

THOMAS AQUINAS'DA NEDENSELLİK SORUNU

Hasan AYDIN*

ÖZ

Thomas Aquinas'ın düşüncesi, özde Tanrı, doğa ve insan ilişkisine odaklanır; ancak o, hem doğaya hem de insana tanrısal bir perspektiften bakar. Diğer bir deyişle, bir Hıristiyan düşünürü olarak, ele alıp incelediği hemen her sorunu Tanrı merkezli bir çerçevede inceler. Bu yüzden nedensellik sorununu ele alışı da tanrısal bir çerçeveye oturur. Ancak o, öte yandan, felsefi olarak kökleri Aristoteles'e değin gerilere giden doğal nedenler düşüncesini de ele alıp işler. Bu düşünceyi geliştirerek teolojik-felsefi bir düzlemde Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışır. Böylelikle onun düşüncesinde iç içe geçmiş iki tür nedensellik anlayışıyla karşılaşılır. İlki, tanrısal yaratıcılığı ve yoktan yaratmayı gündeme getiren birincil ya da tanrısal nedensellik, diğeri ise Tanrı'nın fiziksel nesnelere yerleştirdiği ikincil ya da doğal nedenselliktir. O, bu iki nedensellikten tanrısal olana ağırlık verse de, doğal nedensellik düşüncesiyle, bir doğa düzeninin olduğunu, bu düzenin yasalı bir biçimde, neden-sonuç ilişkisinde işlediğini göstermeye çalışır. Aquinas'ın Tanrı'nın aracı ya da aleti olarak iş gören doğal nedensellik anlayışı, doğadaki düzene gönderme yaptığı, hatta bu düzenin hiyerarşik, yasalı ve ereksel olduğunu savladığı için, oldukça ilgi çekicidir. İşte bu makale, Hıristiyanlığı Aristotelesçi felsefe ile harmanlayarak, özgün bir teolojik-felsefi söylem geliştiren Aquinas'ın birincil ya da tanrısal ve ikincil ya da doğal nedensellik anlayışını, tarihsel köklerine gönderme yaparak irdelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: Thomas Aquinas, nedensellik, birincil neden, ikincil neden, düzen, yasa.

The Problem of Causality in Thomas Aquinas

ABSTRACT

The thought of Thomas Aquinas, in essence, focuses on the relationship between God, nature and man; however, he examines both nature and man from a divine perspective. In other words, as a medieval Christian thinker, he examines almost every problem in a God-centered framework. Therefore, his analysis of the problem of causality is also based on God. However, he also deals with natural causes philosophically, the origins of which goes back to Aristotle. While doing so, he tries to reconcile natural causes with Christianity on a theological-philosophical level. For this reason, two types of causality interwoven with one another are seen in his thought. The first one of these is the primary causality or divine causality which depends on the divine creativity, or *creatio ex nihilo*, and the other one is secondary cause or the natural causality that God placed into the natural objects. Even though he puts more emphasis on the divine causality than the other one, he tries to show that there is an order of nature and this order works within the cause and effect relationship in the form of natural law. His thought that the natural causes work under God's control and as his instrument is highly interesting, for it refers to the order existing in nature in contrast to his claim that this order is hierarchical and teleological. Thus this article aims to deal with the divine or primary causality and natural or secondary causality in the thought of Aquinas, who developed an original theological philosophy through blending the Christianity with the philosophy of Aristotle in reference to its historical origins.

Key words: Thomas Aquinas, causality, primary cause, secondary cause, order, natural laws.

* Doç. Dr./OMÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2019 Bahar, sayı: 27, ss. 17- 56 *Spring 2019, issue: 27, pp. 17 – 56*
Makalenin geliş tarihi: 20.02.2019 *Submission Date: 20 February 2019*
Makalenin kabul tarihi: 15.03.2019 *Approval Date: 15 March 2019*
Web: <http://flsfdergisi.com> *ISSN 2618-5784*

Giriş

Thomas Aquinas (öl. 1274), Augustinus'tan (öl. 430) sonra, Ortaçağ Hıristiyan dünyasının en etkili düşünürleri arasında yer alır. Kimi düşünürler, onu, dehası bakımından Platon ve Aristoteles ile aynı mertebede konumlandırırken¹, kimileri, Batı düşüncesinde görmüş olduğu işlev ve yapmış olduğu etki bakımından Kant ve Hegel ile karşılaştırır.² Bu karşılaştırmalar yersiz değildir; gerçekten de Aquinas, eklektik yönü ağır bassada, söz konusu filozoflar kadar sistemci bir düşünürdür ve en az onlar kadar etki uyandırmıştır.³ Nasıl bir Platonculuktan, bir Aristotelesçilik ve bir Hegelcilikten söz ediliyorsa tıpkı bunun gibi Thomascılıktan (Thomizm) söz edilir.⁴ Dominiken tarikatına mensup olan Aquinas'ın⁵ özde Tanrı, doğa ve insan ilişkilerine odaklanan projesi, ilk bakışta teolojikmiş gözükse de,⁶ pek çok öğesiyle teolojiyi aşar.⁷ Bunun en açık kanıtı, varlık-öz ilişkisine yönelik tartışmaları, Aristoteles yorumları, Aristotelesçi felsefi terminolojiyi geliştirmesi ve onu etkin bir biçimde kullanması; yine önce "iman sahasıyla" "akıl sahası", "teoloji" ile "felsefe" arasında bir ayırım yapması, ardından ikisini uzlaştırmaya çalışmasıdır.⁸ Onun imanının yanında akla olan vurgusu, "dini motiflerle" "akli motifleri" felsefi ve teolojik bir düzlemde birleştirme çabası,⁹ kilise babalarından köken alan ve felsefeyi dışlayan egemen paradigmasının zayıflamasına ve amacı o olmasa da, zaman içinde teoloji ile felsefenin birbirinden ayrılmasına yol açtığı söylenir.¹⁰ Bunda dönemin

¹ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi (Batı Felsefe Tarihi)*, çeviren: Hakkı Hünler, cilt: II, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 428.

² Bertrand Russell, *Batı Felsefe Tarihi*, çeviren: Muammer Sencer, cilt: II, Ankara 1972, s. 229.

³ O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, Homer Kitabevi, İstanbul 2005, s. 132-145.

⁴ Etienne Gilson, *Thomism (The Philosophy of Thomas Aquinas)*, trs. by.: Laurence K. Shook and Armand Maurer, Kanada 2002, s. 1 vd.; O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 140-145.

⁵ Jan A. Aertsen, "Aquinas's Philosophy in Its Historical Setting", *The Cambridge Companion to Thomas*, ed.: N. Kretzmann-E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 12.

⁶ Aquinas'ın teolojik yanı için bkz. Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 25-230.

⁷ Aquinas'ın felsefi yanı için bkz. O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 50-127.

⁸ Gilson şöyle der: "İki koşul Thomascı felsefenin gelişimine egemendir: Akıl ile iman arasındaki ayırım, aynı zamanda bunların zorunlu uzlaşımı." Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, s. 514-515.

⁹ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, Asa Yayınları, Bursa 2001, s. 261.

¹⁰ Artz şöyle der: Aquinas'tan sonra, tanrıbilim ve felsefe birbirinden uzaklaşmaya başladı ve her biri yavaş yavaş ilgilerdeki ayrımları görme noktasına geldi. Aquinas, kimi düşünürlere göre, Aristoteles ve Hıristiyan tanrıbilimini uzlaştırmayı başaramadı, tersine, uzun erimde, us için çığır açan bir utku kazandı. Usu tutsak

ruhunun da etkisinin olduğunu anlaşılmaktadır. Çünkü Aquinas'ın yaşadığı dönem, İslam dünyasıyla yaşanan etkileşimlerle yeni sanat formlarının oluştuğu, üniversitelerin teşekkül ettiği, doğa bilimlerine yönelik ilginin gittikçe arttığı, yapılan çevirilerle antik geleneğe yönelik ilginin yoğunlaştığı bir zaman dilimine karşılık gelir. Kimileri bu döneme, *12-13. yüzyıl Rönesans*'ı adını bile vermektedir.¹¹ Ortamın sosyo-kültürel bakımdan çok yönlü değişkenlere sahip olması, Hristiyan dünya görüşünde önemli tartışmalara ve egemen paradigmada kimi kırılmalara neden olmuştur. Bu tartışmalar ve kırılmalar, Hristiyan dünya görüşünün, yeni ilgiler ve bu ilgilerin doğurduğu yeni bilgilerle zenginleştirilme ve geliştirilme ihtiyacına yol açmıştır.¹² İşte Aquinas, kültür ve uygarlığın yeni ilgi ve yaklaşımlarla yeniden ele alındığı, dünyevi şeylere olan ilginin nispeten arttığı bir atmosferde sosyalleşip kültürlenmiştir.¹³ O, söz konusu atmosferde, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürler ile hocası Albertus Magnus ve Moerbekeli William aracılığıyla tanıdığı Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* gibi yapıtlarından yola çıkarak yeni bir düşünce sentezi yaratmıştır.¹⁴ Bu yüzden kimi düşünürler onun Hristiyan Aristotelesçiliğinin zirvesini temsil ettiğini ileri sürerler.¹⁵ Öyle anlaşılıyor ki o, Augustinus'un Yeni Platonculukla Hristiyanlığı sentezlemesine benzer bir biçimde Aristoteles felsefesiyle Hristiyanlığı sentezlemeye yönelmiştir.¹⁶ Ancak bu sentezde, Hristiyanlık ile Aristoteles merkezde olsa da, yer yer Yeni Platonculuğun, İbn Meymûn gibi Yahudi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının da etkisi görülür.¹⁷

olarak inancın evine sürdü, ama böyle yapmakla inanç çağının sonunu getirmeye katkıda bulundu. (...) Şeytan değil, ama St. Thomas Aquinas ilk Whig oldu." Frederick B. Artz, *Ortaçağların Tini (Tarihsel Bir Gözlem İS 200-1500)*, çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2006, s. 206.

¹¹ Havva Sebetçi, "11.-12. Yüzyıllarda Ortaçağ Avrupası'nın Eğitime Genel Yaklaşımı", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (The Journal of Social and Cultural Studies)*, cilt/volume: II, sayı/issue: 3, 2016, s. 91-105.

¹² Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 261.

¹³ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, cilt: II, s. 328; Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 261.

¹⁴ O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 43-44; Frederick B. Artz, *Ortaçağların Tini (Tarihsel Bir Gözlem İS 200-1500)*, s. 201; Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2000, s. 234-235.

¹⁵ Alain De Libre, *Ortaçağ Felsefesi*, çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 365.

¹⁶ Josep H. Owens, "Aristotle and Aquinas", *The Cambridge Companion to Thomas*, ed.: N. Kretzmann-E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 38-58; William A. Wallace, *Thomas Aquinas ve Thomasçılık*, s. 217.

¹⁷ David B. Burrell, C. S. C., "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers", *The Cambridge Companion to Thomas*, ed.: N. Kretzmann-E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s.60-85; Max Herrera, "Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes", *Proceedings of the Society for Medieval Logic and*

Onun Yeni Platonculuktan çok Aristotelesçiliğe yöneliminde, kuşkusuz, hem çevirilerin hem de gittikçe artan doğaya yönelimin köklü etkisinin olduğunu söylemek gerekir. Yeni Platonculuğun ve Yeni Platonculukla Hristiyanlık arasında yapılmış sentezlerin mistik eğilimi ve tümüyle metafizik odaklı oluşu ve doğayı pek ciddiye almayı yüzünden, doğaya yönelik yeni ilgiye yanıt vermesi söz konusu değildir.¹⁸ Aristoteles'in varlığı oluş olarak ele alan ve doğayı önemseyen felsefesi, bu anlamda Aquinas'a cazip görünmüş gibidir. Ancak Aristoteles felsefesinin de maddeyi ve evreni öncesiz saymak, yaratılışa ve tanrısal inayetine yer vermemek, tikel ölümsüzlüğü kabul etmemek gibi Hristiyanlıkla örtüşmeyen kimi temel kabullerinin olduğu bilinmektedir. Hatta bu konu, Aquinas'ın yaşadığı zamanda köklü tartışmalara da neden olmuştur.¹⁹ Aquinas sentezinde, İslam Aristotelesçileri gibi, Aristoteles felsefesinin dine aykırı görünen kısımlarını yorum faaliyetiyle törpülemiş, Müslüman filozoflar nasıl Yeni Platoncu felsefeyle ilişki içinde Aristoteles'i İslam ile uzlaştırmaya çalışmışlarsa, o da benzer yaklaşımla Hristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmıştır.²⁰ Bu uzlaştırma girişiminin en tipik örneğini, Aquinas'ın nedensellik sorununa yaklaşımında görmek olasıdır.

Ortaçağ Hristiyan dünyasındaki diğer düşünürlerle karşılaştırıldığında onun sisteminde nedensellik tartışması gerçekten merkezidir; hem Tanrı evren ilişkisinin, hem de evrendeki doğal şeylerin birbiriyle ilişkisinin nasıllığını aydınlatmayı hedefler. Aynı zamanda nedensellik ilişkisi, Aristoteles'te bulunmayan tanrısal yaratmaya yönelik yeni yaklaşımlar geliştirmesine de neden olur. Aquinas, yoktan yaratma (ex nihilo creatio), yaratıcı ve yaratılmışların doğası, doğa ile tanrısal lütfun ve mucizenin ilişkisi gibi konuları²¹ tartıştığı hemen her bağlamda nedensellik konusunu önceler.²² Onun, Moerbekeli William'ın Yunancadan çevirdiği Aristoteles'in

Metaphysics, Volume 5, 2005, s. 4-17; Mehmet Ata Az, "Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sînâ'nın Sudûr Nazariyesinin Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56:2, 2015, s.77-10.

¹⁸ Frederick B. Artz, *Ortaçağların Tini (Tarihsel Bir Gözlem İS 200-1500)*, s. 175 vd.

¹⁹ Romalı Gines, *Filozofların Yanılgıları*, çeviren: Özcan Akdağ, İstanbul 2016, s. 33-41; Edward Grant, "Aristoteles ve Aristotelesçilik", çeviren: Tuğçe Ayteş, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi* içinde, ed.: Cary B. Ferngren, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 184-185.

²⁰ Frederick B. Artz, *Ortaçağların Tini*, s. 200.

²¹ Ludger Honnefelder, "The Concept of Nature in Medieval Metaphysics," in *Nature in Medieval Thought: Some Approaches East and West*, ed. C. Koyama (Leiden-Boston-Köln: E.J. Brill, 2000), s. 75-93.

²² Hohn Henry, "Nedensellik", çeviren: Cihan Alan, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi* içinde, ed.: Cary B. Ferngren, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 61-72; Stephen L. Brock, "Causality and Necessity in Thomas Aquinas", *Quaestio*, vol. 2, 2002, s. 217-

eserlerine yazdığı şerhler²³ ile Yeni Platoncu bir temele dayanan Arapçadan çevrilen *Nedenler Kitabı'na (Liber De Causis)* yazdığı şerh,²⁴ hem Aristotelesçi nedensellik öğretisini yakından tanınmasına hem de Yeni Platoncu geleneğin nedensellik sorununa yönelik yaklaşımlarını görmesine ve içselleştirmesine yol açar. İçselleştirdiği bu nedensellik anlayışını, *Summa Contra Gentiles*, *Summa Theologiae* ve *De Potantia Dei* gibi yapıtlarında Hristiyanlık ekseninde yeniden örgütler ve kendine mal eder.²⁵ Soruna yaklaşımı, sentezci yaklaşımına koşturularak, ikili bir boyut içerir: Bir yanda Hristiyanlığın yaratıcı Tanrı anlayışından yola çıkan tanrısal ya da birincil nedensellik, diğer yanda ise Aristotelesçi kökleri olan doğal ya da ikincil nedensellik söz konusudur. Aquinas, bu iki nedensellik türünü nasıl temellendirmekte ve birbiriyle nasıl ilişkilendirmektedir? Soruya yanıt bulmak için, önce nedenselliği nasıl kavramsallaştırdığına bakmak, ardından sırasıyla, metafizik kökenli tanrısal nedenselliği ve fiziksel dünyada geçerli olan doğal nedenselliği analiz etmek ve nihayet Aquinas'ın tanrısal ve doğal nedensellik arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ya da metafizik nedensellikle fiziksel nedenselliği nasıl bağdaştırdığını göstermek gerekmektedir.

