
İbn Sinâ'da Nedensel Öncelik Problemi



MICHAEL E. MARMURA

Çev. M. Fatih Kılıç

1

İbn Sina, *Şifâ* adlı eserinin *Metafizik* bölümünde *öncelik* kavramına ilişkin geniş bir tartışma ortaya koyar¹. Söz konusu tartışmayı yaptığı bölümü ise “*Önce, Sonra ve Varlığa Geliş (Hudûs) Üzerine*” şeklinde başlıklarır. Adı geçen bölümde bir kez daha zikredilmeyen *hudûs* terimi², *fâil* nedenin* *önce* gelmesi ve onun zorunlu sonucu** hakkındaki en uzun tartışmaya işaret etmektedir. İbn Sinâ'ya göre *fâil* neden, zamansal anlamda sonucundan *önce* gelmez; fakat sadece varlıkta (*fi'l vücûd*) *önce* gelir. Söz konusu bölüm, ziyadesiyle “ontolojik” öncelik kavramını açıklamaya ve tanımlamaya hasredilmiştir.

¹ İbn Sina, *Şifâ : İlähiyât*, nşr: G. Anawati, S. Dünya, Z. Zâvid ve İ. Medkûr, Kahire 1960, c. I syf. 163-69.

² Bununla birlikte *ha-de-se* fiili, söz konusu bölümde *fâil* sığası ile *sıfat* olarak bir kere geçmektedir (syf. 166 str 15). İbn Sinâ “özel varlığa geliş” anlamındaki *zâtî hudûs* ile “zamansal varlığa geliş” anlamındaki *zamansal hudûs* arasında bir ayrım yapar (İbn Sinâ *en-Necât*, Kahire 1938, syf. 233; ayrıca konuya ilişkin tamamlayıcı bir tartışma için bkz. *İlähiyât*, c. II, syf. 266-67 ve G. C. Anawati, “Hudûth al-Âlam”, Encyclo-

İbn Sînâ giriş niteliğinde şunları kaydeder (syf. 163, str. 4-6):

Şeylerden, tür olarak, onların varlık ve birlik konumları ile ilişkisi içerisinde bahsettikten sonra onları, özellikleri ve zorunlu ilineklere açısından söz konusu iki konum ile ilişkileri çerçevesinde ele almamız uygun olacaktır³. Öncelikle varlığa ait olanlardan başlıyoruz. Öncelik ve sonralık bunlardandır.

İfade biçiminden açıkça ortaya çıkmıştır ki bu, analojik bir konuşma biçiminden başka bir şey olmayan Porphyriosvârî şeyleri ortaya koymaktan ibarettir. (İbn Sînâ'ya göre varlık bir cins değildir.) Bununla birlikte o, tartışmanın metafiziksel çerçevesini

pedia of Islam, ikinci basım, c. III, syf. 548). İbn Sînâ *hudûs* kavramını “yokluktan sonra varlığa geliş” şeklinde tanımlar. Bununla birlikte eğer söz konusu olan “özel varlığa geliş” anlamındaki *zâtî hudûs* ise varlık kazanan şeyin sonralık (*ba'diyye*) ile ilişkisi zamansal değil özeldir. Bu ise Tanrı'dan başka her şeyin kendinde mümkün varlık olması dolayısı ile. Bu türden her varlık da varlığını bir başka şeyden elde eder. Çünkü onun doğası var olmayı kendinde içermez. Bilakis o, yokluğundan sonra varlığını harici bir nedenden kazanır. Fakat buradaki nedenin sonucu zamansal anlamda önce gelmez. Bu durum ister semavî akıllar, nefisler ve küreler gibi ezeli olsun; isterse tikel göksel cisimlerin devinimi ve oluş bozulmuş dünyamızdaki bütün tikel olaylar gibi zamanda ve sonlu olsun Tanrı dışındaki her şeye uygulanır. Bununla birlikte zamansal olaylar, özel anlamda yokluk tarafından öncelenmelerine ilave olarak zamansal anlamdaki yokluk tarafından da öncelenirler. Dolayısıyla onlar *zâtî hudûsa* örnek teşkil ettikleri gibi “zamansal varlığa geliş” anlamındaki *zamansal hudûsa* da örnek teşkil ederler. İbn Sînâ sisteminde son derece esaslı bir ilke olan Tanrı dışındaki her varlığın *zâtî hudûsa* ilişkin olduğu ortadadır. Tam da bu noktada İbn Sînâ, Tanrı dışındaki bütün varlıkların zamanda ortaya çıktığını ve bu anlamda bir mebd'e, Tanrı'ya ihtiyaç duyduklarını savunan İslam kelâmcılarından farklı düşünmektedir (*en-Necât*, syf. 243-44). İbn Sînâ bu şekilde düşünen kelâmcıları, yokluk tarafından zamanda öncelenmiş mümkün varlık tartışmasında, bir nedene sahip olmayı gerektirmediği düşüncesi ile zamansal anlamda yokluğun öncelenmesi fikrini reddederek açıkça eleştiriye tabi tutar. Çünkü bir nedenin, mümkün varlığın yokluğunda herhangi bir etkisinden bahsedemeyiz; [onun etkisi varlığında ortaya çıkar. Dolayısıyla burada itibar mümkün varlığın bir nedene ihtiyaç duymasındadır; yoksa kendini zamansal anlamdaki yokluğun öncelenmesinde değil.] Açıkçası Tanrı dışındaki her şeyin varlığı kendinde, bir nedene sahip olmayı gerektiren anlamda mümkündür, başkası değil. Neticede [neden ile nedenliler arasında zamansal bir öncelik-sonralık olmadığından] neden ve nedenli [zaman açısından] varlıkta beraberdirlere. Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere *hudûs* kavramı, İbn Sînâ ile dönemin Müslüman kelâmcıları arasındaki görüş ayrılığını ifade eden anahtar bir kavramdır. Söz konusu kavramın bölümün başlığında öncelikle yer alması, fâil nedenin önceliğinin mâhiyeti ve zorunlu etkisi hakkındaki tartışmalar hususunda filozofun kelâmcıları zihninde bulunduruyor olduğuna işaret eder.

* Makalede geçen *cause*, yani orijinal Arapça karşılığı ile *illet* terimi için, Türkçe karşılık olarak *neden* tercih edilmiştir. (çev.)

