

Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sînâ'nın Sudûr Nazariyesinin Değerlendirilmesi

MEHMET ATA AZ

Yıldırım Beyazıt Üniv. İslami İlimler Fakültesi
mehmetataaz@gmail.com

Öz

Tanrı dışındaki varlıkların nasıl vucûd bulduğu sorusuna iki farklı yanıt verilmiştir: 1) Doğrudan ve bir anda yoktan vuku bulan yaratma; 2) İlk'ten varlığın bir anda feyezan etmesi şeklindeki Sudûr nazariyesi. Yoktan yaratma anlayışını savunanların en önemli kaygılarından birisi, Tanrı'nın yaratıcı sıfatını ve Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki farklılığın öne çıkarılması iken, Tanrı'nın mutlak basitliğini esas alan Sudûr nazariyesinin en önemli özelliği, var olan her şeyin, nihai kaynağı olan Tanrı'dan tedricen feyezan ettiğini ileri sürmesidir. İkinci görüşün İslam düşüncesindeki en önemli temsilcisi olan İbn Sînâ, Neo-Platonik Sudûr nazariyesini kısmen kabul etmekle birlikte, görünürde İslam teolojisi ile bağdaşmayan meseleleri yeniden yorumlamıştır. Bu çalışmamızda, ilk olarak İbn Sînâ'nın Sudûr nazariyesini ana hatlarıyla değerlendirdikten sonra Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın Sudûr nazariyesine yönelttiği, sudûrun zorunlu ve gayr-i ihtiyarî bir şekilde gerçekleştiği; şeylerin kesretinin 'birden yalnızca bir çıkar' ilkesi bağlamında açıklanamayacağı, sudûrun bir maksadının olup olmadığı vb. hususlarındaki eleştirilerinin haklılık değerini tartışacağız.

Anahtar Kavramlar: İbn Sînâ, Thomas Aquinas, yaratma, Sudûr, irade, birincil-ikincil nedenler.

Abstract

An Analysis of Ibn Sînâ's Theory of Emanation in Light of Aquinas' Criticisms

There have been two main responses to the question of how existence other than God came about: 1) Creation that occurred directly and out of nothing at once; 2) the emanation theory that existence gradually proceeded in a way of overflowing from the First. While one of the most important concerns of the creation theory is the categorical distinction of God from His creatures and the preservation of His creative attribute, the underlying characteristic of the emanation theory, which is grounded on the idea of God's absolute simplicity, is the claim that everything gradually emanated from the ultimate source, that is, God. İbn Sînâ, who is the most prominent representative of the emanation theory in Islamic thought, re-interpreted certain philosophical issues of emanation in accordance with Islamic theology. In this study, I first evaluate and discuss the main lines of Avicenna's emanation theory, and then discuss the value of Aquinas' criticisms on such issues as the necessary procession of things without will, inexplicability of the multiplicity of things through the principle that 'only one can proceed out of one,' and whether or not there is an aim in emanation.

Keywords: Avicenna, Thomas Aquinas, creation, emanation, divine will, primary and secondary causes.

Giriş

I

Plotinus'un sudûr anlayışını¹ kısmen benimseyip yeniden yorumlayan İbn Sînâ'ya (ö.1037) göre,² Tanrı'nın kendi zatını bilmesi ve düşünmesiyle ilk nedenlenen (*el-ma'lûlu'l-evvel*) ve saf olan İlk Akıl (*el-'aklu'l-evvel*) ve İlk Akıl'ın kendini bilmesi ve Tanrı'yı düşünmesiyle de ondan ikinci akıl, birinci gök ve bu feleğin nefsi; kendi zatına göre kendisinin mümkün oluşunu düşünmesinden de birinci göğün cirmi sudûr etmiştir. Böylece, ikinci akıl, birinci feleğin sûreti yani nefsi ve birinci feleğin cirmi olmak üzere ilk akıldan üç şey sudûr etmiştir. Bundan sonraki aşamalarda da her akıldan bu üç varlık sudûr edecek şekilde süreç devam etmiştir. Şöyle ki ikinci aklın kendini ve kaynağını düşünmesiyle üçüncü akıl ve ikinci felek ile onun nefsi meydana gelir. Her akıldan bir başka aklın, feleğin ve onun nefsinin sudûru şeklindeki bu tedrici feyezana onuncu akıl olan Faal Akıl (*el-'Aklu'l-Fa'âl*) ve ay-altı âleme kadar devam eder.³ Bir'den taşan ilk akıl, saf akıl tabiatına sahip olmakla birlikte basit değildir; zira tabiatı gereği mümkün ve kaynağı itibarıyla zorunlu olmak üzere iki farklı tabiata sahiptir.

¹ Sudûr Nazariyesini geliştiren Plotinus'a göre, var olan her şey Bir'den taşmak suretiyle meydana gelmiştir. Diğer bir ifadeyle, varlık Tanrı'dan, O'nun iradesi olmaksızın taşmaya başlayarak zorunlu bir şekilde mevcudiyet kazanmıştır. Söz konusu bu taşmayla varlığın mevcudiyet kazanması, Tanrı'dan cüzler ayrılması şeklinde değil de cevher olan Tanrı'nın kendini düşünmesi sonucu cevherinin taşması, sudûr etmesiyle gerçekleşmiştir. Plotinus, varlığın Tanrı'dan sudûrunu güneş ve ışık benzetmesiyle daha da somutlaştırmaya çalışmıştır. Buna göre, varlığın Tanrı'dan sudûru tıpkı ışınların güneşten istem dışı yayılması gibi varlık da Tanrı'dan gayr-i iradî bir şekilde sudûr etmiştir; ışık, kaynağından uzaklaşmayla nasıl zayıflıyorsa, Bir'den çıkan varlık da kaynağından uzaklaşıkça maddileşir. Işığın güneşten yayılması nasıl güneşin sahip olduğu ışıkta her hangi bir eksikliğe neden olmuyorsa, aynı şekilde, varlığın tanrısal cevherden sudûru da O'nda bir eksilme ya da azalmaya neden olmamaktadır. Plotinus'a göre, varlığın Tanrı'dan bir anda sudûru/mevcudiyet kazanması belli bir düzene göre tedrici bir şekilde gerçekleşmiştir. Söz konusu bu tedricilik, zamansal değil de mantıksal bir sıralamaya göre gerçekleşmektedir. Buna göre, Tanrı'nın kendini bilmesiyle O'ndan ilk taşan Akıl'dır. Akıl'ın hem Tanrı'yı hem de kendini düşünmesiyle çokluğun, oluş ve bozuluşun da kaynağı olan Nefs meydana gelir. Bu şekilde, benzer hiyerarşi ile nefsin kendini ve aklı düşünmesiyle sonraki sudûrlar gerçekleşir. Böylece, Plotinusçu sudûr anlayışında âlem nihai varlık kaynağı olan Bir'den doğrudan değil de dolaylı bir şekilde ikincil nedenler olan akıl ve nefis aracılığıyla mevcudiyet kazanmıştır. Plotinus, *Enneads*, İng. terc. Stephen Mackenna (London: Oxford University Press, 1991), c.2, s.88 vd., c.1, s.66.

² İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesini Plotinus dışında Zerdüştlük'ün Zurvanizm (Zoroastrian-Zurvanism) mezhebinden aldığına dair iddialar da bulunmaktadır. Zurvanizm mezhebine göre, Zurvan (ezeli zaman) düşünme yoluyla kendinden bazı varlıklar sudûr etmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Parviz Morewedge, "The Logic of Emanation and Şüfism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part II," *American Oriental Society* 92:1 (1972), s.10; Robert C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1961).

³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ': el-İlâhiyyât*, tah. G. C. Anawâfî, Sa'îd Zâyed (Kahire, 1960), c.2, s.402 vd. Bundan sonra bu eser *el-İlâhiyyât* olarak kısaltılacaktır; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh*, tah. Mâcid Faḥrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, 1985), s.288; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (bi-Şerhi't-Ṭūsî), tah. S. Dunyâ (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), c.3, ss.14, 213-233. Bundan sonra bu eser *el-İşârât* olarak kısaltılacaktır.

Bu da sudûrda kesretin tam da bu aşamada başladığı anlamına gelir.⁴ İlk Akıl, Bir'in aksine sahip olduğu bu dualist tabiatından dolayı birden fazla fiilde bulunabilmektedir.

İbn Sînâ'nın savunmuş olduğu sudûr nazariyesinde, sudûr akıllar ve nefsler ile gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle, nefis, feleğin doğrudan hareket ettiricisidir. Sudûrun vuku bulmasını sağlayan düşünme, ay-altı âlemdeki her türlü oluş ve bozuluşun ilkesi olan Faal Akıl'da durur. *Vâhibu's-şuvar* olarak Faal Akıl'dan, ilk madde olan heyûlâ ve heyûlâ ile birleşerek cisimlerin var olmasını sağlayacak sûret sudûr etmiştir. Faal Akıl'dan –önceki akıllarda olduğu gibi– başka akıllar, nefis ya da felek sudûr etmez, bunun yerine ay-altı âlemin temel yapı taşı olan heyûlâ ile dört element sudûr eder.⁵ Görüldüğü üzere İbn Sînâ, Tanrı'nın birliğini ve basitliğini muhafaza etmek için Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi akıllar ve nefsler üzerinden kurmuştur.

Plotinus'un sudûru teşbih ve istiareler ile tarif etmesinden farklı olarak İbn Sînâ daha çok akıl ile izah etmiştir.⁶ İbn Sînâ'nın Sudûr nazariyesini savunmasındaki temel amaç, bir yandan vacib ve mümkün varlık arasındaki kategorik farkı varlık-mahiyet üzerinden temellendirmek, diğer yandan da Vâcibu'l-Vucûd'dan mümkün varlığın nasıl meydana geldiğini açıklamaktır. Sudûr anlayışıyla İbn Sînâ, varlık, akıl, bilgi, vahiy vb. konulardaki düşüncelerini temellendirerek ontoloji ve metafizik görüşleri arasında bir bütünlük kurmuştu.⁷ Var olan tüm varlıkları varlığın kaynağı olandan kategorik olarak ayırmak için ve Aristocu ezeli heyûlâ anlayışına alternatif, İslam metafiziğine uygun bir yaratma anlayışı geliştirme kaygısıyla sudûr nazariyesini yeniden yorumlamıştır.⁸ İbn Sînâ Tanrı ile varlıkları arasındaki ilişkiyi sudûr nazariyesi bağlamında açıklamak için Plotinus'un güneş ve ışık örneğini alsa da bu örneğin söz konusu ilişkiyi doğru bir şekilde açıklama noktasında yetersiz kaldığının farkındadır. Zira anlaşılacağı üzere, güneş ve

⁴ İbn Sînâ, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sînâ): A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dāniş Nāma-i 'alā'i* (The Book of Scientific Knowledge) (New York: Columbia University Press, 1973), s.78.

⁵ İbn Sînâ, *The Metaphysica of Avicenna*, s.143; *el-İşârât*, c.3, ss.229-231, 231-240.

⁶ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl," *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c.2, s.239.