Neden Kavramı ve Dört Neden Öğretisi

Aquinas'a göre neden (causa) sözcüğü, genel olarak, 'varlığını bir başkasının takip ettiği'²⁶ ya da 'etki yoluyla sonucun kendisinden pay aldığı (participio) şey'²⁷ anlamına gelir ve varlıklar arasında belli bir sıradüzenine (hierarchy) gönderme yapar.²⁸ Bu anlamda, neden olan şeyin varlığından sonuç olan şeyin varlığına bir akış gerçekleşir (causa, important influxum quemdam ad esse causati).²⁹ Bu yüzden nedenselliğin gerçekleşmesi için

240; Corey L. Barnes, *Natural Final Causality and Providence in Aquinas*, New Blackfriars 2014, s. 349-361; Andrzej Maryniarczyk, "Philosophical Creationism: Thomas Aquinas' Metaphysics of Creatio ex Nihilo", *Studia Gilsoniana*, 5:1, January-March 2016, s. 217-268.

²³ O. Faruk Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 40-47; Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, s. 235.

²⁴ Hasan Aydın, *Ortaçağda Aristotelesçi Yapıtlar ve 'Salt İyi' ya da 'Nedenler Kitabı'*, Bilim ve Gelecek, İstanbul 2019, s. 54-55.

²⁵ Stephen L. Brock, *Causality and Necessity in Thomas Aquinas*, s. 217-240; Corey L. Barnes, *Natural Final Causality and Providence in Aquinas*, s. 349-361.

²⁶ Aquinas, *De Principiis Naturae*, trs. by R. A. Kocourek, html-edited by Joseph Kenny, O.P. 23.

²⁷ Aquinolu Tomasso, "Nedenler Kitabı Yorumu", *Nedenler Kitabı (Liber de Causis)* içinde, çeviren: M. B. Albayrak, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 133.

²⁸ Aquinolu Tomasso, *Nedenler Kitabı Yorumu*, s. 74.

²⁹ Aquinas, *Commentary on the Metaphysics, Aquinas, Commentary on the Metaphysics*, Book 5. with English trs. by John P. Rowan, Chicago 1961, lib. 5. 1.

ortada iki varlığın bulunması ve neden olan varlıktan bu varlığın etkisini kabul eden varlığa bir şeyin geçmiş olması gerekir.³⁰ Aquinas, tıpkı Aristoteles gibi, neden (causa) sözcüğü yerine ilke (principium) sözcüğünü de kullanır, ancak ikisinin arasında anlam bakımından farkın bulunduğunu söylemeyi de ihmal etmez. Buna göre, ilke terimi, daha çok bir başlangıcı, hareket ve değişimin temel dayanağını ifade ederken,³¹ neden terimi bunlara ek olarak, neden olunan şeyin varlığı üzerindeki etkiye gönderme yapar.³² Bu bakımdan, Aquinas'a göre, her neden bir ilkedir; ancak her ilke bir neden değildir.³³ Ona göre, varlık (ens) ve özü (essentia) içeren fiziksel şeylerde ya da doğada (naturae),³⁴ Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* adlı yapıtlarında da belirttiği gibi, "üç ilke" ve "dört neden" söz konusudur.³⁵ Üç ilke, madde (materia), form (forma) ve yoksunluktur (privatio); madde gizliliği (potentia), form edimselliği (actus) yoksunluk, eylemsel olarak özü olmamayı (et non esse actu, quod est privatio) ifade eder.³⁶ Fiziksel şeyler madde-form bileşiminden meydana gelir. Dört neden ise, fail (causa efficientis), maddi (causa materialis), formal (causa formalis) ve erek (causa finalis) nedenlerdir.³⁷

Fail neden (causa efficientis), madde-form bileşiminden oluşan şeyleri var eden, oluş haline getiren, varoluştta tutan, var olan şeyde farklı özellikler ortaya çıkaran her türden hareket, değişim ve sükûnun ilkesidir. Aquinas, Aristoteles'i takip ederek, herhangi bir karara varan bir insanı, çocuk sahibi olan babayı, heykel yontan heykeltıraşı, hastayı iyileştiren doktoru ve genel anlamda, herhangi bir şeyi yapan ya da değiştiren her şeyi buna örnek olarak gösterir.³⁸ Harekete neden olan fail nedenler dizisi sonsuza değin geriye gidemez, bir ilk failde, bir ilk hareket ettiricide (primum movens) durmak zorunludur.³⁹ Aquinas'ın Aristoteles'i takip ederek iki tür fail neden ayırdığı görülür: İlki, bilgi ve iradesi ile çoklu eylemde bulunan; ikincisi ise

³⁰ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefenin Ruhu*, çeviren: Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul 2005, s. 93.

³¹ Aquinas, *Commentary on the Metaphysics*, lib.5I. 1 n. 3, 4, 5, 6.

³² Aquinas, *De Principiis Naturae*, 21, 22, 23; *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 1 n. 12.

³³ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 23; *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 1 n. 3.

³⁴ Aquinas, *Varlık ve Öz (De Ente et Essentia)*, çeviren: Oğuz Özügül, Say Yayınları, İstanbul 2007, s. II, 5 vd.

³⁵ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 20.

³⁶ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 9.

³⁷ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 20; *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 2 n. 1-9.

³⁸ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 18, 26, 28, 29, 32; *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 2 n. 3-8; *Nedenler Kitabı Yorumu*, s. 77.

³⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 2, 3.

doğal şekilde tek tür eylemde bulunan faildir. İlki, Tanrı ve insan gibi iradî ve özgür faildir; ikincisi ise, doğada olduğu gibi zorunlulukla eyleyen faildir.⁴⁰ Aquinas'ın Tanrı'yı fail olarak nitelendirmek suretiyle Aristoteles'ten, özgür fail olarak nitelendirmek bakımında ise Yeni Platonculuktan ayrıldığı açıktır.

Maddi neden (causa materialis), bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren için maddeye gönderme yapar. Madde, birisi ilk madde (materia prima), diğeri belirlenmiş madde (materia signata) olmak üzere ikiye ayrılır. İlk madde kendisi form ve yoksunluğa ihtiyaç duymadan anlaşılabilir (intelligitur) değildir; form ve yoksunluğa maruz kalandır ve kendisinden önce bir maddeden söz edilemez. Eğer edilirse bu sonsuz geriye gidişe yol açar. İlk madde belirsizdir; o ilk basitliktir (simpliciter).⁴¹ İlk maddenin kendi başına bir varlığı söz konusu olmasa da pek çok değişim geçirmeye elverişli bir gizilliktir.⁴² Belirlenmiş madde ise, belirli boyutları olan, bu yüzden bölünebilir olan maddedir.⁴³ Aquinas'a göre, maddi nedenin, bir şeyin neyden, hangi maddeden yapıldığını ifade ettiğini söyleyebiliriz. O, her değişimde devam eden, değişmeyi kabul eden, değişen niteliklerden bağımsız olan ve onlara taşıyıcılık görevi gören asli unsurdur. Örneğin, heykelin maddi nedeni, tunç; bardağın maddi nedeni, gümüş; insanın maddi nedeni ise spermidir vb.⁴⁴ Aquinas'ın gizlilik içeren maddesi, Aristoteles'in aksine hiçten (ex nihilo) yaratılmıştır.⁴⁵

Formel neden (causa formalis), bir oluşun ya da hareketin sonucu olarak ortaya çıkan, maddede beliren biçim (eidos), ilk örnek (paradeigma) ya da yapıdır (naturae). Yani bir şeyin şekli (forma) ve örüntüsü (patern), doğası ve örneğidir (exemplar). Formun da iki türü vardır; eylemsel olarak tözsel varoluşa neden olan forma, tözsel form (forma substantialis); ilineksel varoluşa neden olana ise ilineksel form (forma accidentalis) adı verilir.⁴⁶ Her fiziksel nesnede sadece bir tözsel form bulunur, türüne ve cinsine göre farklı tözsel formlar olamaz.⁴⁷ Formun bireyselleşme ilkesi

⁴⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 19, 4.

⁴¹ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 18.

⁴² F. Didem Çoban Sarı, *Yaratma, Tanrı ve Zaman Bağlamında Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi*, İÜSBE, Doktora Tezi, İstanbul 2017, s. 28-29.

⁴³ Aquinas, *Varlık ve Öz*, II, 74-75.

⁴⁴ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 26; *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 2 n. 1.

⁴⁵ Andrzej Maryniarczyk, *Thomas Aquinas' Metaphysics of Creatio ex Nihilo*, s. 217-268.

⁴⁶ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 4-5.

⁴⁷ F. Didem Çoban Sarı, *Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi*, s. 27; Christopher Hughes, "Matter and Actuality in Aquinas", *Thomas Aquinas*

maddedir. Aquinas'a göre, formel neden, bir şeyin doğasını ve fiilen ne olduğunu gösterir; bu açıdan onun, bir şeyi yapan fail nedenin aklında olan ideaya da işaret ettiği söylenebilir. Örneğin, tunçtan yapılan heykelin formu, insanın ruhu, ateşin yakıcılığı onun formel nedenidir. Yine, ev formu, bir maddede somutlaştırıldığı sürece var olabilir. Ancak bir evin formu, gerçek bir ev inşa edilmeden önce bile, idea olarak mimarın zihninde bulunabilir.⁴⁸ Aquinas'a göre, nasıl, mimarın zihnindeki ev planı, ev düşüncesi, eylemselleşecek evin örneği, ideası, arketipi ise, tıpkı bunun gibi, fail neden olan Tanrı'nın bilgisinde yer alan idealar da fiziki dünyadaki şeylerin örneği, ideası ve arketipidir.⁴⁹ Bu örnek neden anlayışıyla Aquinas'ın, Aristoteles'ten uzaklaştığı, Augustinus'un Platoncu idealar kuramı yorumuna yaklaştığı söylenebilir.

Erek neden (causa finalis) ise bir şeyin son nedenini, amacını veya işlevini ifade eder. Daha açık söylenirse, bir şeyin kendisi için olduğu şeyi gösterir. Örneğin, bir bıçağın işlevi kesmek, ateşinki yakmaktır. Bu nedenle, bıçağın erek nedeninin kesmek, ateşinkininki yakmak olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Aquinas, Aristoteles gibi, nihai ya da erek nedenin tipik olarak işlevle kastettiğimizden daha geniş bir anlama sahip olduğunu düşünür. Ona göre, tüm işlevlerin erek nedenler olduğunu söyleyebiliriz, ancak tüm erek nedenlerin işlevler olduğunu söyleyemeyiz. Aquinas için erek neden tüm nedenlerin nedenidir; çünkü tüm nedenler bir şekilde ona hizmet ederler. Bu açıdan ona göre, erek neden bir şeyin niçin olduğunun yanıtını verir. Yani failin o şeyi hangi amaçla yaptığını gösterir.⁵⁰ Aquinas'a göre, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, doğada hiçbir şey boşuna değildir; canlı cansız her şeyin bir ereği vardır. Ona göre, ereklere içsel ve dışsal olarak ayırmak olasıdır. Bir şeyin doğasından kaynaklanan ve formunu tamamlamaya yönelik arzu içsel; ulaşmaya, benzemeye çalıştığı, hedeflediği şey işe dışsaldır. Ona göre, şeyler öncelikle doğalarını, formlarını gerçekleştirme ve nihayet Tanrı'ya benzeme ereğindedirler. Aquinas, erek neden gereği olarak, evrendeki her şeyin iyi olana yönelik doğal bir arzusu olduğunu, şeyin kendi doğasından kaynaklanan; fakat bir bilgiye dayalı olmayan bu arzusunun doğal arzu olarak isimlendirildiğini ifade eder. Aynı şekilde akıl sahibi varlıklar da iyi olana dair bir arzuya sahiptir; fakat bu arzu, doğal arzuya sahip varlıklarda olduğu gibi kendi doğalarından değil,

Contemporary Philosophical Perspectives, ed. by. Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 72- 73

⁴⁸ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 34, 37; *Commentary on the Metaphysics*, lib.5 I.2n.2.

⁴⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 44, 3.

⁵⁰ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 18, 28, 29, 32, 34; *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 2 n. 9; *Nedenler Kitabı Yorumu*, s. 77.

akdedilir formlardan, akılsal bir arzudan kaynaklanmaktadır.⁵¹ Her fail bir erek için eylemde bulunduğundan dolayı yetkin olmayan failler, kendilerinde eksik olan bir şeyi (formunu) tamamlamaya yönelirken, ilk neden olan Tanrı, yetkin bir varlık olduğu için, sadece iyiliğini yaymak için eylemde bulunur. Tanrısal iyilik her şeyin ereğiyle, Tanrı'nın eyleminin ereği kendisinde olan bir eksikliği tamamlamak için değil, sadece özü gereği iyiliğini yaymaktan ibarettir.⁵²

Dört nedene yönelik tüm söylemler, aralarında kısmi farklar olsa da, tıpkı Aristoteles gibi Aquinas'ın da, oluşu (generatio), değişimi (mutatio) ve hareketi (motus) açıklamak için, madde, form, fail ve erek nedenlere dayandığını göstermektedir. O, yine Aristoteles'e uyararak bu dört nedeni ikiye indirgeyebileceğimizi söyler. Bu nedensiz değildir; fail neden, erek nedenle, maddi neden de formel nedenle yakından ilişkilidir.⁵³ Aquinas, dört neden öğretisinin, aynı şeyin farklı açılardan birçok nedenin olmasının da imkânsız olmadığını gösterdiğini söyler. Sözelimi, bronz heykelin maddi nedeni iken, sanatçı fail nedeni, failin zihnindeki form ise formel nedendir vb.. Ayrıca, ona göre, tek bir şeyin, zıt şeylere nedeni olması da imkânsız değildir; çünkü varlığı herhangi bir sonucun nedeni olan şeyin yokluğunun bazen onun karşıtı olan bir sonucun varlığına neden olduğu söylenir. Bu anlamda kaptan, geminin hem emniyetinin hem de batmasının nedeni; geminin kazaya uğrayıp batmasının nedeni, kaptanın olmayışıdır; kaptan olsaydı, onun kurtulmasının nedeni olacaktır.⁵⁴ Ayrıca, aynı şey, hem neden hem de bir sonuç olabilir.⁵⁵ Aquinas'a göre, söz konusu nedenleri, birincil (causa prior) ve ikincil (causa posterior) neden olarak da gruplayabiliriz. Örneğin, sanatın ve doktorun sağlığa neden olduğunu söylediğimizde, sanatın birincil, doktorun ise ikincil neden olduğunu söyleriz.⁵⁶ Birincil ve ikincil neden, uzak (causa remota) ve yakın neden (causa propinqua) olarak da adlandırılabilir; çünkü yakın neden, ikincil nedenle, uzak neden ise birincil nedenle aynıdır. Nedenlerden daha evrensel olanı, her zaman uzak, daha tekil olan ise yakın neden olarak adlandırılır.⁵⁷ Aquinas'a göre, nedenler, kendi başına/özsel (causa per se) ve ilineksel (per accidens) nedenler olmak üzere yine ikiye ayrılabilir. Kendi başına/özsel bir neden,

⁵¹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 19, 1; Özcan Akdağ, "Ortaçağda Fail Kavramı ve Tanrı", *Bilimname*, XXIX, 2015/2, s. 238-239.

⁵² Özcan Akdağ, *Ortaçağda Fail Kavramı ve Tanrı*, s. 238-239.

⁵³ Aquinas, *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 2 n. 13.

⁵⁴ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 26; *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 2 n. 14.

⁵⁵ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 27.

⁵⁶ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 37.

