İbni Sina ve İbni Rüşd

Belirlenimcilik ve Rastlantı

Catarina Belo

İngilizceden Çeviren: Öndercan Muti



AYRINTI

İ D E A

CATARINA BELO

Kaire Amerikan Üniversitesi'nde felsefe doçenti olan Catarina Belo doktorasını 2004 yılında Oxford Üniversitesi Şark Çalışmaları Bölümü'nde tamamladı. Ortaçağ İslam felsefesi uzmanı olan Belo çalışmalarını bilhassa İbni Sina'nın ve İbni Rüşd'ün metafizik ve fizik görüşleri üzerine gerçekleştirmektedir. Belo'nun araştırma alanları arasında Ortaçağ ilahiyatı ve Aquinalı Thomas'ın düşüncesi ve Ortaçağ Hıristiyan felsefesi de bulunur. Belo ayrıca Hegel felsefesi başta olmak üzere Alman idealizmi üzerine de araştırmalar yapmıştır. Hegel ve İslam felsefesi üzerine çalışmalarını kitaplaştıran felsefeci yakın zamanda Farabi'nin Erdemli Şehir eserini Portekizceye çevirmiştir. Yazar Arapçadan Portekizceye yaptığı çevirileri ile 2019 yılında Şeyh Hamad Çeviri Ödülleri kapsamında Başarı Ödülü'nü kazanmıştır. *Existence, Cause, Essence. Essays in Islamic Philosophy and Theology* (2012), *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion* (2013) *Spirit in Philosophy: A Metaphysical Inquiry* (2019) Portekizli felsefecinin diğer İngilizce kitaplarıdır.

İdeaAyrıntı Dizisi

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: *1481*
İdeaAyrıntı Dizisi: *40*

İbni Sina ve İbni Rüşd
Belirlenimcilik ve Rastlantı
Catarina Belo

Kitabın Orijinal Adı
Chance and Determinism in Avicenna and Averroes

İngilizceden Çeviren
Öndercan Muti

Yayıma Hazırlayan
Y. Emre Ceren

© Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

Bu kitabın Türkçe Yayım Hakları AnatoliaLit aracılığıyla alınmıştır.
Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
DEA / G. DAGLI ORTI / Contributor / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z
Merkez Köyü / Merkez Bucağı / Beylikdüzü / İstanbul
Tel.: (0212) 875 48 86-87
Fax: (0212) 875 48 88
Sertifika No.: 47881

Birinci Basım *2021*
Baskı Adedi: *1000*

ISBN 978-605-314-501-1
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

İbni Sina ve İbni Rüşd

Belirlenimcilik ve Rastlantı

Catarina Belo



İDEAAYRINTI DİZİSİ

İBNİ HALDUN
Tarih Biliminin Doğuşu
Yves Lacoste

İBNİ ARABÎ VE DERRİDA
Tasavvuf ve Yapısöküm
Ian Almond

CENNETİN ELEŞTİRİSİ
Roland Boer

MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜ
V. V. Barthold

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
2. Cilt

HIRİSTİYANLIKTAKİ ATEİZM
Exodus'un ve Krallığın Dini
Ernst Bloch

KOMÜNİSTLERDEN İSLAMCILARA
Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya
Adrian Vickers

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
3. Cilt

OXFORD İSLÂM SÖZLÜĞÜ
Baş Editör: John L. Esposito

İLÂHÎNÂME
Ferîdüddîn Attâr

MÜSLÜMAN SİTE
Louis Gardet

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
4. Cilt

ROMANTİK ORTADOĞU
Metinlerarası Bir Deneme
Hayri K. Yetik

ÂDEM İLE HAVVA HER YERDE
Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te İlk İnsan
Mineke Schipper

İSLAM TEOLOJİSİNE GİRİŞ
Louis Gardet & Georges Anawati

ARKAİK ORTADOĞU
Güncellenen Metinlerin Kurgusökümü
Hayri K. Yetik

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİ
5. Cilt

FİDEL VE DİN
Frei Betto

MESİH GARABETİ
Paradoks mu Diyalektik mi?
Slavoj Žižek & John Milbank

DİN FELSEFESİ
Klasik ve Güncel Meseleler
Der.: Paul Copan & Chad Meister

TEOLOJİDEKİ SOSYOLOJİ
Düşünümsellik ve İnanç
Kieran Flanagan

İSLAM VE SOSYALİZM
S. Müşir Hüseyin Kidvai

MUHAMMED, ŞARLMAN VE AVRUPA'NIN KÖKENLERİ
Arkeoloji ve Pirenne Tezi
Richard Hodges & David Whitehouse

PAPA VE MUSSOLİNİ
XI. Pius'un Gizli Tarihi ve Avrupa'da Faşizmin Yükselişi
David I. Kertzer

İSLAM'DA "TASVİR SORUNU" VAR MI?
Silvia Naef

SELAHATTİN EYYUBİ
Din Savaşları Siyaseti
Malcolm Cameron Lyons & D.E.P. Jackson

DİNİN ELEŞTİRİSİ
Marksizm ve Teoloji Üzerine II
Roland Boer

İçindekiler

İbni Sina

Giriş: Belirlenimcilik Sorunu ve Bazı Tarihi Yönleri 9
Birinci Bölüm: İbni Sina'nın Rastlantı Üzerine Görüşleri 25
İkinci Bölüm: İbni Sina'nın Madde Üzerine Düşünceleri 57
Üçüncü Bölüm: İbni Sina'nın Göksel Nedensellik ve Öngörü Üzerine Düşünceleri 91
Sonuç 119
Kaynakça 125

İbni Rüşd

Giriş: Belirlenimcilik: Kavramın Tanımı ve Tarihi 131
Birinci Bölüm: İbni Rüşd'ün Rastlantı Üzerine Görüşleri 139
İkinci Bölüm: İbni Rüşd'ün Madde ve Zorunluluk Üzerine Görüşleri 177
Üçüncü Bölüm: İbni Rüşd'ün Göksel Nedensellik ve Öngörü Üzerine Görüşleri 204
Sonuç 241
Kaynakça 244
Dizin 249

İbni Sina

Giriş
Belirlenimcilik Sorunu ve Bazı Tarihi Yönleri

Belirlenimcilik sorunu kadim zamanlardan beri düşünürlerin ve filozofların ilgisini çekmiş ve en benzeşmeyen fikirlerin ortaya atılması, fakat bir sonuca varılmaması dikkate alındığında, hakkıyla felsefenin daimi konularından biri olarak değerlendirilir.

Bazı filozoflar belirlenimcilik meselesini açıkça çözmeye çalışmış ya da güçlü belirlenimci veya belirlenemezci eğilimler göstermişken bazıları da çalışmalarında bu konuya özel bir ilgi ya da açık bir hassasiyet göstermemiştir.

Felsefenin, Allah'ın takdiri ve yazgı sorunu dahil İslam teolojisindeki gelişmelerden epeyce etkilendiği Klasik İslam dönemi boyunca Müslüman felsefeciler doğal olarak belirlenimcilik meselesine eğilmiştir. Bu nedenle Aristotelesçi gelenek içinde yetişmiş ve İslami bir çevrede iş gören Müslüman bir filozofun belirlenimcilik karşısında nasıl konumlandığını gözden geçirmek önemlidir.

Hıristiyan, Yahudi ya da İslami, Ortaçağ felsefesi güçlü dini ve teolojik temellere sahiptir. Dolayısıyla Ortaçağ felsefecilerinin görüşleri incelenirken felsefi etkinliklerinin altyapısını biçimlendiren entelektüel ve dini bağlamı sarfınazar etmemek uygun düşer.

Bu kitap Latincede Avicenna olarak tanınan İbni Sina'nın (ö. 428/1037) çalışmalarında belirlenimciliğin rolünü tartışmak ve filozofun belirlenimci olup olmadığını soruşturmak amacındadır. İbni Sina, Farabi (ö. 339/950) ve İbni Rüşd (595/1198) gibi Ortaçağ İslamı'nın en ünlü ve etkili felsefecilerinden biridir, zira çalışmaları ve kuramları İslam İmparatorluğu'nun sınırları dışında da incelenmiştir.

Belirlenimcilik ana hatlarıyla dünyadaki her olayın ya da tözün başka türlü olamayacağı şekilde belirli ve zorunlu bir nedeni olması kuramı olarak tanımlanabilir. Bu görüş dünyayı katı bir zorunlu nedenselliğin yönettiğini varsayar ve buna göre her şey nedeni ya da nedenleri tarafından zorunlu biçimde koşullanır ki olanak halinde etkilerini "içerdikleri" ve belirlenmiş koşullar altında onları ürettikleri söylenebilir.[1] Bu tanım hem kendi adına bir şeyin olduğu gibi olması gerektiği anlamını taşıyan zorunluluk mefhumundan hem de bir etki üretmeyi ya da bir nedenin sonucu olmayı imleyen nedensellik kavramından faydalanır. Nedensellik ve zorunluluk kavramlarına dayanmasıyla bu belirlenimcilik tanımı epistemolojik alana ait öngörülebilirlik meselesinden ziyade evrenin ontolojik yapısıyla bağlantılıdır.[2] Yani bu bir belirlenimci için bir

1. Belirlenimcilik tanımı çözüme bağlanmış bir konu sayılmaz. Butterfield'e göre, "XVII. yüzyıldan beri her olayın bir nedeni bulunduğu öğretisi olarak anlaşıla gelir", "Determinism and Indeterminism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Der. Edward Craig), Cilt 3, s. 33. Fakat bu tanım neden ve etki kavramlarının sözüm ona muğlaklığı sebebiyle saldırı altındadır; bkz. Earman, *A Primer on Determinism*, s. 5-6 ve yukarıda sözü geçen belirlenimcilik üzerine makale. Nihayetinde, "sistemler", "durumlar" ve "kuram yasaları" gibi fizik kuramından çekilmiş terimlere başvuran, belirlenimciliğin daha dar kapsamlı bir tanımı mevcut fizik kuramı ve bilhassa kuantum kuramını değerlendirmek için ortaya atılmıştır. (Earman'ın tanımı için bkz., s. 13). Sorabji *Necessity, Cause and Blame* kitabında zorunluluğu ve nedenselliği birbirlerinden ayırmak ister ve belirlenimcilik tanımında nedenselliği dışarıda bırakır: "*belirlenimcilik*le başından beri zorunlu, yani sabit ve kaçınılmaz olmuşu kastediyorum... Belirlenimciliği bilerek nedenselliğe değil, zorunluluğa atıfla tanımladım", *Necessity, Cause and Blame*, ix. Oysa ben klasik belirlenimcilik tanımını tercih ettim; bir şeyi doğuran anlamında neden kavramıyla beraber (bkz. Taylor, "Causation", *The Encyclopedia of Philosophy*, (Der. P. Edwards, Cilt 2, s. 56) çünkü daha geniş ve fizik kuramına dahil değil; sonuç olarak, ilgisi Allah'ın dünya üzerindeki birleştirici etkisini açıklamaya karşılık gelen İbni Sina gibi bir Ortaçağ filozofunun öğretilerine daha uygun düşerek, hem ontolojiyi hem de teolojiyi kapsamakta. Neden ve etki arasındaki zorunlu bağlantı modern dönem için en başta Hume, fakat Ortaçağ'da Gazali gibi sayısız filozof ve düşünür tarafından sorgulanmıştır. Buna mukabil İbni Sina tarafından sebatla müdafaa edilir. Bu kendiliğinden İbni Sina'yı bir belirlenimci ya da aksi kılacak döngüsel bir tanımı tercih ettiğim anlamına gelmez; daha ziyade, "nedensel belirlenimcilik" olarak da adlandırılan, İbni Sina çalışmasının zemini olarak burada iş gören belirlenimcilik türü Ortaçağ İslam Felsefesi bağlamında bir tartışma yürütmek için akla yatkın olandır.

2. Earman belirlenimciliğe Laplace'ın Daimon'u açısından mana vermenin bir hata olduğuyla cebelleşir, zira belirlenimciliğim asıl önemi ontolojik bir kuram olarak ortaya çıkarken bu bakış açısıyla ilgimiz öngörü ve bilinebilirlik gibi epistemolojik konular üzerinde yoğunlaşır", Weatherford, *The Implications of Determinism*, s. 57. "Olabilirlik kavramlarını kullanış biçimlerimizin çoğu metafizikten ziyade epistemolojiktir; akılcı beklentimizi ya da verili kanıt üzerine bir sonucun mantıki olabilirliğini idare ederler', *a.g.e.*, s. 120. Belirlenimcilik ve olabilirlik arasındaki fark

şeyin neden olduğunu bilmesek de durum hâlâ zorunlu biçimde belirlenmiş olarak sınıflandırılabileceği anlamına gelir.

Rastlantı buna karşılık kesin nedeni bulunmayan, ama kendiliğinden meydana gelen seçkisiz ya da olumsal olayların oluşu olarak tanımlanabilir. Bir rastlantı olayı bu suretle nedensiz bir olaya ya da nedenin "gevşek şekilde" çıktığı bir olaya eştir (bir nedenin ya da nedenler kümesinin olası birçok etki taşıdığını farz edelim). Rastlantı ayrıca bağımsız iki neden silsilesinin denk gelmesi ya da bir araya gelmesi olarak tanımlanabilir.[3] Bu anlamda bir rastlantı savunucusu yalnızca geleceğin öngörülemez olduğunu bildirmekle yetinmez, çünkü ilkeye göre şimdiki halihazır nedensel bağlantıların da rastlantının seçkisizliği sebebiyle bilinemez olduğunu ve ayrıca her şey zorunluluk gereği gerçekleşmediği için geçmiş olayların başka türlü olabilme olanağı taşıdıklarını belirtir.

Farklı belirlenimcilik türleri mevcuttur, fakat bizim amaçlarımız için üç temel tür ayırt edilebilir. Metafizik veya nedensel belirlenimcilik her varlığın başka türlü olamayacağı şekilde nedenleri tarafından zorunlu biçimde koşullanır. Metafizik burada Aristotelesçi anlamda en genel ifadesiyle varlık olarak varlığı ve en yüksek varlık olarak Allah'ı inceleyen felsefe dalı olarak kavranır.[4] Böylece hem ontolojiyi hem de teolojiyi kapsar.

Fiziki belirlenimcilik doğadaki her olayın katı doğa yasalarına ve düzenli bir örüntüye göre yön bulduğunu, dolayısıyla her doğal sürecin açıklanabileceğini ortaya koyar. Metafizik varlıkları genel olarak ele alırken fizik bilhassa doğal süreçlerle ilgilenir.

özellikle mevcut fizik kuramlarının felsefi belirlenimcilik hususu üzerindeki etkisi tartışması için önemlidir: "Heisenberg'in Belirsizlik İlişkilerine yönelik Kopenhag Yorumu... basit bir parçacığın konumunu ve hareket gücünü aynı anda belirli bir kesinlik ölçüsünün ötesinde bilemeyeceğimizi belirtir, fakat ikisini de bilebiliriz. Gözlem sürecine dayanan çıkarımın bir sonucu olarak bu fikre varıldıysa belirlenimciliği değil yalnızca bilgiyi etkiler". *A.g.e.*, s. 200. "Dolayısıyla bilimin belirlenimciliği yanlış çıkarmasının kesinlikle söz konusu olmadığı hükmündeyim. Mevcut temel sorun bilimin kanıtla*yamadığı* açıkla*yamadığı* nesnelerin bulunmasıdır. Kuantum mekaniği son söz değildir, belirli fenomenlere yönelik bilimsel açıklamanın yokluğunda muazzam kullanım değeri taşıyan geçici bir betimleme ve olasılı bağıntıdır, fakat bu türden bir açıklama oluşturmaz", s. 201.

3. Bkz. Erbrich, *Zufall*, s. 91, 92. "Öznel rastlantı", bilginin yokluğu ve "nesnel rastlantı", nedenin yokluğu arasında bir ayrım yapar, s. 101.

4. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 1, 1003a21-22 ve VI, 1, 1026a29-32. İbni Sina'ya göre Allah'ın belirlemesiyle (*kader*) ve ayüstü ve ayaltı alanlarda iş gören ilahi nedensellikle metafizik belirlenimcilik çerçevesinde uğraşılır.

Son olarak etik belirlenimcilik ya da insan eyleminin belirlenmesi insan eylemlerinin ya doğa yasaları tarafından ya da Allah'ın eylemi aracılığıyla ya da bu ikisinin birleşimi vesilesiyle, Allah'ın önceden tesis ettiği doğa yasalarıyla belirlendiğini ileri sürer. İnsanlardaki özgür iradeyi açıkça saf dışı bırakır. İnsan sorumluluğu ve cezanın meşruluğu, insan ve/veya ilahi gibi hususlarda olumsuz sonuçları itibariyle etik belirlenimcilik geleneksel olarak en tartışmalı olan türdür.

Çağdaş felsefeciler farklı belirlenimcilik türleri ayırt etmiştir; Allah'ın bütün olayları belirlediği görüşündeki teolojik belirlenimcilik ve "her önerme ya ebediyen doğru ya da ebediyen yanlıştır, dolayısıyla gelecek bir olayı betimleme iddiasındaki her önerme ya doğrudur ya da yanlış"[5] diyen mantıki belirlenimcilik gibi. Bu anlamıyla mantıki belirlenimciliğin içermeleri olayların tümünün gerçekleşmeden vuku bulduğu manasına gelir. Bu tartışma en meşhur, Aristoteles'in *De interpretatione*'de deniz savaşı çekişmesi halinde kendini gösterir.[6] Aristotelesçi gelenekte teoloji metafiziğin iki dalından biri olduğu için teolojik belirlenimcilik metafizik belirlenimciliğin altına düşürülebilir. Bir dogmalar dizisinden ziyade, Allah'ın doğasına ilişkin diyalektik bir tartışmadan oluştuğu için Hıristiyan teolojisinden su götürmez şekilde ayrılan İslam teolojisinde (*kelam*) teolojik belirlenimcilik ya da belirlenemezcilik büyük bir önem elde eder.

Bu kitap bilhassa, disiplinlerin Aristotelesçi anlamlarıyla fizik ve metafizik belirlenimcilik üzerinde durur. Bu tercihin arkasındaki neden "rastlantı"nın *Fizik*'te [Physika] Aristoteles tarafından

---

5. Weatherford, *The Implications of Determinism*, 7. Weatherford bahsi geçen diğer türlerden farklı olarak "psikolojik belirlenimcilik" ayrımı da yapar, *a.g.e.*, s. 3.

6. Aristoteles, *De interpretatione* 9, "Bir deniz savaşı ya yarın gerçekleşmeli ya da gerçekleşmemelidir, fakat yarın gerçekleşmesi gerektiği zorunlu değilken gerçekleşmemesi gerektiği de zorunlu değildir oysa yarın gerçekleşmesinin gerekmesi ya da gerekmemesi zorunludur. Önermeler olgulara tekabül ettiği için, gelecek olaylarda şayet gerçek bir seçenek mevcut ve karşıt doğrultularda bir olanak mevcutsa tekabül eden olumlamanın ve inkârın aynı temel niteliği paylaştığı açıktır" (19a30-35). Aristoteles bundan önce eğer gelecekle ilgili ifadeler sabit doğruluk değerleri taşımıyorsa, "hiçbir şey tesadüfen olmaz ya da gerçekleşmez, ya şu anda ya da gelecekte gerçek seçenekler bulunmaz; her şey zorunlulukla meydana gelir ve sabit"tir der (18b5-7)... (düşünme gelecek olaylar üzerine nedensel bir etkide bulunmazken, Aristoteles'e göre durum gelecek eylemle ilgili insan düşünmesini anlamsız kıldığı için) Aristoteles'in vardığı sonuç sıklıkla "gelecek olabilir" ifadelerin sabit doğruluk değeri taşımaz şeklinde anlatılır. Bu yorum namlı bir tartışma konusudur. Weatherford, *The Implications of Determinism*, s. 22,23.

doğal nedensellik tartışması bağlamında ele alınışında ve rastlantının doğa felsefesine ait bir konu olduğunu düşünmesinde yatar. Aristoteles'in yapıtlarının İslam felsefesi üzerindeki muazzam etkisi sebebiyle –Aristoteles aslında İslam felsefesinin gelişmesinde kilit rol oynayan tek filozoftur– ve İbni Sina'nın temel eserlerinden bazıları Aristoteles'in yapıtlarına dayandığı için, o da rastlantıyı doğa felsefesi bağlamında tartışır. Bunun neticesinde İbni Sina'nın ele aldığı fizik sorunlarına atıfta bulunmadan belirlenimcilik bahsi açılamaz. Ayrıca yukarıda tanımlandığı haliyle belirlenimcilik kavramının temel öğesini esasen metafizikte söz edilen metafiziksel zorunlulukla Aristoteles'in fizik ve metafizik eserlerinde işlediği nedensellik kavramları oluşturur.[7] Aristoteles nedensellik üzerine düşüncelerine hem *Metafizik*'te [Metaphysica] (983a24-32, 1013a24-1014a25) hem de *Fizik*'te (194b16-195a30) yer verirken "zorunluluk"u *Metafizik*'te tanımlar.

Karmaşık mantıki belirlenimcilik mevzusu gibi etik belirlenimcilik konusu ya da insan eyleminin özgürden ziyade belirlenmiş olduğu fikri de başlı başına ele alınmayı gerektirir. Etik ve mantıki belirlenimcilik bahsi sıkıca bağlı oldukları fizik ve metafizik belirlenimciliğe geçildiğinde açılacaktır. Belirlenimciliğe dair güncel felsefi çalışmaların birçoğu belirlenimciliği varsaymanın ya da inkâr etmenin etik içermeleri üzerinde yoğunlaşır. Mevcut çalışma etik bir konu olarak belirlenimciliğin yaygın ele alınışından belirlenimciliği ya da özgür insan iradesini onaylamanın ya da yadsımaya dair etik sorunun önde gelen kaygı olmaması yoluyla ayrılır. Etik yönün İbni Sina için temel kaygı olmayışı İslam teolojisinin kendisiyle ilişkilendirilebilir. *Kader* konusunda Allah'ın olayları belirlemesi etrafında dönen İslami çekişmede insanların özgür irade taşıyıp taşımadığından çok Allah'ın sıfatlarından ikisine karşılık gelen adaletini ve takdirini olumlamanın bir çelişkiye yol açıp açmadığı mevzubahistir.

Dolayısıyla etik belirlenimi sarfınazar etmenin iki nedeni bulunur; ikisi de felsefi ve İbni Sina metinlerinin yapısına bağlıdır. Salt

7. Judson genel olarak nedensel belirlenimcilikle ve zorunluluk ya da zorunlulukçuluk arasında bir ayrıma gider, bkz. *Aristotle on Necessity*, s. 152. Sorabji'ye göre neden ve zorunluluk arasındaki bağlantı ilk defa Stoacılar tarafından kurulur, bkz. *Necessity, Cause and Blame*, xi ve s. 64-67. "Getirdikleri yenilik istisnasız düzenliliği *neden*le ilişkilendirmeleriydi... Stoacılar nedeni ve sonucu kuşatan bütün koşullar aynı olduğunda nesnelerin şimdi bir bu yöne şimdi de bir bu yöne dönmelerinin olanaksız olduğunu... ileri sürmüştür", s. 64-65.

felsefi bir zeminde, farklı belirlenimcilik türleri kuram bakımından ayırt edilebilir. Bu sayede etik belirlenim reddedilirken metafizik ve fizik belirlenimcilik lehine bir tartışma tutarlı bir şekilde yürütülebilir. Hatta doğadaki belirlenimcilik ya da belirlenemezcilik, doğal nedenselliği insan nedenselliğinden ayırarak etik içermelerden bağımsız şekilde desteklenebilir.

Gelişigüzel olaylar doğuran Epikurosçu çekirdek sapma felsefe tarihinden klasik bir fizik belirlenimcilik örneğidir.[8] Karşıtı ise doğadaki her olayın nedensel olarak zorunlu kılındığı yönlü Stoacı kuramdır. Kant (ö. 1804) insan özerkliği ya da özgürlüğü mefhumunu ortaya atarak ve böylece zorunlu ya da kaçınılmaz bir doğal nedenler silsilesine tabii olmama suretiyle insanları özgür kılarak nedenselliğin, insani ve doğal, iki alanı arasında bir ayrım gerçekleştirir. Belirlenimcilik sorununu saf aklın üçüncü çatışkısı biçiminde ifade eder. Kant sav içinde bir insan özgürlüğü kanıtlaması sunar: "Doğa yasalarına dair nedensellik dünyadaki fenomenleri üreten tek nedensellik değildir. Bu fenomenleri açıklayabilmek için özgürlük aracılığıyla bir nedenselliğin zorunlu olarak varsayılması gerekir" Karşı sav belirlenimci görüşü ortaya koyar: "Özgürlük (diye bir şey) yoktur, daha ziyade dünyadaki her şey sadece doğa yasalarına göre gerçekleşir".[9] Kant ya insan eylemlerini kuşatan ve bütün nedenselliği kapsayan zorunlu bir doğal düzenin savunulduğunu ya da insan nedenselliğinin özerk olduğu ve doğal nedensellik tarafından belirlenmediğinin düşünüldüğünü belirtir. Her ne kadar Kant insan nedenselliğiyle doğal nedensellik arasındaki birleştirmeyi belirlenimcilikle ve ayrılıklarını insan özgürlüğünün olumlanmasıyla bir tutsa ve bir şekilde fizik belirlenimcilik iddiasını taşısa da belirlenimcilik bakımından iki alanın nasıl ayrı ayrı ele alındığını fark etmek zor değildir. Çoğu durumda bir belirlenimcilik türünün diğeriyle uyumlu olmasına rağmen ayırt edilebilirler. Böylece insan özgürlüğü için de doğal süreçlerdeki sapmaların varlığını kabul etmek gerekmez. Uyumcular nedenselliğin katı ilkeleriyle insan özgürlüğü arasında böylesi bir uyumun mevcudiyetini savunsalar da, gerek belirlenimci gerek belirlenemezci bazı filozoflar herhangi

8. Seel'e göre Epikuros, "Her devinimin bir nedeni olduğu ilkesini görmezden geldi... önde gelen nedenleri bulunmayan devinimlere izin verdi ve... bu konumun müdafaası için sapma kuramını icat etti", *Ammonius and Seabattle*, s. 27.

9. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Critique of Pure Reason, Kant's Gesammelte Schriften, s. 308-309. Başka bir durum belirtilmedikçe bütün çeviriler bana aittir.

bir nedenselliğin insan eylemin sirayet edeceği fikrine dayanarak bu olasılığı dikkate almazlar.

Sorunun etik boyutunun bu çalışmanın merkezinde bulunmayışının bir diğer nedeni ise bizzat İbni Sina'nın etikle ilgili az şey yazmasıdır.[10] İbni Rüşd, etikle İbni Sina'dan daha fazla ilgilenmiştir; ancak fiziksel ve metafiziksel eserlerinin sayısı etik üzerine yazdıklarında daha ağır basmaktadır, dolayısıyla bu durumda fiziksel ve metafiziksel belirlenimcilik hakkında etik belirlenimcilikten daha fazla şey söylenebilir.

Ne Antik Yunancada ne de Arapçada bizim modern "belirlenimcilik" idemizi tastamam karşılayacak bir ifadenin bulunmadığını ifade etmek gerekir. Buna mukabili bazı pasajlar Aristoteles'in "belirlenimcilik" adlandırdığımız şeyin farkında olduğu izlenimini uyandırır. Mevcut çalışma yukarıdaki tanıma göre İbni Sina'da ve İbni Rüşd'de belirlenimci ya da belirlenemezci bir bakış açısını nasıl olanaklı olduğunu ortaya çıkarmak için emek harcayacaktır.

"Belirlenimcilik" terimi Kant'ta ve daha sonra da Hegel'de karşımıza çıkar,[11] fakat modern filozoflar arasında en tutarlı ve dizgeci felsefi belirlenimcilik kalıbını önerdiği kabul edilen Spinoza'da mevcut değildir. Terim ona başvurmayan felsefi dizgelere ve filozoflara atfedilmiştir.

Burada belirlenimciliğin tarihine dair dizgeci bir çalışma ya da inceleme gerçekleştirilemeyeceğinden belirlenimcilik fikrini müdafaa etmiş filozoflar arasından iki paradigmatik örnek üzerinde durmak istiyorum; önce Stoacılar, sonrasında da Spinoza.

Kader ve belirlenimcilik mevzuu Aristoteles, Platon ve Sokrates öncesi felsefeciler tarafından ortaya atılsa da, onu felsefi dizgelerine temel bir parça olarak dahil edenler Stoacılardır.[12] Klasik Antik Çağ'da yukarıda tarif edilen fizik/metafizik/dizgeci belirlenimciliğin ilk biçimi olarak adlandırabileceğimiz halini savunmuş, böylece yüzyıllar sürecek belirlenimcilik tartışmasına yön vermişlerdir.[13] Antik Çağ'da özgürlüğe ya da rastlantıya yer bırakmayarak her şeyin bir neden aracılığıyla gerçekleştiğini ve nedenleri tarafından belirlendiğini savundukları düşünülmüştür. Belirlenimciliğe ve hepten

10. Gutas, İbni Sina'nın etiğe yönelik kısıtlı ilgisinden bahseder, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 257-258.
11. Bkz. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, s. 221-224
12. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, s. 2.
13. *A.g.e.*, s. 5.

kuşatıcı ilahi takdire dair kanıtlamalarından sıklıkla karşı çıkarak bahseden Aleksandros'un *De fato*'su bu durumu açıkça ortaya koyar.