⁷ Richard Sorabji, *Matter, Space, and Motion* (London: Duckworth, 1988), ss.275-77; D'Ancona Costa, "The Origin of Islamic Philosophy," Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (Cambridge University Press, 2012) içinde, ss.869-893.

⁸ Seyyed Hossain Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), s.214; P. Morewedge, "The Logic of Emanation ... Part II," s.2; David B. Burrell, "Creation and Emanation: Two Paradigms of Reason," David B. Burrell and Bernard McGinn (ed.), *God and Creation: An Ecumenical Symposium* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990) içinde, s.35.

yansıttığı ışık maddi bir cevherden ibaret iken, Tanrı, maddi yapıya sahip bir cevher değildir.⁹

Filozofun sudûr nazariyesini tercih etmesinin bir diğer nedeni, tek ve basit olan Tanrı anlayışını baz alarak varlıklardaki çokluğu izah etmek istemesidir. İbn Sînâ, Yeni-Platoncu anlayışta olduğu gibi, zatı itibariyle basit ve her türlü kesretten arî olan Bir ile şeylerdeki kesret arasında nasıl bir ilişkinin kurulacağı konusunda, Tanrı'nın birliği ve basitliğine halel getirmeyecek şekilde Tanrı ile maddi varlıklar arasında 'akıl ve *nefs* gibi araçlar koymuştur. Daha sonra da "Birden ancak bir çıkar"¹⁰ ilkesi gereğince, 'bir'den ancak bir nedenlinin çıkabileceğini, diğer bir ifadeyle 'bir'den 'bir'in yani bir aklın çıktığını veya sudûr ettiğini iddia etmiştir. Bir yandan, sudûr nazariyesini felsefî ve mantıksal olarak temellendirebilmek, diğer yandan da Tanrı'nın mutlak birliğini ve basitliğini korumak için mantıkî bir zorunlulukla Vâcibu'l-Vucûd'un ancak tek bir fiilde bulunması gerektiği sonucuna varmıştır.

Bir'den aynı anda iki farklı nedenlinin sudûr etmesi ya da sudûr eden fiilin ay-altı âlemde olduğu gibi heyûlâ ve sûret birleşiminden ibaret olması zatında kesreti gerektirecektir. Zira bu tür bir mürekkeplik, O'nun zatında iki farklı nedeni ya da bir nedenin iki farklı yönünü gerektirmektedir, ki bu da O'nun zatında mürekkepliğe neden olacaktır. O'ndan sudûr edecek fiil, heyûlâ ve sûret düalizminden arî, saf bir cevher, tabiatı gereği mümkün, kaynağı gereği zorunlu olan 'akıl' olmak zorundadır. Bu tür kaygılardan dolayı İbn Sînâ, Bir'den yalnızca tek bir şeyin sâdir olması gerektiği sonucuna varmıştır. Kesreti kendi içinde barındıran bu akıl, zatı itibariyle mümkün, kendi oluşunu düşünmesiyle kesrete kaynaklık (akıl, kendini bilmesi ve Tanrı'yı düşünmesiyle bir sonraki akıl, birinci gök ve feleğin nefsi sudur eder) edebilmektedir.¹¹ Böylece İbn Sînâ, bir ve basit olan ile kesret ve mürekkeplikten ibaret olan varlıklar arasındaki ilişkiyi Tanrı'dan tedrici bir şekilde ortaya çıkan on adet semâvî akıllar ve nefsler aracılığıyla tesis etmiştir.

II

Aquinas, *Summa Contra Gentiles* ve *De Potentia* adlı eserlerinde İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesini ele almaktadır. Eserlerinde sudûr nazariyesine yönelttiği en önemli eleştiriler, sudûrun gayr-i iradî gerçekleştiği,

⁹ Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.3.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.405; *el-İşârât*, c.3, s.214.

¹¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, ss.343-44.

yaratılmışlardaki farklılık ve çeşitliliği açıklamada yetersiz kaldığı ve yaratılmışlar arasındaki düzeni makul bir şekilde açıklayamadığıdır. Ona göre, sudûrun kabulüyle ortaya çıkacak en önemli sorun –ki İbn Sīnā'nın düşmüş olduğu temel hata da budur– âlemdaki mükemmel kozmik düzenin kaynağının tamamen şansa ve tesadüfe indirgenmesidir.¹²

Aquinas, sudûr nazariyesi ve İbn Sīnā'ya yönelik eleştirilerine geçmeden önce, temel soru olan ‘var olanların nasıl vücûd bulduğu’ sorusunu sorar.¹³ Bu soruya cevap verirken tarihsel süreç içerisinde filozofların bu soruya verdikleri cevapları dört farklı kategoride ele alır. Bunlardan ilki, varlıklardaki arızî değişime dikkat çekip bunu ilk maddenin nedenlemesine bağlayan Sokrates öncesi filozoflar; ikincisi, söz konusu arızî değişimi belirli bir nedene bağlayan Sokrates sonrası filozoflar; üçüncüsü, daha akli çıkarımlarda bulunarak heyûlâ-sûret ayrımı bağlamında açıklayan Platon ve Aristo gibi filozoflar; dördüncüsü ise, her üç sınıfta heyûlâyı yaratılmamış olarak tasavvur eden filozoflardan farklı olarak Tanrı'yi ilk ve nihai neden olarak tanımlayıp heyûlânın da Tanrı tarafından yaratıldığını savunan bazı (*aliqui*) filozofların bulunduğu sınıftır.¹⁴ Aquinas'ın dördüncü kısımda işaret ettiği filozof ya da filozofların kim veya kimler olduğuna ilişkin farklı görüşler olmakla birlikte, Aquinas İbn Sīnā'yı bu filozoflar arasında saymakta, diğer filozofların argümanlarını eleştirirken İbn Sīnā'yi desteklemekte ve övmektedir.¹⁵

¹² Thomas Aquinas, *On Power of God*, terc. Richard J. Regan (New York: Oxford University Press, 2012), s.85 vd. ve s.39 vd. (q.3 a.16, resp., q.3 a.2). Bundan sonra bu eser *DP* olarak kısaltılacaktır; Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, İng. terc. Anton C. Pegis (New York: Image Books, Doubleday & Company, Inc., 1956), c.4 ss.115-139 (II, q.39-45). Bundan sonra bu eser *SCG* olarak kısaltılacaktır.

¹³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, İng. terc. Fathers of the English Dominican Province (Notre Dame: Ave Maria Press, 1998), c.1, s.229-232, 240-245 (q.44, q.46); *DP*, s.36 vd. (q.3). Bundan sonra bu eser *ST* olarak kısaltılacaktır.

¹⁴ Aquinas, *ST*, c.1, s.230 (q.44 a.2 resp.); *DP*, s.48 vd. (q.3); Aristoteles, “Physics,” Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle* (New York: Random House, 2001) içinde, c.8, s.249; Ayrıca bkz. R. Edward Houser, “Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation,” *Recherche de Théologie et Philosophie Médiévale* 80:1 (2013), s.1; Rudi te Velde, *Aquinas on God: The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae* (Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2006), s.134 vd.

¹⁵ Aquinas, *ST*, c.1, ss.129-130 (q.44 a.1-2); *DP*, s.49 (q.3 a.5); Houser, “Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation,” ss.5, 7-8; 27 vd.; Aquinas'ın yapmış olduğu sınıflamada dördüncü gruptaki filozofların kimler olduğuna dair farklı görüşler bulunmaktadır. Etienne Gilson ve Anton Gegis gibi Thomasçı düşünürler, Aquinas'ın yaratma görüşünü paganist filozoflara atfedmediğini iddia etmektedirler. Daha geniş bilgi için bkz. Anthony Pegis, “St. Thomas and the Origin of Creation,” F. X. Canfield (ed.), *Philosophy and the Modern Mind* (Detroit: L. Sacred Heart Seminary, 1961) içinde, ss.50, 60, 67-68; Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, İng. terc. A. H. C. Downes (South Bend: University of Notre Dame Press, 1991), ss.439-40; Houser, “Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation,” ss.1, 5 vd.

“İlk Prensipiten Şeylerin Sudûr Şekli” (De Modo Emanationis Rerum A Primo Principio) başlığı altında varlığın oluşumunu ve kaynağını ele alırken Aquinas, yaratmayı tanımlamak için “bütün varlık evrensel varlıktan sudûr (*emanationem*) etmiştir ...”;¹⁶ “yaratma (*creatio*), bütün varlığın Evrensel Varlık’tan (*ente universale*) sudûrudur (*emanatio*)”;¹⁷ “var olmak Tanrı’dan bir anda, aralıksız bir şekilde ilahî fail olan Tanrı’dan yaratılmışlara doğru bir akış veya taşmadır (*influx*) ...”¹⁸ diyerek varlığın oluşumuyla ilgili *emantio* ve *influx* kavramlarını kullanır. Aquinas’a göre, “bütün tekil varlıklar, tek bir failden (*particulari agente*) sudûr etmiştir; söz konusu bu fail de evrensel neden (*causa universalis*) olan Tanrı’dır ...”¹⁹ ifadesiyle yaratmayı da Tanrı ile varlıklar arasındaki nedensel bağla açıklamaktadır.

Aquinas, her ne kadar varlığın mevcudiyet kazanımını sudûr ve feyezana (*emantio-influx*) kavramlarıyla ifade etse de İbn Sînâ’dan farklı olarak, ilk madde (*materia prima*) dâhil olmak üzere var olan her şeyin (*ens*) Tanrı’dan akıllar aracılığıyla sudur etmediğini, aksine Tanrı tarafından *ex nihilo* yaratıldığını belirtmektedir.²⁰ Ona göre, yaratma da bir süreç şeklinde değil yoktan, bir anda, aniden ve her hangi bir değişimi gerektirmeden vuku bulmuştur. Diğer bir ifadeyle yaratma, şeylerin yokluk halinden varlık haline geçişi şeklinde tasavvur edilebilecek bir değişimi değil, aksine bir anda vuku bulmasıdır.²¹

Aquinas’ın İbn Sînâ’ya yönelik eleştirisinin haklılık değerini anlayabilmek için, filozofun yaratmayı nasıl tanımladığına bakmamız gerekmektedir. İbn Sînâ yaratmayı, herhangi bir aracı, madde vb. bir aracı olmadan zamansız varlık verme olarak tanımlayıp bunu *ibdâ’* olarak ifade etmektedir.²² İbn Sînâ’nın varlık verme şeklinin en üstünü olarak gördüğü *ibdâ’*,²³ kelimcilerin kabul ettiği yoktan yaratmaktan farklı olarak, herhangi bir alet, madde (*heyülâ*) veya zaman gibi araçlar olmaksızın yaratmak, *leysiyye*’yi *eysiyye*’ye dönüştürmektir.²⁴ İbn Sînâ’nın *ibdâ’* anlayışı sadece yaratmanın ilk anına, ilk aklın sudûru için geçerlidir. Sonraki aşamalarda

¹⁶ Aquinas, *ST*, c.1, ss.232, 235 (q.45 a.1 res.; a.4 resp.1, 3).

¹⁷ Aquinas’ın ifadesiyle: “*emanatio totius entis a causa universalis, quae est Deus*,” *ST*, c.1, s.236 (q.45 a.4 resp.1).