⁵⁷ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 38; *Nedenler Kitabı Yorumu*, s. 76-77.

başkasına dayanmadan neden olandır. İlineksel neden, kendi başına neden olandan, ilineksel olarak ortaya çıkan nedendir.⁵⁸ Özsel nedenler ilineksel nedenlerden daha güçlüdür. Bu yüzden kendi başına/özsel nedene evrensel neden de denilir.⁵⁹ Aynı şekilde, bazı nedenler basit (simplex) bazıları ise bileşiktir (composita). Aquinas'a göre, İbn Sînâ'nın da dediği gibi, bir diğer eklenti olmaksızın sebep olana, basit neden denebilir; örneğin, başka bir madde eklenmeksizin sadece bronz, heykelin nedenidir. Bir nedenin bileşik neden olabilmesi için, parçaların bir araya gelerek neden olmaları gerekir. Örneğin geminin hareketinin fail nedeni, kürek çeken bir adam değil de, bir araya gelmiş pek çok adamsa, bileşik neden söz konusudur.⁶⁰ Yine, bazı nedenler eylemsel (actus), bazıları ise gizil (potentia) haldedir. Eylemsel halde olan neden, eylemsel halde olan bir şeye neden olur; sözgelimi, inşaatçının inşa ederken ya da heykeltıraşın bronzdan heykel yaparken ki durumu bu şekildedir. Gizil haldeki bir neden, hareket halinde bir şeye neden olmamasına rağmen, neden sayılır; sözgelimi, inşaatçı, inşa etmezken bile gizil olarak nedendir.⁶¹ Aquinas, nedene yönelik bu ayrımlarının ve saptamalarının çoğu, Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* eserleri⁶² ile Yeni Platoncu kökenli *Nedenler Kitabı*'na,⁶³ kimileri ise İbn Sina'ya⁶⁴ dayanmaktadır. O yine *Nedenler Kitabı*'nı yola çıkarak, ontolojik bakımdan, genelde nedenlerin sonuçtan önce olduğunu –bazı nedenler sonuç ile birlikte olabilir–; birincil, tümel, özsel ve uzak nedenin sonuca, ikincil, tekil ve yakın nedenlerden daha güçlü bir biçimde etki ettiğini; birincil nedenin sonuç üzerindeki etkisinin sürekli olduğunu; birincil nedenin, sonuca ikincil nedenden önce ulaştığını ileri sürer.⁶⁵ Epistemolojik bakımdan ise, nedenden sonucun, sonuçtan da nedenin çıkarsanabileceğini belirtir. Evreni bir nedenler hiyerarşisi olarak tasarlayan Aquinas, neden ve nedensellik için söylediği her şeyin, hem yapay (techne, ars) hem de doğal (physis, naturae)

⁵⁸ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 40.

⁵⁹ Aquinas, *Nedenler Kitabı Yorumu*, s. 78.

⁶⁰ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 40-41.

⁶¹ Aquinas, *De Principiis Naturae*, 43.

⁶² Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, V, 1013 a 25 vd.; Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, YKY, İstanbul 2001, 2, 194 a 13-3 vd.

⁶³ *Nedenler Kitabı*, çeviren: Hasan Aydın, *Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve 'Salt İyi' ya da 'Nedenler Kitabı'* içinde, Bilim ve Gelecek Yayınları, İstanbul 2018, s. 69-71.

⁶⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, cilt: II, haz.: E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2005, s. 2 vd.; İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, cilt: I, cilt: I, yayına haz.: M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 70 vd.

⁶⁵ Aquinas, *Nedenler Kitabı Yorumu*, s. 76 vd.

şeyler için geçerli olduğunu iddia eder.⁶⁶ Zaten ona göre, doğa tanrısal bir sanat eseridir.⁶⁷

Dört neden öğretisi, varolan şeylerin hem oluşumunu hem de açıklamasını verdiği için, Aquinas, hangi bilimin hangi nedenle ilişkili olduğunu, hangi neden aracılığıyla kanıtlama yaptığını da ortaya koyar. Ona göre, fizik, tüm nedenlerle, yani maddi, formel, fail ve erek nedenlerle; matematik, sadece formel nedenle; metafizik ise, formel ve erek nedenlerle, özellikle de fail neden aracılığıyla kanıtlamalar yapar.⁶⁸ O, bu belirlenimlerine paralel bir biçimde, bir şeyin açıklamasının ve bilgisinin nedenler aracılığıyla olduğunu özenle vurgular.⁶⁹ Ona göre, tüm insanlarda doğal olarak nedenleri bilme arzusu söz konusudur; dolayısıyla insanlar, ilkin görülen ama nedenleri gizli olan şeylere duyulan merak nedeniyle felsefi açıdan düşünmeye başlarlar; nedenleri bulunca doyuma ulaşırlar. Ama araştırma ilk nedene ulaşmadan bırakılmaz; zira ancak ilk nedeni bildiğimizde bir şeyi tam anlamıyla bildiğimizi düşünürüz. Bu nedenle, o, insanın nihai ereğinin ilk nedeni bilmek olduğunu ileri sürer. Tüm şeylerin ilk nedeni Tanrı olduğuna göre, o halde insanın ve doğal olarak felsefenin ereği de Tanrı'yı bilmek olmaktadır.⁷⁰ Aquinas, Tanrı ve tözsel akıllar (melekler) gibi uzak nedenlerin ya da tümel nedenlerin bilgisini elde etmek zor olsa da, sonuçtan nedene gidilerek bu tür nedenlere ilişkin kimi bilgilerin elde edilebileceğini, asıl bilgeliğin ve insani mutluluğun ilk nedenleri bilmekte yattığını ileri sürer.⁷¹ Böylelikle, Aristotelesçi geleneğe uyararak, nedensellik anlayışını bilgiyle ilişkilendirdiği gibi insani mutlulukla da ilişkilendirir. O, şöyle der:

“Bir sonuç, nedeni aracılığıyla bilindiğinden, neden sonuca göre daha anlaşılabilir. Oysa bazen bizim bakış açımızdan, sonuçlar nedenlere oranla daha iyi bilinir; çünkü evrensel ve akılsal nedenler, ancak duyulabilir tikel şeylerden yola çıkılarak bilinebilir. İlk nedenler, en yüksek hakikatler ve varlıklar olan büyük ve yüce akılsal gerçekliklerdir. Bu böyledir, çünkü filozofun (Aristoteles) *Metafizik*'in 2. kitabında belirttiği gibi, bu ilk

⁶⁶ Aquinas, *Commentary on the Metaphysics*, lib. 5 I. 2 n. 4 vd.; *De Principiis Naturae*, 8 vd.; Corey L. Barnes, *Natural Final Causality and Providence in Aquinas*, s. 349-350.

⁶⁷ Corey L. Barnes, *Natural Final Causality and Providence in Aquinas*, s. 350.

⁶⁸ “Nam mathematica non demonstrat nisi per causam formalem; metaphysica demonstrat per causam formalem et finalem praecipue, et etiam agentem; naturalis autem per omnes causas.” Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, Book I-II, translated by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath & W. Edmund Thirlkel Yale U.P., 1963, I, l.1, n. 5.

⁶⁹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XLIX; *De Principiis Naturae*, 8 vd.; Corey L. Barnes, *Natural Final Causality and Providence in Aquinas*, s. 349 vd.

⁷⁰ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, XXV

⁷¹ Aquinas, *Nedenler Kitabı Yorumu*, s. 73 vd.

nedenler, bizim bakış açımızdan daha az ve daha geç bilinmelerine karşın, öbür şeylerin özünün ve hakikatinin nedenidir. Bizim aklımızın bu ilk nedenlerle ilişkisi, baykuşun gözlerinin gün ışığıyla olan ilişkisi gibidir. Oysa insanın en büyük mutluluğu, işte bu ilk nedenlerin üzerinde düşünmesinde yatar (...) Öbür yandan, ilk nedenlerin bilgisi ancak bu yaşamdan sonra tamamlanır ve biz de böylece tam olarak mutlu oluruz. (...) Bu bakımdan filozofların amacı, şeylere ilişkin bütün araştırmalarının sonunda, ilk nedenlerin bilgisine ulaşmaktır. Buna göre ilk nedenlerin bilimini, yaşamlarının olgunluk dönemine saklardı.⁷²

Fail, Örnek ve Erek Neden Olarak Tanrı

Aquinas, insani bilgelik ve mutlulukla da ilişkilendirdiği ilk nedenin bilgisini önemser. Çünkü diğer nedenler, yani ikincil, tikel ya da yakın nedenler, ancak ilk nedene bağlı olarak eylemde bulunurlar. Onları ve eylemlerini anlamak için, ilk nedeni bilmek gerekir. Bu yüzden, diğer ortaçağ düşünürleri gibi Aquinas'ın düşüncesi de felsefi bakımdan söylersek ilk neden, teolojik bakımdan söylersek Tanrı odaklı bir düşünce olmak durumundadır.⁷³ Dolayısıyla Aquinas'ın, yukarıda söz konusu ettiğimiz nedensellik kavramsallaştırmalarını tanrısal ve doğal dünyaya nasıl uyguladığını ayrıntısıyla görmek için fail neden olarak Tanrı sorununa bakışını irdelemek kaçınılmazdır.

Aquinas, düşünce sisteminin merkezine oturttuğu, Tevrat'taki deyişle Varolan'ı (Qui est)⁷⁴, İncil'deki deyişle, üçlü birlik olan Tanrı'yı (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh)⁷⁵, salt varlık, var olanın bizatihi kendisi, özü varlığı olan olarak görür.⁷⁶ Ona göre, Baba, tüm varlığın ilkesidir; bu yönüyle kudreti ve yaratıcılığı simgeler.⁷⁷ Oğul, Baba'nın suretindedir,⁷⁸ kelamı (logos) ve bilgeliği⁷⁹, Kutsal Ruh ise tanrısal sevgiyi ve lütfu ifade eder.⁸⁰ O, Tanrı'nın ilk fail olmasından, nedensiz olduğu sonucunu çıkarır; yine nedensiz varlık kavramından yola çıkarak, bu varlığın zorunlu olması gerektiğini söyler. Bu nedensiz ve zorunlu varlık, ona göre, evrenle ilişki içinde ele alındığında, fail

⁷² Aquinas, „Nedenler Kitabı Yorumu, s. 73-74.

⁷³ Etienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefenin Ruhu*, s. 58 vd.

⁷⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 13, 11.

⁷⁵ Hasan Yücel Başdemir, "Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: II, sayı: 3, 2003/1, s. 103-122.

⁷⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 13, 11.

⁷⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 31, 1.

⁷⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 31, 2.

⁷⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 36, 2.

⁸⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 36, 4; I, 35, 2.

neden (causa efficientis),⁸¹ ilk neden (causa prior),⁸² varlık verici, yaratıcı neden (causa essendi),⁸³ örnek neden (causa exemplaris)⁸⁴ ve erek neden (causa finalis)⁸⁵ olmak durumundadır.⁸⁶ Tam bu bağlamda insanın aklına şu soru takılmaktadır: Söz konusu adlarla da anılan Tanrı'nın varlığını nasıl bileceğiz? O'nun varlığından nasıl emin olacağız? Aquinas, Tanrı'nın varlığının hem teolojik hem de felsefi bir konu olduğunu düşünür ve evrenden yola çıkılarak akılla kanıtlanabileceğine inanır. Buradaki ana kabulü, evrenin yaratılmışlığı, yani evrenin Tanrı'nın fiili olduğudur. Buna göre, Aquinas için, Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda rasyonel bir teoloji mümkündür. O, Tanrı'nın varlığının etkilerinden (effectus) ya da evrenden (universum) yola çıkarak beş şekilde (quinque viae) kanıtlanabileceğini ileri sürer. Bu kanıtlamalardan ilki evrendeki hareketlerden (motus), ikincisi evrendeki fail nedenlerden (causa efficiens), üçüncüsü varlıktaki olumsuzluk ve zorunluluktan (ex possibilitate et necessario), dördüncüsü varolanların derecelerinden (ex gradibus), beşinci ise evrendeki şeylerin idaresinden, yönetiminden (ex gubernatione rerum) ve ereklerinden (finalis) hareket eder. Aslında, tüm kanıtlamalarda, evrendeki nedensel zincirin sonsuza değin geriye gidemeyeceği, nedensel zincirin, ilk hareket ettiricide, ilk fail nedende, ilk yetkinlikte, ilk zorunlu varlıkta, ilk yetkin yöneticide, ilk erekte durması gerektiğini savunur.⁸⁷ Bu durum, Aquinas'ın, Tanrı'ya niçin ilk neden, ilk fail, ilk hareket ettirici, ilk zorunlu varlık, ilk erek neden adlarını verdiğini de anlaşılır kılmaktadır. Tanrı'nın varlığına imanın yanında akılla da yaklaşan Aquinas'ın, Tanrı'nın nitelikleri (sıfatları) söz konusu olduğunda, konunun teolojik bir gizem olduğunu ima ettiği görülür.⁸⁸ Yani Tanrı'nın nitelikleri konusu, rasyonel teolojinin değil, daha çok vahyi teolojinin konusudur. Aquinas'a göre, insani açıdan bu gizeme yönelik ikili bir yaklaşım benimsenebilir. İlki, tanrısal özden ona ait olmayacak şeyleri ve yaratılmışlarla olan tüm benzerlikleri olumsuzlaşmaktır. İkincisi ise, nesnelere yaratan Tanrı olduğu için nesnelere ile Tanrı arasında benzeşim kurarak onun niteliklerini anlamaya çalışmaktır. Diğer bir deyişle, ona göre, Tanrı'yla ilgili biri negatif

⁸¹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 2, 3; I, 44; *Summa Contra Gentiles*, I, XIII, II, XXXI, XXXVIII; III, I.

⁸² Aquinas, *Summa Theologica*, I, 44; *Summa Contra Gentiles*, I, III; I, XIII; II, XXX.

⁸³ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XLIX.

⁸⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 44, 3; *Summa Contra Gentiles*, I, LXIX; II, LXXIII; III, XCVII.

⁸⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 44, 4; *Summa Contra Gentiles*, I, XXXVII; II, II.

⁸⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefenin Ruhu*, s. 69.

⁸⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 2. 1-3; *Summa Contra Gentiles*, I, XIII.

⁸⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 1, 7-8.

(olumsuzlayıcı), diğeri pozitif (olumlayıcı) ikili bir yaklaşım benimsenebilir.⁸⁹ Aquinas'a göre, olumsuzlama yöntemi, Tanrı'nın ne olduğunu açıklamadığı için, onun hakkında tam ve yetkin bilgiler sunmaz. Bununla birlikte, Tanrı hakkında hiçbir bilgi sahibi olmamaktansa, eksik bilgi sahibi olmak yine de tercih edilebilir bir durumdur.⁹⁰ Ona göre, Tanrı'ya ait ne denli olumsuz nitelik saptanırsa, onun hakkında o denli bilgi sahibi olunacaktır. O, bu bağlamda, Tanrı maddi değildir, potansiyel değildir, ilinek değildir, bileşik değildir, bir bedene sahip değildir, başlangıcı ve sonu yoktur gibi olumsuzlayıcı deyişler kullanmaya özen gösterir.⁹¹ Aquinas'a göre, evreni Tanrı yarattığı ve evren onun eylemi olduğuna için, onun hakkında, evrendeki düzen ve yetkinliklerden yola çıkılarak benzeşim yoluyla pozitif (olumlayıcı) önermeler de kurulabilir. O, sonuç ile nedenin özü itibariyle birbirinden farklı olduğunu kabul etmekle birlikte, *her eylemsel neden kendine benzer şey çıkartacağı* için, nedenle sonuç arasında bazı bakımlardan benzerliklerin bulunabileceğini düşünür. Sonuç, farklı bir şekilde ve tarzda da olsa, *nedeninden bazı izler taşır*. Tıpkı, Güneş ile Güneş'in sağladığı sıcaklık arasında, farklılıklara rağmen kimi benzerliklerin de bulunması gibi.⁹² Aquinas, benzetme yoluyla, evrenden yola çıkarak Tanrı'nın iyi, yetkin, bir, akılsal, bilgili, iradeli ve kudretli bir varlık olduğunu ileri sürer.⁹³ Ancak ilk bakışta olumlu gibi görünen bu söylemlerle ne kastedildiğini açıklamaya yöneldiğinde genelde onların içeriklerini negatif (olumsuzlayıcı) söylemlerle doldurur. Söz gelimi, ona göre, Tanrı yetkindir, yalındır ve basittir demek, sadece onun bileşik olmadığını ifade eder.⁹⁴ Kısacası Tanrı'nın neliğine ilişkin kurduğu pozitif (olumlayıcı) önermeleri de büyük ölçüde içeriksel açıdan değiller. Aslında Aquinas'ın Tanrı hakkında konuşurken benimsediği her iki yaklaşım da benzer sonuca götürür; bu sonuç, onun özünü tümüyle bilmediğimiz, onu dil içinde ve beşeri olanaklarla hakkıyla ifade edemediğimizdir. Bu durum, Tanrı'nın özü konusunda negatif teolojik bir yaklaşım olarak nitelenebilir. Aquinas da buna "romatio" sözcüğüyle işaret eder; remotio, benzerlikleri uzaklaştırma,

⁸⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 1, 8-10; *Summa Contra Gentiles*, I, XIV.

⁹⁰ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XIV.

⁹¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XVI vd.; Gülnihal Küken, *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yayınları, İstanbul 1996, s. 181 vd.; Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 42-45.

⁹² Aquinas, *Summa Theologica*, I, 4, 3; *Summa Contra Gentiles*, I, XXIX.

⁹³ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, s. 45-59.

