

İBN SİNÂ FELSEFESİNDE “FÂİL NEDEN”İN (ETKİN NEDEN), NEDENSELLİK SORUNU AÇISINDAN İNCELENMESİ

Şaban HAKLI*

THE SEARCH OF “SUBJECT CAUSE” FROM THE ASPECT OF CAUSE AND EFFECT IN IBN SINA’S PHILOSOPHY

According to Aristoteles physics which is also accepted by Islamic philosophers, material, formal, final and effective reasons are necessary for a thing to come into existence. While the first two which are basic factors forming the body are interior to the physics science, the other two together with extrinsic to the body are metaphysical reasons which cause the body to form. Avicenna, who accepted affective reason as the most basic reason asserting that the structure of the body is determined by effective reason, defended that the nature is envisaged by God and so causality is an envisaged causality. I’m of the opinion that such an approach which is undervalued in the history of thought will add a different aspect to the causality discussions.

Giriş

İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) “neden” (causality) sorununa ilişkin görüşü, her ne kadar Aristo’nun (m.ö. 384-322) etkisinde gelişse de onun, özellikle “fâil neden”le (efficient causality) ilgili özgün yaklaşımları bilim, felsefe ve kelâm açısından önem arz etmektedir. İbn Sînâ’nın, ileride ele alınacağı üzere dört nedenden “fâil neden”i sisteminin merkezine alması, “neden” sorununun, buna bağlı olarak “nedensellik” sorununun farklı bir şekilde kurgulanması gerektiği sonucunu doğurmuştur.

“Farklı bir şekilde kurgulanması gerektiği” ifadesinden, nedensellik sorununun, felsefî dayanakları ve bu dayanaklar ışığında nasıl bir çerçeveye oturtulduğu anlaşılmalıdır. Çünkü İslâm düşünce tarihinde başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm

* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. hakli@lycos.com

filozofların, nedenselliği kabul eden görüşlerinin eleştirisi, onların, nasıl bir nedensellik tasarladıklarının araştırılmasının sürekli önünde olmuştur. Bu durum, Tanrı-âlem ilişkisinin kurgulanması, âlemde olup biten olayların Tanrı'yla ilişkisi gibi felsefî birçok farklı yaklaşımın, geleneksel (Sünnî) İslâm düşüncesine yapabileceği katkıları en aza indirmiştir.

Nedensellik sorunu, felsefe ile kelâm ilmi arasındaki en nazik ve en hassas konular arasında yer almaktadır. Bilindiği gibi hicrî altıncı yüzyılda Sünnî düşünce-nin en otoriter kişilerinden Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından nedensellik, Tanrı'nın irâdesiyle bu âleme her an müdahale etmesini, âlemdeki olayların meydana gelmesinde Tanrı'nın doğrudan etkisini imkânsız kıldığı ve mucize gibi din açısından gerçekliğine inanılması zarûrî hususları da inkâr etmeyi gerektirdiği düşünüldüğü için reddedilmişti.¹ Ne var ki İslâm düşünce tarihinde Gazzâlî'nin temsil ettiği bu yaklaşım, bütün Müslüman otoritelerce kabul edilen tek yaklaşım (nesnel) olmamıştır. Konumuz, bu yaklaşımları ayrıntıları ile ortaya koyup tartışmak olmadığından şu kadarını söylemekle yetinelim. Görünen o ki nedenselliğin kabulünü ya da reddini belirleyen şey, dinin kendisi olmaktan ziyade epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik teoriler ve kabullerdir.

Nedenselliği kabul edenleri de, sisteminde etkin olarak Tanrı düşüncesine yer verenler ve vermeyenler şeklinde ikiye ayırmak sanırım doğru olur. Şöyle ki, hemen hemen bütün nedenselciler "a, b'nin nedenidir" dendiğinde "a"nın neden olmasını, "a"da bulunan tabiatla açıklarlar. Bunu klâsik bir örnekle söylersek "ateş, pamuğu yakar" önermesinde pamuğun yanmasının nedeni, ateşin yakıcı tabiatıdır. Bu olayı, her iki nedenselci bakış açısına göre çözümleyecek olursak örneğin sisteminde Tanrı düşüncesine yer vermeyen natüralistler bunu şöyle açıklarlar: Ateşin tabiatı yakıcıdır. Yakıcılık, onun kendi özünden kaynaklanmıştır. Bu yakıcığın, ateşin dışında hiçbir nedeni yoktur. Halbuki İbn Sînâ'nın ifadesiyle metafizikçi natüralistler ise (et-tabîyyüne mine'l-ilâhiyyîn) ateşin yakıcılığını, ateşin, Tanrı tarafından belirlenmiş tabiatıyla açıklamışlardır. Bu nedenle "bir şeyin kendi özünden kaynaklanan dolayısıyla kendi dışında hiçbir nedeni olmayan tabiat", "şeyde, şeyin dışındaki bir nedenle belirlenmiş tabiat"tan farklıdır. Bu durum, nedenselliği kabul edenleri tek bir kategoride ele almanın doğru olmadığını ortaya koymaktadır.

Nedenselliğin nihâî nedeni konusundaki farklı yaklaşımların bilinmesi, nedenselliği kabul edenleri, tek bir kategoriye sokma hatasından koruyacağı gibi eleştirilerin, nesnel olarak nedenselliğe değil de hangi tür nedensellik anlayışına yönelik olduğunu da belirleyecektir. Çünkü nedenselliği kabul eden ama düşünce sisteminde Tanrı'ya hiç yer vermeyen birine yöneltilen eleştirilerin aynısının, bu âlemde görülen nedenselliği, Tanrı'yla açıklayan birine yöneltilemeyeceği açıktır.

Bu çalışmamızda biz, neden ve nedensellik fikrinin tarihî seyrine kısaca temas ederek nihâî neden olarak Tanrı'nın düşünüldüğü (İbn Sînâ'nın şahsında) nedensellik anlayışına temas edeceğiz. Amacımız, İslâm filozoflarının nedensellik

¹Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 240-249, (terc. *Tutarsızlığın Tutarlılığı*, çev. Bekir Karlığa, s. 153-169). Konumuz, nedensellik karşıtlarının görüşlerini ayrıntılarıyla ortaya koymak olmadığından bu temel bilgilerle yetiniyoruz.

ilgili görüşlerini, her türlü eleştiriye kapatmak ya da onların lehine bir tavır sergilemek değil aksine özgün tarafları olan ama üzerinde fazla durulmadığını düşündüğümüz görüşleri, nesnel olarak ortaya koymaktır.

NEDENSELLİK FİKRİNİN TARİHİ SEYRİ

Düşünce tarihinde “neden” fikri ile buna bağlı olarak da “nedensellik” fikrinin, fizik ve metafizik olmak üzere iki farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Fizik bağlamında neden, gözlemlenebilen bir olayın yine gözlemlenebilen sebebini bulmaktır. Bu, İlkçağ filozoflarında olduğu gibi, herhangi bir varlığın ya da oluşun “öz”ü olarak da düşünülebilir. Örneğin “her şeyin aslı, ‘su’dur ya da ‘ateş’tir” dediğimizde, buradaki neden, maddî bir neden olup “şeyin özü” anlamını içerir. Yine birbiriyle ilişkili iki olgudan ilkinde de “neden” denir ki bu da fizik bağlamında nedendir ve nedensellik anlamını içerir. Örneğin yanmanın nedeni “ateş”tir ifadesinde “ateş” ile yanma arasında nedensellik ilişkisi kurulmaktadır.

Metafizik anlamındaki neden ise gözlemlenebilen bir varlığın ya da oluşun, gözlemlenemeyen sebebidir. “Âlemin nedeni Tanrı’dır” dediğimizde, metafizik anlamdaki “fâil neden”den bahsetmiş oluruz. “Neden” fikrinin fizik ve metafizikteki bu farklı kullanımı onun, her iki alanda birbirinden farklı anlamlarda ele alınması gerektiği sonucunu doğuracaktır.

Bilimsel ve felsefî düşüncenin Thales’le başladığı tezi doğru varsayıldığında, “neden” sorusunun, âlemi ve âlemde olup bitenleri anlamaya çalışan insanlığın, ilk ve en temel sorusu olduğu görülmektedir. İlkçağ filozoflarının hemen hemen hepsi, âlemin nedeni, özü ve kaynağı sorunuyla yakından ilgilenmişler, “arkhe” sorunu adı altında değişik yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşımların doğru olup olmadıklarından daha önemlisi onların, âlemin nedenini, felsefî bir sorun olarak ele almalarıdır.