** *Effect*, yani *ma'ûl* terimi içinse *sonuç* veya *nedenli* karşılıkları seçilmiştir. (çev.)

3 “Tür olarak, varlık ve birlik konumları ile ilişki içerisindeki şeyler” cevher, nicelik ile nitelikli ve *İlâhiyat*'ta tartışılmıştır (*İlâhiyat*, c. I, syf. 13, str. 12-17). İbn Sînâ şöyle der: “Metafizik disiplinin en başta gelen konusu var olması bakımından varlıktır. Bu disiplinin meseleleri ise varlığa, hiçbir şart olmaksızın kendi olmağı bakımından ilişkin şeylerdir. Bunların bir kısmı cevher, nitelik ile nicelik gibi tür olarak varlığa ait olan şeylerdir... Diğerleri ise bir ve çok, kuvvet ve fiil, tümel ve tikel, mümkün ve zorunlu gibi varlığın kendine özgü ilineklere.” İbn Sînâ bize, varlığa ilişkin konunun özellikler ve zorunlu ilineklere açısından önce veya sonra olup olmadığını açıkça belirtmez. Bununla birlikte, her ne kadar İbn Sînâ bu bölümde sadece zamansal öncelik ilişkilerinden bahsetse de onların bağlantılı olduğu ve bu bağlantının ilineklere olarak karşımıza çıktığı ortadadır (*ilâhiyat*, c. I, syf. 10).

bize hatırlatmaya yardımcı olur. Önceki bölümlerin birinde İbn Sînâ, metafiziğin esas konusunu var olması bakımından varlık şeklinde ortaya koymuştur⁴. Ardından filozof, metafiziğin varlık oluşu bakımından varlığa ilişkin sıfatlar ve ona ilişkinlerle ilişkili olduğunu⁵, bahusus, bu ilişkinler arasında var olması bakımından öncelik ve sonralıktan bahsederek açıklamaktadır⁶.

Yukarıda alıntılanan giriş cümlelerini, peşi sıra takip eden “öncelik” ve “sonralık” kavramlarının geniş tarifleri (syf. 163, str. 7-9) ve söz konusu iki kavramın muhtelif yaygın anlamlarının açıklaması izler (syf. 164, str. 11)— ki bu büyük oranda Aristoteles’in *Kategoriler*, 12 ve *Metafizik*, V, !!’deki ifadelerine dayanan bir tartışmadır. İbn Sînâ, ardından iki tür olarak ayırt ettiği ontolojik öncelik kavramını ortaya koyar. Birincisi, sonranın varlığı için zorunlu bir şart teşkil eden *öncedir* (syf. 164, str. 12-17); ne var ki bu tür bir *önce*, sonra olanın varlığını zorunlu olarak gerektirmez. Bu anlamda, çokluğun varlığı için zorunlu bir şart olmakla birlikte onun varlığını zorunlu olarak gerektirmemesi örneği ilk sırada verilen örnektir. İbn Sînâ’nın burada yaptığı tartışma, terminoloji belli bir ölçüde farklılık taşısa da esas itibarıyla Aristoteles’in *Kategoriler*, 12, 14^a 29-35’te yaptığı tartışmanın aynıdır.

İkinci tür ontolojik öncelik ise hem zorunlu olan hem de sonra olanın varlığını zorunlu olarak gerekli kılan şartı ifade eden önceliktir ve sonra olanın nedenini teşkil eder. Bölümdeki en uzun tartışma budur (syf. 164, str. 18 ve syf.169). Her ne kadar söz konusu tartışma Aristoteles’ten sonraya uzansa da filozofun *Kategoriler*’inde tartışmanın temellerini bulabiliriz. *Kategoriler*, 12, 14^b 10-20’de Aristoteles birbirinin varlığını gerektiren şeylerden bahseder. O, sonuç olarak iki şeyden birinin herhangi bir biçimde diğerinin nedenini teşkil etmesi halinde, o zaman doğal olarak onu öncelemesinin aklın gereği olduğunu ortaya koyar. Bunu kanıtlamak için ise söz gelimi bir insanın varlığı gibi bir gerçeklik ile bu gerçeklik hakkındaki doğru bir cümle arasındaki ilişkiye işaret eder. Her ne kadar doğru cümle⁷ ile insanın varlığı karşılıklı olarak birbirlerini gerektirse de bir anlamda cümlenin doğruluğunun nedeni insanın var olmasıdır. Burada, İbn Sînâ’nın analizini ön plana çıkaran temel bir düşünceye ulaşmış oluyoruz, yani, iki şey karşılıklı olarak birbirinin varlığına tekabül edebilir, bununla birlikte bunlardan birisi, diğerinin nedeni olması itibarıyla ontolojik olarak diğerinin varlığını da önceleyebilir.

⁴ Bkz. dipnot 3.

⁵ *İlâhiyât*, c. I, syf. 25. Ayrıca bkz. 4. dipnot

⁶ *İlâhiyât*, c. I, syf. 26, str. 13-16. İbn Sînâ şöyle der: “İlke ve başlangıç hakkındaki görüşü belirgin kılacağız. Ardından öncelik, sonralık, varlığa geliş (*hudûs*) | bkz. yukarıdaki 2. dipnot | hakkında konuşacağız. ...Bu ve benzeri şeyler varlık oluşu bakımından varlığın ilişkinleridir.”

⁷ Aristoteles’in burada kullandığı ifadeye ilişkin bir yorum için bkz. J. L. Akrill, *Aristotle’s Categories and De Interpretatione*, London, 1963, syf. 11.

Bununla birlikte İbn Sînâ, Aristoteles'in örneğini kullanmaz. Üstelik o, Aristoteles'in illiyet teorisinde konuya ilişkin bir başka hususiyeti vurgular—neden ve nedenlinin eşzamanlılığı (*Metafizik*, V, 2, 1014^a, 20f.). İbn Sînâ'yı burada daha çok ilgilendiren “zâtî fâil neden”in⁸ önceliği ile onun zorunlu neticesidir. Bunun yanı sıra, filozofa göre ilineksel ve hazırlayıcı anlamdaki nedenler nedenliyi zamanda öncelese de zâtî anlamdaki neden için aynı şeyi söyleyemeyiz. Netice olarak İbn Sînâ, buradaki anlamı büyük ölçüde zâtî fâil nedenin, sonucundan önce olması çerçevesinde (a) neden ile nedenlinin zamanda birlikte var oldukları ve (b) birinin varlığının bir diğerinin mevcudiyetinden çıkabildiği şeklinde açıklamakta ve tanımlamaktadır.

Burada zikredilen her iki nokta da, klasik dönem İslâm kelamcıları, özellikle de Eş'ârî kelamcıları tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Gerçek şu ki İbn Sînâ, söz konusu bölümde açık bir şekilde kelâmcılara atf yapmaz. Ne var ki, onların yaptığı eleştirileri zihninde bulundurduğuna ilişkin işaretler de yok değildir⁹. Böylece filozofun nedensel öncelik tartışmasını ortaya koyduktan sonra, yaptığı eleştiriler ve kelamcılara yönelik karşı duruşu hakkında, *Şifâ* adlı eserinin başka kısımlarında da açıklamalarda bulunduğu söz konusu bölümdeki tezi ile ilişki içerisinde, kısaca bazı noktalara değineceğiz.

