
İbni Sinâ Felsefesinde Fâil Neden



M. FATİH KILIÇ

Özet: Bu makale, İbn Sinâ felsefesinde *fâil nedenin* nasıl anlaşılacağı ve özellikle Aristoteles felsefesindeki *fâil neden* fikriyle benzerlik ve farklılıklarının nasıl ayırt edilmesi gerektiği hakkındadır. Bu çerçevede *madde ve sûreti* Tanrı'nın yaratımından bağımsız bir şekilde *ezelî* kabul eden Aristoteles'e göre Tanrı, kendisi gibi *ezelî* varlığa sadece *hareket veren ilke* iken İbn Sinâ Tanrı'nın, ilk hareketi vermekten öte ona varlık kazandıran ve âlemin varlığının *nedeni* olarak anlaşılması gereken *fâil illet* olduğunu ortaya koymuştur. Bu yaklaşımında İbn Sinâ'nın Tanrı'nın tenzihi gibi bir kaygı taşıdığı açıktır. Ayrıca bu düşünce, filozofun, "her *illet ma'lûlû* ile birlikte" kabulüne dayanmaktadır; ancak Tanrı *ilk neden* olduğundan ontolojik bakımdan *ma'lûlünden* öncedir. Sonuç olarak İbn Sinâ felsefesi, Aristoteles felsefesinden büyük oranda beslenmiş olsa da, içinde doğup geliştiği İslam kültürü çerçevesinde düşünülmelidir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sinâ, Aristoteles, dört neden, fâil neden

Abstract: This article analyzes how the philosophy of Ibn Sina can be understood in terms of *efficient cause* and compare and contrast between the philosophy of Aristoteles. In this framework, Aristoteles supposes that *matter* and *form* are eternal independently from the creation of God, and that God is only the *prime mover* which caused only to the first action. On the other hand, Ibn Sina assumes that God is the *efficient cause* of all being, beyond the idea of *prime mover*. Ibn Sina has also an anxious because of *glorifying* of God. Additionally, this thought shows that the philosopher supposes that "each *illet* is together with its *ma'lûlû*". Despite this fact, God has primacy (because of His being of *efficient cause*) over His *ma'lûl* ontologically. Consequently, although he profited from the philosophy of Aristoteles, the philosophy of Ibn Sina is better understood through the Islamic culture shaped him.

Key Words: Ibn Sina, Aristoteles, doctrine of four causes, efficient cause

Atıf©: Kılıç, M. Fatih, "İbn Sinâ Felsefesinde Fâil Neden", *İLEM Yıllık*, yıl 1, sayı 1, 2006, s. 113-126

Aristoteles'ten (v. m.ö. 322) beri dile getirilen,¹ hem varlık kavramının temellendirilmesi açısından ontolojik hem de *nedenlerin (illetlerin/ilkelerin)* bilgisini elde etme açısından epistemolojik veçheleri olan, İslâm düşünce geleneğinde hakkında pek çok tartışmanın yapıldığı, her hâdisenin bir nedeni olduğu ön-kabûlünden hareket eden *dört nedeni* muhtevî *illiyet teorisi*, İbn Sinâ (v. 428/1037) felsefesinde önemli bir yer işgâl etmektedir. Filozof, başta *Şifâ* adlı eserinin *Tabîiyât ve İlâhiyât* bölümlerinde olmak üzere bazı eserlerinde, *illetler* bahsini ele almış; *maddî/unsûrî, sûrî, fâilî* ve *gâî* olarak sıraladığı *nedenlerin* mâhiyetine, hem kendi hem de *nedenlileri (ma'lûlleri)* ile aralarındaki münâsebeteye ilişkin detaylı açıklamalarda bulunmuş ve probleme, felsefe tarihi açısından son derece özgün katkılar sağlamıştır. Kendi felsefe binâsının merkezini teşkil etmesi açısından hakikî anlamdaki *fâil neden (efficient cause)*, İbn Sinâ'ya göre, dile getirilen diğer *nedenlerin* kendisine dayanıp son bulduğu yegâne *illet* olması açısından ayrı bir öneme sahiptir.

Bu çalışma, İbn Sinâ'nın *illiyet teorisine* genel hatları ile değinmeyi, ardından -ifade edildiği üzere- İbn Sinâ felsefesi açısından son derece ehemmiyet arz eden *fâil nedeni* metafizik anlamıyla, onun *ma'lûlleri* ile münâsebetine ilişkin olarak ortaya çıkan istiğna-ihtiyaç, öncelik-sonralık ve zorunluluk-imbân gibi ilişkiler çerçevesinde ele alıp betimlemeyi amaçlamaktadır.

Dört Neden

İbn Sinâ, doğal cisimlerin bilgisine *maddî, sûrî, fâil* ve *gâî neden* vasıtasıyla ulaşabileceğimizi ifade etmektedir. Adı geçen *nedenlerden*, *maddî ve sûrî neden*, cismin yapısına dâhil olup meydana getirdikleri cismin yakın *nedenlerini* teşkil ederken; *fâil* ve *gâî neden*, cismin varlığına katılmamakla birlikte cismin meydana gelmesinin ayrı *nedenleri* arasında yer alır (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s.49,54; İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, 257.). Buna göre, Aristoteles'in *Fizik*'te verdiği örnekle, *nedenleri* doğal durumlar üzerindeki etkileri ile birlikte açıklarsak, mermer bir heykelin meydana getirilişinde mermer blok, *maddî*, heykelin biçimi *sûrî*, heykeltıraş *fâil*, o heykelin ne maksatla yapıldığı ise *gâî nedeni* teşkil etmektedir. (Kutluer, 1994: 216.) Doğal durumlar bağlamında değerlendirilmesi gereken bir bileşik varlık söz konusu olduğunda, *dört nedenin* birlikte, bileşiğin varlığına ne şekilde tesir ettiğine ilişkin İbn Sinâ'nın formülasyonu ise şöyledir: Bir bileşiğin oluşması için, söz konusu bileşiğin *sûreti maddesi* ile kaim olmalıdır, *fâil*, *maddeyi sûrete* hazırlamalı ve *sûreti* ona *gâyenin* gerektirdiği şekilde kazandırmalıdır. Bu manada *fâil*, bileşiğin oluş-

¹ Aristoteles'in *İlletler* bahsinde önceki filozofları eleştirisi ve kendisinin ortaya koyduğu *illiyet teorisi* için bkz. Aristoteles, 1996:86-144.

masında, kuvveden fiile çıkış anlamındaki hareketin başlangıcını; *gâye* ise hareketin son bulmasını temsil eder. Böylece doğal durumlar için geçerli olan bu süreç tamamlanmış olur. (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 54.)