> "Onlardan sonra gerçekleşenlere neden olanlar ilk gerçekleşen şeylerdir. Bu yolla her şey birbirine bağlanır ve dünyada bir şey ne başka bir şeyin onu koşulsuz biçimde izlemesi ve nedensel olarak ona eklenmesiyle ne de takip eden olayların önce gelen olaylardan, onlardan bir tanesine bağlıyken onu izlemeyecek şekilde ayrılabilmesiyle gerçekleşir... ve gerçekleşen her şeyden önce gelen ve ona uygun bir şey mevcuttur. Bu sebeple dünyada nedensel olarak var olmayan ya da gerçekleşmeyen bir şey yoktur.[14]"

Bu pasaj her şeyin nedeninden sonra geldiği ve nedenine bağlı olduğunu ve her neden dizisinin başka bir neden dizisini izlediği görüşünü betimler. Bunun neticesinde ferdi bir töz ya da töz dizisi kendini evrensel bir nedenselliğin dışına taşıyamaz. Neden ve etki arasındaki bu uygunluk aralarındaki zorunlu bir bağa işarettir. Neden etkinin koşuludur ve bir etki kendiliğinden meydana gelmez.

Modern felsefede Spinoza Stoacılarınkine benzer bir belirlenimcilik türü ortaya koyar. *Etik*'in [Ethica] üçüncü bölümüne ait önsözde şunları söyler:

> "Doğada oradaki bir çatlağa konabilecek bir şey sonradan meydana gelmez; zira doğa her zaman aynıdır ve onun her yerinde aynı etkinlik ve eylem gücü kendini gösterir; yani, her şey meydana gelip bir biçimden diğerine değişirken doğanın yasaları ve buyrukları her yerde ve her daim aynı kalır; böylece ne olursa olsun her şeyin doğası aynı yöntemle anlaşılmalıdır, yani doğanın evrensel yasaları ve kuralları aracılığıyla.[15]"

Spinoza'nın doğanın ya da doğal süreçlerin bir derece seçkisizlik ya da katı doğal yasalardan sapma içerdiğini kabul etmediği

---

14. Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cilt 1, s. 337-338, çeviren Long ve Sedley. "Stoacılar kendilerini belirlenimci olarak görürdü. Her şeyin Kadere, zorunluluğa ya da Allah'ın iradesine göre gerçekleştiğine inanırlardı", Weatherford, *The Implications of Determinism*, s. 27. "Antik Çağ'ın belirlenimcilik ve özgürlük sorunları MÖ III. yüzyıldan başlayarak 'kader üzerine' başlığı altında toplanmış ve tartışılmıştır... Kader üzerine Stoacılara ait incelemeler günümüze ulaşamamıştır", bkz. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, s. 5-6. Bu nedenle Stoacı fikirler Aphrodisiaslı Aleksandros gibi başka antik yazarlardan derlenmiştir.

15. Spinoza, *Ethics*, *The Works of Spinoza*, Cilt 2, (Çev. Elwes), s. 129. 'Belirlenimciliği su götürmez. Her şeyin zorunlulukla gerçekleştiği ve hiçbir şeyin olumsal olmadığı, temel iddiaları arasındadır', Sprigge, *The Significance of Spinoza's Determinism*, s. 2.

ortadadır. Görüşü Stoacıların belirlenimciliğini de aşar, çünkü yalnızca aynı nedenin aynı koşullar altında aynı etkiyi doğuracağını savunmakla kalmaz, doğada olup biten her şeyin kati surette evreni yöneten düzenli fizik yasalarına göre gerçekleştiği fikrini taşır.

Eğer bu doğal nedensellik görüşünü insan eyleminin doğal nedensellikten yalıtılmış olmadığı fikriyle bir araya getirirsek Spinoza'nın belirlenimciliği gün gibi ortadadır.[16]

Peki, İbni Sina üzerindeki temel felsefi etkiler nelerdir ve bu etkiler bu hususta nerede durur? Şimdi kısaca bu etkilerden söz edeceğim.

İbni Sina Aristotelesçi bir filozoftur.[17] Aristoteles aracılığıyla Sokrates öncesi filozoflarla, onların atomculuğu ve maddeciliğiyle ve bilhassa da Platon'la onun biçimler kuramıyla tanışır. İbni Sina Aphrodisiaslı Aleksandros ve Themistios gibi sabık Aristotelesçilerden ve onlar sayesinde de Epikurosçu ve Stoacı görüşlerden haberdar olur.[18] Son olarak Farabi ve *Aristoteles'in Teolojisi*'nin sahte Aristoteles'i gibi İslam felsefesindeki seleflerinin etkilerini taşır. Felsefi etkilerin yanında Kuran'ı ve *hadit* yazınından oluşan İslami altyapısı ve erken İslam tarihinde alev alan karmaşık teolojik çekişmeler İbni Sina'nın kuramlarının biçimlenmesinde muazzam bir iş görür. Belirlenimcilik tartışmamızla ilgili çekişmelerden biri Allah'ın belirlemesi, yani *kader*'dir. Çekişmenin taraflarını ana teoloji (*kelam*) geleneklerinden Mutezile ve Eşarilik oluşturur. Geç VIII. yüzyılda ve IX. yüzyılda ortaya çıkmış bir teoloji geleneği olan Mutezile insanların eylemlerinin etmeni olduğunu savunmuştur. Mutezile'ye karşı X. yüzyılda doğmuş bir gelenek olan Eşarilik ise Allah'ın gerçek etmen olduğu, fakat insanların kendi eylemlerini temellük ederek onlardan sorumlu olduğu fikrini paylaşır. Bu etki-

16. *A.g.e.*, s. 6: "Spinoza'ya göre alışılmış özgür irade inancı, insan iradesinin doğanın olağan akışı dışında duran bir şey olduğu görüşünün yol açtığı şaşmaz bir hatadır" "Belirlenimci bu kadar az kanıt üzerine insanların doğanın geri kalanından ayrıldığına inanmaz", Weatherford, *The Implications of Determinism*, s. 16.

17. Oysa İbni Sina belirli bir noktada Aristotelesçi gelenekten kopar: "Doğululara takdiminde Aristoteles geleneğiyle doğrudan yakınlık hepten ve bariz bir şekilde reddedilir; Aristoteles sadece temeli ve yönü sağlarken İbni Sina'nın amacı onun ötesine geçmektir, yoksa daha önceden olduğu gibi gizli anlamları açımlamak ya da açıklamak değil", Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 295. Bu görüşün Platon kısmı için bkz. s. 38. Platon ve Aristoteles üzerine düşüncelerinin evrimi için, bkz. s. 286-288.

18. Mesela, Aphrodisiaslı Aleksandros'un *Sağgörü Üzerine* incelemesi Arapçaya Ortaçağ'da çevrilmiş, fakat *Kader Üzerine*'nin Arapça tercümesi bulunmamaktadır.

ler açısından belirlenimcilik meselesi İbni Sina için felsefi olduğu kadar dini bir boyut da taşır.

Belirlenimcilik hususunda veyahut bu kaynakların belirlenimciliği hususunda, mesela Aristoteles'in felsefesine çeşitli biçimlerde, ister antik ister modern bazı yorumcular tarafından ve belirlenimci diğerleri tarafından da belirlenemezci bir mana yüklenmiştir, Van Rijen bu durumu şöyle açıklar:

> "Aristoteles bir durumun ya da olayın zorunluluğundan (iki şekilde) bahseder... (buna göre) (bazı) olaylara ya da durumlara belirli etken nedenlerin etkileri olarak bakılır. Bu yolla bir etki olduğu müddetçe her olay zorunlu biçimde etken nedeniyle ilgilidir. *Corpus*'un birçok yerinde Aristoteles, büsbütün bir belirlenimciliği ima edecek şekilde, bütün olayların bu yolla zorunlu kılındığını iddia eder. Belirlenemezcilik 'yeniden başlamalar'ın, yani zaman içinde meydana gelen nedensiz durumların dünyada olup biteni açıklarken iş görmesini gerektirir. Bazı yorumcular Aristoteles'in bu yeniden başlamaların var olduğu fikrini taşıdığına gerçekten inanırken diğerleri bunu kabul etmez.[19]"

Söz konusu sorun Aristoteles'in önceki bir etkenden bağımsız şekilde olayların kendiliğinden cereyan ettiğini onaylayıp onaylamadığı ya da bunun yerine bütün olayların nedensel olarak zorunlu kılındığının arkasında olup olmadığıdır.

Aristoteles, Klasik Antik Çağ'da bazıları tarafından bir belirlenimci olarak değerlendirilir.[20] Yakın zamanda ise Richard Sorabji, Aristoteles'in bir belirlenimci olduğu görüşüne karşı çıkmıştır.[21] Konu Aristoteles'in yapıtlarında mantık, metafizik, fizik ve etik her derecede mevcutken Aristoteles, belirlenimciliğe dair dizgeci bir görüşü dışa vurmaz; mesele taban tabana zıt konumlar almış Stoacılar ve Epikurosçular arasında münakaşa edilirken açık ve dizgeci bir hal alır.

İbni Sina'nın fikirlerini biçimlendiren İslami geleneğe bakıldığında, Kuran'da hem Allah'ın belirlenimciliğini hem de özgür irade varsayımını içeren, insan sorumluluğunu destekleyen kısımlar

19. Van Rijen, *Aristotetle's Logic of Necessity*, s. 119.

20. Bkz. *Cicero*, De Fato, s. 17, 39.

21. Bkz. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, ix-xi. Çalışmasının sunuş bölümünde Sorabji, Aristoteles'in belirlenimciliğini ya da belirlenemezciliğini savunan Antik ve modern yorumculardan bahseder, fakat şu şartla: "Yorumcuların sicilini çıkarmak bir şekilde yanıltıcı olur, zira Aristoteles'e belirlenimcilik ya da belirlenemezcilik atfedilirken farklı şeyler kastedilir ya da atıflar farklı yollarla nitelenir", s. x.

bulunur. *Hadit* içinde bazı gelenekler insanın eylemlerinde özgür olduğu fikrini savunmuş, fakat MS VII. yüzyılla beraber gelenekçiler yaygın biçimde insanın kaderi üzerinde topyekûn bir denetime sahip olmadığı ve Allah'ın takdirinin küçümsenemeyeceği görüşünü paylaşır.[22] Watt'a göre Kuran'da mevcut serbestiyi savunan görüşe karşı geleneklerin büyük oranda yazgıcı bir görüşü ifade etmeleri İslam öncesi döneme dayanır.[23] Erken İslam'da yazgıcı öğretinin hangi kökenin bulunursa bulunsun, *kader* konusunun evvel bir safhada İslam bilginlerinin zihinlerini meşgul etmeye başladığı kesindir.

İslam teolojisi (*kelam*) içinde de konu bir çözüme bağlanmamış ve farklı gelenekler olayların (Allah tarafından) belirlenmesi ve insan sorumluluğuna dair farklı görüşler ortaya koymuştur. Allah'ın adaletini savunan ve insanların eylemlerinden sorumlu olduğunu destekleyen gelenekçi teologlara değinmiştik. Mutezile açısından Allah'ın mutlak adaleti ilkesi O'nun sadece iyi olanı buyurduğu ve insanların işlediği şerden kati surette sorumlu olmadığı anlamına gelir. İnsanlar şayet özgür iradeleriyle yapıp etmese edimlerinden sorumlu tutulamazlar. Kısacası sorumlu olmadıkları ya da sakınamadıkları eylemlerden dolayı ödüllendirilmeleri ya da cezalandırılmaları mümkün olmaz. Eşarilik gibi diğerleri ise Allah'ın olayların belirlemesi ve insan sorumluluğu arasında orta bir yol bulma çabasındadır, fakat aslında insan etmenliği aleyhine Allah'ın belirlemesi savunucusu olarak değerlendirilmiştir. Ebu Hasan Eşari, insanları günahları ve genel olarak eylemleri dahil, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Şer eylemler dahil her şey Allah tarafından istenir ki, bu görüş, "seni ve yaptığını yaratan Allah'tır" manasını taşıyan, Kuran'dan bir ayete, 96: 37, dayandırılır. Her iki okul da ilahi takdiri desteklemenin peşindeyken Allah'ın etmenliğinin evrensel olup olmadığı hususunda farklı yönlere saparlar. Her ne kadar Mutezile ve Eşarilik meseleyi ele almış en ünlü teoloji gelenekleri olsa da, başka birçokları da meseleye çözüm yolu aramıştır.

Belirlenimcilik meselesi tartışılırken bu felsefi ve İslami etkilerin akılda tutulması gerekse de İbni Sina'nın düşünceleri Aristoteles'e dayanan, uzun soluklu bir geleneğin salt mirasçısından ziyade başlı

22. Watt ve Marmura, *Der Islam*, Cilt II, chapter 4, 'Bestimmung der Ereignisse durch Gott', s. 100.
23. Watt, *Free Will and Predestination*, s. 21.

başına bir filozofunkiler olarak çözümlenmelidir. İbni Sina'nın Stageiralı'nın* metinlerini harfi harfine takip etmemesine rağmen metinlerinin Aristoteles'e dayandığı şüphe götürmez.

İbni Sina'nın felsefi düşüncelerine yönelik bir vurgu belirli felsefi ve teolojik tartışmalara sunduğu özgün ve yenilikçi çözümlerle de meşrulaştırılabilir.

Belirlenimcilik Meselesine İlişkin Güncel İbni Sina Çalışmaları

İbni Sina'nın zorunlu nedensellik görüşü birçok araştırmacı tarafından incelenmiş ve belirlenimciliği gerçekliğe yönelik yeterli bir açıklama olarak açıkça kucaklayıp kucaklamadığı ya da bilakis, dünyada gerçek rastlantı olaylarının varlığını tanıyıp tanımadığı noktasında birbirinden tamamen farklı, hatta çelişen sonuçlara ulaşılmıştır.

L. E. Goodman İbni Sina üzerine bir çalışmasında bazı görüşleri, bilhassa İbni Sina'nın belirlenimciliğine kafa yoran araştırmacıların görüşlerini özetler. Gardet o araştırmacılardan biridir: "Her ne kadar (İbni Sina) Zorunlu Varlık dışındakilerin temel olumsallığını onaylasa da varoluşsal özgürlüğe bir alan açmaz. Allah tarafından istenen dünyanın taşması zorunlu bir taşmadır. İkincil nedenlerin hepsi belirlenmiştir; olumsal bir gelecek yoktur. *Kitabül Necat* metninin ortaya koyduğu gibi; 'Bir insan şayet yeryüzüne ve göğe ait bütün olayları ve fenomenleri bilebilse ve doğalarını anlayabilse, hiç kuşkusuz gelecekte meydana geleceklerin tümünün nasıl meydana geleceğini de bilirdi'".[24] Gardet'ye göre İbni Sina'nın metafizik dizgesi katı bir zorunlu nedensellik mefhumunu temel alır ve gerçek özgürlüğe yer bırakmaz.

Goodman, G. F. Hourani'ye ve M. Marmura'ya İbni Sina'nın bir belirlenimci olduğunu savunan diğer araştırmacılar başlığı altında değinir. Hourani "İbni Sina'nın Kaderin Gizemi Üzerine Denemesi" başlıklı makalesinde İbni Sina'nın Allah'ın belirlemesi (*kader*) tenkitine dayanarak Gardet'yle aynı görüşü paylaşır.[25] M.

* Filozofun doğum yeri olan Stageira'ya dayanarak Aristoteles'e verilen bir takma isim. (ç.n.)

24. Goodman, *Avicenna*, s. 86. Ayrıca bkz. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, s. 45-46.

25. Hourani, "Ibn Sīnā's Essay on the Secret of Destiny", s. 25-48. "İbni Sina üstüne basa basa Allah'ın dünyayı topyekûn belirlediğini ileri sürer. Bu *kader*'i her şeyin

Marmura ise filozofun belirlenimciliğini var olan olumsal varlıkların zorunlu olması savına ağırlık vererek ortaya serer.[26] Bunun yanında dizgesinin belirlenimci olduğu A. M. Goichon tarafından halihazırda masaya yatırılmıştır, keza Goichon İbni Sina'nın belirlenimci dizgesinde olumsallığa olanak tanımadığını düşünür.[27] R. Frank da İbni Sina'nın nazarında her şeyin belirlenmiş olduğunu belirtir.[28] Daha yakın bir tarihte ise Y. Michot yalnızca *kader* konusundaki görüşlerini değil kozmolojisini de temel alarak filozofun mutlak belirlenimciliğini tartışmıştır.[29]

Buna karşılık İbni Sina'nın belirlenmezciliği olduğunu ya da özgür iradeyi olumladığı görüşündeki araştırmacılar arasında A. Ivry ve J. Janssens bulunur. Ivry, İbni Sina'ya atfettiği ve maddenin hem olumlu hem de olumsuz bir rol oynadığı çift katmanlı bir madde kuramını esas alır. Madde olumlu işleviyle gelişigüzel ve öngörülemez olaylar doğurur.[30] Ivry'nin iddiası ve bunun içermeleri bu kitabın ikinci bölümünün konusudur.

J. Janssens ise İbni Sina'ya göre doğal dünyada gerçek olumsallığın bulunduğunu ve insanların belirli bir ölçüde seçim özgürlüğüne sahip olduğunu savunur.[31]

İbni Sina'nın bir belirlenimci izlemi verdiğini inkâr etmeyen M. Rashed, kozmolojisi evrensel tekerrüre olanak tanımadığı için filozofun insan özgürlüğüne menzil bıraktığı fikrindedir. Kozmolojisinde gökküreler düzenli bir şekilde bütünüyle aynı devinimi tekrarlamaz, böylece öngörülemez olayların oluşumuna ve insan özgürlüğünün olanağına yola açılır.[32]

Yüce Varlık'tan zorunlu taşması olarak Yeni Platoncu anlamda kavramak gerekir. Bu nedenle ilahi adalet sorunun çözerken, kader öğretisini teolojik "takdiri ilahi" oldukça farklı anlasa da ondan ayrılmaz ya da onu zayıflatmaz", s. 36.

26. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sīnā)", s. 172-187, bilhassa da Marmura'nın İbni Sina için 'olumsal olan şayet varsa bir nedeni olmalıdır', 180 ve İbni Sina'nın doğadaki nedensellik kavramından bahsettiği s. 185: "İbni Sina 'sıklıkla' gerçekleşen (doğal) olaylardan bahsederken zorunlulukçuluktan feragat etmez. Doğal düzenliliklerin istisnalarının nedensel olarak izah edilebilir engeller nedeniyle var olduğunu ileri sürer".

27. Goichon, *La Distinction*, s. 162-163.

28. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna*, s. 23-24.

29. Bkz. *Destinée*, bilhassa s. 61-64. Ayrıca İbni Sina'yla ilgili şu serine bkz. *Lettre au Vizir Abū Sa'd*, s. 123, n. 4.

30. "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism", s. 167.

31. Janssens, "The Problem of human Freedom in Ibn Sīnā", s. 112-118.

32. Rashed, "Théodicée et approximation: Avicenne", s. 227, 229, 232, 239, 240, 256-257.

Bizzat Goodman Allah'ın dünya için zorunluluğunun dünyayı ve orada gerçekleşen olayları zorunlu kıldığı ve İbni Sina'nın dizgesinin belirlenimci olduğu yönlü görüşe karşı çıkar.[33] İbni Sina'nın en ünlü savlarından biri (Allah'tan başka) her şeyin kendinde olanaklı olduğu ve aynı zamanda bir başkası aracılığıyla zorunlu olduğudur. Yani kendinde değerlendirildiğinde her varlığın zorunlu biçimde var olması gerekmez, fakat nedeni sayesinde zorunludur. Goodman bu varlıkların olumsallığını gerçek olumsallık, yani var olmanın ve var olmamanın iç olanağı lehine bir duruş olarak anlatma eğilimindedir. Varlıklar şayet içeriden olumsal ya da olanaklıysa İbni Sina için belirlenimci sıfatını haklı çıkaracak bir şekilde zorunlu kılınmamıştır. İbni Sina'nın modal metafiziği ve Goodman'ın yorumlaması bu kitabın son bölümünde ele alınacaktır.

Bunun yanında Inati, İbni Sina'nın dizgesinin belirlenimci olduğunu desteklerken insanların özgür olduğunda ısrarcıdır.[34]

Sözü edilen çalışmalara rağmen belirlenimcilikle ilişkisi bakımından İbni Sina'nın çalışmalarına yönelik dizgeci bir çalışma gerçekleştirilmemiştir. Belirlenimciliklerini ya da aksi yöndeki niteliklerini idrak edebilmek için esas oluşturan rastlantı konusu bu tartışmalarda göz önünde bulundurulmamıştır.[35]

Özet

Belirlenimcilik tartışması bağlamında rastlantının ele alınması gerektiği ortadadır, zira rastlantı tam olarak, nedensel silsilelerin düzenliliğini bozmak ve belirlenimciliği çürütmek gibi, doğal nedensellikteki çatlakları ve yeniden başlamaları ifade eder. İbni Sina'nın rastlantı üzerine düşünceleri incelenirken bu filozofa göre kendiliğinden, nedensiz bir olay diye bir şeyin var olup var olmadığına bir yanıt bulmak olanaklıdır. Bu rastlantı tartışması bir yandan madde ve şer meselesiyle bağlantılıdır. Madde Aristotelesçi kalıptaki diğer üç nedenden –ereksel, etken ve biçimsel– bağımsız bir etmen olarak görülebilir ve gelişigüzel olaylara yol açtığı ya da

33. Goodman, *Avicenna*, s. 81.
34. Inati, *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy*, s. 161.
35. Fakat İbni Sina için Verbreke bir giriş çalışması gerçekleşmiştir, *Avicenna Latinus*, *Liber Primus Naturalium*, s. 37*-52*. Verbreke çoğunlukla İbni Sina'nın metninin Aristoteles'inkine yakın durduğunu savunur (Aristoteles'in metninde bulunmayan ilahi takdir meselesine yoğunlaşması dışında), benim görüşüm için bkz. I. Bölüm.

doğadaki olağandışı oluşların nedeni olduğu değerlendirmesinde bulunulabilir, dolayısıyla da İbni Sina için maddenin diğer üç nedenden bağımsız olup olmadığının tespit edilmesi gerekir. Eğer madde ona göre düzensiz bir yapıdaysa rastlantı olaylarının oluşumuna kaynaklık ediyor olabilir. Bu noktada biçimsiz maddeye eş birincil maddeyle biçimle beraber açığa çıkan biçimlenmiş madde arasında bir ayrım gerçekleştirilmesi gerekir. Doğal süreçlerdeki belirlenemezliği başlatabilecek olan arda kalan biçimlerle bağlantısız birincil maddedir. Bu kitabın ikinci bölümü madde konusuna ayrılmıştır.

Rastlantı meselesi bu yüzden bir yandan madde ve şer diğer yandan dünyanın oluşumu, böylece de yaratım ve ilahi nedensellik olmak üzere çatallaşır. Aristoteles rastlantı meselesine eğilirken doğa felsefesinin alanına giren, gelişigüzel, nedensiz ferdi olayların varlığını sorgulamanın yanı sıra seriminin ikinci kısmında dünyanın bir bütün olarak rastlantı ürünü olup olmadığına yanıt arar. İbni Sina için ise mesele doğrudan dini çağrışımlar taşır ve böylece tartışmayı İslami geleneğe göre Allah'ın öngörüsü ve olayları belirlemesini kapsayacak biçimde uzatır. Öngörü her ne kadar Stoacılarla ve Epikurosçularla beraber daha önce felsefi spekülasyonun konusu haline gelmiş olsa da İslami vahiy altyapısına dayanarak daha büyük bir önem kazanır.

Belirlenimcilikle bağlantılı ana başlıkları takdim ettiği için İbni Sina'nın rastlantı görüşünü incelemek filozofun belirlenimcilik karşısındaki konumunu sormaya uygun düşer.

Bunun neticesinde ilk bölüm İbni Sina'nın *eş Şifa*'da Aristoteles'in *Fizik*'ini açımlarken yer verdiği rastlantı çözümlemesini içerir. İkinci bölümde Ivry'e ait, İbni Sina'ya göre maddenin gelişigüzel olayları üretebileceği yönlü savı değerlendirmek amacıyla filozofun madde kuramına göz gezdireceğim. Üçüncü bölümde ise onun modal metafiziğini ve taşma sürecine yol açma şeklini tartışıp, sevgi aracılığıyla ereksel nedeni takip etme ve Allah'ı özümleme çabası gibi gökkürelerin devinimi kuramı üzerine düşüneceğim. Son olarak öngörü ve *kader* üzerine fikirlerini ele alacağım.

İbni Sina'da belirlenimciliği araştırmak amacıyla, bu çalışmanın kapsamı dışına çıkacak şekilde rastlantıya ve ilgili konulara dair bütün göndermelerin üstünden geçmek gibi yorucu bir denemeye girişmeden, fizik ve metafizik üzerine temel yapıtlarından uygun pasajları tartışmayı denedim. Bu amaçla *eş Şifa* (*İyileştirme*), *en*

Necat (*Kurtuluş*), *Talikat* (*Yorumlar*), *Mubahathat* (*Tartışmalar*), İşaret vel Tembihat (*Belirtiler*) ve *Danişname* (*Bilgi Kitabı*) eserlerinin yanı sıra kader ve diğer ilgili konular üzerine daha az hacimli incelemeleri de çözümlemeye dahil edilmiştir.

Birinci Bölüm
İbni Sina'nın Rastlantı Üzerine Görüşleri

Giriş: Rastlantı ve Nedensellik

"Rastlantı" kavramı (*ittifak)* İbni Sina tarafından *al-Shifâ'nın** *Fizik* kitabında "talih" kavramıyla beraber çözümlenir ve usulünce geliştirilir. "Rastlantı"ya iki bölüm ayrılmıştır. "Talih ve rastlantı ve haklarındaki görüşlerin çeşitliliği üzerine; gerçek doğalarını açıklama" başlıklı Kahire nüshasının on üçüncü bölümü Aristoteles'in aktardığı, dört ayrı akım tarafından rastlantı üzerine ortaya atılan farklı görüşlerin sıralanışıyla açılır. Sonrasında İbni Sina kendi açıklamasını ve kanıtını sunar. "Rastlantı ve talih konularında yanılanların kanıtlarının eleştirisi ve öğretilerinin çürütülmesi" başlıklı on dördüncü bölümde İbni Sina evvelce sözü edilen dört akımı çürütür ve "arızi" kavramı ve maddenin işlevi gibi ilgili konuları tartışmaya dahil eder.[1]

Bu tartışma büyük ölçüde Aristoteles'in Fizik β** kitabında (195b31-200b8) yer verdiği rastlantı üzerine açıklamalarına dayanır; İbni Sina aynı konulara, Aristoteles'le aynı örneklere başvurarak değinir. Aristoteles gibi dünyanın bir bütün ya da kısmi olarak bir erekten ziyade rastlantı sonucu oluştuğu fikrini münakaşa eder.

---

* İbni Sina, *Kitabu'ş-Şifa Fizik*, Çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, 2004. (y.h.n.)

1. "Talih" ve "rastlantı" sırasıyla Grekçe τύχη ve τὸ αὐτόματον terimlerini karşılar. Τὸ αὐτόματον'a yakın min tilkai nafsihi (kendiliğinden) yalnızca bir kere, on üçüncü bölümün girişinde yer alır. İshak bin Huneyn'in tercümesinde τό αὐτόματον her seferinde min tilqā'i nafsi-hi olarak çevrilmiştir. Bkz. Aristoteles'in Fizik metninin Huneyn bin İshak çevirisi, s. 111-135. Fakat 114. sayfada ittafaka fiiline rastlantı olaylarını ve ittifak terimine 115. ve 125. sayfalarda τύχη'yi ve 130. sayfada τὸ αὐτόματον'u karşılamak üzere başvurur. İleride İbni Sina'nın kullandığı terimler dizgesine değinilecektir.

** Aristoteles, Fizik, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 2019. (y.h.n.)

Tartışmanın büyük bir kısmı doğanın erekselliği iddiasına ve evrensel düzen kavramına ayrılmıştır. İbni Sina zaman zaman sabık Peripatetikleri Aristoteles'i yanlış yorumlamakla ve ustalarının görüşüne lüzumsuz ve hatalı nitelikler eklemekle suçlar. Bu tutumu Aristoteles'in görüşünün doğru anlamını korumak isteğine işarettir. Fakat bu bölümlerde Aristoteles'in eserindeki benzer parçalar kelimesi kelimesine şerh edilmez. Daha ziyade İbni Sina, Aristoteles'in düşüncelerini açar ve kendi savını açıklar. Aristoteles'in temel düşüncesiyle ayrı düşmemesine rağmen farklı bir yere varır. En fazla dikkati ise İbni Sina'nın açık ve sistematik bir biçimde rastlantıyı dört nedenin yanında doğada iş gören temel ya da özlü bir neden olarak hariç tutması çeker. Aristoteles'in rastlantı ve talih üzerine pasajları İbni Sina'nın yorumuyla karşılaştırıldığında, Aristoteles'in İbni Sina gibi sistematik bir biçimde rastlantıyı reddetmediği ortaya çıkar. Rastlantı kavramını ifade etmek için *min tilkai nafsihi*'den ziyade *ittifak*'a başvurması açık bir işarettir. Keza *ittifak* (örtüşme) her olayın zorunlu bir nedeni olduğu ve başka türlü olamayacağı yönlü belirlenimci görüşü reddetmezken, *min tilkai nafsihi* bir şeyin kendiliğinden, bir nedene ihtiyaç duymadan meydana gelişini önerdiği için daha güçlü belirlenimci olmayan çağrışımlara sahiptir. Uzun süredir bir tartışma konusu olması nedeniyle Aristoteles'in gerçek görüşünü tespit etmek bu incelemenin kapsamını aşsa da İbni Sina'nın metninin temelini oluşturan Aristoteles'in görüşlerini İbni Sina'nınkilerle karşılaştıracağım.