2

Eş'ârîler, alışlageldiğimiz üzere eşzamanlı olan nedenler ve sonuçlar olarak ele aldığımız gözlenebilir olaylar olduğunu inkâr etmemişlerdir. Fakat kısaca işaret edecek olursak, bunlar Eş'ârîler için gerçek nedenler olmadığı gibi bu nedenlerin sonuçları da gerçek anlamda sonuç değildir¹⁰. Yine de onlar nedenin varlığının, sonucun var-

⁸ İbn Sînâ'nın özsel fâil neden teorisi hakkında bir tartışma için bkz. M. E. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy*, 3,2 (Ekim 1965) syf. 185-86. Bununla birlikte *zât* kavramı her zaman öze ve doğaya işaret etmez; bazen de bağımsız varlığa işaret eder. Bkz. aşağıdaki 29. dipnot.

⁹ Yukarıdaki bir dipnotta tartışılmış olan, başlığın *hudûs* terimini içermesi bu anlamda güçlü bir işarettir. Bir diğer işaret ise, kısaca ifade edecek olursak, filozofun, Eş'ârî kelamcılarından Bakillânî'nin *Temhid* adlı eseri ile paralellik arz eden açıklamalara ve cevaplandırmalara yer vererek itirazi bir karşıtlık içinde teorisini ortaya koymasındır.

¹⁰ Bununla birlikte, Eş'ârîlere göre insanın eyleme gücünün, fiilden önce değil de sadece onunla birlikte var olan bir statüsü vardır. Öte yandan, insan gücü, iradesi ve fiili, Eş'ârî kelamcılarına göre sonradan değildir ve doğrudan Tanrı tarafından yaratılan zamansal olaylardır. Bu teoride, yaratılmış olan insan gücünün, gerçek anlamda nedensel etkinliğe sahip olup olmadığı | en azından kısmen | tartışmaya açık görünmektedir. Bkz. M. E. Marmura, “Causation in Islamic Thought”, *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, New York, 1973, c. I, syf. 286-89. Hal böyle olunca Eş'ârîler için gerçek nedenler ve sonuçlarının varlığı zamansal olay örnekleri arasında bulunabilir. Fakat Eş'ârî öğretilerinde, yaratılmış olan insan gücünün gerçek anlamda bir etkinliğe sahip olup olmadığı şüphelidir.

lığından çıkmış olabileceğini yok saymamışlardır. Onlara göre Tanrı dışındaki bütün varlıklar zamanda ortaya çıkmıştır ve bundan dolayı her ortaya çıkan şeyin bir mebede'i gerektirmesi bedihi olarak apaçıklık kazanmaktadır. Bu da onların, Tanrı'nın varlığını ispatlamadaki dayanak noktasıdır. Kelâmcılar daha ziyade (a) gerçek anlamdaki neden ile onun sonucunun eşzamanlı olarak var olması gerektiğine ve (b) sonucun varlığının, nedenin varlığından ortaya çıkabileceğine karşı çıkmışlardır. Onlara göre burada belirtilen her iki husus da kendilerinin reddettiği doğal illiyet teorisinin sonuçlarından başka bir şey değildir. Bu teori ise, nedensel hareketin, fâilin doğası ve özünün zorunlu sonucu olarak devam ettiğini ileri sürer. Bu teoriye bağlılık bizi, âlemin ezeli olduğu düşüncesine götürür ki bu düşüncenin en üst örneği neden ile sonucun birlikte var olmasıdır. Hal böyle olunca ezeli olan fâil, âlemi, kendi ezeli doğası gereği var ettiği için nedenli, yani âlem de ezeli olmak zorundadır.

Eş'ârîler için ezeli âlem fikri, hayatın, iradenin, bilgi ve kudretin ilâhî niteliğinin inkârı anlamına gelir. Bu kelâmcılara göre bütün nedensel edimler, irade ile yaşam gücünün ve var oluş bilincinin katkıları sayesinde mevcudiyetini sürdürür. Gerçek şu ki, bütün nedensel olaylar, doğrudan, Tanrı'nın iradî yaratımsal edimlerine dayanır. Bizim, alışagelmış olduğumuz üzere, nedenler ve sonuçlar olarak ele aldığımız gözlenebilir olaylar, aslında sadece birlikte bulunan olaylardır; her şey dolaysız olarak Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Nedenlerin sürekli düzenli olarak birlikte bulunmaları kendinde zorunlu bir şey değildir, onların devamlı beraber gelmesi, [bizim için,] Tanrı tarafından [o an] emredilen bir alışkanlıktır (*âdet*). Âlem, geçmişte, başlangıcı belli olan zamansal bir anda yoktan (*ex nihilo*) yaratılmıştır. Yaratıldığı zaman ise ezelde Tanrısal irâde tarafından hükme bağlanmıştır. Âlemin varlığı, Bakıllânî'nin ortaya koyduğu üzere, "sonraya bırakılmış" (*delayed*) bir edim olarak irade edilmiştir¹¹.

Bu teolojik duruş birtakım delillerle desteklenmiştir. Bu delillerden ikisi İbn Sînâ'nın nedensel öncelik tartışması ile ilişkilidir. Bu iki delilden ilki ve daha iyi bilineni, düzenli olarak birlikte bulunan olayların gözlenmesinin, zorunlu olarak nedensel bir bağlantı sağlamayacağını ifade eden tecrübî delildir. Bu delil en güçlü açıklamasına, İbn Sînâ'dan sonra gelen Gazâlî (v.111) ile kavuşacaktır. Fakat söz konusu delilin ilk izlerine, erken dönem Eş'ârî eserlerinde, özellikle de Bâkılânî'de (v.1013) rastlanmaktadır¹². Daha az bilinen; fakat İbn Sînâ'nın tartışması ile daha irtibatlı olan ikinci delil de Bâkılânî'de bulunmaktadır. Fakat izin verirseniz öncelikle ilk delilden başlamak istiyorum.

¹¹ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut, 1957, syf. 36, str. 7. İbn Rüşd'ün bu kavrama ilişkin kullanımı için bir örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. M. Bouyges, Beyrut, 1930, syf. 7,9.

¹² Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, syf.43-44.

İbn Sînâ'nın kendisi de, doğada bulunan düzeni gözleminin, zorunlu olarak nedensel bağıntıyı göstermediğini bildirmektedir¹³. Öte yandan filozof, bu türden düzenli olarak birbirini takip eden olayları gözlemeden hareket ederek âlemde "saklı bir taşım" bulunduğunu ve düzenli şeylerin kazara ya da tesadüfî olması halinde onların sürekli yahut çoğu kere devam edemeyeceğini kanıtlamaya çalışır¹⁴. Sonra filozof, düzenli olayların ardında yatan temel kaynağın, şeylerin doğasında bulunan nedensel özellik olduğu sonucuna varır. Bu ise Aristoteles'te kökleri bulunan epistemolojik bir kanıttır (*Physics*, ii, 196^b 10-16). Bunun yanı sıra İbn Sînâ, her mümkün varlığın, sadece nedeni olmayıp aynı zamanda onun varlığının zorunlu olduğunu göstermek için metafiziksel bir kanıtı daha sahiptir. Bu ise, filozofun nedensel öncelik tartışmasına çok daha doğrudan ilişkin olan bir kanıttır. Bu kanıtı, onun *Şifâ* adlı eserinin *İlâhiyât*¹⁵ bölümünde rastlarız. İlgili yer şu şekilde açıklanabilir:

Tanrı'dan başka bütün varlıklar, kendilerinde sadece mümkündür: kendilerinde var olabilecekleri gibi olmayabilirler de. Fakat bu mümkün varlıklar, gerçek şu ki mevcuttur. Kendi doğaları dışındaki bir şey onları, bu şekilde var olmamak yerine var olmak ile açıkça belirlemiştir. Bu belirleyen ise onların nedenidir. Kendinde mümkün; bununla birlikte "B" nedeni tarafından varlığa getirilen "A" diye bir varlığın olduğunu farz edelim. "A", kendinde sadece mümkün olmasına rağmen "B" sayesinde, onu takip ederek zorunlu olması gerekir. Eğer böyle olmasaydı, o zaman "B"nin varlığı ile ve onunla ilişkisi içinde "A" mümkün olarak kalırdı. Fakat, mademki "A" varlık kazanmıştır o halde onun var olmasını belirleyen bir başka "C" nedeni varsaymamız gerekecektir. Eğer "A", "C"nin sayesinde zorunlu kılınmamış olsaydı, o zaman da bir diğer "D" nedeni varsaymamız gerekecekti. Böylece bu sonsuza değin sürer. Nedenlerin bu şekildeki sonsuzluğu -onların sonsuza dek sürmesini mümkün görsek bile- "A"nın varlığını belirleyemez. Mademki "A" vardır ve yokluğu yerine varlığı belirlenmiştir; o halde onun "B" sayesinde zorunlu kılınmış olması gerekir.

Bu kanıtlamadaki başlangıç noktası mümkün sonuçtur. Verili bir mümkün varlık söz konusu ve kendi mevcudiyetinin nedeni sayesinde zorunlu hale geldiği ispatlanmaya çalışılıyor. İbn Sînâ burada, sadece, her mümkün varlığın bir nedene sahip olmak zorunda olduğunu belirtmiyor; fakat aynı zamanda onun bir neden tarafından zorunlu hale geldiğini ortaya koyuyor. Öncelik hakkındaki bölümden açıkça belirginlik ka-

¹³ *İlâhiyât*, c. I, syf. 8.

¹⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, Burhân*, nşr. A. E. Afifi, thk. I. Madkûr, Kahire, 1956, syf. 95. Dipnotlarda bu esere kısaca *Burhân* şeklinde atıf yapılacaktır.

¹⁵ *İlâhiyât*, c. I syf. 37.

zanmaktadır ki İbn Sînâ, esasen yukarıdaki kanıtın tamamlayıcısı olan bir kanıt sunmaktadır. Bu tamamlayıcı kanıtta da filozof, mümkün sonuç hakkında konuşmaktadır. Fakat onun vurgusu neden üzerindedir. Filozof, bütün nedensel koşullar gerçekleştirildiği takdirde, sonucun, nedeni zorunlu olarak takip edeceğini göstermeye çalışmaktadır. Böylece, neden var olduğu sürece, sonuç da var olmak zorundadır. Bu kanıtta sonuç, -mâniâlar dışında- kesinlikle nedenin varlığından sonraya bırakılmaz. Neden ve sonuç zamanda beraber var olurlar.

Nedenin, sonucu zorunlu kılan bir tabiata sahip olup sonuçla birlikte beraber var olması gerektiğini ifade eden teoriye meydan okuyan Eş'ârîlerin ikinci daha az bilinen kanıtı, Bâkîllânî tarafından, âlemin dört ezeli unsur ile var kılındığını; dolayısıyla ezeli olduğunu iddia edenlere karşı olarak ortaya konulmuştur. Bâkîllânî böyle bir tabiata işaret ederek sorar¹⁶:

Eğer buradaki tabiat, hem ezelden önce hem de sonra ise ve bu tabiat tarafından oluşturulmuş şey de aynı şekilde hem ezelden önce hem de sonra ise o halde niçin sonuç, neden ve ilke olmuyor da ikisinden biri diğerini zorunlu kılmaya ve onun nedeni olmaya daha layık oluyor?

Kısaca göreceğimiz gibi, İbn Sînâ, bu delilin bir versiyonunu bilhassa kendi teorisine karşı yöneltilmiş bir itiraz olarak açıklamakta ve bu itirazı detaylıca cevaplandırmaktadır.

İbn Sînâ'nın sözünü ettiği kanıtın versiyonu ile ona karşı verdiği cevap, sadece doğal nedenler ile sınırlı değildir. Filozof, sonucun zorunluluğu için nedensel koşulu sağlayan belirleyici faktörün kendisi "bir tabiat" olmayıp o tabiata ihtiyaç duyması olduğunu belirtir. Söz konusu tabiat ise irade ya da bir insani arzu olabilir. İlk bakışta bu cümle, filozofun bir başka yerde insanın irâdî edimi hakkında söyledikleriyle çelişkili görünebilir. Filozof, *Şifâ* adlı eserinin mantık bölümünde yer alan *Burhân* kitabında, nedensel gücün tabii ve edimi kabul eden tarafın mevcut olması halinde, sonucun, takip etmekten başka yapabileceği bir şey olmadığını ifade eder. Fakat bu durumun, nedenin insanî "teknik, irâdî ve istemsel" güç olması halinde söz konusu olamayacağını belirterek sözlerine devam eder. Bu tür güçler kendi edimlerini alan taraf ile -sonucun takip etmesi olmaksızın- var olabilirler¹⁷.

Bu zorluğa İbn Sînâ'nın "irade" kavramının iki anlamı arasında bir ayrım yaptığı *Metafizik*, IV, 2'de bir öneri getirilmiştir¹⁸. İlki "meyleden irâde" (*irâde mümîle*). İkinci

¹⁶ Bâkîllânî, *Temhid*, syf. 37, paragraf no 67.

¹⁷ *Burhân*, syf. 298.

¹⁸ *İlâhiyât*, syf. 174; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, nşr. J. Forget, Leiden, 1892, syf. 52.

cisi ise “kesin irâde” (*irâde câzime*), yani organların hareketini gerekli kılan kararlılık. Öncelik hakkındaki bölümde, İbn Sînâ irade hakkında ikinci anlamıyla konuşuyor gözükmektedir, ilk anlamı konuşmak suretiyle zaten geçerlilik kazanmıştır.

İbn Sînâ, bölümün sonuç niteliğindeki bu en uzun kısmını doğal olarak üçe ayırır. İlki (syf. 164, str. 18-syf. 165, str. 14) akıl yürütmeleri içeren, ikinci tür ontolojik öncelik ile ne kastedildiğinin, son derece akılda kalıcı olan “elin anahtar hareket ettirmesi” örneği ile açıkladığı kısımdır (syf. 165, str. 4-9).

