

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

İBN SİNÂ'NIN TABİAT FELSEFESİNDE HAREKET

Doktora Tezi

İzzet GÜLAÇAR

13922652

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

İBN SİNÂ'NIN TABİAT FELSEFESİNDE HAREKET

Doktora Tezi

İzzet GÜLAÇAR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Fehrullah TERKAN

Ankara, 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(İSLAM FELSEFESİ)

İBN SİNÂ'NIN TABİAT FELSEFESİNDE HAREKET

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fehrullah TERKAN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

- 1- Prof. Dr. Fehrullah TERKAN**
- 2- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN**
- 3- Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL**
- 4- Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN**
- 5- Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA**

Tez Savunma Tarihi

29.12.2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Fehrullah TERKAN danışmanlığında hazırladığım “İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket” (Ankara 2021) adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim. (29/12/2021)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı-Soyadı: İzzet GÜLAÇAR

İmza:

KISALTMALAR

DİA: Diyanet İslam Ansiklopedisi

İSAM: İslâm Araştırmaları Merkezi

İFAV: İlahiyat Fakültesi Vakfı

İSAM: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi

KURAMER: Kur'an Araştırmaları Merkezi

TÜBA: Türkiye Bilimler Akademisi

Bkz. Bakınız

c. Cilt no.

ed. Editör

s. Sayfa

ss. Sayfa sayısı

tah. Tahkik eden

terc. Tercüme eden

§: Paragraf işareti

ÖNSÖZ

Felsefî bir problem olarak fizik âlemdeki oluş ve bozuluşlar meraklı her zihin için anlaşılacak istenen gerçekliklerdir. Felsefe tarihi açısından da bu mesele soruşturulmaya değer ve gerek bulunmuştur. Varlığı anlamaya dönük bu ontolojik çaba felsefe tarihinde çeşitli dönemlerin doğmasına fırsat tanımış, insanın bu anlam arayışında bir imkâna dönüşmüştür.

Varlık ve varlığa dair bu arayış özellikle Aristoteles ile değişim (*metabole*) ve hareket (*kinesis*) kavramı etrafında şekillenmiştir. Kuvveden fiile çıkışı ve neticede yetkinlik (*entelekheia*) temel düşüncesi üzerine kurulan bu düşünce kendi dönemi ile sınırlı kalmamış sonraki dönemlerde de tartışılmıştır.

Değişim ve hareket düşüncesini sonraki dönemde ele alan filozoflardan biri çalışmamıza konu ettiğimiz İbn Sînâ'dır. "İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket" başlığını taşıyan çalışmamız onun kozmolojisinin kurucu meselelerinden biri olan hareket düşüncesi hakkında olacaktır.

İbn Sînâ'da hareket teorisinin anlaşılması ve konu-kavram-problem ilgileri açısından tespit edilmesi onun tabiat düşüncesinin anlaşılmasını sağlayacak ayrıca sistem içerisinde metafizik, psikoloji alanına giren ilgili konuların anlaşılmasını sağlayacaktır.

Bu çalışmada emeği olan sadece ben değilim elbette. Tez süreçleri özellikle doktora tez süreçleri iyi bir hocanın yönlendirmesi, sağlayacağı ufuk ve desteği olmadan aşılabilecek bir süreç değildir. Bundan dolayı hem akademik desteği hem de geniş sabrı ve nezaketi için teşekkürlerimin en kalbî olanı danışman hocam Prof. Dr. Fehrullah TERKAN'adır. Benden hiçbir zaman desteğini esirgemedi. Kıymetli katkılar sunan hocalarım Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL, Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA, İslam felsefesi araştırmalarında kavram çalışmaya karşı ilgi ve farkındalık oluşturan Doç. Dr. Eyüp

ŞAHİN'e teşekkür ederim. Doktora süreci boyunca çok desteğini gördüğüm Arş. Gör. Ayşenur ERKEN'e; zaman zaman kendileri ile fikir alışverişinde bulunduğum ve yazdıklarımı okuma zahmetinde bulunan kıymetli Doç. Dr. Mahsum AYTEPE'ye, Doç. Dr. Metin YILDIZ'a, Doç. Dr. Rafiz MANAFOV'a, Arş. Gör. Mustafa DÖNMEZ'e teşekkür ederim. Süreçlerin yarattığı zorlukları aşmamda desteğini benden esirgemeyen aziz dostlarım Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT'e ve Dr. Öğr. Üyesi M. Emin SULAR'a teşekkür ederim. Sabır ve anlayışları için eşim Esra, kızım Vuslat Heda ve oğlum Ahmet Akif de teşekkürlerin en güzelini hak ediyorlar.

İzzet GÜLAÇAR

Aralık 2021

Ankara

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER	V
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	23
HAREKETİN ONTOLOJİSİ VE İMKÂNI.....	23
1.1. HAREKETİN ONTOLOJİSİ	23
1. 1. 1. Hareket Teorisi Açısından Kuvve-Fiil İlişkisi.....	24
1. 1. 2. Kuvve Türleri	29
1. 1. 2. 1. Fail Kuvve	30
1. 1. 2. 1. 1. İrâdî Fail Kuvve.....	31
1. 1. 2. 1. 2. Doğal Fail Kuvve.....	33
1. 1. 2. 2. Edilgen (<i>munfa‘il</i>) Kuvve.....	35
1. 1. 3. Hareket-Yetkinlik (<i>kemāl</i>) İlişkisi	37
1. 1. 4. Kuvveden Fiile İntikal ve Yetkinleşme Bağlamında Hareket.....	40
1. 1. 5. Hareket-Sükûn İlişkisi	56
1. 2. HAREKETİN İMKÂNI	59
1. 2. 1. Hareketli (<i>el-muteharrik</i>).....	59
1. 2. 2. Hareket Ettirici (<i>el-muḥarrik</i>).....	60
1. 2. 2. 1. Hareketin Muharriki ile İlişkisi	67

1. 2. 3. Hareketin Başlangıcı (<i>mā minhu</i>) ve Gayesi (<i>mā ileyhi</i>).....	70
1. 2. 3. 1. Mekânsal Hareket Açısından Başlangıç ve Gaye İlişkisi	71
1. 2. 3. 2. Döngüsel-Konumsal Hareket Açısından Başlangıç ve Gaye İlişkisi	74
1. 2. 4. Hareketin Gerçekleştiği Ortam (<i>mā fîhi</i>)	77
1. 2. 5. Hareket-Zaman İlişkisi	77
1. 2. 5. 1. Hareket, zamanın varlık nedeni ve ilkesidir.	78
1. 2. 5. 2. Zaman, hareketin sayılabilir ölçüsüdür.	80
İKİNCİ BÖLÜM.....	87
HAREKETİN İLKELERİ VE HAREKET TÜRLERİ.....	87
2. 1. Hareketin Harici İlkesi: Kâsir ve Kasrî Hareket	88
2. 2. Hareketin Dâhilî İlkeleri: Tabiat ve Nefs.....	90
2. 2. 1. Hareketin Dâhilî Birinci İlkesi: Tabiat ve Tabîî Hareket	91
2. 2. 1. 1. Tabîî Hareket	105
2. 2. 1. 2. Tabîî Meyil	113
2. 2. 1. 3. Bitkisel Nefs	119
2. 2. 2. Hareketin Dahilî İkinci İlkesi: Nefs ve İradî Hareket.....	122
2. 2. 2. 1. En Uzak İlke: Tefekkür ve Tahayyül	127
2. 2. 2. 1. 1. Müdrike Gücü.....	128
2. 2. 2. 1. 1. 1. Dış İdrak Güçleri	129
2. 2. 2. 1. 1. 2. İç İdrak Güçleri.....	130
2. 2. 2. 1. 2. En Uzak İlkenin Oluşması.....	143
2. 2. 2. 2. Uzak İlke: Arzu-Şevk (<i>el-kuvvê en-nuzû 'iyye eş-şevkiyye</i>).....	144
2. 2. 2. 3. En Yakın İlke: Eyleyen Kuvve (<i>el-kuvvê el-fâ'ile</i>)	151
2. 2. 3. İradî Hareket ve Gayeler.....	153

2. 2. 4. Eylemin Değerini Belirlemek Açısından İnsânî Nefs ve İnsânî Fiiller	159
2. 2. 5. Semavî Hareketler	172
2. 2. 5. 1. Semavî Hareketlerin Oluşumu	176
2. 2. 5. 2. Semavî Hareketlerin İlkesi: Aşk.....	190
2. 2. 5. 3. Semavî Hareketlerin Ay-Altı Âleme Etkisi.....	199
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	210
HAREKET, CEVHER VE KATEGORİLER.....	210
3.1. Mekân (el-eyn) Kategorisinde Hareket.....	212
3.1.1. Mekân Tartışmaları Bağlamında Boşluk-Hareket İlişkisi	216
3. 2. Nitelikte (el-keyf) Hareket.....	222
3. 3. Nicelikte (el-kemm) Hareket.....	223
3. 4. Konum Kategorisinde Hareket (el-ḥarake el-vaḍ'îyye).....	224
3. 4. 1. Uzak Feleğin Mekânı Tartışması.....	226
3. 4. 2. Konumsal Hareketin İmkânı.....	230
3. 5. Cevherde Hareket Var mıdır?	233
SONUÇ	239
KAYNAKÇA.....	247
ÖZET.....	257
ABSTRACT.....	258

GİRİŞ

Felsefî bir problem olarak içinde yaşanılan evrenin anlaşılmasına ve tabiatta gözlemlenebilen değişim ve oluşlara kaynak aramaya yönelik çaba ve merak, felsefenin her döneminde var olmuştur. Tabiatı anlamaya dönük olan köken arayışı, her dönemin felsefî ve bilimsel müktesabâtına bağlı olarak değişse de bu arayış Antik Yunan düşüncesinde *arkhé* olarak kavramsallaştırılan bir öz arama çabası ile başlamıştır. Bu konularla ilgilenen felsefî alan klasik dönem tabiat felsefesi ve kozmoloji meselelerini kapsayan klasik fizik ilmidir. Çalışmamızın konusu olan genel olarak değişim ve hususi olarak hareket nazariyesi de felsefî düşüncede tabiat meselelerinin anlaşılması ve bunlardan kaynaklanan sorunların çözülmesi adına geliştirilmiş bir tabiat felsefesi teorisidir.

Herakleitos'un meşhur nehir metaforunda vurguladığı sürekli, zorunlu ve mutlak bir değişim sonucu evrende bir kalıcılığın olmadığı yönündeki tabiat tasavvuru ile Parmenides'in doğal dünyada bir değişimin olmadığını dair yaklaşımını kısmî düzeyde istisna tutacak olursak, Aristoteles öncesi Antik Yunan'da hava, su, ateş ve toprak olarak kabul edilen varlığın temel doğaları kendi bünyelerinde bir değişim ve hareketi içerse de sistematik bir şekilde, kavram ve problem çerçevesi ile belli bir hareket teorisi sunmamaktadır. Ancak bu tabiat tasavvurları sonraki dönem tabiat düşüncelerinin şekillenmesini sağlayan birtakım veriler içermektedir.

Doğal dünyayı anlamaya yönelik bu çabalar, Aristoteles'in düşüncelerini merkeze değişim ve hareketi alacak şekilde bir teoriye dönüştürmesi ile daha sistemli bir hale gelmiş ve İbn Sînâ'da göreceğimiz gibi sonraki dönem tabiat düşüncelerinin genel çerçevesini belirlemiştir.

Genel bir teori olarak hareket (*kinesis*, *el-ḥarake*) teorisi, algılanabilen dünyanın ve doğal varlığın kavranmasını sağlayan değişim düşüncesine dayanmaktadır. Bu teori

Antik Yunan'dan İslâm düşüncesine kadar felsefe tarihi içerisinde tabiat felsefesinin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olmuştur. Genel olarak değişim özel olarak da hareket düşüncesi sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olan doğal dünyaya ve fenomenler âlemine ilişkin bir açıklama teşebbüsü olarak da kabul edilebilir.

Özellikle Aristoteles'te kuramsal bir nitelik kazanan hareket düşüncesi, Aristoteles'in tevarüs ettiği tabiat düşüncesinin yarattığı krize bir çözüm arayışı olmuştur. Bu çözüm arayışı, Aristoteles ile sınırlı kalmamış aynı şekilde *felāsife* olarak adlandırılan İslam filozofları tarafından da devam ettirilmiştir. Özellikle Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinin *eṭ-Ṭabī'a* adıyla Arapçaya tercüme edilmesiyle *felāsife* de Aristoteles'ten tevârüs ettikleri bu genel çerçeveyi dikkate alarak genelde değişim özelde de hareket düşüncesini eserlerinin *Ṭabī'yyāt* bölümlerinde ele almışlardır. Araştırmamıza konu edindiğimiz İbn Sīnā da bu bağlamda değişim ve hareket düşüncesini sistematik bir şekilde ele alarak konunun İslâm felsefesi içerisinde anlaşılmasını sağlamıştır.

Aristoteles ve *felāsifenin*, *felāsife* içerisinde de İbn Sīnā'nın hareket teorilerini üzerine inşa ettikleri felsefî geleneğin genel hatları ile bilinmesi, çalışmamızın teorik arka planını oluşturması adına önem arz etmektedir. Bunun için tevârüs edilen Aristoteles'in tabiat ve değişim düşüncelerini genel hatları ile ele alacağız.

İlkçağ felsefesi tarihsel olarak sınıflandırılırken en genel şekilde Helenik dönem ve Helenistik-Roma dönemi olmak üzere ikiye ayrılır. Thales ile başlayıp Aristoteles'in ölümüne kadar devam eden zaman aralığındaki Helenik dönem üçe ayrılmıştır. Birinci dönem Presokratik felsefe veya doğa felsefesi olarak adlandırılır. Bu dönem kozmolojik dönem olarak da bilinir. Dönemin en temel ilgisi, fizikî dünyanın kaynağı meselesi ile bu dünyanın düzen ve işleyişini anlama çabası olmuştur. Çalışmamız gereği bu dönemin kozmoloji anlayışı üzerinde duracağız. İkinci dönem Sokratik Felsefe veya İnsan Üzerine Felsefe; üçüncü dönem ise Sistematik Dönem veya Büyük Sokratikler Dönemidir.¹

¹ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), s. 29.

Yukarıda yaptığımız sınıflandırmada da ifade ettiğimiz gibi İlkçağ felsefesinin kozmolojik döneminde evren ve evrendeki işleyiş anlaşılmaya çalışılmıştır. Her bir felsefi okul ve filozof, gözlemlenebilir tabiattan yola çıkarak varlığı anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Felsefe tarihinde Presokratik dönem olarak adlandırılan bu dönem, kendi içinde dört dönem veya okula ayrılarak tartışılmıştır. Bu okulların ilki, maddi neden veya *arkhé* meselesi üzerinde duran İyonya okuludur. İkincisi maddeden çok form üzerinde duran ve aynı zamanda dinî bir cemaat oluşturan Pisagorasçı Okul'dur. Üçüncü okul, daha çok değişme problemi üzerinde yoğunlaşan Elea Okulu'dur. Dördüncü okul ise birden çok *arkhénin* varoluşunu öne süren pluralistlerdir.²

Bu genel çerçeve içerisinde Aristoteles, Elealılar ve Parmenides'in doğal dünyanın ve bu dünyadaki değişimi ve oluşu kabul etmeyen görüşlerinin aksine evrende bir değişim ve hareket olduğunu kabul ederek değişimi ve hareketi fizik düşüncesinin temeli haline getirmiştir.

Aristoteles, gözleme dayalı olarak evrende var olan doğal şeylerin bir devinim ve değişim içerisinde olduğunu bir postüla olarak kabul etmektedir.³ Aristoteles'in burada referans aldığı ve araştırmasını dayandırdığı temel ilke, fenomenleri betimlemek ve açıklamaktır.⁴ Çünkü ona göre değişimin tartışılabilir bir konu olması, bu durumun gerçek bir şeye karşılık olmasına bağlıdır. Tartışmayı mümkün kılan bu gerçeklik ise algıladığımız değişimin bir yanılgı olmamasını sağlamaktadır.⁵

Tabiat felsefesine dair görüşlerini doksografik bir tarzda yazdığı *Fizik* adlı eserinde ele alan Aristoteles'e göre ay-altı âlemi ifade eden kavramlar olan tabiat, değişim

² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 31; Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), ss. 71-72. İlkçağ felsefesinin genel karakterine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), c. 1, ss. 21-70; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, terc. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), c. 1; Abdulkadir Çüçen ve diğerleri, *Varlık Felsefesi* (İstanbul: Ezgi Kitabevi, 2011), 27-54; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, terc. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), ss. 29-47; Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), ss. 9-14.

³ Aristoteles, *Fizik*, terc. Saffet Babür (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 185a, s. 11.

⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 340.

⁵ Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 145.

ve hareket, anlaşılacak için birbirlerinin gereği ve tamamlayıcısıdır. Bu kavramlar ve bunlara bağlı olarak gelişen problemler arasındaki ilişkilerin anlaşılabilmesi için bunların felsefî sistemde taşıdıkları anlamlara bakılması gerekmektedir.

Birinci kavram olan tabiat, Aristoteles felsefesinde farklı anlamlarda kullanılsa da konumuz olan hareket açısından anlamı şu şekildedir: Tabiat, her doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesidir.⁶ Aristoteles *Metafizik* adlı eserindeki bu tanımın yanı sıra *Fizik*'te de tabiatı bulunduğu tabii cisimdeki hareket ve sükûnun bizatihi ilkesi ve nedeni olarak tanımlamaktadır. Aristoteles tanımda geçen sükûnu, mutlak anlamda bir hareketsizlik değil, hareket etme potansiyeline sahip olan bir cismin hareket etmemesi durumu olarak tarif etmektedir.⁷ Bu durumda durağanlık, bir yokluk değil yoksunluk halidir. Tabiatın hareket ve değişim ilkesi olduğu nesneler ise varlığını tabiata borçlu olan tabii nesneler olup sınaî dediğimiz yapay nesneler bu kategorinin dışında tutulmaktadır. Bu durumda değişim ve harekete konu olup hareket ve sükûnun ilkesini kendisinde barındıran tabii cisimlerin bazıları yer, bazıları nitelik, bazıları da nicelik açısından olmak üzere üç kategoride değişime uğrarlar.⁸ Bu genel taksim aynı zamanda fizik ilminin konusu olan hareket hakkında da bizlere bir çerçeve sunmaktadır. Aristoteles'e göre fizik ilminin konusu, hareket ve sükûn ilkesini kendisinde barındıran, hareket ve sükûna konu olması açısından tabii cisimdir. Tabiatı hareketin ilkesi olarak kabul eden Aristoteles, tabiatın anlaşılabilmesi için de hareketin bilinmesini bir koşul olarak kabul etmektedir. Ona göre, hareket bilinmeden tabiat da bilinemeyecektir.⁹

Aristoteles, hareketi (*kinesis*) “potansiyel olarak (*bilkuvve*) hareket edebilir durumda olan bir cismin etkinlik hali yani *bilfiil* hareketli hale gelmesi”¹⁰ olarak

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1014b, s. 241.

⁷ Aristoteles, *Fizik*, 251a, s. 339.

⁸ Aristoteles, *Fizik*, 192b, s. 51; 200b, s. 93; 253b, s. 35.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1025b, s. 293; Aristoteles, *Fizik*, 200b, s. 93. Aristoteles'in tabiat düşüncesi. için bkz. Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Aristoteles*, terc. Aylin Kayapalı, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), ss. 121-174; David Ross, *Aristoteles*, terc. Ahmet Arslan ve diğerleri (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), ss. 83-135.

¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 210a, s.97. Ayrıca bkz. Aryeh L. Kosman, “Aristotle’s Definition of Motion,” *Phronesis* 14:1 (1969), ss. 40-62.

tanımlamaktadır. Aristoteles, *kinesisi* bilfiil olmakla bilkuvve olmak arasında aktüelleşme olarak görmektedir. Bilkuvvelik, imkân halinde olan şeyin kendisini tamamlaması, imkânı olduğu şeyi bilfiil hale getirerek ne ise o olması demektir. Örneğin tabiatıyla soğuk olan suyun tabiatına aykırı bir şekilde maruz bırakıldığı bir etki ile ısıtılması eylemi suda niteliksel bir değişime yol açmaktadır. Bu değişim zoraki de olsa olanaklı bir değişimdir. Suda kendi doğasına yani soğuk haline dönüş potansiyeli tabiî olarak bulunduğu için suyun maruz bırakıldığı etki ortadan kalktığı zaman su tekrar kendi aslı yapısına dönüş yapmaktadır. Burada su “ne ise o” olmaya dönük bir hareket içerisinde olmaktadır. Bu dönüş sudaki bilkuvve kendi haline dönüş potansiyelinin bilfiil hale gelmesi sonucunda gerçekleşmektedir. Bu kuvveden fiile çıkışı sağlayan ilke tabiattır.¹¹ Bu durumu çalışmamız süresince “kuvveden fiile intikâl” olarak ifade edeceğiz. Çünkü kuvve-fiil ilişkisi hareket meselesinin anlaşılmasında önemli bir kavram çiftidir.

Aristoteles’e göre *kinesis*, nitelik, nicelik ve yer olmak üzere üç kategoride gerçekleşir. *Ousia* ya da cevher kategorisinde bir *kinesisten* söz edilemez. Bu kategorideki değişim hareket olmayıp oluş ve bozuluştur. Aristoteles’in bir fiilin hareket olarak kabul edilebilmesi için gerekli gördüğü temel ölçüt olan “zıtlıklar arası geçiş”, oluş ve bozuluşta gerçekleşmemektedir.¹²

Aristoteles hareketi, hareketli cismin hareket ettirici ilkesi ile olan ilişkisi açısından ikiye ayırmaktadır. Birincisi hareket ilkesi hareketli cismin dışından olan kasrî hareket ve ikincisi de hareket ilkesi hareketli cismin kendisinden kaynaklanan tabiî harekettir.¹³ Oluş ve bozuluş, çalışmamızın ilgili bölümünde de detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi maddenin anlık varlığa gelişi ile anlık yok oluşu şeklinde vuku

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, 210a, ss. 95-97; 202a, s. 101; 250a, s. 339; Sean Kelsey, “Aristotle’s Definition of Nature,” David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2003) içinde, ss. 59-87; Catarina Belo, “The Concept of “Nature” in Aristotle, Avicenna and Averroes,” *Kriterion: Revista de Filosofia* 56:131 (2015), ss. 45-56; Sarah Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle’s Physics* (New York: Oxford University Press, 1982).

¹² Aristoteles, *Fizik*, 225b, s. 223; 226a, s. 229; 225b, s. 225; 226a, s. 229.

¹³ Aristoteles, *Fizik*, 215a, s. 169; 254b, s. 355.

bulmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: *Ousia* yani cevherde de kuvveden fiile çıkışı barındıran bir değişim gerçekleşmektedir. Bu değişim yapısı itibariyle *kinesis* anlamında bir değişim değildir.

Ousiadaki değişimi insan örneği ile açıklayabiliriz. İnsan bir *ousia* yani cevherdir. Meydana geldikten sonra büyüyerek, şişmanlayarak nicelik bakımından değişir. Cahil iken bilgi sahibi olur ve böylece nitelik bakımından değişir. Evden okula okuldan çarşıya hareket ederek mekânsal bir değişim yaşar. Fakat *ousia* yani insan bütün bu nitelik, nicelik ve yersel değişimlerin tamamında her zaman ne ise o olarak yani insan olarak kalmaya devam eder.¹⁴ Buradaki değişim yani sonradan meydana gelen oluş ve bozuluşlar çeşitli kategorilerde insanda gerçekleşen yapısal değişikliklerdir.

Aristoteles, bir hareketin gerçekleşmesini mümkün kılan beş kurucu ilkedен söz eder. Bunlar;

- 1) Muharrik
- 2) Hareketli
- 3) Hareketin içinde gerçekleştiği zaman
- 4) Hareketin kendisinde başladığı şey
- 5) Hareketin kendisine doğru olduğu şey

Temelde ise her hareket bir şeyden bir şeye doğru vuku bulmaktadır.¹⁵

Fizik temelleri üzerine kurulu olan hareket nosyonu daha sonra İslâm felsefesi içerisinde de özellikle Tanrı tasavvuru bağlamında tartışılacak olan metafizik problemler doğurmuş ve Tanrı kanıtlamaları arasında zikredilecek olan hareket delilinin anlaşılmasında etkili olmuştur. Hem Aristoteles'te hem İslâm felsefesinde metafizik bir problem olarak bunun en açık örneği ilk muharrik (*el-muḥarriku'l-evvel*) düşüncesidir. Bu düşünce geriye doğru sonsuza kadar gidişi ifade eden teselsülün imkânsızlığı üzerine

¹⁴ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), s. 210; Ross, *Aristoteles*, ss. 194-196.

¹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 224b, ss. 218-219.

kuruludur. Genel bir ilke olarak *ilk muharrik* düşüncesi her hareketli nesnenin bir hareket ettirici tarafından hareket ettirildiği temeline dayanır. Hareket ettirici-hareketli (*muharrik-muteharrik*) arasındaki bu ilişkinin sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. Bu geriye gidişin bir yerde son bulması gerekmektedir.¹⁶ Aristoteles hareketin başlaması, devamlılığı ve kesintisiz bir şekilde devamı için ister tek olsun ister birden çok olsun ebedi bir ilk muharrikin olmasını zorunlu görmektedir. İlk muharrikin en aslı sıfatı ise hareket etmeyen bir hareket ettirici olmasıdır.¹⁷

Aristoteles'in genel olarak tabiat düşüncesi özel olarak da hareket düşüncesi bu arka plan ile onun *Fizik* adlı eserinin *eṭ-Tabī'a* adıyla Arapçaya tercüme edilmesiyle İslam felsefesine intikâl etmiştir. Aristoteles'ten tevârüs ettikleri bu genel çerçeve ile İslam filozofları da fiziğin ya da klasik kozmolojinin alanına giren hareket konusuyla yakından ilgilenmiş ve buna dair görüşlerini *Tabī'ıyyāt* adlı eserlerinde ya da tabiat meselelerini tartıştıkları eser bölümlerinde ele almışlardır.

İslâm filozofları hareket düşüncesini tevarüs ettikleri felsefî geleneğe mutabık bir şekilde değişim düşüncesi temelinde ele almışlardır. Ana tema olarak evrenin ve fiziksel varlığın doğasına ilişkin bir kavrayışı içeren bu düşünce,¹⁸ metafizik araştırmaların temellendirilmesinde, Tanrı-âlem ilişkisinin anlaşılmasında belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. İslâm felsefesinde ilk olarak el-Kindî¹⁹ ve el-Fârâbî²⁰ eliyle genel çerçevesi

¹⁶ Aristoteles, *Fizik*, 256a, s. 363.

¹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 258b, s. 375; 242a, s. 421; Aristoteles, *Metafizik*, 1071b-1073a ss. 497-509. Doğa düşüncesinin Antikçağ'daki Tanrı tasavvuruna olan etkileri için bkz. Yusuf Ziya İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu* (İstanbul: Okat Yayıncılık, 1984); Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, terc. Güneş Ayas, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012).

¹⁸ Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 9. Aristoteles hareket düşüncesinin sonraki dönemlere etkisi için bkz. Edward Grant, *Orta Çağda Fizik Bilimleri*, terc. Aykut Göker (Ankara: V Yayınları, 1986), ss. 42-68.

¹⁹ İlk İslâm filozofu el-Kindî fizik ve metafizik ilimlerini tanımlarken fizik ilmi için "hareket edenin ilmi", metafizik için ise "hareket etmeyen ilmi" tanımını yaparak iki disiplinin sınırlarını belirlemiştir. El-Kindî, *Felsefî Risaleler*, terc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s. 134. El-Kindî'de kozmoloji düşüncesi hakkında bkz. Cevher Şulul, *Kindî Metafizikliği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003) ss. 99-104; Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları), 2019, ss. 27-96

²⁰ El-Fârâbî kozmolojisi hakkında bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), ss. 25-76; el-Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdıle*, terc. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), ss. 80-119; Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), ss. 113-160; Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2018) ss. 199-277; Damien Janos, "Intellect, Substance and Motion in al-Fârâbî's Cosmology," (yayınlanmamış doktora tezi, McGill University, Montreal, 2009).

oluşturulan kozmoloji düşüncesi ve hususen hareket teorisi İbn Sīnā tarafından etraflıca ele alınmış ve İslam felsefe geleneği içerisinde sonraki dönemleri de etkileyecek bir sistematiğe kavuşmuştur.²¹ Biz de çalışmamızda İbn Sīnā'nın hareket düşüncesini kavram-problem ilişkileri bağlamında ele almaya çalıştık.

İbn Sīnā hareket konusuna dair görüşlerini *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* adlı felsefe külliyyatı içerisinde "Tabī'iyāt" genel başlığı altında tabiat meselelerini ele almıştır. Bu eserinde meselenin ilgili olduğu kavram ve problem evrenini tespit edip tartışan İbn Sīnā, hareket meselesinin anlaşılmasını sağlamak ve kurduğu felsefi sistem içerisindeki yerinin tam olarak görülmesini sağlamak için diğer eserlerine de yönlendirmelerde bulunmuştur. Çalışmamızda bu yönlendirmelerin izini takip ederek İbn Sīnā sisteminde hareket nosyonunun bir bütünlük içerisinde sunmaya çalıştık.

İbn Sīnā düşüncesinde hareket teorisi hem problem evreni hem de diğer disiplinler ile olan ilişkisi açısından sadece bir fizik problemi olarak görülmeyecek kadar merkezî bir konuma sahiptir. Çalışmamızın ilgili kısımlarında detaylı bir şekilde ele alacağımız bu ilişkiler ağı filozofun bir sistem filozofu olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Felsefî bir problem olarak hareket meselesine baktığımız zaman konu olduğu disipline göre mesailinin farklılık gösterdiğini görmekteyiz. Mesailindeki bu farklılığın temel sebebi, hareket düşüncesinin cevap aradığı soruların zengin olması, hareketin ontolojik olarak dayandığı ve açıklamaya çalıştığı temel mesele olan varlığın ve fizik âlemin çok yönlü olmasıdır. Çünkü varlık dediğimiz gerçeklik alanı yekpare olmayıp canlılar, cansızlar, yerler, gökler, metafizik varlıklar olmak üzere farklı ontolojik tabakaları muhtevi bir alandır. Hareket düşüncesi de bünyesindeki kuvve, fiil ve yetkinlik teorileri ile bu varlık alanlarının anlaşılmasında bize yardımcı olmaktadır. Burada hareket düşüncesi varlığın merkezde tutulduğu ve varlığın yetkinleşmesini açıklamak için bir imkân olmaktadır.

²¹ İbn Sīnā'nın sonraki döneme etkisine bir örnek için bkz. Ferruh Özpilavcı, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi" (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008).

Hareket düşüncesi, sadece fiziksel mekân değişikliklerini kapsamamaktadır. Canlıların istek, öfke, idrâk, akletme gibi psikolojik durumları da birer hareket olarak kabul edilmektedir. Canlılardaki bu hareketlerin ilkeleri onlarda bulunan bir ilkedir.²² O ilke ise nefstir. Bu açıdan bakıldığında hareket düşüncesi ilkeleri bağlamında nefis teorisinin de belli oranda tartışılmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ'ya göre hareketin iki ilkesi vardır. Birincisi tabiat ikincisi ise nefstir. Nefs teorisi iradî ve ihtiyârî hareketler ile İbn Sînâ'nın tabiî hareket olarak kabul ettiği bitkisel nefsin hareketlerinin mahiyetinin anlaşılmasını gerektirmektedir. İlkesi nefis olan bu hareketler ay-altı âleme ait olan hareketlerdir. Dönemin kozmoloji anlayışına bağlı olarak semavî hareketleri de iradî hareketler sınıfından kabul eden İbn Sînâ, bu hareketlerin ay-altı âleme olan etkilerini de yine hareket düşüncesi bağlamında ele almaktadır.

Hareket düşüncesinin ilişkili olduğu diğer bir problem alanı da kategorilerdir. Hareketin kategorilerle olan ilişkisi bir mantık problemi olmaktan çok mantık kavramlarının sağladığı anlam çerçevesi ile değişimin anlaşılmasına yönelik bir çabadır. Buradaki temel sorun harekete konu olan cismin zatındaki niteliksel, niceliksel, mekânsal, cevhersel ve konumsal değişimlerin hareket olarak kabul edilip edilmeyeceğidir sorunudur. Bilindiği gibi hareket esnasında hareketin taşıyıcısı olan cismin zâtı sübutunu korurken değişim cisme ârız olan durumlarda gerçekleşmektedir. Yine değişim ve hareketin imkânı çalışmamızın “Hareketin İmkânı” başlıklı bölümünde de ifade edeceğimiz gibi birtakım şartları taşımalıdır.

İbn Sînâ, kategoriler ile hareket arasındaki ilişkiyi ele alırken beş değişim türünden söz etmektedir. Bu değişimlerin nitelik, nicelik, yer ve konum kategorilerinde gerçekleşen dört tanesi hareket; cevherdeki değişim ise *kevn* ve *fesâd* olarak kabul edilmektedir. Çünkü nitelik, nicelik, yer ve konum kategorilerinde gerçekleşen değişim kuvveden fiile tedricî bir şekilde gerçekleşirken cevher kategorisindeki kuvveden fiile

²² Ömer Ali Yıldırım, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis Benlik ve Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 15.

çıkış ise harekette olduğu gibi tetrîcî bir şekilde olmayıp *def'aten* gerçekleşmektedir. Çalışmamızda detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi hareket ile kevn ve fesâd arasındaki temel fark her iki değişimin gerçekleştiği zamansal muhtevada belirginleşmektedir.

Hareketin kategoriler ile olan ilişkisi bağlamında İbn Sînâ, konumsal hareket bağlamında en uzak feleğin hareketinin mekânsal olmadığını konumsal bir hareket olduğunu kabul etmekle bu feleğin hareketinin mekânsal bir hareket olduğunu kabul eden Aristoteles'ten ayrılmakta ve hareket teorisine özgün bir mahiyet kazandırmaktadır.

Bir cisimde kuvveden fiile tetrîcî değişim olan hareketin bilfiil gerçekleşmesi harekete konu olan cisimdeki birtakım şartların gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Hareketi mümkün kılan bu durumlar bir değişimin hareket olmasının ne anlama geldiğini ve bir değişimin hareket vasfını kazanmasının koşullarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Buraya kadarki izahlarımızın temelinde değişim ve hareket düşüncesinin Fizik ilmi içerisindeki yeri ve konumunu tespiti yönelik bir çerçeve sunmaktır. Başta da ifade ettiğimiz gibi hareket düşüncesi, fizik âlemin anlaşılması için gözleme dayalı olarak gösterilen çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve sonrasında tabiat felsefesinin bir teorisi olarak sistematik bir problem haline gelmiştir.

Hareket düşüncesi sadece fizik âlemin anlaşılması için bir imkân olarak görülmemiş ilimlerin tasnif edilmesinde de başvuru bir kriter olmuştur. İbn Sînâ da felsefî sisteminde yer verdiği ilimler tasnifini buna göre yapmıştır.

İbn Sînâ, klasik ilimler tasnifine ve felsefenin amacına uygun olarak ilimleri pratik ilimler ve teorik ilimler olarak genel bir tasnife tutmaktadır. Felsefenin gayesini insanın bilme gücüne bağlı olarak bütün şeylerin hakikatine vakıf olması olarak belirleyen İbn Sînâ, ilimler tasnifine esas teşkil eden mevcûdu ikiye ayırmaktadır. Birincisi varlığı bizim seçme (*ihtiyâr*) ve fiilimizle olmayan mevcûd şeyler. Bu kategorideki şeylerin bilgisine teorik (*naẓarî*) felsefe denir. Nazarî felsefenin gayesi, sadece bilmek suretiyle nefsi

yetkinleştirmektir. Diğer varlık kategorisi ise varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeylerdir. Bu varlık kategorisindeki varlıkların bilgisine de pratik (*'amelî*) felsefe denir. Pratik felsefenin amacı da yalnızca bilmekle sınırlı kalmayıp yapılacak şeyleri de bilmek ve yapmak suretiyle nefsin yetkinleşmesini sağlamaktır. Teorik felsefe ile pratik felsefe arasındaki temel fark şudur: Teorik felsefenin amacı, pratik olmayan, sadece bilmeye yönelik olmasıdır. Pratik felsefenin amacı ise bir amel hakkındaki düşünciyi bilmektir.²³ Her birinin ontolojik bir temele dayandığı bu tasnifte ilimlerin kendilerine özgü konuları o ilmin sınırlarını belirlemektedir. İlimlerin konuları aynı zamanda ilimleri birbirleri ile irtibatlı da kılmaktadır.²⁴

İbn Sînâ'nın genel hatları ile tasnif ettiğimiz ilimler tasnifinin detaylandırılması konunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Buna göre ifade ettiğimiz gibi pratik ilimlere konu olan şeylerin varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeylerdir. Amacı gerçeği bilmek olan teorik felsefe ile yakından ilgisi olan pratik felsefenin amacı iyiyi bilmek ve buna uygun eylemde bulunarak nefsi yetkinleştirmektir. Pratik felsefe, bir amel hakkında sadece fikir sahibi olmakla, iyiyi bilmekle sınırlı olmayıp yapılacak ve pratiğe aktarılacak şeyleri yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmekle teorik felsefeden ayrılır. Pratik felsefe kendi içerisinde siyaset, ev idaresi ve ahlâk olmak üzere üç kısma ayrılır. Siyaset, insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenlemek ve şehir, devlet idaresine dair bir ilimdir. Ev idaresi, özel bir insan grubu arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini sağlayan bir ilimdir. Ahlâk ilmi ise, toplumsal açıdan olmayıp kişinin kendi nefsini arındırmasını sağlayan bir ilimdir.²⁵ Hareket düşüncesi açısından pratik felsefe irade ve ihtiyara bağlı olarak

²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-Medhal (Mantığa Giriş)*, terc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 5 (§10).

²⁴ Ömer Odabaş, *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş: Konu, İlke ve Mesele* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), s. 137. İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi için bkz. Mustakim Arıcı, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019).

²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-Medhal (Mantığa Giriş)*, s. 7 (§13); *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera, Yayıncılık, 2013), s. 2 (§2-3).

gerçekleşen fiillerimizi karşılamaktadır. Pratik felsefenin kapsamına giren konular insânî nefsin ameli akıl kısmında detaylı bir şekilde tartışılacaktır.

Teorik felsefe ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi sadece bilmek suretiyle nefsin teorik yönünü yetkinleştirme gayesi taşımaktadır. Ayrıca teorik felsefe gerçeği bilmeyi, düşünceye nispet edilerek kavram ve önermelerin bilgisine ulaşmayı sağlamaktadır.²⁶

İbn Sînâ'da teorik felsefe her biri varlığın farklı veçhesiyle ilgilenen üçlü bir tasnifle ele alınmaktadır. Bu tasnife göre teorik felsefe tabiat felsefesi, matematik ilimleri ve metafiziktir. Tabiat felsefesi varlıkları, düşünce ve harekete konu olması açısından ele almaktadır. Bu durumda tabiat felsefesinin konusu değişime (*teğayyur*) uğraması, hareket ve sükûna konu olması açısından tabî ve duyulur (*maḥsûs*) cisimdir. Tabiat ilimlerinin konuları olan oluş-bozuluş, değişim, mekân, zaman, hareket, ilk muharrik tartışmaları bu ilmin metafizikten önce öğrenilmesini gerekli kılmakta ve metafizik ilminin öğrenilmesi için bir zemin oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ sisteminde tabiat ilimleri metafiziğin öğrenilmesi için bir imkân olmaktadır. İbn Sînâ'da her biri farklı bir varlık kategorisini inceleyen tabiat felsefesi (*tabî'îyyât*) sekiz ayrı alt disipline ayrılmaktadır. Bunlar fizik (*es-semâ 'u' t-ṭabî'î*), semâ ve 'âlem (*es-semâ' ve 'l- 'âlem*), oluş ve bozuluş (*el-kevn ve 'l-fesād*), etki ve edilgi (*el-fi 'l ve 'l-infi 'ālāt*), mineroloji ve meteoroloji (*el-me 'ādin ve 'l-āṣāru 'l- 'ulviyye*), psikoloji (*kitābu 'n-nefs*), botanik (*kitābu 'n-nebāt*), zooloji (*kitābu 'l-hayevān*). Teorik ilimlerin ikincisi ise matematik ilimleridir. Bu ilmin konusu, varlığı zihinde olan maddeden ayrık şeylerdir. Üçüncü kısım teorik ilim ise metafiziktir. Teorik ilmin üçüncü kısmı olan metafizik ise hem varlıkta hem de zihinde maddeden ayrı olan şeyleri inceleme konusu yapmaktadır. Ayrıca metafizik, fiziksel ve metafiziksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili olan şeylerin ilk

²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-Medḥal (Mantiğa Giriş)*, ss. 5- 7 (§10-§13); *eş-Şifâ'*: *el-İlāhiyyât (Metafizik I)*, s. 2 (§4).

sebeplerini, sebeplerin sebebini ve ilkelerin ilkesi olan Tanrı'yı araştırma konusu yapan bir ilimdir.²⁷

Araştırmanın Amacı

“İbn Sīnā'nın Tabiat Felsefesinde Hareket” başlıklı araştırmamızın öncelikli olarak İbn Sīnā'nın tabiat felsefesinin önemli konu ve kavramlarından biri olan hareket teorisinin tespitinin yapılması, bu problemin tabiat felsefesi tartışmalarındaki yeri, önemi, diğer problem alanları ve kavramları ile ilişkisinin belirlenmesidir. Hareket düşüncesinin anlaşılması İbn Sīnā'nın tabiat felsefesi açısından sadece bir meselenin anlaşılması anlamına gelmemektedir. Hareket düşüncesinin bir bütün olarak kavranması, İbn Sīnā felsefesinin konu-kavram-problem ilişkileri açısından felsefî sisteminin anlaşılması için önemli bir imkân sunmaktadır. Çünkü hareket düşüncesini oluşturan kavramsal ve problematik evren fizik, metafizik ve klasik psikolojinin meselelerinin anlaşılmasını sağlayacak kritik bir role sahiptir. Biz de çalışmamızda bu hususları dikkate alarak hareket teorisini araştırmaya çalıştık.

İbn Sīnā'nın hareket teorisini araştırmamızın iki temel nedeni vardır. Birincisi Türkiye'de yapılan İbn Sīnā çalışmalarını derlediğimiz bibliyografik bir araştırmanın²⁸ neticesinde gördüğümüz bir eksikliğin giderilmesine yönelik bir gayrettir. Söz konusu makalede İbn Sīnā ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda metafizik alana ve nefis düşüncesine yönelik çalışmaların yoğunlukta olduğunu gördük. İbn Sīnā'nın fizik düşüncesi ile ilgili araştırmaların görece daha az olduğunu tespit ettik. Literatür değerlendirmesi kısmında da ele alacağımız gibi yapılan fizik çalışmaları da filozofun bu alana dönük düşüncesini anlamada sınırlı kalmıştır. Türkiye'deki İbn Sīnā çalışmalarına

²⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-Medḥal (Mantığa Giriş)*, s. 7 (§13); *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik I)* s. 2 (§4), s. 8 (§18-19), s. 17 (§41-42); *eş-Şifā': es-Semā'u 't-Ṭabī'ī (Fizik I)*, terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 4 (§3).

²⁸ İzzet Gülaçar, “Türkçe İbn Sīnā Literatürü -Yüksek Lisans ve Doktora Çalışmaları-“, *İslâmî Araştırmalar* 30:1 (2019), ss. 192-204.

bu alanda bir katkı sunmayı amaçlayarak İbn Sînâ'nın hareket düşüncesini araştırma konusu yaptık.

Bu konuyu araştırmamızda belirleyici olan ikinci husus ise hareket düşüncesinin klasik kozmolojinin anlaşılmasındaki önemiyle ilgilidir. Çalışmamızda da göstermeye çalıştığımız gibi hareket düşüncesi gerek İbn Sînâ'nın gerekse İlkçağ kozmolojisi ile kelâmî ve felsefî kozmolojinin anlaşılması açısından temel bir konudur.²⁹ Çünkü tabiat felsefesinin anlaşılması bu konunun anlaşılmasına bağlıdır. Hareket teorisi felsefî muhtevası, kavram ilgileri, problem evreni ve felsefî problemlerle olan ilişkisi açısından kapsamlı bir araştırmayı gerektirmektedir. Bu düzeyde temel bir konunun çalışılmamış olması kozmolojiye dair meselelerin anlaşılmasında ciddi bir eksiklik doğurmaktadır. Çalışmamız kendi sınırları içerisinde bu eksikliğin giderilmesi adına mütevazı bir katkı sunma çabası olacaktır.

Literatür Değerlendirmesi

İbn Sînâ hakkındaki literatüre baktığımızda çeşitli dillerde yapılmış araştırmaları içeren kapsamlı bir literatür ile karşılaşmaktayız. Aynı zenginliği Türkçe literatür için söylemek mümkün görünmemektedir.

Türkiye özelinde literatüre baktığımız zaman çalışmaların İbn Sînâ'nın metafizik sistemine yoğunlaştığını görmekteyiz. Buna mukabil oldukça geniş bir felsefî problem(ler) alanını içeriyor olmasına ve İbn Sînâ tarafından da kapsamlı bir şekilde ele alınmış olmasına rağmen İbn Sînâ'nın tabiat felsefesine yönelik çalışmaların -gerek kavramsal düzeyde gerekse problem merkezli- azlığı dikkat çekmektedir.

²⁹ Kelâmî kozmolojinin meseleleri ve hareket düşüncesinin ilgili olduğu problemler hakkında bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Otto, 2019); Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), ss. 75-213; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020); Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşünce ve Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019); Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, terc. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020); Sholomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, terc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015); Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdulcebbar'da Nedensellik Kuramı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014); Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007).

Muhittin Macit tarafından kaleme alınan *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekdeki Yeri* adlı çalışma yazarın kendi ifadesi ile doğa felsefesinin bütün unsurlarını değil, mümkün olduğunca doğa felsefesinin yöntemini, ilkelerini ve sorunlarını İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* adlı eseri bağlamında genel hatları ile incelemiştir. Kitabın giriş bölümünde İbn Sînâ'nın tabiat felsefesine dair çalışmalar için öneri ve tekliflerde bulunan yazar yönettiği yüksek lisans düzeyindeki tezlerle bu önerilerini hayata geçirmeye çalışmıştır.

İbrahim Halil Üçer'in *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* başlıklı kitabı İbn Sînâ fizik düşüncesini suret kavramı özelinde ele almıştır. Yazar çalışmasında özellikle suret düşüncesi hakkında İbn Sînâ'ya intikâl eden Antik dönem felsefî birikimin İbn Sînâ tarafından algılanış ve ele alınışını şarihler dayandırarak tartışmıştır. Çalışmanın “Hareket ve Varlık Arasında: İbn Sînâ'ya İntikal Eden Miras” başlıklı üçüncü bölümde Aristoteles ve şarihler, İslâm filozoflarından el-Kindî ve el-Fârâbî'nin evren tasavvurları ile hareket düşüncesi arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Netice itibariyle Aristotelesçi hareket merkezli evren tasavvuru ile İbn Sînâcı varlık merkezli ontolojik yetkinleşme süreci³⁰ iki filozof arasındaki temel fark olarak tespit edilmiştir.

Yapılan çalışmalardan biri de Mehmet Zahit Tiryaki'nin “İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim” başlıklı doktora çalışmasıdır. Tiryaki çalışmasının “Hareket, Mütahayyile/Müfekkire ve Vehîm” başlıklı üçüncü bölümde İbn Sînâ'nın nefis teorisi bağlamında eylemin kaynağı olarak mütahayyile/müfekkire güçlerinin hareket/eylem teorisindeki etik işlevleri ele alınmıştır.

Eşref Altaş tarafından kaleme alınan “İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve “Konumsal Hareket” Kavramının Tarihi” başlıklı makale İbn Sînâ'nın hareket düşüncesinin Aristoteles'ten ayrılan yönü olan konumsal (*vaq'dî*) hareket türünü

³⁰ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 441.

ele almıştır. Konumsal hareket türünün Aristoteles, Yeni Eflatuncu Şarihler, Meşşâî gelenek ve İbn Sînâ düşüncesindeki yerini tespiti çalışmıştır.

Mehmet Dağ tarafından kaleme alınan “Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı” başlıklı makale hareket kuramını İslâm düşüncesinde Kelâm ve İslâm felsefesinin kendi imkân ve metodolojileri açısından ele almaktadır. Makale hareket düşüncesi hakkında tarihsel açıdan, bazı problem ve kavram bağlantılarının kurulması yönüyle genel bilgiler içerse de spesifik olarak araştırma konumuz olan İbn Sînâ’nın hareket düşüncesini bütün yönleriyle ele almamaktadır.

Bunların yanı sıra ülkemizde İbn Sînâ’nın tabiat felsefesine yönelik hem muhteva hem de sayısal olarak sınırlı sayıda birkaç lisansüstü çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar meselelerin İbn Sînâ’nın felsefî sistemindeki konu, problem ve kavram bağlantılarını tespit edip bütüncül bir şekilde ortaya koymaktan ziyade deskriptif çalışmalar olmuştur.

Konuya ilişkin bu araştırmalar içerisinde çalışmamız, hareket konusunu ilgileri itibariyle ele alması açısından daha sistematik ve muhteva itibariyle de daha kapsamlı bir çalışma olmuştur. Araştırmamız İbn Sînâ özelinde hareket meselesini ilgili olduğu konu, kavram ve problem bağlantılarını içermektedir. Bu açıdan çalışmamız İbn Sînâ kozmolojisine yönelik gerçekleştirilecek araştırmalar için literatüre önemli bir katkı sunma iddiasındadır.

Türkçe literatürün yanı sıra Arapça, İngilizce ve Fransızca gibi yabancı dillerde yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Arapça yapılan çalışmalara baktığımızda konuya ilişkin çalışmaların azlığı dikkatimiz çekmektedir. En bilineni 1969 yılında ‘Âtif el-‘İrâkî tarafından Arapça hazırlanan *el-Felsefetu’l-Ṭabî’iyye ‘inde İbn Sînâ* adlı çalışmadır. El-‘İrâkî bu eserinde spesifik bir konu etrafında değil İbn Sînâ’nın doğa felsefesinin meselelerini tasvirî bir şekilde ele alarak okuyucuya genel bir bakış açısı sunmaktadır.

Diğer bir Arapça eser ise Hâsen Mecîd el-‘Ubeydî tarafından yapılan *Naẓariyyetu’l-Mekân fî Felsefeti İbn Sînâ* başlıklı çalışmadır. Bu çalışmada yazar İbn Sînâ’nın mekân anlayışını tarihsel ve felsefî arka planını da ortaya koyarak ele almıştır.

İbn Sînâ’nın tabiat felsefesine dair araştırmaların Batı’da daha fazla çalışmaya konu edildiğini görmekteyiz. Literatürde bu konuyu çalışanlar arasında en önemli isimlerden biri Jon McGinnis’tir. Klasik Yunan ve İslâm Felsefesi uzmanı olan McGinnis, İbn Sînâ fiziğine dair yaptığı çalışmalarla literatürde önemli bir yere sahiptir. Jon McGinnis’in çalışmalarından bazıları şunlardır:

The Physics of the Healing: Yazar, İbn Sînâ’nın tabiat felsefesi tartışmalarını ele aldığı *eş-Şifâ*: *es-Semâ’u’l-Ṭabî’i* adlı eserini Arapça’dan İngilizce’ye tercüme etmiştir. Tercümenin Arapça orijinal metin ile yayınlanmasını sağlayan McGinnis, metin içi referanslarda bulunarak hem bu eserin hem de *eş-Şifâ*’nın kendi içerisinde bütünlüklü bir şekilde okunmasını sağlamaktadır.

“A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to The Forma Fluens/Fluxus Formae Debate”: Bu çalışmada McGinnis hareket ile ilgili tartışmaları ve en küçük zaman birimi olan “ân” da hareket görüşünü ele almaktadır. Ayrıca McGinnis, İbn Sînâ’nın konu ile ilgili görüşünün Albertus Magnus’a ilham kaynağı olduğunu ancak Albertus Magnus’un İbn Sînâ’nın “ân”da hareket görüşünü yanlış sınıflandırdığını belirterek İbn Sînâ’nın günümüz çalışmalarına olan etkisine bir örnek vermektedir.

Avicenna: İbn Sînâ hakkındaki bu telif bir çalışması ile Jon McGinnis, bu çalışmasında İbn Sînâ’nın mantık, fizik, metafizik ve psikolojiye dair görüşlerini ele almıştır. “Natural Science” başlıklı bölümde İbn Sînâ’nın tabiat felsefesini ve bu felsefe içerisinde hareketin doğasını, ilkelerini ele alan McGinnis, Aristoteles ve İbn Sînâ’nın hareket düşüncelerini yer yer karşılaştırarak, hareket düşüncesi üzerinden İbn Sînâ’nın doğa felsefesinin yenilikçi unsurlarını konu edinmiştir. Ayrıca Peter Adamson

editörlüğünde hazırlanan *Interpreting Avicenna* başlıklı çalışmada da “Avicenna’s Natural Philosophy” bölümü de Jon McGinnis tarafından yazılmıştır.

Time and Time Again: A Study of Aristotle and Ibn Sînâ’s Temporal Theories: 1999 yılında doktora tez çalışmasında McGinnis Aristoteles’in “statik zaman teorisi”ni ve İbn Sînâ’nın “dinamik zaman teorisi”ni ele alır. McGinnis burada statik ve dinamik zaman anlayışının hareket ile olan ilişkisi üzerinden zaman ile ilgili görüşünü temellendirir. Buna göre McGinnis zamanın statik olduğunu düşünmekte ve statik bir zaman teorisi görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.

“Avoiding the Void: Avicenna on the Impossibility of Circular Motion in a Void”: Yazar burada İbn Sînâ’nın boşluk ve hareket ilişkisi üzerinde durarak İbn Sînâ’nın konu ile ilgili görüşlerine kaynaklık eden tarihi ve felsefî arka planı irdelemektedir.

“On the Moment of Substantial Change: A Vexed Question in the History of Ideas”: Bu çalışmada yazar İbn Sînâ’nın cevhersel hareket düşüncesini Grek kaynakları ile ele almaktadır. Cevhersel değişimin nasıllığı, bir anda mı aşamalı mı gerçekleştiği tartışması yazısının temel tartışmasıdır. Yazar bu çalışmada Aristoteles ve İbn Sînâ’nın görüşlerini karşılaştırmaktadır.

“Time to Change: Time, Motion and Possibility in Ibn Sînâ”: 22-24 Mayıs 2008 tarihleri arasında İstanbul’da düzenlenen *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumuna* da katılarak bu tebliği sunan Jon McGinnis, tebliğde zamandan kaynaklanan bir problem olan âlemin ve hareketin ezeliyeti meselesini tartışmaktadır. Hareketin zamanla ilişkisi, âlemdeki ilk hareket ve âlemin yaratılması meselelerini tartışan McGinnis’e göre, İbn Sînâ şu sonuca varmaktadır: Âlem nedensel olarak Tanrı’ya bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı’nın gerçekten de âlemin Yaratıcısı olduğu doğru olsa da ilahi varlık her şeyi ezelden yaratagelmıştır.

Andreas Leamer tarafından 2016 yılında tamamlanan *The Elements of Avicenna’s Physics Greek Sources and Arabic Innovations* adlı tez de İbn Sînâ fiziğinin bileşenlerini

araştırma konusu yapmıştır. İbn Sīnā düşüncesinin Grek kaynakları üzerinde durmuştur. Bunun yanında İbn Sīnā'nın yenilikçi, kendine özgü ve zengin kaynaklı bir doğa felsefesi düşüncesine sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Yazarın bir diğer çalışması olan “Defining Nature: From Aristotle to Philoponus to Avicenna” isimli makalesi de Aristoteles, Philoponus ve İbn Sīnā'nın Doğa kavramına yükledikleri anlamların tarihsel seyri takip edilmiş, filozofların benzeştikleri ve ayrıştıkları noktalar üzerinde durulmuştur.

Konu ile ilgili son zamanlarda yapılan çalışmalardan biri de Asad Q. Ahmad tarafından kaleme alınan “The Reception of Avicenna’s Theory of Motion in the Twelfth Century” başlıklı makaledir. Bu çalışmada İbn Sīnā'nın hareket düşüncesi ele alındıktan sonra 12. yüzyıl düşünürlerinden Ebū'l-Berakāt al-Bağdādī, Şerafu'd-Dīn el-Mes'ūdī ve Faḥru'd-Dīn er-Rāzī'nin hareket anlayışlarında İbn Sīnā'nın etkisi üzerinde durulmuştur.

İbn Sīnā'nın hareket düşüncesini konu alan önemli çalışmalardan biri de Ahmad Hasnawi tarafından Fransızca kaleme alınan “La Définition du Mouvement dans la *Physique* du *Šifā'* d'Avicenne” başlıklı makaledir. Aristotelesçi yetkinlik (*entelecheia*) merkezli hareket tanımının Antik ve Ortaçağ tabiat felsefelerinde zengin bir yorumla karşılaşmış olduğunu ifade eden Hasnawi, İbn Sīnā'nın hareket düşüncesinin önemli kavramlarından biri olan “birinci ve ikinci yetkinlik” kavramlarını *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī* adlı eseri bağlamında analiz etmekte ve bu kavramların adeta soyağacını çıkarmaktadır.

Görüldüğü gibi İbn Sīnā'nın fizik düşüncesine ilişkin çalışmalar ya genel ya da hareket düşüncesiyle ilgili meselelerin –ki burada hareket düşüncesiyle ikinci dereceden ilgilenildiğini görmekteyiz- ele alınması şeklinde olmuştur. Biz de çalışmamızda İbn Sīnā'nın tabiat felsefesinin bütün unsurlarını ele almak yerine onun hareket düşüncesinin kavram, konu ve problem ilişkilerini ele alacağız.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “Hareketin Ontolojisi ve İmkânı” başlığını taşımaktadır. Bu ana başlık altındaki “Hareketin Ontolojisi” bölümünde hareketin tanımını oluşturan ana unsurlar analitik bir ayrıştırma ile ele alınmıştır. Bu tartışmada hareketin kuvveden fiile intikâl olduğu bir ön kabul olarak öne sürülmüştür. Bu kabul İbn Sînâ’nın hareketi en genel şekliyle “bilkuvve olan şeyin bil kuvve olması bakımından ilk yetkinliği” olarak tanımlaması şeklinde somutlaşmıştır. Hareketin ontolojisi bağlamında hareketi oluşturan ana unsurlar olan kuvve-fiil ve bunlar arasındaki ilişkiler ile yetkinlik kavramları hareketin tanımına temel teşkil ettiği ölçüde tartışılmıştır. Kuvve-fiil-yetkinlik ilişkisi hem hareket düşüncesini bir bütün olarak anlamayı sağlamakta hem de çalışmanın ilerleyen aşamalarında hareketle ilişkileri bağlamında ele alınan diğer konuların vuzuha kavuşmasını sağlaması açısından teorik bir çerçeve oluşturmaktadır.

Hareketin ontolojisi bölümünde mahiyeti ele alınan kuvveden fiile intikâl, hareketin bilfiil gerçekleşmesi için gerekli olup yeterli bir koşul değildir. Kuvveden fiilin bilfiil gerçekleşerek hareketin oluşmasını sağlayan bazı koşulların sağlanması gerekmektedir. Çalışmamızın “Hareketin İmkânı” kısmında kuvveden fiile bizzat geçişi ve hareketin somutlaşmasını sağlayan bu koşullar ele alınmıştır. Kuvveden fiile intikâl olarak hareket, ancak bu unsurların varlığı gerçekleşebilir. Hareketin ontolojisi ile ilgili tartışmanın devamını sağlayan imkân tartışmaları bir şeyin hareket olarak görülmesini sağlayan ve daha çok a’yânda kendisini gösteren hareketin bileşenleridir. Bu başlık altında detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere hareketi mümkün kılan altı durum vardır. Bu altı durum harekete konu olan cisimde hareketin bilfiil hale gelmesini sağlayan, cisimdeki değişimin hareket olarak kabul edilmesini belirleyen ana unsurlardır.

Çalışmamızın ikinci ana bölümü “Hareketin İlkeleri ve Hareket Türleri” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde bizzat hareketli olan cismin hareketini sağlayan ilkeler ele alınmaktadır. Bu ilkeler aynı zamanda hareketin türlerini de belirlemektedir.

İlkeler, hareketli cisimle olan ilişkileri açısından üçe ayrılmaktadır. Birincisi hareket eden nesnenin dışındaki ilkedir. İbn Sînâ bu ilkeye *ķāsir* yani zorlayıcı, bu ilkeden kaynaklı olan harekete de *ķasrī hareket* demektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın meyil teorisine getirdiği yeni yaklaşım ele alındı. Meyil teorisi hareketli cismin hareket ettiricisinden aldığı etkinin hareket süresince harekete olan etkisi anlamına gelmektedir. Hareketin ikinci ilkesi hareket eden cismin kendisinden olan ilkedir. Bu durumdaki bir cismin hareketi, bilinçli bir harekettir ve bu hareketin ilkesi nefstir. Bu ilkeden kaynaklanan hareket de iradî hareket olarak adlandırılır. İnsanî ve semavî hareketler bu ilkeden kaynaklı bir şekilde hareket ederler. İnsânî fiiller söz konusu olduğunda eylem teorisinin kapsamına giren insânî eylemler ele alınmış, iradî bir hareketin gelişim süreçleri tartışılmıştır. Hareketin üçüncü ilkesi ise yine hareketli cismin kendisinden kaynaklıdır ve içsel bir ilkedir. Bu ilke, neden olduğu hareketin bilincinde değildir. Bu hareket ilkesi ise tabiat olarak isimlendirilir ve bu ilkeden kaynaklanan hareket de tabîî harekettir.

Çalışmamızın “Hareket ve Kategoriler” başlıklı son bölümünde ise beş kategoride gerçekleşen değişim ele alınmıştır. Bu başlık temelde hareketin gerçekleşmesini sağlayan altı temel unsurdan biri olan hareketin taşıyıcısı veya hareketin içinde gerçekleştiği şey (*mā fīhī*) ile ilgilidir. Hareketin taşıyıcısı olan cismin kazandığı yeni durumların ya da sabit olan cismin zatının arazlarındaki değişimler yer, nitelik, nicelik, konum ve cevher kategorileri bağlamında ele alınmıştır. Cevher kategorisi dışındaki değişimler hareketin ontolojisine uygun değişimler olduğu için hareket olarak kabul edilirken cevher kategorisindeki değişim cismin zatında, taşıyıcısında bir oluş ve yok oluşu barındırdığı için hareket olarak değil *kevn* ve *fesād* olarak kabul edilmiştir.

Kategoriler konusundaki temel ayırım noktası konum kategorisindeki değişim ile ilgilidir. Konum kategorisindeki bu değişim İbn Sînâ'nın hareket düşüncesi açısından ona özgü bir yaklaşım olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. İbn Sînâ bu konuda kendine

özgü yaklaşımını ortaya koyarak Aristoteles'ten farklı olarak en uzak feleğin bir mekânı olmadığını ve en uzak feleğin hareketinin de mekânsal bir hareket olmayıp konumsal bir hareket olduğunu kabul etmektedir. Hareketin gerçekleştiği ortamda gerçekleşen hareketler dört çeşit olarak ele alınmıştır. Yer kategorisindeki hareket *nukle*, nitelik kategorisindeki hareket solma, nicelik kategorisindeki büyüme-küçülme ve konum kategorisindeki hareket ise *vaḍ'ī* hareket olarak adlandırılmıştır. Cevher kategorisinde bir hareketten söz edilemeyeceği için bu kategorideki değişim oluş ve bozuluş olarak isimlendirilmiştir.

Çalışmamızın sonuç bölümünde ise ulaştığımız sonuçları, teklif ve önerilerimizi takdim ettik.

Sınırlılıklar

Fizikten metafiziğe hareket düşüncesi buraya kadar ifade ettiğimiz ve çalışmamızın sınırları dahilinde yer verdiğimiz hususlarla sınırlı kalmayacak bir kapsama sahiptir. Bu geniş kapsamlılık durumu çalışmamızda belli birtakım sınırlamalara gitmemizi gerekli kılmıştır.

İslâm felsefesi çalışmalarında konulara tarihsel bir zemin oluşturmak adına İlkçağ felsefesi ve daha çok da Aristoteles felsefesi ile karşılaştırmalara gidilmektedir. Böyle bir araştırma tarzının gerekliliği tercih edilen konuya ve problemlere göre değişiklik gösterebilir. Araştırmaya konu yapılan düşünür ve problemin sistem içerisinde çok özgün ve her yönüyle farklı bir tercihinin olması böyle bir karşılaştırmayı gerektirebilir. Bizim çalışmamız olan hareket düşüncesi açısından her yönüyle bir karşılaştırmaya ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü İbn Sînâ hareket teorisi açısından meseleye baktığımızda meselenin genel çerçevesini Aristoteles'ten almıştır. Çalışma içerisinde İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrıştığı yönlerine vurgu yapılarak, varsa İbn Sînâ'nın özgün yönlerine işaret edilmiştir.

İbn Sīnā, eserlerini kaleme alırken aynı zamanda bir felsefe tarihçisi örneği de sergilemektedir. Konuların tarihsel ayağını dikkate alarak görüş ve yaklaşımlarını hangi zeminde tartıştığını göstermektedir. Bu durumda felsefe tarihinin kadīm isim ve problemleri ile karşılaşmanız mümkün hale geliyor. Bazen de disiplinler arası karşılaştırmalar yaparak konuya dair eleştirilerini yapmaktadır. Konumuz açısından baktığımızda İbn Sīnā'nın *ṭaḫṭa*, *kumūn i'timād*, *atomculuk* gibi kozmolojik meseleleri ele aldığını görmekteyiz. Bu konulara dair tartışmalar İbn Sīnā'nın kelām kozmolojisine yönelik eleştirileri olarak müstakil bir araştırmayı gerektirdiğinden çalışmamızda bu konulara yer vermedik.

BİRİNCİ BÖLÜM

HAREKETİN ONTOLOJİSİ VE İMKÂNI

İbn Sînâ'nın hareket nazariyesinin anlaşılabilmesi ve sistem içerisindeki yerinin tespit edilebilmesi için hareket düşüncesinin referans çerçevesinin ortaya konması gerekmektedir. Bu kavramın evreni ve diğer kavramlararası ilişkiler görülmeden konunun anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu açıdan çalışmanın tamamı açısından meseleye baktığımızda önce hareket düşüncesinin anlaşılmasını sağlayacak olan kavramsal ve teorik çerçeve üzerinde durulacaktır. Bu nedenle çalışmamızın birinci bölümünün temel problematiğini bu çerçevenin tespiti oluşturmaktadır. Her biri İbn Sînâ'nın hareket kavramına yaptığı tanımın analitik bir ayrıştırması olan hareketin ontolojisi başlığı altında kuvve-fiil-yetkinlik kavramları ele alınacaktır. Bu kavramların anlaşılması hem kuvveden fiile intikâlin hem de neticede hareket olarak tanımlanacak olan bu değişimin mahiyetini anlamamızı sağlayacaktır.

Kuvveden fiile intikâlin mahiyetinin anlaşılması ile hareketin kuramsal ve kavramsal zemini oluştuktan sonra hareketin bilfiil gerçekleşmesini sağlayacak olan temel koşullar ele alınacaktır. Bir değişime hareket denmesinin keyfiyeti hareketin imkânı başlığı altında ele alınacaktır.

1.1. HAREKETİN ONTOLOJİSİ

İbn Sînâ açısından hareketin ontolojisi, hareketin tanımında da göreceğimiz gibi kuvve-fiil-yetkinlik kavramlarının gerek tekil olarak taşıdıkları anlamlar gerekse bu kavramlar arasındaki ilişkinin neticesi olarak tartışılmıştır. Bu kavramlar hareketin kuvveden fiile bir intikâlin neticesinde gerçekleşen dinamik bir süreç olduğunu, harekete konu olan varlıkların da bir oluş, yetkinleşme içerisinde olduklarını dikkatlerimize

sunmaktadır. Dolayısıyla hareketin ontolojisi aynı zamanda hareket teorisinin kavramsal çerçevesinin oluşturulması anlamına gelmektedir. Bu başlık altında kuvve, fiil ve yetkinlik kavramları ele alınacak ve bu kavramların hareketin oluşmasındaki ontik değeri üzerinde durulacaktır.

1. 1. 1. Hareket Teorisi Açısından Kuvve-Fiil İlişkisi

Kuvve-fiil ilişkisi ve kuvveden fiile intikâl, doğal nesnelerde gerçekleşen genel olarak değişimin (*metabole*, *teğayyur*)³¹ ve özel olarak hareketin (*kinesis*) doğasının anlaşılmasında belirleyici kavramlardır. Değişimin potansiyel olarak, imkân dâhilinde bulunması bilkuvve (*dynamis*)³² kavramı ile karşılanırken bu potansiyelin imkân kapsamından çıkıp bilfiil hale gelmesi de bilfiil (*energeia*)³³ kavramı ile karşılanmaktadır.³⁴ İbn Sînâ açısından da kuvve eksiklik, fiil yetkinliktir.³⁵ Genel bir giriş cümlesi olarak ifade edecek olursak kuvve; belirli bir değişime olan olanak, yetenek ve eğilim olurken fiil ise bu değişimin bizzat gerçekleşmiş olmasıdır.³⁶

Kuvve kavramı, İbn Sînâ tarafından çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Güç, kudret, isti'dât, meleke, yetenek gibi eş anlama gelebilecek anlamlarda kullanılan *kuvve* kavramı bu anlamların hepsinde de ortak bir vurguyu içermektedir. Bu ortak vurgu bir şeydeki *teğayyurun*, fiilin ilkesi olmasıdır. Bu açıdan kuvve, başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde meydana gelen değişimin ilkesi olarak kabul edilmektedir.³⁷

³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 4 (§3).

³² Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, terc. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), ss. 77-82. Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'at Muştalahâtî'l-Felsefe 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Mektebet Lubnân Nâşirûn, 1998), ss. 632-638; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), s. 85.

³³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss. 96-97; Cihâmî, *Muştalahâtî'l-Felsefe*, ss. 591-595.

³⁴ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, ss. 121-127. Kavramlar için bkz. Hatice Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), ss.83-115; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), c.3, ss. 150-160.

³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, s. 165 (§406).

³⁶ Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 195.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necāh fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyyeh ve't-Tabî'iyyeh ve'l-İlâhiyyeh*, tah. Mâcid Faḥrî (Beyrut: Dāru'l-Āfâki'l-Cedide, 1982), *Necāh* s. 250; *en-Necât: Felsefenin Temel İlkeleri*, terc. Kübra

Bu durumu sıcaklık örneği ile açıklayabiliriz. Sıcaklık kendisi dışındaki bir buz parçasını eritebilme potansiyeline sahip olması açısından bir kuvve ve ilkedir. Etki ettiği cisimden başka bir şey olan sıcaklık buzı eriterek buzun yapısında meydana getirdiği değişim itibariyle farklılık göstermektedir.

İbn Sīnā kuvveyi ayrıca irade olmasa bile bir şeydeki *teğayyurun* ilkesi olarak da kabul etmektedir. Bu durumda kuvve, başka bir şey olmak bakımından başka bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesi olmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir: Bir şeyden etki (*fi'l*) veya edilgenliğin (*infi'āl*) meydana gelmesi, bir şeyin diğerinin kurucusu (var edicisi) haline gelmesi ve şeyin değişmeden sabit olarak kalmasının mümkün olmasıdır.³⁸ Bilkuvvelğin meydana gelen veya gelebilecek her şey için kullanılabileceğini söyleyen İbn Sīnā, bilfiil olma durumunun bir şeyde fiil, eylem yapma imkânı olmadığını aksine gerçekleşmiş, vukua gelmiş fiil olduğunu düşünmektedir. Buradaki etki ve etkilenme arasında değişmeyen şey kuvveye sahip olan cismin kendisidir.³⁹

İrade olmaksızın bir şeydeki *teğayyur* için ilke olan kuvve, kuvve sahibi o şeyden kaynaklanıp başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde meydana gelir. Örneğin sıcaklık, bir kuvvedir. Kuvve olan bu sıcaklık, onu ısıtan ve bilfiil durumundaki başka bir etki edici olan ateşten kaynaklanmaktadır. Isıtıcı bir etkiye sahip olan ateşin etkisi ile meydana gelen bu sıcaklık da kendisi dışındaki başka bir şeye etki ederek o şeyde gerçekleşen bir başkalaşmanın ilkesi olmaktadır.⁴⁰ İbn Sīnā bu örnekle şeyin bulunduğu duruma göre sahip olduğu kuvvenin bazen etki eden bazen de etkilenen bir niteliğe sahip olabileceğini ifade etmektedir.

Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), s. 214. Bundan sonra bu esere yapılan atıflarda Arapça metin ile tercüme eserin ilgili kısmı da parantez içerisinde (terc. sayfa numarası) şeklinde gösterilecektir.

³⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, s. 152 (§377), 153 (380); *en-Necāh*, ss. 250-252 (terc. 214-216).

³⁹ İbn Sīnā, *Dānišnāme-i 'Alā'ī*, terc. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 208; İbn Sīnā, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sīnā): A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dānišnāma-i 'Alā'ī (The Book of Scientific Knowledge)*, terc. Parviz Morevedge (London: Routledge, 2016), ss. 45-47.

⁴⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, s. 153 (§380).

İbn Sīnā bu iddiasını verdiği doktor örneği ile daha da açıklığa kavuşturmuştur. Doktor görevi gereği bir hekim olarak bazen tedavi ederek etkide bulunur bazen de bir hasta konumunda ve tedavi olunan biri olarak etkilenmeye açıktır. Bir hekim olarak tedavi edip kendisinden kaynaklı bir hareketin, başkalaşmanın ilkesi olabileceği gibi tedavi olunan biri olarak dışardan bir etkiyle harekete geçen ve tagayyüre uğrayan bir karakter arz etmektedir. İbn Sīnā doktorun ikili bir yapı taşıdığını ifade ederek karakterinin bir yönü ile hekim olarak etkileme gücüne sahip bir varlık iken diğer yönüyle de bir hasta olarak tedaviyi kabul ederek etkilenen bir yapıya sahiptir. Buradaki örnekte doktor tedavi eden biri olması yönüyle doktor, tedavi edilen olması yönüyle hastadır. Bu ikili yapısından dolayı doktor, nefsinde hareket ettiren, bedeninde ise hareket edendir. Doktor suretiyle hareket ettiren, maddesiyle de hareket edendir.⁴¹

Kuvve ve kuvve ile eş anlamlı lafızlar, canlıda mevcut olan bir durum için kullanılmaktadır. Kudret ile ilişkili olan bu anlam sayesinde canlıdan nicelik ve niteliği bakımından çoğunlukla meydana gelmeyen ve hareketler grubuna giren “çetin fiiller” ortaya çıkar.⁴² Kudretin hilafına olacak şekilde fiilin gerçekleştirilememesi durumu zayıflıktır. Kudret anlamında kullanılan yönüyle kuvve, fiil için bir ilkedir. Canlıdaki fiilin ilkesi olan kudret, canlının iradesine bağlı olarak fiil yapma ya da yapmama şeklinde tezahür etmektedir. Bu güç sahibi canlı varlık engellerin ortadan kalkmasıyla kudretinin bir gereği olarak dilediğinde bir fiilde bulunabileceği gibi dilemediği zaman da kendisinden bir fiilin sadır olmayacaktır. Bu durumda kudret, canlıdaki istemli ya da istemsiz fiilin ilkesi olmaktadır.⁴³

⁴¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, s. 153 (§380); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī (Fizik I)*, s. 60 (§74).

⁴² Nefs düşüncesine göre gülme, ağlama, üzülmeye, korku vb. fiiller nefsten kaynaklı hareketlerdir. Ancak bu fiiller her zaman, rutin bir şekilde vuku bulan fiiller değildir. Bu fiil ve hareketlerin hepsi bir kuvveye bağlı olacak şekilde vuku bulurlar. Kudret burada, hareket sahibinin bu çetin fiillerden etkilenmemesiyle asıl hedeflediği fiilini yapmasıdır. Üzüntü, korku gibi fiillerden etkilenerek fiilini yapamaması zayıflıktır.

⁴³ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, s. 152 (§377), s. 153 (§380), s. 153 (§379); *en-Necāh*, s. 250-252 (terc. 214-216). Kudret olan ilke, hareketin ilkesi olan nefis ile ele alınarak insânî nefsin fiile kaynaklılık teşkil eden uzak ilkesi ile irtibatlıdır. Uzak ilke ise arzu-şevktir.

Kudret ile ilgili dikkate alınması gereken bir başka husus da yukarıda genel hatları ile değindiğimiz kudretin sadece fiili yapma veya yapmama özelliği ile sınırlı bir kuvve olmadığıdır. Fiili yapan canlı için kudreti anlamlı kılan şey, yapılan fiilin dileyerek ve isteyerek yapılmasında veya yapılmamasında aranmaktadır. Şayet dilemeden ve istemeden yaparsa, bu durumda fiili yapan için bir kudretten söz edilemez. Şayet fiil, a) bir irade ve ihtiyarla yapılıyorsa b) bu irade ve ihtiyar sürekli olup ve bilinçli bir şekilde gerçekleşip rastgele var olmak suretiyle başkalaşmıyorsa c) bu iradenin zatî olarak değişmesi imkânsız ise bu durumda fiil sahibi canlı, kudret ile fiilde bulunmuş olmaktadır.⁴⁴ Bir kuvve olarak kudret, irade sahibi bir varlık için, irade ve tahayyülün eşlik ettiği bir ilkedir.

İbn Sînâ'nın yukarıda “çetin fiiller” olarak tavsif ettiği fiiller, kudret sahibi canlının bir şeyden kolaylıkla etkilenmeden, o şeyin yaratacağı etkiye maruz kalmadan fiilini gerçekleştirmesi olarak kabul edilmektedir. Zorlu fiil ve hareketlerle meşgul olan kimse, aynı zamanda meşgul olduğu fiil ve hareketlerden etkilenir. Burada “çetin olan fiil” meşgul olunan fiil ve hareketlerin yaratacağı sonuçtan etkilenmemeyi kapsamaktadır. Meşgul olunan fiil ve hareketler sonucu oluşan üzüntü, korku, keder gibi etkilenmeler ve bunun neticesinde maruz kalınacak psikolojik etkilenmelerden korunarak hedeflenen hareketin tamamlanmasına engel olmasına izin vermeden fiili tamamlamaktır. Çünkü dışardan etkiye maruz kalacak şekilde fiili kudretin gereği olarak yerine getirememek zayıflıktır. Bu duruma maruz kalmasına rağmen fiilin sonunu getirmek ise güçlü bir kudreti temsil etmektedir.⁴⁵

Kuvve-fiil ilişkisi bağlamında anlaşılması gereken diğer bir konu da harekete konu olan varlıkların tasnifi ve bu varlıkların harekete konu olmalarının mahiyetidir. Bu düşünceye göre var olanlar (*el-mevcūdāt*) var oluşları itibariyle iki kısma ayrılır. Bir kısmı semavî varlıklar gibi tüm yönlerden bilfiilken diğer bir kısmı da bir yönden bilfiil olup

⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 154 (§384).

⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 152 (§378).

bir yönden de bilkuvve olan varlıklardır. İbn Sīnā ayrı bir kategori olarak ifade etmese de bu varlık taksiminde herhangi bir şeyin bütün yönlerden bilkuvve olmasının mümkün olamayacağını da ifade etmektedir. Bir şeyin bütün yönlerden bilkuvve olmasının şöyle bir sakıncası vardır. Tüm yönlerden bilkuvve olan şeyin ontolojik olarak kesinlikle bilfiil bir zata sahip olabilmesinin imkânı ortadan kalkmaktadır. Çünkü her kuvve sahibi olan şey, sahip olduğu o kuvveye karşılık gelen fiile çıkma imkânı taşımaktadır. Bilfiil varlığa çıkışı imkânsız olan şeyin, onu fiili hale getirecek bir kuvvesinin olması imkânsızdır. Ya da tersinden söyleyecek olursak kuvvesi olmayan bir şeyin fiili hale gelmesi imkânsızdır.⁴⁶ Hareketin bir varlıkta bilfiil gerçekleşebilmesi için o şeyde potansiyel olarak harekete hazır olma, hareketi kabul etme ve hareket edebilme kuvvesinin olması gerekmektedir.

İbn Sīnā kuvveden fiile intikâlin hareketi ontolojik açıdan mümkün hale getirdiğini, hareket için kuvve-fiil ilişkisini bir gereklilik olarak kabul ederken bunun keyfiyetini de açıklamaktadır. Her kuvveden fiile çıkış bir hareket olarak kabul edilmemektedir. Örneğin cevher kategorisinde olduğu gibi bir defada (*defa'ten*) gerçekleşen kuvveden fiile intikâl bir değişimdir. Ancak bir hareket değildir. Hareket olarak kabul edilen değişim (*teğayyur*) kuvveden fiile çıkışı bir defada olmayıp zamana yayılmış dereceli, aşamalı (*mutederricen*) şekilde gerçekleşen değişimleri kapsamaktadır.⁴⁷

Bu tartışmaların oluşturduğu zemine dayanarak hareket için şunu söyleyebiliriz: Hareket, bilkuvve bir halden bilfiil bir hale aşamalı, tedrîcî bir intikâli ifade etmektedir. Bu kuvveden fiile intikâl herhangi bir değişim olarak görülmemektedir. Gayeli, sonucu itibariyle öngörülebilir bir değişimi içermektedir. Kuvveden fiile çıkışta söz konusu olan gaye ve elde edilmesi istenen sonuç ise yetkinliktir. Yetkinlik kavramı ile İbn Sīnā'nın hareket tanımını bir adım daha ileri taşıdığını görmekteyiz. Böylece hareket, bilkuvve

⁴⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), ss. 99-100 (§125).

⁴⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), ss. 99-100 (§125).

hareketli olan şey için tüm yönlerden bir yetkinlik olmayıp aksine bilkuvve olması yönünden bilkuvve olan şeyin ilk yetkinliğidir.⁴⁸ Bu tanımı yetkinlik ile ilgili kısımda analitik bir şekilde tartışacağız.

Hareket teorisi açısından kuvve-fiil ilişkisinde kuvve, harekete uygun varlık için hareketi kabul imkânı veren ve bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesidir.⁴⁹ Bu kuvve sayesinde bilkuvve hareketli olan varlık bilfiil hareketli olma imkânına sahip olmakta ve şartların oluşmasıyla da bilfiil müteharrik bir varlık haline gelmektedir.

1. 1. 2. Kuvve Türleri

İbn Sînâ hareket ve fiillerin ilkesi olan kuvveleri iki kısımda ele almaktadır:

A) Fail kuvve veya fiilî kuvve.

B) *Munfa‘il* kuvve veya *infi‘âlî* kuvvedir.⁵⁰ Bu kuvvelerden *fail* kuvve bulunduğu varlığı fail olmaya, fiilde bulunmaya doğru hazırlarken *munfa‘il* kuvve de bulunduğu varlığı hızlı ya da yavaş bir şekilde fiili kabul etmeye yani *munfa‘il* olmaya hazırlayan bir kuvvedir.⁵¹ Bir şeyin kabul imkânı ve edilgenliğine *munfa‘il* kuvve denir.⁵²

Fail ya da *fiilî* kuvve, faili fail olmaya doğru hazırlayan kuvvedir. Örneğin ateşin sıcaklığında olduğu gibi, sıcaklık fiilinin faili ateştir ve bu fiil bizzat failden kaynaklanarak meydana gelen bir fiildir. *Munfa‘il* ya da *infi‘âlî* kuvve ise bir şeyin başka bir şeyi kendisinde o şeyi kabul etme imkânı sebebiyle kabul ettiği şeydir. Bunun örneği de sureti kabul etme imkânına sahip olan mumun o sureti kabul etmesidir.⁵³

İbn Sînâ’ya göre fiilî kuvve ile *infi‘âlî* kuvvenin bir araya gelmesi ve fiilî ve infiali kuvvenin tam ve tamam olması durumunda fiil ve infial mutlaka meydana gelir. Var

⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ‘u’t-Tabî‘î* (Fizik I), ss. 101-102 (§126-127).