Burada İbni Sina'nın bu rastlantı açıklamasında gerçekleştirdiği kanıtlamanın *Kitabu'ş-Şifa'nın Metafizik*'ine* sakladığı belirlenimci hedefin cinsinden olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. *Kitabu'ş-Şifa'nın Metafizik*'inde yer verdiği rastlantı (*ittifak*) tanımlamasına göre, "rastlantı bu çarpışmalardan (*muşadamat*) doğar ve tüm maddeler incelenirse en yüce Allah'tan gelen zorunlu ilkelere dayandıkları görülür".[2] Bu tanım İbni Sina'nın rastlantı görüşünün temel öğelerini az ve öz olarak içerir; iki ayrı cisim arasındaki çarpışmayla ortaya çıkan bir örtüşme ya da nihayetinde tüm nedenlerin nedeni Allah'a dayandırılabilecek bir nedenler zinciri.

* İbni Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2017. (y.h.n.)

2. İbni Sina, *al-Shifā'*, *al-İlāhiyyāt*, s. 439. Marmura '*idha*'yı 'eğer' yerine '-dığı zaman'la karşılar, s. 362.

Doğa felsefine ilişkin bu belirlenimci görüşü okuru Aristotelesçi terminolojide metafizik olarak bilinen ilk felsefeye yönlendirmesi olgusundan çıkartılabilecek metafizik görüşünden doğar ve bunu doğrular. Metafizik ve fizik belirlenimcilik arasında kurduğu bağ bu iki bölümde, metafiziğinde, bilhassa Allah'ın belirleyiciliği (kader) tartışmasında, belirlenimci bir kurama evrilen ilahi güç gibi mefhumları ele alışında da fark edilebilir.[3]

Bu iki bölümde yöneltilen temel soruların ısrarla üzerinde durmak gerekir; rastlantı bir neden midir? Eğer öyleyse, dört nedenle –etken, biçim, madde ve erek– nasıl ilişkilidir?

Hem Aristoteles'te hem de İbni Sina'da rastlantı tartışması doğadaki dört neden açıklamasını takip eder. Doğal nedenler dört katmanlıdır. Genel neden kavrayışımıza en yakın duran etken neden, bir şey üreten sebeptir. Değişimden ve devinimden sorumludur. Maddi neden ise bir şey neyden yapıldıysa ona bağlıdır, keza masa örneğinde odun. Ereksel neden amaca ya da bir şey ne için yapıldıysa ona dayanır. Son olarak biçimsel neden nesnelerin gerçekte ne olduğunu meydana getiren temel niteliklerini tanımlar.[4]

Dört nedeninin izahının ardından İbni Sina nesnelerin bu şeması içinde rastlantının yerini belirler. On üçüncü bölümün girişinde bu bahsi şu şekilde açar:

---

3. Fakat böyle yaparak *Kitabu'ş-Şifa Metafizik Fizik*'inde gerçekleştirilen tartışmanın harfi harfine aynı eserin *Metafizik*'inde geçen bu pasaja dayandığını iddia etmiyorum. Keza Gutas ve Michot Kitabu'ş-Şifa Metafizik'*in* bu kısmının eserin ilk düzenlenen bölümlerinden biri olduğunu düşünür, bu nedenle de *Metafizik*'i önceler. Bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition*, s. 21. İbni Sina'nın felsefi sisteminin yapı taşları metafizik varsayımların bir demeti olduğu için değişim görüşünün de metafizik, daha soyut derecede alınmış kararlara dayandığı rahatlıkla fark edilebilir. Her halükarda değişimle ilgili bölümlerde okuru ilk felsefeye yönlendirir.
Aristoteles'in dört nedeni üzerine İbni Sina'nın yorumları için bkz. Joviet'nin "La répartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement", s. 49-65. Buna karşılık Joviet'nin görüşlerinin Wisnovsky tarafından karşı çıkıldığını da akılda tutmak gerekir: "Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes", *Before and After Avicenna* (Der. D. Reisman), s. 49-68.

4. Aristoteles'in dört nedeni üzerine İbni Sina'nın yorumları için bkz. Joviet'nin "La répartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement", s. 49-65. Buna karşılık Joviet'nin görüşlerinin Wisnovsky tarafından karşı çıkıldığını da akılda tutmak gerekir: "Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes", *Before and After Avicenna* (Der. D. Reisman), s. 49-68.

"Nedenler üzerine konuştuk. Talih ve rastlantı ve kendiliğinden olan (*min tilkai nafsihi*) nedenlerle beraber düşünüle geldiğinden ötürü bu kavramların (*mana*) değerlendirilmesini sarfınazar etmemek uygun düşer. Sözün gelişi; nedenler arasında mı yer alırlar, eğer nedenler arasında yer alıyorlarsa, nedenler arasında ne şekilde bulunurlar?[5]"

İki bölüm de rastlantının dört nedenle nasıl ilişkili olduğunun çözümlemesine ayrılmıştır ve tartışma kabaca iki kısımdan oluşur. On üçüncü bölümde yer alan ilk kısımda rastlantı ve etken neden arasındaki bağ incelenirken, on dördüncü bölümü teşkil eden ikinci kısımda rastlantı ve ereksel neden arasındaki ilişkiye değinilir. Ben ise İbni Sina için rastlantının bir etken neden olmadığını göstereceğim. Zira rastlantı yalnızca ereksel nedenle bağlantılı biçimde genel neden şemasına dahil olur. Rastlantı bir amacı olan edimlerde, yani ereği olan olaylarda bir amaca sahip oldukları sürece arızi* bir neden olarak var olur.

Rastlantı ve Olayların Sıklığı

Karışıklığa olanak vermemek amacıyla İbni Sina'nın açıklamalarındaki sırayı takip etmeyip, incelememi İbni Sina'nı kendi kuramıyla başlattıktan sonra sıraladığı ve çürüttüğü dört çelişen görüşe geçeceğim.

İbni Sina Aristoteles'i izleyerek (doğru koşullar altında) her daim gerçekleşen olayları ya da durumları, genellikle gerçekleşen olayları ve nadir vuku bulan olayları birbirlerinden ayırır. Etken bir nedenin, önleyici bir engel var olmadığı sürece olanak sağladığı etkisini her daim üreteceği var sayılır. Misal, "ateş yakacak odunla temasa geçerse onu genellikle tutuşturur ve biri bahçeye çıkmak için evini terk ederse genellikle oraya varır".[6]

---

5. İbni Sina al-Samā' al-Tabī'ī, s. 60. Aynı eserin halihazırda bir basımı için bkz. Der. Ja'far Āl Yāsīn, s. 118. (Bu basıma bundan böyle editörünün ismiyle atıfta bulunulacaktır). Aristoteles rastlantının ve kendiliğindenin dört nedenle ne şekilde bağlantılı olduğunu araştırırken İbni Sina dört nedenle bağlantılı olup olmadıkları sorusunu ilave eder. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 195b33-36 ve al-Tabī'iyyat, s. 111.

* "substantial". (ç.n.)

6. İbni Sina, al-Samā' al-Tabī'ī, s. 62. "*Fi-akthar al-amr*" Zayid ve Madkur'la beraber okunur 1. 6. (Al Yāsīn, s. 119). Ateşlik odun ve bahçeye çıkan kişi örnekleri bu bağlamda Arapça Aristoteles'te bulunmaz. İbni Sina açık bir şekilde iki koşut durum tasarlar; ilki verili bir tözün başka bir tözle temasa geçtiğinde her daim aynı şekilde tepki verdiği bir doğal süreci betimlerken, ikincisi iradi bir süreci tasvir eder.

İlk örnekte iki töz bir araya geldiğinde sahip oldukları nitelikler gereği gerçekleşen doğal süreci tasvir edilirken, ikinci örnekte kasti bir edimin sonucu olarak bir amaca erişilen bir geçiş tarif edilir. Burada "genellikle", bu olayların düzenli şekilde gerçekleşmek zorunda olmalarından ya da neden ve sonucun çoğu kez bir arada bulunmasından ziyade tüm koşullar iş gördüğü sürece sonucun olağan biçimde nedenden çıkacağı manasına gelir.

Bu pasajda İbni Sina üç tür olayı açıklamaya devam eder; her daim, genellikle ve ara sıra gerçekleşenler. İbni Sina'nın Aristoteles yorumuna göre, her daim gerçekleşen olaylar kati surette bir engelle karşılaşmazken, genellikle gerçekleşenler bir türden engelle karşı karşıya kalır.[7] Genellikle gerçekleşen olaylar hususunda tekil bir olaya ya da nesneye ait nedenlerin kendi başlarına bir sonuca vesile olamayacaklarını ve ikincil, belirleyici bir nedene ihtiyaç duyabileceklerini akılda tutmak gerekir. Aşağıdaki bölümde her daim, genellikle ve ara sıra gerçekleşen olayların ya da süreçlerin temel özellikleri özetlenir:

> "(Genellikle gerçekleşen) oluş... ya nedenin doğasındaki kesintisiz bir diziden kaynaklanır... ya da neticelenmez. Eğer neticelenmezse ya neden ikincil bir nedene... ya da bir engelin ortadan kaldırılmasına ihtiyaç duyar veya duymaz... Eğer neden buna ihtiyaç duymuyorsa... sonuç muhtemelen bu neden kaynaklı değildir... Eğer oluşu olmayıştan üstün (*ma yurajjihu*) kılacak şey nesnenin kendisinde... ya da... ikincil nedenlerde değilse, bu nesne muhtemelen başka birinden kaynaklanmaz ve nesne/olay genellikle gerçekleşmez. Eğer neden yukarıda anılan ikincil nedene ihtiyaç duymuyorsa, kendiliğinden kesintisiz bir dizi oluşturmalı ve... bir şey onu engellemezse sonuca vesile olmalıdır... Bir şey ona engellemediği sürece... zorunlu olarak ardından geleceği... ve doğası gereği onu takip eden şeyi devam ettireceği için, her daim gerçekleşenle genellikle gerçekleşen arasındaki fark her daim gerçekleşeni engelleyen bir şeyin kati surette var olmaması ve genellikle gerçekleşen şey için var olmasında yatar. O halde genellikle gerçekleşen söz konusu olduğunda engellerin kaldırılması... zorunludur ve bu doğa evreninde olduğu kadar iradi evrende da böyledir.[8]"

7. *Fizik*'in II. kitabında Aristoteles'in bir engelle karşılaşmadıkça belirli nesnelerin doğaları gereği belirli bir şekilde davranma eğilimi gösterdiğini belirtmesi dikkat çekicidir (*a.g.e.*, 199a9-11, 199b17-18, aynı zamanda Hunayn'ın Arapça çevirisinde s. 147 ve 155). İstisnasız her daim gerçekleşen olaylarla engellerin yokluğu arasında su götürmez bir bağlantı kuran İbni Sina'dır.

8. *A.g.e.*, s. 62. "Yakunu" 7. ve 8. satırlarda Zayid ve Madkūr'la beraber okunur. (Âl Yāsīn, s. 119).

Her daim gerçekleşen olaylar ve genellikle gerçekleşenler arasındaki farkı İbni Sina bu pasajda açıklar. Sonucunu üretmesi hususunda etken neden üzerinde durulduğu fark edilir ve doğru koşullar altında ve engellin yokluğunda sonucun nedeni tarafından zorunlu olarak sağlandığını ifade eder. Bu pasajda ayrıca eğer etken neden, yani yardımcılara ihtiyaç duymayan bir neden yoksa sonucun doğmayacağı üzerinde durulur. Ya neden sonucu üretmekte yeterli olur ya da sonuç gerçekleşmez. İbni Sina belirleyici bir ilkenin yokluğunu ve bir şeyin olup olmama olasılığını açıklarken olumsallık kavramına yaklaşır. Sonuç muhtemelen sağlanmazsa sonradan gerçeklemeyeceğini savunduğu için gerçeklik halinde varlıklar söz konusu olduğunda olumsallığı açıkça reddeder. Bu durumlarda bir sonucun nedeni izleyebilmesi için belirleyici bir ilkeye ihtiyaç duyulur. Bu, nedenin kendisi ya da bir yardımcı olabilir. Genellikle gerçekleşen ara sıra gerçekleşenin karşıtıdır,[9] fakat ileride göreceğimiz gibi, İbni Sina'ya göre ara sıra gerçekleşen olayların da zorunlu bir nedeni vardır. O halde bütün koşullar denk düştüğünde ve engellerin yokluğunda aynı neden, zorunlu olarak, aynı sonucu sağlayacaktır. Anılan örnekleri bu bakıştan yola çıkarak yorumlayabiliriz. Nedenin etkenliğine bir mani olmadığı müddetçe ateş yakacak odunu her daim tutuşturacak ve bahçeye giden biri, bir şey ya da biri onu engellemediği sürece oraya varacaktır. Burada sunulan diğer önemli kavram ise kesintisiz dizidir (*ittirad*); yalnızca, bir nedenin uygun sonucu doğuracağını ifade etmekle kalmaz, olan bir şeyin her daim onu zorunlu olarak üreten bir nedeni olduğunu da belirtir. Bir yakacak odun ateş almazsa bu bir engel sebebiyledir ve bizzat o engel, diyelim ki su ya da nem, yakacak odunun ateş almamasının nedeni olur. Bir engel yoksa genellikle gerçekleşen aslında her daim gerçekleşene denk düşer ve her ikisi için de, olağan olay ve istisna için neden vardır.

Bu görüş İbni Sina'nın başka eserlerinde, misal *Kitabu'ş-Şifa'nın Metafizik'inde*, açık ve seçik bir biçimde ifade edilir; olan her şeyin bir nedeni vardır ve olmayan bir şeyin de. "Kendinde olanaklı var olana gelirsek, hem varoluşunun hem de var olmayışının nedeni (*bi illa*) vardır."[10] Daha sonra açıklanacağı üzere, olanaklı var olan Allah'tan başkası değildir.

9. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, 62. (Âl Yāsīn, s. 119).

10. İbni Sina, *al-Shifā'*, *al-İlāhiyyāt*, s. 38. Marmura 'bi-i'tibàr dhàti-hi'yi (kendi bakımından) 'kendinde değerlendirildiğinde' olarak karşılar, s. 31. İbni Sina'nın *illa* ve *sabeb* kullanımı için, bkz. Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, s. 56.

Dolayısıyla belirleyici unsurlar, eğer gerekliyse bir ikincil nedenle birlikte, etken neden ve engellerin yokluğudur. Doğru koşullar verili olduğunda etken neden uygun sonucu üretir; hiçbir yerde nedenlerin iş görmeyeceği ya da bir şeyin bir neden olmadan meydana gelebileceği önerilmez. Dahası İbni Sina eğer koşullar denk düşerse nadir olan zorunlu hale geleceğini savunur: "Eğer ondaki koşullar sağlanır ve koşullar ortaya konursa, nadir zorunluya (wajib) dönüşür".[11]

Bu durumda başvurulan örnek nadir gerçekleşen bir hadise olarak altıncı parmağın oluşumu olur. Tartışma konusuna geri dönerek; bir olayın sıklığı ile rastlantı arasındaki bağ ne mene bir şeydir? Aristoteles gibi İbni Sina da her daim ya da genellikle gerçekleşen olaylarda rastlantının bulunamayacağını ileri sürer. Rastlantı nadir olana ait diziye dahildir. Bir olayı rastlantı olarak niteleyebilmek için bu olayın sıkça gerçekleşen bir olay olmaması gerekir.

Sırada gerçekleşmek için aynı olanaklara sahip olanın (*ma yakunu bil tasavi*) çözümlenmesi vardır. İbni Sina burada isim vermeden sabık Peripatetiklerle Aristoteles'in doğru yorumu üzerine bir tartışma yürütür. Sabık Aristotelesçiler rastlantıyla, gerçekleşmek için aynı olanaklara sahip olaylarda değil, yalnızca nadir olaylarda ya da tözlerde karşılaşılacağını savunmuştur. İbn. Sina'nın nazarında bu, gerçekleşmek için aynı olanaklara sahip olaylardan bahsetmeden rastlantının yalnızca her daim gerçekleşen olaylarda bulunabileceğini ortaya koyan Aristoteles'in düşüncesinden sapmak anlamına gelir. Aristoteles'in ele almadığı fakat sabık Peripatetikler tarafından ileri sürülen kuramı İbni Sina tartışmaya açar ve özellikle istemli edimler alanında, gerçekleşmek için aynı olanaklara sahip olduğu söylenen olaylar hususunda farklı fikirlere sahiptir. Daha önce alıntılanan pasajda her ikisi de sıkı nedensel ilkeler tarafından düzenlendiği müddetçe doğal ve istemli edimler arasında bir koşutluk bulunduğunu ima eder; istemli nedensel silsilelerin doğal silsilelerden bağımsız düşünüp düşünmediği ise başka bir husustur. Fakat gerçekleşmek için aynı olanaklara sahip olanlar söz konusu olduğunda, sabık Peripatetikler birinin koşup koşmama ya da yemek yiyip yememe olasılıklarının aynı olduğunu düşünürken İbni Sina "eğer biri kendi istenciyle yürür ya da yemek yerse bunun rastlantı sonucu gerçekleştiği söylenemez" görüşünü savunur.[12]

11. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 63. (Āl Yāsīn, s. 119).
12. *A.g.e.*, s. 63. (Āl Yāsīn, s. 119).

Yemek yemek ve yürümek istençli edimlerken "yürümek ve yemek yemek çoğu zaman gerçekleşmek için aynı şekilde olasıdır".[13] Yani yürümek ve yemek yemek teoride gerçekleşmek için aynı olanağa sahiptir, fakat istenç gibi belirleyici bir unsur iş görmeye başlar başlamaz bu tür bir olayın belirlenemezliği ortadan kalkar.

Fakat olaylar bu farklı sınıflara göre katı bir şekilde sınıflandırılamaz, zira İbni Sina'nın nazarında bir şeyin bir yönüyle çoğunlukla ya da zorunlu olarak gerçekleşeceği, başka yönlerle gerçekleşmek için aynı olanaklara sahip olduğu değerlendirilebilir. Öyle ki, bir insanın altıncı bir parmağa sahip olması nadir bir olayken, eğer olağan beş parmağı aşan bir şekilde madde mevcutsa ve "cisimlere sirayet eden ilahi güç doğal maddeye uygun bir biçim için (*sura mustahakka*) tamamıyla gönüllüyse (*istidat tamm*)... maddeyi biçimden mahrum etmez ve altıncı bir parmağı üretir" ve "bu duruma nadiren rastlansa ve evrensel doğa söz konusu olduğunda olağandışı olsa da andığımız nedenler hususunda ne nadir ne de kuraldışıdır. Hatta zorunludur".[14] Dolayısıyla bir şey genel olarak nadir ve bir rastlantı olarak değerlendirilse de nedeni itibariyle zorunlu olacaktır ve bu yüzden fiilen kendiliğinden bir olay nitelenmez. İbni Sina, olağandışı ya da nadir olduğu için doğadışı görünen dahil, her doğal fenomenin zorunlu bir nedene sahip olduğunu vurgular. Hatta doğadaki sapmalar dahi zorunludur ve başka türlü olamazlar. Zira doğadaki her olay nedenleri tarafından belirlenmiştir.

İbni Sina "bir şeyin varoluşu zorunlu olarak nedenlerinden kaynaklanmıyor ve olanaklı olanın doğasından çıkmıyorsa onların sonucu değildir"[15] diyerek devam eder. Okur ilk felsefeye, metafiziğe yönlendirilir. Olanak halindeki bir şeyin gerçekleştiği andan itibaren zorunlu hale gelmesi, İbni Sina'nın metafizik anlayışına

13. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 64. (Āl Yāsīn, s. 120). Bu örnekte eylem bir rastlantı olayına karşılık gelmez, çünkü irade zorunlu kılan etken nedeni halini alır. İradenin dışarıdan nedenlerden özerk eylediği ya da onlar tarafından belirlenip belirlenmediği bütünüyle farklı bir husustur. İbni Sina Allah'ın belirlemesi üzerine pasajlarda insan iradesi dahil her şeyin Allah'ın belirleyici gücüne tabi olduğunu önerir. Bu Risāla al-Qaḍā'da, *Lettre au Vizir Abù Sa'd*'daki özgün Arapça metinde *kader*'e ve *kaḍā*'ya başvuruşunda kendini gösterir, 105-108. İtalikler bana aittir. Bkz. aşağıdaki eser, s. 114.

14. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 63. "*İdhā*",1. 14 ve "*vucùd*", 1. 15, Zayid ve Madkūr'la okunur. (Āl Yāsīn, s. 119-120). İbni Sina başka bir pasajda çoğu insanın sağ elini kullanır doğduğu olgusundan bahseder. Bkz. İbni Sina, *al-Ḥayawān*, s. 172. Bu atıf için Jon McGinnis'e müteşekkirim.

15. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 63. (Āl Yāsīn, s. 120).

göre olanaklı olanın ve zorunluluğun ontolojilerinin temel ilkelerinden biridir. Olanak halinde ve gerçeklik halinde varoluş onun nazarında birbirini dışlayan terimlerdir. Kendinde zorunlu Allah dışında, gerçeklik halinde var olan her şey kendinde olanaklı, başka bir varlık, nedeni aracılığıyla zorunludur.

Eğer doğal dünyada gerçekleşen her şey zorunlu ise rastlantı nereye aittir? Bir şeyin rastlantı sonucu gerçekleşmesi ne demeye gelir? Aristoteles'e ait, rastlantının her daim ya da genellikle gerçekleşmeyen şey olduğuna dair görüş İbni Sina tarafından kimi zaman benimsenir.[16] *Al-Najāt'ta** rastlantı olaylarına Aristoteles'in görüşünü destekleyen bir tanım verir:

> "Rastlantı olayları (*umur ittifakiyye*) her daim ya da genellikle gerçekleşmeyen olaylardır... Doğal olaylar her daim ve genellikle vukuu bulur ve rastlantı sonucu (ittifakiyye) değildir... Rastlantı genellikle kendinde bir olaydır ve bir engel (*ayik*) olması dışında zorunludur.[17]"

Bu alışılagelmiş Aristoteles'in rastlantı tanımıdır; her daim ya da genellikle gerçekleşmeyen, yani nadir gerçekleşen şey. Fakat burada doğa ve rastlantı arasındaki ayrımı fark etmek önemlidir. Bu yoruma göre doğal süreçler ya her daim ya da genellikle gerçekleşenlere denk düşer. Böylece rastlantının doğal alan dışında duran, doğaüstü ya da akıl almaz olduğu ve bu şekilde bilimsel ilkeler aracılığıyla açıklanamaz olduğu önerilir. Gerçi İbni Sina'nın bakış açısıyla doğal olayların bir engelin yokluğunda başarıyla gerçekleştiğini ve nadir doğal etkilerinin izahının da mümkün olduğunu görmüştük. *En-Necat'ta* aktarılan pasajda söylediği gibi, engel olayın her daimden ziyade genellikle gerçekleşmesini belirler. İbni Sina, Aristoteles'e benzer biçimde, her daim ya da genellikle gerçekleşen olayların altında rastlantının yattığını kabul etmez. Aristoteles rastlantının

16. Aristoteles, *Fizik*, 197a31-35. Rastlantı ve her daim ya da çoğunluklu gerçekleşen arasındaki karşıtlık ayrıca *eş Şifa*'nın *Kanıt Üzerine*'sinde (al-Burhān) deneycilik üzerine fikirleriyle beraber ifade edilir: "Her daim mahmude bitkisinin arındırılmış safrası gözlendiğinden arındırma ve mahmude bitkisi arasındaki ilişkinin salt rastlantı ya da arızi bir dolayım olmadığı sonucuna varılabilir." Keza İbni Sina şunu ileri sürer: "Sonuçta rastlantı her daim ya da çoğunlukla gerçekleşmediği için... (mahmude bitkisinin temel niteliğine karşılık gelen arındırılma) mahmude bitkisinin doğası gereği zorunlu bir şey olduğu bilinir, çünkü keyfi bir öğe taşımadığı ortaya çıkmaz" (46. 2-3). McGinnis, *Scientific Methodologies in Medieval Islam*, s. 318.

* İbni Sina, *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*, Çev. Kübra Şenel, Dergah Yayınları, 2018. (y.h.n.)

17. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 251-2.

nadir gerçekleşen olaylarda bulunduğunu ileri sürer. Ona göre rastlantı nesnel olarak bir olayın sıklığıyla ilişkilidir.[18] Böylece ne sıklıkla ne de devamlı gerçekleşen olaylara rastlantı denir. Sözgelimi belirli ve sonsuz bir örüntüyü izleyen yıldızların deviniminden devamlı gerçekleşen olaylar olarak bahsedebiliriz.[19]

Kışın yağan yağmur genellikle ya da düzenli biçimde gerçekleşen bir olaya örnektir. Olayların seyreklikleri, onları olağan ya da rastlantı olarak nitelemeyi sağlayan bu ölçü, yaz yağmurunda olduğu gibi, katı zorunlu bir nedensellik kuramını gerektirmez. Böylece yazın yağmur yağmaması beklenebilir, fakat bu kati bir kural değildir. İbni Sina devamında genellikle gerçekleşen olayların zorunlu olduğunu belirtir. Rastlantı kuramını her olayın zorunlu bir nedene sahip olduğu bir zorunlu ya da sistematik nedensellik teorisi içinde oluşturarak rastlantıyı kendiliğinden, bir olayın ya da tözün oluşumundan kendinden sorumlu bir neden ya da açıklama olarak dışlar. Böylece rastlantıyı olayların sıklığıyla niteleyen kuramı sınırlandırır ve bu suretle Aristoteles'in kuramından en önemli kopuşu gerçekleşir. İbni Sina'nın her daim, genellikle ya da nadir gerçekleşen olaylara yönelik açıklaması rastlantının *tout court** bir azınlık durumunda vukuu bulan olaylarda yattığını belirten istatistiki modele karşı çıkar. Nitekim rastlantı herhangi bir olayın oluş sıklığıyla nesnel olarak ilişkili değildir. Altıncı parmak örneği her olayın ve tözün ve genel olarak doğanın olanaklı olmaktan ziyade, zorunlu olduğunu göstermeye yarar; yani nedenleri tarafından belirlenir ve başka türlü olamaz. Eğer yol açan nedenleri çözümlenirse her olay ya da töz zorunludur.[20] Her olay zorunlu ise, İbni Sina rastlantıyı neden sıklığa atıfta bulunan Aristotelesçi olay sınıflandırmasına başvurarak açıklama zahmetine girer? Keza rastlantıyı yalnızca her daim ve genellikle gerçekleşen olaylardan değil, nadir gerçekleşenler de dahil bütün doğal olaylardan dışlar görünür. Rastlantının nadir gerçekleşen olaylara dahil olduğunu

18. Aristoteles, *Fizik*, 197a19-20. Ayrıca bkz. 198b34-36.

19. İbni Sina'nın aksine Aristoteles rastlantıya atıfla ayaltı ve ayüstü alanlar arasında dikkatli bir ayrım güder ve rastlantı olaylarının sadece ilkinde gözlenebilir olduğunu vurgular, bkz. *Fizik* 196a8-12, *al-Tabi'iyyat*, s. 112-113.

* "Kısacası", "yalnızca" gibi kelimelerle karşılanabilecek bir ilaveye ya da niteliğe gerek duymayan, katıksız anlamlarına gelen Fransızca bir sözcük. (ç.n.)

20. "İbni Sina 'çoğunlukla' gerçekleşen olaylardan bahsettiğinde zorunlulukçuluktan vazgeçmez. Doğal düzenliliklerin istisnalarının nedensel olarak açıklanabilecek aksaklıklar sebebiyle meydana geldiğini ileri sürer", Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", s. 185.

kabul etmez gibidir. Buna mukabil rastlantıyı bütünüyle reddettiği de söylenemez. *Kitabu'ş-Şifa'nın Fizik'inde* şöyle bir tanım bulunur:

> "Rastlantı doğal ve istemli şeylerin (amr) yanında her daim ya da genellikle icap etmeyen, bir şey için olana ait, arızi bir nedendir ve temel olarak onu zorunlu kılan bir nedene sahip değildir.[21]"

Rastlantının, ereğe sahip oldukları müddetçe, ereksel nedenli olaylara dahil olduğu açık ve seçik ifade edilir. Bu bir amaç için olmayan edimler ya da olaylar için rastlantının dile getirilemeyeceği anlamına gelir. Dahası İbni Sina bu pasajda, yukarıda *en-Necat'tan* alıntılanan pasajda olduğu gibi, Aristoteles'e ait, rastlantının ne her daim ne de genellikle gerçekleşen şey olduğu görüşünü takip eder. Ayrıca rastlantı olayı için temel bir neden olmadığını da kabul eder. Böylece bu tanıma göre rastlantı her daim ya da genellikle icap etmeyen bir neden gibi görünür. Tartışma boyunca farklı ve bir nebze, çelişkili rastlantı tanımları sunan İbni Sina istatistiki modeli bazen kabul bazen de reddeder. Aşağıdaki pasajda ise bu modeli reddeder görünür:

> "Filanca oluşun olay (*al amr*) genellikle gerçekleşmeye meyilli olsa da rastlantıyla gerçekleştiğini söyleyebilirdik; eğer biri 'şöyle şöyle bir şeye teşebbüs ettim ve öyle bir gerçekleşti ki onu evde buldum' deseydi. Zayd'ın genellikle evde bulunması (bu kişiyi) bunu söylemekten alıkoymaz. Cevabı, o şeyin kendisinden ziyade, o şeyle ilgili neye inanıyorsa ona istinaden bu kişinin bunu söylediğinde yatar. Zayd'ın evde olması gerektiği genel görüşü olsaydı, kimse (Zayd'ı bulmanın) başına geldiğini söylemezdi. Buna mukabil eğer onu bulmasaydı, bunun rastlantı sonucu gerçekleştiği söylenirdi.[22]"

Yukarıdaki örnekte İbni Sina rastlantının olayın sıklığıyla nesnel olarak değil, yalnızca öznel olarak ilgili olduğunu savunur. Bir rastlantı olayı eyleyicinin belirli bir sonuç maksadıyla eylediği ve eylemin sonucunun beklenilenden farklı olduğu duruma dayanır.