Filozofa göre, her oluş ve bozuluşa konu olan şey ya da her harekette bulunan yahut *madde* ve *sûretin* birleşmesinden meydana gelen bütün doğal durumlar için bu dört neden mevcuttur. (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 48; İbn Sinâ *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, 257.) İbn Sinâ'ya göre, *nedenleri* ortadan kaldırdığımızda aslında, *nedenlileri*, bir diğer ifade ile oluş ve bozuluşa konu olan her şeyi ortadan kaldırmış olmaktadır (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 169). Ancak bildiğimiz üzere, İbn Sinâ felsefesinde ay-üstü âlem, oluş ve bozuluşa konu olmayan varlıkları muhtevîdir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s.21-22). İlk nedenin, kendi dışındaki, ay-üstü ve ay-altı ayrımı yapılmadan, varlık kavramının kuşattığı bütün varlıklar için yegâne neden olduğu; (İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* III, 1984:18) dolayısıyla ay-üstü âlemin de *nedenli* olduğu ortada iken filozof, *dört nedeni* niçin sırf oluş ve bozuluşa konu olan doğal durumlara hasretmektedir? Bu soruya İbn Sinâ felsefesi açısından şu şekilde cevap getirilebilir: Bilindiği üzere İbn Sinâ, benzersiz yaratma anlamında kullandığı *ibdâya* ilişkin, varlığından önce *maddenin* geçmediğini; bir diğer ifadeyle herhangi bir *maddeden* meydana gelmiş olmayıp varlık *nedenleri* arasında *maddenin/heyûlânın* yer almadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte İbn Sinâ felsefesinde vücûd bulmuş her şey, ya (akıllar gibi) *maddesi* olmaksızın ya (ay-altı âlemdeki varlıklar gibi) bir *maddeyle* ya da bir kısmı bir aracıyla ve bir kısmı da aracısız olarak bir *illetten* varlık kazanmıştır; (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, 267) dolayısıyla ay-üstü ve ay-altı ayrımı yapılmaksızın *ilk neden* dışındaki bütün varlıklar *nedenlidir* ve *nedenleri* ortadan kaldırdığımızda (ay-üstü ile ay-altı dahil olmak üzere) bütün *nedenlileri* de ortadan kaldırmış olmaktadır (İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, III, s.93).² O halde diyebiliriz ki daha çok fiziği ilgilendiren, oluş ve bozuluşa konu olan *nedenliler* için bu *dört neden* mevcûd olduğu gibi, daha çok metafiziğe ilişkin olan ve oluş ile bozuluşa konu olmayan *nedenliler* için de -her zaman *dört nedenin* hepsi birden aynı anlamda söz konusu olamamakla birlikte-³ adı geçen *nedenler* ortaya çıkabilmektedir. İşte bu yüzden *dört nedenin* hepsini, fizik varlıklar söz konusu olduğunda dile getiren İbn Sinâ, aynı rahatlıkta ve aynı anlamda, zikredilen *nedenlerin* tümünü metafizik varlıklar için kullanmamaktadır. Şimdi zikredilen *nedenleri* daha detaylı bir biçimde ele alalım.

² Bu nokta aynı zamanda, İbn Sinâ'da illiyet zorunluluğuna da işaret etmektedir. Daha detaylı açıklamalar için aynı yerdeki Tûsî şerhine bkz.

³ Meselâ heyûlânın/ana-maddenin oluş ile bozuluşa konu olan ve olmayan nedenliler için aynı anlamda kullanılmayacağına ilişkin bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 21-22.

Maddî Neden

Maddî neden ile İbn Sinâ, tıpkı *sûrî nedende* olduğu gibi bir şeyin varlığının bir parçası olan, fakat *sûrî nedenden* farklı olarak o şeyin varlığını bilfiil o şey yapan değil de bilkuve o şey yapan ve o şeyin varlığının bilkuve olarak kendisine yerleştiği şeyi kastetmektedir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, 257). İbn Sinâ'ya göre *maddî neden*, onu kendisinden meydana gelen şeyle kıyasladığımız vakit karşımıza şu dört şekilde çıkar: Bazen oluşu kabul eder, bazen dönüşümü kabul eder, bazen toplanma ve birleşmeyi kabul eder, bazen de bileşim ve dönüşümü birlikte kabul eder (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 52). Demek ki *maddî neden* dediğimiz, bir şeyi o şey yapan anlamındaki *sûreti*, zikredilen dört şekilde kabul etme durumunda olan ve dolayısıyla bu kabil olma durumundan ötürü bilkuve olarak ifade ettiğimiz, şeyin oluşumunda hem ona *neden* olan hem de onda bulunan (varlığına katılan) unsurdur.

İbn Sinâ, *maddî ilkenin sûreti* kabul eden *ilke* olduğunu; dolayısıyla onun *sûretin ilkesi* değil de mürekkep cismin *ilkesi* olduğunu vurgular. *Maddenin formu* kabul edici olması onun bilkuve olmasının sebebi olduğu gibi, ancak *sûretle* birlikte bilfiil varolabildiği için, aynı zamanda bil-araz ilkedir. Zâti bakımından bilkuve olan *madde*, bilkuve olması bakımından *ilke* olamaz. Ancak *sûreti* kabul etmesinden sonra *sûrette* var olduğu için bil-araz olarak *ilke* olabilir. Çünkü İbn Sinâ'ya göre araz, konusu olan şeyin bilfiil varolmasına ihtiyaç duyar (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât*, II, 258). O halde *madde* bilkuve olduğundan, *sûreti* kabul ettikten sonra ya da *sûretin* onda kaim olmasından sonra bileşik (mürekkep) bir cisme dönüşür ve bilfiil hale gelir. Onu bilfiil hale dönüştüren *sûret* olmadığı müddetçe *madde ilke* olamaz. *Maddenin ilke* olması ancak bilfiil olan *sûrete* bağlı olup, *madde sûretle* birlikte *ilke* olduğundan; *sûret*, *maddeye* konu olduğu için, İbn Sinâ, *maddî ilkenin bil-araz* bir *ilke* olduğunu düşünmektedir.

Sûrî Neden

Bileşik cisim söz konusu olduğunda, yukarıda gösterilmeye çalışıldığı üzere *maddî neden* ile birbirlerini gerektiren bir ilişki içerisinde olan *sûrî nedenle*⁴ İbn Sinâ, bir

⁴ Bazı doğa bilginlerinin, bir şeyi bilmek için sadece onun *maddesinin* bilinmesinin yeterli olduğunu iddia ettiklerini; başka bazı bilginlerin ise sadece *sûreti* kabul edip *maddenin* önemini görmezden geldiklerini belirten İbn Sinâ, her iki yaklaşımı da tenkit eder (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 46-47).