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 153 (§381); *en-Necâh*, s. 250-252 (terc. 214-216).

⁵⁰ İbn Sînâ, *en-Necâh*, s. 250 (terc. 214.); *Dânişnâme*, s. 208.

⁵¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, terc. Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 102 (§126); Hasan Melikşâhî, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, terc. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), c. 1, s. 167.

⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 153 (§381).

⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 208.

olduğu halde kendisinden fiil meydana gelmeyen ya da tabiatı bir fiil gerektirmeyen fail imkânsızdır. İmkânsız bir fail ise onun ya tabiatı, iradesi tam değil ya da kaynaklı arazi başka bir halden dolayı tamam değildir. Böyle bir failden fiil meydana gelebilir de gelmeyebilir de.⁵⁴ Yukarıda verdiğimiz doktor örneği bağlamında meseleyi somutlaştıracak olursak doktor, doktorluk yapıp tedavi ettiği zaman kendisindeki hekimlik kuvvesi fail kuvve iken bir hasta olarak hekimle muhatap olup tedavi olduğunda *munfa'il kuvve* konumunda olur.

1. 1. 2. 1. Fail Kuvve

Fail kuvve kendi içerisinde *iradî fail kuvve* ve *doğal fail kuvve* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İradî fail kuvve düşünme ve tahayyüle bitişen, düşünme ve tahayyüle bağlı olan, nefis sahibi varlıklara özgü olan kuvvedir. Fail kuvve failde olan bir haldir ve faili fail yapan kuvvedir. Doğal fail kuvve ise iradî fail kuvvenin aksine olup düşünme ve tahayyüle bağlı olmadan harekete imkân tanıyan kuvvedir. Doğal fail kuvve iradesiz hareketin ilkesidir.⁵⁵ Bu kuvveler İbn Sînâ'nın tabiat kavramını açıkladığı *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I.5)'de harekete konu olan varlıklardaki hareketin ilkeleri olan tabiat ve nefse karşılık gelecek şekilde ele alınmıştır. Tabiat düşünme, irade ve tahayyül olmaksızın hareket ettirip fiile imkân tanıyan bir kuvvedir. Nefis ise düşünme, tahayyül ve irade ile hareket ettiren bir kuvvedir.⁵⁶

⁵⁴ İbn Sînâ, *Dānişnâme*, s. 212.

⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlāhiyyât* (Metafizik I), s. 155 (§385), s. 152 (§377); s. 153 (§380); *en-Necāh*, s. 250-252 (terc. 214-216); *Dānişnâme*, ss. 208/210.

⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), ss. 33-34 (§44-45); *Dānişnâme*, s. 210; *en-Necāh*, s. 250 (terc. 214-215).

1. 1. 2. 1. 1. İradî Fail Kuvve

İbn Sînâ'nın iradî fail kuvve düşüncesi onun fail neden hakkındaki düşünceleri bağlamında fail kavramına yüklediği anlamla örtüşmektedir. Doğal durumlar için dört zatî nedenin varlığını kabul eden İbn Sînâ için fail, diğer olması yönüyle kendinden başka bir şeydeki hareketin ilkesi olup başkasını bir halden diğerine dönüştürmenin ve o şeyi kuvveden fiile hareket ettirmenin sebebi olan ilkedir.⁵⁷

İradî fail kuvve, akıl-arzu-irade çizgisinde iradî bir eyleme imkân tanıyan bir kuvvedir. Fail kuvve gibi tahayyül ve düşünceye bitişen kuvveler, tahayyül ve düşünce ile hemcinstirler. Bu kuvveler vasıtasıyla, insan ve insan olmayan bilinebilir.⁵⁸ Akıl-arzu-irade şeklinde üçlü bir işleyişe sahip olan iradî fail kuvve iradî hareketin ilkesi olan nefsi karşılamaktadır. Çünkü iradî bir hareketin üç aşaması vardır. Birincisi zihnî süreci karşılayan ve en uzak ilke olan tefekkür, ikincisi duygusal yönelimi karşılayan ve uzak ilke olan arzu-şevk ve üçüncüsü de en yakın ilke olan ve kasların ve organların harekete geçmesi aşamalarıdır. Bu süreçlerin gerçekleşmesi hareketi doğurmaktadır. Bu işleyiş açısından bakıldığında iradî fail kuvve, nefsten kaynaklı harekete imkân tanıyan bir ilkedir.

İbn Sînâ'ya göre arzu ve tahayyüle bağlı olan iradî kuvvenin tam ve bilfiil bir ilke olabilmesi şu şekilde mümkündür. Bu ilke, fail olmanın bir gereği olarak başka bir varlıktaki başkalaşmanın, fiil ve hareketinin ilkesi olacak şekilde vuku bulmaktadır. İbn Sînâ'nın verdiği örnekle açıklayacak olursak ateşteki sıcaklık, başka bir varlığa etki ederek o varlıktaki başkalaşmanın faili olmaktadır.⁵⁹

Nefsin güçlerine bağlı olarak harekete neden olan iradî fail kuvve nefsin düşünme ve tahayyül güçleri ile arzu ve öfke güçlerine bağlı olarak fiilini gerçekleştirmekte ve o

⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), ss. 59-60 (§74).

⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 155 (§385).

⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), ss. 155-156. (§386); *Dānişnâme*, s. 211.

sayede tam ve bilfiil bir ilke olabilmektedir. Nefsin bu güçleri bulundukları şeyde bir güç (kuvve) olurlar. Bu kuvve olmanın sonucu itibariyle bazı duygu ve yönelimlerin oluşmasını sağlamaktadırlar.⁶⁰

İrâdî fail kuvvenin hareketin oluşum sürecindeki etkisini ilişkili olduğu nefsin güçleri bağlamında şu şekilde açıklayabiliriz. Örneğin arzu veya öfke güçlerinden kaynaklanan bir tahayyüle bağlı olarak vehmî bir inanç ve buna bağlı olarak da bir irade ortaya çıkmaktadır. Bu irade aklî bir güçten kaynaklanmadığı için mütereddid bir iradedir. Aklî düşünceye bağlı olarak da aklî bir suret tasavvur edilir ve bu tasavvura bağlı olacak şekilde buna aklî bir irade eşlik eder. Aklî düşünceye bağlı olarak ortaya çıkan bu irade de kesin iradedir. Harekete giden süreçte belirleyici durumlar olan tahayyül, aklî tercih ve iştiyaka bağlı olarak ortaya çıkan iradenin sonucunda daha önce mütereddid olan irade (irāde mūmile) kesin irade (irāde cāzime) haline gelir. Ortaya çıkan bu kesin irade hareketin bilfiil gerçekleşmesini sağlayan ve organları hareket ettirmeyi gerektiren toplanmadır (icmā'). İbn Sīnā burada illet-ma'lûl ilişkisi arasındaki zorunlu ilişkiden hareketle bu durumda kuvvenin zorunlu olarak fiilin ilkesi haline geldiğini belirtir. Çünkü İbn Sīnā için illet, bir şey ondan zorunlulukla çıkacak şekilde, zorunlu illet haline gelmediği sürece ma'lûlü ondan varlık kazanamaz. Kesin iradeden önce irade zayıftı ve icmā' gerçekleşmemişti.⁶¹ İcmā'ın gerçekleşmesini sağlayan tahayyül, düşünce, arzu-öfke durumları birer ilke olarak etkili olunca hareket de bilfiil vuku bulacak şekilde varlık gösterir.

İbn Sīnā'nın eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik I)'da kullandığı şekliyle kudret, iradî fail kuvve kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü kudret, bir imkân olarak canlının dilediğinde kendisinde kuvve olarak mevcut bulunan fiilin ortaya çıkmasının mümkün olması, dilemediğinde söz konusu fiilin ortaya çıkmasının mümkün olmaması

⁶⁰ İbn Sīnā, eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik I), ss. 155-156. (§386); Dānişnāme, s. 211.

⁶¹ İbn Sīnā, eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik I), ss. 155-156. (§386); Dānişnāme, s. 211.

durumdur. Kudretin zıddı acizliktir.⁶² Dilediğinde fiili yapma veya yapmama anlamındaki kuvve, çalışmamızda bir ilke olarak kabul edilen nefse bağlı hareketlerin açıklanmasında önemli bir yerde durmaktadır. Buradaki kudret bilkuvve olan, potansiyel olan bir durumun iradi olarak bilfiil hale gelmesini ve gelmemesini sağlamayı bünyesinde barındırmaktadır. Çünkü kudret, canlıdaki fiilin ilkesidir. Canlıya ait bir haldir ve bu kudret sayesinde engellerin ortadan kalkmasına bağlı olarak canlı istemli ve istemsiz bir şekilde fiilini gerçekleştirir ya da gerçekleştirmez.⁶³

1. 1. 2. 1. 2. Doğal Fail Kuvve

Fail kuvve kapsamına giren ikinci kuvve türü doğal fail kuvvedir. Doğal fail kuvve düşüncesi, İbn Sīnā'nın doğa kavramına verdiği anlam ile ortak bir kavramsal içeriğe sahiptir.

Tabiat düşüncesine göre cisimlerden sadır olan fiil ve hareketlerin bir kısmı bizzat cisimlerin kendilerinden kaynaklanan ve içsel bir sebebe dayanan fiil ve hareketlerdir. Bu içsel ilke tabiattır. Ayrıca tabiat, ilkesi olarak bulunduğu cisimdeki fiilin iradesiz olarak meydana gelmesini sağlamak ve bu hareket cisimde arazî bakımdan değil zatî bakımdan gerçekleşmektedir.⁶⁴

İbn Sīnā'ya göre fail ilkenin bir türü olan tabiat sayesinde meydana gelen kuvvelerin bir kısmı cansız cisimlerde bir kısmı da canlı cisimlerde bulunur.⁶⁵ İbn Sīnā bu düşüncesini *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i*'de şu şekilde açıklamaktadır: Tabiat düşünmeksizin, seçmede bulunmaksızın, iradesiz bir şekilde kendisinden fiil meydana çıkan içsel bir hareket ilkesidir. Saydığımız vasıfları taşıyan tüm şeyler için tabiat kavramı

⁶² İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 152 (§377).

⁶³ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 153 (§379), ss. 154-155 (§384).

⁶⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 33 (§44), s. 35 (§46-48), *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), ss. 160-161 (§395-§397), s. 158 (§390).

⁶⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 158 (§390).

kullanılabilir. Bu bağlamda bitkisel nefis tabiat diye isimlendirilirken doğal yollarla ağ ören örümceğin bu fiili de tabiî bir fiildir.⁶⁶

Hareketi mümkün kılan ve kuvveden fiili çıkışı sağlayan ilke olarak doğal fail kuvve, tanımına uygun olarak iradî fail kuvvenin aksine irade bulunmaksızın bir şeydeki başkalaşım ve değişimin ilkesi olan kuvvedir. Doğal fail kuvve olarak tabiatın neden olduğu bu başkalaşım (*teğayyur*), hareketli nesnenin dışındaki bir şeyden kaynaklanıp başka bir şeye dönüşmekte bu oluşan yeni şey de başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde meydana gelmektedir. İbn Sînâ, bunun için sıcaklık örneğini verir. Sıcaklık bir kuvvedir. Kuvve olan bu sıcaklık, bir şeyden kaynaklanmaktadır. Başka bir etki sonucu ortaya çıkan bu sıcaklık yeni bir haldir. Ve sıcaklığa maruz kalan şey için önceki durumuna nispetle diğeri olması bakımından başka bir şeye etkide bulunmakta ve o şeyde gerçekleşen başkalaşmanın ilkesi olmaktadır. Burada sıcaklık kendisi dışındaki başka bir şeydeki değişimin sebebi olabileceği için kuvve olarak değerlendirilmektedir.⁶⁷ Bu sıcaklık kendisi dışındaki bir şeye etki etmeye başladığında ve o şeyde bir tagayyüre yol açtığında artık kuvve olmaktan çıkmış ve bilfiil bir ilke haline gelmiştir.

İbn Sînâ, başkalaşmanın ilkesi olarak bir postüla kabul ettiği “bir şeyden başlayıp diğeri olması bakımından başka bir şeyde gerçekleşen başkalaşmanın ilkesi” hususunu açıklamak için doktor örneğini vermektedir.

Doktor kendisini hareket ettirdiği veya tedavi ettiği zaman, kendisinden kaynaklanıp kendisinde gerçekleşen bir başkalaşmanın ilkesi olmaktadır. Bu durum onun tedaviyi ve hareketi kabul edişi açısından değil, başka bir varlık olması yönündendir. İbn Sînâ burada doktoru kendi şahsında kategorik bir ayırıma tabi tutarak fiil ve infial yönünü dikkatlere sunmaktadır. Burada doktor bir hekim olarak hem tedavi edip etkileme kuvvesi olan bir varlık hem de hasta olması durumunda tedaviden etkilenme kuvvesi olan bir

⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 35 (§46).

⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 153 (§379); Kasım Turhan, “Kuvvet,” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 26, ss. 504-506.

varlıktır. Doktorun taşıdığı bu düalist yapı, iki parçaya ayrılmış gibi bir yapı ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle doktor nefsinde hareket ettiren yani iradî fail kuvve, bedeninde ise hareket edendir. Doktor, suretiyle hareket ettiren, maddesinde de hareket edendir. Bu örneğin neticesinde İbn Sînâ teorisine uygun olarak tedaviyi kabul etmesi açısından doktor, tedavi eden hekim olması yönüyle hasta olan kendisinden başkadır.⁶⁸

1. 1. 2. 2. Edilgen (*Munfa‘il*) Kuvve

Munfa‘il veya *infî‘âlî* kuvve, bir şeyin başka bir şeyi kendisi sebebiyle, kendisinde bulunan ve dışardan bir etkiye açık olacak şekilde bir şeyi kabul etme imkânıdır. Bu imkân sayesinde bir etkilenme sonucu oluşan yeni hal o şeyin kabul ettiği bir haldir. Bir şeyin kabul imkânı (bu imkân o şeyi kabul etmek için kabul imkânının bilkuvve mevcut olması anlamını taşır) ve dışardan etkiye açık olarak etkiyi kabul etmesi *munfa‘il kuvvedir*. Doğası itibariyle mumun sureti kabul etmeye yönelik kabiliyetinin olması bunun örneğidir.⁶⁹ *Munfa‘il kuvve*, fail kuvveye failliğini gerçekleştirebileceği bir alan sunmaktadır. Bu sayede de yeni bir varlığın meydana gelmesi imkân dahiline girmektedir.

Failin *infî‘âlî* durumlar üzerindeki etkisine bağlı olarak *munfa‘il* kuvve farklı hüviyetler kazanarak tam, eksik, yakın ve uzak *infî‘âlî* durumlar edindir.⁷⁰ Bir şeyde *munfa‘il* kuvve ile fail karşılaştığında bu şeyde edilginin yani failin o şey üzerinde etkide bulunarak yeni bir durum meydana getirmesi zorunlu ise, bu durumda *tam munfa‘il kuvve* vardır.⁷¹

İbn Sînâ, *munfa‘il kuvve* kuvvenin bu durumlarını sperm örneği ile açıklamaktadır. Spermde yetişkin bir insan olma kuvvesi vardır. Aynı şekilde çocukta da yetişkin bir insan olma kuvvesi vardır. Örnekteki sperm, *munfa‘il* bir kuvveye sahiptir.

⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, s. 153 (§380).

⁶⁹ İbn Sînâ, *Dānišnâme*, s. 208; *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, ss. 153-154 (§381).

⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, ss. 156-157 (§387).

⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, s. 156 (§387).

Munfa‘il kuvve, kuvve olması yönüyle failden etkilenmekte ve bu etkilenmeye bağlı olarak bir fiil meydana gelmektedir. *Munfa‘il kuvvenin* tabiatındaki etkilenmeye açık bu durum yeni bir varlığın meydana gelmesini sağlamaktadır. Burada sperm *munfa‘il kuvve* olmaktadır. Spermin sahip olduğu bu *munfa‘il olma* durumu uygun fizyolojik ve biyolojik şartlar ve koşulların oluşmasıyla kendisinden yeni bir varlığın yani insanın varlığa gelmesini sağlamaktadır. Fakat spermdeki bu insan olmaklık kuvvesi, doğrudan bir insanın varlığa gelmesini mümkün kılmamaktadır. *Munfa‘il kuvvenin* doğasına da uygun olacak şekilde başka bir hareket ettirici güç olan bir faile muhtaçtır. Çünkü spermdeki bu insan olma kuvvesi, ancak kendisini kabul eden başka bir şeyin varlığıyla bilfiil insan olma imkânına kavuşmaktadır. Ancak bu durumda sperm, doğasında bir kuvve olarak barındırdığı bilfiil insan haline gelmeye hazır olur. İbn Sînâ açısından bir failin etkisiyle spermin doğasına uygun olacak şekilde kabul ettiği yeni durumlar ve intikâller gerçekte tam *munfa‘il kuvveyi* dikkatlerimize sunmaktadır.⁷²

Sperm, bir fail ile ilişkili olmadığı sürece kendisindeki *munfa‘il*lik kuvvesi bilfiil hale gelemmez. Yani spermin, salt sperm iken bir etkilenme ve dönüşüm olmaksızın yetişkin bir insan olması mümkün değildir. Spermin yetişkin bir insan olarak varlık kazanması bir failin etkisi ile fizyolojik ve biyolojik etkilerle spermin başka bir şeye doğru dönüşüm ve intikâli ile gerçekleşmektedir. Sperm için bu dönüş ve intikâl anne karnında yaşanan fizyolojik süreçler, çocukluk evresi gibi yetişkinliğe doğru giden süreçlerdir. Bir failin etkisi ile spermde meydana gelen bu dönüşüm spermi yetişkin insan olmak için “bilkuvve o şey” yani *bilkuvve* yetişkin insan kılmıştır. Spermdeki istidadın tamamlanarak bilfiil insan olarak ortaya çıkması için başka bir aracı etkiye ihtiyaç duyması spermi *uzak bir kuvve* haline getirmektedir. Bu durumda *munfa‘il kuvve*, *eksik munfa‘il kuvvedir*. Yetişkin insan olmak ise çocukluk için *yakın kuvvedir*. Çünkü çocuk bilfiil insan olmuştur. Yetişkin bir insan olmak için bir aracıya ihtiyacı yoktur, kendi

⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), ss. 156-157 (§387).

doğal gelişimi içerisinde yol almaktadır. Bu yönüyle çocukluk yetişkin insan olmak için *tam munfa 'il kuvvedir*.⁷³

1. 1. 3. Hareket-Yetkinlik (*Kemāl*) İlişkisi

Hareket teorisi açısından yetkinlik (*kemāl*) düşüncesi, hareketin hem kavramsal açıdan hem de hareket teorisinin anlaşılması bakımından belirleyicidir. Yetkinlik tartışmaları aynı zamanda kuvve-fiil tartışmalarının da tamamlayıcısıdır. İbn Sînā açısından kuvve-fiil-yetkinlik ilişkisini şu ifadede bulabiliriz: Kuvve eksiklik, fiil ise yetkinliktir.⁷⁴

Grekçe *entelékheia* kavramı, yetkinlik (*kemāl*) olarak karşılanmaktadır. *Kemāl*, tamamlanma veya mükemmellik durumu, fiiliyât, gerçeklik, amacına ulaşmış faaliyet, tam gerçeklik anlamlarına gelmektedir.⁷⁵

İbn Sînā, hareketi tanımlarken yetkinlik kavramına karşılık gelen birçok kavram içerisinde *kemāl* kavramını kullanmaktadır. İbn Sînā'nın hareketin tanımında *kemāl* kavramını kullanması yetkinlikler arasında yapmış olduğu ayırımı dayanmaktadır. Buna göre bu yetkinliklerden biri *ihsās* ve *idrāk* gibi hareket doğurmayan geçişlerin yani bir nispetin varlığı ya da yokluğunu içeren geçişlerin neticesi olan yetkinliktir. Bunun için kullanılan kavram *istikmāl* kavramıdır. İkincisi ise nefsin tanımında olduğu gibi ya hareket doğuran değişimler ve dönüşümlerden neşet eden yetkinlik türüdür. Ya da tasvir edilen hareketlerdeki değişim veya dönüşümün kendisine işaret eden (örneğin değişimin tanımındaki) yetkinlik türüdür. Bunun için de *kemāl* kavramını kullanmaktadır.⁷⁶

⁷³ İbn Sînā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, ss. 156-157 (§387).

⁷⁴ İbn Sînā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, s. 165 (§406).

⁷⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 104; Cihāmī, *Muṣṭalahātu'l-Felsefe*, ss. 700-701; Ahmad Hasnawi, "La définition du mouvement dans la *Physique* du *Şifā'* d'Avicenne," *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001), ss. 219-255. Muharrem Şahiner, "İbn Sînā'da Yetkinlik," (yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2014).

⁷⁶ Robert Wisnovsky, *İbn Sînā Metafiziği*, terc. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), ss. 156-157; İbn Sînā, *eş-Şifā': en-Nefs*, terc. Mehmet Zahit Tiryaki, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), ss. 62-63 (§8).

Yetkinleşmek, yetkinleşen şeyin kendisinde bulunmayan bir durumun, yetkinleşenin kendisinden bir şey ortadan kalkmaksızın onun sonradan kazandığı yeni bir haldir. İbn Sînâ'nın bu hususu açıklamak için durağan olan bir şeyin hareket etmesini örnek vermektedir. Durağan olan şey durağan olduğu sürece, kendisi için imkân ve kuvve halinde var olan hareketten yoksundur. Durağan olan nesne hareket ettiğinde ise nesnenin kendisinden, kendi özünden hiçbir şey zail olmayacaktır. Sadece önceki durum olan durağanlık ortadan kalkmış olup cisim yeni bir hal, durum kazanmıştır. İbn Sînâ durumu biraz daha somutlaştırmak için levha örneğini verir. Kendisine yazı yazılan boş bir levha, levhalığından bir şey kaybetmeksizin boş iken sonrasında üzerine yazı yazılan bir levha olarak yeni bir hal almıştır. Levhadaki fiili kabul ediş levhanın bu fiil için uygun ve tam olmasına bağlılığı ifade eder. Çünkü yetkinliğin kendisinde fiile geldiği şeyle olan nispeti herhangi bir nispet olmayıp tam bir nispettir. Yetkinliğin gerçekleşmesi için yetkinlik ile yetkinleşecek şey arasında tam bir nispetin olması gerekir.⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre yetkinleşme üç aşamalı bir süreci ihtiva etmektedir. Bu aşamalar;

A) Yetkinleşenin ontolojik açıdan eksik fakat sonradan yetkinleşmeye uygun bir zatının bulunması.

B) Yetkinleşen şeyin kendisinde sonradan meydana gelen yeni bir durumun bulunması. Hareket bağlamında meseleye baktığımızda bu yeni durum eksikliğin ortadan kalkmasıdır ki, hareket eksiklik durumunda ortaya çıkar. Bu durumda da kuvve eksiklik fiil ise yetkinliktir.

C) Yetkinleşmeyi önceleyen bir yokluğun (‘adem’) bulunması gereklidir.⁷⁸

Buradaki yokluk (‘adem’), şeyin başkalaşan ve yetkinleşen olmasının şartı ve ilkesidir. Şayet ortada bir yokluk bulunmamış olsaydı, bir yetkinleşen ve başkalaşan olması imkânsız olurdu. Başkalaşanın ve yetkinleşenin, başkalaşan ve yetkinleşen olması

⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ ‘u’t-Tabî’î* (Fizik I), s. 17 (§26); *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 62 (§7).

⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ ‘u’t-Tabî’î* (Fizik I), s.17 (§26), s. 44 (§56); *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 165 (§406).

ve gerçeklik kazanması için yetkinleşmesinden önce bir yokluğun bulunmasına ihtiyacı vardır.⁷⁹

İlke olarak kabul edilen yokluk, mutlak bir yokluk değildir. Buradaki anlamı ile yokluk, belirli bir tarzda “varlığı olan bir yokluk” olarak kabul edilmektedir. Bu yokluk, belirli bir maddede kendisine bir yetenek ve hazırlığın bulunduğu şeyin yani kuvvenin yokluğudur. Örneğin insan, tüm “insan olmamaklık”tan oluşuyor değildir. Aksine insan olmaklığı kabul edici olan “insan olmamaklık”tan oluşur.⁸⁰ İnsan hiçbir surette yokken ve varlığa gelme imkânından yoksun bir şekilde yoktan varlığa gelmiş değildir. Aksine insan olma potansiyeline sahip ama aynı zamanda da insan olmayan bir cevher olan spermden varlığa gelmiştir. Spermin varlığı bilkuvve insan olmak anlamına gelirken insanın bizzat varlığa gelmesi de bu kuvvenin bilfiil hale gelmesidir.

İbn Sīnā, hareket söz konusu olduğunda *kemāl* anlamında kullandığı yetkinlikleri ikiye ayırmaktadır. Bu yetkinlikler (*kemāl*) ya fiillerin ve eserlerin ilkeleridir bunlar birinci yetkinliklerdir (*kemāl evvel*). Ya da fiiller ve eserlerin kendileridir ki bunlar da ikinci yetkinliklerdir (*kemāl s̱ānī*). Birinci yetkinlik, ilkedir (*mebādi*’), ikinci yetkinlik ise fiil ve eserdir. Birinci yetkinlik (*kemāl evvel*) ve ikinci yetkinliklerin (*kemāl s̱ānī*) o yetkinliği almaya istidatlı türdeki varlıklara özgü olan yetkinlikler olup o cismin farklı yönlerine karşılık gelmektedir. Birinci yetkinlik, kılıcın şekli gibi türün kendisiyle bilfiil tür olduğu yetkinliktir. İkinci yetkinlik ise kılıç için kesmek, insan için temyiz, görüş, algı ve hareket gibi bir şeyin türüne ait olup o şeyin varlığını takip eden fiil ve infialler gibi türün eylemleri için kullanılan yetkinliktir. Fakat bu ikinci türden yetkinlikler birinci yetkinlikler değildirler. Çünkü tür, bilfiil tür olma durumunda bu şeylerin bilfiil meydana gelmesine ihtiyaç duymamaktadır.⁸¹

⁷⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-ṭ-ṭabī’ī* (Fizik I), s.17 (§26), s. 44 (§56); *eş-Şifā’*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 165 (§406).

⁸⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-ṭ-ṭabī’ī* (Fizik I), s. 19 (§29), s. 25 (§36).

⁸¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *en-Nefs*, ss. 66-67 (§10).

Birinci yetkinlik, eylemlerin ilkeleri (*mebādi' u' l-ef'āl*), bazı fiilleri gerçekleştirme kabiliyeti iken, ikinci yetkinlik ise birinci yetkinliğin bilfiil gerçekleşmesi durumu, eylemlerin kendisi ve canlının sahip olduğu güçlerin bilfiilleşmesidir.⁸² Birinci yetkinlik, bilmuvvelik yatkınlık ya da kabiliyet iken ikinci yetkinlik durumu da “olma” yani bu kabiliyetin tahakkuku şeklinde tasvir edilmektedir. İbn Sīnā’nın ifadeleriyle söyleyecek olursak yetkinlik, varlığıyla canlının bilfiil canlı, bitkinin bilfiil bitki olduğu şeydir. Bu yetkinlik de daha ilk anda bir şeye doğru yükselme ve ilerlemeyi yani hareketi içermektedir. Çünkü hareket, eksiklik durumunda ortaya çıkar. Yetkinleşme de bu eksiklik durumundan kurtulmak isteyen ve yetkinleşme istidadına sahip bir şeyin kendini yetkinleştirmesi yani kuvveden fiile çıkmasıdır. Bu şey de harekete konu olan, hareketin tanımında yer verildiği gibi kuvveden fiile çıkışı barındıran bir süreçtir. Yetkinliğin kendisinde tahakkuk ettiği şey de varlıktır, cisimdir.⁸³

1. 1. 4. Kuvveden Fiile İntikal ve Yetkinleşme Bağlamında Hareket

İbn Sīnā hareketin tanımını buraya kadar ele aldığımız kuvve-fiil-yetkinlik ilişkisi bağlamında yapmakta, imkânını tartışmakta ve konusunu ele almaktadır. Bu bağlamda biz de İbn Sīnā’nın yaptığı gibi harekete giden süreçte varlık taksimini ele alarak bu varlıklardaki kuvve-fiil-yetkinlik ilişkilerini tartışacağız.

İbn Sīnā, varlıkları kuvve-fiil-yetkinlik ilişkileri bağlamında tasnif ederken onların ontolojik statülerini dikkate alarak bir sınıflandırmaya tabi tutmuş ve harekete giden süreçte bu varlıkların hareketle olan ilişkilerini ortaya koymuştur. Çünkü hareket,

⁸² Hidayet Peker, *İbn Sīnā’nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), s. 20; Ali Durusoy, *İbn Sīnā Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), s. 46; Ömer Türker, *İbn Sīnā Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), ss. 83-94.

⁸³ Wisnovsky, *İbn Sīnā Metafiziği*, s. 160; İbn Sīnā, *eş-Şifā’: en-Nefs*, ss. 66-68 (§10-11); *eş-Şifā’: es-Semā’ u’ t-Tabī’i* (Fizik I), ss. 101-102 (§126-127), s. 44 (§56); Hüseyin Atay, “Nefis,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (1997), ss. 15-16.

kuvveden fiile çıkış olarak tanımlanmakta bu da bu eylemin kendisinde gerçekleştiği bir cismin varlığını gerekli kılmaktadır. Ayrıca hareket, herhangi bir kuvveden fiile çıkış olmayıp gayeli bir kuvveden fiile çıkıştır. Hareket düşüncesi açısından bu kuvveden fiile çıkışın gayesi yetkinliktir, yetkinleşmektir.

Harekete konu olan varlıklar ikiye ayrılmaktadır. Bu varlıklardan bir kısmı “ebedîler” ya da “göksel” varlıklar gibi tüm yönlerden ve sürekli bilfiil olup bilkuvve bir şey olmaya muhtaç olmazlar.⁸⁴ Diğer bir kısım varlıklar da bir yönden bilfiil bir yönden de bilkuvve olan varlıklardır. Bu kısımda yer alan varlıkların herhangi birinin her yönden bilkuvve olması imkânsızdır. Çünkü bir varlığın bütün yönlerden bilkuvve olması onun bilfiil hale gelme potansiyeline sahip olma imkânını ortadan kaldıracığı için bu kategorideki varlığın kesinlikle bilfiil bir zatı olamayacaktır. Kuvvesi olmadığı için fiile çıkış imkânına sahip olmayan bu varlıklar için hareket de mümkün konusu olmayacaktır.⁸⁵ Burada hareketi mümkün kılan durum şeyin, kendisinde kuvveden fiile çıkma imkânını sağlayacak bir kuvveye sahip olmasıdır. Bilfiil olma özelliği bulunmayan ya da kuvveden fiile çıkma imkânı olmayan şeyin, kuvvesi yoktur.⁸⁶

Bilfiil olan, bilkuvve olanın doğasından bağımsız değildir.⁸⁷ Bir öncül olarak kabul edebileceğimiz bu görüşe göre kuvve sahibi olan her şeyin, o kuvvenin mukabili olan fiile çıkma özelliği bulunmaktadır. Kuvveden fiile çıkış kendi başına gerçekleşen bir durum değildir. Kuvveden fiile çıkışın gerçekleşebilmesi için mevcut kuvveyi, fiili hale getirebilecek bilfiil var olan bir şeye ihtiyaç vardır. Kuvveyi fiile çıkaran bu aktif kuvve, genellikle fiille hemcinstir ve kuvve halinde iken fiiline sebep olduğu şeyden önce bilfiil var olan bir kuvvedir. Ayrıca, kuvvenin taşıyıcısı olması açısından bilkuvve olan şey, genellikle bilfiil olan şey sayesinde varlık kazanır. Böylece fiil, kronolojik olarak kuvve

⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ ‘u’t-Ṭabî‘î* (Fizik I), s. 99 (§125).

⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), ss. 164-165 (§404), s. 166 (§407).

⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ ‘u’t-Ṭabî‘î* (Fizik I), s. 99 (§125).

⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ ‘u’t-Ṭabî‘î* (Fizik II), s. 60 (§291).

ile bulunmamaktadır. Kuvve fiil sayesinde bilfiil hale gelmekte, bu fiil de kuvveyi fiile çıkaracak aktif bir kuvve olarak kuvveden önce gelmektedir.⁸⁸

Sperm-insan ilişkisine bakarak bu durumu şu şekilde örneklendirebiliriz: Sperm bilkuvve ve henüz varlığa gelmemiş insanın kaynağıdır. İnsanın varlığa gelişinin *munfa 'il kuvvesi* olan bu sperm bilkuvve insandır. Bu açıdan insanın, insan teki olarak varlık kaynağı olan sperm, kronolojik olarak sonradan bilfiil varlık olarak var olacak olan insandan önce gelmektedir. Akabinde de uygun fizyolojik ve biyolojik koşulların oluşması neticesinde aktif olan insanın sperminden insan meydana gelmektedir. Bilkuvve insan olan spermi bilfiil insan olmaya hazırlayan ise bilfiil ve aktif olan, sperme önceliği olan insandır.⁸⁹

İbn Sīnā, varlıklardaki kuvveden fiile çıkışın keyfiyetini kategoriler bağlamında ele almaktadır. Kuvveden fiile doğru bu çıkış aynı zamanda hareketin mahiyeti hakkında bize bir çerçeve sunmaktadır. Her kategorinin kendisi için olan bir kuvveden, yine kendisi için olan bir fiile çıkışı vardır. Bu kuvveden fiile çıkış farklı şekillerde tezahür edebilir. Söz konusu bu çıkışın bazen bir defada (*def'aten*) olması mümkün iken bazen de bir defada olmayıp (*ḳad yekūnu lā def'aten*) zamansal bir sürece tekabül ederek *tedrīcen* olabilir. Kuvveden fiile *def'aten* çıkış hareket olmayıp oluş-bozuluştur. Çünkü bir defada gerçekleşen oluş ve bozuluşta yetkinleşme söz konusu olmayıp maddenin yok olması veya var olması şeklinde tezahür etmektedir. Kuvveden fiile çıkışın bir defada olmayıp *tedrīcī*, aşamalı bir şekilde gerçekleşmesi ise hareket olarak kabul edilmektedir.⁹⁰ Dikkat edileceği üzere her kuvveden fiile çıkışın hareket değildir. Şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür. Her kuvveden fiile çıkış hareket değildir ancak *tedrīcī*, aşamalı bir şekilde gerçekleşen her kuvveden fiile çıkış bir harekettir. Kuvveden fiile *tedrīcī* çıkışın hareket

⁸⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, ss. 164-165 (§404), s. 166 (§407).

⁸⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, ss. 164-165 (§404), s. 166 (§407).

⁹⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī (Fizik I)*, s. 99 (§125).

olduğu düşüncesinin Antik filozoflarca da kabul edilen bir husus olduğunu belirten İbn Sīnā, hareket düşüncesini de bu temel düşünce üzerinden oluşturmaktadır.⁹¹

İbn Sīnā, kategorilerdeki kuvveden fiile intikâli örneklerle açıklamaktadır. Cevher kategorisinde kuvveden fiile çıkış, tıpkı insanın bilkuvve oluşundan sonra fiile çıkışıdır. Cevherdeki bu kuvveden fiile çıkış hareket olmayıp, *kevn-fesâddır*. Nicelikte (*el-kemm*) uyuyanın, bünyesinde uyanma kuvvesini barındırması ile uyanması kuvveden fiile bir çıkıştır. Uyuyan kişi normal şartlar altında uyanma kuvvesine sahip olduğu için uyku durumundan uyanarak bilfiil hale gelmektedir. Bu durum uyanık olan kişi için de geçerlidir. Bilfiil uyanık olan kişi bilkuvve uyuma kuvvesine sahiptir. Uyuma eylemini gerçekleştirmesiyle bilkuvve olan uyuma kuvvesi bilfiil hale gelmektedir. Nitelikte (*el-keyf*), siyahlığın kuvveden fiile çıkışı gibidir. İzafet (*el-muḍāf*) kategorisinde de babanın kuvveden fiile çıkışı gibidir. Normal şartlar altında sağlıklı fizyolojik ve biyolojik koşulları taşıyan her erkek bilkuvve babadır. Şartların oluşması ile bilkuvve baba olma imkânına sahip birey bilfiil baba olmakta ve çocuğu ile izafet ilişkisi kurulmaktadır. Yer (*el-eyn*) kategorisinde, yukarının aşağıya göre kuvveden fiile çıkışıdır. Zamanda (*metā*), bugüne nispetle “yarının” kuvveden fiile çıkışı gibidir. Konumda (*el-vaḍʻ*), bir yerde konuşlandırılanın konum değiştirerek başka bir konumda bulunabilme imkânının kuvveden fiile çıkışı gibidir. İbn Sīnā örnek vermeksizin mülkiyet (*el-cide*), etki (*el-fiʻl*) ve edilgi (*el-infiʻāl*) kategorilerinde de durumun aynı olduğunu ifade etmektedir.⁹² İbn Sīnā’nın örnek vermediği üç kategoriye de şu şekilde örneklendirebiliriz. Mülkiyet kategorisi için kuvveden fiile çıkış için yoksunluktan sonra zenginliği örnek verebiliriz. Kişi sahip olamadığı zenginliğe uygun ekonomik ve çalışma koşullarının oluşması ile bir yoksunluk olan fakirlikten kurtulup bilfiil varlıklı olabilir. Fiil (*el-fiʻl*) kategorisinde yazmanın yazmamadan sonra ortaya çıkışı örnek verilebilir. Uygun bedensel ve zihinsel

⁹¹ İbn Sīnā, *eş-Şifāʻ*: *es-Semāʻuʻt-Ṭabīʻī* (Fizik I), s. 100 (§125).

⁹² İbn Sīnā, *eş-Şifāʻ*: *es-Semāʻuʻt-Ṭabīʻī* (Fizik I), s. 99-100 (§125).

hazır bulunuşluk düzeyinin sonucunda bilkuvve yazmaya istidatlı bireyin bizzat yazı yazarak yazma eylemini bilfiil hale getirmesi mümkündür.⁹³ Dışardan bir etkilenme sonucu oluşan infial (*el-infi'āl*) kategorisinde ise hasta birinin doktorundan aldığı tedaviye cevap verme imkânına sahip olması sonucu tedaviden etkilenecek sağlığına kavuşması örnek verilebilir.

Buraya kadar ki tartışmalar hareket düşüncesinin kuvveden fiile çıkış ve buna bağlı olarak da yetkinlik düşüncesi temelinde teoriye dönüştürülmüş halini tasvir etmektedir. İbn Sînâ bu tartışmalarda bunu göstermeye çalışmış, hareket düşüncesine kavramsal ve teorik bir arka plan oluşturmuştur.

İbn Sînâ, hareket tanımında özellikle bazı kavramları esas almayı tercih etmiştir. Bu kavramlar zaman, tetrîc, ân, ittisâl ve bir defada kavramlarıdır. Bu kavramlar hareketin ve kuvveden fiile çıkışın muhteva, imkân ve sınırlılıklarını belirlemektedir.

İbn Sînâ, hareketin tanımlanmasındaki kavramsal muhtevayı ve hareketle olan ilişkilerini zaman kavramından başlayarak tartışmaktadır. Çünkü hareket ve zaman kavramlarının tanımlanmasında zamanın harekete, hareketin de zamana ihtiyacı vardır. Bu nedenle hareketin tanımında bulunması gerekli olan tetrîc, ittisâl, ân ve *def'aten* gibi zamana taalluk eden kavramlar aynı zamanda hareketin tanımında da bulunması gereken kavramlardır. Bu açıdan bakıldığında zaman, hareketin tanımında yer alması zorunlu olan bir husustur. Çünkü hareket kavramını muhtevi olan tetrîc, ittisâl, ân ve *def'aten* kavramlarının her biri zamanla ilgili olup, zamanda gerçekleşen durumlardır. Bu kavramlar ayrıca hareketin gerekleri olarak hareket tanımı için de ihtiyaç duyulan kavramlardır. Böylece hareket-zaman ve zamansal kavramların her biri, birbirlerinin anlaşılmasında karşılıklı bir gereklilik içerisindedirler.⁹⁴

İbn Sînâ konuyu ele aldığı pasajda zamanın anlaşılmasında hareketi; ittisâl, tetrîc, *def'aten*, ân ve hareketin anlaşılmasında da zamanın gerekliliğini ifade etmektedir. Bu

⁹³ Özpilavcı, "Ebu'l-Berekât el-Bağdadi'de Tabiat Felsefesi," s. 155.

⁹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u'l-Tabî'i* (Fizik I), s. 100 (§126).

kavramların kendi aralarındaki ilişkinin bir döngüsellığı ihtiva etmesinden dolayı bir açmaz olarak görmekte ve meselenin anlaşılmasını güçleştirdiğini ifade etmektedir. Hareketin tanımında zikrettiğimiz kavramların izahında zaman bulunmasaydı o vakit hareketi “ya zamanda ya bitişik olarak ya da bir defada olmayan bir tarzda kuvveden fiile çıkıştır” şeklinde tanımlamak kolay olacaktı. Bu şekildeki bir tasvir hareket için bir tanım değil ancak bir betim (*resm*) olacaktır. Bu tasvirde kullanılan kavramların tanımlarında hareket veya hareketin tanımında kullanılan kavramlar yer almak durumundadır. Bu durumda da bu resm gizli bir döngüsellığı içermektedir.⁹⁵

Hareketin tanımlanmasında kavramsal döngüsellığı meselenin anlaşılmasının önünde bir engel ve problem olarak gören İbn Sīnā, kendisi gibi Aristoteles’in de bunu bir sorun olarak gördüğünü ve aynı gerekçeyle başka bir tarzda ele aldığını ifade ederek konuyu Aristoteles’in ele aldığı şekilde izah etmektedir.⁹⁶

İbn Sīnā’nın referansı olan Aristoteles, bu konuyu biri hareketin türü diğeri de bu harekete konu olan varlık açısından olmak üzere iki açıdan incelemektedir. Buna göre Aristoteles hareketlinin “kendinde hareketli (*mutēharrik fī nefsihā*)” olduğu zamanki durumunu ve “kendinde harekete (*el-ḥarake fī nefsihā*)” özgü olan varlık tarzını inceleyerek konuya açıklık kazandırmıştır. Bu inceleme neticesinde kendinde hareketi (*el-ḥarake fī nefsihā*), bir yetkinlik ve fiil yani bilfiil bir oluş (*kevn bi’l-fi’l*) olarak kabul etmiştir. Bu bilfiil oluş ve yetkinliğin karşısında, şeydeki kuvveyi fiile çıkaran bir kuvve vardır. Genel teori açısından bakıldığında bilfiil olan bir şey bilkuvve olan şeyin doğasından bağımsız olmayıp fiile çıkmasını sağlayan bir kuvveye sahiptir.⁹⁷

Aristoteles’in konuya yaklaşımı bağlamında meseleyi ele alan İbn Sīnā, kendinde hareketli şeyin sahip olduğu hareketin mahiyetini ve muhtemel oluş biçimlerini ele almaktadır. İbn Sīnā’ya göre kendinden hareketli olan şeyin hareketi üç tarzda

⁹⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’t-Ṭabī’i* (Fizik I), s. 100 (§126).

⁹⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’t-Ṭabī’i* (Fizik I), s. 100 (§126).

⁹⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’t-Ṭabī’i* (Fizik I), ss. 100-101 (§126), s. 60 (§291); Aristoteles, *Fizik*, 200b, s. 93.

gerçekleşmektedir. Birincisi kendinden hareketli, bilkuvve hareketli olur. İbn Sīnā açısından bu yaklaşım şeyin hareket etme potansiyelini kendinde taşıdığını göstermektedir. Kuvve, fiile öncelik ederek şeyin hareket etmesini mümkün kılmaktadır. İkincisi şeyin bilfiil hareketli olmasıdır. Bu durumda da hareket etme potansiyeline sahip olan şey, bir failin etkisi ile kuvveden fiile çıkmış ve bunun sonucunda hareket bizzat gerçekleşmiştir. Üçüncü olarak da şey, *kemāl* yani yetkinlikle hareketli olur. Burada da şeyin yetkinliği, ondaki hareket sayesinde gerçekleşmektedir. Bu yetkinlik, hareketlinin özünde olanı kaybetmeksizin kazandığı yeni bir haldir. Örneğin sükûn halindeki bir şeyin hareketli hale geçmesi gibi hareketlinin sadece durumu değişerek özü aynı cisim olarak kalmaya devam etmiştir. Çünkü sükûn halinden hareket haline geçen cisimdeki bu hareket ile cismin özünde herhangi bir değişim ya da farklılaşma olmaksızın yeni bir halin kazanıldığını görmekteyiz. Cismi hareket sayesinde kazandığı bu yeni hal, bilkuvve eksik olan şeyin fiil ile yetkinlik kazanmasını sağlamaktadır. Yani kendinden hareketli olan bu şeyin fiili ve yetkinliği harekettir ve bu yetkinlik hareket sayesinde kazanılmaktadır.⁹⁸

İlgili yerde de ifade edeceğimiz gibi İbn Sīnā yetkinlikleri yetkinleşen şeyde geriye bilkuvve bir şey bırakmaksızın gerçekleşen yetkinlikler ile meydana geldikleri zaman geriye bilkuvve bir yetkinlik bırakarak yeni yetkinlikler için kuvve imkânı sunan yetkinlikler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hareketi hareketli için kuvveden fiile çıkış ve bunun sonucunda da hareketli için bir yetkinlik ya da yetkinleşme olarak kabul eden İbn Sīnā, fiil ve *kemāl* açısından hareketi, geriye hiçbir yetkinlik bırakmayan yetkinlik türlerinden ayırarak hareketin kendine özgü bir yetkinliğinin olduğunu ifade etmektedir. Kendine özgü bu yetkinlik geriye yeni bilfiil durumlar için bilkuvvelik imkânı tanınmasıdır. Bu açıdan hareket diğer yetkinliklerden ayrılmaktadır.⁹⁹

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi yetkinleşme birbirini tamamlayan üç aşamalı bir süreci kapsamaktadır. Bu süreçler şunlardır:

⁹⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'i* (Fizik I), s. 101 (§126).

⁹⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'i* (Fizik I), s. 101 (§126).

A) Yetkinleşenin ontolojik açıdan eksik fakat sonradan yetkinleşmeye uygun bir yapısının, zatının bulunması gerekir.

B) Yetkinleşenin kendisinde meydana gelecek olan yeni bir durumun bulunması. Hareket bağlamında meseleye baktığımızda bu yeni durum eksikliğin ortadan kalkmasıdır ki, hareket eksiklik durumunda ortaya çıkar. Bu durumda kuvve bir eksiklik halidir. Fiil ise yetkinliktir.

C) Yetkinleşmeyi önceleyen bir yokluğun (‘*adem*’) bulunması gereklidir.¹⁰⁰

İbn Sînâ düşüncesinde yetkinlikler, ifade ettiğimiz gibi yetkinleşen şeyde geriye bilkuvve bir durum bırakmayan yetkinlikler ile yetkinleşen şeyde bilkuvve bir yetkinlik imkânı bırakarak yeni yetkinliklere olanak sağlaması açısından iki temel ayrıma tabi tutulmuştur. Bir yetkinlik olarak hareket, “yetkinlik olmak açısından” bu iki yetkinlik türü ile ortak bir noktada buluşsa da bu yetkinliklerden ayrıştığı yönleri bulunmaktadır. İbn Sînâ, yetkinlik olarak hareketi şu şekilde ele almaktadır.

Yetkinleşen şeyde geriye bilkuvve bir durumun kalmasının mümkün olmadığı yetkinliğe karşın hareketteki yetkinlikte, geriye bilkuvve bir durum kalmaktadır. Bilfiil yeni bir durum bu vesile ile mümkün hale gelmektedir. Bu durumu şu şekilde izah edebiliriz: Bazı yetkinlikler meydana geldikleri zaman, o yetkinlikler aracılığı ile şey bilfiil hale gelir. Bu durum sonucunda şeyde, bu fiille ilgili olacak şekilde bilkuvve hiçbir şey kalmaz. Bu şartlar altında gerçekleşen yetkinlik bir sonraki yetkinlik için kuvve olma özelliğini yitirmekte, ne olması gerekiyorsa o olmakta ve o sınırdadır. İbn Sînâ konuya şu örneklerle açıklık kazandırmaktadır. Örneğin siyah olan şey bilfiil siyah olduğu zaman, kendisi için olan siyahlık bütününden geriye bir bilkuvve siyahlık kalmaz. Siyahlaşma eylemini bilfiil tamamlamış, geriye tekrar yeni bir siyahlaşma kuvvesi, imkânı kalmamıştır. Başka bir örnek de şu şekildedir. Dörtgen de bilfiil dörtgen olduğu zaman, kendi dörtgenlik grubundan geriye herhangi bir bilkuvve dörtgen kalmaz.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-Tabî’î* (Fizik I), s.17 (§26), s. 44 (§56); *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 165 (§406).

Görüldüğü gibi bu gruptaki yetkinlikler şeyin kuvvesine uygun bir şekilde bilfiil hale gelmekte, birinci ve ikinci yetkinliğini tamamlamakta ve sonrasında o şeyde, bu fiille ilgili kuvve bir şey kalmamaktadır. Bu yetkinlik grubunun dışında kalan bütün yetkinlikler olmuş, bitmiş ve tamamlanmış yetkinliklerdir.¹⁰¹

Hareketin yukarda ifade ettiğimiz yetkinliklerden ayrıştığı nokta, hareketin kuvvelikten tamamen ayrılmış olmamasından kaynaklanmaktadır. Hareket için kuvvelikten tamamen kurtulmak mümkün değildir. Çünkü hareket olmuş, bitmiş ve tamamlanmış bir yetkinlik değildir. Hareketin doğası katetme üzerine kuruludur ve süreklilik barındırmaktadır. Hareketin bir başı bir de sonu vardır. Hareketin kuvve yani gerçekleşebilecek olması birinci yetkinliği karşılarken hareketin bizzat vuku bulması, amacına ulaşmış olması ikinci yetkinliği karşılamaktadır. İbn Sînâ'nın işaret ettiği nokta da burasıdır. Hareket için gerçekleşmesi hedeflenen gaye olan ikinci yetkinlik bir sonraki hareket için kuvve bir yetkinlik statüsünde olmaktadır. Böylece bilfiil gerçekleşen her hareket kendisinden sonraki hareket için kuvvelik taşımaktadır. Bu durumda hareketi kapsayan yetkinleşme, yetkinleşen şeyde geriye kuvve bir durumun kalmasının mümkün olduğu yetkinliktir. Burada hareket, yetkinlik açısından kuvveden tamamen ayrılmamış olması açısından bir önceki yetkinlik türünden ayrılmaktadır. Çünkü hareketli, bilfiil hareketli hale geldiği zaman, sonrasında hareketlinin kendisiyle hareketli oluşundan başka kuvve diğer bir şeyin de bulunduğu kabul edilir.¹⁰²

Kuvve-fiil ilişkisinde hareketli açısından iki durum söz konusudur. Birincisi hareketlinin kendisine doğru hareket ettiği (*mā yetaḥarraku ileyhi*) durumdur. Bu durum hareketli için ikinci duruma yönelmesi için kuvvelik ifade etmektedir. Hareket etme imkânına sahip olduğu ve ikinci durum için ilke konumunda bulunduğundan bu birinci yetkinliktir. İkinci durum ise hareketlinin hareketle kendisine ulaştığı (*yeşilu ileyhi bi'l-*

¹⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik I), s. 101 (§126); Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 190.

¹⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik I), s. 101 (§126).

hareke) durumudur. Hareketlinin ulaştığı bu ikinci durum birinci durumun bilfiil hale gelmiş halidir ve fiilin bizzat gerçekleşmiş olmasından dolayı hareketli için ikinci yetkinliktir. Hareketlinin kazandığı ikinci yetkinlik, hareketliyi sonraki yeni bir harekete hazırlaması açısından bilkuvve duruma karşılık gelmektedir. Böylece hareket esnasında hareketlinin zâtı, kendisine doğru hareket ettiği ve hareketle ona ulaştığı bilkuvve bir gaye bulunmadığı sürece ne hareket ne de hareketlinin zâtı öncesi ile kıyaslanamaz. Hareketlinin durumu ve hareket nezdinde hareketlinin kendisi için bilkuvve olan bu şeye kıyaslanması, hareketten önceki gibi olmaz. Çünkü hareketten önce sükûn halinde bulunan hareketli, mutlak olarak bilkuvve hareketli olur. Bu durumda bir hareketlinin bilfiil hale geldiğinde geride kendisiyle kıyaslandığında farklılık arz edebileceği bilkuvve bir şeye sahip olması gerekir. Çünkü hareket ve fiil, yetkinliktir. Kuvve ise eksikliktir. Hareketlinin hareketinin gerçekleşmesi sonucu kazandığı bu yeni hal sayesinde, hareketli için bilkuvve olan başlangıç noktasından farklılık arz ederek yetkinleştiğinin görülmesi gerekir. Hareketli harekete yöneldiği zaman bilkuvve olduğu şeye nispetle onunla aynı türden bir bilfiillik durumu içerisinde olmalıdır. Örneğin hareketlinin hareketi niteliksel bir hareket ise bilkuvve niteliksel bir ilkeden hareket etmeli ve hareketinin sonucu da yine niteliksel bir hareket olarak fiile çıkmalıdır.¹⁰³

Buraya kadarki tartışmaları şöyle bir sonuca bağlayabiliriz. Hareketli, hareketten önce iki kuvveye sahiptir. Hareketli için bu iki kuvve aynı zamanda iki yetkinlik demektir. Bu kuvvelerden biri hareketlinin mevcut durum üzerine olan kuvvesidir (*'alā'l-emr*). Bu durum hareketli cismin sükûn halidir. Bu hal hareketli için fiile çıkmasını sağlayan bir potansiyelliği içermektedir. Hareketlinin hareketi için bir ilke (*mebādi'*), hareketlinin hareketi gerçekleştirebilmesi için bir yatkınlıktır. Örneğin bünyesinde hareket edebilmeyi barındıran bir cismin, sükûn hali o hareketli için bir bilkuvvelik durumudur. Harekette bulunmak üzere bilkuvve hazır olma durumu hareketli için birinci yetkinliktir. Hareketli

¹⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 101 (§126); *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 165 (§406); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 114 (§345); Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 186.

için ikinci kuvve ise bu mevcut durumun bir yönelim üzere olmasıdır (*et-tevcîh ileyi*). Bu yönelim hareketli için ulaşılması arzu edilen gayedir ve onun için bilfiillliği ifade etmektedir. Neticede hareketlinin fiil ve eylemi bizzat gerçekleşmiş olmaktadır. Bu bilfiillik durumu ise ikinci yetkinliktir. Özetle sükûn durumundaki potansiyel bir hareketli için bilfiillik ve bilkuvvelik olmak üzere iki kuvve; bu iki kuvveye de karşılık gelen birinci ve ikinci yetkinlik olmak üzere iki yetkinliği vardır. Bu iki potansiyelin varlığından sonra hareketli için bu iki kuvveden ve yönelimden birisinin yetkinliği meydana gelir.¹⁰⁴ Kuvve-yetkinlik ilişkisini eşleştirdiğimiz zaman bilfiil olan kuvvenin karşılığı ikinci yetkinliktir. Bu yetkinlik-kuvve eşleşmesi hareket için sonuca ulaşmayı kapsar ve ulaşılan bu sonuç ise yetkinliktir. Bilkuvve olan kuvve ise sonuca doğru yol almaktır. Bu ise harekettir.

İbn Sînâ'ya göre hareketle yönelinen ve harekette olma durumunu ifade eden bu iki kuvve ile amaçlanan bu şeyin sonrasında bir bilkuvvelik halinin halen geriye kalmaya devam etmektedir. Çünkü bu yetkinliklerden herhangi biri veya ilki hareketli için bilfiil meydana gelmiş olsa da hareketli, iki durumda birden henüz bilkuvve olma durumundan kurtulamamıştır ve geriye bilkuvve olma durumu kalmıştır. Bu durumu şu şekilde açabiliriz. Birinci aşamada bir şeyin belirli bir yere hareket edecek bir kuvvesinin bulunması gerekmektedir. Hareket etme imkânına sahip olan bu şey, hareket etmesi ile bilkuvve halde iken bilfiil hale gelerek ilk yetkinliğini elde etmiştir. Bu ilk yetkinlik durumu, bir bilfiillik içerse de henüz yöneldiği hedefe ulaşmadığı için tam olarak kuvvelikten ayrılmış değildir. Hareketli açısından hedefe ulaşıp sükûna erdiğinde ikinci yetkinlik gerçekleşmiş olacaktır. Bir yetkinlikten diğer bir yetkinliğe geçişi ifade eden bu süreç hareket kavramının tanımını yapmaya imkân tanıyacak bir süreçtir. Yetkinlikler ve kuvveler arası ilişkilere baktığımızda İbn Sînâ için hareket, açık bir şekilde hiçbir kuvvesi kalmaması bakımından meydana gelmemektedir. Bilfiil olarak ulaşılan her sonuç

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u 'l-ṭ-Tabî'î* (Fizik I), s. 101 (§126).

kendisinden sonrası için bir bilkuvve olma durumuna gelmektedir. Bu süreçlerden anlıyoruz ki her hareket kuvveden fiile bir çıkıştır. Bilfiil gerçekleşmiş olan her yetkinlik kendinde yeni bir hareketin ilkesini barındırmakta ve bilfiil durumun ulaştığı son nokta yeni bir hareket için bilkuvvelik barındırmaktadır.¹⁰⁵

İbn Sînâ bu kavramsal arka plan ile bir hareket tanımına ulaşmaktadır. Buna göre hareket, bilkuvve olan bir şey için tüm yönlerden bir yetkinlik olmayıp, ilk yetkinliktir. Daha teknik bir şekilde ifade edecek olursak hareket, “bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın ilk yetkinliğidir.” Hareketteki bu süreç, kendinden önce ortadan kalkan bir şeyin ve varlığı yeniden başlayan başka bir şeyin bulunması olarak varlık gösterir. Ayrıca hareket, her halükârda bir şeyin bilkuvve iken bilfiil olmasıdır.¹⁰⁶

Tanımı formüle edecek olursak şunu söylemenin mümkün olduğunu düşünüyoruz: Harekete konu olan şey harekete geçtiğinde kendinde bilfiil hale gelmiş olsa da hedefe ulaşmamış olmasından dolayı henüz tam yetkinliğini gerçekleştirmemiştir. Dolayısıyla özünde halen bir bilkuvvelik barındırmaktadır. Hedefe ulaştığında bilfiil hale gelmiş olur. Bu bilfiillik durumu hareketli için sonraki yeni bir yönelim ve hareketli olma durumu için de yeniden bilkuvve olma durumu olmaktadır. Dolayısıyla her halükârda kuvveden tamamen ayrılma durumu söz konusu olmamaktadır.

Hareketin “bilkuvve olması açısından bilkuvve olanın ilk yetkinliği” olması iki açıdan düşünülebilir. Birincisi harekete konu olan bir şeyin daha önce sahip olmadığı yeni bir durum kazanmasıdır. İkinci husus ise harekete başladığı ilk noktaya yani harekete başladığı o ilk durum üzerine dönmemesi halidir. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ’nın “hareket, bilkuvve olanın tüm yönlerden yetkinliği olmayıp, ilk yetkinliğidir” tanımı daha

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: es-Semâ’u’t-Tabî’î (Fizik I)*, s. 101 (§126), s. 186; Şahiner, “İbn Sînâ’da Yetkinlik,” ss. 149-150; Özpilavcı, “Ebu’l-Berekât el-Bağdadi’de Tabiat Felsefesi,” s. 159; Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi*, s. 186.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: es-Semâ’u’t-Tabî’î (Fizik I)*, ss. 101-102 (§127); *en-Necâh*, s. 142 (terc. 110); *Dānišnâme*, s. 354.

net karşılık bulmaktadır. Hareket olarak adlandırılan durum hareketlinin harekete başladığı ilk noktadan gayesine ulaştığı son nokta arasındaki mesafeyi kat edıştır.

İbn Sînā, hareketin tanımında hareketli için ne sadece bilfiil hale gelmeyi ne de sadece yetkinleşmeyi tercih etmektedir. Hareket düşüncesine uygun olarak “ilk yetkinlik” ifadesini tercih etmiştir. Hareketli, bilfiil hale geldiğinde kendisiyle kıyaslandığında yine kendisiyle farklılık arz edebileceği bilkuvv ve bir şeye sahiptir. Bu farklılık türsel bir farklılık olmayıp tıpkı hareketli olan şeyin sükûn bulmasında olduğu gibi şeyin kendisinde kazandığı yeni bir haldir. O yüzden hareketli olan şeyin kazandığı bu şey hareketlinin kendi zatında gerçekleşir ve harekete başladığı zamanki hali üzere bilkuvv olmak bakımından bu şeyle benzer olmalıdır. Yani hareketlinin harekete geçmesi durumu onun için birinci yetkinliğin bilfiil olması anlamına gelir. Ancak hareket, eksiklik durumunda ortaya çıktığı için harekete imkân tanıyan bu yetkinlik tamamlanmış bir yetkinlik değildir. Bu yüzden İbn Sînā’nın hareket tanımında yer alan birinci yetkinlik “ilk yetkinlik”tir ve yeni bir durumun oluşumu için imkân olmaktadır.¹⁰⁷ Hareketli için birinci yetkinlik, hareketin amacına ulaşması neticesinde yerini ikinci yetkinliğe bırakır.

İbn Sînā’ya göre hareket şu iki anlam için kullanılan bir isimdir: Birincisi dış dünyada varlığı olmayıp, bilfiil meydana gelmez. Bu anlamıyla hareket zihnîdir. İkincisi ise dış dünyada varlıksal olarak meydana gelir. İbn Sînā’ya göre kendisine hareket isminin verilmesi en uygun olan bu ikinci yaklaşımdır. Bu iki tanım arasındaki ayırt edici kriter ise dış gerçek ve zihinsel varoluş kriteridir.¹⁰⁸

Birinci anlamıyla hareket, ikinci anlamındaki hareketten zihinsel bir varoluşa sahip olması itibariyle ayrılmaktadır. Zihnî olan bu hareket, hareketin ilkesi olan nefsin en uzak ilkesi olan tefekkür ve tahayyül ile uzak ilkesi olan arzu-şevk ilkelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Macit, *İbn Sînā’da Doğa Felsefesi*, s. 191; İbn Sînā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-ṭabī’ī* (Fizik I), s. 44 (§56).

¹⁰⁸ İbn Sînā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-ṭabī’ī* (Fizik I), s. 103 (§128-129).

¹⁰⁹ İbn Sînā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-ṭabī’ī* (Fizik I), s. 103 (§128-129).

Buradaki harekette hareketli için hareket formu zihinde oluşturulan, başlangıç ve sonu içeren zihnî bir güzergâh olarak tahayyülde vardır. Hareketlinin hareketin başı ve sonu ile olan ilişkisi hareketin mahiyetini belirlemektedir. Hareketlinin kendisinden hareketle harekete başladığı bir başlangıç noktası ve kendisine doğru hareket ettiği ve ulaştığı bir son olmadığı müddetçe hareket tamamıyla var olamayacaktır. Bu başlangıç ve sonuç arasındaki kat edilebilen ve tanımlanabilen güzergâh hareketin oluşumunu sağlayan iç ve dış idrak güçleri neticesinden hareketin formunun tahayyülde oluşması ile ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre bu durumda hareket zihnî bir formdadır. Zihinde oluşan, hareketin suretidir. Çünkü hareketlinin nefsin en uzak ilkesi olan tahayyül ve tefekkür ile oluşan zihni durum, hareketin uzak ilkesi olan arzu-şevk ile gayenin belirlenmesi şeklinde zihinde netleşmektedir. Bu zihnî sürecin sonucunda hareketli için terk edeceği bir durum ve idrak neticesinde de yöneleceği bir durum oluşur. Tahayyül ve arzu-şevk neticesinde oluşan hareketin üçüncü aşaması organların hareketi fiili hale getirmesidir. Ancak burada hareket tahayyül ve arzu-şevk ile olan bağıntısı sebebiyle sureti zihinde kaim olmaktadır. Bu yüzden bu hareket, hayalde betimlenir.¹¹⁰

Bu durumu İbn Sînâ'nın verdiği örnek ile açıklığa kavuşturabiliriz. Bulunduğu ortamdan sıkılan biri ortam değiştirerek bu durumundan kurtulmak istemektedir. Bu sıkılganlık durumunun farkında olma ve yeni bir ortam arayışı nefsin iç ve dış idrak güçlerinin işleyişine bağlı olarak kişinin tahayyül ve tefekkürünü oluşturmaktadır. Neticede farklı bir mekân arayışına ilişkin idrak, hareketi oluşturmaktadır. Bu idrak onda bir mekâna doğru bir arzu-şevk oluşturmaktadır. Hem idrak hem de arzu-şevk durumunda hareket henüz fiili hale geçmemiş, ulaşılması hedeflenen bir gayeye yönelik bir istek olarak zihinde durmaktadır. Ancak nasıl bir hareket olacağı, nereden başlayıp nerede son bulacağına dair zihni durum şekillenerek hareket zihni bir form kazanmıştır. Henüz fiili

¹¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, s. 103 (§128-129); Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 245.

hale gelmediği için de dış dünyada (*a 'yān*) gerçekleşmiş bir harekete vassıfına sahip değildir.

İbn Sīnā'ya göre ikinci anlamıyla hareket ise dış dünyada varlığı mevcut olan, bilfiil meydana gelen ve cismin başlangıç ve bitiş zamanı arasında bir ara durumu ifade eden ortada olma durumuyla (*el-ḥāletu 'l-mutevassīta*) gerçekleşen harekettir. Kendisine hareket isminin verilmesi en uygun olan durum bu ikinci durumdur.¹¹¹

Hareketin dış dünyada (*a 'yān*) bilfiil meydana gelmesini sağlayan ilke, organların harekete geçmesini sağlayan ve hareketin yakın ilkesi olan *fail kuvvedir*. Yakın ilke, en uzak ilke olan tahayyül ve tefekkür ile uzak ilke olan arzu-şevk aracılığı ile oluşan zihni durumun bilfiil hareketin gerçekleşmesi ile sonuçlanmasını sağlamaktadır. Yukarıda verdiğimiz örnek üzerinden açıklayacak olursak bulunduğu ortamdan sıkılan ve ferahlayacağı bir mekâna gitme arzusu duyan kişinin, bu arzusunu o mekâna doğru bilfiil hareket ederek gerçekleştirmesidir. Birinci ve ikinci yetkinlik tartışmaları bağlamında da meseleye bakacak olursak İbn Sīnā'nın hareketin bu durumunu birinci yetkinlik olarak kabul ettiğini görüyoruz. Çünkü birinci yetkinlik hareketlinin bulunduğu durum üzere hareket etme kuvvesini karşılaması ve harekete yönelmesidir. Hareket ederek ulaştığı son olan gaye de hareketli için ikinci yetkinlik olarak kabul edilmektedir. İbn Sīnā, birinci yetkinlik ile ikinci yetkinlik arasındaki sürece hareketli için ortada olma durumu olarak kabul etmektedir.

Hareketli için ortada olma durumu şudur: Nesne, sonuca ulaşmadığı ve hareketli olduğu sürece ortada olma durumuna tabidir ve bu durum devam etmektedir. Devam eden bir süreci karşıladığı için ortada olma durumu bir değişme değildir. Çünkü hareketin gayesi olan sona ulaşmamıştır. Ortada olma durumu hareketi mümkün kılan zamansal bir süreç olan *tedrîcîlik* ile açıklanmaktadır. *Tedrîcîlik* de hareketlinin hareketi esnasında hareketin başlangıcı ile sonu yani gayesi arasındaki hareketin gerçekleşmesini sağlayan

¹¹¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-ṭabī'ī* (Fizik II), s. 142 (§369).

ve zamana yayılan hareketin sürecidir. Bu aşamada hareketin gayesi henüz gerçekleşmemiştir. Hareketli harekete başladığı noktadan gayesini gerçekleştirmeye doğru hareket halindedir.¹¹² Ortada olma durumu itibariyle hareket, başlangıç ve son ile ilgili bir süreci karşılamaktadır. Bu durumda hareket, bir yerden ayrılma ve başka bir yere yönelmedir. Ve hareket ister bilfiil olsun isterse fiile yakın bilkuvve olsun başlangıç ve sonu zımnen içerir. Bu başlangıç ve sonlar karşılıklıdır. Karşılıklı olmaları bakımından da hareketin kurucu unsurlarıdır.¹¹³

İbn Sīnā'ya göre hareket için başlangıç ve son biçimsel/formel bir değer taşımaktadır. Bir hareket ve mesafe belirlendiği zaman buna bağlı olarak bir başlangıç ve sonun varlığı da belirlenmiş olmaktadır. Hareketli için hangisinin olduğu fark etmeksizin hareketlinin başlangıç ve son ile olan ilişkisi, bilfiil ya da fiile yakın bilkuvve şeklindedir. Başlangıç ve son ise hareket için kuvve ve fiil hükmündedir. Kuvve, fiile yakın kuvve ve fiile uzak kuvve olarak ikiye ayrılır. Bundan dolayı İbn Sīnā, kuvve-fiil arasındaki ilişkiyi hareketli cisimdeki kuvve-fiil durumlarına dayanarak açıklama yoluna gitmiştir. Hareketli için, kişi tarafından varsayılan ve yakın kuvve olması bakımından bir sınır bulunur. O sınırın varsayılması anında hareketli o sınıra ulaşmıştır ve böylece o sınır, gerçek bilkuvve olmuştur. Sonraki süreçte geriye bu sınırın bilfiil hale gelmesi aşaması kalmıştır. Bilfiil sınır haline gelmesi de yine bilfiil bir varsayım ve fiili durumu ifade eden bilfiil bir mesafeyi kat etmenin meydana gelmesi ile olur. Çünkü hareket, kat etmedir. Bu hareketlilik hali ise devam eden bir durumdur.¹¹⁴

Hareketin başlangıç ve sonu arasında arada olma durumunu ifade eden ortada bulunma durumu, hareketin suretidir. Hareketin sureti, hareketlinin hareketinin türü ve mahiyetini belirlediği için hareketli için gerekli bir durumdur. Bu suret ya da nitelik, hareketli var olduğu sürece kesinlikle değişmeyen tek niteliktir. Bu suret, hareketliyi,

¹¹² İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 104 (§129); Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sīnā Yorumu ve Eleştirisi*, s. 245.

¹¹³ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 142 (§369).

¹¹⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 113 (§138).

hareket esnasında kat ettiği mesafe boyunca içinde bulunabileceği konumlara bağlamaktadır. Hareketin bu sureti yani ortada olma durumu, hareketli için ân'da gerçekleşmektedir. Bu ara durumda hareketli belli bir mesafeyi kat etmiştir ve önünde kat edeceği bir mesafesi de halen durmaktadır. Hareketlinin kat ettiği mesafe ve kazandığı yeni hal açısından bakıldığında öncesinde bulunmadığı ve sonrasında da bulunamayacağı bir konumda olduğu kabul edilmektedir. Bu form, hareketli için her zaman gerekli olan bu ortada olma durumudur. Bu da “ilk yetkinlik”tir. Hareketlinin mesafeyi kat ederek mesafenin sonuna ulaşmış olması da “ikinci yetkinlik”tir. İbn Sīnā'ya göre ister kat etme anlamındaki ortada olma durumu ile gerçekleşen hareket olsun ister birinci yetkinlik olarak kabul edilen hareketlinin hareketiyle başlangıç ve kendisine ulaşp yanında durduğu ya da durmadığı son arasındaki hareketi olsun bu hareketlerin her biri bir zamanda gerçekleşmektedir.¹¹⁵

1. 1. 5. Hareket-Sükûn İlişkisi

İlk yetkinlik ile ikinci yetkinlik arasında gerçekleşen hareketin bir sınırı vardır. Bu sınır ikinci yetkinlik ile amacına ulaşmış olan hareketlinin şahsında gerçekleşen hareketin son noktadaki durağanlığı, sükûnudur. Bu sükûn dış dünyada gerçekliği gözlemlenebilen ortada olma hareketi aracılığı ile gerçekleşmiş, vuku bulmuş hareket için ikinci yetkinlik iken sonraki hareket için bilkuvvelik içermekte ve birinci yetkinlik olarak varlık göstermektedir. Önceki hareketin son sınırı ile sonra oluşacak olan hareketin ilk sınırını belirleyen sınır, hareketlinin içinde bulunduğu sükûn halidir. Bu sükûn halinin zamansal olarak bulunduğu zaman da ândır.¹¹⁶

¹¹⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u 'l-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 104 (§129).

¹¹⁶ İbn Sīnā'nın ân düşüncesi ve etkisi hakkında bkz. Jon McGinnis, “A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate,” *British Society for the History of Science* 39:2 (2006), ss. 189-205.

İbn Sīnā'ya göre hareket ile sükûn arasındaki ilişki şu şekilde gerçekleşmektedir: Sükûn, cisimde mutlak anlamda hareket ve değişimin olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü hareket ve sükûn birbirinin karşıtı olan kavramlar değildir. Biri diğerini gerekli kılan mukabil kavramlardır. Bu açıdan sükûn, hareketten yoksunluktur.¹¹⁷

Bir cisimde sükûnun varlığı hareketin yoksunluğuna bağlıdır. İbn Sīnā'ya göre bir cisimde sükûnun var olması için sükûna konu olan cismin;

A) Hareket etme özelliğine sahip olması gerekir.

B) Bu hareket etme özelliğine sahip olmasına rağmen hareketin bulunmaması gerekir. İbn Sīnā bu durumu '*adimen li'l-ḥarake* olarak kavramsallaştırmaktadır. '*Adimen li'l-ḥarake*; hareket etme özelliği olan şeyin hareketten yoksun olması anlamına gelmektedir.

C) Harekette olduğu gibi sükûnun da belli bir zamanda ve bir mekânda gerçekleşmiş olması gerekir.¹¹⁸

Bu şartları taşıyan her cisim *sākin* olarak isimlendirilir. Bu şartlar altında sükûn, hareket etme özelliği bulunan cismin hareket etmemesi sonucunda hareketten yoksun olması durumudur. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak sükûn, belirli bir mekândaki durağanlık ve bu durağanlıktan ayrılmak suretiyle bulunduğu mekânda hareket edebilecek şeyin hareket etmemesidir. İbn Sīnā'nın sükûn tanımını "hareket edebilme özelliğinin bulunması" ifadesi ile sınırlamasının nedeni hareketin ilgili olduğu şeylerden olan mekân ve zamana işaret etmek içindir. Çünkü mekân ve zaman hareketi mümkün kılan durumlardandır. Tıpkı hareket gibi sükûn da belli bir mekânda ve zamanda meydana gelmektedir¹¹⁹

İbn Sīnā, hareket ile sükûnun birbirinden bağımsız düşünülemeyeceğini, birbirlerinin mukabili olduklarını hareket türleri bağlamında somutlaştırmaktadır.

¹¹⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 135 (§159); *en-Necāh*, s. 152 (terc. 119).

¹¹⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 135 (§159), s. 138 (§162); *en-Necāh*, s. 152 (terc. 119).

¹¹⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 135 (§159), s. 138 (§162); *en-Necāh*, s. 152 (terc. 119).

Hareket türlerinden her bir hareket türü için o harekete karşılık gelen bir sükûn vardır.¹²⁰ Büyüme (*numuvv*) hareketi için bu harekete kendi türünden karşılık gelen ve büyüme hareketinin durduğu bir sükûn hali vardır. *İstihâle* hareketi için yine kendi hareket türünden olmak üzere bu harekete karşılık gelen bir sükûnu vardır. İstihâleye karşılık gelen sükûn, bir zaman mevcut olan bir nitelik olmayıp aksine istihâleye uğrayan cisimdeki bu dönüşümün durmasıdır. Yer değiştirme (*nuḳle*) hareketinde de bu harekete karşılık gelen sükûn, hareketli cismin bir zaman mevcut olduğu aynı mekânda hareketsiz kalmasıdır.¹²¹ Bu örneklerde görüldüğü gibi sükûn hareketli bir cisimde gerçekleşmekte, hareket ve sükûn aynı türden hareketlerde meydana gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında hareket ve sükûn türdeşirler.

¹²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u'l-Tabî'i* (Fizik II), s. 148 (§378).

¹²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u'l-Tabî'i* (Fizik I), s. 138 (§162); *en-Necâh*, s. 152 (terc. 119). İbn Sînâ'nın sükûn düşüncesinin sonraki dönemlerdeki etkisi için bkz. Y. Tzvi Langermann, "Sükûn Ânı: İbn Sînâ Sonrası Fiziğin Gündemindeki Canlı Bir Sorun," terc. Nebi Mehdiyev, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), ss. 68-81.

1. 2. HAREKETİN İMKÂNI

Tanımından anlaşıldığı üzere hareket, doğal cisimde meydana gelen tetrîcî bir değişimdir. Bu tetrîcî sürecin gerçekleşip hareketin mümkün olabilmesi için bazı unsurlara ihtiyaç duyulmaktadır. Hareketin kavranılmasını sağlayan ve mümkün kılan bu durumlar İbn Sînâ tarafından altı maddede ifade edilmiştir.

- 1- Hareketli (*el-muteḥarrik*)
- 2- Hareket ettirici (*el-muḥarrik*)
- 3- Hareketin içinde gerçekleştiği şey (*mā fîhi*). Hareket her neyin içinde gerçekleşiyorsa odur.
- 4- Hareketin kendisinden başladığı şey (*mā minhu*). Bu kuvvedir.
- 5- Hareketin kendisine doğru olduğu şey (*mā ileyhi*). Bu gayedir.
- 6- Zaman.¹²²

1. 2. 1. Hareketli (*el-muteḥarrik*)

İbn Sînâ'ya göre bir hareket, ancak bir hareketlinin şahsında, varlığında gerçekleşebilir. Hareketli olma durumu hareketli için kaçınılmaz bir halidir. Bu durum da hareketin vukuunda bir hareketlinin varlığını apaçık bir hale getirmektedir. Hareket-hareketli ilişkisinde hareketlinin gerekliliği şüphe götürmeyecek kadar açıktır.¹²³

Hareketlinin hareket ettiği zamanki durumu ortada olma durumu olarak kabul edilir. Ortada olma iki durum arasında olmakla nitelenen bir durumdur. Bu iki durumdan biri terk edilen durum, diğeri ise amaçlanan durumdur. Hareket de bu iki durum arasındaki şeyin bir defada olmayan yani tetrîcî başkalaşımıdır. Hareketli de terk edilen

¹²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik I), s. 107 (§133).

¹²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik I), s. 107 (§133), s. 114 (§139).

ve amaçlanan bu iki sınır arasında orta yerde olur ve bu iki sınır için ya yer ya nitelik ya da bundan başka kategorilerle bulunur ki “hareket bu kategoridedir” denilir.¹²⁴

1. 2. 2. Hareket Ettirici (*el-muḥarrrik*)

Bu konu her hareketli için bir hareket ettiricinin bulunmasının gerekliliğini kapsamaktadır. Sınırları itibariyle sadece fizik tartışmalarını kapsamamakta, ilk hareketin imkânı ve mahiyeti söz konusu olduğu zaman ilk muharrik tartışmaları bağlamında metafizik alana ilişkin problemleri de tartışmayı beraberinde getirmektedir.

Tartışmanın çerçevesini *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-Ṭabī’ī* (Fizik) 3.11’de ele alan İbn Sīnā, bu makalede genel varlık teorisinden hareketle şu sorulara cevap aramaktadır: İlk hareketin mahiyeti bağlamında bakıldığında hareketin, öncesi olmayan zamanın herhangi bir vaktinde başlaması mümkün müdür? Hareket, örneksiz bir yaratma, *ibdā’* mıdır? Zamanın bir öncesinin yani bir başlangıcının olduğu ancak Bârî Teâlâ’nın (Tanrı’nın) zatının her şeyden önce olduğunun araştırılması da diğer bir husustur.¹²⁵ Bu sorunlar bağlamında yapılacak araştırmalar gerek İbn Sīnā açısından gerekse hareket teorisinin doğru anlaşılması, teselsülün imkânsızlığı ve ilk hareketin mahiyetini kanıtlamayı mümkün hale getirmektedir.

İbn Sīnā bu sorunlara sistemindeki genel varlık telakkisine uygun olacak şekilde bir çözüm arayışındadır. Ontolojinin temel kavramları olan *ibdā’*, zorunlu-mümkün varlık kavramları konunun anlaşılması için onun kullandığı temel kavramlardır.

İbn Sīnā, metafizik sistemindeki genel teoriye uygun olacak şekilde zâtı dikkate alındığında varlığı, her biri kendisine özgü vasıfları olan zorunlu varlık (*vācibu’l-vucūd*) ve mümkün (*mumkin*) varlık olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zorunlu varlığı (*vācibu’l-*

¹²⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-Ṭabī’ī* (Fizik I), s. 114 (§139).