⁹⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 3, 1 vd.; I, 4, 1 vd.; I, 8, 1 vd.; I, 10, 1 vd.; I, 11, 1 vd.; *Summa Contra Gentiles*, I, XV vd.; Mehmet Tarakçı, "Aquinaslı Thomas", *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt: I, Etik Yayınları, İstanbul 2003, s. 512-513.

olumsuzlama anlamına gelir.⁹⁵ Aquinas, ancak nedenini bilebildiğimiz şeyleri hakkıyla bilebileceğimizi söyler. Ona göre, sonuçtan neden giderek de bir şeyler öğrenebiliriz, ancak bu bilgi tam olmaz. Şu halde Tanrı nedensiz olduğu için hakkıyla bilinemez.⁹⁶ Onun tanımı da yapılmaz; çünkü tanım, tür ve ayırım aracılığıyla yapılır.

“Tanrı, tanımlanamaz (Deus definiri non potest); her tanım, cins (genus) ve ayrımların (differentiis) birleşmesiyle yapılır.”⁹⁷

Tüm bunlara rağmen Aquinas, evrenin yaratıcısı olarak konumlandığı Tanrı'nın, evrenden hareketle, benzeşim yoluyla söylersek, yetkin, iyi, akıllı, bilgili, iradeli ve kudretli bir varlık olduğundan emindir; zira yaratma, yaratıcı neden olma ancak bu niteliklerle açıklanabilir.⁹⁸ Ona göre, yaratıcı olan Tanrı, kendisinin özü olduğu için tümüyle eylemsel haldedir. Onun varoluşunun bağımlı olduğu hiçbir şey bulunmadığından, doğası tam olarak gerçekleşmiştir. Tanrı'nın eylemi bir başkasına dayanmadığı için her şeyin ilk faili, ilk nedeni, ilk hareket ettiricisidir.⁹⁹ Salt eylemsel halde olan Tanrı aynı zamanda iyidir. Herhangi bir şey ne kadar varlığa sahipse, onun o kadar iyi olduğu açıktır. En yüksek derecede eylemsel halde olan Tanrı, dolayısıyla en yüksek iyidir. Zaten iyilik ve varlık gerçekte bir ve aynı şeydir; ancak düşüncede ayrılabilirler. Şu halde varolan her şey iyidir; Augustinus'un da dediği gibi, kötülüğün özsel bir varlığı bulunmamaktadır; o, ilinekseldir, karanlığın ışığın yokluğu ya da eksikliği anlamına gelmesi gibi iyiliğin olmayışı ya da eksikliği anlamına gelir.¹⁰⁰ İyiliğin özü ise, onun bir şekilde arzulanır olmasıdır. Aristoteles'in de dediği gibi, iyilik her şeyin arzuladığı şeydir; her şeyin ereğidir; bu yönüyle Tanrı, en yüksek iyi olduğu için, her şeyin yöneldiği, her şeyin kendisine benzemeye çalıştığı erek nedendir.¹⁰¹ Eylemsel halde bulunan ve iyi olan Tanrı, akıllı ve bilgili de olmak zorundadır. İlk filozofların da ileri sürdüğü gibi, ilk hareket ettiricinin, ilk nedenin kendi kendini hareket ettirdiği düşünülürse, akıl sahibi olması kaçınılmazdır. Akıl sahibi olan ise doğal olarak bilgidir.¹⁰² Bilgi, maddilikten arındıkça yetkinleştiğinden ve Tanrı da en yüksek maddesizlik derecesine sahip olduğundan, onun bilgi bakımından

⁹⁵ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XIV.

⁹⁶ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XLIX.

⁹⁷ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XXV; *Varlık ve Öz*, VI, 167-171.

⁹⁸ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XXXVIII vd.

⁹⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 4, 1.

¹⁰⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 48 vd.

¹⁰¹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 5, 1.

¹⁰² Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XLIV.

en yüksek noktada olduğu sonucu çıkar.¹⁰³ Tanrı yetkin olduğuna göre, önemsiz şeyleri, yine bilgi tümele yöneldiğine göre, tekil şeyleri bilmekte midir? Bilindiği gibi Aristoteles'in bu sorulara yanıtı olumsuzdur.¹⁰⁴ Fakat bir Hıristiyan olarak Aquinas'ın, bu sorulara olumsuz yanıt vermesi mümkün değildir; çünkü Tanrı hem evrenin yaratıcısıdır, hem de evrendeki her şeyle, özellikle de insanların fiilleriyle yakından ilgilenmektedir. Öte yandan Tanrı'nın bilgisi, şeylerin nedenidir; çünkü bir sanatçının bilgisi onun sanatı ile yapılmış şeyler için ne ise Tanrı'nın bilgisi de yaratılmışlara göre odur. Sanatçı aklıyla iş yaptığı için sanatçının bilgisi sanatıyla yapılmış şeylerin nedeni olmak durumundadır. Tıpkı bunun gibi, Tanrı da şeylere akli ve bilgisiyyle neden olmaktadır; iradesi de aklına ve bilgisine dayanmaktadır.¹⁰⁵ Bu yüzden Aquinas, Aristoteles karşısında Tanrı'nın sadece kendini bilmediğini, diğer şeyleri de bildiğini göstermeye yönelir.¹⁰⁶ O, şöyle der:

“Her etki (effectus), nedeni (causae) bilindiği zaman doyurucu bir biçimde bilinir. Yani nedenini bildiğimiz her şeyi bildiğimiz söylenir. Fakat Tanrı kendi özü gereği başka şeylerin varoluşunun nedenidir (causa essendi). O özünü en yetkin şekilde bildiğinden, onun başka şeyleri de bildiği sonucunu çıkarmalıyız. (...) Şimdi, başka şeylerin nedeni olmak Tanrı'nın kendi doğasının gereğidir. O halde, o kendisini yetkin bir biçimde bildiğinden, kendisinin bir neden olduğunu da bilir; bu ise o, etkisini bilmediği sürece imkânsızdır. (...) Öyleyse Tanrı kendisinin dışındaki diğer şeyleri de bilir (Ergo Deus cognoscit alia a se).”¹⁰⁷

Tanrı akıl ve bilgi sahibi olduğuna göre, onun sadece kendisinden başka şeyleri bildiğini göstermek yeterli değildir, onun tek tek bireysel şeyleri de bildiğini göstermek gerekir. Aksi takdirde tek tek şeyleri yarattığını ve onlara karşı lütuf ve sevgisini göstereceğini söylemek anlamsızdır. Aquinas, tam bu bağlamda Tanrı'nın tekil şeyleri bilmediğini ileri süren, üç temel argümanla hesaplaşma içerisine girer: İlki, tekil şeyler sürekli olarak varlığa gelir ve yokluğa giderler. Tanrı'nın bilgisi değişmez olduğundan, o değişmekte olan, akış içinde olan tekil şeyleri bilemez. İkincisi, bazı şeylerin olumsuzluğundan hareket eder. Tanrı bilgisi kesin olduğundan, sadece olması mümkün olan Tanrı tarafından bilinmez. Fiziksel dünya, tanrısal temaşa nesnesi olamayacak denli değişkendir. Üçüncüsü ise şudur: Herkes, gerçek bilginin, insanda bile olsa, tekilerin değil, formların

¹⁰³ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 14, 1.

¹⁰⁴ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, cilt: II, s. 356-357.

¹⁰⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 14, 8.

¹⁰⁶ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XLIX.

¹⁰⁷ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, XLIX.

bilgisi olduğu konusunda hem fikirdir. Bu, insan zihni gibi sonlu bir şey için böyle olduğuna göre, sonsuz bir zihin hakkında hayli hayli doğru olmak zorundadır; yani Tanrı tekileri tümel bir biçimde bilir.¹⁰⁸ Aquinas'ın bu argümanlara verdiği yanıtlar, Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir diyen İbn Sînâ'ya¹⁰⁹ karşı Gazzâlî'nin kullandığı argümanlara¹¹⁰ çok benzemektedir. Bu yüzden yanıtı onun söyleminden dinlemekte yarar vardır:

“Tekil varlıklar, Tanrı'nın sonuçlarıdır (effectus autem Dei sunt res singulares). Çünkü Tanrı, şeylere, onları eyleme çıkartmakla aynı tarzda neden olur ve tümeller, Metafizik VII'de gösterildiği gibi, kendi başlarına var olmayıp, ancak tekil varlıklarda bulunurlar. Bu yüzden, Tanrı kendisinden başka şeyleri yalnızca tümellerde değil, fakat aynı zamanda tekil varlıklarda da bilir. (...) Tanrı'nın varlığının onun özü olmasından şu sonuç çıkar: Onda varlığın ilk kaynağı olması hasebiyle varlığın tüm yetkinlikleri bulunur (...). Burada da şu sonuç çıkar: Tanrı'nın bilgisi, bilginin ilk pınarındaki şekliyle her yetkinliği içinde barındırır. Fakat Tanrı tekil varlıkların bilgisinden yoksun olsaydı, bu böyle olmazdı. (...) Yine (...) ilk hareket ettirileni, hareket ettirme gücü olan akıl, ilk hareket ettirileni tekil bir varlık olarak bilir. Fakat bu hareket ettirici gücün ya Tanrı olduğu düşünülür ve bu durumda da, bizim varmak istediğimiz sonuç kanıtlanmış olur ya da o, Tanrı'nın altındaki bir şeydir. Bu hareket ettirici gücün akıllı, bizim aklımızın bilmeyeceği bir tekil varlığı kendi gücüyle bilebiliyorsa, o zaman tanrısal akıl, bunu haydi haydi bilecektir. (...) Üstelik Tanrı insanların bile bildiği tekil varlıkları bilmiyorsa, bu, filozofun (Aristoteles'in) Empedokles'e karşı ileri sürdüğü saçmalığı, yani Tanrı'nın cahil bir varlık olduğu (Deum esse insipientissimum) saçmalığını içerir.”¹¹¹

Aquinas'a göre, Tanrı'nın akıllı ve bilgili olması, her şeyi öncesiz bir tarzda öngördüğü anlamına gelmektedir. Nitekim o, Tanrı kendi akıllı ve bilgisiyle, her şeyin nedeni olduğuna göre, bundan her etkinin örneğinin, ideasının, arketipinin onda öncesiz bir biçimde var olması gerektiği sonucunu çıkarmamızı ister. Bu, ona göre, Tanrı'nın öngörüyle eylediğini söylemek demektir. Çünkü bir amaç doğrultusunda düzene sokulmuş şeylerin örneği, ideası, arketipi, gerçek anlamda söylenirse, öngörüdür.¹¹²

¹⁰⁸ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, cilt: II, s. 357.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, cilt: II, s. 106; İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, tahk.: Macit Fahri, Beyrut 1982, s. 283-285.

¹¹⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, tahk.: Maurice Bouyges, Beyrut 1927, s. 164-169.

¹¹¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, LXV.

¹¹² Aquinas, *Summa Theologica*, I, 22, 1.

Tanrı tümel ve tekil her şeyi bildiği için onun öngörüsü, sadece türleri değil, türlerin bireylerini de içerir. O şöyle der:

“Tanrı tüm şeylerin ilk örnek sebebidir (Deus est prima causa exemplaris omnium rerum). Bunun kanıtı, herhangi bir şeyin üretilebilmesi (productionem) için, bir örneğin gerekli olmasıdır (necessarium est exemplar), böylece etkili bir form olabilir. Çünkü bir zanaatkâr, belli bir formdaki nesneyi önündeki örneğe göre üretir; örnek harici olarak mevcut olabileceği gibi zihnin içinde canlandırılmış da olabilir. Doğa tarafından yapılmış şeyler de belli bir form olabilir. Bu biçimlerin belirlenmesi, ilk ilke olarak tanrısal bilgiye indirgenmelidir. Çünkü tanrısal bilgelik, çok çeşitli şeyler içeren evrenin düzenini tasarlamıştır. Bu yüzden tanrısal bilgide her şeyin örneği mevcuttur. Bunlara idealar (ideas) deriz. Yani tanrısal varlığın zihindeki örnek formlar (formas exemplares in mente divina existentes). Bu idealar, şeylerle olan ilişkileriyle çarpılsalar da, bu öze benzerliklerine bağlı olarak farklı şeyler tarafından paylaşılabilirler. Bu anlamda Tanrı her şeyin ilk örnek (nedenidir).”¹¹³

Aquinas'a göre, formlar, idealar olarak, Augustinus'un da belirttiği gibi Tanrı'nın aklındadır (mens). Zamanda varolan ve hatta henüz varolmamış her şeyin ideası onda mevcuttur. Bu idealar tümelleri değil, tümeller tekilde içkin olduğu için, tikelleri de kuşatır. Şu halde Platon'un düşündüğü gibi idealar ne salt tümeldir ne de Tanrı'nın dışındadır.¹¹⁴

Tanrı'nın her şeyi bilmesi, öngörmesi, varlıkları sevmesi ve kayırması, doğal olarak onun iradeli bir varlık olmasını gerektirmektedir. Bu da yetmez, ilk ve özgür neden olduğu için onun iradesinin hiçbir neden tarafından belirlenmemesi gerekir.¹¹⁵ Burada asıl sorun olan, Aristoteles'in de kaydettiği gibi, yetkin olan ve hiçbir şeyden yoksun olmayan Tanrı'nın iradeli varlık olması için bir nedenin bulunmamasıdır. İrade, irade edende gizil halde bulunanı eylemsel hale çıkarmaktan ibarettir. Şu halde bütünüyle eylemsel halde olan, tamamlanmaya gereksinimi olmayan yetkin bir varlığa nasıl iradi bir varlık denilir?¹¹⁶ Aquinas'ın bu sorulara yanıtı, Tanrı kendisini irade eder ve kendisini irade etmekle de, yaratıklarının varoluşunu irade eder şeklindedir.¹¹⁷ O, Tanrı'nın yaratıklarının varoluşunu irade etmesini ise şöyle açıklar:

¹¹³ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 44, 3.

¹¹⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 15, 1, 1.

¹¹⁵ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, LXXXVII.

¹¹⁶ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, cilt: II, s. 359.

¹¹⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 19, 1.

"Tanrı kendisini irade ettiğinde diğer şeyleri de irade eder (volendo se, vult etiam alia). Her şey, kendi adına irade ettiği ve sevdiği şeyin yetkinliğini arzular; çünkü kendi adına sevdiğimiz her şeyin en iyi olmasını ve mümkün olduğunca daha iyi kılınmasını ve çoğaltılmasını isteriz. Şimdi Tanrı kendi özünü kendi adına irade eder ve sever ve söylenenlerden anlaşıldığı gibi, kendinde arttırılmaz veya çoğaltılamaz ve ancak çokla paylaşılan benzerlik bakımından çoğaltılabilir. Bundan dolayı Tanrı şeylerin çoğaltılmasını ister, çünkü kendi özünü ve yetkinliğini irade eder ve sever. Dahası, bir şeyi kendi içinde ve kendi adına seven, sonuçta içinde o şeyin bulunduğu şeylerin tümünü sever. (...) Tanrı kendi varlığını, (...) kendinde ve kendisi için sever. (...) Tüm diğer varlıklar, benzerlik yoluyla Tanrı'nın varlığından pay alırlar (similitudinem participatio). Öyleyse, Tanrı'nın kendini irade etmesinden ve sevmesinden Tanrı'nın başka şeyleri de irade ettiği ve sevdiği sonucu çıkar."¹¹⁸

İşte Aquinas'a göre, Tanrı, bilgisi, öngörüsüyle ilişkili olan zihnindeki idealara, örneğe göre, özgür iradesi ve kudretiyle evreni yoktan (ex nihilo) yaratmıştır.¹¹⁹ Yani o, evrenin yaratıcı nedenidir. Bu anlamda onun evreni, Aristoteles'in öncesiz evreninden köklü bir farklılık gösterir. Aquinas'a göre, Tanrı evreni yaratmıştır; onun evreni yaratması, Platoncu anlamda bir sanatkarın ya da Demiurgos'un önceden mevcut olan malzemeye, idealar örneğinde şekil vermesi gibi değildir; Tanrı, evreni ol buyruğuyla hiçten (ex nihilo) yaratmıştır.¹²⁰ O, yoktan yaratma anlayışını temellendirirken ikili bir yaklaşım benimser. İlk yaklaşım yaratmanın ne olmadığını, ikincisi ise yaratmanın ne olduğunu göstermeye yöneliktir.¹²¹ Ona göre, yoktan yaratma, Yeni Platoncuları ve onlarla benzer bir anlayışı benimseyen İbn Sînâ'nın savunduğu¹²² gibi, şeylerin Tanrı'dan kozmik akıllar yoluyla sudûru değildir. Ona göre sudûr, zorunluk ifade eder, bu yönüyle gayr-i iradidir ve sudûrda birden bir çıkar ilkesi işlevsel olduğu için, yaratılmışlardaki farklılığı ve çeşitliliği açıklamada yetersiz kalır. Yaratma fiziksel bir zorunluluktan da kaynaklanmaz; aksine Tanrı'nın özgür seçimidir.¹²³ Yaratma, Aristotelesçi anlamda, gizil olanın eylemselleşmesi olarak algılanan bir hareket veya değişim de değildir.¹²⁴ Yaratma eylemi, niçin

¹¹⁸ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, LXXV.