[Aristoteles de İbn Sinâ'ya benzer şekilde, neden araştırmalarına ilişkin önceki filozofların yaklaşımlarını ele alırken sadece *maddî nedeni* kabul edenleri eleştirdiği gibi (Aristoteles, 1996:90-95) sadece *sûrî nedeni* dik kate alanları da eleştirir (Aristoteles, 1996:99-107).]

Doğa bilimcinin, ele aldığı şeye ilişkin ortaya koyduğu kanıtlarda (burhan) hem *madde* hem de *sûreti* birlikte kuşatması gerektiğini ifade eden İbn Sinâ'ya göre *sûret*, şeyi bilfiil hale getiren şey hakkında *maddeden* daha çok bilgi sağlar, *madde* ise çoğu durumda onun varlığının, kuvveligi hakkında bilgi kazandırır. Böylece *madde* ve *sûretin* birlikteliğinden şeye ilişkin cevherin bilgisi tamamlanmış olur. (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 48.)

şeyin varlığının bir parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan *nedeni* kasteder (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât II*, 257). *Sûret*, bilkuvve olan *maddede* meydana gelir ve ona tür niteliği kazandırır (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat I*, s.22). Bu anlamda *sûri neden*, bir şeyin ne ise o şey olarak ortaya çıkmasını; bir diğer ifadeyle, o şeyin bilfiil var olmasını sağlayan ve aynı zamanda neden olduğu şeyin varlığına katılan *illeti* ifade etmektedir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât II*, 257-258).

İbn Sinâ'ya göre, *sûri neden* tek başına *maddenin* bilfiil hale gelmesinin (*sûretini* kazanmasının) *nedeni* değildir. *Sûreti* de var eden bir başka nedene bu noktada ihtiyaç duyulur. Çünkü, eğer *maddenin* bilfiil varlığı yalnızca *sûretten* gelecek olsaydı, *sûret* adeta *maddenin fâil nedeni* olmuş olurdu. Öyle görünüyor ki *sûret*, varlık kazanmak için *fâil nedene* ihtiyaç duymaktadır (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât II*, 259).

Fâil Neden

Fâil nedenle İbn Sinâ, *sûri neden* ve *maddî nedende* olduğunun aksine, *ma'lûlü* olan şeyin varlığına katılmayan, bir başka deyişle, varlığını kendisinden alan şeye mahal olmayan *illeti* ifade eder. Metafizikçi filozofların, *fâil neden* ile kastettiklerinin doğa bilimci filozofların kastettiklerinden farklı olduğunu; doğa bilimci filozofların, *fâil nedenden* yalnızca hareketi veren *ilkeyi* anladıklarını; metafizikçi filozofların ise *fâil nedenden* hem hareketi veren *ilkeyi*, hem de varlığın *ilkesini* ve onu var kılan *ilkeyi*, âlemin *ilkesi* olan Tanrı'yı anladıklarını ortaya koyar (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât II*, 257).

İbn Sinâ'ya göre, *fâil nedenin* hareketin *ilkesi* olarak kullanıldığı durumda iki tür *fâilden* söz edebiliriz: Hazırlayıcı ve tamamlayıcı *fâil ilke*. Hazırlayıcı olan, *maddeyi*, *sûreti* kabul edecek uygun hale getirmektedir. Tamamlayıcı ise *sûreti* verendir. Görüldüğü gibi hareket vermek açısından *fâil ilkenin* burada yaptığı, bilkuvve olanı bilfiil haline dönüştürmektir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat I*, s. 49). Bu, *fâil nedenin* sadece doğal durumlar açısından ortaya konulmasıdır. *Fâil neden* yukarıdaki şekliyle doğal durumlar bakımından değil de kendi varlığı bakımından ele alındığı zaman, anlam bundan daha genel olur ve bu noktada doğa bilimcinin araştırma sahası biter. Artık burada metafizikteki *fâil nedenden* söz ediyoruz demektir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat I*, s. 49). Metafizik anlamıyla *fâil neden*, *ma'lûlleri* ile ilişkisi çerçevesinde aşağıda ele alınacağından, burada sadece onun varlığın *ilkesi* olduğunu söylemekle yetiniyoruz.

Gâi Neden

İbn Sinâ, *gâi nedenle* ise yine *sûri* ve *maddî nedende* olduğunun aksine ve *fâil illette* olduğu gibi, *ma'lûlüne*, *illetini* teşkil ettiği şeyin varlığına katılmayan ve ondan ayrı olan; fakat aynı zamanda onun varlığının kendisi için meydana geldiği *illeti* kas-

tetmektedir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, 257). Yani varlığa gelen şeye ilişkin sorulacak “niçin” sorusuna verilen; bununla birlikte varlığa gelen şeyin bir parçası olmayan cevap, bize *gâî illeti* vermektedir.

İbn Sinâ felsefesinde, *gâyenin* varoluşunu meydana getiren *fâil* olduğu için, *fâil* bu açıdan bakıldığında *gâyenin* de sebebidir. Bir başka açıdan baktığımızda ise *fâil* ancak *gâye* için eylemde bulunduğu için *gâye*, *fâilin* sebebi olarak görülebilir. Bu ikinci yaklaşıma ilişkin olarak, “Niçin egzersiz yapıyorsun?” sorusuna *fâilin* muhtemel “Sağlıklı olmak için.” cevabını misal getiren İbn Sinâ, bu örnekten hareketle *gâî nedenin* bir bakıma *fâili fâil* olmaya sevk eden sebep olduğunu ifade eder. İbn Sinâ’ya göre, şayet soruyu “Niçin sağlıklısın?” şekline dönüştürürsek, “Egzersiz yaptığım için.” şeklinde cevap verildiğinde, bu sefer “sağlıklı olma” *gâyesini* yerine getiren *fâilin*, -*gâyenin* varoluşunu sağlaması açısından- *gâî nedenin* sebebi olduğunu söyleyebiliriz (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 53). O halde, baktığımız yere göre *fâil neden* ile *gâî neden* birbirlerinin sebebi olabilmektedirler.

