

## MEŞŞÂİ GELENEKTE NEDENSELLİK

Muhittin MACİT\*

### ÖZET

Felsefede nedensellik problemi, felsefe geleneğinin merkezinde yer alan bir problem olma özelliğine sahiptir. Bu çalışmada Aristoteles'in felsefî sisteminden hareketle felsefede nedensellik meselesi ele alınmıştır. Nedensellik konusu sırasıyla dört neden, nedenselliğin metafizikte ele alınışı, nedenselliğin mahiyet ve zorunluluk ile ilişkisi, tanrı evren ilişkisi bağlamında nedensellik ve zihinsel nedensellik konu başlıkları altında incelenmiştir. Filozofun neden kavramını terminolojik olarak ele alıp incelediği Fizik ve Metafizik adlı eserlerindeki pasajlara yer verilmiştir. Buna bağlı olarak Aristoteles'in nedensellik modelinin müslüman filozofların -özellikle de İbn Sinâ'nın- konuyla ilgili yaklaşımlarının temelinde yer alışı irdelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Nedensellik, Neden, Meşşâî Gelenek, Aristoteles, İbn Sinâ, Metafizik.

### CAUSALITY IN PERIPATETIC TRADITION

#### ABSTRACT

The problem of causality in philosophy has a characteristic that is an issue in the center of the tradition of philosophy. In this study, the problem of causality in philosophy was discussed with reference to Aristotle's philosophical system. The subject of causality was examined under the topics of four causes, discussion of causality in metaphysics, relation of causality with essence and necessity, causality in the context of god-universe relation, and mental causality respectively. It was also included some passages from books that named Physics and Metaphysics, where the philosopher discussed and analyzed the concept of cause terminologically. According to this, it was studied that Aristotle's causality model underlies the approaches of Muslim philosophers -especially Ibn Sina- about this subject.

**Keywords:** Causality, cause, peripatetic tradition, Aristotle, Ibn Sina, Avicenna, metaphysic causality.

### Giriş

Felsefede nedensellik meselesini tartışırken kaçınılmaz olarak Aristoteles'in felsefî sisteminden hareket etmek zorunluluğu vardır. Zira çeşitli eserlerinde kendisinden önceki felsefe (sistemlerin)de ve filozoflarda nedensellik düşüncesinin ele alınışını ortaya koyarak kendi yaklaşım ve kabullerini biçimlendirmiş olan Filozof, bin yıllardır felsefe ve düşünce tarihini belirleyen bir nedensel işleyiş modeli ortaya koymuştur. Müslüman filozofların konuyla il-

\* Doç. Dr., M.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, mmacit@marmara.edu.tr.

gili yaklaşımlarının da temelinde yer alan bu modeli genel olarak kavramak, birçok anlaşılması çözömlenmek anlamına geldiği için, biz burada meselenin çerçevesini Aristoteles'in nedensellik modelini ele alarak oluşturmayı uygun gördük.

Aristoteles'in nedensellik anlayışını izah etmeye girişirken, filozofun neden kavramını terminolojik olarak ele aldığı meşhur pasajlarda, ki bu pasajlar *Fizik* ve *Metafizik* kitaplarında aynı metnin farklı yerlerde vazedilmiş halleridir, açık bir şekilde ortaya koymuş olduğu düşüncelerini dikkate almanın yanı sıra, kavramın cinsleri ve türleri mesabesindeki bağlantılı kavramları ortaya koymanın da bir gereklilik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu gereklilik onun sisteminin işleyiş tarzının öne çıkardığı bir gerekliliktir ve sadece "neden" kavramı için değil bütün diğer tekli veya ikili "sistem kavramları" için de söz konusu olan bir gerekliliktir. Basitçe ifade edecek olursak bu durum Aristoteles'in felsefi sisteminin en temel gereklerinden biridir.

Bu perspektiften inceleyeceğimiz "neden" kavramının cinsi mesabesindeki "ilke" kavramıyla, meseleye başlıyor ve diyoruz ki; neden kavramını anlamak için, öncelikle kapsamında neden kavramını barındıran "ilke" kavramını anlamak gerekir. Bu yüzdendir ki Aristoteles felsefi terimler sözlüğü niteliğindeki (yani mutlak anlamda varlığa eklenen ve sofistik yöntemin bir enstrümanı olan eşadlılık yoluyla değil de felsefi/burhânî bir kavramsal kullanım yöntemi olan teşvik yoluyla kullanılan kavramları içeren) *Metafizik Kitabı*'nın Delta makalesine "ilke" kavramını açıklayarak başlamaktadır. "İlke" kavramı Delta kitabının ilk bölümünde "neden" ve "unsur" kavramlarını doğrudan ve genel bir şekilde kapsamına alırken "doğa" kavramını da bir tür özel neden olarak kapsamına almaktadır. Zira **her neden bir ilkedir, ancak her ilke bir neden değildir**. Yani ilke kavramı salt bir etki etme eyleminin ötesinde kendisinde sıralama/derecelenme bulunan bir durumu gerektirmektedir. Derecelenme ise bitişik nicelikler, hareket ve zaman için söz konusudur. Bu durumda ilke bitişik nicelikler, hareket ve zaman için söz konusu olup daha kapsamlı bir kavram olmaktadır. Zira öncelik ve sonralık bir sıralamayı gerektirmekte ve bunu da bitişik nicelikler gerekli kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bitişik nicelik var ise öncelik ve sonralık kaçınılmazdır, öncelik ve sonralık var ise bir "ilk" ve "başlangıç" da kaçınılmazdır. İlke, neden ve unsur kavramlarının akabinde Delta kitabında yine neden kavramıyla ilişkili olması ve neden kavramının eklentisi olması bakımından zorunlu (zaruri) kavramı da yer almaktadır. İşte bu çerçevede neden kavramının ele alınması ve nedenselliğin izah edilmesi gerekmektedir.

Buna göre ilke; 1- Bir şeyin kendisinden dolayı değişip başkalaştığı başlangıçtır. Biz bunu en genel anlamda değişimin ilkesi, yani hem her türlü hareketin ilkesi hem de oluş ve bozuluşun ilkesi olarak kabul edebiliriz ki

zaten İbn Rüşd söz konusu ifadeleri bu şekilde yorumlamaktadır.<sup>1</sup> 2- İlke kavramının ikinci anlamı hareketin başlangıcı değil, fakat hareketin kendisinden en kolay bir şekilde başladığı şeydir. Burada esas olan bitişik niceliklerin başlangıcı olma değil en kolay yerde harekete başlamadır. Zira burada bitişik niceliklerin doğrusal değil döngüsel hareketi söz konusu olabilir. Burada Aristoteles'in öğretimdeki kolaydan ve bizce daha iyi bilinenden başlamayı örnek olarak verdiğini görüyoruz ki, bu bağlamda İbn Rüşd'ün "Aristoteles bunu birçok kitabında yapmıştır/söylemiştir" ifadesini de aktarmak gerekiyor.<sup>2</sup> Burada başlangıç noktasının niceliksel olması söz konusu değil niteliksel olması söz konusudur. Bu yüzden şarihlerin doğrusal ve döngüsel hareketin başlangıcı olarak yorumladıkları<sup>3</sup> birinci ve ikinci anlamda ilkeyi biz niceliksel ve niteliksel harekette başlangıç olarak tasnif etmek istiyoruz. 3- Üçüncü olarak ilke, **oluşan şeyin kendisinde, yani onda içkin olan ilk şeye denilir**. Ne ki burada vurgulanması gereken şey şudur; içkin olan ister hareketin ister oluşun ilkesi olsun bu kategorinin içinde yer alır. Yani bu üçüncü anlam, hem oluşun içkin başlangıcı olan "unsur"u hem de hareketin başlangıcı olan "doğa"yı içine almaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd şöyle bir ifadeye yer vermektedir: "Bu anlamda ilke, **ustukus** şeklinde ilke olan şeyi, yani şeyin başlangıcını ve de başkalaşımın yani mekânda hareket, büyüme (nüşu) ve dönüşümün ilkesi olan ilki kapsamaktadır."<sup>4</sup> 4- Dördüncü anlamda ilke fâil neden olan ve oluşan şeyin dışında bulunan şeyin oluşunun ilkesidir. 5- Beşincisi gâi neden anlamındaki ilkedir. 6- Altıncı anlamda ilke burhân ve tanımın öncülleri anlamında ilkedir. İbn Rüşd bu anlamda ilkenin öğretimin ilkesi olduğunu ve ikinci anlamdaki öğrenimin ilkesiyle karıştırılmamasını belirtmektedir.<sup>5</sup> Aristoteles "ilke" kavramını bu maddelerle izah ettikten sonra bir şekilde neden kavramını ilke kavramıyla bağlantılandırarak şöyle demektedir: "Aynı şekilde ilke nedenlerin hepsi için de kullanılır. Zira bütün nedenler ilkelerdir ve bütün ilkeler için ortak olan (özellik) ilk olmaktadır."<sup>6</sup>

Aristoteles'in ilke ve neden kavramı arasındaki bağıntıyı/nispeti belirleyen ifadeleri bizim nedenlerin türleri ve tarzlarının ortaya konulduğu meşhur pasaja yönelmemizi mümkün kılmaktadır. Buna göre, Aristoteles'te neden kavramı şu anlamlara gelmektedir;

- 1 İbn Rüşd, *Tefsîr-u mâ-ba'de't-Tabia*, c. II, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, Daru'l-Meşşâik, 1990, s. 476.
- 2 Bilindiği gibi Aristoteles *Fizik*'in girişinde de bu ifadeyle sistemin merkezine "ilke" kavramını ve tümden gelişsel bilgi süreçlerini yerleştirmektedir. Bkz., Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 113-120.
- 3 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trans. John Rowan, Indiana, 1995, s. 277-278; Ebu'l-Berekât el-Bağdâdi, *Kitâbu'l-Muteber*, c. III, nşr. Şerafettin Yalıtıkaya, Haydarabad, 1938, s. 8.
- 4 İbn Rüşd, *Tefsîr-u mâ-ba'de't-Tabia*, s. 477.
- 5 İbn Rüşd, *Tefsîr*, c. III, s. 479.
- 6 Aristoteles, *Metafizik*, 1013 a15-20, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, s. 235.

- 1- Bir nesnenin kendisinde içkin olarak bulunduğu ve bilfiil ondan oluştuğu şey, örneğin bronzun heykelin nedeni olması neden kavramının ilk anlamıdır ve maddî neden/unsur adını alır.
- 2- Bir başka anlamda neden 'biçim' (suret/eidos) ve 'ilk model/misal' (paradeigma) olan nedendir. Formel neden nesnenin ne olduğunun ve aynı zamanda nesnenin cinsine dair tanımdır. İbn Rüşd Aristoteles'in bu bağlamda zikrettiği şeye özgü ve şeyin cinsine özgü sureti yorumlarken, cinslerin de altında bulunan türlerin tanımlarının (kelime) parçalarının genel sureti olduğunu ifade etmektedir.<sup>7</sup>
- 3- Yine bir başka anlamda neden, değişmenin (metabole) ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı olan fâil nedendir. Örneğin baba çocuğun fâil nedeni, yürüme sağlığın fâil nedenidir. Kısaca Aristoteles'e göre üçüncü türdeki neden fiilin fâili ve değişimin değiştiricisi olan nedendir.
- 4- Dördüncü ve en son anlamda neden, gaye (telos) nedendir. Örneğin yürümenin nedeni sağlıktır ve 'ne için yürüme yapılır?' denildiğinde "sağlıklı kalmak amacıyla" diye cevap verilir.<sup>8</sup>

### Fâil Neden

Nedenlerin en genel anlamda bu dört tür çerçevesinde ortaya konulduğunu belirttikten sonra diyebiliriz ki bu genel şablon Müslüman filozoflar tarafından da olduğu gibi kabul edilmiştir.

