

İBN MEYMÛN'DA NEDENSELLİK SORUNU

Hasan AYDIN*

ÖZ

İbn Meymûn ya da Batı dünyasındaki adıyla Maimonides, kültürlerarası felsefi yaklaşımın tipik bir temsilcisidir. Yahudi asıllı olduğu için Yahudi kültüründen beslenir ama felsefi formasyonunu büyük ölçüde antik gelenek ve ortaçağ İslam kültürüne borçludur. Bu yüzden onun, Antik Yunan, Greko-Romen, İslam ve Yahudi kültürlerinin kendisinde bir araya gelen ve İslam felsefesinin Batı'ya taşınmasına aracılık eden, kültürlerarası özgün bir kişilik olduğu söylenebilir. Farklı kültürlerden beslenen İbn Meymûn, Yahudi kimliğini ve inancını öncelemekle birlikte, ele aldığı hemen her konuya geniş bir perspektiften bakar ve eleştirel yaklaşır. Eleştirilerinden özgün düşünceler ve yeni sentezler oluşturmaya çalışır. Onun farklı kültürlerden ve anlayışlardan beslenen eleştirel sentezinin en tipik örneğini nedensellik sorununu ele alırken görmeye olasıdır. O, nedensellik sorununu ele alırken, bir yandan antik atomcu geleneğe değin gerilere giden ve İslam teologlarınca (kelâmcılar) geliştirilen aranedenci ya da vesileci nedensellik anlayışını, diğer yandan ise Aristotelesçi ve Yeni Platoncu gelenekten gelen ve İslam filozoflarınca geliştirilen nedensellik anlayışlarını, tarihsel kökleriyle birlikte önce ortaya koyar, ardından bir eleştirisini yapar ve eleştirilerden damıtacağı kendi özgün yaklaşımını gerekçeleriyle birlikte ortaya koymayı dener. İşte bu makale, İbn Meymûn'un İslam teoloji (kelâm) ve Aristotelesçi (Meşşâî) felsefe çevrelerindeki nedensellik anlayışlarını nasıl çözümlenmiş eleştirdiğini, bu eleştirilerden hareketle geliştirdiği istisnacı doğa ya da istisnacı nedensellik görüşü olarak nitelendirebileceğimiz kendi özgün yaklaşımını nasıl temellendirdiğini göstermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Nedensellik, neden-sonuç ilişkisi, doğa, teoloji, felsefe, istisnacı nedensellik

THE PROBLEM OF CAUSALITY IN MAIMONIDES

ABSTRACT

Ibn Meymûn, known as Maimonides in the western world is the typical representative of the intercultural philosophical approach. Since he is Jewish, he feeds himself from the Jewish culture, yet he considerably owes his philosophical formation to the ancient Greek and the medieval Islamic world. Therefore, it can be claimed that he is an intercultural authentic person who mediates to transfer Islamic philosophy to the West and whose personality combines the ancient Greek, Greco-Roman, Islam and Jewish cultures. Even though Ibn Meymûn, feeds himself from different cultures, he prioritizes the Jewish culture, looks at every subject he deals with from a broad perspective and approaches them critically. He tries to form authentic ideas and new syntheses. It is possible to see the most typical example of his critical syntheses in the way he discusses the causality problem. While he is discussing the causality problem, he not only presents the occasionalist view of causality dating back to the atomist tradition and developed by the Islamic theologians, but also the views on causality inherited from Aristoteles and the Neo-Platonists and developed by Islamic philosophers with their historical roots. Then he criticizes these views and tries to put forth his own original approach which he distilled through his own criticisms with justificatory reasons. Thus, this study aims to show how Ibn Meymûn analyzes and criticize the views on causality in the Islamic theology and Aristotelian philosophical circles and how he bases his own original approach that we can name as exceptional view of nature or exceptional view of causality which he developed through these criticisms.

Keywords: Causality, cause and effect relationship, nature, theology, philosophy, occasional causality.

* Prof. Dr/ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
haydin@omu.edu.tr

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 297-327

Makalenin geliş tarihi: 29.07.2020

Makalenin kabul tarihi: 13.10.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 297-327

Submission Date: 29 July 2020

Approval Date: 13 October 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

İslam dünyasında, Ebû İmrân Musa b. Meymûn b. Ubeydullah el-Kurtubî (el-Endülûsî) el-İsrailî olarak tanınan İbn Meymûn, 1138 yılında İspanya'nın Kurtuba kentinde dünyaya gelmiş Yahudi asıllı bir filozoftur.¹ Latin dünyasında Moses Maimonides olarak bilinir²; Yahudi literatüründe ise *Mōšē ben Māymôn* olarak geçer.³ Anlaşıldığı kadarıyla hukukçu bir aileye mensuptur; zira babasının Yahudi şer'î mahkeme kadısı olduğu söylenir.⁴ 1148'de Kurtuba kenti Muvahhidîlerin eline geçince, ailesi baskılar nedeniyle Mısır'a göçmüştür. Mısır'da bir süre ticaretle uğraşan İbn Meymûn, baba mesleği olan kadılık makamına atanmış, 1187'de ise Fustat'da yaşayan Yahudilerin lideri seçilmiştir.⁵ Aynı zamanda tabip olan İbn Meymûn, Selahaddin Eyyubî'nin saray doktorluğunu yürütmüş ve nihayet 1204 yılında Fustat'ta ölmüştür.⁶ Onun Kurtuba'da iken İslam'a girdiği⁷ ama daha sonra Mısır'a göçünce tekrar Yahudiliğe döndüğü rivayet edilir.⁸ O, felsefî-dinî ve tıbbî içerikli pek çok yapıt kaleme almıştır.⁹ Anlaşıldığı kadarıyla, felsefi olarak en etkili yapıtı, öğrencisi Yosef ben Yehuda İbn Şimon'a yazdığı mektuplardan oluşan *Delâlet el-Hâirîn*'dir.¹⁰ Yapıtın, 1090'lı yıllarda Yahudi alfabesiyle Arapça (Judeo-Arabic)

¹ Tebrizi, *Şerh el-Mukaddemât el-Hamse ve el-İsrûn min Delâlet el-Hâirîn*, tahkik: Muhammed Zahid el-Kevseri, Matbaa es-Saade, Kahire 1993, s. 26; Mustafa Çağrı, "İbn Meymûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: XX, İstanbul 2001, s. 194-196.

² Howard Kreisel, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, vol. II, ed.: Daniel H. Frank-Oliver Leaman, Routledge, New York 1997, s. 245.

³ Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, Routledge, London 1990, s. 4.

⁴ Hüseyin Atay, "Mukaddime en-Nâsir", *Delâlet el-Hâirîn*, Mektebe es-Sekâfe ed-Diniyye, Kahire, tarihsiz, xxiii vd., s. v; Özcan Akdağ-Osman Bayder, "İbn Meymûn ve Delâlet'ül-Hâirîn Üzerine", *Delâlet'ül-Hâirîn*, Kilim Yayınları, Kayseri 2019, s. 15-16.

⁵ Ebû el-Fereç, *Tarih el-Muhtasar ed-Düvel*, Beyrut 1994, s. 417-418.

⁶ Ebû el-Fereç, *Tarih el-Muhtasar ed-Düvel*, s. 417-418.

⁷ İbn Meymûn Mısır'a yerleşmeden önce ailesiyle Endülüs'ten Fas'a göçmüştür. Tanıklıklarına başvurulanan dönemin bazı Yahudi ve Müslüman yazarları, onun burada İslam'a geçtiğini iddia ederler. Bu din değiştirme meselesi İbn Meymûn üzerinde çalışma yapanlar arasında büyük bir tartışma konusudur. Böyle bir şey olduysa bunun temel nedeninin Muvahhidîlerin baskısı olduğuna şüphe yoktur. Nitekim Muvahhidîlerin dinsel inançlarda bozulmaya neden oldukları gerekçesiyle İslamî olmayan öğretilere karşı olumsuz bir tavır takındıklarını biliyoruz. Bu yüzden, onların fanatik uygulamalarından Hıristiyan ve Yahudi toplulukları etkilenmiştir. Yahudiler din değiştirme ile ölüm arasında bir seçim yapma zorunluluğunda bırakılmışlardır. Bkz. Adanan Küçükali, "İbn Meymun ve Felsefesi", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 31, 2007, s. 143-144.

⁸ Alexander Broadie, "Maimonides", *History of Islamic Philosophy*, vol.: I, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York 1996, s. 725.

⁹ Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 82 vd.; Özcan Akdağ-Osman Bayder, *İbn Meymûn ve Delâlet'ül-Hâirîn Üzerine*, s. 16-18.

¹⁰ Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, s. 85.

olarak kaleme alındığı, 1204'de İbn Tibbon tarafından *Moreh Nevuhim* adıyla İbraniceye¹¹, 1220'li yıllarda *Dux Neutrorum* adıyla da Latinceye çevrildiği¹² bilinmektedir. Yapıtın, batı skolastik düşüncesinde oldukça etkili olduğu, kimi düşüncelerin İslam dünyasından batıya aktarımına aracılık ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Albertus Magnus (öl. 1280), Thomas Aquinas (öl. 1274), Romalı Giles (öl. 1316) gibi skolastik düşünürler onun yapıtlarına atıflar yaparlar.¹³ İbn Meymûn felsefi düşüncelerinde, Pythagoras (öl. MÖ. 495), Aristoteles (öl. MÖ. 322), Afrodisiaslı İskender (öl. 200), Galenus (öl. 216) ve Timistius (öl. 390)'un yanında Fârâbî (öl. 950), Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî (öl. 925), İhvân es-Safâ (10. yüzyıl), İbn Sînâ (öl. 1037), İbn Bâcce (öl. 1138) ve İbn Rüşd (öl. 1198) gibi İslam filozoflarına atıflar yaptığı gibi, İslam dünyasında felsefe çevrelerinde yaygın olarak kullanıldığı anlaşılan Esûlücyâ (Theologia) ve Kitâb el-İlel (Liber De Causis) gibi sözde (pseudo) Aristotelesçi külliyata¹⁴ da atıflar yapar ve onlardan da aktarımlarda bulunur.¹⁵ Daha da ilginç olanı ise, kimi konularda ona yakın argümanlar savunmasına karşın Gazzâlî (öl. 1111)'den hiç söz etmemesi¹⁶, ama buna rağmen İslam teologları (kelâmcılar) konusunda geniş bilgiler aktarmasıdır.¹⁷ Bu yönüyle, İbn Meymûn'nun, antik Yunan ve Helenistik kültür yanında hem İslam felsefe hem de İslam teoloji (kelâm) geleneklerini yakından tanıdığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden İbn Meymûn'un, Antik Yunan, Greko-Romen, İslam ve Yahudi kültürlerinin kendisinde bir araya geldiği kültürlerarası özgün bir kişilik olduğu söylenebilir. O, kendi felsefi düşüncesini oluştururken, antik Yunan ve Yahudi geleneklerine ek olarak İslam kültüründeki Aristotelesçi (Meşşâî) felsefe ve İslam teoloji (kelâm) geleneklerinden etkin bir biçimde yararlanmış gibi gözükmektedir.

İbn Meymûn, yararlandığı geleneklere çoğu kez eleştirel yaklaşır; eleştirilerinden hareketle yeni bir sentez oluşturmaya çalışır. Onun eleştiriden

¹¹ Bekir Kalıça, "Delâletü'l-Hâirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: IX, İstanbul 1994, s. 125.

¹² Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958, s. 25.

¹³ Özcan Akdağ-Osman Bayer, *İbn Meymûn ve Delâletü'l-Hâirîn Üzerine*, s. 18.

¹⁴ Hasan Aydın, *Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve Salt İyi ya da Nedenler Kitabı*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2018, s. 15 vd.

¹⁵ Özcan Akdağ-Osman Bayer, *İbn Meymûn ve Delâletü'l-Hâirîn Üzerine*, s. 20-25.

¹⁶ Özcan Akdağ-Osman Bayer, *İbn Meymûn ve Delâletü'l-Hâirîn Üzerine*, s. 22-23.