Dolayısıyla bir rastlantı hadisesi bir amaca ve hedeflenen amaçtan farklı bir sonuca sahip bir olaya karşılık gelir. Bu sonuç eylemin

21. İbni Sina, *al-Samâ' al-Tabî'î*, s. 65. (Âl Yâsîn, s. 120). Aristoteles çeşitli defalar rastlantının ne her daim ne de çoğunlukla gerçekleşen erek yönelimli eylemlerde cereyan eden arızi bir neden olduğunu savunur. Bkz. *Fizik*, 197a13-14, 197a31-32 ve Arapça tercümede s. 122 ve s. 124.
22. *A.g.e.*, s. 65. (Âl Yâsîn, 120).

öznesi tarafından meşru bir biçimde bir amaç olarak seçilebilir.[23] Böylece rastlantı öğesi eylemin temel nedenlerine değil, eylemin beklenen sonucuna bağlanır. İbni Sina'nın nazarında bir eylem her daim temel bir nedene sahip olduğu için bu rastlantı olaylarını sınıflandırmak için bir ölçüt oluşturmaz. Peki, bu örnek rastlantının istemli eylemlerle, yani bilgi içeren eylemlerle sınırlandığı anlamına mı gelir? Bu durumda doğal olaylar ya da hayvanları içeren eylemler için ne söylenebilir? Doğal süreçler ya da hayvanlar hususunda rastlantı doğal bir varlığın yapmadığıyla ve amacının ne olduğu ile ilgilidir. Aynı rastlantı tartışması sırasında *Kitabu'ş-Şifa'nın Metafizik'inde* önerilen diğer bir tanım da "doğal ya da istemli bir sürecin (*amr*) ya da zorlama bir olayın arızi bir ereği (*gaye*)"dir.[24]

Bu pasaj rastlantıya dair resmi tamamlar. Rastlantıdan yalnızca bir amaca sahip eylemler haricinde bahsedilmez, temel değil ama arızi ereksel nedenle bilhassa bağlantılıdır. Rastlantı niyetlenmeyen son olduğu için etken nedene değil, ereksel nedenle ilintilidir.[25] Etken neden her durumda belirlenir ve rastlantı ereksel nedenle daha güçlü bağa sahip görünür. İbni Sina'nın felsefesinde etken (ve de ereksel) neden üç katmanlıdır; doğal, istemli ya da arızi. Bunun yanında İbni Sina, dünyanın ilk nedeninin doğa ya da istem olduğunu belirterek üstü kapalı bir biçimde ilk nedenin arızi olmadığını olumlar.[26]

Yeniden açık bir çelişkiyle yüz yüze bırakılırız. Belirli pasajlarda İbni Sina rastlantının nadir gerçekleşen olaylara mahsus olduğunu savunurken, bazılarında da her daim söz konusu olan bir olayın bir rastlantı olayı sayılabileceğini söyler. Çelişki başka bir tanımda çözülür: "Bir oluş ne her daim ne de genellikle gerçekleştiği için kendinde umulan ya da beklenen olmadığında onu doğuran nedenin rastlantı ya da talih olduğu söylenebilir".[27]

Çelişki beklenmediği için nadir bir olayın bir rastlantı olayı olduğu söylenerek çözülebilir. Bir rastlantı olayı beklenmediktir ve dolayısıyla eylemin öznesi tarafından nadir ya da kuraldışı olarak

23. Aristoteles'te de rastlantının sonucuna yönelme yoktur fakat bir erek olarak tercih edilebilir ve gerçek bir ereksel nedeni andırır, *Fizik*, 196b32-34 ve Arapça çeviride s. 119-120.
24. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 68. (Āl Yāsīn, s. 122).
25. 'Rastlantı hadisesinde olduğu gibi kesin bir tamamlanma olduğu (gàya) olduğu *Fizik*'te (*al-Tabī'iyyàt*) daha önce belirtilmiştir. İbni Sina, al-Shifā', al-İlāhiyyāt, s. 284.
26. İbni Sina, *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 57-58. *Le Livre de Science*, s. 172-173.
27. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 64. (Āl Yāsīn, s. 120)

algılanır. Fakat bu onun gerçekten ya da nesnel olarak nadir ya da kuraldışı olduğu anlamına gelmez. Rastlantıyı bir olayın sıklığıyla ilişkilendiren istatistiki model bir eylemi gerçekleştirirken eyleyicinin sahip olduğu beklentiyi içeren durumlara uygulanır. Bu canlı varlıklar ve cansız tözler için geçerlidir. Fakat akıl sahibi varlıklar dahil olmadığında rastlantı (*ittifak*) genel terimi kullanılırken, insanları içeren eylemler hususunda talihe (*baht*) başvurulur.

Şüphesiz altıncı parmak gibi nadir bir oluş ortaya çıkaran bir şey beklenmediktir ve bu vesileyle muhtemelen rastlantı olayları kategorisinin altına düşer. Böylece rastlantı genellikle nadir bir oluşa denk gelir, zira bunlar en beklenmedik olup çıkar. Fakat bu sıklıkla gerçekleşen bir olayın rastlantı olarak sınıflandırılamayacağı anlamına gelmez.

Tüm bu unsurlar dikkate alındığında rastlantı arızi bir ereksel neden olur ve yalnızca sonuç beklenmediğinde gerçekleşir. Sunduğu örnekler İbni Sina'nın tanımını tarif eder.

Neden sonuç ilişkisine ereksel nedensellik olarak göndermede bulunuşunu ele alırsak, bir hazine bulmak arızi bahçede delik kazmanın ereksel nedenselliğidir, yani beklenmedik sonuçtur, zira kazı kazmak her daim ya da genellikle hazine bulmakla sonuçlanmaz. Temel ereksel neden, yani eyleyicinin niyeti dahil olur. Gel gelelim, etken neden söz konusu olduğu müddetçe kazmak hazine bulmanın temel etken nedeni sayılır. Aristotelesçi terminolojide etkiyi devinime sokan şey temel nedendir, kazmak eyleminin hazine bulmayı olanaklı kılması gibi. Bu örnekte tek etken bulunması ve rastlantı etken neden üzerinde tesir etsin diye sunulmadığı için etken nedenle ya da olayın veya eylemin kaynağıyla ilişkili değildir. İbni Sina'nın yorumuna göre, daha ziyade niyetle ve gerçek sonucuyla ilgilidir.

Bir şey herhangi bir şeye neden olmuyorsa ve iki olay arasında nedensel bir bağ yoksa arızi bir nedeni olduğu anlamına gelmez. Misal, ay tutulurken biri oturuyorsa, "biri oturduğunda (*ittifaka an kana*) bunun, ay tutulmasının bir nedeni olması gerekmez; fakat ay tutulmasıyla aynı zamanda böyle gerçekleştiği söylenebilir".[28] Oturmak tutulmanın bir nedeni değildir, buna mukabil tutulmayla aynı zamanda gerçekleşmesi muhtemeldir; tamamıyla zamanla ilgili bir çakışma. Oturmak ve tutulma arasında arızi bir ereksel neden

28. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 64. (Āl Yāsīn, s. 120). *Fizik*'in Arapça tercümesinde örnek güneş tutulurken banyoya girmeye göndermede bulunur, bkz. s. 131 ve *Fizik*, 197b27-28.

bulunmaz ve dolayısıyla bir rastlantı olayı değildir. Yine de, biri tutulmayla diğeri ise oturmayla sonuçlanan iki nedensellik silsilesi de nihayetinde Allah'tan ileri geldiği için, aralarında doğrudan nedensellik bağı bulunmaması vesilesiyle aralarındaki bağlantı aracısız algılanabilir olmasa da bu türden bir oluş zorunludur.

Ereksel nedenle bağlantılı olduğunu gördüğümüz arızi neden yalnızca nadiren arızi bir sonucu doğurur. Peki, rastlantının arızi bir ereksel neden olduğunu söylemek ne demeye gelir? Bahçeyi kazmanın birçok olası sonucu vardır ve bu sonuçların hepsi olası ereksel nedenlerdir. Eyleyici bahçeyi kazma niyetini bir kere seçti mi bu niyet temel ereksel neden, başka bir sonuç doğarsa da arızi ereksel neden olur. Tersine, onu bulmak niyetindeki birinin borçlusuyla karşılaşmasının bir rastlantı olayı olduğu söylenemez. Niyeti borçlusunu bulmak olduğu için sonuç beklenmedik değildir. Eylemin olası başka hedefi, arızi bir ereksel nedenden ziyade temel ereksel neden yerine gelir. Daha önce gördüğümüz gibi, nadir bir olay ya da töz, salt kendiliğinden beklenmedikse rastlantıyla bağlantılıdır. Misal, fazla büyük bir zümrüdün durumunda gibi, temel ya da tözsel nedenler zorunlu olarak oluşumundan sorumlu olduğu kadar var olması gerektiğini de belirler. Tüm bu durumları kapsayan görüş, her rastlantı olayı için hem temel bir etken nedenin hem de, gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, temel bir ereksel nedenin, niyetlenen sonucun var olduğudur.[29]

"Rastlantı'yla yakından ilişkili olduğu için 'ilinek' "* kavramını baştan aşağı ele almak gerekir. Bir ilinek alışılmış biçimde, yalnızca bağlantılı olduğu başka bir şeyde var olması yoluyla varlığını edinen bir mevcudiyettir. *Kitabu'ş-Şifa'nın Mantık*'ında** yer alan bir tanımına göre "ilinek", "onun parçası olmadan bir şeyde var olan şey, kalıcılığı (*kıvam*) içinde var olduğu şey olmadan gerçek olmayan"dır.[30] Bir ilinek yalıtım içinde var olmazken yalnızca bir şey, bir töz ya da rastlantı durumunda bir olay aracılığıyla mevcuttur.

---

29. İbni Sina'ya göre rastlantı olayları her daim önce gelen bir nedene sahiptir, bkz. *al-Samā' wa-l-'ālam*, s. 61. Ereksel nedenin diğer nedenlerden önce geldiği fikri için, bkz. Wisnovsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness", s. 201 ve 207-211.

* *accident*. (ç.n.)

** İbni Sina, Mantığa Giriş/Kitabu'ş-Şifa, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, 2017. (y.h.n.)

30. İbni Sina, *al-Maqūlāt*, s. 28.

Buna mukabil töz "ilinekten ayrıdır ve kalıcılığı onsuz geçerlidir."[31] Tözün varoluşu ilineğe dayanmaz, fakat tersi geçerlidir.

Mantıkta ise ilinek kurucu olmayan yüklem anlamında özün karşıtıdır. Temel ilinekler her zaman yüklemi oldukları özneye eşlik eder; bir cisimdeki üç boyutluluk gibi. İkincil bir ilineğe veya yükleme birinin "beyaz" olması örnek verilebilir. Fakat "renk" genel olarak bir cismin temel ilineklerinden biridir, çünkü bir cismin rengi olmalıdır. Buna karşılık ontolojide ilinek onun parçası olmadan bir özneye ait olması bakımından tözle bir aradadır. Bu bakımdan töz dışındaki dokuz kategori de ilinektir.[32] Bu ilineklerin kimisi kalıcı kimisi geçicidir. Hem mantıkta hem de ontolojide, kalıcı olsun ya da olmasın, bir ilinek ne tözün ne de özün kurucu bir parçasıdır. "Töz ilinekleri kurar. Sözgelimi ilinek ayrı bir şekilde var olmaması bakımından tözü terk etmez, hatta varoluşu kendisini ayırmadığı şeyin sonucudur".[33]

Buna ilaveten, kalıcı/temel özelliklerle kalıcı olmayanlar arasındaki ayrım düşünüldüğünde, rastlantı tartışması bağlamında İbni Sina'nın başvurduğu ilinek kavramının tözsel/özsel ilinek karşısında "arızi ilinek", kalıcı olmayan ilinek olduğu açığa çıkar.[34] Rastlantı ve arızi ilinek arasındaki bağ, temel ilinek mefhumu her daim töze/öze eşlik ettiğini ima ederken rastlantının öncelikle nadir olan şeyle ilişkili olmasına binaen açıktır.

Bu arızi ilinek kavramını rastlantısal nedenler kuramına aktararak, yalnızca temel, tözsel nedene sahip olaylarda bulundukları ve bu olayları belirlemedikleri için rastlantısal nedenlerin kendinde var olmadıkları söylenebilir. Böylelikle, "rastlantısal nedenler bir şey için oldukları müddetçe oluşur, fakat etkilerini tesadüf sonucu üretir ve sonuçlar da tesadüfi sonuçlardır, çünkü tesadüf vesilesiyle olan nedenler kümesine dahildir".[35]

---

31. *A.g.e.*, s. 32.
32. Goichon, *Lexique*, s. 216-219. n. 422.
33. İbni Sina, *al-Maqūlāt*, s. 37.
34. İbni Sina, *al-Madkhal*, s. 86. Rengin beyaz olduğu söylendiğinde olduğu gibi, türe yüklenen cins temel bir ilinek örneği olabilir. Böylelikle Zayd'ın beyaz olduğu söylendiğinde olduğu gibi arızi ilineğe karşıttır. Zayd'ın beyaz olması özüyle ilişkisizidir, s. 85.
35. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 65, "*min haythu*", 1. 1 Zayid ve Madkūr'la beraber okunur. (Āl Yāsīn, s. 120). Rastlantı sonucu nedenler *al-Samā' al-Tabī'ī*'nin 12. bölümünde açıklanır. Bir ev inşa eden doktorun durumu arızi etken nedene dair klasik bir örnek olabilir. Doktor sıfatıyla bir doktor temel olarak insanları iyi eder. İnşa etme temel niteliği olmadığı için inşa etme etkinliğinin temel olduğu söylenmez,

Temel neden karşısında arızi olanın göreliliği düşen taş örneği aracılığıyla tarif edilir.[36]

> "Eğer düşen bir taş, birinin kafasını kırarsa durabilir ya da doğal yerine düşebilir. Eğer doğal ereğine ulaşırsa bu onun dolayımında temel bir nedendir ve arızi erek dolayımında (*al gaya al aradiyya*) rastlantı sonucu bir nedendir. Eğer doğal yerine ulaşmazsa taşın düşmesi arızi erek dolayımında rastlantı sonucu bir nedendir ve temel ereği dolayımında engellenmiştir (*batıl*).[37]"

Birinin kafasına çarpması, taşın düşmesinin niyet edilmemiş ereği ya da sonucudur, çünkü bu onun amacına ya da doğal eğilimine denk düşmez. Bu örnek başvurulan mefhum, bir taş gibi, doğası gereği yere düşen ağır bir nesnedir. Birinin kafasına çarpsa da yere düşebilir ki bu onun temel ereğidir. Eğer düşmezse doğal hedefini ıskalar. Kırılmış kafa, taşın düşmesinin temel ereği olmasa da düşüş tesadüfen kafa kırılmasının nedeni olur. Arızi neden, rastlantı temel nedenlere bağlı meydana gelir, fakat hiçbir zaman kendi başına değil, yalnızca temel nedenle birlikte var olur. İbni Sina'nın kanıtlaması ve örnekleri tutarlı biçimde doğada belirlenimci bir etken nedenselliği destekler. Bu düşen taş örneğinin, arızi ereksel nedenselliği tarif ettiğini akılda tutmamız gerekir; doğrusu bir tek doğal bir arızi ereksel nedensellik olarak düşünüldüğünde akla uygun gelir. Etken nedensellik bu örneğin konusu değildir. Taşın kafa kırığının temel etken nedeni olması olgusu tartışılmaz. Rastlantısal sonucu, nadiren de olsa, üretenin etken neden olduğu gerçeği sayesinde rastlantı ve etken neden arasında bir bağ kurulabilir. Fakat İbni Sina, esasen etken nedenden ileri gelse bile, bir eylemin beklenmek sonucunu oluşturduğu için rastlantıyı

---

s. 55, 56. (Āl Yāsīn, s. 100-101). Arızi bir tamamlanmadan farklı yollardan söz edilebilir: Amaçlanan fakat kendisi için olmayan bir şey, yani iyileşmek için bir ilaç içmek gibi, bir tamamlanma için bir araç; çıkarmak için yemek yemek ve egzersiz yapmak bağlamında güzellik gibi, bir tamamlanmaya tesadüfen eşlik eden ya da zuhur eden bir şey; son olarak düşen bir taşın güzergâhı üzerinde bir kafa gibi, devinimin yönelmediği fakat o devinimin yolu üzerinde bulanan bir şey, s. 58. (Āl Yāsīn, s. 101).

36. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 65-66. (Āl Yāsīn, s. 121).

37. İbni Sina, *a.g.e.*, s. 65-66. (Āl Yāsīn, s. 121). Aristoteles'in Arapça tercümesine göre, "bir taşın düşmesi ve birini öldürmesi buna (kendiliğindene) bir örnek teşkil eder. Zira öldürmek için düşmez; bu yüzden kendiliğinden (bir) (oluştur), şayet öldürmek amacıyla düşseydi, bir ihtimal biri tarafından öldürmek amacıyla atılmış olurdu", s. 131-132. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 197b30-31.

ereksel nedenin sırasına ait düşünür. Genel olarak rastlantının arızi bir neden olduğunu söylemek rastlantının tek başına olayları açıklamadığını, fakat yalnızca temel bir nedenle ilişki içinde izah edebileceği manasını taşır.

İbni Sina açıklamasının sonunda talihin yalnızca insan eylemlerinde var olduğunu ve rastlantı olayların daha genel ve doğal süreçlerin bütünlüğüne karşılık geldiğini kabul ederek rastlantı (*ittifak*) ve talih (*baht*) arasında bir ayrım yapar.

> "Talihten (baht) ziyade rastlantıdan (*ittifak*) daha çok dem vurulur, çünkü her talih (durumu) bir rastlantı (durumu), fakat her rastlantı (durumu) bir talih (durumu) değildir... Baht beklenen bir şeye götürür ve ilkesi tercih hakkı olan akıl sahibi yetişkin namına bir ihlaldir. Eğer başka bir şey, insandan başka bir şey için söylenseydi, misal yarısı bir cami diğer yarısı da bir hela için kesilen bir odun parçası için, bir yarısı talihli (*said*) ve diğer yarısı bahtsız denirdi ki o da mecazen. Doğal ilkeye (*mabda*) sahip bir şeyin talih yoluyla (*bil* baht) meydana geldiği söylenemez. Daha uygun biçimde, başka bir istemli ilkeye bağlı olduğu durumlar dışında, kendiliğinden meydana geliş (*min tilkai nafsi hi*) olarak adlandırılır.[38]"

O halde rastlantı kendiliğinden ya da örtüşme yoluyla gerçekleşen şeyi içerir ki daha önce gösterildiği gibi, *ittifak* terimi aslında örtüşme anlamına gelir.

Rastlantı ve Şer

Kitabu'ş-Şifa'nın Fizik kitabının on dördüncü bölümünde rastlantıyla bağlantılı farklı bir konu tartışmaya açılır. Bu bölümde tartışmanın ikinci kısmı, rastlantı, ilahi takdir ve dünyanın kökeni arasındaki ilişki takdim edilir. Tartışmasının bu son kısmında İbni Sina Aristotelesçi bir konuyu izler ve doğanın genellikle bir ereğe doğru eylediğini gösterir. Ereksel doğa görüşünü savunmak amacıyla madde ve onu alışılmış Plotinosçu görüşleri yorumlamaya ve geliştirmeye iten şer meseleleriyle uğraşması gerekir. Böylece Aristoteles'e dayanan bir tartışmaya olumsuz olarak Neoplatoncu/Plotinosçu madde ve şer görüşlerini dahil eder.

38. İbni Sina, *al-Samâ' al-Tabî'î*, s. 66. (Âl Yâsîn, s. 121). İbni Sina Müslüman okur için bu örneği uyarlar. Aristoteles'in Arapça çevirisi putun yapıldığı taş hürmet gösterildiği müddetçe yalnızca mecazen talihli olduğunu belirtir, s. 129. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 197b9-11.

İbni Sina kendi rastlantı görüşünü öne sürmeden önce aralarından Aristoteles'inkini izlediği dört farklı felsefi ekolden bahseder ve hepsinde kusur bulur. Bu ekollerle münakaşadan rastlantı sorunuyla bağlantılı bir merak doğar. Rastlantının gerçek doğasını açıklamanın yanı sıra, tartışmanın bu ikinci kısmında bir bütün olarak evrenin ve içindeki parçaların rastlantı sonucu meydana gelmediğini, fakat daha ziyade amaçlı ve inayetli bir istençli edim sonucu oluştuğunu göstermeyi üstlenir ki bir Müslüman olarak bunu ilahi istenç olarak tespit eder. Çaresine bakması gereken en sorunlu konu bozulmaların ve ölümün evrenin uyumlu modeline ne şekilde uyduğu sorusu ve özellikle de maddenin bu süreçteki işlevidir.

İlk olarak, talih ve rastlantının nedenler (*illa*) *arasında* yer aldığını, hatta onların var olduğunu kabul etmeyenlerden bahsedilir.[39] Bu grup şunu ileri sürer;

> "Şeylerin zorunlu nedenlerini bulmamız, onları gözlemlememiz imkânsızdır ve bu yüzden onlardan kaçınır ve bu şeyler için talih ve rastlantı dahil bilinmez nedenler bulmaya çalışarak onların neden (*illa*) olduklarını inkâr ederler. Misal, biri kuyu açmak için toprağı kazar ve bir hazineyle karşılaşırsa bilgisiz olan bu kişinin talihli olduğunu söyler. Fakat biri kuyuya düşse ve ayağını kırsa, bu sefer talihsizliği sebebiyle düştüğünü söylerler. (Bu ekol der ki) bu adam katiyen talihli değildir. Aksine gömülü olan şeye erişecek kadar derin kazan biri ona ulaşacaktır ve kaygan bir uca çömelen biri de kayıp düşecektir. Kimileri şu ya da bu işi için pazara çıkan biri borçlusunu fark edip borcunu tahsil ederse bunun talih sonucu olduğunu ileri sürer. (Rastlantıyı kabul etmeyen bu ekol) bu durumu inkâr eder; bu aksine, o kişi borçlusunun bulunduğu bir yere gitme ve görme duyusuna sahip olması vesilesiyle, onu gördüğü için gerçekleşmiştir.[40]"

Kuyu kazan birinin define bulması olgusu, define oradaysa, kuyu kazma kuşkusuz definenin bulunmasına neden olacağı anlaşıldığı için iyi talih durumu nitelenemez. Apaçık bir neden mevcuttur. İbni Sina bu görüşe amacı ya da ereksel nedeni büsbütün ihmal etmesi sebebiyle karşı çıkar; diğer ekolleri eleştirmesinin altında da aynı itiraz yatar. Bu ekolün izleyicileri savlarını şöyle sürdürür:

39. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 60. (Āl Yāsīn, s. 118).

40. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 60. '*Riclu-hu*' Zayed ve Madkūr'la beraber okunur, 'Āl Yāsīn'de "kàna"nın yerine "*kull*"a yer verilir, s. 118, 1. 12. İlk örnek İbni Sina tarafından Aristoteles'in pazar yerine giden ve tesadüfen borçlusunu bulan adam örneğine ilaveten sunulur, *Fizik*, 196a3-5, *al-Tabī'iyyat*, s.111-112.

"Eğer dışarı çıkma sebebi bu olmasa da, pazara çıkmanın borçlusuna ulaşmanın gerçek nedeni olmadığı sonucuna varılmaz, çünkü bir eylemin birden fazla hedefinin olması mümkündür. Hatta çoğu eylem bu türdendir, fakat bu, eylemi gerçekleştiren bu hedeflerden birini belirler ve diğerleri onlar bertaraf edilirken birinin belirlendiği gerçeği yüzünden askıya alınırlar. Eğer bu kişi borçlunun orada bulunduğundan haberdar olsa ve onu aramak için yola çıkmış ve borcunu tahsil etmiş olsa bunun talih yoluyla başına geldiği söylenmezdi.[41]"

Aslında görüşleri İbni Sina'nınkine oldukça yakındır, zira o da gerçekleşen her şeyin belirli bir nedeni olduğunu savunur, ne var ki ereksel nedenin bir eylemin sonucunda etkili olduğunu göstermek amacındadır. Daha önce gördüğümüz gibi İbni Sina bu gruptan farklı olarak rastlantıyı sırf bir yanılsama olarak büsbütün azletmez. Rastlantının etken nedenle bağını ve onun bir etken neden olduğunu reddederken ereksel nedenle olan bağında ısrar eder. Bunun yanında, daha önce gördüğümüz gibi, rastlantı eylemin öznesinin beklentileriyle ilişkilidir ve öznenin bu beklentisi ya da temel ereksel nedeni de etkili iş görür:

"Niyetin olayı bir durumda daha sık diğerinde daha nadir yaptığını görmüyor musun(uz)? Çünkü nerede bulunduğunu bilerek borçlusuna giden kişi ona genellikle ulaşır, fakat bundan haberdar olmayıp bir iş için yola koyulan kişi genellikle borçlusuna ulaşamaz. Eğer niyet farklılığı durumun sıklılığının yargısında bir değişikliği içeriyorsa, durumun rastlantıyla gerçekleşip gerçekleşmediğini belirleyen yargıdır.[42]"

Rastlantının her daim ya da genellikle değil, nadir gerçekleşen bir şey olduğunu söyleyen Aristotelesçi kurama katılarak, zira İbni Sina için nadir oluşlar en beklenmedik olanlardır, bu ilk gruba eyleyicinin niyetinin, bir eylemin sıklığını belirlemede ve onu bir rastlantı olayı niteleyip nitelememede temel bir işi gördüğü cevabını

41. *A.g.e.*, s. 60-61. (Āl Yāsīn, s. 118). Sorabji, Aristoteles üzerine incelemesinde bu örneğin Demokritos'un görüşünü yansıttığı fikrini ortaya atar: "Bir bitki için toprağı kazarken define bulan bir adamı örneğiyle bağlantılı olarak Demokritos'un bir neden *bulunduğunu*, şöyle ki zeytin ekmek, söylediği (ya da söyleyeceği) belirtilir. Hiç kuşku yok, her şeyin zorunlulukla gerçekleştiğini savunduğu farz edilir. Bir kaynak da rastlantının bir neden olduğu ve insan aklını onu yakalayamadığı için 'rastlantı' ismini aldığı görüşünü ona atfeder", *Necessity, Cause, and Blame*, s. 17.

42. İbni Sina, *al-Samâ' al-Tabī'ī*, s. 68. (Zayid ve Madkūr'da ihmal edilen) '*laysa*' Āl Yāsīn'le 6. satırda okunur (Āl Yāsīn, s. 6).

verir. Eğer niyet ya da ereksel neden, –İbni Sina'nın nazarında niyet bazı durumlarda varılan sonuç niyetlenilmemiş olsa da ereksel bir nedendir– eylemin başarısını ve sıklığını belirliyorsa onun rastlantı başlığı altına düşüp düşmediğini de tespit eder.

İkinci grup ise rastlantının varlığını kabul eder, hatta yüceltir ve onun ilahi ve esrarlı bir şey olduğuna inanır. Rastlantı akıl tarafından kavranamaz ve bu özelliğiyle aşırı hayranlık uyandırır. Bu görüşten kısaca dem vurulur ve İbni Sina onu ayrıntılı inceleme zahmetine girmez.[43]

Demokritos'un ve izleyicilerinin ileri sürdüğü, üçüncü görüşe göre rastlantı doğal bir nedendir. Dünya bir tasarımdan ziyade rastlantıyla meydana gelmiştir. Doğal nesneler, boşlukta dolaşan en küçük parçacıkların çarpışmasıyla biçimlenir. Bu dünyanın ve parçacıklarının başlangıcını da açıklar ve bu çarpışmalar rastlantı sonucu meydana gelir.

Empedokles'in ve izleyicilerinin savunduğu, dördüncü görüş bir bütün olarak dünyadan ziyade tek tek var olanların doğal öğelerden, yani maddeden rastlantı sonucu meydana geldiğini savunur.