Düşünce tarihinde “fâil neden” fikrinin ne zaman, hangi anlamlarda ortaya çıktığını görmek için gerilere gitmek ve “nedenler” konusundaki ilk yaklaşımlara temas etmek uygun olacaktır. Thales, Anaksimenes ve Herakleitos, âlemi tek bir maddî nedenle açıklarken Empedokles, Demokritos ve Anaksagoras birden fazla maddî nedenle izah etmeye çalışmışlardır. Muhtemelen her şeyin suyla canlılık kazandığını görmesi ve özellikle canlılardaki doğma ile büyümenin su olmadan gerçekleşmediğini gözlemlemesi sonucu Thales, arkhenin “su” olduğunu söylerken² Anaksimandros, sınırsız ve sonsuz anlamında “apeiron”,³ Anaksimenes bunun “hava” (aer, pneuma, psykhe) olduğunu,⁴ Herakleitos ise âlemin ilkesinin “ateş” olduğunu ileri sürmüştür.⁵ Âlemi birden fazla maddî nedenle açıklayanlardan Empedokles, ateş ve onun zıtları toprak, hava ve su olarak arkhenin dört tane oldu-

²Aristo, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, II. baskı İstanbul 1996, s. 91; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, V. baskı, İstanbul 1993, s. 12-13.

³Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, terc: Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul t.y., s. 22; H. Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, III. baskı, Sebati Ofset Matbaacılık, Konya 1998, s. 69-70.

⁴Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 13.

⁵Weber, a.g.e., s. 21.

ğunu iddia ederken⁶ Anaksagoras, âlemi oluşturan öğelerin Empedokles'in iddiasının aksine dörtle sınırlandırılmayacağını bunların sonsuz sayıda olduklarını savunmuştur.⁷ Demokritos ise âlemin homojen olan sonsuz sayıda atomlardan oluştuğunu söylemiştir.⁸ Âlemi, bir ya da daha fazla maddeyle izah edenlerde ortak nokta, âlemin başlangıcına doğru gidildiğinde şu anda varolan her şeyin sözü edilen madde ya maddelere ircâ edilebilmesidir. Bunu Thales'in görüşünden hareketle açıklarsak her şey "su"dur, her şey "su"dan çıkmıştır ve bütün varlıkların özü "su"dur.

İlk filozofların âlemin nedeni ile ilgili görüşlerini ayrıntıları ile veren Aristo, onların, diğer nedenler arasında yalnızca maddî neden üzerinde durduklarını oluş ve bozuluşta maddî nedenin dışındaki diğer nedenleri göz ardı ettiklerini şöyle dile getirmektedir: "İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddî yapıdaki ilkeleri (nedenleri) göz önüne almaktaydılar. Onlara göre her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup yine kendisine döndüğü bir şey vardır."⁹ Dolayısıyla oluş ve bozuluşu belirleyen, bir veya birden fazla maddî nedendir.

Antik Yunan düşüncesinde Parmenides gibi bazı filozoflar ilk defa "fâil neden" fikrine yer vermişler ise de onun bahsettiği fâil nedenin, gerçekte yine maddî bir neden olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin onun sisteminde soğuk yani toprak maddî, sıcak yani ateş ise fâil nedendir. Her iki unsurun maddî olduğu düşünülürse, onun sözünü ettiği fâil nedenin, fizik bilimi (tabiiyyât) açısından fâil neden olduğu, metafizik bir anlam içermediği görülür.¹⁰ Yine bu dönemde Pythagorasçılar her şeyin aslı olarak "sayı"ları kabul ederek sûrî neden fikrine yer vermişler,¹¹ Platon ise fizikî varlıkların sürekli değiştiği tezini ileri süren Herakleitos'tan etkilenerek duyulur şeylerin nedeni olarak ideleri esas almıştır.¹² Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki -Aristo'nun değerlendirmesi de bu doğrultudadır- İlkçağ düşüncesinde "neden" fikriyle kastedilen şey, ya maddî nedendir ya maddî anlamda fâil nedendir ya da sûrî nedendir. Aristo'nun hocası Platon'da bile nedenler, maddî ve sûrî olmak üzere iki ile sınırlıdır.¹³

Âlemin meydana gelişinde Tanrı'yı önemli bir neden olarak düşünen Platon ve İbn Sînâ'nın kendisinden etkilendiği Aristo'nun görüşlerine bakıldığında Tanrı'nın, düzenleyici ya da ilk hareketi veren olmasının dışında bir etkinliğinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Âlemde tek gerçeklik olarak ideleri kabul eden Platon'da, dış dünyadaki varlıkların kendi aralarında nasıl ki bir hiyerarşi mevcut ise aynı şekilde ideler arasında da bir hiyerarşi vardır. Tanrı, bu ideler hiyerarşisinin en üstün-

⁶Aristo, *Metafizik*, s. 98. Ebedî olan bu dört unsurdan cisimlerin oluşması, sevgi ve çatışmanın bir sonucu olduğundan Empedokles'te nedenleri altıya çıkaranlar da olmuştur. bk. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, terc: Oğuz Özügül, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1994, s. 167.

⁷Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 31; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, terc: Oğuz Özügül, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 21.

⁸Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 34-36.

⁹Aristo, *Metafizik*, s. 90, 106.

¹⁰Aristo, a.g.e., s. 94-95.

¹¹Aristo, a.g.e., s. 99-103.

¹²Aristo, a.g.e., s. 108-116.

¹³Aristo, a.g.e., s. 116.

dedir. O, idelerin birer kopyası olarak bu duyulur âlemi yaratmaktadır. Mimar konumundaki (demiurgos) Tanrı, kendisinden bağımsız bir şekilde ezeli ve ebedi olarak varolan idelerin bir kopyası olarak duyulur âlemi meydana getirmektedir.¹⁴ Anlaşılan o ki Platon'da sadece ideler gerçektir. Tanrı da bir idedir. Tek farkı, diğer idelerin üstünde bulunup "en yüce ide" olmasıdır. Konuyu, gerçeklik, ide ve Tanrı (aslında O da bir idedir) üçgeninde ele alırsak ne idelerin varlığında ne de gerçekliğinde Tanrı'nın hiçbir rolü olmadığı görülür.

Nedenler üzerinde ayrıntılarıyla duran Aristo, önceki filozofların görüşlerini sistematize ederek nedenleri maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dörtle sınırlamıştır. a-Maddî neden: Bir şeyi yaparken kullanılan malzeme. Örneğin tuğla, yapılan evin maddî nedenidir. Tuğla bir ev yapmak için tuğlanın kullanılması zorunludur. b-Sûrî neden: Tuğlaların ev plânına göre dizilmesi. Çünkü bahçe duvarı ya da kulübe tarzında dizilerek oluşturulan yapılara kimse, "bu, bir evdir" demeyecektir. c-Fâil neden: Tuğlalardan evi inşa eden usta. d-Gâî (ereksel) neden: Bu evin, oturmak ve barınmak gibi belirli bir amaç için yapılmış olması. Aristo'da nedenler her ne kadar dört tane ise de fâil ve gâî nedenler, sûrî nedende birleştirilerek ikiye indirgenebilirler. Çünkü tuğlanın ev biçiminde inşa edilmesi yani sûrî neden, evin gâî nedenini verdiği gibi ustayı da bu sürete göre çalışmaya sevk etmektedir. Dolayısıyla nedenler Aristo'da maddî ve sûrî olmak üzere ikiye indirgenmektedir.¹⁵

Aristo'nun bu görüşleri fizik bilimi açısından incelenecek olursa burada önemli olan, özellikle "etkin (fâil) neden" in hem hareket eden (devinen) hem de hareket ettiren özelliklerine sahip olması gerekir. Söz gelişi fâil neden, Örneğin Tanrı gibi madde dışı olup hareket ettirdiği halde hareket etmeyen bir neden ise bu, fizik biliminin inceleme alanına girmez. Dolayısıyla fizikçi, yalnızca hem hareket eden hem de hareket ettiren nedenle ilgilenir. Daha açık bir ifade ile bir şeyin meydana gelmesinde o şeyde içkin olmayan Tanrı'nın etkisi, fizikçiyi ilgilendirmez.¹⁶ Buna göre fizik bilimi, cisimde bulunup onun tabii hareketlerine neden olan fâil nedenle ilgilenir.