¹⁸ Aquinas, *ST*, c.1, s.551 (q.104 a.1 resp.1). Aquinas’ın ifadesiyle: “*influxu Dei*...”

¹⁹ Aquinas, *ST*, c.1, ss.232, 235, 236 (q.45 a.1, res.q.45 a.5.; a.4, resp.3).

²⁰ Aquinas, *ST*, c.1, ss.229-231 (q.44 a.1-3).

²¹ “... *Quod creatur, non fit per motum vel per mutationem*.” Aquinas, *ST*, c.1, s.234 (I, q.45 a.3); *DP*, s.44 (q.3 a.4 resp.1).

²² İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.267.

²³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.267.

²⁴ Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si,” *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), s.95.

Aquinas'ın da ifade ettiği gibi sudûr bağlamında akıllar devreye girmektedir. Aquinas, İbn Sînâ'nın sudûr bağlamındaki *ibdâ'* anlayışını görmeyerek veya anlamayarak filozofun görüşünü, yoktan yaratma (*creatio*) teorisini ileri sürerek eleştirmiştir. Aslında İbn Sînâ'nın varlık vermenin en üstünü olarak tanımladığı *ibdâ'* görüşü baz alındığında, Aquinas'ın yoktan (*ex nihilo*) yaratma anlayışından farksızdır. Ancak, İbn Sînâ'nın sudûr anlayışı akıllar, felekler ve nefslerin mevcudiyet kazanmaları bağlamında ele alındığında, Aquinas'ın eleştirilerinde kısmen haklı olduğu söylenebilir.

Ex nihilo yaratmaktan kasıt, yukarıda da ifade edildiği gibi, şeyin tamamen yoktan yaratılması veya kendisine varlık verilmesidir. Yokluk, ne Tanrı'nın, varlığı kendisinden türettiği bir tür cevher²⁵ ne de bilkuvve halde olan bir bilkuvve-varlık (*potentiae passivae*) türüdür. Yokluk, doğrudan mahiyeti bilinmeyen, varlığa nisbetle tarif edilebilen ve bir bakıma sadece zihinde tasavvur edilebilendir.²⁶ İbn Sînâ'nın mutlak yokluk anlamında kullandığı *leysiyye*, yokluğun bilkuvve halde olan bir varlık türü olduğu şeklinde yanlış anlaşılmaya neden olmamalıdır. Bundan anlaşılması gereken, varlığın yok iken sonradan var edildiğidir, yoksa yokluk denen şeyden var edildiği değildir.²⁷ “Sonradan” ifadesi, zamansal ve zatî (*naturae*) olmak üzere iki farklı şekilde anlaşılabilir. Dolayısıyla, varlığın yokluğu öncelemesi zamansal ya da ardışık bir öncelik-sonralık ilişkisi değildir, aksine zatî bir önceliklidir.²⁸ Aquinas yokluğu bu şekilde tanımlarken bile, İbn Sînâ'dan alıntı yaparak filozofun yaratmayı yoktan yaratma olarak tanımlayıp mutlak fail olan Tanrı'nın fiilde bulunmak için haricî bir maddeye ihtiyaç duymadan yarattığını, varlığın ona göre de zamansal bir ardıllık şeklinde yokluğu takip etmediğini, aksine zatî bir öncelikle takip ettiğini onaylayarak aktarmaktadır.²⁹

²⁵ Aquinas, *Sicriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ed. Pierre Mandonner, P. Lethieuleux (Roma: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-81), c.2, ss.18-19 (II, d.1 q.1 a.2); Bundan sonra bu eser *Sententia* olarak kısaltılacaktır.

²⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.1, s.32; *el-İlâhiyyât*, c.2, s.266 vd.

²⁷ *Leysiyye*, *Eysiyye* ve *ibdâ'* kavramlarının tanımı ve İbn Sînâ felsefesinde hangi anlamda kullanıldığıyla ilgili bkz. Erdem ve Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si,” ss.95; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., 1974), ss.120-22; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), s.41.

²⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, ss.266-67; Thomas Aquinas, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*, Latince'den İngilizce'ye terc. Ti Robert Miller (1991-97), ss.1, 5, 6 (§3, 13-14). <http://dhspriority.org/thomas/DeAeternitateMundi.htm> (11.06.2015). Bu eseri bundan sonra DAM olarak kısaltacağız.

²⁹ Aquinas, *DAM*, s.5 (§13); *DP*, s.38 (q.3 a.1); *Sententia*, c.2, ss.18-19 (II, d.1 q.1 a.2); *ST*, c.1, ss.232-233 (I, q.45 a.1); *DP*, s.36 vd. (q.3 a.1, q.5 a.1); İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât* c.2, ss.342, 266.

Yoktan yaratma ifadesi iki farklı şekilde anlaşılabilir. Bunlardan ilki, belli bir zaman diliminde, yaratmayla birlikte zamanın da var olduğu bir anda yaratmanın vuku bulması; ikincisi ise, Platonculuk'taki 'şeyler arasında müşterek bir nitelik varsa, bu, şeylerin aynı tek bir neden tarafından nedenlendiği' görüşüne benzer şekilde, Tanrı'nın etkin ve evrensel neden olarak anlaşılıp yaratmanın nedensellik üzerinden tanımlanmasıdır.³⁰ Aquinas'a göre, her ne kadar nedenin her zaman sonucu zamansal olarak incelemesi gerekse de bu kural Tanrı için söz konusu değildir. Tanrı, hareket üzerinden fiilde bulunmadığından ve buna bağlı olarak da zaman söz konusu olmayacağından, Tanrı'nın nedenlemesinde neden sonucu incelememekte, aksine neden ile sonuç aynı anda (*instanti*) vuku bulmaktadır.³¹ İbn Sīnā'dan farklı olarak Aquinas, Tanrı'nın ilk ve nihai neden oluşunu yaratıcı neden olarak da anladığını iddia etmektedir. Zira Aquinas'a göre, etkin neden olmak aynı zamanda yaratıcı olmak, yaratılmış varlıkların (*esse*) etkin nedeni olmaktır. Diğer bir ifadeyle, var olan her şey var olmak için etkin neden olan Tanrı'ya muhtaçtır.³² Tanrı'nın yaratıcı neden olarak tanımlanmasının bir diğer sebebi de var olan her şeyin Tanrı'dan çıkmış olmasıdır. Aquinas, İbn Sīnā'nın Yeni Platoncu gaye sebebiği fail sebebiğın önünde tutan anlayışından farklı olarak, ilk sebebin her şeyden önce bir fail sebep olduğunu vurgulamaktadır. Oysa İbn Sīnā'nın ifadesiyle "ilk sebep, her sebeplinin varlığının ve varlıkta vuku bulan her bir sebeplinin gerçekleşmesindeki maddenin veya sūretin fail sebebi"³³ olması nedeniyle fail sebeptir. Her ne kadar Aquinas, Tanrı'nın ilk sebep oluşunu yaratıcı neden olarak tanımlayarak Tanrı'nın faillğine vurgu yapıp İbn Sīnā'yı dolaylı bir şekilde eleştirse de İbn Sīnā Tanrı'nın fail sebeplilerini ön plana çıkararak fail nedenin hareketin nedeni olduğu kadar varlığın da nedeni olduğunu söylemesinden dolayı bu tür bir eleştiri doğru bir eleştiri olmayacaktır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Aquinas'ın İbn Sīnā'nın argümanını kullanarak "yaratıcı neden" fikrine ulaşması, Aquinas'ın İbn Sīnā'yı eleştirirken bile filozofun görüşlerini kullandığı anlamına gelmektedir.³⁴ Pegis'e göre, Aristo ve Platon'un savunmuş olduğu yaratma anlayışları karşısında Hıristiyanlık teolojisiyle uyumlu bir yaratma anlayışını tesis

³⁰ Aquinas, *ST*, c.1, ss.229-245 (I, q.44, 45, 46); *DP*, ss.36-50 (q.3 a.1-5).

³¹ Aquinas, *DAM*, ss.3-4 (§7-8).

³² Aquinas, *ST*, c.1, ss.229-230 (I, q.44 a.1-2); *DP*, ss.38-39 (q.3 a.1-5).

³³ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, c.3, s.18.

³⁴ Aquinas, *ST*, c.1, s.229 (I, q.44 a1); *DP*, s.49 vd. (q.3 a.5); Houser, "Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation," ss.31-32.

ederken Aquinas, İbn Sīnā'nın Şifa 6.1, 8.3 ve 9.4'te bulunan, şeylerde arızî değişimin sağlayıcısı tabii neden ile şeylere mevcudiyet kazandıran ilahî fail neden arasında yaptığı ayrımı kullanarak kendi yaratma anlayışını tesis etmiştir.³⁵ Aquinas, Tanrı'nın yaratılanlarla ilişkisini tanımlayan İbn Sīnā'nın formel ve etkin nedenini bir adım daha ileri götürerek, İbn Sīnā'nın maddî nedenlerden nihai nedene gidişini, evrensel ve yaratıcı neden olarak tanımlamaktadır.³⁶ Bunları göz önünde bulundurduğumuzda Aquinas'ın İbn Sīnā'dan hareketle yaratma anlayışını, varlık-mahiyet ayrımıyla şeylere mevcudiyet veren fail neden ile şeylerde arızî değişimi sağlayan tabii neden olmak üzere iki temel ayrım üzerine kurduğunu söyleyebiliriz.³⁷ Ayrıca İbn Sīnā'nın etkisinde kalarak yaratmayı "... her şeyin Tanrı'dan sudûr etmesi, taşması veya Tanrı'dan çıkması" olarak tanımlaması³⁸ da bu etkinin boyutunu gösterdiği kadar Aquinas'ın farklı bir şey söylüyormuş izlenimini verdikten sonra İbn Sīnā'ya yönelik eleştirilerinin haklılığına dair bir fikir de vermektedir.

III

İbn Sīnā'nın Sudûr nazariyesinin Aquinas tarafından en fazla eleştirilen yönü, sudûrun gayr-i ihtiyarî gerçekleştiği ve varlığın sudûrunun Tanrı'nın tabiatı gereği zorunlu (*necessitate naturae*) olduğudur.³⁹ Zamansal yaratmada Tanrı, olma ve olmama ihtimalini kendi içinde barındıran âleme mevcudiyet verip vermeme konusunda ihtiyara sahiptir. Oysa sudûrun zorunlu bir şekilde vuku bulduğu yerde Tanrı'nın böyle bir seçim yapma imkânı kalmamaktadır. Teolojik kaygıları ön planda olan her iki filozofa göre, ihtiyarî bir şekilde şeylerin ilk prensipten feyezana geçtiğini iddia edebilmek için, ilk prensibin kendisinden taşan şeyi bilmesi gerekir. Oysa şeylerin kesin ve belirli bir düzeni takip ettiği ve tamamen aklî bir şekilde vuku bulduğu sudûrda, ilk prensibin her şeyin kendisinden taşıdığını bildiğini söyleyemeyiz.⁴⁰

³⁵ Aquinas, *ST*, c.1, s.232-235 (I, q.45 a.1-4); Pegis, "St. Thomas and the Origin of Creation," ss.50, 60, 67-68; bkz. İbn Sīnā, *el-İllâhiyyât*, c.2, ss.257-263; c.2, ss.340-343; c.2, ss.402-409.