¹⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, tahk. Hüseyin Atay, Mektebe es-Sekâfe ed-Diniyye, Kahire, tarihsiz, s. 195 vd. Yapıtın dilimize çevirisi için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çeviren: Özcan Akdağ-Osman Bayer, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019. Bu çalışmadaki doğrudan alıntılarda, söz konusu çeviriden de yararlanılmıştır. İbn Meymûn'un söz konusu eseriyle ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Hatice Doğan, *İbn Meymûn'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Konya 2009, s.1 vd.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

hareket eden sentezci yaklaşımın en ilginç örneğini nedensellik anlayışında gözlemlemek olasıdır. O, nedensellik sorununu ele alırken, tarihsel bir perspektifle ve çözümsel/analitik bir yaklaşımla önce İslam teologlarının (kelâmcılar) nedenselliğe yaklaşımlarını ortaya koyar; ardından aynı yaklaşımla Aristotelesçi (Meşşâî) filozofların konuya ilişkin öğretilerini irdeler. Sadece betimlemek ve çözümlenmekle yetinmez; eleştirel bir tutumla, onlardaki kabul edilebilir ve edilemez olan öğeleri de belirler. Bu eleştirel yaklaşımı, ona İslam teoloji (kelâm) ve Aristotelesçi felsefe geleneklerinde gördüğü yanlışları ayıklayıp doğruları özümlediği yeni bir sentez yaratma imkânı sunar. İşte bu makalenin amacı, önce İbn Meymûn'un, İslam teoloji ve felsefe geleneklerinin nedenselliğe yaklaşımlarına yönelik çözümlenmelerini ve eleştirilerini ortaya koymak, ardından onun sentezci yaklaşımın ürünü olan kendi nedensellik öğretisinin temel argümanlarını göstermektir. Bu yüzden, önce onun İslam teoloji geleneğindeki nedensellik anlayışına yönelik analizlerini ve eleştirilerini, ardından Aristotelesçi felsefe geleneğindeki nedensellik öğretilerine yönelik çözümlenmelerini ve itirazlarını ve nihayet kendi nedensellik sentezini ortaya koymak gerekmektedir.

İslam Teologlarının (Kelâmcılar) Nedensellik Anlayışı ve Eleştirisi

İbn Meymûn, genel olarak teoloji (kelâm) geleneğini, Yunanlı ve Süryani düşünürlere değin geriye götürür. Ona göre, teoloji ilk kez, Yunan ve Süryaniler arasında yayılan Hristiyanlıkla ortaya çıkmış, Hristiyan teologlar, antik felsefe karşısında dinlerinin temel öncüllerini ve dinin kurallarını koruyan savunmacı bir yaklaşım benimsemişlerdir.¹⁸ Bu teologların felsefeye yönelttikleri eleştiriler, Müslüman teologlar tarafından devralınmış ve geliştirilmiştir. İbn Meymûn'a göre, bu bakımdan, Müslüman teologların, Yahya en-Nahvî, İbn Adiy ve diğer bazı Hristiyan teologların görüşlerinden yararlandıklarını söylemek gerekmektedir.¹⁹ Müslüman teologlar, Hristiyan teologlardan yararlı olsalar da, teolojik yöntemi ve teolojik görüşleri geliştirmişler ve kendilerine özgü yeni fikirler yaratmışlardır. İbn Meymûn'a göre, İslam dünyasında oluşan ilk teoloji ekolü Mu'teziledir, daha sonra Eş'arîlik gibi başka ekoller de ortaya çıkmıştır.²⁰ İslam teolojisi zaman içinde felsefeden de yararlanmış ve kendini diğer dinlerin teoloji geleneklerinden ayırmıştır. İslam teolojisi, özellikle Mu'tezilî teoloji,

¹⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180.

¹⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180-181.

²⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180-182.

büyük ölçüde sözlü olarak sürdürülen²¹ Yahudi teolojisini de etkilemiştir.²² Bu etkileşimler, İbn Meymûn'a göre, nedensiz değildir; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam tek-tanrılı dinlerdir ve Tanrı'nın varlığı ve cisimsizliği, evrenin yoktan yaratılışı (halk min el-ma'dûm, halk min lâ şey), mucize ve peygamberlik gibi konularda ortaklaşırlar ve bu konulardan bazılarında Aristotelesçi felsefe geleneği ile çatışırlar.²³ İbn Meymûn, İslam teoloji geleneği, hem Hıristiyanlıktan etkilendiği hem Yahudi teolojisini etkilediği hem de özgün öğeler içerdiği için, teoloji çözümlemesinde İslam teologlarının düşüncelerini merkeze koyar. Bu nedenle, İslam teologlarının genel evren kurgularını ve bu kurgularını dayandırdıkları ontolojik ve epistemolojik temelleri ayrıntısıyla ele alır. Bu çözümlemeler esnasında onların nedensellik öğretilerinin ana istikametini belirlemeye ayrı bir özen gösterir.²⁴

İbn Meymûn'a göre, İslam teologları, Yahyâ en Nahvî'de olduğu gibi, evrenin yoktan ve zaman içinde yaratılmış olduğu savından yola çıkarak *hudûs* (yaratılmışlık) ve *imkân* (olurluk) kanıtıyla Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmeye yönelmişlerdir.²⁵ Bu yüzden onların sisteminde varlık öncesiz (kadim) ve önceli (hâdis) diye ikiye ayrılır. Öncesiz olan tek varlık Tanrı'dır ve cisimsel hiç bir özellik taşımaz; özü itibarıyla yaratıkların hiç birisine benzemez (muhâlefet'ün lil'havâdis). Hiçbir varlığa benzemeyen Tanrı birdir, eşi ve dengi yoktur, bilgedir, irade edicidir ve yaratıcıdır, yaratması *anlık ve süreklidir*. Bu anlık ve sürekli yaratım, İslam teologlarının aranedenciliğe yönelmelerinde köklü bir işlev yüklenir. Bu yüzden İslam teologları, Tanrı'yı sürekli eylemde bulunan mutlak bir kudret olarak görürler.²⁶ İşte İslam teologları, bu sürekli etkin olan mutlak kudret sahibi failin ya da Tanrı'nın varlığını ve evrene her ana müdahalesini temellendirmek için *atomcu bir evren tasarımı* benimsemişlerdir. İbn Meymûn, analitik bir yaklaşımla İslam teologlarının geliştirdiği anlık, süreksiz ve parçalı evren tasarımı, birbirini mantıksal olarak gerektirdiğini söylediği on iki önermeyle indirger.²⁷ Bu önermelerin tümü, son çözümlemede, evrenin tüm cisimleriyle birlikte, yoktan

²¹ İbn Meymûn Yahudi teolojisinin sözlü olarak aktarımını, Yahudiliğin, "Şifahi olarak aktırılacak şeyleri yazmayacaksın" buyruğuna dayandırır. İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.179.

²² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180.

²³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 181.

²⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 195 vd.

²⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 214-221.

²⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 221 vd.

²⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 195-196; İbn Meymûn'un, İslam teologlarının (kelâmcılar) görüşlerine ayırdığı bölüm, ayrı olarak çevrilerek dilimize kazandırılmıştır. Bkz. "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", çeviren: Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1, 2017, s. 219-246.

yaratılmış bölünmeyecek kadar küçük parçalardan (atomlar) oluştuğunu ve sürekli olarak bu parçaların yeniden yaratıldığını göstermeye dönüktür. Evrenin temel unsuru olan yaratılmış atomlar, tek başına bir nicelik (kemiyyet) oluşturmazlar; onlar ancak bir araya geldikleri zaman, nicelik sahibi olurlar ve böylelikle cisimler oluşur. İbn Meymûn'a göre, kimi teologlar, iki atom bir araya geldiğinde, her iki atomun da ayrı ayrı cismi oluşturduğunu savunmuşlardır. Cismi oluşturan her bir atom, birbirine benzerdir ve hiçbir biçimde aralarında farklılık söz konusu değildir. İşte teologlara göre, bileşik bir cismin varolması, ancak birbirine benzer atomların birleşmesiyle olasıdır. Bu bakımdan, Aristotelesçi terminolojiyle söylersek, oluş (kevn) denilen şey, atomların bir araya gelmeleri, bozuluş (fesâd) ise atomların birbirinden ayrılmalarıdır. İbn Meymûn'a göre, İslam teologları, Epiküros ve diğer antik atomculardan farklı olarak, atomların varolma bakımından hem yaratılmış olduğunu hem de varlıklarının sürekli olmadıklarını düşünürler. Çünkü onlara göre, Tanrı, atomları yaratıp bırakmaz, anlık olarak sürekli bir biçimde yeniden yaratır.²⁸ İbn Meymûn'a göre, İslam teologlarının atomcu öğretileri boşluğu zorunlu kılar. Boşluk boyut ve boyutlara sahiptir; içinde kesinlikle bir cisim ya da bir töz bulunmaz. İslam teologlarına göre, evren tamamen atomlarla dolu olsaydı ya da başka bir deyişle boşluk bulunmasaydı, bu durumda hareket imkânsız olurdu. Oysa atomların bir araya gelmeleri, birbirinden ayrılmaları, yani oluşun ve bozuluşun gerçekleşmesi ancak boşluktaki hareketle olasıdır.²⁹ İbn Meymûn'a göre, İslam teologları atomcu öğretilerine uygun olarak zamanın da an denilen parçalardan meydana geldiğini ifade ederler. Başka bir deyişle zaman, bölünemeyecek denli küçük zaman birimi olan an'ların toplamıdır. Onlar zaman anlayışlarına paralel olarak, mekânın da bölünemeyecek denli küçük parçalardan oluştuğunu iddia ederler.³⁰ İslam teologları, İbn Meymûn'a göre, hareketi de bu ilkeleri gereği parçalı olarak ele alırlar. Hareket, bir cisimde bulunan ya da kendi başına olan atomun, hemen yanındaki bir diğer atoma intikalidir. Atomun konumu dolayısıyla, bir hareketin bir başka hareketten daha hızlı olmaması gerekir. Bu yüzden birisi uzun, diğeri kısa mesafede hareket eden iki nesnenin hedefe aynı anda ulaşmalarını İslam teologları, uzun mesafeyi giden cismin daha hızlı olmasına bağlamazlar. Hareket, atomların mekânın her bir parçasında gerçekleşen intikali sırasındaki sükûnların toplamı olduğundan, yavaş olarak adlandırdığımız hareket, intikal sırasında daha fazla bekleme yapmış, hızlı olan ise daha az beklemiştir. Onlara göre, söz gelimi, atılan okun hedefe gitmesi, hareket ve sükûnların toplamıyla gerçekleşmektedir. Okun hiç durmaksızın hareket ettiği gözlemi, duyuların bir

²⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.196-197.

²⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 197.

³⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 197-198.

yanılsamasıdır; gerçekte okun hareketi, mekânsal birimlerdeki anlık duraksamaların ya da sükûnların toplamıdır. İbn Meymûn'a göre, onlar aynı yaklaşımı, değirmen taşının³¹ en dışındaki büyük çemberin dönüşüyle en merkezdeki küçük çemberin dönüşünü açıklarken de sürdürmüşlerdir. Buna göre, değirmen taşı döndüğünde, onun her bir atomu parçalarına ayrılmaktadır. Bu nedenle merkeze yakın olan kısımlar için daha az bekleme, uzak olan kısımlar için ise daha çok bekleme söz konusudur. İslam teologlarına, çekiçle bile kırılması mümkün olmayan tek parça halindeki değirmen taşı, nasıl oluyor da, hareket ettiğinde parçalarına ya da atomlarına ayrılıyor, durduğu zaman tekrar bir araya gelip eski haline dönüyor ve bu neden idrak edilmiyor denildiğinde, bu konuda duyuların değil, aklın tanıklığına güvendiklerini söylerler.³²

İbn Meymûn'a bakılırsa, İslam teologlara göre, bölünmeyen parça anlamında boyutsuz atomlar gibi bu atomlara ilişen ilinekler (a'râz) de vardır ve ilinekler, tözün (cevher) özüne eklenmiş manalardır. Hiçbir cisim ilineksiz varolmaz. Onlara göre, sözgelimi, kendinde hayat ilineği bulunmayan bir töz, zorunlu olarak ölüm ilineğine sahiptir. Çünkü iki zıttan birinin varlığı, diğerinin yokluğunu gerektirir. Ayrıca her tözde, renk, tat, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma ilinekleri bulunur. Eğer bir tözde hayat ilineği bulunursa, bu durumda o tözde, bilgi-bilgisizlik, irade-iradesizlik, kudret-acziyet veya idrak-idraksizlik gibi diğer tüm ilineklerin olması gerekir. Özetle, hayat sahibi bir varlıkta bulunan her şeyin veya zıtlarından birisinin tözde bulunması gerekir.³³ İslam teologlarına göre, atomların ilineklerle var olması, onlardan ayrı olmayacakları anlamına gelir. Tanrı'nın yarattığı tüm atomlardan, her bir atom kendisinden ayrılamayacak renk, koku, hareket veya sükûn gibi ilinelere sahiptir. Ancak onlara göre, nicelik, bu noktada farklıdır ve her atom nicelik sahibi olmayabilir. Çünkü nicelik, ilinek olarak isimlendirilemez, onda ilineklik niteliği yoktur. İlinekler tüm cisimlerde bulunur; bir cisimde yer alan ilineğin, sadece o cismin bütününe özgü olduğu söylenemez, aksine o ilinek, bu cismi oluşturan atomların her birinde bulunur. Sözgelimi, bir kar tanesindeki beyazlık, sadece o kar tanesinin bütününde değil, her bir tözünde, her bir atomunda bulunur. Yine hareket eden bir cisimdeki tüm atomlar hareket eder ve bu yüzden her bir atom hareket halindedir.³⁴ İlinekler, iki zamanda varlığını sürdüremez (lâ yenbağ)

³¹ Değirmen taşı örneği, Cüveynî'nin eş-Şamil fi Usûl ed-Din adlı yapıtında geçmektedir. Bkz. Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûl ed-Din*, neşr.. A. Sami en-Neşşar ve diğerleri, İskenderiyye 1969, s. 437; Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Samsun 1987, s. 41-42.

³² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 198-199.

³³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.200.

³⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 200-201.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

zamaneyn). Çünkü İslam teologlarına göre, Tanrı, tözü yaratır ve o tözle eş zamanlı olarak dilediği birtakım ilinekleri de yaratır. İlineksiz töz imkânsız olduğu için Tanrı, ilineksiz bir töz yaratmaya kadir değildir. İlineğin anlamı ve hakikati, onun iki zamanda sürekli olmaması ve sabit kalamamasıdır. Burada İslam teologlarının zamanla kastettikleri şey, bölünemeyecek denli küçük bir zaman birimi olan an'dır. İlinek yaratılınca hemen kaybolur; çünkü varlığı anlıktır, yani sürekli değildir. Daha sonra Tanrı, kaybolan ilineğin yerine o türden başka ilinekler yaratır. İbn Meymûn'a göre, Mu'tezilî teologlar, kimi ilineklerin belli bir müddet baki ya da sürekli olduklarını, bazılarının ise iki zamanda varlığını sürdürmediklerini iddia etmişlerdir. Ancak bu görüşte olanların hangi çeşit ilineklerin sürekli, hangilerinin süresiz olduğunu belirleyen bir kuralları yoktur. Mu'tezilî düşünürler, kimi ilineklerin iki zamanda devam etmediği görüşünü, Aristotelesçi anlamda belirli bir *doğa (tabiat)* vardır ve belli bir cismin doğası (tabiat), bu ve şu ilineklerin o cisme ilişmesini gerektirir şeklindeki iddiayı reddetmek için kabul etmişlerdir. Onlara göre, Tanrı, ilinekleri, doğası veya başka bir şeyin aracılığı olmaksızın an ve an sürekli olarak yeniden yaratmaktadır. Bu görüş kabul edilince ilineklerin iki an varlıklarını sürdürmedikleri kendiliğinden kabul edilmiş olmaktadır.³⁵ İbn Meymûn bunu anlatmak için şu örneği kullanır:

“İnsan bir kalemi hareket ettirdiğinde, gerçekte onu hareket ettiren insan değildir. Çünkü kalemde meydana gelen bu hareket, Tanrı'nın kalemde yaratmış olduğu bir ilinektir. Ayrıca (...), kalemi hareket ettiren elin hareketi de Tanrı'nın elde yaratmış olduğu bir ilinektir. Elin hareketi ile kalemin hareketinin birlikte oluşu (iktirân), Tanrı'nın olağan âdeti gereğidir; yoksa kalemin hareket etmesi, elin hareketinin bir sonucu (eser), ya da elin hareketi, kalemin hareketinin nedeni (sebeb) değildir. Çünkü teologlara göre, ilinekler, buldukları konumun dışına çıkamazlar. Teologların ittifakla kabul ettiklerine göre, beyaz renkteki bir elbiseyi, siyah boya dolu bir kaba batırdığımızda, elbise siyah rengi alır; ancak o elbiseyi siyaha boyayan şey, kaptaki siyah boya değildir. Çünkü siyahlık, siyah boyanın maddesinde yer alan bir ilinektir ve bir ilinek başka bir cisme intikal etmez. Bu yüzden, hiçbir cisimde eylemde bulunma gücü yoktur; Tanrı nihai faildir. Bu yüzden elbise siyah bir boyaya ilişince (iktirân) onda siyahlığı yaratan Tanrı'dır. Çünkü (tanrisal) âdet bu şekilde devam eder. Kısaca söylemek gerekirse, 'bu, şunun nedenidir' denilemez. Teologların çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Bazıları anılan durumları nedensellik (sebebiyet) ilkesi ile açıklamışlardır; fakat onların bu yaklaşımı hoş karşılanmamıştır.”³⁶

³⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 201-204.

³⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 203. Bu örneğin eleştirel bir çözümlemesi için bkz. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, s. 37-38.

İbn Meymûn'a göre, İslam teologları, ilinekler gibi niteliklerin (melkât) de sürekli yeniden yaratıldığını ileri sürmüşlerdir.³⁷ Tüm cisimler, töz ve ilineklerden oluştuğuna göre, doğal formlar da ilineklerden ibaret olmak durumundadır. Tüm cisimler benzer atomlardan meydana geldikleri için, cisimler arasındaki fark, sadece ilineklerden kaynaklanır. Buna göre, canlılık, insanlık, duyu ve düşünce gibi şeyler, tıpkı siyahlık-beyazlık, acılık-tatlılık gibi ilinektir. Öyle ki bir türdeki bireyin, başka türdeki bir bireyden farkı, tıpkı aynı türdeki iki bireyin birbirinden farkı gibidir. Hatta onlara göre, göksel bir cisim ve hatta meleklerin cismi ve daha da ötesi arşın varsayılan cismi ile yeryüzündeki herhangi bir haşerenin veya bitkinin cismi tek bir tözdür ve bunlar sadece ilinekleri bakımından farklılaşmaktadır ve hiçbir ilinek diğerinden üstün değildir.³⁸ İslam teologlarına göre, ilinekler birbirine yüklem de olamazlar. Buna göre, bir ilinek başka bir ilineğin, o da cismin ilineğidir denilemez. Aksine tüm ilinekler sadece tözlere yüklem olurlar. İki anda varlığını sürdüremeyen ilinek, nasıl olurda, başka bir ilineğin taşıyıcısı olabilir? Bu imkânsızdır.³⁹

İbn Meymûn'a göre, İslam teologlarının benimsediği töz-ilinek metafiziği doğal olarak görünür dünyada aklen mümkün olan her şeyin gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olduğunu ifade eder. Buna tecviz kuramı da denilir. İslam teologlarına göre, üzerinde bulunduğumuz yeryüzü küresinin dönen bir felek olması mümkün olduğu gibi, ters yönde dönen bir felek olması da mümkündür. Yine ateş küresinin dünyanın merkezine doğru, arz küresinin de yukarıya doğru hareket etmesi olasıdır. Bir insan, dağ kadar büyük, çok başlı ve havada uçan bir varlık olabilir. Bir fil, haşere kadar ve bir haşere de fil kadar olabilir. Çünkü bunların hiçbirisi mantıksal bir çelişki taşımazlar ve aklen mümkündürler. Şeylerde mevcut bir düzen var ise de, bu Tanrı'nın olağan âdetinin (âdeullah) bir sonucudur; nasıl ki sultan alışkanlığını değiştirebiliyorsa⁴⁰, tıpkı bunun gibi Tanrı da şeylere ilişkin âdetini değiştirebilir.⁴¹ İbn Meymûn, bu bağlamda İslam teologlarının şu görüşü savduklarını söyler:

“Toprağın, yer kürenin merkezine, ateşin de yukarıya doğru hareket etmesi veya ateşin yakması ve suyun söndürmesi (tanrısız) âdetin bir işleyişidir. Bu âdetlerin değişmesi aklen imkânsız değildir. Buna göre ateşin soğutması, ateşin yukarı değil de aşağıya doğru hareket etmesi, suyun yakması, dökülen

³⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 204-206.

³⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 206.

³⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 206.

⁴⁰ Bu örnek Gazzâlî'de geçmektedir. Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tahkik: Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, s. 196.

⁴¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 207-208.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

suyun yukarıya doğru hareket etmesi olasıdır. Diğer tüm hususlar buna benzer.”⁴²

İbn Meymûn'un deyişiyle, İslam teologlarına göre, her şeyin mümkün olduğu evrende, şeylerin zihnen ya da fiilen sonsuz olması olanaksızdır. Benzer şekilde onlar için sonsuz nedenlerin bulunması da imkânsızdır. Yani, bir şeyin başka bir şeyin nedeni olması, onun da başka bir şeyin nedeni olması ve bunun sonsuza değin gitmesi mümkün değildir.⁴³ Kaldı ki İslam teologları Tanrı'ya neden ya da ilk neden demeyi de yadsırlar. İbn Meymûn şöyle der:

“Teolog olarak şöhret bulmuş kişiler, Tanrı'ya sebep (illet) ya da neden (sebeup) demekten şiddetle kaçınırlar ve Tanrı'yı fail olarak adlandırırılar. Teologlara göre, sebep ya da neden kavramı ile fail kavramı arasında önemli farklar söz konusudur. Çünkü onlara göre, eğer biz ‘Tanrı nedendir’ dersek, bu durumda sonucun varlığı zorunlu olacaktır. Bu ise evrenin öncesiz olmasına neden olacaktır. Bu durumda Tanrı'nın evreni zorunluluk yüzünden yaratması gerekecektir. Oysa (...) Tanrı faildir dediğimizde, evrenin varlığının, Tanrı ile aynı zamanda olması gerekmez. Çünkü fail, fiilden önce olabilir. Hatta teologların tasarımına göre, bir failin, fail olabilmesi için, onun kendi fiilinden önce olması gerekir.”⁴⁴

İbn Meymûn'un deyişiyle, İslam teologlara göre, duyular, her zaman kesin (yakın) bilgi vermez; her şeyden önce duyular, idrak alanında bulunan pek çok şeyi algılayamazlar. Bunun nedeni, idrak konusu olan şeyin çok ince ve çok küçük olması yahut idrak edene çok uzak olması olabilir. Nitekim atomlar, çok küçük oldukları için duyular tarafından kavranılamaz. Yine çok uzaktaki sese ya da kokuya da duyular tarafından ulaşılmaz. Bu yüzden insan göğün hareketini kavrayamaz. Öte yandan duyular idrak ettikleri şeylerde yanılabilirler. Sözelimi, insan uzaktaki nesneyi küçük sanabilir; suyun içindeki bir nesneyi olduğundan büyük görebilir. Yine sarılık hastası olanlar, nesnelere sarı renkte görürler. İşte bu yüzden İslam teologları, duyuları esas alarak kesin kanıtın oluşturulamayacağını söylerler.⁴⁵

İbn Meymûn'a göre, İslam teologları, söz konusu ilkelerden yola çıkarak, eylemini zorunlulukla gerçekleştiren bir Tanrı ve Aristotelesçi anlamda eylemini zorunlulukla gerçekleştiren bir doğa (tabi'at) anlayışını reddetmişler⁴⁶, her şeyin sürekli olarak yoktan yaratıldığı, parçalı ve süreksiz bir evren tasarımına ulaşmışlardır. Onlara göre, zorunlu ilişkiler yalnızca mantıksal alanda geçerlidir; ontolojik anlamda böyle bir ilişki yoktur;

⁴² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 207.

⁴³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 212-213.

⁴⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 180.

⁴⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 213.