İbn Sînâ'nın hem *Fizik* hem de *Metafizik*'te bu durumu gösteren pasajlarına rastlamaktayız. Örneğin filozof *Metafizik*'te söz konusu bu dört nedeni betimlemekte ve şöyle söylemektedir:

İlletler, daha önce işittiğin gibi, suret, unsur, fâil ve gayeden ibarettir. Buna göre deriz ki: Sûrî illetle, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeyi kastediyoruz. Unsurî (maddî) illetle, bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeyi kastediyoruz. Fâil illetle, kendi zatından farklı bir varlık veren şeyi kastediyoruz. Yani bu illetin zâtı, varlığını ondan alan şeye -ki bu şey, onun zatından aldığı şeyle tasavvur edilmektedir, birincil amaçla mahal olmaz. Öyle ki ondan varlık alan şeyin var olma kuvvesi, onun zatında ancak bilaraz bulunur. Bununla birlikte varlığını bu illetten alan o varlığın bu illet nedeniyle olması, bu illetin fâil olması bakımından olmaması gerekir. Fakat mutlaka olması gerekiyorsa başka bir bakımdan olur. Çünkü metafizikçi filozoflar, fâil ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Oysa doğal-fâil illet, hareket ettirme türlerinden herhangi

7 İbn Rüşd, *Tefsîr*, c. III, s. 483-484.

8 Aristoteles, *Metafizik*, 1013 a25 - 1013 b5, s. 236-237; Aristoteles, *Physics*, 194 b16 - 195 a30, *The Works of Aristotle*, vol. I, trans. R. P. Hardie, London 1952, s. 271.

biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle Doğa ilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir. Gaye ile de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illeti kastediyoruz.<sup>9</sup>

En genel anlamda nedenlerin tanımlarını bizlere sunan bu pasaj birkaç bakımdan neden ve nedensellik açıklamasına ışık tutan bir metin olarak dikkate almak mümkündür. Bunlardan ilki nedenlerin şeyin varlığının içinde ya da dışında bulunmaları bakımından tasnif edilmesidir. İkincisi kuvve ve fiil bakımından nedenselliğin işleyiş tarzını göstermesidir. Üçüncüsü de fâil nedenin fizikte ve metafizikte farklı bir işleyişe sahip olduğunun özellikle vurgulanmasıdır.

Buna göre bu pasaj bir yönden dört nedenin tasvirini yaparken, diğer taraftan da fâil nedenin fizikte ve metafizikte nasıl farklılaştığını da gösteren bir pasajdır. Öyle ki metafizikte ele alınan nedensellik bağlamında fâil neden, başka bir şeye, bu şeyin kendisinden olmayan bir varlığı veren olarak nitelenmektedir. Buna göre söz konusu bu varlığın fâil olan bu şeyden meydana çıkması, bu fâilin zatının o varlığın suretini kabul etmemesi ve o varlığın içinde olacak şekilde onunla birlikte olmaması bakımındandır. Dahası bu meydana çıkma (sudur) iki zattan her birinin diğerinin dışında olması ve birinde diğerini kabul etme gücü bulunmaması yönündendir. Buna göre varlık veren fâil de kendi fiilini gerçekleştirdiği mefulden ayrı olarak bulunmalıdır. Fâilin, mefulü, olduğu yerde ve onun zatıyla buluşarak var etmesi ise uzak görülemez. Yani fâilin mefule onun bulunduğu yerde buluşarak etki etmesi mümkündür. Zira örneğin ağaçtaki doğa, hareketin fâil ilkesidir. Hareket ancak doğanın bulunduğu maddede meydana gelir ve hareketin zati o maddede oluşur. Yani hem fâil olan doğa ve hem de meful olan hareket aynı maddede bulunmuş olur. Ancak bu ikisinin maddedeki birlikteliği, birisinin diğerinin varlığının parçası veya maddesi olması şeklinde değildir. Aksine iki zatin hakikati farklıdır, ama bunların ortak bir mahalli vardır ki bu ortak mahal de maddedir.<sup>10</sup>

Bu konuyla ilişkili olarak filozofun *Fizik*'te fâil nedeni farklı bir şekilde ele alışı daha sonra Thomas Aquinas'ın da açık bir atıfla<sup>11</sup> belirttiği gibi önemlidir. Şöyle ki İbn Sînâ'nın *Fizik*'in birinci makalesinde ortaya koyduğu şekliyle doğal düzlemdeki fâil neden, ötekinde hareketin başlamasına neden olan ilke ve şeyi kuvveden fiile çıkararak nedendir. Hareketin ilkesi ise ya hazırlayıcı (müheyyi/dispositive) ya da tamamlayıcı (mütemmim/perfective) olur ki bunlardan hazırlayıcı olan, tıpkı nutfeyi (sperma) hazırlayıcı dönüşümlerde hareket ettiren neden gibi, maddeyi uygun hale getiren ilkedir. Tamamlayıcı ilke ise İbn Sînâ'nın sisteminde sureti veren ilkedir ki bu ilke doğal türlerin kurucu suretlerini veren, doğal nesnelerin dışında bulunan bir ilke gibidir. Ama doğa bilimcisi ortada bir hazırlayıcı bir de suret verici (ilke) olduğu-

9 İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 1-2.

10 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 4.

11 Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, s. 283.

nu hipotez olarak kabul ettikten sonra onun bunu araştırması gerekmez. Şüphesiz hazırlayıcı olan, hareketin ilkesidir ve yine tamamlayıcı olan da hareketin ilkesidir. Çünkü tamamlayıcı, gerçekten kuvveden fiile çıkarandır. Yine hareketin ilkelerinden yardımcı (muin/auxiliary) ve yürütücü (müseyyir/advisory) olan ilkeler de hareketin başlangıcı olması bakımından fâil neden sayılabilir. Yardımcı olan, hareket ilkesinin bir parçasına benzer; sanki hareketin ilkesi asıl ve yardımcının toplamı gibidir. Ancak asıl ve yardımcı arasındaki fark şudur: Asıl, kendisine ait bir gaye için hareket ettirirken yardımcı, kendisine ait olmayan, aksine asıla ait olan bir gaye için ya da hareket ettirmeyle meydana gelen aslın gayesinin aynısı olmayıp dahası tıpkı şükür, iyi karşılık (ecir) veya iyilik gibi başka bir gaye için hareket ettirir. İşte doğal durumlar bakımından fâil (neden) bunlardır. Fâil ilke doğal durumlar bakımından değil de kendi varlığı bakımından ele alındığı zaman ise anlam bundan daha genel olur.<sup>12</sup>

İbn Sînâ bu düşünceleriyle doğal düzlemdeki fâil neden ile en genel anlamda oluşturuca ilke olması bakımından fâil ilkeyi birbirinden ayırmaktadır. Zaten onun fâil nedeni birtakım ayrımlarla tasnif etmesi Aristoteles'in metnindeki ilgili ifadelerin çok geniş bir şekilde yorumlanması anlamına gelmektedir ki bu yorumlama bizlere şöyle bir fâil nedenler şeması sunmaktadır: Fâil neden en önce ve en genel anlamda kuvveden fiile çıkaran hareket ilkesi olarak kabul edilmektedir. Hareketin ilkesi olan bu fâil neden kendi içinde ikiye ayrılmaktadır ki birincisi hazırlayıcı olan fâil ilkedir, ikincisi ise tamamlayıcı fâil ilkedir. Burada hazırlayıcı bir sperm hareketine geçiren baba konumundaki fâil ilkedir. Zaten Aristoteles'in metninde geçen "değişmenin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı; söz gelişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun" ifadesinin yorumlanması da bu şekilde yapılmaktadır. Ancak kuvveden fiile gerçek hareket ettirici ilke tamamlayıcı ilkedir ki İbn Sînâ'ya göre bu suret veren ve doğal türlerin kurucu suretlerini sunan ilkedir. Metinde açıkça belirtildiği üzere; 'doğa bilimcisi ortada bir hazırlayıcı bir de suret verici (ilke) olduğunu hipotez olarak kabul ettikten sonra onun bunu araştırması gerekmez'. Bu demektir ki tamamlayıcı fâil neden 'doğal şeylerin dışında' bir ilke olarak kabul edilmeli ve fakat doğa bilimcisi tarafından doğa felsefesinde varlığı kanıtlanmaya çalışılmamalıdır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bu kanıtlama metafiziğin görevidir.

İbn Sînâ *Fizik* kitabında ortaya koyduğu bu ayrımı yukarıda alıntılanan pasajda da görüldüğü üzere *Metafizik*'te de teyit edip açıklamaktadır.

Fâil nedenle ilgili bu açıklamalardan sonra diğer nedenler içinde bir işleyiş modeli olabilmesi bakımından nedenlerin hallerini fâil neden örneğiyle şematize etmek istiyoruz. Zira İbn Sînâ da dört nedenin her biri için bu sistemli açıklamaları yapmış olduğu *Fizik* kitabında fâil nedeni önceleyerek, bu

12 İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s. 60.

durumu incelemeye koyulmuştur. Buna göre nedenler şu tarzlarda nedensel işlevde bulunurlar:

- 1) *Bizzat (fâil) neden*; tedavi ettiği zaman doktor ve ısıttığı zaman ateş örneğinde olduğu gibi, nedenin söz konusu fiilin özü için ilke olmasıdır. Burada fâil neden, fiilin ilkesi olması bakımından ele alınır.
- 2) *Arazî (fâil) neden*; bizatihi (fâil) nedenden farklıdır ve değişik sınıfları vardır ki bunlar: a) *Zâtî olmayan arazî fâil* (ilintisel fâil) nedenlerin birincisi olan fâil, fiilini yapar ve bu fiil zıddını engelleyerek bu fiilin zıddı olan işlevin güçlenmesine neden olur ve dolayısıyla bu zıt işlev dolaylı olarak fâilin fiili olur. İbn Sînâ bu tarz dolaylı fâil olmaya Sekamonya denilen ilâcın etkinliğini örnek verir. Bu örneğe göre söz konusu ilâç safranın salgılanmasına neden olarak dolaylı yoldan sağlığa neden olur. b) *Arazî fâil nedenlerin ikincisi*, engelleme ile birlikte zıddını gerektirmez de fâilin bir nesnenin doğal fiilini yapmasını engelleyen şeyi ortadan kaldırmasıdır. Tıpkı bir hedef tahtasının altındaki desteği kaldıran fâil gibi. Zira bu fâilin fiilini yapıp hedef tahtasının altındaki desteği kaldırdığı bir durumda 'Hedefi yıkan destektir' denilmeyip 'hedefi yıkan odur' denilir. c) Üçüncüsü tek bir fâilin çeşitli niteliklere sahip olması nedeniyle değişik yönlerden değerlendirilmesidir. Bu fâil bu niteliklerden birine sahip olması bakımından bir fiilin bizzat ilkesi olur, ama bu fiil o niteliğe değil, onunla birlikte olan diğer niteliklerin bir kısmıyla ilişkilidir. Bu fâil türü için filozof aynı zamanda hem doktor hem de mimar olan bir kişinin fâil oluşunu örnek göstermektedir. Buna göre 'doktor bina yapıyor' dendiğinde özne olan doktorun mimar (bina ustası) olması durumu söz konusu olur. Dolayısıyla o, doktor olduğu için değil mimar olduğu için bina yapar. Yahut da özne bu nitelikte birlikte bulunmaksızın tek başına ele alınır ve 'insan bina yapıyor' denilir. d) Dördüncü tür *arazî fâil*, fâilin doğasıyla ya da iradesiyle herhangi bir gayeye yönelmiş olması durumudur. Nihayetinde ona ulaşır ya da ulaşamaz. Ancak bu ilk gayeye doğru eylem gerçekleşirken onunla birlikte başka bir eylem devreye girer ve dolaylı bir fiilin gaye haline gelmesi söz konusu olabilir. Buna örnek olarak İbn Sînâ yukarıya atılan bir taşın düşerken isabet ettiği şeyi yarması gibi başka bir gayenin ilişmesini gösterir. Bu gaye ona ancak zatı bakımından aşağı düştüğü için arız olmuştur, yani *arazî* bir gayedir. Böylesi bir durumda taşın düşeceği yerde bir sürüngen rast gelir ve taş ağırlığı ile onun üzerine düşerek onu yarar. Bu tür yani *arazî* nedenselliğin rastlantı ve talih bağlamında işlevsel olduğunu gaye nedeni açıklarken ortaya koyacağız.
- 3) *Yakın (fâil) neden*; kendisiyle mefûlû arasında bir aracı bulunmayan fâile yakın (fâil) neden denilir ki İbn Sînâ buna örnek olarak organları hareket ettiren kas kirişini (tendon) zikretmektedir. Buna göre yakın nedenler nedenlisiyle aracısız ve doğrudan ilişkili olan nedenlerdir.

- 4) *Uzak (fâil) neden*; kendisiyle mefûlü arasında bir aracı bulunan fâildir. Örneğin organları hareket ettiren nefis gibi. Buna göre uzak neden aracı neden anlamına gelir.
- 5) *Özel (fâil) neden*; kendisinden tek bir şeyin etkilendiği bir fâildir. Örneğin Zeyd'in bedenine aldığı ilaç gibi.
- 6) *Genel fâil*; kendisinde etkilenme konusunda birçok şeyin ortak olduğu fâildir. Örneğin aracısız olsa bile birçok şeyi değiştiren hava gibi.
- 7) *Tikel (fâil) neden* olma tarzı da iki şekilde olur: *Tikel fâil* ya bireysel bir nedenlinin fâilidir ki bunun örneği, belirli bir tedavi için belirli bir doktor gösterilebilir. Ya da genellik ve özellik derecesi açısından kendisine eşit olan türsel bir nedenlinin *türsel fâil*dir ki bunun örneği de genel olarak tedavi için doktorun fâil olmasıdır.
- 8) *Tümel (fâil) neden*; belirli bir doğanın, kendi karşısındaki nedenliye paralel olmayıp aksine daha genel olmasıdır. Örneğin 'belirli bir ilaç' için herhangi bir doktor ya da ilaç yapan gibi.
- 9) *Yalın (fâil) neden*; fiilin sadece fâil olma kuvvesinden meydana çıkması durumundaki fâildir. Bunun örneği de bedensel güçlerdeki çekme ve itmedir.
- 10) *Bileşik (fâil) neden*; fiilin, türlü türlü kuvvelerden meydana gelmesi durumundaki fâildir ki bu bileşiklik bazen türsel olarak benzer güçlerden oluşurken bazen de türsel olarak farklı türlerden oluşur. Örneğin gemiyi hareket ettiren kuvveler aynı tür kuvvelerden bileşik olan fâil iken, açlık gibi bir sonucu doğuran duyu ve çekim kuvvesinin bileşiminden oluşan fâil de farklı tür kuvvelerden oluşmuş bileşik fâildir.
- 11) *Bilfiil (fâil) neden*; ateşin kendisinden tutuşmuş bir şeye kıyasla fâil olması gibidir.
- 12) *Bilkuve (fâil) neden*; henüz tutuşmamış ama tutuşması mümkün olan şeye kıyasla ateşin fâil olması gibidir.<sup>13</sup>

Fâil neden örneğinden sıraladığımız bütün bu neden olma tarzları diğer nedenler için de söz konusudur ve her biri bu bakımlardan değerlendirilebilir.

### **Sûrî Neden**

Şeyin varlığına dâhil olup onun bir parçası konumunda bulunan ve şeyin bilfiil olmasının nedeni olan şeye sûrî neden denilir. İbn Sînâ sûrî nedeni de yine Aristoteles'in neden konulu meşhur pasajına dayanarak şu anlamlara taksim etmektedir: a) Maddede meydana geldiği zaman, türsel olarak onun kurucusu olan mahiyete suret denilir. b) Türün kendisi için suret denilir.

13 İbn Sînâ, *Fizik I*, 69-70.



c) Özel olarak şekil ve çizgilendirmeye suret denilir. d) Ordunun ve birlikte olan öncüllerin sureti gibi toplanmanın yapısı için de suret denilir. e) Kanun gibi koruyucu düzen için suret denilir. f) Nasıl olursa olsun her türlü yapısal özellik için suret denilir. g) Cevher ya da araz olan ve türü ayrıklaştıran her şeyin gerçeği için suret denilir. Zira bu suret bazen en yüksek cinsde de yüklem olur. h) Maddeden ayrık akledilirler için de sûret denilir.<sup>14</sup>

Sûri nedenle ilgili olarak burada özenle vurgulamamız gereken şey bileşiğin parçası olarak onu bilfiil hale getiren neden oluşu ve ikinci olarak da tıpkı maddî nedenlerin kuvve ve istidat olma anlamında ortak olmaları gibi sûri nedenlerin de bilfiil olma anlamında ortak olmaları ve bileşiğin dışında buldukları zaman türsel suretlere ve ayrık akıllara da suret denilmesidir. Bu anlamda bileşiğin dışındaki sûri nedenlerin fâil nedenin bir uzantısı olduğunu ve bileşikte maddenin kurucusu oldukları vurgulanmalıdır.

### **Maddî Neden**

Aristoteles'in nedenlerle ilgili temel yaklaşımlarını izleyerek maddî nedenleri de tıpkı sûri nedenlerde olduğu gibi şeyin varlığına dâhil olan nedenlerden kabul eden İbn Sînâ şeyin parçalarından olan maddî nedeni şeyi o şey yapmayan ve bilfiil hale getirmeyen neden olarak betimlemektedir. Buna göre maddî neden şeyin bilfiil olmasının değil, bilkuvve olmasının nedenidir. Bir başka ifadeyle maddî neden bileşikte bileştiği suretin değil bilaraz söz konusu bileşiğin ilkesidir. Zira maddenin kuvve hali onun bilfiil neden ve ilke olmasına engel olduğu için madde önce suretle bilfiil hale gelir ve sonra bileşiğin ilkesi olur. Yani madde bileşiğin doğrudan değil bilaraz ilkesidir.

İbn Sînâ, maddî ilkelerin yani nedenlerin (burada özellikle "ilke" ve "neden" kavramının birbirleriyle nasıl dönüşümlü kullanılabilir olduğunu, İbn Sînâ'nın metinlerindeki kullanımlara atıfla ortaya koymak amacıyla bu ifadeyi bu şekilde kullanıyoruz) bir anlamda ortak olduklarını söylemektedir. Yani filozofa göre en temelde maddî nedenlerin ortak ayrıcı özelliklerini şu şekilde gösterebiliriz: Bu ortaklık a) onların doğalarında kendilerine yabancı olan durumları taşıyıcı (hamil/hupokeimenon) olmaları, b) kendilerinden ve söz konusu mahiyetlerden bileşik olan şeyle ilişkili olmaları yani onlarla aralarında bir bağıntı ve nispet bulunması ve c) bu mahiyetlerin kendilerine nispetleri olmalarıdır. Bu ilişki/nispet durumunu örneklemek üzere İbn Sînâ, cismin/maddenin bileşik olana yani beyaza ve de yalın olana yani beyazlığa bir nispeti bulunduğunu söylemektedir. Ona göre cismin bileşik olana nispeti sürekli olarak nedensel bir nispettir. Yani madde ve suretin birleşmesinden oluşan bileşik ile bu bileşiğin bir parçası olan madde yani cisim arasında bulunan ilişki bir nedensellik ilişkisidir. Çünkü o madde bileşiğin kuruluşu-

14 İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 64.

nun/var olarak kaim olmasının bir parçasıdır. Parça, özünde bütünden daha öncedir ve özünün kurucusudur.

Bu bağlamda İbn Sinâ'nın ilke kavramını neden kavramıyla müteradif olarak kullandığı ve hem fizikte hem metafizikte maddî nedeni tartışırken yaptığı bu ayrımla metafizikte Delta kitabındaki ilke kavramını nasıl metinlere yaymış olduğunu da bir örnekleme olarak görülebiliyoruz. Şöyle ki Filozof, *Metafizik* 524. paragrafta ilkelerin tamamının bir yönden dört bir yönden beş olduğunu belirtmektedir. Bu pasajda dört nedeni beş ilkeye çıkarması filozofun şeyin kendisinde bir parça gibi bulunan unsurla/maddî nedenle şeyin kendisinde bir parça gibi bulunmayan unsurun/maddî nedenin arasını farklılaştırarak yapmaktadır. Filozof şöyle demektedir:

“Öyleyse ilkelerin tamamı bir yönden beş, bir yönden dördür. Çünkü sen, kabil (kabul edici) olan ve şeyin bir parçası olmayan unsuru, parçası olan unsurdan farklı bir şey olarak alırsan (ilkeler) beş olur. Bunların ikisini, kuvve ve istidat anlamında ortaklıkları nedeniyle, tek bir şey olarak alırsan (ilkeler) dört olur.”<sup>15</sup>

Bu pasajların devamını da derinlikli okuduğumuzda görüyoruz ki; İbn Sinâ'nın şeyin parçası olan unsurla parçası olmayan unsuru ayırıştırmasının nedeni; yukarıda sözünü ettiği hamil/taşıyıcı olmayı en genel anlamda madde konumuna yerleştirip bileşiğin içinde nedensel işlevi olan maddeden ayırmaktır. Bu durumu müteakip paragrafta pekiştiren filozof, arazın taşıyıcısı olan ve onu kaim kılan konu ile bileşiğin parçası olan konuyu da birbirinden aynı maksatla ayırıştırılmaktadır. Zira ona göre maddî nedenin illeti olan suretle, bileşiğin illeti olan suret aynı yönden ilke olmazlar. Burada maddeyi yakın ilke olarak etkileyen surettir, ancak suret maddenin fâil nedeni olamayıp ancak ve ancak onun fâil ilkesi olan genel suretin maddeyle birlikte olan ve şeyin içinde bulunan bir uzantısıdır. Bütün bunlara göre diyebiliriz ki İbn Sinâ'nın burada yaptığı şey aslında **“İlke” kavramının üçüncü anlamı olan “oluşan şeyin kendisinde yani ona içkin olan ilk şey”** anlamını nedenlere uyarlamak ve nedenler arasındaki etkileşim ve geçişlilikleri yorumlayarak nedensellik felsefesi yani metafiziği yapmaktır. Burada bir hususu daha belirtmekte fayda bulunmaktadır ki o da şudur; filozof söz konusu bağlamda Aristoteles'in metinlerini kendi perspektifi olan “metafizikte ayrık fâil ilke” yaklaşımıyla yorumlayarak sistem ve mahiyet olarak farklı bir duruş sergileme endişesini sürekli diri tutmaktadır.