³⁶ Aquinas, *ST*, c.1, ss.229, 231-232 (I, q.44 a.1, a.4); *DP*, ss.49-50 (q.3 a.5); Houser, "Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation," ss.6-8, 20.

³⁷ Aquinas, *ST*, c.1, ss.232-234 (I, q.45 a.1-2).

³⁸ "...sed emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus." Bkz. Aquinas, *ST*, c.1, s.232 (q.45 a.1).

³⁹ İbn Sīnā, *el-İllâhiyyât*, c.2, s.303; el-Ğazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, tah. Suleymân Duniyâ (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980), s.198 vd. (Mesele 11). Ayrıca bkz. G. M. Wickens, "Some Aspects of Avicenna's Work," G. M. Wickens (ed.), *Avicenna: Scientist and Philosopher* (London: Luzac, 1952) içinde, s.62 vd.

⁴⁰ Burrell, "Creation and Emanation: Two Paradigms of Reason," s.31.

Aquinas'ın eleştirisinin haklılık değerini anlayabilmemiz için, İbn Sīnā'nın varlığın zorunlu varlığın zatının bir gereği olarak zorunlu bir şekilde (*necessitate naturae*) taşıdığı söylerken tabiat/zat ve zorunluluktan neyi kast ettiğinin netleştirilmesi gerekir. Bunu yaparken de zati gereği demenin ihtiyarî yani iradesi ile (*ex voluntate*) demenin karşıtı olup olmadığının da netleştirilmesi gerekir.⁴¹ İbn Sīnā'nın bu iddiasının arka planında onun Vācibu'l-Vucūd'un zati ile sıfatlarını özdeş kıldığıının, en azından kaplamsal olarak bunların özdeş oldukları görüşünün bulunduğu da akılda tutulması gerekir.⁴² İbn Sīnā'nın Tanrı'nın iradesini zorunlu-mümkün ayrımı üzerine bina ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Zira mümkünün mevcudiyet kazanıp kazanmamasına karar veren, dolayısıyla da sudûrun gerçekleşmesini sağlayacak iradenin ve buna bağlı olarak da maksadın varlığı daha da önem kazanacaktır.⁴³ İbn Sīnā, irade sıfatını şu şekilde tanımlar:

Tanrı *murīd* olarak nitelendirildiğinde, bununla, Vācibu'l-Vucūd'un varlığının O'nun aklılığı ile birlikte bulunması, yani maddenin O'ndan nefyedilmesi, bütün iyilik nizamının ilkesi olması ve O'nun bunu akletmesi anlamı dışında başka bir şey kastedilmemektedir.⁴⁴

İbn Sīnā, Tanrı'nın irade sıfatının olduğunu ve iradesiyle fiilde bulunduğunu söylerken böyle bir iddianın doğurabileceği problemler karşısında dikkatli davranmaktadır. Zira insanın iradesi söz konusu olduğunda irade ile yapılan fiillerin belli bir amacı, var olan ihtiyacın giderilmesi ve bununla da kemale ulaşma kaygısı bulunmaktadır. Bunların her yönüyle kâmil ve mükemmel olan Vācibu'l-Vucūd'da söz konusu olmaması için Vācibu'l-Vucūd'a atfedilecek iradenin insandaki iradeyi çağrıştırmayacak yapıda, değişmez, basit, ezeli ve zati ile kaplamsal olarak aynı şey olması gerekir. İbn Sīnā'nın ifadesiyle, Vācibu'l-Vucūd, sırf aklî iradeyle zati gereği irade eden olup, O'nun hayatı da bu iradenin bizzat kendisidir.⁴⁵ Aksi takdirde, Vācibu'l-Vucūd iddia edildiği gibi *mūcibun bi'z-*

⁴¹ Rahim Acar, "Avicenna's Position Concerning the Basis of the Divine Creative Action," *The Muslim World* 94 (2004), s.66.

⁴² İbn Sīnā, *en-Necāh*, ss.249-251; *el-İlāhiyyāt*, c.2, s.367; *el-İlāhiyyāt*, c.2, ss.343-44; *el-İlāhiyyāt*, c.2, s.367; *et-Ta'likāt*, tah. 'Abdurrahmān Bedevī (Kahire: el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-Āmme li'l-Kitāb, 1973), ss.183-85; İbn Sīnā, "Risāletu'l-'Arşīyye," *Mecmū'u'r-Rasā'il* (Haydarabad: Dā'iratu'l-Ma'ārifil-'Uşmāniyye, 1354) içinde, s.24; İbn Sīnā, *Metaphysica of Avicenna*, s.58.

⁴³ L. E. Goodman, "Three Meanings of the Idea of Creation," David Burrell and Bernard McGinn (ed.), *God and Creation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990) içinde, s.97.

⁴⁴ İbn Sīnā, *en-Necāh*, s.133.

⁴⁵ İbn Sīnā, *en-Necāh*, s.286 vd.; *el-İlāhiyyāt*, c.2, s.363, 366 vd.; Rahim Acar, "Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions" (Doktora Tezi, Harvard Üniv., Cambridge, MA, 2002), ss.180, 186.

zāt olacak ve varlık da kendisinden zorunlu bir şekilde sadır olacaktır. Bu tür bir yanlış anlaşılmanın önüne geçebilmek için İbn Sīnā, Vācibu'l-Vucūd'un iradesinin, ilminden farklı olmadığını, sırf akli iradeyle zatı gereği irade ettiğini, O'nun kendi zatını iyi olarak akletmesiyle kendinden sadır olanı da bildiğini ve murad ettiğini söylemektedir:⁴⁶

O halde Zorunlu Varlık'ın iradesi, onun ilminden zat bakımından başka olmadığı gibi mefhum bakımından da başka değildir. O'nun ilminin, iradesinin ta kendisi olduğunu açıkladık. Aynı şekilde, O'nun kudretinin de zatının her şeyi akletmesi olduğunu izah ettik. Bu akletme, her şeyin ilkesidir; hiçbir şeyden alınmış değildir; özü gereği ilkedir ve hiçbir şeyin varlığına dayanmaz. İncelediğimiz şekilde olan ve varlığın sudûrundaki herhangi bir gayeyle ilgili olmayan bu irade, taşmanın kendisinden başka bir şey değildir, ki bu da cömertliktir.⁴⁷

Tanrı'nın tabiatı gereği fiilde bulunması ve iradesi doğrultusunda fiilde bulunmasıyla ilgili olarak Zedler, Tanrı'nın tabiatını şeylerin tabiatından ayırarak O'nun tabiatı ile sudûr arasında bir ayrıma gider. İbn Sīnā'ya göre, zatından sadır olan şeyler Tanrı'nın zatının lazımları olduğundan, sudûr Tanrı'nın iradesinin dışında gerçekleşmiştir. Zira zatın lazımı olmak bunu gerektirmektedir.⁴⁸ Zedler, bir şeyin tabiatı gereği fiilde bulunması ile irade sahibi bir failin fiilde bulunmasını karşılaştırdıktan sonra, Tanrı'nın durumunun tıpkı tabiatı gereği hareket eden, ateşin tabiatı gereği yakması ve bunu gayr-i ihtiyarî gerçekleştirmesinde olduğu gibi, varlığın da Tanrı'dan tabiatının zorunlu bir fiili gibi gayr-i ihtiyarî bir şekilde sadır olduğunu söyler.⁴⁹

Zedler'in görüşünün doğru olarak kabul edilmesi, sudûr ile Tanrı'nın ilmi arasında her hangi bir ilişkinin olmadığını kabulü anlamına gelecektir. Oysa İbn Sīnā, sudûrun Tanrı'nın ilmi ve iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini ve kendisinden sadır olan her şeyi kendi zatını akletmesiyle bildiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.⁵⁰ İbn Sīnā'ya göre, Tanrı şeyleri

⁴⁶ İbn Sīnā, *el-İlāhiyyāt*, c.2, ss.343-344; *el-İlāhiyyāt*, c.2, s.367; *et-Ta'likāt*, ss.183-85; Acar, "Creation: A Comparative Study ...," s.176; İbn Sīnā, *Metaphysica of Avicenna*, ss.8, 59, 233, 152; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, s.213 vd.; Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.3.

⁴⁷ İbn Sīnā, *el-İlāhiyyāt*, c.2, s.367; *en-Necāh*, s.133; *el-İşārāt*, c.3, s.125; Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.2.

⁴⁸ Beatrice H. Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei'," *Traditio* 6 (1948), ss.121-122; Acar, "Creation: A Comparative Study ...," s.177 vd.

⁴⁹ Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei,'" s.113 vd. Ayrıca bkz. Acar, "Avicenna's Position Concerning the Basis of the Divine Creative Action," s.69 vd.

⁵⁰ İbn Sīnā, *el-İlāhiyyāt*, c.2, s.363 vd., ss.402-403; Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei,'" s.121.

aklettiğinde mevcudat var olmakta, şeylerin var olmaları da onların akledilenler olmalarından başka bir şey değildir. Tanrı, zatını akleden saf akıl olduğundan, kendisinden sadır olan her şey, doğal yolla (*'alā sebīli't-tab'*) değil, rızası ve ilmi dâhilinde gerçekleşir.⁵¹

Tanrı'nın âlemin mevcudiyet nedeni olduğunu ve âlemi ihtiyarî (*ex voluntate*) bir şekilde yoktan yarattığını iddia eden Aquinas'ın temel eleştirisini oluşturan 'ilk prensibin kendinden sudûr edeni bilmediğiyle'⁵² ile ilgili olarak İbn Sînâ, Tanrı'yı *'akl, 'âkil* ve *ma'kül* şekilde tanımlayarak Tanrı'nın kendini akletmesiyle sudûrun kendisini ve sadır olanların mahiyetlerini bildiğini belirtmektedir.⁵³ İbn Sînâ, ilk yaratmayı bir bakıma Vâcibu'l-Vucûd'un mahiyetleri düşünmesi, bilmesi ve söz konusu mahiyetlerin mevcudiyet kazanması olarak tanımlamasından dolayı, İbn Sînâ'ya bu tür bir eleştirinin yöneltilemeyeceğini söyleyebiliriz.⁵⁴ Zedler'in iddia ettiğinin aksine, İbn Sînâ sudûr, akletme ve bilme arasında zorunlu bir ilişki ve özdeşlik görmektedir.⁵⁵ Bu da zatını düşünen ve düşünme ile sudûru başlatan Tanrı anlayışını reddeden Plotinusçu sudûr anlayışının yerine, İbn Sînâ'nın, Tanrı'yı zatını düşünen ve âlemin ilk nedeni olarak tasavvur eden Aristo'ya daha yakın bir şekilde sudûru Vâcibu'l-Vucûd'un zatını düşünmesine bağladığı anlamına gelmektedir. Yalnız Tanrı'nın irade edişi, yukarda da belirttiğimiz üzere, insanların irade edişinde olduğu gibi belli bir amacı ve kemale ulaşmayı gütmemektedir; aksine zatı gereği irade etmektedir. Zira O'nun akletmesi ile irade etmesi ve mevcudiyet kazandırması (*el-irâdetu'l-'akliyyetu'l-mahda*) aynı şeydir.⁵⁶

İbn Sînâ'nın sudûrun zorunlu bir şekilde gerçekleştiğinden kastı, Tanrı'nın zatı gereği yaratmak zorunda olduğu, diğer bir ifadeyle, zatının vucûbiyetinin bir gereği olarak zatından sadır olan şeyin de zorunlu olduğudur.⁵⁷ Bu zorunluluk, haricî bir nedene bağlı olarak vuku bulan bir gereklilik değil, aksine iradenin veya aklının zatının mükemmelliği ve mutlaklığıyla belirlenen bir zorunluluktur.⁵⁸ Bundan dolayı İbn Sînâ,

⁵¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, ss.402-403, 365 vd.; Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.2.