> "Hem Empedokles hem de onu izleyenler parçacıkların rastlantı sonucu meydana geldiğini savunur, fakat rastlantıyı zorunlulukla karıştırırlar. Maddenin rastlantı sonucu oluştuğunu düşünürler ve biçimini zorunluluk sonucu aldığını varsayarlar, bir erek için değil. Misal, orta ön dişlerin parçalamak için sivri olmadıklarını, fakat yalnızca bu biçime müsaade eden bir maddenin rast geldiğini dile getirirler; neticede zorunluluk sonucu sivridirler. Bu hususta zayıf bir kanıta başvururlar ve derler ki, değerlendirmeye (*raviya*) sahip değilken doğa nasıl olur da bir şey uğruna eyler? Eğer doğa bir şey uğruna eyleseydi doğada bozulmalar, fazlalıklar ve ölüm hiç var olmazdı. Bu koşullar için bir amaç yoktur (*bi kasd*), fakat madde bu durumların onu izleyeceği bir mizaçta (*hâlâ*) olduğu için böyle gerçekleşmiştir. Yani gerçekleşmiş tüm doğal olaylarda bir tür fayda dahildir.[44] Meydana gelen her şey temel ilkelerden rastlantı sonucu biçimlenir ve birleşiminin şekli yaşamda sebat tertibinde gerçekleşmiştir...[45] Eğer biri büyümenin ve oluşun bir düzeni izlediğini teslim ederse, buna karşılık o düzene içsel olmayan bir bozulma düzeni

43. İbni Sina, Aristoteles'in bu topluluktan bahsedişini (196b5-7, Arapça tercüme s. 116) kısıtlı bir şekilde yorum getirir. Ross'un *Fizik* basımına göre Stageiralı burada yaygın Antik Yunan kültü Talih tanrıçasına (Tykhe) göndermede bulunuyor olabilir, s. 515. Aynı görüş Judson tarafından paylaşılır, *Aristotle on Necessity*, s. 179.
44. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 69. (Āl Yāsīn, s. 123).
45. *A.g.e.*, s. 61. (Āl Yāsīn, s. 118-119).

de mevcut olur ve bu başından sonuna çürümenin, ters şekilde büyümeninkine karşılık gelen düzenidir. Böylece çürümenin bir şey uğruna, misal, ölümün uğruna var olduğunu düşünmek zorunlu hale gelir.[46]"

İlki gibi bu görüş de doğal olaylarda herhangi bir amaçlı veçheyi reddeder. Sonuç olarak bir şey yaşamda sebat ediyorsa yaşamda sebata tertipli olmak için gerçekleştiği içindir, yaşamda sebat amacıyla meydana getirildiği için değil. Sebat eden şeylerin yaşamda sebat etmesi amaçlı eylemden ötürü olmadığı müddetçe zorunludur. Bu görüşe göre doğa bir amaç uğruna ve bir türden yarar amacıyla eyleseydi, nadir bir oluş olmaktan ziyade tüm fiziki varlıklar için kaide olan ölüm var olmazdı. Doğal süreçler bir amaca uygun olarak izah edilseydi ölümün de bir amacı olurdu. Böylece bu yorum nezdinde her şey gayeyi ya da ereksel nedeni değil, maddeyi izler. Varılan bu sonuç doğadaki ereksellik mefhumunu bütünüyle ve nihayetinde, İbni Sina gibi bir Müslüman filozof için, dünyanın Allah'ın lütuflu tasarımına göre işlediği fikrini sorgulamaya çağırdığı için birçok sorun çıkarır. İbni Sina'nın açıkladığı haliyle Empedoklesçi kuram dünyayı 'etik' değerlerden ve ereksel nedenlerden mahrum tasvir eder. Oluşum ve bozulma süreci ne iyi ne de kötüdür, yalnızca olduğu gibidir.

İbni Sina bu görüşlerin hepsini reddeder. Bunu yaparken de dört nedenle rastlantı dolayımını daha yakından inceler.[47]

Açıklamasına göre ilk grup yanlış biçimde doğada rastlantının hiç iş görmediğini düşünür. Bunun nedeni bizzat İbni Sina'nın rastlantıya temel bir işlev atfetmesi değil, bu grubun örtük biçimde ereksel nedeni olumsuzlamasıdır. Önceden gördüğümüz gibi bir rastlantının sonucu hedefe yönelik eylemlerde gerçekleşir ve bu grup rastlantıyı inkâr ederek ereksel nedeni de bir çırpıda inkâr etmiş olur.

Ereksel nedeni dikkate almama üç görüşe de yöneltilen temel eleştiridir. İlk grupla ilgili İbni Sina şunu iddia eder:

"Her şeyin bir nedeni olsa da, bu rastlantının var olmadığı anlamına gelmez. Daha ziyade rastlantısal nedenin kendisi nesneyi ne her daim ne de genellikle zorunlu kılar.[48]"

46. *A.g.e.*, s. 69. (Āl Yāsīn, s. 123).

47. Aristoteles takip eden sıralamada farklı gelenekleri işaret eder: Bir şeyin rastlantı sonucu meydana geldiğini inkâr edenler, tikellerin rastlantıyla gerçekleştiğini savunanlar, göğün biçimlenişini rastlantıya yükleyenler ve rastlantıyı ilahi bir neden olarak değerlendirenler, bkz. 196a1-196b9, Arapça çeviride s. 111-116.

48. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 67. Zayid ve Madkūr'la '*al-sabab al-mūcib*' 12. satırda okunur (Āl Yāsīn, s. 122).

Bir sonucu erek seçmenin, bu grubun'ileri sürdüğü gibi, olayların seyrini değiştirmeyeceğini söylemek de yanlıştır. Eyleyicinin namına bilginin ve onu izleyen beklentilerin nasıl bir olayın nedensel olup olmayacağını belirlediğini görmüştük. Dahası iradenin belirleyici bir güce sahip olduğu aşikâr. Borçlusunun yerini bilen kişi çoğu durumda onu bulacaktır, yoksa bunun gerçekleşmesi daha az olanaklıdır. Bu her eylemin ve olayın belirli ve zorunlu etken nedene sahip olduğu fikriyle de çelişmez. Allah'ın olayları belirleyiciliği, *kader* tartışmasına yaptığı katkıda İbni Sina'nın açık bir şekilde insan istencinin etkin bir biçimde ilahi güçten tarafından belirlendiğini söylediğine tanık olmuştur.[49]

Üçüncü grubun temsil ettiği, dünyanın rastlantı sonucu meydana geldiğine inanan Demokritos'a karşı İbni Sina istencin ve doğanın, amaçlı eylem varsayımıyla, rastlantıyı önceledeğini ve dünyanın ilk nedeninin, oluş nedeninin, doğa veya istenç olduğunu tartışır.

Dördüncü grupta açıklanan Empedokles'in parçacıkların rastlantı sonucu oluştuğu görüşünü çürüterek devam eder. Empedokles ve takipçileri maddenin oluşunun rastlantı sonucu olduğunu ve şekil almasının zorunlu bir biçimde ve bir amaca bağlı olmadan gerçekleştiğini, yani bir etken nedene sahip fakat ereksel nedenden yoksun olduğunu söyleyerek rastlantıyla zorunluluğu karıştırır. Ayrıca içinde biçimsizlikler ve ölüm bulunduğu gerekçesiyle doğanın bir türden ölçüp biçmeyle eylediğini inkâr ederler. Bunlar amaçlanmadığı için diğer doğal süreçler de amaçlanılamaz. Nasıl olur da oluşum amaçlanmışken ölüm amaçlanmaz? Amaçlanan eylemleri ayırt edecek ölçüt ne olabilir? Bu grup için doğal olayların maddenin zorunluluğu ve rastlantı aracılığıyla meydana gelmesi burada amaçlılığın noksanlığı anlamını taşır. Yağmur buna örnektir:

> "Yağmurun maddenin zorunluluğu (*darura*) vesilesiyle oluştuğundan eminiz, çünkü güneş suyun buharlaşmasına neden olduğunda gazlar soğuk havaya karışır, soğur ve ağır olan suya dönüşür ve maddi zorunluluk gereği aşağıya düşer."[50]

İbni Sina bu görüşe rastlantının tekil olaylarda gerçekleşse de, "çünkü bu buğday tohumu tarladaki bu yere... her daim ya da

49. Bkz. *a.g.e.* s. 28, n. 13.
50. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabi'ī*, 69. (Âl Yāsīn, s. 123).

genellikle düşmez"[51], türler genellikle korunduğu için hem oluşumda hem de bozulmada belirli, amaçlı bir düzen vardır.[52] Bir arpa tohumu arpa üretir, buğday değil.[53] Doğal türlerin genellikle korunması ki bir engel yoksa İbni Sina'nın terminolojisinde her daim anlamına gelir, doğanın genel amaçlılığının ve Allah'ın evren için oluşturduğu planın başarısının gösterenidir.

Bu bağlamda tekrarlanan tikel bir ifade, "maddi zorunluluk" doğadaki nedensellik ve rastlantı tartışması bağlamlarında esaslı bir işleve sahiptir. Bu ifade maddeye belirleyici bir güç atfetmek olarak anlaşılabilir, fakat maddeye etkin bir rol biçmeyi içermez. Madde, İbni Sina'nın ve ondan önce de Aristoteles'in düşüncesinde, olanaklılık ve kabul edişle özdeştir.[54] İleride göreceğimiz gibi, maddenin bu belirleyici gücü tümüyle edilgendir. Dolayısıyla 'maddi zorunluluk' ifadesi maddenin eksik doğasını, daha açık şekliyle biçimlenmemiş maddeyi ve sınırlılığını belirtir. İbni Sina yalnızca maddeye açıkça biçimden bağımsız etkin bir işlev bahşetmemekle kalmaz, kuramı da tutarlı bir şekilde maddeyi diğer nedenlerin, biçim, etken ve ereksel, altına yerleştirir. Maddenin içerdiği her türden güç, ister maddeye onun şekil verdiği biçimi ve varlığı hazırlayan ilahi bir güçten çıksın, bir karşılama gücüdür.

Rastlantının etrafında gerçekleşen tartışma bağlamında İbni Sina maddenin her daim ereğin altında durduğunu ve onu izlediğini savunur, tersini değil. İbni Sina doğada gerçekleşen her şeyin maddeden dolayı vukuu bulduğunu bildiren maddeci görüşü tenkit eder ve bunun gaye ve ereksel neden uğruna gerçekleştiğini savunur. Bu Aristoteles'ten ödünç alınan aşağıdaki örnekle izah edilir.

> "Bir evde taş daha ağır odun da daha hafif olduğu gerekçesiyle taş tabanda ve diğeri de tavanda durmaz. Daha ziyade yalnızca maddelerin bu dolayımı zanaatkârın planına uygundur ve bu yüzden (farklı maddelere) ait bu dolayım vesilesiyle bunu başarır."[55]

51. *A.g.e.*, s. 70. (Āl Yāsīn, s. 123).
52. İbni Sina *Al-Najāt'ta* farklı semavi devinimlerin nasıl doğal türlerin korunmasına yol açtığına açıklama getirir, s. 304.
53. Aristoteles türlerin yeniden üretim yoluyla muhafazasının rastlantıya karşıt kalıcı bir sürece kanıttır, bkz. *Fizik*, 196a28-33, Arapça tercümede s. 115.
54. Aristoteles, *Fizik*, 193b6-8, Arapça tercümede s. 86.
55. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 70, Āl Yāsīn'le 'bi sabeb' yerine 'nasab' okunur, 1. 9. (Āl Yāsīn, s. 123). Aristoteles, Fizik, 199b35-200a5, Arapça çeviride s. 158.

Ayrıca maddenin tek başına kendini ya da diğerlerini devindirmediğini, bunun yerine Allah'ın istencine bağlı doğal güçler tarafından belirli bir biçime doğru devindirildiğine değinir. Bu devinime bir engelin yokluğu sayesinde her daim ya da genellikle doğal bir amaç neden olur. Bir ereğe ulaşmadaki başarısızlık niyetlenilmemiş bir şerre neden olur.[56] Doğanın belirli bir ereğe ulaşmada başarısız olduğu durumda insan müdahalesi, doğal ya da insanınki, dünyada her şeyin ilke itibariyle bir erek için olduğunu gösterir.

Rastlantı ve etken neden arasındaki bağlantı açıklanırken gördüğümüz gibi İbni Sina kendiliğinden maddeyi bağımsız ve etkili biçimde doğal oluşum ve bozulma süreçlerine dahil olmaktan men eder, çünkü oluşmuş varlık ya da olay için zorunlu bir etken neden mevcuttur. Ayrıca bu etken neden madde değil, erek ya da biçimdir. Madde biçim ve maddeden meydana gelmiş fiziki varlıklarda erek uğruna bir araçtır. Ev hususunda, inşaat sürecini devindiren inşaatçının planıdır. Aynı şekilde dünyada her şey yaratıcının planını izler. Evren için gerçekleştirdiği tasarımı sayesinde Allah etken nedendir. O'nun etken neden oluşu aşağıdaki örnekte izah edilir:

> "Toprak ve su öğelerinin kendiliğinden devindikleri ve buğday tözünü etkileyerek büyümesini sağladıklarını söylemek imkânsızdır, çünkü ayrı ayrı konumlarından devinmelerinin kendinden olmadığı görünür. Kendinde devinimler bildiktir. Devinimleri zorunlu olarak Allah'ın istenciyle tohumlardaki gizil güçlerden çıkar.[57]"

Oluşmuş her varlık kesintisiz bir etken nedenler silsilesi vesilesiyle Allah'a geri döner ve bu böylece madde bir belirlenemezlik ilkesi kurmaz. Madde ne etken bir neden ne de hedef ya da doğadaki ereksel nedendir. Madde kendinde durağandır; her tür madde ve biçim bileşiminin edilgen öğesidir. İbni Sina bu bağlamda maddenin, gerçeklik halinde var olarak, yalnızca bir biçim kazanma amacıyla boyutlar ve belirli bir biçim edindiğini açıklar.[58] Ne var ki doğanın bir ereğe göre eylediğinin yanı sıra bu ereğin iyi olduğunu da kanıtlaması gerekir. Böylece şer meselesi daha derinden ortaya çıkar.

> "Tüm bunların sonucunda maddi öğelerin doğal devinimlerinin doğal bir amaçla (*kasd*) belirli bir yere doğru (*hadd mahdud*) olduğu ve bunun

56. *A.g.e.*, s. 71. (Āl Yāsīn, s.123).
57. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 70. (Āl Yāsīn, s. 123).
58. *A.g.e.*, s. 70-71. (Āl Yāsīn, s. 123).

her daim ya da genellikle gerçekleştiği açıktır ve 'erek' (*gaye*) kavramıyla kastettiğimiz budur."

"O halde doğa (buna) karşıt değilken ve engeller koymadığında ondan kaynaklanan erekler iyi ve mükemmeldir. Kötü bir sonuca neden olsalar da bu her daim ya da genellikle gerçekleşmez. Daha ziyade ruhlarımız bu şeylerde arızi bir neden arar ve 'bu palmiyeye kışın filiz verdiren nedir?' ve 'bu kadına düşük yaptıran nedir?' diye sorulur. Bu gerçekleşse bile, doğa iyi uğruna devinir ve bu yalnızca hayvanlarda ve bitkilerde değil, basit cisimlerin devinimlerinde ve doğaları gereği (*bi-l- tab*) onlardan yayılan eylemlerde de gözlemlenir. Çünkü onları engelleyen bir şey olmadığı için, her daim ereklere doğru, belirli bir düzene (*nizam mahdud*) göre sapmadan, karşıt bir neden olmadığı müddetçe devinirler.[59]"

Önceki pasajlardan birinde nedensel sıraya bir engel çıkmadığı takdirde etkinin zorunlu olarak/her daim etken nedeni nasıl izlediği açık hale gelmişti. Bu pasaj ise doğada aynısının ereksel nedene uygulandığını gösterir. Bir engel kendini göstermedikçe doğal süreçler her daim bir amacı izler. İyiye ya da mükemmele ulaşmayı engelleyen şey ise maddedir. Şerden madde sorumludur, fakat bu etkin biçimde şerri üretir manasını taşımaz. Daha ziyade şer maddenin eksikliği sayesinde çıkar.[60]

59. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 71, Zayid ve Mankūr'la,1. 6, 'fa-bayyin' okunurken, Āl Yāsīn'de '*fasil*'dır, l. 10 (Āl Yāsīn, s. 123).

60. İbni Sina'nın şer kavramsallaştırması için bkz. Michot, *La destinée*, s. 59-68. Michot'ya göre İbni Sina şerrin yalnızca ayaltı âlemde bulunduğunu düşünür. Dahası uygulamada var olmayışa eştir: "Şeyleri kendi içinde incelediğimizde, yani bakış açımızı görecelilikle sınırlamadığımızda, kötülüğün var olmadığını kavrarız." s. 61. Şerre dair İbni Sina ve Aquinalı Thomas adlı eserde Steel'e göre: "Şerrin yoksunluktan bir başına oluştuğunu kavradıktan sonra, İbni Sina şerrin bütün biçimlerinin nasıl maddeyle bağlantılı olduklarını ve böylelikle ayaltı kürede oluştukları şeklinde açıklar. Esasen şayet şer bir yoksunluksa, yalnızca böyle yoksunluğa duyarlı, olanak tarafından nitelendirilen, varlıklarda meydana gelebilir ki bu İbni Sina'ya göre madde yüzündendir" s. 178. Olasılık/ihtimal ve madde arasındaki ilişki için bkz. McGinnis, 'The Relation between Essence, Possibility and Matter in the Philosophy of Ibn Sina.' Jon McGinnis'e bana bu makaleyi baskıdan evvel gösterdiği için müteşekkirim. İbni Sina'nın şer görüşünün kökleri şerri yoksunluk ve onun maddeyle ilişkilendiren Neo Platoncu/Plotinosçu teoridedir. Neo Platoncu yayılma düzeninde madde sonradan gelir. Michot La destinée, s. 59. Temel Neo Platoncu yayılma konuları ve kademeli bozulmalar, birinin Tanrı'dan uzaklaşması ve şerrin maddeyle ilişkisidir. Şerrin gerekliliği, bütünün düzeninin ilahi konusu İbni Sina tarafından Aristoteles Teolojisi'nin Tefsiri'nde ortaya konmuştur. Plotinos'un madde ve şer arasındaki görüşleri için bkz. Plotini Opera, Cilt 1, Ennead I.8.3-4 ve 6-7. Plotinosçu görüşün İbni Sina'nın madde görüşü üzerindeki etkileri için bkz. Cruz Hernandez, La metafisica de Avicena, s. 95-96.

"Biçimsizlikler ve bu türden şeylere gelirsek, kimisi doğal tertiple ilişkisi içinde bozulma ya da biçimsizlik veya yetersizlik sebebiyle, kimisi de bir fazlalık nedeniyledir. Bozulma ya da biçimsizlik maddenin buyruğa uymaması sebebiyle eylem eksikliğine karşılık gelir. Doğa için her maddeyi ereğe devindirmenin mümkün olduğunu ve doğanın edimlerine ait eksikliğin bir erek için olduğunu kabul etmesek de buyruğa uyan maddelerde (*mavadd mutiya*) doğanın doğaya uygun bir erek için olduğunu hiç kuşku duymadan söyleriz.[61]"

Doğal şerrin açıklaması nasıldır? İbni Sina doğanın boş yere eylemediğini savunur fakat bazen ereğine doğru devinmediğini kabul eder. Buradan doğanın her daim bir erek için devinmediği sonucuna varılmaz. Ancak madde işe uygun gelmediği için doğa ereğine ulaşmakta başarısız olabilir. Ayrıca bu başarısızlık "maddenin buyruğa uymaması" (*isyan al madda*) dediği şeyde yatar. Madde uyduğunda doğa bir erek için eyler. Maddeyi nitelemek için "buyruğa uymama" gibi ifadelerin kullanımı maddenin büsbütün edilgen olmadığını ima eder. Fakat daha önce gördüğümüz gibi, vurgu etken neden sıfatı ile doğanınkilerden ziyade maddenin noksanlıklarınadır. Bu pasajda madde ereğine ulaşmayan her doğal sürecin nedenidir. Altıncı parmak örneğinde izah edildiği gibi biçimsizlikler maddenin fazlalığı ya da aşırılığı sebebiyle oluşur. Şer maddenin işlemezliğinin bir sonucudur, maddenin sahip olmadığı herhangi bir etkin niteliğin değil. Bu suretle buyruğa uymama maddenin noksanlıklarını tarif etmek amacıyla başvurulan tümüyle bir benzetmedir. Yukarıda pasaj maddenin işlemezliği sebebiyle meydana gelen talihsiz nadir oluşların, nadir doğal şerlerin nedenini açıklar. Yine de bazı doğal şerler istisnadan ziyade kuraldır; misal, ölüm. İbni Sina nadir değil, zorunlu olan bu türden şerre nasıl cevap verir? Genellikle iyi olan, şerrin varlığı ve doğa arasındaki çelişkiyi çözmek için ne önerir?

"Ölüm ve çürüme cismani doğaya ait, maddenin biçimine etki etme ve çözülenin yerine ikamesini (*badal*) koyarak maddedeki biçimi koruma yetersizliği (*kusur*) sebebiyle gerçekleşir. Çürüme süreci bir erek sebebiyle de olmaz. Cisimde iş gören doğadan farklı bir neden söz konusudur. Bu neden ısıdır ve onun nedeni de doğadır, fakat rastlantı sonucu. İkisinin de birer ereği mevcuttur. Isınınki nemin dağılması ve dönüşümüdür. Böylece madde bir düzene göre ona yol açar ve ereğini kurar. Bedenin doğası hususunda ise, ereği bedeni mümkün olduğunca korumaktır... Çürüme, bir düzene sahip olduğu ve bir ereğe yol açtığı

61. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī*, s. 72-73. (Āl Yāsīn, s. 125).

müddetçe, bedenin doğasının bir eylemi olmasa dahi, bir doğa edimidir. Doğal olup bitenlerde her durumun (*hal*) zorunlu olarak kendi doğası için bir ereği izlediğinin güvencesini vermeyiz, fakat her doğanın ona ait bir erek maksadıyla eylediğini söyledik. Diğer eylemlere gelirsek, onlar kendi erekleri için olmayabilirler ve ölüm, çözülme ve çürüme ve bu türden olanlar Zayd'ın bedeni için yararlı bir erek olmasa da bütünün düzeni içinde birer zorunlu erektir.[62]"

İbni Sina burada Empedokles'in görüşüne karşıt görüş alarak doğal süreçlerin gaye güdümlülüğünü ölümü ve çürümeyi içerecek şekilde genişletir. Doğada birden çok ve çatışan gayeler iş görür. Bu pasajdaki temel mesele evrensel iyiyle bireysel arasındaki karşıtlıktır. Tekil bir birey için kötü olan bütün bağlamında zorunlu ve iyi bir erektir. Tekil bir olay birey için fayda içermese de Allah'ın dünya için lütuflu tasarımının gerçekleşmesine dayandığı için İbni Sina'nın iyinin düzeni diye de adlandırdığı, evrensel düzenle uyumludur.[63] İbni Sina doğa her daim onun için bir biçim bulmaya çalıştığı için, ölümün ve her türden madde fazlalığının bir erek için olduğunu söyleyerek devam eder. Daha önce bahsi açılan yağmur döngüsünde bulunan maddi zorunluluk hususunda ilahi eylemin maddeye başvurduğunun ve ona bir erek yüklediğinin altını çizer. Bu anlamda, bazı Sokrates öncesi filozofların savunduğu gibi, maddi zorunluluk her doğal süreci açıklamaz, daha ziyade maddeyi belirli bir yönde, bir ereğe doğru çözen ve dolaylı bir şekilde biçimlendiren ilahi güç bunu yapar. Madde ve şer arasındaki benzeşimi gösterdiğimizde bu daha belirginleşir. Madde, şer gibi, olumlu ya da etkinlik halinde olmaktan ziyade, yalnızca biçim veya iyiyle birleşim içinde var olan bir yoksunluk olarak değerlendirilir. Saf madde, birincil madde kendinde var değildir; tek tek tözlerde bulunabilecek bütün maddeler biçimle bağlanmış haldedir. Şer de yalıtım içinde var olmaz. Buna mukabil yalnızca amaçlı bir eylemin yan etkisi olarak mevcuttur. Şer, arzulanmasa da, yaratımın zorunlu bir etkisidir. Bu *Kitab en-Necat*'ın bir pasajında onaylanır:

62. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabi'ī*, s. 73, Āl Yāsīn'le "sabab", 1.3, "*al-badan*", 1.8 ve "*wa-'in*", 1.10 okunurken, Zayid ve Madkūr'daki karşılık "*fi'la-hà li-ghàya la-hā*"dır. (Āl Yāsīn, s. 125).

63. *A.g.e.*, s. 73. (Āl Yāsīn, s. 125). Evrensel düzen mefhumu için bkz. *al-Ta'līqāt* s. 46-47. İbni Sina bu pasajda günahın ve günahkârların cezalandırılmasının nasıl evrensel düzenin kurucu ve zorunlu bir parçasına karşılık geldiğini açıklar. Bu pasaj ve sorun için ayrıca bkz., Michot, *Destinée*, s. 61-63.

> "Allah nesneleri (*al aşya*) amaçlar (*yuridu*) ve tesadüf sonucu da olsa (*ala al vayh al lahdi bil arad*), şerri (*al şarr*) de amaçlar... İyi (*al hayr*) kendinde (*bil hat*) kararlaştırılır (*müktadan*), şer ise tesadüfen (bil arad) ve her şey Allah'ın belirlemesine (*bi kadar*) göre işler.[64]"

Açık ve seçik biçimde hem iyi hem de şer Allah'ın istencine göre yaratılmıştır, fakat ilki kendisi için amaçlanmıştır, beriki ise tesadüfen. Tesadüfi erek zorunlu olarak temel ereği izler. Bu, yine, Allah'ın belirlemesi (*kadar*) tartışmasında daha açık hale gelecek, Allah tarafından belirlendiği için iyi ya da kötü her şeyin zorunlu olduğu savıyla uyumludur. Şer yan etkisi olarak, olduğu haliyle, yaratımın neticesidir. Bu mesele *Fizik*'in bu bölümün konusu olan pasajında verilen bir örnekle izah edilir:

> "Isının bir şeyi yakmak için eylemesine şaşmamak gerek. Isı daha ziyade yakmak ve yaktığı şeyi bozmak kendiyle bir benzerliğe dönüştürmek için yakar... Rastlantı ve arızi erek tek başına örneğin fakirin kıyafetlerinin yanması olgusunda yatar. Bu temel bir ereğe göre gerçekleşmez, zira ısı bir fakirin kıyafetlerini yakmak amacıyla fakirin kıyafetlerini tutuşturmaz. Ayrıca ateşte bu tekil husus için yakma gücü bulunmaz, bu güç daha ziyade ona dokunduğunu kendi tözüne dönüştürmek ve çözülmeye yatkın olan şeyin çözülmesini sağlamak ve pıhtılaşabilecek olanı pıhtılaştırmak amacıyla mevcuttur. Ateş yalnızca arızi biçimde o (tekil) yanıcı maddeye değse bilse, doğada ateşin eylemi için bir neden var olduğu için bu elbiseler ateşe dokunmuştur. Dahası arızi ereğin varoluşu temel ereğinkini engellemez, bilakis ereğin kendisi arızi ereği önceler.[65]"

Ateşte aynı koşullar altında her daim aynı şekilde eylemesini sağlayan belirli nitelikler bulunur. Balmumunu eritirken odunu ve diğer maddeleri yakar. Bu nitelikler içkindir ve tekil amaçlar için dönüştürülemez. Ateş her daim belirli bir şekilde eylemese ateş olmazdı. Tekil durumlarda bir faydadan ziyade bir şerre neden olup olamayacağı arızidir. Şu açık ki bu örneğin konusu ateş kendinde genellikle iyidir ve böyle yaratılmıştır. Fakat belirli durumlarda ve

64. İbni Sina, *Al-Najât*, s. 325. Şerrin Allah'ın yaratımına dahil olduğu görüşü için bkz. Michot'nun giriş yazısı, *Lettre au Vizir Abû Sa'd*, s. 120-1. Ayrıca, *a.g.e.*, s. 123, n. 4. Michot burada "İbni Sina'nın mutlak belirlenimciliği" mefhumunu açımlar. Şerrin Allah'ın dünya tasarımının parçası olması ve Allah tarafından iyiye yöneltildiği fikri *al-Ta'lîqât'ta* da mevcuttur, s. 47.