“Akıl ‘Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder’ veya ‘Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti’ dememizi kesinlikle yadırgamaz. Ancak, her ne kadar aklın kendisi ‘anahtar hareket edince Zeyd’in elini hareket ettirdiğini anladık’ dese de ‘anahtar hareket edince Zeyd elini hareket ettirdi’ dememizi yadırgar. Zira her iki hareket de zamanda beraber var olsalar da akıl, birisi için öncelik, diğeri içinse sonralık varsaymaktadır. Çünkü birinci hareketin varlığının nedeni, ikinci hareket değilken; ikinci hareketin varlığının nedeni birinci harektir.”

İkinci kısım (syf. 165, str.9-syf.167, str.5), her şeyden evvel, tam anlamıyla söylenecek olursa, neden ve sonucun birlikte var olmak zorunda olduğunu vurgular. Ardından söz konusu kısım, sonucun, nedeni ardı sıra takip etmesi için gerekli olan koşulları tartışır. Elimizdeki, *Metafizik* c. I, syf. 6’da, fail nedenin, (bütün nedensel koşullar yerine getirildiğinde) sonucunu zorunlu olarak ürettiğini göstermek için yukarıdaki ikinci kısımda tartıştığımız ilk tamamlayıcı kanıt, işte tam da buradadır. İbn Sînâ’nın tartışmayı ortaya koyuş biçimi kesinlikle onu takip etmesi son derece zor bir hale getirmektedir. Okuyabildiğimiz kadarıyla filozof, meseleyi şu şekilde tartışıyor görünmektedir:

Söz gelimi, C, E’nin varlığına neden olmak için kendi başına yeterli olmuş olsun, o halde E, kesinlikle C’nin varlığını takip etmek zorundadır ya da İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu gibi, neden var olduğu sürece sonuç da var olacaktır. Öte yandan, şayet C, sadece E’yi varlığa getirme imkânına ve E de sadece C’nin sonucu olma imkânına sahipse o zaman bu, E’nin varlığa gelmesi için yetersiz olabilir. Bununla birlikte çoğu kimse, “mademki E’nin varlık kazanması ve yokluğu eşit derecede mümkündür, o halde E, C ile herhangi bir zamanda var olabileceği gibi bir başka zamanda onunla birlikte var olmayabilir” sonucuna varabilir. Bunu farz etmek ortaya bir sorun çıkarabilir. Gelin, E’nin C ile birlikte var olduğu örneği ele alalım. Buradaki varlık sadece C için söz konusu olamaz, E’nin C’den aldığı varlığı ile yokluğu eşit derecede mümkündür. Akıl, bizi şu duruma varmamız hususunda zorlayabilir: B, E’nin C ile birlikte varlığı ve yokluğu arasındaki ayrımı sağlamak için varlığa gelmiş olabilir. O zaman buradaki B, ayrımı zorunlu kılar ve C’ye eklendiği zaman onunla bir terkip içinde nedene biçim verir. İbn Sînâ’nın burada, bir dereceye kadar insan etkinliği te-

rimleri ile düşündüğü şey, onun söz konusu ilave B durumundan “irade, arzu, gazap ya da vücuda gelmiş bir başka tabiat vb.” olarak bahsetmesi ile gösterilmiştir. Akabinde İbn Sînâ bu ikinci kısmı, nedensel koşulların sağlanması halinde, sonucun, zorunlu olarak nedenin ardından takip edeceğini ve onunla birlikte var olacağını tekrarlamak suretiyle sonuca bağlamaktadır.

Üçüncü kısımda (syf. 167, str. 16-syf. 169, str. 3) ise İbn Sînâ, kendi analizine ilişkin bir itirazı ortaya koyar ve ardından ona detaylı bir şekilde cevap verir. Bâkîllâ-nî'nin kanıtı ile sağlam bir ilişki içinde olan söz konusu bu itiraz şu şekildedir (syf. 167, str. 6-8):

O ikisinden her biri, diğeri var olduğunda var oluyorsa ve biri yok olduğunda diğeri de yok oluyorsa, bu durumda biri neden diğeri sonuç değildir. Çünkü hiçbiri varlıkta neden olmaya diğerinden daha layık değildir.

İbn Sînâ vereceği cevaba, koşullara bağlı bir anlam belirsizliği göstermek suretiyle başlangıç yapar, “eğer biri varsa diğeri de vardır.” Onun açıkladığı bu cümle dört anlamdan birine muhtemeldir:

- (a) Şayet neden ya da sonuç dışsal gerçeklikte varsa, o halde diğerinin varlığı da dışsal gerçeklikte olmak zorundadır;
- (b) Şayet neden ya da sonuç dışsal gerçeklikte varsa, o halde dışsal gerçeklikteki diğerinin varlığı olmuş olmak zorundadır.
- (c) Şayet neden ya da sonuç zihinde varsa, o halde diğerinin de zihinde var olması gerekir.
- (d) Şayet neden veya sonuç dışsal gerçeklikte varsa, o halde zihin için, diğerinin hem (i) gerçeklikte hem de (ii) zihinde var olmak zorunda olduğu apaçıklık kazanmıştır.

Filozofun tartıştığı bütün bu alternatiflerden sadece (c) bütünüyle doğru, (a) sonuç, (b) ise neden bakımından yanlış (d) ise sadece (ii) şıkıyla doğru olup (i) şıkkı yanlıştır. Hem nedenin hem de sonucun varlıktan kaldırılmaları, sadece, sonucun kaldırılması anlamına gelen nedenin ortadan kaldırılması ile mümkündür. Sonuç ortadan kaldırılmış ise biz biliriz ki bu, nedenin ortadan kaldırılması dolayısıyladır. Ardından filozof, şu şekilde neticeye ulaşır (syf. 169, str. 9-13):

Beraberlik, neden ve sonuç ikilisinden biri için diğerine neden olmayı zorunlu kılan şey değildir. Böylece, her ikisi de beraberlikte eşit olduğu için, ikisinden biri, neden olmaya diğerinden daha layık değildir. Aksine bu ikisi farklıdır. Çünkü onlardan birinin varlığının diğeri nedeniyle, hatta diğeri ile birlikte zorunlu olmadığını varsaydık. İkincisinin ise, hem varlığının diğeri ile birlikte olduğunu hem de diğerinden kaynaklandığını farz ettik.

İbn Sinâ'dan Tercümelere***

Önce, Sonra ve Varlığa Geliş (Hudûs) Üzerine¹⁹

[Giriş İfadeleri: syf. 163, str. 4-6]

Şeylerden, tür olarak, onların varlık ve birlik konumları ile ilişkisi içerisinde bahsettikten sonra onları, özellikleri ve zorunlu ilineklere açısından söz konusu iki konum ile ilişkileri çerçevesinde ele almamız uygun olacaktır²⁰. Öncelikle varlığa ait olanlardan başlıyoruz. Öncelik ve sonralık bunlardandır.

[Önceliğin ve sonralığın genel bir tanımı: syf. 163, str. 7-9]

Deriz ki: öncelik ve sonralık pek çok anlamda dile getirilebilse de bütün bu muhtemel anlamlara gelebilecek şekilde, tek bir noktada birleşmektedir. O nokta ise önce olmak bakımından öncenin, sonrada bulunmayan bir şeye sahip olması ve sonraya ait olan her şeyin öncede mevcut olmasıdır.