⁵² Aquinas, *SCG*, c.2, s.136 (II, c.44 §15).

⁵³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.363; Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.2; Michael Marmura, "Some Aspect of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars," *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962), ss.299-312.

⁵⁴ Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, ss.213-14 vd.; Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.2.

⁵⁵ Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei,'" ss.114-115.

⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necâh*, s.286 vd.; *el-İlâhiyyât*, c.2, s.363.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.403 vd.; Acar, "Creation: A Comparative Study ...," s.196.

⁵⁸ Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.3.

Vâcibu'l-Vucûd'un iradesinin var olan her şeyin varlık nedeni olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'un kendi zatını akletmesi ve bilmesiyle kendi zatından sadır olan her şeyi de bildiğini; buna bağlı olarak da şeylerin kendisine bağlı olarak feyezân ettiklerini ve hepsinde bulunan iyilik nizamını da bildiğini belirtmektedir. Vâcibu'l-Vucûd, kendi zatını aklettiği için ve aklettiği anda, söz konusu bu nizam tasmış ve mevcudiyet kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle, sudûrun kendisi ve feyezânın gerçekleşme şekli, tamamen Evvel'in yaratıcı mahiyete sahip ve sudûrun ilkesi olan akletmesiyle vuku bulmaktadır;⁶⁰ nizamın şekli ve sudûr edenler, Vâcibu'l-Vucûd'un murad ettiği şeylerdir.⁶¹ İbn Sînâ, tüm bunları Vâcibu'l-Vucûd'un vahdaniyeti ve basitliği bağlamında aynileştirmiştir.

Ancak İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'un zatından sadır olan her şeyi akletmesinin ilmi ve iradesi doğrultusunda vuku bulduğunu söylerken iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, ilahî iradenin yaratılmışların iradesiyle aynı yapıda düşünülmemesi gerektiği; ikincisi ise, ilahî iradenin doğrudan sudûru yönlendirmediği, feyezânın daha çok zatın kendisini akletmesi ve ilmi doğrultusunda gerçekleştiğidir.⁶² İbn Sînâ'ya göre, Vâcibu'l-Vucûd'un iradesi yaratılmışların iradesinden farklı bir yapıdadır. O'nun iradesi, sırf aklî iradeyle (*el-irâdetu'l-akliyyetu'l-mahḍa*) zatı gereği irade edendir (*li-zâtihî murîd*).⁶³ İbn Sînâ'nın ifadesiyle, varlığın sudûrunda herhangi bir gayeye matuf olmayan bu irade, taşmanın kendisinden başka bir şey değildir ve bu irade de cömertliktir. Dolayısıyla, Evvel'in irade ettiği şey, bizim irade ettiğimiz şey gibi olmadığından, Evvel'den meydana gelen şeyde, Evvel'in bir maksad gütmesi söz konusu değildir.⁶⁴

İbn Sînâ, sudûrun haricî bir nedene bağlı olarak sudûrun gerçekleştiği düşüncesinin önüne geçebilmek için, sudûrun zorunluluğunu, âlemin Vâcibu'l-Vucûd'un lazımı olması ve Vâcibu'l-Vucûd'un her yönüyle zorunlu oluşuyla (*alâ sebebi'l-luzûm*) temellendirmektedir.⁶⁵ İbn Sînâ, âlemin lüzûmünü bizzat Vâcibu'l-Vucûd'un zatının vücûbiyetine

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, ss.402-403 vd.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.366 vd.; Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei'," s.122 vd.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.366; Acar, "Creation: A Comparative Study ...," s.181 vd.

⁶² İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.403.

⁶³ İbn Sînâ, *en-Necâh*, s.286 vd.; *el-İlâhiyyât*, c.2, s.402; *el-İlâhiyyât*, c.2, s.297.

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, ss.366-367; *en-Necâh*, s.133; Acar, "Creation: A Comparative Study ...," s.189.

⁶⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, 9.4, s.403; *et-Ta'likât*, s.103; Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei'," s.111; Acar, "Creation: A Comparative Study ...," s.190 vd.

bağlamakta, yoksa âlemin taşmasını, bizzat taşmanın lüzûmuna bağlamamaktadır. Vâcibu'l-Vucûd'un kâmil, mükemmel olmasını kendi zatına âşik olmasına bağlarken, tüm bunların arka planında, sudûrun gerçekleşmesini sağlayan ve taşmayı yönlendiren bizzat Vâcibu'l-Vucûd'un ilmi bulunmaktadır. Aynı şekilde, Vâcibu'l-Vucûd dışındaki varlıkların hareketlerindeki lüzum, onların iradesi ve ilimleri dışında tamamen tabiatleri gereği vuku bulurken, Vâcibu'l-Vucûd'daki sudûrda ise ilmi kadar iradesi de müdahil olmaktadır.⁶⁶ İbn Sînâ'nın ifadesiyle Evvel, söz konusu sırf akli iradeyle zatı gereği irade edendir. İlk'in idraki, her şeyi akletmesidir diğer bir ifadeyle her şeyin sebebidir. Ayrıca İlk'in idrak ettiği şey, İlk'in fiilinin ilkesidir. İlk'in fiili ise her şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla İlk'in bir şeyi idrak etmesi ile söz konusu şeyi yaratması aynı şeydir.⁶⁷ İbn Sînâ'nın yaratmayı, idrak, irade ve akletme üzerinden tanımlaması, Aquinas'ın da haklı olarak ifade ettiği üzere, dinlerin vazettiği yoktan yaratmayı tam anlamıyla karşılamamaktadır. Zira bir şeyin *ex nihilo* yaratılması ile sudûrda olduğu gibi bir şeyin akletme sonucunda akıldan taşarak mevcudiyet kazanması arasında fark vardır.

Şeylerin yaratılışı ve şeylerin sahip olduğu çeşitliliği ve müşterek düzeni Zorunlu Varlık'ın sahip olduğu mükemmel ilim ve akıl ile açıklayan Aquinas,⁶⁸ İbn Sînâ'dan farklı olarak, yaratmanın zatından kaynaklanan bir zorunlulukla değil, iradesiyle gerçekleştiğini iddia etmektedir. İradeye sahip olmayan varlıklar tabiatları gereği tek bir seçimde bulunurken, iradeye sahip varlıklar ihtiyarî bir şekilde fiilde bulunurlar.⁶⁹ İbn Sînâ'nın neden ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi Tanrı ile âlemin varlığı arasındaki ilişkiye taşıyıp Tanrı zorunluysa Tanrı'nın lazımı olan âlemin de var olmak zorunda olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Aquinas, neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kabul etmekle birlikte, Tanrı'nın zatının bir gereği olarak âlemi var ettiğini düşünmenin kabul edilemez olduğunu söyler. Zira, ona göre, Tanrı tabiatıyla değil, aksine iradesiyle fiilde bulunmaktadır.⁷⁰ Ayrıca, tabiatları gereği hareket edenler doğrudan tabiatları gereği iyi fiillerde bulunurken, özgür iradeye sahip varlıklar zatî bir zorunlulukla değil, aksine iyiyi iyi olarak görüp iyi fiili salt iyi olduğu için yapmaktadırlar.⁷¹

⁶⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.103; Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.3.

⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, ss.366-367.

⁶⁸ Aquinas, *SCG*, c.2, ss.125-126 (II, c.42 §4, 7; ch.24); *ST*, c.1, s.506 (q.103 a.2).

⁶⁹ Aquinas, *SCG*, c.2, s.68 (II, ch.23 §1-2; ch.42 §7); *DP*, ss.81 vd., 138-140 (q.3 a.15, 16; q.5 a.3).

⁷⁰ Aquinas, *DP*, s.81 vd. (q.3 a.17, 15, q.5 a.3); *SCG*, c.2, ss.68-70 (II, ch.23); ayrıca bkz. John F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (Washington, DC: The Catholic University of America, 2007), s.57.

⁷¹ Aquinas, *SCG*, c.2, s.70 (II, ch.23, §10); *DP*, s.83. (q.3 a.15).

Aquinas, zihin-ilim ile irade arasındaki ilişkiyi ele alırken, İbn Sînâ'ya benzer şekilde, iradeye nazaran ilme öncelik vererek ilmin iradeyi ve seçimleri şekillendirdiğini düşünmektedir. Bu da İbn Sînâ'da olduğu gibi, yaratmanın zorunlu ya da gayr-i ihtiyarî şekilde vuku bulmadığı, aksine ilme bağlı olarak gerçekleştiği anlamına gelmektedir.⁷² Aquinas kısmen İbn Sînâ'ya benzer şekilde, Tanrı'nın yoktan yaratmış olduğu bütün varlıklara ilişkin cüz'i bilgiye sahip olduğunu, O'nun ilminin bilfiil kudreti ile özdeş olduğunu söylemektedir. Aquinas sudûr olarak tanımlamış olduğu yaratmanın, Tanrı'nın kendi mahiyetini (*essentia*) bilmesiyle bir anda gerçekleştiğini belirtmektedir. İbn Sînâ'da olduğu gibi, zatı itibariyle bilfiil varlık olan Tanrı, şeylerin bilfiil varlığını aklederek onlara gerçeklik kazandırmıştır.⁷³ Bu durumda her iki filozofa göre Tanrı, ister kendi tabiatını akletmesiyle sudûr edenlere, isterse de iradesiyle yoktan yaratarak var olanlara ilişkin ilme sahiptir.

Aquinas, Tanrı'nın kendi dışındaki mevcudatı nasıl bildiğine dair görüşleri tek tek ele alıp değerlendirdikten sonra, zatındaki formların birer yansımaları olan şeylerin farklılığını ve birbirleriyle olan ilişkilerini zihninde bulunan formlar aracılığıyla bildiğini iddia eder. Bilmeye imkân sağlayan şey, 'her fiil kendine benzer sonuçlar doğurur' ilkesi gereğince Tanrı'nın varlığı ile yaratılmışların varlığı arasındaki benzerlik ve asimetrik ilişkidir. Böylece Tanrı, mükemmel mahiyetiyle, her bir varlığın kendisiyle olan benzerliğini ve kendisine nazaran noksanlıklarını bilerek yaratılmışların her birine ilişkin bilgiye eksiksiz bir şekilde sahip olur.⁷⁴ Tanrı'nın, ne evrensel nedenlere bağlı olarak tikelleri bildiği görüşünün ne de evrensel nedenlerin tikellere uygulanmasıyla tikelleri bildiği anlayışının doğru olmadığını, zira bir şeyi nedenlemek için daha önceden nedenlenecek olana ilişkin bilgiye sahip olunması gerektiğini düşünür. Diğer bir ifadeyle, Tanrı ilmiyle evrensel nedenler kadar tekilleri de nedenlediğinden dolayı evrensel ilkeleri ve tekilleri bizatihi bilmektedir.⁷⁵

İbn Sînâ Tanrı'nın fiillerinde amaç gütmediğini, O'nun kemali kadar nedensiz oluşundan hareketle temellendirmektedir. O'na göre Vâcibu'l-Vucûd, var olan her şeyin nihai nedeni ve ilkesidir. Vâcibu'l-Vucûd'un,

⁷² Patrick Lee, "The Relation between Intellect and Will in Free Choice According to Aquinas and Scotus," *The Thomist* 49 (1985), ss.321-342; Acar, "Creation: A Comparative Study ...," ss.201, 217.