¹¹⁹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 44, 1-4; *Summa Contra Gentiles*, I, LXXII vd.

¹²⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 44, 1-4; *Summa Contra Gentiles*, I, LXXII vd.

¹²¹ Andrzej Maryniarczyk, *Thomas Aquinas' Metaphysics of Creatio ex Nihilo*, s. 257-259.

¹²² İbn Sînâ, Şifâ, *Metafizik*, cilt: II, 86 vd.; İbn Sînâ, İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşıyye fî Hakâik et-Tevhîd ve İsbât en-Nübüvve*, tahk.: İ. Hilal, Kahire, trs., s. 34 vd.

¹²³ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, XXIII.

¹²⁴ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, XVII.

hareket veya değişim olarak tanımlanamaz? Aquinas'a göre, her hareket ya da değişim, önceden gizil halde var olan bir şeyin eylemsel hale geçmesidir. Ayrıca, hareket ve değişimin uçları (*extrema motus vel mutationis*) aynı varlık düzlemine aittir; oysa yaratan ve yaratılan farklı varlık düzlemlerine aittir. Yaratan, yaratılmamış (mutlak) varlıktır, oysa yaratıklar, edinilmiş bir varlığa sahiptir. Aquinas'ın bu bağlamda, *creatio* (yaratma) ile *productio* (üretme) terimi arasında fark koymaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre, Tanrı'nın evreni yaratması (*creatio*) ile bir kadının çocuğu doğurması veya bir bahçıvanın sebze yetiştirmesi, bir heykeltıraşın eserini gerçekleştirilmesi, ateşin doğası gereği yakma eylemini üretmesi (*productio*) gerek nedenler bakımından gerekse o nedenlerin belirlediği tarzlar açısından köklü farklılıklar içerir.¹²⁵ Yaratma eyleminin kendisi, ne gizliliğin eylemselleşmesi ne de bir şeye yönlendirilmiş bir eylemdir. Dahası, her hareket ya da değişimde "önce" ve "sonra" diye bir şey olmalıdır. Oysa yaratmada önce ve sonra olmadığı gibi, o tümüyle yoktan varetmektir. Hareket, değişim, oluş ve üretim ise, hareket ve değişimin gerçekleştiği, üretildiği bir tözün önceden var olmasını gerektirir. Aquinas'ın, yaratmada üzerinde hareket ve oluşun meydana geldiği bir tözü reddetmesi, yine *creatio* ve *productio* arasında yaptığı ayırım, tümüyle yoktan yaratma anlayışını temellendirme amacına hizmet eder.¹²⁶ O, yaratmanın ne olmadığını gösterdikten sonra, onun neliğine yönelik olumlu yaklaşımını ortaya koyar. O, yaratmanın öncelikle Tanrı'nın düşünce ve özgür iradesinin bir eylemi olduğunu vurgular ve bu nedenle, herhangi bir şey tarafından, herhangi bir doğa veya madde ile belirlenmediğini kaydeder. Yaratma, bir şeyin tüm maddesini vareden (*tota substantia rei in esse producitur*) yaratıcının düşünce ve iradesinin bir eylemidir.¹²⁷ Bu anlamda, var olmak bir anda, aralıksız bir şekilde ilahî fail olan Tanrı'dan yaratılmışlara doğru olan bir akış veya taşmadır (*influx*), Tanrı'nın taşmasıdır (*influxu Dei*).¹²⁸ Yaratıklar bu akıştan varlık derecelerine göre pay alırlar (*participio*).¹²⁹ Aquinas'a göre, bütün tekil varlıklar, tek bir failden (*particulari agente*) çıkmış (*emanatio*) ve ondan yayılmıştır (*influx*); söz konusu bu fail de evrensel neden (*causa universalis*) olan Tanrı'dır.¹³⁰ O, ilk madde (*materia prima*) ve formlar dâhil olmak üzere, basit ve bileşik olarak var olan her şeyin (*ens*) Tanrı tarafından *ex nihilo*

¹²⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 45.

¹²⁶ Andrzej Maryniarczyk, *Thomas Aquinas' Metaphysics of Creatio ex Nihilo*, s. 257-258.

¹²⁷ Andrzej Maryniarczyk, *Thomas Aquinas' Metaphysics of Creatio ex Nihilo*, s. 258.

¹²⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 104,1, 1.

¹²⁹ O, Faruk Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 52-54.

¹³⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 45, 1.

yaratıldığını ısrarla vurgular.¹³¹ Ona göre, yaratma bir süreç şeklinde değil, yoktan, bir anda ve her hangi bir değişimi gerektirmeden gerçekleşmiştir.¹³² Şeyler yaratılmış olduğu gibi, hareketle ilişkili olan zaman da yaratılmıştır.¹³³ Zaman hareketle ilgili olduğundan yaratımdan önce zaman yoktur. Bu anlamda, Aquinas'ın da dediği gibi, Tanrı yaratmadan önce ne yapıyordu demek de anlamsızdır; "önce" bir şekilde zamana gönderme yapar, oysa henüz zaman yaratılmamıştır.¹³⁴ Aquinas'a göre, Tanrı'nın evreni yoktan yarattığını söylemek, basitçe, varlığını, özünü, iyiliğini, düzenini ve gerçekliğini Tanrı'ya borçlu olmayan, ondan pay almayan hiçbir şeyin var olmadığını söylemektir. Şu halde, yaratım, yaratan ile yaratılan arasındaki özsel bir ilişkidir; yaratılanın yoktan varlığa çıkması, şeylerin Tanrı'dan yayılması ve ondan pay alması anlamına gelmektedir.¹³⁵ Aquinas, kutsal kitaptaki altı günde yaratma anlayışının kimi unsurlarının kendi bakışıyla uyuşmadığını gördüğü için olsa gerek, Tekvin/Genesis kitabında yer alan ifadelerin, sıradan inanlar için yazıldığını, metaforik olduğunu ve yoruma muhtaç olduğunu düşünmektedir.¹³⁶ Şu halde Aquinas'a göre, Tanrı ilk nedendir, ilk hareket ettiricidir, örnek nedendir demek, onun yaratıcı neden olduğunu söylemek, ona dayanmayan, varlığını ve sürekliliğini ondan almayan hiçbir varlık yoktur anlamına gelir. Onun erek neden olduğunu söylemek ise, ondan gelen her şeyin nihayetinde ona döneceğini söylemektir. Tüm bunları kabul etmek, Tanrı'nın evrenin yöneticisi olduğunu da kabul etmeyi gerektirmektedir. Nitekim o şöyle der:

"Varlığı yetkinliğin doruğunda olan Tanrı, aynı zamanda diğer varlıklara da varlık bahşeder. Şu halde, onu, sadece ilk varlık olarak değil, varlıkların ilk ilkesi olarak da kabul etmek gerekir. Fakat onun diğer varlıklara varlık vermesi, doğasından kaynaklanan bir zorunluluk nedeniyle değil, bilakis (...) iradesinin hükmü gereğince meydana gelmektedir. Sonuçta, nasıl ki biz, irademizle ortaya koyduğumuz eserlerin sahibi olarak kabul ediliyorsak, Tanrı da yarattığı şeylerin sahibidir. Ayrıca Tanrı'nın var ettiği eşyaya nispetle hâkimiyeti mutlaktır. Çünkü o, onların dışında hiçbir failin yardımı olmaksızın hatta yaratıklarında maddeyi bile esas almadan yaratmıştır. O, varlığın bütününe tümel etkin nedenidir. Bir failin isteğine uygun olarak yaratılan her şeyin, o fail tarafından bir gayeye yönlendirilmiş olması gerekir. Her şey, kendi eylemiyle belli bir gayeye doğru yönelir. Ancak bu

¹³¹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 44, 1-3.

¹³² Aquinas, *Summa Theologica*, I, 45, 3; Mehmet Ata Az, *Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sînâ'nın Sudûr Nazariyesinin Değerlendirilmesi*, s. 82.

¹³³ F. Didem Çoban Sarı, *Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi*, s. 42.

¹³⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 66,1 vd.

¹³⁵ F. Didem Çoban Sarı, *Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi*, s. 84.

¹³⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 65, 1 vd.

eylem, şeylerin, içinde eylemde buldukları ilkeyi ihsan eden Tanrı tarafından yönlendirilmeye muhtaçtır. Sonuçta her yönden yetkin olan ve her şeye kendi gücüyle varlığını bahşeden Tanrı'nın her şeyin hâkimi ve hiç kimsenin mahkûmu olmayan bir varlık olması gerekir. Varlığını ona borçlu olmayan hiçbir şey olmadığı gibi, onun hükmü altında bulunmayan hiçbir şey de yoktur. Dolayısıyla varlığında ve başka varlıklar için neden oluşunda yetkin olan Tanrı, aynı şekilde hükümlerinde de yetkindir.”¹³⁷

Fiziki Dünyada Çifte Nedensellik: Tanrı ve Doğa

Aquinas'a göre, Tanrı'nın özgür iradesiyle, zihnindeki örneğe göre yoktan (ex nihilo) yarattığı ve yönettiği olumsal evren, madde ve form çerçevesinde tanımlanabilecek tek tek bireysel tözlerden oluşur.¹³⁸ Bu tözler, anlaşıldığı kadarıyla, formlarına bağlı olarak, hem hiyerarşik hem de ereksel bir düzen oluştururlar; yani bir formlar düzeni (ordine formarum) söz konusudur. Bu düzen, şeylerin form kazandıkça ortaya çıkan etkinliklerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini de belirler. En altta, formsuz, belirsiz ilk madde bulunur; bu belirsiz maddenin ilk form almış hali dört öğede, yani toprak, su, hava ve ateşte ortaya çıkar. Bunlar form kazanmış ilk elementlerdir (formae elementorum); bu formlar, ilk maddeye çok yakın olduklarından varlık hiyerarşisinde en altta yer alırlar ve yoğunlaşma ve seyrelme gibi aktif ve pasif özellikleri aşmayan ve maddenin yatkınlıkları (materiae dispositiones) olarak görülebilecek türden eylemlerde bulunurlar. Bunların üstünde bulunan ve dört kökten oluşan cansız bileşik formlar, öğelerden kaynaklanan eylemlere ek olarak, göksel cisimlerden gelen etkilerin doğurduğu (quam sortiuntur ex corporibus caelestibus) eylemlerde bulunurlar. Sözelimi, cansız ve bileşik bir form olarak mknatis, demiri çeker; ama onun demiri çekmesi, sıcaklık veya soğukluk gibi bir nitelikten dolayı değil, fakat daha çok, mknatisin göksel güçten pay almasıdır. Bu bileşik formların üzerinde bitkisel formlar ya da bitkisel ruhlar (animae plantarum) bulunur; bileşik formlarda olduğu gibi, bu formlar sadece göksel cisimlerle olan benzerliklere sahip değil, fakat aynı zamanda o göksel cisimleri harekete geçiren şeyle de bir çeşit benzerlik gösterirler. Bunun en açık kanıtı, bitkisel ruhların içinde yer aldıkları bileşik yapının hareketini sağlamalarıdır. Bitkisel formlar, beslenme, üreme ve büyüme yetkinliğine sahiptirler. Bitkisel formların üstünde hayvansal formlar ya da hayvansal ruhlar (animae brutorum) yer alır. Hayvanlar, bitkilere oranla

¹³⁷ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, I.

¹³⁸ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, cilt: II, s. 336-338.

göksel cisimlere daha çok benzerler; bu da onların daha yüksek forma sahip olduklarını gösterir. Hayvansal formlarla birlikte formun sadece bir hareket ilkesi olarak değil, aynı zamanda bilgi edinme ilkesi olarak da belirdiği görülür. Bununla birlikte bu formların hareketin ilkesi olmaları, onların hareketin gerçekleşmesi için bir bedenle ortaklaşa iş görmeleri gerektirdiği gibi, bilgi elde etmeleri için de gene bir bedene ihtiyaç duymalarıdır. Bunların da üstünde insansal formlar ya da ruhlar (animae humanae) yer alır. Bu formlar da, kendilerinden daha yüksek bir varoluş sergileyen meleklerle benzerlik içindedir. Bu tür ruhlar, iradi hareketin yanında akıl aracılığıyla maddeli ve maddesiz şeyleri bilme yeteneğine sahip olurlar. İnsani formların üzerinde, maddesiz meleksi formlar yer alır; onların insansal formdan farkları, aklın maddesiz bilgisini doğrudan elde edebilmeleridir.¹³⁹ En üstte ise, tümüyle maddesiz salt eylemsel halde olan Tanrı bulunur.¹⁴⁰

Aquinas'a göre, tıpkı Yeni Platonculukta olduğu gibi, herhangi bir formun, hiyerarşik düzende nerede bulunduğu, onun hem yapısını, hem değerini (iyiliğini), hem etkinliğini hem de ereğini beliler. Kuşkusuz, hiyerarşide formlar Tanrı'ya yaklaştıkça ve ona benzedikçe daha yetkinleşmekte, ondan uzaklaştıkça ve maddeye yaklaştıkça yetkinlikleri azalmaktadır. Bu varlık hiyerarşisinde Tanrı dışında hiçbir töz bütünüyle eylemsel halde değildir; fakat her töz var olduğu, form kazandığı ölçüde eylemsel haldedir. O, zaten bir şey olduğu ölçüde forma sahiptir; onda olması mümkün ama henüz olmamış bir şey bulunduğu ölçüde de madde vardır. Her şeyde, mükemmel olduğu ölçüde, tam ve eylemsel olarak olabileceği her şey olmaya yönelik bir eğilim vardır. Bu yüzden her hareket ve değişme, bir şeyin doğasının, özünün bir varlığa gelişi, bir gerçekleşimidir. Bu gerçekleşim, her daim kendi ereklerine doğru yönlendirilmiştir.¹⁴¹ Aquinas'ın, söz konusu varlık hiyerarşisi, Platoncu bir temele geriye giden, pay alma (participio, methexis) kavramıyla da ilişkilidir. Ona göre, her sonlu varlık, başka varlıklardan, bu varlıkların hem nedeni ve hem de sonucu olmak suretiyle pay alır. Dolayısıyla her varlık hem yakın hem de uzak nedenini yansıtır. Öte yandan, nedensellik süreci bağlamında konuşursak, her varlık, üstekine göre, edilgin, alttakine göre etkindir. Edilginliğin en altı, belirsiz madde, etkinliğin en üst formu ise tanımlanamaz olan Tanrı'dır. Aynı durum, şeylerin iyilik ve neden olmaları

¹³⁹ Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Anima*, trs. by John Patrick Rowan St. Louis & London: B. Herder Book Co., 1949, I, 1-18; *Summa Theologia*, I, 75, 2; *Summa Contra Gentiles*, II, LVI-LIX; LXVI-LXIX; Faruk Akyol, *Thomas Aquinas*, s. 116-117.

¹⁴⁰ Ahmet Çevizci, *Ortaçağ'da Felsefe*, s. 278-279.