⁴⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 185.

varolduğu sanılan zorunlu ilişkiler birliktelik ve yanyanalık ilişkisidir. Yine onlara göre, mantıksal bakımdan çelişki taşımayan her şey Tanrı için olasıdır ve yaratılma olanağına sahiptir.⁴⁷ Dolayısıyla İslam teologları, doğayı reddetmekle ve her an yaratmayı savunmakla nedensellik ilişkisini de yadsımış olmaktadır. Evrende hiçbir doğal neden yoktur; Tanrı da neden değildir. Evrendeki her şeyin tek faili vardır, o da Tanrı'dır. İslam teologları neden böyle bir sistem benimsemişlerdir? İbn Meymûn'a göre bunun üç temel nedeni vardır: İlki, Tanrı'yı her an etkin (faal) kılmak, ikincisi, evrenin Tanrı'nın özgür iradesi ve tahsisıyla yaratılmış olduğunu (hudûs) kanıtlamak ve üçüncüsü ise, evrendeki olağan âdeta aykırı olarak gerçekleşen mucizeyi olanaklı kılmaktır.⁴⁸

Neden-sonuç ilişkisine yer vermeyen ve doğayı yadsıyan bir evren tasarımı kabul edilebilir midir? İbn Meymûn'un bu soruya ikili bir yanıt verdiği görülür. O, İslam teologlarının atomcu sistemlerinin sonuçlarının dinsel bakımdan kabul edebileceğini, ama sistemin kendisinin kabul edemeyeceğini ileri sürer. Ona göre, söz konusu sistemin, evrenin tahsisle zamanda yaratılmış olduğunu savunması, peygamberliği ve mucizeye olurlaması dinsel açıdan kabul edilmesi gereken bir şeydir. Ancak, atomcu, parçalı ve süreksiz evren yapısı, kesin kanıtlara dayanmamakta; duyuların ve aklın gösterdiği veriler ile çelişmekte⁴⁹, akıl yerine vehmi esas almakta⁵⁰; parçalı ve süreksiz yapısı yüzünden geometrinin bile inşasını olanaksız kılmakta⁵¹; neden-sonuç ilişkisini tümüyle kaldırdığı için, evrendeki nedensel düzenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmeye bile olanak bırakmamakta; evrendeki nedensel düzenden kaynaklanan tanrısal hikmeti sorunlu hale getirmektedir. İbn Meymûn'a göre, Tanrı ve varlıklar dışında hiçbir şey yoktur; Tanrı'nın varlığına ancak varlıkların bütünü veya onun parçaları delil olabilir. Dolayısıyla zorunlu olarak, varlıkların buldukları hal üzere dikkate alınması ve önermelerin de varlıkların doğalarının gözleminden elde edilmesi gerekir. Bu da varlıkların gözlenen doğalarının ve formlarının bilinmesiyle olasıdır. Ancak bu şekilde varlıkların kendisi dışındaki bir şeye kanıt olmaları söz konusu olabilir. Fakat İslam teologlarının yaklaşımı doğayı (tabi'at) reddettiği için buna olanak bırakmamaktadır. Doğanın reddi, şeylerin özlerinin, formlarının reddi anlamına geldiği gibi, aklın ve bilginin de reddi anlamına gelmektedir. Çünkü bilgi akılsal olan özlere, doğalara, formlara dayanmaktadır.⁵² Ayrıca İslam teologları, bilgi-bilgisizlik, akıl, düşünce gibi şeyleri ilinek sayıp bunların birinin diğerinden

⁴⁷ Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı*, s. 51.

⁴⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 185 vd.

⁴⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 185.

⁵⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 182, 209-210.

⁵¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 199.

⁵² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 186.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

üstün olmadığını söyledikleri için, akıl sahibi bir insanın gübre böceğinden daha üstün olmadığını savunmuş olmaktadır; oysa bu hakikate aykırıdır.⁵³ Daha da önemlisi, onlar, görünür ilişkileri, müşahede edilen şeyleri sanıya indirgedikleri için, sofistler gibi kuşkucu bir yaklaşıma yönelmekte⁵⁴; doğruları ve hakikati görüşlere tabi kılmaya çalışmaktadır. Oysa Themistius'un da dediği gibi, varlık ve hakikat görüşlere değil, görüşler varlığa ve hakikate tabi olmak durumundadır.⁵⁵ İbn Meymûn, büyük ölçüde İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye ve Eş'arî teologlara yönelttiği itirazları⁵⁶ anımsatan eleştirilerini daha ileri bir boyuta taşımakta ve İslam teologlarının sistemlerinin insanları aldatmaya dönük olduğunu iddia etmektedir:

"Bana ve akıl sahibi her insan göre, bu türlü inanca sahip olanlara denilebilecek tek söz şudur: İnsanları aldattığınız gibi Tanrı'yı da mı aldatacaksınız? Çünkü bu düşünce insanları aldatmaktan başka bir şey değildir."⁵⁷

Aristotelesçi (Meşşâî) Filozofların Nedensellik Anlayışı ve Eleştirisi

İbn Meymûn, İslam teologlarının atomcu evren tasarımlarını, nedensellik ile ilgili sonuçlarını ortaya koyup eleştirisini yaptıktan sonra, Aristoteles ve Aristotelesçi (Meşşâî) olarak kabul edilen filozoflarının evren anlayışı ve nedensellik ile ilgili sonuçlarını tartışır. Ona göre İslam teologlarının evren tasarımı, epistemik bakımdan diyalektik (cedelî) ve retorik (hatabî) ilkelere ve vehme dayanmasına karşın, Aristotelesçi filozoflarınki kesin kanıt (burhan) dayanır. O, Aristotelesçi filozofların tüm sistemlerinin yirmi altı önermede özetlenebileceğini ileri sürer.⁵⁸ Bu önermeler, bir bütün olarak Aristotelesçi filozofların evren tasarımına ilişkindir. Ona göre, filozoflar, ontolojik bakımdan zorunlu ve mümkün varlık ayrımından hareket ederler. Tanrı nedeni olmayan, zorunlu varlıktır (vâcib el-vücûd) ve her şeyin ilk nedenidir. Evren bir bütün olarak mümkündür ve nedenli bir varlıktır. Mümkün varlıklar kendi başlarına varolmazlar; onların varlığını yokluğa tercih edecek bir varlık gerekir; işte bu varlık, zorunlu varlıktır. Varlığı için bir nedeni olan her şey, özü itibarıyla

⁵³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 209.

⁵⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 214.

⁵⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 182.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tuttarsızlığı)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998, s. 627-658. Bu itirazların benzeri, daha sonra St. Thomas Aquinas'da da karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Hasan Aydın, Thomas Aquinas'da Nedensellik Sorunu, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 27, 2019, s. 17-56.

⁵⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.204.

⁵⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 231-269.

mümkün, ancak başkasıyla zorunludur. Bu yüzden, onun nedeni varolunca, o şey de zorunlu olarak varolur. Nedeni varolmadığında veya hiç yoksa o şey varolmaz. Mümkün varlıklar, zorunlu varlığın aksine bileşik varlıklardır.⁵⁹ Nesnelere dünyasında gördüğümüz her nedenin, bir nedeni, her hareketin bir hareket ettiricisi, her gayenin bir gayesi, her formun bir form vericisi söz konusudur. Ne nedenler, ne hareket, ne gayeler ne de formlar sonsuzca geriye gider; nedenler bir ilk nedende, hareket bir ilk hareket ettirici de, gayeler bir ilk gayede, formlar bir ilk formda durmak zorundadır. Bu da, formlar formu, gayeler gayesi, nedenler nedeni olan zorunlu varlık yani Tanrı'dır.⁶⁰ Mümkün ya da nedeni varlıklar, ilk nedenden itibaren neden-sonuç ilişkisiyle zorunlulukla meydana gelmiştir; ilk nedenden ilk akıl, bundan ikinci akıl, ondan da bir üçüncüsü olmak üzere onuncu akıla kadar her şey zincirleme olarak çıkmıştır (sudur).⁶¹ Bu nedensel kozmik süreçle göksel dünyadaki gezegenlerin ve yıldızların ruhları, akılları ve cisimleri oluşmuştur. Onuncu akıldan üstüne, ay-üstü, altına da ay-altı evren evren denilir; ay-üstü evrende oluş ve bozuluş yoktur; bu evrendeki hareket daireseldir ve her şey beşinci madde yani ether'den meydana gelmiştir. Buna karşın, ay-altı evrendeki şeyler madde ve formdan oluşmuştur. Cisim madde ve formdan meydana gelir; ona ilişen ilinekler, nicelik, şekil ve konumdur. Madde imkânı, form bir şeyin özünü ifade eder.⁶² Madde formsuz olmaz. Bu ilk maddeden öncelikle hava toprak, su, hava ve ateşten oluşan ögesel formlar; bunların feleklerin hareketiyle karışmaları ve istidadın oluşmasıyla maden, bitki, hayvan ve insanlardaki türsel formlar meydana gelmiştir. İbn Meymûn'a göre, bu formların hepsi göksel kaynaklıdır.⁶³ İbn Meymûn'un deyişiyse, Aristotelesçi filozoflara göre, ay altı dünyada, dört tür değişim söz konusudur: Tözde meydana gelen değişime, oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) denilir. Çoğalma ve azalmaya nicelik değişimi; şeylerin halden hale geçmelerine nitelik değişimi; şeylerin mekânda yer değiştirmelerine ise mekânsal değişim adı verilir. Her hareket bir değişimdir ve tüm değişimler gizlilikten edimselliğe dönüktür.⁶⁴ Göksel olan dairesel hareket hariç hiçbir değişim sürekli değildir. Hareketlerin kimisi öznlü kimisi ilineksel, kimisi zoraki, kimisi ise tikeldir. Öznlü hareket, bir cismin bir mekândan başka mekâna geçmesi; ilineksel hareket, belli bir cisimde varolan siyahlığın, başka bir yere initikali; zoraki hareket, bir taşın zorla yukarı doğru hareket

⁵⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 260-261.

⁶⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 170-174, 240,

⁶¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 240.

⁶² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 262.

⁶³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 269-270.

⁶⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 241-244.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

ettirilmesi, tikel hareket ise, gemideki bir çivinin hareket etmesidir.⁶⁵ Bir cismi hareket ettiren her cisim, hareket etme esnasında, o cismi hareket ettirir. Hareket eden her şeyin, zorunlu olarak bir hareket ettiricisi bulunur. İki tür hareket ettirici vardır: Birisi, elin taşı hareket ettirmesinde olduğu gibi, hareket eden şeyin dışında olan hareket ettiricidir. İkincisi, canlıların bedenlerinde olduğu gibi, hareket ettiricinin hareketlinin içinde yer almasıdır. Çünkü canlılar, hareket eden ve ettiren şeyi içlerinde taşırlar. Hareket ilkesini kendisinde barındırana, kendiliğinden hareketli denilir. Gizil halde olan her şey, onu bu halden çıkararak kendi dışında bir ilkeyi gerektirir.⁶⁶ Her hareketin, feleklerin hareketinde durması gerekir. Ay-altı evrendeki hareket ettirici ve hazırlayıcı olan tüm şeyler, feleklerin hareketinin sonucudur ve ona döner. Felek yer değiştirme hareketi ile hareket eder ve yer değiştirme hareketi tüm hareketlerden öncedir.⁶⁷ Aynı şekilde tüm mekânsal hareketler, feleğin hareketinde son bulur. İbn Meymûn'a göre, buna şöyle örnek verilebilir: Hareket eden şu taşı, şu sopa hareket ettirmektedir. Sopa da elin hareketiyle hareket etmektedir. El de, organlardaki bağların hareketi ile hareket etmektedir. Bu bağlar da, kasların; kaslar, sinirlerin; sinirler de doğal ısının hareketi ile hareket etmektedir. Doğal ısıyı ise onda mevcut olan form hareket ettirmektedir. Bu hareket ettiricinin, hareketini gerektiren şey ise düşünmedir. Sözelimi, esen bir rüzgârın, bir delikten geçmemesi için o deliğe sopanın yardımı ile bir taşın ittirildiğini varsayalım. Şimdi bu rüzgârı estiren ve onu ortaya çıkararak şey, feleğin hareketidir. Benzer bir biçimde, oluşa ve bozuluşa uğrayan her nedenin de nihai anlamda feleğin hareketi olduğunu söylemek gerekir. Bu feleğin hareketinin de bir hareket ettiricisi olmalıdır; bu ise sonunda hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye döner.⁶⁸ Buna göre, Tanrı, hiçbir şeyi doğrudan yapmaz; sözelimi Tanrı, ateş aracılığıyla yakma fiilini gerçekleştirir; ateş de feleğin aracılığıyla hareket eder; felek de ayrık akıl vasıtasıyla hareket eder. Bu akıllar da, kendileri vasıtasıyla hareket ettiği Tanrı'ya yakın meleklerdir. Zaman harekete tabi olan ve onun gereği olan bir ilinedir. Bunların hiç birisi (zaman ve hareket), diğeri olmaksızın varolamaz. Hareket ancak zamanda varolabilir. Zaman ise ancak hareketle akledilebilir. Bu yüzden, kendisinde hareket bulunmayan şeyler zaman içinde değildir. Zaman ve hareketin her ikisi de ezeldir, daimidir ve bu şekilde bilfiil vardırırlar. İbn Meymûn'un deyişle, Aristoteles'e göre, bu önermeden çıkan sonuca göre, ezelden beri hareket eden ve eylemsel olarak daima mevcut olan bir cisim vardır ki, o da feleklerin cismidir. Bu yüzden o, gökyüzünde oluş ve bozuluşun

⁶⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.244.

⁶⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.257-259.

⁶⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 253.