⁷³ Aquinas, *ST*, c.1, ss.88, 80-81, 229, 230 (I, q.15 a.3, q.14 a.11, q.44 a.1, a.2); *SCG*, c.2, s.156 (II, ch.53, §5).

⁷⁴ Aquinas, *SCG*, c.2, s.149-150 (II, ch.50; ch.53, §5); *Sententia*, c.1, ss.836-837 (I, d.36, q.1 a.3; d.36, q.2 a.3).

⁷⁵ Aquinas, *ST*, c.1, ss.80, 21-22, 230 (I, q.14 a.11; q.4 a.2, a.8; q.44 a.2).

ondan, onunla veya onun için meydana geldiği bir sebebi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Vācibu'l-Vucūd'un bir şey için olması mümkün olmadığından, mevcudatın O'ndan bir kasıt üzere sadır olması da düşünülemez. Sudûrun bir amaç doğrultusunda gerçekleştiğinin düşünülmesi durumunda Vācibu'l-Vucūd, zatı dışında bir amaç için fiilde bulunmuş olacaktır. Haricî bir amaca bağlı olarak fiilde bulunduğu kabul edildiği takdirde, zatında kesrete mahal verilecektir. Zira bu, zatında kendisi için fiilde bulunacağı bir amacı, söz konusu bu amacın zorunluluğunu bilmesi ve tanınmasını veya amacı sevmesini gerektirecektir. Ayrıca, amacın sağlayacağı bir faydayı ve fiilde bulunurken bu faydayı gütmesi gibi problemlere neden olur ki bu O'nun *hayr mahd* oluşu ile bağdaşmayacaktır.⁷⁶ Öyle görünüyor ki İbn Sīnā, Vācibu'l-Vucūd'un fiillerinde amaç gütmesinin imkânsızlığını, basitliği kadar mükemmelliği ve nedensizliği üzerinden temellendirmektedir.

İbn Sīnā, sudûrun herhangi bir neden veya amaç olmadan doğrudan Vācibu'l-Vucūd'un iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini temellendirmek için cömertliği kullanır.⁷⁷ Cömertliği kullanmasının en önemli gerekçesi, failin, onunla veya onu izleyen bir şeyle etkilenen (*munfa'îl*) olmasını gerektirmeyecek şekilde kendisinden çıktığı fail olduğunda, onun faile kıyası cömertlik ve etkilenene kıyası ise iyilik olmasıdır. Cömertlik lafzının ve onun yerini tutan bir şeyin dillerde ilk olarak kullanılan anlamının, başkasına fayda verenin herhangi bir karşılık beklemeden verdiği fayda olduğunu söyleyen İbn Sīnā, verdiği faydaya karşılık istemesi durumunda onun satıcı, takasçı ve özetle tacir olacağını, oysa Vācibu'l-Vucūd'un herhangi bir karşılık beklemeden kemâli gereği verdiği için O'nun cömert olarak adlandırılabilirliğini söyler.⁷⁸ Dolayısıyla cömertlik, karşılık beklentisi olmaksızın kendisinden faydaların bol şekilde taşmasıdır.⁷⁹

İbn Sīnā'ya göre, kabul ediciye bir sûret veya araz veren, fakat ona verdiği şeyle gerçekleşen bir başka gayesi olan hiçbir kimse cömert olamaz. Zira cömert olmak, Tanrı'nın hem haricî hem de dâhili (*murād* veya *makşūd*) yönlendirici etkenlerden (*munfa'îl*) ve beklentilerden ârî olmasıdır.⁸⁰ İbn Sīnā'nın ifadesiyle cömertlik, bütün yönlerden bir yetkinliktir (*kemâl*), ki bu

⁷⁶ İbn Sīnā, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.402; s.365 vd.

⁷⁷ Aquinas da İbn Sīnā'dan onaylayıcı alıntı yaparak Tanrı'nın cömertliği gereği (*maxime liberale*) varlığa mevcudiyet verdiğini belirtir. Bkz. *DP*, s.222 vd (q.7 a.10 resp.); *SCG*, c.3, ss.71-77 (III, ch.17, 18, 19); *SCG*, c.1, ss.277-282 (I, ch.91).

⁷⁸ İbn Sīnā, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.296; *el-İşârât*, c.3, s.125; Acar, "Avicenna's Position Concerning the Basis of the Divine Creative Action," s.71 vd.

⁷⁹ İbn Sīnā, *el-İşârât*, c.3, s.125.

⁸⁰ İbn Sīnā, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.297 vd.; Acar, "Avicenna's Position Concerning the Basis of the Divine Creative Action," s.71 vd.

da kabul ediciye kıyasla iyilik ve faile kıyasla da cömertliktir. Gözetilen amaç ve irade edilen, ancak zâtı eksik olan şey için vuku bulur. Çünkü amaç, ya zâtının kendisi veya yararları bakımındandır ya da zâtındaki veya yararlarındaki bir başka şey bakımındandır. Dolayısıyla Vâcibu'l-Vucûd'da iyilik yapması için bir saik veya karşılığında söz konusu iyiliğin (*maşâliḥ*) gerçekleşmesine neden olan bir tercih ettirici (*muracciḥ*) bulunmamaktadır.⁸¹

IV

Aquinas, İbn Sînâ'nın felsefi bağlamda yaratmanın anlamını çok iyi bilmekle birlikte Tanrı'nın basitliğini ve vahdaniyetini koruma kaygısıyla yaratmayı Tanrı'yla değil de daha noksan yapıdaki ikincil faillerle (akıl) açıklamasını eleştirmektedir. O'na göre, Tanrı gibi her yönüyle mükemmel ve mutlak kudrete sahip bir varlığın ikincil faillerle fiilde bulunması kabul edilemez.⁸² Morewedge de benzer şekilde ikinci failler üzerinden Vâcibu'l-Vucûd'un fiilde bulunmasını, Tanrı'nın şeyleri doğrudan yaratan ve onlara istediği şekilde ve anda müdahale eden Tanrı anlayışıyla bağdaşmayan bir sonuca götüreceği kaygısıyla eleştirmektedir.⁸³ İkincil failler (akıllar), evrensel neden olan Tanrı gibi yaratıcı fiilde bulunamayacakları gibi O'nun gibi birebir fiilde de bulunamazlar. Zira her şey kendi tabiatına uygun şekilde fiilde bulunabilir. Tanrı bilfiil varlık olması nedeniyle fiilde bulunarak şeylere varlık verirken, bilfiil varlık olmayan akılların tabiatlarından farklı olarak varlık verici fiilde bulunmaları mümkün değildir. Yaratılmışların sahip olduğu en iyi şeyin tabiatlarındaki düzen ve birbirlerinden farklılıkları olduğunu söyleyen Aquinas'a göre, âlemdeki düzeni ve çeşitliliği, mutlak basit Tanrı'ya nazaran noksan olan ikincil nedenlere dayandırmak doğru değildir. Âlemdeki bu ahenk ve düzen, ikincil nedenlerin noksan tabiatlarının zorunlu bir sonucu olarak değil, aksine zâtı gereği mutlak iyi ve mükemmel olanın ihtiyarıyla şeylerin tabiatlarına uygun şekilde var edilmiştir.

Birden sadece bir fiilin meydana gelmesi gerektiği (*ex uno unum*), ancak failin sadece bir fiilde bulunmakla sınırlanması durumunda zorunludur, bunun dışında bu zorunlu değildir. Bundan dolayı, Tanrı'nın mutlak basit ve bir olması nedeniyle, kesretin O'ndan ancak basitlikten yoksun olan araçlar vasıtasıyla meydana gelebileceğini söylemek doğru değildir.⁸⁴

⁸¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.297-298; *el-İşârât*, c.3, ss.118-119.

⁸² Aquinas, *SCG*, c.2, ss.61-64 (II, ch.21); *DP*, s.81 (q.3 a.15).

⁸³ Morewedge, "The Logic of Emanationism ... Part II," s.3.

⁸⁴ Aquinas, *SCG*, c.2, ss.132, 134 (II, ch.42, §4 ve 8); *ST*, c.1, ss.236, 240-244 (q.45 a.5 res., q.46); *DP*, s.43 vd., 85-86 (q.3 a.4 resp., a.16); Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei'," s.114.

Tanrı'nın şeyleri birbirinden farklı tabiatta ve farklı noksanlıklarda yaratmasının nedeni, âlem için planlamış olduğu düzeni işlevsel kılmaktır. Zira şeylerdeki noksanlık ve farklılık, düzenin uygulanabilirliği için olmazsa olmazdır; aksi takdirde âlemde düzeni anlamsız kılacak monotonluk olurdu. Aynı şekilde çeşitlilik ve farklılık, zatı itibariyle mükemmel olandan farklılaşmayı ve O'na nazaran noksan olmayı da gerektirmektedir. Varlıklardaki çeşitliliğin ve noksanlığın nedeni, O'nun fiillerinin birer yansıması olan şeylerin Tanrı'nın mükemmelliğini barındıracak tabiattan yoksun olmaları ile her birinin O'nun bilfiil varlık ve mutlak iyi oluşunu farklı derecelerde yansıtmalarıdır.⁸⁵ Âlemdeki düzen ve çeşitlilik mevcudiyet kazanmadan önce Tanrı'nın zihninde formlar halinde bulunmaktadır.⁸⁶ Tanrı'nın zihninde bulunan çeşitlilik ve düzen formu, şeylerin müşterek sahip olduğu çeşitlilik ve düzene gerçeklik kazandırmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu, Tanrı'nın basitliğine halel getirmez.⁸⁷

“Birden ancak bir çıkar”⁸⁸ ilkesi gereğince kesretin ‘bir’den çıkmasının nasıl mümkün olabildiği ile âlemdeki kesretin bu ilke bağlamında nasıl açıklanabildiği eleştirisini İbn Sînâ, varlıkların kesretini Evvel'in zatıyla değil de aracı akıllar silsilesiyle açıklayarak gidermiştir. ‘Birden bir çıkar’ prensibi gereği Vâcibu'l-Vucūd'dan ilk akıl çıkar. İlk akıl kendi zatının imkânını düşündüğünde *felek*, zatının kendisinden sudûr ettiği Vâcibu'l-Vucūd'a nazaran zorunluluğunu düşündüğünde *nefs*, Vâcibu'l-Vucūd hakkında düşündüğünde de ikinci akıl ortaya çıkar. Aynı şekilde İbn Sînâ kesreti, ilk akılla birlikte ortaya çıkan heyûlâ-sûret bağlamında, akılların zatı gereği mümkün bir mahiyete sahip olmalarıyla açıklamıştır.⁸⁹

Aquinas'a göre, Tanrı'nın basitliğine ve vahdaniyetine halel getirmemek kaygısıyla ‘birden sadece bir çıkar’ ilkesi gereğince âlemdeki tüm çeşitliliği tek bir varlığa dayandıranlar (İbn Sînâ'yı kastetmektedir), varlıkların çeşitliliğini açıklamada yetersiz kalmaktadırlar. Aquinas, İbn Sînâ'nın aksine, âlemdeki farklılığın kaynağının Tanrı'nın iradesi ve dolayısıyla ilmiyle gerçekleştiğini düşünmenin, O'nun zatında mürekkepliğe neden olmayacağı gibi iradesinin kesretini de gerektirmeyeceği düşüncesindedir. Çeşitliliğin ve farklılığın kaynağının, Tanrı'nın zihnindeki ilahî idelerin olduğunun kabulü ve söz konusu ilahî idelerin de zatı ile özdeş olması, İbn Sînâ'nın basitliğe halel getirmeme kaygısını giderecektir. Basit olan ilahî

⁸⁵ Aquinas, *SCG*, c.2, s.136 (II, ch.45, §2); *SCG*, c.1, s.137 (II, ch.29); *DP*, s.39 (q.3 a.1 resp.12).