¹⁴¹ W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, cilt: II, s. 368.

için de geçerlidir. Bir şeyin, Tanrı'ya yaklaştıkça iyiliği ve nedensel gücü artmakta uzaklaştıkça azalmaktadır.¹⁴²

Tüm bu söylenenlerden, Aquinas'ın bireysel tözlerden oluşan evreninde şeylerin, nedensel bir sıradüzen içinde var oldukları, bu sıra düzeninde, önce gelen şeylerin kendilerinden sonra gelenlerin nedeni oldukları anlaşılmaktadır. Yani bu düzen bir etki-edilgi düzenidir. Etki, Tanrı'dan, meleklere, göksel cisimlere, oradan da yer yeryüzündeki formlara ve edilgin maddeye uzanır. Zaten Aquinas'a göre, nedensiz bir etkinin ya da sonucun ortaya çıkması mümkün değildir. Söz gelimi, diğer tüm cisimler arasında en sıcak olan ateş, diğer sıcak cisimlerdeki ısının nedeni olmak durumundadır; bu da yetmez, ateşin sıradüzeni içinde Tanrı'ya uzanan ve varlığının ve özünün de bir nedeni bulunmak durumundadır.¹⁴³ O, varlık hiyerarşisine ve bu hiyerarşiye dayanan nedensel düzene, bağlı olarak, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, nedenleri, ilk, yakın, ara, uzak vb. şeklinde konumlandırır. Söz gelimi, evrendeki ya da duyulur dünyadaki fail nedenlerden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını gerekçelendirirken şöyle der:

40

"Duyulur şeyler dünyasında, bir fail nedenler düzeni olduğunu görürüz. Bilinen hiçbir olay yoktur ki, bir şey kendi kendisinin fail nedeni olsun. Çünkü (bir şeyin kendi kendisinin fail nedeni olması) durumunda o şeyin, kendi kendisinden önce gelmesi gerekirdi. Fail nedenlerde, nedenler dizisini sonsuza değin geriye götürmek de mümkün değildir. Çünkü düzenli bir sıra izleyen fail nedenlerin tümünde, neden ister çok, ister tek olsun, önce gelen neden aradakinin nedenidir ve aradaki neden de sonrakinin nedenidir. Şimdi nedeni ortadan kaldırmak sonucu ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla fail nedenler arasında bir ilk neden yoksa bir son neden veya herhangi bir ara neden de olmayacaktır. Fakat fail nedenlerde sonsuza değin gitmek mümkünse, bu durumda, bir ilk fail neden, bir son neden ve bir ara neden de bulunmayacaktır. Oysa bu düşünce düpedüz yanlıştır. Dolayısıyla bir ilk fail neden kabul edilmek zorunludur."¹⁴⁴

Aquinas'a göre, neden-sonuç sıradüzeninde, sonuç ne denli tümel ise, neden de o denli yüce olmak durumundadır. Çünkü nedenin sıradüzendeki yeri yükseldikçe, nedenin etkinliği, sonuçlarının sayısı da buna paralel olarak artar. Burada bir hususa dikkat etmek gerekir: Aquinas'ın ikincil nedenler, tikel nedenler, ara nedenler vb. diye adlandırdığı doğal nedenler, önceki çözümlerimizden de sezinleneceği gibi, sadece hareket ve değişime neden olabilirler. Ancak tümel olan, evrensel olan, ilk neden olan

¹⁴² Ahmet Çevizci, *Ortaçağda Felsefe*, s. 279-280.

¹⁴³ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 82-83.

¹⁴⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 2.3.

Tanrı'nın neden olması böyle değildir. O, hem doğrudan hem de dolaylı olarak eylemde bulunur; dolaylı eylemlerini ikincil nedenler aracılığıyla yapar; onun özsel eylemi, varlık ve öz vermektir ve varlık ve öz verme niteliğine sahip olan yegâne neden odur. İkincil nedenler varlık ve özlerini ona borçlu oldukları gibi, sürekliliklerini ve eylemlerini de ona borçludurlar.¹⁴⁵ Diğer şeylerin sürekliliklerini ve eylemlerini ilk nedene borçlu olmaları, Aquinas'ın deistik değil, teistik bir yaklaşımı savunduğunu göstermektedir. Onun inandığı Tanrı, evreni yaratıp bir kenara çekilmiş değildir; evreni ikincil nedenler aracılığıyla sürekli olarak yönetmektedir. O, ilk yaratılışla sınırlanamaz; evreni yönettiği için, yaratma faaliyeti kesintisiz olmak durumundadır.

Aquinas'ın, nedenleri, ilk, uzak, ara, yakın ya da daha kategorik söylersek, birincil ve ikincil diye sınıflamasından ve Tanrı'nın neden olmasıyla diğer varolanların neden olmasını birbirinden ayırmasından iç içe girmiş iki nedensellik anlayışı savunduğunu çıkarsamak olasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, bu çifte nedensellikten tanrısal ve yaratıcı (creati) olanı dikey; doğal ve üretici (productio) olanı ise yatay olmak durumundadır. Onun dikey nedensellik anlayışı, Tanrı'dan meleklerle, oradan göksel cisimlere ve nihayet, oluşup bozulan varlıklara uzanır. Yatay olanı ise, ay-altı dünyada yer alan oluşup bozulan varlıklardaki irade ve doğa (naturae) gibi etkin güçlerden kaynaklanır. Onun dikey nedensellik anlayışında Yeni Platonculuk ile Hristiyanlığın, yatay olanda ise Aristotelesçi irade ve doğa anlayışının büyük bir belirleyiciliği söz konusudur. Şu halde Aquinas'a göre, evrende, bu anlamda, birincil/tanrısal ve ikincil/doğal nedenselliğin birlikte iş görmesi söz konusudur. Buna göre, aynı sonuç, aynı anda bir doğal nedene ve Tanrı'ya birlikte yüklenebilir; ama sanki kısmen Tanrı tarafından kısmen doğal fail tarafından meydana getirilmiş gibi değil de, sonucun bütünü her birinden, ama farklı tarzlarda ileri gelirmiş gibi.¹⁴⁶ Bu, Aquinas'ın deyişiyle söylersek, doğadaki şeylerin hem genel hem de özel bir yönetime tabi oldukları anlamına gelmektedir. Genel olanı, her şeyi kapsayan Tanrı'nın, tanrısal nedenselliğin yönetimi, özel olanı ise, ikincil nedenlerin ya da doğal nedenlerin yönetimidir.¹⁴⁷ Ancak tüm nedenlerin yönetimi nihai olarak Tanrı'ya geri döner. Aquinas bu anlayışını siyaset analogisiyle de açıklamaya

¹⁴⁵ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, XVI.

¹⁴⁶ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, LXIX, LXX ve LXXXVIII.

¹⁴⁷ Aquinas, *De Regno ad Regem Cypri (On Kingship To The King Of Cyprus)*, translated by Gerald B. Phelan, revised by I. Th. Eschmann, O.P., The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1949, 13, 94.

çalışır. Buna göre, toplumdaki vezirler, nazırlar ve memurlar hükümdara karşı sorumludur.¹⁴⁸ O şöyle der:

“Bir hükümdarın soyluluğuna yakışan, hükümdarlığında birçok vezirlerin ve nazırların ve çeşitli memurların bulunmasıdır. Çünkü onun altında çeşitli mevkilerde bulunan memurların sayısı ne kadar çoksa, hükümdarın tahakkümünün o kadar tam ve kuşatıcı olduğunu gözler önüne serilir. Fakat soyluluk noktasında hiçbir yönetim tanrısal olanla kıyaslanamaz. Öyleyse tanrısal öngörünün yerine getirilmesinin çeşitli mevkilerdeki failere yüklenmesi mümkündür.”¹⁴⁹

Fiziksel dünyadaki fail nedenler, cansız formlar söz konusu olduğunda doğa; canlı formlar söz konusu olduğunda ise bilgi ve irade olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁰ Doğa (nature) sözcüğü, hem bir şeyin özünü (essentiam) hem de faaliyetlerini (operationem) belirler.¹⁵¹ Aquinas'a göre, iradi failer, eylemlerini özgür bir biçimde icra ederken, doğal failer, eylemini genelde zorunlulukla gerçekleştirir. Sözgelimi, insan özgür iradesiyle hareket eder; boşluğa bırakılan taş doğası gereği tabii yerine geri döner; ateş doğası gereği yakar ve yükselir vb.. Tanrı'nın doğa ve özgür failere, etkiler ve başka şeyler meydana getirme yetisi vermesi, kendine benzerlik bahşetmesindedir. Aquinas'a göre, bir varlığın yetkin hale gelmesi, kendisine benzer bir şey meydana getirmesiyle gerçekleşir. Örneğin bir şeyin yetkin bir ışık kaynağı olması için başka bir şeyi aydınlatması gerekir. Şu halde, kendisini yetkinleştirmek isteyen her şey, başka bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayacak ve dolayısıyla Tanrı'ya benzer bir niteliğe sahip olacaktır.¹⁵² Ancak varlıkların eylemleri arasında farklılıklar söz konusudur. Bu yüzden onların Tanrı'ya benzeme yönleri de farklılaşır. Kimi şeyler, fail ve etkindir; sözgelimi, ısıtıcı başka bir varlığın ısınmasını, testere başka bir şeyin kesilmesine neden olur. Bu, aynı zamanda bazı şeylerin edilgin olduğu anlamına gelir. Çünkü ısınan ve kesilen şey edilgindir. Bazı şeyler ise, söz gelimi, anlamak, hissetmek vb. gibi, öznenin dışında başka varlıklarda bir değişiklik meydana getirmez. Etkilenen eylemlere sahip varlıklar, yani edilgin olanlar, etki sayesinde kendilerini gerçekleştirerek yetkinleşirler. Böylece Tanrı'ya benzemiş olurlar. Bu türden varlıklar ancak ilineksel ya da tesadüfen etkin olurlar. Örneğin, yuvarlanan bir taş, yolu üzerindeki bir şeyi harekete geçirebilir. Etkin olan varlıklar ise, başka şeylerin nedeni olmak bakımından Tanrı'ya benzerler. Etkin olan akıl sahibi varlıklar iki özelliğiyle

¹⁴⁸ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, II.

¹⁴⁹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, LXXXVIII.

¹⁵⁰ Aquino'lu Thomas, *De Potantia*, 3, 15.

¹⁵¹ Aquinas, *Varlık ve Öz*, I, 36-49.

¹⁵² Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, XXVI.

ön plana çıkarlar: Onlar hem Tanrı tarafından hareket ettirilirlir, hem de başka varlıkları hareket ettirirler. Dolayısıyla akıllı varlıkların Tanrı'ya benzemesi, hem etkilenen hem de etkileyen eylemleri sayesinde olur.¹⁵³

Aquinas, Tanrı'nın gücü sonsuz olsaydı, sonsuz bir etki/sonuç yaratması gerekirdi, ama bu imkânsızdır savına yanıt verirken, iradi fail ile doğal fail arasında yaptığı ayrımı geliştirerek, tek-tip fail (agens univocum) ve tek-tip olmayan fail (agentis non univoci) şekline dönüştürür. Buna göre, tek-tip failler, özlerinde ne varsa onu açığa çıkarırlar ve o doğrultuda eylemde bulunurlar. Söz gelimi, doğası gereği eylemde bulunan ateşin yakması, Güneş'in etkisi tek-tip eyleme örnektir. Fakat Tanrı gibi, tek-tip olmayan failler, özlerinde olan her şeyi açığa çıkarmayabilirler. Bu anlamda özgür-iradi failer tek-tip fail değildir.¹⁵⁴ Şu halde iradi failerin tek-tip fail olarak değerlendirilmeleri doğru değildir; çünkü onların kudretlerini, etkilerini tamamen göstermek, açığa çıkarmak gibi bir zorunlulukları yoktur.¹⁵⁵ Aquinas'a göre, iradi şeyler gibi, tabii şeylerin de kendilerine özgü eylemlerine kaynaklık eden bir doğalarının bulunması zorunludur; aksi halde, şeyleri birbirinden ayırmak ve onları tanımlamak olanaksız olacaktır. Cisimsel şeyler, sahip oldukları doğa ile hem eylemde bulunmaktadır hem de üstündeki nedenin ya da nedenlerin etkilerini kabul etme yeteneği kazanmaktadır. İşte şeylerin, bu kabul ya da itaat yetenekleri aracılığıyla Tanrı'nın emirlerine, yasalarına ve oluşturduğu kozmik düzenine uymaları söz konusudur. Söz gelimi su, ateşi söndürmek gibi aktif bir güce sahip olmanın yanı sıra, Ay'ın etkisi ile gelgite konu olması bakımından da edilgin bir güce sahip olmak durumundadır.¹⁵⁶

Tam bu bağlamda insan aklına şu türden sorular takılmaktadır: Tanrı gibi güçlü, özgür iradeli, dilediğini yapan ve yaratıcı bir ilk neden varken Aquinas, neden ikincil ya da doğal fail nedenlerden söz etmektedir? Tanrı ikincil nedenlere başvurmadan da evreni dilediği gibi yönetemez mi? Bu ikincil nedenler bir sonuç üreten gerçek nedenler mi, yoksa Augustinus ve kimi kilise babalarının savunduğu gibi vesile ya da ara nedenler midir? Bu ikincil nedenlerin, doğaları gereği yaptığı eylemlere Tanrı'nın müdahale etmesi ve onları tümüyle değiştirmesi söz konusu olmaz mı? Bir doğadan başka bir doğanın eyleminin çıkmasına neden olamaz mı? Tanrı özgür bir fail olduğun göre, onu bundan alıkoyacak ne olabilir ki? Aquinas, ilk bakışta, Romalılar, 11/24'deki *yabani zeytin ağacının soylu ve verimli zeytin ağacına*

¹⁵³ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, XXII.

¹⁵⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, XXV, 2.

¹⁵⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 25,2, 2; *Summa Contra Gentiles*, III, II.

¹⁵⁶ Aquinas, *De Potantia*, III, 7 vd.

aşılmasının olumlu sonuçlar doğurmayacağını ifade eden pasajı temel olarak, soruya olumsuz yanıt veriyormuş gibi görünür. Ona göre, söz konusu doğaları yaratan, doğalar aracılığıyla kozmik düzeni kuran Tanrı'dır; dolayısıyla Tanrı, kendi bilgisi ve öngörüsüyle kurduğu düzene ve bu düzenin temeli olan doğaya aykırı eylemde bulunmaz. Söz gelimi ateşten yükselme, ağırlık verdiği şeyden düşme eğilimini çekip almaz; yine ağırlığı olan bir şeyin aşağıya doğru yönelen hareketine engel olmaz. Şeylerin sahip olduğu kudret, nihai anlamda etkin ve ilk neden olan Tanrı'ya atfedilse de, yaratılmış şeylerin formları gereği gerçekleştirdiği özel, doğal eylemleri onlardan kaldırılamaz; kaldırılırsa düzen kalmaz.¹⁵⁷ Aquinas şöyle der:

“Bir ilke veren, o ilkedен çıkan sonuçlar her ne olursa olsun, onları da verir. Bu yüzden, bir öğeye ağırlık veren bir neden, o öğeyi aşağıya doğru hareket de verir. Şimdi, bir şeyi eylemsel hale getirmek, Tanrı'da olduğunu gördüğümüz gibi, eylemsel halde olmanın sonucudur; çünkü Tanrı saf eylemseldir ve aynı zamanda da, (...) her şeydeki varlığının ilk nedenidir. Dolayısıyla Tanrı, şeyleri varlığa getirdiği ölçüde, başka şeylere varlık bakımından kendi suretine benzerlik bahşettiyse, buradan şu sonuç çıkar: Tanrı aynı zamanda onlara, kendilerine özgü eylemlere sahip olmaları için, eyleme çıkarma noktasında da kendi suretine benzerlik bahşetmiştir. (...) Yaratılanlardan düzeni kaldırmak, sahip oldukları en iyi şeyi onların elinden almaktır. Çünkü onların her biri, kendinde iyidir; çünkü bütün, parçalardan daima daha iyidir ve bütün, parçaların amacıdır. Şimdi şeylerden eylemleri çıkarırsak, şeyler arasındaki düzen ortadan kalkar. Çünkü doğa bakımından farklılaşan şeyler, bazılarının eylemsel bazılarının gizil halde olmaları seçeneği dışında, düzenli bir birlik içinde, birbirlerine bağlanamazlar. O halde şeylerin kendilerine özgü eylemlere sahip olmadıklarını söylemek akla uygun değildir. (...) Aynı zamanda şu da açıktır ki, aynı sonuç bir doğal nedene ve Tanrı'ya yüklenebilir; ama sanki kısmen Tanrı tarafından kısmen doğal fail tarafından meydana getirilmiş gibi değil de, sonucun bütünü her birinden, ama farklı tarzlarda ileri gelmiş gibi. Tıpkı bir ve aynı sonucun bütününe alete yüklenmesi ve yine bütünü ilk ve esas faile yüklenmesi gibi.”¹⁵⁸

Aquinas'ın bu söylemlerinden, doğal nedenlerden eylemlerini çıkarıp almanın olanaklı olmadığı, doğal ve tanrısal nedenlerin farklı tarzlarda da olsa birlikte iş gördüğü, ancak doğal nedenlerin, fail olarak Tanrı'nın kullandığı alete ya da araca indirgenmediği anlaşılmaktadır. İkincil nedenler şu halde, insanın elindeki bıçağın ekmeği kesmesinde olduğu gibi, sadece alet ya da aracı olmak durumundadır. Aynı sonuç, Aquinas'ın nedenler

¹⁵⁷ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, I.