⁶⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.269-270.

olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre, hareket oluş ve bozuluşa tabi değildir. Çünkü her hareketin öncesinde başka bir hareket vardır.⁶⁹ Aristotelesçi filozoflara göre, ay-altı dünyada meydana gelen her şeyin dört nedeni vardır: Bunlar, maddesel, formel, fail ve ereksel nedendir. Maddesel neden, şeyin yapıldığı malzemeye; formel neden, şeyin özüne, formuna; fail neden, şeyin yapanına, failine, hareket ettirenine; erek neden ise şeyin niçin varedildiğine işaret eder.⁷⁰ Fiziksel dünyada, nesnelerin formlarına gönderme yapan doğaları; canlı varlıkların ise nefsleri fail ilkedir.⁷¹ Ay-altı âlemde her şeyin hareketine neden olmaları bakımından göksel nesnelere; form verici olarak etkin akıl ve nihayet her şeye varlık bahşeden Tanrı fail nedendir. Evrendeki her şey bir nedensel düzenle gerçekleşir; bu düzen tanrısal öngörünün, tanrısal hikmet ve bilginin bir ürünüdür.⁷²

İbn Meymûn, özetlediği Aristotelesçi felsefecilerin nedenselliği ve doğayı (tabi'at) varsayan bu evren tasarımlarının üç sorununun olduğunu ileri sürer. Ona göre, ilk sorun, *Tanrı'yı iradi bir fail olarak değil, zorunlu bir fail olarak görmesidir*. O, şöyle der:

“Aristoteles ve evrenin öncesizliğini kabul eden herkesin görüşünden ortaya çıkan şey şudur: Öyle görünüyor ki, bu varlık (evren), Tanrı'dan zorunlu olarak (alâ cihet el-lüzûm) çıkmıştır (sudûr). Tanrı, varlığın nedeni (illet); varlık da, Tanrı'nın sonucudur (ma'lûl) ve varlık bu şekilde ondan zorunlu olarak (lüzûm) çıkmıştır. Tıpkı Tanrı hakkında, niçin var oldu ve nasıl böyle oldu şeklinde sorular sorulamazsa, aynı şekilde evrenin bütünü için de, niçin var oldu ve neden böyle oldu diye sorulmaz. Çünkü tüm bunlar, yani hem neden hem de sonucun bu haliyle olması zorunludur. Her ikisinde de yokluk, hiçbir şekilde mümkün olmadığı gibi, her ikisinin buldukları halden farklı bir hale dönüşmeleri de söz konusu değildir. Bundan dolayı bu görüşten çıkan sonuç, her şeyin, kendi doğası (tabiat) üzerine sürekli olmasının gerekli olması ve yine varolan şeylerin doğalarının hiçbir biçimde değişmemesidir. Buna göre, varolan şeylerin doğasının değişmesi imkânsızdır. Öyleyse bu şeylerin tümü, onların bu tarzda olmasını irade eden ve seçen bir varlığın isteği ve iradesi (kast) ile olmamıştır. Çünkü, eğer bu şeyler, kast eden bir varlığın iradesi ve seçimi ile varolsaydı, o zaman kast edilmeden önce bu biçimde varolmamış olacaktı. Bizim kanımıza göre ise, durum

⁶⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.268.

⁷⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 170-174.

⁷¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 279-280.

⁷² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 294 vd.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

oldukça açık olup şeyler, zorunluluk (lüzûm) yönünden değil, bir kasıt ile varolmuştur ve kast eden varlığın, bu şeyleri değiştirmesi ve yerine başka bir amacı kastetmesi mümkündür. Bununla birlikte, bu kasıt, mutlak anlamda, herhangi bir kasıt değildir; çünkü imkânsızın doğası sabittir ve onun yok olması (...) mümkün değildir.”⁷³

İbn Meymûn'a göre, filozofların evren tasarımlarının yarattığı ikinci büyük sorun, *evrenin öncesizliğine yol açmasıdır*. Oysa bu kesin olarak kanıtlanmış, burhani temelleri olan bir mesele değildir. Bu konunun lehinde de aleyhinde de birçok kanıt vardır ve filozoflar bile bu konuda ittifak edememişlerdir.⁷⁴ İbn Meymûn şöyle der:

“Bil ki, bizim evrenin öncesiz (kıdem el-âlem) olduğu görüşünden kaçınmamızın nedeni, Tevrat'ta evrenin yaratılmış (hadis) oluşuna dair yer alan dogmalar (nusûs) değildir. Çünkü Tevrat'ta evrenin önceli oluşuna dair yer alan dogmalar, Tanrı'nın cisim olduğuna dair dogmalardan daha fazla değildir. Dolayısıyla evrenin önceli oluşuna dair Tevrat'ta yer alan dogmaları tevil etmenin kapısı (ebvâb et-te'vîl) bizim için kapalı (mesdûde) değildir ve böyle bir tevil de imkânsız (mümteni') sayılmaz. Aksine Tevrat'taki Tanrı'nın cisim oluşuna ilişkin dogmaları tevil ettiğimiz gibi, bu dogmaları da tevil etmemiz olasıdır. Hatta bunları tevil etmenin çok daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tıpkı dogmaları tevil ederek Tanrı'dan cisimliliği olumsuzladığımız gibi evrenin önceli oluşuna dair Tevrat'taki dogmaları tevil ederek evrenin öncesiz olduğunu kanıtlamaya gücümüz yeter. Ancak buna yönelmememizin ve evrenin öncesiz oluşuna inanmamamızın iki nedeni vardır: Birincisi, Tanrı'nın cisim olmadığı burhan ile kanıtlanmıştır. (...) Oysa evrenin öncesiz olduğu burhanla kanıtlanmamıştır. İkincisi, Tanrı'nın cisim olduğuna dair inancımız, şeriatın hiçbir ilkesini yıkmamakta ve hiçbir peygamberin iddiasını da yalanlamamaktadır.”⁷⁵

İbn Meymûn'a göre, filozofların katı bir nedensellik zinciri varsayan evren tasarımının yarattığı üçüncü sorun, *mucizeye ve hatta peygamberlik kurumuna bile olanak bırakmamasıdır*. O bu hususa dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Aristoteles'in belirttiği şekilde, evrenin öncesiz olduğu inancı, yani evrenin zorunlulukla (alâ cihet el-lüzûm) var olduğu, asla onun

⁷³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 324-325.

⁷⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 336 vd.

⁷⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 350.

doğasının değişmediği (lâ tetegayyer tabi'at aslen) ve sahip olduğu olağan düzenin dışına çıkmadığı (lâ yehrucu şey' an mu'tâdihî) biçimindeki inancı, şeriatın temelini (asl) yıkmakta ve zorunlu olarak tüm mucizeleri yalanlamaktadır. Ayrıca Aristoteles'in bu görüşü şeriatın vaad ettiği ve korkuttuğu her şeyi atıl kılmaktadır. Evrenin öncesiz olduğunun kabul edilmesi halinde, mucizelerin tıpkı batını inanca sahip olan bazı Müslümanların yaptığı gibi tevil edilmesi gerekir. Bu ise bir tür hezeyandır. (...) Bilmiş ol ki, evrenin yaratılmış olduğu görüşüne inanıldığında, tüm mucizeler mümkün olmakta ve bu konuda doğan tüm sorunlar ortadan kalkmaktadır. Hatta 'Tanrı neden şu kimseye vahyetti de başka birine vahyetmedi', 'Tanrı hangi nedenden dolayı bu şeriati şu ümmete gönderdi de, başka ümmete göndermedi', 'Tanrı, neden şu zamanda bu şeriati indirdi de bu zamandan önce ya da sonra indirmede', 'Tanrı neden şu mucizeleri belirli bir peygambere tahsis etti de başka mucizeleri bu peygambere tahsis etmedi', 'Tanrı'nın bu şeriat ile kastı nedir ve eğer Tanrı'nın amacı bu ise, neden emredilen ve yasaklanan şeyleri bizim doğamıza yerleştirmede' şeklindeki soruların yanıtı, 'Tanrı böyle istedi' veya 'Tanrı'nın hikmeti böyle gerektirdi' şeklindedir. Tıpkı irade ettiği anda evreni bu form üzere varetmesi gibi. Biz Tanrı'nın bu konudaki iradesinin veya evreni bu formda ve istediği zamanda var etmesindeki hikmeti bilmiyoruz. Benzer bir biçimde, yukarıda zikredilen sorularda yer alan tahsislerdeki, Tanrı'nın hikmetinin gereğinin ve iradesinin ne olduğunu da bilmiyoruz. (...) Aristoteles'in görüşündeki gibi, evrenin öncesiz olduğu burhan ile kanıtlanırsa, şeriat tümüyle geçersiz olur ve başka görüşler benimsenir."⁷⁶

İbn Meymûn'un, Aristotelesçi evren tasarımının sonuçlarına yönelik söylediği hususların, Gazzâlî'nin İslam filozoflarının evren tasarımını ve nedensellik anlayışlarını eleştirirken söyledikleriyle neredeyse birebir örtüşmesi oldukça dikkat çekicidir. Gazzâlî de, Aristotelesçi İslam filozoflarının evren tasarımları kabul edildiğinde, evrenin öncesiz ve zorunlulukla varolduğunu kabul etmek gerektiğini, bu görüşün ise şeriata ters düştüğünü ileri sürmektedir. Yine ona göre, evreni öncesiz ve zorunlu saymak, Tanrı'nın iradesini inkar etmek demektir. Öte yandan, Gazzâlî'ye göre, evren, Aristotelesçi İslam filozoflarının savladıkları gibi, nedensel bir tarzda zorunlulukla işliyor ve şeyler doğalarının (tabi'at) dışına çıkamıyorsa, bunun Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesini dışladığı ve mucizeyi inkâr anlamına

⁷⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 350-351.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

geldiği aşıkardır.⁷⁷ Öyle görünüyor ki, İbn Meymûn, Aristotelesçi filozofların evren ve nedensellik görüşleriyle ilgili olarak Gazzâlî ile aynı kaygıları paylaşmaktadır.

İbn Meymûn'un Sentezi: İstisnacı Doğa ya da İstisnacı Nedensellik

Yukarıdaki çözümlenmelerden de çıkarsanacağı gibi, İbn Meymûn'un, İslam teologlarının ve Aristotelesçi filozofların görüşlerinde hem karşı çıktığı hem de onayladığı hususlar söz konusudur. Nitekim İslam teologlarının atomcu öğretilerini reddettiği ama dinsel bakımdan sonuçlarını benimsediği; yine Aristotelesçi filozofların doğa anlayışlarını benimsediği ama evrenin öncesizliği ve zorunluluk fikrini epistemik ve dinsel endişelerle reddettiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden, onun, iki farklı yaklaşımda doğru bulduğu hususları bir araya getirerek yeni bir sentez inşa etmeye yöneldiği söylenebilir. O, bu hususa kendisi de işaret etmekte ve İslam teologların ulaşmayı istedikleri sonuca, filozofların doğa (tabi'at) ve nedensellik görüşlerinin kabul edilmesiyle de ulaşabileceğini iddia ederek şöyle demektedir:

“Teologlar, varlığın doğasını (tabi'at) iptal etme konusundaki, atoma (cüz') dair görüşlerinde, ilineklerin sürekli yaratıldığı (halk el-a'râz müstemir) sorununda ve yine daha önce açıkladığım tahsisin varlığı için temel olmasını istedikleri yöntemlerde (usûl) sıkıntıya düşmüşlerdir. Onların benim söylediklerimi söyledikleri de düşünülmesin. Fakat *onlar kesinlikle benim arzu ettiğim şeyi arzu ediyorlar*. Aynı şekilde onlar, sana anlatacağım şeyleri anlatıyorlar ve varlıktaki *tahsise* dikkat çekiyorlar. Fakat onlara göre, sözgelimi, bir bitkinin beyaz olarak değil de kırmızı ve acı değil de tatlı olarak tahsis edilmesi ile yine gökyüzünün üçgen veya kare olarak değil de, mevcut formu ile tahsis edilmesi arasında bir farklılık yoktur. Onlar bu tahsisi, daha önce öğrenmiş olduğun kendi öncüllerinden yola çıkarak kanıtıyorlar. Fakat ben *tahsisi, kanıtlanması gerekli olan şeylerde, varlığın doğasından (min tabi'at el-vucûd) elde edilmiş olan felsefi önermelerle (mukaddemât felsefiyye) kanıtlayacağım*.”⁷⁸

İbn Meymûn, kendi sentezinde, İslam teologlarıyla birlikte, Aristotelesçi İslam filozoflarının evrenin zorunlu kılan sudûr öğretilerini reddeder ve yoktan yaratmaktan yana tavır alır. Tanrı'nın iradesi ve kastı ile şeyleri tahsis ettiğini

⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût 1927, s. 196 vd.; Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları”, *Erdem Dergisi*, Aralık 2019; Sayı: 77, s. 87-126.