¹²⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-Ṭabī’ī* (Fizik II), s. 77 (§305).

vucūd), ontolojik statüsüne uygun olacak şekilde kendi arasında tasnif ederek iki kısımda ele almaktadır. Birinci kısım, mutlak ve zati nedeniyle zorunlu varlıktır (*vācibu'l-vucūd muṭlaq ve li-zātihi*). Bu kısımdaki zorunlu varlık, varlığı bir illete bağlı olmadığı için illetle ma'lûl değildir. İkincisi ise ilk hareketi de kapsayan şartlı ve başkası nedeniyle zorunlu varlıktır (*vācibu'l-vucūd bi-şarṭ ve bi-ğayrihi*). Varlığı zorunlu olmayan kategorisindeki bu varlık, imkân kapsamında olan bir varlıktır. Yani zati gereği mümkün bir varlıktır ve varlığı da yokluğu da bir illete bağlıdır. Çünkü mümkün varlık, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiş olur. Aynı durum mümkün varlık yok olduğu zaman da geçerlidir. Çünkü yok olan mümkün varlık da yok olduğunda yani yok olmak üzere varlık kazandığında kendisinin yok olmasını sağlayan bir varlıktan ayrılmış olarak yokluğu meydana gelmiş olur. İbn Sînâ, bu varlık kategorileri arasında hareketi şartlı ve başkası nedeniyle zorunlu bir statüde kabul etmektedir. İbn Sînâ, hareketin şartlı ve başkası nedeniyle zorunlu olmasını güneşin doğması ile gündüzün varlığa gelmesi arasındaki ilişki üzerinden açıklamaktadır. Örneğe göre güneşin doğmasıyla beraber gündüz zorunlu olmaktadır. Gündüzün zorunluluğu güneşin doğması gibi bir nedene bağlı olan bir zorunluluktur. Gündüzün zorunluğu da güneşin doğması da kendiliğinden zorunluluk ifade etmemektedir.¹²⁶

İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık, tekrar edecek olursak varlığa gelmesi veya yok olması mümkün olan varlık olmasında ötürü, imkân kapsamındadır. Varlığa gelen her *mevcûd* için varlığa gelme imkânı, varlığından önce mevcut olan bir durumdur. Aynı imkân durumu şeyin yok olması için de geçerlidir. Varlığa geldikten sonra yok olması durumu da bir imkân halidir. Şey için bu imkân durumu söz konusu olmasaydı varlığa gelişi de yok olması da imkânsız olacaktı. Bundan dolayı mümkün varlık için varlığa geliş imkânı varlıktan önce mevcuttur. Bu şeyin varlık kazanması, onun varlığa gelmesini

¹²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î (Fizik II)*, s. 81 (§307); *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik I)*, s. 35-36 (§86). Zorunlu varlık için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002).

sağlayan kendisi dışında bir şeye göre, bir şeyle ilişkilidir. Ve imkân durumu şeyin varlığından önce meydana gelmiş olan bir durumdur.¹²⁷

Konumuz açısından genel hatları ile ele almamız gereken imkân için iki durum söz konusudur. Birincisi bir mahalde, bir konuda olmaksızın kendiliğinden kâim bir cevherdir. Bu durumda hareket için kendi başına kaim olma durumu söz konusu olmadığı için imkân, hareketi açıklama gücünü yitiren bir seçenek olmaktadır. Çünkü hareket ancak bir izafet ile anlaşılabilir. İmkân için ikinci ihtimal hareketin anlaşılmasını da sağlayan bir fırsat sunmaktadır. Bu durumda imkân bir şeyde, bir mahalde mevcut olan bir durum olmaktadır. Burada imkân birincinin aksine bir şeye izafe edilir. Var olma imkânı, bizatihi kâim olan bir cevher değildir. İmkânın bir şeye olan izafeti, yok varsayılan bir şeye yönelik belirli bir bağıntıyı, ilişkiyi ifade etmektedir.¹²⁸

Hareket söz konusu olduğunda “hareket-imkân arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorusundan yola çıkarak bu ilişkinin mahiyetini açıklamaya çalıştığımızda imkânın hareket için bir mahal olduğunu görmekteyiz. Hareket için bir mahal olan imkân, hareket etme özelliği olan ve kendisinde hareketin varlığının mümkün olduğu cevherdir. Hareket etmemiş ama hareket etme özelliğine, imkânına sahip bulunan potansiyel hareketlinin kendisi kronolojik ve ontolojik olarak hareketinin başlangıcından önce gelmektedir.¹²⁹

İbn Sînâ, hareket-hareketli-hareket ettirici arasındaki ilişkinin imkânını yapmış olduğu zorunlu ve mümkün varlık tasnifi bağlamında tartışmaktadır. Buna göre, sonradan olan şeyler için olduğu gibi her hareket için de yokluğundan sonra varlığını zorunlu kılan bir neden vardır. Mevcut olup hareket etmeyen bir şey için onu hareket ettiren neden, bu nedenin doğurduğu hareket ve hareket ettiricinin çıktığı şartlar ve durumların sonradan

¹²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 77-78 (§305); *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 35 (§86). İmkân için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).

¹²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 77-78 (§305).

¹²⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 79 (§306).

var olan varlıklar olmaları gereklidir. Bu şartlar altında harekete geçen şeyin sonradan meydana gelen durumuna nispetle önceki hali değişir.¹³⁰

Hareket gibi yeni bir şeyin sonradan varlığa çıkması (*hudūs*), varlığa gelmesi bir nedene bağlıdır. Hareketi mümkün kılan bu nedensellik ilişkisiyle birlikte İbn Sînā, bir tercih ettiricinin de hareketi doğurduğunu düşünmektedir. Bu tercih ettirici ilişkili olduğu şeyin varlığı ile yokluğu arasındaki ayırımı, ayırışmayı zorunlu kılmaktadır. Bir tercih ettiricinin olmaması durumunda hareketin ve sonradan olanın yokluğu, varlığından daha evla ve öncelikli olmazdı. Bu varlık ve yokluk arasındaki ayırım eşliğinde bulunan varlığın bir durum nedeniyle ayırt edilmesi zorunludur ve mutlaka tercih edilmeleri gerekmektedir. Bu tercihin sonucunda ortaya çıkan sonuç, zorunlu bir sonuçtur. Bu sonucun zorunluluğu bir tercihtir. Mukayyet, şartlı olan bu zorunluluk seçmeli, iradî, tercihe dayalı bir nedenin gereği olan bir zorunluluktur. Bu tercihli durum sonucu oluşan zorunluluk, doğal hareketteki zorunluluk gibi değildir. Çünkü doğal harekette irade değil doğa muharrik güçtür.¹³¹

İbn Sînā, bu teorik çerçeve ile ilk hareketin Tanrı karşısındaki ontik konumunu tartışmak için zemin oluşturmaktadır. Çünkü İbn Sînā'ya göre, bir cisimde olmayan bir durumun sonradan meydana gelmesi cisimde daha önce bulunmayan bir bağıntıyı, nispeti ortaya çıkarır. Bu nispet, cisimde yeni bir durumun meydana çıkmasını sağlamaktadır. İbn Sînā'nın yeni durum olarak tasvir ettiği bu yeni şey, cismin zâtı ve durumu için yokluktan sonra varlık ilişkisidir. Hareket, cisimde sonradan oluşan yeni bir durumdur. Ve İbn Sînā, bu yeni durumu bir şeyin var olma imkânından yola çıkarak Tanrı yani İlk Muharrik ile irtibatlı olarak ele almakta, ilk hareketi hem Tanrı tarafından başlatılan hem de varlığı benzersiz bir yaratma (*ibdā'*) olarak kabul etmektedir. Bu yaklaşım İbn İbn

¹³⁰ İbn Sînā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 't-Tabī'i* (Fizik II), s. 79 (§306).

¹³¹ İbn Sînā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 't-Tabī'i* (Fizik II), s. 79 (§306).

Sīnā açısından hareket-ilk muharrik tartışmalarının da temelini oluşturmaktadır. İbn Sīnā'nın bu düşüncesinin temel kavramı *ibdā'*'dir.¹³²

Fizik temelli bu tartışma İbn Sīnā tarafından metafizik bir zeminde çözüme kavuşturulacaktır. İbn Sīnā, ilk hareketin Tanrı ile olan ilişkisini ve başlangıcını hareketin ezeliliğinin imkânsızlığı bağlamında ele almaktadır. Ona göre hiçbir hareket öncesiz (*kadīm*) değildir. Her hareket için bir başlangıç (*mebde'*) vardır. Hareketin öncesiz olması ile başlangıç sahibi olması ontolojik açıdan birbirleriyle çelişik bir durum ortaya çıkarmaktadır.¹³³

Hareket, kadīm olursa ona bir başlangıç varsaymak mümkün olmayacaktır. Varsayılan her hareketin bir başlangıcının olması o hareketin öncesinde de bir hareketin bulunması anlamına gelir. Bu sürekli geriye gidiş teselsülü doğurmaktadır. İbn Sīnā teselsülü ortadan kaldırmak için aşağıda tanımını yapacağımız *ibdā'* düşüncesini ileri sürmektedir. Bu düşünceye göre *ibdā'*, mutlak bir hareket için başlangıç ve ilkedir.¹³⁴ Görüldüğü gibi İbn Sīnā'nın tercih ettiği *ibdā'* düşüncesi bünyesinde ilk hareketi ve ilk hareketin muharrik gücünü tespit etmek ile teselsülün imkânsızlığını ispat etmeye yönelik argümantatif bir içeriğe sahiptir. İlk muharrik arayışı ve teselsülün imkânsızlığı meseleleri bizi İbn Sīnā düşüncesinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılabilecek hareket delilinin varlığına da ulaştırmaktadır.

İfade ettiğimiz gibi İbn Sīnā'nın ilk hareketi açıklamak için kullandığı kavram *ibdā'* kavramıdır. *El-İşārāt ve't-Tenbīhāt*'ta *ibdā'* şu şekilde tanımlamaktadır. *İbdā'*, benzersiz yaratma demektir. Madde, alet veya zaman gibi araçlar olmaksızın meydana çıkan bir oluşturmaktır. Kendisini zamansal bir yokluğun öncelediği bir şey, maddeden ve

¹³² İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik II), s. 80 (§306). İbn Sīnā açısından *ibdā'* düşüncesi, fizik ve metafizikteki *fail neden* olmanın mahiyeti ile ilgilidir. Fizikteki *doğal fail neden*, hareket ve sükûnun nedenidir. İbn Sīnā, *metafizik fail nedeni* açıklarken de doğrudan Kur'an'daki *ibdā'* kavramına referansta bulunmaktadır. Tanrı'nın yaratıcı fiilini salt hareket vermek olarak görmek Kur'an'ın ulûhiyet anlayışı ile bağdaşmaz. İbn Sīnā'ya göre, âlemin yaratıcısı olan Tanrı'nın fail neden olması sadece hareketin değil, varlığın ilkesi olması anlamına gelir. Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sīnā'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, bty.), s. 205.

¹³³ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik II), s. 79 (§306).

¹³⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik II), s. 80 (§306); *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, s. 139 (§203).

maddenin aracılığından müstağni kalamaz. Benzersiz yaratma olan *ibdā'*, sonradan oluşturma (*et-tekvīn*) ve sonradan meydana getirmeden (*el-iḥdāṣ*) derece bakımından daha yüksektir.¹³⁵ Bu kavramlar arasında şöyle bir fark vardır. *İbdā'*, soyut varlıklarda gerçekleşen yaratma için kullanılan bir kavramdır. *Sun'*, maddi ve zamansal varlıklardaki varlığa geliş için kullanılır. *Tekvīn* kavramının kullanıldığı bağlam, ma'lûlün maddi varlığa sahip olduğu yerdir. *Tekvīn* ve *iḥdāṣ* kavramlarının her biri bir yönden *ibdā'*ın mukabilidir. Ancak *ibdā'*, *tekvīn* ve *iḥdāṣ*tan mertebe bakımından daha üstün olup yaratmanın en yüksek mertebesidir.¹³⁶

İbn Sīnā, *ibdā'* düşüncesi ile ilk hareketin kaynağı ve hareketin zamanla ilişkisini izah ederken aynı zamanda Tanrı'nın zatında ezelîlik tartışmalarına da bir bakış açısı sağlamaktadır. *İbdā'* tanımına uygun olarak ilk hareket madde, alet ve zaman gibi araçlardan bağımsız bir şekilde bir *ibdā'* yani benzersiz yaratmadır. Bu yaratma durumu hareket için zamansal bir başlangıcı ifade etmektedir. Hareket için zamansal bir başlangıç kabul etmek *ibdā'* için yani hareketin varlığa getirilişi için bir ilke kabul etmek anlamına gelmektedir. Burada *ibdā'* hareket için zamansal bir başlangıçtır. Ancak zamanın varlığı Tanrı'ya nispetle düşünüldüğünde yine Tanrı'nın varlığından sonradır. Tanrı, ontolojik bir önceliğe sahiptir. Çünkü var olmayan bir şeyin başka bir şeyi var etmesi imkânsızdır. İlk hareket için zamansal bir başlangıç benzersiz yaratmadır. Yani hareket bir başlangıca matuf bir şekilde bir zamanda yaratılmıştır. *İbdā'* ile varlığa gelen bu ilk hareketten önce büyüklüğü yüce olan, benzersiz yaratanın (*el-mubdi'*) zatından başka bir şey yoktur. İbn Sīnā, bu öncelik ilişkisinin zaman bakımından, kronolojik bir öncelik olmadığını zat bakımından yani ontolojik bir öncelik olduğunu kabul etmektedir. Benzersiz yaratan Bârî Teâlâ'nın zatından önce olan ve gelen bir şeyin bulunması mümkün değildir.¹³⁷

¹³⁵ İbn Sīnā, *el-İşārāt ve 't-Tenbīhāt*, s. 139 (§203).

¹³⁶ Melikşāhī, *el-İşārāt ve 't-Tenbīhāt*, c. 1, ss. 347-348.

¹³⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 't-Ṭabī'ī* (Fizik II), s. 80-81 (§306).

İbn Sīnā'nın bu yaklaşımı hareket için teselsülün imkânsızlığını izah etmeye yönelik bir açıklamadır. Hareketin zamansal bir başlangıç olan *ibdā'* ile varlığa gelmesi nedenlerin geriye gidişi olan teselsülü iptal etmektedir. Neden-nedenli zinciri nedenli olmayan bir varlıkta son bulur. Yani bu nedensellik ilişkisi sonsuza kadar geri götürülemez. Bu durum hareket için de geçerlidir. *İbdā'*a konu olan ilk hareket, kadīm olamaz ve hareket için nedensiz bir ilk muharrik bulunması gerekmektedir.¹³⁸

İbn Sīnā'ya göre nedenli olmayan ilk neden, bir uçtur. Şayet uç olmayıp orta olsaydı -ki hareket ortada değildir ve nedenlidir- nedenli olurdu. Her bir nedenli bir nedene ihtiyaç duyar. Neden-nedenli zincirinde nedenli olmayan bir şey bulunursa, o nedensiz şey uç ve son olmuş olur.¹³⁹ Son olan şeyin nedensiz olması mümkün mü? değil mi? şeklinde bir sorunun sorulması mümkündür. Bu durumu şu şekilde izah etmemiz mümkündür. Nedenli olmayan ilk neden, diğer bir ifade ile zorunlu varlık bir uçtur. Aynı zamanda da sondur. Zorunlu varlığın dışındaki bütün mümkün aynı zamanda ma'lûl varlıklar da bu uç ile son arasında ortadadır. Zorunlu varlığın uç olması varlık için ilk neden ve başlangıç ilkesi olması anlamını taşımaktadır. İlk nedenin son olması da teselsülün tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Şöyle ki, her nedenli varlık için bir neden vardır. Ancak her nedenli varlık için bir neden aramanın yani teselsülün bir yerde son bulması gerekmektedir. Nedenli varlıkların geriye dönük bir şekilde neden aramaları nedensiz bir varlık olan zorunlu varlıkta son bulmaktadır. Bu açıdan bakınca da nedenli-nedensiz varlık hiyerarşisinde zorunlu varlık nedensiz son varlık olmaktadır. Şu şekilde formüle edebiliriz: İlk neden olan nedensiz yani zorunlu varlık, varlığın ilk ilkesi olması açısından “uç”tur. Zorunlu varlık aynı zamanda geriye gidişin kendisinde son bulduğu varlık olması açısından da “son”dur.

İbn Sīnā, neden-nedenli zincirinin genel ontoloji düşüncesine mutabık olacak şekilde bizatihi zorunlu varlıkta son bulduğunu kabul etmektedir. Teselsülün iptalini

¹³⁸ İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, s. 129 (§179-180).

¹³⁹ İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, s. 129 (§179-180).

doğuran bu yaklaşımda hareketin ilkesi de zorunlu varlık olan Tanrı'dır.¹⁴⁰ Bu yaklaşım hareket delili olarak kabul edilen kanıt çerçevesinde Tanrı'nın varlığının hareket üzerinden kanıtını mümkün hale getirmektedir. Hareket delilinin özü bu temeller üzerine kurulu olduğu için bu konuda özel bir başlık açmayı gerekli görmeyerek tartışmayı burada bırakıyoruz.

1. 2. 2. 1. Hareketin Muharriki ile İlişkisi

Hareket ettiricinin hareket ile olan ilişkisi iki şekildedir. Birincisi, doğal cisim olması bakımından hareket ettiricisi hareketlinin zatından kaynaklanan hareket. Doğal cismin hareketi tabiî bir harekettir ve bu cisimdeki hareketin ilkesi içseldir. O ilke de tabiattır. İbn Sînâ'nın verdiği örnekle açıklayacak olursak dışardan aldığı bir etki ile yukarı doğru hareket eden ağır bir tabiî cisim, aldığı bu etkinin gücünü yitirmesi sonucunda ağır olan her cisim gibi aşağı doğru düşer. Tabiî ağır cismin aşağı düşmesindeki hareketi sağlayan ilke cismin yapısında içkin olan güçtür. Bu güç tabiattır. Çünkü tabiatı gereği ağır olan cisimler aşağı doğru düşerler. Bu durumda hareketlinin zâtı, zatında gerçekleşen hareketin kaynağı ve ilkesidir.¹⁴¹ Burada tabiî cismin tabiî hareketini gerçekleştirmesi için dışardan bir etkiye maruz kalması ve kendi koşullarından koparılması gerekmektedir. Çünkü tabiî cisim durduğu yerde hareketini gerçekleştirme imkânına sahip değildir.

İbn Sînâ, tabiî hareket ve bu hareketin hareket ettirici ilkesi ile arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah etmektedir: Bir şeyin zatı aynı anda hem hareketli olup hem de kendisindeki hareketin ilkesi, hareket ettirici sebebi olamaz. Tıpkı sıcak bir şeyin sıcaklığı ile kendisini ısıtmasının imkânsızlığı gibi. Ateşteki sıcaklık başka bir şeye etki edip

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, s. 129 (§179-180).

¹⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 107 (§133), ss. 33-34 (§44).

ondaki değişimin ilkesi olarak fail bir karakter göstermektedir. Ateşin sıcaklığı kendisini etkilememektedir. Bu örnekte ifade edildiği gibi cisim de aynı anda hem hareketli hem de kendi zatındaki hareketin hareket ettiricisi olamaz. Kendiliğinden hareketli olan hiçbir cismin yoktur. Bu durumda hareket şeyin zatından dolayı gerçekleşmiş olamaz. Dışardan bir ilkeye bağlı olarak gerçekleşmiştir. Çünkü hareket, cisimlerdeki en genel arazdır. Bundan dolayı hareket şeyin zatından dolayı gerekli olan bir durum değildir. Tıpkı bir taşın tabî mekânında sakin bir şekilde durması gibi hareketli olmadığı halde de zâtı mevcut olmaktadır.¹⁴²

İbn Sînâ, tek bir şeyin hem hareket ettiren hem de hareketli olmasını şartlı olarak mümkün görmektedir. Bu imkânı sağlayan şey, cismin ancak kendisi dışında bir şeye izafeti ile hem hareket ettiren hem de hareketli olma niteliğine sahip olmasıdır. Bu durumu mümkün kılan izafet ancak suretiyle hareket ettirici, konusuyla hareketli olması veya bir şeyle beraber ele alınırken hareket ettirici, başka bir şeyle ele alınırken de hareketli olması iledir.¹⁴³

Hareketin bir sebepten değil de hareketlinin zatından kaynaklı olmasının sakıncaları İbn Sînâ'nın farkında olduğu bir durumdur. Hareket, doğal cismin kendisinden yani zatından kaynaklı olursa hareketlinin zâtı var olduğu sürece hareket de var olmaya devam edecektir. Oysa kendi zâtı mevcut olduğu halde hareket sahibi olmayan cisimler vardır. Tabî bir cisim sürekli hareket eder durumdaysa bu durum onun zatından dolayı değil tabî cisimliği üzerine eklenmiş, arızî bir nitelikten dolayıdır. Bu arızî nitelik iki türlü olabilir. Birincisi cisimdeki hareket, ilkesini dışardan almamışsa bu hareketin kaynağı içseldir. İkincisi, bu hareketin kaynağının dışsal olmasıdır. Bu durum cismin zatından bağımsız bir sebeptir. Dışsal bir sebebin cismi hareket ettirmesi, bir şeyin zâtının kendisinin hareket ettiricisi olmasını imkânsız kılmaktadır.¹⁴⁴

¹⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 101 (§126), ss. 108-109 (§133-§134).

¹⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 108 (§133).

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 108 (§133).

Hareketin, tabîî cisim olması bakımından hareketlinin zatından kaynaklı bir hareket olması düşüncesi bizde hareketin kaynağının tabiat olduğu zannını oluşturabilir. Burada “hareketin ilkesinin cismin içinde olması” ile “cismin zatının kendi hareketinin kaynağı olması” arasındaki ince nüans görülmelidir. Hareketin ilkesinin tabiat olduğu yerde dışardan bir müdahale ile gerçekleştirilen bir hareket sonucunda cisim, doğası gereği kendi doğal mekânına doğru bir yönelim, meyil içerisine girmektedir. Bundan dolayı cismin zatının, cisimdeki hareketin sebebi olması mümkün değildir. Genel hareket teorisi açısından zaten kendiliğinden hareketli hiçbir cisim yoktur.¹⁴⁵ Zira her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır.

Cismin bir sebepten dolayı değil, kendi zatı nedeniyle hareketli olması varsayımı durağanlığı imkânsız hale getirmektedir. Hareket teorisi açısından bakıldığında durağanlık potansiyeline sahip olan doğal cisim hareket tanımının kapsamına girmektedir. Cismin hareketli bir cisim olması, doğasında durağanlığı barındırmalıdır. Oysa kendiliğinden hareketli olanın, varlıkta başkasının hareketsizliği meydana geldiği zaman ya da vehmedildiği zaman, başkasının hareketsizliği ile hareketsiz olamayacağı kabul edilen bir ilkedir.¹⁴⁶

Hareket ettiricinin hareketi ile ilişkisindeki ikincisi ilişki türü de cismin zatından kaynaklı olmayıp, cismin dışından olan bir sebepten meydana gelen hareket. Bu cismin hareketinin kaynağı dışsaldır. *Ḳāsir* (zorlayıcı) olarak adlandırılır. Verdiğimiz taş örneğini bu ilkeye uyarlayarak konuyu şöyle izah edebiliriz. Taş ağır bir cisim olmasından dolayı tabiatı gereği *ḥayyizi* yerdir ve bulunduğu yerde sakindir. Ayrıca taşın harekete aşağıya doğru bir meyil ile doğal *ḥayyizine* kavuşmaya yönelik bir harekettir. Ancak bu taşın doğal bir hareketi gerçekleştirebilmesi için dışardan bir etki ile doğal *ḥayyizinden* koparılması gerekmektedir. Dışardan bir etki ile yukarı doğru fırlatılan taş dışardan aldığı bu etki sonucunda doğal yapısına aykırı bir şekilde bir harekete maruz

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ‘u ‘l-ṭabî‘î* (Fizik I), ss. 108-109 (§133-§134).

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ‘u ‘l-ṭabî‘î* (Fizik I), s. 109-110 (§135).

kalmıştır. Bu durumda taşın maruz kaldığı dışardan etki ile meydana gelen hareket *kasrî harekettir*. Dışardan alınan etkinin zayıflaması ya da gücünü yitirmesi sonucunda taş maruz kaldığı bu zorakî (*kasrî*) durumdan kurtularak doğal mekânına doğru bir meyil içerisine girer ve aşağıya doğru hareket eder. Doğal mekânına kavuştuğu zaman doğal cisim için sükûn gerçekleşmiş olur ve tabiî hareket tamamlanmış olur.¹⁴⁷

Hareket ettirici ve hareketli arasındaki ilişkide birincisi için ifade ettiğimiz hususlar burada da geçerlidir. Kendindeki hareketin ilkesi gerek *tabiat* gibi içsel gerekse *kāsir* gibi dışsal olsun her hareket bir hareketlide hareketlinin zatından ayrı olan bir hareket ettirici ilke ile gerçekleşmektedir. Tabiatın bir ilkesi olabilmesi için cisimde o tabiatı hareket geçirecek bir hareket ettiriciye ihtiyaç vardır. *Kāsir* de yine aynı şekilde tabiî halde bulunan bir cisme uygulanan dışsal bir güçtür ve cismi hareket ettirici bir etkiye sahiptir.

1. 2. 3. Hareketin Başlangıcı (*mā minhu*) ve Gayesi (*mā ileyhi*)

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bir değişimin kendisine hareket ismi verilebilmesi için iki durumun olması gerekmektedir. Birincisi hareketin zihnî bir tasavvur olarak zihinde var olup dış dünyada varlığı gerçekleşmemiş olması. İkincisi ise kendisine hareket ismi verilen ve dış dünyada bilfiil gerçekleşen durumda olmasıdır. Bu hareket bir başlangıç noktası olan kuvveden bitiş noktası olan fiile aynı zamanda gayeye doğru çıkışı ifade eden bilfiil harekettir. Ara durum hareketi olan bu hareket konumuz olan *mā minhu* ve *mā ileyhi* arasında gerçekleşen harekettir. Hareketin kurucu unsurları arasında yer alan ve iki ayrı maddede ele alınan *mā minhu* ve *mā ileyhi* konu bütünlüğünün sağlanması için tek maddede ele alınmıştır.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik I), s. 107 (§133), ss. 33-34 (§44).

Hareketin iki ucu veya iki sınırı vardır. Hareket bu iki sınır arasında gerçekleşir. Hareketin kendisinden başladığı nokta olan *mā minhu* bir başlangıç ve *mebde'* olarak hareketin bir ucunu oluştururken hareketin bittiği, son bulduğu *mā ileyhi* yani *muntehā* da hareketin ikinci sınırını oluşturmaktadır. Genel hareket teorisi açısından bu iki kurucu unsur olmadıkça hareketin bilfiil gerçekleşmesi düşünülemez.¹⁴⁸

Hareketi mümkün kılan durumlardan kendisinden hareket edilen, terkedilen durum olan *mā minhu* kuvveye karşılık gelirken ve kendisine doğru hareket edilen, talep edilen durum olan *mā ileyhi* de gayeye karşılık gelmektedir. İbn Sīnā'nın hareket teorisi açısından bu iki durum hareketin iki türü olan doğrusal karakterdeki mekânsal hareket ve döngüsel nitelikteki konumsal hareket arasındaki temel ayrıma kaynaklık etmektedir. Bu iki hareket türünü hareket için gerekli olan bu iki durum ile ilişkileri açısından ayrı başlıklar altında ele alacağız.

1. 2. 3. 1. Mekânsal Hareket Açısından Başlangıç ve Gaye İlişkisi

Doğrusal niteliğe sahip olan mekânsal hareketler için hareketin başlangıcını karşılayan *mā minhu* ve hareketin bitişini, sonunu ifade eden *mā minhu* hareketin türünü belirlemektedir.

İbn Sīnā açısından bakıldığında *mā minhu* ve *mā ileyhi* arasındaki ilişkinin anlaşılması hareketin tanımında saklıdır. Bilindiği gibi hareket *mā minhu* kuvveden *mā ileyhi* fiile intikâli içermektedir. İbn Sīnā, kuvveden fiile geçiş olan hareketi hareketlinin zatında hareket esnasında başlangıç ve son arasında kazanılan yeni durumlara göre tanımlamaktadır.

İbn Sīnā'ya göre hareketlinin zatı için kendisine doğru hareket ettiği bir güzergâhı ve aynı hareketle kendisine ulaştığı bilkuvve bir gayesi bulunmaktadır. Başka bir ifade

¹⁴⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 't-Tabī'i* (Fizik I), s. 112-113 (§138).

ile hareketli şey için biri terk etmek üzere sahip olduğu ve burada *mā minhu* olarak tanımlanan mevcut durum diğeri de *mā ileyhi* olarak tanımlanan harekette olmayı, bir gayeye yönelimi ifade eden iki kuvvesi vardır. Buna bağlı olarak hareketlinin, bu hareketli olma durumunda iki yetkinliği ve iki kuvvesi meydana çıkmış olmaktadır. Sürece bağlı olarak hareketli için bu iki kuvveden birisinin yetkinliği meydana gelir. Hareket esnasındaki bu yönelim ve ulaşılan hedef açısından bakıldığında hareketlinin durumu, hareketten önceki durumundan farklılaşacağı için önceki gibi olmayacaktır. Çünkü hareketli terk ettiği kuvvesi olan *mā minhu*dan yöneldiği ve ulaştığı gayesi olan *mā ileyhi* arasında yeni bir durum kazanmıştır.¹⁴⁹ Böylece hareket, *mā minhu* ile *mā ileyhi* arasında hareketlide kendisinden önce ortadan kalkan bir şeyin ve buna bağlı olarak aynı cisimde sonradan varlığı yeniden başlayan başka bir şeyin ortaya çıkmasıyla varlık gösterir.¹⁵⁰

Hareketin dış dünyada bilfiil gerçekleşmiş formu olan *ara durum* ya da *ortada olma hareketi* mekânsal bir hareket olarak *mā minhu* ve *mā ileyhi* arasında gerçekleşmektedir. “Hareketin kendisinden olan” (*mā minhu*) başlangıç için bir kuvve iken “hareketin kendisine doğru olan (*mā ileyhi*) de yönelim durumunu ifade eden ikinci kuvvedir. Hareketin *mā minhu* kuvve durumu bir önceki fiilî durumun amaca ulaşmış son halidir. Çünkü kendisi de fiilî bir durumun neticesidir. Fiilî hale gelmiş olan kuvve durumu da bünyesinde kendisinden sonrası için *mā minhu* yani kuvve olma potansiyeli barındırmaktadır.

Hareketin tanımında yer alan yetkinlik kavramlarına dayanarak İbn Sînâ, *mā minhu* ve *mā ileyhi* yani terk edilen kuvve ile yönelinen kuvve arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah etmektedir: İfade ettiğimiz gibi hareket, ikinci yetkinliğine ulaşacak olan şey için meydana gelen ilk yetkinliktir. Yetkinliğe ulaşacak şey için bilfiil yetkinlik durumu ve bilkuvve yetkinlik durumu olmak üzere iki yetkinlik durumu vardır. Bu yetkinliklerden

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u 't-Tabî'i* (Fizik I), s. 101 (§126).

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u 't-Tabî'i* (Fizik I), s. 102 (§127).

ilki bilfiil meydana gelmiş olsa da hareketli iki durumda, aynı ânda bilkuvve olma durumundan kurtulamamıştır. Geriye her halükârda bir kuvve hali vardır.¹⁵¹ Bu durumu şu şekilde formüle edebiliriz: Her bilfiil olma durumu sonraki hareket için bilkuvve olma potansiyeli taşımaktadır. Bundan dolayı hareket tüm yönlerden yetkinlik olarak değil ilk yetkinlik olarak tanımlanmaktadır. Hareket, tüm yönlerden yetkinlik olarak kabul edilirse geriye bilkuvve olma imkânı kalmayacak ve yeni bir hareketin imkânı ortadan kalkacaktır.

İki yetkinlik arasındaki ilişkiyi şu şekilde açabiliriz. Yetkinliklerden ilki bilfiil meydana gelmiş olsa da hareketli, iki durumda birden henüz bilkuvve olma durumundan kurtulamamıştır. İlk yetkinlik, hareketlinin kendisini terk edip ikinci yetkinliğe doğru yönelmiş olduğu haldir. İlk yetkinlikten ayrılış bir hareketin başlangıcıdır ve hareket için gerekli görülen “kendisinden” (*mā minhu*) ayrılışın ifade edildiği haldir.¹⁵² Hareketin “kendisine doğru olan” (*mā ileyhi*) yani yöneliş ise ikinci yetkinliktir ve hareketin gayesidir.¹⁵³ Kendisinden olan ve kendisine doğru olan aynı zamanda hareketin başlangıç ve sonunu ifade etmektedir. Hareket kendisinden olduğu için başlangıç, kendisine doğru olduğu için ise son olur. Bu başlangıç ve son ise iki zamanda gerçekleşmektedir. Hareket için son ve başlangıç, fiil ve kuvveyi karşılamaktadır.¹⁵⁴

İbn Sînâ, hareketteki başlangıç ve son arasındaki ilişkiyi izah etmek üzere hem ve hem doğrusal hem de döngüsel harekete imkân tanıyacak şekilde bir ilke vazetmektedir. Bu ilkeye göre, belirli bir zamanda gerçekleşen her bir hareket için sınır kabul edilen farklı iki nokta varsayılır. Bu iki nokta hareket için başlangıç ve son noktalarıdır. Hareketin bazen başlangıç noktası ile bitiş noktasının farklı olmalarından dolayı birbirinden farklı başlangıç ve sonların olması mümkündür. Hareketteki başlangıç ve

¹⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 101 (§126).

¹⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 112 (§137).

¹⁵³ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 201.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 113 (§138); *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 142 (§369).

sondaki bu farklı olma durumu doğrusal hareket için geçerli olan bir başlangıç-son ilişkisidir. Çünkü doğrusal harekette hareketli, başladığı noktadan ayrılarak başka bir sınıra, noktaya doğru yönelmektedir. Bu durumda da doğrusal hareketin yapısına uygun bir şekilde hareketin başladığı nokta ile bittiği sınır farklılık arz etmektedir.¹⁵⁵

1. 2. 3. 2. Döngüsel-Konumsal Hareket Açısından Başlangıç ve Gaye İlişkisi

Doğrusal karakterdeki mekânsal hareket için *mā minhu* ve *mā ileyhi* kurucu bir unsur olurken mahiyeti ve niteliği itibarıyla farklılık gösterene konumsal hareket için aynı kurucu etkiye sahip değildir.

İbn Sînâ, *mā minhu* ve *mā ileyhinin* döngüsel hareketteki durumunu bu konuda ileri sürülebilecek muhtemel bir itirazdan ve feleklerin durumundan yola çıkarak ele almaktadır. *Mā minhu* ve *mā ileyhinin* hareketin gerçekleşmesindeki kurucu yönüne vurgu yapan İbn Sînâ'ya göre *mā minhu* hareketin başlangıç (*mebde'*) noktası olarak; *mā ileyhi* de hareketin bittiği, son bulduğu (*muntehā*) nokta olarak hareketin iki sınırındır. Bu iki kurucu unsur olmadıkça hareketin olması düşünülemez.¹⁵⁶

Bu duruma bağlı olacak şekilde döngüsel hareketin kendilerinde gerçekleşen feleklerin durumunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu iki kurucu esas dikkate alındığında hareket etmemesi imkânsız olan feleklerin bu şartlar altında bir sebep olmadıkça hareketli olması mümkün olmayacaktır.¹⁵⁷

Genel hareket teorisi açısından İbn Sînâ'ya göre hareket için bir başlangıç ve sonun bulunması gerekmektedir. Bu başlangıç ve son biçimsel, formel bir değer taşımaktadır. Bir hareket ve mesafe belirlendiği zaman buna bağlı olarak bir başlangıç ve sonun varlığı da belirlenmiş olmaktadır. Başlangıç ve son hareket için birer sınırdır. Bu

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 113 (§138).

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), ss. 112-113 (§138).

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), ss. 112-113 (§138).

noktaların bilfiil sınır haline gelmesi hareketlinin bilfiil bir mesafeyi kat etmesiyle meydana gelmektedir. Çünkü hareket, kat etmedir. Bu hareketlilik hali ise devam eden bir durumdur.¹⁵⁸

İbn Sīnā, hareket için belirlenmiş olan bu ilkesel çerçeve bağlamında döngüsel hareketin mahiyetini ve *mā minhu* ve *mā ileyhinin* döngüsel hareketteki durumunu tartışmaktadır. Buna göre döngüsel hareket, kendi bünyesinde başlangıç ve son noktalarını muhtevî ve konum kategorisinde gerçekleşen bir harekettir. Ancak bu başlangıç-son ilişkisi doğrusal harekette olduğu gibi hareketlinin başladığı ve ulaştığı noktanın farklılaşması şeklinde gerçekleşen bir ilişki değildir. Döngüsel hareketteki bu başlangıç ve son noktası tek bir noktadır ve farklılaşmamaktadır. Hareketin başladığı nokta ile bitiş noktası aynıdır. Döngüsel hareketle hareket eden hareketli, dairesel bir şekilde hareket ederek dönüp hareketine başladığı noktaya geri gelmektedir. Bu durumda başlangıç noktası, hareketin kendisinden olduğu için başlangıçtır. Kısaca bu hareketin başlangıç noktası hareketin kendisine doğru olan ve aynı hareketin kendisinde bittiği son olur.¹⁵⁹

Hulasa kuvveden fiile çıkışı ifade eden ve hareketin kuvvesini ve gayesini oluşturan bu iki durum (*mā minhu* ve *mā ileyhi*) arasındaki ilişki aşağıdaki şekillerde gerçekleşir.

- 1- *Mā minhu* ve *mā ileyhi* bazen iyilik-kötülük, siyahlık-beyazlık gibi birbirine zıt¹⁶⁰ iki şey arasında olur. İlim iyidir, cehalet kötüdür örneğinde olduğu gibi birbirine zıt iki durum arasında ortada olma durumundan söz edilemez.
- 2- Bazen de iki zıt arasında gerçekleşir. *Mā minhu* ve *mā ileyhi*'den biri bir zıdda daha yakinken diğeri diğer zıdda daha yakın olur. Bu şartlar altında gerçekleşen zıtlık ilişkisi, ifrat ve tefrite konu olan tercihlerdir. Erdem ve

¹⁵⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 113 (§138).

¹⁵⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 113 (§138).

¹⁶⁰ Zıtlıklar için bkz. İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *Kitābu'l-Mekūlāt* (Kategoriler), terc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), ss. 247-252; *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik II), s. 139-147 (§368-377).

erdemsizliklerin belirleyicisi olan ortada olma durumu bu bağlamda ele alınması mümkün zıtlıklardır. Cömertlik erdeminin iki uç noktası olan cimrilik ile müsriflik gibi.

- 3- *Mā minhu* ve *mā ileyhi* bazen de ne “iki zıt” ne de “iki zıt şey arasında” vuku bulur. Ancak zıtlarla bağıntısı olan durumlar ve tıpkı feleklerin hallerindeki gibi, bir şekilde karşılıklı olmaları (*mutekābiliyye*)¹⁶¹ dolayısıyla da bir araya gelmeyen durumlar grubundan olurlar. Faleklerin hareketinde hareketin başlangıcı kendisinden olan ile kendisinde son bulduğu nokta zıtlık barındırmamaktadır. Falekî hareketin döngüsel olan doğası gereği doğrusal harekette olduğu gibi başlangıç ve bitiş noktalarının bir araya gelmeleri yani hareketin ittisâli ile yeni bir hareketin meydana gelmesi mümkün olmamaktadır. Falekî harekette başlangıç ve son noktaları aynı yerde, aynı noktada toplanmaktadır.
- 4- “Kendisinden olan” ve “kendisine doğru olan” şeyler bazen de kendilerindeki meydana geliş iki uçta da durağanlık oluncaya kadar, zaman bakımından iki meydana gelişin (belli bir zamanda) sabit olduğu şeylerdendir.
- 5- Bazen de tıpkı feleklerde olduğu gibi, bilfiil bir sınır olduğu varsayıldığı zaman kendilerinde ancak bir ân'ın meydana geleceği şekilde olur. Çünkü feleğin hareketinde, başlangıcı terk etme ve gayeye yönelme vardır. Ancak o ikisinden yani başlangıç ve gayeden birinin yanında durmaz.¹⁶²

¹⁶¹ Mütakabiller için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitābu'l-Mekūlāt (Kategoriler)*, ss. 229-236; *eş-Şifâ': el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, ss. 112-119.

¹⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semā'u't-Tabî'î (Fizik I)*, s. 112 (§137).

1. 2. 4. Hareketin Gerçekleştiği Ortam (*mā fīhi*)

Mā fīhi kavramı hareketlinin "içinde olduğu", içinden geçtiği ve hareketin içinde gerçekleştiği, hareketin kendisinde olan şey yani ortama işaret etmektedir. Bu ortam hareketin bizzat gerçekleştiği kategoriler olan nitelik, nicelik, konum ve mekân kategorileridir.¹⁶³ Hareket bu kategorilerden hangisinde gerçekleşirse hareketin türü de ona göre belirlenmektedir.

Hareketli hareket ettiği zaman, terk edilen durum (*mā minhu*) ile hedeflenen (*māileyhi*) durum arasında ortada olma durumu ile nitelenir. Hareketlinin zatında hareket aracılığı ile gerçekleşen bu ortada olma hareketi bir ortamda gerçekleşmektedir. Terkedilen ya da hedeflenen bu iki durumun hareketin bizzat vuku bulunduğu kategorilerden herhangi birinde olması durumu değiştirmeyecektir. Konumuz açısından aslolan bu hareketin *mā fīhi* dediğimiz hareketin içinde gerçekleştiği şey yani ortamdır. Terkedilen durum ile hedeflenen durum arasında vuku bulan hareket sürece bağlı olarak yani hareketin doğasına uygun bir ifade ile söyleyecek olursak tadrîci olarak gerçekleştiği için burada gerçekleşen hareketler de bir defalık olmayan başkalaşımlardır. Hareketin içinde gerçekleştiği ortam (*mā fīhi*) iki sınırdan oluşmaktadır. Bu sınırlar terkedilen ve hedeflenen durumlardır ve hareket için birer sınırı ifade etmektedir. Hareket de terkedilen (*metrūk*) ve hedeflenen (*maḳṣūd*) bu iki sınır arasında orta yerde gerçekleşir.¹⁶⁴

1. 2. 5. Hareket-Zaman İlişkisi

Zaman, hareketin gerçekleşmesi için gerekli altı unsurdan sonuncusudur. Hareketin tanımına baktığımızda her hareketin bir zamanda gerçekleştiğinin ifade

¹⁶³ Avicenna, *The Physics of The Healing Books I-II*, terc. Jon McGinnis (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009), s. 118, (19 numaralı dipnot).

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u 'l-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 114 (§139).

edildiğini görmekteyiz. Formel ve ontolojik yapısı gereği zamana ait kavramlar olan tedricilik, ân, ittisâl ve *def'aten*'in hareketin tanımında yer alması gerekmektedir.¹⁶⁵

İbn Sînâ, zaman konusunu çeşitli eserlerinde tartışma konusu yapmakla birlikte detaylı bir şekilde *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II.10-13) arası makalelerde ele alıp incelemektedir. Konumuz zaman olmadığı için burada zamana dair bütün tartışmalara yer vermeyeceğiz. Çalışmamızda odak noktamız hareketin imkânı açısından hareket-zaman ilişkisi olacaktır.

İbn Sînâ açısından hareket-zaman ilişkisi iki temel öncüle dayanır. 1- Hareket, zamanın varlık nedeni ve ilkesidir. Bu durumda hareket, zamanın yapısı için gerekli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. 2- Zaman, hareketin ölçüsüdür. Zaman, zihnî ve ontolojik açıdan her hareket için sürekli gereken bir durumdur. Çünkü her hareket bir zamanda vuku bulur.¹⁶⁶

1. 2. 5. 1. Hareket, zamanın varlık nedeni ve ilkesidir.

İbn Sînâ, genel varlık teorisinden yola çıkarak var olan şeyleri iki temel kategoriye ayırmaktadır. Bu tasnife göre var olan bazı şeyler belirli ve dış dünyada gerçekleşmiş bir varoluşa sahip olurken, bazıları ise varlıkta daha zayıf bir varoluşa sahiptir. Bu varlık

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 100 (§126), s. 189 (§205), s. 104 (§129). Zaman hakkında ileri okumalar için bkz. Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2018); Arslan Topakkaya, *Felsefede, Din ve Kültürde Zaman* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), ss. 103-306; Philip Turetzky, *Zaman*, terc. Mustafa Çağlar Atmaca (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2015), ss. 11-155; Adrian Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, terc. Özgür Yalçın (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015); Feyza Ceyhan Coştu, *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), Recep Külcü, *Antik Çağ'da Zaman Fenomeni* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2020); Muhammed Hacı Yusuf, *İbnu'l-Arabî: Zaman ve Kozmoloji* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2012), ss. 29-63. Cecilia Trifogli, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (Ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time* (Leiden: Brill, 2000), ss. 203-261; Murat Serdar, *Kindî'den Cürcânî'ye İslam Felsefesi ve Kelâm'da Zaman* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Dānišnāme*, s. 168; *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 219 (§226), s. 200 (§217), s. 104 (§129), s. 189 (§205); *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 63 (§293); Jon McGinnis, “Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân,” terc. Zikri Yavuz, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), ss. 259-265.

tasnifine göre zaman, varlığı itibariyle zayıf bir varoluşa sahiptir. Çünkü zaman varlığı itibariyle bizzat var olmayıp, varlığı harekete bağlıdır.¹⁶⁷

Hareket-zaman ilişkisinde hareket, zamanın varlık nedenidir. Hareket olmazsa zamanın bizatihi, kendi başına kâim bir varlığından, meydana gelmiş bir zatından söz etmek mümkün değildir. Zaman hareketin zatıyla, zamanın harekete âriz olmasıyla ilgili bir durum olup zamanın yapısını oluşturan temel özellikler (*hey'et*) hareket nedeniyle oluşmaktadır.¹⁶⁸

Zaman, hareket ve başkalaşma aracılığıyla maddede var olur. Bu farklılaşma ve başkalaşma yenilenen ve sürekliliği olan zorunlu bir durumdur. Bu da ancak zamanda olur. Farklılaşma ve başkalaşma, hareketin sayılabilir ölçüsü olan öncelik ve sonralık olarak da tezahür etmektedir. İbn Sînâ'ya göre hareketteki öncelik-sonralık şeklindeki bir bölünme zamanın varlığı için bir kanıttır.¹⁶⁹

Hareketteki öncelik ve sonralığın sürekli yenilenen bir hale karşılık gelmesi önce ve sonranın aynı anda beraberce mevcut olamamalarından kaynaklanmaktadır. Önce ve sonra arasındaki ilişki şu şekilde izah edilebilir: Zamansal olarak önce olması bakımından önce olan şey ortadan kalkıp geçersiz olur. Akabinde sonra olması bakımından sonra olan şey meydana gelir. Şayet zamanın varlık ilkesi olan hareket ve değişim olmasaydı yenilenme ve başkalaşmayı temsil eden bir şeyin ortadan kalkarak geçersiz olması ya da sonradan yeni bir durumun meydana gelmesi şeklinde herhangi bir değişim gerçekleşmeyecekti. Bu harekete ve başkalaşmaya bağlı olarak da önceye göreli olan sonra veya sonraya göreli önce diye bir durum olmayacaktı. Sonuç olarak zaman, yenilenen bir halin varlığı ile var olabilir ve bu yenilenmenin de zorunlu olması gerekir. Aksi durumda zamanın varlığından söz edilemeyecektir.¹⁷⁰

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik I), s. 214 (§223).

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik I), s. 203 (§217), s. 204 (§218), s. 215 (§224).

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik I), s. 203 (§217).

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik I), s. 203 (§217).

Zamanın varlığını mümkün kılan teceddüdün mahiyeti şu şekildedir: Sürekli ve sürece yayılmış olmak koşuluyla yenilenen bir hal olan teceddüd olmadıkça zaman olmayacaktır. Zaman, bu sürekli değişim ve yenilenme içerisinde var olur. Şayet bir şey sürece yayılmış bir şekilde gerçekleşen teceddüd hali yerine ânda, bir defada (*def'aten*) var olsaydı, aynı şekilde yine bir başka şey bir defada (*def'aten*) var oluncaya kadar hiçbir şey var olmayacaktı. Çünkü bir şeyin *def'aten* var olması öncelik-sonralık durumunu imkânsız hale getirmektedir. Bu durumda zamanın maddedeki varlığını görmek imkânsız hale gelmektedir. Hareketin ölçüsü olan ve zamanı betimleyen öncelik-sonralık, ancak nesnelerin sürece yayılmış, birbirini takip eden ve sürekli bir yenilenme imkânının varlığıyla mümkün olan bir durumdur. Netice itibarıyla bu sürekli durum ise harekettir. Zaman da bu hareket sayesinde var olmaktadır. Hareketliler, harekette ve hareket de zamanda bulunur.¹⁷¹

Bütün bu tartışmaların neticesinde İbn Sînâ şu sonuca ulaşmaktadır: Şayet hareket olmazsa zaman olmayacaktır. Zaman bir ölçüdür. Bu ölçü de hareketlerin ve mesafelerin sürekliliğine paralel bir şekilde süreklidir.¹⁷²

1. 2. 5. 2. Zaman, hareketin sayılabilir ölçüsüdür.

Zamanın hareketin sayılabilir ölçüsü olması yukarıda ifade ettiğimiz zamansal iki kavram olan öncelik ve sonralık ile açıklanmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre zaman önce gelen (*mutekaddim*) ve sonra gelen (*mute'ahhir*) diye bölünebilen hareketin sayısı ve ölçüsüdür.¹⁷³ Hareketin önce ve sonra gelen diye

¹⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 203 (§218), s. 222 (§231); Mehmet Dağ, *Zaman Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), s. 207.

¹⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 204 (§218).

¹⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 200 (§217); Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 307.

bölünebilmesini ve bu bölünmeyi hareketin sayısı ve hareketi kendisiyle ölçülebilir kılan şey zamandır.¹⁷⁴

Hareketteki öncelik ve sonralık birbirini takip eden durumlar meydana gelmedikçe söz konusu olamayacaktır. Harekette önce gelen, mesafenin önceki bölümünde var olurken sonra gelen de mesafenin sonraki bölümünde bulunmakla var olur. Bu özellik önce ve sonra gelmenin hareket ile sayılmış iki şey olduğunu gösterir. Böylece hareket, parçaları sayesinde mesafede önce gelen ve sonra geleni sayar. Bunun neticesinde hareketin, mesafede kendisi için öncelik ve sonralık olması bakımından bir sayısı olur. Ve yine hareketin mesafenin ölçüsüne paralel olacak şekilde bir de ölçüsü olur. Hareket ile ilişkisine teorik bir çerçeve oluşturma çabası içerisine giren İbn Sînâ için zaman, önce ve sonra gelen diye bölünebilen hareketin sayısı ve ölçüsüdür. Nihâî olarak burada ifade edilen “önce gelme” ve “sonra gelme” ifadeleri zaman bakımından değil mesafe bakımından önce ve sonra diye bölündüğünde elde edilen sayı hareketin sayısı olacaktır.¹⁷⁵

İbn Sînâ’ya göre her hareket öncelik-sonralık veya önce ve sonra gelmeyi kabul etmesi yönüyle bir zamandır, bir zamana dahildir. Hareketle ölçülüp sayılmamış ve kendisinde öncelik-sonralık bulunmayan hiçbir şey zaman olarak tanımlanamamaktadır. Kendilerinde öncelik ve sonralığın bulunmadığı durumlar, her ne kadar zamanla beraber bulunsalar da zamanda değildirler. Öncelik ve sonralığın bulunmaması bir şeyin zamanda olmadığına kanıtı olmaktadır.¹⁷⁶

İbn Sînâ burada zamanda olmak (*fî’z-zemān*) ile zamanla olmak (*ma’a’z-zemān*) arasında teknik bir ayırıma giderek kavramların muhtevasını belirlemektedir. Buna göre zamanla birlikte bulunan her şey zamanda değildir. Bu tasnife göre bir şey önce gelen ve

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-Tabî’î* (Fizik I), ss. 216 (§225), s. 195 (§210), s. 199 (§216).

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-Tabî’î* (Fizik I), s. 200 (§217), s. 211-212 (§221), s. 203 (§217). Zamanda öncelik-sonralık tartışmaları için bkz. *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-Tabî’î* (Fizik I), ss. 201-203 (§217); İlhan Kutluer, “Zaman,” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, s. 113.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-Tabî’î* (Fizik I), s. 219-220 (§228); Dağ, *Zaman Öğretisi*, s. 226-227.

sonra gelen anlamı bulunmak suretiyle bölünebiliyorsa o şey için zamandadır denir. Bu durumda zatında önce ve sonra gelen anlamı barındıran her şey ya harekettir ya da harekete sahip bir şeydir. Şayet hareket ise, bu kendi cevherinden dolayı önce ve sonraya bölünmüş olur. Eğer hareketli nesne ise, bu bölünmüş duruma hareket nedeniyle sahip olmuş olur. Hareketliler, harekette bulunur; hareket de zamanda bulunur.¹⁷⁷

Hareketli, harekette bulunur; hareket ise zamanda ve mesafede bulunur. Harekette önce ve sonra gelmenin varlık nedeni mesafedir. Dolayısıyla öncelik-sonralık bir mesafede hareketin ittisâli ile mümkündür. Mesafedeki ittisâl, harekette sürekliliği ifade etmektedir. Çünkü ittisâl, önceki hareketin sonunun ya da son ucunun, sonraki hareketini başlangıç noktası ile birleşmesi şeklinde gerçekleşir. Bu durum yeni bir hareketin oluşmasını sağlarken aynı zamanda hareketin sürekliliğini sağlamaktadır. İttisâlin zıddı ise *infişâldir*. Hareketteki ittisâl, mesafelerdeki ittisâlden dolayı vardır. Hareket-mesafe arasındaki ittisâl ilişkisi birbirini gerekli kılan bir ilişkidir. Mesafenin ittisâli hareketin ittisâlini ve buna bağlı olarak sürekliliğinin nedenidir. Bu süreklilik kesintisizlik barındırmamaktadır. Başlayan bir hareketin bittiği yer ile yeni başlayacak olan hareketin başlangıç noktası arasındaki nokta mesafedeki hareketi önce ve sonra şeklinde bölerek hareketin sayısı ve ölçüsü olmaktadır.¹⁷⁸

Zamanın hareketin ölçüsü olması hareketteki uzunluk-kısalık, yavaşlık-hızlılık konularının mahiyetini de tartışmayı gerektirmektedir. İbn Sînâ'ya göre hareket bazen hızlı bazen yavaş olabilir. Hareketteki bu farklılık zamanla ilgili olmayıp bir zamanın diğer bir zamandan daha hızlı veya daha yavaş olması anlamına gelmemektedir. Hareketin miktar ve ölçü olarak hızlı-yavaş, uzun-kısa olması hareketin farklılaşmasıdır. Farklılaşan bu hareketlerin zamanlarının farklılaşması zorunlu değildir. Çünkü filozofa göre iki farklı hareketin, zamanları farklılaşmaksızın aynı zamanda meydana gelmeleri

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î (Fizik I)*, s. 219 (§227).

¹⁷⁸ El-Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 186; Cihāmî, *Muştalahât'il-Felsefe*, s. 3; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î (Fizik I)*, s. 217 (§225), s. 218 (§225).

mümkündür.¹⁷⁹ Hareketli iki nesnenin, aynı zamanda harekete başlayıp yine aynı zamanda hareketi sona erdirmeleri mümkün olabileceği gibi zamanlarının farklılaşmaları da mümkündür. Bu farklılığı sağlayan bu iki hareketli arasındaki yavaşlık ve hızdaki farklılık ile araya giren durağanlıkların sayısının farklılığıdır. Bu farklılık nedeniyle bu hareketlilerden biri diğerine göre daha kısa bir mesafeyi kat ederken diğer hareketli daha uzun bir mesafeyi kat etmektedir.¹⁸⁰

Mesafe ve zaman arasındaki ilişkiye dayalı olarak tartışılan hareketteki hızlılık-yavaşlık, uzunluk-kısalık meselesi hareketin gayesi ile olan ilişkisi açısından bir anlam kazanmaktadır. İbn Sīnā, insanların kısa zamanda tamamlanan her hareketin en hızlı hareket olduğu yönündeki genel kabulünün doğru bir yaklaşım olmadığını düşünmektedir. Hareketin gayesi ile olan ilişkisine göre en hızlının anlamının, gayeye doğru en kısa zamanda yer değiştirme olduğunu kabul etmektedir. Kaplumbağa ile atın hareketlerini karşılaştıran İbn Sīnā, hareketteki hız algısının formel, biçimsel olarak algılanmasını yanlış bulmaktadır. Örneğin kaplumbağanın baştan sona bir karışık hareketi çeyrek saate karşılık gelmektedir. Ama bu hareket, atın bir saate karşılık gelen ve gayesine ulaşmayan bir fersahlık hareketinden daha hızlıdır. Çünkü kaplumbağanın hareketi kısa zamanda gayeye ulaşmakta, bir durağanlıkta sona ermektedir.¹⁸¹

İki hareket arasında hız ve yavaşlıkta kıyaslama imkânını bize veren şey hareketin kurucu unsurlarından biri olan hareketin içinde gerçekleştiği şeydir (*mā fīhi*). İki hareketten hızlı olanı iki şekilde ele alınabilir. Birincisi benzer zamanda daha uzun mesafe kat edendir. Diğeri ise, daha kısa zamanda aynı mesafeyi kat edendir. Kendilerinde hareket bulunan iki şey kıyaslandığında aralarında artma, eksilme, şiddetlenme ve zayıflık kıyaslamasının mümkün olması hız ve yavaşlıkta da iki hareket arasında kıyaslamayı mümkün kılmaktadır.¹⁸²

¹⁷⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), ss. 194-195 (§210).

¹⁸⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 198 (§245).

¹⁸¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 132 (§362).

¹⁸² İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), ss. 131-132 (§362).

İki hareketli arasında hız ve yavaşlık açısından bir mukayesenin yapılabilmesi için söz konusu hareketlerin türde bir olan hareketler olması gerekmektedir. Burada türde aranan aynîlik hareketin türü açısından dır. Buna göre doğrusal bir şekilde mesafe kat eden hareketler arasında kıyaslama yapılması doğru olan bir kıyaslamadır. Örneğin kartalın uçuşu ile serçenin uçuşunu dikkate alalım. Kartal ile serçenin uçuşu kıyaslanamaz. Olması gereken kartalın uçuşunun yani hareketinin yine bir kartalın uçuşu ile kıyaslanması, serçenin uçuşunun, hareketinin de bir serçenin uçuşu ve hareketi ile kıyaslanmasıdır. Yine bal arısı, bal arısı ile, yaban arısı da yaban arısı ile kıyaslanır. Başka bir örnekte de şu şekilde izah edilir: Kanlanmış bir göz, felçli bir elden daha hızlı iyileşir. Çünkü gözün karışımı ve fiili, elin fiilinden tür olarak farklıdır. Dolayısıyla gözdeki ve felçli koldaki hareketler, aynı türden hareketler olamazlar. Aynı türden hareketler olmadıkları için de aralarında hızlilik-yavaşlık mukayesesi yapılamaz. Aynı şey hareket için de geçerlidir. Şayet iki hareket türde farklılık arz etmiyorsa, bunlar arasında kıyaslama yapmak mümkündür.¹⁸³

İbn Sînâ, aynı harekete sahip iki hareketli nesne arasındaki hız-yavaşlık ilişkisini ve bunlar arasındaki farkı iki açıdan ele alır. Birincisi hareketli olan bu iki şeyin harekete beraberce başlayıp aynı hareketi beraberce sonlandırmaları mümkündür. Bir diğeri ise hareketlideki yavaşlık ve hızliliğin farklılığı ve aradaki durağanlıkların sayısının fazlalığı nedeniyle iki hareketliden biri daha az mesafeyi kat ederken diğerrinin daha çok mesafeyi kat etmesi mümkündür.¹⁸⁴

Buraya kadar tartıştığımız konu ve problemler zamanın hareketle yakından ilgili olduğunu ve hareketten bağımsız düşünölemeyeceğini göstermektedir. Ayrıca hareketle ölçölüp sayılmamış ve kendisinde öncelik ve sonralık bulunmayan hiçbir şey zaman olarak tanımlanamamıştır. Kendilerinde öncelik ve sonralığın bulunmadığı durumlar, her

¹⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 131-136 (§365-§366).

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 198 (§215).

ne kadar zamanla beraber bulunsalar da zamanda değildirler. Yani öncelik ve sonralığın bulunmaması bir şeyin zamanda olmadığına kanıttır.¹⁸⁵

Bu genel mülâhazalara göre İbn Sînâ'nın zamanla ilgili kullandığı bazı kavramlara da değinmemiz gerekmektedir. Bu kavramlardan biri *dehr*'dir. *Dehr*, zamanda olmayıp zamanla birlikte var olan şeyin bütün zamanın değişmez sürekliliği ile bulunması olarak tanımlanır. Varlığı sürekli olup değişmeden kalan her şey *dehr*'dedir. İbn Sînâ'nın burada ifade ettiği süreklilik (*istimrâr*), şeyin varlığının aynıyla, değişmeden, her zaman kendi kendisiyle özdeş olacak şekilde şeyin halinin aynı kalmasıdır. İbn Sînâ bu durumu şu şekilde formüle etmektedir. *Dehr*, değişmeyen, değişen zamana nispetidir. İbn Sînâ'nın *dehr* ile kullandığı başka bir kavram da *sermed*'dir. *Sermed*, salt değişimin yokluğu anlamına gelmekte ve sürekli (ezelî ve ebedî) var oluşu ifade etmektedir. *Sermed*, değişmeyen, değişmeyene nispetidir.¹⁸⁶

Zamanla ilgili diğer kavramlar ve mahiyetleri şunlardır. Birdenbire, ansızın anlamında kullanılan *bağte* ve *bağteten* kavramıdır. Bu kavram umulmayan, gerçekleşmesi beklenmeyen bir durumun aniden gerçekleşmesini ifade etmek için kullanılır. Zamanda vaki olan bu durumun zamansal kısalığından ötürü ölçünün bilincine varılamadığı için vaki olan durum kendi zamanına bağlanmıştır.¹⁸⁷ Diğer bir kavram bir defada anlamında kullanılan *def'aten* sözüdür. Şeyin bir ânda meydana gelmesi anlamına karşılık gelen bu sözün mukabili azar azar anlamındaki *kalîlen kalîlen* ifadesidir.¹⁸⁸

Hareket teorisi açısından bakıldığında doğasında değişim, hâl değişikliği (*teceddudu hâl*), öncelik ve sonralık barındırmadığı için bu kavramların hiçbirisi harekete ölçü ve sayı anlamında kabul edilmemektedir.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 220 (§228).

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 220 (§228); *en-Necâh*, s. 155 (terc. 123); Dağ, *Zaman Öğretisi*, s. 227.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 222 (§23).

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 222 (§231).

İbn Sînâ'ya göre her hareket, zamanın ölçüsü ve zamanın varlığına neden olabilecek hareketler değildir. İbn Sînâ'nın bu anlamda dikkate aldığı hareketler yapısı gereği bir mekândan diğer bir mekâna doğru yer değiştirmeye dayalı olan, önce gelen ve sonra gelen şeklinde bölünme halinin kendisine iliştiği mesafedeki hareket (*el-ḥarake el-mesāfiyye*) ile bir konumdan diğer bir konuma doğru olan konumsal harekettir.¹⁸⁹ Mesafede gerçekleşmeyen niteliksel ve niceliksel hareketler ise zamanda olmakla birlikte, zamanın varlığına neden olan hareketler değildir.¹⁹⁰ Çünkü bu hareketlerde zamanın varlığını sağlayan teceddüd hali bulunmamaktadır.

Zaman ve hareket, ân diye isimlendirilen zihnî bir ayırım sayesinde önce-sonra diye bölünmektedir. Zaman, ânların bitişmesidir ve ânlar ile bölünür. Ân, zamanın arazlarındandır. Geçmiş ve yeninin içinde bulunduğu gelecek arasında ortak bir sınır olarak tahayyül edilir. Bu ayırım, bilfiil mevcut olmayıp bilkuvvedir. Şayet ân bilfiil mevcut olsaydı bu durumda zaman kesintiye uğrar ve zamanın sürekliliği ortadan kalkmış olurdu.¹⁹¹

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 200 (§216-217; Özpilavcı, "Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi," s. 264; Dağ, *Zaman Öğretisi*, ss. 226-227.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik I), ss. 220 (§227); Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 308.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik I), ss. 205-206 (§219).

İKİNCİ BÖLÜM

HAREKETİN İLKELERİ VE HAREKET TÜRLERİ

Hareket düşüncesine göre hareket bir cisimde gerçekleşmektedir. Cisimdeki bu hareket ise gelişigüzel bir şekilde vukua gelmemekte, belli bir ilkedен kaynaklanmakta ve yine cismin tabiatına uygun bir gayeye yönelik olmaktadır. Cismin hareketindeki bu belirleyici hareketin ilkesi olarak kavramsallaştırılmaktadır.

Bir cisimdeki hareketin ilkesi meydana gelen hareketin türünü de belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında hareketin ilke ve türleri birinci bölümde teorik çerçevesini sunduğumuz hareket realitesinin gerçekleşmesiyle ilgili tartışmaları kapsamaktadır. Bu bölümde hareketin üç ilkesi ve buna bağlı olarak üç türü ele alınacaktır.

Genel cisim-hareket düşüncesine göre harekete konu olan cisimlerin tabiî yapıları ile bu cisimlerde harekete sebep olan ilkeler arasında doğrudan bir ilişki vardır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik I. 5)'de "Tabiatın Tanımı" başlıklı makalede ve *Fizik* II. 9'da cisimlerden sadır olan fiil ve infialleri tartışırken hareketin ilkelerini ve bu ilkelere bağlı olarak hareket türlerini ele almaktadır.

İbn Sînâ, harekete konu olan cisimler hakkında genel bir ilke vazetmektedir. Buna göre cisimlerden fiil ve hareketler bir sebebe ve ilkeye bağlı olarak meydana gelmektedir. İbn Sînâ, tabiî nesnelerdeki hareketin ilkelerini en genel hatları ile şu şekilde sınıflandırmaktadır: Her hareket eden şey ya zorlamalı bir şekilde (*bi'l-ğasr*) ya doğasının bir gereği olarak (*bi't-tab'*) ya da dinamik olarak bir nefis sayesinde (*bi'n-nefs*) hareket etmektedir.¹⁹² Böylece cisimlerden meydana çıkan hareketlerin biri haricî ikisi dâhilî

¹⁹² İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, terc. Fatih Toktaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), s. 24; İbn Sînâ, *en-Necâh*, s. 145, (terc. 113); *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik I), s. 33 (§44); *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), s. 165 (§404).

olmak üzere üç ilkesi ve bu ilkelere bağılı olarak da üç hareket türü vardır. İlkeler ve hareket türleri şunlardır:

A) Hareket ilkesi bazen bilinmeyen haricî, dışsal bir sebebe bağılı olan cisimler. Bu dışsal ilkeye zorlayıcı (*kāsir*) denir. Bu ilkedен kaynaklı olan hareket türüne zoraki (*kasrî*) hareket denir.

B) Hareket ilkesi dışardan olmayıp cismin kendi zatından, içsel olan cisimler. Bu cisimlerdeki hareketin ilkesi tabiat (*eṭ-tabī'a*) olarak isimlendirilir. İçsel bir ilke olan tabiatтан kaynaklı bu hareket türü tabiî harekettir (*el-ḥaraketu 't-tabī'iyye*).

C) Hareketin ilkesi irade, nefis olan cisimler. Nefisten kaynaklı hareketler irade ve ihtiyara dayalı olarak gerçekleşmektedir. Bu harekete de iradî hareket ya da nefsânî hareket (*el-ḥaraketu 'n-nefsāniyye*) denir.¹⁹³

2. 1. Hareketin Harici İlkesi: *Kāsir* ve *Kasrî* Hareket

Dışsal veya haricî ilkeye tabi olan cisimlerdeki hareketin ilkesi ve nedeni cismin dışındadır. Cismin dışında, dışardan bir müdahale ile cisimde harekete neden olmaktadır. Bu şartlarda meydana gelen hareket zoraki (*kasrî*) hareket olarak adlandırılır. Tek yönlü ve iradesiz olan bu hareket, doğal bir hareket olmayıp cisim dışardan aldığı bir etki ile kendisine ait olmayan bir durumla karşı karşıya bırakıldığı için bilaraz hareketli olarak isimlendirilir. Bu hareket cismin zatında olmadığı ve cisme arız bir durum olduğu için arazî hareket olarak kabul edilmektedir.

İbn Sīnā, bu hususu açıklamak için suyun ısıtılması ve taşın yukarıya doğru yükseltilmesini örnek vermektedir. İbn Sīnā'nın verdiği örnekleri cisimde gerçekleşen

¹⁹³ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u't-Ṭabī'i* (Fizik I), s. 33 (§44); *en-Necāh*, s. 145 (terc. 113); *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u't-Ṭabī'i* (Fizik II), s. 165 (§404); *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 160 (§395); Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2017), s. 255; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, terc. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), ss.241244.

hareketin kaynağının dışardan olması durumunu dikkate alarak şu şekilde izah edebiliriz: Doğası gereği soğuk olan suya dışardan bir etki ile yani ateş aracılığı ile sıcaklık verilmektedir. Bu dış etkinin sonucunda soğuk olan su ısınmakta ve doğal durumundan uzaklaşmaktadır. Bu şekilde gerçekleşen dönüşüm suyun tabiatına aykırı bir durum olduğu için suda zorlamalı bir dönüşüme neden olmaktadır.¹⁹⁴ Burada suyun ısınmasını sağlayan fail etken olan ateş zorlayıcı yani *kāsir* olurken suyun ısıtılmasına dönük olan hareket de zorlamalı (*kasrī*) hareket olmaktadır. Suyun dışardan bir etken ile ısıtılması onun doğasına yapılmış bir müdahaledir. Suyu dışardan dayatılan ve zorlamalı bir dönüşümü (*istiḥāle kasriyye*) ortaya çıkaran bu neden ortadan kalktığında su doğası gereği tekrar doğal haline dönecek (*istiḥāle tabī'iyye*) yani soğuyacaktır.¹⁹⁵

Aynı durum ağır bir cisim olan taşın yukarı doğru fırlatılması için de geçerlidir. Ağır cisimler tabiatları gereği kendilerine ait mekânlarında sükûn halinde bulunurlar. Bulundukları ortamdan ancak dışardan etki ile ayrılabilirler. Yine doğal mekânlarından ayrılmaya zorlanan ağır tabiî cisimler doğaları gereği aşağı doğru hareket ederek tabiî mekânlarına ulaşmayı isterler. Örneğin dışardan bir sebebe bağlı olarak yukarı doğru fırlatılan taşta meydana getirilen yukarı doğru yükseltme hareketi taşın doğasına aykırı bir durumdur. Burada taşın maruz kaldığı hareket zoraki bir harekettir. Taşa dışardan uygulanan hareket etkisini yitirince taş kendi tabiî mekânına kavuşmayı isteyecek ve tabiî mekânına doğru hareket edip sükûna erdiğinde hareketini tamamlamış olacaktır.¹⁹⁶

Taşı doğasına aykırı bir şekilde yukarı fırlatan dış faktör *kāsir* olurken taşın tabiatının hilafına olan yukarı doğru fırlatılması sonucu oluşan hareket de zorlamalı

¹⁹⁴ İbn Sînâ burada isti'dād kavramını kullanmaktadır. Etkilenen bir şeyde isti'dād ya tam olur ya da eksik isti'dād olur. İbn Sînâ'ya göre suyun ısınmaya uygun bir doğası vardır. İbn Sînâ bu durumu eksik isti'dād olarak tanımlamaktadır. Çünkü suda, dışardan bir etki ile meydana gelen ısınmayı engelleyen bir güç vardır. Ve bu güç, ısınmayla birlikte var olmaya devam eder ve ortadan kalkmaz. Bu gücün ortadan kalkmaması ısıtılan suyun tekrar kendi doğasına dönmesinin yani soğumaya yönelmesinin imkânıdır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 17 (§557).

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, s. 33 (§44); *en-Necāh*, s. 137-138 (terc. 113); *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik II)*, s. 165 (§404).

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik I)*, s. 33 (§44); *en-Necāh*, s. 137-138 (terc. 113); *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik II)*, s. 165 (§404).

(*kasrî*) hareket olmaktadır. Teoriye uygun olarak *kāsir*, cisimde irade olmaksızın hareketin oluşumunu sağlamakta ve bu hareket her tabîi cismin doğasına uygun bir şekilde tek düze bir hareket olmaktadır. Örneğin suyun ısıtılması hem su açısından hem de *kasir* açısından iradesiz ve tek yönlü bir harekettir.

Cisimlerdeki kasrî karakterdeki değişimler farklı şekillerde gerçekleşebilir. Oluş ve bozulustaki değişimlerde de kasrî mahiyette değişimler görülmektedir. Ceninin, spermdan ve bitkilerin tohumdan oluşması örneklerinde doğal oluş (*kevn tabî'î*) söz konusu olurken çakmak taşıyla ateşin ortaya çıkarılması da zorlamalı bir oluşturma (*kevn kasrî*). Yaşlanma sonucu gelen ölüm doğal bir bozulma (*fesād tabî'î*); cinayetle veya zehirle gelen ölüm de zorlamalı bozuluştur (*fesād kasrî*). Çocuğun büyümesinde olduğu gibi cismin ölçüsünde artma doğal bir artma; şişmanlatıcı ilaçlarla gerçekleşen büyüme ise zorlamalı artıştır. Aynı şekilde yaşlanmada olduğu gibi doğal solup gitme (*zubûl tabî'î*) gerçekleşirken hastalıkların yol açtığı zorlamalı solup gitme (*zubûl kasrî*) hareketinin vuku bulması mümkündür.¹⁹⁷

2. 2. Hareketin Dâhilî İlkeleri: Tabiat ve Nefs

Cisimlerde harekete neden olan dışsal ilke *kāsirin* dışında cismi hareket ettiren içsel ilkeler de bulunmaktadır. Hareketin içsel veya dâhilî olan ilkeleri tabiat ve nefis olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiat ve nefis bulundukları cisimlere içkindir. Bu cisimlerdeki hareketlerin meydana çıkışları örneğin taşın aşağı düşmesinin nedeninin ağır olması ve ağır cisimlerin de tabiatları gereği aşağı doğru düşmelerinin bilinmesinde olduğu gibi bilinen bir sebebe bağlıdır. Tabiat ve nefis cismin kendi zatında mündemiç olduğu için bu

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-tabî'î* (Fizik II), s. 166-167 (§404).

cisimlerdeki hareketin kendisinde gerçekleştiği hareketli cisim bizatihi hareketli olarak isimlendirilir.¹⁹⁸

Hareket ilkesi kendinden, kendi zatından olan cisimlerin hareketleri iki şekilde vuku bulur. Bu zatî hareket 1) ya sapmadan, tek bir tarzda ve tek yolla gerçekleşir. Bu hareketin ilkesi tabiattır. Burada irade söz konusu değildir. Bu hareket tabiî harekettir. Tek yönlü gerçekleşen bu hareket, doğal cismin kendi doğal mecrasına yönelmesi şeklinde gerçekleşir. 2) Ya da zatî hareket öncekinin aksine çeşitli yollarla (*mufennin eṭ-ṭarā'ik*) ve tek yönlü olmayıp farklı yönlerle doğru gerçekleşir. İlkesi nefis olan bu hareket de iradî harekettir.¹⁹⁹

İbn Sînâ, tabiî hareket ile iradî hareketi ilkeleri açısından ortak hareketler olarak kabul etmektedir. Çünkü her iki hareketin kaynağı da hareketli cismin kendi zatındandır (*min tilkâ'i'l-muteḥarrik*). Ancak tabiî hareket, tabiî cisme uygulanan arızî yani dışardan bir etkinin sonucu olarak doğal durumundan çıkmaktadır. Dışardan uygulanan bu etkinin gücünü ve etkisini yitirmesi sonucu doğal cisim doğal *ḥayyizine* doğru yönelmeye başladığında tabiî hareket başlamış olur. İradî harekette ise durum bundan farklıdır. İradî hareket, dışardan bir nedene bağlı değildir. İradî hareketin gerçekleşmesinde bu iradî tasarrufu engelleyecek, dışardan bu iradeyi icbar edecek bir zorlayıcı etken yoktur.²⁰⁰

2. 2. 1. Hareketin Dâhilî Birinci İlkesi: Tabiat ve Tabiî Hareket

Terim olarak tabiat (*phûsis*, *ṭabī'a*, *nature*, *doğa*), bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamını, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen etkeni, doğuştan sahip olunan aslî yapıyı (fıtrat), bilimsel veya metafizik açıdan ele alınan maddî dünyayı,

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 33 (§44); *en-Necāh*, s. 137-138 (terc. 113); *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik II), s. 165 (§404).

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 33-34 (§44), *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik II), s. 165 (§404).

²⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 33-34 (§44); *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik II), s. 165 (§404).

hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder.²⁰¹

Yukarıda hareketin ilkelerinin tasnif edildiği yerde de ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre tabiat, irade olmaksızın hareket ve değişime neden olan ve kendisinden tek bir yön, tarz üzere fiilin sadır olduğu kuvve şeklinde tanımlanmıştı. İbn Sînâ'nın verdiği ısıtılmış suyun ısıtılma işleminin terkedilmesi sonucunda doğasıyla soğumaya dönük hareketi ve yukarıya doğru fırlatılan taşın doğasıyla aşağıya doğru yol alması, düşmesi doğal cisimden irade olmaksızın tek bir tarz üzere meydana gelen hareketlerdir.²⁰² Bu kuvvenin etkisiyle ortaya çıkan harekete tabiî hareket denir. Tabiat, bu niteliğe sahip cismin hareket ilkesi olduğu gibi durağanlığının da ilkesidir.²⁰³

İbn Sînâ'nın tabiatın tabiî cisimdeki hareketin ilkesi oluşunu açıklamak üzere yukarıda verdiğimiz su ve taş örneklerini detaylandırdığımız zaman tabiî hareketin mahiyetini anlama imkânına sahip olacağız. Sudaki tabiî hareket şu şekilde cereyan etmektedir. Su dışardan bir neden ile doğasına aykırı bir şekilde ısıtılmaya maruz bırakılmaktadır. Zorla ısıtılan su, kendisine dışardan uygulanan ısıtma eylemi etkisini yitirdiğinde ya da durdurulup su kendi haline bırakıldığında su tabiatına uygun olacak şekilde doğal dönüşüme uğrayacak ve soğuyacaktır²⁰⁴ Suyun soğumasını sağlayan ilke

²⁰¹ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss. 298-299. Ayrıca bkz. Robin George Collingwood, *Doğa Tasarımı*, terc. Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi, 1999); ss. 55-60; Alfred North Whitehead, *Doğa Kavramı*, terc. Sercan Çalıcı, Songül Köse (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017); Şaban Ali Düzgün, "Tabiat," *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, s. 325; İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Felsefesi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), ss. 13-14; Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Bağlamında Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), ss. 225-229; Cihâmî, *Muṣṭalahâtü'l-Felsefe*, ss. 417-422; Nuri Adıgüzel, "Meşşai İslâm Filozoflarında "Tabiat" Kavramı," *Dinî Araştırmalar* 5:13 (2002). Kavramın tarihsel arka planı için bkz. Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators: Physics* (London: Bristol Classical Press, 2012), c. 2, ss. 33-60; Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin: Walter De Gruyter, 2018), ss. 213-307; Andreas Lammer, "Defining Nature. From Aristotle to Philoponus to Avicenna," Ahmed Alwishah, Josh Hayes (ed.), *Aristotle and the Arabic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) içinde, ss. 121-142.

²⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 34 (§45).

²⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 34-35 (§45-46); *en-Necâh*, 137-138 (terc. 105); *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik II), s. 165 (§404).

²⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Ṭabî'î* (Fizik II), s. 165 (§404). Tabiat felsefesinin bir konusu olarak tabiî cisim ile ilgili bkz. Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-Ayn Geleneği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), ss. 273-352.

suyun tabiatıdır. Suyun soğumaya dönük bu hareketi tabiî harekettir. Çünkü doğal bir cisim olarak su için tabiî durum soğuk olmasıdır.

İbn Sīnā'nın bir hareket ilkesi olarak tabiatı açıkladığı diğer bir örnek taş örneğidir. Taş dışardan zorlayıcı bir güç ile yukarı doğru fırlatılmaktadır. Ağır bir cisim olan taşın doğası aşağıda olmasıdır. Ancak taşın maruz bırakıldığı kasrî bir durum mevcuttur. Yukarı fırlatılan bu taş, dışardan aldığı etkinin yok olması sonucu aşağıya, kendi doğal mekânına doğru bir meyil içerisine girer ve kendi doğal *hayyizine* ulaştığında da durağanlaşır.²⁰⁵ Taşın aşağıya doğru hareket etmesini ve doğal *hayyizine* ulaştığında durağanlaşmasını sağlayan ilke taşın tabiatıdır. Bu tabiat ise ağırlıktır. Çünkü ağır cisimler doğaları gereği aşağı düşerler.

Isıtılan suyun doğası gereği soğumaya yönelik hareketi ile taşın ağır olmasından dolayı aşağıya doğru olan hareketinde görüldüğü gibi bu cisimlerin hareketlerini belirleyen ilke cisimlerin tabiatıdır. Tabiî cisimlerin tabiatlarına uygun olarak ortaya çıkan hareket tabiî hareket olarak adlandırılır. Gerek suyun soğuması gerekse taşın aşağı düşmesi teoriye uygun olarak tek yönlü ve iradesiz bir şekilde gerçekleşen hareketlerdir. Tabiatları gereği suyun soğumaktan taşın da aşağıya doğru düşmekten başka bir hareket imkânları bulunmamaktadır.

Hareket ilkesi olarak tabiat, kendisinde bulunduğu cisimde gerçekleşen zatî hareketin bizzat ilkesidir. Neden olduğu hareket olan tabiî hareket ise iradesiz ve tek düze bir harekettir. Tabiat, bulunduğu cisimde o cismi eyleme mecbur etmektedir. Örneğin hafif olan ateşin yukarı çıkmaması, ağır olan taşın da aşağı düşmemesi bu cisimlerin tabiatları gereği imkânsızdır. Tabiî hareket tekdüze olması ve harekete icbar etmesinden dolayı çok yönlü ve iradî harekete neden olan nefsten ayrılmaktadır.²⁰⁶ Ayrıca tabiat,

²⁰⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 33 (§44); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik II), s. 165 (§404).

²⁰⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 33 (§44).

cismın doğası olması bakımından, belirli bir konum olmaksızın kendi tabiatı icabı doğal bir yer talep eder.²⁰⁷

İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* I.7'de tabiat sözcüğünden türemiş bazı kavramlardan söz etmektedir. Bu kavramlar *tabiî*, *tabiatı olan*, *tabiat ile olan*, *tabiatı ile olan*, *tabiatın yolunda giden* kavramlarıdır. Bu kavramlardan doğal (*tabiî*) sözcüğü, doğa ile ilişkilendirilebilecek her şey için kullanılan bir kavramdır. Tabiat ile ilişkilendirilebilecek şeyler ise ya kendisinde doğa bulunan şeylerdir ya da kendisi doğadan olan şeylerdir. Doğadan olan şeyler etkiler, hareketler ve bu cinsten olan zaman, mekân ve diğer şeylerdir. Doğası olan kendisinde bir ilke olarak bir tabiatın bulunmasıdır. Bu tabiatın kendisinde bulunduğu şey ise tabiatı icabı hareketli olan ve yine tabiatı icabı durağan olan cisimdir. Tabiat ile olan, doğal fertler gibi bilfiil varlığı doğadan olan ilk varlık yahut da doğal türler gibi ikincil varlık ile olan her şeydir. Tabiat ile olan, fertler ve türsel cevherler gibi nasıl olursa olsun amaçların şekilsel benzerliği üzerine doğaya gereken ya da lazım ve hadis arazlar doğaya gerekli olan her şeydir. Doğanın yolundan giden, zatı nedeniyle doğanın kendisinin zorunlu kıldığı, tabiatın gerekliliği dışında olmayan hareket ve sükûnlardır. Tabiatın gerekliliği dışında olan durumlar, bazen bilinmeyen bir sebeple olur. Bazen de doğanın kendisinden fakat doğanın fiilini kabul edici olan madde sebebiyle olur. Örneğin kafası normalden küçük olan mongol kafa ya da fazladan parmak doğal yolun gereği olan şeyler değildir. Ama bunlar doğası ile ve doğa ile olan şeylerdir. Çünkü onların da sebebi tabiattır. Fakat tabiatın kendisinden dolayı değil tabiata arız olan bir sebepten dolayıdır. Bu durumda da madde niteliğinde ve niceliğinde kendisindeki fazlalık ve eksikliği kabul edecek durumdadır.²⁰⁸

Yukarıda hareketin ilkelerinin tasnif edildiği ilgili yerde de ifade ettiğimiz gibi İbn Sīnā'ya göre tabiat, irade olmaksızın hareket ve değişime neden olan ve kendisinden

²⁰⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik II), s. 143 (§827).