Bununla birlikte, “*Gâye*”, der İbn Sinâ, “*fâilin*, hem *fâil* oluşunun *nedeni*; hem de onun *neden* oluşunun sebebidir.”⁵ Ancak aynı şey *fâil* için söz konusu değildir. Her ne kadar, bir açıdan bakıldığında, *fâil*, *gâyenin* sebebi olarak düşünülebilse de, *gâyenin neden* oluşunu tayin eden sebep değildir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 53). *Fâil* ve *gâî neden* arasında yukarıda açıklanan, bazen birbirlerinin sebebi olabilmeler tarzda bir ilişki olsa da *fâil*, İbn Sinâ’ya göre, asıl itibarıyla ne *gâyenin gâye* haline gelmesinin ne de kendinde *gâyenin mâhiyetinin* sebebidir. *Fâilin*, *gâyenin* sebebi olması, sadece, *gâyenin mâhiyetinin* dış dünyadaki (fi’l-a’yân) varlığına ilişkindir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 53).

İbn Sinâ felsefesinde, metafizik anlamda *gâye* ve *fâil neden* nihâî olarak Tanrı’da birleşmektedir. Filozof, her şeyin en yüksek *gâyesinin* Tanrı olduğunu söylemekle, aslında Tanrı’ya *gâye neden* demiş olmaktadır (Atay, 1974:99; Kutluer, 2000:121).⁶ Dolayısıyla “hakiki illet” (Tanrı) söz konusu olduğunda *gâye nedeni fâil* *nedenle* eş anlamlı bir şekilde kullanabiliriz; böylece *gâye* (Tanrı) yine *nedenlerin nedeni* olmuş olur. Ancak *fâili* sevk eden, onu bir şeyi yapmaya yönlendiren anlamındaki *gâyenin* -tıpkı fizikte olduğu gibi- *fâilden* ayrı bir *neden* olarak düşünülmesi, varlık kaynağı olan *fâil neden* (Tanrı) söz konusu olduğunda mümkün değildir.

⁵ Bu durumda, *gâye*, *fâilin fâil* olmasında *fâilin* sebebi olduğundan, *madde* ve *sûretin* bir araya gelerek bileşik cismi oluşturan hareketi sağlayan *fâil* olduğuna göre *gâye neden*, dolaylı yoldan *madde* ve *sûretin* de sebebi olmaktadır (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 53).

⁶ Ayrıca Kutluer, *gâye* nedenin son tahlilde *fâil* nedene indirgenebileceğini düşünmektedir (bkz. Kutluer, 2002:183).

Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın kendisinden bağımsız bir gâyeye göre varlık vermesi düşünülemez.⁷ O halde tekrar edecek olursak, varlığı kendinden olan ve var olmak için bir başka şeye veya sebebe muhtaç olmayan yegâne neden, aynı zamanda nedenlerin nihâî sûrette kendisine dayandığı ve bütün bir varlığın ilkesi olan *fâil nedendir* (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, 257, 276).⁸

Çalışmanın bu bölümünde ise İbn Sinâ'nın sisteminde “zorunlu varlık”, “ilk neden”, “hakikî neden” şeklinde de anılan varlığın ilkesi anlamındaki *fâil neden, ma'lûlleri* ile ilişkisi çerçevesinde ele alınacaktır.

Varlığın İlkesi: Fâil Neden

İllyet teorisi, Antikçağ filozoflarında kozmosun ardındaki ilkeyi keşfetme bağlamında üretilen felsefî düşünceler içinde ortaya çıkmış olsa da⁹, *dört nedenin* tümünün kapsar bir şekilde sistematik olarak ilk defa Aristoteles felsefesinde belirginlik kazanmıştır. Aristoteles, *dört neden* içerisinde *fâil neden* olarak gördüğü Tanrı'yı merkeze oturtmuştur. Buna göre değişmeyen Tanrı, ezeli olmakla birlikte sürekli değişen hareket ve zamanın *ilk nedenidir* (Aristoteles, 1996:497-501). *Madde ve sûreti* de Tanrı'nın yaratımından bağımsız bir şekilde ezeli kabul eden Aristoteles'e göre Tanrı, kendisi gibi ezeli varlığa sadece hareket veren *ilke*dir.¹⁰ İbn Sinâ da Aristoteles'in *illiyet teorisini* benimseyip merkeze *fâil neden* olan Tanrı'yı yerleştirmekle birlikte Aristoteles felsefesinde yer alan, Tanrı'nın, sadece hareketi veren *ilk ilke* olarak belirlenmesini eleştirmiş ve *ilk nedenin* hareket vermektense varlık kazandıran, âlemin varlığının *nedeni* olarak anlaşılması gereken *fâil illet* olduğunu ortaya koymuştur (Davidson, 1987:282). Filozof, Aristoteles'in metafiziğinden, semâvî varlıkların

⁷ İbn Sinâ'nın, “İlk neden, bütün bir varlığın ve varolan her şeye ait hakikatin illetidir.” ifadesini serh eden Tûsî şunları kaydetmektedir: İlk neden sûret de olamaz madde de. Çünkü fâil nedenin onları öncelemesi zorunludur... İlk neden gâye de olamaz; çünkü öteki nedenlerin onu öncelemesi zorunludur. “Yani gâye nedenin ortaya çıkması diğer illetlerin varlığına bağımlıdır” O halde, bir neden varsa, o bütün varlıkların, tüm sûret ve maddenin fâil nedenidir. (Bkz. İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* III, s. 18.)

⁸ Bu yüzden biz de bu çalışmada, neden bağlamında Tanrı'yı ifade etmek için *gâye nedenden* çok *fâil nedeni* kullanacağız.

⁹ Meselâ Platon'da söz konusu ilke Tanrı şeklinde ortaya çıkmıştır. Onun felsefesinde kozmos, düzenini Tanrı'dan almaktadır. Ancak Tanrı'nın yaratmadaki rolü, zaten var olan şeyleri düzene koymaktan ibarettir. Yani O'nun âlemi bir düzen içinde yaratmasından evvel, zaman ve maddî şeyler düzensiz bir şekilde zaten vardır (bkz. Platon, 2001:77-78).