⁸⁶ Aquinas, *SCG*, c.2, s.156 (II, ch.53).

⁸⁷ Aquinas, *SCG*, c.2, s.126 (II, ch.42, §6).

⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.405.

⁸⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.2, s.406 vd.

irade, zatla özdeş olan ilahî idelere sadece mevcudiyet kazandırmaktadır.⁹⁰ Bu bağlamda, farklı nedenlerin farklı sonuçlar doğurduğu görüşü, bu çeşitliği açıklamada daha makul olacaktır. Bunun aksinin düşünülmesi, yani tek bir neden yerine tamamen tesadüfen vuku bulduğunun söylenmesi, âlemdeki düzen kadar çeşitliliğin de şans eseri gerçekleştiğini söylemek anlamına gelecektir.⁹¹ Bilkuvvelikten kaçınma kaygısıyla ilgili olarak da şu söylenebilir: Hareket, bilkuvvelikten bilfiilliğe geçen varlıkların fiili olması nedeniyle, bilkuvvelik ancak hareket yoluyla mevcudiyet kazananlar için söz konusudur.⁹² Muhtelif varlıklar, var olmadan önce Tanrı'nın, kudretiyle onları yaratmasının imkân dâhilinde olmaları nedeniyle mümkünlerdi, yoksa Tanrı'nın zatında bilkuvve halde oldukları için değil. Dolayısıyla Aquinas'a göre, muhtelif varlıkların tek bir neden tarafından meydana getirilmeleri Tanrı'nın zatında bilkuvveliği gerektirmediği gibi tek bir fiilde bulunmasını da gerektirmemektedir.⁹³

Aquinas, hem Origen'in yaratılmış varlıklardaki farklılığı özgür iradeye sahip varlıkların ilahî iradeye uygun şekilde özgürce gerçekleştirdikleri fiillere bağlamasını hem de İbn Sînâ'nın varlıklardaki çeşitliliği ikincil nedenlerle izahını eleştirmektedir.⁹⁴ Aquinas, âlemdeki düzenin ve çeşitliliğin ikincil nedenler ya da tesadüfle değil, ilk yaratmada Tanrı'nın şeyleri birbirinden farklı tabiatlarda –tıpkı varlık ve iyiliğin şeylerde farklı derecelerde olması gibi– yarattığı şeklindeki açıklamanın daha makul ve tutarlı olacağı; dolayısıyla çeşitliliği ve düzeni Tanrı'ya dayandırmanın daha doğru olacağı kanaatinde dir.⁹⁵ Aquinas'ın ifadesiyle, “Birden fazla iyilik, tek bir iyilikten daha iyidir ... Bundan dolayı, yaratılmışlar âleminin, birden fazla ve farklı şeyleri kendi içinde barındırması tek bir çeşidi barındırmasından daha mükemmeldir ... Bunun sonucu olarak, O'nun farklı varlıkları yaratmış olması, O'nun (mükemmel iyiliğine) daha uygundur.”⁹⁶

Aquinas, İbn Sînâ'nın tabiatı gereği zorunlu bir şekilde sudûrun gerçekleştiği görüşünü, ‘Birden yalnızca bir çıkar’ ilkesi bağlamında ele alır. Aquinas, İbn Sînâ'ya benzer bir şekilde, her nedenin bir sonucu olduğu

⁹⁰ Aquinas, *DP*, ss.37 vd., 85-86 (q.3 a.1, a.16); Zedler, “Saint Thomas and Avicenna in the ‘De Potentia Dei’,” s.114-5; John Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1988), s.166 vd.

⁹¹ Aquinas, *SCG*, c.2, s.125 (II, ch.42, §2); c.1, s.100 (ch.16).

⁹² Aquinas, *DAM*, ss.3-4 (§7-8); Aristoteles, “Physics,” Book III, 1, 201a; Aristoteles, *Metaphysics*, İng. terc. Richard Hope (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960), V, 12, 1019b; VII, 7, 1032a.

⁹³ Aquinas, *SCG*, c.2, s.111 (II, ch.37, §5).

⁹⁴ Aquinas, *SCG*, c.2, ss.120-127, 61-64 (II, ch.41-2, ch.21); *ST*, c.1, ss.240244 (I, q.46).

⁹⁵ Aquinas, *SCG*, c.2, ss.125, 132-133 (II, ch.42, §1,3; ch.44, §3, 8).

⁹⁶ Aquinas, *SCG*, c.2, ss.137-138 (II, ch.45, §5, 7, 9; ch.44, §16); *ST*, ss.229-231 (q.44); Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, s.57.

anlayışını kabul etmekle birlikte, yaratmada Tanrı'nın yaratıp yaratmama seçeneklerine sahip olduğunu ve istediğini gerçekleştirebileceğini söyleyerek İbn Sīnā'yı eleştirmektedir. O'na göre, İbn Sīnā yaratma nazariyesini felsefî bağlamda çok iyi anlayıp temellendirmiş olsa da Tanrı'nın iradesi ve ilmini kullanmaksızın tabiatı gereği zatından taşıdığı iddia etmesi kabul edilemez.⁹⁷ Zira doğrudan her türlü fiilde bulunma kudretine sahip olan Tanrı'nın kudretinin sadece bir fiille sınırlandırılması, O'nun mükemmel ve bilfiil kudretiyle bağdaşmayacaktır. Bundan dolayı, mutlak kudrete sahip olan Tanrı, birden fazla fiili bir anda ve aracıya ihtiyaç duymadan yapar.⁹⁸

Aquinas, söz konusu bu ilkenin sadece doğal şeylerde mümkün olabileceğini, tabiatı gereği gayr-i ihtiyarî şekilde hareket eden ve fiilde bulunanların tek bir fiilde bulunabileceklerini, iradeye sahip varlıklarda bu ilkenin her zaman uygulanamayacağını belirtir.⁹⁹ Bu ilkenin Tanrı için de geçerli olduğunu söylemek, Tanrı'nın gayr-i ihtiyarî bir şekilde doğasının zorunluluğu bağlamında fiilde bulunduğunu söylemek anlamına gelir ki bu O'nun iradesiyle bağdaşmayacaktır. Aquinas'a göre İbn Sīnā'nın temel hatası, doğal şeylere uygulanan metafiziksel ilkeyi Tanrı için de uygulamasıdır.¹⁰⁰

Aquinas, İbn Sīnā'nın ikincil nedenlerin varlığını ve fonksiyonlarını temellendirmek için zorunlu varlığın bilfiilliği (*ipsam esse*), O'nun dışındaki semavî cisimler ve akıllar da dâhil olmak üzere tüm varlıkların bilkuvvelîği içlerinde barındırdıkları şeklindeki temel öncülünü de eleştirir. Aquinas, mutlak bir ve basit olan Zorunlu Varlık ile mürekkep ve bilkuvve olan varlıklar arasındaki ayrımı, sudûr nazariyesi ve 'Birden ancak bir çıkar' ilkesiyle açıklamak yerine doğrudan yoktan yaratma görüşüyle temellendirmektedir. Varlıklardaki çeşitliliğin ve farklılığın, şeylerin tabiatlarının farklılığından ya da özgür iradeye sahip varlıkların ilahî iradeyle uyumlu şekilde fiilde bulunmalarından değil, aksine doğrudan mutlak failin iradesinin tecellisiyle gerçekleştiğini öne sürmektedir.¹⁰¹

Aquinas, İbn Sīnā'nın nefis ve feleğin varlığını her bir aklın ancak kendini ve Tanrı'yı düşünmesine bağlamasını, bunun aklın etkide bulunduğu alanın bir anlamda sınırlanması anlamına gelmesinden ötürü eleştirmektedir.

⁹⁷ Aquinas, *DP*, ss.81 vd (q.3 a.15-6); Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei'," ss.114-15; Aquinas, *SCG*, c.2, ss.136 (II, q.44, §15).

⁹⁸ Aquinas, *SCG*, c.2, ss.65-66, 127 (II, ch.22, §2-3, 4; ch.42, §8); *DP*, ss.84 vd (q.3 a.1-5); Acar, "Creation: A Comparative Study ...," ss.178, 215.

⁹⁹ Aquinas, *SCG*, c.2, s.68 (II, q.23, §2); *DP*, s.82 (q.3 a.15); Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei,'" s.115.

¹⁰⁰ Aquinas, *ST*, c.1, s.432 (I, q.85 a.1 resp.2); *SCG*, c.2, s.126 (II, ch.42, §7).

¹⁰¹ Aquinas, *SCG*, c.2, s.132 (II, ch.44, §2).