⁷⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 325.

ileri sürer⁷⁹, zamanı ve hareketi yaratılmış sayar.⁸⁰ Ama buna karşın, İslam teologlarından ayrılıp Aristotelesçi filozoflara yaklaşarak Tanrı'yı ilk neden ve nedenler nedeni olarak konumlamaya yönelir ve Aristotelesçi anlamda doğayı (tabi'at) kabul eder.⁸¹ Ona göre, İslam teologları Tanrı'ya neden demeye karşı çıksalar da, Tanrı'ya neden demekle, fail demek aslında bir ve aynı şeydir. Tanrı'ya neden demeye karşı çıkan İslam teologları, eylemsel olan (fiil) ile gizil olanı (kuvve) birbirine karıştırmaktadırlar. Onlar, Tanrı'ya neden dediğimizde, neden sonucunu zorunlu kıldığı için, evrenin zorunlu ve öncesiz olacağını sanmışlardır.⁸² İbn Meymûn, nasıl ki Tanrı'ya eylemi olmadan gizil olarak fail diyorsak, benzer şekilde, sonucu (âlem) olmadan da Tanrı'ya neden ya da sebep diyebileceğimizi iddia eder. Ona göre, felsefecilerin Tanrı'ya neden ya da sebep demelerinin nedeni, İslam teologlarının sandığı gibi, evrenin öncesiz olduğuna inanmaları değildir. Bunun başka nedenleri vardır. İbn Meymûn bu nedenlere kendisinin de katıldığını belirterek onları şöyle ifade eder: Fizikte, nedene gereksinim duyan her şey, madde, form, fail ve eylemlerle açıklanır. Bu dört şeyin her birine neden ya da sebep denilir. Bunlardan kimileri yakın kimileri uzak nedenlerdir. Bu nedenler öğretisi bakımından ele alındığında, Tanrı da fail, form ve eylemdir. İşte filozoflar, bu üç nedeni içine alsın diye, Tanrı'yı sebep ve neden olarak adlandırır. Yani Tanrı evrenin failidir, formudur ve gayesidir demek isterler.⁸³ Acaba Tanrı hangi açıdan evrenin faili, formu ve ereğidir? Tanrı, evrenin bütünüdür faili olduğu gibi evrende meydana gelen tüm tikel şeylerin de failidir. İbn Meymûn'a göre, fizikteki dört neden türünün her birisi, aynı zamanda başka bir nedene gereksinim duyar. Varolan herhangi bir şeyde dört neden yakın neden olduğunda, aynı zamanda bu nedenlerin de nedenleri bulunmakta olup sonuçların da nedenleri bulunmaktadır ve bu durum bir ilk nedene değin gider. Söz gelimi, herhangi bir nesnenin faili şudur dediğimizde, o failin de bir faili bulunmakta ve bu failer ilk hareket ettiriciye kadar gitmektedir ki, bu ilk hareket ettirici, tüm failerin nedeni olarak hakiki faildir. Alfabeden bir örnekle ortaya koymak gerekirse, elif harfi be harfi, be harfi cim harfi, cim harfi dal harfi ve dal harfi de he harfi tarafından hareket ettirilmiş olsun. Bu durum sonsuza kadar devam edemez. Bu yüzden örneğin he harfinde durmuş olalım. Bu durumda he harfi, elif, be, cim ve dal harflerinin hareket ettiricisidir ve gerçekte elifin hareketinin, he harfinin failinin sonucu olduğu söylenir. Bu açıdan bakıldığında, hareket bakımından varlıklardaki her fiil Tanrı'ya nispet edilir. Her ne kadar söz konusu fiiller, yakın failerin fiili olsa da,

⁷⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 325.

⁸⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 350 vd.

⁸¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 170-174.

⁸² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.180.

⁸³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.180-181.

fail olması açısından en uzak neden Tanrı'dır. Konuya oluş ve bozuluş açısından bakıldığında, oluş ve bozuluşa bağlı doğal formlardan önce, mutlaka o maddeyi o formu kabul etmeye hazırlayan başka formların varlığı gerekir. Yine bu ikinci aşamadaki formun da öncesinde başka bir form gereklidir. Böylece aradaki tüm formların varlığı için zorunlu olan en son forma değin gidilir. Aradaki tüm formlar, bir sonrakinin yakın nedenleridir, hepsinin varlığının nedeni olan en son form ise Tanrı'dır. Bu yüzden Tanrı tüm evrenin formu sayılır. 'Tanrı evrenin formudur' sözü, 'belirli bir maddeye ilişkin form, o maddenin formudur' sözündeki forma benzemez. Çünkü Tanrı bir cismin formu olamaz. Nasıl form sahibi her şey, sahip olduğu form sayesinde kendisi oluyor ve bu form bozulduğunda o şeyin varlığı da bozuluyorsa, benzer biçimde Tanrı ile varlığın uzak ilkeleri arasındaki nispet de aynen böyledir. Çünkü Tanrı'nın varlığıyla şeyler var olur, onun sayesinde evrenin varlığı devam eder, işte feyz kavramıyla kastedilen de budur. İbn Meymûn'a göre, feyz Tanrı'ya mecazi olarak iliştilir ve onunla Tanrı'nın yoktan yaratması kastedilir. Öyleyse bir şeyi o şey yapan form ve o şeyin hakikat ve mahiyetinin kendisiyle sabit olduğu form ne ise benzer şekilde Tanrı'nın evrene nispeti de öyledir. İşte bu nedenle, Tanrı için, 'o son formdur', 'o formlar formudur' denilmiştir. İbn Meymûn'a göre, bunun anlamı şudur: Evrendeki her bir formun varlığı ve varlığını sürdürmesi nihai olarak Tanrı'ya dayanır. Bu yüzden İbrani dilinde Tanrı için 'evrenlerin hayatı' denilmiştir. Aynı durum tüm erekler için de geçerlidir. Çünkü ereği olan bir şey için başka bir erek talep etmek olasıdır. Sözelimi, sultanın sahip olduğu tahtın maddesi tahtadır, faili ise marangozdur, formu belli şekildeki dörtgendir, yapılış ereği ise üzerine oturmaktır. Bu durumda İbn Meymûn'a göre, şu soruyu sormak meşrudur: Tahta oturmanın ereği nedir? Buna şöyle yanıt verilebilir: Oturan kişinin yukarıda kalması ve yerden yüksekte olmasıdır. Peki, yerden yüksekte olmanın ereği nedir? Bunun yanıtı ise, görenlerin gözünde oturan kişinin yüce olmasıdır. Görenlerin gözünde yüce olmanın ereği nedir diye sorulursa, buna, insanların ondan korkması ve çekinmesi içindir denilir. Korkmanın ereği sorulursa, emrine itaat etmek içindir denilir. Yine itaatın ereği nedir diye de sorulabilir. Buna ise insanların bir birlerine eziyet etmelerini engellemektir, yanıtı verilir. Peki, bunun ereği nedir denilirse, buna da, insanların varlığını düzenli bir biçimde idame ettirmeleridir diye yanıt verilebilir. Bu biçimde yaratılmış olan her erek başka bir ereğe götürülebilir ve bazılarında göre bu durum Tanrı'nın soyut iradesine değin geriye gider. Bu durumda nihai yanıt, 'Tanrı böyle irade etti' olur. İlahi işleri hikmete bağlayanlar ise, en son ereği, 'Tanrı'nın hikmeti böyle gerektirdi' sözüne dayandırır. İbn Meymûn, kendi görüşüne göre, Tanrı'nın irade ve hikmetinin, onun özü olup onun iradesi, dilemesi (meşiet) ve hikmetinin onun özünün dışında bir şey olmadığını söyler. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın irade ve hikmeti,

onun özünden ayrı değildir. Öyleyse Tanrı her şeyin nihai ereğidir. Tüm evrenin ereği, kendi kudreti ölçüsünde Tanrı'nın yetkinliğine benzemeye çalışmaktır. Bu sebeple Tanrı için, 'o erekerin ereğidir' denilmiştir. İşte bu yüzden, Tanrı, fail, form ve gayedir; o İslam teologlarının sandığı gibi, sadece fail değil aynı zamanda nedendir. İbn Meymûn'a göre, Tanrı öyle bir fail ve öyle bir nedendir ki, onun fail ve neden olması insana benzemez. Sözgelimi usta bir ev bina etse, bina edilen ev kendi başına varlığını sürdürür; varlığı ustaya bağlı değildir; fakat Tanrı evrenin formu olduğu, bekâ ve sürekliliğin sağlayıcısı olduğu için, devam ettirici ve baki kılıcı olan şey yok olduğunda, evren kendi başına varlığını idame ettiremez. Bu yüzden Tanrı sadece neden ve fail değil, aynı zamanda erek ve formdur.⁸⁴ İbn Meymûn, fail, erek ve form olan Tanrı'ya, Tevrat tarafından ilâhlaştırılan, insanbiçimci deyişleri, Tanrı'nın cisimsizliği ilkesi ışığında tevîl etmekte, onun özünün dışında sıfat kabul etmemekte, yani özü ve sıfatlarını bir ve aynı saymakta, Tanrı konusunda negatif bir teoloji savunmaktadır.⁸⁵ Ona göre, Tanrı, akıl (akl), akileden (âkil) ve akledilendir (ma'kûl).⁸⁶ İşte bu nedenler nedeni olan Tanrı, evreni, İslam teologlarının dediği gibi özgür iradesi ve kastiyle yoktan ama filozofların dediği gibi nedensel bir hiyerarşi içinde varetmiş ve şeylere kendi fiillerini yerine getirecek bir *doğa ya da tabiat* bahşetmiştir.⁸⁷ Buna göre, Tanrı önce ayrık akılları, ardından feleki cisimleri ve nihayet oluş ve bozuluşa tabi olan cisimleri varetmiştir.

317

“Tanrı'dan, ayrık akılları varetmek için bir feyz gelir. Bu feyz ile ayrık akıllardan, biri diğerini vareder ve bu durum *etkin akıl*'a kadar devam eder. Etkin akıl ile ayrık şeylerin varedilmesi son bulur. Daha sonra her bir ayrık akıldan, belirli felekler feyz eder ve feleklerin varedilmesi ay feleği ile son bulur. Bundan sonra da oluş-bozuluşa tabi cisimler yani *ilk madde* ve ondan meydana gelen şeyler oluşur. Her bir felekten unsurlara güçler ulaşır ve oluş ve bozuluşa tabi şeylerin varlığının tamamlanması ile feyz son bulur. Zikredilen tüm bu hususlar, peygamberlerimizin ve din bilginlerimizin belirttiği şeylerle çelişmez.”⁸⁸

İbn Meymûn'a göre, ay-üstü dünyada nefis, akıl ve irade sahibi göksel varlıklar, dindeki adıyla melekler yer alır; oradaki şeyler sicim yani ather'den meydana gelmiştir; burada oluş ve bozuluş yoktur. Tek hareket döngüsel

⁸⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 181-184.

⁸⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.118 vd. İbn Meymûn'un Tanrı tasarımı konusunda ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.

⁸⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.168.

⁸⁷ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 325 vd.

⁸⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 300.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

harekettir.⁸⁹ Ay-altı dünyadaki şeyler madde-form bileşiminden oluşur ve burada, mekânsal harekete ek olarak, nitel, nicel, iradi, zoraki hareket ile karşılaşılır. Fakat buradaki en temel hareket tözsel dönüşüme gönderme yapan oluş ve bozuluş hareketidir.⁹⁰

“Oluş ve bozuluşa tabi olan tüm cisimler, sadece maddeleri yönüyle bozuluşa uğrarlar. Form ve formların özü bakımından ise bozulma söz konusu olmayıp aksine bunlar sürekli dirler. Nitekim türsel formların sürekli olarak baki olduğunu görmüyor musun? Form için bozulma, ilinekseldir, yani formun maddeye ilişmesi nedeniyledir. Maddenin doğası ve hakikati, daima yokluğa yakın olmaktır (mukârin). Bundan dolayı form, maddede sabit kalmaz, aksine madde sürekli olarak bir formu bırakırken başka bir forma bürünür. Bu bakımdan Süleyman'ın sözündeki hikmet ne kadar da incedir. O, maddeyi bir adamın zina eden karısına benzetir. Çünkü madde, hiçbir şekilde formsuz olamaz. Dolayısıyla madde, adamın sürekli zina yapan karısı gibidir; bu kadın erkek olmaksızın duramaz ve hiçbir zaman erkekten ayrı olmaz. Başka birinin eşi olan bu zina yapan kadın, sürekli olarak başka erkekleri istemekte ve eşini aldatmakta ve kocasından elde ettiği şeyi diğer erkelerden de alana kadar onları kendisine çekmeye çalışmaktadır.”⁹¹

İbn Meymûn, ay-üstü ve ay-altı âlemle birlikte bir bütün olarak evreni insana ya da canlı bir organizmaya benzetir ve ay-altı dünyadaki oluş ve bozuluşta feleklerin hareketlerine atıflar yapar. Yani ay-üstü dünya ay-altı dünyanın belirleyicisidir.⁹² Fakat bu belirlenimlerin her birinin ereğinin olduğunu söylemek, ay-altı dünyadaki her şeyin insan için varedildiğini savunmak doğru değildir. Tanrı her şeyi özgür iradesiyle belirlediği için, her şeyde bir erek aramamak gerekmektedir. O, evrenin bütün olarak, Tanrı'nın özgür iradesi ve tahsisıyla yoktan varedildiğini savunmanın, varolan her şey için bir gaye ya da erek talep etmenin gerekli olmadığı sonucuna götürdüğünü belirtir. Bu bakımdan, ona göre, aynı şekilde tüm varolanların yegâne ereğinin, Tanrı'ya kulluk etsin diye yaratılan insan türü olduğu sanısı da doğru değildir. Nitekim İbn Meymûn'a göre böyle düşünenler, yaratılan her şeyin, insan aşkına yaratıldığını, öyle ki feleklerin bile insanın faydası için ve insan açısından gerekli olan şeyleri icat etmek için döndüğünü savunurlar. Kutsal kitaplarda yer alan bazı ifadelerin zahiri/literal anlamı da bu düşünceyi desteklemektedir.