²⁰⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), ss. 45-46 (§57), *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 167 (§406).

tek bir yön, tarz üzere fiilin sadır olduğu kuvve şeklinde tanımlanmıştı. İbn Sīnā'nın verdiği ısıtılmış suyun ısıtılma işleminin terkedilmesi sonucunda doğasıyla soğumaya dönük hareketi ve yukarıya doğru fırlatılan taşın doğasıyla aşağıya doğru yol alması, düşmesi doğal cisimden irade olmaksızın tek bir tarz üzere meydana gelen hareketlerdir.²⁰⁹ Bu kuvvenin etkisiyle ortaya çıkan harekete tabiî hareket denir. Tabiat, kendisinde bulunduğu cismin hareket ilkesi olduğu gibi durağanlığının da ilkesidir.²¹⁰

İbn Sīnā, tabiat kavramının kapsamını genişleterek buna iki anlam daha yüklemektedir. Birinci anlam, kendisinden iradesiz olarak fiil meydana çıkan tüm şeyler için kullanılabilen bir kuvvedir. Buna bitkisel nefsi örnek vererek, fiilini iradesiz yaptığı için bitkisel nefsin doğa olarak isimlendirilebileceğini ifade etmektedir. İkinci anlam ise yine düşünmeksizin ve seçimde bulunmaksızın fiili kendisinden meydana çıkan her şeye doğa denilebilir. İbn Sīnā'nın buna verdiği örnek örümcek ağıdır. Çünkü örümcek, ağını doğal olarak örmektedir. Tabiatın bu iki anlamında ait olduğu varlığa göre bir farklılık oluşmaktadır. Birinci anlam ile tabiat tabiî cisimlerde varlık gösterirken ikinci anlamıyla tabiat, canlıları kapsayan bir içeriğe sahiptir. Bu iki anlam arasında İbn Sīnā'nın inceleme konusu yaptığı tabiat, kendisinden iradesiz olarak fiillerin meydana geldiği cisimlere ait olan kuvvedir.²¹¹ İbn Sīnā'ya göre tabiat aynı zamanda, doğal nesneler için ortak olan fail bir ilkedir (*el-mebde' el-fā'il el-muṣṭerak li-ṭ-ṭabī'īyyāt, ve huve eṭ-ṭabī'a*).²¹²

İbn Sīnā, İlk Öğretmen olarak tavsif ettiği Aristoteles'ten aldığını ifade ettiği ve analitik ayırtırmaya tabi tutarak izah edeceği tabiat kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: Tabiat en genel şekliyle hareket ve sükûnun ilkesidir. Tabiat bizzat kendisinde bulunduğu cisimdeki bizatihi olan hareket ve sükûnun ilk ilkesidir. İbn Sīnā'ya göre bir ilke olarak tabiat, her şeydeki her hareket ve sükûnun ilkesi değildir.

²⁰⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u ṭ-ṭabī'ī* (Fizik I), s. 34 (§45).

²¹⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u ṭ-ṭabī'ī* (Fizik I), ss. 34-35 (§45-46); *en-Necāh*, 137-138 (terc. 105); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u ṭ-ṭabī'ī* (Fizik II), s. 165 (§404).

²¹¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u ṭ-ṭabī'ī* (Fizik I), s. 35 (§46).

²¹² İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u ṭ-ṭabī'ī* (Fizik I), s. 28 (§40); s. 42 (§54).

Bundan dolayı, tanımda tabiatın işlevine dikkat çeken bir sınırlama vardır. Bu sınırlamaya göre tabiatın ilke olduğu hareket ve sükûn cisimde, cismin zatında bizatihi olan hareket ve sükûndur.²¹³

Bu durumu bir örnekle biraz daha açabiliriz. Yukarı atılan taşa bir hareket vardır. Ancak taşın bu hareketi dışardan bir etki yani *kāsir* ile gerçekleştiği için zatî bir hareket değildir. Ayrıca bu hareketin kaynağı, ilkesi tabiat da değildir. Çünkü ağır olan cisimler doğası gereği aşağı doğru hareket ederler. Dışardan olan etkinin gücünü yitirmesi ile taşın aşağı doğru olan hareketi zatî ve doğal bir harekettir. Bu hareketin kaynağı tabiattır.

İbn Sînâ, tabiat kavramını analitik bir tahlile tabi tutarak tanımdaki unsurları açıklığa kavuşturmuştur. İbn Sînâ'nın analitik olarak tahlil ettiği tabiat tanımı şu şekildedir: Tabiat, kendisinde bulunduğu cisimdeki arazî bakımdan değil zatî bakımdan olan durağanlık ve hareketin ilk ilkesidir. Tanımdan da anlaşıldığı gibi tabiat, her cisimdeki her hareket ve durağanlığın ilkesi değildir. Tabîi cismin doğasına mutabık olan zatî hareket ve durağanlığın bizzat ilkesidir.²¹⁴

Tabiatın harekete ilke olmasının mahiyetini tanımın muhtevasından çıkarmamız mümkündür. Tanımdaki ilk unsur “hareketin ilkesidir” ifadesidir. Buna göre en genel anlamı ile tabiatın hareketin ilkesi olması, hareketli tabîi cisimde hareketi meydana getiren fail ilke olmasıdır. İbn Sînâ'nın tabiat kavramına yüklediği bir diğer anlam, tabîi cisimdeki hareketin ilk ilkesidir. Buna göre tabiatın “ilk ilke” olarak anlamı tabiatın yakın ilkesi olması anlamını taşımaktadır. Tabiat, bulunduğu tabîi cisimde hareket ettiricidir ve hareket ettirdiği zaman kendisi ile hareketine neden olduğu tabîi cisim arasında bir vasıta bulunmamaktadır. Bundan dolayı tabiat hareketine neden olduğu cisimdeki hareketin yakın ilkesidir.²¹⁵ Örneğin yukarıdan aşağıya düşen taşın, aşağıya düşme meylini

²¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 35 (§48), s. 38 (§50), s. 40 (§52). Aristoteles'in tabiat tanımını için bkz. Aristoteles, *Fizik*, 193a, s. 53.

²¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 35 (§48).

²¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 36 (§48); *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* (Metafizik II), s. 127 (§788).

sağlayan ilke, tabiattır. Tabiat, bu harekete ilke olurken kendisi ile taş arasında bir aracı bulunmamaktadır. Taşı, aşağıya doğru düşüşe yönlendiren faktör genel bir ilke olan “Ağır şeyler aşağı düşer” şeklinde ifade edilen taşın tabiî yapısı gereği ağır olmasıdır.

İbn Sînâ, tabiatın aracısız bir şekilde hareket ettirmesinin mahiyetini her ikisi de içsel birer ilke olan tabiat ile nefis arasında bir karşılaştırma yaparak açıklık kazandırmaktadır. Nefis de tabiat gibi içinde bulunduğu cisimlerin hareket ve fiillerinin ilkesidir. Hareket için içsel birer ilke olmaları açısından tabiat ve nefis ortak bir özelliğe sahiptirler. Ancak nefis, hareket ve fiillere ilke olma işlevini örneğin organlar gibi araçlar vesilesi ile gerçekleştirmektedir.²¹⁶ Nefis, irade ile tasarrufta bulunan canlı cisimlerin hareket ilkesi olurken tabiât, iradî olmayan tabiî varlıkların hareketleri için ilkedir. İbn Sînâ, iradî varlıkların hareket tasarruflarını engelleyecek, onları eyleme mecbur kılacak haricî zorlayıcı bir güç bulunmayacağını ifade ederek bir hareket ilkesi olan nefsin doğadan ayrıştığı noktaya dikkat çekmektedir.²¹⁷

İbn Sînâ, tabiatın her cisimdeki hareket ve durağanlık için bir ilke olmadığını tabiat tanımında kullandığı “kendisinde ya da içinde olduğu şeyde” ifadesi ile takyit etmektedir. Tabiatın kendisinde bulunup da hareket ve sükûn ilkesi olduğu cisim, tabiî cisimdir. İlke olduğu hareket de tabiî harekettir. Bu durumda tabiat, sanat ürünü olan yapma şeyler ile dışardan kaynaklı zorlayıcı etkenlere (*kāsirāt*) maruz kalmış cisimlerdeki hareket ve durağanlığın ilkesi olamaz.²¹⁸

Tabiat kavramının tanımındaki diğer kurucu unsur tanımdaki “bizzat” ifadesidir. İbn Sînâ “bizzat” ifadesini iki anlamda kullanmaktadır. Bu anlamlardan birincisi hareket ettiriciye (*muḥarrik*) ikincisi ise hareketliye (*muteḥarrik*) yönelik bir anlam içermektedir.²¹⁹ “Bizzat” ifadesinin hareket ettirici için kullanılmasında tabiatın, tabiî cismin hareketine neden olan içsel bir ilke olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü tabiat,

²¹⁶İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 26 (§48).

²¹⁷İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 33 (§44).

²¹⁸İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 36 (§49).

²¹⁹İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 37 (§49).

bulunduğu tabiî cisimde bir zorlayıcının baskısı ya da etkisi ile değil kendi zatından dolayı hareket ettiricidir. Bu durumda tabiat, kendisinin hareketini engelleyen başka bir zorlayıcı ya da engelleyici bulunmadığında hareket ettirmemesi imkânsızdır.²²⁰ “Bizzat” ifadesinin hareketli için olan kullanımında ise, genel tabiat tanımına uygun bir anlam vardır. Bu anlam tabiatın, zatından dolayı hareket eden cismi hareket ettirmesi anlamıdır.²²¹ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tabiat, her cisimdeki her hareket ve sükûnun değil, tabiî cisimdeki zati olan hareket ve sükûnunun bizzat ilk ilkesidir.²²²

İbn Sînâ’nın tanımda analiz ettiği diğer bir ifade “arazî bakımdan olmayan” (*lā bi’l- ‘araḍ*) ifadesidir. Tanımın bu unsuru iki anlam barındırmaktadır. Birincisi, tabiî cisimde tabiatın işlevini anlatmaya yönelik iken ikinci anlam ise hareketliye yöneliktir.²²³ Tabiatın işlevine yönelik kullanım şu anlama gelmektedir. Tabiat, tabiî cisimdeki her hareket için bir ilke olmamaktadır. Böylece tabiat, tabiî cismin tabiatına aykırı bir şekilde dışardan kaynaklanan arazî bir hareketin değil tabiî cismin doğasına uygun olan ve tabiî cisimde bizatihi gerçekleşen, hakikî hareketin ilkesidir. Tanımın başka bir unsuru olarak yukarıda ele aldığımız ve tabiî cismi yapma ve sanat ürünü olan eserlerden ayıran kıstas olarak “bizzat” ifadesi ile *lā bi’l- ‘araḍ* ifadesi birbirini tamamlamaktadır. Tanımdaki her iki parçanın buluştuğu ortak nokta şudur: Tabiat, ancak tabiî cisimdeki bizatihi olan bir hareketin ilkesidir. Bundan dolayı tabiat, bizzat bulunduğu cisimde gerçekleşen bizzat hareketin birinci dereceden ilkesidir. Tabiat, doğasına aykırı bir şekilde hareket ettirilen ve ikinci dereceden hareketli olan tabiî bir cisim için hareket ilkesi olamaz.²²⁴

Tanımdaki “arazî bakımdan olmayan” ifadesinin hareketliye yönelik olan ikinci anlamına açıklık kazandırmak için İbn Sînâ heykel-heykeltraş örneğini vermektedir. Örneğe göre tabiat, bir heykeli hareket ettirdiği zaman onu arazî bakımdan hareket

²²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ‘u ‘l-Tabî‘î* (Fizik I), s. 37 (§49).

²²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ‘u ‘l-Tabî‘î* (Fizik I), s. 37 (§49).

²²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ‘u ‘l-Tabî‘î* (Fizik I), s. 35 (§48).

²²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ‘u ‘l-Tabî‘î* (Fizik I), s. 37 (§49).

²²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ‘u ‘l-Tabî‘î* (Fizik I), s. 37 (§49).

ettirmiş olur. Onun hareket ettirmesi heykeltraş içindir. Çünkü heykel olması bakımından heykel, taş gibi doğal olarak hareketli değildir. Heykeli bizzat hareket ettiren heykeltraşın kendisidir.²²⁵

İbn Sīnā, tabiatın *bi'l-ḥaḳīka* hareketin ilkesi olmasını Aristoteles'in de kullandığı hekim örneği ile açıklamaktadır. Örneğe göre hekim, bir yönüyle tıp bilgisine sahip, tedavi eden bir hekim olarak bir şey iken diğer yandan tedavi edilen, tedaviyi kabul eden hasta olması bakımından başka bir şeydir. Aynı hekim kendisini tedavi ettiği zaman ve tıp ilmi kendisinde olanı (*mā huve fīhi*) yani hekimi hareket ettirdiği zaman tıp, tabiat olmaz. Çünkü tıp ilmi, hekimde hasta olduğu için var değildir. O ilim hekimde “*min ḥayṣu huve ṭabīb*” yani hekim olması bakımından bulunmaktadır. Hekimin kendisini tedavi edip iyileşmesi hekim olmasından dolayı değildir. Aksine bir hasta olarak tedavi görmüş olmasından dolayıdır.²²⁶ Hekim örneği Aristoteles tarafından şu şekilde formüle edilmektedir. Tedavi, sağlığa giden yoldur, tedavi sanatına yani hekimliğe giden yol değildir. Çünkü tedavinin, tedavi sanatına gitmesi değil, tedavi sanatından gelmesi zorunludur.²²⁷ İbn Sīnā, heykel ve tabip örnekleriyle bir şeyin içinde bulunan ve o şeyin hareketinin sebebi olan her şeyin tabiat olamayacağı iddiasını “*arazī* bakımdan değil” ifadesi ile mahdūd hale getirmiş, tanımın kapsamını ve işlevsel olarak tabiatın mahiyet ve muhtevasını ortaya koymuştur.

İbn Sīnā, bu analitik yaklaşımın ardından tabiatın kapsama alanına giren hareketleri genel hatları ile mevzu etmektedir. Aristoteles'in “Tabiat, hareket ve sükûnun ilkesidir” tanımını referans alarak tabiatın hareketlerle olan ilişkisini genel bir postülat vaz ederek izah etmektedir. Buna göre tabiatın ilke olma durumu, tabiî cisimde bizzat meydana gelen her hareketin tüm ilkeleri olması anlamına gelmektedir. Bu durumda tabiat nicelik, nitelik, mekân ve hareketin olması halinde diğer kategorilerde var olan

²²⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u't-Ṭabī'i* (Fizik I), s. 37 (§49).

²²⁶ Aristoteles, *Fizik*, 192b, s. 51.

²²⁷ Aristoteles, *Fizik*, 193b, s. 55.

hareketin ilkesidir; sanıldığıının aksine sadece mekân kategorisindeki mekânsal hareketin ilkesi değildir.²²⁸

Tabiat, hareketin kendisinde bizza gerçekleşen nicelik, nitelik, mekân ve cevher kategorilerinde gerçekleşen değişimlerin de ilkesidir. Tabiat nicelik kategorisinde tabîî cismin hacimce genleşme, yoğunlaşma ve büzülmenin artışı gerektirmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Nicelik kategorisindeki bu hareket, bir nicelikten başka bir niceliğe doğru hareket ettirme şeklinde gerçekleşir. Niceliksel hareketin özelliği olan büyüme (*en-numuvv*), cisimde doğal olarak gerçekleşen bir durum olduğu zaman bu büyüme tabiat olarak adlandırılabilir.²²⁹

Tabiatın nitelik kategorisindeki hareketin ilkesi olarak örneği dışardan bir etki ile ısıtılan ve asli niteliğinden uzaklaştırılan sudur. Tabiatı gereği soğuk olan suyun ısıtılıp sıcak bir su haline getirilmesi su için uzak bir nitelik. Çünkü suda oluşturulan bir nitelik olan sıcaklık, dışardan bir etki yani *kasr* ile suyun doğasına yapılmış bir müdahale olup suya kazandırılmış kasrî bir nitelik. Suyun doğasını değiştiren engel ortadan kalktığı zaman suyun tabiatı suyu kendi tabîî niteliğine geri döndürür ve o tabîî hal üzere muhafaza eder. İbn Sînâ, insan bedenlerinin yapısını da niteliksel değişime örnek verir. Bedenlerin doğal yapıları, mizaçları bozulduğu zaman eğer doğaları güçlü ise onları uygun mizacına geri döndürür.²³⁰

İbn Sînâ, tabiatın mekân kategorisindeki hareketin ilkesi oluşunu taş ve ateş örnekleri ile açıklamaktadır. Her iki örnekte de belirleyici olan taş ve ateşin doğasıdır. Taş ağırdır. Ağır olan cisimler, doğaları gereği aşağı doğru bir meyil içerisine girerek kendi doğal mekânına doğru hareket eder. Doğal mekâna doğru olan bu hareketin ve mekânına ulaştığında tabîî cisimde oluşan sükûnun ilkesi tabiattır. Hafif olan cisimler ise tabiatları gereği yukarı doğru yükselirler. Ateş hafiftir. Hafif olduğu için doğal mekânı

²²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 38 (§50).

²²⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 38 (§50).

²³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 38 (§51).

olan yukarı doğru bir meyil içerisinde olur. Ateşin doğal mekânı olan yukarı doğru hareketini sağlayan ilke de yine tabiattır. Görüldüğü gibi gerek ağır cisimlerin tabî mekânları olan aşağıya doğru tabî hareketleri gerekse hafif cisimlerin doğal mekânları olan yukarıya doğru olan tabî hareketleri bu cisimlerin kendi tabiatları gereğidir. Bu tabiat, tabî cismin kendi tabî mekânını istemesinden dolayıdır.²³¹ Tabî cisim için bu tabî durumlar dikkate alındığında, doğal bir halde bulunduğu zaman tabiattan tabî olarak durağanlık sadır olurken tabî olmayan bir durumda da tabiattan tabî hareket sadır olmaktadır.²³² Çünkü tabî hareket, ancak tabî cismin tabî halden çıkarılması neticesinde tekrar tabî hale dönmesi ile bilfiil gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ'ya göre tabiat, cevher kategorisinde gerçekleşen değişimin de ilkesidir.²³³ Burada İbn Sînâ'nın cevher kategorisindeki değişim ile ilgili görüşlerinin bu iddia bağlamında açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Çünkü İbn Sînâ, hareketin kategorilerle olan ilişkilerini ele alırken cevher kategorisinde gerçekleşen değişimin, hareket türlerinden bir hareket ile nitelenemeyeceğini, bu kategoriye hareketin arız olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü cevherlik doğası bozulduğu zaman bir defada bozulur, sonradan varlığa geldiği zaman da yine bir defada varlığa gelir. Bundan dolayı cevher kategorisindeki değişim, hareket değil, kevn ve fesâddır.²³⁴

Cevherdeki değişim olan kevn ve fesâd, bir şeyin özünün yani cevherinin değişerek başka bir öze dönüşmesi şeklinde vuku bulur. Örneğin besin olarak içilen bir nesnenin veya vücuda alınan diğer besinlerin kana dönüşmesi kevn ve fesâda örnek olarak verilebilir. Buradaki hareket kana nispetle değerlendirildiğinde bir oluş, kevn'dir. Çünkü besin yeni bir nitelik kazanmaktadır. Vücuda alınan besin ya da içilen şeye nispetle de bir bozuluş yani fesâd vardır. Çünkü besin aslî niteliğini kaybederek başka bir maddeye

²³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 39 (§51); *Dānišnāme*, s. 364.

²³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 178 (§418).

²³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 39 (§51).

²³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 122 (§145); *en-Necāh*, s. 142 (terc. 110).

dönüşmektedir.²³⁵ Cevherde, yaşanan değişimi hareket olarak nitelememizi sağlayacak bir tetrîcîlik yoktur. Cevherdeki değişim bir defada (*def‘aten*) gerçekleştiği için bu anlık değişimde hareket yoktur aksine oluş ve bozuluş vardır.²³⁶

İbn Sînâ’nın cevherde hareketin mümkün olamayacağı düşüncesi ile tabiatı, cevherdeki değişimin ilkesi olarak kabul etmesi arasında bir çelişki var gibi görünmektedir. Bu durumu şu şekilde izah etmek mümkündür. İbn Sînâ, bir kategoride hareketin varlığının imkânı için temel bir ilke vazetmektedir. Bu ilke şudur: Değişime konu olan şeydeki hareketin kuvveden fiile çıkışının tetrîcî, aşamalı bir şekilde gerçekleşmesi gerekir. Ancak cevher için ifade edildiği gibi tetrîcî bir kuvveden fiile çıkış yoktur. Bu genel ilkeyi dikkate alan İbn Sînâ, cevher için “onda hareket vardır” yani “cevher, harekete konudur” denilmesinin mecazi anlam taşıdığına altını çizer. Cevherdeki hareket, cevherin bir türden başka bir türe, bir sınıftan başka bir sınıfa doğru intikâli ile gerçekleşir.²³⁷ Çünkü cevher kategorisine hareket arız olmaz. Cevherin doğasında vuku bulan oluş ve bozuluş *def‘aten* gerçekleştiği için cevherin salt kuvvesi ve salt fiili arasında ortada bir yetkinlik durumu yoktur.²³⁸

İbn Sînâ, cevherin doğasından sonra cevherlik sureti bağlamında konuyu farklı bir açıdan da tartışmaktadır. Cevherlik sureti, artma-eksilmeyi, güçlenme/zayıflamayı kabul etmemektedir. Çünkü bunlar zıtlardır ve cevherde zıtlık yoktur. İbn Sînâ’nın burada dikkat çektiği husus artma ve eksilme hareketinin doğası hakkındadır. Her bir hareket, bir halden ayrık olmayı gerektirir. Bu ayrık olma durumunun da azalma ve artmayı kabul etmesi gerekir. Oysa cevherler için böyle bir artma ve eksilme durumu söz konusu değildir. Şayet cevherlik sureti, artma ve eksilmeyi kabul edecek olursa, artma ve

²³⁵ El-Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 210.

²³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ‘u ‘l-Tabî‘î* (Fizik I), s. 122 (§145) ; *en-Necâh*, s. 142-143 (terc. 110).

²³⁷ İbn Sînâ felsefesi açısından cevher, bir konuda olmayan mevcuttur. Hiçbir cevher bir konuda olmadığı gibi bir konuda olan hiçbir şey de cevher değildir. Oysa hareket de bir konuda, mahalde gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *Kitābu ‘l-Mekûlât*, ss. 87-90 (§160 vd.), s. 98 (§182); *eş-Şifâ’*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 23 (§127).

²³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ‘u ‘l-Tabî‘î* (Fizik I), s. 122 (§145).

eksilmenin ortasında cevherin türü kaçınılmaz olarak ya kalıcı olacak ya da olmayacaktır. Cevherin türünün sabit kalması durumunda cevherlik sureti de değişmeyecek aksine sadece surete arız olan değişecektir. Yani artan ve eksilen şey, surete arız olan şey olacaktır. Cevher ise yok olmayacaktır. Cevherin sabit kalması ve onun suretine arız olan şeylerin artma ve eksilmeye uğraması bir oluş olmayacaktır. Bu durum ya halden hale dönüşüm (*istiḥāle*) olacaktır ya başka bir şey olacaktır. İbn Sīnā, hareketin yapısı ve mahiyeti üzerinden yürüttüğü bu tartışmalar neticesinde şu sonuca varmaktadır: Cevherde hareket imkânsızdır. Cevherlik doğası, hareketteki değişimde olduğu gibi adım adım, tadrîcen sıyrılıp çıkamadığı için bir defada ortadan kalkıp bozulmakta ve sonra yine bir defada varlığa gelmektedir. Bu niteliğe sahip bir cevherî yapının, kuvvesi ve fiili arasında, sürece yayılmış, ortada olma karakterine sahip bir hareket ve bu harekete bağlı bir yetkinlik bulunamaz.²³⁹

Konumuz olan tabiatın, cevherdeki hareketin ilkesi olması meselesine tekrar dönecek olursak İbn Sīnā bu meseleyi örnekendirerek anlaşılır hale getirmektedir. Konuyla ilgili her biri birer cevher olan ve görünürde hareketin kendilerinde gerçekleştiği iki cevher olarak sperm ve tohumdaki değişimleri örnek verir. Bir cevher olan spermin adım adım canlıya dönüşmesi ile başka bir cevher olan tohumun adım adım bitki oluşuna bakıldığında ortada bir hareketin olduğu vehmedilmektedir.²⁴⁰

²³⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 123 (§145), s. 125 (§147); *en-Necāh*, s. 142 (terc. 110); *eş-Şifā'*: *Kitābu'l-Mekūlāt* (Kategoriler), s. 101 (§190), s. 102 (§192).

²⁴⁰ Birer cevher olan sperm ve tohum öz itibarıyla bir bozulmaya uğramadan, cevherin yapısına uygun bir şekilde artma ve eksilmeye de uğramaksızın niteliksel ve niceliksel dönüşümlerin sağladığı imkânlar ile birer oluş arız olmaktadır. Sperm ve tohum doğaları gereği neye elverişli iseler ve neye kaynaklık etmeleri gerekiyorsa ona kaynak ve ilke olmuşlardır. Sperm doğası gereği canlıya ilke olmaktadır, tohum tabiatı gereği bitkiye ilke, kaynak olmaktadır. Burada gerek sperm gerek tohum özde bir değişime uğramamıştır. Ama cevherin diğer kategorilerde hareketinden söz edilebilir. Bir cevher olarak spermi düşündüğümüzde şöyle bir yorum yapmamız mümkündür: Cevherde hareket yoktur. Ama cevherin diğer kategorilerde hareketi vardır. Bir cevher olan sperm farklı kategorilerde farklı değişimler yaşayarak nihai olarak insan teki olmaktadır. Bu durumda cevherde gerçekleşen hareket dönüşümdür (*istiḥāle*). Bir cevher olarak sperm, istidatlı olduğu insan olmaya doğru bir yol almakta ve yetkinleşmektedir. Saf istidat ile saf yetkinleşme arasındadır. Ancak her saf istadattan fiile çıkış, yetkinleşme değildir. İbn Sīnā'ya göre unsurlardan oluşanlar oluşmakta ve böylece unsurlar, karışım (imtizaç) esnasında dönüşmekte ve fakat zati (özel) suretleri bozulmamaktadır. Karışım esnasında unsurların türleri bozulma (*fesād*) uğramamakta, aksine tür içerisinde dönüşüme uğramaktadır. İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik II), s. 76 (§677). Bir cevher olan spermde gerçekleşen harekette asli unsur olan sperm bozulma uğramamakta, farklı kategoriler içerisinde hal değiştirmekte, dönüşüm yaşamaktadır. Bu dönüşüm neticesinde de insan olmaya istidatlı olan sperm

İbn Sīnā'ya göre hareket olarak vehmedilen bu durumda tabiat; cevheri yani sperm ve tohumu kendi istidatlarına²⁴¹ uygun bir şekilde surete doğru adım adım dönüşmeye sevk eder. Tabiatın cevherdeki değişimin (*teğayyur*) ilkesi oluşu, nitelik ve niceliğin uygunluğunu cevheri surete adım adım dönüşmeye doğru ve yeni bir halin oluşmasına neden olması şeklinde olur. Burada tabiat, sureti veren değil, içinde bulunduğu maddeyi sureti almaya hazırlayıcıdır. Cevherde olduğu düşünülen bu hareket, bizatihi cevherde gerçekleşen bir hareket değildir.²⁴² Cevherde hareket olduğu zannını doğuran bu değişim (*teğayyur*), tek bir dönüşüm ve değişimden de ibaret değildir. Cevherdeki bu değişim, farklı kategorilerdeki birçok hareket ve sükûnun birleşmesiyle gerçekleşmektedir. Cevherde değişim, farklı kategoriler aracılığı ile gerçekleştiği için bizzat cevher kategorisinde bir hareket olmaz. Değişimin taşıyıcısı olan cevher bizzat değişmemekte, kazandığı yeni nitelikler ile varlığını devam ettirmektedir.²⁴³

Spermin canlıya doğru oluşumunda sperme, nicelik ve nitelikteki dönüşümlerin aralarını bitştirdiği diğer oluşlar ârız olur. Sperm henüz sperm halindeyken kendisinden sperme dair suretin çıkmasına doğru adım adım dönüşmeye devam eder ve alaka/zigot halini alır. *Mudğā*'ya/embriyona dönüşümüne doğru hali bunun gibidir. Bu dönüşümlerden sonra kemik, sinir oluşur, damar ve idrak edemediğimiz diğer yapılar oluşur. Bu aşamalardan sonra da canlılık suretini kabul eder. Sonra artma ve ayrışmaya doğru olan ve niteliksel hareket olan halden hale dönüşüm ve değişimi (*istihāle*) bunun gibidir. Bütün bu süreçlerde dikkati çeken görünür durum, cevhersel bir suretten diğer bir

dönüşümü tamamlayarak insan olur. Sperm ismi, süreçte olma şartı bulunmaksızın insan olmaya istidatlı olana verilir. İstidatlının yetkinliğe doğru hareket etmesi gerekecektir. İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, 79 (§682).

²⁴¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* adlı eserinde cevhersel suretteki değişim için *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* eserine atıfta bulunarak konuyu ilgili eserde açıklayacağını ifade etmektedir. İbn Sīnā *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt*'ta cevhersel suretin değişimini madde-suret ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. İlgili yerdeki tartışmalara çalışmamızda yer vermemiz durumunda çalışmamızın odağından kopacağımız için referans ile yetindik. İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, 1, 3 ve 4. fasıllarda bu konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır.

²⁴² İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i (Fizik I)*, s. 126 (§148), s. 39 (§51).

²⁴³ Macit, *İbn Sīnā'da Doğa Felsefesi*, s. 222.

cevhersel surete doğru tek bir yol izlemek koşuluyla bir hareketin olduğu zannedilir. Ancak durum böyle değildir. Aksine ortada birçok hareket ve durağanlık vardır.²⁴⁴

İbn Sīnā, bu yaklaşımıyla cevherin harekete konu olmasıyla yani cevherde hareketin meydana gelmesiyle cevherlerin hareket etmesini birbirinden ayırmakta ve cevherlerin intikâlini mümkün görmektedir.²⁴⁵

2. 2. 1. 1. Tabîî Hareket

Yukarıda doğanın mahiyetiyle ilgili tartışmalardan da gördüğümüz gibi tabîî cisimlerden fiil ve hareketler sadır olmaktadır. Tabîî cisimlerdeki bu fiil ve hareketlerden bir kısmı bizatihi cismin kendisinden kaynaklanmaktadır. İlkesi içseldir. Bu ilke tabiat olarak isimlendirilir. Doğal cismin kendi zatından, tabiatından kaynaklı bir hareket olduğu için bu hareket iradesiz, amaçsız ve tek yön üzere gerçekleşmektedir. Tabiat, tabîî cisimdeki hareketin yanı sıra tabîî cisimdeki sükûnun da ilkesidir. Bu ilkedен kaynaklı hareket, tabîî hareket olarak adlandırılır.²⁴⁶ Bu durumda tabiat, tabîî durumdan çıkarılmış olan tabîî cismin kendisi için uygun olmayan bu durumdan tabîî haline dönüşün ilkesidir.

Tabîî hareketin mahiyetini şu şekildedir: Tabiat sabit, karar kılmış bir zat olduğu için kendi halinde iken kendisinden bir hareket sadır olmaz. Tabiatın kendi zatından dolayı meydana çıkan şey de sabittir, karar kılmıştır, başkalaşmayandır, kuruludur ve doğanın varlığı ile beraberdir.²⁴⁷ İbn Sīnā'nın bu yaklaşımını şu şekilde somutlaştırabiliriz. Yukarıya fırlatılan taşın dışardan aldığı etkinin yok olması sonucu taşın kendi yerine dönmek istemesinden dolayı aşağı doğru olan hareketi taşın tabiatı gereği, kendi zatından dolayı, sabit, karar kılmıştır. Taşın kendi doğal *hayyizine* yönelik

²⁴⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 126 (§148).

²⁴⁵ Macit, *İbn Sīnā'da Doğa Felsefesi*, s. 81.

²⁴⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik I), ss. 33-34 (§44-45), s. 40 (§52); *eş-Şifā': es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik II), s. 165 (§404); *en-Necāh*, s. 146 (terc. 114).

²⁴⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik II), s. 166 (§405); *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt* (Metafizik II), s. 127 (§788).

olan bu tabiî hareket, cisimde bu hareketi doğuracak olan tabiat var olduğu sürece hareketin gerçekleşmemesi imkânsızdır.

İbn Sînā, tabiattan kaynaklı olan bu hareketi katetmeli hareketle kıyaslayarak tabiî hareketin diğer hareketlerle olan farkını ortaya koymaktadır. İbn Sînā'nın sözünü ettiği katetmeli hareket zamanda ve mesafede bölündüğü için süreklilikten yoksun bir şekilde gerçekleşir, yok olur ve karar kılmaksızın yenilenir. Tabiî hareket ise bu hareketin aksine tabiî cismin doğal *hayyizine* ulaşınca kadar gösterdiği istikrar ve kesintisizlik ile gerçekleşir.²⁴⁸

Tabiî hareket bir başlangıç ve son arasında, bir mesafede bilfiil gerçekleşen bir harekettir. Ancak başlangıç ve son arasındaki tabiî hareket, yine bir başlangıç ve son arasında gerçekleşen katetmeli hareketin karakteri ile bazı noktalarda ayrılmaktadır. Katetmeli hareket başlangıç ve son arasında bilfiil gerçekleşirken durağanlıklarla kesintiye uğramaktadır. Buradaki her sükûn bir önceki hareketin sonu bir sonraki hareketin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Katetmeli hareketin aksine tabiî hareket başladığı noktadan varacağı son noktaya kadar engelleyici bir durum olmadığı sürece kesintisiz bir şekilde vuku bulmaktadır. Böylece tabiî cisim için hareketi gerektiren durum ortadan kalktığı için tabiî hareket de son bulmuş olacaktır.

İbn Sînā, tabiî hareketi de kapsayan genel bir hareket ilkesi vazetmektedir. O ilke şudur: Hareket, bir tür terk ediş ve kaçıştır. Bu genel ilkeye göre tabiî hareket de bir şeyin terkin gerektiren bir harekettir. Tabiatın içinde bulunduğu cismin hareketine ilke olabilmesi ve tabiî cisim için bu terkin mümkün olabilmesi için doğal olmayan bir durumun var olması yani tabiî harekete konu olacak olan cismin, doğal durumunda olmaması gerekir. Çünkü tabiî olan her hareket, tabiî cisim için uygun olmayan yani tabiî olmayan bir halden kaçıştır. Tabiî hareket ile terk edilecek olan durum tabiî cisimdeki tabiî olmayan durum olacaktır. Bu durumda tabiî cisimde, doğal duruma dönmek ve doğal

²⁴⁸ İbn Sînā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-ṭ-Tabī'ī* (Fizik II), s. 166 (§405); *en-Necāh*, ss. 146-147 (terc. 114).

haline ve *hayyizine* ulaşmak için bir hareket söz konusu olacaktır. Bu hareket neticesinde doğal cisim doğal mekânına, arzu ettiği yerine ulaşınca da hareketi gerektiren şey ortadan kalktığı için hareket sona erecektir.²⁴⁹

İbn Sînâ, tabiî hareketin mahiyetini, tabiatın mahiyeti üzerinden açıklamaktadır. Ona göre, herhangi bir hareket, hareketli bir cismin doğası gereği olmayabilir. Dışardan bir zorlayıcı ile de hareket edebilir. Tabiat kendi zatından dolayı, tabiî olmayan durumu terk ettiğinde kuşkusuz tabiatın dışındaki bir şeyin terkinde de gerektirir. Tabiatın dışında terk ettiği şey ona dışardan arız olan ve onu tabiî durumundan uzaklaştıran kasrî güçtür. Durum böyle olunca tabiata dışardan bir durum ârız olmadıkça dışardan ârız olan o şeyi terk etme amacı da ârız olmayacaktır. Tabiî hareket, ancak doğal olmayan bir hal ârız olduğunda tabiattan meydana çıkabilir. Doğal olmayan hal ise, ancak karşısında tabiî bir hal bulunduğu takdirde mümkün olabilir. Çünkü doğal olmayan bu durum, cisim doğal iken doğal olmaktan başka bir durum olur. Tabiî olan ile tabiî olmayan arasındaki ilişki, tabiî olmayandan tabiî olana doğru yönelen bir terk ile terk ediş şeklindedir. Her tabiî hareket engellenmediği sürece doğası bakımından (*bi't-tab'*) terk edilmeyen ve kendisinden kaçılmayan bir gaye olan tabiî gayede son bulur. Tabiî hareket için bu tabiî gaye, tabiatı icabı terk edilen ve kendisinden kaçılan bir gaye değildir. Bu gaye tabiî cismin zoraki bir etki ile uzaklaştırıldığı tabiî mekânına ulaşması ile gerçekleşmektedir. Bu gayenin gerçekleşmesi ile tabiî hareketlinin tabiî hareketi sona erecek ve aynı hareketlinin doğal hareketle hareket etmesi imkânsız olacaktır.²⁵⁰

Tabiî gayesine ulaşmış olan her tabiî hareket, durağanlığı talep etmesinden dolayı hareketin türlerine mutabık bir şekilde dört şekilde gerçekleşmektedir. Bu durumda her tabiî hareket ya bir nitelikte ya bir nicelikte ya bir yerde ya da bir konumda gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, tabiî hareketin en ayırıcı vasfını durağanlaşmaya müsait bir

²⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), s. 166 (§405).

²⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), s. 166 (§405); *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* (Metafizik II), s. 125 (§784).

yapıya sahip olması olarak ifade etmektedir. Durağanlaşmayan hiçbir hareket tabiî hareket değildir. Bu genel ilke ile yukarda katetmeli hareket ile tabiî hareket arasında yaptığı ayırım gibi tabiî hareket ile semavî-döngüsel hareket arasındaki farkı da vurgulamaktadır. Durağanlık içermediği için bitişik döngüsel hareket, tabiî bir hareket değildir.²⁵¹

İbn Sînâ, tabiî hareket ile bitişik döngüsel hareket arasındaki farkı bu hareketlerin mahiyeti ve gerçekleşme tarzında görmektedir. Döngüsel hareket, konumsal bir harekettir. Döngüsel-konumsal harekette tabiatı icabı kendisinden kaçtığı yani harekete başlangıç olarak kabul edilen konum ile kendisine ulaşılması amaçlanan bitiş noktası aynıdır. Yani konumsal hareketin başladığı nokta ile bittiği nokta aynıdır. Oysa tabiî hareket doğrusal bir harekettir. Bu hareket için muayyen bir başlangıç ve son noktası yoktur. Tabiî hareket belli bir iradeden, motivasyon kaynaklarından (*ed-devā'ī*), belli gayelere yönelik bir şekilde gerçekleşen iradî hareketten de ayrılmaktadır.²⁵² Dışardan bir etki ile tabiî bir şekilde hareket eden tabiî cismin harekete başladığı nokta ile hareketin sonunda varacağı nokta arasında mekânsal bir farklılık bulunmaktadır. Örneğin yukarı fırlatılan bir taşın havada nerede sükûna erip hareketine başlayacağı ile bu hareketini hangi mekânda bitirip sükûna ereceği belli değildir.

İbn Sînâ, tabiî hareketi katmetmeli hareket ve döngüsel hareket ile karşılaştırarak tabiî hareketin mahiyetini ifade ederken burada bir konuyu daha vuzuha kavuşturmaktadır. Bu konu tabiî kavramının anlam dünyası ile ilgilidir. Bu kavrama yüklediği anlam tabiî hareketin ayırıcı vasfını belirlemektedir.

Tabiî kavramı, en genel anlamı ile tabiat ile ilişkilendirilebilen her şeydir.²⁵³ İbn Sînâ burada tabiî kavramını şu anlamda kullanmaktadır. Doğal ya da tabiî, tek başına kendisi için, bir şeye özgü tabiî bir durum olan şeye kıyasla kullanılan bir anlama sahiptir.

²⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'ī* (Fizik II), s. 166 (§405).

²⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'ī* (Fizik II), ss. 166-167 (§405).

²⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'ī* (Fizik I), s. 45 (§57).

Doğal bir şeye özgü olan doğal durum, tek başına kendisinde bulunan doğal kuvveden meydana çıkmaktadır. İbn Sīnā'nın tercih ettiği tabiî durum, tabiî hareket teorisini üzerine kurduğu düşünceyi karşılayan tabiî olan şeyin özündeki iradesiz hareket ettirici olan her kuvvedir. Bu kuvve ya taşın aşağı düşmesi örneğinde görüldüğü gibi tek yönlü bir hareket için etki yaratır ya da bitkisel nefis gibi iradesiz ve çok yönlü bir harekete neden olmaktadır. İbn Sīnā verdiği taş ve bitki örneğiyle tabiî kuvvenin neden olduğu hareketin çeşitliliğine dikkat çekmektedir. Aşağı düşen taş örneğinde görüldüğü üzere tabiî kuvve içsel bir etki olarak tabiî cisimden iradesiz ve tek yön üzere bir hareketin gerçekleşmesine neden olmaktadır. Her ne kadar bir nefis türü olarak kabul edilse de bitkisel nefis, bir hareket ilkesi olarak nefis kapsamında değerlendirilmeyip tabiat olarak hareketin ilkesi kabul edilmektedir. Çünkü bitkisel nefste irade söz konusu değildir. İbn Sīnā bu durumu dikkate alarak bitkisel nefsin neden olduğu hareketin iradesiz bir şekilde gerçekleşen büyümeye doğru bir hareket olduğunu ifade etmektedir. Bitkisel nefsin salt tabiat olarak kabul edilmemesi tabiatın neden olduğu hareketin gerçekleşme tarzı ile ilgili bir durumdur. Bilindiği gibi tabiatın neden olduğu hareket tek düze bir harekettir. Buna karşın bitkisel nefsin neden olduğu hareket ise tek yön üzere olmayıp aşağı ve yukarı doğru olmak üzere farklı farklı yönlerde gerçekleşmesidir.²⁵⁴

Genel bağlamı dikkate aldığımızda tabiî hareketi şu şekilde toparlamamız mümkündür. Tabiî hareket, cismin kendinde bulunan, bu cismin doğası için olan gayeye yönelen bir kuvveden kaynaklanan ve bir engel bulunmadığı zaman bu cismin doğasının gerektirdiği yönde gerçekleşen bir harekettir. Bu hareket, zorunlu sınırlardan sapmayacak bir yönelim tarzında gerçekleşmektedir.²⁵⁵

Bu durumu taş örneği ile vuzuha kavuşturabiliriz. İbn Sīnā'nın da açıkladığı gibi genel kabule göre ağır olan cisimler tabiatları gereği aşağı düşerler. Örneğimize göre ağır bir cisim olan taş, ilk olarak dışardan bir etki ile yani *kāsir* ile tabiatına aykırı bir şekilde

²⁵⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-Tabī'ī* (Fizik II), ss. 167-168 (§406).

²⁵⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-Tabī'ī* (Fizik II), s. 168 (§407).

yukarı doğru hareket ettirilmektedir. Bu hareket taşın tabiatına uygun olmayan bir harekettir. Taşın doğal durumdan çıkışıdır. Taş için doğal olmayan bu durum tabiî hareket için bir imkândır. Taşı yukarı fırlatan gücün etkisini yitirmesi ile taşın tabiî haline, tabiî mekânına doğru bir hareket başlayacaktır. Tabiî olmayan halden tabiî hale doğru olan bu hareket bir terk ediş, kaçıştır. Taştaki bu tabiî hareketin ilkesi taşın kendisinden kaynaklı, içsel bir ilke olan tabiattır. Yukarda da ifade ettiğimiz gibi ağır olan cisimler tabiatıyla aşağı doğru düşerler. Taşın tabiatından kaynaklı ve tabiî mekânına doğru geri dönüş hareketi, tabiî bir harekettir. Bu cismin hareketi doğal gayesi olan tabiî mekânına, arzu ettiği yere ulaşip sükûna erdiğinde de sona ermektedir. Bu örnekte ayrıca tabiatın, tabiî cisimdeki hareketin ve sükûnun ilkesi olduğu da görmektediriz.

İbn Sînâ, diğer hareket türlerinde tabiî hareketin nasıl gerçekleştiğini yer, nitelik, nicelik ve konum kategorilerindeki hareketler özelinde açıklamaktadır. Öncelikle tabiî hareketin genel teması ve gereğini ifade etmektedir. Her tabiî hareket, durağanlığı talep eden harekettir. Durağanlaşmayan hareket, tabiî hareket değildir.²⁵⁶

Mekândaki doğrusal hareketin mahiyetini anlatan İbn Sînâ, tabiî hareketi detaylandırmaktadır. Mekândaki tabiî hareketin doğrusal olması gerekir. Çünkü mekândaki doğrusal-tabiî hareket, doğal bir meyil sebebiyle gerçekleşir. Her doğal meyil, en yakın mesafededir. Yani, doğrusal hareket, sahip olduğu doğal meyil sayesinde kendisine kaybettirilen doğal haline en kısa yoldan ulaşmak için doğrusal bir şekilde hareket eder. En yakın mesafede olan her şey doğrusal bir çizgi üzerindedir.²⁵⁷

İbn Sînâ, zaman zaman yaptığı doğrusal ve dairesel hareket kıyasını burada da yapmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ, tabiî hareket için durağanlığın olmasını ve bu hareketin kaynağının tabiât olmasını gerekli koşul olarak kabul etmektedir. Ayrıca tabiî olan her bir hareket tek düzedir, doğal olmayan halden doğal olan

²⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), s. 166 (§405); *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik II), s. 125 (§784).

²⁵⁷ İbn Sînâ, *en-Necâh*, ss. 146-147 (terc. 114); Özpilavcı, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi," s. 198.

hale iradesiz bir kaçıştır. Yapısı gereği döngüsel-mekânsal hareket ise sükûn bulan bir hareket olmadığı, sahip olduğu hareketin kaynağı dışardan bir zorlayıcı ile değil nefis ve irade ile olduğu için tabî bir hareket değildir.²⁵⁸

İbn Sînâ, tabî hareket ile döngüsel hareket arasındaki mukayeseyi yapmak üzere hareketin kendisinden başladığı nokta olarak terimleştirdiği *mā minhu* ve hareketin kendisine doğru oluşu ifade etmek için kullandığı *mā ileyhi*'den yararlanmaktadır. Döngüsel harekette doğası itibariyle kendisinden kaçıldığı (*muherriben 'anhu bi't-tab'*) varsayılan her bir konum ve her bir yer, aynıyla kendisine doğru yönelimin amaçlandığı (*maḫṣūd ileyhi bi't-tab'*) nokta aynıdır. Burada anlatılmak istenen, döngüsel hareketin tabî hareketin aksine başladığı noktaya geri dönmesidir. Oysa tabiatın, doğası gereği başladığı durum ile yine doğası gereği kendisine yöneldiği nokta aynı olamaz. Bu durumu varsayım üzerinden anlamaya çalışalım. Bir an için konumsal-döngüsel hareketin tabî bir hareket olduğunu varsayalım. O zaman doğal kaçış ya da tabî hareket doğal olmayan bir konumdan hareketle gerçekleşir. Oysa döngüsel hareket, bir iradeden veya ihtiyardan kaynaklanan bir harekettir. Hiçbir dairesel hareket bir zorlayıcıdan kaynaklanmamaktadır. Bu hareketin ilkesi tabiat değil irade ve ihtiyar ile hareket ettiren bir kuvve olan nefistir.²⁵⁹

İbn Sînâ, kozmolojik aşk doktrinini temellendirirken²⁶⁰ tabî hareketi de bu bağlamda ele almaktadır. Genel hareket teorisi açısından bakıldığında zoraki olmayan (*ğayr kasriyye*) bir hareket ile hareket eden her hareketlinin hareketi bir şeyi arzu etmekten (*teṣavvuk*) kaynaklıdır ve bir amaca yöneliktir. Tabî hareket de bir amaca yönelik bir harekettir. Çünkü tabiatın arzusu (*şevku't-tabî'a*) tabî bir gerçekliktir ve tabî cismin zatî yetkinliğine ulaşmasını sağlayan içsel bir güçtür. Tabî cisim için söz konusu olan bu zatî yetkinlik cismin suretinde, mekânında veya konumundadır.²⁶¹

²⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 166 (§405); *en-Necâh*, s. 146-147 (terc. 114).

²⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 167 (§405); *en-Necâh*, s. 146-147 (terc. 114-115).

²⁶⁰ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 206.

²⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* (Metafizik II), s. 131 (§798).

Tabiî cismin yetkinliğini aşk ile gerçekleştirdiğini İbn Sînâ'nın başvurduğu örneklerden biri ile şu şekilde açıklığa kavuşturmamız mümkündür. Yukarı doğru fırlatılan taş için yukarı doğru hareket etmesi tabiî bir hareket olmayıp kasrî yani zorlamalı bir harekettir. *Ḳāsir*in yani taşta dışardan uygulanan gücün etkisinin zayıflaması sonucu taş doğal mekânına yani aşağıya doğru hareket etmeye başlar. Çünkü tabiatı gereği ağır cisimler aşağı doğru hareket ederler. Taşın ve zatî yetkinliğini gerçekleştirmesini mümkün kılan aşağı doğru olma hareketinin içsel ilkesi tabiat olsa da taşı aşağı doğru hareket ettiren diğer itici güç onun yetkinleşme arzusu, tabiî şevkidir. Tabiî cismin, tabiî hareketi yetkinliğini kazanma yönündeki tabiî şevkinden kaynaklanır.

İbn Sînâ, tabiî hareketle ilgili tali bazı meseleleri ele almaktadır. Örneğin bazen bir hareket doğadan olabilir. Ancak bu hareket doğal bir gayeye doğru olmaz. Örneğin fazla bir parmak ve çarpık bir dişin oluşumu buna örnek verilebilir. Bazen de bir hareket doğadan olmasa da doğal gayeye yönelik olan bir hareket olabilir. Bir taşın aşağıya doğru doğrusal bir çizgide atıldığında, taşta doğasından kaynaklanmayan birtakım hareketlerin çıkması bunun örneğidir. Bazen de hareketli için başlangıçtan gayeye doğru olma denk düşer ancak bu gayeye ulaşması engellenmiş olur. İbn Sînâ'nın tabiî hareket olarak kabul ettiği bir hareket türü de bir şeyin kendi tabiatına kıyasla değil aksine dışardan durumlara kıyasla tabiî harekettir. Buna kibrit örneğini vermektedir. Yanma kibrit için ateşle buluşması esnasında doğaldır. Mıknatısla yakınlaştığı zaman demirin çekilmesi de doğaldır.²⁶² Tabiî kabul edilen bu hareketler var olmasına rağmen asıl tabiî hareket yukarıda da ifade ettiğimiz gibi cismin kendisinde bulunan, bu cismin doğası için olan gayeye yönelen bir kuvveden olan ve bir engel bulunmadığı zaman bu cismin doğasının gerektirdiği yönde olan, tek düze olan harekettir.²⁶³

²⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), ss. 168-169 (§407).

²⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), s. 168. (§407).

2. 2. 1. 2. Tabiî Meyil

İbn Sînâ'nın tabiî meyil düşüncesi tabiatın, tabiî cismin hareket ve durağanlığının ilkesi oluşunun bir açılımı olarak görülebilir. Tabiat, tabiî mekânından dışsal bir faktör ile koparılmış olan tabiî cismin doğal mekânına doğru olan hareketinin başlamasının ve o hareketin gayesi olan tabiî *ḥayyizine*, mekânına ulaşması neticesinde sükûnun gerçekleşmesinin kaynağıdır. Tabiatın kaynaklık ettiği tabiî mekâna doğru olan bu yönelimi ifade eden kavram meyildir. Tabiî hareket ile tabiî meyil arasındaki ilişki kuvve-fiil ilişkisi olarak görülebilir. Tabiî meyil, tabiî hareketin fiili hale gelmesini sağlayan bir potansiyel olurken tabiî hareket, bu potansiyelin bilfiil hale gelerek hareketin bilfiil gerçekleşmesidir.

İbn Sînâ, meylin muhtevası ve mahiyetini şu şekilde izah etmektedir. Tabiî cisim, tabiî mekânında olduğu zaman, onun için bir kuvve olan tabiî meyil mevcuttur. Ancak cisim sakin olduğu için onun bilfiil şekilde herhangi bir yöne doğru bir meyli yoktur.²⁶⁴ Tabiî cisimde meylin ortaya çıkmasını sağlayacak bir zorlayıcı veya onu bu tabiî halinden çıkaracak bir etki olmadığı sürece cisim zorunlu olarak tabiî mekânında, bulunduğu hal üzere var olur ve varlığını korur.²⁶⁵

Tabiî meyil, tabiî cismin doğal olmayan bir meyil (*meyl ġarīb*) yani dışardan cisme verilen ve onun kasrî bir meyil sonucu tabiî mekânından ayrılmasıyla sonradan meydana gelen meyildir. Tabiî meyli istila eden doğal olmayan meyil (*meyl ġarīb*) hareket ettirme gücü zayıflayıp cismi hareket ettiremez duruma gelince tabiî meyil başlar ve tabiî cisim *ḥayyizine* doğru harekete meyleder.²⁶⁶ Bu meyil, bir ilkeden kaynaklanmaktadır. O ilke suda engel ortadan kalktığı zaman suyun cevherinde sonradan soğukluğu meydana getirip baskın olabilen bir ilke ve kuvvedir ki o ilke de tabiattır.²⁶⁷

²⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-tabî'i* (Fizik II), s. 155 (§388), s. 176 (§413).

²⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-tabî'i* (Fizik II), s. 160 (§398).

²⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-tabî'i* (Fizik II), s. 155 (§388).

²⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-tabî'i* (Fizik II), ss. 161-162 (§400).

İbn Sīnā'ya göre hareket edebilen her cismin tabiatında harekete yönelik bir meyil vardır. Her kuvvet ancak bir meyil, yönelim vasıtasıyla hareket etmektedir. Meyil, hareketli cisimde hissedilir. Zorlamayla durdurulan bir cisimdeki meyil, durağanlaşmakla beraber hareket etme isteğine de sahiptir. Cisimdeki bu meyil kendisini durduran dış etkiye karşı koyarken de hissedilir. Çünkü meyil, hareketten ve hareket ettirici kuvvetten bağımsız bir olarak cisimde içkin bir şekilde mevcuttur. İbn Sīnā için hareket ettirici kuvvet, hareket tamamlandığında da mevcuttur. Meyil ise hareketin tamamlanmasıyla mevcûdiyetini kaybeder.²⁶⁸

İbn Sīnā, meyil teorisinden yola çıkarak ilk hareketin imkânını tartışmaktadır. İlk hareketin hareket ettiricisi, meylin mümkün olduğu cisimde peş peşe meyiller meydana getirir. Bu meyli, tabiat diye isimlendirmek de mümkündür. Tabiat diye isimlendirilebilecek bu meyil, iradî bir olmayan kuvvedir. Cismin doğal mekânına yönelimini sağladığı için içseldir, dışsal değildir. Bu meylin bir irade ve ihtiyarı da yoktur. Bu açılardan bakıldığında meyil, tabiat olarak isimlendirilebilir. Meylin hareket ettirmemesi mümkün olmadığı gibi cismin doğasına ve yönelimine aykırı bir şekilde hareket ettirmesi de mümkün değildir.²⁶⁹

Meylin imkânı cismin doğasına dayanmaktadır. İbn Sīnā, tabîi cismi dışardan bir etkiyi kabul eden cisimler ve bu etkiyi kabul etmeyen cisimler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu cisimlerden bir kısmı dışardan yani kasrî bir etki ile içinde bulunduğu konumundan yer değiştirmeyi kabul ederken bir kısmı da bu kasrî etkiyi kabul etmeyip bulunduğu konum ve mekânı değiştirmeyi kabul etmez. Bu ayırım meyil teorisi açısından önemlidir. Çünkü cisim, ancak içinde bulunduğu konumundan yer değiştirici olmayı kabul edebiliyorsa o cisim kendisinde tabîi bir meyil barındırmaktadır. Yani her cisim

²⁶⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 126 (§787); *Dānišnāme*, is. 304.

²⁶⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 126 (§787).

için yer değiştirmek mümkündür. Bu anlamda harekete konu olan her cisimde harekete yönelimi sağlayan bir meyil vardır.²⁷⁰

Meyil teorisinin anlaşılması cismin bulunduğu mekân ile yakından ilgilidir. Genel cisim teorisi açısından bakıldığında her cisim için doğal olan bir mekân ve cismin doğası gereği cismin içinde olmayı gerektiren doğal bir *hayyizi*²⁷¹ vardır. Ayrıca bu cismin cevherinde doğal mekânına doğru bir ilke ya da cismi bu mekâna doğru hazırlayıcı bir kuvvesi vardır. Bir mekânda bulunan, o mekândan ayrılması mümkün olan ve ayrıldığı mekâna tekrar dönüşünü sağlayan o kuvve meyildir.²⁷²

Cisimdeki meyil kuvvesi ile tabiî cisim normal koşullarda birbirleri için bir engel oluşturmazlar. Meyil ile bulunduğu cisim arasındaki ilişki şu şekildedir:

1- Meyil, bulunduğu cisim için bir mekânı gerektirir.

2- Meyil, cisim olması bakımından cismin yer değiştirmesine ve hareketine engel oluşturmaz.

3- Cismin doğal mekânına yönelimi ifade eden meyil kuvvesi ile cisim arasında bir zıtlık bulunmadığında, meyil tabiatındaki etkin neden olma niteliğinin de etkisiyle cismin belli bir yönde hareket etmesine neden olur.

4- Tabiî meyille hareket eden cismin tabiî mekânından başka bir mekânı talep etmesi söz konusu olamaz. Çünkü parçaları arasında farklılık bulunmayan tek bir cisimde birbirlerini engelleyecek ve iki ayrı fiilin oluşmasını gerektirecek şekilde zıt iki kuvve bulunamaz. Zira kuvveler, fiilleri bakımından kuvve olurlar.²⁷³

İbn Sînâ cisim-meyil ilişkisi için genel bir ilke vazetmektedir. Bu ilkeye göre her cismin hareket ettirilmeyi ve yerine geçen bir meylettirilmeyi kabul etmesi zorunludur. Her cisimde de bulunduğu koşullara ve sahip olduğu hareket türüne yönelimi sağlayan

²⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 182 (§422).

²⁷¹ Mekân/place, genel olarak cismin yöneldiği sınır; *hayyiz/space* ise cismin hacmi oranında kapladığı sınırdır. Örneğin taşın mekânı aşağıdır *hayyizi* ise taşın ölçütleri oranında uzayda kapladığı yerdir.

²⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 182 (§422).

²⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 182 (§422).

tabiî bir eğilim ilkesi vardır. Bu cismin hareketi ister yer ister konum kategorisinde olsun kendisinde tabiî eğiliminin ilkesi vardır. Bunu biraz daha açarak şöyle ifade edebiliriz: Cisim, tabiî mekânından koparılmak üzere dışardan bir etkiyle baskı ve zorlamaya maruz bırakıldığında, zorlayıcı olan dışsal etki cisim üzerindeki etkisini kaybetmeye başladığında cismin tabiî mekânına doğru hareket etmesi gerekir.²⁷⁴ İbn Sînâ için meyil, bu örnekte ifade ettiğimiz gibi tabiî şartlarından koparılmış cismin kendi tabiî koşullarına dönüş sürecidir. O yüzden cisimde meylin gerçekleşmesi için söz konusu cismin doğal konumundan ayrılışının ve tekrar o mekâna dönmesinin mümkün olması gerekmektedir.

Buraya kadar teorize edildiği şekliyle İbn Sînâ açısından meylin imkânı ve mahiyeti, cisim-mekân ilişkisi ve cismin hareketi ile ilgili olurken, cismin yapısı da meyli belirleyen unsurlardan biri olarak ele alınmaktadır. İbn Sînâ'ya göre var olan cisimler bir meyle sahiptirler. Bu cisimlerin hacimsel ve kütsel yapıları taşıdıkları meylin de belirleyicisi konumundadırlar. Örneğin ağır olan cisimler ile hafif olan cisimler sahip oldukları meyillerde farklı farklı olurlar. Ağır cisimler aşağıya doğru meyilli olurken hafif cisimler ise yukarıya doğru meyil sahibi olurlar. İbn Sînâ, tabiî cismin hafif olmasından dolayı yukarı doğru olan hareketi ile ağır olmasından dolayı aşağı doğru olan hareketini doğrusal hareket olarak tanımlamaktadır.²⁷⁵

Cisimlerdeki meyiller ile cisimlerdeki hacim arasında bir ilişki vardır. Cisimlerin meyilleri arttıkça dışardan bir etki ile yer değiştirilmesine yönelik olan hareket ettirmeyi kabul etmeleri yavaş olur. Örneğin çok ağır ve büyük bir taşın yerinin değiştirilmesi ya da kaldırılması ile ağırlığı az ve kendisi küçük bir taşın yerinin değiştirilip kaldırılması aynı olmayacaktır.²⁷⁶

Cisim ile cismin hacmi arasındaki ilişkiyi şu şekildedir: Kendisine nüfuz edilen şeyin direnci, hareket kuvvetini iptal eder. Bu ifadenin anlamı şudur: Kendisine nüfuz

²⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 183 (§423), s. 185 (§425).

²⁷⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 183 (§424); *Dānišnāme*, s. 364.

²⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 183 (§424).

edilen şeyin yani dışardan bir etkiye maruz kalarak hareket ettirilmek istenen cismin, yukarıda ifade ettiğimiz gibi hacmi, ağırlığı ve cisimsel yapısı itibariyle hareketi kabul etmesi farklılaşmaktadır. Ağır olan cisimlerin hareket ettirilmeleri yani onlara nüfuz edilmeleri hafif olan bir cisimdeki gibi olmayacaktır. Ağır olan cismin hareket ettirilmesi ve mekânından uzaklaştırılması daha zor olacaktır. Kendisine nüfuz edilen ağır cismin harekete karşı direnci ile yine kendisine nüfuz edilen hafif cismin harekete karşı direnci farklı farklı olacaktır. Kendisine en çok nüfuz edilen cismin atışı ya da fırlatılmayı kabul etmesinin sebebi cisimdeki ağırlık ve büyüklük değildir. Böyle olsaydı fırlatılan cismin ağırlık ve büyüklüğü arttıkça hareketi daha çok kabul edici olması beklenirdi. Oysaki durum bundan farklıdır. Ölçü bakımından daha az yani daha hafif olan zorlamalı hareket ettirmeyi daha çok kabul edici ve hareket olarak da daha hızlı olacaktır. Meyil bakımından şiddetli olanın zamandaki hareketi de daha kısa sürede olacaktır.²⁷⁷

Meylin imkân ve mahiyeti bir mekânda gerçekleşmesine bağlıdır ve tabiî hareket de bu şartlar altında gerçekleşmektedir. Cismin tabiî mekânına yönelimini ifade eden tabiî meyil düşüncesi tabiî hareket ile irtibatlıdır. İbn Sînâ bu ilişkinin mahiyetini şu genel öncülden hareketle ele almaktadır. Her cisim, kendisine özgü doğal bir mekânı gerektirir. Tabiî harekete bağlı olan tabiî cismin gerektirdiği tabiî mekân cismin ayrılmadığı, üzerinde sabit ve kalıcı durulan bir mekân olmamalıdır. Bu vasıflara sahip bir mekân olursa, tabiî cisim için doğal mekânına yönelik doğal bir hareketin ve meylin olması imkânsız hale gelir. Bu sabitlik durumu bir nitelik veya nicelik için de söz konusu olursa bu nicelik ve nitelikte de tabiî bir hareketin imkânı ortadan kalkar. Çünkü tabiî hareket, tabiî mekânı talep eder ve doğal olmayandan kaçır.²⁷⁸

²⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik II), s. 184 (§424).

²⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik II), s. 170 (§408), s. 174 (§411), s. 172 (§410), s. 175 (§412), s. 182 (§422). İbn Sînâ, tabiî cisme dışardan baskı ve zorlama ile arız olan etkileri *kâsir/kevâsîr* olarak tanımlamaktadır. Zorlayıcılar cismin mahiyetini kuramaz ve mahiyetini kurana da gerekli olmaz. Çünkü zorlayıcı dışardan, cismin dışından gelir. Dolayısıyla cisme verdiği hal zorlayıcının olmaması durumunda gerçekleşmeyecek bir hal olacaktır. Zorlayıcılar tarafından dışardan, cisme kazandırılan bu şeylerden hiçbirisi cismin mahiyetinden olması veya mahiyet için sürekli gerekli, zorunlu bir şeyler değildir. Cisim için bir zorlayıcının olmamasının düşünülmesi, cismin doğasına kıyasla imkânsız değilken, cismin kendine

Tabiî hareket, tabiî yerin kaybedilmesi ile cismin doğal bir yer talep etmesi olarak tanımlanmıştır.²⁷⁹ Tabiî hareketin mevzuu olan tabiî cismin, doğasına kıyasla kendine özgü bir yeri veya doğal mekânı olmaksızın düşünülmesi imkânsızdır. Dolayısıyla cismin doğasında, kendisi için doğal bir mekânın bulunması gereklidir. Bu doğal mekân, bir engelin bulunmaması halinde cismin doğasının gerektirdiği yerdir.²⁸⁰ Cisim için bu mekânı gerekli kılan şey cismin kendisiyle cevherleştiği biçimi ya da cisimdeki baskın biçimidir. Bu durum bazen bir nicelik bazen bir nitelik bazen de bir konumu ya da benzer bir şeyi gerektirir.²⁸¹

İbn Sînâ'ya göre tabiî cisimde baskı ve zorlama ile gerçekleşen etki, dışardan arız olan bir sebeple olmaktadır.²⁸² Dışardan bir etki yani *kâsir* ile zorlamalı bir şekilde tabiî cisim tabiî mekânından ayrık bir hale getirildiği zaman, başka bir zorlayıcı etki tarafından engellenmedikçe cismin doğasıyla tabiî mekânına doğru geri dönüşünü mümkün kılan bir kuvve ve hareket ilkesi olan meyli veya mekândaki intikâli mümkün olacaktır. İbn Sînâ, meseleyi su örneği ile izah etmektedir. Suyun tabiî niteliği olan soğukluk, kasrî bir faktör olan dışardan ısıtma ile ısıtılıp tabiî halinden uzaklaştırıldığında, suyu tabiî halinden uzaklaştıran dışsal etki yani kasr ortadan kalktığında ısıtılmış suda tabiî hali olan soğukluğa doğru bir meyil başlar ve su tabiî haline ulaştığında bu meyil sona erer ve sükûn gerçekleşir. İbn Sînâ meseleyi bükülmüş ağaç örneği ile de izah etmektedir. Şayet doğrusal ağacın parçalarının konumu, zorlama ile yamulması gibi zorlanmış bir konum ile konumlandırılmış ise, ağaç kırılmaksızın ya da parçalanmaksızın baskılanan güçten kurtulduğu zaman hareketiyle ilk konumuna geri döner. İbn Sînâ'nın verdiği başka bir örnek de zorlama ile havanın küçük hacimli bir mekânda baskı ve basınçla tutulması örneğidir. Havayı baskılayan basınç ortadan kalktığında hava kendi hacmine, tabiî haline

özgü bir yeri veya mekânı olmaksızın vehmedilmesi cismin doğasına kıyasla imkânsızdır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 177 (§416).

²⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 50 (§282), s. 188 (§429), s. 188 (§430).

²⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 177 (§416), s. 50 (§283), s. 188 (§429).

²⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 170 (§408).

²⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 175 (§413).

geri döner.²⁸³ Tabiî cisim, tabiatına dışardan yapılan müdahaleler ile tabiî halinden çıkarıldığı zaman, dışardan alınan gücün etkisinin ortadan kalkmasıyla, tabiî cismi tabiî haline doğru harekete sevk eden ve tabiî mekânına vardığında da sükûna erdiren ilke tabiattır. Kasrî hareketi kabul eden tabiî cismin zorlayanın etkisi ortadan kalktığında tabiî haline doğru dönmesini sağlayan ilke, yine cismin tabiatı ile ilgili olan meyildir.

Son olarak tabiî meyli hareketin mahiyetini ifade eden kaçış ve talep bağlamında ele alacak olursak şunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ'nın talep ve kaçış için yaptığı betimlemelere baktığımızda meyil, tabiî cisim için gayeye yönelmeyi ve gayeli bir talebi, isteği ifade etmektedir. Belirttiğimiz gibi İbn Sînâ, tabiî hareketi, tabiî cismin tabiî mekânını talep etmesi ve tabiî olmayandan kaçış olarak tanımlamıştı. Bu tanımda geçen talep ve kaçma iki zıt ucu karşılamaktadır. Talep, sadece gerçekleşmiş gayeye doğru bir yönelimdir. Bu gayeye doğru yönelimden başkası için olması doğru bir tanımlama olmayacaktır. Kaçış ise bu talep ve kaçıştan karşılıklı olandan hangisinin denk gelmesi ile gerçekleşir.²⁸⁴

2. 2. 1. 3. Bitkisel Nefs

İrade olmaksızın hareket ettiren ve tabiat olarak isimlendirilen başka bir kuvve daha vardır. Çeşitli şekillerde ve iradesiz bir şekilde hareket ettiren ve fiile neden olan bu kuvve bitkisel (*nebâtî*) nefstir.²⁸⁵ Hareket ettirici olması açısından tabiat ile bitkisel nefis arasındaki ortaklık ikisinin de irade olmaksızın hareket ettirmesidir. Ayrıştıkları nokta ise

²⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), ss. 170-171 (§408).

²⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), s. 172 (§410).

²⁸⁵ İbn Sînâ'ya göre hareket, sadece fiziksel yer değiştirmelerden ibaret olmayıp canlı cisimlerin kendilerindeki bilinçli ya da bilinçsiz değişimler de birer hareket olarak kabul edilmektedir. Bulunduğu bedenlerdeki bu değişimler in ilkesi nefistir. Burada da bitkisel nefsin bulunduğu bedendeki değişim ve fiillerin ilkesi olması bu bağlamda ele alınmıştır. Nefsin hareketin ilkesi olması konusu çalışmamızın ilgili bölümünde detaylıca ele alınmıştır.

tabiatın kaynaklık ettiği hareket tek yönlü iken bitkisel nefsin kaynaklık ettiği hareketin çok yönlü olmasıdır.²⁸⁶

Genel nefis anlayışına uygun olarak İbn Sīnā'da bitkisel nefis, köklerinden dal budak salarak, enine ve boyuna gelişerek farklı yönlerde oluşan iradesiz hareketlerin ilkesidir. Ayrıca bitkilerin yetişmesi ve bu gelişimin bir noktada durmasında bitkilere ait olan bir kuvvedir. Kendisinden iradesiz olarak fiil meydana çıktığı için bitkisel nefis için de tabiat ifadesi kullanılmaktadır.²⁸⁷

Bitkisel nefis, sahip olduğu güçleri ve neden olduğu hareketleri açısından şu şekilde tanımlanmıştır. Bitkisel nefis; üremesi, büyümesi ve beslenmesi açısından tabiî organik cismin ilk yetkinliğidir. Bu nefis ancak bitkide bulunur.²⁸⁸

Nebâtî nefste beslenme gücü (*el-kuvvē el-ğāziyye*), nefsin bedeni besleyen gücüdür. Beslenme gücü, kendisindeki cisimden başka bir cismi kendisindeki cismin benzerine dönüştüren ve böylece o cismi kendisinden çözülüp ayrışan şeyin yerine koyan bir güçtür. Bu kuvve, bedenden çözülüp ayrışan, eksilen besinin yerine daha az veya daha çok olanı koyarak bedenin beslenmesini sağlayarak fiilde bulunur. Bu güç, beden canlı kaldığı sürece fiillerine devam eder.²⁸⁹ Beslenme gücüyle ferdin cevherinin muhafaza edilmesi amaçlanır.²⁹⁰

Büyüme gücü (*el-kuvvē en-nāmiyye*), bulunduğu cismi ölçüsü bakımından kendisine benzeyen bir cisimle büyüme noktasında rastgele değil yetkin, dengeli bir seviyeye ulaşması için uzunluk, genişlik ve boy gibi özellikler bakımından uygun bir şekilde artıran güçtür. Büyüme gücü bu fiilini gerçekleştirirken beslenme gücüne ortak

²⁸⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 168 (§406).

²⁸⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 34-35 (§45-46); *en-Necāh*, s. 137 (terc. 105); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 165 (§404).

²⁸⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 104 (§45, §90, §32, §122-131; §71-81); *en-Necāh*, 196-197 (terc. 162-163); İbn Sīnā, *Ahḡālū'n-Nefs: Risāle fi'n-Nefs ve Beḡā'ihā ve Me'ādiḡā*, terc. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), s. 32; *Dānişnāme*, s. 424; *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, s. 120 (§159); Melikşāhī, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, c. 1, ss. 268-271.

²⁸⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s.106 (§47); *en-Necāh*, ss. 196-197 (terc. 162-163); *Ahḡālū'n-Nefs*, ss. 32-33; *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, s. 120 (§159); *Dānişnāme*, s. 424; Ali Durusoy, *İbn Sīnā Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 113-114.

²⁹⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 122 (§72).

ve denge unsuru olmaktadır. Çünkü beslenme gücü fiilini gerçekleştirirken besinleri bütün uzuvlar için uygun hale getirir. Büyüme gücü de uygun hale getirilen bu besinleri bedenin gerekli yerlerine dengeli ve seviyeli bir şekilde dağıtan bir güç olarak fiilini gerçekleştirir.²⁹¹ Büyüme gücüyle ferdin cevherinin tamamlanması amaçlanır.²⁹²

Üreme gücü (*el-kuvve el-muvellide*); beslenme ve büyüme güçlerinin fiillerinin doğal sonucu olarak ortaya çıkıp çoğalmayı sağlayan bir güçtür. Bu gücün fiillerinin neticesinde beraber bulunduğu bedene benzeyen başka bir beden ortaya çıkar. Bu güç cisimde bu fiilini iki şekilde gerçekleştirir. İlk olarak bulunduğu cisimde bilkuvve kendisine benzeyen bir parçayı alır. O parça üremeyi sağlayan spermdir. İkinci aşamada ise yaratılış ve mizaç bakımından kendisine benzeyen başka cisimlerin yani üremeyi sağlayacak olan diğer araçların bilfiil kendisine benzeyen başka bir bedeni ortaya çıkarır. Üreme gücü maddeye kaynaklık ettiği şeyin suretini verir. Üreme gücünden bir parça ayrılır ve onu ait olduğu kaynağında bir kuvveye dönüştürür.²⁹³ Bu kuvve olma durumu daha sonraki yeni bir üremeye kaynaklık eder. Bu açıdan bakıldığında üreme gücüyle türün devamı amaçlanır. İbn Sînâ'ya göre ölümlü olan ferdin devamı mümkün değil. Bir şey ferdiyle devam etmeye elverişli değilse de üreme gücü sayesinde türüyle devam etmeye elverişlidir. Üreme gücünde türünü muhafaza etmek için kendisinin ardından gelip kendisinin yerine geçecek bir şeyi elde etmeye çalışacak bir güç harekete geçirilir. Bu açıdan üreme gücü, türden ayrılan şeyin yerine yenisini getirir.²⁹⁴

Bu üç kuvvenin üç fiili zamanla mukayyed olup o güçleri taşıyan bedenin varlığına bağlı olarak var olmaktadır. Bu kuvve ve fiillerden önce büyüme fiili, sonra

²⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, 104 (§45); *en-Necâh*, ss. 196-197; *Ahvâlu'n-Nefs*, ss. 32-33; *el-İşārât ve't-Tenbîhât*, s. 120 (§159); *Dānišnāme*, s. 424; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 114;

²⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 124 (§73).

²⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, 104 (§45); *en-Necâh*, ss. 196-197 (terc. 162-163); *Ahvâlu'n-Nefs*, ss. 34-35; *el-İşārât ve't-Tenbîhât*, s. 120 (§159), s. 120; *Dānišnāme*, s. 424; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 115.

²⁹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 126 (§74).

üreme fiili durur. Beslenme gücü ise beden aciz düşene kadar işlevsel kalır ve ardından ecel gelir ve bu güç de sona erer.²⁹⁵

2. 2. 2. Hareketin Dahilî İkinci İlkesi: Nefs ve İradî Hareket

Hareket için diğer bir dahilî ilke nefstir. İrade ile tasarrufta bulunan canlı cisimlerin hareket ilkesi olan nefs, cismin kendisinde bulunup cisimde içkin bir ilkedir.²⁹⁶ Tabiat tartışmalarında da gördüğümüz üzere İbn Sînâ, iradî varlıkları eyleme mecbur kılacak haricî bir zorlayıcı güç bulunmayacağını ifade ederek nefsi tabiattan ayırmaktadır.²⁹⁷

Nefs, bulunduğu cismin hareket tarzına veya cisimde sebep olduğu harekete göre üç açıdan hareketin ilkesi olmaktadır.

Birincisi, irade olmaksızın, çeşitli şekillerde hareket ettiren ve fiile neden olan ilke olarak nefs. Bu bitkisel (*nebātî*) nefstir. Bu nefs türü bitkilere aittir. Köklerine bağlı olarak iradesiz bir şekilde aşağı-yukarı, enine-boyuna gerçekleşen harekete kaynaklık etmektedir. Bu nefs aracılığı ile bitkilerin yetişmesi ve bu yetişme sürecinin bir sınırdan durması sağlanmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bitkisel nefsten fiiller iradesiz bir şekilde meydana çıktığı için bu nefs türü tabiat olarak kabul edilmiştir. Biz de çalışmamızda bir hareket ilkesi olarak bitkisel nefsi tabiat başlığı altında ele aldık.

İkincisi, irade ile hareket ve değişime neden olan ve kendisinden tek bir yön veya tarz üzere fiilin sadır olduğu nefis türüdür. Bu nefis türü felekî nefstir. Felekî nefsin etkisiyle ortaya çıkan harekete felekî hareket, döngüsel hareket veya dairesel hareket denir.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *el-İşārāt ve 't-Tenbīhāt*, s. 120 (§159).

²⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifā': es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 33 (§44).

²⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifā': es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 33 (§44).

Üçüncüsü, irade ile çeşitli şekillerde hareket ettiren ve fiile sevk eden nefis türüdür. Bu nefis türü hayvanî nefistir. Hayvânî nefis, insan ve hayvan bedenlerine ait bir nefis türüdür.²⁹⁸

İbn Sînâ, hayvanî nefsi kendi içerisinde a) muharrike gücü (*kuvvve muḥarrike*) ve b) müdrike gücü (*kuvvve mudrike*) şeklinde iki ana sınıfa ayırmaktadır. Muharrike gücü 1a) harekete sevk edici olması (*bā'ise*) itibariyle hareket ettirici güç ve 1b) fail olan anlamıyla hareket ettirici güç olmak üzere ikiye ayrılır.²⁹⁹

1a) Harekete yönlendirici (*bā'ise*) olması itibariyle hareket ettirici güç, istek-şevk gücüdür (*el-kuvvve en-nuzū'ıyye eş-şevkiyye*): Bu güç istenilen ya da kendisinden kaçılan bir suretin, tahayyülde resmedildiği zaman başka bir muharrike gücünü harekete geçirip sevk eden güçtür. *Bā'ise* gücünün iki boyutu vardır. Birincisi arzu gücüdür (*kuvvve şehvāniyye*). Bu güç haz talebi için, zorunlu veya faydalı olarak tahayyül edilen şeylere yaklaştırıp sevk eden güçtür. *Bā'ise* gücünün ikinci kısmı ise öfke gücüdür (*kuvvve ḡadabiyye*). Öfke gücü üstünlük talebi için, zararlı ya da bozucu olarak tahayyül edilen bir şeyi savuşturarak harekete sevk eden güçtür.³⁰⁰ Bu güç hareketin uzak ilkesi olan arzu-şevk gücünün oluşmasını sağlamaktadır.

1b) Fail olan anlamıyla hareket ettirici güç (*el-kuvvve el-muḥarrike el-fā'ile*), sinirlerde ve kaslarda doğan bir güçtür. Bu gücün ya kasları büzüp kasarak kırışleri ve organlara bitişik bağları başlangıç yönüne doğru çekme özelliği ya da kasları gevşetmek veya uzunluğuna yayıp uzatarak kırışleri ve organlara bitişik bağları başlangıç yönünün aksine çekme özelliği vardır.³⁰¹ Hayvanî nefsin bu gücü hareketin en yakın ilkesini karşılamaktadır.

²⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 34-35 (§45-46); *en-Necāh*, s. 137 (terc. 105); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik II), s. 165 (§404). Ayrıca bkz. Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001), ss. 32-40.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 106 (§48).

³⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 106 (§48).

³⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 106 (§48).

İradî hareket, düşünüp algılanmaya bağlı olarak belli bir amaç için irade ve ihtiyarla bir failden sadır olan harekettir. Bu hareket de hareketin doğasında ifade ettiğimiz gibi tetrîcî bir değişimi kapsamaktadır. İradî hareketin belli bir amaca yönelik ve iradeden kaynaklı olması onu tabîî hareketten ayırmaktadır. İbn Sînâ'ya göre her nefsanî fiil, önce yokken sonra mutlaka bir arzu ve nefsanî bir istek ile bu arzu ve isteği doğuran bir tahayyüle bağlı olarak belli bir gayeyi içerecek şekilde sonradan meydana gelmiştir.³⁰²

İradî bir hareketin üç ilkesi vardır. Bu üç ilke aynı zamanda hareketin aşamalarını ve gerçekleşme süreçlerini içermektedir. İbn Sînâ'nın nefis teorisi açısından meseleye baktığımızda bu ilkelerin hayvanî nefsin güçlerinden kaynaklandığını görmekteyiz. İnsanî nefsten kaynaklanan insânî fiiller söz konusu olduğunda hayvanî nefsin güçleri ile insânî nefse özgü olan ve insanı diğer varlıklardan ayıran iki güç etkili olmaktadır. O iki güç insan eylemlerinin zihnî yönünü başka bir ifade ile nefsin teorik veçhesini temsil eden nazarî akıl ve insan eylemlerinin doğrudan yapmaya dönük olan ve insânî nefsin pratik veçhesini temsil eden amelî akıldır. İnsanî nefse özgü olan bu iki güçten nazarî akıl *el-kuvv el-mudrike el-'ālime*, amelî akıl ise *el-kuvv el-muḥarrike el-'āmile* olarak da adlandırılmaktadır. İbn Sînâ, bu ilkeleri çeşitli eserlerinde³⁰³ vazetmiş olsa da en somut ve geliştirilebilir şeklini *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt*'ta ortaya koymuştur.

İbn Sînâ'da nefsanî bir hareketin üç ilkesi vardır. Bu ilkeler en uzak ilke, uzak ilke ve en yakın ilkedir.³⁰⁴ Bu ilkeler nefsanî bir hareketin meydana gelmesi için gerekli ve birbirlerini tamamlayıcı ilkeler olup biri diğerini mümkün kılan bir koordinasyona sahiptir. Bu ilkelerin her biri hareketin oluşmasında bir aşamaya ve buna karşılık olarak da nefsin bir gücüne karşılık gelmektedir. İşlevleri ve hareketin oluşum süreci açısından dikkate aldığımızda bu ilkeleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

³⁰² İbn Sînâ, *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, s. 270, c. 1; *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, ss. 34-35 (§588).

³⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, s. 155 (§385-386); *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, s. 120 (§160); *eş-Şifā': en-Nefs*, s. 100 (§40); Melikşāhî, *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, c. 1, s. 271;

³⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 31 (§577).