Kimi fâiller bir vakitte fâil olmayabilir ve onların mefulleri de meful olmayabilir, hatta mefulleri madum olabilir. Sonra fâile onu bilfiil fâil yapan sebepler ilişir ve böylece o, fâil olur. Bu durumda söz konusu şeyin varlığı, daha önce yok iken sonradan ondan meydana gelir.

## Gâi Neden

Gâi (ereksel) neden şeyin dışında olan ve şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği nedendir. Buna göre gaye, kendisinden dolayı suretin maddede meydana geldiği anlamdır ki, bu da gerçek iyilik ya da iyilik olduğu zannedilen bir anlamdır. Çünkü fâilden arazî bakımdan değil aksine özsel olarak meydana çıkan her hareket ettirmede fâil, kendisine kıyasla iyi olanı ister. Bu ise bazen gerçek bazen de zanna dayalı olabilir yani ya bizzat iyidir ya da onun iyi olduğu zannedilir.<sup>16</sup>

Yine gâi illet bazen fâilin kendisinde bulunur iken bazen de fâilin dışında bir şeyde olabilir. Fâilin dışında bulunma bazen konuda olabilir; bir düşünmeden veya doğadan kaynaklanan hareketlerin gayeleri gibi. Bazen üçüncü bir şeyde olur; falanı hoşnut etmek için bir şey yapan kimse gibi ki bu durumda falanın hoşnutluğu, fâilin ve kabul edenin dışında bir gaye olur. Bununla birlikte hoşnutluk nedeniyle gerçekleşen sevinç, başka bir gayedir. Gayelerden biri de başka bir şeye benzemektir. Kendisine benzenilen, ona yönelmesi bakımından gayedir. Benzemenin kendisi de gayedir.<sup>17</sup>

Gaye nedenin hem fizik hem de metafizikte merkezi bir konumu olduğunu özellikle vurguladıktan sonra bu nedenin nedenselliğinin diğerlerini nasıl belirlediğini şu şekilde ortaya koyabiliriz:

İbn Sînâ'ya göre her illet, kendisine özgü illet olma tarzı bakımından bir hakikate ve bir de şeyliğe yani bir varlığa bir de mahiyete sahiptir. Gaye illeti, mahiyeti bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak mevcut oluşunun sebebidir. Fakat "gaye" varlığı bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığının sonucudur. Yani gaye varlık bakımından en sonra mahiyet bakımından da en önce gelen illettir. Buna göre bir bakıma gaye nedenin mahiyeti, kendisinin varlığına neden olan nedenin nedeni olmakta, onun varlığı da mahiyetinin sonucunun sonucu olmaktadır. Bununla birlikte gaye nedenin mahiyeti, zihinde tasavvur edilmedikçe illet olamaz.<sup>18</sup> Bununla birlikte gaye nedenin varlığı zihinde diğer illetlerden öncedir. Zira akılda şeylik bakımından ve varlık bakımından hiçbir illet, gaye illetinden önce değildir aksine o, diğer illetlerin illet oluşunun illetidir. Ancak diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığı, onun varlığının illetidir. Ancak bu durum oluş ve bozuluşa tâbi olan varlıklar için böyledir yoksa gaye neden, oluşa konu olmayan bir gaye ise bu durumda hiçbir nedenin onun için varlık veya mahiyet bakımından neden olması, imkânsızdır.<sup>19</sup>

Gaye neden bağlamında ele alınan ve geniş bir şekilde doğal düzlemdeki nedensellik için önemli bir tamamlayıcı olan baht (şans) ve ittifak (tesadüf) konusuna da kısaca değinmemiz gerekmektedir. Baht ve tesadüf konusunda-

16 İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 64.

17 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 29.

18 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 39.

19 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 39-40.

ki algılayışlar çok geniş bir şekilde ve doksografik bir yöntemle Aristoteles'in *Fizik Kitabı*'nda ortaya konulmuştur ve İbn Sînâ da bu görüşleri dikkate alarak bunlar üzerinde yorumlamalar yapmıştır. Bu görüşlerin merkezinde yer alan, Aristoteles'in sistemine ve nedensellik anlayışına karşıt ekolün başında, evrendeki oluşun açıklayıcı modeli olarak nedensiz bir rastlantı anlayışını kabul edenler gelmektedir ki bunlar İbn Sînâ'nın da belirterek ele aldığı gibi Demokritos ve takipçileridir.

Konuyla ilgili Aristoteles'in görüşü ve açıklamaları ise şu şekildedir: Öncelikle gözlemediğimiz nesnelerin bir kısmı her zaman 'öyle' oluşurken diğer bir kısmı da çoğu kez 'öyle' oluşur. Bunlardan ne ilkinin yani her zaman öyle olan zorunlunun ne de çoğu kez öyle olan nesnenin nedeni talihtir. Ancak bu ikisinin dışında da oluşan nesnelere vardır ve bunların talihe bağlı olduğu söylenir. Bu yüzden talih ve rastlantı diye bir şey vardır. Aristoteles'e göre zorunlu ve çoğu kez öyle olan dışında oluşan nesnelerin de yani tesadüfen oluşan şeylerin de bir gayesinin bulunması mümkündür. Bu türden şeylerin nedeni onların nedenlerinin bizzat değil bilaraz nedenler olmasıyla açıklanabilir. Zira bizzat neden belirliken, arazî neden belirsizdir. Bu durumda gayesi olan şeylerde neden belirsiz ise, o zaman 'rastlantıyla', talihe bağlı olarak oluştu' denilir. Rastlantı ve talihe bağlı belirsiz nedeni, diğer bir deyişle arazî nedeni örneklemek üzere, kişinin kendisine borcu olan biriyle karşılaşmasını söz konusu eden Aristoteles, kişinin bilmeden gittiği yerde borçluyula karşılaşmasının bu gayeyle olmadığını ve rastgele bir karşılaşma olduğunu belirtir. Bu karşılaşma ne oraya çoğu kez gittiği için ne zorunlu olarak ne de her zaman gittiği için olmuştur. Burada gaye neden yani paranın alınması her ne kadar bizatihi gaye değilse de yine de tercih edilen (ihtiyari) ve düşünceye bağlı olan nedenlerdendir. Eğer seçme ve düşünmeye dayanmamış ise bu durumda da 'şans eseri' denilir. Eğer tercih edilerek ve onun için sık sık oraya gidilirse buna şans eseri denmez. Buna göre şans, gayeli ve tercihe dayanan şeylerde arazî bir nedendir. Bu durumda hem şans ve hem de rastlantı denilen şeylerin de mutlaka bir sebebi vardır ve fakat bu neden zorunlu ve imkân kavramları kapsamında değerlendirilmelidir. Zira Aristoteles'in konu ile ilgili düşüncelerini geliştirerek "sürekli", "çoğunlukla olan", "eşit şekilde olan" ve "azınlıkla olan" kavramlarını geniş bir şekilde tartışan İbn Sînâ "sürekli olan" ve "çoğunlukla olan"ı zorunlulukla eşleştirmektedir. Ne var ki "çoğunlukla olan" herhangi bir engel dolayısıyla engellendiği zaman sürekliliğini kaybeden bir zorunluluk içermektedir. "Eşit şekilde olan" ve "azınlıkla olan" durumlar ise İbn Sînâ'ya göre imkân alanına girmektedir.<sup>20</sup>

Bütün bu tartışmalardan sonra Aristoteles ve İbn Sînâ'nın felsefi sistemlerinin gaye nedeni nedenselliğin merkezine aldığını ve evrende mutlak bir gayeliliğin düzenliliği sağladığını söyleyebiliriz.

20 Daha geniş bilgi için bkz., Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, s. 147-177.

### **Neden ve Nedenli Arasındaki İlişkinin Zorunluluğu; Nedenselliğin Metafizikte Ele Alınışı**

Nedensel ilişkinin zorunluluğunun sorgulandığı pasajın metafizikte yer almasını hazırlayan arka plan aynı zamanda nedenselliğin fiziksel ve metafiziksel düzlemlerini de ortaya koymaktadır. Zira İbn Sinâ metafiziğin konusunu tartışırken varlıkların uzak sebeplerinin mutlak anlamda metafiziğe konu olup olmayacağını sorgulamaktadır. Buna göre, bütün sebepleri araştırmak şu yönlerden söz konusu olabilir: 1- Nedenler neden olmaları bakımından değil mevcut olmaları bakımından incelenebilir. 2- Nedenler salt neden olmaları bakımından yani mutlak anlamda incelenebilir. 3- Nedenler neden olma tarzlarına göre incelenebilir. Yani dört neden türünden her biri kendine özgü tarzda, bir diğer ifadeyle fâil, unsur, suret ve gaye olma yönünden incelenebilir. 4- Son olarak ta oluşturdukları bütüne göre incelenebilirler.<sup>21</sup>

Bu şıklardan ikincisinin metafiziğin amacı olamayacağını ortaya koyarken İbn Sinâ iki delil sunmaktadır. Bunlardan ilki sebeplere ilişkin şeylerin yanında tümellik tikellik, kuvve ve fiil gibi neden olmaları bakımından nedenlere ilişmeyen şeylerin de metafizikte incelenişidir. İkinci delillendirme ise bize nedenselliğin doğal düzlemdeki ele alınışını açık bir şekilde göstermekte ve buna ilave olarak nedensellik ilişkisinin mahiyetini ortaya koymaktadır. Öyle ki, mutlak sebeplerin bilgisi, sebeplilerin sebepleri olduğunu öğrendikten sonra ortaya çıkar. Biz sebepli şeylerin varlığının kendilerinden önce gelen şeylerle varlık bakımından ilgili olduklarına hükmederek, sebeplerin sebepliler için varlığını olumlamadıkça akılda mutlak sebebin varlığı ve bir sebep olduğu fikri teşekkül etmez. Yani sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin kanıtlanması daha öncelikli bir durumdur ve bu bir mesele olarak ele alınmadan doğrudan ilke olarak kabul edilemeyecek bir husustur. Doğal düzlemde gözlemlediğimiz nedensellik ilişkisi ise bize ilişkinin apriori bilgisini sunmaz. Zira duyular bize yalnızca bir ardışıklığı verir. İki şeyin art arda gelmesi ise birinin diğerinin sebebi oluşunu zorunlu kılmaz. Duyu ve tecrübenin sunduğu verilerin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olması, **bilindiği gibi**, kesinlik bildirmez. Zihnin bu ilişkinin kesinliğine kanaat getirmesi ise ancak çoğunlukla gerçekleşen şeylerin, doğal ve seçimli olduğunu bilmekle mümkündür. Bu ise gerçekte illetlerin varlığını tespit ve illetlerle ilgili sebeplerin varlığını ikrar etmeye dayanır. İletlerin varlığı ve bunların nedenselliğinin kesinliği ise açık ve ilksel bir bilgi değil, aksine meşhur bir bilgidir. Buna göre, sonradan varlığa gelen (hâdis) şeylerin mutlaka bir ilkesinin olması gereğinin akılda kendiliğinden açık olana yakın bulunması, onun kendiliğinden açık oluşunu gerektirmez.<sup>22</sup> Dolayısıyla da söz konusu gerekliliğin metafizikte burhân yoluyla ortaya konulması lazım gelir. Nedenleri araştırma yönlerinden nedenleri kendilerine özgü varlıkları yönünden inceleme ve bütünün parçaları

21 İbn Sinâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s. 5.