65. İbni Sina, *al-Samâ' al-Tabî'î*, s. 74. Zayid ve Makdûr'la "*yuta'accaba*", 1.8 ve "*yuhraka*", 1. 10, okunur. (Âl Yâsîn, s. 126).

az sayıdaki olayda zarar verici bir sona yol açabilir. Zarar verici son yaradılışının bir yan etkisidir. Allah nedenlere neden olur ve lütuf sahibiyken, şerrin gerçek varoluşu bir varlık olmayan olarak tevil edilmek zorundadır. Mutlak şer var olmayandır. İbni Sina'nın kuramı Aristoteles'te mevcut olan, edilgen olarak olumsuz bir madde görüşüyle yoksunluk ve şerrin kaynağı olarak Plotinosçu madde görüşünü bir araya getirir.[66]

Kitabu'ş-Şifa'nın Metafizik'inde İbni Sina şerrin yaratımın nasıl zorunlu bir sonucu olduğunu açıklar:

> "Cömertliğe (*jud*) denk düşen ilahi erek (*al gaya al ilahiya*) için her olası var olanın iyi varoluşunu kabul etmesi, birleşik varlıkların öğelerden meydana gelmesi, oluşmuş varlıkların yalnızca öğelerden meydana gelmesi, öğe olarak yalnızca toprağa, suya, ateşe ve havaya sahip olması ve ateşin yakarsa ve çözerse yalnızca iyi niyetlenmiş ereğe yol açması gerektiği zorunlu olduğu için zorunlu olarak erdemle (*salihin*) zarar verir ve birçok birleşik varlığı bozar.[67]"

İlahi amacın gerçekleşmesi, Allah'ın dünyaya dair tasarımı, her varlığın kendi derecesinde mükemmelliğine erişmesini içerir. Allah yalnızca ayüstü evreni yaratabilirdi, fakat bu olası belirli varlıkların iyiden mahrum kalacağı anlamını gelirdi ve bu Allah'ın cömertliğinden eksiltirdi. Ayaltı evrende bulunan varlıklar tanımları gereği madde ve biçimden, belirli bir şekilde biri ateş olan dört öğeden oluşur. Maddi varlıkların mevcut olabilmesi için Allah'ın ateşi yaratması zorunludur. Ateş, doğası gereği, temasa geçtiği maddenin türüne göre her daim belirli bir şekilde tepki vermesi sayesinde belirli etken güçlere sahiptir.

Bunun yanında bu pasaj doğada zorunlu bir düzenin varlığını ve tersine devindirilemeyecek doğal varlıkları varsayar. Belirli öğeler her daim belirli nitelikleri bulundurur. Etken nedensellik silsileleri katı bir şekilde gözlemlenir. Daha önce gördüğümüz gibi, ateş temasa geçerse ve bir engel mevcut değilse odunu ya da elbiseyi

66. "(Plotinos'a göre) madde bir bakıma bir tür varoluş taşır... çünkü biçime karşıttır ve yoksunluğa eştir. Fakat kendi doğasında sonsuz var-olmayışa denk düşer... Maddenin yoksunluğu şayet biçimi kabul etme kabiliyeti nedeniyle derinleşirse, iyiye katıldığı için madde şer mi olur?... Madde... iyiden yoksunluğu içinde... şerdir. Aslında Plotinos bunun bile ötesine geçer: Madde iyiyi taşımaz ki, bu iyiye hiç katılmamış olduğu anlamına gelir görünür", Corrigan, *Plotinos'un Madde-Şer Kuramı*, s. 88-89. Ayrıca bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, s. 14.

67. İbni Sina, *al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, s. 289.

yakar. Böylece temel ereğin engellendiği durumda, etken neden temel ereksel nedenden önce gelebilir. Bu, etken neden bu şemada her daim etkin olsa da ereğin hiçbir zaman semeresini veremeyebileceği anlamına gelir ki bu da bir rastlantı olayıyla sonuçlanır. Yine de, olasılıkla şerre yol açacak, temel ereksel nedenden bir sapma gerçekleşirse, bu olayların yalnızca bir azınlığına tekabül eder ve Allah'ın koyduğu evrensel düzenden zorunlu olarak ileri gelir. Ayrıca bu pasaj zorunluluktan belirli bir şekilde, kaçınılmaz ve rastlantı ve şerre yol açan anlamında bahseder. Bu anlamın maddenin ele alınışıyla ilişkili olduğuna daha önce tanık olmuştuk. Maddi zorunluluk ise sonraki bölümde açıklanacaktır.

Fizik'in on dördüncü bölümü biçimin madde için değil, maddenin biçim için ve doğanın bir erek için olduğu kabulüyle biter. Bunlar rastlantı çözümlemesi dahilinde Aristoteles'in ele aldığı konulardır. Kendi açıklamasına bu Aristotelesçi kuramları dahil etmenin yanı sıra, İbni Sina şerri iki şekilde açıklar: şer bir taraftan kuraldan ziyade istisnadır ve bütünden daha çok tek tekleri etkiler. Diğer taraftan ise Allah'ın evrene dair lütuflu tasarımının arızi sonucudur.

Sonuç

Gerçekten rastgele oluşları kabul etmeyen İbni Sina'nın rastlantı çözümlemesi *Kitabu'ş-Şifa'nın Metafizik*'inde yer alan rastlantı (*ittifak*) tanımlamasıyla uyumludur.[68] Onun nazarında rastlantı farklı iki cismin çarpışmasıyla oluşan ya da nihayetinde tüm nedenlere neden olan Allah'a kadar geri götürülebilecek nedensellik silsilelerinin çarpışmasıyla oluşan bir örtüşmedir. Bizzat örtüşmede zorunlu bir neden mevcuttur. Dolayısıyla İbni Sina'nın fiziği ve metafiziği rastlantının temel bir neden olmadığını göstermek hususunda kesişir.

Aristoteles'in felsefesinde neden, etkiyi zorunlu kılan şeyin yanı sıra, geniş bir kapsamda, açıklama anlamına gelir. Nedenler, bilhassa etken neden, üretilen üzerinde belirleyici bir etkiye sahipken verili bir tözün açıklamasını da sağlar. Nedenlerin ürettiği tözün varoluşunu içerdiği için nedenselliğin ilk anlamı ontolojik düzene ilişkin olandır. İkincisi ise epistemolojik düzene dahildir ve bir töze ve nedenler aracılığıyla kaynağına ilişkindir. Bu iki mana genellikle,

68. *A.g.e.*, s. 22.

ama zorunlulukla değil, bir arada bulunur. Temel bir neden olmayan ve varoluşu bağışlayacak etken bir ilkeyi kendinde kurmayan rastlantı gerçek bir neden olmaktan ziyade bir açıklamadır. İbni Rüşd'ün Aristoteles'e ait rastlantı pasajını içeren ayrıntılı yorumunun çözümlendiği on dördüncü bölümde bu husus daha açık bir hale gelecektir. Her olayın ve bir eylemin her sonucunun her daim kendine has bir etken nedeni mevcutken bir eylemin gerçek sonucu eyleyicinin niyetlendiğine denk düşmeyebilir. Dolayısıyla önceden niyetlenenden ziyade eylemin olanak halindeki sonuçlarından bir tanesi semeresini verir. Birden fazla erek içinden gerçek ereğe arızi olan bir tanesi gerçekleşir ve bu rastlantı olayını aydınlatır, ama arızi ereğin kendisi belirleyici bir güç barındırmaz. Bu güç etken nedenden ileri gelir.

İbni Sina'nın, Empedokles'inkine karşı katı biçimde belirlenmiş, çarpışmalar kuramına başvurması sistematik bir evrensel etken nedensellik görüşünü destekler. Dünyanın tüm parçaları, Allah'ın kadiri mutlak eylemi sayesinde, o ya da bu şekilde birbirlerine bağlıdır ve birbirlerini etkiler.

Kitabu'ş-Şifa'nın Fizik kitabının on üçüncü ve on dördüncü bölümlerinde İbni Sina'nın çift katmanlı bir görevi bulunur: Rastlantının doğal olaylarda/nesnelerde temel bir etken olduğunu reddetmek ve doğanın her daim bir erek için eylediğini vurgulamak. Rastlantının yalnızca ikincil, arızi bir işleve sahip olduğunu göstermenin yollarını arar. Bana kalırsa doğada her olup bitenin temel bir etken nedene sahip olduğunu olumlamakta tutarlıdır. Rastlantı anlayışı böylece kuşkuya yer bırakmadan belirlenimci bir çizgi ortaya koyar. Burada felsefi terminoloji içinde ifade edilen ve Aristotelesçi ve Yeni Platoncu fikirlerle bezenmiş belirlenimciliğin kökleri, bu çalışmanın üçüncü bölümünde daha açık bir hale geleceği gibi, Allah'ın kararı ve belirlenimciliğine dair İslami kavramda uzanır. Bu ve Allah'ın lütufluluğunu kurtarmak amacıyla doğada her şeyin erek için olduğunu ve maddenin ve şerrin salt olumsuz olduklarını kanıtlar.

Aristoteles metninin İbni Sina yorumu katı biçimde belirlenimcidir. İstatistiki model gibi, belirlenemez öğelerin hepsi ortadan kaldırılır. Gerçekleşen her şeyde zorunlu neden bulunur ve nihayetinde varılacak sonuç başka türlü de olamaz. Dahası, yalnızca her tekil olay değil, olay örtüşmeleri ve kümeleri de katı biçimde belirlenmiştir. İki olay arasında doğrudan bir dolayım mevcut

değilse bile Allah'tan geldikleri için örtüşmenin kendisi zorunlu olarak meydana gelmiştir. Bu ilahi nedensellik öğesi üçüncü bölümde daha detaylı incelenecektir.

Bu genel belirlenimcilik kuramına engel çıkaracak tek unsur maddedir. *Fizik*'in bu bölümlerinde İbni Sina bütünüyle edilgen ve kendi başına olaylarını meydana getiremeyen, dolayısıyla rastgele ve kendiliğinden olayları yaratabilen bir madde kuramını sağlam bir şekilde savunur, fakat Şeyh er Reis'in öbür metinlerde bu böyle midir? İbni Sina'nın felsefesi tutarlı biçimde bu görüşü destekler mi? Gelecek bölümde bu husus üzerinde durulacak.

İkinci Bölüm

İbni Sina'nın Madde Üzerine Düşünceleri

Giriş: Madde ve Rastlantı İlişkisi

Önceki bölümde İbni Sina için rastlantının kendinde bir neden olmadığını ve dolayısıyla doğada olup bitenlerin izahında etken bir işleve sahip olmadığını savundum. Bu vesileyle rastlantı doğadaki nadir bir hadiseden ibarettir. Rastlantı tartışmasına bağlı konulardan biri de maddi nedendir: *Kitabu'ş-Şifa'nın Fizik* kitabının on dördüncü bölümü kapanırken, İbni Sina maddeyi ve doğal tözlerin gelişimine dahil oluşunu ele alır. Doğada gerçekleşen fiziki bozulmalar gibi belli nadir oluşlar, ya yetersiz bir niceliğe ya maddenin fazlalığına, maddenin belli bir biçim almaya "karşı koyuşu"na ya da cismani doğanın "biçim"i madde üzerine devindirme yetersizliğine bağlıdır.[1] Dahası maddenin bir biçim "hak ettiği" ortaya atılır.[2] Maddenin biçim almaya "karşı koyuşu" ve biçim alma "hakkı"na dair, ilgili kavramlar maddenin biçimsel belirleyici güçlerden bağımsızlığını ortaya atar ve İbni Sina'nın yinelenen, her şeyin katı biçimde yukardan belirlendiği savına karşı gelir. Beraber bu kavramlar maddenin rastgele etkiler meydana getirdiğini ileri sürer. "Maddenin buyruğa uymaması" ifadesi kelime anlamıyla kavrandığında madde yukarıdan gelen buyrukları takip etmeme 'tercihi'ne sahip olur. Uyamadığında "buyruk dinlemez" ya da "direngen" tanımlanması beklenir, fakat buyruk dinlememek için maddenin kendinde bağımsız bir etken gücü bulundurması gerekir. Bu ifadeyi maddenin davranışına yönelik tartışmalı savlar

1. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī* s. 72, 73. (Āl Yāsīn, s. 125-126).
2. *A.g.e.*, s. 63. (Āl Yāsīn, s. 119).

izler; zira İbni Sina doğanın her daim bir ereğe doğru devinemediğini söyler, bu yalnızca "buyruğa uyan" maddelerle gerçekleşir.[3] Maddenin bu gücü gerçekten otonom olması halinde Allah'ın kudreti mefhumuna ciddi bir engel oluşacağından bahis açılmaz. Dahası maddenin tek tek cisimleri birbirine kattığı bir dünyanın var olması gerekirdi. Eğer madde gerçekten daha yüksek güçlerden bağımsız bir ilke olsaydı, *Kitabu'ş-Şifa'nın Fizik* kitabının on üçüncü ve on dördüncü bölümleri boyunca ve *Metafizik*'te de İbni Sina'nın ısrar ettiği bir kurama, dünyadaki tüm tözlerin ve olayların belirli olduğu iddiasına bir engel oluştururdu. Maddeye doğrudan etken bir işlev atfetmese de felsefesinde böyle bir şey ima ediliyor olabilir mi? Metafizik ve fizik üzerine metinlerinde bu konuyu ele alış biçimleri arasında bir çelişki mevcut mudur?

İbni Sina'ya ait yukarıda sözü edilen maddeye yönelik gözlemler düşüncelerinde mevcut bir tutarsızlık ya da kararsızlık ithamını meşrulaştırabilir. Alfred Ivry, bir araştırmacı, İbni Sina'nın belirlenimsizliği addettiği şeye çift katmanlı madde kavramı tanımladığı niteliği yükler:

> "(İbni Sina) iki madde modelini kabul eder; bir yandan salt alma yeteneği olarak, onları aynen yansıtan, topu topu bir biçimler zarfı olarak ve diğer yandan varlığın gerçek bir ilkesi, kendinde bilinmeyen ve dolayısıyla biçimle dolayımında tahmin edilemeyen, rastlantının ve yoksunluğun/şerrin kaynağı olarak madde modellerini.[4]"

3. Daha önce Kitabu'ş *Şifa*'nın *Fizik*'inde "itaat eden madde" (*al-mādda al-mutāvvi'a*) kullanır, *al-Samā' al-Tabī'ī* s. 22. (Āl Yāsīn, s. 94). Bazı durumlarda madde ve biçimden bileşik tözlerin neden bozulmadığını bildirir: "Karşıtı olmayan biçimle bileşik, sona erenin (yafsidu) meydana gelmeme ve yok olma nedeni, itaat eden bir madde dışında, maddeyi doğasında mevcut olandan (yani bir karşıtı kabul etme) engelleyen biçimde bulunur" Latince çeviri *illà* yerine *là*'ya başvurmayı öneren "non ex parte materiae obodentalis" şeklinde okur, yani maddenin itaat ettiği (ya da itaat etmediği) için değil. Bu son okuma bileşik içinde biçimin değişimden sorumlu olduğunu ve maddeni edilgen bir rol oynadığını teklif eder. Oluşumun ya da bozulmanın maddenin itaat edişinde ya da etmeyişinde yattığı görüşünü reddeder. Bkz. Avicenna Latinus, *Liber Primus Naturalium*, s. 36.

4. "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism", s. 167. Ivry haklı biçimde hem tartışmayla hem de İbni Sina'nın metafiziğiyle ilgili olarak maddenin esas işlevini tespit eder: "Böylece İbni Sina'nın hem öngörü hem de belirlenimcilik kuramları bir ilgili kavramlar salkımına dayanır, yani olanak, olasılık, madde ve şer ve malum hepsinden öte varoluşun zorunluluğu kavramıdır", s. 162. Ivry savını desteklemek için *Kitabu'ş Şifa*'nın *Fizik*'inde bulunan rastlantı üzerine pasajlara göndermede bulunmaz ve İbni Sina'nın altta yatan bir olumlu madde görüşünü kabul ettiği sonucuna nasıl vardığı açık olmasa da bu varsayım soruşturmasının selâmeti bakımından önemlidir.

Nihayetinde İbni Sina'nın açıkça ya da gizlice çift katmanlı bir madde kuramını savunup savunmadığı sorusu ortaya çıkar. Maddenin gerçek bir varlık ilkesi olduğunu kabul etmekte midir? Maddenin rastlantıyla, yoksunluk ve şerle olan ilişkileri ne mene şeylerdir? Madde biçimle olan dolayımında tahmin edilemez türden midir?

Bu soruları cevap verebilmek için İbni Sina'nın madde kavramsallaştırmasının hakkıyla ele alınması gerekir. Çalışmalarında İbni Sina'nın tüm bu sorulara yanıt verdiğini göstermeye çalışacağım.

Madde ve Maddi Neden

Maddenin belirleyici temel niteliği, etkin olmaktan ziyade tesir edilene karşılık gelmesi anlamında, olanak ya da edilgenliktir: 'etkilenmiş olma (kategorisi) maddeye uygundur (*al infial lil madda*)'.[5] Madde işleyen ve tesir edilen biçiminde iki Aristotelesçi kategoriden açık ve seçik olarak sonuncusunu temsil eder. Dahası madde mefhumu kendinde, biçimden kopuk olarak, olanak mefhumuyla yan yana durur: "Madde olarak madde biçimden yoksundur... *hyle* (*hayula*) anlaşılırsa, olanak da onunla beraber anlaşılır".[6] İleride görüleceği gibi, İbni Sina olanağı var olmayışa ya da gerçeklik halinde var olmayışa denk düşürür. Bu sebeple de madde olasılık ve olanakla ilişkisi vesilesiyle var olmayışa yakın durur: "Olanağın (*kuvva*) etkin/etken bir şey ya da etkin/etken bir varoluş olduğu doğru değildir. Olanağın doğası var olmayıştır (*adamiyya*), eylemin (*fiil*) doğası ise varoluştur (*vuyidiyya*)".[7] Dolayısıyla madde de, olanak halinde olduğu için, temelde var olmayışla ilişkilidir. Etkenden ziyade olanak halinde var olması niteliğiyle büsbütün kabul edicidir: "Madde yalnızca alma (*kabul*) niteliğini taşır".[8] Olası ve olanaklı terimleri İbni Sina için çoğunlukla birbiriyle değiştirilebilinirdir,

---

5. İbni Sina, *Al-Mubāhathāt*, s. 94, §185. Bu görüşe Aristoteles felsefesinde sıklıkla yer verilir: "İbni Sina ve İbni Rüşd, onlardan önce Aristoteles'in yaptığı gibi 'ilk madde'nin varoluşunu dört öğenin hal değiştirmesinden çıkarsar ve onun gibi 'olanak'ın maddenin birincil ayırt edici temel niteliği olduğunu kabul ederler", Hyman, " 'Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form' ", *Essays in medieval Jewish and Islamic Philosophy*, s. 345.

6. İbni Sina, *Al-Mubāhathāt*, s. 276, §794. 'Hyle' (*hayūlā*) genellikle birincil maddeyi, yani biçimsiz azami şekilde biçimden uzaklaşmış madde türünü ifade eder. Bkz. Goichon, *Lexique*, s. 413.

7. İbni Sina, *Al-Mubāhathāt*, s. 276, §640.

8. *A.g.e.*, s. 92, §170. Ayrıca, Goichon, *Distinction*, s. 423. Bunun yanında, *Al-Najāt*, s. 240.

fakat olanak varoluş üzerinde olasıdan daha güçlü bir sava sahiptir. Olanak halinde olan ilkesel olarak gerçeklik halinde var olmalıdır, fakat yalnızca bir olasılığın böyle bir zorunluluğu yoktur.

Neticede, sözü edilen pasaja geri dönersek, madde kendinde gerçeklik halinde var olmaz, fakat yalnızca etkin bir ilke vasıtasıyla var olur. Bu ilke biçimden başkası değildir. "Belirli bir şekilde var olan... nedene denk düşen... biçim mevcut değilse... maddi neden de var olmaz... *Hyle* yalnızca biçimle dolayımında var olduğu için biçim yoksa *hyle*'ye sahip olarak tarif edilecek bir şey de mevcut değildir".[9]

Madde kendinde değil ama biçim ya da biçimsel neden vasıtasıyla bir nedendir. Daha önce bahsedildiği gibi neden iki şekilde anlaşılabilir; ya etkin ve üretken ya da basitçe bir açıklama olarak.[10] Etkin bir ilke olmayan madde esasen bir açıklama anlamında bir nedene karşılık gelir. Birincil bir tözün oluşumu için gerekli olsa da etkin biçimde bir tözü üretemez.

Böylece biçim tekil bir fiziki töz için etkin kurucu parça iken madde edilgen kurucu parçaya karşılık gelir:

> "Eğer bir nesnenin nedeni kuruluşunun bir parçası ve varoluşunun bir parçası ise ya gerçeklik halinde olması gerekenin varoluşundan değil olanak halinde olandan gelen parçadır ve *hyle* (*hayula*) adını alır ya da gerçeklik halinde oluşuna dayanan varoluş parçadır ve bu da biçime denk düşer.[11]"

İbni Sina bu pasajda birincil bir tözün parçası olarak madde kavramını tanıtır. Aristotelesçi anlamda birincil bir töz tekil bir var olan, sözgelimi "bu adam"dır. Buna mukabil ikincil bir töz ise adamın biçimi ya da tanımı, "adam" ideası ya da insanoğlu olur.[12] Biçim gibi madde de nedeni olduğu tözün ayrılmaz parçasını oluşturur. Etkilerine dışsal olan etken nedenin ve ereksel nedenin aksine madde ve biçim birlikte içkin ya da en yakın nedenler olarak isimlendirilir. Mesela tahta bir masa maddesi, yani odun tahta ve biçimi (şekli ya da tanımı) doğrudan verili olmadan var olamaz. Fakat masa etken nedeni marangozun yokluğunda var olmaya devam edebilir. Ayrıca onu kimse kullanmasa ve işlevini, ereksel nedeni yerine getirmeden de var olmaya devam edebilir.

9. İbni Sina, *Al-Mubāhathāt*, s. 296, §831.
10. Örnek için bkz. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 4.
11. İbni Sina, *al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 258.
12. Aristoteles, *Kategoriler*, 2a11-19.

Bu pasaja göre madde maddi tözün olanağının ve kabul ediciliğinin yerine geçer. İbni Sina burada bileşiğin maddesini var saymanın tek başına gerçeklik ya da olanak hallerinde var olduğunu ima etmediğini söyler. Madde varoluşa dahil sayılmaz, fakat biçim bileşiğin varoluşunun zorunlu koşuludur.

> "Her öğe (*unsur*), öğe temel niteliğinde, yalnızca alıcılığa (*kabul*) sahiptir. Biçime erişmesi sebebiyle, öğe bunu kendi dışında bulunandan elde eder".[13]

Öğe, *unsur madda* ve *hayula* ile birlikte maddeye verilen bir başka isimdir.[14] Dahası biçimin maddenin bir parçası olmadığını, fakat ona bitişik olduğunu öğreniriz. İleride biçimin hangi bütün aracılığıyla maddeye bağlı olduğunu da göreceğiz. Biçim ve madde tekil tözü, maddi bileşiği birlikte kurarlar.

Ancak *Kitabu'ş-Şifa'nın Fizik*'inde yer alan başka bir pasajda maddenin alıcılığı mefhumu tekrarlanır: "Madde nesnenin gerçeklik halinde iş görmekten (*yufidu*) ziyade nesnenin varoluşunun olanağına katılır. Buna mukabil biçim onu gerçeklik haline dönüştürür".[15]

Maddenin aksine biçim gerçeklik halini ve dolayısıyla varoluşu ödünç verir. Varoluş ve etkinlik hali ilişkisi olanak halindeki bir şeyin etkinlik halinde bu sıfatla var olmayacağı mefhumuyla yan yana durur: "Hiçbir şey her yönden (*min kull jiha*) olanak halinde mevcut değildir, hiçbir şey özünde gerçeklik halinde var değildir... (Belirli bir) olanağa sahip olanın parçası (zorunlu olarak) gerçekliğe dönüşür".[16] Bu pasaj iki önemli husus üzerinde durur. İlk olarak, gerçeklik halindeki bir şey tümüyle olanağa karşılık gelmez. İkincisi ve Aristotelesçi bütünlük ilkesi itibariyle, olanak halinde var olan belli bir noktadan sonra gerçeklik halinde var olmak zorundadır.[17] Bu, görüldüğü gibi, maddenin ilkesel olarak hiçbir zaman kendinde var olmadığı anlamını taşır. O yalnızca biçim aracılığıyla var olur. "Madde kendinde mevcut, fakat gerçeklik halinde var olmayan bir şeydir (*mana*). Yalnızca biçim aracılığıyla gerçeklik halinde var

13. İbni Sina, *al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 281.
14. Bkz. Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, s. 55-59.
15. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī* 36. (Āl Yāsīn, s. 103).
16. *A.g.e.*, s. 81. (Āl Yāsīn, s. 131).
17. Goodman "Aristoteles'in gerçekleşmemiş olanakların bulunmadığı savı"ndan bahseder (n. 2 Fizik II 5, 196b10 ve II 8, 198b32, *Metafizik Epsilon* 2, 102b 26-34; *Birincil Çözümlemeler* I 13, 32a 18-21.), *Jewish and Islamic Philosophy*, s. 148.

olur".[18] Böylece herhangi bir biçimden yoksun türde madde, yani asıl madde topu topu bir soyutlamadır, yalnızca kuramsal olarak kendinde mevcuttur.

Madde ve biçim arasındaki bu uyumsuzluğu açıklamanın bir başka yolu da biçimin etkin gücün yerine geçerken, maddenin edilgen güce denk düştüğünü söylemektir:

> "Etkin güç (*kuvvet*) eyleyicide bulunan, aracılığıyla eylemin eyleyiciden çıkabileceği (*şayed*) durumdur. Sözgelimi ısı ateşten çıkar. Edilgen güç ise onun aracılığıyla bir şeyin başka bir şeyin alıcısı olduğu durumdur. Misal, biçim alan balmumu."
> Gerçeklik halinde var olan her şeyin (*hasil bud*) gerçekte var olduğu söylenir.[19]

Başka bir deyişle, hem biçim hem de madde belirli güçlere sahiptir. Fakat biçim etkin bir güce sahipken madde bileşiğe etkin biçimde katılmadığı fakat kabul edebildiği anlamına gelen bir alıcılık gücünü taşır. Biçim alma işlevine sahiptir. Etken ve edilgen güç/olanak (*kuvve*) *Kitab el-Necat*'ta açıklanır. İbni Sina aşağıdakileri belirterek *kuvve*'nin farklı anlamlarını sıralar ve izah eder:

> "Bir değişim ilkesidir veya kabul edendedir ki bu edilgen güce/olanağa (*kuvve infialiyye*) karşılık gelir ya da eyleyicide bulunur ve bu da etkin güç/olanaktır (*kuvve filliya*). Bir şeyin onun aracılığıyla eylediği ya da tesir edildiği şeye ve bir şeyin bir diğerini kurmaya geldiği şeye olanak denir... Birincil maddede her şey için olanak mevcuttur, fakat bir şeyin aracılığıyla başka bir şeyin dışarıda tutulması için. Bir şey zıtlar(kabul etme), hususunda edilgen bir olanağa sahip olabilir, sözgelimi bal mumu soğuk ya da sıcak olma olanağına sahiptir.[20]"

---

18. İbni Sina, *Al-Ta'līqāt*, s. 39. Bkz. Hyman, "Aristotle's First Matter", s. 347, n. 56, 'İbni Sina, al-Shifa', *Fizik* I, 2, 14r, 2, "...madde biçimden soyulmuştur, öyle ki kendi başına her şekilde var olur..." *Hūdud* s. 58 (Introduction, s. 74): "...ve (ilk madde) bir olanağa sahip olmak anlamı dışında kendinde ona uygun bir biçim taşımaz..." Ayrıca bkz. Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, s. 105-106.
19. İbni Sina, *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 61-62. *Le Livre de Science, Métaphysique*, s. 175.
20. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 250. Arapça "kuvva" kavramı çok anlamlıdır. Doğal fizik bağlamında sıklıkla olanakla ya da nüfuzla karşılanır, fakat aynı zaman da güç anlamını da taşır ki, bu pasaja en uygun anlam bu görünür. Psikoloji alanında ise genellikle "yeti" olarak çevrilir.

Bu pasaj bir yandan biçim ve etkin güç arasındaki ilişkiyi diğer yandan da madde ve edilgen güç arasındaki ilişkiyi açıkça gösterir. Her iki güç de bileşikte bulunan birer değişim ilkesidir, çünkü değişimi biçim ve maddenin ya da etkin ve edilgen güçlerin birleşimi oluşturur. Bunun yanında birincil maddeye yapılan gönderme dikkat çekicidir. Birincil madde her şeye dönüşme olanağını taşır. Maddenin saf olanak olduğunu görmüştük, fakat bu güce kendinde değil başka bir şey aracılığıyla sahiptir ki ileride bunun biçimden başkası olmadığını göreceğiz. Tekil bir tözdeki bir biçim maddeyle bitişik başka bir biçime ulaşabilir ya da başka bir biçimin oluşmasını engelleyebilir. Misal, yakmalık odunun ateş biçimini alabilecekken su biçiminin bu oluşu engelleyebileceğini daha önce görmüştük. Bu sebeple biçimler dizisi maddeden ziyade biçimler tarafından belirlenir ve bu da maddenin yalnızca biçim aracılığıyla eylediği görüşü göz önünde bulundurulduğunda açık bir varsayımdır. İlaveten madde, olasılık ve var olmayış arasındaki bağ iyice belirginleşir. İbni Sina bir şeyin henüz var değil fakat olası iken sahip olduğu varoluş olasılığına olanak (*kuvvet*) dendiğini belirtir.[21]

Bir şey var olmadan önce olasıdır. Olanak, bir noktada ve zamanda var olacak olanın varoluş olasılığıdır. Bozulabilir her töz var olmadan önce olanak halinde mevcut olmak durumundadır. Olanak ya da gerçek olasılık bu gizilliğe karşılık gelir ve salt olasılıktan farklılaşır. Yalnızca olası bir şeyin zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekmez. Salt olasılığa örnek olarak tek boynuzlu at düşünülebilir. Bir ata karşıt şekilde, tek boynuzlu at kimsenin gerçekten var olmasını beklemediği, fakat hayali bir varlıktır. Olanak, imkânsızlıktan ya da var olmayıştan/yoksunluktan farklı olarak, kendinde bir şeydir.[22] Madde tekil maddi tözün olanağına ya da gerçek olasılığa bağlıdır.[23]

Bozulabilir varlıklarda madde olanağa eşittir. İbni Sina Allah dışında bütün varlıkların kendilerinde olası olduğunu düşündüğü için, bunlar belli biçimde maddeye sahiptirler. Dolayısıyla olasılık

21. İbni Sina, *Dànishnàmah*, s. 62. *Le Livre de Science, Métaphysique*, s. 175.
22. İbni Sina olasılık ve olanak arasındaki farkı en açık dille mantık çalışmalarında ifade eder. Bkz. *Al-Shifā'*, *Al-Mantiq*, *al-'Ibāra*, s. 118. Olasılık genellikle olumlanması imkânsız olmayana (çelişki içermeyene) karşılık gelir. Bilhassa da zorunlu olmayan ve ayrıca gelecekte zorunlu biçimde vukuu bulmayan ve olmayandır. Olanaklı (*kuvve*) olarak olası ise bir defa olabilecek ya da olamayacağa denk düşer.
23. İbni Sina, *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 62-63. *Le Livre de Science, Métaphysique*, s. 176. Ayrıca bkz. Goichon, *Distinction*, s. 193. Goichon haklı biçimde sık sık İbni Sina'da mantık ve ontolojik düzlem arasındaki koşutluk üzerinde durur.

mantığa uygun kavrandığında maddenin gerçek olanağıyla karışmış hale gelir ki bu husus çalışmanın üçüncü bölümünde daha açık hale gelecek.