A) En uzak ilke: Bu ilke nefsanî bir hareketin gerçekleştiği süreçler açısından ilk aşamayı oluşturmaktadır. Tahayyül ve düşünceden kaynaklı zihnî bir süreçtir. Tahayyül ve tefekkür sayesinde arzu duyulan şeye karşı tahayyül ve tefekkürde bir suret resmedilmektedir. Hareketin gayesini oluşturan bu süreç zihinde oluşan o şeye karşı bir ilgi, yönelim veya kaçınmayı yönlendiren *arzu ve istek gücünü* doğurmaktadır. Tahayyül ve tefekkür ile hareket, formel ve zihinsel bir yapı kazanmaktadır.

B) Uzak ilke: Bu ilke arzu diğer bir ifade ile şevk ilkesidir. En uzak ilke olan tahayyül ve tefekkür aracılığı ile nefste resmolunan surete karşı mutlak bir arzu veya istek oluşmaktadır. Bu arzu-istek vasıtasıyla o şeye karşı bir yönelim veya kaçınma meydana gelmektedir. Bu süreç sonucunda ise harekete yönelik kesin karar aşaması gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, kesin kararı ifade etmek için *icmā'* kavramını kullanmaktadır.

C) En yakın ilke: Bu ilke *el-kuvv el-fā'ile* olarak isimlendirilir. Bu ilke organların kaslarındaki hareket ettirici olan güçtür. Bu ilke sayesinde A ve B aşamalarında bilkuvv olan hareket bu aşamada bilfiil hale gelmektedir.³⁰⁵

İbn Sînâ, nefsanî hareketin ilkelerini somut, görünür olan ilkeler ile soyut olmaları bağlamında ayrı bir tasnife tabi tutmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bu ilkelerin bir kısmı zorunlu olarak '*ayn*'larıyla yani dış varlıkları ile gerekli olan ve dışardan gözlemlenebilen ilkelerdir. Bir kısmı da '*ayn*'larıyla zorunluluk arz etmeyen ilkelerdir. '*Ayn*'larıyla zorunlu olan ilkeler organlardaki hareket ettirici güç ile arzu gücüdür. '*Ayn*'larıyla gerekli olmayan ilke ise tahayyül ve düşünmedir.³⁰⁶

İbn Sînâ açısından ilkelerin dış varlıkları yani '*ayn*'larıyla zorunlu olması şu anlama gelmektedir: Hareketin ortaya çıkmasını sağlayan hareketin ilkesinin kendisi zorunlu ilke olarak vardır ve dış varlığı itibariyle de görünürdür. O ilkenin hareketinin başka bir şekilde ortaya çıkması mümkün değildir. O ilkenin muadili ya da o ilke yerine

³⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s 31 (§577); *eş-Şifā': en-Nefs*, s. 344 (§266).

³⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 32, (§582).

geçebilecek başka bir ilke yoktur. Örneğin organlardaki hareket ettirici güç ve arzu gücü zorunlu olarak dış varlıkları ile gerekli olan ilkelerdir. Çünkü organlardaki hareket ettirici gücün sebep olduğu hareketi ondan başka bir ilke yerine getiremez. Ya da arzu gücünün neden olduğu hareketin bu güçten başka bir ilkesi yoktur. Dış varlıklarının zorunlu olmadığı ilke ise tahayyül ve düşünme ilkesidir. Bazen tahayyül gücünün bazen de düşünme/tefekkür gücünün hareketin oluşumundaki belirleyici önceliği yer değiştirebilir. Bu ilkeler aracılığı ile hareketi gerçekleştiren varlık (tefekkür gücü söz konusu olunca insan, tahayyül gücü söz konusu olunca hayvan) bu ilkenin mahiyetini belirlemektedir. Örneğin tahayyül veya tevehhüm hayvan için bir hareket ilkesi iken tefekkür, insan için bir hareket ilkesidir. Bu genel bir taksimdir. Ama insanın hareketi bazen tefekkür gücünden değil tahayyül gücünden de kaynaklanabilir. Hareketin ilkesi olan tahayyül ve tefekkür veya tevehhüm birbirinin yerine geçerek duruma göre harekete kaynaklık edebilirler. Bu tür nefsanî durumlar zihinsel durumlar oldukları için onların dış varlıklarını görme imkânına sahip değiliz. Ama organlardaki hareket ettirici gücün yerine geçecek başka bir ilke mümkün olamaz. Örneğin yürümek için ayak kaçınılmazdır. Ayağın hareketini başka bir organın yerine getirmesi imkânsızdır.

Harekete kaynaklık eden bu ilkelerin neticesinde hareketin gerçekleşmesi zorunlu bir durum değildir. Bu ilkeler hareketin bilfiil hale gelmesi için fiziksel bir imkândır. Hareketin gerçekleşmesi ve bu ilkelerin bilfiil ilke olabilmesi için iki koşul gereklidir. Bu koşullar hareketli varlığın psikolojik yönden motivasyonu ve sosyal şartlar açısından haricî koşulların oluşmadır. Bu durumu şu şekilde açıklayabiliriz: Örneğin arzu ve istekten kaynaklı her idrak hareketi doğurmak zorunda değildir. Şeye karşı duyu ve idrak oluştuğunda ya da duyu veya vehim yoluyla söz konusu şeye yönelik bir hüküm, idrak oluştuğunda o şeye karşı bir iştiağın, arzunun oluşması zorunlu bir durum değildir. Bu durum algılayan özne veya öznelerin ilgi, ihtiyaç ve tercihlerine, bulundukları duruma göre değişmektedir. Çünkü insanlar algılamaları ve tahayyül etmeleri bakımından idrak

etmede ortaklırlar. Ancak algıladıkları ve tahayyül ettikleri şeylere karşı arzu ve iştıyak duymaları yönüyle birbirlerinden farklılaşırlar. İfade ettiğimiz gibi algı ve idrak farklılıkları, bir nesneye karşı oluşan arzu ve iştıyak bazen bir tek kişi için bile farklılık gösterebilir. İbn Sînâ verdiği örnekle bu algı ve idrak farklılıklarını açıklığa kavuşturmuştur. Bir yiyeceği tahayyül eden her bir insanın tahayyül ettiği bu yiyeceğe karşı tepkisini belirleyen birtakım yönlendiriciler vardır. Örneğin kişi açken o yiyeceğe karşı arzu ve iştıyak duyabilirken tokken iştıyak duymaz. Ayrıca insan tercih edemeyeceği nahoş bir durumu tahayyül edebilir, ama bu tahayyül özünde bir iştıyaka ve sonuç olarak bir harekete neden olmaz. Aynı tahayyül, tercih etmesi açısından kendisini sınırlayan bir durumun olmamasından dolayı başka bir özünde iştıyak ve arzu yaratabilir ve harekete neden olabilir.³⁰⁷

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi iradî bir hareketin gerçekleşmesini mümkün kılan üç aşama söz konusudur. Bu aşamalar nefsin ilgili gücünün işleyişini ifade etmekle birlikte hareketin oluşum süreçlerini de göstermektedir. Bu başlık altında İbn Sînâ'nın iradî bir hareket için kabul ettiği en uzak ilke, uzak ilke ve en yakın ilkeyi kendi işleyişleri açısından detaylandıracağız.

2. 2. 2. 1. En Uzak İlke: Tefekkür ve Tahayyül

En uzak ilke; tefekkür, tevehhüm ve tahayyüldür.³⁰⁸ Bu ilke ile hareketlide bir idrak oluşmakta ve hareket zihinsel bir içerik haline gelmektedir. Bu süreç hareketin gerçekleşme süreçlerinden ilk aşamayı oluşturmaktadır. Bu ilkenin kaynağı hayvanî nefsin iç idrak gücüne ait olan *mütehayyile* ve *müfekkire gücü* ile *vehîme gücüdür*. Mütehayyile ve müfekkire gücü tahayyül ve tefekkür fiillerini gerçekleştirirken aşağıda

³⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 344 (§266).

³⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 31 (§577); İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 120 (§160); Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 1, s. 271.

açıklayacağımız üzere, nefsin diğer idrak güçleri ile bir koordinasyon içerisine girmektedir. Tefekkür ve tahayyül, hareket teorisinde hareket süreçlerinin ikinci aşaması olan uzak ilkenin yani arzu ve öfkenin oluşmasını sağlamaktadır. En uzak ilke olan tefekkür, insânî nefse ait bir fiil olduğu için tefekkürü insânî nefsi tartıştığımız başlık altında ele alacağız.

Çalışmamızın bu bölümünde en genel hatları ile dış ve iç idrak güçlerini, hareket teorisi açısından bu güçler arasındaki ilişkiyi mütehayyile ve müfekkire güçleri bağlamında ele alacağız. Çünkü nefsanî bir hareketin gerçekleşmesini sağlayan faktörlerden biri olan en uzak ilke, bu idrak güçleri ve bunlar arasındaki işleyiş ve ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

2. 2. 2. 1. 1. Müdrike Gücü

Yukarıda yapılan genel tasnife göre hayvanî nefis muharrike gücü ve müdrike gücü olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Konumuz açısından burada hayvanî nefsin müdrike gücünü ele alarak hareketin oluşmasını sağlayan tefekkür ve tahayyülün oluşumunu ve hareketle olan ilişkisini ele alacağız. Muharrike gücünü de hareketin uzak ilkesi olan arzu-şevk ile en uzak ilkesi olan fail kuvveyi ele aldığımız başlıkta ele alacağız.

Hayvanî nefsin müdrike gücü iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi dış idrak güçleri ikincisi ise iç idrak güçleridir.³⁰⁹ Bu güçlerin her biri en uzak ilkenin oluşmasında farklı şekillerde belirleyici olmaktadır. Güçlerin bireysel etkilerinin yanı sıra nefsin diğer güçleri ile olan koordinasyonları ve etkileri sonucu hareket oluşmaktadır. Burada idrak güçlerini dış ve iç idrak güçleri olarak ayrı başlıklar altında aldıktan sonra harekete giden süreçte bu güçlerin etkilerini ele alacağız.

³⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 106 (§49).

2. 2. 2. 1. 1. 1. Dış İdrak Güçleri

Dışardan idrak etme kuvvesi taşıyan dış idrak güçleri beş duyu organı olarak bildiğimiz duyulardır. İbn Sînâ, dokunma duyusuna bağlı olarak bunların sayısının sekiz tane olabileceğini de düşünmektedir.³¹⁰ Beş dış duyu güçleri görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma güçleridir.³¹¹ Bu dış duyular veya dış idrak güçlerinin her biri kendileri için algılanabilir olan şeyin niteliğini kendilerine özgü idrak ile idrak ederler. Dış idrak güçlerine konu olan duyulurların tümü, suretlerini duyu organlarına yönlendirir ve duyu kuvvesi onları idrak ederek dış idrakî gerçekleştirir. Her idrak, bir şekilde idrak edilenin suretini almaktan ibarettir.³¹²

Beş duyu olarak bilinen dış idrak güçlerinin her birisinin idrakin oluşmasında kendine özgü bir işlevi bulunmaktadır. Görme gücü, cisimlerin görüntülerini idrak eder. Yine görme gücü, cismin hareket etmediğini, hacmini, konum ve benzerini renkler aracılığı idrak eder. İşitme duyusunun idraki uzak seslerin idrak edilmesi şeklinde olup yararlı ve zararlı şeylerin sesler aracılığıyla tanınmasını sağlamaktır. Koku ile tat alma duyusunun amacı, canlının kendisine uygun besinleri tanıyabilmesinin sağlanmasıdır. Canlı koklama yoluyla besinleri daha iyi tanıma imkânına sahip olur. Bu yüzden koku alma duyusu, tat alma duyusunun bir çeşit destekçisidir. Tat alma duyusu dilin gözeneklerine yayılmış sinirlerde yerleştirilmiş olup kendisine temas eden cisimlerden çözülen, kendisinde bir karışım bulunan tatlı bir nemle karışmış tatları idrak eder. Dış idrak güçlerinden sonuncusu dokunma duyusudur. Canlının kendisiyle canlı olduğu duyuların ilki dokunma duyusudur. Bu güç, bedenin bütününde ve etinde bulunan

³¹⁰ Dış idrak gücündeki bu sayısal farklılık İbn Sînâ'nın dokunma duyusuna yaklaşımında yatmaktadır. İbn Sînâ, dokunma duyusunun tek bir duyu olmadığını, bunun insan derisine yayılmış bir vaziyette dört farklı kuvvetinin bulunduğunu kabul etmektedir. Bu kuvvetler sıcak-soğuk, yaş-kuru, sert-yumuşak ve düz-pürüzlü zıtlığıdır. İbn Sînâ, *en-Necâh*, s. 198 (terc. 164.), *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 106-108; *Ahvâlu'n-Nefs*, ss. 36-37; Ömer Ali Yıldırım, *Nefs, Benlik ve Bilgi*, s. 124.

³¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 106-108 (§49); *Ahvâlu'n-Nefs*, ss. 34-36.

³¹² İbn Sînâ, *en-Necâh*, s. 198, (terc. 165); *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 132 (§82).

derideki sinirlere yerleştirilmiştir. Sinirler kendisine temas eden şeyi idrak eder. Ona temas edeni, orada zıtlarla etkide bulunanı ve mizaç ve yapı olarak onu değiştireni idrak eder. Sinirler bu dokunma neticesinde algıladıkları nitelikleri aynı anda gerekli merkezlere iletirler. Dokunma duyusu şu dört niteliği hisseder. Sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, sertlik-yumuşaklık, pürüzsüzlülük-pürüzlülük arasındaki zıtlığa hükmetmektedir.³¹³

Dış idrak güçleri, nefsin nesnel âlemle olan ilk ve basit ilişkilerinde işlevsel olan güçlerdir. Dış idrak güçlerini sağlayan beş dış duyu organları, çevreden kendilerine ulaşan uyarınları alarak nefsin batını güçlerine iletterek aracılık işlevi görmektedirler. Ancak idrak, sadece dış duyu organları ile gerçekleşmemektedir. İç ve dış idrak güçlerinin her birinin kendi işlevini gerçekleştirmesi sonucunda ortaya çıkan ortak bir eylemdir. Dış idrak güçlerinin idrakteki rolü aracı-toplayıcı olmalarıdır. Örneğin göz bir kameraya diğer duyu organları da bir alıcıya benzetilebilir. Bu organların işlevleri sadece uyarınları toplamaktır. Bu uyarınları değerlendirip onlara anlamlar yükleyen ayrı bir mekanizma vardır.³¹⁴ O mekanizma da iç idrak güçleridir.

2. 2. 2. 1. 1. 2. İç İdrak Güçleri

Harekete giden süreçte idrakin oluşması için dış idrak güçleri tek başına yeterli olmamaktadır. Dış idrak güçleri aracılığı ile birincil idrak gerçekleşmektedir. Bu idrakin

³¹³ İbn Sînâ, *en-Necâh*, s. 198, (terc. 165); *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 132 (§82). Görme duyusunun İbn Sînâ psikolojisindeki detayları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, ss. 182-293; İşitme duyusunun İbn Sînâ psikolojisindeki detayları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, ss. 168-181; Tatma ve koku alma duyusunun İbn Sînâ psikolojisindeki detayları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, ss. 158-167; Dokunma duyusunun İbn Sînâ psikolojisindeki detayları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, ss. 146-157; *Ahvâlu'n-Nefs*, ss. 34-37; *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, ss. 106-108 (§49); *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 148 (§98); *en-Necâh*, s.198 (terc. 164); Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 123-124-130.

³¹⁴ Ömer Ali Yıldırım, *Ebûl Berekat el-Bağdadi ve Meşşâi Felsefe Bağlamında Nefis, Bilgi ve Benlik*, ss. 126-127. Dış idrak güçleri için detaylı bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 117-131; Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, ss. 30-34; Muhammed Osman Necati, *el-İdrak el-Hissi inde İbn Sînâ: Bahs fi'l-'ilm inde'l-'Arab* (Kahire: Divân el-Matbû'ât el-Cami'iyye, 2005). Mehmet Dağ, "İbn Sînâ Psikolojisi," *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Aydın Sayılı (ed.), (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1984), ss. 343-355.

gerçekleşmesi nefsin iç idrak güçlerinin işlevsel olmasına imkân tanımakta ve iç idrak güçleri sayesinde ikinci idrak gerçekleşmektedir.

İç idrak güçleri dış duyulardan aldıkları verileri kendine mahsus işleyişi ile bir işleme tabi tutarak algılanan şeyi anlamlı bir hale dönüştürmektedir. İç idrak güçleri dış duyulardan aldığı verileri işleme tabi tutarken iki aşamalı bir süreç takip etmektedir. Buna göre a) iç idrak güçlerinin bir kısmı duyulur varlıkların *suretlerini* idrak ederken b) diğer kısmı da duyulur varlıkların *manalarını* idrak eder. Ayrıca idrak edicilerin bir kısmı hem idrak eder hem de aynı anda fiilde bulunur. Diğer bir kısmı da fiilde bulunmayıp sadece idrak eder. İdrak edicilerin bir kısmı birincil bir idrakle idrak ederken bir kısmı da ikinci bir idrakle idrak eder.³¹⁵

Fiille birlikte olan idrak ile fiille birlikte olmayan idrak arasındaki fark şu şekildedir: İç duyulardan bir kısmının idrak edilen şeyin suretini ve anlamlarını birbirleriyle birleştirmek ve birbirinden ayırmak türünden fiilleri bulunmaktadır. Böylece bu duyular hem duyulabilir olan nesneyi idrak etmekte hem de aynı nesne üzerinde tasarrufta bulunmuş olmaktadır. Bu tasarruf idrak ile fiil yapmaktır. Yukarda ifade ettiğimiz gibi idrak güçlerinin bir kısmı da idrak ile herhangi bir fiilde bulunmayıp sadece idrakin gerçekleşmesini sağlamaktadırlar. Fiille birlikte olmayan idrak, suret veya anlamın, bir şeyde, o şey üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmaksızın yani o şey hakkında herhangi bir fiile sahip olmaksızın sadece resmolunması, idrak edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir.³¹⁶

İbn Sînâ'ya göre iç idrak güçlerine özgü olan ve birbirlerinden farklılık gösteren suretin ve anlamın idraki arasındaki fark şu şekildedir:

³¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s.108 (§50); *Ahḡvālu'n-Nefs*, ss. 36-38. Birinci idrak ile ikinci idrak arasındaki farkı İbn Sînâ şu şekilde izah etmektedir. Birinci idrak bir şeyin suretinin doğrudan o şeyin kendisinden hareketle ortaya çıkmasını sağlamaktır. İkinci idrak da ise suret, bu suretin meydana gelmesine götüren başka bir şeye ait bir yönden meydana gelir. İbn Sînâ, *Ahḡvālu'n-Nefs*, ss. 38-39; *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 110 (§52); Birinci idrakin oluşmasını sağlayan dış idrak güçleri iken ikinci idrakin oluşmasını sağlayan dış idrak güçlerinden alınan verilerin iç idrak güçlerinin imkânları içerisinde işlenmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır.

³¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 110 (§52); *Ahḡvālu'n-Nefs*, s. 38.

Suret, hem iç hem de dış idrak güçlerinin ortaklaşa algılamaları sonucunda iki idrak gücü tarafından idrak edilen şeydir. Bu idrak sürecinde duyulur olan şeyi önce dış duyular birincil olarak idrak eder. Dış duyu güçlerinin yardımı ile idrak edilen bu şey yine dış duyular tarafından iç duyuya gönderilir. *El-İşārāt ve 't-Tenbîhāt*'ta geçen bir pasaj konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre kendisine şahit olunan bir şey artık mahsûs, duyulur bir şey olur. Bu durumda duyulan şey bizzat şahit olunan, görünür bir şey olmaktan çıkarak kaybolur. Ancak bu kaybolma durumu fiziksel bir kaybolmadır ve o şeyin sureti iç duyuda temsil edildiği için yeniden hatırlanabilir bir forma bürünmüştür. İbn Sînâ bu düşüncesini somutlaştırmak için şöyle bir örnek vermektedir. Zeyd'i gördükten onun fiziksel olarak bizden uzaklaşıp kaybolmasını düşünelim. Zeyd'in cismi, fiziksel yapısı bizden ayrılıp uzaklaşa da onun suretini tahayyülümüz ile hatırlama imkânımız vardır. Burada Zeyd'in sureti bir mekân, konum, nitelik ve nicelik gibi Zeyd'e ilişkin arazlarla idrak edilmiştir. Bu suret ilişkilerinden dolayı yeniden hatırlanabilir durumdadır. İbn Sînâ her idrakin, idrak edilenin suretini almaktan ibaret olduğunu ifade ederek cismin iç duyu ile nasıl korunduğunu dikkatlerimize sunmaktadır.³¹⁷ Duyuların Zeyd'i algılaması onun aslî ayırt edicisi olan insanlık tabiatına ilişkin konum, mekân, nitelik ve nicelik gibi yabancı arazlarla algılamasıdır. Duyu, Zeyd'i insanlık tabiatından ayrı olan o arazlardan soyutlayamaz ve Zeyd'i ancak o arazlar ile olan ilişkisi sebebiyle algılar. Bundan dolayı şayet madde yani Zeyd ortadan kaybolursa onun sureti dış dünyada temsil edilemez olur. Ama Zeyd hatırlanabilecek bir varlık olarak kalmaya devam edecektir.³¹⁸

Zeyd'in algılanmasında başka bir güç daha vardır. O güç de iç hayal gücüdür (*el-hayâl el-bâtine*). Bu güç, Zeyd'i ilkin idrak ettiği arazlar ile tahayyül eder ve onu mutlak olarak o arazlardan soyutlayamaz. Dolayısıyla Zeyd'in fiziksel yapısının kaybolmasına

³¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 132 (§82); Melikşâhî, *el-İşārāt ve 't-Tenbîhāt*, c. 1, s. 214.

³¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, ss. 132-134 (§82-§83); *Ahivâlu'n-Nefs*, ss. 54-55; Melikşâhî, *el-İşārāt ve 't-Tenbîhāt*, c. 1, s. 214

karşın, iç hayalde Zeyd'in sureti temsil edilir. Madde duyudan kaybolursa veya yok olsa da suretin hayaldeki varlığı sabit olur ve devam eder.³¹⁹

En genel haliyle ifade edecek olursak dış idrak güçleri ile birinci idrak gerçekleşir. Bu idrak sayesinde suret idrak edilir. İç idrak güçleri ile de ikinci idrak gerçekleşir. İç idrak güçlerinin idrak edip dış duyuların idrak edemediği şey anlamıdır.³²⁰

Konumuz açısından bu güçleri ele aldığımızda dış ve iç idrak güçleri hareketin en uzak ilkesi olan tahayyül ve tefekkürün oluşmasını sağlamakta ve tahayyül ve tefekkür de hareketin uzak ilkesi olan arzu ve istek gücünün oluşmasını sağlamaktadır. Dış idrakin gerçekleşmesi idrak edilen şey hakkındaki hüküm adına tek başına yeterli olmamaktadır. Bir nevi dış idrak güçleri veri toplama ameliyesi gerçekleştirmektedir. Bu verilerin birleştirilmesi, anlamlandırılması nefsin iç idrak güçleri tarafından gerçekleştirilmektedir. Dış idrak güçleri tarafından algılanan dışsal nitelikler, durumlar iç idrak edici güçler tarafından işleme tabi tutularak özne için anlamlı ve tercih edilebilir bir duruma getirilmektedir.

Hayvanî nefsin haricî kuvveleri olan dış idrak güçlerinden sonra hayvanî nefsin iç idrak güçlerinin ele alınması konumuzu anlaşılır kılması açısından önemli ve gereklidir. İç idrak güçleri de dış idrak güçleri gibi beş tanedir. Bunlar ortak duyu, hayal ve musavvire, tahayyül ve tefekkür, vehm, hafıza ve zâkire güçleridir. Bu güçlerin hareketin oluşmasındaki hiyerarşik işleyişini de dikkate alarak ele alacağız.

Ortak Duyu

İç idrak güçlerinden ilki ortak duyudur (*el-ḥiss el-muṣṭerak*). Bu güce fantazy (*fantāsiya*, *bantāsiya*) da denmektedir.³²¹ Bu güç, beş dış duyu tarafından kendisine

³¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 134 (§84); *Aḥvālu'n-Nefs*, ss. 56-57; Melikşâhî, *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, c. 1, s. 214.

³²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 108 (§51); *Aḥvālu'n-Nefs*, ss. 38-39.

³²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 110 (§53); *Aḥvālu'n-Nefs*, s. 40. Nefsin bu gücü için bkz. M. Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim," (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2015). Fantazy kavramı için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, terc. Y. Gurur Sev

ulaşan ve algılanan suretlerin kendisinde toplandığı, dış ve iç duyuları birbirine bağlayan, bir araya getiren merkezdir. Dış idrak güçlerinden gelen duyulurları gerçekte algılayan güç ortak duyudur.³²²

Ortak duyu olmasaydı duyulurların tek bir güç altında toplanması ve ortak duyuda toplanan bu duyulurların temyiz edilmesi mümkün olmayacaktı. Ortak duyu, topladığı veriler sayesinde farklı duyulurlar ve nesneler hakkında bir yargıda bulunmayı, hayalin ve şehvetin oluşmasını mümkün hale getirmektedir. İbn Sînâ bu durumu hayvanlar ve insanlar için olmak üzere iki ayrı örnekle açıklamaktadır. Hayvanlar için ortak duyunun şehveti oluşturması örneğinde “sureti şu şekilde olan şey tatlıdır” diyerek hayvanın arzularıyla tatlıya meyletmesi hayvanın hayalinde tatlı olan şeye karşı duyumların toplanmasının neticesidir. Algılananların toplanması neticesinde hayal etme imkânı oluşmakta ve bu hayale bağlı olarak da o şeye karşı arzu meydana gelmektedir. İnsanlar için olan örnekte de daha önce dinlediğimiz bir şarkıcının seslendirdiği şarkıyı dinlediğimizde dış algılarımızın etkisiyle oluşan idrak ile o şarkıcının bireysel gerçekliğini hayal etmiş ve hatırlamış oluruz.³²³

Ortak duyunun idrak ettiği şey suretlerdir. Ortak duyu canlıda duyulur şeylerin suretlerinin kendisinde bir araya geldiği bir güç olması itibariyle canlı için hayatın devamını sağlamaktadır. Ortak duyu olmasaydı hayatın devamını sağlayan tat, koku, ses gibi dış idrak güçleri ile elde edilen ve hayatın devamını sağlayan temel ihtiyaçları kavrama imkânı olamazdı. Ya da bir odun parçasının suretinin acı veren ve kendisinden korunulması gereken bir şey olduğunu kavrama imkânı olmayacaktı. Ortak duyu kendisinde topladığı verilere herhangi bir ilave ya da eksiltmede bulunmaksızın idrak ettiği şey her ne ise o olarak muhafaza eder. Bu yönüyle ortak duyu iç ve dış idrak güçleri

(İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 428a5-428b10, ss. 181-187. Kavramın tarihsel arka planı için bkz. Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators: Psychology* (London: Bristol Classical Press, 2012), c. 1, ss. 61-85.

³²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 110 (§53), s. 294 (§225), s. 296 (§229); *Ahḡvālu 'n-Nefs*, 40.

³²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 294 (§226).

arasındaki irtibatı sağlayan tek ve ortak bir yerdir. Ayrıca ortak duyu hareketin uzak ilkesi olan şehvet, öfke ve arzu ile hayal, tefekkür ve tevehhümün oluşmasını sağlayarak hareketin oluşmasına bir zemin oluşturmaktadır.³²⁴

Musavvire ve Hayal Gücü

İç idrak güçlerinden bir başkası musavvire ve hayal gücüdür. Dış idrak güçleri aracılığıyla ortak duyu tarafından idrak edilen duyulurların suretleri ortak duyu tarafından saklanıp muhafaza edilemez. Ortak duyudaki bu verilerin saklanıp muhafaza edilmesi iç idrak güçlerinden olan hayal ve musavvire güçleri tarafından gerçekleştirilmektedir. Hayal ve musavvire gücü, ortak duyunun beş tikel duyudan aldığı suretleri saklar ve duyulur olan bu şeyler kaybolduktan sonra bu güçte saklı kalır.³²⁵ Bu güç ise hareketin ilkesi olan şehvetin oluşmasında belirleyici olmaktadır.

Musavvire ve hayal gücü, duyulur olan şeylerin suretlerinin kendisinde yerleştiği bir güçtür. Musavvire gücünü duyulur şeylere yönelten ise ortak duyudur. Çünkü musavvire gücü öncesinde işlevsel olan ve dış duyular aracılığı ile suretleri alan ortak duyu olmazsa kendisinde muhafaza edeceği herhangi bir surete sahip olmayacaktır. Ortak duyu, dış duyuların kendisine getirdiği şeyleri depolamak üzere musavvire gücüne yönlendirir, musavvire gücü de onları depolayarak koruma altına alır. Müfekkire gücü de birleştirme (*terkīb*) ve ayrıştırma (*tafşīl*) yoluyla musavvire gücündeki suretler üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. Musavvire gücündeki suretler, müfekkire gücünün konularıdır. O suretlerden birisi birleştirildiği ya da ayrıştırıldığı zaman onları musavvire gücünde muhafaza etmek mümkün hale gelir.³²⁶

³²⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 294 (§226), s. 300 (§234); Türker, *İbn Sīnā Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 24.

³²⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 110 (§54), s.298 (§230); *Ahḡvālu'n-Nefs*, s. 40; *en-Necāh*, s. 201 (terc. 167); Melikşāhī, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, c. 1, s. 221.

³²⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 304 (§236).

İbn Sīnā hayal ve musavvire gücüyle ortak duyu arasında mahiyet farkının olduğunu ifade ederek ikisinin aynı güç olmadığını ifade etmektedir. Hayal ve musavvire gücü ile ortak duyu arasındaki fark duyulurları kabul etmek ile onları saklayıp muhafaza etmekte belirginleşmektedir. İbn Sīnā'ya göre dış idrak güçleri aracılığıyla idrak edilen şey ortak duyu tarafından idrak edilir ancak saklanıp muhafaza edilmez. Ortak duyu, idrak ettiği şeyi olduğu gibi kabul eder. Algılanan şeyin suretinin saklanıp korunması ise *musavvire ve hayal gücü* tarafından sağlanmaktadır.³²⁷

Hayal ve musavvire gücünün ortak duyudan ayrıştığı bir başka nokta ise bunların hüküm veren bir güç olmayıp sadece ortak duyu tarafından idrak edilen sureti muhafaza etmesidir. Bu yönüyle bakıldığında ortak duyu ve dış idrak güçleri algılanan şey hakkında bir hükümde bulunmaktadır. Hayal ve musavvire gücü, dış ve iç idrak güçlerinden gelen imajların yalnızca şekil planındaki hazinesidir. Örneğin “Şu hareketli olan şey siyahtır” veya “Şu kırmızı olan şey ekşidir” denirken dış idrak güçlerinden olan görme, tatma duyuları ile bir hüküm oluşmuştur. Bu yönüyle bu duyulurlar ortak duyuda bu hükümle algılanmıştır. Hayal ve musavvire gücü ise duyulur olan şeyin zatında ne varsa o sureti olduğu gibi muhafaza eder. Bu muhafaza edici özelliğinden dolayı hayal gücü, suretlerin deposudur diyebiliriz. İbn Sīnā ortak duyunun kabul etme gücü ile hayal ve musavvire gücünün muhafaza etme gücü arasındaki farkı su örneği ile açıklamaktadır. Su, ortak duyu gibi desenleri kabul edici özelliğe sahiptir. Ancak suyun o desenleri koruma ve muhafaza etme özelliği yoktur. Ortak duyu tarafından algılanan suretler bazen uçan adam gibi dış gerçekliği ve sebebi olmayan şeyler olabilir. Hayal ve musavvire gücü de ortak duyu tarafından bu şekilde idrak edilen şeyleri herhangi bir hükümde bulunmaksızın muhafaza eder.³²⁸

³²⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s.298 (§230), s.110 (§55-56), s. 300 (§234).

³²⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s.298 (§230), s.110 (§55-56), s. 300 (§234), s. 304 (§236); Ali Durusoy, “Hayal,” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 17, ss. 1-3; Durusoy, *İbn Sīnā Felsefesinin İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 136; Yunus Cengiz, “İbn Sīnā'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2 (2014), s. 104.

Musavvire ve hayal gücü, duyulur olan şeylerin suretlerinin kendisinden yerleştiği bir güçtür. Musavvire gücünü duyulur şeylere yönelten ise ortak duyudur. Çünkü musavvire gücü öncesinde işlevsel olan ve dış duyular aracılığı ile suretleri alan ortak duyu olmazsa kendisinde muhafaza edeceği herhangi bir surete sahip olmayacaktır. Ortak duyu, dış duyuların kendisine getirdiği şeyleri depolamak üzere musavvire gücüne yönlendirir, musavvire gücü de onları depolayarak koruma altına alır. Müfekkire gücü de birleştirme/terkib ve ayırıştırma/tahlil yoluyla musavvire gücündeki suretler üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. Musavvire gücündeki müfekkire gücünün konularıdır. O suretlerden birisi birleştirildiği ya da ayırıştırıldığı zaman onları musavvire gücünde muhafaza etmek mümkün hale gelir.³²⁹

Mütehayille ve Müfekkire Gücü

Hareket teorisi açısından hareketin ilkelerinin tespitinde belirleyici olan diğer iç idrak gücü mütehayyile ve müfekkire gücüdür. Bu güç hareketin en uzak ilkesi olan ve harekete zihni açıdan hazırlık aşaması olan tahayyül ve tefekkürün kaynağıdır.

İbn Sîna'ya göre tabiatımızda duyulur olan şeyleri birbirleriyle birleştirip ayırştırmak gücü vardır. Bu güç müfekkire ve mütehayyile gücüdür. Müfekkire ve mütehayyile gücü birleştirme (*terkib*) ve ayırıştırma (*tafsil*) yoluyla musavvire gücündeki suretler üzerinde tasarrufta bulunmaktadır. Mütehayyile ve müfekkire gücü, diğer güçlerle ilişkili bir şekilde suretleri ve anlamları ayırıştırma ve birleştirme fonksiyonunu gerçekleştirmektedir.³³⁰

Mütehayyile ve müfekkire gücü, içinde bulunduğu bedenin tabiatına göre işlev bakımından aynı, ancak mahiyet bakımından farklı bir karaktere sahiptir. Bu nefis türü duyunun aldığı suretleri ve vehmin algıladığı anlamları ayırıştırma ve birleştirme

³²⁹ İbn Sîna, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 304 (§236).

³³⁰ İbn Sîna, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 304 (§236), s. 298 (§231); *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 40; *en-Necâh*, ss. 201-202 (terc. 167); Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 137.

fonksiyonunu icra etmektedir. Ait olduğu varlık kategorisine göre mütehayyile ve müfekkire gücü hayvanî nefis tarafından hayal kurmak için kullanıldığından mütehayyile, insânî nefis tarafından düşünmek için kullanıldığında ise müfekkire gücü olarak adlandırılır. Bu güç, iradî olarak hayalde olanlardan bir kısmını diğer bir kısmıyla birleştirir, bir kısmını da diğer bir kısmından ayırıştırır.³³¹

İbn Sînâ'ya göre mütehayyile ve müfekkire gücü kendine özgü fiili olan suretlerin ve anlamların ayrıştırılıp birleştirilmesini gerçekleştirirken nefsin diğer güçlerinden yardım alır. Bu açıdan suretlerin *terkîb* ve *tafşîl* edilmesi için mütehayyile ve müfekkire gücüne yardımcı olan güçler hayal ve musavvire gücüdür. Anlamlar hakkındaki *terkîb* ve *tafşîl*de de şeyin fiziksel olarak kaybolmasından sonra hatırlanmasını sağlayan *hafıza* ve *hatırlama* gücünden destek almaktadır.³³² Mütehayyile gücü gerek suretlerin *terkîb* ve *tafşîl*i ile gerekse anlamların *terkîb* ve *tafşîl*i ile bir yargıda bulunmaktadır. Bu yargı neticesinde o şeye karşı bir yönelim ya da kaçınma doğmakta ve eylemin motivasyon kaynağı oluşmaktadır. Bu yargılardan hareket ederek bir sonuca ulaşan mütehayyile gücü hem bilgi de hem de davranışta yanılığa düşebilir.

Mütehayyile gücü, birleştirme ve ayırma yoluyla üretmiş olduğu yeni suretlerin bir dış geçekliğinin olup olmadığına bakmaz. Hayal ve musavvire gücü ile algıladığı suretler ile hafıza ve hatırlama gücü ile aldığı anlamlardan yola çıkarak benzer yahut karşıt yeni suret ve anlamlar üretir. Mesela bu güç, uçan kanatlı bir insan veya zümrüt bir dağ tahayyül edebilir. Veya kurt ile kuzu arasında bulunan düşmanlık ve nefret yerine dostluk ve sevgiyi tahayyül edebilir.³³³ İbn Sînâ'nın verdiği bal ve safra örneği suret ve anlamlardan çıkarabilecek yanlış hükme bir başka örnektir. Safraya benzemesinden dolayı bir insanın balı pis ve tiksindirici bulması mümkündür. Her ne kadar bal özü gereği

³³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 298 (§231); *Ahivâlu'n-Nefs*, s. 40; *en-Necâh*, 201-202 (terc. 167); Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 137.

³³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 298 (§231); *Ahivâlu'n-Nefs*, s. 40; *en-Necâh*, 201-202 (terc. 167); Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 137.

³³³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 138.

safradan başka ve temiz bir şey olmasa da mütehayyile gücü yapmış olduğu yanlış terkip ve *tafsîl*den dolayı bal hakkında bal için sahip olunmayacak yanlış bir hükme varmıştır.³³⁴

Konumuz açısından mütehayyile ve müfekkire gücüne dönecek olursak, bu güç hareketin en uzak ilkesi olan tahayyül ve tefekkürün ve bunların neticesi olarak da idrakin oluşmasını sağlayan güçtür. Tahayyül ve tefekkür sayesinde hareketin uzak ilkesi olan arzu yani şehvet oluşmaktadır.³³⁵

Hulasa iç idrak güçlerinin fiilleri ve kendi aralarındaki koordinasyonu şu şekildedir: Duyulur olan şeyler mütehayyile ve müfekkire gücüne ulaşınca kadar şeylerin suretleri dış duyular tarafından algılanıp ortak duyu tarafından olduğu kabul edilmektedir. Ortak duyu tarafından kabul edilen bu suretler hayal ve musavvire gücü tarafından kendileri hakkında herhangi bir hükümde bulunmaksızın ortak duyuya kabul edildiği şekliyle korunup muhafaza edilmektedir. Hayal ve musavvire gücü tarafından korunup muhafaza edilen bu suretler daha sonra mütehayyile ve müfekkire gücü tarafından konu edinir ve tabiatımızda duyulur olan şeyleri birbirleriyle birleştirip ayırıştırır.

Vehîme Gücü

Hareketin oluşmasını sağlayan diğer bir iç idrak gücü vehîme gücüdür. Bu güç, tikel duyulurlarda mevcut olan ancak duyulur olmayan, duyumsanmayan anlamları idrak eder. Kurdun korkulup kaçılması, çocuğun da kendisine şefkat duyulması gereken birer varlık hükmünde görülmesi bu güç sayesinde oluşmaktadır. İbn Sînâ'ya göre vehîme gücü tahayyül edilen şeylerde birleştirme ve ayırıştırma yaparak tasarrufta bulunur.³³⁶

Vehîme gücünün hareketin oluşmasındaki işlevi şu şekildedir. İşlevsel açıdan bakıldığında vehîme gücü anlamları idrak eder. Vehîme gücünün idrak ettiği şeylerin

³³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, s. 312 (§241), s. 326 (§253). Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 41.

³³⁵ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 41; Cengiz, "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci," s. 104.

³³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, s. 112 (§58); *Ahḫvālu'n-Nefs*, s. 40.

depolanıp korunduğu yer mütezekkire gücü olarak adlandırılan hafıza ve hatırlama gücüdür. Vehîme gücünün faal olması duyulur bazı şeyler ile kurduğumuz idrak ilişkisine göre değişmektedir. Genel hatları ile bakıldığında duyulur bazı şeyler hakkında algılama imkânı bulamadığımız birtakım anlamlara hükmedebiliriz. Bunun iki nedeni vardır. Duyulur şeyler ya tabiatları itibariyle algılanamaz olurlar ya da algılanabilir oldukları halde hüküm esnasında algılanamaz olurlar.³³⁷

İbn Sînâ, bu iki algılama arasındaki farkları verdiği örnekler açıklamaktadır. İlk olarak tabiatları itibariyle algılanamaz olanların örneği koyunun kurdun suretinde idrak ettiği düşmanlık, kötülük ve karşılıklı uyuşmazlık durumudur. Bu örnek vehmî olan korkuya verilen bir örnektir. Koyunun sahibine karşı idrak ettiği yakınlık da tersine bir örnek olarak sevgi ve ilgiyi örneklendirmek için verilmektedir. Koyunun kurttan kaçması ve koyunun sahibine yakınlık duyması vehim gücünün idrak ettiği şeylerdir. Bu idrak duygusu duyular tarafından elde edilmiş bir durum değildir. Bu nefsanî durumların oluşmasını sağlayan güç Vehîme gücüdür.³³⁸

Bu örneklerde vehmedici gücün hayvanlar için geçerli bir yeti olduğunu görüyoruz. Nefs teorisi açısından bakıldığında hayvan söz konusu olduğunda vehîme gücü, hayvandaki en büyük hükmedici güçtür. Koyunun kurttan korkması örneğinde olduğu gibi vehîme gücü, hakkında hüküm verdiği şeyin gerçekleşmesi olmaksızın, tahayyulî bir yönlendirilme yoluyla hükmeder. Vehmin bu hükmünde mantıksal bir yön bulunmamaktadır.³³⁹

Vehîme gücünün ikinci idrak türü de tabiatları itibariyle algılanabilir olan anlamlar üzerine kuruludur. İbn Sînâ bunu bala ilişkin idrak edilen anlam ile açıklamaktadır. Örneğin biz sarı bir şeyi gördüğümüzde onun bal ve tatlı bir şey olduğuna

³³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*': *en-Nefs*, s. 298 (§232), s. 300 (§234).

³³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*': *en-Nefs*, s. 298 (§232), s. 300 (§234).

³³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*': *en-Nefs*, s. 326 (§253).

hükmederiz. Bal olmadığı halde onun bal olarak idrak edilmesini sağlayan güç vehîme gücüdür.³⁴⁰

Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi bu gücün idrak alanı tikel duyulurlarda yer alan fakat duyumsanmayan, algılanmayan manaları idrak etmesi olarak tezahür etmektedir. Koyunda kurdun kaçılması gereken bir şey olduğuna hükmeden güç ile çocuğun kendisine şefkat gösterilmesi gereken bir varlık olduğuna hükmeden güç bu güçtür.³⁴¹

Genel bir şekilde ifade edecek olursak duyumsanan ve algılanan varlıkların oluşturduğu terkiplerin bileşenleri her zaman duyulurlardan elde edilen formlar değildir. Duyulur olmayan içerikleri yani anlamları ve duyusal formları bir araya getiren güç vehîme gücüdür. Bu güce *zānne* gücü de denir. Vehîme gücünü izah etmek için verdiğimiz örneklere bakıldığında idrak edilen şeyler verilen hükümlere delalet etmemektedir. Yani kurdun duyumsanması düşmanlığa, koyunun sahibinin görülmesi ünsiyete delalet etmez.³⁴²

Hafıza ve Hatırlama Gücü

Hayvanî nefsin iç idrak güçlerinden sonuncusu hafıza ve hatırlama (zâkire) gücüdür. Bu güç vehîme gücü ile ilgili bir güçtür. Vehîme gücü, idrak ettiği duyumsanan, algılanan tikellerdeki algılanmayan anlamları saklayan güçtür. Hafıza gücünün vehîme gücü ile olan ilişkisi hayal gücünün ortak duyu ile olan ilişkisine benzer. İnsan söz konusu olduğunda ortak duyunun idrak ettiği suretler hayal ve musavvire gücünde muhafaza

³⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 298 (§232).

³⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 112 (§58); *Ahıvâlu'n-Nefs*, s. 40; Melikşâhî, *el-İşārât ve't-Tenbîhât*, c. 1, s. 219.

³⁴² Cengiz, "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci," s. 104. Vehîme gücü hakkında ayrıca bkz. Ali Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehîm Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28:1 (2005), ss. 125-141.

edilmektedir. Hayvan söz konusu olduğunda da vehîme gücünün dış duyular ile idrak ettiği suretler de hafıza ve hatırlama gücünde saklanıp muhafaza edilmektedir.³⁴³

Hafıza gücü, vehîme gücünün idraklerinin saklandığı depodur. Bu güç hatırlayıcı güç olarak da isimlendirilir. Hafıza ve hatırlama gücü, suretleri dış idrak güçleri vasıtasıyla idrak edip kendinde muhafaza ettiği için bu güce hafıza gücü denmektedir. Saklayıp, o suretleri sabit kılma istidadındaki hızlılığı ve o suretlerin yok olmalarından sonra geri gelmesini sağlayacak şekilde tasavvur etmesi nedeniyle hatırlama gücü olarak adlandırılır.³⁴⁴

İbn Sînâ konuya ilişkin başka bir meseleyi ele almaktadır. Mesele bu idrak güçleri tarafından meydana gelen bir hüküm neticesinde eylemin de zorunlu olarak gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir. İbn Sînâ'ya göre idrak güçleri duyu ya da vehim aracılığı ile herhangi bir şeye hükmettiğinde veya bir şeyi idrak ettiğinde o şeye karşı bir iştîyak duyulması zorunlu bir durum değildir. İbn Sînâ burada kişisel farklılıkları, öznenin ihtiyaç ve talep durumunu dikkate alarak insanların algıladıkları ve tahayyül ettikleri şeylere karşı farklı tepkiler geliştirebileceklerini ifade etmektedir.

İnsanlar, algıladıkları ve tahayyül ettikleri şeyleri idrak etme hususunda ortaklırlar. Ancak bu ortaklık algılanan ve tahayyül edilen şeylere karşı iştîyak duyup ona mutabık bir eylemde bulunma bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Algı ve tahayyüllere karşı nefste oluşan farklılık her zaman farklı insanlar arasında gerçekleşmeyebilir. Bazen tek bir insanın bile duyu ve tahayyülleri bulunduğu şartlara, koşullara göre farklılık gösterebilir. İbn Sînâ bu durumu bir örnek ile açıklamaktadır. Örneğin yiyecek tahayyül eden bir kişinin açlık anında yiyeceğe karşı duyduğu iştîyak ile tokluk zamanında duyduğu iştîyak aynı değildir. Ayrıca kendisi için uygun ve doğru olmayacak bir lezzeti tahayyül ettiğinde onlara iştîyak duymayabilir. Fakat bir başkası tahayyülündeki bu lezzetlere karşı iştîyak duyabilir ve o iştîyakın gereğini yapmakta da

³⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 112 (§59), s. 300 (§234); *Ahḡvālu'n-Nefs*, s. 40.

³⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 300 (§234).

bir sakınca duymayabilir.³⁴⁵ Buradan hareketle şöyle bir formüle ulaşabiliriz: Her tahayyül bir iştîyak doğurmaz ama her iştîyak bir tahayyülün sonucudur. İster eyleme yönelim ister eylemden kaçınma olarak temayüz etsin hareket de bu iştîyak-tahayyül ilişkisi sonucunda öznenen sadır olmaktadır.

2. 2. 2. 1. 2. En Uzak İlkenin Oluşması

Buraya kadar ki tartışmalarımızda hareketin en uzak ilkesinin oluşmasını sağlayan teorik ve felsefî arka planı tespit etmeye çalıştık. Bu başlığa özgü olarak ele aldığımız nefis türü olan hayvanî nefis ve bu nefsin müdrike güçleri hareketin en uzak ilkesi olan tahayyül ve tefekkürü mümkün kılmaktadır.

İbn Sînâ açısından bu durumu şu şekil de ifade edebiliriz: Organlardaki hareket ettirici ilke (*el-kuvve el-fā'ile*), hareketin bir ilkesi olarak kabul edilmektedir. Bu ilke en yakın ilke olarak ifade edilmektedir. Aynı hareket için uzak ilke olarak ifade edilen arzu gücü (*el-kuvve en-nuzū'iyye eş-şevkiyye*) de bir hareket ilkesidir. İbn Sînâ'ya göre bir arzudan kaynaklanmayan nefsanî bir hareketin olması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü organlardaki hareket ettirici gücün önce değil de daha sonra nefsanî bir yönelme ile yöneldiği veya kaçındığı şey, önce yokken sonra var olan nefsanî bir şevkin sonucudur.³⁴⁶ Organlardaki hareket ettirici güç ve arzu gücünü mümkün hale getiren ise tahayyül ve tefekkür gücüdür. İdrak güçleri sayesinde harekete ilişkin olan suret ve anlamlar, tahayyül ve tefekkür güçlerinde belirerek hareket için zihinsel bir zemin oluşmaktadır.³⁴⁷

³⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, s. 344 (§266), s. 346 (§267). Hoşa giden lezzet ile hoşa gitmeyen lezzeti tercih meselesini şöyle bir örnek ile açıklayabiliriz. Gerek dinî, gerek örfî gerek sağlık veya başka sebeplerden dolayı kendisi için yasak olan bir şeye karşı bir algı ya da tahayyül meydana gelebilir. Bu algı ve tahayyül fiili doğurmaz. Saydığımız gibi dinî, örfî, sağlık vs. bir bağlayıcılığı dikkate almayan biri için bu fiilin gerçekleşmesi, bilfiil hale gelmesi mümkün olabilir. İçki içmek gibi.

³⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 32 (§581).

³⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 31 (§577).

Hayvanî nefsin müdrîke güçleri olan iç ve dış idrak güçlerini hareket düşüncesi açısından düşündüğümüzde en genel anlamı ile tahayyül, tevehhüm ve tefekkürün neticede idrakı oluşturduğunu ve hareketin her aşamasında belirleyici bir ilke olduğunu görmekteyiz. İç ve dış idrak güçleri vasıtasıyla duyulur olan şeylerin anlam ve suretlerine karşı oluşan tahayyül ve tefekkür hareket için bilkuvveliği ifade eden zihinsel süreci temsil etmektedir. Bu zihni hazırlık aşaması arzu gücünü (*el-kuvvve en-nuzû'îyye eş-şevkiyye*) harekete yönlendirmektedir. Arzu gücünün etkisiyle özneyi fiili yapmaya yönlendiren ve öfke gücünün etkisi ile de özneyi fiili yapmaktan alıkoyan şehvet gücü hareket için kesin karar aşamasını doğurmaktadır. Son aşama olan organların harekete sevk etmesi ile de hareket bilfiil hale gelmektedir.

Hareketin tanımını açısından insan için tefekkür, insan dışındaki diğer varlıklar için hayal ve vehim güçlerinin yardımıyla oluşan zihinsel süreçler bilkuvveliği temsil etmektedir. Tahayyül, tefekkür ve tevehhüm hareketin uzak ilkesi olan şehvet gücünün doğmasını sağlamaktadır. Uzak ilke, hareketin gayesi olmaktadır.

2. 2. 2. 2. Uzak İlke: Arzu-Şevk (*el-kuvvve en-nuzû'îyye eş-şevkiyye*)

Bu ilke, en uzak ilke olan tahayyül ve tefekkürü takip eden arzu-istek gücüdür. Arzu gücü, hayvanî nefsin iki gücünden biri olan muharrike gücünden kaynaklanır. Bu güç harekete sevk edici, yönlendirici olan anlamıyla hareket ettirici güçtür. *Ba'ise* gücü olarak da adlandırılan bu güç istek-şevk gücüdür (*el-kuvvve eş-şevkiyye en-nuzû'îyye*). İstek ve şevk gücü, istenilen ya da kendisinden kaçınılan bir suretin, tahayyülde resmedildiğinde başka bir muharrike gücünü harekete sevk eden güçtür.³⁴⁸

³⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 106 (§48); *Ahvalü'n-Nefs*, s. 34; *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 31 (§577).

Kendisi olmaksızın iradî bir hareketin gerçekleşmesi mümkün olmayan arzu, hareketin uzak ilkesidir. Arzu gücü yukarıda ifade ettiğimiz hayvanî nefsin iki gücünden biri olan ve harekete sevk eden *bâ'ise* gücünden kaynaklanır. Bu güç, istenilen ya da kendisinden kaçılan bir suretin tahayyülde resmedilmesi sonucunda o tahayyüle ilişkin harekete sevk eden muharrik bir güçtür.³⁴⁹

Canlı ister şuurunda olsun ister olmasın iştîyak veya tahayyül vesilesi ile bir şeye yönelik talep oluşmadıkça hareket gerçekleşemez.³⁵⁰ İstek-şevk gücü faili (*el-kuvvve en-nuzû 'iyye eş-şevkiyye*) kaçınma veya yönelme şeklinde hareket etmeye yönlendirici olan güçtür. Hareket, bu güçler sayesinde bilfiil hale gelmektedir. Arzu-şevk güçlerinden birincisi şehvet gücüdür (*kuvvve şehvâniyye*). Bu güç hazzı talep etmek üzere için veya faydalı olarak tahayyül edilen şeylere yönlendirerek harekete sevk eden güçtür. İkincisi ise öfke gücüdür (*kuvvve ğadabiyye*). Bu güç, üstün gelmeyi isteyerek, zararlı ya da bozucu olarak tahayyül edilen bir şeyden kaçınmak veya o şeyi uzaklaştırmak üzere harekete sevk eden güçtür. Yönelim ve kaçınma şeklinde eyleme yönlendirici etki yapan arzu-istek gücü, eyleme karar vermek için ihtiyaç duyduğu algı ve idraklerin toplanması anlamına gelen ve eyleme kesin karar vermeyi ifade eden *icmā'* ile fiilde bulunur.³⁵¹ Nefsin iki gücünden biri olan ve harekete kesin karar vermeyi ifade eden irade gücü (*el-kuvvve el-icmā' iyye*) hareketi yapmaya yönlendiren şehvanî ve hareketten kaçınmaya yönlendiren gazabî güçlere tabidir. Kesin irade, şehvanî ve gazabî güçlerin isteklerinin şiddetlenmesi neticesinde hareketi gerçekleştirmeye yönelik son kararı verir. Kesin irade, bu iki gücün isteklerine tabi olur.³⁵²

Nuzû 'iyye ile şehvanî ve gazabî gücü içeren *şevk* gücü arasındaki ilişki şu şekildedir: Haz veren, leziz bir şeye yönelik olan şiddetli şevk-istek arzu gücüne, bu leziz

³⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 33 (§583), s. 32 (§581), s. 31 (§577); *eş-Şifâ': en-Nefs*, s. 106 (§48); *Ahivâlu'n-Nefs*, s. 34.

³⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, 344 (§266).

³⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 33 (§583), s. 32 (§581), s. 31 (§577); *eş-Şifâ': en-Nefs*, s. 106 (§48); *Ahivâlu'n-Nefs*, s. 34; Cengiz, "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci," s. 109.

³⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, s. 348; (§271).

şeyi elde etmek için eyleme geçiren ve eylemle birlikte bulunan kesin irade (*icmā'*) ise istek gücüne (*en-nuzū'ıyye*) aittir. Yine üstün gelmeye yönelik şiddetli şevk-istek öfke gücüne, bu isteği yerine getiren kesin irade istek (*nuzū'ıyye*) gücüne aittir. Aynı şekilde tahayyüle özgü olan şey mütehayyile gücüne, tahayyül edilebileni tahayyül etmek için kesin iradeyi ortaya koymak ise istek (*en-nuzū'ıyye*) gücüne aittir.³⁵³

İbn Sīnā, öznedede şehvet gücü sayesinde oluşan idrak ve hüküm sonucunda sayesinde yönelimin ve öfke gücü sayesinde de kaçınmaya yönelik iştiağın canlıda oluştuğunu düşünmektedir. Bu iştiağ, kesin karar verme yani *icmā'* ile eyleme yönelik kararını vermektedir. Bu aşamada İbn Sīnā bir soruna çözüm arayışındadır. O da oluşan her idrak ve hükmün bir hareketi zorunlu olarak gerekli kılıp kılmayacağı sorunudur.

İbn Sīnā'ya göre idrak güçleri duyu ya da vehim aracılığı ile herhangi bir şeye hükmettiğinde veya idrak gerçekleştiğinde o şeye karşı bir iştiağ duyması zorunlu bir durum değildir. İştiağın zorunlu olmaması hareketi gerekli kılan bir koşulun eksik olmasını beraberinde getireceği için bu durum hareketi de zorunlu kılmamaktadır. İbn Sīnā, bu şartlar altındaki bir hareketin imkânsızlığını özneye bağılı olarak ele almaktadır. İnsanlar algı ve idrak konusunda ortak bir doğaya sahip olsalar da kişisel farklılıkları nedeniyle ihtiyaç ve talepleri değişebilmekte, algı ve tahayyüllerine konu olan şeylere farklı tepkiler geliştirebilmektedirler. Neticede ortak bir algı ve idrak ile algılanan ve tahayyül edilen şeylere karşı nefste ortak bir iştiağ ve eylem gerçekleşmeyebilmektedir.³⁵⁴

Algı, tahayyül ve buna bağılı olarak da eylemlerde farklılık, her zaman farklı insanlar arasında gerçekleşmeyebilir. Bazen tek bir insanın duyu ve tahayyülleri ile buna uygun eylemleri bulunduğu şartlara bağılı olarak farklılık gösterebilir. Örneğin bir kişinin tahayyül ettiği bir yiyeceğe karşı açlık anında duyduğu iştiağ ile tokken duyduğu iştiağ

³⁵³ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 346; (§269); Durusoy, *İbn Sīnā Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 207.

³⁵⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 344 (§266).

aynı olmayacaktır. Veya bir kişi kendisi için uygun ve doğru olmayacak bir lezzeti tahayyül ettiğinde onlara iştıyak duymayacaktır. Başkasına nispetle de algı ve tahayyüllere karşı tepkiler farklılık gösterecektir. Birisi için tahayyüle bağlı olarak tercih edilemeyecek olan bir lezzet, başkasının tahayyülünde iştıyak oluşturabilir.³⁵⁵

Verilen bu örneklerle bağlı olarak konuyu şu şekilde ifade edebiliriz: İrade ile şevk-arzu arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Bir şeye yönelik olan iştıyak güçlü olabilir. Bu güçlü iştıyakın sonucunda zorunlu olarak harekete yönelik kesin bir irade gerçekleşmeyebilir. Tahayyül güçlü olabilir, fakat tahayyül edilen şeye karşı bir iştıyak duyulmayabilir.³⁵⁶ Buradan şöyle bir formüle ulaşabiliriz: Her iştıyak bir hareketi doğurmaz ama her hareket bir iştıyakın sonucudur.

Her hareket bir iradenin sonucuna ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda şevk/arzu gücünün irade ile olan ilişkisi şu şekildedir: İbn Sînâ'ya göre şevk/arzu iki türlü olabilmektedir. İrade ya kesin iradeyi, kesin kararı yani *icmā'*ı gerektirecek kadar güçlüdür ya da zayıftır. İbn Sînâ kesin iradeyi *irāde cāzime*, zayıf iradeyi de *irāde mūmile* olarak isimlendirmektedir. İradenin hareketin oluşmasındaki etkisi güçlü olması ile ilgilidir. Kesin irade, *icmā'* olarak adlandırılan kesin kararı doğuracak kadar güçlü olduğu zaman hareketin oluşumunda belirleyici olmaktadır. Bu kesin karar arzu ve öfke güçlerinden biri adına hâkim olan güç sayesinde oluşmaktadır. İbn Sînâ, kesin irade yani *icmā'*ın şevk olmadığını düşünmektedir.³⁵⁷ Bu durumda *icmā'* tahayyül ve idraklere bağlı olarak birbirleri ile çatışan iki duygu olan arzu ve öfke güçlerinden biri adına eyleme kesin karar verme iradesidir. Bu irade neticesinde başka bir muharrik güç olan en yakın ilke harekete geçerek bilfiil hareket gerçekleşme imkânı bulmaktadır.³⁵⁸

Kesin iradenin gerçekleşmesi sonrasında hareketin en yakın ilkesi olan ve kasları kasıp gevşetmekten başka bir işlevi olmayan hareket ettirici güçler (*el-kuvv-e el-fā'ile*)

³⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 344 (§266).

³⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 346 (§267).

³⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 346 (§267); *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik I), s. 155 (§386).

³⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik II), s. 31 (§577).

aktif hale gelir. Bu hareket ettirici güçler kesin iradeye itaat ederler. Kasların kasılıp gevşemesi ne iştıyakın kendisidir ne de kesin iradenin (*icmā'*) kendisidir. İbn Sīnā bu yaklaşımı ile hareketin gerçekleşmesinde bedensel fonksiyonların gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Çünkü hareketi engellenmiş olan kişi, iştıyakın ve kesin iradenin gücünden dolayı engellenmiş değildir. O sadece hareket ettirme özellikleri olan ve kaslarda bulunan diğer güçlerin bedensel işlevlerine itaatin bulunmamasından dolayıdır.³⁵⁹

İbn Sīnā bu ilkeyi farklı bağlamlarda kullandığı bir örnekle açıklamaktadır. Örneğe göre kişi nefsinde bir arkadaşına kavuşmayı hayal ederek onunla görüşmeyi arzu etmektedir. Bu hayal ve arzu hareketin gayesini oluşturmaktadır. Bu hayal ve tefekkürün yarattığı motivasyon ile arkadaşıyla karşılaşacağını düşündüğü bir mekâna doğru hareket eder. Arkadaşıyla kavuşmayı arzu ettiği bu mekânda hareket son bulur. Burada bir ayırıma dikkat çekmek gerekmektedir. Hareketlinin yani öznenin hareketinin sona erdiği bu mekânın kendisi, ilkin arzu edilen ve kendisi için hareket edilen gayeyle aynı anlama gelmemektedir. Hareket için ilk kasıt ve hedeflenen gaye, ancak o mekâna ulaştıktan sonra gerçekleşir. Ama bu hareketin ilk ve nihâi gayesi, tahayyül ve tefekküre bağlı olarak arzu edilen arkadaşla kavuşma gayesidir.³⁶⁰ Yani İbn Sīnā burada organlardaki hareket ettirici güç ile arzu gücünün gayeleri arasında farklılık olabileceğini ifade etmektedir. Organlardaki hareket ettirici gücün ilk gerçek gayesi hareketin sona erdiği aşamadır. Ancak organlardaki hareket ettirici güç ile tahayyül ve tefekkürden kaynaklı arzu gücünün gayesi her zaman aynı olmayabilir. Nitekim bu örnekte görüldüğü üzere arzu gücü arkadaşla kavuşmayı gaye edinirken organlardaki kasların hareketi mekâna kavuşmakla sona ermiştir.³⁶¹

İnsan söz konusu olduğuna kesin irade gücü (*icmā'*), biri eylemde karar kılmak diğeri de irade de karar kılmak üzere iki işleve sahiptir. Kesin irade gücü, arzu ve öfke

³⁵⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 346 (§267); *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, s. 155 (§386).

³⁶⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 31 (§579).

³⁶¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 32 (§580).

güçlerinin etkisiyle eylemde karar kılarken nazarî akıl gücü sayesinde de güzel şeylere yönelik kesin iradeyi ortaya koymaktadır.³⁶²

İbn Sînâ *icmā'*, şehvet ve gazap güçlerinin vehîme gücü ile olan ilişkisini de ele almaktadır. Vehîme gücü ile bu güçler arasındaki ilişkide bazen vehîme gücü bu üç güce tabi olurken bazen bu üç güç vehîme gücüne tabi olabilmektedir. Bu güçlerin vehîme gücüne tabi olması şu şekilde olmaktadır: Bir şevk, kendisine iştîyak duyulan vehîme gücünde tevehhüm, mütehayyile gücünde de tahayyül edildikten sonra ortaya çıkmaktadır. Ancak bu vehm ve tahayyül, zorunlu olarak bir şevkin oluşmasına sebep olmayabilir. Yani vehm ve tahayyül olabilir ama buna bağlı olarak bir şevkin meydana gelmesi mümkün olmayabilir.³⁶³

Diğer güçlerin vehîme gücünü yönlendirmesi ise şu şekildedir: Bazen beden, yaşadığı elemeler ve bu elemelerden kurtulmak için vehim gücünü harekete geçirebilir. Yani bir bakıma mütehayyile gücünü tahayyül etmeye zorlayabilir. Ancak şöyle bir durumu gözden kaçırmamak gerekir ki vehîme gücü ve bu gücün diğer güçlerle ilişkisinde her ne kadar diğer güçler vehîme ve tahayyül güçlerine tabi olsa da çoğunlukla vehîme gücü diğer güçleri tevehhüm ve tahayyül edilen şeye sevk etmektedir.³⁶⁴

İbn Sînâ'ya göre vehîme gücünün hâkim, sultan güç olarak hayvanlardaki idrak güçleri üzerinde hâkimiyeti vardır. Arzu ve öfke güçleri de muharrik güçler için hâkim, sultan güçlerdir. Arzu ve öfke güçlerini kesin karar verme gücü (*el-kuvve icmā'îyye*) takip etmekte sonrasında da hareket için en yakın ilke olarak kabul edilen kaslardaki hareket ettirici güç gelmektedir. *İcmā'* gücü ve kaslardaki hareket ettirici güç hâkim güç olan arzu ve öfke güçlerinin hâdim güçleri, tabileridirler.³⁶⁵

³⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 346; (§269); Durusoy, *İbn Sînâ, Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 207.

³⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 348; (§271).

³⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 348; (§271); Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 208.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 348; (§271).

Hareketi mümkün kılan hayvanî güçler ancak bir beden olduğu zaman fiilini gerçekleştirmektedir. Bunun neticesi olarak hayvanî güçler ancak bedensel olmaları halinde fiili gerçekleştirebilir. Başka bir ifadeyle hayvanî güçlerin varlığı bedensel hareketler şeklinde kendisini göstermektedir.³⁶⁶ Hareketin gerçekleşmesini sağlayan madde nefsin bulunduğu bedendir. İbn Sînâ tahayyül, arzu, öfke ve bunlar gibi nefsanî durumların gerçekleşmesinin nefsin ancak bir bedene sahip olmasıyla mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu durumlar nefse ait ve doğal olarak bedene ait durumlardır.³⁶⁷

İbn Sînâ, hareketlerin her zaman şehvanî güçten kaynaklanmadığını hayvanlarda olduğu gibi annenin yavrusuna, eğitilmiş olan bir hayvanın sahibine yönelik olan meyli ve isteği yani *nuzû* ile olabileceği gibi hayvanların kafes ve bağlardan kurtulamaya yönelik iştisaklarını yönlendiren ve *inbi'āṣāt* olarak adlandırılan bazı güdülerden de kaynaklanabileceğini ifade etmektedir. Hayvanların *inbi'āṣāt* denilen güdülerden kaynaklı bu hareketleri şehvanî güçten kaynaklanmayıp hayalî gücün arzusuna yönelik bir tür iştisakın sonucu olan hareketlerdir. Her ne kadar hayvan şehvani güç ile harekette bulunmasa da onda da idrak ettiği şeylerde ve kendisinde müşahade ile yenilenen şeylerin ya da suretlerin değişip dönüştüğü şeylere karşı idrak gücüne özgü olan bir haz vardır. İdrak gücü, bunların kaybolmasından dolayı acı çektiğinde, tabii olarak onlara karşı bir iştisak duyar ve kesin irade gücü (*el-kuvvē el-icmā'iyye*), organları iştisak duyulan şeylere doğru hareket ettirme yönünde karar kılmaktadır.³⁶⁸ Burada özgürlüğüne kavuşmaya iştisak duyan kafesteki hayvan esaretin acısını ve özgürlüğün hazzını idrak ettiği için bulunduğu kafes hali ona acı vermekte ve içgüdüsel olarak özgür olmaya doğru bir hareket içerisinde olmaktadır. Hayvanda da haz veya elem onun karar verme sürecini belirlemekte, eyleme kesin karar verme süreci yani *icmā'* fail gücün idrak edilen, arzu duyulan yöne doğru bedeni harekete yönlendirir. Burada hayvanın fail gücü içgüdüsel

³⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 354 (§276).

³⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 350 (§273).

³⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 346 (§267).

olarak, hayal ve mütehayyile gücünün yönlendirmesi ile bedensel harekete yönelmekteyken insanın harekete olan yönelimi bir tercihe bağlı olmaktadır.

2. 2. 2. 3. En Yakın İlke: Eyleyen Kuvve (*el-kuvvve el-fā'ile*)

En yakın ilke, organlardaki kasların gerilip kasılması ile hareket ettiren güçtür. Bu ilke, hayvanî nefsin muharrike güçlerinden biri olan fail güçten kaynaklanmaktadır. Fail olan anlamıyla hareket ettirici güç, sinirlerde ve kaslarda doğar. Bu güç sahip olduğu iki güç ile harekete neden olan en yakın ilkeyi doğurmaktadır. Bu güçlerden biri kasların kasılmasıdır. Diğer kasların gevşetilmesidir. Fail güç, ya kasları büzüp kasarak kirişleri ve organlara bitişik bağları başlangıç yönüne doğru çekme özelliği ya da kasları gevşetmek veya uzunluğuna yayıp uzatarak kirişleri ve organlara bitişik bağları başlangıç yönünün aksine çekme özelliği sayesinde harekete imkân tanımaktadır.³⁶⁹ Bu ilke bütün durumlarda hareketin sona erdiği gaye, hareketin gayesi olması bakımından organlardaki hareket ettirici fail gücün ilk gerçek gayesidir. Organlardaki hareket ettirici kuvvenin başka bir gayesi yoktur.³⁷⁰

İbn Sīnā *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik I)'de fail nedenin muhtevasını belirlerken organları hareket ettiren kiriş, tendon, kas gibi harekete neden olan organların yakın fail neden olduğunu belirtmektedir. Yakın fail neden, kendisiyle mef'ulü arasında bir aracının bulunmadığı faildir. Uzak fail neden ise, kendisiyle mef'ulü arasında bir aracı bulunan faildir.³⁷¹ Örneğin beden organları yakın maddi nedendir. *El-kuvvve el-fā'ile*, fail nedendir. Şevkî güç ise gaye nedendir.

³⁶⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik II), s. 31 (§577); *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, s. 120 (§160); *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 106 (§48); *Ahvālu'n-Nefs*, s. 34; *en-Necāh*, s. 198 (terc. 164); Melikşāhī, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, c. 1, s. 271.

³⁷⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt* (Metafizik II), s. 32 (§580).

³⁷¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 69 (§88).

İbn Sīnā en yakın ilkeyi bir örnek ile açıklığa kavuşturmuştur. Örneğe göre bir adam bazen bulunduğu yerden sıkılmaktadır. Adam bu durumdan kurtulmak için nefsinde, bulunmak istediği başka bir yerin suretini hayal ederek orada bulunmayı arzulamaktadır. Bu hayal, hareketin gayesini oluşturmaktadır. Bu kişi tahayyülünde arzu ettiği mekâna doğru hareket etmekte ve hareketi ferahlamak arzusuyla hayalini kurduğu o mekânda son bulmaktadır. Kişinin ulaşmayı hedeflediği gaye, kasları harekete geçiren güçlerin hareket ettirmesi sonucunda hareketin sona erdiği gayenin kendisidir. O gaye mekâna ulaşmaktır.³⁷² Buradaki harekette organlardaki hareket ettirici güç ile arzu gücünden kaynaklı organları harekete geçirici olan motiv aynı gayede buluşmaktadır. O gaye de ferahlamanın gerçekleşeceği yeni bir mekâna kavuşmaktır.³⁷³

İbn Sīnā'nın verdiği bu örneği dikkatli bir şekilde incelediğimiz zaman nefsanî bir hareketin üç ilkesini bünyesinde barındırdığını görmekteyiz. Örneği analitik bir ayırtırmaya tabi tuttuğumuzda hareketin unsurlarını şu şekilde tespit edebiliriz. A) En yakın ilke, hayaldeki yerde bulunmak için kasların ve organların hareket ettirilmesi. Bunu sağlayan güç fail güçtür. B) Uzak ilke, bulunduğu yerden sıkılan kişinin mutlu olup ferahlayabileceği bir yere gitmeyi arzu etmesi ve bunun için icmā' yani kesin karar vermesidir. C) En uzak ilke de kişinin, mutlu olup ferahlayacağı bir yeri tahayyül ve tefekkür etmesidir.

İbn Sīnā, organların harekete geçmesini insan fizyolojisi ile açıklamaktadır. *El-kuvve el-fā'ilenin* fiilini gerçekleştirebilmesi için bedenin hareket etmesinin önünde ona engel bir durumun olmaması gerekir. Yukarda verdiğimiz örnekte kişinin sıkıldığı bir mekândan ferahlayacağı bir mekâna gitmesinin bilfiil gerçekleşmesi için fiziksel olarak bu hareketi yapmaya muktedir olması gerekmektedir.

İbn Sīnā bu durumu nefsin diğer güçlerindeki fiiller ile irtibatlı bir şekilde açıklamaktadır. Teoriye göre organların harekete geçmesini sağlayan önemli faktörlerden

³⁷² İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 31 (§578).

³⁷³ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 32 (§580).

biri arzu ve öfkenin sonucu olan ve kesin karar vermeyi ifade eden icmā'dır. Buna göre eyleme yönelik olan arzu, zayıflığı ya da uzaklığı nedeniyle farklılaşabilir. Bazı arzular da icmā'ı yani eyleme yönelik olan kesin kararı gerektirecek kadar güçlü olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus kesin karar olan icmā'ın, arzu olmadığıdır. İcma', arzu ve istek düşüncesinin sonucunda gerçekleşmektedir. *El-kuvve el-fā'ile*'yi doğuran kesin karardır. İcmā' gerçekleştiğinde hareket ettirici güçler icmā'a itaat ederek görevi olan kasları sıkıp gevşetmek işlevini yerine getirmekte böylece hareketin bilfiil gerçekleşmesini sağlamaktadır.³⁷⁴

İbn Sīnā, bütün bu fiziksel koşulların yerine gelmiş olmasına karşın hareketin gerçekleşmeyebileceğini de mümkün görmektedir. Bunun temel sebebi, ne arzu gücünün ne de *icmā'* gücünün hareketi engellemiş olmasıdır. Hareketin meydana gelmemesi hareket etme ve ettirme özellikleri olan ve kaslarda bulunan diğer güçlerin hareketin ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde icmā'a yönelik itaatin bulunmamasından dolayıdır.

İbn Sīnā, hayvanî nefsin güçlerine bağlı olarak belirlediği iradî/nefsanî hareketin ilkeleri olan en uzak ilke, uzak ilke ve en yakın ilke aynı zamanda hareketin oluşum aşamalarını ihtiva ettiğini düşünmektedir. Bu güçlerin hiçbirisi sadece kendi başına harekete neden olmamaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu güçler bir koordinasyon içerisinde bedende hareketin bilfiil hale gelmesini sağlamaktadır.

2. 2. 3. İradî Hareket ve Gayeler

İbn Sīnā, bir hareket ile onun gayesi arasındaki ilişkiyi şu genel ilke üzerinden temellendirmektedir. Hareket teorisi açısından bakıldığında her iradî hareketin bir ilkesi

³⁷⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 32 (§581), s. 31 (§577).

ve bu ilkeye bağılı olarak bir de bir gayesi vardır. Bir hareket için bir ilke yoksa, ilkenin neden olduğı hareket de ilkenin gayesinden yoksun olur.³⁷⁵

Harekete kaynaklık eden ilkeler farklılık gösterdiği için buna bağılı olarak ortaya çıkan gayeler de farklı farklıdır. Hareketin ilkeleri olan nefsin çeşitli güçlerine göre değişebilen gayeler, a) bazen irade gücünün istediğı şey olabiliyorken b) bazen hayal kurma (*mutehayyile*) veya düşünce (*mufekkira*) gücünde yer eden bir şey olabilmektedir. Gaye bazen de c) idrak güçlerindeki suretin nefsanî hareketi sona erdiren amacın kendisidir.³⁷⁶ İlk iki maddedeki gayeler hareketin başlangıç ilkesine göre ortaya çıkarken üçüncü maddedeki gaye doğrudan hareketin amacının gerçekleşip gerçekleşmemesi ile ilgili olmaktadır.

İbn Sīnā, gayeleri ikiye ayırmaktadır. Bunlar doğrudan (*bizzât*) gayeler ve dolaylı (*bilaraz*) gayelerdir. İbn Sīnā, iki gaye arasındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır. Bizzat gaye, zatı gereğı istenilen gayelerdir. Bilaraz gaye ise doğrudan amacın gerçekleşmesi için gerekli olan gayedir.³⁷⁷ Bir tür aracılık görevi gören bilaraz-araz gaye, hareketin gerçekleşmesi için tamamlayıcı bir unsurdur.

İbn Sīnā'ya göre bir hareketin gayesiz bir hareket olarak nitelenmesi o hareketin ilkesi ile olan ilişkisine bağılıdır. Buna göre bir hareketin gayesiz olmasının ölçütü söz konusu fiilin bir ilkesinin bulunmaması ile bu ilkeye kıyasla bir gayesinin olmamasıdır. İlkesi olan hareket ve bu ilkeye mutabık bir hedefi olan hareket gayeli bir harekettir. Örneğin bir insanın sakalını kaşması hareketine bakıldığında bu hareketin bir hareketi mümkün kılan bütün ilkeleri barındırdığını görmekteyiz. İlkeleri ve gayeleri açısından hareketi irdelediğimizde şu sonuçlara ulaşabiliriz. Kişinin bu hareketinin en yakın ilkesi yani *el-kuvve el-fā'ile* kastaki güçtür. Bu ilkenin gayesi tahayyülde sureti gerçekleşen hareketin bilfiil hale gelmesini sağlamaktır. Sakalı kaşıma eyleminin bilfiil hale gelmesi

³⁷⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 32 (§582).

³⁷⁶ Durusoy, *İbn Sīnā Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 209.

³⁷⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 35 (§591); *eş-Şifā': es-Semā'u't-Ṭabī'ī (Fizik I)*, s. 81 (§105); Durusoy, *İbn Sīnā Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 210.

bu ilkenin gayesini yerine getirdiğini göstermektedir. En yakın ilkeden önceki ilke tahayyül gücünün sonucunda nefste oluşan sakalı kaşıma arzusu ya da bu eylemi yapmaya yönelik olan iştiyaktır. İştiyak arzu gücünden kaynaklanır ve arzu gücü de hareketin uzak ilkesidir. Arzu olmadan bir eylemin gerçekleşmesi mümkün değildir. Neticede kişinin sakalını kaşması fiili hem hareket ettirici ilkeleri bakımından hem de tahayyülden kaynaklanan arzu açısından bilfiil bir gayede sona ermiştir.³⁷⁸ Burada gayelerdeki ilkeleri şu şekilde tespit edebiliriz. Bütün durumlarda hareketin sona erdiği gaye, hareketin gayesi olması bakımından organlardaki hareket ettirici fail gücün ilk gayesidir. Organlardaki hareket ettirici gücün arzu ve istek sonucu oluşan iştiyakın bilfiil hale getirilmesinden başka bir etki alanı yoktur ve her halükârda bu güce tabi olmak zorundadır. Yani bir hareketin bilfiil hale gelmesini sağlayan ilke organlardaki bu hareket ettirici güçtür.³⁷⁹

Örnekte de görüldüğü gibi İbn Sînâ, gayeleri belirlerken hareketin kaynaklandığı ilkeleri belirleyici kabul etmekte ve gayeleri bu bağlamda tespit etmektedir. Hareketin ilkeleri başka bir ifade ile harekete kaynaklık eden nefsin güçlerinin eylemleri ve gayelerini belirlemede İbn Sînâ, şu şekilde bir tasnife gitmektedir.

1. Hareket ilkesi itibarıyla düşüncede yani müfekkire gücünden kaynaklı olmayıp tahayyülden kaynaklı bir arzunun sonucunda meydana geliyorsa bu hareketin gayesi şunlardan biri olacaktır.

1a) Birincisi tahayyül gücü tek başına hareketin ilkesi olarak harekete dair arzuyu yönlendirebilir. Tahayyülün tek başına arzunun ilkesi olduğu bir fiil tesadüflük anlamında *cuzâf* bir fiil olarak nitelendirilir.

1b) Tahayyül gücünün etkisi ile meydana gelmesi muhtemel ikinci hareket türü, solunum ve hastanın hareketi gibi tahayyülün bir doğa veya bir mizaç ile birlikte olması sonucu meydana gelen harekettir. Bedenin tabiatıyla birlikte tahayyülün eşlik ettiği bu hareketlerdeki gayeler *zorunlu kasd* veya *tabî kasd* olarak isimlendirilir.

³⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 34 (§588).

³⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 32 (§580).

1c) Üçüncü hareket türü de şudur: Tahayyül gücünden kaynaklanan fiil, nefse yerleşen bir huy veya fiile sevk eden nefsanî bir meleke, alışkanlığın sebep olması ile hiç düşünmeksizin gerçekleşen bir fiil olabilir. Bu durumdaki bir fiil *adet* olarak isimlendirilir. Böyle bir fiil tekrar sonucu nefse yerleşmesi ve süreklilik arz etmesinden dolayı huy (*hulk*) olarak isimlendirilir.³⁸⁰ Bu üç hareket türü ve bunlara bağlı olan gayeler eylemin kaynağına nispetle olan hareket ve gayelerdir.

2. İbn Sînâ gayenin gerçekleşmesi ve arzu edilen sonuca ulaşıp ulaşılmaması açısından da bir fiil türü kabul etmektedir. Bu fiil türü *batıl fiil*dir. Fiilin batıl olmasının tespiti hareketin kaynaklandığı ilke ve bu ilkenin gayesi olan hareketin sonu ile olan ilişkisine göredir. Çünkü harekete kıyasla gaye ulaşılması hedeflenen ve gerçekleşmesi beklenen bir sondur.³⁸¹

Fiilin batıl olarak nitelenmesi arzu gücünün ulaşmak istediği gayenin gerçekleşmemesi ile ilgilidir. Örneğin arkadaşıyla karşılaşmayı arzu eden bir kişinin onunla karşılaşmayı düşündüğü yere gittiği halde arkadaşıyla karşılaşamaması durumu batıl fiile örnektir. Eylemde bulunan kişinin bu gayesi gerçekleşmemiş, istenilen sonuca ulaşmamış olmasından dolayı batıl bir fiildir. İlkeleri açısından bakıldığında bir hareketin imkân alanına çıkmasını sağlayan en uzak ilke olan tahayyül gücü ve en yakın ilke olan hareket ettirici güçlerin tamamı gayelerine uygun bir şekilde fiilde bulunmuşlardır. Bu iki ilke açısından sorunsuz olan bu hareket arzu gücünün gayesine kıyasla batıldır. Çünkü arzu gücünün gayesi olan arkadaşla karşılaşma gerçekleşmemiştir.³⁸²

İbn Sînâ'nın hareketin ilkeleri ve bu ilkelerin gayeleri ile olan ilişkilerine göre ele aldığı diğer gaye ve hareket türü *abestir*. İbn Sînâ'ya göre varlıkta veya varlığın sürekliliğinin sağlanmasında hareket ya doğal ya da iradî/aklî bir hareket olmalıdır. Abes de olsa her fiilin bir arzudan kaynaklandığını ve mutlaka bir illetinin olduğunu ileri

³⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 33-34 (§585).

³⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 41 (§606), s. 34 (§586).