Âlemin nedeni olarak Tanrı'nın konumunu ele alırken Aristo, zaman ve hareketin ezeli olduğunu söyler. Hareket ve hareketin ölçüsü olan zaman, her ne kadar ezeli olsa da bu durum, onların nedenli olmasına engel değildir. Ezellik ile hareket arasında bir çelişme yoktur. Bir şey hem sürekli değişen hem de ezeli olabilir. Önemli olan bu değişen şeylerin, sonunda değişmeyen bir nedene dayanmasıdır. O, bu konuda ezeli-ebedi bazı fiillerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte bunu herhangi bir nedene dayandırmayan Leukippos ve Platon gibi filozofları da eleştirmektedir. Buna göre değişmeyen Tanrı, ezeli olmakla birlikte sürekli değişen hareket ve zamanın "ilk nedeni" dir.¹⁷

¹⁴Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 52-59.

¹⁵Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 214-215.

¹⁶Aristo, *Fizik*, s. 79-81.

¹⁷Aristo, *Metafizik*, s. 497-501.

Konuya cisimler açısından bakıldığında Aristo'da cisimler madde ile sûretten oluşmuş bileşiklerdir. Cisimlerin kendileri sonradan meydana gelmiş olmasına karşılık (örneğin ev, heykel, top) bunu oluşturan madde ve sûret, sonradan meydana gelmemiştir. Bir usta dikdörtgen bir ev yaparken dikdörtgeni de yapmaz. Onun yaptığı şey, eve dikdörtgen bir şekil vermesidir.¹⁸ Buradan, sadece bileşik varlıkların sonradan meydana geldiği, bileşikleri oluşturan madde ile sûretin ise sürekli varolduğu sonucu çıkartılabilir. Çünkü cisimlerin sûretlerinin de sonradan meydana geldiği ileri sürüldüğünde bu sûretlerin de başkalarından, başkalarının da daha başkalarından meydana gelmesi gibi sonsuzca bir zincirleme söz konusu olurdu. Aynı durum, cismin diğer unsuru olan madde için de geçerlidir. Dolayısıyla Aristo'da cismin kendisi sonradan olmakla birlikte onun iki temel unsuru olan madde ve sûret, sonradan olmamıştır. Madde ile sûretin de ezeli olduğu düşünüldüğünde Tanrı, kendisi gibi ezeli varlığa sadece hareket verendir. Bu bakımdan Aristo'nun Tanrı'sında yaratıcılık vasfının bulunduğunu söylemek zor gözükmemektedir.¹⁹ Bura ya kadar anlatılanlardan şu sonuçları çıkartabiliriz:

-Platon öncesi filozofların çoğu âlemi, ya bir veya birden fazla maddî nedenle açıklamışlar ya da biri maddî diğeri ise madde içi fâil neden olmak üzere iki nedenle açıklamışlardır.

-Platon, en gerçek varlıklar olarak ideleri görmüş, idelerin yaratılmadığını, ezelî-ebedî var olduklarını ileri sürmüş, diğer idelerden sadece "en yüksek ide" olma özelliği ile ayrılan Tanrı'nın, idelerin kopyası olarak duyulur âlemi meydana getirdiğini savunmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın etkinliği, idelerin varoluşunda değil, duyulur kılınmasındadır.

-Aristo, hareket ve zamanı ezeli kabul etmekle birlikte, bunların bir nedeni olduğunu ileri sürerek "ilk neden" olarak Tanrı'yı koymuştur. O, cisimlerin ilkeleri olan madde ile sûretin sonradan meydana getirilmediğini yani yaratılmadığını savunmuştur. Aristo'da, Tanrı'nın, cisimlerin yakın nedeni olan madde ve sûretle, cisimlere tanımını veren sûretin tabiatı ile nasıl bir ilişki kurduğuna dair herhangi bir görüşe rastlanmamıştır.

-Son olarak sözü edilen filozoflarda, cisimlerin meydana gelmesinde, madde ile sûretin oluşmasında ve bir cisimde herhangi bir tabiatın ortaya çıkmasında Tanrı'nın nasıl bir rolü olduğu hususu oldukça belirsizdir.

İbn Sînâ öncesi yaklaşımların bir bütün olarak görülüp onun bu husustaki katkılarını belirlemek için aynı gelenekten olan selefleri Kindî (ö. 252/866) ve Fârâbî'nin de (ö. 339/950) yaklaşımlarına temas etmek yerinde olacaktır. Aristo gibi Kindî de bir şeyin meydana gelmesini; fâil, maddî, sûrî ve tamamlayıcı (gâî) olmak üzere ancak dört nedenle açıklamaktadır. Bunlardan fâil ve tamamlayıcı neden, madde dışı; maddî ve sûrî neden ise madde içi nedenler olarak görülebilir. Maddî neden, şeyin cinsini, sûrî neden ise onun türünü verdiği için bu iki neden, şeyin sadece tanımında kullanılırlar. Oysa ki madde dışı fâil neden, şeyi meydana getirmekte tamamlayıcı (gâî) neden ise fâili, fiili işlemeye zorlamaktadır. Kindî bu nok-

¹⁸Aristo, a.g.e., s. 333-337, 487-490.

¹⁹Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, s. 218.

tada varlıkla bilgiyi birbiri ile ilişkilendirmekte varlıkta görülen var eden-var edilen nedensellik bağıntısının, bilgi için de geçerli olduğunu söylemektedir. O, var edenler hiyerarşisinin başında yer alan nedene İlk Neden (İlletü'l-Ülâ), varoluş hakkında bu İlk Neden hakkında yapılan felsefeye de İlk Felsefe (Felsefetü'l-Ülâ) ismini vermektedir. O, şöyle İlk Neden arasında daha başka nedenlerin -yakın nedenlerin- bulunmasına karşı değildir. Yakın nedenleri bilmek önemli olmakla birlikte esas olan, her şeyin nihâî nedeni olan İlk Neden'ini bilmektir.²⁰ Ona göre sadece İlk Neden "Gerçek Fâil"dir (el-fâilü'l-evveli't-tâmm), diğerleri ise "mecâzen fâil"dir (el-fâilü'n-nâkûsü ellezî hüve bi'l-mecâz). Gerçek fâil, İlk Neden iken gerçek fiil de O'nun, ibda' adı verilen yoktan yaratma fiilidir.²¹

Kindî'de sözü edilen bu dört neden, tabiî nedenler kategorisinde yer aldığından fâil neden de tabiî bir nedendir. Tamamlayıcı neden ise ancak fâil nedenin varlığı kabul edildiğinde belirli bir anlamı vardır.²² İlk Neden olarak Tanrı'nın tabiî bir neden olmamasının cevabı, onun gerçek fâil, mecâzî fâil ayırımında yatmaktadır. Çünkü o, şeye yakın ve onu oluşturan bütün yakın fâil nedenleri tabiî, nedeni olmayan İlk Neden'i ise gayr-i tabiî bir neden olarak kabul etmektedir.²³

Varlıkları; nedeni olmayan, üç nedenli ve dört nedenli olmak üzere üç kategoride ele alan Fârâbî, nedensiz varlığa İlk'i, üç nedenliye soyut varlıkları, dört nedenliye ise cisimleri örnek vermektedir. Kabul edilen kurama göre maddesi olan²⁴ bir şeyin meydana gelişini Aristo ve Kindî gibi dört nedenle açıklayan Fârâbî, cismi oluşturan madde ile sûretin, kendi kendine, tesadüfen ya da ikisinden biri sebebiyle bir araya gelmediğini, aksine bunların birleşip cismi oluşturmalarının fâil nedenle mümkün olduğu görüşündedir. Bütün cisimler madde ile sûretten oluşmaktadır. Cisimleri farklılaştıran şey, onların sûretleridir. Madde ile sûretten herhangi birinin fâil neden olamayacağı görüşünde olan Fârâbî, bu ikisini birleştirip cismi oluşturan uzak bir fâil nedenden bahsetmektedir. Nedenleri açısından varlıklar şu halde a-İlk gibi nedeni olmayan, b-Soyut varlıklar gibi maddesiz olan dolayısıyla üç nedenli olanlar ve c-Dört nedenli maddî varlıklar olmak üzere üçe ayrılmaktadır.²⁵ Görünen o ki Fârâbî'de de cisimlerin her ne kadar bir takım yakın nedenleri bulursa da metafizik açıdan neden, fâil nedene işaret etmektedir.

Sonuç olarak nedenler konusunda İbn Sînâ öncesi yaklaşımları üç ana grupta toplayabiliriz. Birincisi, sadece madde içi nedenleri kabul edenler. İlkçağ filozofları-

²⁰Kindî, *el-Felsefetü'l-ülâ*, (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, neşr: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950), s. 98-102, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 1-2.