Madde bileşiğe katılsa da bağımsız şekilde eyleyebilecek etkin bir güç değildir: "Biri bu olasılığın (*şayed*) eyleyicinin gücü(yle aynı) olduğunu söylerse yanılır".[24]

Madde ne etkin bir güç ne de bir ilkedir; bu noktanın altı sarih biçimde çizilir:

> "(Bileşiğin) alıcı kısmı(nı) oluşturan öğeyi (*al unsur*) biçimin değil, ama bileşiğin bir ilkesi kabul etmek gerekir. Kabul eden unsur yalnızca tesadüf eseri bir ilkedir, zira kendinde sayılan, özü yalnızca olanak halindeyken ilk olarak yalnızca biçim tarafından gerçeklik halinde kurulur ve olanak halinde olduğu müddetçe olanak halinde olan bir ilke sayılmaz. Doğrusu tesadüf eseri bir ilkedir ve tesadüf için... öznenin kalıcılığına (*kıvam*) bir nedene dönüşmeden önce öznenin zaten gerçeklik halinde olması gerekir.[25]"

Maddi bileşin madde ve biçimden oluşan bir birleşim olduğunu görmüştük; beriki etkin ilkeyi oluştururken diğeri edilgen olanı meydana getirir. Bunun neticesinde, madde biçimin bir ilkesi değilken, biçim maddeyi gerçekleştirmesi yoluyla maddenin bir ilkesidir. Bileşiğin bir parçası olarak madde bunun bir ilkesidir, fakat doğrudan biçimin bir ilkesi olmaz. Bu bileşik ne biçimsiz ne de maddesiz var olamaz ve onda madde ve biçim bir arada var olur. Aslında İbni Sina birkaç defa biçimin de maddeden bağımsız var olmadığını tekrarlar.[26] Biçim kendinde maddeye dahil olmaz, fakat bu daha ziyade, ileride değinilecek, üçüncü bir varlık aracılığıyla vukuu bulur.

Peki, kabul eder öğe maddenin yalnızca arızi bir ilke olması ne mene bir şeydir? Madde kendinde bir ilke değil, fakat özne biçim aracılığıyla bir kez gerçekleşti mi bileşiğin bir ilkesi olur. Yalnızca

---

24. İbni Sina, *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 63. *Le Livre de Science, Métaphysique*, s. 176.

25. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 258.

26. Bu tek tözde biçim ve madde arasında karşılıklı bir bağlığı ima eder: "Madde biçimle var olur; eğer biri uzaklaştırılırsa diğeri de uzaklaşır; biri isterken diğeri de ister ve birinin var-olmayışı diğerinin var-olmayışının nedenidir; bir vakit diğeri var olmazsa diğeri de var olmaz." *Al- Najāt*, s. 258. İbni Sina'nın biçimlerin bağımsız varoluşa sahip olmadığı yönlü düşüncesi Platoncu biçimler kuramını çürütülmesiyle bağlantılıdır. Bkz. *al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 317-324.

biçim aracılığıyla bir ilke olur. Bir ilke olmayışının nedeni alışılmış şekilde olanak halinde var olmasında yatar. Olanak olan bir şeyin gerçekliğe dönüşebilmek için gerçeklik halindeki bir şeye ihtiyacı vardır. Maddenin olanak olarak salt tanımı, kendi başına tözlere ya da olaylara neden olmadığı manasını taşır. Üstelik madde biçimden yalıtılmış halde var olmaz:

> "Madde biçimden yoksun, büsbütün kendinde mevcut değildir ve bir biçim ona bağlı olmadığı müddetçe gerçeklik halinde var olmaz. Bu yüzden biçim aracılığıyla gerçeklik halinde var olur. Biçim ondan ayrılır da (önceki) biçimi ikame edecek ve yerini alacak başka bir biçim gelmezse bileşiğin maddi kısmı... yok olur.[27]"

Tekil bir töz belirli bir biçim maddeyle bir araya geldiğinde oluşur. Buna mukabil, bozulma biçim maddeden ayrıldığı için madde ve biçim bölündüğünde gerçekleşir. Madde sadece bir biçim aracılığıyla varlığını sürdürebildiği için biçimin ayrılışıyla beraber "yok olur" ya da kaybolur. Maddenin aslında kendi başına var olmadığı görüşü maddenin olanakla ve var olmayışla yakın bağından kaynaklanır. Biçim ve maddenin birbirine bağımlılığına bakılmaksızın, biçimin önceliği her daim İbni Sina tarafından vurgulanır.

Maddenin biçime tabiliği mefhumunu pekiştirmek için İbni Sina'nın izlediği yollardan biri de maddenin bir özne olmadığını ileri sürmektir.

> "Zarf (*al mahal*) ve özne (*al mavdu*) arasında bir fark bulunur. 'Özne'den kendinde ve kendi türlerinde mevcut olmuş bir şey anlaşılır. Sonrasında parçası gibi olmadan onun aracılığıyla meydana gelen bir şey nedeni olur. Zarf(tan) ise onun aracılığıyla belirli bir durumu edinmek amacıyla içsel bir şey (anlaşılır).[28]"

---

27. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī* s. 14. Ayrıca Aristoteles'te: Aristoteles *De Generatione et Corruptione* II, 1'de "bizim öğretimiz" der, "bir (ilk) madde olduğu... fakat ayrı bir varoluşa sahip olmadığıdır" Alıntı Hyman, "Aristotle's First Matter", s. 343, n. 43 329a, 24-28. Karş. *De Gen. Et Corr.* I, 5, 320b, 16-17; *Metaph.* VII, 3, 1029a, 26-28; IX, 7, 1049a, 24-27.

28. İbni Sina, *al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, 59. Ayrıca bkz. "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance", *Aspects of Avicenna* (Der. Wisnovsky), 78. "İbni Sina birincil maddenin hiçbir belirsiz koşulda kelimenin ilgili anlamıyla bir özne olmadığını bildirir: Aslında ona özne denir, fakat 'burada özne'nin anlamı (*ma'nà*) mantıkta tözün tarifinin parçası olarak başvurduğumuz değildir; *hyle* bu anlamda hiç de bir özne değildir'. İlk bakışta karşıt yönlü bu kadar kanıta rağmen bunu savunmasının nedeni öncelikle tözün tanımı *kategorilerdir*. Zira esas biçim

Zarfın bir özne olmadığı savı biçimi alan ve ayrılmazlığın mekânı olan maddenin kendinde var olmadığının altına çizmeye yarar; zira özne kendinde var olan bir şeydir. Ayrıca özne onda var olduğu müddetçe mevcut olanın nedenidir.

> "Bir şeyin bir zarfta var olduğunu ve zarfın kendinde ve tamamen gerçeklik halinde var olan bir türe dönüştüğünü akıldan geçirmek meşru görünebilir; fakat daha ziyade onun varlığı (*kıvam*)... onda ikamet eden şeyden kaynaklanır... bu şeyi gerçeklik halinde var ederek ya da onu belirli bir türe dönüştürerek.[29]"

Zarf ve onda ikamet eden arasındaki fark madde ve birincil bir tözün parçası olarak biçim arasındakini hatırlatır. Burada maddenin kendinde gerçeklik halinde var olmadığı, fakat onda ikamet eden biçim ya da biçimler tarafından kurulduğu hususu yinelenir. İbni Sina bu suretle birbirini izleyen biçimler onda ikamet ederken kalıcı olarak var olabileceği kavramsallaştırmasını bertaraf eder, keza bu durumda biçimin bir ilinek olarak ikamet edeceği bir tözü maddenin oluşturabileceği sonucuna varılabilir. Sanılanın aksine tözsel olan biçimdir ve maddeyi oluşturur. Bu başka bir pasajda açıkça ifade edilir: "Eğer bir öznede var olmayan şeye töz adı verilirse, o zaman biçim de bir töz olur... bir öznede olan aynı zamanda bir zarftadır, fakat tersi değil".[30] Eğer madde özne değil zarfsa, maddede olan biçimin öznede bulunduğu söylenemez. Dolayısıyla ona töz denir, çünkü Aristotelesçi töz tanımı "öznede bulunmayan" şeklindedir.[31] Üstelik İbni Sina bir zarfta var olmayı bir öznede var olmaktan ayırır. Biçim bir öznede değil bir zarfta var olur ve bir öznede var olan her şeyin bir zarfta var olmasına rağmen, maddedeki biçim gibi, bir zarfta var olan her şey bir öznede mevcut değildir.

Fakat İbni Sina başka bir yerde maddenin töz olduğunu belirtir:

---

birincil maddede bulunur, birincil madde şayet bir özneyse esas biçim öznededir; fakat esas biçim bir tür tözdür, bu suretle de bir özne değildir... Öyleyse maddenin bir 'özne' adlandırıldığında terimin ikincil ya da eş sesli kullanıldığını ileri sürerek metne dair sorun çözülür. İbni Sina'nın açıklamasıyla *ilgili* anlamda 'özne', 'kendinde ve kendi özgüllüğü içinde var olan (*qà"im*) ve böylece onda bir parçası olmadan başka bir şeyin oluşmasının nedeni haline geleni ifade eder'. Bunun neticesinde maddeye yüklendiği müddetçe 'töz' hiç de olumlu bir yükleme ya da belirlenime denk düşmez". Ayrıca bkz. Goichon, *Lexique*, no. 780, s. 438-439.

29. İbni Sina, *al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 59.

30. *A.g.e.*, s. 59-60.

31. Aristoteles, *Kategoriler*, 2a11-13.

"Mutlak *hyle* ondaki biçim alma olanağı sayesinde 'cismani biçim'i aldığında gerçeklik halinde var olan bir tözdür (*cevher*). (Bir) olanak(a sahip olma) anlamı dışında, madde ona uygun bir biçimi kendinde taşımaz. 'Madde'nin bir töz olduğunu söylemem gerçeklik halinde varoluşunun kendinden geldiği anlamına gelir. Kendinde olmayan belirli bir mükemmelliği ve bir şeyi kabul ettiği müddetçe her şeye *hyle* denir, yani o, kendinde mevcut olmayanla dolayımında, maddeye ve kendinde olanla dolayımında ise özneye karşılık gelir.[32]"

Buna mukabil İbni Sina bir öznede bulunmasa bile birincil maddeyi gerçek bir töz olarak kavramaz.

"Maddenin kalıcılığı bir öznede olmayan bir şey olmasından başka bir anlam taşımaz. 'Bir şey olması' bir olumlama iken 'bir öznede bulunmayışı' bir olumsuzlamaya karşılık gelir. Fakat 'bir şey olması'ndan her tekil nesnede (şey muayyen) gerçeklik halinde olduğu sonucuna varılamaz.[33]"

Dolayısıyla madde olumlu anlamda bir töz değildir, tikel bir fiziki töz olarak var olmaz. Ne birincil bir töz ne de ikincil bir tözdür, yani evrensel.[34] Madde biçim için bir dayanak olarak iş gördüğüne göre kendisi başka bir şeyde ikamet etmeden ayrılmazlık öznesi olmak zorundadır; salt olumsuz tözsellik anlamında, tözselliği buraya dayanır.

Biçim almanın yanında bireyleştirme işlevine sahiptir.[35] Maddi bir bileşikte bireyleşme maddeye uygun olduğu için bir tözün eylemleri de madde yoluyla bireyleşir: "Maddi güçlerin eylemleri için onlarda maddi olan tarafından bireyleşmeleri zorunludur".[36]

32. İbni Sina, *Kitàb al-Hūdud*, s. 17, no 6, çeviri Hyman, (gözden geçirilmiş), 'Aristotle's First Matter', s. 349, n. 67. Ayrıca bkz. Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, s. 105. Goichon, *Distinction*, 21. Ayrıca, s. 380.

33. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 68, çeviri Stone, "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance", s. 78-79.

34. Varlıklara ya da varoluşun değerliliğine dair bir aşama sırasında madde ilineğin üzerinde ve cismin aşağısında durur: "Varoluşta (*ūlā bil-vucūd*) tözler önce gelir, sonra da ilinekler. Cisim olmayan tözler madde haricinde varoluşta önce gelir. Bu tözler mevcut olduğu için madde, biçim ve cisme ya da cismin bir parçasına karşılık gelmeyen ayrı (töz) mevcuttur... Varoluşu hak eden (*istihkàk*) tözlerden ilki, cismani olmayan ayrı tözdür, sonra cisim sonra da madde gelir ve cismin bir nedeni olmasına rağmen bu varoluşa yol açan bir nedenden ziyade varoluşun temini için bir kabul edicidir", *Al-Najāt*, s. 244. Goichon'a Fransızca tercüme için, *Distinction*, s. 380-381.

35. İbni Sina, *Al-Mubāhathāt*, s. 45, §24 ve Goichon, *Distinction*, s. 424.

36. İbni Sina, *Al-Mubāhathāt*, s. 105, §228. Goichon'un çevirisiyle *Ishàràt*'tan bir pasaja göre cismin karışımı ruhu bir bakıma ferdileştirir oysa metnin daha dikkatli bir okuması karışımın yalnızca ruha benzer bir biçime (*hay'a*) göre ferdileştirdiğini

Biçimle birleştiğinde madde tikel tözleri bireyleştirme işlevine sahipken biçim bir tözdeki etken öğeden sorumludur. Madde bu işlevinde biçim tarafından belirlenir. Her ne kadar maddi kısım güçlerini bireyleştirmiş ve böylece belirlemiş olsa da "madde tekil bir konuma sahip olmadığı ve belirli bir konum (*ikthaṣṣa biwad ma*) aracılığıyla bireyleştiği sürece kendi başına cismani güçleri (*tashakhkus*) bireyleştirmeye yeterli olmaz".[37] Cruz Hernandez'in yorumuyla, evrensellerin örneklerini bireyleştirmek için maddenin boyutlar edinmesi ve bu erek için hazırlanması, biçimler alması gerekir.[38]

İbni Sina yalnızca biçimle birleşince maddenin maddi olmayan öğeleri bireyleştirdiğini düşünür. Madde kendi başına niceliğe ya da uzama sahip olmadığı için bunları biçim aracılığıyla edinir. Bunun yanında yine yalnızca biçim aracılığıyla bir konuma sahip olur. Bireyleşme süreci bilhassa maddeye yüklenir fakat biçimsel bir öğe tarafından koşullanır.[39]

Madde ve Maddi Bileşik. Birincil Madde

Maddenin esasen olanak olduğunu sonuca bağlandığına göre artık maddenin bileşikte sahip olduğu işlevinin daha ayrıntılı incelenmesi gerekir. İbni Sina *Kitabu'ş-Şifa'nın*, nesnenin varoluş olanağının maddede bulunduğunu belirttiği bir pasajında maddenin, *el unsur*, bir birincil tözde nasıl bulunduğunu bir dizi örnekle betimler: "Bazen levhanın yazma işiyle bağıntısına benzer; sahip olduğu bir şey değişmeden ya da kaybolmadan, karşı karşıya kaldığı (*yaridu la hu*) bir şeyi kabul etmeye meyillidir".[40]

Biçimle ilişkisinde madde farklı işlevlere sahiptir. Olanak halinde üzerine yazı yazılabilecek levha gibi, biçim alma olanağını taşır. Bu örnekte amaç ya da erek ve masanın biçimi yakın durur. Muhtemelen, masayı yapan marangoz, amacı gerçekleşebilsin diye masanın biçimini seçer. Bu durumda levha üzerine yazı yazıldığın-

dile getirir. Bkz. *Livre des directives et remarques*, Çev. Goichon, s. 522 ve *al-Ishàràt wa-l-tanbìhàt*, (Der. Forget), s. 220.

37. İbni Sina, *Al-Mubāhathāt*, s. 180, §526.

38. Cruz Hernandez, *La metafisica de Avicena*, s. 102-104.

39. Burada bozulabilir bileşikteki madde ve biçimle insan bedeni ve ruhu arasındaki ilişkiye dair bir koşutluk gözlemlenebilir ve belirli bir şekilde her insan ruhunun ferdileşmesi bedenden fazlasını gerektirir. İnsan ruhlarının ve insan bireyinin ferdileşmesini kesen bir tartışma için bkz. Michot, *Destinée*, s. 74-77.

40. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 278.

da herhangi bir temel niteliğini ya da niceliğini ya da değişimini kaybetmez. Maddenin biçim alması gibi levha da yazma işini kabul eder ve edilgen bir işlevi yerine getirir.

"Bazen balmumu ve heykel ve erkek çocuk ve adam bağıntısını andırır, yani yerdeki devinimi ya da nicelik ve benzeri olanlar hariç durumlarında bir değişiklik gerçekleşmeden karşı karşıya kaldığı bir şeyi almaya eğilimlidir".[41]

Bu örnekte ise kabul eden bir şeyi almaya eğilimlidir, fakat levhadan farklı şekilde yeni biçim(ler) alma sürecinde değişir. Balmumu heykele dönüşmesi için, alt özdeği (*substrate*), yani maddesi değişmese de şekli ve böylece biçimi değişecek türde biçimlenir. Bir balmumu yığınından bir heykele, insan eliyle yapılmış bir şeye dönüşür. Bir adama dönüşen erkek çocuğu hadisesinde ise adam daha önce olduğu erkek çocuğundan daha uzun olduğu için bir nicelik değişimi mevcuttur, yani bu değişim yer devinimini içerir. Bu kategorik bir değişime karşılık gelir, yani on kategoriye ya da daha ziyade töz hariç dokuz ilineğe göre gerçekleşen bir değişimdir.[42] Tözün bütünlüğü etkilenmez. Balmumu ve heykel gibi, erkek çocuğu ve adam aynı tözdür.

"Bazen kesilmiş olmak yoluyla tözüne ait parçaları kaybettirildiği için odun ve yatak bağıntısına benzer"[43] Bu durumda öncekilerden farklı olarak şekil değişikliğinin yanı sıra, yatağın yapıldığı özgün odun parçasına ait maddi parça atılır ve bu yüzden İbni Sina bu değişimi tözde ya da alt özdekte niteler.

"Bazen siyah bir şeyin beyaz bir şeyle bağıntısına benzer, zira tözünü yitirmeden değişir ve niteliğini (*keyfiyye*) kaybeder".[44]

Bu töze göre değil, ama tikel bir kategoriye, niteliğe göre gerçekleşen bir değişim olayıdır. Alt özdek aynı kalır ve yalnızca bir renk değişikliği vukuu bulur. Siyah rengin beyaza dönüşmediği, fakat bu ilinekleri ya da nitelikleri bulunduran alt özdek siyahlığını kaybedip beyazlığı edindiği için bu örnek bazı sorunlar taşır. Bu tikel değişim yoksunluk kuramı çözümlendiğinde daha iyi anlaşılır.

"Bazen su ve hava bağıntısına benzer, çünkü hava, bozulması sonucu sudan gelir".[45] Bu dört öğenin, su, ateş, toprak ve havanın

41. *A.g.e.*, s. 279.
42. Aristotelesçi on kategori tözle ve dokuz ilinekle kurulur, yani nicelik, nitelik, dolayım, yer, zaman, konum, durum, eylem ve edilgenlik.
43. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 279.
44. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 279.
45. *A.g.e.*, s. 279.

birbirine dönüşmesine bir göndermedir.[46] İbni Sina'ya göre bu, öğeler aynı maddeyi ve alt özdeği muhafaza ettiği için gerçekleşir ki bu da onların ortak alt özdekleriyle değil, biçimleri yoluyla ayırt edilebilecekleri anlamına gelir.[47]

"Bazen meni ve hayvan bağıntısı gibidir, zira hayvan biçimini almaya hazır olana kadar defalarca biçim değiştirir. Yine ham üzüm ve şarap gibi".[48] Burada altta duran alt özdek kesin biçimine ulaşana kadar farklı biçimler elde eder. Altta duran alt özdeğin yalnızca bir dizi biçimi kabul eder ve değiştirir. Bir alt özdeğin bir dizi biçimi kabul etmesi alt özdeğin o biçimleri almaya hazırlanma yolu tarafından koşullanmıştır.

"Bazen birincil maddeyi (*al madde al ula*) andırır, çünkü onun tarafından gerçeklik halinde kurulmuş vaziyette biçim almaya hazırdır".[49] Yine onun aracılığıyla gerçeklik halinde var olabildiği şey sayesinde biçim almaya hazır birincil madde saf olanaktır olmasına fakat İbni Sina bu hususa bir örnek göstermez.

"Bazen badem ve merhem ilişkisine benzer, çünkü merhem yalnızca bademden değil, daha ziyade ondan ve başka bir şeyden oluşur ve merheme dönüşmeden önce olanak halinde onun kurucu parçalarından biridir".[50] Merhem gibi tıbbi bir töz farklı birleşen-

46. "Bu dört öğe birbirine dönüşür, su ateş olur ve ateş su olur; toprak su halini alır ve su toprak halini alır ve aynısı ateş için geçerlidir... (bu) deneyim yoluyla bilinebilir". İbni Sina, *Dànishnàmah, Tabī'iyyat*, s. 49-50. *Le Livre de Science, Science Naturelle*, s. 40. Örnekler sunmaya devam eder ve bu süreçlerin nasıl gerçekleştiğini izah eder. Ayrıca *eş Şifa*'nın *Fizik*'inde: "Görünen o ki bu dört öğe birinden diğerine oluşur ve gerçeklikte ilk öğeye (*al-'unsur al-avval*) karşılık gelen ortak bir madde taşırlar", İbni Sina, *Al-Shifā', Tabī'iyyat, Fi-l-kavn va-l-fasād*, s. 189.

47. "(Bu dönüşümlerin) nedeni bu dört öğenin biçimde ayrılmaları ve tözlerinin ve maddelerinin bir oluşudur ve maddedeki her biçim diğerine yeğ (*avvaltarin*) değildir, araya giren biçime göre bir o biçimi bir diğerini alır", İbni Sina, *Dànishnàmah, Tabī'iyyat*, s. 52; *Le Livre de Science, Science Naturelle*, s. 41.

48. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 279.

49. *A.g.e.*, s. 279.

50. *A.g.e.*, Aristoteles'in *Fizik*'inde, doğal bir tözün maddi bir dayanaktan ne şekilde meydana geldiğini betimleyen bir dizi örnek bulunur: "Her daim altta yatan, bitkilerin tohumdan ve hayvanların spermden çıkmaları gibi nesnenin ondan meydana geldiği bir şey vardır. Basitçe meydana gelen nesneler böyle eyler; kimi bir heykel gibi şekil değişikliğiyle, kimi büyüyen nesneler gibi ilaveyle, kimi taştan bir Hermes'in ortaya çıkması gibi eksilmeyle, kimi bir ev gibi bileşimle, kimisi de maddesi bakımından değişiklik geçiren nesneler gibi başkalaşmayla. Meydana gelenlerin nesnelerin tamamı altta yatan nesnelerden bu sade meydana gelişe eğilimlidir", *Fizik*, 190b3-10, Çev. W. Charlton, *Aristotle's Physics*, I, II, s. 16-17. Bkz. Hunayn'ın Arapça tercümesi, s. 61.

lerden meydana getirilir ki bunlardan bir tanesi de badem, yani bir yemiştir. Fakat badem son ürünün yalnızca bir maddi birleşenedir.

Bileşiğin parçası olarak maddi öğenin sunduğu ve yukarıda sözü edilen bütün durumlar maddenin temel niteliğinin biçim alma ve bir içsellik alt özdeğiyle buna imkân sağlama olduğunu gösterir. Sonuç olarak madde bireysel bir töze ait iki bileşikten daha az soylu olanına karşılık gelir:

> "Bileşikte kabul eden daha değersizken eyleyici daha yücedir, çünkü alıcı yararlanır ve (hiçbir şey) vermez, fakat eyleyici sağlar ve almaz.[51]"

Bu pasajların en çarpıcı yönü İbni Sina'nın maddi öğenin bileşikte hangi yönlerde iş gördüğünü sıralarken söylediklerinden ziyade neleri yapmadığını izah etmesidir. Ayrıca bir tek birincil maddeden bahsederken bir örnek sunamamış olması da dikkat çekicidir. Birincil madde üzerine kaleme alınmış bölüm diğer örneklerin yanında olağan görünmesine rağmen aslında oldukça farklı durum oluşturur. Bir örnekten yoksun oluşu şaşırtıcı değildir, çünkü bu türden birincil madde gerçek halinde var olmaz, o salt kabul etme olanağıdır. Tüm gerçeklik halinde var olan maddeler bir tür hazırlıklı durum içinde meydana gelir. Bu bakışla birincil madde saf kuramsal bir varlıktır. Kuramın selameti için maddi tözlerde biçimlerin yine maddi tözlere içsel olduğunu, fakat birincil maddenin gerçek bir varlığa karşılık gelmediğini varsaymak gerekir.[52] *Kitabu'ş-Şifa'nın Fizik*'inde ve başka metinlerinde İbni Sina birincil madde üzerine şaşırtıcı şekilde çok az şey söyler; nadiren bahsi açılır. Bu durum, ileride göreceğimiz gibi, açıkça birincil madde hususundan bahseden Aristoteles ve İbni Rüşd'le bir tezat oluşturur. İbni Sina bir pasajda şunu söyler: "Birincil maddeden... daha yaygın ortak ve daha fazla biçimden uzak bir madde yoktur".[53] Aristoteles *Fizik*'in ilk kitabında temel olarak doğadaki değişimin nedenlerine kafa yorar. Değişimin nedenlerini ortaya çıkarmak

51. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 248.
52. Buschmann, "Maddenin... kendinde çelişkili olduğu... söylenebilir ve bu yüzden mantıken olanaksız, ontolojik Hiç tarafından sınırlanır... Ontolojik bakımdan önemli bir ön koşuldur ve yalnızca biçimle bir aradayken var olandır. Bunun yanında İbni Sina'da ontoloji ve mantık ayrılmaz şekilde birbirlerine bağlıdır ve bilinemezliği sayesinde kendinde yanlıştır... hiçliğe varlıktan daha yakın durur", Buschmann, *Untersuchungen*, s. 78.
53. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī* s. 47. (Āl Yāsīn, s. 110).

amacıyla değişimin ilkesine karşılık gelen, doğanın altında yatan bir şeyden bahseder, misal heykelin bronzu. Bu ilkenin benzeşim yoluyla kavranabileceğini ve tikel bir töze karşılık gelmediğini düşünür. (*Fizik*, 191a7-13). Aristoteles böylece birincil maddenin bir soyutlama olduğu kuramının temel niteliğini ortaya koyar. Fakat *Fizik*'in yoksunluk ve madde, yani değişimin iki ilkesi arasındaki farkı ele alan diğer pasajlarında madde yoksunluktan farklı olarak töz olmaya daha yakın takdim edilir (*Fizik*, 192a3-6). Aristoteles bu doğanın, yani maddenin biçimi arzuladığını söyleyerek devam eder; bu iddia ileriki bölümlerde incelenecek.

İbni Sina için ise madde buna göre hazırlıklı olmuşsa her biçimi alabilmesi bakımından her amaca hizmet eden bir aracıdır ve tüm maddi olanlar tarafından paylaşılır. Ayrıca ontolojik izge içinde biçimin karşıt ereğine denk gelir. Tamamıyla edilgen ve biçimlenebilirdir.

Başka bir yerde birincil maddenin "meydana gelmekten ve sona ermekten ziyade oluşumu için yaratıma ihtiyaç duyduğu (*inama hiya mutaallika al husul bil ibda*)"nu söyler.[54] Birincil madde sürekli önceden var olmaktan çok yayılma sürecinin bir sonucu olarak oluşur ve bu yaklaşım onun olası "özerklik"ini zedeler.[55] Jansens'in ortaya koyduğu gibi, bir şey var olmadan önce onun bu türden olanağı var olmaz: "İbni Sina için yaratılmış bir varlığın olanağının onun varoluşunu önceleyen bir durum olmadığı, fakat bu türden bir varlığın olanaklı temel niteliğinin var olduğu anda ortaya çıktığı açıktır".[56] Olasılık ve olanak meseleleri sonraki bölümde detaylı açıklanacaktır.