³⁸² İbn Sînâ *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 34 (§586).

sürmektedir. Çünkü her nefsanî fiil önce yokken bir tahayyül ve arzu ile sonradan var olur. Abes olarak nitelendirilen fiil de aynı şekilde bir illetten ve bir arzudan kaynaklanmaktadır. O illet, ya haz veren bir adet, alışkanlık, ya sıkıcı bir duruştan kurtulmak için başka bir duruşa geçme isteği ve yeni bir duruşa bilfiil olarak geçmek ya da muharrik ve duyumsayan güçlerin kendi fiillerini yenileme isteğidir. Bu saydığımız durumlar, bir illet ve arzuya dayalı olarak bilfiil hale gelmektedirler. Bu nedenler sonucunda gerçekleşen bu fiiller haz veren fiillerdir. *Abes* olarak kabul edilen bu fiillerin kaynağı tefekkür gücü olmayıp mütehayyile gücüdür.³⁸³

Hareket-gaye ilişkisine göre hareket bir tahayyülden kaynaklanıyorsa, bu hareketin gayesinin gerçek bir iyilik olması gerekmez aksine bu gayenin bazen iyilik zannedilmesi de mümkündür. İbn Sînâ açısından her gaye bir bakımdan gayedir ve başka bir bakımdan ya zannî ya da gerçek iyiliktir.³⁸⁴ Abes fiilin ilkesi, canlıdaki tahayyül gücü olduğu için fiilin iyiliği de kaçınılmaz olarak canlıdaki tahayyül gücüne ait olacaktır. *Abes* fiilin gerçekleşmesi neticesinde ulaşılan bu gaye ile duyumsanan haz, gerçek bir iyilik (*el-ḥayr el-ḥaḳīkī*) olmasa da bir iyilikten yoksun değildir. Bu iyilik zannî bir iyiliktir (*el-maẓnūne ḥayran*).³⁸⁵ Bir gayenin *abes* bir gaye olması şu şekildedir. Hareketin sona erdiği gaye, fikir tarafından arzulanmayıp tahayyül tarafından arzulanıyorsa bu gaye *abes* gaye olarak isimlendirilir. Abes fiil ise ister iyi olsun ister iyi zannedilsin hiçbir şekilde bir gayeden yoksun bir fiil değildir.³⁸⁶

Abes fiil sonucu ulaşılan iyiliğin zannî oluşu, özü itibariyle iyilik olmayışından dolayıdır. Bu iyilik bizzat iyiliğe (*el-ḥayr bi'z-zāt*) götüren, ayrıca bizzat iyilik için gerekli fakat yeterli olmayan arızı (*bi'l-'araḍ*) iyiliktir. Çünkü gerçek iyiliğe (*el-ḥayr el-ḥaḳīkī*) ulaştıran fiili ortaya koyan irade, akıl gücünden doğmaktadır. İbn Sînâ'ya göre muharrik güçler insanın dışındaki canlılarda beden için gerekli iken, insanda bizzat nefsin kendisini

³⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 35 (§590), s. 42 (§607).

³⁸⁴ İbn Sînâ *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 42 (§607).

³⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 35 (§590).

³⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 34 (§587).

(*en-nefs en-nāṭika*) düzeltmek, ıslah etmek için gereklidir. İnsan iradesinin en sonunda gerçek iyilik demek olan metafizik bir amaca dayanması gerekmektedir.³⁸⁷

İbn Sīnā'nın ele aldığı başka bir gaye türü de iradî gayedir. Bir hareket için gayeyi iradî bir gaye kılan ana etken iradî bir hareketin üç ilkesi olan en yakın, uzak ve en uzak ilkelerin aynı gayede örtüşmesi ve bu gayenin gerçekleşmesidir. Çünkü harekete kaynaklık eden ilkelerin birbirleri arasındaki ilişkileri hareketle birlikte gayelerin mahiyet ve niteliğini de belirlemektedir.³⁸⁸ Örneğin hareket için en uzak ilke olan tahayyül gücüyle uzak ilke olan arzu veya tefekkür gücü birlikte arzu gücünün gayelerini oluşturduklarında bu hareketin gayesi, bütün ilkelerin ortak gayesi olur ki bu da iradî bir gayedir.³⁸⁹

Her hareket gibi iradî hareket de gayesiz olamaz. İbn Sīnā iradî bir hareketin gayesini iradî hareketin gelişim evreleri ile açıklamaktadır. İbn Sīnā'ya göre iradî bir hareket, her harekette olduğu gibi arzusuz olamaz. İradî harekete kaynaklık eden bu arzu da bir gayeye yöneliktir. Hareketi yönlendiren arzu iki şekilde tezahür etmektedir. Birincisi arzu duyulan bir şey hareketin sonuna yani gayesine yönelik olur. O gayeye hareketin sona ermesi ile ulaşılır. Örneğin bulunduğu ortamdan sıkılan birinin ferahlayacağını hayal ettiği mekâna varması ile o kişinin hareketi hem fiil olarak hem de gayesi itibarıyla sona ermiştir. İkincisi ise arzu duyulan o şey, kendisi için hareketin istendiği bir gaye ise hareket bittikten sonra o gayenin gerçekleşmesi gerekir. Bunun örneği de arkadaşını görmek isteyen birinin arkadaşını görebileceğini düşündüğü mekâna doğru hareket etmesidir. Kişinin bu hareketi söz konusu yere ulaştığında sona ermiş olacak ancak gaye gerçekleşmiş olmayacaktır. Çünkü nefste beliren suret arkadaşla görüşmektir.³⁹⁰

³⁸⁷ Durusoy, *İbn Sīnā Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 211-212.

³⁸⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 30 (§576); Melikşāhī, *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt*, c. 1, s. 378.

³⁸⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 33 (§584).

³⁹⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 33 (§583).

Sonuç olarak her hareket bir ilkedir gaye de bu ilke ile olan ilişkiden kaynaklanmaktadır. Gayelerin ve hareketin niteliklerini harekete ilke olan güçler ile bu güçlere konu olan gayeler arasındaki ilişkiler belirlemektedir. Harekete kaynaklık eden ilkelerin birbirleri arasındaki ilişkileri de gayelerin mahiyet ve niteliğini belirlemektedir.³⁹¹

2. 2. 4. Eylemin Değerini Belirlemek Açısından İnsânî Nefs ve İnsânî Fiiller

İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *Kitābu'n-Nefs*, I.5'te nefsin güçlerini sınıflandırarak bitkisel, hayvânî ve insânî nefsin fiillerini genel bir çerçeve içerisinde sunmaktadır. Bu genel taksim içerisinde insânî nefsin '*âmile* ve '*âlîme* güçlerini muhtevi bir tanımla yapılmıştır. İnsânî nefis, fikrî bir seçimle ve çıkarımla oluş ve bozuluşa uğrayan fiiller yapmanın kendisine nispeti açısından tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.³⁹²

İnsana ait olan natık nefis, bitkisel ve hayvânî nefsin kuvvelerini de kendi bünyesinde barındıran bir nefstir. Ancak insânî natık nefsin, insana özgü olan ve insanı diğer varlık kategorilerinden ayıran yönü olması itibarıyla iki gücü vardır. Bu güçlerden biri bilme gücü olarak da isimlendirilen, akletme kuvvesi olan '*âlîme* gücü diğeri de bu kuvveye bağlı olan ve yapma-eyleme gücü olan '*âmile* gücüdür.³⁹³

İbn Sînâ, nefse dair kitaplarında insânî natık nefse ait olan iki gücü kavramsal olarak amile ve alime güçleri olarak ifade ederken *el-Mebde'* ve '*l-Me'âd* adlı eserinde konumuza mutabık başka bir isimlendirmede bulunmaktadır. Buna göre âlîme gücünü *el-kuvve el-mudrike el-âlîme*, âmile gücünü de *el-kuvve el-muḥarrike el-âmile* olarak kavramsallaştırmaktadır.³⁹⁴ Muhteva ve fonksiyon itibarıyla aynı olan bu

³⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 30 (§576); Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 1, s. 378.

³⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 104 (§45).

³⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 112 (§60); *Aḥvâlü'n-Nefs*, s. 42; *en-Necâh*, s. 202 (terc. 168).

³⁹⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve '*l-Me'âd*, tah. 'Abdullâh Nûrânî (Tahran: Mu'essese-i Muṭâle'âti İslâmî Dānişgâh-i McGill Şu'be-i Tehrân, 1363), s. 96.

kavramsallaştırmada maksadımızı daha iyi karşıladığı için *el-Mebde'* ve *'l-Me'ād* adlı eserdeki kavramsallaştırmayı tercih ettik.

El-Mebde' ve *'l-Me'ād*'da İbn Sīnā nefis türü olarak natık nefsi ve canlı türü olarak da insanı diğerlerinden ayrı bir şekilde konumlandırmaktadır. Diğer nefis türleri ve varlıklara göre insan, unsurların itidalli bir şekilde mezcedilmesinden meydana gelmiş ve nebatî, hayvanî güçlerin kendisinde birleştiği bir varlıktır. Bu vasıflara sahip bir varlık olan insanda yine insana özgü fazladan bir güç olan akıl ve akletme melekesi vardır. Bu ayırıcı özellik insanın faslı olup nâtık nefis diye isimlendirilmektedir. İnsana özgü olan nâtık nefsi diğer nefis türlerinden ayıran iki yön vardır. Bu yönler nâtık nefsin akletme kuvvesine sahip olması ve bu kuvvete bağlı olarak ortaya çıkan iki temel güçtür. Bu temel güçlerden biri idrak edici, bilen kuvvedir (*kuvv-e mudrike 'ālime*). Bu güç sadece tümellerin akledilmesi ve kavranması için vardır. İnsanî nâtık nefsin diğer gücü ise harekete sevk edici olan yapma gücüdür (*kuvv-e muḥarrike 'āmile*).³⁹⁵

Harekete sevk edici olan yapma gücü, insana özgü olan nefsin amile gücü ile ilgilidir. Bu güç, insanın, düşünüp taşınmaya özgü, uygulamaya dönük olan belli tikel fiillere yönelik bedensel hareketlerinin ilkesi olan bir güçtür.³⁹⁶

Harekete sevk edici olan yapma gücünü İbn Sīnā nefsin diğer güçleri ile kurduğu ilişki bakımından üç açıdan ele almaktadır. Bu güçler şunlardır.

A) Hayvanî istek gücüne kıyasla (*el-kuvv-e el-ḥayvāniyye en-nuzū'iyye*) olan ilişkisi bakımından dikkate alınan yönü. Harekete sevk edici olan yapma gücünün hayvani istek gücü ile ilişkisi sonucunda insana özel olan utanmak, gülmek, ağlamak gibi nefsânî haller, özellikler (*hey'et*) meydana gelir. İnsana özgü olan bu hey'etler insanın ortaya koyacağı fiillerde daha hızlı veya yavaş olmasını sağlamaktadır.³⁹⁷ Şehvet

³⁹⁵ İbn Sīnā, *el-Mebde'* ve *'l-Me'ād*, s. 96; Yıldırım, *Nefis, Benlik ve Bilgi*, s. 172; Kuşpınar, *İbn Sīnā'da Bilgi Teorisi*, ss. 40-52.

³⁹⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 112 (§61); *Aḥvālu'n-Nefs*, s. 42; *en-Necāh*, s. 202 (terc. 168).

³⁹⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 112 (§61), s. 358 (§279); *Aḥvālu'n-Nefs*, s. 42; *en-Necāh*, s. 202 (terc. 168).

gücünün nefsin bir şeye yönelmesi (bu arzu gücüdür) ya da bir şeyden kaçınması (bu da öfke gücüdür) olduğunu hatırlayacak olursak burada ortaya çıkan utanmak, gülmek, ağlamak gibi nefsanî durumların fiil sahibi özneyi bir harekete doğru yönlendirme ya da bir hareketten alıkoyma işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Örneğin utanmak, kabul görmeyen bir durum karşısında eyleyenin kaçış hareketinin ilkesi olabilmektedir. Ya da beğenilen bir durum karşısında nefsin yönelimi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Harekete sevk edici olan yapma gücünün hayvanî istek gücü ile ilişkisi sonucunda insana özel olan başka bir infial daha gerçekleşir. Bu infial korku ve ümittir. Korku, gelecekteki bir şeyin kendisine zarar vereceği zannı sebebiyle insanda oluşan, nefse ilişkin bir infial durumudur. Başka canlılarda da korku hali bulunur. Ancak onların korku durumları çoğunlukla ân dediğimiz zaman kesitinde ya da âna bitişik bir şeye nispetle gelişen bir durumdur.³⁹⁸

İnsanda korkunun mukabili olan başka bir nefsanî hâl vardır. O da ümittir (*racā*). Diğer canlılar için ancak şimdiki âna bitişen bir durum bulunur. Ve onlarda zamanın şimdiki ânından uzak bir şey yoktur. İnsan dışındaki diğer canlıların dışa vurdukları şeyler, zamanın ve zamanda bulunan bir şeyin şuurunda olmalarından dolayı değildir. Aksine bu da ilhamın bir çeşididir ve canlıyı eyleme sevk etmektedir. Örneğin karıncanın yiyeceğini hızlıca yuvasına taşıması, yağacak yağmura ilişkin bir uyarıdır. Çünkü karınca kendi tabiatı gereği yağmurun o vakitte yağacağını tahayyül eder. Aynı şekilde başka bir hayvanın bir an gelip kendisine hemen vuracağını tahayyül ettiği için kendisine vuracağını düşündüğü şeyden kaçması da böyledir. Diğer canlıların şimdiki âna dayanan ve gelecek kaygısı taşımayan korku hali insanda zamana yayılmış, zaman içinde gerçekleşen ve ümit duygusu taşıyan bir yapıya sahiptir.³⁹⁹

B) Hayvanî mütehayyile ve mütevehhime gücüne (*el-kuvve el-mutehayyile ve'l-mutevehhime*) kıyasla, onunla olan ilişkisi bakımından dikkate alınan yönü. Harekete

³⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 360 (§282).

³⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 360 (§282); Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 51.

sevk edici olan yapma gücünün, mütehayyile ve mütevehhime gücünü kullanması neticesinde oluş ve bozuluş âlemindeki olaylarla ilgili tedbirleri, yasaları çıkarmakta, insana özgü sanatları ortaya koymakta yani ilmi keşifler yapmaktadır.⁴⁰⁰ Nefsin mütehayyile ve mütevehhime gücü nefste meydana gelen suretler ve ortak duyuda toplanan veriler hakkında hüküm veren bir güçtür. Bu gücün insânî nefsin harekete sevk edici olarak eyleyen harekete yönlendirmedeki etkisi de yine bir ayırıştırma, hüküm verme üzerine kuruludur.

İnsânî nefsin harekete sevk edici yapma gücünün mütehayyile ve mütevehhime gücü ile olan ortaklığı, insanın toplumsal yönünü belirlemektedir. Bu güç sayesinde insan hem bireysel olarak hem de türsel olarak yaşamını devam ettirme imkânı elde etmektedir. Çünkü insan, yaşadığı doğa ile ve birlikte yaşadığı insanlarla bir iş birliği içerisinde yaşamını devam ettirir. İnsanın bu tür eylemlerinin başında çeşitli sanatlar, ticaret ve çiftçilik gelmektedir. Bu da insânî nefsin harekete sevk edici olan gücünün mütehayyile ve mütevehhime gücü ile olan ortaklığı sonucu gerçekleşmektedir.⁴⁰¹

İnsânî nefsten kaynaklanan fiillerin farkını ortaya koyan bilinçli iş birliğine dayalı toplumsallaşma ve hayatın devamı için gerekli olan kurumlar, sanatlar vb. şeyler insana özgü fiillerdir. Bu yönüyle İbn Sînâ, insânî nefsten kaynaklanan bu fiillerin diğer canlılarda bulunmayan özelliklerinin olduğunu ifade ederek insan ve diğer varlıklar arasındaki hem ontolojik hem de yapısal farka dikkat çekmektedir.⁴⁰²

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 112 (§61); *Ahvälu'n-Nefs*, s. 42; *en-Necâh*, s. 202 (terc. 168); Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 201.

⁴⁰¹ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 50. İbn Sînâ'ya göre insanın gerek hem cinsleri gerekse diğer varlık alanı ile kurduğu ilişki onun sosyo-politik bir varlık olmasının sonucudur. Bu yapısı gereği insan rastgele yaşayamaz. Onun hayatının bu yönünü düzene koyacak bir yasaya ihtiyaç duymaktadır. İbn Sînâ'ya göre bu yasa nübüvvettir. Felsefe-din ilişkisi açısından da önemli olan nübüvvet meselesi için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, ss. 187-204; Fehrullah Terkan, "Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik," Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), ss. 521-570; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Felsefe ve Din Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007); M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Âmelî Felsefe Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi," *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14:27 (2009), ss. 57-91; Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1958); Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).

⁴⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 356 (§277).

Toplumsal bir varlık olan insanın fiillerindeki fark şu şekildedir: İnsana özgü fiillerin ilki insanın yaşamını devam ettirmede diğer canlıların ortaklığına ihtiyaç duyduğu fiillerdir. İnsan, varlığını devam ettirmesi için diğer canlılar gibi ortaklıktan müstağni bir varlık değildir. Diğer canlıların her biri yaşam alanları içerisinde var olan düzende kendileriyle ve tabiatta kendileri için olan varlıklarla sınırlı kalmaktadır. Ancak insan, tabiatta varlığının devamını sağlayacak şeylere sahip olmasına rağmen varlık dünyasında tek başına bulunsaydı ya helak olurdu veya çok kötü bir yaşam sürerdi. İnsanın tabiatta mevcut olan şeylerden daha fazlasına, imal edilen yiyecek ve giyecek gibi şeylere ihtiyaç duyması ya da başka varlıklara muhtaç veya onların ortaklığı ile yaşamını sürdürebilmesi bir zaaf olmayıp aksine insanın üstünlüğünü gösterir.⁴⁰³

Bir çelişki olarak görülebilecek hem muhtaç hem de üstün olmayı İbn Sînâ insanın imâr ve inşa etme yönü ile izah etmektedir. İnsanın üstünlüğü, üretim ve sanatlar ile tabiatta var olan imkânları yararlı ve kullanılabilir hale getirmesinde saklıdır. İnsanın muhtaç olduğu yiyecek, giyecek vb. insan yaşamının devamını sağlayan temel ihtiyaç ürünleri birtakım sanatları gerektirmektedir. Hayat ancak bu sanatlar vesilesi ile yaşanılabilir bir hale gelmektedir. Ürünler bu şekilde insanın kullanım ve tüketimine uygun hale gelmekte ve yaşam standardını yükseltmektedir. Yine tabiatta mevcut olup giysi olarak kullanılması mümkün olan şeylerin insanın kullanımına uygun hale gelmesi için belli bir heyet/özellik ve nitelikte yapılması gerekmektedir. Çünkü insan diğer canlıların her birinde olduğu gibi elbisesi kendisiyle birlikte olan bir canlı değildir. Bunlardan dolayı İbn Sînâ, insanın muhtaç olduğu ilk şeyin ziraat olduğunu ifade etmektedir. Ziraatta olduğu gibi insan yaşamının devamı için diğer sanatlarda da durum bunun gibidir.⁴⁰⁴

Üretim ve yaratıma dönük yönü itibariyle insanın diğer canlılardan farklı fiil ve eylemlerde bulunabilmesi insana başka alanlara yönelmek için imkân tanımaktadır. Bu

⁴⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 356 (§277).

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 356 (§277).

alanlar farklı insanlarla iletişim kurma ihtiyacı ve iletişim aracıdır. Bir insan tek başına bu sanatlardan ihtiyaç duyduğu her şeyi elde etmeye güç yetiremez. Bu üretim süreci ancak bir ortaklık ve iş bölümü ile olur. Örneğin kişi bir başkası için ekmek imal eder, başkası bir diğerine dokumacılık yapar. Bazı ürünlerin imali için başka ülkelerle iş birliği yapılarak uluslararası ticari ilişkiler kurulur, bazı ürünler için hammadde ithali gerçekleştirilir. Bu hammaddeye karşılık başka bir beldeden alınan farklı bir ithal edilir. Böylece üretim ve ticaret kültürü gelişmiş olur ki bu süreçlerin ilerlemesinde insanlar iş birliği ve ortaklık ile birbirlerine ihtiyaç duyarlar.⁴⁰⁵

Bunun yanı sıra bilinen veya bilinmeyen başka nedenlerden dolayı insan tabiatında, *vad* ⁴⁰⁵ bir alametle kendisinde bulunan bir şeyi kendisi gibi bir insana bildirme ihtiyacı duyar. İnsanın kendisini başkasına duyurmaya yönelik ihtiyacını karşılayan en elverişli vasıta ise sestir.⁴⁰⁶

Sesten sonra insanlar arasındaki iletişimi ve hareketliliği sağlayan diğer bir araç işarettir. İşaret her ne kadar bir iletişim aracı olsa da ses işarettten daha güçlü bir delalete sahiptir. Çünkü işaret, görme eylemi vasıtasıyla gerçekleşen bir eylemdir. Dolayısıyla işaret, görmenin gerçekleştiği yere götürür. İşaretin görmenin gerçekleştiği yöne doğru yönlendirmesi kendi içerisinde komplike bir yapı taşımaktadır. İşaret, özel bir yönden gerçekleşir. Haberdar edilmesi amaçlanan kişinin bakışını, işaretin kendileriyle gözetlendiği ve takip edildiği çok sayıda hareketin olduğu özel bir yöne doğru yönlendirmeye ihtiyaç duyar. Ancak ses bu şekilde değildir. Çünkü ses, kendisinden yardım alınması için özel bir yöne ya da işaretle olduğu gibi hareketlerin gözetlenip takip edilmesine ihtiyaç duymaz. Ayrıca ses, idrak edilmesi bakımından işaretlere benzemez. Bu durumlar dikkate alındığında tabiat, nefse sesler aracılığı ile bildirimde bulunulabilecek olan şeyleri telif etme gücü vermiştir. İbn Sīnā'ya göre diğer canlılarda

⁴⁰⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 356 (§277). Ses ile ilgili detaylar için bkz. *İbn Sīnā, eş-Şifā'*: *en-Nefs*, ss. 168-181.

⁴⁰⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *en-Nefs*, s. 356 (§277).

da kendi durumundan haberdar etme imkânı sağlayan ses vardır. Fakat bu sesler, ancak tabii olarak ve uygun görme ya da hoşlanmama gibi genel şeylere, neliği ve nasıllığı tam olarak anlaşılmış ve ayrıntılandırılmış olmaksızın delalet etmektedir. Ancak insanın iletişimde esas olan delalet vaz’ yani uzlaşımındır. Çünkü insanî amaçlar, neredeyse sonsuz olduğundan tabiat haline gelmesi mümkün olanlar da sonsuz seslere göre olur. Mutedil miktarda almaya ve vermeye sevk eden zorunluluk ile başka zorunluluklar sebebiyle bildirmeye ve haberdar etmeye yönlendiren bu mecburiyet hâli insana özgüdür.⁴⁰⁷

İnsanın tabiat ve diğer canlılar ile kurduğu ortaklıkta insana özgü olan bir başka hususiyet yapılmasının gerekli olmadığını düşündüğü fiilleri yapmamasıdır. Yani maslahatı gözetmesidir. İbn Sînâ, maslahat düşüncesinin oluşumunu şu şekilde açıklamaktadır. İnsan maslahat düşüncesine yani yapmasının gerekli olmadığını düşündüğü fiilleri, küçükken öğrenmiş ve buna göre büyümüş olduğu için küçüklüğünden beri bu fiillerin yapılmaması gerektiğini işitmiştir. Bu fiillerden kaçınması gerektiği telkini ile büyüyen insan için bu inanç artık doğal (*ğarîzî*) bir şey haline gelmiştir. İnsanda oluşan maslahat düşüncesi sayesinde insan öğretilmiş olan bazı fiillere yönelip yönelmemede özgür davranabilir.⁴⁰⁸

Diğer canlılarda bu maslahat düşüncesi yoktur. Fiilinin ve kendisine öğretilmiş olan davranışın aksini yapma iradesi yoktur. Örneğin eğitilmiş bir aslan sahibini ve yavrusunu yemiyorsa bu nefsteki bir inanç veya görüş farklılığından dolayı değildir. Nefse ilişen başka bir nefsanî hey’ettir. O nefsanî hey’et de şudur: Her canlının tabîî olarak kendisine haz veren şeyin varlığını ve onun devamlılığını tercih etmesi tabîîdir. Bu yüzden aslan için onun bakımını üzerine alıp onu doyuran sahibinin varlığı haz vericidir. Çünkü her faydalı olan şey faydalanan nezdinde tabîî olarak haz vericidir. Böylece aslanın sahibini ve yavrusunu avlamasına engel olan şey bir inanç değil, tam tersi bir heyettir ve

⁴⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 358 (§277).

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 360 (§280).

başka bir nefsanî ilişendir. İbn Sînâ nefse ilişen bu şeyin ilahî bir ilhâm olabileceğini düşünerek bunun tabiata, fitrata ilişen bir şey olabileceğini düşünmektedir. Örneğin bazı insanların faydalı ya da lezzetli bir şeyi tahayyül edip ona yönelmeleri veya o şeyin suretinde ürküten bir şey olduğunda ondan kaçmaları da böyledir.⁴⁰⁹

İnsanın maslahat düşüncesi onun gelecekle ilgili tercihlerini de belirlemektedir. Bu aynı zamanda bir tercihi de beraberinde getirmektedir. İnsan, gelecekte bir şeyi yapması veya yapmaması hususuyla ilgili konularda düşünme kapasitesine sahiptir. Böylece insan, şu ya da bu vakitte, düşündüğü şeye karşılık görüşüne uygun olan ya da olmayanı yapar veya yapmaz. İnsan bu tercih hakkına sahiptir. Diğer canlılar insanın tersine sadece kendilerine tabii olarak var edilmiş, gelecek hakkındaki hazırlıklara sahiptirler. Bu gelecek hazırlıkları hayvanların akıbetlerine ya uygundur ya da uygun değildir. Çünkü hayvanların ilhâm olarak verilenin dışında bir tercihte bulunma hakları yoktur.⁴¹⁰

Buraya kadar ele aldığımız hususlar, başta da ifade ettiğimiz gibi insanda bulunan ve insana özgü şeylerdir. İnsana özgü olan bu durumların bir kısmı bedensel olsa da onlar diğer canlılar için olmayıp insânî nefis sebebiyle sadece insan bedeni için mevcut olan hususlardır.⁴¹¹

C) İnsânî nefsin yukarıda ifade ettiğimiz hayvanî nefsin iki gücü ile olan kıyaslarından sonra kendisine yönelik kıyasla dikkate alınan bir yönü vardır. Kendisine olan kıyası ile İbn Sînâ bu nefsin başka nefisler ile değil kendi içerisinde yani insânî nefsin iki temel gücü olan amelî akıl ile nazarî akıl arasındaki nispetinden söz etmektedir. Amelî akıl gücü nazarî akıl gücünden diğer bir ifade ile harekete sevk edici olan yapma gücü (*el-kuvvu el-muḥarrike el-‘āmile*) idrak edici bilen kuvvenin (*el-kuvvu el-mudrike el-‘ālime*) yardımıyla eylemler hakkında hükümler verir. Nazarî akıl yoluyla ulaşılan

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 360 (§280).

⁴¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 362 (§283).

⁴¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 362 (§284).

yalanın ve zulmün kötü olmasının bilinmesine yönelik öncüllerde olduğu gibi iyi-kötü, güzel-çirkin, yararlı-zararlı gibi değer içeren hükümler amelî aklın nazarî akıldan aldığı hükümlerdir. Bu öncüller burhan yoluyla, aklî çıkarımlarla elde edilmeyen, apaçık, yaygın ve meşhur öncüllerdir.⁴¹²

Amelî akıl üzerinde belirleyici olan nazarî akıl gücü, insana ait özelliklerin en özeldir. Bu yön insanı diğer canlılardan ayırır. İnsana özgü özelliklerin en özeli olan nazarî akıl gücü, maddeden soyutlanmış tümel aklî anlamları tam bir soyutlama ile tasavvur imkânı sunmaktadır. Nazarî akıl gücü, aklen bilinenlerin tasavvuru ve tasdiki olarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmayı sağlamaktadır.⁴¹³

İnsana özgü fiiller ve durumlar ister bedene ait olsun ister bedenden bağımsız olsun ilke olarak insani nefsten kaynaklanmaktadır. İnsan, ilke olan insânî nefs sayesinde hem tümel hem de tikel şeyler hakkında tasarrufta bulunma imkânına sahip olur. Tümel şeylerdeki tasarrufu bir eyleme yönelik bile olsa sadece inanç, itikâd düzeyinde olur ve bu itikâd, eylemin ortaya çıkması için yeterli değildir. Tümel düşüncelerin eyleme sevk edici olabilmesi için tikel düşüncelere ihtiyaç vardır. İbn Sînâ bir evin inşa edilmesini örnek vererek tümel ve tikel düşüncelerin eyleme sevk edici olmasını ve aralarındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmaktadır. Bir evin nasıl yapılması gerektiğine dair tümel bir düşüncenin, itikadın olması, evin bilfiil yapılması ile ilgili bir fiilin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Çünkü tümel olan, tümel olması itibariyle belirli, özel bir şeye özgü değildir. Bundan dolayı tikel durumları kapsayan fiillerin ortaya çıkmasını sağlayacak tikel görüşlere ihtiyaç vardır. Özel bir evin bilfiil yapılmasını sağlayan ilke eylemin ortaya çıkmasını sağlayan tikel düşüncelerdir.⁴¹⁴ Örnekten de anlaşılacağı üzere insan iki güce sahiptir. Biri tümel görüşlere (*el-ārā' el-kulliyye*) özgü olan güç, diğeri ise faydalı-zararlı, güzel-çirkin, iyi-kötü gibi yapılması veya terk edilmesi

⁴¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 112 (§61); *Ahvälu'n-Nefs*, s. 42; *en-Necâh*, s. 202 (terc. 168).

⁴¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 362 (§284).

⁴¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 362 (§286).

gereken tikel durumlara ilişkin görüşlere özgü olan güçtür. Mahiyet itibariyle tümel ve tikel düşünceleri İbn Sînâ, insani nefsin iki temel gücü olan nazarî ve amelî akıl gücü olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu durumda insânî nefsin ilk gücü olan tümellere özgü olan güç, sadece teoriye, nazara yönelik olduğu için ona nazarî akıl gücü denmektedir.⁴¹⁵

Nazarî ve amelî akıl güçlerinin kendilerine özgü fiilleri vardır. Bu fiiller akılların doğasına mutabık fiiller olup insanı, insana özgü olan eylemlere yönlendirici olmaktadır. Nazarî akıl gücünün işlevselliği birtakım öncülleri ve buna bağlı olarak bazı hükümleri doğurmaktadır. Bu öncüller ve hükümler doğru olsun veya olmasın belli bir akıl yürütme, kıyas ve teemmül türündendirler. Buradaki kıyas ve teemmülün gayesi gelecekte mümkün olabilecek tikel bir şey hakkında bir görüş çıkarmak yani bir öncüle ulaşmaktır. Çünkü zorunlu ve imkânsız olan şeyler hakkında var etmeye ya da yok etmeye yönelik bir kıyas ve teemmülde bulunulamaz. Dolayısıyla bu konulara ilişkin bir görüş de çıkarılamaz. Aynı durum geçmiş olan şeyler hakkında da geçerlidir. Geçmiş olması itibariyle, geçmiş bir şeyin varlığa getirilmesi hakkında da bir kıyas ve teemmülde bulunulamaz. Nazarî akıl gücü, akıl yürütme ve düşünme ile kendisine kaynaklık edeceği fiiller hakkındaki görüşleri doğru-yanlış şeklinde olmaktadır.⁴¹⁶

İnsanî nefsin amelî akıl gücü, canlılarda hareketi mümkün kılan nefsin diğer güçlerinin sağladığı hükümleri takip ederek ve nazarî akıl gücünün hükümleri olan tümellerden yardım alarak harekete kaynaklık etmektedir. Amelî akıl gücü, ifade ettiğimiz bu süreçlerin sonucunda bedeni hareket ettirmeye yönelik kesin iradeye (*el-kuvve el-icmā'iyye*) ait gücü harekete geçirir. Bunu yaparken tikellerden yardım almaktadır. Amelî aklın yargıları iyi-kötü, güzel-çirkin-mubâh olan önermelerdir. Bu önermeler ilkeleri ilk akledilirler olabileceği gibi meşhûrât, makbûlât, maznûnât veya tam olarak doğrulanmamış zanna dayalı önermeler de olabilir.⁴¹⁷

⁴¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 362 (§286).

⁴¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, ss. 362-364 (§286).

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, ss. 362-364 (§286); Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020), s. 291.

İbn Sînâ bu güçlerin her birinin bir görüş, re'y ve zanna sahip olduğunu ifade ederek görüşün, hakkında yargıya varılmış bir inanç; zannı da ikinci tarafın da mümkün görülmesiyle birlikte kendisine meyledilen inanç olarak tarif etmektedir.⁴¹⁸

İbn Sînâ'ya göre eylemi meydana getiren kesin iradeyi doğurup organların hareket etmesini sağlayan bu ilkeler şunlardır.

A) Hayalî ve vehmî güçler. Vehim ve hayal gücü eylemle ilgili cüz'i bilgiyi belirleyerek zihinsel bir hazırlık aşamasının oluşmasını sağlar.

B) Amelî akıl gücü. Bu güç, nazarî akıl gücünden yardım alarak, güzel-çirkin, iyi-kötü, yararlı-zararlı olması bakımından eylemin değerini belirler.

C) Arzu ve öfke güçleri. Bu güçler, vehim ve hayal gücünün belirlediği şeyi isteyip istememeyi belirleyerek eyleyeni fiile yönlendirme ya da fiilden kaçındırma işlevi gösterir. Bütün bunları kapsayan irade gücü (*el-kuvvâ el-icmâ'iyye*) de kesin kararını vererek bedeni harekete geçirir veya geçirmez. Diğer canlılar amelî akıl ve nazarî akıl dışındaki diğer üç güce sahip iken insan dört gücün tamamına da sahiptir.⁴¹⁹

Amelî aklın, teorik akıl yardımıyla oluşturduğu bu önermeler salt bilgiyle ilgili önermeler olmayıp, eylem alanını ilgilendiren önermelerdir. Amelî aklın oluşturmuş olduğu bu önermeler zihnî planda olup biten değil, insan davranışını şekillendiren önermelerdir. Bu güce ait her türlü eylemin, eylem olarak değerini ifade eden yargıların temel ilkelerini (*el-muqaddime el-mahmûde*) amelî akıl, nazarî akıl gücünden alır. Bu yargıların en genel, temel özelliği nefsin yapması gereken fiilleri ile ilgili olmasıdır. Amelî aklın nazarî akıldan aldığı bu ilkeler nefs-beden arasındaki ilişkiyi düzenleme yeteneği olarak tebarüz eder.⁴²⁰

İnsanî nefsin harekete sevk edici gücünün yukarıda ifade ettiğimiz güçlerle ve teorik akıl dediğimiz idrak edici bilen kuvve ile olan ilişkisinden ahlâk ortaya

⁴¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, s. 364 (§287).

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, s. 364 (§287); Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 203-204.

⁴²⁰ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 51; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 201.

çıkılmaktadır. Çünkü insandaki ahlâk nefsin bu pratik akı ile ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre ahlâkın ortaya çıkmasını sağlayan durum ameli aklın teorik akla ve diğer güçlere olan nispeti ve beden üzerindeki hâkimiyeti ile ortaya çıkmaktadır.

Harekete sevk edici yapma gücü, beden ve bedenle gerçekleşen bütün fiil ve infi'allerin kaynağı olduğu için bedene ait bütün güçlerin reisidir. Ahlâk da bu harekete sevk edici yapma gücünden kaynaklanır. Harekete sevk edici yapma gücü, nefsin şehvet gücü, mütehayyile ve mütevehhime güçlerinin etkisinde kalmaz, idrak edici bilen gücün hüküm ve değer yargılarına uygun ve bu güce tabi olmuş bir şekilde bu güçleri kontrol altına alıp denetlerse bu durumda ortaya güzel ahlâk (*el-ahlâk el-fâdıle*) ve buna bağlı olarak güzel fiiller çıkar. Harekete sevk edici güçten kaynaklı olan ahlâk bazen akıl gücünden değil bedeni güçlerden de kaynaklanabilir. Bu durumda amelî aklın eylemlerinin kaynağı nazari akıl olmaz, bedensel güçler olur ve bu bedensel güçler hâkim güçler haline gelir. Bu durumda da ortaya çıkan ahlâk kötü ahlâk (*el-ahlâk er-razîle*) ve buna bağlı olan fiiller de kötü fiiller olacaktır.⁴²¹

İbn Sînâ'ya göre insânî nefis tek bir cevherdir ve etkisi itibariyle biri beden ve bedenın yönetimi diğeri de ilkelerini kendisinden aldığı metafizik âleme dönük olmak üzere iki gücü vardır. Ahlâk, insânî nefsin amelî gücünün bir sonucudur. Beden ile olan ilişkisinden huylar doğar. İnsanî nefesin yukarı yön dediğı metafizik âlem ile olan ilişkisinden de ilimler doğar.⁴²²

İbn Sînâ sonuçları itibariyle amelî akıl ile nazarî akıl arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah etmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi amelî akıl gücü nazarî akıl gücünden almış olduğu hükümlerle bedene hâkim olur, fiilde bulunur ve ahlâk denilen alana hükmeder. Amelî akıl bu yönüyle nazarî akıl gücüne hizmet eder. Nazarî akıl, amelî akıl üzerinde hâkim güç olur. Bu durumda erdemli huylar sadır olur. Amelî akıl gücüne,

⁴²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 114 (§62), s. 366 (§289); *Ahvâlu'n-Nefs*, ss. 42-43; *en-Necâh*, s. 203 (terc. 168-169); Müfit Selim Saruhan, "İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine," *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), ss. 121-134.

⁴²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 114 (§63); *Ahvâlu'n-Nefs*, s. 44; *en-Necâh*, s. 203 (terc. 169).

vehîme gücü hizmet eder. Vehîme gücü de biri vehimden önce diğeri de vehimden sonra olmak üzere iki güçten faydalanır. Vehimden sonraki güç vehîme gücünün kendisine ulaştırdıklarını saklayıp muhafaza eden hafıza ve hatırlama gücüdür. Vehimden önceki güç ise bütün hayvanî güçlerdir.⁴²³

Sonra mütehayyile gücü gelmektedir. Bu güce de iki ayrı güç hizmet ederek mütehayyile gücünün fiilini yapmasına imkân tanımaktadır. Bu güçlerden birisi istek gücüdür (*el-kuvvve en-nuzû 'iyye*). İstek gücü, mütehayyile gücüne emrini, bir şeye karşı yönelim ya da kaçınma şeklindeki ilgiyi yerine getirerek hizmet eder. Çünkü istek gücü, mütehayyile gücünü bir tür sevk ve yönlendirme ile harekete yönlendirmektedir. Mütehayyile gücüne hizmet eden ikinci güç ise hayalî güçtür (*el-kuvvve el-hayâliyye*). Hayalî güç, dış idrak güçleri vasıtası ile oluşan suretleri depolamaktadır. Mütehayyile gücü hayal gücünün bu depolamasından faydalananarak suretleri birleştirme ve ayrışmaya tabi tutmaktadır.⁴²⁴

İstek gücü ve hayalî güç, hiyerarşik açıdan kendilerinin altında bulunan iki gücün reisi konumundadırlar. İstek gücüne arzu ve öfke güçleri hizmet eder. Arzu ve öfke güçlerine ise kaslardaki hareket ettirici güç hizmet eder. Hayal gücüne ortak duyu, ortak duyuya da beş dış duyu hizmet ederek fiillerini gerçekleştirme imkânı verirler.⁴²⁵

İbn Sînâ, hayvanî nefsin güçleri arasındaki sistematik ve hiyerarşik ilişkiden sonra bitkisel güçler arasındaki ilişkiyi de şu şekilde ele almaktadır.

Bitkisel güçler kendilerine özgü fiilleri ile hayvanî nefsin güçlerine hizmet ederek hayvanî nefsin fiilde bulunmalarını sağlar. Bitkisel nefsin büyüme, beslenme ve üreme olmak üzere üç gücü vardır. Bu güçler arasındaki işleyiş şu şekildedir. Bu güçlerden önce ve en başta gelen üreme gücüdür. Üreme gücüne büyüme gücü hizmet etmektedir. Beslenme gücü ise hem üreme gücüne hem de büyüme gücüne hizmet etmektedir. Bu

⁴²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 118 (§70); *Ahvalü'n-Nefs*, s.50.

⁴²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, s. 118 (§70); *Ahvalü'n-Nefs*, s.50.

⁴²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *en-Nefs*, ss. 118-120 (§70); *Ahvalü'n-Nefs*, s.50.

güçlerden sonra dört tabîî güç olan hazım gücü, tutma gücü, çekme gücü ve itme gücü üreme, büyüme ve beslenme güçlerine hizmet etmektedir. Bu güçlere soğukluk, sıcaklık, kuruluk ve yaşlık hizmet eder.⁴²⁶

2. 2. 5. Semavî Hareketler

Dönemin kozmoloji anlayışına göre semavî varlıklar natık nefse sahip varlıklardır ve hareketlerinin kaynağı da bu nefis türü olduğu için irade ile hareket etmektedirler. Diğer hareket türlerine kıyasla semavî hareket, tabîî veya kasrî bir hareket değildir.⁴²⁷

İbn Sînâ'ya göre semavî hareketin ilkesinin natık nefis dışında bitkisel ve hayvanî nefis olamayacağının bazı gerekçeleri vardır. Buna göre semavî hareketin ilkesinin bitkisel nefis ve hayvanî olmaması bu nefis türlerinin işlevleri ve semavî varlığın yapısı ile ilgilidir.

Semavî varlığın hareket ilkesi bitkisel nefis olamaz. Bunun biri bitkisel nefsin mahiyeti ile ilgili diğeri de semavî varlığın yapısı ile ilgilidir. Bitkisel nefsin mahiyetine yönelik olan gerekçe şudur: Bitkisel nefis, bulunduğu cisimdeki hareketi mekânsal bir değişime uğratmaksızın cismi bulunduğu yerde aşağı ya da yukarı doğru hareket ettirmektedir. Bu yüzden bitkisel nefis yer değiştirici bir hareketin ilkesi olamaz. Semavî varlığın yapısı ile ilgili olan kısmı da şu şekildedir: Semavî varlıklarda beslenme, büyüme ve üreme söz konusu olmadığı için bitkisel nefis bu varlıklarda işlevsel olamamaktadır.⁴²⁸

Hayvanî nefis de aynı şekilde semavî varlıklarda bir hareket ilkesi olarak kabul edilmemektedir. Çünkü hayvanî nefis ya algı ya da arzu gücüne sahiptir. Algı süreçleri dış

⁴²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, s. 120 (§70); *Ahvvâlu'n-Nefs*, ss.50-52. Bitkisel nefsin bu güçlerinin detayları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *en-Nefs*, ss. 122-131.

⁴²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 127 (§787); İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s.24-25; Damien Janos, "Moving The Orbs: Astronomy, Physics and Metaphysics and The Problem of Celestial Motion According to Ibn Sînâ," *Arabic Sciences and Philosophy* 21 (2011), ss. 165-214.

⁴²⁸ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 24.

ve iç duyular yardımı ile gerçekleşmekte, bu algı neticesinde de ya zararlardan korunmaya ya da bir faydayı elde etmeye yönelik bir tercih imkânı oluşmaktadır. Oysa semavî varlıklar için ne bir iç ve dış idrak güçleri, ne bu güçlerin neticesinde ortaya çıkan bir arzu ve ne de bir tercih durumu söz konusudur.⁴²⁹

İbn Sînâ'ya göre semavî hareketlerin ilkesi nefstir. İlkesinden dolayı bu hareket iradî ve ihtiyarî bir harekettir. İbn Sînâ, semavî hareketleri tabîî hareket ile karşılaştırarak ele almaktadır. Bu durumun nedeni tabîî hareket ile semavî hareketin ilkeleri açısından farklılaşmalar da neden oldukları hareketin niteliği açısından ortak olmalarıdır. Tabîî hareketin kaynağı tabiattır, gayr-i iradî bir harekettir ve nitelik olarak da tek yönlü ve doğrusaldır. Semavî hareketin kaynağı ise nefstir ve bundan dolayı iradî bir harekettir. Semavî hareket tabîî hareket gibi tek yönlü bir karaktere sahip olsa da dairesel hareket olması yönüyle ondan ayrılmaktadır. İbn Sînâ, bu iki hareket arasındaki farkı kaynağı açısından ele almakta ve bunları iradeye dayalı olup olmaması açısından birbirinden ayırmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre feleklere ait olan semavî hareket, zamanda başlangıcı olmayan bir harekettir. Bu hareketin başlangıcı Yaratıcı (*Hâlik*) tarafından. Yakın illeti nefstir. İçinde bu hareketin gerçekleştiği yer olan gök, yüce ve aşkın olan Tanrı'ya itaat eden bir canlıdır.⁴³⁰

İbn Sînâ, semavî hareketin detaylarını *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik)* 9.2'de ele almaktadır. Tartışmayı kronolojik olarak daha önce yazılmış olan ve hareket probleminin konu-kavram-problem evreninin ele alındığı *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î* eserindeki hareketin ilkelerine atıfta bulunarak başlatmaktadır.

Cisim ve hareket ile olan ilişkisine göre cismin yapısı ve hareketi kendisinde meydana gelen hareketin ilkesini belirlemektedir. Bu genel ilkeye göre baktığımızda tabîî halde bulunan bir cisimde meydana gelen hareket tabîî bir hareket değildir. Çünkü doğal

⁴²⁹ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, ss. 23-24.

⁴³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 124 (§783).

cisimde meydana gelen hareket dışardan bir etki yani *kāsir* ile oluşmaktadır ve bu hareket doğal cismin tabiatına aykırıdır. Tabiî hareket, dışardan bir etki sonucu doğal cisimde meydana gelen etkinin zayıflaması veya sonlanması ile meydana gelir. Tabii cisim doğal olmayan bu durumdan kurtularak doğal durumuna doğru bir yöneliş ile tabiî *hayyizine* yönelir. Her tabiî hareket, doğal olarak bir halden ayrılmayı barındırır. Tabiî cismin doğal olarak ayrıldığı bu hal, doğal olmayan bir haldir. Burada gerçekleşen tabiî olmayan bir hareketten sonra başka bir hareketin yenilenmesidir. Başlangıç ve son arasında yeni bir başlangıç ile hareketin başlamasını sağlayan illet, doğal olmayan halin yenilenmesi ve gayeden uzaklaşılmasıdır.⁴³¹ Doğal olmayan bir halden doğal bir hale doğru gerçekleşen tabiî hareket, doğal *hayyizine* ulaştığında sükûna erer ve hareket son bulur. Tabiat harekete kaynaklık ettiğinde bunu özgür seçim ile yapmaz. Aksine boyun eğdirme yani *teshîr* yoluyla yapar.⁴³²

İbn Sînâ'ya göre cisimlerde meydana gelen hareketler, bir şeyin doğası gereği ya da cismin kendinden kaynaklanacak şekilde meydana gelseydi, tabiat var olduğu sürece bu hareket sona ermeyeceti.. Halbuki durum bunun aksinedir. Tabiî cisimde tabiî hareketi gerektiren şey, cisimde dışardan bir etki sonucu doğal olmayan bir halin varlığı sonucunda onu doğal durumuna doğru hareket ettiren tabiattır. Bu durum farklı kategorilerde gerçekleşmektedir. Bu hareket, örneğin suyun tabiatına aykırı bir şekilde zorlama sonucu kaynatılarak ısıtılması gibi nitelikte, sağlıklı bir bedenin hastalandığı vakit zayıflaması gibi nicelikte, ağır olduğu için çamurun doğal mekânı olan aşağıya doğru veya hafif olduğu için de havanın doğal mekânı olan yukarıya doğru hareket etmesi gibi mekânda olabilir.⁴³³

İbn Sînâ, semavî hareketleri ilkesi ve niteliği açısından tabiî hareketten ayırmaktadır. İki hareket arasındaki farkı göstermek için konuyu tabiat ile ilgili olarak

⁴³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 125 (§784).

⁴³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 126 (§785).

⁴³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 125 (§784).

tartışmaktadır. İbn Sînâ'ya göre herhangi bir tabiattan dairesel bir hareket meydana gelmez. Tabiî hareket doğrusal bir harekettir. Şayet doğadan dairesel hareket meydana gelecek olsa, o hareket hiç kuşkusuz ya doğal olmayan bir mekândan veya doğal olmayan bir konumdan doğal bir kaçış şeklinde olacaktır. Oysa doğal harekette bir şeyden her doğal kaçışın, yine o şeyin kendisine yönelen doğal bir kasıt olması imkânsızdır. Çünkü doğal kaçış doğal olmayan bir durumdan sonra doğal haline yönelik olur. Doğal hareketin kendisinden kaynaklı bir başlangıç ve bitişi yoktur. Doğal cisim, dışardan bir etki yani *kāsir* ile harekete yönlendirilir. *Kāsir*in tabiî cisim üzerindeki etkisinin ortadan kalkması ile cisim için tabiî hareketin başlangıç noktası belirmiş ve böylece tabiî hareket de başlamış olur. Çünkü doğal bir hareketin başlangıç noktası doğal olmayan hareketin bittiği yerdir. Bu harekete tabi olan tabiî cisim doğal olarak kendi mekânına yönelir. Doğal hareketin bittiği yer ise doğal cismin mekânına ulaşır sükûna ermesidir. Halbuki döngüsel hareket ise, tabiî hareketin aksine her bir noktadan ayrılır. O noktayı terk eder ve terk ettiği aynı noktaya yönelir.⁴³⁴ Tabiî hareketin aksine dairesel hareketin kaçtığı, ayrıldığı ve yöneldiği bir nokta vardır. Dairesel hareket için var olan bu başlangıç ve bitiş noktası tabiî hareketteki gibi farklılık arz etmemektedir. Dairesel hareket, hareket eden felekî cirmin başladığı nokta ile bitiş noktasının aynı olduğu tek yönlü bir harekettir. Bu tek yönlülük itibariyle döngüsel hareket ile tabiî hareket ortak bir niteliğe sahiptir. Ancak döngüsel hareket, başladığı nokta ile vardığı noktanın aynı olması açısından tabiî hareketten ayrılır. Bu da semavî hareketin döngüsel bir karakterde olmasına bağlı bir durumdur. Bundan dolayı dairesel hareket, başlangıç ve bitiş noktası farklı olan ve doğrusal bir karaktere sahip tabiî bir hareket olmamaktadır.⁴³⁵

Tabiî hareket ile semavî hareket arasında karşılaştırma yaparak semavî hareketin imkânı ve formunu açıklayan İbn Sînâ'ya göre felek, tabiî hareketin ilkesi değildir. Tabiat da felekî hareketin ilkesi değildir. Semavî hareketin ilkesi nefstir; bundan dolayı semavî

⁴³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 126 (§785).

⁴³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 126 (§785).

hareket iradî ve ihtiyarî bir harekettir; tabîî bir hareket değildir. Tabîî hareket de iradî ve nefsî bir hareket değildir.

2. 2. 5. 1. Semavî Hareketlerin Oluşumu

İbn Sînâ, semavî hareketin nasıl gerçekleştiğini ilkesi ve mahiyeti açısından ele almaktadır. Bunu yaparken bir yöntem olarak görebileceğimiz şekliyle yine tabîî hareket ile kıyaslamalar yaparak konunun zihinde netleşmesini sağlamaktadır.

Semavî hareketin oluşumu İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde önemli bir yerde duran Sudûr düşüncesi ile yakından ilgilidir. Sudûr düşüncesine göre varlık, zorunlu varlık olan mutlak birden belli bir hiyerarşi içerisinde sudûr edip varlığa çıkmaktadır.

Sudûr nazariyesi şu temel düşünceye dayanmaktadır: “Birden ancak bir çıkar.”⁴³⁶ İbn Sînâ'nın Sudûr düşüncesi, hareket teorisi açısından bakıldığında hareket-hareketli-muharrik ilişkisini muhtevî bir yapıya sahiptir.

İbn Sînâ, bir şahsın değil türün sürekliliğini talep eden semavî hareketlere⁴³⁷ kaynaklık eden “Birden ancak bir çıkar” ilkesini konuyu varlığa dair tasnifte ve bu varlıklar arasındaki ilişki ile açıklamaktadır. İbn Sînâ'ya göre varlık bizatihi zorunlu varlık ve başkasıyla zorunlu ya da mümkün varlık olmak üzere ikiye ayrılır. Tasnifte yer alan ve hiyerarşideki diğer varlıkların kendisine bağlı olarak varlık kazandığı ilke, Bizatihi Zorunlu Varlık'tır. Bu varlık ontolojik olarak şu sıfatlara sahiptir: O bir'dir, cisim değildir, cisimde bulunmamaktadır, herhangi bir şekilde bölünmediği için basittir ve İlk

⁴³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 150 (§836). İbn Sînâ'nın sudûr düşüncesi için bkz, Herbert A. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies Theories of the Active Intellect, Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), ss. 74-126; İbrahim Halil Üçer, “Sudûr Teorisi,” Ömer Türker (ed.), *İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, ss. 384-425; Catarino Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden: Brill NW, 2007), ss. 91-120.

⁴³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 142 (§822). Diğer hareketler, harekete tabi olan varlığın şahsı ile ilgili olurken semavî hareketlerde göksel varlıkların devamı sağlanmaktadır. Örneğin, nefsten kaynaklı bir hareket olan iradî hareket, tahayyül, idrak ve kuvve faile ile bir kişinin hareketi olarak gerçekleşip o şahsı ilgilendirirken semavî harekette durum bunun tersidir. Çünkü her semavî cismin hareketi kendisini, bulunduğu feleği ve kendisinden sonraki aklın varlığı ve devamı için gereklidir.

Gerçek'tir. İlk Gerçek'in ilk fiili, varlıkta iyilik düzeninin kaynağı olan özü gereği zatını akletmesidir.⁴³⁸ Zorunlu Varlık'ın bu aklediş süreci O'nun ontolojisine uygun olarak vasıtasız bir şekilde, bir kasıt içermeksizin ve harekete de muhtaç olmaksızın gerçekleşen bir akledıştır. İlk Gerçek'in zatı, bütün yönlerden bilkuvve olmaktan münezzeh olduğu için mümkün varlıklarda olduğu gibi İlk Gerçek ya da Zorunlu Varlık için herhangi bir kuvveden fiile çıkıştan veya semavî varlıklarda olduğu gibi bir akledilirden başka bir akledilire intikâl şeklinde gerçekleşen bir aklediş değildir. Bu durumun aksine tek bir aklediş ('*aqlen vāhiden*) şeklinde cereyan etmektedir. Mümkün varlık olan insanın tasavvur ettiği şeyi gerçekleştirirken o şeyin var olması için kasıt, hareket ve iradeye muhtaç olmasının aksine, İlk Gerçek'in katındaki akledilir hakikat bizzat bilgi, kudret ve iradedir.⁴³⁹

Herhangi bir şekilde bir ilkesi olmayan Zorunlu Varlık, zatını akledişi itibariyle bütün varlıkların varlığa gelişinin kaynağıdır. Onun varlığında ve varlığa gelişinde, zatı için hiçbir bir nedensellikten ve vasıttan söz edilemez. Küll,⁴⁴⁰ O'ndan bir kasıt yoluyla meydana gelmez. Şayet O'nun fiilinde bir kasıt olmuş olsaydı o zaman Zorunlu Varlık, kendisinden başka bir şey için kasteden (*kāşid*) olurdu. Bu ise Zorunlu Varlığın zatı için imkânsız bir durumdur. Zorunlu Varlık için bir kasdedici durumun olması, O'nun zatında bir çoğalmaya yol açacaktır. Bu durumda Zorunlu Varlık'ta kendisi sebebiyle kastedeceği bir şey bulunmuş olurdu. Oysa Zorunlu Varlık'ın, kendisi dışında bir şeyi kastetmesi imkânsızdır.⁴⁴¹ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık için bu iddiaları ileri sürerken semavî hareketin

⁴³⁸ İbn Sînâ buna inayet demektedir. İnayet, İlk'in/*el-Evvel*'in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi, mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği iletmesi olması, kendi fiilinden hoşnut bir şekilde mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşıma ile taşmasıdır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 160 (§853); İbn Sînâ'nın inayet düşüncesi için bkz. Emine Taşçı Yıldırım, *İslam Felsefesinde İnayet-İbn Sînâ Örneği-*, (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020); Emine Taşçı Yıldırım, İbn Sînâ'nın İnayet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu, *İslâmî Araştırmalar*, 30:1, (2019), ss. 158-181.

⁴³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 146 (§831), s. 141 (§821), s. 147 (§832).

⁴⁴⁰ Küll, zorunlu varlık dışındaki bütün mümkün varlıklar ve bu varlıkları kapsayan âlemdir. Zorunlu varlık dışındaki her şey küll'ün kapsamına girer.

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 146 (§831), s. 141 (§821), s. 147 (§832), s. 88-108.

imkânına teorik bir arka plan oluşturma gayreti içerisinde. Aynı zamanda Tanrı'nın biricikliğini koruma çabasıdır.

Varlığın ya da bütünün Zorunlu Varlık'tan oluşu, doğal yolla olmayıp Zorunlu Varlık'ın bilgisi ve rızası ile gerçekleşmektedir. Çünkü Zorunlu Varlık kendi zatını akleden sırf akıldır (*huve 'aql mahd*). Zorunlu Varlık, zatını sırf akıl ve İlk İlke olarak akleder. Bütünün Zorunlu Varlık'tan meydana gelişi, zorunlu varlığın o bütünün ilkesi olması itibariyle kendi zatını akletmesine bağlıdır.⁴⁴²

Zorunlu Varlık'ın zatı için bütünün kendisinden meydana çıkışına engel olacak herhangi bir mani'in veya bir isteksizliğin bulunması mümkün değildir. Onun zatı, yetkinlik ve yüceliği, Ondan iyiliğin taşıdığı şekildedir. Bu durum da özü gereği sevilen heybetinin gereklerindendir. Kendisinden meydana çıkan şeyleri bilen ve herhangi bir engelin kendisine etkide bulunması mümkün olmayan bu zat, aksine kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur. Bu zat Zorunlu Varlık'tır, İlk'tir. Varlığın kendisinden taşmış olmasından dolayı hoşnut ve bu durumdan razıdır.⁴⁴³

İlk Gerçek'in akledişi ile gerçekleşmeye başlayan sudûr süreci sayesinde varlığa çıkan akıllarda bir hareket söz konusudur. Bu hareketin kaynağı hareket etmeyip hareket ettirici olan Zorunlu Varlık yani İlk Gerçek'tir. İlk Gerçek bu süreçte yeni akılların sudûrunun kaynağı olması açısından fail neden olarak kabul edilebilir. Akıllar, İlk Gerçek'i düşünerek ona yönelim içerisinde olduğu vakit bu durumda da İlk Gerçek, akıllar için sudûr'un gerçekleşmesinin gaye nedenidir.

Her şeyin faili olan İlk Gerçek'in akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği olarak ve ona tabi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. İlk Gerçek'in varlığı, kendisinden başka bir şeyin varlığı için değildir.⁴⁴⁴

⁴⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 147 (§832).

⁴⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 147 (§832).

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 147 (§832).

İbn Sīnā'nın her şeyin faili olarak kabul ettiği İlk Gerçek'in fail olmasının anlamı şudur. Bu anlam aynı zamanda semavî hareketlere de kaynaklı eden bir değere sahiptir. İlk Gerçek (*el-ḥaḳḳu 'l-evvel*) ontolojik yapı içerisinde her varlığın O'nun zatından ayrı bir taşmayla taşıdığı mevcuttur. İlk'ten meydana gelen her şey bir zorunluluk tarzında meydana gelir (*'alā sebīli 'l-luzūm*). İlk'ten meydana gelmesi gereken şeyin zorunluluğu, başka bir nedene bağlı olarak değil, Zorunlu Varlık'ın zâtı nedeniyle varlığa gelmektedir. Varlığa kaynaklık eden Zorunlu Varlık, ontolojisine uygun bir şekilde her bakımdan Zorunlu Varlıktır. Zorunlu Varlık'a bağlı olarak meydana gelen mevcûdât yokken sonradan var olan varlıklardır. Bu varlıklar Zorunlu Varlık karşısında hadis ve mümkün varlık kategorisindedir. Yine İlk (*el-evvel*), varlığına sebep olduğu ma'lûl varlıkların aksine sayıca ve madde-surete bölünmesi açısından bir çokluk barındırmaktan münezzehtir. Bu açıdan bakıldığında Zorunlu Varlık'ın zâtı için çokluk düşüncesini nefyedilmektedir. Zorunlu Varlık'ın zâtı anlam bakımından bölünmüş olamaz.⁴⁴⁵

Zorunlu Varlık aynı zamanda İlk İllettir (*el- 'illetu 'l-ülā*). Hareket etmeyen hareket ettiricidir. Varlık hiyerarşisinin en üst mertebesinde bulunan İlk İllet'ten meydana gelen şey, sayıca birdir. Yine İlk İllet, zâtı ve mahiyeti bir maddede bulunmaksızın Bir'dir. İlk İllet olan İlk'in ilk ma'lûlü de sırf akıldır.⁴⁴⁶ Bu akıl kendinde mümkün varlık iken başkası nedeniyle de zorunlu varlıktır. Çünkü cisimlerden herhangi bir şey veya cisimlerin yetkinliklerinden ibaret olan suretlerden hiçbirisi O'nun yakın ma'lûlü olamaz. İlk ma'lûl, kesinlikle maddi bir suret ve madde olamaz. İbn Sīnā, sırf aklın ilk ma'lûl olmasının keyfiyetini şu şekilde açıklamaktadır. İlk ma'lûl olan sırf akıl, maddede bulunmayan bir surettir ve semavî hareketlerin öznesi olan ayırık akılların ilkinin teşkil etmektedir. Akıllar hiyerarşisinin ilki olan sırf aklın hareket ilkesi, en uzak semavî cismi de hareket ettiren

⁴⁴⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 147-148 (§832). Zorunlu Varlık konumuz açısından her bakımdan araştırmamızın kapsamına dâhil olmadığı için burada konunun detaylarına girmeyeceğiz. Zorunlu varlık, sıfatlarına ilişkin detaylı bilgi için bkz. İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 88-115.

⁴⁴⁶ Zorunlu Varlık'ın sırf akıl olmasıyla ilgili bkz. İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 102 (§732).

arzu gücüdür. Bu güç, en uzak semavî cisimde arzu uyandırma yoluyla (*'alā sebīli't-teşvīk*) hareket ettirir.⁴⁴⁷ Semavî varlıklar için ortak bir ilk illet vardır. O da hepsinin arzu duyduğu ve ontolojik olarak varlık hiyerarşisinin en üstünde bulunan İlk Gerçek'tir.⁴⁴⁸

Bu tartışmalar İlk Gerçek'in ontolojik yapısı ile ilgili tartışmalardır. Bundan sonraki aşamada ele alınması gereken husus İlk Gerçek'in semavî hareketlere fail ilke olması yönüdür. Bu açıdan metafizik açıdan İlk Gerçek'in illet oluşu üzerinde durulacaktır. Çünkü semavî hareketler, akıllar arası ilişkiler ve bu akılların İlk (*el-evvel*) ile olan ilişkisi üzerine kurulu bir şekilde gerçekleşmektedir.

İlk Gerçek olan Zorunlu Varlık, semavî hareketler için metafizik anlamda nedensel bir ilkedir. İlk Gerçek'ten ilk akıl sudûr eder. İlk Gerçek'ten sudûr eden İlk Akıl, “Birden ancak bir çıkar” ilkesine uygun olacak şekilde “bir”dir. Çünkü İlk'te ontolojik olarak çokluk mümkün olmadığı için ondan sudûr eden ilk varlıkta da buna mutabık olacak şekilde tek bir şey sudûr eder. Ancak ilk ma'lûl olan bu bir, özü gereği mümkün, İlk ile olan ilişkisi açısından zorunlu bir varlıktır. İlk ma'lûlün zorunluluğu, akıl olması açısından dır.⁴⁴⁹

İlk akıldan sonra sudûr aşamalı bir şekilde gerçekleşmeye devam eder. Sudûr sürecinin her bir aşaması kendi içerisinde hareket-muharrik ilişkisi barındırmaktadır. Ay-üstü âlemde gerçekleşen bu süreç varlığın oluşumunda hareketin ontolojik etkisini göstermektedir.

İbn Sînâ, semavî varlıkların varlığa gelişte gerek hareketlerinde gerekse kendi içlerindeki hiyerarşik varlığa gelişte ortak bir illette buluştuklarını ifade etmektedir. Bu ortak ilk illet, semavî akılların kendisine arzu duyduğu ve bu arzu sonucunda hareketin gerçekleştiği İlk Gerçek'tir. Ay-üstü âlemdeki varlıkların kendi küreleri içerisindeki yapıları düşünüldüğünde her bir semavî cirmen tek bir ma'sûku (âşık olunanı) ve hareket

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 148 (§833), s. 149 (§836).

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 144 (§829).

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 150 (§836).

ettireni vardır. Her bir kürenin de kendisine özgü hareket ettiricisi ve kendisine özgü ma‘şûku vardır. Her bir kürenin kendisine ait olan hareket ettiricisi o kürenin nefsidir. Kendisine özgü olan ma‘şûku ise, her aklın İlk’i düşünerek harekete kaynaklık etmesi anlamını taşımaktadır. Her feleğin iyiliği akleden hareket ettirici bir nefsi ve yine her feleğin, cisim nedeniyle tahayyülü, yani tikelleri tasavvuru ve tikelleri iradesi vardır.⁴⁵⁰

İbn Sînâ’ya göre, aklî bir amaç için hareket eden semavî cirimlerde ve her hareketlide, İlk İyi’yi (*el-hayr el-evvel*) akleden aklî bir ilkenin bulunması gerekir. İbn Sînâ’ya göre bu ilkenin zatının, akleden her şeyin zatının maddeden mufarık olması anlamında ayırık olması gerekir. Ayrıca semavî hareketin, cisimsel bir ilkesinin bulunması gerekir. Cisme bitişik olan bu cisimsel ilke nefstir. Çünkü göksel hareketler, nefsanî hareketlerdir. Bu açıdan semavî hareket, tercihe bağlı bir harekettir ve bu tercihler de kesintisiz yenilenen bir nefsten kaynaklanmaktadır.⁴⁵¹

Akıllar hiyerarşisinin sudûr yoluyla meydana gelişi şu şekildedir: İlk ma‘lûl olan ilk akıl, kendi zatını ve zorunlu olarak İlk’i akleder. İlk aklın bu iki aşamalı diyebileceğimiz düşünme süreci onda çokluk doğurmakta ve ontolojik olarak onun İlk (*el-evvel*) ile ayrışma noktasını oluşturmaktadır. Yani onun hem kendini hem İlk’i akletmesi onda ontolojik anlamda bir çokluğu zorunlu hale getirmektedir. Ondaki bu çokluk anlamı üç önemli muhtevayı öne çıkarmaktadır. Birincisi, ilk aklın kendi zatını mümkün varlık olarak görmesini sağlamaktadır. İkincisi, varlığının zorunluluğunun kaynağının farkında olmasıdır. Çünkü onun varlığının zorunluluğu zatı gereği akledilir olan İlk’e bağlı bir zorunluluktur. Üçüncüsü ise İlk’i akletmesidir. Bu hiyerarşi bizim nefislerimize feyzeden akıl olan Faal Akıl’a kadar devam eder. Faal Akıl, yer âleminin, ay-altı âlemin aklıdır.⁴⁵²

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 144-145 (§829).

⁴⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 145 (§830).

⁴⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 150 (§836), s. 145 (§830).

Onuncu akıl olan Faal Akıl'a kadar ulaşan semavî hiyerarşi, İlk'ten hep beraber, bir ânda var olmuş değıllerdir. Bu üçlü düşünme süreci semavî hareketleri mümkün kılan bir süreçtir. Sürecin üçüncü aşaması semavî hareketlere kaynaklık eden muharrik gücü ihtiva etmektedir. Çünkü İlk; varlığı ile hem fail illet hem de gâî illettir. Bu akıllar, bir defada ve hep birlikte değil belli bir sıra dâhilinde hiyerarşik olarak varlığa gelmektedirler. Bu akılların en yücesi olan İlk Akıl, İlk'ten meydana gelen ilk mevcuttur. Bu ilk akıldan sonra birer birer diğer akıllar meydana gelmişlerdir. Her aklın altında nefis (bu madde ve surettir), akılla birlikte bir felek ve bu aklın altındaki akıl olmak üzere üçlü bir varlık sahası vardır. Kısaca semavî varlık alanı üçlü bir yapıya sahiptir. Bu üçlü yapı nefis, felek ve akıldan müteşekkildir. Nefis, felek ve akıl üçlü varlık sahasında var olan semavî varlıklar, yokken İlk Akıl'dan var olma imkânları ifade ettiğimiz üç aşamalı hareket ile gerçekleşmektedir.⁴⁵³

Akılların hiyerarşik yapıya göre dizilişi şu şekildedir: Bu hiyerarşinin ortaya çıkması semavî varlıkların ve semavî hareketlerin bir sonucudur. Birinci aklın doğrudan sebebi İlk'tir (*el-Evvel*). İlk akıldan, gaye sebep olarak İlk'i akletmesi nedeniyle onun altındaki akıl meydana gelir. İlk aklın altındaki aklın varlık sebebi olması onun fail sebep olarak etkide bulunduğunu göstermektedir. İlk aklın zatını akletmesi, en uzak feleğin suretinin ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığa gelmesini sağlamaktadır. Yine ilk aklın zatını akletmesiyle uzak feleğin cisimliği meydana gelir. Böylece ilk akıl Tanrı'dan gelen varlığının zorunluluğu nedeniyle kendi varlık imkânını akletmesi/bilmesi ile iki varlığın ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bunlar en uzak feleğin nefsi ve cirmidir.⁴⁵⁴

Semavî hareketin en genel karakteri şu şekildedir: Semavî hareket, zamanda başlangıcı olmayan bir harekettir. Bu hareket göksel bir hareket olup başlangıcını

⁴⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 151 (§836).

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 151 (§836), s. 154 (§844), s. 145 (§830); Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. I, s. 421; Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi," (yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013), s. 174.

sağlayan Yaratandır. Semavî anlamda ilk hareketin yakın illeti akıl değil, nefistir. Bütün semavî varlıklar ve gök, ontolojik olarak Tanrı'ya itaat eden birer canlıdır.⁴⁵⁵

Bu genel mülâhaza İbn Sînâ'nın semavî hareket ile ilgili düşüncesinin anlaşılmasına katkı sunsa da konunun anlaşılması için yeterli olmamaktadır. İbn Sînâ, semavî hareketi iki temel noktadan hareketle açıklamaktadır. Birincisi semavî akılların mahiyeti ve vukua gelişi ile ilgili iken ikincisi tabîî hareket ile kıyaslayarak semavî hareketin ontolojisini ele almak şeklinde olmaktadır.

Ay-üstü âlemdaki semavî hareketin mahiyeti şu şekildedir: Birinci akılda olduğu gibi ikinci akıl da gaye sebebi olan İlk'e yani Tanrı'ya yönelir ve mahiyetini yetkinleştirir. Bu yetkinleşme süreci birinci akılda olduğu gibi ikinci akıl da varlık veren bir fail sebep olmasını sağlamaktadır. Bunun neticesinde ikinci akıl, varlık veren bir fail sebep olarak üçüncü aklın varlığa gelmesine sebep olmaktadır. İkinci akıl yine, varlığının zorunluluğu ve imkânını aklederek takip eden feleğin nefsinin ve cirmine meydana getirir. Bu durum Tanrı'nın, birinci akıl vasıtasıyla nihaî sebebi olduğu ve ay-üstü âlemin sona erdiği ve İbn Sînâ'nın "bize komşu olan akıl" diye nitelediği onuncu akıl olan Faal Akıl'a varıncaya kadar her akıl için devam etmektedir.⁴⁵⁶ Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki feleklerin, cisimsel olmayan ve cisimlerin suretlerinden başka olan ilkeleri vardır. Her bir feleğin bu ilkelerden bir ilkesi bulunmaktadır. Feleklerin tamamı ise tek bir ilkede ortaktır.⁴⁵⁷ O ortak ilke de İlk'tir (*el-Evvel*). Ayrıca bu akıllar, bozuluşa uğramadan varlıklarını devam ettirirler. Bu akıllar, İlk İlet'ten meydana çıkmamışlardır. Çünkü bu akıllar sahip oldukları nefis, akıl ve cirmiden dolayı ontolojik olarak çokluk barındırmaktadırlar. "Birden ancak bir çıkar" ilkesi gereği, Bir'den çokluğun varlığa gelmesi imkânsızdır. Sonradan meydana gelen bu varlıklar, İlk'in vasıtalı ma'lûlleridirler.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 124 (§783).

⁴⁵⁶ Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi," s. 174; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 151 (§836), s. 156 (§846).

⁴⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 153 (§841).

⁴⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 153-154 (§842-843).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'nın semavî hareketi açıklamak için kullandığı ikinci açıklama biçimi ise semavî hareketin ontolojisini izah etmek üzerine kuruludur. İbn Sînâ bunu semavî hareketi tabîî hareket ile kıyaslayarak açıklamaktadır. Daha önce de geçtiği üzere tabîî hareket, tabîî olmayan bir durumdan tabîî olan bir duruma geçiş olarak gerçekleşen bir harekettir. Tabîî halde bulunan bir cisim için hareket mutlak anlamda doğal değildir. Çünkü doğal hareket, doğal olan bir halden ayrılmaya karşılık gelmektedir. Cismin doğal olarak ayrıldığı hal, cisim için doğal olmayan bir haldir. Tabîî hareket için şunu söylemek mümkündür ki doğal hareket, doğal olmayan bir halden kaynaklı bir doğadan meydana çıkan bir harekettir. Bu hareketin kaynağı, doğal olmayan bir halin varlığı nedeniyle doğal olan duruma yönelimi sağlayan tabiattır.⁴⁵⁹

İbn Sînâ, semavî hareketlerin iradi yapısına ve tabîî hareket ile arasındaki farkı ortaya koymak için tabîî hareketten örnekler vermektedir. Doğal olmayan bir durumun varlığı nedeniyle ortaya çıkan tabîî hareketin kaynağı olan tabiat nitelik, nicelik ve mekândaki hareketler üzerinden açıklanmaktadır. Söz konusu doğal olmayan durumu suyun ısıtılması ve sağlık örneklerinden yola çıkarak izah etmektedir. Suyun zorlamayla, dışardan bir etki ile kaynatılması nitelikte bir dönüşümdür. Buradaki doğal hareket suyun tekrar soğumaya yönelik olan harekettir. Sağlıklı bir bedenin hastalandığında erimesi nicelikte bir harekettir. Çamurun ve havanın doğal mekânına taşınması gibi bir hareket mekânda harekettir. Bir hareketten sonra başka bir hareketin yenilenmesindeki illet, cisim için doğal olmayan bir halin yenilenmesi ve cismin gayeden uzaklığıyla ilgilidir.⁴⁶⁰

İlkesi tabiat olan, tercih ve iradenin olmadığı tabîî hareketlerin aksine semavî hareketler ilkesi nefis olan hareketler olup kesintisiz şekilde yenilenen bir nefsten sudûr eden harekettir. Semavî varlıkların hareketleri, hepsinin ortak bir şekilde arzu duyduğu bir ilk illette buluşmaktadır. Müşterek ma'şûku arzulayan göksel cisimler, dairesel/döngüsel bir şekilde hareket etmektedirler. Ortak ma'şûku arzulama noktasında

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 125 (§784).

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 125 (§784).

birleşen semavî cirimler bir noktada da farklılaşmaktadırlar. Farklılaşmalarının nedeni, sadece arzu duyulan ma‘şûkun ilkelerinin İlk’ten sonra farklılaşmasıdır.⁴⁶¹ Bu şu anlama gelmektedir. Her arzudan semavî cirmin doğasına uygun olan kendi nefsi ve kendisinden sonraki yeni bir aklın sudûru gerçekleşmektedir. Bu süreç gerçekleşirken arzu duyulan şeyler farklılaşır. Çünkü her akıl varlığa geliş ve varlık verme sürecinde İlk’i düşünmede ortak ama kendisini ve bunun neticesinde oluşan yeni bir nefse ve felekî cirme sebep olmada öncekinden farklılaşmaktadır.

İbn Sînâ, semavî hareketin dairevî yapısını ay-altı âleme özgü olan tabiî hareketin doğrusal yapısı ile karşılaştırarak izah etmektedir. Bu karşılaştırma ay-üstü âlem ile ay-altı âlem arasındaki ontolojik farkı da ortaya koymaktadır.

Semavî hareketler, bulundukları evrenin geometrik yapısı gereği dairevi, kaynağı açısından bakıldığında da süreklilik barındıran kesintisiz hareketlerdir. Şayet semavî hareketler tabiî hareketler gibi tabiî olmayan bir halden, tabiî bir hale yönelik bir hareket içerisinde olsaydı o zaman doğal harekette olduğu gibi semavî hareket de ulaştığı noktada sona erecekti. Tabiî hareketteki sonlu hareketin aksine semavî hareketteki sürekli ve kesintisiz hareket, semavî cirmin tabiî harekette olduğu gibi doğal olmayan bir hale yönelik bir kasıt taşımamasındandır. Çünkü tabiat, özgür seçim ile fiilde bulunmaz bilakis boyun eğdirme (*teshîr*) yoluyla etkide bulunur. Bundan dolayı herhangi bir doğadan dairesel bir hareket meydana gelmez. Buna mukabil ay-altı âlemde gerçekleşen tabiî hareketin ilkesi olan herhangi bir tabiattan dairesel bir hareket meydana gelemez⁴⁶²

İbn Sînâ, tabiatın harekete ilke olma durumunu dikkate alarak tabiattan neden bir dairevî hareketin vuku bulamayacağını açıklamaktadır. Tabiat, mahiyeti itibariyle iradî

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 143 (§825).

⁴⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 126 (§785), s. 155 (§846). İbn Sînâ, semavî hareketin kendi yapısı açısından bakıldığında doğal bir hareket olarak kabul edilebileceğini düşünmektedir. Ancak bu hareketin tabiî oluşu ilkesi açısından bir tabiilik değildir. Semavî cismin hareket kaynağı olan şey, o cisim için doğal bir şey olup, hareket sahibi cisme yabancı değildir ve cismin yapısında mündemiç olan o güç söz konusu cismin doğasıdır. Ve felek bu açıdan doğa vasıtasıyla hareket eder. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, ss. 126-127 (§786-787).

bir karakter taşımamakta ve ilkesi olduğu cismin hareketinin başladığı yerde bitmesini zorunlu kılmamaktadır. Şayet tabiat dairevî bir hareket meydana getirecek olsa, söz konusu hareketin ya doğal olmayan bir mekândan veya doğal olmayan bir konumdan doğal bir kaçış, terk ediş şeklinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Bir şeyden veya noktadan her bir doğal kaçışın yine o şeyin kendisine yönelen (yani başladığı noktaya doğru) doğal bir kasıt taşıması imkânsızdır. Çünkü tabiat, ulaştığı veya terk ettiği her bir noktaya yeniden aynı kasıtle terk etme veya yönelme yönünde bir imkâna sahip değildir. Ama semavî hareketlerde durum bunun tersinedir. Semavî hareket konumsaldır, daireseldir, iradîdir, süreklidir, başladığı noktaya dönmek zorundadır. Bu ontolojik fark dikkate alındığında tabiî hareket, devrî-döngüsel bir hareket değildir. Doğrusal harekete ilke olan tabiat, semavî harekete ilke olamaz.⁴⁶³

Tabiî hareketin sonlu oluşuna karşın semavî hareket sürekli ve kesintisiz bir karaktere sahiptir. Semavî hareketteki bu sürekliliğin sebebi iradenin teceddüdü yani yenilenmesidir. İbn Sînâ'ya göre semavî hareketin doğası, bir nefsten taşmadır ve semavî hareket bu nefsin tasavvuruna göre yenilenir. Çünkü semavî hareketler akıl, nefis, cirm şeklindeki üçlü varlık sahasındaki varlıkların birbirleri ile olan ilişkileri sonucu ortaya çıkan bir harekettir. İbn Sînâ'ya göre nasıl ki tabiât, semavî hareketin kaynağı değilse aynı şekilde felek de doğal bir hareketin ilkesi değildir. Çünkü semavî hareket, zorlamayla gerçekleşen bir hareket değildir. Semavî hareketin ilkesi iradedir ve bu hareket kaçınılmaz olarak bir iradeden meydana gelir.⁴⁶⁴

Semavî harekete imkân sağlayan irade, yenilenen tasavvurlara göre değişir.⁴⁶⁵ Harekete imkân sağlayan bu irade ise yenilenen tikel bir iradedir (*irāde muteceddide cuz'iyye*). Tümel irade, hareketin her bir parçasına aynı derecede nispet edilir. Tümel hareketten şu veya bu hareketin meydana çıkması zorunlu değildir. Çünkü tümel irade,

⁴⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 126 (§785), s. 155 (§846), s. 142 (§822), s. 143 (§825).

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 127 (§787); *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 121 (§161); Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 1, ss. 274-276.

⁴⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 128 (§791).

özü gereği bu hareketin illeti olsaydı, o hareketin ortadan kalkması imkânsız hale gelirdi. Kendisinden önce ve sonra var olup ama şu anda yok olan bir hareket nedeniyle bu hareketin sebebi olsaydı, var olanın sebebi, ma'dûm yani yok olmuş olurdu. Oysa ma'dûm, mevcûdun sebebi olamaz. Ma'dûmun herhangi bir şeyi zorunlu kılması ise, imkânsızdır.⁴⁶⁶

Ortada bir irade varsa, bir bilinç ilkesinin bulunması gerekmektedir.⁴⁶⁷ Tümel irade karşısında semavî hareketler tikel ve yenilenen bir iradeye bağlı olarak ve belli amaca yönelik bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İradenin yenilenmesi, hareketin sürekliliğini ve aklî bir iradeyi beraberinde getirmektedir. İbn Sînâ'nın ifade ettiği aklî irade, tek başına bir hareketi gerektirecek irade değildir. Bu hareket, semavî cisim olan aklın kendi içerisindeki nefis+akıl+cirm üçlü yapısını dikkate aldığımızda intikâl eden bir aklî iradeden kaynaklanır. Çünkü akıl, her bakımdan bilfiil bir akıl olmadığı için bir ma'kûlden başka bir akledilire intikâl eder. Akıl türün altındaki tikeli, o tikelin kendine özgü özelleşmiş arazları ile bir mahiyet olarak, tümel bir şekilde akleder. Bu durumda tümel hareketi akledenden sonra da onun bir sınırdan diğerine geçişini akleden bir aklın bulunması gerekir. Bu akıl, söz konusu hareketleri ve sınırlarını, tanımını somut olarak yapılan ve sınırları belli olan hareket tarzında düşünür.⁴⁶⁸

Semavî hareket açısından meseleye baktığımızda, bu hareket için tümel bir başlangıç vardır. Bu tümel başlangıç, tümel olan diğer bir uca, vehmedilen tümel bir ölçüyle daire anlamı oluşuncaya kadar yönelir. Semavî cirmine daire anlamını oluşturacak şekildeki hareketi cirmine döngüsel bir şekilde başladığı noktaya tekrar gelmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu dairesel dönüşün tamamlanması devir olarak isimlendirilir. İbn Sînâ burada şu sonuca varmaktadır: Semavî akıl tarafından ma'kûllerin yenilenmesi hareketin sürekliliğini ve daima yenilenmesini sağlamaktadır.⁴⁶⁹ Çünkü harekete

⁴⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 127 (§790).

⁴⁶⁷ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 204.

⁴⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 128 (§792).