[Öncelik ve sonralığın yaygın anlamı: syf. 163, str. 9-13]

Halk arasında yaygın olan, öncelik ile önce olmanın bir sıradüzenine sahip olduğu zaman ve mekândaki öncedir. Buna göre mekânda önce olan, belirli bir başlangıç noktasına daha yakın olandır. Bundan dolayı önce, söz konusu başlangıç noktasını, kendisinden sonra gelen ile aynı olmayan bir surette takip eder; kendisinden sonra gelen ise buradaki öncenin daha evvel zaten izlemiş olduğu başlangıcı takip etmiş olur. Zamandaki öncelikte de şimdiki ana ya da başlangıç olarak varsayılan herhangi bir ana nispetle durum aynıdır—bununla birlikte, bildiğin gibi, başlangıç noktası, geçmişte ve gelecekte farklıdır.

[Önce ve sonra kavramlarının diğer kullanımları: s. 163, str. 15- syf. 164, str.11]

Önce ve sonra terimleri, bu anlamdan, belirli bir başlangıca yakın her şey anlamına taşınmıştır. Bu sıradüzen içindeki öncelik, şeylerde, bazen doğal olabilir, tıpkı cevher, ilke olarak ortaya çıktığında, cevhere kıyasla cismin canlıdan önce olduğu gibi. Fakat birey²¹ ilke yapıldığında durum değişir. Bu, ilk hareket ettiriciye daha yakın

*** Bu kısım tercüme edilirken, buradaki bölümün de yer aldığı filozofun *İlâhiyat* adlı eserinin Litera Yayınları tarafından yapılan Türkçe çevirisinden de (İbn Sinâ, *Kitâbü's-Şifâ, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli & Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, syf. 145-151.) istifade edilmiştir. (çev.)

¹⁹ *İlâhiyat*, c. I, syf. 163-69.

²⁰ Bkz. yukarıdaki 3. dipnot.

²¹ *Eş-Şahs* kavramı burada, belirli bir kişi örneği olmaktan çok herhangi bir şahıs anlamına daha da muhtemel görünmektedir.

olana uygulandığında da aynıdır; mesela çocuğun yetişkinden *önce* gelmesi gibi²². Sıradüzeni bakımından öncelik şeylerde bazen tabiat olarak belirmez. Fakat hem [(a)] musiki nağmelerinde olduğu gibi –çünkü sen, tizi başlangıç saydığında *önce* olan, bası başlangıç saydığında *önce* olandan farklı olacaktır- bir sanatta hem de [(b)] herhangi bir şekilde şans eseri veya tesadüfi bir surette belirebilir²³.

Ardından bu kavram üstün ve erdemli²⁴ gibi başka şeylere nakledilmiştir ve en başta gelen erdemli olmasa bile *önce* kılınmıştır. Böylece anlamın kendisi âdeti muayyen bir başlangıç olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla herhangi bir şey, diğerinin, *önce* olmaya ilişkin hiçbir şekilde sahip olmadığı bu anlama sahipse o şeye *önce* denilmiştir. *Önce* gelen, hem ikincisinde bulunmayana sahiptir hem de ikincisinde bulunan ve daha fazlası kendisinde mevcuttur. Aynı yolu takip ederek kimileri, kendisine hizmet edilen ile yöneticiyi *önce* yapmışlardır. Buna göre tercih, yönetilene değil, yöneticiye aittir ve yönetilen, ancak yönetici tercihte bulunduğu takdirde bulunur. Böylece yönetilen, yöneticinin tercihi ile hareket etmiş olur.

[*Ontolojik önceliğin birinci şekli: syf. 164, str. 12-17*]

Ardından, *önce* ismi, var olmak bakımından *önce* olma itibarına sahip olana nakledilmiştir. Böylece, ikinci henüz yokken varlık kazanan ve ikincinin varlık kazanması ancak o var olduktan sonra gerçekleşen şey, ikinciden *önce* yapılmıştır. Bunun örneği ise *bir*'dir. Çünkü *bir*'in varlık kazanmasının şartı, çokluğun mevcut olması değildir. Ancak çokluğun varlık sahibi olmasının şartı, *bir*'in mevcut olmasıdır. Burada söz konusu olan *bir*'in çokluğa varlık vermesi veya vermemesi değildir; asıl mesele, *bir*'in oluşturduğu bir birleşim sayesinde çokluğun varlık kazanabilmesi anlamındaki gereksinimdir²⁵.

[*Ontolojik önceliğin ikinci şekli: (a) tanımı: syf. 164, str. 18 – syf. 165, str. 9*]

Bunun ardından, söz konusu *önce* ismi, bir başka açıdan varlığın gerçekleşmesine nakledilmiştir. Buna göre elimizdeki iki şeyden birinin varlığı, diğerinden değil de bizatihi kendisinden²⁶ yahut bir üçüncü şeyden meydana gelsin. Bununla birlikte ikin-

²² İlk hareket ettirici, varlık veren kaynak olarak görünmektedir. Aristoteles'in *Metafizik*'indeki ilk hareket ettiricinin klâsik dönem Arapça versiyonu, İbn Rüşd tarafından, kendi büyük şerhinde zikredilmişti. *Metafizik* 1018^b 20 şöyle devam eder: "İlk hareket ettiriciye daha yakın olan diğerlerinden *önce* gelir, örneğin çocuk yetişkinden *önce* gelir." İbn Rüşd'ün şerhi ise şöyledir: "Aristoteles, ilk hareket ettirici ile aslında insanoğlunun ilk var edeni kastetmektedir, bu ise çocuğun, ilk var ediciye yetişkinden daha yakın olması sebebiyledir.

İbn Rüşd, *Tefsir-u Mâ Ba'de't-Tabî'a*, nşr. M. Bonyges, 3 cilt, Beyrut, 1938, 1942, 1948, c. II, syf. 572.

²³ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V, II, 108^b 14.

²⁴ *El-Fâdıl* (erdemli) kavramı bazen bilgili olma anlamına hamledilmiştir. Tartışmanın *Categories*, 12, 14^b 4-6'da temelleri bulunmaktadır.

²⁵ Önceden de belirttiğimiz gibi bu tartışma, *Categories*, 12, 14^a 29-35'ten gelmektedir.

²⁶ Zorunlu Varlık, yani Tanrı söz konusu olduğunda.

cinin varlığı, birinciden meydana gelsin. O halde ikinciye, var olmasının zorunluluğu birinciden geliyor demektir. Bu zorunluluk da ikinciye bizatihi kendisinden gelen bir zorunluluk değildir. Çünkü ikinci, kendinde, sadece var olma imkânına sahiptir. Birinci var olduğu sürece ikinci, onu takip eder. Bu ise birincinin varlığının zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşir. Çünkü birinci, ikincinin zorunlu varlığının nedenidir. [Bütün bunlar sağlandığında] birinci, ontolojik olarak ikinciden önce gelir.