22 İbn Sinâ, *Metafizik I*, s. 6.

olmaları bakımından incelemek de uzak sebepler hakkında inceleme yalnızca metafizikte söz konusu olabileceğinden doğa bilimcinin görevi değildir. Geriye yalnızca varlık olmak bakımından inceleme kalmaktadır ki bu da zaten metafiziğin konusunun bir parçasıdır, yani varlık olmak bakımından varlığı incelemek zaten metafiziğin konusudur. Bu durumda nedenlerin doğa bilimlerinde ele alınışı yalnızca doğa biliminin meseleleri için ilkeler olması yönünden olup nedensel ilişkinin zorunluluğu ya da imkânı metafiziğin meseleleri olarak kabul edilmelidir. Bir başka ifadeyle doğa bilimi nedenleri doğal cisim ve doğa bakımından incelenmektedir ki aslında doğanın tanımına baktığımız zaman nedenselliğin bu varlık alanındaki yerini de açıkça görebilmekteyiz. Zira doğal nesnenin bizzat kendisinde hareket ve sükûnun ilkesi olan “doğa” kavramı da ilke ve neden olma anlamında duyulur varlıklarda nedenselliğin tahsis yoluyla incelenmesini gerektirmektedir.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın nedensellik konusunda ortaya koymuş olduğu tespitlerin felsefi bakımdan büyük bir önem taşıdığını belirtmeliyiz. Zira bilindiği gibi Aristoteles'in nedensellik anlayışına karşı yöneltilmiş en ciddi eleştirel yaklaşım İslam Felsefesi tarihinde Gazzâlî'nin yaklaşımıdır.<sup>23</sup> Bu düşünür *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde neden ve sonuç arasındaki ilişkinin sadece gözleme dayalı bir ardışıklık olduğunu belirterek nedenin nedenliyi yani sebebin sonucu var ettiğinin dolayısıyla ortada bir zorunlu ontik bir ilişkinin mevcut olduğunun kanıtlanamayacağını ileri sürmüştür.<sup>24</sup> Yukarıdaki bağlamda İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu düşünceler de nedensellik bağının var edici bir etkinliğinin olması konusunun kendiliğinden açık olmadığını ve kesin olarak kanıtlanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda

23 Gazzâlî'nin nedensellik ilişkisine karşı yönelttiği eleştirilerin, bilginin kesinliği ve zorunluluğu açısından taşıdığı önem hakkında daha geniş bilgi için bkz., Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muha-fazakar ve Modern*, Bursa, Arasta Yayınları, 2002, s. 83-109.

24 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005, s. 166-168. Gazzâlî'nin konuyla ilgili meşhur pasajını bu bağlamda sunmamız uygun olacaktır. Zira İbn Rüşd konuyla ilgili karşı eleştirilerini sunarken söz konusu bu pasajı temel almaktadır. “Ebû Hamid el-Gazzâlî dedi ki: [Tabiatta süregelen düzende] alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (*iktirân*) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında “bu odur”, “o da budur” denilemez. İkisinden birinin kabulü ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müşhil ile ishal olmak arasında bir zorunluluk yoktur. Nihayet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat, zanaat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Filozoflar bu görüşe karşı çıkarak bunun imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Bu konuda sayılamayacak kadar çok olan olaylar üzerinde durmak uzun süreceğinden bir tek örnek belirleyelim. O da ateşe dokunan pamuğun yanması olayı olsun. Biz, birbirlerine dokunduğu halde pamuğun yanmamasını mümkün görürüz; hatta ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Hâlbuki onlar [yani filozoflar] bunun olabileceğini kabul etmezler. Bu mesele üç aşamada tartışılır.”

Gazzâlî'yi önceleyen bir yaklaşımın yine Gazzâlî tarafından bu konuda eleştirilen İbn Sinâ'nın metinlerinde yer almış olması oldukça ilginçtir. Bundan daha ilginç olan bir şey de şudur: İbn Sinâ aynı metinde söz konusu bağlamda "duyu ve tecrübenin sunmuş olduğu bu tarz verilerin çokluğu nedeniyle zihnin (bu bağın sabit olan bir bağ olduğuna) ikna olması, bildiğin gibi, kesinlik bildirmez"<sup>25</sup> derken 'bildiğin gibi' ifadesini kullanarak, böyle bir kanatın yaygınlığına işaret etmektedir.

Gazzâlî'nin nedensellik konusundaki eleştirilerinin temelinde duran ve bizim dipnotta alıntıladığımız metnin özü şudur: Neden ve nedenli dediğimiz birbirinden farklı ve ayrı iki şeyin birinin varlığı ve yokluğu diğerinin varlığı ve yokluğunu gerektirmez. Yani neden ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olması veya zorunlu olmasının kanıtlanması mümkün değildir. Peki, biz bu ilişkiyi nasıl açıklayabiliriz? Gazzâlî'ye göre ve tabii ki nedenselliği, eşyada sabit doğaları ve nesnel dünyada sabit ve sürekliliği sağlayan bir tür kanun oluşu kabul etmeyen kelamcılara göre, sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanan bir ilişki tarzıdır. Dolayısıyla örneğin yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün nedensellik ilişkilerinde de böylece sürüp gider. Gazzâlî'nin bu yaklaşımını üç bakımdan değerlendiren İbn Rüşd şu şekilde bir sunumda bulunmaktadır:

İlk aşama: Gazzâlî'ye göre, filozoflar ateş ile pamuk örneğinde yakma fiilini gerçekleştirenin yalnızca ateş olduğunu, ateşin de ihtiyar ile değil doğası gereği yakıcı (fâil) olduğunu kabul ederler. Burada yakma fiilinin fâili pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren yüce Allah'tır. Allah, böyle bir fiili ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe ve fiile sahip değildir. Filozofların ateşin fâil oluşuna dair delilleri sadece gözlemledikleri birlikteliktir. Yoksa burada varoluşsal bir neden oluşu iddia etmek mümkün değildir. Zira açıkça anlaşılmıştır ki, bir şeyle aynı anda birlikte bulunmak, onun, o şey sebebiyle meydana geldiğini göstermez.

Bu iddialara karşı İbn Rüşd şu şekilde cevap vermektedir:

Duyulur nesnelere görülen fâil sebeplerin varlığını tanımamak bir safsata dır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündeki (gerçeği) inkâr etmektedir ya da bu konuda sofistlik bir kuşkuyla teslim olmuştur. Dolayısıyla sebepliliği reddeden kimse, her fiilin mutlaka bir fâilinin bulunduğu gerçeğini kabul edemez. Buna göre İbn Rüşd felsefi düzlemde kalarak yaptığı bu keskin eleştiriyle Gazzâlî'nin septisizmini birinci etapta Sofizmle özdeşleştirmiş olmakta ve nesnel gerçeklik düzleminin inkârını nedenselliğin inkârına irca

etmiş olmaktadır. Felsefe tarihi açısından bakılacak olursa Plâtoncu ve Aristotelesçi felsefe sistemlerinin eşyanın sabit gerçekliğini inkâr eden sofistlik düşüncenin alternatifi olarak ve nesnel gerçekliğin sabitlenmesi/ispatlanması amacıyla tesis edilmiş olduğu görülür ki bu bağlamda İbn Rüşd'ün "sofistik" nitelemesi böyle bir önemi haizdir.

İbn Rüşd'ün eleştirel yaklaşımında ikinci önemli bir unsur ise İbn Sînâ'da da karşımıza çıkan, nedenlerin nedenselliğinin tarzına vurgu yaparak, sonuçların nedenlerin mutlak anlamda ve tek başına bir uzantısı ve icadı olup olmadığı hususunda tartışmayı netleştirmektir. Bir başka ifadeyle fâil nedenlerin fiillerinde tek başına etkin olup olmadığını ve dışarıdan ne türden nedenlerin katkı ve yardımıyla işlevsel olduğunu tespit etme gereği, tek bir neden ve tek bir sonuç arasındaki yalın ilişkinin kipini yani zorunluluk ve imkânını belirlemek için bir parametre olmamalıdır. Yani kısaca fâilin etkinliği ve bu fiilinde başka birtakım harici nedenlerle ortak olup olmadığı çok iyi araştırılması gereken bir husustur. Zira biz nedenlerin varlığını mutlak anlamda vâkıf olamayız ve fakat bizim böyle tüketici bir vukûfiyetimizin bulunmayışı birebir neden-nedenli ilişkisinin olumsuzlanmasını gerektirmez. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu aşamada ileri sürdüğü görüşler İbn Rüşd'e göre safsataya dayalı bir yanılmacıdır.

İbn Rüşd'ün eleştirilerinin felsefi veya burhânî boyutu ise epistemolojik ve ontolojik açıdan nedenselliğin anlamını göstermek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki nesnelere bir zatı bir de tek tek her varlığa özgü fiillerin gerçekleşmesini gerekli kılan nitelikleri vardır. Nesnelere isim ve tanımlarının bu nitelikler sayesinde farklılık gösterdiği kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendine özgü bir tabiatı da olmazdı. Kendine özgü bir tabiatı olmayınca da ne kendine özgü bir adı ne de bir tanımı olurdu. Bu durumda ise bütün nesnelere ya tek bir şey olurdu veya bir tek şey olmazdı. Yani varlığın bütün ayrımları, nitelikleri ve kendine özgü etkinlikleri ortadan kalkmış olacaktır ki bu da aslında varlığın yerini yokluğun alması anlamına gelir.

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün nesnelere etkinliğinin zorunluluk taşıyıp taşımadığı meselesini söz konusu ederken tıpkı Aristoteles ve İbn Sînâ'da rastlantı ve talih ile ilgili kaçınılmaz olarak gündeme gelen sürekli olma/zorunluluk ve çoğunlukla olma durumlarını öne çıkarmaktadır. Yani İbn Rüşd'e göre de fâil ve fiili arasındaki ilişkinin sürekli, çoğunlukla ve azınlıkla oluşu neden sonuç ilişkisinin zorunluluğunu ve imkânını da belirlemektedir. Yani fâili ve fiili arasındaki ilişki sonsuz sayıdaki ilişkilerden biriyle gerçekleşmektedir yani burada mutlak anlamda imkân söz konusudur. Dolayısıyla örneğin, bazen bir ilişki diğeri için engel teşkil ettiği için ateşin, ateşe duyarlı bir cisme yaklaşması durumunda mutlaka onu etkileyeceği kesin olarak söylenemez. Yani nedenin sonuçla ilişkisi bizim gözlemleyemediğimiz birtakım başka nedenlerden ötürü gerekli bir ilişki olmayabilir. Ne var ki bu nedensellik ilişkisi-



sinin gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Zira talk taşı vb. şeyler için söylendiği gibi ateşe duyarlı bir cisim ile ateşin yakıcılığını engelleyen bir ilişkiye sahip bir varlığın bulunması imkânsız bir şey değildir. Fakat bu durum, ateş, ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece ondan yakma özelliğinin kaldırılmasını gerektirmez. Yani onun tanımı doğasını ve bu doğaya özgü fiilini gerekli kıldığı için, fiilin vuku bulmayışı arada bulunan bir engel nedeniyle yine bir nedensellik söz konusu olmaktadır.