¹⁰ Bu bakımdan Aristoteles'in Tanrı'sında yaratıcılık vasfının bulunduğunu söylemek zor gözükmektedir (bkz. Kaya, 1983:218).

ilk nedene bağlı olduğuna ilişkin bir cümlesini iktibas eder ve söz konusu cümleyi, ilk hareketi veren *nedenin* aynı zamanda âlemin varlığının da *ilk nedeni* olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin bir delil olarak açıklar. Diğer bir deyişle İbn Sinâ, hareket delilinin, varlık veren *ilk nedeni* intaç etmemesine rağmen Aristoteles'in, âlemin tamamlanmış bir resmini elde etmenin hareketi veren *ilk nedenin* aynı zamanda âlemin varlık *nedeni* şeklinde yorumlanması gerektiğini düşündüğüne kanaat getirmektedir (Davidson, 1987:283). Bu noktada filozof, şu soruyla meseleyi ortaya koyar: Tanrının varlığının delili, O'nun, âlemin ve bütün cevherlerin *ilk nedeni* olması ise o halde niçin önceki filozoflar kendilerini, salt hareket delili ile sınırlamaktadırlar? İbn Sinâ, bu soruya, aslında erken dönem filozofların, sadece hareketin *ilk nedenini* açıklamalarının dahi, aynı zamanda örtük bir şekilde âlemin varlığının *ilk nedenini* imâ ettiğini; dolayısıyla onların, Tanrı'nın varlık kazandıran *ilk neden* olduğunu da bilkuve olarak ispat ettiklerini söyleyerek cevap vermektedir (İbn Sina, *Mübâhasât*, 1947:180; Ayrıca bkz. Davidson, 1987:283).¹¹

Yukarıdaki açıklamalarda bir kez daha açığa çıktığı üzere İbn Sinâ felsefesindeki *fâ'il neden*, önceki filozofların kullandığından farklı olarak âlemin sadece hareketinin *ilkesi* değil; aynı zamanda varlığını kendisinden aldığı *ilkeyi* de ifade etmektedir. Bilindiği gibi İbn Sinâ sisteminde Tanrı ile âlem arasında gerçekleşen varlık verme-varlık kazanma ilişkisi, kökleri Yeni-Platonculuğa dayanan *sudûr teorisi* ile yakından irtibatlıdır. Buna göre, *ilk nedenin* (Tanrı), varlıkların içinde bulunmaları gereken iyilik düzeninin *ilkesi* olan zâtını düşünmesiyle varlıklar kendinden meydana gelir ve Tanrı varlığın *nedeni* olmuş olur. Bu süreç kısaca şöyle başlar: Tanrı'nın zâtını düşünmesiyle birinci akıl; birinci aklın Tanrı'yu düşünmesiyle ikinci akıl, kendi varlığını düşünmesiyle birinci göğün (felek) nefsi ile cirmi sudûr eder. İkinci aklın, Tanrı'yu düşünmesiyle üçüncü akıl; kendi varlığını düşünmesiyle de sıradaki göklerin nefsi ve cirmi varlığa gelir. Bu süreç böylece faal aklın oluşumuna kadar devam eder.¹² *Sudûr teorisinin* konumuzu ilgilendiren yönü, Tanrı'nın bütün bir varlık için, sudûrun kaynağı olması hasebiyle *neden* teşkil etmesidir. Buraya kadar yapılan açıklamaların bu sonucu belirgin kılmasından ötürü, adı geçen teorinin detaylarına girmiyor ve bu kadarı ile yetiniyoruz.

¹¹ İbn Rüşd de Aristoteles'in hareketi veren ilk nedeninin aynı zamanda âlemin varlık kazanmasının da ilk nedeni olduğunu belirtmektedir. Çünkü göksel cirmin doğasında hareket etmek vardır. Eğer hareket olmasaydı onlar semâvî cirimler olarak kendi özel tabiatlarına sahip olamazlardı. Bu semanın altındaki varlıklar için de geçerlidir. Özetle, hareketi veren ilk neden olmasaydı, âlem bir bütün olarak varlığa gelemezdi. O halde hareketi veren ilk neden aynı zamanda varlığın da nedenidir. (Davidson, 1987:283)

¹² İbn Sinâ'nın sudûr teorisi için bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, 402-409; İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* III, s.216-227. Ayrıca bkz. Atay, 1974:103-116.

Fâil Neden'e Olan İhtiyaç: Hudûs-İmkân Tartışması

Mefülün (*ma'lûlün*) *illete*, yani onu varlık sahasına çıkararak *Fâil Neden'e* (Tanrı'ya) olan ihtiyacını, önce yokken sonra var olmak anlamındaki *hudûs* ile açıklayan kelimelerin yaklaşımını eleştiren İbn Sinâ, (İbn Sinâ, *en-Necât* III, s. 213) *hudûsu*, varlık kazanmış mâhiyetin bir sıfatı olarak görmektedir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 262). Anlaşılan şu ki mevcûdun sıfatı olan *hudûsun*, şeylerin varlığını öncelemek sûretiyle onları varlık *illete* muhtaç kılmak gibi bir durumu gerektirmesi söz konusu değildir. Bu da *hudûsu*, kendisinden dolayı *illete* muhtaç olunan şey durumundan çıkarmaktadır.

Konuya ilişkin daha detaylı açıklamalarda bulunan İbn Sinâ, yokluğundan (ademin-den) sonra bir şeye varlık veren *fâilin* mefulü için iki durumun söz konusu olduğunu; bunların ise mefulü yokluğun (ademin) öncelemesi ile onun şu haldeki varlığı şeklinde karşımıza çıktığını; *hudûsa* getiren *fâilin*, *hudûsa* gelen mefulün önceki yokluğunda herhangi bir yararının olmadığını; onun etkisinin mefulün varlığında ortaya çıktığını belirtir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 262). Buradan açıkça şu anlaşılmaktadır: Mefülün varlığa çıkmasının nedeni, onu, yokluğun öncelemesi anlamındaki *hudûs* olamaz. Çünkü mefulün yokluğunun bir *illeti*; bir diğer deyişle *fâilin*, mefulü, onu yokluğun öncelemesi noktasında hiçbir tesiri yoktur. O halde geriye *fâilin* mefulü, onun varlık sahasına çıkması noktasında etki ettiği durum, bir diğer ifadeyle, *fâilin*, mâhiyetin varlığı bakımından mefulü tesir ettiği durum kalmaktadır. Bu durumda, *illetin* *ma'lûle* tesiri, onun varlığı noktasında olduğuna göre, *ma'lûlün* varlığının sebebi kendisini zamanın öncelemesinden değil, onu var kılan bir *illete* ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu noktada itibar sadece varlığa; bunun sonucu olarak *illetli* olmayadır (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 262-263).