²¹Kindî, *Risâletün fi fâilî'l-hakkî'l-evveli't-tâmm...*, s. 182-184, terc. s. 75-76. Kindî, *Kitâbün fi'l-İbâneti ani'l-illeti'l-karîbeti li'l-kevnî ve'l-fesâdi* adlı çalışmasında ise yakın ve uzak yani nihâî neden olarak İlk Neden'in bulunduğunu şöyle açıklar: "...duyulara konu olan görünüşler dünyasında bir İlk Yöneten'in (Müdebbirü'l-Evvel) yönetimini gösteren deliller vardır. Yani her yönetenin bir yöneteni, her etkin'in (fâil) bir etkini, her var edenin bir var edeni, her evvelin bir evveli, her sebebin bir sebebi olduğunu anlatmak istiyorum." s. 214, (terc. s. 93).

²²Kindî, *Kitâbün fi'l-İbâneti ani'l-illeti'l-karîbeti li'l-kevnî ve'l-fesâdi*, s. 218, (terc. s. 96).

²³Kindî, *Kitâbün fi'l-İbâneti ani'l-illeti'l-karîbeti li'l-kevnî ve'l-fesâdi*, s. 219, (terc. s. 96).

²⁴Sayılar gibi sonradan meydana gelen soyut varlıklar için maddî nedene ihtiyaç bulunmadığı için "maddesi olan" ifadesi önemlidir.

²⁵İ. Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 112-121.

nın çoğu bu görüştedir. İkincisi, Platon ve Aristo gibi madde dışı nedenlere yer verenler. Bunlar fâil neden olarak Tanrı'ya yer verirler ama bunların Tanrı'sı, teizmde olduğu gibi yaratıcı bir Tanrı değildir. Üçüncüsü ise İbn Sînâ da dahil olmak üzere İslâm filozoflarının, fâil neden olarak Tanrı'ya yer vermeleri. Diğerinden farklı olarak Tanrı, burada gerçek fâildir.

İBN SİNÂ'DA FÂİL NEDEN VE NEDENSELLİKLE İLİŞKİSİ

İbn Sînâ'nın, yaklaşımlarının nazarî kaynağını oluşturduğunu düşündüğümüz çerçevede oluşturacak nitelikteki görüşlerine temas etmek yerinde olacaktır. Yeni-Platoncu sudûr teorisini benimseyen İbn Sînâ, Tanrı'yla varlık arasında ilişki kurarak Tanrı'yı, bütün varlıkların nedeni olarak (el-mevcûdâtü küllühâ vücûdühâ anhü) kabul eder. Ona göre varlık, Tanrı'nın bilgisi ve rızası dışında tabîî bir zorunlulukla (alâ sebîlî't-tab') meydana gelmemiştir. O, bu durumu, Tanrı'nın kendi zâtını, hem salt akıl hem de bütün varlıkların "ilk nedeni" (mebde' en evvelen) olarak bilmesiyle açıklamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın, kendi nedeniyle meydana gelen varlıkları bilmesi kaçınılmazdır. Ve O'nun zâtında, varlığın meydana gelişini engelleyen bir durum da yoktur. Her şeyin, Tanrı'nın bilgisi ve rızasına uygun olarak belirli bir hiyerarşi içerisinde meydana gelip âlemdeki bu düzeni oluşturmasına İbn Sînâ, "nizâmü'l-hayr" yani "iyilik düzeni", bu düzenin bilgi ve rızası ile açıklanmasına ise "alâ sebîlî'l-lüzûm" demektedir. Bu teoriye göre maddî hiçbir özelliği bulunmayan ve salt akıl (aklün mahzûn) olan Tanrı'dan ilk sâdır olan şeyin, tek bir şey olması gerekir. "Birden ancak bir çıkar" ilkesi gereği, şayet Tanrı'dan madde ile sûretten oluşmuş bir cisim yani bileşik bir şey çıkmış olsaydı bu, Tanrı'nın gerçek birliğine zarar verirdi. Çünkü Tanrı, salt akıldır. Salt aklın, maddenin de nedeni olması, O'nun birliği açısından uygun değildir. Buna göre Tanrı'dan ilk sâdır olan, birinci akıldır. Her şey Tanrı'dan meydana gelmekle birlikte O, cisim gibi bileşik varlıkların yakın nedeni değildir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'dan sâdır olan birinci akıl, bir açıdan tek, başka bir açıdan ise çokluktur. Tanrı'dan tek bir şey o sâdır olacağı için o tek iken Tanrı'yı, kendisini ve mümkünlüğünü düşünmesiyle de çokluktur. O, İlk'i düşününce ikinci akıl, kendi varlığını düşününce feleki aksânın sûreti yani nefsi, kendisinin mümkün olduğunu düşününce de feleki aksânın cirmi oluşur. Onuncu akıl olan faal akla gelinceye kadar her bir akıl, aynı işlemi tekrarlar. Bu teoride konumuz açısından üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan biri de, Tanrı'nın, sadece birinci aklın doğrudan nedeni iken madde ile sûretten oluşan diğer bütün şeylerin ise dolaylı nedeni olmasıdır.²⁶

Bu çalışmadaki amacımız, bu teoriyi tartışmak olmadığından özetleyerek verdiğimiz bu bilgilerle yetinmeye çalıştık. Bu teoride açıkça belirtilen bazı hususların altını çizmekte yarar vardır. İlki, Tanrı'nın her şeyin nedeni olmasıdır. Varlıklar, O'nun bilgi ve rızasına uygun olarak meydana gelmektedir. O'nun bilgisi, rızası ve hikmeti, evrensel düzenin yegâne sebebidir. Tanrı, birinci aklın doğrudan, diğer bütün varlıkların ise dolaylı nedenidir. Şu halde birinci akli dışarıda tutarsak mey-

²⁶İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 310-314; *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât*, II, s. 402-409; *el-İşârât*, c. III, s. 216-227.

dana gelen her şeyin iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, madde ile sûrettir. Bu ikisi, cisimlerin yakın nedenleridir. Diğeri ise uzak neden olarak Tanrı'dır.

Teorik bu çerçeveyi çizdikten sonra gerek içerisinde yaşadığımız bu dünyanın meydana gelmesinde gerekse cisimlerde gördüğümüz ve birtakım değişimlere neden olan tabiatların ortaya çıkmasında Tanrı'nın nasıl bir rolü olduğu hususunu ele alabiliriz. Bilindiği üzere Aristo'da olduğu gibi İbn Sînâ düşüncesinde de âlemdeki her oluş; maddî, sûrî, fâil ve gâî olmak üzere dört nedenle izah edilmektedir.²⁷ Bu dört nedenden ilk ikisi yani maddî ve sûrî neden, cismin yapısına dâhil iki temel unsurdur. Madde ve sûret, bir cismin meydana gelebilmesinin yakın nedenleri olarak kabul edilmektedir. Diğer iki neden olan fâil ve gâî neden ise cismin dışında olmakla birlikte cismin meydana gelmesine sebep olan nedenlerdir.²⁸ Bunu, Aristo'nun görüşlerini verirken kullandığımız örnekle açıklayacak olursak tuğla ve plân, yapılacak bir evin maddî ve sûrî iki nedenidir. Evin meydana gelmesi için tuğla ile plânın yanında bu evin niçin yapılacağı ve kim tarafından yapılacağı da önemlidir. Çünkü amaçsız olarak tuğlalar kendi başlarına bir araya gelip barınma amaçlı, plânlı bir evi meydana getiremez. Dolayısıyla her bilinçli eylemde bir gaye ve o gayeyi gerçekleştiren bir özne olmalıdır.

Bu dört nedenin fiziğin mi yoksa metafiziğin mi konusu olduğu hususu, meydana gelen şeye göre değişmektedir. Bu dört nedenden özellikle fâil neden, insan, hayvan gibi gözlemlenebilen bir canlı ya da ateş, hava, taş gibi yine gözlemlenebilen bir cansız ise bu, fizik biliminin inceleme alanına girer. Fâil nedenin, sûretin kendisi olması durumunda da bu, tabiat adı altında yine fizik bilimini ilgilendirir. Çünkü Aristo gibi İbn Sînâ da "tabiat"ı, hareket ve değişimin nedeni olarak kabul etmiştir.²⁹ Ne var ki İbn Sînâ, fizik bilimini ilgilendiren fâil nedeni, Aristo'nun kullandığı biçimiyle hem varlığın tabiatı hem de gözlemlenen bir neden şeklinde geniş bir anlamda kullanmak yerine muhtemelen İslâm kelâmcılarının nedensellik ve tabiat etrafında yaptıkları tartışmalardan etkilenerek yalnızca varlığın tabiatı anlamında kullanmıştır. Bu dört nedenden özellikle fâil nedenin, her ilimde eşit oranda incelenemeyeceğini belirten İbn Sînâ³⁰ bunu, "fiziğin konusu olan fâil neden" ve "metafiziğin konusu olan fâil neden" şeklinde ikiye ayırmıştır. "Fiziğin konusu olan fâil neden", cisimlerin tabiatında bulunup onlardaki oluşumu sağlayan hareketler yani "tabiat"tır. "Metafiziğin konusu olan fâil neden" ise âlemin ilkesi olup onu meydana getiren Tanrı'dır.³¹

İbn Sînâ'nın bu ayırımı, bilimsel bir tasnif olmanın ötesinde kelâmî birçok sorunu da çözmeyi hedefleyen önemli bir ayırım olarak gözükmektedir. O, "metafi-

²⁷krş. Aristo, *Fizik*, s. 79-83; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 247-249; *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, II, s. 257-263.