Dört nedenin varlığını ve nedensellik ilişkisinin zorunluluğunu gerçekte her kesimin kabul ettiğini ancak bu bağlamda bir isimlendirme farklılığının olabileceğini ileri süren İbn Rüşd, kelimcilerin, hayatın bilgi için şart oluşu gibi meşrut (şartlı) için de zorunlu olan birtakım şartların varlığını kabul ettiklerini bildirir. Yine ona göre kelimciler, nesnelere hakikat ve tanımlarının bulunduğunu ve onların var olanın varlığı için zorunlu olduğunu söylerler. Bu yüzden kelimciler görülen ve görülmeyen (fizik ve metafizik) âlemi aynı örnek üzerinden değerlendirirler. Aynı şekilde onlar, bir şeyin cevheri için gerekli olan delil adını verdikleri “eklentiler” konusunda da aynı şekilde davranırlar. Mesela onlar derler ki, var olan şeydeki düzenlilik fâilin akıl sahibi olduğunu gösterir. Var olan şeyin amaçlanmış olması da fâilin amaçladığı şeyi bildiğinin işareti sayılır. Akıl, var olanları sebepleriyle birlikte algılamaktan öte bir şey değildir ki zaten bu aklın ayırıcı niteliğidir. Netice itibarıyla İbn Rüşd eleştirisinin zirvesine epistemolojik olarak mutlak kaosa yol açabilecek sakıncalı durumları nitelediği şu paragrafı ortaya koymaktadır:

“Öyleyse sebepleri reddeden kimse akli reddetmiş sayılır. Oysa mantık ilmi, sebep ve sebeplilerin bulunduğunu ve sebeplileri tam olarak bilmenin ancak sebepleri bilmeye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Demek oluyor ki, bütün bunları reddetmek bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir. Çünkü bu, hiçbir şeyin gerçek bilgisine asla ulaşamayacağı, eğer bir şey varsa onun zandan ibaret olduğu anlamına gelir. Bu takdirde ne bir kesin kanıttan (burhân) ne de bir tanımdan söz edilebilir. Böyle olunca mantıksal ispat yöntemindeki öncül önerme türleri de reddedilmiş sayılır. Buna göre, zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını savunan kimse- nin, bu sözünün zorunlu olmadığını da kabul etmesi gerekir.”<sup>26</sup>

Gazzâlî'nin nedensellik ilişkisini alışkanlık (âdet) kavramı çerçevesinde vadedişini dikkate alarak bu çerçevede de eleştirilerde bulunan İbn Rüşd âdet kavramının zorunlu olamayan “çoğunlukla ve eşit derecede oluşan” şeyler kastedilerek zihnin zorunlu olmayan zannî hükümleri için kullanılmasının filozoflar tarafından da kabul edilebileceğini bunun dışında bir anlamın ise kabul edilemeyeceğini belirtir. Buna göre âdet kavramıyla üç şey kastedilebilir: Fâilin (Allah'ın) âdeti, varlıklardaki âdeti (süre gelen düzen) ve bizim bu varlıklar hakkında hüküm verme âdetimiz. Oysa Yüce Allah'ın bir âdetinin olması imkânsızdır; zira âdet fâilin kazandığı bir meleke olup bir fiilin çokça tekrarını gerektirir. Hâlbuki şanı yüce Allah, “*Sen Allah'ın sünnetinde (ka-*

26 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Sam-sun, 1986, s. 292.

nununda) *asla bir değişiklik bulamazsın*"<sup>27</sup>, "*Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişme bulamazsın*"<sup>28</sup> buyurmaktadır.

Sadece zihin sahibi varlıkların âdeti olabileceği önermesiyle "varlıkların âdeti" ihtimalini de elimine eden filozofa göre zaten âdet, zihin sahibi olmayanda da bulunuyorsa, gerçekte bu durum bir "tabiat" demektir. Varlıklar hakkında hüküm verme âdetimize gelince, bu âdet aklın kendi işlevini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. Akıl işte bu sayede akıl olmuştur. Bu anlamdaki bir âdeti filozoflar da inkâr etmemektedirler.

### **Nedenselliğin Mahiyet ve Zorunluluk ile İlişkisi**

Apriori ve tanımsız Varlık kavramını yine en genel anlamda varlığın niteliği olan "zorunlu" ve dolayısıyla "mümkün" şeklinde iki kategoriye ayıran İbn Sînâ zorunlu ve mümkün varlığın tanımlarını nedensellik ilkesine dayanarak ortaya koymuştur. Buna göre söz konusu bağlamda "zorunlu" olan nedensizliği gösterirken zorunlu olmayan yani mümkün olan nedenli olmaya delalet etmektedir. Zira zâtı dikkate alındığında nedensiz olmanın söz konusu olduğu varlık alanı bizatihi varlık alanıdır ve nedensizlikle eşit anlama gelmektedir. Bu durumu İbn Sînâ çok açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

"Zorunlu varlığın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zâtı açısından düşünöldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Başkası bakımından değil de, zâtı bakımından düşünöldüğünde varlığı zorunlu olmayan her şey, zâtı gereği zorunlu varlık değildir. Şu halde zâtı gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı, onun zâtı gereği zorunlu varlık olmayacağı açıktır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki: Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zâtı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Başkası olmaksızın var olamadığında ise, varlığının zâtı gereği zorunlu olması imkânsızdır. Zâtı gereği zorunlu ise, onun varlığında başka varlığın zorunlu kılışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zâtı gereği zorunlu varlık olamaz."<sup>29</sup>

Zorunlu varlığın nedensiz varlık alanına tekabül ettiğini söz konusu ifadelerinden kavradığımız İbn Sînâ mümkün varlığı ve tabii ki bigayrihi zorunlu olanı nedenli varlık alanına irca etmektedir. Diğer bir ifadeyle nedenli olmak bizatihi mümkün olmak anlamına gelir ve zorunlu olan bakımından nedensellik ilişkisiyle belirlenen bu mümkün varlığın zorunluluk kazanması da onun nedenli olmasının bir gereğidir ve onu nedensiz bir varlık haline getirmez. Bu anlama delaleti bakımından filozofun şu sözlerinde kulak verilmelidir:

27 el-Ahzab 33/62.

28 Fâtır 35/43.

29 İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 36.

“Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa o başkası illettir; başkası nedeniyle olmuyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususilemiştir.”<sup>30</sup>

Görülmektedir ki mümkün varlığın varlığa gelişi gibi yokluğu da bir nedensellik işleyişini gerektirir. Zira var olan bir nedenle var oluyor ise yok olan da varlığı gerektiren nedenin bulunmayışı nedeniyle ve bu da bir nedensellik işleyiştir.

Mümkün varlığın, nedensellik düzleminin ana eksenini oluşu, bu tarz varlığın varlığının nesneliliğinin ötesinde zihinsel olarak tasavvurunun bir başka ifade ile akledilir oluşunun da nedensellik düzleminde değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Zira bu tür varlıklar tanımı, mahiyeti ve hakikati bakımından da nedenli varlıklardır. Buna göre bir şeyin tanımının ve mahiyetinin zâtî kurucu unsurları o şeyin kurucu nedenleridir ve şeyin bu tarz varlığa çıkarılması da bir tür nedensel ilişki sonucunda söz konusu olabilir. Bununla birlikte kendisi için mahiyetin kurucu nedenleri olan şeyin varlığının nedeni, bu mahiyeti kuran nedenlerin bir kısmının örneğinin suretin nedenidir. Ayrıca bazen varlık da bütün bu kurucu nedenlerin hepsinin nedenidir ki bu bağlamda neden oluş bu kurucu nedenlerin aralarındaki toplanmanın nedeni olur. Şeyin kendisi için olduğu gaye neden, yukarıda belirttiğimiz gibi mahiyeti ve anlamıyla fâil nedenin nedenselliğinin nedeni ve fakat kendi varlığında onun nedenlisidir. Buna göre fâil neden, gaye nedenin varlığının bir tür nedenidir. Ne var ki bu oluşa konu olmayan gaye nedenlerden ise yani bilfiil meydana gelen gayelerden olur ise, bu durumda onun fâil nedenin nedenselliğinin ve anlamının nedeni değildir.<sup>31</sup>

### **Tanrı-Evren İlişkisi Dolayımında Nedensellik İlişkisi**

Nedensellik tartışmalarındaki zorunluluk ve özellikle de fâil nedenlerin halleri ve fâil olma tarzları, nedenselliğin birçok disiplinin kesişme noktası olan ortak bir problem oluşunun da parametresi kabul edilmelidir. Zira sistemleştirilmiş nihai şeklini Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde görebildiğimiz söz konusu problemin, Tanrı ve evren arasındaki ilişki tarzının mahiyeti ve ne tür bir nedensellik ilişkisinin söz konusu olabileceği şeklindeki ciheti fâil neden, zorunlu yaratma, irade tanımları, sabit doğalar ve doğal işlevsellikten oluşan genel arazlardan oluşmaktadır.

30 İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 36-37.

31 İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit – Ali Durusoy – Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 126.

Meseleyi çok öz bir şekilde ifade edecek olursak; Filozların Tanrı'yı es-Sebebü'l-Evvel yani "İlk Neden" olarak nitelermeleri ve evreni varlığa getirme tarzını da benzersiz bir şekilde (ibda') iradi bir fâilden ancak onun varlığındaki zorunluluğun bir gereği olarak ve nedensellik ilişkisiyle açıklamaları, Tanrı'nın neden oluşu ve ne şekilde diğer bütün varlıkları vücuda getirdiği hususunda Kelamcılarla tartışmalarına sebebiyet vermiştir. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin birinci ve üçüncü meselesi olarak ele alınmış olan ve eserin tümünün yaklaşık beşte ikisini oluşturan bu meseleler aslında tek başına birkaç makale kapsamında tartışılmayı istihkak etmekle birlikte burada biz konunun özüne değinmekle yetineceğiz. Kıdem-i âlem ve fâil-fiil ilişkisi problemi denilen bu meselelerin nedensellik ilişkisinin mahiyetine irca edilebileceğini belirterek devam edeceğimiz bu konu açık ve net bir şekilde belirtelim ki İbn Sînâ tarafından daha önceden vazedilmiş ve tartışılmış meselelerdir. İbn Sînâ'nın eserleri özellikle de *Metafizik*'in altıncı makalesinin 1, 2 ve 3. fasılları iyice incelendiği zaman görülecektir ki sanki İbn Sînâ kıdem-i âlem ve Tanrı'nın fâil neden olamayacağı meselelerinde Gazzâlî'nin daha sonra kendisine yönelteceği eleştirilerin farkındadır ve bu eleştirilere, ki bilindiği gibi bu eleştirilerden birisi "tekfir" niteliğini haizdir, cevap vermekte dahası bu tür eleştirel bir yaklaşımın imkânını ortadan kaldırmaktadır. Öyle ki yukarıda fâil nedeni açıkladığımız kısımda örnek metinlerle ortaya koymaya çalıştığımız fâil nedenin metafizikte varlık verme anlamında neden oluşu konusunu Filozof en derin endişeleriyle birlikte bu meseleyi genişçe ve uzun uzadıya bu üç fasılda ortaya koymakta ve buna ilaveten neden ve nedenlinin birlikteliği sorununa indirgenebilecek kıdem konusunu da "hakikat ehlinin 'her neden nedenlisiyle birliktedir' görüşü hakkındaki kuşkunun giderilmesi ve fâil neden hakkındaki görüşlerin gerçekliğinin araştırılması" şeklindeki başlıklandırma ile ortaya koyduğu ikinci makalede açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin birinci ve üçüncü meseleleri dikkatlice incelendiğinde görülecektir ki büyük düşünürün bu eserdeki temel eleştirel yaklaşımlarının belirleyici öncülleri ve eleştirel sonuçlarının dayanağı ve arka planı olarak bu üç fasıl önemli bir rol oynamıştır ve söz konusu yaklaşımlar zaten İbn Sînâ tarafından varsayımsal olarak incelenip çözümlenmiş yaklaşımlardır. Diğer bir ifadeyle açıkça söylersek İbn Sînâ zaten kendisi zamansal öncelik, fâil-fiil ilişkisi ve birlikteliği, yokluktan ihdas ve ibda', irade ve doğa gibi bu bağlamdaki tartışmalı konuları zaten irdelemekte ve çözümlenmektedir. Bu bağlamda ilgili pasajları tahlil ederek konuyu sonlandırmaya çalışacağım;