¹⁵⁸ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, LXIX.

hiyerarşisini siyasal analogiyle anlattığı örneklerden de çıkarsanabilir; zira vezirler ve naipler hükümdar tarafından atandığı gibi, hükümdarın yönetiminin sadece memuru ve aracısındırlar.¹⁵⁹ Bu durum açıkçası, birincil fail neden olan Tanrı olmadan doğal ya da ikincil nedenlerin hem varolamayacakları hem de iş göremeyeceği anlamına gelmektedir. Nitekim Aquinas, *Nedenler Kitabı* yorumunda, ilk nedenin sonuca, ikinci nedene oranla daha güçlü bir biçimde etki ettiğini, ikincil neden gücünü geri çekse de, ilk nedenin etkisinin sonuçta bulunmaya devam ettiğini, ilk nedenin sonuca ikinci nedenden önce ulaştığını söylemektedir.¹⁶⁰

Aquinas'a göre, Tanrı'nın öncesiz bilgisi ve öngörüsül planının bir parçası olan hiçbir şey nedensiz olmayacağından, yine şeyler doğalarının gerektirdiği eylemleri, Tanrı'nın aletleri ya da memurları olarak şaşmadan gerçekleştirdiklerinden, bizim şans ve rastlantı diye adlandırdığımız şeyler de, nedenler dizisinin büsbütün dışında olmaz. Bunlar, belli bir tikel nedenler dizisinin dışında yatan bir olaylar ardaşıklığından ibaret olsalar da, tanrısal öngörü ve tanrısal nedenselliğin dışında değildirler. Sözelimi, iki kölenin pazar yerinde karşılaşması, onlara tesadüfmiş gibi gelebilir; çünkü her birisi oraya kendi görevini görmek için gelmiştir; fakat onları bir araya getiren şans veya rastlantı değildir; çünkü kölenin efendisi, onları birbirinden haberdar olmayacak bir biçimde bir yerde karşılaşmaları için amaçlı olarak oraya göndermiştir. Şu halde, beşeri düzeyde şans, tesadüf ve rastlantı dediğimiz şeyler, tanrısal düzeyde, tanrısal nedensellik bakımından ele alındığında, hiç de şans ve rastlantı olmamaktadır.¹⁶¹ Ya da diğer bir deyişle, Aquinas'a göre, Tanrı'nın evreni öngörmesi ve yönetmesi, zorunlu ve tesadüfen gerçekleşen şeyleri de kapsar. O, hem zorunlu hem de tesadüfi nedenlerin bilgisine sahip olduğu gibi, aynı zamanda, onların yaratıcısıdır ve her şey, onun bildiği şekilde gerçekleşmek zorundadır.¹⁶² Aquinas'a göre, bir doğa biliminin mümkün olması da, tanrısal öngürünün ve nedensel düzenin bir gereğidir. Ona göre, Tanrı, iradesini ya doğrudan ya da ikincil nedenler aracılığıyla açığa vurmaktadır ve bu düzenli bir sonuç yaratmaktadır.¹⁶³ Aquinas, Demokritos ve Epikürosçular gibi materyalistlerin, her olayın, düzenli ve sistematik bir şekilde nedenleri olduğunu varsaymakla yanlışlığa düşmediklerini; aksine temel yanlışlarının, bu durumun tanrısal öngürüyü dışladığına inanmaları olduğunu söyler. Oysa Tanrı iyiliği içerisinde

¹⁵⁹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, LXXXVIII.

¹⁶⁰ Aquinas, *Nedenler Kitabı Yorumu*, s. 76.

¹⁶¹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 22, 2, 1; W. T. Jones, *Ortaçağ Düşüncesi*, cilt: II, s. 364.

¹⁶² Aquinas, *Summa Theologica*, I, 116, 1.

¹⁶³ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 19, 5.

evrendeki düzenin ve yasalığın korunmasını dilediği için sonuçlar hep belli nedenlerden ileri gelir.¹⁶⁴

Aquinas'ı doğaya, dolayısıyla ikincil nedenlere ısrarlı bir biçimde vurgusu, onu şans, rastlantı ve tesadüfün özsel varlığını yadsımaya ittiği gibi, İslam kelimcileri (lege Maurorum/the Law of the Moors) ekseninde¹⁶⁵ şeylerin doğasının bulunmadığını, her şeyin doğrudan Tanrı'nın eylemi olduğunu savunan aranedenciliği (vesileciliği) de eleştirmesine yol açar.¹⁶⁶ Ona göre, bir şeyin meydana gelmesi, ya ikincil nedenlere dayanır ya da doğrudan Tanrı tarafından yaratılır; ancak bazı şeylerin Tanrı'dan doğrudan yaratılması, kelimcilerin yaptığı gibi, doğanın ve ikincil nedenlerin yadsınması anlamına gelmez.¹⁶⁷ O, İslam kelimcileri konusundaki bilgisini, büyük ölçüde İbn Rüşd ile İbn Meymun'a borçludur.¹⁶⁸ Ona göre, Müslüman kelimcilerin, özellikle Gazzâlî'nin¹⁶⁹ de mensubu bulunduğu Eş'arîlerin, bir ilineğin başka bir töze intikalinin mümkün olmadığı, söz gelimi, yanma esnasında yanmayı meydana getiren şeyin ateş değil de Tanrı'nın kudreti ve anlık yaratımı olduğu, dolayısıyla da şeylerin doğal güçleriyle eylemde bulunmadıkları şeklindeki savları yanlıştır.¹⁷⁰ Onlar, Tanrı irade ederse, ateşin soğutması ve ısıtması arasında bir farkın bulunmayacağını; Tanrı'nın anlık yaratımı olmaksızın, bir ilineğin iki zaman biriminde ardarda sürekliliğe sahip olmayacağını savunmuşlardır. Aquinas'a göre, bu yaklaşım tarzı, hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan kabul edilemez. Ontolojik bakımdan kabul edilemez; çünkü hem doğayı, yani ikincil nedenleri yok saymakta hem de Tanrı'yı keyfi hareket eden bir varlık konumuna sokmaktadır. Aquinas'a göre, doğa yoksa bu durum şeyleri birbirinden ayıracak bir ilkenin bulunmadığı anlamına gelir. Söz gelimi bir bıçak kesme işlevini yerine getirmiyorsa ve ateş oduna yaklaştırıldığında yakmıyorsa, bu durumda hem bıçağın ve ateşin varlığı hem de birbirlerinden farkları ortadan kalkacaktır. Yine aynı durum, şeylerin bir birinden ayrılmasını imkânsız kıldığı gibi, onların tanımlarının da

¹⁶⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 19, 5, 2.

¹⁶⁵ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, LXV-LVII;94-100; *Summa Theologica*, I, 22; *De Potantia Dei*, trs. by the English Dominican Fathers Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952, 3, 7, 5 vd.

¹⁶⁶ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958, s. 139-208; Özcan Akdağ, "Thomas Aquinas'ın Vesilecilik Eleştirisi ve Temelleri", *Journal of Islamic Research*, 2016;27(2), s. 183-192.

¹⁶⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 116, 4; III, 1.

¹⁶⁸ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, s. 83 vd.

¹⁶⁹ Mehmet Ata Az, "Gazzâlî ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Turkish Studies*, Volume 11/7, 2016, s. 85-100.

¹⁷⁰ Aquinas, *De Potantia*, III, 7 vd.; *Summa Contra Gentiles*, III, LXV.

yapılamayacağı anlamına gelir. Zira tanım bir şeyin özünü, doğasıyla yapılır. Üstelik böylesi saçma bir düşünce, yaratma aracılığıyla kendisini açığa çıkaran tanrısal iyiliğe, sevgiye ve lütfaya da aykırıdır. Tanrısal iyilik, sevgi ve lütfat, kendisi gibi, hem var olan hem de birtakım eylemlere sebep olan nedenler yaratmaktadır. Şeylerdeki aktif gücü inkâr etmek, tanrısal iyiliğin ve lütfatın bu yönünü inkâr etmektir. Yine doğa yoksa, düzen yoktur; düzen yoksa evrende tanrısal bir öngörü ve hikmet de yoktur. Bu yüzden, tanrısal iradenin keyfi olduğu kabul edilebilir bir şey değildir.¹⁷¹ Kalamcıların savunduğu aranedencilik epistemolojik bakımdan da kabul edilemezdir; çünkü yakmanın, ateşin özsel, doğal bir eylemi olduğu deneyimle bilinmektedir; bunu inkâr etmek epistemik olarak insani deneyimi tümüyle boşa çıkarmak demektir. Doğa dünyasında deneyimlediğimiz neden-sonuç ilişkisi, Tanrı tarafından kurulmuştur ve buna göre işlemektedir. Elimizi ateşe yaklaştırdığımızda yanma gerçekleşmektedir ve bu durum, deneyimle açık seçik bir biçimde bilinmektedir. Aquinas, Müslüman kalamcılarının aranedenciliğinin sadece deneyime değil, akla da aykırı olduğunu düşünmektedir. Çünkü akıl, evrende var olan her şeyin bir nedeninin, işlevinin ve ereğinin olduğuna, şayet bu neden, işlev ve erek ortadan kaldırılırsa, şeylerin bir anlamının olmayacağına hükmetmektedir. Kaldı ki, neden yoksa bilgi de yoktur; çünkü bilgi nedenlere dayanır. Şu halde aranedenciliğin, Tanrı'nın hikmet ve kudret nitelikleri ile nedenler aracılığıyla edindiğimiz bilgiyi ortadan kaldırdığını ve bu savın evrendeki düzene, yetkinliğine, tanrısal sevgi ve inayete zarar verdiğini söylemek gerekir.¹⁷² Aquinas'ın aranedencilik yönelt eleştirilerinin, neredeyse birebir İbn Rüşd'ün aranedencilik eleştirisiyle örtüşmesi, bu konudaki öğretmenin İbn Rüşd olduğunu düşündürmektedir.¹⁷³

Çifte Nedensellik ve Mucize

Eğer, Tanrı evreni, dolaysız değil de ikincil nedenler, ya da şeylerdeki değişmez doğalar aracılığıyla yönetiyor ve ikincil nedenlere müdahale etmiyorsa, Hıristiyanlıktaki mucizevi şeyler nasıl açıklanacaktır? Çünkü mucize özü gereği, doğaya aykırı ya da doğaüstü fiilleri ifade etmektedir. Kaldı ki Aquinas da mucizeyi benzer bir yaklaşımla, "bir şey doğanın gücüyle

¹⁷¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, LXV; III, LXIX.; *De Potantia Dei*, III, 7 vd.; *Summa Theologica*, I, 105, 5.

¹⁷² Aquinas, *De Potantia Dei*, III, 7 vd.; Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, s. 143-148; Özcan Akdağ, *Thomas Aquinas'ın Vesilecilik Eleştirisi ve Temelleri*, s. 186-190.

¹⁷³ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 631-639.

karşılaştırıldığında onu aşarsa mucize olarak adlandırılır” demektedir.¹⁷⁴ Ona göre, doğanın gücü ne kadar aşılsa, mucize de o denli büyük olur. Yine Aquinas’a göre, doğanın gücü üç biçimde aşılabılır: İlki eylemin özüne bağlıdır, örneğin aynı yerde iki farklı nesnenin olması veya Güneş’in tersine dönmesi ya da insan vücudunun göklere çıkarılması gibi doğanın asla yapamayacağı şeylerdir; bunlar mucizeler arasında en üst sıradadır. İkincisi, eğer bir şey eylemde değil de gerçekleştiği durum açısından doğanın gücünü aşıyorsa, örneğin ölümlerin canlanması, körlerin görmeye başlaması ve benzerleri gibiyse, ikinci düzey bir mucize söz konusudur; çünkü doğa can verebilir ama ölümlere değil. Üçüncüsü, eğer bir şey, ölçü ve düzen açısından doğanın gücünü aşıyorsa, örneğin bir insan tedavi edilmeksizin veya doğal süreç devam ederken ansızın iyileşiyorsa veya ateşleniyorsa veya doğal bir neden olmaksızın Samuel ve Elias’ın dualarındaki gibi hava aniden yoğunlaşıp yağmura dönüşüyorsa, bunlar en düşük düzeyde mucizelerdir.¹⁷⁵

Aquinas, mucizeyi temellendirmek için, doğal ya da ikincil nedensellik anlayışında bir esneme yaratmak zorunda olduğunu hisseder. Ona göre, Tanrı’nın şeylere bir düzen verdiği ve bu düzenin doğa ve ikincil nedenler aracılığıyla kurulduğu ve zorunlu olduğu düşüncesinden yola çıkarak, tanrısal irade ve kudretin, bu doğa haricinde başka türlü eylemde bulunmasının mümkün olmadığı şeklinde bir çıkarım yapmak gerçeği tam olarak yansıtmaz. Çünkü bazı nedenler zorunlu iken bazıları olasıdır ve olası nedenler, doğa düzeninde katı bir determinizm olmadığı anlamına gelir. Aquinas şöyle der:

“Tanrısal öngörü (providentia divina) bazı şeylere zorunluluğu dayatır (*divina quibusdam rebus necessitatem imponit*); kimilerinin inandığı gibi her şeye değil (*non autem omnibus*). Çünkü tanrısal öngörü, bir amaç doğrultusunda şeylere düzen verir. İmdi, her şeyin dışındaki bir amaç olan tanrısal iyiliğin ardından gelen şeylerin kendilerindeki ilk iyi, evrenin yetkinliğidir ki şeylerde tüm varlık dereceleri bulunmasaydı, bu yetkinlik de olmazdı. Bu yüzden, tanrısal öngörüye düşen, her varlık derecesini meydana getirmektir. Dolayısıyla, o, bazı şeyler için zorunlu nedenler (*causas necessarias*) hazırlamıştır, öyle ki onlar zorunlulukla olsunlar (*ut necesario evenirent*); başka bazı şeyler için de olumsal nedenler (*causas contingentes*) hazırlamıştır ki onlar da, yakın nedenlerinin koşullarına göre (*secundum conditionem proximarum causarum*) olumsallıkla olabilsinler (*ut evenirent contingenter*)”¹⁷⁶

¹⁷⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 104, 6.

¹⁷⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 104, 6-7.

¹⁷⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 22, 4.

Aquinas'ın "zorunlulukla iş gören nedenler" ile "olumsallıkla iş gören nedenler" ayrımı, doğayı ve doğal düzeni tümüyle dışlamadan, hem insani özgürlüğü temellendirmedi, hem de mucizevi olguları açıklamada ona önemli avantajlar sağlar. Ancak bu avantaj, mantıksal bir çelişkiyi de beraberinde getirir; zira hem olayların, nedenlerini Tanrı ya da tanrısal öngörü hazırladığı için, kaçınılmaz bir biçimde olduklarını hem de olayların zorunlulukla olmadıklarını öne sürmek gözden kaçmayacak bir çelişkidir. Aquinas, açıkçası, tanrısal öngörü gereği zorunlu olan şeylerin, nadir de olsa doğalarının haricinde de eylemde bulunabileceğini kabul etmiş olmaktadır. Ona göre, çoğu doğal nedenin sonuçlarını, genellikle aynı tarzda meydana getirdiği doğrudur. Fakat bazen durum, bu genel tarza aykırı da gerçekleşebilir. Bunun nedeni, yakın failin gücündeki bir eksiklik, maddedeki uygunsuzlar ve başka bir failin, diğerinden daha baskın güce sahip olması gibi durumlar olabilir. Birtakım şeyler istisnai şekilde meydana gelse de, bu durum, tanrısal inayetin, sevginin ve lütfun sonucu olan doğal düzenin tümüyle başarısızlığa uğradığı anlamına gelmez. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Aquinas'a göre, şeylerin düzeni salt doğal bir zorunluluktan dolayı değil, aynı zamanda Tanrı'dan, yani onun özgür iradesinden de kaynaklanmaktadır. Kaldı ki, ona göre, şeylerin Tanrı'nın yarattığı doğa haricinde eylemde bulunmaları kendilerinin doğalarına aykırı bir durum da değildir.¹⁷⁷

Aquinas'a göre, ilk neden, en güçlü nedendir, diğer nedenlerin neden olması da ondan kaynaklanır. Bu ikincil nedenlerin Tanrı açısından ele alındığında, sadece sonuç ve edilginlik oldukları anlamına gelmektedir. Bu da demektir ki, Tanrı'ya hiçbir şey zorunlu değildir; o, aklen imkânsız ve kendi ahlaki doğasına aykırı olmayan her şeyi yapabilir.¹⁷⁸ Şu halde, dilerse ikincil nedenler düzenin dışında da eylemler yaratabilir. Çünkü tanrısal eylem, özgür doğası gereği, ikincil nedenler sistemi ile sınırlandırılmaz; söz konusu ikincil nedenler sistemi ondan doğal bir zorunlulukla değil, özgür iradesinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Dolayısıyla Tanrı, bu sistemin dışına çıkarak başka şeyler yapabilir ve varolan sistemin dışına çıkarak başka bir düzen de yaratabilir. Söz gelimi herhangi bir ikincil neden olmaksızın, doğrudan o nedenin sonucunu yaratabilir.¹⁷⁹ Aquinas'a göre, Augustinus'un da dediği gibi Tanrı, kurulmuş doğal düzene aykırı (*contra solitum cursum naturae*) eylemde bulunabilir; fakat kendi yüce kanununa aykırı (*contra summam legem*) eylemde bulunamaz.¹⁸⁰ Böylelikle,

¹⁷⁷ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, II; III Cl.