İbn Sinâ'nın, *ma'lûlün illete* olan ihtiyacının sebebini *hudûs* olarak görenlere yönelik itirazı bununla da sınırlı değildir. *Hudûsun*, bir şeyin yokluğundan sonra o şeye varlık vermek anlamında olmasından hareket eden filozof, bu yaklaşımın, vücûda gelen şeyin, sadece *hudûsu* esnâsında *illete* ihtiyaç duymayı gerektirdiğini belirtmektedir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 261). Buna göre, sonradan meydana gelip varlık kazanan şeyin, artık, *illete* ihtiyacı kalmamaktadır. Bunun kabul edilebilir bir durum olmadığını belirten İbn Sinâ, bir defa varlığı meydana getirdikten sonra ortadan kalkan *hudûsun*, yokluğu esnâsında bir başka şeyin zorunluluğunun nedeni olamayacağını belirtir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 261). Çünkü İbn Sinâ'ya göre, Tanrı dışındaki varlık kazanmış şeyler de -varlıklarını mahiyetleri için zorunlu kılan; diğer bir deyişle varlıklarına mahiyetlerine giydiren bir şart (*illet*=Tanrı) olmak kaydıyla- zorunlu varlık kategorisine girer (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 261) ve dolayısıyla *hudûsun* kendisi zorunlu varlık olmadığı; *hâdis* şeyin sıfatla-

rından olduğu için, bu anlamdaki zorunlu varlığın sebebinin *hudûs* olması söz konusu olamaz (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 261). Buradan açıkça anlaşılacaktır ki İbn Sinâ, *ma'lûlün illete*, hem varlık kazanırken hem de varlığını sürdürmesi noktasında ihtiyacı olduğunu savunmakta;¹³ *hudûs* yaklaşımının ise birincisine imkân tanımakla birlikte ikincisini iptal ettiğini ortaya koyarak *illete* ihtiyacın sebebinin *hudûs* değil mâhiyetin varlığı olması; diğer bir ifadeyle bu ihtiyacın sebebinin *imkân* bakımından ele alınması gerektiğini belirtmektedir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 263).¹⁴

İbn Sinâ buradan yola çıkarak yaratmanın zamanda gerçekleştiğini savunan *hudûs-u zamânîyi* reddedecek ve kendi görüşünü, yaratmanın ezeliliğini savunan *hudûs-u zâtî* olarak temellendirecektir.¹⁵ Çünkü *illetin* etkisi *ma'lûlün* yokluğunda değil varlığında olduğuna göre, mümkünün varlığının *illeti*, kendisini zamanın önceleme değil, bir *illete* ihtiyaç duymasıdır. Bu durumda *ma'lûlün hâdis* olması için onu, zât itibarıyla bir *illetin* önceleme yeterli olacaktır.

Öncelik-Sonralığın Niteliği¹⁶ Bağlamında Fâil Neden ve Ma'lûlleri

İbn Sinâ, sonradan meydana gelen anlamındaki *muhdes* kavramının, -sonralığın zaman bakımından olmaması kayd ü şartıyla- olmamaktan sonra olmaya sahip her şey anlamında kullanıldığında, aslında bütün *ma'lûllerin muhdes* olarak nitelendirilebi-

¹³ “Eğer illetin varlığı sürekli ise malulünün varlığı da sürekli” (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 266).

¹⁴ Bundan dolayı, İbn Sinâ'nın Tanrı kanıtlamalarında kullandığı başlıca delil, kelâmcıların kullandığı *hudûs* delilinin aksine *imkân* delilidir. Ancak Fahreddin er-Râzi, kelâmcılarla filozoflar arasındaki *hudûs-küdem tartışmasının lafzi* olduğunu söyleyerek, aslında iki tarafın da aynı şeyi kabul ettiğine işaret etmektedir (bkz. Fahreddin er-Râzi, *Muhassal*, s. 83).

¹⁵ İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 223; Hüseyin Atay, *İbn Sinâ ve Farâbî'ye göre Yaratma*, s. 122. İbn Sinâ'nın, fâil illet ile *ma'lûl* arasındaki ilişkiyi açıklarken, kelâmcıların aksine, ‘*hudûs-u zamânî*’yi değil de ‘*hudûs-u zâtî*’yi kabul etmesinin, her ne kadar ‘*hudûs-u zâtî*’yi benimsememiş olsalar da, Maturîdî kelâmcılarında, çok farklı sahalarda olmakla birlikte *İzdüşümlerini* görmek mümkündür. Sözelimi, Osmanlı müelliflerinden Ahmed Asım Efendi (ö. 1888), kendisinin pek çok Eşarî ve Maturîdî kelâmcılarından iktibaslarla oluşturduğu *irâde-i cüz’iyye* risalesinde kulun fiillerini açıklarken, kişinin kesbinden sonra fiilin Allah tarafından yaratıldığını belirtmesi dolayısıyla ortaya çıkabilecek, bu sonralığın zaman bakımından mı; yoksa zât bakımından mı olduğuna ilişkin bir soruya, “Zât bakımındandır, zaman bakımından değil; çünkü Allah'ın üzerine zaman cereyan etmez.” diyerek cevap vermektedir (bkz. Ahmed Asım, *Mebâhisü'd-Definiyye fi Hakkî'l-İrâdeti'l-Cüz’iyye*, thk.& trc.: Mehmet Fatih Soysal, İstanbul 2003, s. 130-132. *Ahmed Asım Efendi'nin İrade-i Cüz’iyye Risalesi ve Probleme Yaklaşımı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003 içinde).

¹⁶ Esasında İbn Sinâ felsefesinde muhtelif öncelik-sonralık ilişkileri olmakla birlikte, burada konumuzla irtibatlı olmaları bakımından zaman ve illiyet açısından öncelik-sonralık ilişkisi üzerinden fâil neden ile *ma'lûller* arasındaki münâsebeteye bakılacaktır.

leceği kanaatindedir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 266). Bu çerçevede bütün *ma'lûlleri muhdes* diye nitelediğimizde karşımıza iki tür *muhdes* çıkar. Birincisi, varlığı mutlak yokluktan çıkıyorsa (sudûr) bu, varlık verme tarzlarının en üstünü olan ve filozofun *ibdâ'* olarak adlandırdığı *muhdes* türü iken; ikincisi, varlığı mutlak yokluktan değil de bir *maddeden* olan ve filozofun ilkinde nazaran, zayıf ve eksik olarak gördüğü *muhdes* türüdür (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 267). İlkinin üzerinden zaman geçmemiştir; bir diğer ifadeyle *hudûs-u zâtî* olarak adlandırılması gereken ve İbn Sinâ sisteminde ay-üstü âleme tekâbül eden bu nevi bir oluşturmaktır. İkincisinde ise birinciden farklı olarak iki unsur vardır; madde ve zaman. Yani bu nevi bir oluşta madde olmadan *hudûs* olamayacağı gibi, zaman da oluşan nesneden öncedir. (İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 219; Atay, 1974:122-123) O halde İbn Sinâ da *hudûs-u zamânîyi* kabul etmekte; ancak bunu sadece ay-altı âlem için söz konusu etmektedir.¹⁷ Bu herkesin ittifak ettiği bir noktadır; ancak asıl tartışmalar –İbn Rüşd'ün de dediği gibi- ay-üstü âlem söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır.