⁸⁹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 294 vd.

⁹⁰ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 300 vd.

⁹¹ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 483.

⁹² İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.188 vd.

Nitekim kutsal kitaplarda, yerin, göğün, suların, gecenin ve gündüzün insan için varedildiği söylenir. Ancak akılsal irdeleme bu düşüncenin kuşkulu olduğunu gösterir. Eğer varolanların ereği insanın varlığı ise, Tanrı, bu temel şeylerin hiçbirisi olmaksızın insanı yaratmaya muktedir midir, yoksa sadece bu şeylerin yaratılmasından sonra mı, onun insanı varetmesi mümkündür? Eğer, birisi böyle bir şey mümkündür ve Tanrı, söz gelimi, gökyüzü olmaksızın insanı yaratmaya muktedirdir derse, ona şöyle denilir: Kendisi bir erek olmayan ve başka bir şey için var edilen fakat kendisi olmasa bile söz konusu şeyin varlığı mümkün olmuyorsa, bu şeyin o varlığa faydası nedir? Şu halde, her şeyin insan için olduğu ve insanın ereğinin de Tanrı'ya kulluk etmek olduğu söylendiğinde, şu soru hala meşru bir soru olarak kalmaktadır: İnsanın Tanrı'ya kulluk etmesindeki erek nedir? Çünkü yaratılmış bir şeyin Tanrı'ya ibadet etmesi ve Tanrı'yı hakkıyla idrak etmesi, Tanrı'nın yetkinliğini artırmaz. Ayrıca Tanrı dışında başka hiçbir varlık olmazsa bile bu durum, Tanrı'ya bir noksanlık getirmez. Eğer, bu durum Tanrı'nın değil bizim yetkinliğimiz içindir; çünkü bu durum bizim için en erdemli olandır ve o da bizim yetkinliğimizdir denilirse, yine aynı soru, yani bu yetkinliğe sahip olacak bizim varlığımızın ereği nedir, sorusu sorulacaktır. Dolayısıyla ereğin ne olduğu zorunlu olarak 'Tanrı böyle diledi' ya da 'Tanrı'nın hikmeti böyledir', ifadesinde son bulacaktır. Doğrusu da budur. Bu durumda, salt irade ve istek dışında bir erek bulunmamaktadır. İbn Meymûn, her şeyin ereğini 'insan içine' indirgemenin, 'nedenleri ve sonuçlarıyla varolanların, olduğundan farklı olması da mümkün olduğu için, bu durumda insan haricinde varolan diğer şeylerin, herhangi bir erek için olmaksızın varedildiği gibi çirkin bir sonuca ilettiğini' düşünür. Çünkü kastedilen tek erek insan olduğu için, onun tüm şeyler varolmaksızın da varolabilmesi mümkün hale gelmektedir. Buradan yola çıkan İbn Meymûn, tüm varolanların, insanın varlığı için varedildiğine inanılmaması; aksine varolanların, başka bir şey için değil, onların kendi özleri için kastedildiğine inanılmasını ister. Böylece, ona göre, evren yaratılmış olduğu için, varlıktaki türlerin hepsinin ereğine dair bir talep de gereksiz olur. Çünkü evrenin tüm parçalarının Tanrı'nın iradesi ile icat edildiğini, bunların kimilerinin, kendi özleri için kastedildiğini, diğer bazılarının ise başka bir şey için kastedildiğini ve bu başka şeyin de kendi özü için kastedildiğini söylemek olası hale gelmektedir. Nasıl ki, Tanrı, insan türünün varedilmesini irade ediyorsa, aynı şekilde, felekleri ve onda yer alan yıldızların varolmasını da irade etmektedir. Her bir varolan, bu şekilde kendi özü dolayısıyla kast edilmiş olmaktadır.⁹³ İbn Meymûn şöyle der:

"Kutsal kitapta, yıldızların, yeryüzüne ışık vermek ve gündüz ile geceye hükmetmek için yaratıldığı (Yaratılış, 1: 17-18) sözü seni

⁹³ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 504-511.

yanılmamasın. Yıldızların ışık vermek amacıyla yaratıldığını düşünme. Aksine bu sözün amacı, Tanrı'nın onları bu şekilde doğası (tabiat) üzerine yani ışık verme ve yönetme (tedbîr) doğası üzerine yarattığına dair iradesini bize haber vermektir. Nitekim insan hakkında, denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara hükümlerini (Yaratılış, 1: 28) şeklindeki ayetin anlamı da, insanın bu erek için yaratıldığını değil, aksine Tanrı tarafından ona verilmiş olan doğayı haber vermektedir. Tevrat'ta geçen, insanoğlu ve diğer canlıların hizmetine verilen bitkilerle alakalı ayete (Yaratılış, 1: 29) gelecek olursak, bu görüş, Aristoteles ve diğerlerinin açıkça ifade ettiği görüş olup şöyledir: Bitkilerin, canlıların varlığı için varedildiği açıktır. Çünkü canlılar beslenmek zorundadır. Ancak yıldızlar böyle değildir; diğer bir deyişle yıldızlar, kendilerinden bize iyilik (hayr) ulaşması amacıyla bizim için varedilmiş değillerdir. Çünkü daha önce açıkladığımız gibi, ışık vermek ve hükmetmek için şeklindeki Tanrı sözünden kasıt, yıldızların feyz ederek aşağı (süflî) olan şeylere ulaşan birtakım faydaları haber vermektir ve buradaki feyz, daha önce de açıkladığım gibi, her zaman bir şeyden diğer bir şeye iyilik (hayr) akıtan (feyz) doğadan kaynaklanır. Sürekli olarak ulaşan bu iyilik, iyiliğin kendisine ulaştığı şey hakkındadır. Sanki kendisine erdemlerin ulaştığı bu şey, kendisine varlık ve feyz veren şeylerin ereği gibi olmaktadır. Bu durum, tıpkı şehirde yaşayan birisinin, sultanın ereğinin, geceleyin evreleri hırsızlardan korumak olduğunu sanmasına benzer. Bu görüş bir açıdan doğrudur; çünkü onun evi korunup sultan tarafından ona bir fayda iliştiği için, o kişi sultanın ereğinin evleri korumak olduğu yanlışlığına düşmüştür. Bundan dolayı biz, zahir/literal anlamı, yüce bir şeyin, daha aşağıda olan bir şey için yaratıldığını, yani o yüce şeyin doğasının bunu gerektirdiğini ifade eden tüm dogmaları yorumlamak zorundayız. Tüm varlığın, Tanrı'nın iradesi doğrultusunda kast edildiğine inanmamız gerekir. Bundan dolayı biz, hiçbir şekilde varlıklar için başka bir neden ve erek talep etmiyoruz. Nasıl ki, Tanrı'nın varlığının ereğini talep etmiyorsak, aynı şekilde, onun olduğu hal üzere var edilen ve var edilecek olan her yaratılmış şeyin kendisiyle ortaya çıktığı, iradesinin ereğini talep etmiyoruz. Kendini kandırma ve meleklerin ve feleklerin bizim için var edildiğini sanma. Çünkü milletler, bir kovadaki su damlası gibidir (Yeşeya, 40:15). Bu ayet,

bizim evrende sahip olduğumuz yerin ne olduğunu göstermektedir.”⁹⁴

İbn Meymûn, söz konusu anlayışı uyarınca, tanrısal inayete de sınırlar koyar. Ona göre tanrısal inayet, sadece aşağı (süfli) evren, yani ay feleğinin altında yer alan insan türünün bireyleri ile ilgilidir. Bu türün bireylerinin halleri ve bu bireylerin başına gelen hayır ve şer, insanların hak etmelerinden kaynaklanır. Çünkü Tanrı'nın tüm yolları hikmetlidir. İbn Meymûn'a göre, diğer şeylerde bir inayet yoktur; bu konuda Aristoteles haklıdır. Bu yüzden, o, bir yaprağın kendisine eşlik eden bir inayetle düştüğüne, bir örümceğin bir sivrisineği yemesinin Tanrı'nın kazası ve andaki belli bir iradesi ile gerçekleştiğine inanmadığını söyler. Aynı şekilde, ağzında biriktirdiği tükürüğü belli bir mekânda bulunan bir sineğin üzerine tükürerek ölmesine neden olan Zeyd'in bu fiilinin, Tanrı'nın bir kazası ve takdiri ile gerçekleştiğine de inanmanın mümkün olmadığını beyan eder. Yine, o, bir balığın suyun üstünde bulunan bir kurtçuğu yutmasının, belirli bir tanrısal dileme/meşiet dolayısıyla gerçekleştiğini de reddeder. Ona göre bunların hepsi, salt tesadüfün ürünü olarak gerçekleşir. İbn Meymûn, inayetin akla tabi olduğuna ve onun zorunlu bir sonucu olduğuna inanır. Ona göre inayet, bir akıl sahibi varlıktan, yetkinlik bakımından üstün ve benzersiz olan yetkin bir akıldan gelir. Bir kimseye, kendisinin sahip olduğu akıl miktarınca, bu feyzen bir şey gelirse, inayet kendisine ulaşmış olur. Dolayısıyla akıllı olmayan şeylerde inayet yoktur.⁹⁵

Tüm bu söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, İbn Meymûn, İslam teoloji ve Aristotelesçi felsefe gelenekleri arasında gezinmekte, kendisi iki gelenekten amaçlarına uygun alan parçaları bir araya getirerek, bir sentez oluşturmaya çalışmaktadır. Feyz terimini kullansa da, onu yoktan yaratma yönünde yorumlamakta, evreni önceli saymakta, Tanrı'ya hem fail hem neden (illet) demekte, oluşun nedensel bir sıra düzeni içinde işlediğini savlamakta, her şeyin insan için var edildiği ve her şeyin ereğinin bulunduğu düşüncesine karşı durmakta ve tanrısal inayeti, sadece akıllı varlıklara özgülemektedir. Öte yandan Aristotelesçi dört neden öğretisini ve şeylerin doğasının olduğu anlayışını aynen benimsemektedir.⁹⁶ Bilindiği gibi Aristotelesçi sistemde doğa (tabiat) hareket ve sükûnun ilkesidir ve eylemini zorunlulukla yapar. İbn Meymûn'a göre, Tanrı her şeyi doğası ile yarattığına ve doğa değişmez ve zorunluluk içerdiğine göre, şu halde mucize gibi olgular nasıl açıklanacaktır? İbn Meymûn'un bu soruya verdiği yanıt, Yahudi filozof Philon'dan kimi etkiler

⁹⁴ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 511-512.

⁹⁵ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 528-530.