²⁸İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, II, 257-258.

²⁹İbn Sînâ, *Şifâ, et-Tabiiyyât*, "es-Simâü't-tabiiyyü", I, 29; krş. Aristo, *Metafizik*, s. 241-243; *Fizik*, s. 51, 55, 93.

³⁰İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, II, 299.

³¹İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İllâhiyyât*, II, 257; Michael E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy*, s. 172, 177-178; Atıf Irâkî, *Tecdid fi'l-Mezâhibi'l-felsefiyyeti ve'l-kelebiyyeti*, s. 104; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 211-213; *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 96-97.

ziğin konusu olan fâil neden”in, fizikçinin araştırma alanına girmediği hususunda Aristo ile hem fikirdir.³² Onun açısından böyle bir ayırım, herhangi bir olaya hangi düzeylerde bakabileceğimizi, bakış açısına göre de karşılaştığımız sonuçların farklılaşacağına işaret eder gibidir. Şöyle ki ateşin pamuğu yakması fiziksel bir olaydır. İbn Sînâ’nın da kabul ettiği Aristo fiziğinde, bütün cisimler gibi ateş de madde ile sûretten meydana gelmektedir. Yakıcı olarak görünen şey, ateşin maddesi iken yakıcılık onun sûretidir. Maddesi sûretinden ayrılmayan ateş, fiziksel bir olgudur. İbn Sînâ’nın sisteminde fizikçi, ateşi incelerken onun, madde ile sûret boyutunun dışına çıkamaz. Yani fizikçi, ateşi gözlemler. Yakıcılık sûreti bulunan ateşin, yanmaya elverişli pamuğu, odunu, kağıdı vs. yaktığını gözlemler. Fizikçinin gözüyle “yanma” olayının nedeni ateştir. Buna göre bir cisim, madde ve sûret bağlamında inceleyen fizikçinin tümel sonuç önermesi şu şekilde oluşur: “Ateş, pamuğu yakar.” Yanmanın fâil nedeni burada ateştir yani ateşin tabiatıdır. Bu durum bütün fizik olaylarında geçerlidir.

Bir fizikçinin, bir olayı gözlemlemesi ve gözlemine uygun sonuçlara ulaşması hem doğal hem de doğrudur. Gözlem düzeyinde ateşin; pamuk, odun gibi yanabilecek şeyleri yaktığını herkes kabul eder ve kimse bundan şüphe etmez. Şu halde fizikçi bir olayı, gözlemleyebildiği en yakın nedenlerle izah eder.

Ancak burada şöyle bir sorun ortaya çıkıyor. Her cismin kendisine göre bir yapısı, tabiatı bulunmaktadır. Ateş, sıcak ve yakıcı; su, soğuk ve akıcı; taş, sert; pamuk, yumuşak vs. Sözü edilen cisimlerde görülen değişik tabiatlar, onların özünden mi kaynaklanmakta yoksa hangi cisimde hangi tabiatın olacağı birileri tarafından belirlendi mi? Şüphesiz bu sorun, bu âlemin tesadüfen kendi kendine meydana gelmediği kabul edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Atomculardan Demokritos, atomların zorunlu olarak yukarıdan aşağıya doğru hareket ettiğini söyleyip tesadüf fikrine yer vermez ama oluşu, atomlara nereden geldiği bilinmeyen “tabiat” ile açıklarken bir başka atomcu Epikuros, atomlardaki birleşme ve ayrışmanın tesadüfen meydana geldiğini savunur.³³ Epikuros gibi düşünenler için cisimlerde görülen değişik tabiatlar, tesadüfen o cisimlerde ortaya çıkmıştır. Âlemin tesadüf eseri olarak meydana geldiğini kabul etmeyen Aristo ise bir “İlk Neden”den bahseder ve âlemin oluşunu tesadüfle açıklayanlara karşı, canlı ve cansızlardaki uyumu “Akl” (nous)la açıklayan Anaksagoras’ı över.³⁴ İbn Sînâ ise âlemin, “olabilecek en mükemmel” bir yapıda olduğunu (enne vücûde’l-âlemi ve eczâehû alâ ekmeli mâ yümkinü), âlemde kusur ve işlevsiz şey bulunmadığını ve hiçbir şeyin kendi kendisine meydana gelmediğini belirterek âlemin, Tanrı tarafından tasarlandığını ileri sürmüştür.³⁵

İbn Sînâ’nın bu noktadaki yerini belirlemek için öncelikle onun, bir cismin iki yakın nedeni olan madde ve sûretin meydana gelişinde Tanrı’ya nasıl bir rol biçtiğine bakmamız yerinde olacaktır. İbn Sînâ’ya göre bir cismin bitişik (mükârin)

³²İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136; *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, “es-Simâ’ü’t-tabîyyü”, I, 25; krş. Aristo, *Fizik*, 79-81.

³³Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 89.

³⁴Aristo, *Metafizik*, s. 95.

³⁵İbn Sînâ, *el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 30.

ve ayrık (müfârak) olmak üzere iki tür nedeni (mebde') vardır.³⁶ Madde ile sûret, bir cismin bitişik (mukârin) iki nedeni iken Tanrı ve gök akılları, o cismin ayrık (mufârak) nedenleridir. O, fizikî bir nesneyi metafizik açıdan inceler ve ayrık neden olan Tanrı'yı, her şeyin gerçek nedeni olarak kabul eder. Tanrı, hem cisimlerin nedenidir hem de cisimlerin yakın nedeni olan madde ve sûretin de nedenidir.³⁷ Öte yandan İbn Sînâ, varlık hiyerarşisinden de bahsederken cevheri, varlık hiyerarşisinin en üstüne yerleştirir ve bir cismin meydana gelmesi için üç cevherin de bulunmasının gerekliliğini ifade eder. Bunlar madde, sûret ve ikisini bir araya getirerek cismi oluşturan ayrık nedendir.³⁸ Gerek cismin gerekse cismi oluşturan madde ile sûretin Tanrı'yla ilişkilendirilmesi, Aristo'da bu seviyede yoktur. Aristo'nun görüşlerini verirken belirttiğimiz gibi ona göre cismin iki yakın nedeni olan madde ile sûret meydana getirilmemiş yani nedensiz varlıklardır. Oysa ki İbn Sînâ'da her iki unsurun varlık nedeni de Tanrı'dır. Kaldı ki İbn Sînâ, cismin madde ile sûretten oluştuğunu, bu durumda oluşturuca unsurlardan olan sûretin, maddenin dolayısıyla cismin nedeni olamayacağını açıkça belirtmektedir. Çünkü sûretin, maddenin nedeni olarak düşünülmesi, maddesiz varlığı düşünilemeyen sûretin, henüz yok iken onu varsaymak çelişkesine düşürmektedir.³⁹ Bu durumda madde ile sûreti bir araya getirip cismi oluşturan neden, bu her ikisinin de dışındadır.⁴⁰

Onun sisteminde cismin pasif nedeni olup duruma göre mevzû, heyûlâ ve unsur adını alan madde, nötr halde olup her türlü sûreti almaya elverişlidir.⁴¹ Bunun anlamı, maddeleri açısından düşünüldüğünde bütün cisimlerin homojen olduklarıdır. Ateş, taş, odun gibi sayılamayacak sayıdaki cisimler buna göre aynı maddî özelliğe sahiptir. Şu halde homojen olan maddeden, sayılamayacak kadar farklı cisim, nasıl meydana gelmektedir? İbn Sînâ açısından cisimleri meydana getiren şey, onların ne maddeleridir ne de sûretleridir. O, metafiziğin konusu olan fâil nedeni yani Tanrı'yı, maddeye sûreti vererek cismin oluşmasını sağlayan bir neden olarak görmektedir.⁴²

"Doğanın (tabiiyyât) dışında olan ayrık neden (el-mebdeü'l-müfârak), yalnızca cisimlerin nedeni değil ayrıca cisimlerin iki temel unsuru olan madde ile sûretin de nedenidir. O (ayrık neden), maddeyi sûretle birlikte tutarken madde ve sûretten de cismi meydana getirir. Şu halde bu neden, tamamen fiziğin dışındadır. Bir cismin iki yakın nedeni olan madde ve sûretin birçok özelliği fizikçinin inceleme alanına girmediği gibi ayrık nedenin incelenmesi de fizikçinin inceleme alanına girmez."⁴³

³⁶İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde "müfârak" terimi, madde dışı olan akıllara tekâbüle etmektedir. Tanrı, bu akıllar hiyerarşisinin en üstünde bulunduğundan bu terimi, Tanrı anlamında kullandık. Nitekim kendisi de yukarıda alıntılar yaptığımız kimi metinlerinde, "müfârak" terimini, Tanrı anlamında kullanmıştır.