İbn Sinâ, *ibdâ'* anlamında varlığın husûle gelmesinde; bir diğer deyişle şeylerin varlığını meydana getiren *fâil illetin ma'lûlleri* ile ilişkisinde ortaya çıkabilecek öncelik-sonralık (tekaddüm-teahhür) problemini incelerken, yaratmada Tanrı ile ay-üstü âlem arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin zamansal olmadığını ifade eden *hudûs-u zâtî'ye* hazırlık olması bakımından şunları kaydetmektedir:

“(…) her *ma'lûl*ün varlığı, “onu meydana getiren” *illetin* varlığıyla birlikte zorunludur ve *illetin* varlığından, *ma'lûl*ün varlığı zorunlu olarak çıkar. *İllet* ve *ma'lûl*, zamanda veya *dehirden*¹⁸ veyahut bir başka şeyde beraberdirler, ama onlar varlıklarının gerçekleşmesi (husulu) bakımından, beraber değildirler. Zira *illetin* varlığı, *ma'lûl*ün varlığından çıkmamıştır; yani *illetin* varlık kazanması, *ma'lûl*ün varlık kazanmasından kaynaklanmamaktadır. Ancak *ma'lûl*ün varlık kazanması, *illetin* varlığından kaynaklanmaktadır. Şu halde *illet* varlığına sahip olması bakımından daha öncedir.” (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* I, s. 167)¹⁹

¹⁷ İbn Sinâ bir başka yerde konuya ilişkin şunları kaydetmektedir: “Varolanların bir kısmının zorunlu olarak yokluktan sonra olmaması zorunludur; bununla birlikte varolanların diğer bir kısmı ise kaçınılmaz olarak yokluktan sonra olması zorunludur” (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 262). Burada yokluktan sonra olmayan ay-üstü âlemi ifade ederken, yokluktan sonra olan da ay-altı âlemi temsil etmektedir.

¹⁸ İbn Sinâ, zamanda olmayıp zamanla beraber var olan şeyin varlığını *dehr* dediği bütün zamanların sürekliliği ile beraber görmektedir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 171). Hüseyin Atay, ezeli sözünün muhtevasını açıklarken, *sermed*'in Tanrı'nın varlığında, *dehrin* akılların varlığında, zamanın değişen varlıklarda kullanıldığını İbn Sinâ tarafından açıklandığını vurgulamaktadır (bkz. Atay, 2003:8). İbn Sinâ'nın *zaman*, *sermed* ve *dehr* kavramları ile alakalı olarak daha geniş bilgi için bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabîiyat* I, s. 166 vd.

¹⁹ İbn Sinâ bir başka yerde aynı anlamda her bir *illetin*, malulü ile birlikte olduğunu ifade etmektedir. (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 264.)

Buradan açıkça anlaşıldığı üzere *illet* ve *ma'lûlleri* arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini belirleyen ve aynı zamanda onların bir arada bulunmalarını sağlayan şey, aralarında sebep-sonuç ilişkisinin gerçekleşmiş olmasıdır. Bu ilişkide, varolan, varlığı diğerinden gelmeyen; bilakis diğerine varlığını veren *neden* ilk ve önce olan *fâil illet* tir. Varlığı diğerinden gelen ise sonra olan *ma'lûldür* (İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 222-223; Kutluer, 2002:101).

Bu yaklaşım, *illet* ile *ma'lûlünü* (Tanrı ile ay-üstü âlemi) zamanda beraber görmesinden ve *illet* ile *ma'lûlü* arasında zamansal bir öncelik-sonralık belirlememesinden dolayı kelâmcıların *taaddüd-ü kudemâ* deyip eleştiriye tabi tuttıkları (Mesela bkz. Gazzâlî, 2005:14-56)²⁰ Tanrı'dan başka ezeli varlıkları kabul eden düşünceyi beraberinde getirmektedir. Ancak belirtmekte yarar var ki İbn Sinâ felsefesine ontolojik zorunluluk cihetinden bakıldığında Tanrı, kendisiyle zorunlu varlık olup âlemin varlığının tek *ilkesi* olduğuna göre, ontolojik anlamda yegâne kadîm de O'dur (Kutluer, 2002:104).²¹

Zorunluluk-İmkân Bağlamında Fâil Neden

Tanrı ile varlık arasında zorunlu bir ilişki kurmak sûretiyle Tanrı'yı bütün varlıkların *fâil nedeni* olarak kabul eden İbn Sinâ'nın *illiyet* fikri, zorunlu-mümkün kavramlarıyla da yakından ilişkilidir (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* II, s. 276; Kutluer, 2000:121). Buna göre, varlığı zâtı gereği mümkün olanın bir *nedeni* olmak zorunludur; çünkü İbn Sinâ'ya göre, varlığı mümkün olmak bir *nedenle* var olmak anlamına gelir. Her ne kadar bir kez varlık sahasına çıkmış bir varlık, zorunlu kategorisine giriyor olsa da kendi varlığı zâtı gereği zorunlu olmadığı; bir başka deyişle akıl onun yokluğunu imkansız görmediği için, son tahlilde o mümkün sınıfına dâhil olur.

²⁰ Ayrıca âlemin kâdemi meselesine ilişkin -başta İbn Sinâ olmak üzere- meşşâî filozoflara yönelik yapılan eleştiriler için bkz. Toktaş, 2004:105-129.

²¹ Hüseyin Atay, İbn Sinâ ve meşşâî geleneğe mensup filozofların, âlemin kâdemiye götüreceği yaratmada (ibâda'da) ezeliyeti benimsemelerinin, Tanrı'nın tenzihi kapsamında değerlendirilebilecek birtakım sebepleri de olduğunu ifade etmektedir. Atay'ın sıraladığı sebepler şunlardır: a. Tanrı nedendir. Neden varsa nedenli de vardır. Buna göre kainat Tanrı'nın varlığı ile beraber bulunmalıdır. Yoksa fâil neden ile nedenli arasında zaman bakımından mesafe olamaz. Eğer öyle bir süre olursa, o sürede fâil neden bir şey yapmamış olur. Tanrı'nın hiçbir şey yapmadığı bir zaman olur ki, bu durum Tanrı'ya bir eksiklik getirir. Onun için Tanrı varsa ve fâil neden ise her zaman yaratır. b. Tanrı'nın varlığı yetkindir. Hiçbir şeyi kendini tanımlamak için yapmaz. Bir süre bekleyip sonra yaparsa bir gâyesi olduğu akla gelir. Bu Tanrı için doğru olmaz. Bu kemal sıfatını sarsar. c. Tanrı her bakımdan yetkin, bilgin ve kudret sahibidir. Nitelikleri kendisi ile beraber ezeldir. Yoksa Tanrı'ya sonradan bir şey mi ânz oldu ki, sonra yarattı? Tanrı'nın neden olması kâinatın devamı içindir. (Atay, 2003:7-8; ayrıca bkz. Atay, 1974:142-143.)