⁹⁶ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s. 170 vd.

taşısı⁹⁷ da, oldukça özgündür ve doğada (tabi'at) istisna düşüncesine dayanır. O şöyle der:

“Mucize (anı) dışında, evrenin doğasında bir şeyin değişmediğini (lâ yetegayyer şey' min tabi'atihi) ve (mucize anındaki) bu değişimin sürekli (ve yestemir alâ zelike et-tegayyür) olmadığını söylememin nedeni, mucizeyi değişimin dışında tutmak içindir. Her ne kadar hiçbir doğal (sebeeb tabi'i) ve gerektirici (mu'cib) neden yok iken asa yılana, su kana, temiz ve saf el beyaza dönüşmüş olsa da, bu ve benzeri şeyler sürekli değildir. Mucizeler sırasında söz konusu olayların gerçekleşmesi, şeylerin başka bir doğaya (tabi'at) bürünmesini gerektirmez. Aksine hahamların da dediği gibi, evren, olağan âdeti üzere devam eder. İşte bu benim görüşümdür ve kabul edilmesi gereken görüş de budur. Eğer hahamlar mucize konusunda oldukça farklı bir görüş dile getirmiş olsalardı, bunu açıkça, Bereşit Raba ve Midraş el-Camia'da söylerlerdi. Bu anlamda onlar, mucizelerin herhangi bir şekilde de olsa doğal form içerisinde meydana geldiğini düşünüyor gibidirler. Nitekim onlar şöyle demektedirler: Tanrı varlıkları yarattığında ve onlara söz konusu doğalarını bahşettiğinde, onun içine meydana geleceği zaman ortaya çıkabilecek mucizeleri de yerleştirmişlerdir. Peygambere verilen işaret, mucizenin gerçekleşeceği zamanın Tanrı tarafından ona bildirilmiş olmasıdır. Böylece söz konusu mucize gerçekleşir. Bu, tıpkı bir şeyin ilk başta kendi doğasına yerleştirildiği üzere doğasında olan şeyin gerçekleşmesi gibidir. Gördüğün gibi her ne kadar bu durum, söz konusu görüşü iddia eden kişinin büyüklüğünü gösterse ve ilk yaratılıştan sonra doğanın değişmesini kabul etmenin çok güç olduğuna veya mevcut şekilde istikrar kazandıktan sonra başka bir iradenin ona ilişmesinin zorluğuna delalet etse de, sanki o kişi, durumu şu şekilde kabul etmektedir: Suyun doğası bitişiktir ve sürekli olarak yukarıdan aşağıya doğru akar. Ancak Mısırlıların boğulması zamanında, suyun doğası bunun istisnasıdır; çünkü bu vakitte su, özel bir hal almış ve ikiye bölünmüştür. Ben bu görüşün ruhuna ve tüm bunların yeni bir şeyin var edildiği düşüncesini kabul etmekten kaçınmak için söylendiğine dikkat çekmiştim. Nitekim bununla ilgili olarak şöyle denilmektedir: Haham Yonatan şöyle

⁹⁷ Philo, *Moses, The Works of Philo Judaeus, The contemporary of Josephus*, translated from the Greek By Charles Duke Yonge London, H. G. Bohn, 1854-1890, I, 85; Philo, *On the Unchangeableness of God, The Works of Philo Judaeus, The contemporary of Josephus*, translated from the Greek By Charles Duke Yonge London, H. G. Bohn, 1854-1890, 88.

demıştır: Tanrı, İsrailoğullarının önünde yarılması için denize birtakım koşullar yerleştirdi. Tevrat'ta geçen, sabaha karşı deniz olağan haline döndü (Çıkış, 14:27), sözünün anlamı da budur. Elizer'in oğlu haham Yeremya ise bu konuda şöyle demiştir: Tanrı, denize birtakım koşullar yerleştirmiştir. Ancak bu koşullar, başlangıcın ilk altı gününde yaratılmıştır. Tevrat'ta geçen şu ayetlerin anlamı budur: Bütün gökleri ben yarattım ve onda yer alan şeylere emrettim (Yeşeya, 45:12); denize ikiye yarılmasını, ateşe Hanaya, Mişael ve Azarya'yı yakmamasını; aslanlara Daniel'e zarar vermemesini, balığa Yunus'u çıkarmasını emrettim (Daniel, 3:19-24). Diğer tüm mucizeler buna kıyasla açıklanabilir. (...) Bizim görüşümüz, Aristoteles'in görüşü ile kısmen örtüşmektedir. Biz varlıkların, Tanrı'nın dilediği şekilde buldukları doğa üzere ezeli ve ebedi (sermed) olduğuna inanıyoruz. *Bunun yanı sıra, her ne kadar Tanrı dilerse, evreni bütünüyle değiştirmeye, onu yok etmeye ya da onu yok edip yerine başka bir doğa yaratmaya muktedir olsa da, evrende hiçbir şekilde değişimin olmayacağını, olursa da, bunun onun parçalarında ancak mucize yoluyla olabileceğine inanıyoruz. Bununla birlikte evrenin bir başlangıcı vardır ve başlangıçta kesinlikle Tanrı dışında başka bir varlık mevcut değildir. Tanrı'nın hikmeti, var edeceği zamanda yaratılmış şeylerin, var edilmesini, var edildikten sonra yok olmasını ve yine yaratılmış şeylerin, onun dileği ile bazı parçalarında gerçekleşen değişimler hariç doğanın değişmemesini gerektirir.* Mucize ile değişen şeylerden bazıları bizce bilinirken bazıları da gelecekte olması nedeniyle bizce bilinmemektedir. Bizim görüşümüz budur ve şeriatımızın da ilkesidir. Aristoteles ise, evrenin bu haliyle ezeli-ebedi olduğunu ve bozuluşa uğramayacağını ve aynı şekilde o, evrenin öncesiz olduğunu ve oluşmadığını düşünmektedir. Biz bu görüşün, ancak zorunluluk hükmü üzerine düzenlenebileceğini açıkladık ve dile getirdik. Nitekim zorunluluk, daha önce açıkladığımız gibi, Tanrı hakkında bir takım cüretkâr düşünceler barındırmaktadır."⁹⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Öyle anlaşılıyor ki, İbn Meymûn'un, nedensellik anlayışı, hem İslam teolojisinden hem de Aristotelesçi İslam felsefesinden güçlü etkiler taşımaktadır. O, fail-i muhtar Tanrı anlayışına sahip Yahudiliğe inandığı için,

⁹⁸ İbn Meymûn, *Delâlet el-Hâirîn*, s.371-372.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu

Hasan AYDIN

İslam teologları gibi, evrenin zamanda ve tanrısal iradeyle yoktan yaratıldığını kabul etmekte, evrende mucizevi olguları mümkün görmektedir. Buna rağmen İslam teologlarının reddettiği doğayı (tabi'at) kabul etmektedir. Bu yüzden, İslam teologlarının doğal nedenselliğe yer vermeyen aranedenci (vesileci) atomcu öğretilerini reddetmekle birlikte, sistemlerinin mantıksal sonuçlarını dinsel açıdan kabul edilir bulmaktadır. Öte yandan, İbn Meymûn, İslam Aristotelesçilerinin madde-form bileşimine dayalı, hiyerarşik ve erekselci evren tasarımını ve dört neden öğretisini kabul etmekte, ancak onların evreni zorunlu kılan, Tanrı'nın iradesi ve tahsisini yok sayan sudûr öğretilerini reddetmek zorunda kılmaktadır.

Aristotelesçi dört neden öğretisini ve eylemini zorunlulukla gerçekleştiren doğa anlayışını kabul etmek, Tanrı'nın iradesini sınırlamak, evrene müdahalesini olanaksızlaştırmak ve mucize gibi olguları reddetmek anlamına gelmeyecek midir? İşte İbn Meymûn'un nedensellik sorununun ana problemi bu soruda saklıdır. İbn Meymûn, problemi çözümlerken, teolojik gelenekten devraldığı, Tanrı'nın özgür iradesiyle maddeyi yoktan yarattığı düşüncesini, felsefi geleneğin Aristotelesçi dört neden öğretisi ve doğa anlayışıyla harmanlamaya çalışmakta, yine Aristotelesçi doğayı (tabi'at) kabul etmekle birlikte, mucizeyi bu doğa anlayışıyla uzlaştırmaya yönelmektedir. Onun bu tutumuyla, düşünce tarihinde özgün bir yere oturduğu açıktır. Biliyoruz ki, İslam teologları ve Gazzâlî, Tanrı'nın anlık yaratımını ve mucizeyi mümkün kılmak adına atomcu öğretiye yönelmişler ve Aristotelesçi anlamdaki eylemini zorunlulukla yapan doğayı yadsımışlar ve her an her şeyi Tanrı'nın yarattığı süreksiz, aranedenci (vesileci) bir evren tasarımıda karar kılmışlardır. Burada İslam kültürü söz konusu olduğunda, Aristotelesçi doğayı kabul etmekle birlikte mucizeyi bu doğa çerçevesinde açıklamaya yönelik İbn Sînâ'dan da söz etmek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın, nedensel süreçlere ve doğaya dayanarak, evrende uzun sürede meydana gelen şeylerin, bazı etkilerle mucizevi bir biçimde kısa sürede meydana gelebileceğini savunduğunu biliyoruz. Ancak İbn Meymûn bakışı onunkinden farklıdır; çünkü o, mucizevi olguların değişmez doğaya, daha başlangıçtaki tanrısal yaratma ile yerleştirildiğini ve zamanı gelince ortaya çıktığını ileri sürmektedir. İbn Meymûn, daha da ileriye giderek, bu istisnai durumun tümel yasalarda değil, tikel konularda gerçekleştiğini söylemeye çalışmakta; evrensel düzeni ve doğadaki nedensel işleyişi bu şekilde korumayı hedeflemektedir. Fakat teistik tutumu, Tanrı dilerse doğayı tümünden değiştiremez mi sorusuna, hayır yanıtını vermesine engel olmakta; ancak doğa düzenini korumak adına, Tanrı'nın koyduğu doğaya sadık kalacağını ima etmektedir.

İbn Meymûn'nun İslam teolojisi ile Aristotelesçi felsefeden yola çıkarak oluşturduğu eleştirel sentezin ve mucizeyi Aristotelesçi doğayı kabul etmekle de temellendirmenin mümkün olduğu anlayışının, benzer bir biçimde St. Thomas Aquinas'ta da karşımıza çıkması, bir hayli ilgi çekicidir. Bu durumu, Aquinas'taki İbn Meymûncü kalıtla açıklamak makul olsa gerektir. Şu halde, nedensellik sorunu bağlamında, İbn Meymûn'un, hem İslam kültüründeki teolojik ve felsefi kalıtın ve bu bağlamdaki tartışmaların Batı kültürüne aktarılması hem de oluşturduğu sentezin skolastikler üzerinde etki yaratması bakımından önemli bir kavşak noktasında durduğunu itiraf etmek gerekir.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN

KAYNAKÇA

- Akdağ, Ö.-Bayder, O.(2019). "İbn Meymûn ve Delâlet'ül-Hâirîn Üzerine", *Delâlet'ül-Hâirîn*, Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Arkan, A. (2007). *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları.
- Atay, H. (trz.)"Mukaddime en-Nâsir", *Delâlet el-Hâirîn*, Kahire:Mektebe es-Sekâfe ed-Diniyye.
- Aydın, H. (2018). *Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve Salt İyi ya da Nedenler Kitabı*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Aydın, H. (2019). "Thomas Aquinas'da Nedensellik Sorunu", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 27, (17-56).
- Aydın, H. (2019). "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", *Erdem Dergisi*, Sayı: 77, (87-126).
- Broadie, A. (1996). "Maimonides", *History of Islamic Philosophy*, vol.: I, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, , London and New York: Routledge.
- Cüveynî, (1969). *eş-Şamil fî Usûl ed-Din*, neşr.. A. Sami en-Neşşar ve diğerleri, İskenderiyye.
- Çağrı, M. (2001). "İbn Meymûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: XX, İstanbul: TDV Yayınları.
- Dağ, M. (1987). "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (35-54), Samsun.
- Doğan, H. (2009). *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Konya: Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ebû el-Fereç, (1994). *Tarih el-Muhtasar ed-Düvel*, Beyrut .
- Fakhry, M. (1958). *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London.
- Gazzâlî, (1927). *Tehâfüt el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût .
- Gazzâlî, (1962). *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tahkik: Hüseyin Atay, Ankara: Nur Matbaası.
- Howard, K. (1997). "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, vol. II, ed.: Daniel H. Frank-Oliver Leaman, New York:Routledge.

- İbn Meymûn, (2017). "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", çeviren: Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1 (219-246).
- İbn Meymûn, (2019). *Delâletü'l-Hâirîn*, çeviren: Özcan Akdağ-Osman Bayer, Kayseri: Kimlik Yayınları.
- İbn Meymûn, (tsz.). *Delâlet el-Hâirîn*, tahkik. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebe es-Sekâfe ed-Diniyye.
- İbn Rüşd, (1998). *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, cilt: II, çeviren: Kemal Işık-Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Kalığa, B. (1994). "Delâletü'l-Hâirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, cilt: IX, İstanbul:TDV Yayınları.
- Küçükali, A. (2007). "İbn Meymun ve Felsefes"i, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 31, (141-160).
- Leaman, O. (1990). *Moses Maimonides*, London: Routledge.
- Meral, Y. (2017). *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Philo, (1854-1890). *Moses, The Works of Philo Judaeus*, The contemporary of Josephus, translated from the Greek By Charles Duke Yonge, London.
- Philo, (1854-1890). *On the Unchangeableness of God, The Works of Philo Judaeus*, The contemporary of Josephus, translated from the Greek By Charles Duke Yonge, London.
- Tebrizi, (1993). *Şerh el-Mukaddemât el-Hamse ve el-İsrûn min Delâlet el-Hâirîn*, thk.: Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire: Matbaa es-Saade.

İbn Meymûn'da Nedensellik Sorunu
Hasan AYDIN