Bundan ötürü, akıl, “Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder” veya “Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti” dememizi kesinlikle yadırgamaz. Ancak, her ne kadar akıl “anahtar hareket edince Zeyd’in elini hareket ettirdiğini anladık” dese de “anahtar hareket edince Zeyd elini hareket ettirdi” dememizi yadırgar. Zira her iki hareket de zamanda beraber var olsalar da akıl, birisi için öncelik, diğeri içinse sonralık varsaymaktadır. Çünkü birinci hareketin varlığının nedeni, ikinci hareket değilkten; ikinci hareketin varlığının nedeni birinci harekettir.

[*Ontolojik önceliğin ikinci şekli: (b) sağlanması gerekli nedensel koşullar: syf. 165, str. 9 – syf. 167, str. 5*]

Bir şeyin, var olduğu sürece, zorunlu olarak bir başka şeyin nedeni olması yadırganacak²⁷ bir durum değildir. Gerçek şu ki, bir şey, gerçek anlamda bir başka şeyin nedeni ise kesinlikle onunla birlikte bulunması gerekir. Şayet onun neden olmasının şartı, bizatihi kendisi ise²⁸, o halde kendisi var olduğu sürece diğerrinin neden ve sebebi olur. Şayet, tam tersi olursa, yani, onun neden olmasının şartı bizatihi kendisi değilse o halde söz konusu şey, bir başka şeyin varlığına yahut yokluğuna neden teşkil etmesi bakımından, kendinde mümkündür. Çünkü bu koşullarda, varlık ve yokluk taraflarından biri diğerrine nazaran herhangi bir önceliğe sahip değildir.

Aynı şekilde oluşturulmuş şey de böyledir: buradaki oluşturulmuş şeyin olması mümkün olduğu gibi olmaması da imkân dâhilindedir. Bu nedenle o, varlık kazanması mümkün olduğu için gerçek anlamda mevcut değildir. Diğeri ise, söz konusu şeyi oluşturmasının mümkün oluşu bakımından gerçek anlamda varlık veren değildir. Çünkü herhangi bir şeyin, kendisini oluşturma imkânına sahip bir varlıktan vücut bulması, söz konusu varlığın o şeyi oluşturmasının mümkün oluşu nedeniyle değildir. Zira buradaki mümkün olma durumu, söz konusu şeyin varlık kazanması için yeterli değildir. Şayet söz konusu varlığın o şeyi oluşturması mümkün olsaydı -her ne kadar buradaki durum yeterli sebep olmasa da- o şey, bazen, söz konusu varlıkla birlikte bir kere var olabilmekle birlikte bir başka zaman olamayabilirdi. Nedenin varlık

²⁷ “*Felâ yeb’ud*”, sözlük anlamıyla, “uzak değildir” manasınadır.

²⁸ Buradaki “*nefs-ü zâtihi*” ifadesini, “bizatihi kendi özü” şeklinde tercüme etmek mümkünse de “*zât*”, “öz” anlamından farklı olarak “kendi” yahut “bağımsız bir varlık” anlamlarına sahiptir.

kazanan ve kazanmayanla ilişkisi her iki durumda da [hem varlık kazanma hem de kazanmama halinde] aynıdır. Söz konusu şeyin var olmasının olmamaktan farklı kılındığı durum, sonucun, neden tarafından oluşturulmuş olma ihtimali ile birlikte, yokluğu halinin nedenden farklı kılınmasını sağlayan bir şekilde var olabilmesi nedeniyle gerçek anlamda herhangi bir şeye ilişkin bir ayırım içermez. Şu halde sonucun, bir nedenden olması durumunda, kendi varlığı ve yokluğuna nispeti bir ve aynı şey olabilmektedir. Öte yandan herhangi bir şeyin varlığının kendisinden gelmesi ile gelmesine oranı bir ve aynı olan şeyin neden olması ile olmaması arasında bir fark yoktur. Oysa gerçek şu ki sağlam akıl, o şeyin neden sayesinde varlığı ile yokluğu arasında ayırım yapacak bir durumun bulunmasını zorunlu kılar.

Bu durum da ayrışmayı zorunlu kılıyorsa, söz konusu neden hakkında gerçekleşip var olduğunda, “bağımsız varlık” (*zât*)²⁹ ile ona katılanlar birlikte neden olurlar. Ancak bundan önce *zât*, nedenselliğin konusu ve neden olabilmesi imkân dâhilinde olan şeydi. Bu anlamdaki bir varlık ise nedenin varlığı olmamakla birlikte, kendisine bir başka varlık eklendiğinde, ikisinin birlikteliğinin neden teşkil eden bir varlıktır. Bu taktirde, söz konusu bu varlık, ister irade veya arzu, öfke ya da varlığa gelmiş bir tabiat vb., olsun; isterse nedenin varlığını bekleyen harici bir şey olsun, sonucun ondan çıkması mutlak surette zorunludur. Çünkü sonuç, geriye bir şart eksikliği kalmaksızın söz konusu nedenden ortaya çıkacak hale geldiğinde, varlığı da zorunlu hale gelmiş olur.

O halde sonucun varlığı, onu meydana getiren nedenin varlığıyla birlikte zorunludur ve nedenin varlığından, sonucun varlığı zorunlu olarak çıkar. Neden ve sonuç, zamanda veya ezelde veyahut bir başka şeyde beraberdirlere, ama onlar varlıklarının gerçekleşmesi bakımından, beraber değildirler. Zira nedenin varlığı, sonucun varlığından çıkmamıştır; yani nedenin varlık kazanması, sonucun varlık kazanmasından kaynaklanmamaktadır. Ancak sonucun varlık kazanması, nedenin varlığından kaynaklanmaktadır. Şu halde neden varlığa sahip olması bakımından daha öncedir.

[*Ontolojik önceliğin ikinci şekli: (c) bir itiraz ve ona karşı verilen cevap: syf. 167, str. 6 – syf. 169, str. 14*]

Bununla birlikte bir kimse şöyle diyebilir: “o ikisinden her biri, diğeri var olduğunda var oluyorsa ve biri yok olduğunda diğeri de yok oluyorsa, bu durumda biri neden diğeri sonuç değildir. Çünkü hiçbiri varlıkta neden olmaya diğerdinden daha layık değildir.”

Biz bu soruyu, önermenin içerdiği anlama bakmaksızın cevaplayacağız³⁰. Bunun ne-

²⁹ “Zât” için bkz. yukarıdaki 28. dipnot.