³⁷İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136-137.

³⁸İbn Sînâ, a.g.e., s. 244.

³⁹İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. II, s. 220-227.

⁴⁰İbn Sînâ, a.g.e., c. II, s. 218.

⁴¹İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*, "es-Simâü't-tabiiyyü", I, 14.

⁴²İbn Sînâ, a.g.e., I, 15.

⁴³İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136.

Bu görüşleri şu şekilde daha anlaşılır hale getirebiliriz. “a”nın, bütün cisimlerde ortak olan homojen bir madde olduğunu varsayalım. “1”, suyun, “2”, ateşin, “3”ün de toprağın sûreti olduğunu düşünelim. İbn Sînâ’nın da kabul ettiği fizik kuramına göre cisimler, madde ile sûretten meydana geldiklerinden, “a” yani ortak olan madde bulunmadan su, ateş ve toprak meydana gelemez. Bu örneğe göre “a+1=su”, “a+2= ateş” ve “a+3=toprak”tır. Bunların bir araya gelip su, ateş ve toprağı oluşturmalarının nedeni ne homojen olan “a”dır yani maddedir ne de “1”, “2” ve “3”tür yani sûretlerdir. İbn Sînâ’nın sisteminde “a”nın, ne zaman ve ne oranda “1”, “2” ve “3”le bir araya geleceğini belirleyen Tanrı’dır.

İbn Sînâ’nın da kabul ettiği Aristo fiziğinde bir cismin iki unsurundan biri olan sûret, bir cismin arazi (ilinek) olan şekli ve maddî görüntüsü anlamına gelmektedir. Bir şeyin sûreti demek onun mahiyeti yani “o şeyi, o şey yapan” demektir. Örneğin ateşi ateş yapan, suyu su yapan, insanı, taşı, ağacı, insan, taş ve ağaç yapan şey, esasında onların maddelerine giydirilen sûretlerdir. Sûretler bir anlamda, âlemde varolan sayısız şeyleri birbirinden farklı kılan ve bizim de onları farklı şeyler olarak algılamamızı sağlayan şeylerdir.⁴⁴

Bütün cisimler madde ile şekil anlamına gelmeyen sûretten oluşuyorsa bu durumda cisimlerde görülen tabiat ile arazların kaynağı nedir? Diğer bir deyişle bir cisimde hangi tabiatın bulunacağını bu cismin hangi arazları taşıyacağını belirleyen nedir? İbn Sînâ düşüncesinde bir cismin gerek tabiatı gerekse arazları onun sûretiyile ilişkilidir. Bilindiği gibi tabiat, hareket ve değişimin ilkesidir. Örneğin “su” gibi bileşik olmayan şeylerde (basît), tabiat ile sûret birbirine özdeşdir. Çünkü suyu su yapan şey, suyun tabiatıdır; suyun tabiatı ise suyu, su yapan şeydir. Bileşik (mürekkeb) şeylerde ise tabiat, sûretin kendisi olmamakla birlikte sûretten kaynaklanan bir yapıdır (fe’t-tabîatü ke şey’in mine’s-sûreti). İbn Sînâ, bileşik şeylerin tabiatı ile sûretini her ne kadar farklı olarak tasarlasa da tabiatın sûrete olan bağlılığını göz önüne alarak işin doğrusu, bütün cisimlerde sûret ile tabiatın aynı şeyler olmasının daha doğru olabileceğini düşünmektedir (feasâ en tekûne tabîatü külli şey’in sûretehü).⁴⁵ Buna göre örneğin “a”, cismin iki unsurundan maddî olmayan bir unsur olarak düşünüldüğünde sûret, cismin hareket ve değişmesinin bir ilkesi olarak düşünüldüğünde ise “tabiat” ismini almaktadır. Öte yandan, bir cismin sûreti ile tabiatının bu özdeşliği Tanrı’nın, cisimlerdeki tabiatın da nedeni olduğu sonucunu doğurmaktadır. Hatta İbn Sînâ, cisimlerdeki tabiatı, onların doğasıyla açıklayan fizikçileri bilgisizlikle suçlamakta ve cisimlerdeki tabiatı üç nedene dayandırmaktadır: İlki, fâil neden olarak Tanrı. Tanrı, adalet ve karşılıksız cömertliği (cûd) gereği, âlemi hikmetine uygun olarak bu şekilde düzenlemiştir. İkincisi, kendisine bir tabiat verilecek cismin, o tabiatı kabul edebilecek bir yapıda olması. Üçüncüsü ise her şeyin, belirli bir amacı gerçekleştirmek için yaratılmış olması.⁴⁶

⁴⁴İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, “es-Simâü’t-tabîyyü”, I, 10. İbn Sînâ’da, cisimlerdeki şeklin ya da hacmin, sûret olarak düşünülmesi yanlıştır. Bunların varlık nedeni, cismin madde unsurudur. bk. *el-İşârât*, c. II, s. 227.

⁴⁵İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, “es-Simâü’t-tabîyyü”, I, 34-37.

⁴⁶İbn Sînâ, *el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 35.

Sûretin anlamını ve tabiat ile ilişkisini ortaya koyduktan sonra cisimlerde görülen sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi niteliklerle (keyfiyyât), cisimlerde görülen arazların nereden kaynaklandığı konusu üzerinde de durmak yerinde olacaktır. İbn Sînâ'ya göre nitelikler, cismin sûretinin bir "gereği" (lâzım/levâzım) olarak ortaya çıkarlar (fe yecibü izen en tekûne hâzihi'l-keyfiyyâtü levâzime ve tevâbia lis's-suveri'l-mukavvemeti). Söz konusu niteliklerde artma ve eksilme olmasına rağmen sûrette herhangi bir değişiklik olmaz. Örneğin bir su, başka bir sudan daha soğuk, bir ateş de başka bir ateşten daha sıcak olabilir ama bu, suyun soğuk olduğu, ateşin ise sıcak olduğu sûretine zarar vermez.⁴⁷ Nitelikler gibi arazların da cisimlerin sûretinin bir gereği olarak ortaya çıktığı görüşünde olan İbn Sînâ, bazı arazları sûretle bazılarını ise maddeyle ilişkilendirir. Örneğin siyahlık, zenci olan birinin bedenine yani maddesine ait bir araz iken zekâ ve sevinç, onun sûretine ait bir arazdır. O, uyumak ve uyanmak gibi bazı arazların ise hem maddeden hem de sûretten kaynaklanabileceğini belirtmektedir.⁴⁸ Görüldüğü üzere cisimlerde bulunan nitelikler ve arazlar, sûretin bir gereği (lâzım) olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ'da araz, her ne kadar sûretin bir gereği olarak ortaya çıktığı için sûretin dışında bir şey olmakla birlikte o, her ikisinin zaman zaman birbirine karıştırılma endişesini de taşımaktadır. O, sûretle araz arasındaki ayrımı şu şekilde daha da belirginleştirir. Araz, yalnızca madde ile sûretten oluşan cisimde yani türde varolabilirken sûret, cismin teşekkül etmesini sağlayan iki temel unsurdan biridir. Buna göre araz, maddeden doğal olarak sonra iken sûret, maddenin nedeni olarak maddeden öncedir. Madde ile sûret ise arazdan, hem doğal olarak hem de arazın nedeni olarak öncedirler.⁴⁹

Böylece fiziksel dünyada bir cisimde bulunabilecek şeyleri ve bunların özelliklerini ortaya koymuş bulunuyoruz. Buna göre cisim, madde ile sûretin bileşimidir. Hareketin nedeni olan tabiat, bileşik olmayan (basît) ve bileşik (mürekkeb) cisimlerde hemen hemen sûretle aynı anlama gelmektedir. Cisimlerin nitelik ve arazları ise sûrete bağlı olarak, sûretin bir gereği olarak ortaya çıkar. Şu halde İbn Sînâ düşüncesinde Tanrı; cismin, cismin iki unsuru olan madde ile sûretin ve sûretle aynı anlama gelen tabiatın nedenidir. Ayrıca O, âlemdaki fiziksel çeşitliliğin ve cisimlerdeki farklı tabiatın da nedenidir. Yani suyu su yapan, ateşi ateş yapan ve onların hareketlerine neden olan tabiatı veren Tanrı'dır.