⁴⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 128 (§792).

süreklilik kazandıran yenilenme ile irade de yenilecektir. Her cüzi konumun yenilenmesi (*teceddud*) için yeni bir tasavvur, dolayısıyla yeni bir irade gerekecektir. Tabîî harekette görmemizin mümkün olmadığı bu yenilenme iradî hareketi sürekli hale getirmektedir.⁴⁷⁰

İbn Sînâ'nın akıl, irade tartışmalarıyla ilgili tutumu semavî harekete bir ilke arayışında olması açısından önemli bir yerde durmaktadır. Çünkü İbn Sînâ, feleğin aklî iradesinin yanı sıra tikel bir iradesinin de olduğunu, bu tikel irade olmaksızın tikel fiillerin felekten sudûrunun mümkün olamayacağını düşünmektedir. Ona göre belirli bir tikelin tercih edilmesini mümkün kılan bir özelleştirici vardır. O da nefse dayalı tikel bir iradedir.⁴⁷¹

Semavî hareketin yakın ilkesi, irade ve tasavvuru yenilenen ve vehîm gücüne sahip bir nefstir. Bu nefis, tikeller gibi başkalaşıma uğrayanları idrak etme ve tikel şeylerin de bizzat kendilerini irade etme özelliğine sahip bir nefstir.⁴⁷² Semavî hareketin yakın ilkesinin nefis olması ayrıca şu anlama gelmektedir: Semavî nefsin idraki ister cüziler olsun isterse onlara ilişkin irade olsun değişen şeyleri algılama işi olan tevehhüm seviyesinde gerçekleşir. Tasavvur ve iradenin yenilenmesi ancak nefis için söz konusu olabilir, akıl, için değil. Bu nefis de felek cisminin kemâli ve formu olarak onu hareket ettiren yakın ilkedir.⁴⁷³

İbn Sînâ için feleğin nefsi, Tanrısal bir ontolojik bir konuma sahip olmayıp diğer varlıklar gibi mümkün varlık kategorisindedir. İbn Sînâ'nın konumlandırmasına göre feleğin hareketine ve canlılığına ilke olan nefis, feleğin cisminin ve suretinin yetkinliğidir. Semavî cisim ya da felek nefis sahibi olmayıp her açıdan kendi başına var olsaydı, başkalaşmayan, nefslar gibi intikâl etmeyen ve bilkuve olan şeyin kendisine karışmadığı

⁴⁷⁰ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, ss. 204-205.

⁴⁷¹ Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 1, s. 281; *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 129 (§794-§795).

⁴⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 130 (§796).

⁴⁷³ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 205.

sırf akıl olurdu.⁴⁷⁴ Bu durum felek açısından imkânsız bir durumdur. Çünkü İbn Sînâ'ya göre ontolojik olarak sırf akıl olmak sadece Tanrı'ya mahsustur.

Semavî hareketin yakın ilkesi olarak nefsi kabul eden İbn Sînâ, akıllı da feleğin hareketinin uzak ilkesi olarak kabul etmektedir. İbn Sînâ'ya göre uzak ilke olan akıl, feleğin hareketini önceleyen bir sebeptir. Filozofun felsefî sistemi açısından bu ifade şu şekilde açıklanabilir: Semavî varlıklar skalası akıl, nefs ve feleğin cirmi olmak üzere üçlü bir varlık alanına sahiptir. Bu varlık alanı içerisinde akıl, hem fail hem de gaye illet olacak şekilde ontolojik bir statüye sahiptir. Akıl burada, başka bir aklın sudûruna sebep olacak şekilde fail olarak işlev görmektedir ve aynı nefs ve semavî cirmin varlığına gelmesine sebep olmaktadır. Akıl, aynı zamanda bir gaye sebep olarak bu varlık sahasının başında bulunmaktadır. Bu gaye oluşa Tanrı'dan kazandığı yetkinlik nedeniyle sahip olur. Çünkü aklın varlık verdiği feleğin nefsi, söz konusu akıllı yetkinlik sahibi bir gaye olarak ittihâz eder ve ona yönelir. Bu şekilde akıl, gaye sebep olmasıyla irtibatlı olarak, kendi triadındaki⁴⁷⁵ feleğin hareketinin sebebi olur. İbn Sînâ'nın belirttiği gibi bu akıl, semavî hareketin doğrudan, yakın ilkesi değil uzak ilkesidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi feleğin hareketinin yakın sebebi feleğin nefsidir. Aklın buradaki nedensel etkinliği, nefsin yetkinleşme sürecinde bir gaye sebep olarak ortaya çıkmasında kendisini göstermektedir. Akıl, nefsi yetkinleştirip onu hareket ettirici bir fail sebep olarak ortaya çıkardığı için felekî hareketin uzak sebebi olarak kabul edilmektedir.⁴⁷⁶

İbn Sînâ, semavî hareketin yakın ilkesi olan felek nefsinin felek cismi ile olan ilişkisini hayvanî nefsin bedenimizle olan ilişkisine benzetmektedir. En genel haliyle hayvanî nefis, organik tabîî cismin cüzileri idrak etme ve irade ile hareket etmesi açısından ilk yetkinliği olarak tanımlanmıştır. Ayrıca hayvanî nefis maddeye bağlı olarak var olan, başkalaşan, değişen ve dönüşen bir nefstir. Felekî nefis de bizdeki hayvanî nefis gibi

⁴⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 130 (§796).

⁴⁷⁵ *Triad*; akıl, nefis ve felek üçlü varlık sahasını ifade eden bir kavramdır.

⁴⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 130 (§796); Melikşâhî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 1, ss. 401-407; Kılıç, "İbn Sînâ'da Sebeplik," s. 175.

maddeden bağımsız olmaksızın akletmekte, idrakleri de felekî cismine bağlı bir cisimde gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, bizdeki amelî akıl ile felekî nefsin vehimleri arasında bir karşılaştırma yaparak semavî nefsin mahiyetini somutlaştırmaktadır. Bu durumda bizdeki amelî akıl gibi, felek nefsinin vehim veya vehme benzeyen şeyleri doğuran gücü vardır. Felekî nefsin tevehhüme dayalı bu idrakleri doğru, tahayyülleri gerçektir. Sonuç olarak felek nefsinin idrakleri felek cismine bitişik olmanın gerektirdiği şartlarda gerçekleşir ve cismin hareketinin yakın plandaki sebebini bu tasavvur ve irade teşkil etmektedir.⁴⁷⁷

Semavî cismin hareketinin yakın plandaki sebebi olan felekî nefsin tasavvur ve iradesi olsa da İbn Sînâ ilk hareketin kaynağını metafizik bir ilkeye bağlamaktadır. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre hareketin sebebi ilk hareket ettiricidir (*el-muḥarriku 'l-evvel*). İlk Muharrik, her yönden gayr-ı maddi bir güçtür. Onun hareket ettirmek için herhangi bir şekilde hareket etmesi mümkün değildir. Şayet hareket eden bir hareket ettirici olsaydı bu durumda Zorunlu Varlık olmanın ontolojisine muhalif bir şekilde dönüşüme uğrayan maddi bir güç olurdu. Onun hareketli bir hareket ettirici olarak tasavvur edilmesi teselsülü de beraberinde getirecektir. Çünkü bu onun başka bir hareket ettirici tarafından harekete geçirildiği düşüncesini doğuracaktır. Ve her hareketli için onun hareketi için çabalayıp irade eden bir muharrik aranır olacaktır. Sonuç olarak hareket maddeden soyut ne bizzat ne bilaraz hareket eden sonsuz bir güce muhtaçtır. O güç İlk Muharrik olarak nitelenen Tanrı'dır.⁴⁷⁸

2. 2. 5. 2. Semavî Hareketlerin İlkesi: Aşk

İbn Sînâ'nın semavî hareketin ilk ilkesi olarak kabul ettiği İlk Muharrik semavî hareketler için sadece bir ilke olarak kabul edilmemelidir. İlk Muharrik, semavî hareketler

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 130 (§797-§796); *en-Necâh*, s. 197-198 (terc. 163); Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 205.

⁴⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 130 (§797).

için aynı zamanda bir gaye olması açısından da özel bir öneme sahiptir. Bu sistemde Tanrı, semavî hareketin hem faili hem de gayesidir. Hem gaye neden hem de gaye olan Tanrı, herhangi bir kasıt veya arzunun yönlendirmesiyle değişim-dönüşüme uğramayan bir varlıktır. Tanrı, kendi varlık sahası içerisinde muharrik işlevi gören akılları hareket ettiren ilkedir/gayedir. Cismin hareket esnasında yöneldiği amaç (*ğarağ*) ve gayedir. Yine gaye olan Tanrı, sistemde İlk varlıktır. Bu İlk, âşık için âşık olunan yani maş'ûktur ve iyiliktir.⁴⁷⁹ İbn Sînâ, aşk kavramını böylece, sadece teleolojik değil, kozmolojik bir kavram haline getirmekte ve kozmolojik oluşumların gerçek motivasyonu olarak kabul etmektedir.⁴⁸⁰ Semavî cisim, ma'sûkuna duyduğu aşk ile hareket etmekte, yetkinliğini bu iradî hareket sayesinde kazanmaktadır.

Semavî cirmin ma'sûkuna duyduğu bu aşk irade sahibi varlık olan semavî cirmin gayesine ulaşmasını sağlamaktadır. Semavî cirm, tabiî cisimdeki gibi tabiî bir şevk ile değil irade ile gayesini gerçekleştirir. İradenin şevki (*şevku 'l-irāde*), iradîdir. İradeye ait olan bu şevk tabiî şevk gibi dışardan bir etkinin sonucu oluşan durumun bir neticesi değildir. İradeden kaynaklanan arzu, irade sahibi canlının dünyasında farklı şekillerde tezahür edebilir. Bu arzu durumu bazen lezzet gibi duysal/hissi, yenmek, galip gelmek ve üstünlük gibi vehmî ve hayalî;⁴⁸¹ gerçekleşmesi umulan ve vuku bulacağı sanılan iyi bir durum gibi zannî olabilir.⁴⁸²

İradenin bu güçlerle ilişkisi şu şekildedir. Lezzeti arzulayan güç şehvet gücü; galip gelmeyi, üstünlük duygusunu tatmin etmeyi isteyen güç öfke gücü; iyi olduğu düşünülen ve zanni iyilik (*el-ğayru 'l-maẓnūn*) olarak kabul edilen iyiliği istemek de zanna dayalı gücümüzdür. Ancak bunların hiçbiri ihtiyari olmayıp gerçek iyilik değildir. Gerçek ve

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 131 (§798).

⁴⁸⁰ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 206; Belo, *İbn Sînâ ve İbn Ruşd: Belirlenimcilik ve Rastlantı*, ss. 104-107. Tehafut geleneğinde Meşşâi gelenekteki semavî hareketlere yönelik eleştiriler için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, *Felek'in Felsefesi: Kabul ve Ret Cihetinde Tartışmalar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019).

⁴⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 131 (§798).

⁴⁸² Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 206.

sırf iyiliği (*el-ḥayr el-ḥāqīkī el-mahḍ*) talep eden akıldır. İbn Sīnā'ya göre bu talep ihtiyarî yani iradî bir seçimdir.⁴⁸³

Semavî cismin hareketinin ilkesinin iradî ve ihtiyarî bir hareket olduğunu kabul eden İbn Sīnā'ya göre iradî olmayan şehvet ve öfke güçleri semavî cismin doğasına uygun güçler değildir. Çünkü şehvet ve öfke güçleri, semavî cisim gibi başkalaşmayan, dışardan etkiye açık olmayan, oluş-bozuluşa uğramayan cismin cevherine uygun güçler değildir. Semavî cisimlerde mevcut durumdan çıkma ve tekrar eski durumuna dönmek gibi bir durum söz konusu değildir. Bu statik yapısından dolayı semavî cisimde fiilinden dolayı bir lezzet alma, ihanet edenden intikam almak için öfkelenme gibi bir durum sadır olmayacaktır. Lezzet ve galibiyet gibi üstün gelmeye yönelik her hareket ve zanna dayalı her irade doğası gereği sürekli olmayıp sonlu bir karakter taşımaktadır.⁴⁸⁴ Bu nitelikteki hareket ve düşünceler, hareketi sonsuz ve mükemmel olan semavî cisimler için söz konusu edilemez.

İbn Sīnā geçici ve değişken karakterdeki bu güçlerin ve hareketlerinin aksine semavî hareketin ilkesinin bir gaye ve iradeye bağlı olduğunu kabul etmektedir. Semavî hareketin ilkesi ve gayesi “hakikî, gerçek iyiliğe yönelen irade ve ihtiyar”dır.⁴⁸⁵ Buradaki gaye, İlk'e ulaşmak, ona benzemek; bu gayeyi gerçekleştirdiği zamanki ilke ise irade ve ihtiyârdir.

İbn Sīnā'ya göre semavî hareketin hedefi ve yöneldiği iyiliğin karakteri şu şekildedir: Bu iyilik, ya hareket ile elde edilip ulaşılan bir şeydir. Veya cevheri herhangi bir şekilde elde edilmeyen, ayrı bir iyiliktir. Bu iyilik, hareketli cevherin yetkinliklerinden olmadığı gibi hareket vasıtasıyla ulaşılması mümkün bir şey de değildir.⁴⁸⁶ Semavî hareketin yöneldiği iyilik, kendi başına, kendisiyle kaim bir şekilde var olan ve kendisine ulaşılma özelliği olmayan bir niteliğe sahiptir. İyiliğe ulaşılması hareketin sonlanması

⁴⁸³ İbn Sīnā, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 131 (§798).

⁴⁸⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 131 (§798).

⁴⁸⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 131 (§799).

⁴⁸⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 131 (§799).

anlamına gelecektir. Oysa semavî hareketler sonsuz karaktere sahip hareketlerdir. İyiliğin ulaşılamaz olması hareketin sürekliliğini sağlamaktadır. Akıl, imkân ölçüsünde bu özellikteki bir iyiliğe benzemeyi arzu eder. İbn Sînâ'ya göre ona benzemek, yetkinliğinde onun ma'şûkunun zatını düşünmek demektir. Bu iyiliğe benzeme ameliyesi olan düşünme sayesinde akıl, arzuladığı, ma'şûkunda gerçekleşen yetkinliğin kendi zatında da gerçekleşmesini istemekte ve ona benzemeye çalışmaktadır. Akıl, başlangıçta ve sonda ontolojik olarak bu iyilik ile aynı yapıya ve statüye sahip olamayacak ve onunla aynîleşme durumu söz konusu olmayacaktır. Bundan dolayı İbn Sînâ aklın, iyiliğin kendisi olmadığını kabul etmekte ancak onun iyiliğe benzemeye çalışmasından söz etmektedir. Bu benzeme çabası sürekli ve devamlı bir çabadır. Bu da aklın hareketinin sürekliliğini sağlamaktadır ve semavî cismin hareketinin sonsuz bir hareket olmasını beraberinde getirmektedir. Bu ebedi devamlılık durumunda iyilik, sürekli hareketin metafizik bir ilkesi olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre işin başında gerçekleşmesi mümkün olmayan iyiliğe benzeme süreci, hareketle tamamlanır.⁴⁸⁷

Tartışmaların neticesinde göksel cevherî hareketin ilkesinin sonsuz bir güç olduğu sonucu çıkmaktadır.⁴⁸⁸ Bu sonsuzluk, bir şeyin cevherinin halleri ve gereklerinde sahip olabileceği yetkinliği zorunlu kılar. En uzak yetkinliği, işin başında gerçekleşebilen şeyin, söz konusu iyiliğe benzemesi sebatla ve süreklilikle tamamlanır. En uzak yetkinliği, işin başında gerçekleşmesi mümkün olmayan semavî cismin iyiliğe benzemesi, hareketle tamamlanır.⁴⁸⁹ İbn Sînâ'ya göre hareketi gerçekleştiren semavî cisme ait güç, sonludur. Onun sonsuz bir gücü yoktur. Ancak onun hareketindeki süreklilik ve sonsuzluk, kaynağına nispetledir. Semavî cismin hareketine kaynaklık eden sonsuz güç, ışığından ve gücünden ona bahşeden ma'kûle ait bir güçtür. Semavî cisim, sonsuz güç sahibi bu İlk'e

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 132 (§801).

⁴⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 132 (§802).

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 132 (§801).

benzemek için İlk'i düşünür. İlk'in ona nurundan ve gücünden sürekli bir şekilde bahşetmesiyle de adeta sonsuz güç sahibi olur.⁴⁹⁰

İbn Sînâ, semavî cismin hareketinin sonsuz ve sürekli bir hareket olduğunu kabul etmektedir. Semavî hareketin sonsuzluğu, semavî cismin hareketine kaynaklık eden İlk'e benzemek ve ona ulaşma arzusundan kaynaklanmaktadır. Semaavî cisim bu arzusuna ulaşamadığı için hareketi sonsuz olmaktadır. İlk'e ulaşma arzu ve çabasının sürekliliği ise semavî hareketin hareketteki sürekliliği ve devamlılığı sağlamaktadır. Semavî cisim, kendi cevheri açısından bakıldığında en uzak yetkinliğindedir. Semavî cismin cevherinde, nitelik ve niceliğinde olduğu gibi bilkuvve hiçbir durum kalmamıştır. Çünkü sürekli fiil halinde ve İlk'e benzeme arayışı devam etmektedir. Semavî cisim için bilkuvve olma durumu onun hareketini mümkün kılan konumu ve yeri bakımındandır. Bu hareketin fiili hale gelmesini sağlayan feleğin yörüngesinin parçaları arasında bir ilişki vardır. Felek hareketini gerçekleştirdiğinde bilfiil hareketli olan parça sonrası için bilkuvve konumda olur. Bundan dolayı feleğin cevherinde konumu veya yeri bakımından bilfiil olan parçası için bilkuvve bir durumun olması gerekmektedir.⁴⁹¹

Semavî hareketin genel işleyişini bu şekilde izah eden İbn Sînâ, bu hareketin motivasyon kaynağı olan "iyi"ye benzemenin, hareketin sürekliliği ile sürekli bir yetkinliği de beraberinde getirdiğini söylemektedir. En Yüksek İyi'ye (*el-ḥayru'l-aḫṣā*) benzemek, semavî cisim için olabilecek en yetkin durum üzere sürekli kalıcılığı sağlamaktadır. Bu yetkinlik durumu üzere süreklilik hali, tek tek her bir semavî cirm için değil, semavî cisim türünün muhafazası ve sürekliliğini sağlaması için söz konusu olur. Semavî cevher/cirmin türü, birinin diğerini fasılasız bir şekilde takip etmesi suretiyle korunur. Türün korunması ve sürekliliği, hareketteki süreklilik sayesinde olur. Böylece bu hareket, semavî cismin kazandığı yetkinlikten mümkün olan şeyi koruyarak hem türün hem de yetkinliğin sürekliliğini sağlamaktadır. Burada hareketin sürekliliği hem semavî

⁴⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, s. 132 (§802).

⁴⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, ss. 132-133 (§802).

cismin türünün devamını sağlamakta hem de semavî cismin yetkinlik durumunun devamlılığını sağlamaktadır. Bu da semavî hareketin ilkesinin, olabilecek en mükemmel yetkinlik (*el-kemālul-ekmel*) üzere kalmak için En Yüksek İyi'ye benzemeye karşı duyulan arzudur. Bu arzunun ilkesi de iyilikten kendi gücü nispetinde aklettiği şeydir.⁴⁹²

İbn Sînâ'nın semavî hareket için baştan beri metafizik bir ilke olarak vazettiği İlk'e benzeme arzusu, filozofun metafizik sisteminin ayrılmaz bir parçası olan sudûr teorisini açıklamak için temel teşkil etmektedir. Çünkü feleğin hareketi, sudûrun bir neticesi olarak sadır olmaktadır. Hareket teorisi açısından sudûr sürecine baktığımızda şunu söyleyebiliriz. Sudûr sürecindeki varlıklar belli bir sıra düzeni içerisinde varlığa gelmektedirler. Bu varlığa geliş sürecini hareket teorisinin kavramları ile ifade edecek olursak şunu söyleyebiliriz. İlk (*el-Evvel*), ilk muharriktir. Hareket etmeyen hareket ettiricidir. Varlığın fail ve gaye nedenidir. Küllî akıl ya da ilk akıl sonraki aklın varlığa gelişine sebep olduğu için fail neden ve muharrik güçtür. İlk'le olan ilişkisinden dolayı yetkinlik arayışı ile hareket eden bir hareketlidir. Akıl, nefis ve cirm şeklindeki üçlü varlık sahası içerisinde her akıl hem muharrik hem de hareketli konumundadır.

Hareket açısından sudûr teorisini incelediğimizde ortak iki noktadan söz etmemiz mümkündür. Birincisi, sudûrdaki “Birden ancak bir çıkar” ilkesine uygun bir şekilde İlk'ten basit bir hareketin sudûr etmesidir. İkinci ortak yön ise, sudûrun da hareket gibi belli bir sıra düzeni içerisinde gerçekleşmesidir. İbn Sînâ'da bu süreç şu şekilde tartışılmaktadır: Feleğin hareketinin İlk'ten (*el-Evvel*) bilfiil sudûr etmesi, İlk'e benzeme

⁴⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 133 (§802). İbn Sînâ, semavî cisimlerin yetkin olmak gösterdikleri çabanın ve o amaca dönük ilkesi olan arzunun, tabiî cisimlerin hareketlerinin ilkesi olduğunu ifade etmektedir. Tabiî bir cismin bulunması mümkün olan konumlarından birinde bulunması veya olabileceği en yetkin şekilde hareketli olmayı arzulaması mümkündür. Tabiî harekete kaynaklık eden tabiî arzunun hedefi, iyilikleri veren olması bakımından İlk'e benzemektir. İlk'e benzeme arzusu cisimde belirli haller ve niceliksel ölçülerin feyezan etmesini beraberinde getirmektedir. Ancak tabiî hareketin nihai hedefi feyezan eden bu haller ve ölçüler değildir. Aksine tabiî hareketin gayesi tabiî cismin olabileceği en yetkin tarzda yetkin olabilmesi ve imkân ölçüsünde İlk'e benzeme arzusudur. İlk'e benzeme arzusu ve tabiî hareketin birincil amacı, tabiî cisimde sonradan meydana çıkan veya çıkması istenen şeyler için değildir. Esas olan imkân ölçüsünde İlk'e benzeme arzusudur. Bu yönelişin ardından sâdır olan fenomenler asıl maksadı oluşturmaz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 133 (§803); Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 208.

arzusunun bir sonucudur. Burada semavî cirmi harekete geçiren arzunun birincil amacı semavî hareketin kendisi olmayıp ilke benzeme arzusundan kaynaklı tasavvurun sonucu olarak mutlak yetkin olan Tanrı'ya ulaşma arzusudur. İlk'e benzeme arzusunun oluşturduğu bu tasavvur, sürekli bilfiil olan İlk'in tasavvuru ile bilfiil daha yetkin olanı talep eden semavî hareketin ilkesidir.⁴⁹³

İlk'e benzeme arzusundan kaynaklı tasavvurun, imkân tanıdığı semavî hareketin gerçekleşmesi, tikel tasavvurların ve bu tikel tasavvurların konumdan konuma intikâli şeklinde meydana gelen tikel hareketler sayesinde vuku bulmaktadır. İbn Sînâ tikel tasavvurlar ve tikel hareketler neticesinde konumdan konuma intikâl şeklinde gerçekleşen semavî hareketleri bizdeki bedensel hareketlere benzeterek konuyu somutlaştırmak istemektedir. Çünkü bizim bedensel hareketimiz bir tahayyül ile başlamaktadır. Bunu daha önce bir dostu görmek için onu hayal etmek ve onunla karşılaşılabileceği bir mekâna doğru hareket etmekle açıklayan İbn Sînâ, semavî hareketlerdeki tikellerin hareketin oluşumuna etkisini de yine bu örnekle açıklamaktadır. Söz gelimi bir dosta veya kendisine karşı özlemin arttığı başka bir şeye karşı bir tahayyül oluşur. Bu tahayyülü gerçekleştirmek için birtakım tikel tasavvurların neticesinde bazı hareketler ortaya koymaya başlarız.⁴⁹⁴ Bu hareketler, bu tasavvurun bizzat gayesi değildir. Bu tasavvurun ulaşmayı hedeflediği gaye veya bu tasavvurun neticesinde gerçekleşen hareketlerin esas gayesi olan özlenen şeye kavuşmaktır. Semavî harekette olduğu gibi, hareketler gayeye ulaştıran birer vasıta görevi görmektedirler.

Semavî hareketin genel yapısını dikkate aldığımızda İbn Sînâ, bu hareketin ilkesi ve mahiyeti arasındaki ince ayırıma her fırsatta dikkat çekmektedir. Semavî hareket, felekî nefsin iradesi ve bu iradeden doğan arzu/şevk vasıtasıyla gerçekleşir. Bu hareketin ilkesi, felekî nefsin arzusu ve felek aklının En İyiyi Seçmesi yani ihtiyardır. Arzu ve ihtiyardan semavî hareket zorunlu olarak sâdir olmaktadır. Ancak bu hareket yukarda da

⁴⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 134 (§804).

⁴⁹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 134 (§805).

ifade ettiğimiz gibi birincil olarak amaçlanmış değildir. İbn Sînâ kozmik âlemin kendine özgü bu hareketlerini asıl amaç olarak görmemekte, bu hareketlerin aslında melekî veya felekî bir ibadet olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁵

İbn Sînâ, iradeye dayalı semavî harekette, hareketin kendisinin amaçlanmış bir gaye olmadığını, bu hareketin nihai gayesinin İlk'e benzeme arzusu olduğunu ifade ederken bu düşüncesini somutlaştırmak için yine insan bedeninden örnek vermektedir. Daha önce felek nefsinin feleğe nispetinin hayvânî nefsimizin bize nispeti durumuna benzediğinden söz ettiğini hatırlayacak olursak bu durumun İbn Sînâ için bir yöntem olduğunu söylememiz mümkündür.

Konuya dönecek olursak şunu söyleyebiliriz: İradeye dayalı olan semavî harekette asıl hedef, semavî hareketin kendisi değildir. Bu durum daha önce de İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi hayvânî nefsimizdeki arzu gücünün bir arzu nesnesine yönelirken organizmayı harekete geçiren bir etki doğurmasına benzer. Arzu gücü (*el-kuvvve eş-şevkiyye*), organizmayı, uzuvları harekete geçirecek bir motivasyonla o şeye karşı kendinde bir arzu duyduğunda, bazen istediği, arzuladığı amaca ulaşmasını sağlayacak şekilde hareket eder. Bazen de bir tahayyülden kaynaklandığında tahayyülüne uygun bir şekilde hareket eder. İbn Sînâ, her iki durumda da amacın kendisine ulaşılabilen bir şey olabileceği gibi, izinden gidilen, örnek alınan veya varlığına benzenilen bir şey olabileceğini düşünmektedir.⁴⁹⁶ İbn Sînâ, bu açıklamasıyla semavî hareketin arzulanan şeyin izinden gidilen, talep edilen ve varlığına benzeme arzusu taşıyan bir hareket karakteri taşıdığını düşünmektedir. Semavî nefsin arzu gücünün kendisine benzemeyi arzuladığı varlık İlk ve En Yüce İyi'dir.

Semavî cisim açısından haz alma (*el-iltizâz*), İlk İlke'nin düşünülmesidir. Bu düşünme neticesinde İlk İlke'den öğrenilenler, aklî veya nefsanî tarzda idrak edilen

⁴⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 134 (§806).

⁴⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, ss. 134-135 (§806).

şeyler⁴⁹⁷ felek varlığının melekî yönünü başka her türlü meşguliyetten uzaklaştıracak şekilde bitimsiz bir manevi hazza yol açacaktır.⁴⁹⁸ Sudûrun genel mantığı içerisinde düşündüğümüzde bu aklî haz alış sonucunda akıldan, kendisinden mertebe açısından daha aşağı bir varlık mertebesi ortaya çıkar. Bu yeni varlık mertebesi, ontik açıdan imkân ölçüsünde İlk'e benzemeye karşı bir arzu duymaktadır. İlk'e benzeme arzusu, yeni akıl için bir hareket sebebi olmaktadır. Bu arzunun gerçek talebi hareketin kendisi değildir. Gerçek talep İlk'e benzemedir. Hareket de bu gerçek talebin gerçekleşmesi için gösterilen çabanın sonucunda ortaya çıkan bir sonuçtur. İlk İlke'ye duyulan aşk ve haz, semavî nefsin hareket kaynağı olan arzuyu doğurmaktadır. Nefse ait bir motivasyon olarak görülebilecek olan şevk veya arzu, yetkinliğe ulaşma yönünde feleği harekete geçirmektedir. İlk İlke, bütün bu süreçlerin neticesinde gök cismini hareket ettirmektedir.⁴⁹⁹

İbn Sînâ'ya göre semavî hareketlerin ilkesi olan İlk İyi'nin cevheri tektir. Semavî hareketin ilkesi İlk olmakla birlikte harekete konu olan gök kürelerinin her birinin kendine özgü bir yakın hareket ettirici ilkesi, kendisine özgü arzu duyanı ve ma'sûku vardır. Ancak bu çoklu durumun varlığı birden fazla ilk hareket ettiricinin olduğu anlamını taşımamaktadır. Genel Meşşâî telakkiye göre her şeyi hareket ettirenin çokluğu imkânsız bir durumdur.⁵⁰⁰

İbn Sînâ buraya kadar tartıştığı konuları Astronomi ilminin imkânları açısından da bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Dönemin astronomi bilgisine göre göksel hareketler ve küreler fazladır ve bunlar yön, hız ve yavaşlık açısından birbirlerinden farklılık arzederler. Dolayısıyla semavî cisimlerin her birinin hareketi için farklı bir hareket ettiricisi vardır ve yine biri diğerinden farklılık arz eden ma'sûklarının olması

⁴⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 135 (§807).

⁴⁹⁸ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 209.

⁴⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 135 (§807); Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 209.

⁵⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, ss. 135-136 (§809-810).

gerekmektedir. Bu cisimlerin arzu duyulanları maddeden mufarık varlıklar olup sırf iyiliktirler. Şayet durum böyle olmazsa yönlerde, hız ve yavaşlıkta farklılaşma olmayacaktır. Semavî cisimler için geçerli olan bu çoklu yapı yukarda ele aldığımız akıl+nefs+cirm üçlü varlık sahasıdır. Bu çoklu yapıya rağmen bütün küreler ve hareketler, İlk İlke'ye arzu duymada ortaklırlar. İlkedeki bu ortaklık onların hareketlerinde süreklilik, dönüşlerinde de ortaklığı beraberinde getirmektedir.⁵⁰¹

2. 2. 5. 3. Semavî Hareketlerin Ay-Altı Âleme Etkisi

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi semavî hareketler devrî, mükemmel ve kaynağına nispetle sonsuz hareketlerdir. İbn Sînâ'ya göre semavî hareketler sadece kendi evreninde, kendine özgü işleyiş biçimine sahip hareketler değildirler. Onların işleyişi ay-üstü âlemde bir işleyişi ve her biri diğerini etkileyen bir süreç içerisinde iken aynı zamanda ay-altı âleme de etki etmektedir. Semavî hareketlerin ay-altı âleme etkisi iki şekilde olmaktadır. Birincisi semavî hareketlerin etkisi ile ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşa uğrayan cisimlerin ana elementleri olan unsurlar oluşmaktadır. İkincisi, bu unsurlardaki oluş ve bozuluşa (*el-kevn ve'l-fesād*) neden olmaktadır. Ay-üstü âlemde kendi evreninde fail sebep ve gaye sebep olarak işlev gören her bir semavî akıl ve genel itibariyle semavî hareketlerin ay-altı âleme etkisi fail sebep olarak tezahür etmektedir.

Semavî Hareketlerin Ay-Altı Âleme Etkisi-1: Unsurların Oluşumu

İbn Sînâ'nın sudûr şemasına bakıldığında ay-üstü âlemdeki akıllar kendilerini ve *el-Evvel*'i düşünerek ay-üstü âlemin ontolojik açıdan fail ve gaye sebebi olmaktadır. İbn Sînâ, ay-altı âlemdeki varlıkların ay-üstü âlemdeki varlıkların aksine ilk ma'lûlden meydana gelmediklerini düşünmektedir. Ay-altı varlıklar aracısız bir şekilde varlığa

⁵⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 136 (§811), s. 141 (§821).

gelmemişlerdir. Ay-altı varlıklar, meydana gelmesi için oluş ve bozuluşu kabul eden ve hem tür hem de cins bakımından çoğalan unsurlarla (*uṣṭukussāt*) meydana gelirler. İbn Sīnā, ay küresi oluşuncaya kadar semavî varlıkların birbirini takip ettiğini ifade etmektedir. Ay küresinin oluşumu ile ay-üstü âlem son sınırına ulaşmış ve oluşumu tamamlanmış olur. Sonra unsurlar (*uṣṭukussāt*) oluşur. “Türce bir ve sayıca çok” olan bu unsurlar, etkiye açıktırlar ve bu etkiyi son akıl olan Faal Akıl’dan alırlar. Bu yapı sonuncu akıl olan Faal Akıl’da son bulur. Ay-üstü âlem ile ay-altı âlem arasında aracı olan Faal Akıl, ay-altı âlemi yönetmektedir. İbn Sīnā’ya göre semavî bir etki olarak bitkisel, hayvânî ve natık nefslar, Faal Akıl’dan taşar.⁵⁰²

İbn Sīnā, ay-üstü âlem ile ay-altı âlem arasındaki varlığa geliş sırasında önceliği ay-üstü âleme vermekte ve bu ontolojik ve kronolojik öncelik ay-altı âlemin varlığının sebebi olmaktadır. Semavî hareketlerin nedenselliği ile ay-üstü âlemde semavî kürelerin ve semavî varlıkların varlığa geliş süreci ve sayıları tamamlandıktan sonra semavî varlıkların dairesel hareketlerinin etkisi ile ay-altı âlemin varlığını sağlayan unsurların (*uṣṭukussāt*) varlığa gelmesi imkân dâhiline girmektedir.⁵⁰³ Buna göre ay-altı âlemdeki varlıklar *uṣṭukus*larda ortaklırlar.

İbn Sīnā, bu unsurlardan meydana gelecek olan cisimlerin oluş ve bozuluşu kabul eden cisimler olduğunu ifade ederek kendilerinde oluş ve bozuluşun gerçekleşmesi mümkün olmayan ay-üstü varlıklardan farklarına dikkat çekmektedir. Ontolojik olarak oluş ve bozuluşa uğraması mümkün olan ay-altı âlemdeki cisimlerin yakın ilkeleri de bir tür başkalaşım ve hareketi kabul eden şeylerdir. Ay-üstü âlemdeki varlıkların ilkeleri gibi tek başına sırf akıl değildir. Kaynağı açısından ay-üstü ve ay-altı âlemdeki varlık sahalarını karşılaştıran İbn Sīnā, ay-üstü âlemdeki varlıkların aksine oluş ve bozuluşu

⁵⁰² İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 154 (§843); *el-İşārāt ve’t-Tenbīhāt*, s. 159 (§248); Melikşāhī, *el-İşārāt ve’t-Tenbīhāt*, c. 1, s. 425.

⁵⁰³ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 155 (§845).

kabul ettikleri için ay-altı âlemdeki varlıkların sonsuz olamayacaklarını ifade etmektedir.⁵⁰⁴

İbn Sînâ'ya göre ay-altı âlemdeki varlıkların oluşumunu sağlayan unsurların ortak bir maddesi ve farklılaşmalarını sağlayan suretleri vardır. Unsurlardaki maddenin ortaklığını ve suretlerin farklılığını sağlayan ay-üstü etken feleklerin dairevî hareketidir.⁵⁰⁵

İbn Sînâ'ya göre, unsurlardaki maddelerin birliği, ortaklığı feleklerin durumlarındaki birliğe bağlıdır. Felekler için bu ortaklık ve birlik felekî harekettir. Feleklerin doğasındaki bu birlik yani felekî hareket, ay-altı âlem için maddenin varlığı olarak etki etmektedir. Semavî hareketin maddeye sebep olması, bütün felekler için ortak olması bakımından gerçekleşir. Yani bir ay-üstü sebep olarak semavî hareket, bütün felekler için ortak bir nitelik taşıdığından, bu ortaklık, ay-altı varlıkların ortak olduğu maddeye sebep olmaktadır.⁵⁰⁶

Unsurlar üzerinde etkili olan diğer bir ay-üstü etken Faal Akıldır. Faal Akıl'ın etkisi unsurların suretler alması ve bu suretlerin farklılaşmasıdır. Çünkü ay-altı varlıklar için her biri birer kaynak olan unsurların suretleri farklılık arz etmektedir. Suretlerin farklı olmasının nedeni ise feleklerin sahip oldukları suretlerin farklılığıdır. Felekî suretler farklılaştıkça, maddenin farklı suretlere hazırlanmasının ilkesini oluştururlar. Çünkü felekî suretler, her bir felek ferdine has bir nitelik arz eder. Feleklerin suretleri bakımından taşıdığı farklılıkların ay-altı âleme yönelik sebepsel etkisi, ay-altı türsel suretleri ortaya çıkarır. Böylece her bir felek ferdine has bir nitelik taşıyan felekî suretler, ay-altı âlemdeki suretlerin oluşumunda sebep teşkil eder.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 155 (§845); *en-Necâh*, ss. 316-317 (terc. 280); *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'i (Fizik II)*, s. 73 (§303).

⁵⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 155 (§846); *en-Necâh*, ss. 316-317 (terc. 281).

⁵⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 155 (§846); Kılıç, "İbn Sînâ'da Sebeplik," s. 177.

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 155 (§846), ss. 157-158 (§849); *en-Necâh*, s. 281; Kılıç, "İbn Sînâ'da Sebeplik," s. 178.

Felekî hareketin feleklerde ortak olması ve unsurların ortak bir maddede buluşması ile feleklerin suretlerinin farklılığına bağlı olarak ay-altı âlemdeki varlıkların suretlerinin farklılığı tek başına ay-altı âlemdeki varlıklara etki etmede yeterli olmamaktadır. Her ikisi de metafizik olan bu nedenler İbn Sînâ'nın ifadesi ile “bize komşu olan sonuncu akıl” yani Faal Akıl marifetiyle ay-altı âlemde etkide bulunmaktadırlar. Suretleri vermesi açısından Faal Akıl'a *vāhibu's-şuver* de denmektedir. Faal Akıl burada semavî hareketlerin ay-altı âleme olan etkisinin felekî hareket ve felekî suretten sonra üçüncü ayağını oluşturmaktadır. Ay-altı âlemdeki maddenin de sebebi olan Faal Akıl, semavî hareketlerin ortaklığı, göksel cisimlerin bir çeşit yardımı ile bir şeyin taşması ve bir şeyi etkileyecek şekilde ay-altı âlemin suretlerini barındırır. Madde, herhangi bir sureti almaya tam hazır hale geldiğinde *suret verici*'den o suret maddeye taşar ve madde de bu sureti kabul eder. Bu açıdan benzer maddelerin farklı suretlerin maddesi olmasının sebebi *vāhibu's-şuver*'dir. Suretleri barındırmakla edilgin bir durum gösteren *vāhibu's-şuver*, şartların oluşması ile maddeye sureti taşıma yolu ile vererek edilginlikten etkin bir duruma geçmektedir.⁵⁰⁸

Semavî Hareketlerin Ay-Altı Âleme Etkisi-2: Oluş ve Bozuluş

İbn Sînâ, semavî hareketin gerçekleştiği, oluş ve bozuluşun olmadığı ay-üstü âlemin aksine oluş ve bozuluşun olduğu ve bunları kabul eden maddenin var olduğu ay-altı âlemini hareket alanı olarak kabul etmektedir. Ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluş semavî hareketlerle doğrudan ilişkili bir durumdur ve semavî hareket ile açıklanmaktadır.

Semavî varlıklar şeması her akıldan, kendi altındaki aklın sonradan meydana gelmesinin zorunluluğu üzerine kuruludur. Akılların çoğalması şeklinde gerçekleşen varlığa geliş süreci, akılların bölünmesi ve çoğalması nedeniyle sayıca çoğalan aklî

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlāhiyyāt (Metafizik II)*, s. 156 (§846-847); *eş-Şifâ': el-Kevn ve'l-Fesād (Oluş ve Bozuluş)*, terc. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s. 99, s.102 (§250; §258); *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 158-159 (§248).

cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda durur ve orada sona erer. Akıllar arasındaki hiyerarşik düzen akıllar arasındaki mertebeye göre olmaktadır. Mertebe bakımından daha üstün olan her akıl, İlk'e olan yakınlığının kendisine sağladığı özel bir anlam nedeniyle üstündür. Akıl, İlk'i akletmesiyle ondan kendisinin altındaki başka bir akıl zorunlu olarak varlığa gelir yani sudûr eder. Aklın kendi zâtını akletmesiyle, bir felek nefsi ve cirmiyle zorunlu olur. Feleğin cirmi, feleğin nefsinden meydana gelir ve feleğin bu nefsi feleğin varlığını sürdürmesinin nedenidir. İbn Sînâ'ya göre her suret, maddesinin bilfiil hale gelmesinin illetidir. Çünkü maddenin kendi başına, bilfiil bir varlığı yoktur.⁵⁰⁹ Sürekli olarak birbiri ardına sıralanan bu akıllar ve semavî varlıkların varlığa gelişi son semavî varlık olan ve ay-altı âlem ile sınırı ifade eden ay küresi oluşuncaya kadar devam eder.⁵¹⁰

Semavî kürelerin varlığa gelişleri ve sayıları tamamlandıktan sonra “türce bir sayıca çok” olan unsurların oluşumu mümkün hale gelir. Bu unsurlar etki etmeye sahip bir akıl olan faal akıldan etkilenmeye münasip bir yapıya sahiptirler. Bu unsurlar ay-altı âlemdeki cisimlerin yakın illetidir. Unsurlardan meydana gelen bu cisimler başkalaşımı, oluş-bozuluş ile hareketi kabul eden şeylerdir.⁵¹¹ İbn Sînâ'ya göre ay-altı âlemde gerçekleşen bu oluş ve bozuluşun ilk sebepleri felekî hareketler olan semavî dairesel hareketlerdir. Dairesel hareketlerin tekrarı maddenin varlığa gelmesini, oluş ve bozuluş zincirinin tekrar ve sürekliliğini sağlamaktadır. Semavî hareketlerin devir ve dönüş düzenini koruyan ve onları birbirine bağlayan hareket, ilk harekettir.⁵¹²

İbn Sînâ, oluş ve bozuluş meselesini *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* adlı eserinde ele alsa da konuyu *el-Kevn ve'l-Fesâd* adlı eserinde detaylı bir şekilde incelemiştir. Biz çalışmamızda *el-Kevn ve'l-Fesâd* adlı eserin konumuz olan semavî hareketlerle ilgili kısmı ile ilgileneceğiz. Çünkü eser oluş ve bozuluş konusunu cisim teorisi ve mizaç teorisi

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik II), s. 154 (§843-844).

⁵¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik II), s. 154 (§843).

⁵¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât* (Metafizik II), s. 154-155 (§843/§845).

⁵¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-Kevn ve'l-Fesâd* (Oluş ve Bozuluş), s. 104 (§265).

bağlamında ele almaktadır. Bu konular çalışmamızın sınırlarını aştığı için araştırmamızın dışında tutmayı tercih ettik.

İbn Sînâ, *el-Kevn ve 'l-Fesâd* adlı eserinin 14 ve 15. fasıllarında konumuz olan semavî hareketlerin ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşa neden olmasını ele almaktadır. 14. fasılda unsurların birbirleri ile olan etkileşimini ve semavî cisimlerin bu unsurlara olan etkisini ele alan İbn Sînâ, 15. fasılda semavî hareketin bir dönüşünü ifade eden devir ile bu devirlerin oluş ve bozuluşa olan etkisini ele almaktadır.

İbn Sînâ, ay-üstü âlemdeki hiyerarşik yapıyı ilk ma'lûl olan ilk akıl ile başlatmaktadır. Ay-altı âlemdeki nefisler, varlığını başka bir aracı ve mevcut illetin varlığı olmaksızın ilk ma'lûlden alırlar. İbn Sînâ'ya göre ay-altı varlıklar ve onların unsurlarının meydana gelmesi için gerekli iki şey vardır. Birincisi oluş ve bozuluşu kabul eden, hem tür hem de sayı bakımından çoğalan *ustukus*lardır. İkincisi bir ilk ma'lûle ulaşan ve *ustukus*lara bağlı olarak oluşan (*kā'ine*) yeni bir şeydir. Bu durumda ay-altı âlemde bunları kabul eden varlıkların çoğalması, zât bakımından tek olan bir ilkenin fiilinin de çoğalma sebebidir.⁵¹³

İbn Sînâ'ya göre âlem, cisimlerden oluşur. Bu cisimlerin bir kısmı oluş ve bozuluşu kabul ederken bir kısmı da kabul etmemektedir. Oluş ve bozuluşu kabul etmeyen cisimler özlerinde döngüsel olan ve ay-üstü âleme özgü semavî hareketin ilkelerini barındıran yalın cisimlerdir. Oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlere ise ay-altı âleme özgü olan doğrusal harekete tabi cisimlerdir. İbn Sînâ'ya göre, oluş ve bozuluşu kabul eden cisimler doğaları gereği doğrusal hareket ederler. Oluşa tabi olan her cisimde doğrusal hareketin ilkesi bulunur. Kendinde doğrusal hareketin ilkesi bulunmayan hiçbir cisim oluşa tabi değildir.⁵¹⁴

⁵¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât (Metafizik II)*, s. 154 (§843).

⁵¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-Kevn ve 'l-Fesâd (Oluş ve Bozuluş)*, s. 2 (§1); *Dānišnâme*, s. 310, 378; *eş-Şifâ': es-Semâ' ve 'l-Âlem (Sema ve Âlem)*, terc. Harun Kuşlu, Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), ss. 28-29 (§44-§48).

Oluş ve bozuluşa konu olan cisimlerin ana elementleri (*uṣṭukussāt*) dört tanedir. Bunlar ‘*anāsır-ı erba‘a*’ olarak tanımlanan hava, su, ateş ve topraktır. Bunların oluşum ve bozuluşuna sebep olan ana faktör ay-üstü âleme özgü olan semavî hareketlerdir. Semavî hareketler, kendilerine özgü niteliklerle ay-altı âlemdeki cisimlere etkide bulunurlar.⁵¹⁵ Bu etki unsurların birbirleri ile karışımı yani mizaç sonucu dönüşmesini sağlamak ve neticede yeni cisimler ortaya çıkmaktadır. Baskın olan unsur o cismin ana karakterini oluşturmakta ve yeni bir cismin oluşmasına imkân sağlamaktadır.⁵¹⁶

Bu dört unsurun her biri niteliğinde fazlalık ve eksikliği kabul etme noktasında belli bir sınıra sahiptir. Unsurlardan her biri kendi suretlerini ve türlerini korurken sahip oldukları doğal ya da arazî bir niteliğinde artma veya eksilme olur. Burada sureti almaya istidatlı olan maddenin sureti almaya tam hazır hale gelmesi önem taşımaktadır. Çünkü madde, herhangi bir suret için o sureti almaya tam hazır hale geldiğinde, o sureti kabul etme özelliğini haiz olur ve böylece o suret, *suret verici*’den (*vāhibu’ş-şuver*) maddeye taşar. Farklı suretlerin benzer maddeden oluşmasının sebebi *vāhibu’ş-şuver*’dir.⁵¹⁷

İbn Sînâ, oluş ve bozuluşun yapısını temellendirirken bu süreçlerin rastgele olan durumlar olmadığını kabul etmekte ve bunların belli bir başlangıca sahip olan durumlar olduğunu ifade etmektedir. Her başlangıç gibi oluş ve bozuluştaki başlangıcı belirleyen mekânsal harekettir. Çünkü mekânsal hareket, ay-altı âleme özgü bir hareket olup yukarda da ifade ettiğimiz gibi oluş ve bozuluşa imkân tanıyan doğrusal bir karakterdedir. Ay-altı âlemdeki mekânsal hareket, sebepler arasındaki ilişkilerin düzenini sağlamakta, sebepleri yaklaştırıp uzaklaştırmakta, nitelikleri güçlendirip zayıflatmaktadır. Bu hareketlerin ilkeleri de dairesel harekettir.⁵¹⁸

⁵¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-İlāhiyyât (Metafizik II)*, ss. 157-158 (§849-850).

⁵¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-Kevn ve’l-Fesād (Oluş ve Bozuluş)*, s. 101 (§254), s. 72 (§183); *Dānišnâme*, ss. 398; 404; 406; *Dānišnâme*, s. 75.

⁵¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-Kevn ve’l-Fesād (Oluş ve Bozuluş)*, s. 120 (§258).

⁵¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: el-Kevn ve’l-Fesād (Oluş ve Bozuluş)*, s. 104 (§264).

Ay-altı âlemdeki harekette olduğu gibi nasıl ki, mekânsal hareket sebepleri yakınlaştırıp uzaklaştırıyorsa semavî cirimlerin kuvvetlerini de yaklaştırıp uzaklaştırmak suretiyle etki de bulunmalarını sağlayan da göksel hareketlerdir. Bu semavî hareketler ise oluş ve bozuluşun ilk sebepleridir. Semavî hareketlerin sürekliliği ve tekrarlanması da beraberinde oluş ve bozuluş zincirinin tekrarlanmasını ve sürekliliğini sağlamaktadır. Semavî hareketlerin başlangıç ve bitiş noktaları arasındaki bir dönüşü ifade edecek şekilde bu devir ve dönüş düzenini koruyan, semavî cisimlerin devirlerini birbirlerine bağlayan hareket, ilk harekettir.⁵¹⁹ İlk hareketin düzenleyici ve sürekliliği sağlayan bir faktör olması İbn Sînâ'nın Sudûr düşüncesi dikkate alınmadan anlaşılacak bir durum değildir. Bilindiği gibi Sudûr teorisinde ilk hareket, *el-Evvel*'den sudûr ile meydana gelmiştir. Sonraki hareketler de her bir aklın *el-Evvel*'i düşünmesine bağlı olarak meydana gelmektedir. O yüzden ay-üstü âlemdeki varlık skalası içerisindeki her bir akıl *el-Evvel*'i düşünerek kendisi gibi bir aklın sudûruna neden olmaktadır. *El-Evvel*'e benzeme arzusu kesintisiz ve sürekli bir arzu olduğu için ay-üstü varlıkların hareketleri de buna bağlı olarak süreklilik arz etmektedir. Bu açıdan *el-Evvel*, ilk hareketin hem kaynağı hem de sonraki hareketlerin gayesi olması açısından semavî hareketin düzenli ve sürekli bir hâl almasını sağlamaktadır.

İbn Sînâ, ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluş ile farklı unsurların meydana gelişini, yıldızların eğimli hareketinin bir sonucu olduğuna bağlamaktadır. Şayet yıldızların eğimli hareketi olmasaydı, kendileri dışındaki varlıklara etkileri ve bu cisimlerin yıldızlardan etkilenmeleri sınırlı kalacaktı. Bu durumda yıldızların etkisi tek bir noktaya has olacaktır. Yıldızla yakın olan unsurlar yıldızla benzeşecektir. Yıldızla yakın olan varlıkların yıldızdan etkilenmeleri yüksek olurken yıldızdan uzak olan varlıkların da etkilenmeleri az olacaktı. Yıldızın hareketindeki bu eğimli hal olmasaydı bir yıldızın baskın olması durumu söz konusu olacaktır. Bu baskınlık durumunun sonucunda baskın olan yıldızın

⁵¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-Kevn ve'l-Fesād (Oluş ve Bozuluş)*, s. 104 (§265).

(semavî cirmin) gerektirdiği nitelik baskın olacaktır. Bu durumda diğer niteliklerin oluşumu ve buna bağlı olarak da zıtlıklar imkânsız hale gelecektir. Örneğin baskın olan nitelik sıcaklık olursa, sadece sıcaklık niteliğine sahip cisimlerin varlığı mümkün olacaktır. Bunun sonucunda da diğer niteliklere sahip varlıkların oluşumu imkânsız hale gelecektir. İbn Sînâ bu durumu mevsimleri örnek vererek daha da somutlaştırmaktadır. Sadece baskın olan niteliğin sonunda oluş gerçekleşecek olursa, bu durumda mevsimlerin farklılığı da ortadan kalkacaktır. Bir eğim bulunduğu konumda sürekli bir şekilde şiddetli yaz mevsimini gerekli kılacak olursa, diğer bir meylde de devamlı şiddetli kış, diğerinde sürekli ilkbahar veya sonbahar hâkim olacaktır. Bu durum mevsimlerin mutedil yapısını ortadan kaldıracak bir etkiyi beraberinde getirecektir. İlkbahar ve sonbahar meylinin olduğu kısımda olgunlaşma tamamlanmaz, kışın sürekli bir don hali, yazın devamında da bir yanma meydana gelecektir.⁵²⁰

İbn Sînâ'ya göre semavî cirmelerin hareketleri ard arda olmasaydı, semavî cirm hareketini bir meyl yani bir eğim olmaksızın yapsaydı bu durumda bu semavî hareketin oluş ve bozuluşa etkisi ve katkısı oldukça zayıf olacaktı. Öyle ki, bu durumda oluş ve bozuluşu mümkün kılan karışımların zıddı ortaya çıkmayacaktı. Semavî cirmin hareketinin etkisi, baskın olan yönde küçük bir alanda etkili olacak, diğer bölgeler bu etkilenmeden oluş ve bozuluşu mümkün kılamayacak kadar kısa süreli bir temas söz konusu olacaktı.⁵²¹

İbn Sînâ bu durumu güneşin hareketi ile örneklendirmektedir. Güneş, hareketi ile kuzeye yönelir ve tek bir azimutta/yörüngede sürekli kalmayıp ilk harekete tabi olarak yukarıda ifade ettiğimiz gibi ard arda, tekraren bu yönde bir süre kalır. Güneşin bu devri, geçtiği bütün bölgelerde fiili ve etkisi azaldığında yarattığı etki gibi devamlı, baskın bir şekilde kaldığında da bozuluşa neden olurdu. Semavî varlıkların hareketine özgü olan ve oluş-bozuluşa neden olan semavî cirmin ard arda ve mükerrer bir şekilde olmasında

⁵²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-Kevn ve'l-Fesâd (Oluş ve Bozuluş)*, ss. 104-105 (§265-266).

⁵²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-Kevn ve'l-Fesâd (Oluş ve Bozuluş)*, s. 105 (§267).

olduğu gibi güneş de bu tekerrür ile etkide bulunmaktadır. Güneşin hareketindeki tekerrür sayesinde güneş, maddelere, bitki ve hayvanları besleme hareketi verir. Güneş, kuzey yönündeki fiilini tamamladığında topraktaki gizli maddeleri çektiğinde o yöne doğru olan hareketinin süresini aşmadan, yakma ve kurutmayla onları bozuluşa uğratmadan güneye yönelir.⁵²²

İbn Sīnā, semavî hareketin ve oluş-bozuluşun bir öznesi olan güneşin hareketinin ay-altı âleme etkisini zıtlıklar üzerinden izah etmeye devam etmektedir. Kuzey yönünde fiilini göstermiş olup güneye yönelen güneşin hareketinin etkisi ile yeryüzü soğumuş olur, yaşlıklar/ıslaklık durumu yoğunlaşmış olur ve yerin içinde toplanır. Güneşin hareketinin etkisi ile meydana gelen bu oluş sanki birikerek ve adil bir şekilde bitki ve hayvanlara besinlerini bahşetmesi için güneşin tekrar dönmesini bekler. Güneşin aniden hızlı bir şekilde bir uçtan diğer bir uca geçmeksizin fiilini aşamalı bir şekilde yapması ilkbahar ve sonbahar mevsimleri arasında mutedil bir geçişi sağlamaktadır.⁵²³

İbn Sīnā, güneş örneği ile ay-üstü hareketlerin ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşa nasıl yol açtığını açıklığa kavuşturmaktadır. Semavî varlıkların dairevî hareketleri, ay-altı âlemde unsurların, bu unsurların karışımı da yeni varlık alanlarının ve niteliklerin oluşmasına böylece düzenin muhafazasına neden olmaktadır.

Feleklerin devri meselesinin fizik ilmiyle ilgili muhtevası hareket probleminden kaynaklanmaktadır. İslâm kozmoloji öğretilerinde ay altı ve ay üstü âlemlerinin arasını ayırmada devrî hareket belirleyici olmuştur.⁵²⁴ İbn Sīnā, ay-üstü âlemdeki cirmlerin hareketlerinin başlangıç ve son arasındaki dönüşlerini devir olarak adlandırmakta ve bu devirlerin ay-altı âlemdeki etkilerini ele almaktadır.

İbn Sīnā'ya göre bütün oluşan şeyler bozuluşa uğrar. Oluş ve bozuluşa uğrayan şeyin büyüdüğü, duraksadığı, zayıfladığı ve ömrünü tamamladığı bir süresi vardır. Bu

⁵²² İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-Kevn ve'l-Fesād (Oluş ve Bozuluş)*, s. 106 (§269).

⁵²³ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-Kevn ve'l-Fesād (Oluş ve Bozuluş)*, s. 106 (§269).

⁵²⁴ İlhan Kutluer, "Devir," *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 9, ss. 232-234.

süre içerisinde şeylerin oluş ve bozuluşa uğraması feleklerin devirlerine ihtiyaç duyar. Oluşan şeylerin bazılarının oluşumu için bir devirden daha kısa süreli devirlere ihtiyaç duyulurken bazı oluşlar için ise birçok devire/dönüşe ihtiyaç vardır. Bu durum fesâd için de geçerli bir durumdur. Örneğin sivrisinek grubu hayvanlardan ve bazı yumuşak bitkilerde varlıkların oluş ve bozuluşu için kısa süreli devirlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu varlıklar bir günde oluşur ve aynı gün bozuluşa uğrarlar.⁵²⁵

İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l- Fesâd*'da konuyu toparlayıcı mahiyette bir sonuç yazmaktadır. Burada İbn Sînâ durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Her bir oluşanın şahsına münhasır, ona özgü bir maddesi, sureti, fail nedeni ve gayesi vardır. Oluş ve bozuluşun tamamının kaynağı semavî hareketlerdir. Bu semavî hareketler oluş ve bozuluşu yakın müşterek failine bağlamakta, oluş ve bozuluşu incelemektedir. Oluş ve bozuluşta ortak maddi neden ilk unsurdur. Ortak sûrî neden, kendisiyle birleşmeyen maddenin başkasına olan kuvvetinin suretidir. Gâ'î neden, sayılarıyla baki kalmayan durumların baki kalması ve türlerinin korunmasıdır. Unsurî neden, bir şeyin bir şeye bürünürken ötekinden sıyrılması gibi türün devamının korunmasıdır. Oluş ve bozuluş ile ilgili olacak şekilde üreme, çoğalma ve peş peşe gelmeyle türler korunmuştur. Bu durumu önceleyen, her varlığa kabul edeceği oranda verip semavî cisimlerde olduğu gibi ya birey olarak ya da unsursal olarak cisimlerde olduğu gibi tür olarak onları mümkün olduğu oranda var kılan ilahî cömertliktir (*el-cûdu'l-ilâhî*).

⁵²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-Kevn ve'l-Fesâd* (Oluş ve Bozuluş), s. 107 (§270).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAREKET, CEVHER VE KATEGORİLER

Hareketin kategorilerle ilişkisini hareketin tanımından ve birinci bölümdeki kavramların sağladığı teorik çerçeveden yola çıkarak izah edebiliriz. İbn Sînâ hareketi “bilkuvve olan şeyin bil kuvve olması bakımından ilk yetkinliği” şeklinde tanımlamaktadır. Şeyde yaşanan bir değişimin hareket olarak kabul edilebilmesi için o şeyde meydana gelen kuvveden fiile çıkışın bir defada (*def’aten*) değil aşamalı bir şekilde (*tedrîcen*), sürece yayılmış olarak gerçekleşmesi gerekmektedir.⁵²⁶ Tanımdan da anlaşılacağı üzere harekete konu olan şeyin fiilî hale geçmeden önce kuvve halinde o harekete yönelik potansiyel taşınması gerekmektedir. Kuvve ile fiil arasında zorunlu bir ilişki vardır. Kuvve sahibi olan bir şeyin bu kuvve halinden ona karşılık gelen fiile çıkma özelliği vardır. Şayet bir şey bilfiil hale gelme imkânına sahip değilse o şeyin kuvve halinin olması imkânsızdır. Dolayısıyla harekete konu olan şey bir yönde bil kuvvedir bir yönden de bilfiildir. Ancak bu durumda harekete konu olan şeyden hareketin vuku bulması mümkün olacaktır. Çünkü hareket ancak kuvveden fiile çıkışı sağlayan koşullar altında gerçekleşebilmektedir. Bunların yanı sıra bütün yönlerden bilfiil olan varlıklar da vardır. Bunlar ayırık akıllardır. Ancak bütün yönlerden bilfiil bir varlığın hareketin tanımını açısından harekete konu olması mümkün değildir. Bütün yönlerden bilfiil olması onun kuvveden fiile çıkmasını imkânsız hale getirmektedir.⁵²⁷

Meydana gelen kuvveden fiile çıkışı ifade etmek için kapsayıcı bir kavram olarak Bu değişim kavramını kullanabiliriz. Çünkü her kuvveden fiile çıkış gerçekleştiği şeyde bir değişimi içermektedir. Kategoriler açısından baktığımızda da kuvveden fiili ifade iki

⁵²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: es-Semâ’u’l-Tabî’î* (Fizik I), s. 119 (§143), s.100 (§126).

⁵²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’: es-Semâ’u’l-Tabî’î* (Fizik I), s. 99 (§125); Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), s. 127.

kavram kullanılmaktadır. Birincisi *def'aten* ikincisi ise *tedrîc* kavramlarıdır. Bu durumda kuvveden fiile çıkış bir tür yönelim ve intikâldir. Kuvveden fiile çıkış iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi kuvveden fiile çıkış *def'aten* olmaktadır. İkincisinde ise bu çıkış bir defada olmayıp *tedrîcen* olmaktadır. Bu ikinci durum birinciye göre daha geneldir ve bu yönüyle bütün kategorilere arız olan bir durumdur.⁵²⁸

Kategoriler bağlamında kuvveden fiile çıkışın imkânı bütün kategorileri için geçerli bir durumdur. Her kategoride kendisi için olan kuvveden yine kendisi için fiile çıkış mevcuttur. Detaylarını ilgili yerlere bırakarak genel hatları ile kategorilerdeki kuvveden fiile çıkış şu şekilde gerçekleşmektedir. Cevher kategorisindeki kuvveden fiile çıkış bilkuvve olan insanın sonradan bilfiil hale gelmesidir.⁵²⁹ Nicelik kategorisindeki kuvveden fiile çıkış uyuyan kimsenin kuvve halinde taşıdığı uyanma halinin fiile çıkmasıdır. Nitelik kategorisindeki kuvveden fiile çıkış bilkuvve siyahlaşma imkânına sahip olan şeydeki siyahlığın fiili hale gelmesidir. *Mudâf* kategorisindeki kuvveden fiile çıkış potansiyel olarak baba olabilecek bir erkeğin babalığının fiili hale çıkmasıdır. Yer kategorisindeki kuvveden fiile çıkış aşağıya göre yukarının fiili hale çıkmasıdır. Zaman kategorisinde yarının kuvveden fiile çıkmasıdır. Konum kategorisinde kuvveden fiile çıkış bir yerde konumlanmış olan şeyin mekânı değişmeksizin parçalarının birbirine ve başka cisimlere nispetinin değişmesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁵³⁰ Mülkiyet, etki ve edilgi kategorilerinde de durum bu şekildedir.⁵³¹ Bütün kategorilerde ilgili kategorinin

⁵²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik I), s. 99 (§125).

⁵²⁹ Ancak cevherdeki kuvveden fiile çıkış ile gerçekleşen değişim hareket olmayıp oluş ve bozuluştur. Detaylarını ilgili yerde tartışacağız. Hareket cismin zâtı sabit kalmak koşuluyla arazlarında gerçekleşen değişimdir. Ancak cevher kategorisinde bizzat cismin zatında bir değişim yaşanmaktadır. Mesela bir ahşap masanın yanıp kül olması cevherî harekettir. Ancak bir burada kuvveden fiile intikâl anlamında bir hareket söz konusu değildir. Çünkü örnekte yanan cisim olan ahşap masadaki masalık sureti, yerini kül suretine bırakmıştır. Bu suret değişimi ise hareketin gereği olan tederîci bir şekilde değil, anlıktır. Bu sebeple ahşap masadaki değişim, hareket kapsamına girmemektedir. Bu değişim oluş ve bozuluş olarak kabul edilmektedir. Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, s. 128.

⁵³⁰ Konumsal harekette, en dıştaki feleğin (kuşatıcı feleğin) hareketi örnek verilir. Kuşatıcı feleğin mekânı olmadığından onun hareketi bir mekânda gerçekleşmez. Bu felek, parçalı olmadığından fiilen parçalarının da birbirine nispeti değişmez. Kuşatıcı feleğin hareketi, hem varsayımsal parçalarının birbirine nispetinin değişmesi hem de diğer feleklere nispetinin değişmesi şeklindedir. Bu sebeple de konumsal hareket (*el-hareke el-vad'iyye*) olarak adlandırılır. Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, s. 128.

⁵³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik I), s. 100 (§125).

kendisi için olan bir kuvveden, yine kendisi için olan fiile çıkış bulunmaktadır. Kategorilerdeki bu kuvveden fiile çıkış açıklayacağımız gibi bazı kategorilerde bizzat gerçekleşirken bazı kategorilerde bilaraz gerçekleşmektedir.

Hareket esnasında cismin zatı sabit kaldığından hareket, araz kategorilerinde gerçekleşmektedir.⁵³² İbn Sīnā'ya göre hareketlinin bulunduğu kategorilere göre arazî olarak hareketten söz edilebilecek diğer kategoriler hariç hareketin tek başına, bizzat vaki olduğu dört kategori vardır. 1- Mekânsal hareket veya yer değiştirme hareketi (*el-ḥaraketu'l-mekāniyye, nakle/nuḳle*). 2- Niteliksel dönüşüm hareketi. Bu hareket *istiḥāle* olarak adlandırılır.⁵³³ 3- Niceliksel hareket büyüme (*numuvv*), eksilme (*zubbūl*). 4- Konum kategorisinde hareket (*vaḍ'ī hareket*).⁵³⁴

Yukarıda değindiğimiz üzere hareketin bizzat gerçekleştiği kategoriler mekân, nitelik, nicelik ve konum kategorileridir. Konunun detaylarını bizzat hareketin kendilerinde gerçekleştiği kategoriler bağlamında ele alacağız.

3.1. Mekân (*el-eyn*) Kategorisinde Hareket

Mekân kategorisi hareketin tek başına mevcut olduğu, hareketin varlığının bizzat ve açık olduğu bir kategoridir. İbn Sīnā'ya göre mekân, hareket için kaçınılmaz durumlardandır. Mekândaki hareket, cismin mekânda oluşunun değişmesidir. Bir yer değiştirme hareketi olan *nuḳle* için bir mekânın olması gerekir⁵³⁵

Ontolojik olarak mekân, kendine özgü mekânında olan cismin içinde bulunduğu yerdir. Mekânın hakikati, cismin kendine özgü gerçek yerine nispetle o yerde oluşudur. Bu anlamıyla mekân hakikî ve öncelikli bir anlam taşımaktadır. Başka bir ifade ile mekân,

⁵³² Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, s. 127.

⁵³³ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u'l-ṭ-Tabī'ī* (Fizik I), s. 126 (§149).

⁵³⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u'l-ṭ-Tabī'ī* (Fizik I), s.129 (§152); Özpilavcı, "Ebu'l-Berakât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi," s. 178.

⁵³⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u'l-ṭ-Tabī'ī* (Fizik I), s. 128 (§151).

cismin bulunması dolayısıyla cismi kuşatan şeydir. Cismin kendisine dayandığı ve kendisi ile istikrar bulduğu şeye de o şeyin mekânı denir.⁵³⁶

Mekân düşüncesine göre mekânlı ile mekân arasında kuşatan ve kuşatılan türünde olmak üzere bir izafet ilişkisi vardır. Bir şeyin mekânı, onu kuşatıp çevreler ve mekâna mensup olan bu şey mekân tarafından kuşatılır. Cisim, mekânı ile örtüşür, onu doldurur ve mekânın herhangi bir kısmı cisimden yoksun kalmaz. Diğer yandan da mekân cismi kuşatır ve cisim tarafından doldurulur. Bunun neticesinde mekân ve cisim arasında bir karşılaşma gerçekleşir. İbn Sînâ'nın mekân düşüncesi açısından da kuşatmayan yüzey, mekân değildir. Kuşatan yüzey ise, ancak kapsayan cismin sonudur. Ve mekân, kuşatan cismin sonu olan iç yüzeyin kendisidir. Yüzey olarak mekânın bir veya çok oluşu arasında bir fark yoktur. Bu durumu şu örneklerle açabiliriz. Havada uçan bir kuşun mekânı, onu kuşatan havanın iç yüzeyidir. Yere konulmuş ve üstü açık bir taşın mekânı, onu kuşatan toprak ve havanın iç yüzeyidir. Akarsudaki balık veya akarsuyun dibine yerleştirilmiş taş örneklerindeki gibi yüzeylerin bir kısmının veya hepsinin hareket etmesi mümkün olduğu gibi aynı şekilde bu yüzeylerin hiçbirinin hareket etmemesi de mümkün bir durumdur.⁵³⁷

Cismin mekânı ne madde ne suret ne mesafedir. Ne boyut ve boşluktur. Cismin mekânı cismin kendisiyle kuşattığı kenarıdır. Bu kenar, cismin kenarında değil, çevresindedir. Örneğin herhangi bir sepetin iç kısmı kendisine konulan cisme dokunur. Bu durumda sepetteki cismin mekânı sepetin iç yüzeyidir. Aynı şekilde testinin iç yüzeyi de suya temas eder. Testinin içi suyun mekânıdır.⁵³⁸

İbn Sînâ, mekânı cisim ile olan ilişkisi açısından ele almaktadır. Çünkü mekân, harekete konu olan cismin kendisinde durağan olduğu ve bir mekândan başka bir mekâna

⁵³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitābu'l-Mekûlāt (Kategoriler)*, s. 219 (§418).

⁵³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semā'u't-Tabī'i (Fizik I)*, s. 174 (§190), s. 151 (§173); Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, ss. 108-110.

⁵³⁸ İbn Sînâ, *Dānišnâme*, s. 376; *en-Necāh*, s. 161 (terc. 129).

doğru yer değiştirme hareketinin gerçekleşmesini sağlayan bir imkân, hareketin gerçekleşmesi için gerekli olan koşullardan biridir.⁵³⁹

İbn Sînâ mekân ve mekânlı arasındaki ilişkide mekânın sabit, mekânlının ise o mekânda harekete tabi olduğu görüşüne sahiptir. Mekân, kendisiyle birlikte yer değiştirilen değil, kendisinin sabit kalması ile kendisinde yer değiştirilendir. Bu yer değiştirme, yalnızca yakınlık ve uzaklığın değişmesi şeklinde gerçekleşmektedir.⁵⁴⁰ Cismin bir hareketli olarak mekân ile ilişkisi mekânın içinde olması şeklindedir.⁵⁴¹

İbn Sînâ, mekânın ontolojik gerçekliğini ortaya koymak üzere yer değiştirme ve bir cismin yerini başkasının alması olgusuna dikkat çeker. Buna göre yer değiştirme olgusu değiştirilen bir yerin var olduğunu, bir cismin yerini başkasının alması olgusu ise geride bırakılan bir yerin bulunduğunu göstermektedir. Mekân adını alan bu yerler cismin cevherinden, onun kendine ait nitelik ve niceliklerden bağımsız olarak orada bulunmaktadır. İbn Sînâ, mekânı “başkasının değil kuşatıcı cismin sınırı olan yüzey” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁴²

Mekân, cismin kendisine özgü olacak şekilde kapladığı bir yer olup onun birtakım özellikleri olduğu kabul edilir. Birincisi, mekânsal bir hareket olan *nuḳleyi* mümkün kılan bir mekândan başka bir mekâna doğru hareket eden bir hareketlinin olmasıdır. Şayet bir cisim hareket etmiyorsa, bir yerde sabit bir şekilde durur. Bu onun mekândaki sükûn halidir. İkincisi, bir mekânda aynı anda iki şey bulunmaz (*tedāḥul*). Örneğin su testiden çıkmadıkça oraya hava girmez. Üçüncüsü, mekânda alt ve üst gibi zıtlıklar bulunur. Dördüncüsü cisme ait olan şey cismin ait olduğu mekândadır.⁵⁴³ İbn Sînâ’ya göre bir cismin bir mekân nispetinin olabilmesi şu şekilde mümkün olmaktadır. Bir mekânda bir cismin bulunması dolayısıyla onu kuşatan, cismin kendisine dayandığı ve kendisi ile

⁵³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-ṭabî’* (Fizik I), s. 139 (§163).

⁵⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-ṭabî’* (Fizik I), s. 140 (§164).

⁵⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-ṭabî’* (Fizik I), s. 145 (§167).

⁵⁴² İlhan Kutluer, “Mekân,” *Dîyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, ss. 550-552.

⁵⁴³ İbn Sînâ, *Dānišnâme*, ss. 365-366; *eş-Şifâ’*: *Kitābu’l-Mekûlât* (Kategoriler), s. 219 (§418).

istikrar bulduğu şeye, şeyin mekânı denir. Bir mekânda bir cismin yerleşik olanı kuşatması hareket esnasında cismin o mekândan ayrık olup mekâna eşit olmasını beraberinde getirir. Çünkü aynı mekânda, aynı anda iki cisim bir arada bulunamaz.⁵⁴⁴ Mekân, cismin tek başına içinde bulunduğu şeyin kendisidir. O mekândaki cisimle birlikte başka bir cismin olması mümkün değildir. Cisim mekâna eşit olduğu ve mekân olarak yenilenip ondan ayrıldığı için aynı mekânı birçok mekânlı takip eder. Mekândaki bu hareketlilikten dolayı cisim mekânda sabit kalmayıp bir yüzey tarafından kuşatılmamaktadır. İbn Sînâ'nın mekân teorisine göre cismi kuşatmayan yüzey, mekân değildir. Bunun aksi olan ve mekân olarak tanımlanmasının koşulu olan cismi kuşatan yüzey ise, ancak kapsayan cismin sonudur. Böylece mekân, kuşatan cismin sonu olan iç yüzeyin kendisidir.⁵⁴⁵

İbn Sînâ'ya göre mekân, kuşatan ve yer değiştirenlere ait sabit olanı bozmaktadır. Çünkü mekân sayesinde *nuḳle* hareketi gerçekleşmekte ve bu hareket ile de mekânda sabit bir cismin bulunması imkânsız hale gelmektedir. Yer değiştiren mekânlı, bir mekânı işgal ederek o mekânı doldurur ve yer değiştirerek bulunduğu mekândan ayrık duruma düşer. Sonra yine yer değiştirerek başka bir mekâna doğru yönelir ve o mekâna ulaşır. İbn Sînâ buradan hareketle yine teorisini temellendirdiği iddiasına ulaşmaktadır. O iddia da bir mekânda iki cismin aynı anda birlikte bulunmasının imkânsızlığıdır.⁵⁴⁶

Hareket-mekân ilişkisinde mekân, hareketten daha genel bir durumdur ve hareketin nedeni değil, gereğidir (*lāzimen li'l-ḥarake*). Mekân, hareket için gerekli olan bir durumdur. Çünkü hareketin bilfiil olmasını sağlayan hareketin konusudur ve bu da ancak bir mekânda bilfiil hareketli duruma gelebilmektedir. Harekete konu olan şeyin bilfiil hareketli olması için o şeyin kendisinin şüphesiz bir mekânda olması gerekir.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necāh*, s. 156 (terc. 123).

⁵⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u'l-ṭ-Tabī'ī* (Fizik I), s. 174 (§190), s. 151 (§173).

⁵⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u'l-ṭ-Tabī'ī* (Fizik I), s. 174 (§190), s. 151 (§172).

⁵⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u'l-ṭ-Tabī'ī* (Fizik I), ss. 177-178 (§194).

3.1.1. Mekân Tartışmaları Bağlamında Boşluk-Hareket İlişkisi

Boşluk düşüncesi mekân düşüncesi ile yakın ilişkili bir konudur. Mekânı cismini kuşatan yüzey olarak kabul eden İbn Sînâ, cismin bulunmadığı bir mekân düşüncesini reddederken aslında boşluk denen bir gerçekliğin de olmadığını kabul etmektedir. Mekân düşüncesine göre cisim mekânsız, mekân da cisimsiz düşünülemez. Boşluk ise varlığı imkânsız ve reel bir varlığı da olmadığı için mekân gibi kabul edilemez. Bundan dolayı da boşluğun cisim ile bir irtibatı yoktur.⁵⁴⁸

Boşlukta hareketin mümkün olmamasını boşluğun ontolojisi bağlamında ele alan İbn Sînâ'ya göre boşluk kendisinde parçalanma olmayan bitişik (*muttaşil*) bir şey olup parçaları, şekilleri, sınırları olan bir şey değildir. Bu durumda boşlukta bir yönü diğer bir yönden, bir doğal mekânı diğer bir doğal mekândan ayıracak olan niteliklerin bulunması da mümkün olmaz. Öyleyse boşluk, kendisinde parçalanma olmayan, bitişik tek bir şeydir ve bu yapısından dolayı içinde doğrusal hareketin gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu yüzden boşlukta yönlerin farklılığı da bulunmaz. Ortada yönlerin ve mekânların farklılığı bulunmayınca doğasıyla terk edilen ve doğasıyla amaçlanan bir mekânın bulunması da imkânsız olur. Boşlukta hareketin bulunmaması haliyle onun mukabili olan durağanlığı da imkânsız kılmaktadır. Boşlukta kendisinde doğasıyla durağanlığın gerçekleşmesini sağlayacak bir konum yoktur.⁵⁴⁹

En genel hatları ile söyleyecek olursak boşlukta her türlü hareketi imkânsız kılan iki genel ölçüt vardır. Birincisi, boşlukta hareketin duramaması ve yok olamaması. İkincisi, hareketin durmayıp, yok olmasını sağlayacak ve sonsuza kadar uzamasını engelleyecek, boşluğun ötesinde bir cismin bulunmaması.⁵⁵⁰ Boşluğun özelliği, içinde

⁵⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik II), s. 58 (§290).

⁵⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik I), s. 164 (§183); Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 283.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik I), s. 161 (§181).

hareketin duramaması ve yok olamamasıdır. Boşlukta bir hareket başlar ise engellenmedikçe bu hareket sonsuza kadar devam edecektir.⁵⁵¹

İbn Sīnā, boşluk düşüncesini bir öncülden hareketle net bir şekilde ifade etmektedir. Öncüle göre boşluk (*el-ḥalā'*) “mutlak bir şey olmayandır (*leyse lā şey*)”.⁵⁵² Boşluğun “mutlak” olmaması evrende bir boşluğun olmadığını yani evrende cismin bulunmadığı bir mekânın olamayacağını açıklamak için konulmuş bir kayıttır. Bu anlamda boşluk düşüncesi evrende bir şeyden yoksun bir mekânın olmaması anlamında imkânsızdır⁵⁵³ ve çok net bir şekilde kesinlikle evrende bir boşluk yoktur düşüncesi İbn Sīnā düşüncesinde, net bir şekilde yerini almıştır.⁵⁵⁴ İnsanın evrende bir boşluğun var olduğu düşüncesine sahip olmasının sebebi mekândan boşalan cismin yerini dolduran havayı gözle görememesinden dolayıdır.⁵⁵⁵ Hareket teorisi açısından şu sorunun cevap bulması gerekmektedir. Boşluk mekân mıdır? İbn Sīnā’nın bu soruya verdiği cevap boşlukta hareket ve sükûnun imkânı ya da imkânsızlığını anlaşılır kılacaktır. Sorduğumuz soruya dönecek olursak yukarda ifade ettiğimiz mekân düşüncesi bağlamında meseleyi ele aldığımız zaman boşluk, mekân değildir. Çünkü mekân bir yerdir ve mekânın ittifakla kabul edilen özellikleri vardır. Mekânın özellikleri şunlardır:

A) Mekânda bir yerden başka bir yere doğru hareket eden bir hareketlinin bulunmasının mümkün olması. Bu mekânsal bir hareket olan *nuḳleye* imkân tanımaktadır. Mekândaki cisimde hareket yoksa söz konusu cisim sükûn halindedir.

B) Bir mekândan aynı anda iki cismi (*tedāḥul*) bir arada bulunamaz. Örneğin testide bulunan su testiden dışarı çıkmadıkça testiye hava girmeyecektir.

C) Mekân alt-üst gibi zıtlıklar barındırmaktadır.⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Macit, *İbn Sīnā’da Doğa Felsefesi*, s. 283.

⁵⁵² Şey; var olan, var olması mümkün olan yahut zihinde tasavvur edilebilen varlık. İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I)*, 27-34.

⁵⁵³ İbn Sīnā, *eş-Şifā’*: *es-Semā’u’l-ṭabī’i (Fizik I)*, s. 156 (§176); *en-Necāh*, s. 156 (terc. s. 124).

⁵⁵⁴ İbn Sīnā, *en-Necāh*, s. 161 (terc. 129).

⁵⁵⁵ İbn Sīnā, *Dānişnâme*, s. 366.

⁵⁵⁶ İbn Sīnā, *Dānişnâme*, ss. 365-366.

Mekânın hareketin oluşması için sağladığı şartlar açısından meseleye bakıldığında boşluk bu özelliklerden yoksun olduğu için boşlukta herhangi bir hareketin oluşması mümkün değildir. Mekân, şu koşulları mümkün kılarak bir hareketin gerçekleşmesini sağlamaktadır: Mekânda doluluk, itme-çekme, direnç, meyil gibi kurucu unsurlara bağlı olarak hızlilik-yavaşlık, zaman, hareketin kesintili bir şekilde gerçekleşmesi sonucu sürekli yenilenen bir hareketin olması, yön, mesafe bulunması sayesinde hareket bilfiil gerçekleşmektedir.⁵⁵⁷

Mekân olmanın koşulları bağlamında konuya dönecek olursak mekân, hareket için gerekli olan unsurlardandır. Bir hareket ve durağanlık ancak mekânda vuku bulacağı için mekân olmanın koşullarını taşımayan ve reel bir varlığı olmayan boşlukta bir hareket ve durağanlık mümkün olmayacaktır. Çünkü boşluk mekân değildir (*el-ḥalā' leyse bi-mekānin*). Boşluk mekân olmadığı, her türlü hareket ve sükûna imkân tanımaktan yoksun olduğu için⁵⁵⁸ boşlukta doğal ve zorlamalı hareket yoktur.⁵⁵⁹

Yapısı itibariyle boşlukta döngüsel, doğal ve zorlamalı hareket imkânsız olduğu gibi sükûn da yoktur. Sükûnun olmaması İbn Sînâ'nın mekân düşüncesiyle ilgilidir. Mekân, içinde hareketli veya durağan bir cisim barındırmalı veya bu niteliklere sahip bir cismi barındırma imkânına sahip olmalıdır. Bir yer ancak bu iki durumdan birinde mekân olarak isimlendirilebilir. Boşluk ise içinde hareket edilme özelliği olmadığı için durağanlık imkânını da içermemektedir.⁵⁶⁰

Genel hareket teorisi açısından bir cismin mekân ile olan ilişkisinde şu durumları tespit eden İbn Sînâ'ya göre bir mekânda bulunan her cisim şu durumlardan birini taşımaktadır. Bu cisim bir mekânda ya hareketlidir ya da durağandır. Söz konusu hareket

⁵⁵⁷ İbn Sînâ, *Dānişnâme*, s. 375; *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik I), ss. 162-163 (§182), s. 164 (§183), s. 168 (§186); Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 284.