³⁰ İbn Sînâ burada, muhtemelen, doğal nedenlerin ya da en azından sonuçlarını zorunlu kılan nedenlerin olduğu düşüncesini inkar etme hususundaki kanıtın ne anlama geleceğine işaret ediyor. Bunun için şu makaleme bkz. “Ghazali and Demonstrative Science”, syf. 98.

deni şudur ki, bir ayrılma ve farklılaşma olmaksızın, o ikisinden herhangi biri var olduğunda diğeri var olacak değildir. Çünkü, şart anlamındaki –dığı zaman/–diğinde (*izâ*) lafzıyla ya [(a)] ikisinden birinin varlığı kendinde³¹ gerçekleşip zorunlu hale geldiğinde, diğeri de var olmalıdır anlamı; ya [(b)] ikisinden birinin varlığı gerçekleştiğinde diğeri de onu takip ederek zorunlu olarak varlık bakımından ondan meydana gelir ve böylece varlığı gerçekleşmiş olur anlamı; ya [(c)] ikisinden birinin varlığı zihinde gerçekleştiğinde, diğेरinin varlığı da zorunlu olarak zihinde gerçekleşir anlamı veyahut [(d)] ikisinden birinin varlığı gerçekleştiğinde, mantıksal bir zorunluluk ile diğeri dışsal varlıkta veya zihinde meydana gelir anlamı kastedilmektedir. Çünkü şart anlamındaki –dığı zaman/–diğinde lafzı, bu tür bağlamlarda yanıltıcı olabilecek ortak bir kullanıma sahiptir.

Biz deriz ki, birinci şık yanlıştır ve kabul edilebilecek bir tarafı yoktur. Çünkü ikisinden biri, yani neden var olduğunda, onun sayesinde diğेरinin var olması, bir şeyin mümkün olduktan sonra zorunlu hale gelmesi demektir. Sonuca gelince, onun var olması sonucun var olmasını gerektirmez; aksine sonucun var olması için, öncelikle nedenin olmuş olması gerekir.

İkinci şık ise, her şeyden evvel neden açısından doğru değildir. Çünkü neden varsa, bu zorunlu olarak, sonucun kendi kendine veya herhangi bir neden olmaksızın varlık sahasına çıkacağı anlamına gelmez. Zira sonuç gerçekleşmiş ise bu durumda o, neden var olduğunda³², onun sayesinde zorunlu olmamış; bilakis, nedenin varlığından bağımsız olarak gerçekleşmiştir. Ancak, gerçekleşti ifadesinden, daha önce belirtilen anlam değil de birliktelik kastediliyorsa³³, bu durumda anlam doğru olur³⁴. Bu durum, sonuç hakkında da iki açıdan doğru değildir. [(1)] Çünkü neden, kendinde varlık sahibi olmakla birlikte onun bu durumu, sonucun varlık kazanmasının zorunlu bir neticesi olarak gerçekleşmez. [(2)] Varlık kazanmış olan bir şeyin varlığı, gerçekleşmesi varsayılan herhangi başka bir şeyin varlığı tarafından zorunlu kılınamaz. Ancak “gerçekleşti” ifadesi ile bu ifadeden anlaşılan kastedilmiyorsa durum değişir.

Söz konusu edilen son iki şıktan ilki doğrudur. Çünkü şöyle demek mümkündür: Neden zihinde var olduğunda, o nedenin bizatihi, zihinde, kendisine neden teşkil ettiği sonucun gerçekleşmesi de mantıksal açıdan zorunludur. Aynı şekilde, sonuç zihinde var olduğunda nedenin de zihinde var olması zorunludur.

³¹ Buradaki vurgu, zihinsel varlıkla karşıtlık içinde zihin-ötesi (extramental) üzerinedir.

³² Bazı el yazmalarında “izâ” yerine “iz” geçmektedir.

³³ Anladığımız kadarıyla, burada kastedilen, sonucun gerçekleşmesinin, nedenin gerçekleşmesi sayesinde zorunlu olduğudur.

³⁴ Burada Anavâti ve yazarın kullandığı baskılar değil, eserin Litera yayınlarından çıkan Türkçe tercümesinde de geçtiği şekliyle Ayasofya 328^b baskısı dikkate alınmıştır. (çev.)

Söz konusu edilen son iki şıktan ikincisi –daha önce belirtilen şıklardan dördüncüsü– hakkında şöyle denilmesi doğrudur: sonuç var olduğunda akıl, nedenin de hiç kuşkusuz daha önceden varlık sahibi olduğuna ve bu sayede sonucun gerçekleştiğine tanıklık eder. Bazen neden, akılda, sadece zaman bakımından olmaksızın sonuçtan sonra gerçekleşebilir³⁵. Daha önce belirtilen dördüncü şıkka tekabül eden son iki şıktan ikincisinin, bildiğin sebepten ötürü zorunlu olması gerekmez.

Neden ve sonucun ortadan kaldırılması halinde de durum aynıdır. Çünkü nedeni ortadan kaldırdığımızda, gerçekte sonucu da kaldırmış oluruz; fakat sonucu ortadan kaldırdığımızda nedeni ortadan kaldırmış olmayız. Aksine biliriz ki önce neden kalkmış ve böylece sonucun kalkması mümkün hale gelmiştir. Sonucun ortadan kalktığını varsaydığımızda zımnen onun kalkmasının mümkün olduğunu varsaymış oluruz. Sonucun ortadan kalmasının mümkün olması ise öncelikle nedenin ortadan kaldırılması ile söz konusu olur. Dolayısıyla nedenin ortadan kaldırılması ile varlığının onaylanması, sonucun kaldırılması ile varlığının onaylanmasının sebebidir. Sonucun ortadan kaldırılması, nedenin ortadan kaldırıldığına kanıtı olduğu gibi; sonucun varlığının onaylanması, nedenin varlığının onaylanmasının kanıtıdır.

Şu halde daha önce bıraktığımız yere geri dönerek sorunun çözümü hakkında şöyle deriz: Beraberlik, neden ve sonuç ikilisinden biri için diğerine neden olmayı zorunlu kılan şey değildir. Böylece, her ikisi de beraberlikte eşit olduğu için, ikisinden biri, neden olmaya diğerinden daha layık değildir. Aksine bu ikisi farklıdır. Çünkü onlardan birinin varlığının diğeri nedeniyle, hatta diğeri ile birlikte zorunlu olmadığını varsaydık. İkincisinin ise, hem varlığının diğeri ile birlikte olduğunu hem de diğerinden kaynaklandığını farz ettik.

[Bölümü bir sonraki ile bağlarken neyin önce, kuvve ya da fiil olduğu sorununa ilişkin bir değerlendirme:syf. 169, str. 14-17]

Söz konusu meselenin bu şekilde anlaşılması gerekir. Burada sorun teşkil eden hususlardan biri de kuvve ve fiil meselesidir: hangisi önce; hangisi daha sonradır? Bu tür önemli sorulara cevap vermek, öncelik ve sonralığı bilmekle yakından ilişkilidir. Ayrıca kuvve ve fiil, varlığın ilineklerinden olup mutlak varlığın halleri bilinirken bilinmesi gerekli şeylerdendir.

³⁵ Mademki akıl, nedenin varlığını sonucun varlığından çıkarıyor, sonuç, sadece zaman bakımından değil; aynı zamanda zihinde de önce olabilir. Fakat buradaki kanıtın dayanak noktası açısından bakıldığında, mantıksal olarak nedenin varlığı, sonucundan öncedir.