Buraya kadar anlatılanları fâil neden ve nedensellik ilişkilerinden fiziksel bir olayın, fizikçi ve metafizikçi açısından farklı şekillerde ele alındığı görülecektir. Şöyle ki fizikçi, deney ve gözlemlerle bir cismi ve onun etki ve edîlgilerini madde-sûret ve kendisinde bulunan tabiat bağlamında araştırırken metafizikçi, cismi oluşturan unsurlarla o cisimde bulunan tabiatın nedenini araştırır. Metafizikçi açısından her şeyin gerçek nedeni Tanrı'dır. Tanrı, sadece cismin değil onu oluşturan unsurların da nedenidir. Hangi maddenin hangi sûretle bir araya gelip nasıl bir cismin oluşacağı Tanrı'yla ilişkili bir durumdur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, âlemin tesadü-

⁴⁷İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 178-179; *Şifâ, et-Tabîyyât*, "es-Simâü't-tabîyyü", I, 35.

⁴⁸İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât*, "es-Simâü't-tabîyyü", I, 35.

⁴⁹İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136.

fen kendi kendisine meydana gelmediği, biri tarafından tasarlandığı kabul edildiğinde geçerli olabilecek bir çıkarımdır. Bir cismi diğerlerinden ayıran ve ona gerçekliğini veren esasında sûrettir. Cismin tabiatı anlamına da gelen sûret, bir cismin nelliğini vermekle kalmaz ayrıca onun niteliklerini ve doğal eylemlerini de açıklar. Dolayısıyla metafizikçi açısından her fiziksel olayın uzak nedeni, Tanrı'dır.

Sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşen fiziksel olayların fizikçi ve metafizikçi açısından farklı okunuşlarını daha iyi ortaya koyabilmek için şu deneysel örneği verebiliriz. "Ateş, pamuğu yakar" deneysel önermesinde fizikçi, kendi deney ve gözlemi sınırları içerisinde kalarak pamuğun yanmasını, ateşin yakıcı tabiatıyla açıklar. Hatta, bu kişi dindar ya da metafizikçi de olsa şayet bu olayı deney bağlamında tahlil ediyorsa o da pamuğun yanmasını, ateşin yakıcı tabiatıyla açıklamak durumundadır. Bu, elektrik düğmesinin sağa çevrildiğinde lâmbanın yanması, sola çevrildiğinde ise lâmbanın sönmesi gibi bir şeydir. Tanrı'ya inansın ya da inanmasın herkes, lâmbayı yakmak için düğmeyi sağa, söndürmek için ise sola çevirir. Kimse bu konuda Tanrı'dan yardım istemez. Fizikçinin buradaki incelemesi, düğmenin sağa çevrildiğini görmesiyle lâmbanın yandığını, sola çevrilmesiyle ise söndüğünü gözlemlemek ve bu gözlemine uygun tümel bir yargıya ulaşmakla sınırlıdır. Onun açısından düğmenin sağa sola çevrilmesi ile lâmbanın yanıp sönmesi arasında nedensellik ilişkisi bulunmaktadır. Metafizikçi ise fizikçinin ileri sürdüğü nedensellik ilişkisini kabul etmekle birlikte bunun nedenini araştırır. Şayet âlem de, bu elektrik mekanizması gibi tasarlanmış bir şey ise ki -metafizikçi açısından böyledir- elektrik düğmesinin sağa sola çevrilmesiyle lâmbanın yanıp sönmesi arasında zorunlu bir bağlantı kurulamaz. Şayet elektrik tesisatını döşeyen teknisyen, elektrik akımını düğmenin sol tarafına bağlasaydı bu durumda, öncekinin aksine lâmba, düğmeyi sola çevirdiğimizde yanar, sağa çevirdiğimizde ise sönerdi. Dolayısıyla iki olgu arasındaki zorunluluk, tasarlanmış bir zorunluluktur. Bu durum, "ateş, pamuğu yakar" deneysel önermesinde de geçerlidir. Tanrı şayet ateşi, yakıcı bir şekilde tasarladıysa ateşin, tasarlama sonucu uygun nesneyi yakması zorunludur.

Verdiğimiz bu örnek, İbn Sînâ'nın, cisimlerdeki tabiatın kaynağı ve onların tabii fiilleri konusundaki görüşüyle örtüşür durumdadır. Şöyle ki, ona göre bütün cisimlerde iki tür yetkinlik (kemâl) bulunmaktadır. Şayet bir yetkinlik ortadan kaldırıldığında, yetkinlikle nitelenen şey de ortadan kalkıyorsa buna cisimlerin "birinci yetkinlikleri" denir. Sûret, cisimlerin birinci yetkinlikleri arasında yer alır. Maddeyle bir araya gelen sûret, cisim oluşturur. Sûreti olmayan bir cisim yoktur. Yok eğer, bir yetkinlik yok sayıldığında yetkinlikle nitelenen şey yok olmayıp sadece ondaki uygun durumun ortadan kalkmasını doğuruyorsa buna da cisimlerin "ikinci yetkinlikleri" denir. Örneğin madde ile sûretten oluşan cismin yakması, ateş cisminin ikinci yetkinliğidir. İbn Sînâ, cisimlerdeki bu yetkinlikleri Tanrı'yla ilişkilendirirken O'nun, cisimlerin birinci yetkinliklerinin doğrudan, ikinci yetkinliklerinin ise dolaylı nedeni olduğunu ileri sürer. Ona göre cisimlerin ikinci yetkinlikleri, doğrudan Tanrı'dan kaynaklanmak yerine birinci yetkinliklere yani sûretlere verilmiş olan güçler "aracılığı" (tevassut) ile gerçekleştirilir (ve'l-mebdeü'l-müfâruku

yestebkî hâzihi'l-kemâlâtis'sâniyeti lâ bizâtihi bel bi tevassuti vaz'i kuven fi'l-ecsâmi).⁵⁰ Burada geçen "tevassut" yani "aracılığı" ifadesi, Tanrı ile cisimlerin tabii fiilleri arasındaki ilişkinin boyutunu gösterir niteliktedir. Aynı örneği buraya uyarlarsak şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ateş cisminin nedeni olan Tanrı, ona yakıcılık özelliği yani tabiatı vermiştir. Bu ateş, kendisinde bulunan bu yakıcılık tabiatı ile uygun nesnesini yakmaktadır.

İbn Sînâ'da cisimler, hareket ve sükûn gibi bütün tabii fiillerini kendilerine yerleştirilen güçler (kuvve, çoğ. kuven) sayesinde gerçekleştirmektedir ki bu güçler; tabiat, ay altında bulunan organik cisimlerin nefsi ve ay üstü varlıkların felekî nefsi olmak üzere üç tanedir. Tabiat, cisimlere sirâyet edip onların yetkinliklerini koruyan bir güçtür. Dış bir etki sonucu tabii şekilden, yerinden ve durumundan ayrılan bir cisim, dış etkinin tesiri kalkınca, kendisine yerleştirilen bu güç sayesinde eski haline döner. Isıtılan suyun, ısı kaynağından uzaklaştırılıp kendi haline bırakıldığında soğuması, suyun tercihinin bir sonucu olmayıp tabiatının bir gereğidir. İbn Sînâ, cisimlerde bulunup onların tercihinin bağlı olmayan tabii fiilleri "teshîr" terimi ile açıklamakta cisimlere teshîr ile verilen bu güçlere ise "tabiat" adını vermektedir. Ay altında bulunup organik cisimlerin hareketine neden olan nefsi de İbn Sînâ, bir fiili, bilgi ve seçme özgürlüğü olmadan sürekli yapanlar, yapıp yapmama özgürlüğü yanında somut şeyleri de bilme kapasitesinde olanlar ve düşünme ve araştırma ile varlığın hakikatini arayan ve tümel bilgiyi elde edebilenler şeklinde üçe ayırmaktadır ki sırasıyla ilkinde "nebâtî nefis", ikincisine "hayvânî nefis", üçüncüsüne ise "insânî nefis" demektedir. Ona göre ay üstünde olup fiillerini bir alet kullanmadan ve değişik yöntemlere başvurmadan tek yönlü bir irade ile yapan bir güç daha vardır ki buna da "felekî nefis" denmektedir.⁵¹