⁵⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik I), s. 161 (§181).

⁵⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik I), s. 170 (§188).

⁵⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 't-Tabî'î* (Fizik I), s. 170 (§188).

ya tabîîdir ya da zorlamalı (*kasrî*) hareket türlerinden biridir. Tabîî hareket ya doğrusaldır ya da döngüseldir. Hareketin mukabili olan sükûn da böyledir.⁵⁶¹

Normal şartlarda bir mekândaki tabîî cisimden sâdır olan tabîî hareket, cismin ona ait olmayan, doğasına aykırı bir yeri istememesi, o mekândan kaçması ve kendi tabîî mekânını (*hayyiz*) istemesi durumunda gerçekleşen bir harekettir. Tabîî durağanlık ise cismin tabîî mekânına ulaşması durumunda gerçekleşir.⁵⁶²

Boşluk söz konusu olduğunda İbn Sînâ'ya göre boşlukta doğrusal tabîî hareket mümkün değildir. İbn Sînâ bu tartışmayı birkaç açıdan ele almaktadır. Bunlardan birincisi hareketin yön ile olan ilişkisidir. Bu ilişkiye bakıldığında hareketi kuran esaslardan olan kuvve-fiil ilişkisi ile hareketin başlangıç ve son ile olan ilişkisi belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda hareketli için kuvve, yönelme istidadındaki yöne sahip olmayı ifade ederken; fiil de bizzat yönelme eylemini karşılayan fiile çıkmayı ifade etmektedir.

Boşlukta hareketi imkânsız kılan hareket-yön ilişkisi belirleyici olan unsurlardandır. Çünkü hareket doğası ile ya bir yöne doğru yönelir ya da yönelmez. İbn Sînâ, hareketin yönden yoksun olmasını mümkün görmemektedir. Mutlak boşlukta hiçbir yön bulunmadığı ve yönlerin farklılaşması da mümkün olmadığı için boşlukta bir hareketten söz edilmesi de mümkün değildir.⁵⁶³

Bu genel çerçeve ile mekânda gerçekleşen doğrusal tabîî hareket kuvveden fiile intikâl şeklinde belli bir başlangıç ve sonu ihtiva etmekle, bir yönü terk edip başka bir yöne yönelme şeklinde gerçekleşmektedir. Boşlukta yön olmadığı ve hareketli bir cismin yön ile olan ilişkisi olmadığından boşlukta bu nitelikte bir hareket gerçekleşmemektedir.⁵⁶⁴ Aynı şekilde hareketi mümkün kılan durumlardan kuvve-fiil, başlangıç-son arasındaki ilişki boşlukta mümkün değildir. Hareketin başladığı şey, bütün

⁵⁶¹ İbn Sînâ, *Dānišnāme*, s. 372; *en-Necāh*, ss. 159-160 (terc. 127); *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 161 (§181), s. 170 (§188).

⁵⁶² İbn Sînâ, *Dānišnāme*, s. 372; *en-Necāh*, ss. 159-160 (terc. 127); *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 161 (§181), s. 170 (§188).

⁵⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik I), ss. 162-163 (§182, §164, §183).

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u 't-Tabī'ī* (Fizik I), s. 162 (§182).

durumlarda hareketlinin kastettiği bir halde olursa, doğanın onu terk etmesinin anlamı olmaz. Hareketin kuvveden-fiile çıkış sürecinin sonunda vardığı nokta itibariyle başladığı yerden farklı olması gerekirdi. İlk yetkinlikten ikinci yetkinliğe doğru bir sürecin olması gerekmektedir. Ancak boşlukta bu yetkinliğin gerçekleşmesi mümkün olamayacağı için hareketin olması da mümkün değil. İbn Sînâ'ya göre doğal terk, doğal nefrettir. Doğası ile kendisinden nefret edilenin, doğası ile kastedilen olması imkânsızdır.⁵⁶⁵

Mekânda gerçekleşen doğrusal tabîî hareketin doğrusal yönde sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Çünkü mekândaki sürtünme, direnç, hareketin sınırının olması, hareketin kendisine bağlı olan boyut, yönler sonlu olduğu için hareket de sonludur. Hareketin, örneğin sınırsız olan bir “aşağı”ya doğru olması olanaksızdır. Benzer şekilde “yukarı” da böyledir. Çünkü “aşağı” sınırlanmış olduğu zaman onun karşılığı olan yukarı da sınırlanmış olur. Aynı şekilde eğer “yukarı” sınırlanmış olursa, onun karşılığı olan “aşağı” da sınırlanmış olur. Aşağı ve yukarı mevcut olmaz ise karşılıklılık da olmayacaktır. Aşağı, yukarıya kıyasla aşağı; aynı şekilde yukarı da aşağıya kıyasla aşağıdır ve sınırlıdır.⁵⁶⁶ Bu şartlar altında gerçekleşen mekânda doğrusal tabîî hareketin aksine yukarıda ifade ettiğimiz gibi boşlukta hareketin durma ve yok olma imkânının olmaması, hareketin sonsuz bir hareket olmasını engelleyecek, boşluğun ötesinde bir cismin bulunmaması nedeniyle boşlukta hareket mümkün olmamaktadır.⁵⁶⁷ Ontolojik açıdan bakıldığında boşluk, içinde hareketin duramaması ve yok olamaması özelliğini kendinde barındırmaktadır. Böylece boşlukta bir hareket başladığında engellenmediği sürece bu hareket sonsuza kadar devam edecektir.⁵⁶⁸

Boşlukta kasrî hareket de gerçekleşmemektedir. Kasrî hareket, cismin istemediği ya da kendi doğasına aykırı olacak şekilde başka bir tarafa doğru hareket ettirildiği zaman

⁵⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik I), s. 162 (§182).

⁵⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik II), s. 56 (§289).

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'î* (Fizik I), s. 161 (§181).

⁵⁶⁸ Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 283.

meydana gelir. Bir mekânda gerçekleşen bu hareketler boşluk söz konusu olduğunda imkânsız hale gelmektedir.⁵⁶⁹

Boşlukta kasrî hareketin gerçekleşmemesinin sebebi kasrî hareketin yapısı ile ilgilidir. Bu temel yapı kasrî harekete özgü olan kasrî meyil ile ilgili bir durumdur. Normal şartlar altında kasrî hareket, tabî bir cismin dışardan bir etki ile ve cismin tabiatına aykırı bir şekilde hareket ettirilmesi ile gerçekleşir. Yukarı fırlatılan taşın ağır olan tabiatına aykırı bir şekilde bir süre yukarı doğru hareket etmesi taş için kasrî bir meyildir ve bu hareket de yapısı gereği kasrî harekettir. Burada söz konusu olan yukarı fırlatılan taşın bulunduğu ortam itibari ile bir direnç ile karşılaşmasıdır. Cismin karşılaştığı bu direnç zamanla onun hareketinin hızını yavaşlatmaktadır. Dışardan bir etki ile hareket eden taş bu etkinin gücünü yitirmesi sonucunda doğal mekânı olan aşağı doğru yönelmeye başlar. Boşlukta ise bir hareketli cismin karşılaşabileceği, hızını yavaşlatabileceği bir direnç olmadığı için kasrî bir hareket imkânsızdır. Aynı şekilde boşlukta bu harekete özgü olan sükûn da yoktur.⁵⁷⁰

Boşlukta döngüsel hareketin (*harake mustedîra*) olmamasının iki sebebi vardır. Birincisi, boşlukta hareketin duramaması ve yok olamaması. İkincisi, hareketin durmasını, yok olmasını sağlayacak, hareketin sonsuza kadar uzamasını engelleyecek, boşluğun ötesinde bir cismin bulunmaması.⁵⁷¹ Çünkü boşluğun özelliği, içinde hareketin duramaması ve yok olamamasıdır. Yani bir hareket başlar ise engellenmedikçe bu hareket sonsuza kadar devam edecektir.⁵⁷²

⁵⁶⁹ İbn Sînâ, *Dānişnâme*, s. 372; *en-Necāh*, ss. 159-160 (terc. 127); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 161 (§181), s. 170 (§188), s. 168 (§186).

⁵⁷⁰ İbn Sînâ, *Dānişnâme*, s. 372; *Dānişnâme*, s. 375; *en-Necāh*, ss. 159-160 (terc. 127); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 161 (§181), s. 170 (§188); Hüseyin Gazi Topdemir, "İbn Sînâ ve Yeni Mekânîğin Doğuşu," *Bilim ve Teknik*, 512 (2010), s. 89.

⁵⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 161 (§181).

⁵⁷² Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 283; Jon McGinnis, "Avoiding the Void: Avicenna in the Impossibility of Circular Motion in a Void," Peter Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception* (London: Warburg Institute Colloquia, 2007) içinde, ss. 74-89.

3. 2. Nitelikte (*el-keyf*) Hareket

Nitelik kategorisi hareketin bizzat gerçekleştiği bir kategoridir. Niteliklerdeki hareket, siyahlaşma ve beyazlaşma gibi artma ve azalmayı kabul etme açısından cisimdeki niteliklerin değişime uğraması şeklinde gerçekleşmektedir. Cisimdeki niteliksel değişim olan bu hareket, halden hale dönüşüm olan *istiḥāle* kavramı ile karşılanmaktadır.⁵⁷³ Niteliksel hareket tüm nitelik türlerinde hareketin olduğunu göstermektedir.⁵⁷⁴

Nitelikteki hareket olan *istiḥāle* diğer bir ifade ile bir halden bir hale dönüşüm, iki nitelik arasında olan bir değişimi içermektedir. Nitelikteki hareket zamanda olan bir değişimdir. Dönüşüm (*istiḥāle*), bir mesafenin sınırından diğerine doğru bir değişim (*teğayyur*) değildir. Aksine bir nitelikten diğerine doğru bir harekettir.⁵⁷⁵

İbn Sīnā, cisimdeki niteliksel hareketin mekânsal bir hareket olmadığını cisimdeki yapısal değişimin, dönüşen şeyin önceki durumundan başka bir duruma dönüşmesi olduğunu ifade etmektedir. Cisimdeki yapısal değişimde dönüşüme uğrayan (*el-mustehīl*), dönüşen olması bakımından bir mesafenin sınırından diğer bir mesafenin sınırına çıkmaz. Yani *nuḳle* hareketi söz konusu değildir. Aksine bir nitelikten diğer bir niteliğe çıkış söz konusudur. Dönüşen şeyde peş peşe nitelikler yenilenmeye devam eder. Şeyin yenilenmesi, yenilenen şeyin mahallinde karar kılmamaktadır. Çünkü dönüşüm devam etmektedir.⁵⁷⁶ Bu konuyu buğday örneği ile açıklayabiliriz. Buğday un için bir hammadDEDİR. Sonuçta ortaya çıkan ürün un olsa da asli maddesi buğdaydır ve buğday nitelik değiştirip yapısal bir değişim ile una dönüşmüştür. Aynı şekilde un da ekmek için bir hammadDEDİR. Unun yapısal bir değişim yaşaması ile uğradığı dönüşüm sonucunda da

⁵⁷³ İbn Sīnā, *en-Necāh*, s. 142 (terc. 110); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 126 (§148), s. 115 (§140); *eş-Şifā'*: *Kitābu'l-Mekūlāt* (Kategoriler), ss. 166-183.

⁵⁷⁴ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 126 (§148).

⁵⁷⁵ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 136 (§366).

⁵⁷⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 136 (§366).

ekmek ortaya çıkmaktadır. Örnekten de görüldüğü üzere nitelikteki bu yapısal değişimler, *istihāle* olarak ifade edilmekte ve bir önceki durumdan kendi özüne uygun olacak şekilde yeni bir yapı kazanmaktadır. Burada kullandığımız değişim ve dönüşüm kavramları arasında çok temel bir fark vardır. Değişim (*teğayyur*) bütün kuvveden fiile çıkışlar için kullanılan genel bir kavram iken dönüşüm (*istihāle*) nitelikteki hareketi ifade etmek için kullanılan ve dönüşüme uğrayan şeydeki özel değişimi ifade etmektedir.

3. 3. Nicelikte (*el-kemm*) Hareket

Nicelik azalmayı ve çoğalmayı kabul ettiği için, kendisinde cismin sürekliliğini bozmayan büyüme (*numuvv*)-küçülme/solup gitme (*zubūl*), yoğunlaşma (*tekāşuf*)-seyrelme (*tehalhul*) gibi bir hareketin varlığı mümkündür. Bu durum cismin kendisiyle çoğaldığı ya da eksildiği bir yönü oluşturmaktadır. Bunlar nicelikteki hareketlerdir.⁵⁷⁷ Buna göre, nicelik kategorisindeki hareket iki yönde gerçekleşir. Birincisi büyüme (*numuvv*)-solup gitme (*zubūl*), şeklinde gerçekleşen bir hareket iken diğeri de yoğunlaşma (*tekāşuf*) ve seyrelme (*tehalhul*) şeklinde gerçekleşen harekettir.

Nicelikteki birinci hareket türünü şu şekilde açabiliriz: Büyüme hareketi cisme eklenen ilave bir madde ile olup var olan asıl üzerine bir artmadır. Bu hareket cismin konusunun büyümesi şeklinde gerçekleşir. Bu büyüme hareketine *numuvv* denir. Bunun zıddı ise solup gitme ve çözülme yoluyla bir faydanın eksilmesi sonucu, şeyin taşıyıcı konusunda gerçekleşen eksilmedir. Bu eksilme sonucu meydana gelen bu harekete de solup *zubūl* denir.⁵⁷⁸

Gerek büyüme hareketinde gerekse solup gitme hareketinde yani niceliksel harekette, hareketin mahiyetine uygun bir şekilde kuvveden fiile aşamalı bir çıkış vardır.

⁵⁷⁷ İbn Sīnā, *en-Necāh*, s. 142 (terc. 110); *Dānišnāme*, ss. 360-362.

⁵⁷⁸ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 127 (§149); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-Ṭabī'ī* (Fizik II), s. 43 (§276), s. 58 (§290).

Ancak bu hareket sürecinde cismin sureti değişmeksizin aynı kalmaktadır. Yani suret kalıcıdır.⁵⁷⁹

Niceliksel hareketteki ikinci tür ise yoğunlaşma ve seyrelme şeklinde gerçekleşmektedir. Bu tür de aynı şekilde hareketin doğasına uygun bir şekilde kuvveden fiile aşamalı çıkışı barındırmaktadır. Seyrelme ve yoğunlaşma hareketleri nicelikte harekete konu olan şeyin parçalarında herhangi bir ayrışma olmaksızın yoğunlaşma ve seyrelme yoluyla daha büyük ya da daha küçük bir ölçüyü kabul etmesi şeklinde de olabilmektedir. Bu aşamalı kuvveden fiile çıkış sürecinde bilkuvve olanın ilk yetkinliği yani hareket de gerçekleşmiş olmaktadır.⁵⁸⁰

3. 4. Konum Kategorisinde Hareket (*el-ḥarake el-vaḍ'īyye*)

Konum kategorisi hareketin bizzat gerçekleştiği bir kategoridir.⁵⁸¹ İbn Sīnā, konumsal hareketi mantıktaki konum kavramının tanımından yola çıkarak tartışmaktadır.

Kavramsal olarak konum, parçaları ile parçalarının yönleri arasında vaki olan nispet nedeniyle ortaya çıkan yapıdır. Parçalar arasındaki nispet, sadece onların parça oluşları dikkate alındığında birbirleriyle olan yakınlıklarından dolayı değil, bununla birlikte parça oluşları dikkate alınan konulmamış şeylere kıyasla ya kuşatan mekânlar ya da kuşatılan mekânlılar ve yönler olarak birbirlerine muhalif olmaları bakımındandır. Ayakta durmak, oturmak, sırt üstü veya yüz üstü yatma vb. bu ihtilafların örnekleridirler.⁵⁸² Konumsal harekette de değişen yer değil, parçaların birbirlerine karşı nispetleri ya da yönleridir. Bir cismin parçalarının birbirlerine nispeti veya parçaların

⁵⁷⁹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-ṭabī'ī* (Fizik I), s. 127 (§149).

⁵⁸⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-ṭabī'ī* (Fizik I), s. 127 (§149).

⁵⁸¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-ṭabī'ī* (Fizik I), s. 129 (§152).

⁵⁸² İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *Kitābu 'l-Mekūlāt*, s. 224 (§427).

mekânlarına olan nispeti konum olarak açıklanmaktadır ve bu kategoride gerçekleşen hareket konumsal harekettir (*el-ḥarake el-vaḍ'īyye*).⁵⁸³

Dānišnāme’de İbn Sīnā, konumu şu şekilde tarif etmektedir. Konum, cisimlerin parçalarının oturma, kalkma, rükû ve secde olduğu gibi el, ayak, baş ve vücudun diğer organlarının sağa, sola, alta, üste, öne veya arkaya konulması şeklinde çeşitli yönlerde ortaya çıkar. Örneğin bir kimse için bulunduğu konuma bağlı olarak oturuyor denebileceği gibi başka bir konumda onun için “ayakta duruyor” denebilir.⁵⁸⁴

Konumsal hareketin tartışılmasını gerekli kılan en temel husus en uzak feleğin mekânı ile ilgili tartışmalara dayanmaktadır. Genel hareket teorisi açısından bakıldığında her hareket bir mekânda gerçekleşir. Mekân da cismi kuşatıp sarmaktadır. Meşşâ’î kozmolojide cismin belirli bir mekânda bulunması, ancak başka bir cisim tarafından kuşatıldığında söz konusudur. Aynı şekilde bu kozmoloji anlayışına göre ay-üstü âlem söz konusu olduğunda her bir küre, kendisini kuşatan bir küreye yerleşir veya onu mekân edinir. Ancak kuşatıcı felek yani en uzak feleğin herhangi bir mekânı yoktur. Çünkü başka cisim tarafından kuşatılmamaktadır. Hareket teorisi açısından kuşatıcı feleğin bu durumu yeni bir tartışma olan konumsal hareketi ele almayı gerektirmiştir. Gök küreleri kuşatılmış oldukları kürede yani bir mekânda daimî hareket halindedirler. Aynı durum kuşatıcı felek için de geçerlidir. Fakat tartışma konusu olan husus şudur ki kuşatıcı felek, diğer felekler gibi kuşatılmış bir mekâna sahip değildir. Ama hareketi vardır. Bu açıdan bakıldığında en uzak feleğin hareketi de diğerlerinden farklı olarak mekânlı bir hareket olmayacaktır.⁵⁸⁵

En uzak felek için onun ötesinde onu sarıp kuşatan bir mekândan söz edememekle beraber en uzak feleğin hareketinden de söz edilmektedir. Konumsal hareket, cismin

⁵⁸³ Eşref Altaş, Eşref Altaş, “İbn Sīnā’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve “Konumsal Hareket” Kavramının Tarihi,” *Diyanet İlmi Dergi* 50:1 (2014), s. 39. Jon McGinnis, “Positioning Heaven: The Infidelity of a Faithful Aristotelian,” *Phronesis* 51:2 (2006).

⁵⁸⁴ İbn Sīnā, *Dānišnāme*, s. 166.

⁵⁸⁵ Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, s. 131.

mekânı değişmeksizin parçalarının birbirine ve başka cisimlere nispetinin değişmesidir. Bu bağlamda ele alınan konumsal harekette, en dıştaki feleğin (kuşatıcı feleğin) hareketi örnek verilir. Bu durumda kuşatıcı feleğin mekânı olmadığından onun hareketi bir mekânda gerçekleşmez. Bu felek, parçalı olmadığından fiilen parçalarının da birbirine nispeti değişmez. Kuşatıcı feleğin hareketi, hem varsayımsal parçalarının birbirine nispetinin değişmesi hem de diğer feleklere nispetinin değişmesi şeklindedir. Bu sebeple de en uzak feleğin hareketi mekânsal hareket olarak kabul edilmemekte, konumsal hareket (*el-ḥarake el-vaḍ'īyye*) olarak adlandırılır.⁵⁸⁶

En uzak feleğin hareketi için en genel çerçeveyi şu şekilde belirlememiz mümkündür. İbn Sīnā'ya göre şeyin tek başına konumunun değişip mekânının değişmemesi mümkündür. Feleklerin ve en yüce feleğin (*el-felek el-a'lā*) hareketi bunun en açık örneğidir. Bu durum konum kategorisindeki her hareketli için geçerlidir. İbn Sīnā'ya göre en yüce feleğin hareketinin cevher, nitelik, nicelik veya başka bir kategoride olması mümkün değildir. Konumsal hareketin, konum dışında başka bir kategoride gerçekleşmesi mümkün değildir.⁵⁸⁷

3. 4. 1. Uzak Feleğin Mekânı Tartışması

İbn Sīnā, konumda hareketi iki açıdan ele almaktadır. Birincisi mekân düşüncesiyle ilgilidir. Konumda hareket olan felekî hareket İbn Sīnā'nın mekân düşüncesiyle kastettiği gibi feleği eşit, kapsayan ve kuşatanın sonu anlamında mekânda olmayan en yüce feleğin (*el-felek el-a'lā*) hareketi gibi olur. Burada dikkat çekilen husus ya feleğin bir mekânının olmamasıdır ya da mekânda olup mekânın tamamından ayrık olmamasıdır. Bu durumda en uzak feleğin parçalarının, mekâna nispetinde değişiklik olur

⁵⁸⁶ Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, s. 127-128

⁵⁸⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u 'l-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 130 (§153).

ve bu hareket mekâna bağılı olarak gerçekleşir. Bu değişimde mekân sabit olduğunda da bu değişim (*teğayyur*) mekâna olan nispetle ilgili bir şekilde gerçekleşir. Değişimin kendisine bağılı olarak gerçekleştiği nispet/bağıntı konumdur. Dolayısıyla bu değişim de konumda değişimdir. Bundan başka hareket de yoktur.⁵⁸⁸

İbn Sînâ, feleklerin hareketinin konumda hareket olup mekânsal bir hareket olmadığını mümkün görürken bu teorisinin alt yapısını oluşturmaktadır. İbn Sînâ *el-Mebde' ve-Me'âd* adlı risalesinde konuya dair müstakil bir başlık açmaktadır. İbn Sînâ bu eserinde felekî hareketlerin *vaq'î* yani konumsal olup mekânsal olmadığını bir öncül olarak kabul ederek tartışmaktadır. İbn Sînâ konumsal bir şekilde hareket eden felekî cirmin hareketini “kendisindeki bir merkez etrafında dönerek gerçekleşen bir hareket” olduğunu kabul etmektedir. Bu yönüyle felekî hareket, bir başlangıç noktasından bir varış noktasına doğru bir mesafeyi kateden mekânsal değişimi içeren *nukleden* farklı bir harekettir. Dolayısıyla felekî hareket, konumsal (*vaq'î*) bir hareket olup cirmin bir mesafeyi kat etmesini ya da yer değiştirmesini gerektirmemektedir.⁵⁸⁹

İbn Sînâ *en-Necâh*'da konuyu şu şekilde vuzuha kavuşturmaktadır. Konum kategorisinde özellikle kendi etrafında dairesel olarak hareket eden cismin dengi olan bir hareketi vardır. Felekî cirmin kendisini kuşattığı bir mekân olmasa da cirmin hareket etmesi imkânsız değildir. Kendisi etrafında dairesel olarak hareket eden semavî cirm, mekânda bulunan bir hareketle hareket etmemektedir. Dolayısıyla bu durumda hareketi esnasında bir mekân değişikliğinden söz edilemez. Felekî cirmin konum dışında bir hareketi yoktur. İbn Sînâ, konumsal hareket söz konusu olduğunda en uzakta bulunan kuşatıcı cirmin (*el-cirmu'l-aşkâ*) hareketini tartışmaktadır. Uzak feleğin kendisini kuşatan bir mekânının olmaması uzak feleğin hareketten yoksun olacağı anlamına

⁵⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 130 (§153).

⁵⁸⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 69; *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 106 (§338); Eşref Altaş, “İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve “Konumsal Hareket” Kavramının Tarihi,” ss. 38-39.

gelmemektedir. Bu feleğin, kendisini kuşatan bir mekânı yoktur. Ancak onun hareketi konumda gerçekleşen bir harekettir ve konumsal hareket olarak adlandırılmaktadır.⁵⁹⁰

Kendisiyle mekân değişimi olmayan konumsal harekete konu olan semavî cirm döngüsel hareket esnasında döngüsünü ya tamamlar ya da tamamlamaz. Döngüsünü tamamlaması durumunda ancak konumda döngüsel bir hareketten söz edilebilir ve konumsal hareketin imkânsızlığı ortadan kalkmış olur.⁵⁹¹ Döngüsel hareket bir devir, döngü tamamladığı zaman tam bir hareket olur. Bu hareket üzerine bir ekleme olmaz ve dairesel hareket bifiil gerçekleşmiş olur. Sonra bu devir baştan başlayarak yenilenir.⁵⁹²

Böylece İbn Sînâ, en uzak feleğin kuşatıcı olması anlamıyla bir mekândan yoksun olmasına rağmen hareket sahibi olmasını konum kavramına yüklediği anlam ile açıklamaktadır. Konum kavramını, parçaları ile parçalarının yönleri arasında vaki olan nispet nedeniyle ortaya çıkan yapı olarak tanımlayan İbn Sînâ,⁵⁹³ en uzak feleğin cirminin konumu ile olan ilişkisini bu tanıma uygun bir şekilde ele almaktadır. Çünkü felekî cirimlerin hareketleri ve en uzak feleğin hareketi, konumlarının değişmesi ile gerçekleşmektedir. En uzak felekteki cirmin mekânı olmadığı için bu cirmin parçalarının birbirlerine nispeti yönler göre olur. Bu hareketin neticesinde değişen yer değil, konum kategorisine uygun bir şekilde parçaların birbirlerine karşı olan nispetleri ve yönleridir. Bu durumda cismin konumu dairesel olarak hareket etmekle değişir. İbn Sînâ, bu harekette değişen tek şeyin konum olduğunu kabul etmektedir. Bundan dolayı en uzak feleğin hareketi ne nitelikte ne nicelikte ne cevherde ne de başka bir kategoridedir. Onun hareketi konumda gerçekleşen bir harekettir.⁵⁹⁴

⁵⁹⁰ İbn Sînâ, *en-Necâh*, s. 143 (terc. 111); *el-Mebde'* ve *'l-Me'âd*, s. 69; *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 130 (§153).

⁵⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), s. 52 (§284).

⁵⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik II), ss. 117-118 (§349-§350), s. 127 (§357).

⁵⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *Kitābu'l-Mekûlât*, s. 224 (§427).

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *en-Necâh*, s. 143 (terc. 111); *el-Mebde'* ve *'l-Me'âd*, s. 69; *eş-Şifâ'*: *es-Semâ'u't-Tabî'i* (Fizik I), s. 130 (§153); Altaş, “İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve “Konumsal Hareket” Kavramının Tarihi,” s. 39.

Konum kategorisinde hareket eden şey, tümüyle mekândan ayırık olmaksızın konum değiştirerek hareket etmektedir. Konumsal harekete tabi olan cisim, mekânın parçalarına ve yönlerine nispetinin değişmesinden dolayı değil konumuna olan nispetinin değişmesi ile hareket eder. Bu nispetlerinden dolayı konumsal harekete tabi olan cirmen mekânı aynı mekân olduğu için değişmemiştir. Aksine sadece mekândaki konumu değişmiştir.⁵⁹⁵

İbn Sînâ konum kategorisindeki her hareketli cirmen, bu hareketi süresince mekânında sabit olup mekânının değişmediği anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Şeyin niceliğinin değişmesiyle mekânının da değişikliğe uğramasının mümkün olması gibi konumsal harekete tabi cirmen veya cismin durumunun başkalaşmasıyla mekânının da değişebilmesi mümkündür. İbn Sînâ, bunun için döngüsel mekânsal hareket (*el-ḥarake el-mekāniyye el-mustedīra*) ifadesini kullanmaktadır. Bunun örneği tekerin dönmesi ve tavaftır. Bu hareketlere sahip varlıkların bu hareketleri hem bir mekânda gerçekleşir hem de aynı zamanda konumsal hareketin doğasına uygun bir şekilde bir konumda gerçekleşmektedir.⁵⁹⁶

Konum kategorisinde bizzat hareketin varlığını hareketi mümkün kılan durumlara bağlı olarak şu şekilde izah edebiliriz. Çalışmamızın ilgili bölümünde de ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ hareketi mümkün kılan altı durumdan söz etmektedir. Bu altı durum 1- hareketli nesne (*el-muteḥarrik / mā lehu*), 2- hareket ettiren neden (*el-muḥarrik / mā bihi*), 3- hareketin içinde gerçekleştiği şey (*mā fīhi*), 4- hareketin kendisinden olan başlangıç noktası (*mā minhu*), 5- hareketin kendisine doğru olan bitiş noktası, gaye (*mā ileyhi*) ve 6- zaman.⁵⁹⁷ Bu altı durum hareketin gerekleridir ve kendi koşulları içerisinde kuvveden fiile çıkış imkânını oluşturmaktadırlar. Konumsal hareket söz konusu olduğunda 3 (konum), 4 ve 5 numaralı durumlar konumsal hareketi mümkün kılan üç ana esası

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 129 (§152).

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Ṭabî'î* (Fizik II), s. 120 (§351); Avicenna, *The Physics of The Healing*, s. 412 (6 numaralı dipnot).

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Ṭabî'î* (Fizik I), s. 107 (§133).

oluşturmaktadır. Çünkü konumsal hareketin gerçekleştiği *mā fīhi* konum kategorisini karşılarken *mā minhu* konumsal hareketin başladığı noktayı *mā ileyhi* ise konumsal hareketin bittiği noktayı ifade etmektedir.

3. 4. 2. Konumsal Hareketin İmkânı

İfade ettiğimiz gibi konum kategorisindeki hareketin bizzat hareket olduğunu ifade eden İbn Sînâ, konumsal hareketi, hareketi mümkün kılan altı durumdan 1- hareketin içinde gerçekleştiği şey (*mā fīhi*), 2- hareketin kendisinden olan başlangıç noktası (*mā minhu*), 3- hareketin kendisine doğru olan bitiş noktası, gaye (*mā ileyhi*) ile açıklamaktadır.⁵⁹⁸

Hareketin kurucu unsurlarından olan *mā minhu* ve *mā ileyhi* hareket için başlangıç ve son itibariyle birbirine zıt olan iki durumdur. Bu iki kurucu unsur arasındaki zıtlık haliyle hareketlerde de zıtlığı mümkün kılmaktadır.⁵⁹⁹

Konumsal hareketi ilgilendiren tartışma hareketin bilfiil gerçekleşmesi için gerekli olan bu iki unsur arasındaki zıtlıklar söz konusu olduğunda başlamaktadır. Sorunu şu şekilde ifade edebiliriz. Zıtlık barındırmayan cisimlerin hareket edip etmemeleri mümkün müdür? Çünkü konumsal harekete oluşan kuşku konumsal harekette zıtlığın olmadığı düşüncesine dayanmaktadır.

İbn Sînâ, bu konuda gayet açık bir şekilde hareketin gerçekleşmesine imkân tanıyan hareketin kendisinden olan (*mā minhu*) ve hareketin kendisine doğru olan (*mā ileyhi*) arasında bir zıtlığı zorunlu görmemektedir. Bu durumda konumsal hareketlerde zıtlık olmadığı için onda kesinlikle bir hareketin olmadığı düşüncesi İbn Sînâ tarafından kabul edilebilir bir düşünce olarak itibar görmemektedir. Çünkü konumsal, felekî

⁵⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik I), s. 107 (§133).

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ 'u 'l-Tabî'î* (Fizik I), s. 112 (§137).

hareketin bilfiil bir sınırı olduğu varsayılır ve konumsal hareketle hareketli olan cismin hareketinde bir kendisinden olan yani başlangıç ve kendisine doğru olan yani bir son vardır. Bu başlangıç ve son bir araya gelemeyen ama hareketi mümkün kılan müteakibiller olarak varlık gösterirler.⁶⁰⁰

İbn Sīnā, konumsal hareket için zıtlık bulunmadığı için onda hiçbir şekilde bir hareketin mümkün olmayacağı düşüncesine karşın, konumsal hareket için zıtlığın olmazsa olmaz bir şart olmadığını gündelik hayattan örnekler vererek somutlaştırmaktadır. Örneğe göre bir şey, ayakta olmaktan oturmaya doğru yer değiştirdiği zaman, bir defada oturan halini alıncaya kadar ayakta olan hükmünde olmaya devam eder. Aynı şekilde oturmaktan kalkmaya doğru yer değiştirdiği zaman da tam olarak ayağa kalkıncaya kadar oturan hükmündedir. İbn Sīnā, ayakta duruştan oturma gayesi ile oturmaya doğru yer değiştirme olan bu konumsal hareketin, ulaşılmış gaye olan oturma ile ulaşılan son ile yerine getirilinceye kadar bu süreç aşama aşama gerçekleşir. Aşağıdan yukarıya doğru olan yer değiştirmedeki hareket de böyledir.⁶⁰¹

Konumsal harekette zıtlığın şart olmadığını düşünen İbn Sīnā bu hareketin zıtlıktan tamamen arındırılmış bir hareket olamayacağını da kabul etmektedir. Örneğin sırt üstü yatan ile yüzükoyun yatanın zıt olabilmesi için konumda bir zıtlıklarının olması gerekebilir.⁶⁰² Bu durum konumsal hareketin yön ile olan ilişkisini tartışmayı gerekli kılmaktadır.

Her cismin altı yönü bulunmaktadır. İnsan öncelikli olmak üzere canlıların her birinde yönler bedenler üzerinden belirlenmiştir. Örneğin iki el, sağ ve sol yönlere, sırt ve karın bölgeleri arka ve ön yönlere, baş ve ayak, yukarı ve aşağı yönlere karşılık gelen yönlerdir. Sağ yön hareketin başlangıcında onun güçlü olduğu yön olarak kabul edilir.

⁶⁰⁰ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 112 (§137), s. 129 (§152).

⁶⁰¹ İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 129 (§152).

⁶⁰² İbn Sīnā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u 'l-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 129 (§152).

Sol yön ise buna karşılık gelen yöndür. Canlılar için bir yukarı bir de aşağı yönler vardır. İnsan için yukarı, başını takip eden yöndür. Aşağı ise, ayaklarını takip eden yöndür.⁶⁰³

Diğer canlılar grubundan olan hayvanlar insandan farklı olarak ve insanın sahip olduğu yönlerden iki tanesinden yoksun olarak dört tanesine sahiptirler. Hayvanların yukarısı, sırtlarını takip eden yöndür. Aşağısı ise, karınlarını ve ayaklarını takip eden yöndür. Bu canlıların arka ve ön yönleri de vardır. Ön doğal olarak kendisine doğru hareketli olunan yöndür. Orada görme duyusu vardır. Arka ise, bunun karşılığı/mukabili olan yöndür.⁶⁰⁴

İbn Sînā, bu genel yön tartışmalarına bağlı olarak kendiliklerinden hareketli olan kürelerde yani felekteki yönler için diğer canlılarda olduğu bir yön fikrinin olamayacağını ifade etmektedir. Felek için aşağı-yukarı, sağ-sol, ön-arka vardır denilmesi, diğer canlılar için denilmesi anlamında ya da eş adlılık iledir. Bu açıdan bakılınca bu yönler felekte bulunmamaktadır.⁶⁰⁵

İbn Sînā, zihnî olarak da bir yön sahibi olabilecek olan dairesel hareketin yön ile ilişkisini dairesel hareketin gerçekleşme tarzlarından hareketle izah etmektedir. Dairesel harekete konu olan hareketlinin hareketi iki kısımdır. Birincisi kendi merkezi üzerinde değil aksine dış bir merkez üzerinde hareketli olan cisim. Onun için kendisine doğru hareket ettiği bir yön ve kendisinden hareket ettiği bir yönün belirginleşmesi mümkündür. Dairesel hareket eden cisim için bunlardan biri ön diğeri arka olabilir. Bu cismin doğasında tıpkı canlının iki tarafını zorunlu kılması gibi iki yönün kendisiyle farklılaşmasını zorunlu kılan hiçbir şey bulunmasa bile, benzetme yoluyla sağ olarak isimlendirilmesi daha uygun olabilir.⁶⁰⁶

⁶⁰³ İbn Sînā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 96 (§325).

⁶⁰⁴ İbn Sînā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 96 (§325).

⁶⁰⁵ İbn Sînā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 100 (§330).

⁶⁰⁶ İbn Sînā, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik II), s. 106 (§338); *el-Mebde'* ve *'l-Me'ād*, s. 69.

Dairesel hareketin üstü ve aşağısı yere göre belirlenmektedir. Yer’i takip eden yön, onun aşağı yönü; onun karşılığı olan yön ise yukarı yönü gibidir. Bu onun için tıpkı canlıda olduğu gibi, onun hareketi nedeniyle belirginleşmez. Diğer cisimlere kıyasla belirginleşir.⁶⁰⁷

Dairesel hareket eden cisim kendi yörüngesinde hareket etmektedir. Hareketin birinci kısmı kendi içinde olan ve kendisindeki bir merkezden başlamaktadır. Hareketin ikinci kısmı ise başladığı bu merkeze yöneliktir ve başladığı noktaya ulaşmasıyla sona erer. Böylece dairesel hareket kendi içinde olan ve kendisinin içerdiği merkez üzerinde dairesel olarak gerçekleşmektedir. Burada canlı için olduğu gibi, göksel hareketli için altı yönün sınırlanması mümkün olmayabilir. Dairesel harekete konu olan hareketlinin içinde ve zatından dolayı sınırlandığı ilk şey iki kutup ve bir kuşak yani ekvatordur.⁶⁰⁸

3. 5. Cevherde Hareket Var mıdır?

Çalışmamız boyunca temel bir kavram olarak kabul ettiğimiz değişim, her türlü kuvveden fiile çıkışı karşılayan anahtar bir kavramdır. Söz konusu değişim farklı şekillerde tezahür edebilir. Kuvveden fiile çıkışı karşılayan değişim aşamalı yani tedricî bir şekilde gerçekleşirse bu değişim hareket olarak adlandırılırken; *def’aten* yani bir defada gerçekleşen bir değişim olursa buna da oluş ve bozuluş yani *kevn ve fesâd* denir. Çalışmamızın bu kısmında cevherdeki değişim olan kevn ve fesâdın mahiyetini ele alarak hareket ile olan farklarını izah etmeye çalışacağız.

Cevher kategorisindeki değişimin hareket olarak anlaşılmasının ve “cevherde hareket vardır” sözünün hareketin ontolojisi açısından hakiki bir anlam içermediğini aksine mecazî bir anlam taşıdığını ifade eden İbn Sînâ, cevher kategorisine hareketin arız

⁶⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ ‘u ‘l-Tabî’* (Fizik II), ss. 106-107 (§338).

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ ‘u ‘l-Tabî’* (Fizik II), s. 107 (§338); *el-Mebde’ ve ‘l-Me ‘âd*, s. 69.

olamayacağını ve dolayısıyla da cevherde herhangi bir hareketin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını kabul etmektedir.⁶⁰⁹ Cevherde var olduğu sanılan hareketin mahiyeti şu şekildedir. Cevher, harekete konu olan kategorinin bir türünden başka bir türüne, bir sınıftan başka bir sınıfa doğru değişime uğramaktadır.⁶¹⁰ Bu nitelikteki bir değişim ile cevher, kendisinden sonraki yeni bir değişimin nedeni kendisinden önceki sürecin nedenlisi durumundadır. Bu yönüyle İbn Sînâcı cevher teorisi, varlık merkezli ontolojik yetkinleşme süreci olarak dinamik bir süreci ifade etmektedir.⁶¹¹

İbn Sînâ cevherde hareket anlamında değişimin olmadığını hareket ile oluş ve bozuluşun gerçekleşmesindeki nitelik farkı ile açıklamaktadır. Cevherdeki değişim harekette olduğu gibi kuvveden fiile çıkışı barındırmaktadır. Ancak cevherdeki değişim harekette olduğu gibi tetrîcî bir çıkış şeklinde olmamaktadır. Cevherdeki kuvveden fiile çıkış cevherlik doğasına uygun olarak *def'aten* olmaktadır. Çünkü cevherlik doğası bozulduğu zaman bir defada bozulmakta, yeniden varlığa geldiği zaman da yine bir defada varlığa gelmektedir. Cevherdeki bu değişim ve başkalaşma da oluş ve bozuluş olarak isimlendirilir.⁶¹²

Cevherdeki değişim cevherin doğasına uygun şekilde bir anda olup biten bir karaktere sahiptir. Cevherî değişim, harekete konu olan varlıklarda olduğu gibi salt kuvve ile salt fiil arasında yetkinleşme imkânı sağlayan ortada ve ara bir durum imkânı tanımamaktadır. Arada bu yetkinlik imkânının olmaması, zamansal olarak bir defada maddenin yok olması ve yeni bir oluşuma imkân tanınması cevherdeki değişimi hareket olmaktan çıkarıp oluş ve bozuluş kılmaktadır.⁶¹³

Cevherdeki yetkinliğe imkân tanımayan ortada olma durumunun olmaması zamana yayılmış, tetrîcî bir şekilde hareketin doğası sonucu hareketlide gerçekleşen,

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u 'l-Tabî'i* (Fizik I), s. 122 (§145).

⁶¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u 'l-Tabî'i* (Fizik I), s. 122 (§145).

⁶¹¹ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 223.

⁶¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u 'l-Tabî'i* (Fizik I), s. 122 (§145).

⁶¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *es-Semâ'u 'l-Tabî'i* (Fizik I), s. 122 (§145).

zamana yayılmış olan artma ve eksilmeyi de imkânsız hale getirmektedir. Çünkü hareket tetrîcîlik doğasına uygun bir şekilde belli bir zamanda, eksilme ve artmayı kabul edici bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak cevherde artma ve eksilme durumu mümkün değildir. Bunun için de cevherde tetrîci bir şekilde zamana yayılmış, yetkinlik barındıran bir değişim gerçekleşmediği için hiçbir hareket mümkün olmamaktadır. Cevherde *def'aten* gerçekleşen değişim oluş-bozuluş olup hareket değildir. Çünkü oluş-bozuluş hareketin *tetrîcen* meydana geliyor olmasına karşılık bir defada gerçekleşen bir durumdur.⁶¹⁴

İbn Sînâ bizzat cevherin kendisinde mutlak bir hareketin olmadığını kabul etmekte ancak cevherî bir hareketin varlığını mümkün görmektedir. Bu düşüncüyü şu şekilde detaylandırabiliriz. Örneğin sperm veya bitki tohumu gibi cevherlik sureti taşıyan madde artma ve eksilmeyi kabul ettiği zaman, yetkinliği mümkün kılan artma veya eksilmenin ortasında cevherin türü kaçınılmaz olarak ya kalıcı olacak ya da kalıcı olmayıp bir değişim yaşayacaktır. Eğer cevherin türü kalıcı olursa bu durumda kesinlikle cevherlik sureti değişmeyecektir. Aksine sadece surete arız olan şey değişecektir. Bu durumda da cevhere arız olan eksilen ve artan şey yok olacak, ancak cevher ise yok olmayacaktır. Cevher kalıcı olduğu halde cevherin suretinde gerçekleşen bu değişim, oluş ve bozuluş olmayıp halden hale dönüşüm olan *istiḥāle* ya da bundan başka bir şey olacaktır.⁶¹⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'nın cevherde hareketin varlığına dair sözünün gerçek anlamda bir hareketi içermediğini, mecazî bir anlam içerdiğini aktarmıştık. İbn Sînâ spermin adım adım geçirdiği gelişim ve değişim evrelerinin sonucunda canlıya dönüşmesi yine bitki tohumunun da adım adım bitki oluşumundaki değişim ve gelişim aşamalarının hareket olarak algılanmasının, bunun neticesinde de cevherde bir hareketin olduğu şeklindeki bir okumanın doğru bir okuma olmadığını ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre burada bilinmesi gereken şey şudur. Hareket olarak

⁶¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necāh*, s. 142 (terc. 110); *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 125 (§147).

⁶¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifā'*: *es-Semā'u't-Ṭabī'ī* (Fizik I), s. 123 (§145).

gözlemlenen bu değişim süreçleri, cevher olan sperm veya cevher olan tohumun bizzat kendilerinde olan değişimler değildirler. Örneğin bir cevher olan spermin canlıya doğru oluşum aşamalarında nitelik ve nicelik kategorilerindeki dönüşümlerin aralarını bitıştirdiği diğer oluşlar cevhere arız olurlar. Dolayısıyla sperm henüz saf bir sperm yani cevher halinde iken kendisinden sperm olmasından kaynaklı olacak şekilde bir suretin ortaya çıkmasına doğru adım adım dönüşmeye devam eder. Cevher konumunda olan sperm bir sonraki aşamada embriyo halini alır. Sonraki aşamada mudğaya dönüşür. Ondan sonra kemik, sinir, damar ve idrak edemediğimiz başka oluşumlar gerçekleşir. Bu süreç spermin canlılık suretini kabul etmesine kadar devam eder. Belli bir sıra düzeni içerisinde aşama aşama gerçekleşen bu oluşlar artma ve ayrılmaya doğru halden hale dönüşümü ve değişimi kapsamaktadır.⁶¹⁶

İbn Sīnā bu örnek ile sperm cevherindeki bu değişim ve dönüşümlerin hareket olarak vehmedildiğini ancak bu düşüncenin yanlış olduğunu cevherdeki bu değişimin niteliği üzerinden açıklamaktadır. İbn Sīnā, cevherdeki değişimi izah ederken cevherin bu değişimdeki ontolojik statüsünü belirlemek için mahal (*el-maḥall*) kavramını kullanmaktadır. Cevher bütün bu değişimler için yeni bir halin oluşmasını sağlamaktadır. Mahal, kendisinde toplanan şeylerin başka bir şeyi bilfiil mevcut yapmaları veya onu bizzat bir türe dönüştürme imkânını sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında mahal olarak cevher, herhangi bir suretin veya fiilin varlığının kuvvesini barındıran şeye karşılık gelmektedir.⁶¹⁷

Buna göre hareket olarak vehmedilen bu süreç cevherin kendisine yerleşen şeyin değişimi ile gerçekleşmektedir. Bu değişim esnasında cevherde değil cevherî yapıda değişim meydana gelmektedir. Örneğin insan olma sürecinde bir cevher olan sperm canlılık sürecinde yaşanan değişimler için bir mahaldir. Spermin geçirdiği değişim ve

⁶¹⁶ İbn Sīnā, *eş-Şifā': es-Semā'u't-Tabī'i* (Fizik I), s. 126 (§148).

⁶¹⁷ İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt* (Metafizik I), s. 55 (§131); Üçer, *İbn Sīnā Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 217.

dönüşümler neticesinde nihai anlamda canlılık sureti kazanan yine canlının varlık nedeni olan spermidir. İnsan özü itibariyle de canlı olarak suret kazanmasıyla da cevherine nispetle spermidir. Görünürde cevhersel bir suretten diğer bir cevhersel surete doğru tek bir yol olsa da aslında ortada örneğin niteliksel ve niceliksel hareketler gibi birçok hareket ve durağanlıklar bulunmaktadır. Bunlardan şu sonuca ulaşmamız mümkündür. Cevher kategorisinde bizzat hareket olmaz. Fakat cevherin diğer kategorilerde gerçekleşen hareketinden söz etmek mümkündür.⁶¹⁸

Cevherin diğer kategorilerde gerçekleşen hareketini yukarıda verdiğimiz sperm örneği ile somutlaştırabiliriz. Bu süreçte sperm değişime mahal olan cevherdir. Canlı olmayı bilkuvve barındıran sperm uygun biyolojik koşulların oluşması neticesinde canlı olma sürecinin bilfiil hale gelmesi imkânı oluşur. Anne rahminde gelişmeye başlayan sperm bu geçirdiği her bir evrede farklı bir aşamayı katetmekte ve yetkinleşmektedir. Örneğin sperm niceliksel değişim ile *numuvv* hareketi ile büyümektedir. Niceliksel hareketin doğasına uygun olarak dönüşüm geçirmektedir. Belli bir zaman içerisinde ve tadrîcî olarak gözlemlenen bu değişimler birer harekettir. Ve bu hareketler hiçbir zemin kaybetmeden canlı olmanın kaynağı olan ve cevher olan spermde gerçekleşmektedir. Sperm bütün bu hareketlerin kendisinde gerçekleştiği cevher olarak bir mahal olmakta, özü korunarak canlı olma süreçlerinin yaşandığı, ontolojik olarak bir yetkinleşme sürecinin görüldüğü hareketlerin taşıyıcısı olmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre farklı kategorilerdeki hareketlerin cevherde gerçekleşmesi sonucu oluşan cevherî hareketin aksine cevherdeki değişim olan oluş ve bozuluş, direkt cismin özünün değişerek başka bir öze intikâl etmesidir. Mesela ahşap bir masanın yanıp kül olması kuvveden fiile intikâl anlamında bir hareket olmayıp bozuluştur ve cevherde bir harekettir. Çünkü bu örnekte cisimdeki masalık sureti, yerini kül suretine bırakmıştır. Suret değişimi ise hareketin doğasına uygun bir şekilde tadrîcî bir şekilde olmayıp, anlık

⁶¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': es-Semâ'u't-Tabî'î (Fizik I)*, s. 126 (§148); Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 222.

bir değişimden ibarettir. Bu sebeple bu anlık değişim, hareket kapsamına dâhil olmayıp oluş ve bozululş kapsamına girmektedir.⁶¹⁹ Bu durumu besin örneği ile de açıklamamız mümkün. Besin olarak içilen nesnenin veya diğer besinlerin kana dönüşmesi de bu bağlamda değerlendirilebilecek bir örnektir. Besin alma hareketinin sonucunda besin kana nispetle vücudda kana dönüşmesi itibariyle oluş iken, içilen nesnenin içilmeden önceki nesne olmaktan çıkıp yeni bir şey olan kana dönüşmesi itibariyle de bozululştur.⁶²⁰ Örneklerde görüldüğü gibi cevherlik sureti ortadan kalkar ve sonradan bir defada varlığa gelir. Bu nitelikteki bir değişimde kuvvesi ve fiili arasında yetkinliğe imkân tanıyan ve niteliği hareket olan bir aracı, ara durum bulunmaz.⁶²¹

⁶¹⁹ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 128.

⁶²⁰ El-Kindi, *Felsefi Risaleler*, ss. 201-211; Jon McGinnis, “On the Moment of Substantial Change: A Vexed Question in the History of Ideas,” Jon McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Avicenna Study Group*, (Leiden: Brill Academic Publishers, 2004) içinde, ss. 42-61.

⁶²¹ İbn Sina, *eş-Şifâ’*: *es-Semâ’u’l-Tabî’i* (Fizik I), s. 123 (§145).

SONUÇ

Değişim ve hareket düşüncesi, İbn Sînâ tabiat felsefesinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. İbn Sînâ'nın değişim ve hareket nazariyesi genel çerçevesi ve muhtevası itibariyle Aristotelesçi değişim ve hareket düşüncesini yansıtmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın bu referans çerçevesi basit bir intikâl veya doğrudan bir aktarım değildir. İbn Sînâ, hareket nazariyesini oluştururken felsefenin kümülatif karakterli bir disiplin olmasının doğal bir sonucu olarak kendisinden önceki felsefî geleneklerin meseleyi ele alışlarına kayıtsız kalmamıştır. Tartışmalardan haberdar bir şekilde hareket meselesini teorize etmiş, tevarüs ettiği felsefî gelenek içerisinde kendine özgü temellendirmelerden yola çıkarak özgün yaklaşımlarını ortaya koymuştur.

İbn Sînâ kozmolojisinde hareket, mahiyet itibariyle birbirinden farklı iki temel ayırıma tabi tutulmuştur. Bu iki hareket türü şunlardır:

- a) Ay-altı âleme ait hareket. Bu hareketler fizik âlemi kapsamaktadır.
- b) Ay-üstü âleme hareket. Bu hareket türü ise metafizik âleme ait hareketleri kapsamaktadır.

İbn Sînâ'ya göre fizik âleme ait hareket, bu âlemdeki varlıkların en genel ilişkisi, arazıdır. Hareket, bu varlıkların şahsında bilfiil gerçekleşmektedir. Söz konusu hareket, kuvve-fiil-yetkinlik ilişkilerinin bir sonucu olarak harekete konu olan cisimde kuvveden fiile intikal şeklinde gerçekleşir. Bu bağlamda tanımlanan hareket aşamalı, zamana yayılmış, amacı olan bir süreç olarak kabul edilmiştir. Bu süreç sonunda hareketlide 'yetkinlik' olarak kabul edilen ontolojik bir değişim gerçekleşmektedir. Kazanılan bu yeni hal, hareketin gayesidir. Bu açıdan bakıldığında hareket, varlıkta ontolojik olarak gerçekleşen yetkinleşmenin ve varlığın devamının kendisi ile sağlandığı dinamik bir süreçtir.

Varlığın dinamik yönünü temsil eden ve kuvve-fiil-yetkinlik süreçlerinin ifade ettiğimiz doğrultuda işlemesi ile bilfiil gerçekleşmesi beklenen hareket, birtakım koşullara bağlı olarak kuvveden fiile çıkma imkânına kavuşmaktadır. Bu şartlar altı tanedir ve bunlar, bir hareket teorisinin kurulabilmesi için gerekli ve geçerli şartlardır.

Fizik âlemde gerçekleşen bir hareketi imkân dahiline alan ve bir hareket için gerekli olan durumlar içerisinde hareket-hareketli-hareket ettirici arasındaki ilişki, temel bir ayırım noktası oluşturmaktadır. Bu ayırım noktası İlk Muharrik tartışmaları özelinde Tanrı tasavvuru ile ilgilidir. Geriye doğru sonsuzca gidiş olan teselsülü ortadan kaldıran ilk muarrik düşüncesi, hareket eden her varlık için onu hareket ettiren bir hareket ettiricinin varlığı esasına dayanmaktadır. Bu mesele temelde fizik alanı ile ilgili bir mesele olsa da sonuçları itibariyle İlk Muharrik düşüncesi bağlamında metafizik bir tartışma olan Tanrı düşüncesiyle ilgili bir problemin oluşmasına sebep olmuştur. Bu tartışmanın neticesinde kozmolojik delilin bir türü olarak Tanrı'yı kanıtlayan delillerden biri olan hareket delili kavramsal hale gelmiştir.

İlk formunu Aristoteles'te gördüğümüz İlk Muharrik düşüncesine göre hareket eden bir cismi harekete geçiren hareket ettircinin sonsuza kadar geriye gidiş imkânsızdır. Bu imkânsızlığı ortadan kaldırmak için formüle edilen İlk Muharrik düşüncesi, hareketsiz bir İlk Muharrik'in varlığını gerekli ve zorunlu kabul etmektedir. Aristoteles'in Hareketsiz İlk Muharrik'i, varlık veren bir konumda bulunmayıp varlığın kendisine ulaşmayı arzuladığı gaye nedendir. Bu açıdan Aristoteles'e göre Hareket Etmeyen İlk Muharrik, varlıkla doğrudan bir ilişki içerisinde olmayıp harekete kaynaklık etmesi de dolaylı bir biçimde olmaktadır.

İbn Sînâ için mesele Aristoteles'in kabul ettiği bu anlayıştan farklıdır. İki düşünür arasındaki temel farklılık İlk Muharrik olarak kabul ettikleri varlığın kendileri dışındaki diğer varlıklar ile aralarındaki ilişkide kendisini göstermektedir. İbn Sînâ'da Tanrı,

Aristoteles'te olduğu gibi sadece bir hareket kaynağı olarak kabul edilmemekte varlığa bizzat müdahil konumuyla varlık veren bir Tanrı olmasıyla etkindir.

İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncesi onun ontolojik sistemi ve sisteme metafizik bir arka plan oluşturan teolojik tutumuyla da yakından ilgilidir. Varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayıran filozof, hareketi varlığı başkası nedeniyle zorunlu olan mümkün bir varlık olarak kabul etmektedir. Ontolojik olarak hareketi mümkün varlık kategorisinde kabul eden İbn Sînâ, ilk hareketi de *ibdâ* ' olarak kabul ederek varlık veren bir Tanrı'nın varlıklar karşısındaki biricikliğini, Tanrı ile âlem arasındaki yaratıcı ve yaratılan ilişkisini korumuştur. Böylece İbn Sînâ düşüncesine göre Tanrı, bir arzunun nesnesi olan pasif ve sadece bir gayeden ibaret olmayıp sürekli varlık veren etkin bir konuma sahiptir.

Fizik ve metafizik çerçevesi itibariyle nazarî olarak bu şekilde temellendirilen hareket, birtakım ilkelere bağlı olarak bilfiil hale gelmektedir. Hareketlide kuvveden fiile çıkışın gerçekleşmesini sağlayan hususlar şunlardır. Hareket, hareketin doğasına uygun bir ortamda, belli bir zamanda, cisimde ve belli ilkelerden kaynaklanmaktadır. Bu ilkeler bulunduğu cismin tabiatına bağlı olarak hareketleri tasnif etme imkânı sağlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre hareketliye nispetle hareketin biri dışsal iki tanesi de içsel olmak üzere üç ilkesi vardır. Birinci ilke *kâsir*dir. *Kâsir*, cismin tabiatına aykırı olacak şekilde cismin dışından bir hareket ettiricinin cisme uyguladığı güçtür. Dışsal olan bu ilkeden kaynaklanan harekete *kasrî hareket* denir. İkincisi *tabiat*tır. Cismin kendisinden kaynaklı içsel bir ilkedir. *Tabiat*, tabiî halden çıkmış olan cismin kendi tabiatına doğru hareket etmesini sağlamaktadır. Bu ilkeden kaynaklanan harekete *tabiî hareket* denir. Hareketin üçüncü ilkesi ise *nefs*tir. Bu ilkeden kaynaklanan hareket ise *iradî harekettir*.

Birer hareket ilkesi olan *kâsir* ve *tabiat*, hareketine neden oldukları cisim ile aralarında doğrudan bir bağ vardır ve bu hareket, iradî olmayan tek düze bir karakter taşımamaktadır. Ancak nefis için böyle bir durum söz konusu değildir.

Bir hareket ilkesi olan nefis, ay-altı âleme ait hareketler ile ay-üstü âleme ait hareketlerin ilkesi olmak üzere iki türlü iradî harekete neden olmaktadır. Nefis, ay-altı âlemdeki iradî bir harekete kaynaklık ederken çeşitli aşamalar sonucunda bu hareketin gerçekleşmesine imkân tanımaktadır. İbn Sînâ, nefsin bir hareketin ilkesi olmasını üç aşamada mümkün görmektedir. Bu ilkelerin her biri, müdrike ve muharrike güçleri olarak ikiye ayrılan hayvânî nefsin bir gücüne karşılık gelmekte ve nedensel hiyerarşiye uygun bir şekilde hareketi mümkün hale getirmektedir. İbn Sînâ'nın belirlediği ilkeler en uzak ilke, uzak ilke ve en yakın ilke olmak üzere üç kısımdır. En uzak ilke olan tefekkür ve tahayyül, hareketin zihinsel bir form halini almasını sağlayarak hareket için formel nedeni karşılayan ilkedir. Hareketin uzak ilkesi arzu-şevktir. Bu ilke arzu ile hareketi yapmaya teşvik ederken öfke ile de hareketten kaçınmaya yönelik bir motivasyon sağlamaktadır. Nedensel ilgisi itibariyle bu ilke, gaî nedeni karşılamaktadır. Hareketin en yakın ilkesi ise *el-kuvve el-fa'îledir*. Bu aşamada, uzak ve en uzak ilke aracılığı ile failin nefsinde formel ve gâ'î olarak bilfiil hale gelmeye hazır olan hareket, beden bizzat hareketi gerçekleştirilmesiyle bilfiil hale gelmektedir. Fail nedene karşılık gelen en yakın ilke ile hareket, kuvveden fiile intikâl etmek suretiyle bizzat meydana gelmektedir. Bütün bu hareket süreçleri ve hareketin bizzat kendisi bir maddî nedene muhtaçtır. Bu durumda maddî neden ise harekete konu olan ve nefsin beslenme güçleri ile bedende meydana gelen fizyolojik ve bedensel hazır bulunuşluk hâlidir. İnsanî nefis açısından meseleye baktığımız zaman da insanda eylemi bilmeye yönelik olan nazarî gücün sağladığı teorik imkân ile eylemi yapmaya yönelik bir imkân sağlayan amelî güç arasında insan, erdemler ve erdemsizlikler ile yaptığı fiillerine bir anlam ve değer katmaktadır.

Nefsin ilke olarak neden olduğu diğer bir hareket türü ise semavî hareketlerdir. Dönemin kozmoloji ve bilim tasavvuruna göre ay-üstü âleme özgü varlıklar olan felekler irade ile hareket eden varlıklardır. Sudûr teorisinin “Birden ancak bir çıkar” ilkesine dayanan ve kendilerine özgü hiyerarşik bir yapıya sahip olan feleklerin hareketi döngüsel

şekilde gerçekleşmektedir. Her bir felek için harekete başlangıç noktası ile bitiş noktası aynıdır ve semavî hareketler arasında bir sükûn yoktur. Semavî hareketler, unsurların oluşmasını sağlamak ve kevn-fesâda neden olacak şekilde ay-altı âleme etkide bulunurlar. Ay-altı âlemdeki bu etkiyi yaratan temel dayanak güneşin dünyaya olan etkisidir. Güneş ile dünya arasındaki ilişki mevsimlerin oluşmasında etkili olmakta, soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık gibi ay-altı âlemde oluş ve bozuluşu belirleyen unsurların meydana gelmesini sağlamaktadır.

Hareketin ilkeleri bağlamında hareketin esas itibarıyla “bizzat hareket” ve “bilaraz hareket” olmak üzere ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Bu tasnif, hareketin hem ilkesi hem de kendisiyle kaim olduğu cismin zatıyla olan ilişkisine göre yapılmaktadır. Bu durumda tabiî ve iradî hareket bizzat hareket grubundandır. Çünkü bu hareketlerin ilkeleri, hareketin zatındandır. Aynı şekilde gerçekleşen hareket, cismin zatına mutabık bir harekettir. Kasrî hareket ise bilaraz hareket sınıfındandır. Çünkü kasrî hareketin ilkesi, cismin dışında zorlayıcı bir nedendir. Mahiyeti itibarıyla de bu cisimde meydana getirilen hareket ise cismin tabiatına aykırı, arızî bir harekettir.

Harekete kaynaklık eden bu ilkelerin her biri bulundukları cisimde bir *meyl*in sonucu olarak harekete neden olmaktadır. Buna göre üç çeşit *meyl* vardır. Bunlar *kasrî meyl*, *tabiî meyl* ve *iradî meyl*. *Kasrî meyl*, kendisine dışardan bir gücün uygulanmasını potansiyel olarak kabul edebilecek tabiî cisimde bulunur. Tabiî cisim, bu kasrî etkiyi alabilecek bir meyl taşımaktadır. Kasrî meyllle hareket ettirilen tabiî cisimdeki bu dışsal etki, gücünü yitirdikçe cisimde tabiî meyl artmaktadır. Zorlayıcı gücün etkisini tamamen yitirerek tabiî meylin cisme hâkim olması sonucunda ise tabiî cisim tabiî mekânına doğru harekete yönelir. Tabiî cisim, mekânına ulaştığında tabiî hareketi sona ererek sükûna kavuşmuş olur. Cismin tabiî mekânına doğru yönelmesini sağlayan güç cisimdeki tabiî meyildir. İradî meyl ise irade ile hareket eden varlıklara özgü bir meyildir. İradî hareketin ilkesi ise nefstir. Bu meyl çeşidi nefsin ait olduğu varlık

türüne göre farklılık göstermektedir. Felekî nefsin meyli iradî ve tekdüze bir şekilde dairesel hareket etmeye yöneliktir. İnsanî nefsin meyli iradî ve çok yönlü hareket etmesi şeklinde kendisini göstermektedir. Nebâtî nefsin meyli ise iradesiz ve çok yönlü bir meyildir. İbn Sînâ bir hareket ilkesi olarak nebâtî nefsi tabiât olarak kabul etmektedir. Çünkü nebâtî nefsin meyli de tabiatta olduğu gibi iradesiz ve içsel bir meyildir.

Hareketin kategoriler ile olan ilişkisi İbn Sînâ'nın ele aldığı başka bir konudur. Kategoriler, hareketin bilfiil gerçekleşmesini mümkün kılan hareketin ve içinde hareketin gerçekleşmesini sağlayan ortamdır (*mā fîhi*). İbn Sînâ, hareketin kategorilerle olan ilişkisini a) hareketin bizzat gerçekleştiği kategoriler ve b) hareketin bilaraz gerçekleştiği kategoriler olmak üzere ikiye ayırmıştır.

İbn Sînâ, beş kategoride bizzat bir değişimin gerçekleştiğini kabul etmektedir. Bu kategoriler *mekân*, *nitelik*, *nicelik*, *konum* ve *cevher* kategorileridir. Mahiyet itibarıyla birbirinden farklı değişimleri içeren bu değişimler bizzat harekete uygun olarak hareketlinin zatında ya da hareketin taşıyıcısında gerçekleşen hareketlerdir. Bu değişimlerden cevher dışındakiler hareket olarak kabul edilirken cevherdeki değişim maddenin bizzat kendisinin bir defada yok olması ile bir defada varlığa gelmesi olarak gerçekleştiği için *kevn* ve *fesâd* olarak isimlendirilmiştir. Cevher kategorisinde hareketin taşıyıcısı olan cevher, yok olmaksızın sahip olduğu vasıfların değişmesi ile değişime konu olmaktadır.

Hareketin kategorilerle olan ilişkisinde İbn Sînâ'nın en uzak feleğin hareketi ile ilgili yaklaşımı onun konu ile ilgili yeni bir yaklaşımdır. En uzak feleğin hareketi doğrudan mekân teorisi ilgili bir meseledir. Her cisim bir mekânda hareket ettiği için mekân hareketli cismin kuşatıcısıdır. Ancak en uzak felek, bir mekândan yoksundur. Çünkü en uzak feleği üst tarafı itibarıyla kuşatan bir mekân bulunmamaktadır. Bundan dolayı en uzak feleğin hareketini mekânsal bir hareket olarak kabul eden düşünceye karşı

İbn Sînâ, bu hareketi başladığı yere dönmesinden dolayı kendi konumunda bir hareket olarak kabul etmektedir.

Mekân tartışmaları ve hareketin imkânı bağlamında ele alınan başka bir konu da boşluktur. Boşluğun bir mekân olmadığını, hiçbir anlamının olmadığını kabul eden İbn Sînâ, boşlukta da hiçbir şekilde herhangi bir hareketin ve sükûnun gerçekleşmeyeceğini kabul etmektedir.

Hülasa çalışmamızın sınırları çerçevesinde ele aldığımız hareket düşüncesi, sadece teorik bir fizik problemi olmakla kalmamıştır. Tanrı, Tanrı-âlem ilişkisi, cisim, mekân, zaman, kemâl, erdem ve erdemsizlikler gibi varlık ve varlığın ilişkinlerinin anlaşılması için felsefî bir imkândır.

Araştırma konumuz olan hareket kavram ve problem kapsamı itibariyle geniş bir muhtevaya sahiptir. Bundan dolayı çalışmamızda bazı sınırlamalara gitmek zorunda kaldık. Çalışmamızın sınırlarının dışına taşmamak için sınırladığımız bu konuları sonraki araştırmalar için bir teklif ve öneri olarak paylaşmayı gerekli gördük.

Hareket ve fizik düşüncesi temelinde yapacağımız öneriler

- a) İbn Sînâ özelinde yapılacak öneriler
- b) Genel hareket düşüncesi bağlamındaki öneriler olmak üzere iki başlıkta ele alacağız.

Giriş bölümünde çalışmamıza gerekçe olarak ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ fizik düşüncesi ile ilgili ülkemizdeki çalışmaların yeterli düzeyde olmaması bu alanda daha fazla araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu alana yönelik çalışmaların artırılması İbn Sînâ felsefî düşüncesinin de bütünlüklü bir şekilde anlaşılmasına büyük bir katkı olacaktır.

Çalışmamızda İbn Sînâ'nın tafra, kümûn ve atomcu düşünceye yönelik görüşlerine yer veremedik. *Dakîku'l-kelâm* olarak bilinen Kelâm kozmolojisinin en temel meseleleri arasında yer alan bu konular, İbn Sînâ'nın kelâm kozmolojisine yönelik

görüşleri bağlamında kelâm-felsefe ilişkileri de dikkate alınarak disiplinlerarası bir çalışma örneği olarak araştırma konusu yapılabilir.

Hareket düşüncesinin anlaşılmasında bazı temel kavramlar vardır. Bu kavramların anlaşılması özelde hareket düşüncesini kavranma imkânı sağlasa da genel bir şekilde klasik fizik düşüncesinin esaslı bir zeminde idrakini sağlayacaktır. Bu açıdan İbn Sînâ fizik düşüncesinin temel kavramları olan kuvve-fiil, yetkinlik, tabiat, meyil, zaman, mekân, sonsuzluk kavramlarının her biri müstakil bir şekilde teori, kavram ve problem ilişkileri dikkate alınarak titiz bir şekilde araştırılabilir. Bu kavramların araştırma konusu kılınması aynı zamanda fizik ilminin disiplinler yapısını da dikkatlere sunacaktır.

İslam düşünce ve felsefesinde süreklilik ve kırılmaların tespit edilmesi bir takım mukayeseli çalışmaların yapılmasıyla mümkündür. İslam felsefesinde kurucu bir filozof olan İbn Sînâ'nın sonraki dönemlere olan etkisi mukayeseli çalışmalar ile tespit edilebilir.

Çalışmamıza gerekçe olarak sunduğumuz İbn Sînâ fizik düşüncesi ile ilgili çalışmaların yeterli düzeyde olmaması durumunu felsefe ve kelâm geleneklerine teşmil etmemiz mümkündür. Bu açıdan bakıldığında yukarıda teklif ettiğimiz konular ve çalışma alanları her İslâm filozofu özelinde çalışılmayı bekleyen konulardır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Nuri. “Meşşai İslâm Filozoflarında ‘Tabiat’ Kavramı,” *Dinî Araştırmalar* 5:13 (2002), ss. 41-56.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Altaş, Eşref. “İbn Sînâ’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi,” *Diyanet İlmi Dergi* 50:1 (2014), ss. 27-50.
- Arıcı, Mustakim. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Aristoteles. *Fizik*. Terc. Saffet Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. Terc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Terc. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Felsefesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Atay, Hüseyin. “Nefis,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), ss. 1-58.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü’l-Ayn Geleneği*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Bardon, Adrian. *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*. Terc. Özgür Yalçın. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.

Belo, Catarino. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden: Brill NW, 2007.

Türkçe terc. *İbn Sînâ ve İbn Ruşd: Belirlenimcilik ve Rastlantı*. Terc. Öndercan Muti. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Belo, Catarina. "The Concept of "Nature" in Aristotle, Avicenna and Averroes," *Kriterion: Revista de Filosofia* 56:131 (2015), ss. 45-56.

Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:2 (2014), ss. 99-128.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Cihâmî, Cîrâr. *Mevsû'ât Muştalahâtî'l-Felsefe 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Mektebet Lubnân Nâşirûn, 1998.

Collingwood, George Robin. *Doğa Tasarımı*. Terc. Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

Coştu, Feyza Ceyhan. *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Çetinkaya, Bayram Ali. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Çüçen, Abdulkadir. Melek Zeynep Zafer, Adnan Esenyel. *Varlık Felsefesi*. İstanbul: Ezgi Kitabevi, 2011.

Dağ, Mehmet. "İbn Sînâ'nın Psikolojisi," Aydın Sayılı (ed.), *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1984), içinde, ss. 343-355.

Dağ, Mehmet. *Zaman Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Dağ, Mehmet & Hasan Aydın. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*. İstanbul: İlim ve Gelecek Kitaplığı, 2017.

- Davidson, Herbert Alan. *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Türkçe terc. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teoriler*. Terc. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. Terc. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Durusoy, Ali. "Hayal," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), c. 17, ss. 1-3.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'da Vehîm Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28:1 (2005), ss. 125-141.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları (İFAV), 2008.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Otto, 2019.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat," *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (DİA), c. 39, ss. 325-327.
- el-Fârâbî. *el-Medînetu'l-Fâdıle*. Terc. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- el-Kindî. *Felsefî Risaleler*. Terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, bty.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelâm Kozmolojisine Giriş*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Felek'in Felsefesi: Kabul ve Ret Cihetinde Tartışmalar*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Erkızan, Hatice Nur Beyaz. *Aristoteles Yazıları*. Bursa: Sentez Yayınları, 2012.

- Gülaçar, İzzet. “Türkçe İbn Sînâ Literatürü -Yüksek Lisans ve Doktora Çalışmaları-,” *İslâmî Araştırmalar* 30:1 (2019), ss. 192-204.
- Hacı Yusuf, Muhammed. *İbnu'l-Arabî: Zaman ve Kozmoloji*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2012.
- Hasnawî, Ahmad. “La définition du mouvement dans la *Physique* du *Şifâ*’ d’Avicenne,” *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2001), ss. 219-255.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ’: el-Medhal (Mantiğa Giriş)*. Terc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu’n-Nefs: Risâle fî’n-Nefs ve Bekâ’ihâ ve Me’âdihâ*. Terc. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ. *Dānişnâme-i ‘Alā’î*. Terc. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İngilizce Terc. *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ): A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna’s Metaphysica in the Dānish Nāma-i ‘Alā’î (The Book of Scientific Knowledge)*. Terc. Parviz Morevedge. London: Routledge, 2016.
- İbn Sînâ. *el-İşārât ve’t-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*. Terc. Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *el-Kevn ve’l-Fesād (Oluş ve Bozuluş)*. Terc. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ. *el-Mebde’ ve’l-Me’ād*. Tah. ‘Abdullāh Nūrānī. Tahran: Mu’essese-i Muṭāle‘āti İslāmī Dānişgāh-i McGill Şu‘be-i Tehrān, 1363.
- İbn Sînâ. *Kitābu’n-Necāh fî’l-Hikmeti’l-Manṭikiyye ve’t-Tabī‘iyye ve’l-İlāhiyye*. Tah. Mācid Fahrī. Beyrut: Dāru’l-Āfāki’l-Cedīde, 1982.
- Türkçe Terc. *en-Necāt: Felsefenin Temel İlkeleri*. Terc. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

- İbn Sīnā. *eş-Şifā'*: *el-İlāhiyyāt (Metafizik I-II)*. Terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera, Yayıncılık, 2013.
- İbn Sīnā. *eş-Şifā'*: *es-Semā 'u 't-Tabī'ī (Fizik I-II)*. Terc. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İngilizce Terc.: *The Physics of The Healing*. Terc. Jon McGinnis. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009.
- İbn Sīnā. *eş-Şifā'*: *Kitābu'l-Mekūlāt (Kategoriler)*. Terc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sīnā. *eş-Şifā'*: *en-Nefs*. Terc. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2021.
- İbn Sīnā. *eş-Şifā'*: *es-Semā' ve'l-Ālem (Sema ve Âlem)*. Terc. Harun Kuşlu, Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sīnā. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. Terc. Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- İnan, Yusuf Ziya. *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*. İstanbul: Okat Yayıncılık, 1984.
- Werner Jaeger. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Terc. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Janos, Damien. "Intellect, Substance and Motion in al-Fārābī's Cosmology," Yayınlanmamış doktora tezi, McGill University, Montreal, 2009.
- Janos, Damien. "Moving The Orbs: Astronomy, Physics and Metaphysics and The Problem of Celestial Motion According to Ibn Sīnā," *Arabic Sciences and Philosophy* 21 (2011), ss. 165-214.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

- Karakaya, Mehmet Murat. *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Kaya, M. Cüneyt. “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ’nın Âmelî Felsefe Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi,” *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14:27 (2009), ss. 57-91.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdulcebbâr’da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kelsey, Sean. “Aristotle’s Definition of Nature,” David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2003) içinde, ss. 59-87.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*. Terc. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi,” Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan. “Devir,” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. 9, ss. 232-234.
- Kutluer, İlhan. “Mekân,” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. 28, ss. 550-552.
- Kutluer, İlhan. “Zaman,” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. 44, ss. 111-114.
- Külcü, Recep. *Antik Çağ’da Zaman Fenomeni*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2020.
- Kosman, Aryeh L. “Aristotle’s Definition of Motion,” *Phronesis* 14:1 (1969), ss. 40-62.
- Lammer, Andreas. “Defining Nature: From Aristotle to Philoponus to Avicenna,” Ahmed Alwishah, Josh Hayes (ed.), *Aristotle and the Arabic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) içinde, ss. 121-142.

- Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. Berlin: Walter De Gruyter, 2018.
- Langermann, Y. Tzvi. "Sükûn Ânı: İbn Sînâ Sonrası Fiziğin Gündemindeki Canlı Bir Sorun," Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, ss. 68-81.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Aristoteles*. Terc. Aylin Kayapalı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Macit, Muhittin. *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Melikşâhî, Hasan. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Terc. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- McGinnis, Jon. "A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate," *British Society for the History Science* 39:2 (2006), ss. 189-205.
- McGinnis, Jon. "Avoiding the Void: Avicenna in the Impossibility of Circular Motion in a Void," Peter Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception* (London: Warburg Institute Colloquia, 2007) içinde, ss. 74-89.
- McGinnis, Jon. "Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân," terc. Zikri Yavuz, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, ss. 259-265.
- McGinnis, Jon. "On the Moment of Substantial Change: A Vexed Question in the History of Ideas," Jon McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Avicenna Study Group*, (Leiden: Brill Academic Publishers, 2004) içinde, ss. 42-61.
- McGinnis, Jon. "Positioning Heaven: The Infidelity of a Faithful Aristotelian," *Phronesis* 51:2 (2006), ss. 140-161.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. Terc. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Necati, Muhammed Osman. *el-İdrâku 'l-Hissî 'inde İbn Sînâ: Bahş fî'l- 'İlm 'inde'l- 'Arab*. Kahire: Divānu'l-Maṭbū'āti'l-Cāmi'iyye, 2005.
- Odabaş, Ömer. *İbn Sînâ'da Bilimsel Yönteme Giriş: Konu, İlke ve Mesele*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Özcan, Muttalip. *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.
- Özpilavcı, Ferruh. “Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi,” Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Terc. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Pines, Sholomo. *İslâm Atomculuğu*. Terc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.
- Ross, David. *Aristoteles*. Terc. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Saruhan, Müfit Selim. “İbn Sînâ'da Ahlâkî Çözüm Üzerine,” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, ss. 121-134.
- Serdar, Murat. *Kindî'den Cürcânî'ye İslam Felsefesi ve Kelâm'da Zaman*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentaters: Physics*. London: Bristol Classical Press, 2012.

- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentaters: Psychology*. London: Bristol Classical Press, 2012.
- Şahiner, Muharrem. “İbn Sînâ’da Yetkinlik,” Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2014.
- Taşçı Yıldırım, Emine. “İbn Sînâ’nın İlayet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu,” *İslâmî Araştırmalar* 30:1 (2019), ss. 158-181.
- Taşçı Yıldırım, Emine. *İslam Felsefesinde İlayet -İbn Sînâ Örneği-*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020.
- Terkan, Fehrullah. “Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik,” Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: KURAMER, 2018) içinde, ss. 521-570.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Felsefe ve Din Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Tiryaki, M. Zahit. “İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim,” Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2015.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “İbn Sînâ ve Yeni Mekânîğin Doğuşu,” *Bilim ve Teknik* 512, (2010), ss. 88-91.
- Trifogli, Cecilia. *Oxford Physics in the Thirteenth Century (Ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time*. Leiden: Brill, 2000.
- Turetzky, Philip. *Zaman*. Terc. Mustafa Çağlar Atmaca. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2015.
- Turhan, Kasım. “Kuvvet,” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. 26, ss. 504-506.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

- Türker, Ömer. *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Uysal, Enver. *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. “Sudûr Teorisi,” Ömer Türker (ed.), *İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) içinde, ss. 384-425.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Waterlow, Sarah. *Nature, Change and Agency in Aritotle's Physics*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Whitehead, Alfred North. *Doğa Kavramı*. Terc. Sercan Çalcı, Songül Köse. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. Terc. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Ömer Ali. *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Terc. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

ÖZET

İBN SİNÂ'NIN TABİAT FELSEFESİNDE HAREKET

Tabiat düşüncesine göre âlemde her şey bir değişim içerisindedir. Hareket düşüncesi, âlemdaki bu değişimi anlamak için başvurulan kavramlardan biridir. Klasik fizik teorilerini kapsayan ve *tabî'ıyyât* üst başlığı altında tartışılan hareket düşüncesi, değişime tabi olması bakımından duyulur (*maḥsūs*) cismi konu edinmektedir. Çünkü hareket, cismin en genel arazi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamıyla cismin türleri hareketin taşıyıcısını, cismin ontolojik karakteri hareketin ilkelerini, mekân, zaman, hareket ettirici gibi durumlar ise hareketin imkânını tartışmayı sağlamaktadır.

İslâm felsefesinin kurucu isimlerinden olan İbn Sînâ da bu geleneğe uygun bir şekilde hareket düşüncesine felsefî sisteminde yer vermiştir. Konuyu *tabî'ıyyât* ya da fizik meseleleri başlığı altında etraflıca tartışan İbn Sînâ, hareket düşüncesini kuvve-fiil-yetkinlik zemininde temellendirmiştir. Bütün değişimleri bu felsefî zeminden hareketle tartışan İbn Sînâ, bu değişimler içerisinde “kuvveden fiile tadrîcî çıkışı” hareket olarak kabul etmektedir. Ontolojik ve kozmolojik açıdan varlığın yetkinleşme süreci olan hareket, sadece bir fizik problemi olarak görülmemektedir. Özellikle Tanrı tasavvuru ile ilgili tartışmalar açısından metafiziğin; eylem ve fiillerin ilkesi olması açısından da klasik psikolojinin anlaşılması için sadece bir kavram olmanın ötesinde bir teori olarak da felsefî sistemde belirleyicidir.

Anahtar Kelimeler: Hareket, Kuvve, Fiil, Yetkinlik, Tabiat, Nefs.

ABSTRACT

MOTION IN AVICENNA'S PHILOSOPHY OF NATURE

Our understanding of nature tells us that everything in the universe is in a state of change. The idea of motion is one of the concepts that is utilized to understand this change in the universe. The idea of motion, which is discussed under the title of philosophy of nature (*al-ṭabī'īyyāt*) that subsumes all classical physical theories, has as its subject matter the sensible object (*al-maḥsūs*) insofar as it is subject to change. For motion is considered to be the most general accident of things. Within this context, the kinds of bodies make it possible to discuss the bearers of motion, and the ontological character of things the principles of motion, and such things as place, time, and movers the possibility of motion.

Ibn Sīnā (Avicenna), one of the founders of Islamic philosophy, has discussed the idea of motion at length in his philosophical system in accordance with the tradition he inherited. Avicenna, who dealt with the subject thoroughly under the philosophy of nature (*al-ṭabī'īyyāt*) or issues of physics, has grounded the idea of motion on potency, actuality, and perfection. He discusses all changes from a philosophical point of view and defines motion as “the gradual process from potency to act”. The concept of motion as the process of perfection of a thing in terms of ontology and cosmology not only is one of the problems of physics, but rather as a theory proves to be dominant in discussions pertaining to the notion of deity in metaphysics, and also plays a role as a principle of action in classical psychology, especially in Ibn Sīnā's thought.

Keywords: Motion, Potency, Actuality, Perfection, Nature, Soul.