İbn Sînâ'ya göre mefulün (âlemin) fâilden (Tanrı'dan) bizzat aldığı şey, varlıktır. Âlemin varlığının nedeni, fâilin bizzat sahip bulunduğu varlıktan, bir başkası için varlık gerekli olacak bir bütünlüğe iye olmasıdır. Onun yani âlemin daha önce var olmamasına gelince bu, onu yapan bir illet nedeniyle değildir. Yani âlemin önceden var olmayışının nedeni yoktur. Onun var olmaması, bazen bir illete nispet edilir ki o da illetin yokluğudur. Yani bazen

diğer fâil nedenler için yokluğu durumunda malûlünün de bulunmayışı izafe edilir ki zaten fâilin yokluğunda mefulün yokluğu bir zorunluluktur. Fakat (âlemin) varlığının yokluktan sonra oluşu, bir illet nedeniyle değildir, yani sonradan var olması bir müreccih gerektirmez. Çünkü bir yoklukla öncelenmeksizin var olması, zaten kesinlikle mümkün değildir. Mümkün olmayanın ise illeti yoktur. Yani yoklukla öncelenemeyen bir varlık söz konusudur ki bu da hiçbir şekilde nedene ihtiyaç duymayan “Zorunlu Varlık” bir diğer ifadeyle mutlak nedensiz varlıktır. Oysa (âlemin) varlığının olması ve olmaması mümkündür. Dolayısıyla onun varlığının illeti vardır. Onun yokluğunun da olması ve olmaması mümkündür. Dolayısıyla yokluğunun da bir illeti olabilir. Fakat onun daha önce yokken sonra var olmasının, herhangi bir illeti yoktur.

Ne kadar ilginçtir ki İbn Sînâ kıdem ve fâil neden konularındaki çok boyutlu tartışmalarını ortaya koyduğu birinci ve ikinci fasılda incelemesini diyalektik bir tarzda yapmaktadır ve mutlaka birtakım muhatapların muhtemel itirazlarını ve varsayımlarını dikkate almaktadır. Daha derinlikli incelemelerin, tıpkı diğer bütün eserlerinde ortaya çıkan bir gereklilik gibi algılanması gereken bu perspektiften, Filozofun buradaki muhataplarını tespit etmesi lazım gelmekle birlikte bizim burada ilgimizi teksif etmemiz gereken nokta, sonrasında Gazzâlî tarafından sistemleştirilen eleştirel insanın söz konusu bu metinlere ne derecede dayandığıdır. Ne var ki İbn Sînâ'nın “kıdem” ve “Tanrı'nın fâil neden oluşu” meselesinde hem kendisini önceleyen Helenistik dönem Hıristiyan şarihlerinden (ki bu bağlamda İbn Sînâ'nın; *Fizik* şerhlerinden ve çok iyi bir şekilde eserlerindeki düşüncelerinden haberdar olduğu Yahya en-Nahvî'nin kıdem konusunda Aristoteles felsefesine karşı eleştirel yaklaşımları hakkında da derin bir bilgi ve bilince sahip olduğunu düşünüyoruz), hem Hıristiyan mütercim düşünürlerden ve hem de Müslüman kelamcılardan (örneğin İbn Furek, İbn Sînâ'nın çağdaşı ve nedensellik konusunda Bâkîllânî ve Cüveynî gibi Gazzâlî'nin haleflerinden olarak mutlaka bu bakışla incelenmelidir) bir muhatap kitlesinin mevcudiyeti yadsınmayacak ve göz ardı edilemeyecek bir olgudur.

Bu durumu da dikkate alarak *Metafizik*'in altıncı makalesinin 1, 2 ve 3. fasıllarını incelediğimiz zaman birebir Gazzâlî tarafından izlenen metinleri görebiliyoruz. İbn Sînâ şöyle diyor;

“eğer bir kimse ‘(âlemin) yokluğundan sonraki varlığının da aynı şekilde olması ve olmaması mümkündür’ derse biz şöyle deriz: ‘(Âlemin) varlığı olması bakımından onun varlığını’ kastetmişsen yokluğun onda bir dahli yoktur. Çünkü onun varlığının kendisi, zorunlu değildir yani mümkündür; O, yokluktan sonra olması bakımından zorunlu olmayan değildir, ama zorunlu olmayan, onun şu ana rastlayan varlığıdır; Oysa daha önce yok idi. Ancak onun varlığı, yokluktan sonra varlık olarak alınrsa, yalnızca mevcut oluşu değil yokluktan sonra oluşu da düşünülmelidir. Yokluktan sonra olan ve yokluktan sonra rastgelenin ise herhangi bir sebebi yoktur. Her ne kadar yokluktan sonra olan varlığın, onun varlığı olması bakımından bir sebebi olsa da onun yokluktan sonra var olmasının sebebi yoktur. Onun

varlığının, yokluktan sonra olması ve olmamasının mümkün olduğu doğrudur. Fakat onun yokluktan sonra varlığının, yokluktan sonra varlık olmak bakımından, yokluktan sonra varlık olması ile yokluktan sonra olmamasının mümkün olması doğru değildir. Ama hiçbir şekilde varlık olmaması ve itibarın varlığa olması durumu başka.”<sup>32</sup>

Bu pasaj fâil-meful kavramlarına bağlı olarak âlem ile onun varlığını veren var edici fâili arasındaki ilişkinin mümkün varlığın zorunlu varlıktan nedensellik ilişkisiyle nasıl meydana geldiğini ve aralarındaki bu ilişkinin mahiyetini irdelemektedir. Daha önce söylediğimiz gibi bu bağlamdaki pasajlar birbiriyle çok sıkı bir ilişki içerisinde vazedilmiştir ve bir sonraki fasılda neden ve nedenlinin birlikteliği tartışmalarına doğru sıkı bir örgü ile geliştirilmektedir. Burada bir hususu vurgulamalıyım ki bu pasajda ve söz konusu ilgili pasajlarda malûl yerine işaret eden “o” zamirini biz “âlem” şeklinde çeviriyoruz ki bunun sebebi Filozofun burada doğrudan âlem ile Tanrı yani varlık veren Fâil arasındaki ilişkiyi anlatmış olmasıdır.

Yukarıda ifade ettiğimiz iddiamızı yineliyor ve diyoruz ki İbn Sinâ, kıdem konusundaki eleştirel yaklaşıma karşı bu savunmalarını, karşısındaki muhatabın düşünme ve delillendirme tarzını mutlak anlamda dikkate alarak oluşturmakta ve bu pasajları kaleme almaktadır. Zira metinler zincirleme bir bağlantıyla devam ederken, “gerçekte malum ancak meçhul kalıbıyla hitap edilen” kişinin delilini şu şekilde sunmaktadır:

“Fâil ve illete, bir şeyin yokluktan sonra var olması için muhtaç olunur. Şey var olduğunda illet ortadan kalksa, şey, illete muhtaç olmadan kendi başına var olur. **Bir kimse de** bir şeyin ancak hudusunda (sonradan meydana gelmesinde) illete muhtaç olduğunu ve sonradan meydana gelip varlık kazandıktan sonra illete muhtaç olmadığını zannetti. Bu nedenle ona göre illetler, yalnızca hudusun illetlerinden ibarettir ve onlar (malûlleriyle) beraber değil (malûllerinden) öncedir.” Bu yanlış bir zandır. Çünkü hudustan sonra varlık, ya zorunlu varlıktır ya da zorunlu olmayan varlıktır.”<sup>33</sup>

Hâdis olan âlem, onun varlık tarzı yani imkânı ve onu varlığa getiren fâilin mahiyeti ve mefulüyle zamansal ilişkisi bu ifadelerde ve sonrasında ortaya konulmakta ve âlemin mümkün varlığının kendisini önceleyen bir yoklukla nedensel bir ilişkiye sahip olamayacağı aksine varlığını veren fâil nedenle bu tür bir bağlantısının bulunacağı açıklanmaya çalışılır. Netice de İbn Sinâ'ya göre; “illet yalnızca varlığındır, eğer âleme yoklukla öncelenme rast gelmişse hâdis olur, yoklukla öncelenme rast gelmemiş ise hâdis olmaz” zira burada yokluktan sonra varlığa gelen şeyin yokluğunun veya yoklukla öncelenmiş olmasının bir nedeni bulunmaz. Mümkün olan bu varlığın yani âlemin yokluktan sonra var olmasının nedeni mahiyetinin bir varlığının bulunmasıdır. İşte bu bağlamda İbn Sinâ'nın varlık ve mahiyet-ayrımını Tanrı'nın Fâil neden oluşunu ve âlemin bizatihi mümkün nedenli varlık oluşunu izah etmek

32 İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 5.

33 İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 4-5.

üzere ilk defa değil, tekrar devreye soktuğunu görmekteyiz ki Filozofun, âlem ve Tanrı arasındaki en temel ayırt edici yaklaşımının da bu olduğu burada yinelenmesi gerekirken bir husustur.