Cisimlerde varolan bu üç tür güçten özellikle ilki, doğrudan fâil neden ve nedensellik sorunuyla ilgilidir. Anlaşılan o ki İbn Sînâ'da bir cisim, kendisine yerleştirilen tabiata uygun fiiller gerçekleştirmek zorundadır. Yani ateşin, temas ettiği pamuğu yakıp yakmama gibi bir tercihi yoktur. Onu yakmak zorundadır. Onun, bir şeyin tabiatı gereği zorunlu olarak hareket etmesini "teshîr" terimi ile açıkladığı biraz önce belirtilmişti. O, bu terimi, metafizikçi fizikçilerin (et-tabiiyyûne mine'l-ilâhiyyîn) görüşlerini verirken şu şekilde açıklamaktadır. "Onlara göre her cisimde, hareketi sağlayan bir neden bulunmaktadır. Yine onlara göre Tanrı (es-Sânie'l-Hakk), her cisme, kendisine ait özel bir hareket yaratmamıştır aksine cisimlere, farklı türden hareketleri vermiştir. Ayrıca O, farklı hareketlerin nedenlerini yaratmak yerine ateş ve toprak gibi cisimleri farklı türlerde yaratmıştır. Bu nedenle ateş bizzat yukarı çıkar, toprak ise bizzat aşağı iner. Ateşin yukarı, toprağın aşağı inmesinin nedeni her ne kadar Tanrı olsa da O bunu, ateş ile toprağın özünde yarattığı (tabiat) ile yapar. İşte cisimlerin, hareketlerine neden olan bu güce "tabiat" denir. Şayet hareket, cismin isteğine bağlı olmaksızın zorunlu olarak gerçekleşiyorsa buna

⁵⁰İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136-137.

⁵¹İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 136-137; *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*, "es-Simâü't-tabiiyyü", I, 30.

“teshîr”, yok eğer isteğe bağlı olarak gerçekleşiyorsa buna da ‘nefs’ denir.”⁵² Diğer bir ifade ile tabiî fiillerde yapıp yapmama özgürlüğü yoktur. Hareket etmesi gereken bir cismin hareket etmemesi veya tabiatına uymayan bir yöne hareket etmesi imkânsızdır.⁵³ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki her şeyin, kendisine Tanrı tarafından verilmiş tabiî bir yapısı vardır. Hareket etmek ve tikelleri bilmek hayvânî nefsin, tümelleri bilmek ise insânî nefsin tabiatında vardır. Ne var ki bu nefislerin hareket etmesi ya da bilgiye ulaşması, ancak bu eylemleri istemeleri ile mümkündür. Oysa ki durum, cansızlarda böyle değildir. Keskin bir bıçağın, ekmeği kesip kesmemesi gibi bir seçeneği yoktur. Onun kesmek zorunda olmasının adı “tabiî zorunluluk” yani “teshîr”dir.

İbn Sînâ’nın “teshîr” terimini, âlemde ne varsa hepsinin Tanrı’ya boyun eğdiğini ifade eden (müsahhar) ayetlerden almış olması muhtemeldir.⁵⁴ Anlaşılan o ki, hiçbir cismin kendi gerçekliğinden doğan bir tabiatı yoktur. Her şeye müsahhir olan Tanrı, belirli cisimlere belirli tabiatlar verir. Cisimler ise bu tabiatlarının gereğini, zorunlu olarak yerine getirir.

İbn Sînâ düşüncesinde fizik âlemde olup biten her şeyin nihâî fâil nedeni Tanrı’dır. Bunun anlamı, nedenselliğin Tanrı tarafından kurgulanmış olduğu ölçüde geçerli olacaktır. O, nedenselliği kabul eder ama bunu, metafizik bir nedenle temellendirmenin zarûretine inanarak şöyle der: “Cahillere, ateşin cisimleri parçalayıp nasıl kendi tabiatına çevirdiği yani kül ettiği sorulsa onlar ‘çünkü ateş sıcaktır’ diyeceklerdir. Sıcaklık neden böyle etkilidir, diye sorulsa ‘sıcaklıkta böyle bir güç var da ondan’ derler. Şu cisim neden soğuk değil de sıcaktır diye sorulsa, onların ‘Tanrı’nın iradesi böyle gerektirdi’ demekten başka çıkar yolları yoktur. Aynı durum, mıknatısın demiri çekmesinde de geçerlidir. Cahiller, mıknatısın demiri çekmesinin şu şekilde açıklanmasıyla alay ederler. ‘Mıknatısta demiri çekme gücü vardır. Bu güç, Tanrı’nın iradesiyle varolmuştur. Oysa ki, mıknatısın demiri çekmesinin, mıknatısta bulunan güçle izahından eksik olmayan bir izah da Tanrı’nın iradesi yani böyle istemesidir. Esasında mıknatısın demiri çekmesi, örneğin onu sıvılaştırmasından, yumuşatmasından ya da eritmesinden daha uygun bir durum değildir. Mıknatıs, demiri çekiyorsa bu, mıknatısın kendisinden değil, mıknatısa verilen çekme özelliğinden kaynaklanmaktadır.”⁵⁵

İbn Sînâ’nın sisteminde Tanrı, fizik âlemde olup bitenleri anlamamıza yardımcı olan yegâne nedendir. Ona göre hikmet sahibi bir Tanrı’nın varlığı kabul edilmeden âlemdeki düzen, dâirevî hareketin hikmeti, bazı hareketlerin batıdan doğuya doğru, bazılarının ise doğudan batıya doğru oluşunun nedeni, feleklerin

⁵²İbn Sînâ, *el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 32. “Teshîr” teriminin, isteğe bağlı olmayan doğal bir zorunluluk olduğu hususunda ayrıca bk. *en-Necât*, s. 137.

⁵³İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât* II, s. 383.

⁵⁴İbn Sînâ’nın doğa ile teshîr arasında kurmuş olduğu ilişkiyi, Kur’an’dan bir referans göstererek aynen Gazzâlî de benimsemektedir. O bu hususta şöyle der: “Bu konuda bizim temel görüşümüz şudur: Tabiat, Allah’a boyun eğmiş olup (müsahhar) kendine ait bir fiili yoktur. O, yaratıcısı tarafından kullanılmaktadır. Güneş, ay ve yıldızlar, O’nun emrine boyun eğmişlerdir (müsahharâtün) Bunların, kendi özlerinden kaynaklanan fiilleri yoktur”. bk. *el-Munkız*, s. 545; Atif el-İrâkî, *Tecdîd fi’l-mezâhibi’l-felsefiyyeti ve’l-kelebiyyeti*, s. 123.

⁵⁵İbn Sînâ, *el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 35-37.

şeffaflığı, yıldızların aydınlatıcılığı, niteliklerin (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk) dörtle sınırlanışı, ateşin yukarı çıkması, toprağın yere inmesi; ateş, hava ve su renksiz iken toprağın renkli oluşu gibi bir çok şeyi izah etmek zordur. Âlem, hikmete dayalı olarak varolduğundan o, olabilecek en mükemmel durumdadır.⁵⁶

SONUÇ

Nedensellik sorunu, felsefe ve kelâm bağlamında tartışılan konuların başında yer almaktadır. Genellikle teologlar, Tanrı'nın doğrudan fâilliğine zarar verdiği ve mucizeyi imkânsız kıldığı düşüncesiyle cisimlerde tabiatın varlığına dolayısıyla nedenselliğe karşı çıkmışlardır. Buna karşılık İbn Sînâ ise cisimlerin, bizzat kendilerinin belirlediği cisim olmalarından kaynaklanan bir tabiatlarının bulunmadığını, onlarda ne tür bir tabiatın varolacağını Tanrı'nın belirlediğini ileri sürerek nedenselliği, "tasarlanmış bir nedensellik" kaydıyla kabul etmiştir. Nedenselliğin bu özel biçimi, nedensellik ve buna bağlı diğer sorunların, muhtemelen farklı bir şekilde kurgulanması gerektiği sonucunu doğuracaktır.

⁵⁶İbn Sînâ, *el-Ecrâmü'l-ulviyye*, s. 30-34; Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2002, s. 163-176.