Bunun yerine varlıklardaki çeşitliliği muhtelif nedenlere, muhtelif nedenleri de tek bir nedene bağlamak daha doğru olacaktır. Âlemdeki düzenin kaynağını da ikincil nedenler olan akıllar ya da onların kendi aralarındaki hiyerarşiye değil de ilk neden olan Tanrı'ya dayandırmak daha isabetli olacaktır.¹⁰² Zira her yönüyle mükemmel ve bilfiil varlık olan ilk nedenin, düzenin ve muhtelif varlıkların nihai kaynağı olması kaçınılmazdır.¹⁰³ İbn Sīnā'nın iddia ettiği gibi Tanrı'nın ikincil nedenler aracılığıyla yaratması ve her aklın kendi tabiatına uygun şekilde fiilde bulunması, Aquinas'a göre bu âlemdeki kozmik düzeni yok saymaktır. Zira bu, var olanlar kadar düzenin de tesadüfen akılların fiillerine göre var olması anlamına gelecektir ki bu da kozmolojik düzenin yok sayılmasıdır. Oysa Tanrı'nın mükemmel mahiyeti, kendi basitliğine ve vahdaniyetine halel getirmeyecek şekilde aynı anda birden farklı fiilde bulunabilecek yapıdadır. İkincil nedenlerin işlevi konusunda İbn Sīnā'yı eleştirmekle birlikte Aquinas, tutarlılığı kaybetmek pahasına, Tanrı'nın genel anlamda maddi âlemi yaratmakla birlikte, maddi şeylerin farklılıklarını ve içinde buldukları düzeni, aracı konumdaki meleklerle bıraktığını iddia etmektedir. Bunu da, İbn Sīnā'ya benzer bir şekilde, Tanrı'nın basitliği ve mutlaklığı gereği, maddi şeylerin oluşumunu ikincil faillere bırakması gerektiği düşüncesiyle temellendirmektedir.¹⁰⁴

Sonuç

İbn Sīnā ve Aquinas, Tanrı'nın her yönüyle basit bir yapıya sahip olduğu konusunda hemfikir olmakla beraber, basitliğin altını doldurmada benimsedikleri bazı felsefî ve dinî kaygılardan dolayı farklılaşmışlardır. Her iki filozofun görüş ayrılığına düştüğü en temel husus, ilk varlığın ya da varlıkların –İbn Sīnā'ya göre akıl(ları) da dâhil edebiliriz– nasıl mevcudiyet kazandığıdır. İbn Sīnā, herhangi bir aracı, madde vb. bir aracı olmadan zamansız yaratma anlamındaki *ibdā'* esas alarak, ilk aklın doğrudan ve bir anda Tanrı'dan sudûr ettiğini iddia ederken; Aquinas, İbn Sīnā'nın sudûr bağlamındaki *ibdā'* anlayışını eleştirerek yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*) ile açıklar. İbn Sīnā'nın varlık vermenin en üstünü olarak tanımladığı *ibdā'* görüşü baz alındığında, bu, Aquinas'ın yoktan (*ex nihilo*) yaratma anlayışından farksızdır. Ancak İbn Sīnā'nın akıllar, felekler ve nefslerin mevcudiyet kazanmalarıyla ilgili sudûr anlayışı baz alındığında Aquinas'tan farklılaştığı söylenebilir. İbn Sīnā kesret ve çeşitliliğin akıllar, felekler ve semavi ruhlar dâhil olmak üzere 'Birden sadece bir çıkar' ilkesi gereğince

¹⁰² Aquinas, *SCG*, c.2, s.125 (II, ch.42, §3); Acar, "Creation: A Comparative Study ...," s.216 vd.

¹⁰³ Aquinas, *SCG*, c.1, ss.79-84, 46-54 (II, ch.28, ch.15, 16).

¹⁰⁴ Aquinas, *ST*, c.1, s.460 (I, q.90 a.3); *SCG*, c.2, s.129 (II, ch.43, §4); *DP*, s.44 vd. (q.3 a.4).

ikincil nedenler olan akıllar aracılığıyla aşamalı olarak mevcudiyet kazandığını belirtirken, Aquinas, ikincil nedenler vasıtasıyla gerçekleşen sudûrun, Tanrı'nın doğrudan ve bir anda yaratmasının aksine Tanrı'da kesreti gerektireceğini söyleyerek İbn Sînâ'nın söz konusu ilkesini eleştirmiştir. Aquinas, İbn Sînâ'nın yaratmayı Sudûr nazariyesi bağlamında akıllarla açıklamasının, yaratılmışlardaki farklılık ve çeşitliliği açıklamada yetersiz kaldığı ve yaratılmışlar arasındaki düzeni makul bir şekilde açıklayamadığı gibi konularda eleştirilerde bulunmuştur. Aquinas, İbn Sînâ'nın temel hatasının, doğal şeylere uygulanan 'Birden yalnızca bir çıkar' şeklindeki metafiziksel ilkeyi Tanrı için de uygulamasıdır.

Aquinas'a göre, var olan her şeyin araçlar vasıtasıyla vuku bulduğu söylenecekse, bu aracı ancak Tanrı'nın iradesi olabilir ki irade de Tanrı'nın zatiyle özdeştir. İradeyi yok sayan ve mevcudiyetin gayr-i ihtiyarî gerçekleştiğini iddia eden Sudûr nazariyesinin kabulüyle kaçınılmaz olarak yüzleşecek en önemli teolojik problem ya da Aquinas'ın ifadesiyle, İbn Sînâ'nın da tam anlamıyla izaha kavuşturamadığı temel problem, âlemdeki mükemmel kozmik düzenin kaynağını tamamen şansa ve tesadüfe indirgemesidir. Aquinas, Zorunlu Varlık'ı ilk ve nihai neden olarak tanımlayıp şeylerin varlık bulmasını bu bağlamda açıklamakta; diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın nihai neden oluşunu yaratıcı neden olarak anlamaktadır. İbn Sînâ ise Zorunlu Varlık'ı, ikincil nedenler olan akılları yönlendiren etkin neden olarak anlamaktadır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ için âlemin sudûru doğrudan Vâcibu'l-Vucûd'dan iradî bir şekilde taşmamıştır. Vâcibu'l-Vucûd'un taşmayı irade ettiğini düşünmek, zatın dışında amaçlanan bir gayenin, âlemin mevcudiyetini dilemek gibi, varlığını var saymak anlamına gelecektir ki bu noksanlıktır. Bununla birlikte İbn Sînâ, âlemin sudûrunda Vâcibu'l-Vucûd'un herhangi bir amaç gütmeyeceğini ya da âlemi yaratmada irade etmediğini söylemenin, sudûrun zorunlu bir şekilde gayr-i ihtiyarî ve ilmi dışında gerçekleştiği şeklinde anlaşılmasında gerektiği hususunda uyarıda bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın asıl dikkat çekmek istediği nokta, Vâcibu'l-Vucûd'a hâlel getirecek şekilde O'nun fiillerinde belli bir amaç ya da menfaat beklentisi içerisinde olmadığıdır ki o bunu cömertlik kavramıyla ilahî iradeyi insan iradesinden farklılaştırarak izaha kavuşturmuştur. İbn Sînâ'nın zat ve mefhum bakımından ilminden farklı olmayan iradeyi Vâcibu'l-Vucûd'un mükemmelliği ve zorunluluğu bağlamında yorumlaması, bunun sonucunda sudûrun zati gereği zorunlu bir şekilde gerçekleştiğini

söylemesi Aquinas tarafından zorunluluk olarak anlaşılmış ve haksız yere eleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. "Avicenna's Position Concerning the Basis of the Divine Creative Action," *The Muslim World* 94 (2004), ss.65-79.
- . "Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Positions," Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, MA, 2002.
- Aquinas, Thomas. *On Power of God*. terc. Richard J. Regan, New York: Oxford University Press, 2012.
- . *Summa Theologica*, 5 c. Terc. Fathers of the English Dominican Province. Notre Dame: Ave Maria Press, 1998.
- . *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*. Terc. Anton C. Pegis New York: Doubleday & Company, Inc., 1956.
- . *On Truth*. Terc. R. Mulligan, J. McGlyn and R. Schmidt. Chicago: Henry Regnery Co., 1952.
- . *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. İng. terc. T. Robert Miller, 1991-97. <http://dhspriority.org/thomas/DeAeternitateMundi.htm> (11.06.2015).
- . *Sicriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Roma: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-81.
- Aristoteles. *Metaphysics*. İngilizce terc. Richard Hope. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960.
- . *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon. New York: Random House, 2001.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Beatrice, H. Zedler, "Saint Thomas and Avicenna in the 'De Potentia Dei'," *Traditio* 6 (1948), ss.105-159.
- . *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl," *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c.2, ss.238-242.
- Burrell, David B. "Creation and Emanation: Two Paradigms of Reason," David B. Burrell and Bernard McGinn (ed.), *God and Creation: An Ecumenical Symposium* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), içinde, ss.27-37.
- . *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1986.
- Costa, D'Ancona. "The Origin of Islamic Philosophy," Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (Cambridge University Press, 2012) içinde, ss.869-893.
- Erdem, Engin ve Necmettin Pehlivan. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si," *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), ss.87-116.

- el-Ġazālī. *Tehāfutu'l-Felāsife*. Tah. Suleymān Dunyā. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, 1980.
- Gilson, Etienne. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Terc. A. H. C. Downes. South Bend: University of Notre Dame Press, 1991.
- Goodman, L. E. "Three Meanings of the Idea of Creation," David Burrell and Bernard McGinn (ed.), *God and Creation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990) içinde, ss.85-113.
- Houser, R. Edward. "Avicenna, Aliqui, and the Thomistic Doctrine of Creation," *Recherche de Théologie et Philosophie Médiévale* 80:1 (2013), ss.17-55.
- İbn Sīnā. *El-İşārāt ve't-Tenbīhāt bi-Şerhi't-Ṭūsī*. 4 c. Tah. Suleymān Dunyā, 2. Bsk. Kahire: Dāru'l-Me'ārif, 1960.
- *Et-Ta'likāt*. Tah. 'Abdurrahmān Bedevī. Kahire: el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-'Āmme li'l-Kitāb, 1973.
- *Kitābu'ş-Şifā': el-İlāhiyyāt*. 2 c. Tah. G. C. Anawātī, Sa'īd Zāyed. Kahire, 1960.
- *Kitābu'n-Necāh*. Tah. Mācid Fahrī. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, 1985.
- "er-Risāletu'l-'Arşıyye," *Mecmū'u'r-Rasā'il* (Haydarābād: Dā'iratu'l-Me'ārifil-'Uşmāniyye, 1354) içinde, ss.2-19.
- *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā): A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dānişh Nāma-i 'alā'i* (The Book of Scientific Knowledge). New York: Columbia University Press, 1973.
- Lee, Patrick. "The Relation between Intellect and Will in Free Choice According to Aquinas and Scotus," *The Thomist* 49 (1985), ss.321-340.
- Marmura, Michael. "Some Aspect of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars," *Journal of American Oriental Society* 82 (1962), ss.299-312.
- Morewedge, Parviz. "The Logic of Emanationism and Şūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part II," *American Oriental Society* 92:1 (1972), ss.1-18.
- Nasr, Seyyed Hossain. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Pegis, Anthon. "St. Thomas and the Origin of Creation," F. X. Canfield (ed.), *Philosophy and the Modern Mind* (Detroit: L. Sacred Heart Seminary, 1961) içinde, ss.49-65.
- Plotinus. *Enneads*. İngilizce terc. Stephen Mackenna, with an introduction by Poul Henry. London: Oxford Univesity Press, 1991.
- Sorabji, Richard. *Matter, Space, and Motion*. London: Duckworth, 1988.
- Velde, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae* (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology). Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2006.
- Wickens, G. M. "Some Aspects of Avicenna's Work," G. M. Wickens (ed.), *Avicenna: Scientist and Philosopher* (London: Luzac, 1952) içinde, ss.49-65.

- Wippel, John F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy vol.10). Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1988.
- *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy vol.47). Washington, DC: The Catholic University of America, 2007.
- Zaehner, Robert Charles. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1961.