¹⁷⁸ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, LXXIV-LXXVI; *Summa Theologica*, I, 146.

¹⁷⁹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III Cl.

¹⁸⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 104, 6-8.

Aquinas'ın, mucizeyi temellendirmek için, *zorunlu ve olumsal neden* ayrımına ek olarak, *doğa yasası ile ilahi yasa* arasında da bir ayrım yaptığı anlaşılmaktadır. O şöyle demektedir:

“Aziz Augustinus der ki: Tanrı bazen doğanın alışılmış akışına zıt şeyler yapar. Yanıtım şudur: Her neden, belli bir düzene neden olur; çünkü her neden bir ilkedir; böylece nedenler çokluğuna bağlı olarak düzenler de çoktur ve nedenlerin birbirine tabi olması gibi düzenler de birbirine tabidir. Üst düzey bir neden daha alt bir düzene tabi olmaz, bunun tam tersi söz konusudur. İnsan ilişkilerinde bunun örneklerini görebiliriz. Bir ailenin geçimi babaya bağlıdır; bu düzen bir şehir düzenine bağlıdır; bu düzen, şehrin hükümdarına bağlıdır; bu son düzen ise, tüm kraliyete hükmeden krala bağlıdır. Bu yüzden şeylerin düzeninin ilk nedene bağlı olduğunu düşünürsek, Tanrı bu düzene ters düşecek bir şey yapmaz; çünkü böyle yaparsa, önceden sahip olduğu kendi bilgisine, kendi iradesine veya kendi iyiliğine ters bir şey yapmış olur. Ama şeylerin düzeninin ikincil nedenlere bağlı olduğunu düşündüğümüzde, Tanrı, bu düzenin dışına çıkabilir; çünkü o, *kendisini ikincil nedenlere bağlı hissetmez*, aksine bu düzen onun hükmü altındadır ve ondan kaynaklanır. Bu durum, *doğal bir gereklilikten değil, Tanrı'nın kendi iradesinden dolayı böyledir*; çünkü *şeylerin düzenini isterse başka bir biçimde de yaratabilir*; yani örneğin *ikincil nedenler olmadan bunların sonuçlarını yaratabilir veya ikincil nedenlerin yeterli olmayacağı bazı sonuçlar yaratabilir*. Yani Augustinus şöyle demektedir: Tanrı doğanın alışılmış akışının aksine hareket eder ama asla en yüksek yasaya aykırı hareket etmez; çünkü kendisine karşı hareket etmez. (...) Tanrısal güçle karşılaştırıldığında hiçbir şey mucize değildir; çünkü hiçbir şey onun kudretiyle karşılaştırılmaz. (Yeşeya), 40:15'e göre, Tanrı için kavimler kovada bir damla su, terazideki toz zerreciği gibidir.”¹⁸¹

Böylelikle, Aquinas, mucizeyi *mümkün kılmak* adına, Tanrı'nın ikincil nedenlerle kurduğu düzeni, dilerse değiştirebileceğini, bir başka düzen yaratabileceğini, hatta ikincil nedenlere gerek olmayan bir düzen bile inşa edebileceğini ileri sürmüş olmaktadır. Bu iddiasıyla, ikincil nedenleri, Tanrı'nın keyfi iradesine tabi kıldığı gibi, İslam kelimcileri ekseninde eleştirdiği aranedenciliğe de yaklaşmış olmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Tüm bu çözümlenmeler, Aquinas'ın, ortaçağın ruhuna uygun bir biçimde Tanrı odaklı bir düşünce sistemi geliştirdiğini; ancak geliştirdiği düşünce sisteminde, merkezde Hıristiyanlık ve Aristotelesçilik bulunsa da,

¹⁸¹ Aquinas, *Summa Theologica*, I, 104, 6.-8

Yeni Platonculuk ile İslam Aristotelesçiliğinin kimi unsurlarını da etkin bir biçimde kullandığını göstermektedir. Onun merkezi sorunu, Tanrı-doğa-insan ilişkisi üzerine odaklandığından, hemen her tartışması, bir şekilde nedensellik sorununu önceler. Nedensellik bakımından ana ilgisi, Hıristiyan Tanrı anlayışıyla Aristotelesçi doğa anlayışının sentezlenmesinde yoğunlaşır. Dolayısıyla, o, biri tanrısal diğeri ise doğal olmak üzere ikili bir nedensellik anlayışı geliştirir.

Tanrısal nedensellikte, ilk neden, fail neden, örnek neden, yaratıcı neden, erek neden gibi felsefi kavramların belirleyici olduğu görülür. Bu anlamda, Tanrı, bireysel tözlerden oluşan evrendeki tüm formların, maddeleri dâhil hem tasarlayıcısı, hem irade edici, hem de yoktan yaratıcısıdır. Tanrı şeyleri yaratmakla kalmaz; onların sürekliliğinin ve eylemlerinin de garantisi olmak durumundadır. Aquinas, Tanrı'nın özgür bir fail olduğunda ısrar etse de, tanrısal öngörünün belirleyiciliğine her daim vurgu yapar; böylece bu öngörü, evrendeki şeylerin düzen ve yasalığının garantisi haline gelir. Ona göre, tanrısal öngörüyle yaratılan evrendeki tekil tözlerde, tanrısal zihindeki idealardan pay alan bir doğa söz konusudur. Yaratılmış doğalar, hem etkin hem de edilgin özellikler taşırlar; üstekine göre edilgin, altındakilere göre ise etkindirler. Böylelikle, Aquinas'ın evreni hiyerarşik bir yapıya bürünür. Bu, doğal olarak onu tasarladığı evrende, ilk nedenin yanında ikincil nedenler olarak işlev gören bir doğal nedenler dizini de kabule götürür. Böylece Tanrı, hem doğrudan hem de ikincil nedenleri araç olarak kullanarak evreni yöneten bir varlığa dönüşür. Tanrısal neden eylemini, özgür ve çok boyutlu bir biçimde yoktan yaratma ve varlıkta tutma yoluyla gerçekleştirirken, doğal nedenler eylemlerini, genelde zorunlulukla ve tek biçimli olarak yaparlar. Şu halde, fiziki dünyada, tanrısal ve doğal nedenselliğin birlikte iş görmesi söz konusudur. Aquinas, tanrısal nedenselliği metafiziğin, doğal nedenselliği ise fiziğin konusu olarak görür. Fiziğin ele aldığı doğal nedensellik, maddi, formel, erek ve fail neden olarak karşımıza çıkar. Böylelikle Aquinas, doğal neden ya da ikincil öğretisiyle, sisteminde fizik bilimine bir yer açmış olur. Kuşkusuz ortaçağ Hıristiyan düşüncesi açısından bu önemli bir çabadır; fakat Aquinas'ın, fiziğin işlevini büyük ölçüde fail ve erek nedene odakladığını kaydetmek gerekir. Öte yandan, o, doğal ya da ikincil nedenlere yer verse de, onları sadece Tanrı'nın aletleri, araçları ve memurları konumuna indirger.

Aquinas'a, birincil ya da tanrısal nedenle, doğal ya da ikincil nedenleri uzlaştırırken en çok sorun çıkartan hususun Hıristiyanlıktaki mucize olgusunu açıklamak olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü mucize, özü gereği doğal nedenlerin dışına çıkan bir husustur. O, mucize sorunu, yer yer kendisiyle

çelişmesine yol açsa da, zorunlulukla iş gören nedenler ile olumsal olarak iş gören nedenler ve tanrısal yasa ile doğal yasa arasında bir ayırım yaparak aşmaya çalışır. Buna göre, olumsal nedenler, doğayı ve doğal düzeni tümüyle ihlal etmeden, Tanrı'nın özgür iradesine ve mucizeye bir yer açarken; doğal yasanın üzerinde olan ve onun da belirleyicisi konumunda bulunan ilahi yasa ise, Tanrı'nın özgür iradesini sınırlamadan mucizevi şeyleri olurlu hale getirmiş olur. Aquinas, mucizeye yer açmak için geliştirdiği anlayışla, doğada katı bir determinizm olduğu düşüncesinden de uzaklaşmış olur. Ona göre, doğada zorunlu nedenlerin egemen olduğu alanda determinizm, olumsal nedenlerin egemen olduğu alanda ise indeterminizm söz konusudur. Ancak bu durum doğayı kendi başına ele aldığımızda böyledir; tanrısal nedensellik açısından baktığımızda durum değişmektedir; çünkü Tanrı'nın, özgür bir fail neden olarak, bildiği, öngördüğü ve irade ettiği şeylerin doğada gerçekleşmemesi olanaklı değildir. Kaldı ki, Tanrı dilerse, tüm doğal düzeni değiştirebilir, ikincil nedenlere gerek olmayan bir düzen bile yaratabilir. Çünkü o, faili mutlaklıdır.

- Aertsen, J. A., "Aquinas's Philosophy in Its Historical Setting", *The Cambridge Companion to Thomas*, ed.: N. Kretzmann-E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Akdağ, Ö., "Ortaçağda Fail Kavramı ve Tanrı", *Bilimname*, XXIX, 2015/2.
- Akdağ, Ö., "Thomas Aquinas'ın Vesilecilik Eleştirisi ve Temelleri", *Journal of Islamic Research*, 27(2) 2016.
- Akyol, O. F., *Thomas Aquinas, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*, Homer Kitabevi, İstanbul 2005.
- Aristoteles, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, çeviren: Saffet Babür, YKY, İstanbul 2001.
- Maryniarczyk, A., "Philosophical Creationism: Thomas Aquinas' Metaphysics of Creatio ex Nihilo", *Studia Gilsoniana*, 5:1, January–March 2016.
- Aquinas, T, *Summa Theologica*, ed. and trs. by Fathers of the English Dominican Province, ed.: Benziger Bors, 1947.(<https://dhspriority.org>'dan erişilebilir).
- Aquinas, T., *Varlık ve Öz (De Ente et Essentia)*, çeviren: Oğuz Özügül, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Aquinas, T., "Nedenler Kitabı Yorumu", *Nedenler Kitabı (Liber de Causis)* içinde, çeviren: M. B. Albayrak, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Aquinas, T., *Commentary on Aristotle's Physics*, Book I-II, ed. and trs. by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath & W. Edmund Thirlkel Yale U.P., 1963.
- Aquinas, T., *Commentary on the Metaphysics*, *Aquinas, Commentary on the Metaphysics*, Book 5, ed. and trs. by John P. Rowan, Chicago 1961.
- Aquinas, T., *De Principiis Naturae*, ed. and trs. by R. A. Kocourek, html-edited by Joseph Kenny, O.P. <https://dhspriority.org/thomas/DePrincNaturae.htm> (erişim tarihi: 10.11.2018).
- Aquinas, T., *De Regno ad Regem Cypri (On Kingship To The King Of Cyprus)*, ed. and trs. by Gerald B. Phelan, revised by I. Th. Eschmann, O.P, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1949.
- Aquinas, T., *Quaestiones Disputatae de Anima*, ed. and trs. by John Patrick Rowan St. Louis & London: B. Herder Book Co., 1949.

THOMAS AQUINAS'DA NEDENSELLİK SORUNU
Hasan AYDIN

- Aquinas, T., *Summa Contra Gentiles*, ed. and trs. by. Joseph Rickaby, S.J, Pope's Hall, Oxford, Michaelmas 1905. (<https://basilica.ca>'dan pdf olarak erişilebilirdir.)
- Aquinas, *De Potantia Dei*, ad. and trs. by the English Dominican Fathers Westminster, Maryland: The Newman Press, 1952.
- Artz, F. B., *Ortaçağların Tini (Tarihsel Bir Gözlem İS 200-1500)*, çeviren: Aziz yardımcı, İdea Yayınları, İstanbul 2006.
- Aydın, H., *Ortaçağda Aristotelesçi Yapıtlar ve 'Salt İyi' ya da 'Nedenler Kitabı'*, Bilim ve Gelecek, İstanbul 2019.
- Az, M. A., "Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında İbn Sînâ'nın Sudûr Nazariyesinin Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56:2, 2015.
- Az, M. A., "Gazzâlî ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Turkish Studies*, Volume 11/7, 2016.
- Barnes, Co.L. *Natural Final Causality and Providence in Aquinas*, New Blackfriars 2014.
- Başdemir, H. Y., "Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: II, sayı: 3, 2003/1.
- Brock, S. L., "Causality and Necessity in Thomas Aquinas", *Quaestio*, vol. 2, 2002.
- Brower, J. E., *Aquinas's Ontology of the Material World, Change, Hylomorphism, and Material Objects*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Burrell, D. B- C. S. C., "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers", *The Cambridge Companion to Thomas*, ed.: N. Kretzmann-E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Cevizci, A., *Ortaçağ Felsefesi*, Asa Yayınları, Bursa 2001.
- Çoban Sarı, F. D., *Yaratma, Tanrı ve Zaman Bağlamında Thomas Aquinas'ta Evrenin Sonsuzluğu Problemi*, İÜSBE, Doktora Tezi, İstanbul 2017.
- Çotuksöken, B.- Babür, S., *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.
- De Libre, A., *Ortaçağ Felsefesi*, çeviren: Ayşe Meral, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

- Fakhry, M., *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958.
- Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, tahk.: Maurice Bouyges, Beyrut 1927.
- Gilson, E., *Ortaçağda Felsefe*, çeviren: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Gilson, E., *Ortaçağda Felsefenin Ruhu*, çeviren: Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul 2005.
- Gilson, E., *Thomism (The Philosophy of Thomas Aquinas)*, trs. by.: Laurence K. Shook and Armand Maurer, Kanada 2002.
- Gines, R., *Filozofların Yanılgıları*, çeviren: Özcan Akdağ, İstanbul 2016.
- Grant, E., "Aristoteles ve Aristotelesçilik", çeviren: Tuğçe Ayteş, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi* içinde, ed.: Cary B. Ferngren, Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Henry, H., "Nedensellik", çeviren: Cihan Alan, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi* içinde, ed.: Cary B. Ferngren, Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Herrera, M., "Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes", *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, Volume 5, 2005.
- Honnefelder, L., "The Concept of Nature in Medieval Metaphysics," in *Nature in Medieval Thought: Some Approaches East and West*, ed. C. Koyama, Leiden-Boston-Köln: E.J. Brill, 2000.
- Hughes, C., "Matter and Actuality in Aquinas", *Thomas Aquinas Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. by. Brian Davies, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.
- İbn Sînâ, İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşıyye fî Hakâik et-Tevhîd ve İsbât en-Nübüvve*, tahk.: İ. Hilal, Kahire, trs.,
- İbn Sînâ, *Kitâb en-Necât*, tahk.: Macit Fahri, Beyrut 1982.
- İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, cilt: II, haz.: E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, cilt: I, cilt: I, yayına haz.: M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul 2004.

THOMAS AQUINAS'DA NEDENSELLİK SORUNU
Hasan AYDIN

Jones, W. T., *Ortaçağ Düşüncesi (Batı Felsefe Tarihi)*, çeviren: Hakkı Hünler, cilt: II, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.

Küken, G., *Doğu-Batı Felsefi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, :Alfa Yayınları, İstanbul 1996.

Owens, J. H., "Aristotle and Aquinas", *The Cambridge Companion to Thomas*, ed.: N. Kretzmann-E. Stump, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Russell, B., *Batı Felsefe Tarihi*, çeviren: Muammer Sencer, cilt: II, Ankara 1972.

Sebetçi, H., "11.-12. Yüzyıllarda Ortaçağ Avrupası'nın Eğitime Genel Yaklaşımı", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (The Journal of Social and Cultural Studies)*, cilt/volume: II, sayı/issue: 3, 2016.

Tarakçı, M., "Aquinaslı Thomas", *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt: I, Etik Yayınları, İstanbul 2003.