O halde varlık kazanmış her şey, başkası nedeniyle zorunlu olmakla birlikte zâtı gereği mümkündür. İbn Sinâ'ya göre zâtı gereği her mümkün, kendisini vücûda getiren bir *nedene* bağlıdır. Bu *nedenlerin* sonsuza dek sürmesi, mümkün varlığın vücûda gelmesine olanak tanımadığı için imkansızdır. İbn Sinâ bu noktada, imkansızlığın sebebinin yalnızca *illetler/nedenler* zincirinin sonsuza dek sürmesi olmadığını; varlığın, kendisi sayesinde, yok olmak yerine var olmasının belirginlik kazanacağı bir anlamın mümkün olamayacağını vurgular. Çağdaş felsefede tartışılan “Var, var da yok niçin yok?” sorusuna İbn Sinâ'nın verdiği cevap tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Filozof, nedenler zincirinin, kendisi *nedenli/ma'lûl* olmayan; *nedeni* olmadığı için zâtı gereği zorunlu olan ve bu anlamda mümkün varlığın yeğâne *illeti* olan bir varlıkta son bulması gerektiğini; bu nihâî noktanın ise *ilk neden* olan Tanrı olduğunu ortaya koyar (İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* I, s. 37-42).²²

Görüldüğü gibi varlığı zorunlu-mümkün şeklinde ikiye ayıran İbn Sinâ, bütün bir varlığın ve *nedenlerin* kendisine gelip dayandığı son noktanın, varlığını herhangi bir *nedene* borçlu olmayan; varlığı zâtı bakımından zorunlu olan *ilk neden*; diğer bir ifadeyle varlığın ilkesi olan *fâil neden* olduğunu düşünmektedir. O halde zorunlu varlık *fâil illete* işaret ederken, mümkün varlık ise bütün *malûlleri*, başka kelimelerle söyleyecek olursak, Tanrı dışındaki her şeyi ifade etmektedir.

Sonuç

Fizik anlamıyla *fâil neden*, İbn Sinâ felsefesinde sadece belirli şekillerde hareketin kaynağı olan *ilke* anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra *fâil nedenin*, filozofun ontolojisinde fizik anlamıyla hareketin *ilkesi* olmakla birlikte, aynı zamanda *varlığın* da kaynağı olması bakımından son derece ehemmiyet arz eden bir mevkie olduğu, kendi eserlerine yapılan atıflar yoluyla dile getirilen açıklamalardan net bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Filozofun Tanrı kanıtlanmasında kullandığı imkân delili, âlem ile Tanrı arasında kurduğu, her olayın bir *nedeni* olduğu düşüncesinden hareket eden *illiyet* zorunluluğuna dayanmaktadır. Buna göre, âlemde gözlemediğimiz olayların ardındaki *nedenler*, kendisi *nedenli* olmayan bir *ilk nedene* dayanmak zorundadır. Aksi halde *nedenler* uzayıp gidecek ve içinde yaşadığımız âlemin varlığını açıklayacak bir boyut elde edemeyeceğiz.

²² Gazâlî, İbn Sinâ'nın ortaya koyduğu bu yaklaşımın Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan uzak olduğunu; İbn Sinâ sistemindeki iç-tutarlılık gereği, âlemin kadim olmasının pekala nedenlerin de sonsuza dek gidebilmesini engellemediğini ve dolayısıyla bir nihâî nedende, Tanrı'da, durmamızın gerekmediğini; âlemin nedeninin yitirilen bir bütün olarak âlemin kendisi olabileceğini vurgulamaktadır (bkz. Gazâlî, 2005:80).

Tanrı'nın *neden* olmasını *ezelî* gören filozof, aynı zamanda aracısız ve maddesiz sùdûr etmiş olan *nedenlileri* de *ezelî* görmüş olmaktadır. Tanrı'nın tenzihi açısından bir kaygı taşıdığı açık olan bu yaklaşımı, filozofun, "her *illet ma'lûlû* ile birlikte" kabulüne dayanmaktadır. Bununla birlikte Tanrı *ilk neden* olduğundan ontolojik bakımdan (*zât* bakımından) *ma'lûlû*den öncedir.

İllyet teorisini sistematik bir şekilde geliştiren Aristoteles'in metafizik anlamıyla *fâil nedeni* (*ilk neden*) sadece hareketi veren *ilke* olarak açıklamasına karşın İbn Sinâ, onu bütün bir varlığın kaynağı olarak görmüş ve ontolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Filozof, bunu biraz da "Plotinusçu emanatio"dan (Plotinus'un sùdûr teorisi) yardım alarak yapsa da, onun düşüncesi, içine doğduğu İslâm kültüründen bağımsız bir sürette okunamayacağından, *fâil illete* ilişkin ürettiği bu düşüncelerde, İslâm'ın her şeyi yaratan Tanrı anlayışının etkisi yadsınamaz.

Kaynakça

Ahmed Asım, "Mebâhisi'd-Definiyye fi Hakki'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyeye", thk. & trc. Mehmet Fatih Sosyal, *Ahmed Asım Efendi'nin İrade-i Cüz'iyeye Risalesi ve Probleme Yaklaşımı* içinde, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Atay Hüseyin, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelam Araştırmaları*, cilt 1, sayı 1, 2003

Atay Hüseyin, *Farâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: İlahiyat Fakültesi, 1974

Bedevî Abdurrahman, *Aristo İnde'l-Arab*, Kahire 1947

Davidson Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1987.

Fahredden er-Râzî, *Muhassal*, Kahire 1323

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik yay. 2005

İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr: Süleyman Dünya, Kahire 1983

İbn Sinâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât*, nşr: Anavati & Said Zayed, Kahire trs.

İbn Sinâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyat*, nşr: Said Zayed & Mahmud Kasım, Kahire trs.

İbn Sina, *Mübâhasât*, 'Aristo inde'l-Arab' içinde, nşr: A. Bedevi, Kahire 1947

İbn Sinâ, *Necât*, III, Tahran t.y.

Kaya Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1983

Kutluer İlhan, "Determinizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* IX, İstanbul: İSAM, 1994.

Kutluer İlhan, "İllyet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* XXII, İstanbul: İSAM, 2000.

Kutluer İlhan, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayınları, 2002

Platon, *Timaios*, trc. Erol Güneş & Lüfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

Toktaş Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik yay., 2004.