Son olarak neden ve nedenlinin birlikteliği meselesinin de kıdem tartışmasıyla ilgili olduğunu söyleyerek Filozofun yaklaşımını kısaca özetlemek istiyoruz. İbn Sinâ bu fasılda varlık veren fâil nedeni gerçek neden doğal düzlemdeki fâil nedenleri ise hareket ettirici neden olarak niteleyerek tartışmasının ana çatısını kurmaktadır. Burada kullanılan örneklerin yani baba, ateş ve bina ustasının aynıyla *Tehâfütü'l-Felâsife*'de kullanıldığını belirtirken özellikle bir kez daha Filozofun nedenlisinin gerçek var edici fâil nedeni olarak kabul etmediği “doğal nedenlerin” yani mesela ateşin neden oluşunun Gazzâlî tarafından kullanılmasına dikkat çekiyoruz. Zira İbn Sinâ'nın altıncı makalenin üçüncü faslına başlarken ilk dikkat çektiği şey “bu tür nedenlerin nedenlisinin varlığını veren gerçek nedenler olmadığıdır” ve o, bu konudaki yanlış düşüncelerin sebebinin de gerçek neden ile diğerleri arasında karışıklığa yol açan bilgisizlik olduğunu söylemektedir. Filozofa göre bu tür nedenler hareketin ilkesi olan nedenlerdir ve bu tür nedenlerin malûllerinden önce bulunması dahası sayılarının sınırlı olmaması da mümkündür. Zira gerçekte nedenler nedenlilerle birlikte bulunur, nedenlisinden önce bulunan nedenler ise arazî ya da yardımcı nedenlerdir. Bu bağlamda Filozofun kullandığı yardımcı ve hazırlayıcı neden anlayışının fizikteki fâil nedenlerin bir türü olduğunu bilmekteyiz, arazî neden nitelemesi ise nedenlerin neden olma tarzlarından biridir ve fâil nedenin işlevselliğinin arazîliğine işaret etmektedir. Bu yüzden de bu tür nedenlerin bir noktada sonlanmasının gerekmediğini söyleyen filozofun gözlemlenen nedensellik ilişkilerinde tıpkı bilgedeki gibi arazî nedenlere de itibar edilmemesi yaklaşımının önemini vurgulamak istiyoruz. Çünkü *hâdis* varlıklar düzleminde bir diğer İbn Sinâci ifadeyle tikel şeylerde nedenlerin bilfiil zorunluluğunu gerektirecek olan mukaddem zorunlu sonsuz nedenlerin bulunması kaçınılmazdır. Yani bizatihi mümkün olan şeylerin bigayrihi zorunlu oluşu bağlamındaki nedenler zinciri sonsuz tikellerin varlık düzleminde sonsuzluk arz eder. Nedenlerin geriye doğru sonsuz olamayacağı ilkesi ise yatay boyutta değil dikey boyutta söz konusudur ve kaçınılmaz olarak nedensiz bir ilk nedende son bulur.<sup>34</sup>

Nedenlilerden yani sonucundan önce bulunabilecek nedenlerin arazî nedenler olduğu ortaya çıktığına göre şimdi gerçek nedenlerin sonuçlarıyla birlikte bulunması gereğinin kıdem meselesine taallukuna geçebiliriz. Buna göre zâtî ve yakın olmayan nedenlerin aksine zâtî ve yakın nedenlerin sonuçla birlikte bulunup sonucun varlığa gelmesinden sonra da varlığını devam ettiren neden olduğu kabul edildiğinde varlık veren ve sürekli bir şekilde var ettiği şeyle birlikte bulunan nedenin de kendine özgü bir niteliği olmalıdır ki işte buna İbn Sinâ mutlak yokluktan sonra şeye varlık kazandırma (te'vis)

34 İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 9-10.

anlamında ibda' demektir ve en üstün varlık verme tarzıdır. Filozofa göre Hükemâ buna yokluktan sonra var olmayı kastederek "ibda'" ismini verir ve burada şeylerin yani malûl olan varlıkların varlıklarını aldıkları nedenlerden zaman bakımından değil zat bakımından sonralığı söz konusudur. Buna göre zâtî nedenlerinden varlığını alan her şeyin yokluktan sonra varlığa gelmesi durumundaki sonralık ve bu nedenlerin önceliği zaman bakından değil zat bakımındandır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın mevcudatın hâdis olmasını salt zamansal sonralıkla sınırlamamak gerektiğini ve aslolanın nedeni ve ontik olarak sonradan bulunmak durumu olduğunu özenle vurgulamalıyız. Öyle ki İbn Sînâ bu bağlamda ibda' ve ihdas kavramları üzerine açtığı tartışmada yukarıda da belirttiğimiz gibi Helenistik dönem şarihlerini kuvvetle muhtemelen de Yahya en-Nahvî'yi muhatap olarak almakta ve metinlerden açıkça anladığımız üzere onun kıdem eleştirilerine cevaplar tesis etmektedir. Metinde kendisinden önceki iki düşünürün görüşlerini özelleştirerek ibda' kavramını gerçek yaratma kabul etmeyen ve "tekvin" şeklinde kabul eden iki yaklaşımı sunan İbn Sînâ neticede anlam olarak uzlaşıldığında isimlendirmeye takılmayacağını belirtmekte ve tartışmayı şu şekilde sonlandırılmaktadır:

"Anlamları ayrıştıktan sonra biz, bu isimlerde kesinlikle tartışmayız. Görüyoruz ki anlamların bir kısmı, madde olmaksızın, bir kısmı bir maddeyle, bir kısmı bir aracıyla ve bir kısmı da aracısız olarak bir illetten varlık kazanmaktadır. Daha önceki bir maddeden var olmayan şeye oluşan demeyip mübda adını vermek ve ister maddi ister fâil isterse de başkası olsun birincil illetinden bir aracıyla olmayan şeyi de mübda adı verilenlerin en üstünü yapmışızdır."<sup>35</sup>

### **Zihinsel Nedensellik**

Nedensellik konusundaki tartışmaları sonlandırmadan önce bir başka açıdan ve belki de sistem bağlantılarıyla bağıntısı bakımından Aristotelesçi sistemin temelini teşkil eden en önemli açıdan burhânî nedenselliği yani felsefi düşünüşteki zihinsel nedenselliği kısaca ortaya koymak gerekir. Buna göre Aristoteles'in sisteminde metnimizin en başında ele almış olduğumuz "İlke" kavramının anlamlarından birisi olan ve nedenselliği de zorunlu bir şekilde ihtiva eden burhânî öncüllerin nedenselliği, kesin bilgi/sonuç üretmenin ve doğru yargının zorunlu yöntemini oluşturur. Bir diğer ifadeyle bütün zihinsel süreçler nedensellik işleyişini haizdir ve bu işleyişin modları zihinsel üretimin de modlarını kaçınılmaz olarak belirler. Bilindiği gibi Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'ine İslam dünyasında "Burhân" adı verilmiş ve bu terim aynı zamanda kesin ve zorunlu akıl yürütmenin de kavramı haline gelmiştir. İbn Sînâ yine Aristoteles'i takip ederek Burhânî, nedensellik işleyişi bakımından iki kısma ayırmakta ve Burhân-ı lime (epistemolojik ve ontolojik zorunlu nedensellik/mutlak burhân) ve Burhân-ı inne (epistemolojik zorunlu nedensellik) ismini vermektedir. Filozofa göre; eğer kıyas bir şeyin nasıl olduğuna dair



tasdiki veriyor da tasdikteki illeti verdiği gibi bir şeyin nasıl var olduğuna dair illeti vermiyorsa bu Burhân-ı inneedir. Eğer kıyas, her iki tarzda da illeti de veriyor ve böylece kıyastaki orta terim, büyük terimin küçük terime bilgi ve ifade (beyan) bakımından olumlanmasının veya ondan olumsuzlanmasının illeti olduğu gibi, bizzat varlıkta da büyük terimin küçük terim için varlığının yani ontik nedenselliğinin olumlanmasının ve ya olumsuzlanmasının illeti oluyorsa buna da Burhân-ı lime denilir. İbn Sînâ'ya göre mutlak burhân, Burhân-ı lime'dir. Zira burada nedensellik ilişkisi salt bir yönden, değil mutlak anlamada bütün yönlerdendir ve buradaki zorunluluk da bütün yönlerdendir. Buna göre diyebiliriz ki Burhân-ı inne yalnızca bir yönden olan nedene delalet ederken, Burhân-ı lime mutlak ve her yönden olan nedeni vermektedir.<sup>36</sup> Burada öncüllerin zorunluluğundan ortaya çıkan sonucun zorunluluğunu burhâna mahiyet kılan Filozofun, nedenlerdeki zorunluluğun sonuçlardaki zorunluluğu ortaya çıkarması şeklindeki genel yaklaşımını, zihinsel nedensellik için de teşmil ettiği açıklıkla söyleyebiliriz. Yani Filozof nedensellik konusunda tek bir yaklaşımı bütün bilgi alanlarına teşmil etmekte ve fizik ile metafizikten sonra zihinsel alanda da nedenselliği sistemin temel gereği haline getirmektedir. İlginçtir ki bu durumu teyit için çok fazla bir çabaya ihtiyaç duymadan *İkinci Analitikler*'de konunun işlenişine kısa bir bakış atmak bile yeterinden fazlasını bize sunmaktadır. Zira nedenlerin çeşitleri, neden oluş tarzları ve özelde ilgili disiplinle bağlantısı yukarıdan beri anlata geldiğimiz biçimiyle *İkinci Analitikler*'de ortaya konulmaktadır. Nedenlerin tıpkı fizik ve metafizikteki gibi *İkinci Analitikler*'de de uzun uzadıya ele alınmasının sebebini bizzat filozofun kendisi, "tanımda ve burhânda nedenselliği ortaya koymak" şeklinde gerekçelendirmektedir ki işte bu zihinsel nedensellik diye isimlendirilen şeyin ta kendisidir. Bu noktada *İkinci Analitikler*'in dördüncü makalesinin beş ve altıncı fasılları bu konuya tahsis edilmiştir.<sup>37</sup>

Bu bağlamda Filozofun tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi zihinsel nedensellik alanında da zorunluluğu bizzat, bilfiil ve yakın nedenlere özgü kılmakta olduğunu belirtmeliyiz. Zira ona göre, burhân ancak bizzat ve bilfiil olan yakın-özel illeti verdiği zaman tam burhân olur. Tam tanım, mahiyetin illetlerine sahip bulunan şeyde böylesi illetleri kuşatır ve onları, şayet zâtî iseler hiçbirini dışarıda kalmayacak şekilde tamamıyla verir.<sup>38</sup>

Netice olarak denilebilir ki Meşşâi Felsefi sistemin temel ilkelerinden birisi olan nedensellik meselesi, felsefe tarihi boyunca ve hatta günümüz felsefe düzlemelerinde tartışılırken calibi dikkat olan nüvesini zihinsel ontolojinin bir niteliği olarak izhar etmesinde belirsizleştirmektedir. Yani apaçık oluşunun zihinsel ontolojisi, duyusal alanın aşikârlığını aşkın bir işlevsellik ve mevcudiyeti barındırırken, felsefî tartışma alanlarındaki gizemli ve çözüle-

36 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 28-29; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembîhler*, s. 73.

37 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 233-246.

38 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 236.

mez nedensellik tartışmaları topyekûn mantık, fizik ve metafizik mevzuların zihnen hazmedilmesiyle anlaşılır bir hal alma imkânı kazanacaktır. Kısaca zorunluluğunu zihinsel ontolojiden alan nedensellik ilkesi, ancak zihinsel kavrayışın imkânıyla idrak edilebilir.

### KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles, *Physics*, 194 b16 - 195 a30, *The Works of Aristotle*, vol. I, trans. R. P. Hardie, London 1952.
- Ebu'l-Berekât el-Bağdâdi, *Kitâbu'l-Muteber*, c. III, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Haydarabad 1938.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-Felâsife)*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.
- İbn Rüşd, *Tefsîr-u mâ-ba'de't-Tabîa*, c. II, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, Daru'l-Meşrik, 1990.
- İbn Rüşd, *Tefsîr-u mâ-ba'de't-Tabîa*, c. III, nşr. Maurice Bouyges, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1990.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun 1986.
- İbn Sînâ, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi*, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trans. John Rowan, Indiana 1995.
- Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, Bursa, Arasta Yayınları, 2002.