'Öğe' üzerine önceki pasajlara geri dönersek, birincil madde örneği hariç diğer örneklerin hiçbiri saf durumunda maddeye, tüm biçimlerinden ve hazırlığından yoksun ilksel maddeye gönder-

54. *A.g.e.*, s. 24. (Āl Yāsīn, s. 95).

55. Avicenna Latinus, *Liber Primus Naturalium*, s. 39, n. 82, Fransızca tercüme Van Riet.

56. Janssens, 'Creation and Emanation in Ibn Sina, s. 473. Bir şeyin olanağı o şey var olmadan önce başka bir şeyde ikamet etmediği için Smith İbni Sina'ya göre var-olmayışın olanağı için Allah'a bağlı olmadığını ve böylece "İbni Sina'nın Allah'ı yaratamaz"ı dile getirirken isabetsiz bir iddiada bulunur. Böylelikle var-olmayan var-olmayışı için bir nedene ihtiyaç duymaz ve olanaklı açıkça var-olmayışın alanına girer. Bkz. Smith, "Avicenna and the Possibles", s. 348 ve s. 357. *al-Mubāhathāt*, s. 285, §813'te İbni Sina olanak halinde var olanın varoluş olanağı tarafından öncelendiğini belirtir, fakat varoluş olanağı bir töz değildir ve bir öznede ikamet etmez ki, bu ferdileşmiş varoluş için zorunlu bir koşuldur.

mede bulunmaz. Göreceğimiz gibi hazırlık halihazırda maddenin biçimle donatılmış olduğunu ifade eder. Tüm örneklerde İbni Sina'nın saf maddeden ziyade henüz biçimlenmemiş somut tözleri, yani maddi tözleri imlediğini fark etmek zor değildir. Levha gibi heykelin üretileceği bal mumu da biçimlendirilmemiştir. Yatak için kullanılacak tahta da bir şekle ve somut varoluşa sahiptir. Alıntılanan pasajlarda İbni Sina'nın bizzat belirttiği gibi, dört öğe biçimlenmemiştir. Ham üzüm gibi meni ve son olarak da badem de biçimlenmemiştir. Gerçeklik halinde var olmayan ve aslında doğada hiçbir zaman mevcut olamayacak bir şeyi açıklamak imkânsız olduğu için tüm bu örnekler somut tözler üzerinedir. Doğada bulunan her şey o veya bu yolla zaten biçimsel olarak hazırlıklıdır.

Eğer saf madde bu anlamda gerçekten var değilse hiçliğe mi denk düşer? Eğer öyleyse bileşiğe nasıl katkıda bulunur? Aristoteles'i izleyen İbni Sina birincil tözlerin oluşumuna dahil üç yapı taşını -biçim, madde ve yoksunluk- birbirlerinden ayırır:

> "Değişebilir olduğu müddetçe değişebilir olanı zorunlu biçimde kabul eden, vesilesiyle ve ona doğru değişebileceği bir şeye, ona içkin bir biçime sahip olmalıdır ve bunun yanında da biçime tekabül bir yoksunluğu sahip olmalıdır... beyazlık ve siyahlığın yanında siyah bir elbise örneğinde olduğu gibi, eğer beyaz var ise (*mevcut*) siyah eksiktir (*madum*).[57]"

Bozulabilir her varlık için iki değil, üç ilke, madde, biçim ve yoksunluk, mevcuttur. Yoksunluk iyeliğin, *habitus*, karşıolumudur. Bu suretle birincil bir töz siyah ise siyah onun yoksunluğu olacaktır. İbni Sina'nın deyimiyle iki karşıt nitelik, madde ya da olanağa karşılık gelen bir kabul edene sahip olmak zorundadır. Biçimler ayrı var olmadıkları ve ikamet edecekleri bir ilkeye ihtiyaç duydukları için bu kabul eden varsayılmak zorundadır.

---

57. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī* s. 17. (Âl Yāsīn, s. 91). Ayrıca Aristoteles değişimin üç ilkesinden, altta yatan bir doğadan ve iki karşıttan bahseder. "Böylece (meydana gelişe dahil) doğal nesnelere ait kaç tane ilkenin bulunduğunu ve ne şekilde bu kadar çok oldukları dile getirilmiş oldu. Karşıtların altında yatan bir şeyin mevcut ve karşıtların iki tane olması gerektiği ortadadır. Oysa başka türlü bu zorunlu olmazdı. Karşıtlardan biri varlığıyla ve yokluğuyla değişimi etkilemeye yeterlidir" *Fizik*, 191a3-7, Çev. W. Charlton, *Aristotle's Physics, I, II*, s. 18. Hunayn'ın Arapça tercümesinde s. 63. Ayrıca Aristoteles'in yoksunluğu ele alışı için bkz., *Fizik*, 190b17-191a3, Hunayn'ın Arapça tercümesinde s. 62-63.

İbni Sina neden yoksunluğun önceden varsayılması gerektiğini açıklar: Yalnızca yoksunluk kavramı değişimi ya da mükemmelliği açıklar, yoksa bir töz kalıcı olarak aynı biçime sahip olurdu.[58] Bu farklı biçimlerin aslında aynı alt özdekte ikamet edebileceği anlamına gelir. Yine de yoksunluğun kendisi bir ilke değildir.[59]

Peki, bileşikte gerçekleşen değişimle ilgili bu üç öğeyi birbirlerinden ayıran nedir?

> "Madde kendi durumunda (kalarak) her biriyle birlikte var olduğu için her ikisinden (madde ve yoksunluk) farklılaşır. Biçim ise kendinde bir ne'lik olduğu için yoksunluktan farklılaşır, maddeye ait varoluşa varoluş katarken yoksunluk maddeye ait varoluşa varoluş ilave etmez; yoksunluk daha ziyade biçim mevcut değilse ve yoksunluğu kabul etme olanağı var ise maddenin o biçimle dolayımında maddeye eşlik eder. Bu yoksunluk mutlak bir yoksunluk değildir (yani mutlak var olmayış), hazır oluşla (*tahayyu va istidad*) belirli bir maddedeki bir şeyin yoksunluğu olduğu için varoluş dolayımında yoksunluktur. İnsan genel olarak insanlıktan gelmediği, fakat insanlığı kabul eden şeyde var olan insanlık olmayandan geldiği için. Ayrıca oluş yoksunluk aracılığıyla değil, biçim yoluyla gerçekleşirken sona eriş biçim vesilesiyle değil yoksunluk sebebiyle meydana gelir.[60]"

Madde ve yoksunluk olanakla ilişkili olmak gibi ortak özellikler taşısalar da özdeş değildir. Madde biçimle beraber var olurken yoksunluk biçimle beraber var olmaz, daha ziyade belirli bir zamanda tikel bir maddede bulunurken biçimin karşıtını temsil eder. Biçim varoluşu yakalarken yoksunluk bunu gerçekleştirmez. Maddenin yanında var olmasına rağmen ona olumlu bir şey eklemez, madde her iki karşıtın olanağına sahip olduğu müddetçe ona eklenmiştir. Bu yoksunluk saf var olmayış değil, gerçeklik halinde var olana karşıt belirli bir niteliğin yokluğudur. Diğer iki öğeye karşıt, biçim gerçekliği ve sonunda varoluşu yakalar. Hangi tikel töz var olursa olsun varlığını biçim vesilesiyle edinir. Bir şey biçimini kaybettiğinde yok olduğu söylenir ve bu nedenle yoksunluk, tikel bir biçimin yokluğu, bozulmaya neden olur. Peki, bu önceki tartışmayla nasıl

58. *A.g.e.*

59. *A.g.e.*

60. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī* 18. (Āl Yāsīn, s. 92). Aristoteles'e göre, "madde ve yoksunluğu birbirlerinden ayırıyor ve bunlardan birinin, yani maddenin, yoksunluğun kendi doğasında mevcut değilken, tesadüfen mevcut olmadığını savunuyoruz; madde neredeyse bir bakıma tözken yoksunluk hiçbir bakımdan töze denk düşmez", *Fizik* 192a4-6. (Çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye, Barnes basımı, *The Complete Works of Aristotle*, Cilt 1., s. 328). Hunayn'ın Arapça çevirisinde s. 72-73.

ilişkilidir? Biçim ve yoksunluk maddeye eklenebilen iki karşıt öğeyken yoksunluk maddenin sahip olmadığı fakat alma olanağını taşıdığı karşıtı temsil eder. İbni Sina yoksunluğu ele almaya maddenin saf var olmayış olmasına rağmen gerçeklik halinde yalnızca biçim aracılığıyla var olduğunu göstererek devam eder.

Maddenin Kökeni ve Hazırlanması

Maddenin meydana gelişini ilgilendiren iki farklı soru ayırt edilir. Biri yayılma süreciyle maddenin oluşuna, diğeri de maddenin hazırlığına yöneliktir. İkisi ilişkisiz olmadığı için bu ayrım gerçekten çok kavramsaldır. Genel olarak madde yalnız biçim yoluyla var olur ve yalnızca kabul edişi için hazır olduktan sonra biçim alır. Yayılma süreci de maddenin bir türden hazırlığını içerir.

İlk olarak İbni Sina'nın kısaca değindiği maddenin kökenini inceleyeceğim ve sonrasında maddenin hazırlanması bahsini açacağım.

Madde yayılımcı sürecin son etkisi olarak oluşur.

> "Gökkürelerin (*kura*) sayısı tamamlandığında bunu zorunlu olarak öğelerin varoluşu izler. Zira temel cisimler meydana gelir ve yok olur ve müessir ilkeleri zorunlu olarak bir türden değişimin ve devinime konu olan şeyler olması gerekir; saf akıl olan tek başına onun nedeni olamaz.[61]"

Bu pasaj doğrudan maddeden ya da birincil maddeden bahsetmese de maddenin yaratımı dört öğenin yaratımı tarafından

---

61. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 410. Ayrıca bkz. Goichon, *Distinction*, s. 301. Bu düşünce Plotinosçu maddenin oluşumu kuramıyla uyumludur: "Maddenin kendisi (geleneksel Yeni Platonculuğa göre ve Plotinos'un kendi kuramını takip ederek) yaratılmıştır ve yaratımı için bağımsız bir hamur gerekmez. Hiç bağımsız var olmadan güç bela var olur ve yaratım için hiç gerekli olmadan yalnızca yaratımın miladını doldurduğu nihai anda kendisi yaratılır... Gilson Yunanlıların bağımsız var olan hiçbir şeye dayanmayan bir yaratıcı kavramına sahip olmadığını ileri sürerken Platoncuları görmezden gelir görünür. Platon'un Demiurgos'unun maddeyi yaratmadığını, buna mukabil sadece mevcut maddeyi yeniden düzenlerken Aristoteles'in Tanrısının ise bir yaratıcıdan ziyade yalnızca bir devindiriciye karşılık geldiğine dikkat çekerek açıklamasını destekler. Bunun yerine varoluşu gerçekten açıklayan, var olan bir şeye dayanmayan bir yaratıcı fikrini İbni Sina'da bulur. Bu fikir sonra Albertus Magnus ve Aquinalı Thomas'ın hocası ve üniversitesinin rektörü Auvergneli Peter ve ardından Aquinalı Thomas'ın kendisinde belirir. Fakat Plotinosçuların hakkını teslim etmek için İbni Sina'nın *Aristoteles'in Teolojisi* adıyla dolaşıma giren, Plotinos'a ait *Seçmeler*'in Arapça özetinden ilham almış olduğuna dikkat çekmek gerekir". Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, s. 314.

kapsanabilir.[62] Var olan tüm maddi tözler içerisinde dört öğe maddenin ilk görünür biçimine karşılık geldiği için birincil maddeye en yakın görünür. Dört öğenin oluşumu da doğrudan gökcisimlerine ve onların devinimine bağlıdır. Yerküre öğeleri oluşup bozuldukları ve böylece 'yaratıcıları' da bu türden bir değişikliğe uğraması gerektiği için saf akıl bunların nedeni olamaz. O zaman değişim ve olanak semavi dünyada nerede bulunur? Gökküreler kendilerinde sonsuz ve bozulmaz olsalar da devinimleri sayesinde belli derecede bir olanağa sahiptirler.

> "Nasıl ki devinim ayüstü âlemde durumların en aşağısıysa madde de ayaltı âlemdeki özlerin en aşağısıdır. Dahası devinimin semavi alanda olanak halindeki belirli bir doğayı gerektirmesi gibi madde de yeryüzü âleminde olanak halinde olanı gerektirir.[63]"

İbni Sina semavi âlemdeki devinimle ayaltı âlemdeki madde arasında bir koşutluk kurar. Devinim ve madde ayrı ayrı semavi ve yeryüzü alanlarındaki olanakları temsil eder. Küreler devinimleri sayesinde belirli olanakları taşır ve ayaltı tözler maddeleri sayesinde olanaklıdır.

Maddenin kökeni semavi âlemde ve ileride göreceğimiz gibi, onuncu yayılmış akılda, yani biçim vericide yatar. Ayaltı maddenin nedeninin kürelerde bulunduğunu düşünen Farabi'nin aksine İbni Sina bir cismin başka bir cismi üretemeyeceği ilkesine dayanarak küreler kadar etkin aklın da maddenin nedeni olduğunu savunur.[64] Dolayısıyla madde kendiliğinden ya da semavi ilkelerden bağımsız şekilde oluşmaz. Böylece İbni Sina genel hatlarıyla maddenin oluşumunu açıklamış olur. Bu pasajlarda doğrudan maddenin yaratımına göndermede bulunmasa da dört öğenin meydana geldiği yayılma sürecinden çıkarsamak gerekir, keza maddenin yaratımı yayılım sürecinin son aşaması olarak görünür.

62. *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 157-160. *Le Livre de Science*, s. 252-254. Davidson, "(İbni Sina'ya göre) madde bir öğenin biçimi olmadan gerçekten var olamaz... bütün sonsuzluk içinde, her madde parçasına etkin aklın taşması sayesinde esas biçimlerden biri ya da bir diğeri bahşedilir", *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, s. 78-79.

63. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 412.

64. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, s. 76-77. Ayrıca, maddede bulunan doğal biçimlerin tamamından etkin akıl sorumludur; *a.g.e.*, s. 78, "Bütün doğal biçimler etkin akıl tarafından birleştirilmiş, farklılaşmamış bir tarzda kapsanır ve etkin akıl onları seçimle değil, varlığına ait sonsuz, kalıcı ve zorunlu bir dışa vurumla ebediyen doğurur", s. 78.

İbni Sina maddenin hazırlanma şekline ve belirli bir biçimi almak için eğilimli oluşuna farklı sebepler sunduğu için maddenin hazırlığı çetrefilli bir konudur.

Madde neden hazırlanmaya ihtiyaç duyar?

> "Madde biçim olmadan varlığını sürdüremediği için kalıcılığı (*kıvam*) yalnızca... ilk ilkelerden değil, hem onlardan hem de biçimden ileri gelir. Madde şu anda onu kuran biçim olmadan, daha önce var olduğu için maddenin kalıcılığı tek başına biçimden (*an*) ileri gelmez fakat biçim ve geri kalan ilkeler aracılığıyla (*bi*) gerçekleşir... Sırf ilkelerin sonucu olsaydı biçimsiz yapabilirdi ve yalnızca biçimle ilgili olsaydı biçimden önce gelmezdi.[65]"

Aynı madde ve biçim bileşiğinde farklı biçimler silsile halinde birbirini izlediği için bileşikteki farklı biçim değişikliklerinden biçim haricinde bir şeyin sorumlu olması gerekir. İşte bunlar maddeyi biçim almak için hazırlayan ilk ilkelerdir.

Maddenin hazırlanışı neyi içerir? Belirli bir öğe belirli nitelikleri nasıl edinir?

> "Olanağın ve eksiksiz hazırlığın (*istidad*) farklı şeyler olduklarını ayırt etmek gerekir. Maddede bütün karşıtlıklar olanak halindedir fakat karşıtlıklardan biri tarafından bireyleşir... onda gerçekleşen ve (diğerlerinin dışlanmasıyla) bir şeyi tayin eden tam bir hazırlık aracılığıyla."[66]

Madde, iki karşıttan birini karşılamaya yönelik saf olanaktır. Mantıken aynı özne bir kere ve aynı anlamda iki karşıtı kabul edemez. Misal bir masa aynı zamanda ve aynı anlamda hem siyah hem de beyaz olamaz.[67] Dolayısıyla hazırlanmamış ya da olanaklı maddede bütün olanaklar mevcuttur. Hazırlık bir karşıtlar çiftinin tekiyle onu bireyleştirmenin beraberinde gerçekleşir.

---

65. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 411-412.

66. İbni Sina, Al-Shifā', *al- Tabi'iyyat, Fi-l-kavn va-l-fasād*, s. 191. Ayrıca *Dānishnāmah*'ta, "Hazırlanma ve olanak (kuvvat) arasındaki fark, olanak varoluş (*budan*) ve var-olmayış (*nabudan*) bakımından aynıyken hazırlanmanın aslında bir olanağın üstün (*avvaltar*) gelmesine eş oluşunda yatar", *Ilàhiyyàt*, s. 159, *Le Livre de Science, Métaphysique*, s. 254.

67. Aristoteles *Metafizik* IV (1005B-1009A)'da geçerli mantık önermeleri yönlendiren temel ilkeleri, yani uygunluk ilkelerini, çift değerlilik (her önerme ya doğru ya da yanlıştır), çelişmezlik ve orta durumun dışlanması (*p* or not-*p*), takdim eder. Bkz. Seel (Der.), *Ammonius and the Sea battle*, 16. Bu ilkelerin gelecek olaylara dair önermelere uygulanışı sırasında ortaya çıkan sorunlar için bkz. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame*, s. 94.

Birincil madde kendinde hiçbir içkin temel niteliğe sahip dahildir. O salt kabul etmedir ve tikel boyut, uzam ya da bölünebilirlik taşımaz, çünkü bunlar bir dereceden hazırlanma içerir.[68] İlk hazırlanmanın kendisi bile tikel bir biçimi almaya yönelik bir ön adımdır. "Madde ilk hazırlanma aşamasındaysa iki karşıta dolayımı benzer olur ve biri üstün gelemez".[69]

Gerçek hazırlanma maddeyi zıttı yerine bir karşıtı kabul etmeye sürdüğü için ilk hazırlık gerçek bir hazırlıktan ziyade her iki karşıtı da kabul etme eğilimi olmalıdır. Peki, eksiksiz hazırlanma nedir? 'Eksiksiz hazırlanma (*al istidad al kâmil*) ise belirli bir şeyi, yani hazırlandığı şeyi almaya eksiksiz uygunluktur (*munasaba*)'.[70] İbni Sina devam eder:

> "Maddeyi bireyleştirenler onu hazırlayanlardır da. Hazırlayıcı aracılığıyla (*an*) hazırlanan nesnede bir şey meydana gelir... ve hazırlık biçimi veren ilkelerden (*min*) baskın olana (*murajjih*) daha uygun, belirli bir varoluşu sağlar.[71]"

Hazırlanma süreci genel hazırlanma ve özel hazırlanma olmak üzere çift katmanlıdır. Madde ilk aşamada her iki karşıta da ilgisiz hazırlanır, fakat sonraki aşamada iki karşıttan yalnızca birini kabul edebilir. Neden biçim almadan önce maddenin hazırlığında iki aşamaya ihtiyaç vardır? Madde biçimden o kadar ayrılmıştır ki genel olarak ve sonrasında daha özel bir şekilde tikel bir biçimi kabul eder kılınması gerekirmiş gibi görünür. Maddeyi hazırlayanın onu aynı zamanda belirlediğini ve onu biçimle de donattığını öğreniriz ki bu hazırlayıcı ilkeler çoğuldur.

İki hazırlayıcı ilke iş görür; biçim ve gökcisimleri. Bunların dairesel devinimi maddenin yok edilişinden ve bu semavi ilkeler bir biçimin belirlenişinden sorumludur. Biçim gökcisimlerinden bağımsız bir ilkedir ve bileşiğin gerçekleşmesinde temeldir. Bu süreç gökcisimlerinin etkilendiğinden ayrı olduğu için görevi biçim sağlamak olan bir şey var olmalıdır.[72] Bu biçim vericidir. 'Birlikte

68. Goichon, *Livre des directives et remarques*, s. 262, n. 3.
69. İbni Sina, *Al-Shifâ', al-İlâhiyyât*, s. 411.
70. *A.g.e.*
71. *A.g.e.*
72. İbni Sina yıldızlarının deviniminin tek başına, ayaltı âlemdeki varlıkların biçim elde etmelerine neden olabileceğini kabul etmez. Buradaki biçimlerin özel olarak tahsis eden bir şey olmalıdır ve bu bize en yakın küreye denk düşen etkin akıl olmalıdır. *Al-Shifâ', al-İlâhiyyât*, s. 413-414. İnsani düzeyde benzer bir süreç gerçekleşir, misal jeolog

meydana gelen maddenin içine (onu) basit bir cismin biçimine hazırlayan... gökcisimlerine ait bir şey akar. Bu hazırlandığı zaman biçim vericiden (*vahib el suvar*) biçim edinir'.[73]

Bu açıklamalara göre maddenin, genel ve özgü hazırlanışı gökkürelerin tesiri altındadır. "Küreler (*felek*) dairesel devinimi üretmede mutabıktır, dolayısıyla doğa tarafından belirlenenin maddenin varoluşunu tayin etmesi zorunludur ve ondan farklı olan farklı biçimler için maddenin hazırlanışının ilkesi olmalıdır".[74] Bu hazırlıktan sonra madde biçim vericinin sağladığı biçimi almaya eğilimli olur.

Kürelerin tekbiçim devinimi tek başına maddeye belirli bir biçimin tayinini sağlamadığı için biçim vericiye ihtiyaç vardır.

> "Türleri ve cinsleri paylaşan çeşitli nesneler belirli bir şeyle bağlantısız, tek başlarına kendinde bir olan bir özün nedeni olamaz... O zaman ayrı ayrı akıllardan, bilhassa sonuncudan, semavi devinimlerle bağlantı içinde, aşağı âlemin biçimlerinin kayıtlı olduğu (*rasama*) bir şeyin yayılması gerekir... Öyle ise biçimler (akıldan) ayaltı tözlere... gökcisimleriyle bağlantılı şekilde ayrı ayrı (*bi infirad*) yayılır (*tafidu*). Bileşik, temel bir cisim aracılığına başvurarak ya da başvurmaksızın, semavi etkiler tarafından bireyleşirse bileşiğe bireysel bir hazırlık (*istidad kaş*) sunarlar, bir genelden (*amm*) sonra... belirli bir biçim o ayrı akıldan yayılır ve maddeye tasnif edilir.[75]"

İlahi olana ulaşma arzusunu ifade eden semavi devinimlerin çeşitliliği sayesinde tikel bir biçim madde için seçilemez ve biçim verici bu yüzden iş görür. O devinimler bir cinse ve türe dairdir. Gökkürelerin katkısıyla, biçimleri yalıtmak biçim vericiye düşer.

İbni Sina'nın *Bilgi Kitabı*'nda (*Danışnamah*) farklı küreler ve akıl, biçim vermek ve maddeyi hazırlamak amacıyla bir araya getirilir. Maddenin varoluşu çeşitli unsurlara dayanır; gökküreler bir yanda, biçimi sağlarken maddeyi gerçek haline getiren biçim vericinin sunduğu biçim diğer yanda. Madde gökkürelerle dolayımı aracılığıyla hazırlandığında biçim verici aracılığıyla biçim ona gelir. *Danışmanah*'ta gökküreler hem genel hem de özgü hazırlıklardan

---

bir sorunu çözme girişimi içinde, aslında çözümü *dator formarum*'la (biçim verici) elde ederken çizim yapmakla meşguldür. Jeologun çizim etkinliği kendi başına ona bir çözüm yolu sunmaktan ziyade, ruhuna biçim vericiden elde edilen çözümü sağlar. Michot, *Dés-altération*, s. 26.

73. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 413.

74. *A.g.e.*, s. 410.

75. *A.g.e.*, s. 410-411.

sorumlu görünür.[76] Maddenin varlığının ve cismaniliğin kaynağı akli bir tözken belirleme (*mahdud şudan*) ve eksiksiz hazırlık ilk cisimden ileri gelir, fakat İbni Sina dört öğe aracılığıyla gerçekleşen fiziki hazırlıktan da bahseder ve dört öğenin biçimlerinin ayrı bir akıl kaynaklı olduğunu söyleyerek bölümü sonlandırır.[77]

Bir araştırmacı olan Buschmann biçimsiz maddenin biçim almak için hazır hale geldiği sürece dair kapsamlı bir açıklama denemesinde bulunur. İbni Sina'nın maddenin hazırlanışı kuramına dair yorumunda maddede ikamet etmek üzere olan ilk biçim cismani biçimdir. Sonrasında dört öğe biçimlenir ve gökkürelerden etkilenir; biçimin edilgen hazırlanışı bundan oluşur.[78] Sonrasında bir biçim veren etkin akıl dahil olur:

> "Cismaniliğin genel biçiminin yanında madde temel biçimlerden birini (ateş, hava, su ya da toprak) almak durumundadır ve bunun için gökkürelerin deviniminin etkisiyle (uzaklıklarına ve yakınlıklarına bağlı olarak) edilgen şekilde düzenlenir. Buna karşılık, gerçekleştiren biçim *intellectus agens** aracılığıyla (*dator formarum*** olarak tinsel-etkin işlevinde) ortaya çıkar.[79]"

---

76. İbni Sina, *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 158-159. *Le Livre de Science, Metaphysics*, s. 253.

77. *A.g.e., Le Livre de Science, Metaphysics*, s. 253-254.

78. Maddenin kabul ettiği ilk biçim maddi biçimdir. "İbni Sina 'maddi biçim'in üç boyutu kabul etmeye meyilli olduğunu savunurken onu 'aracı üç boyutluluk' niteler", s. 336. Simplicius'un maddi biçimi madde tartışmasına nasıl dahil ettiğinden bahsetmek gerekir. "Simplicius 'maddi biçimi' Aristoteles'in 'ilk madde' açıklamasında mevcut olduğunu düşündüğü bir çelişkiyi ortadan kaldırmak için ortaya atar. Aristoteles'in 'ilk madde' için sunduğu –öğelerin birbirine dönüşmesinden çıkan– kanıt bu maddenin cismani ve uzamlı olduğunu ifade ederken Aristoteles'in çalışmalarında bu maddeyi cisimsiz ve uzamsız niteleyen pasajlar da bulunur. Simplicius bu gözle görülür çelişkiyi çözmek amacıyla cisimsiz ve uzamsız 'ilk madde'yle doğrudan dört öğenin altında yatan cismani ve uzamlı maddeyi birbirinden ayırır. Sonuncusu 'ilk madde'den ve 'cismani madde'den bileşiktir. Simplicius'un yürüttüğü tartışma Plotinos'un 'madde' ve 'ruh' açıklamasıyla benzerlik gösterir", Hyman, "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal From'", s. 335, n. 3. Ayrıca, Stone, 'Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance', *Aspects of Avicenna*, "İbni Sina cismaniliğin maddedeki ilk temel biçim olduğunun arkasındadır; bütün maddi tözlerin paylaştığı bir biçim", s. 99. Ayrıca Buschmann cismaniliğin biçiminden "potentielle Dreidimensionalität" (olanaklı üç boyutluluk) olarak bahseder, "bestimmte Dreidimensionalität" (belirli üç boyutluluk) olarak değil, *Untersuchungen*, s. 37-38.

* Lat. Etkin akıl. (ç.n.)

** Lat. Biçim verici. (ç.n.)

79. Buschmann, *Untersuchungen*, s. 52, ayrıca İbni Sina'nın (birincil) madde kuramındaki "etkileri"/benzerlik bir araya getirir. "(Birinci madde) Aristoteles'te

Böylelikle İbni Sina üç momenti birbirinden ayırır: Edilgen hazırlık, etkin hazırlık ve etkin akıl tarafından biçim verilmesi.

Başka bir yerdeyse biçimi sağlayan yalnızca bir, fakat birden çok akıldan söz eder.

> "Yakın nedenler biçimi maddeye ve ona eşlik edenlere (*lahik*) katar fakat gökcisimlerinin işlevinin hazırlık (*idad*) ve hazırlama olduğunu bilmek gerekir... Cismani olmayan ilkelerden akan (*faida*) özgü biçimler gibi.[80]"

Bu pasajda sözü edilen, maddeye katılan belirli biçimlerin yakın nedenleri semavi ilkelere karşılık gelir. Bu ilkeler gökkürelerin akılları tarafından düşünülen biçimlerdir. Burada İbni Sina birden çok '*datores formarum*'dan bahseder.

Maddenin semavi ilkeler yoluyla hazırlandığı ve biçim aldığını ve *dator formarum*'u açıklayan kuram baskın görünse de İbni Sina başka pasajlarda almaşık sayılabilecek iki açıklamaya da yer verir.

Bir pasajda dört öğenin farklı biçimlerini, *dator formarum*'dan hiç bahsetmeden, yalnızca gökkürelerin ve devinimlerinin yardımıyla izah eder.

> "Öğeler (ortak şekilde) paylaşılan bir maddeye ve farklılaştıkları biçimlere sahiptir. Öyleyse zorunlu olarak biçim farklarının... (gök)kürelerin durumlarındaki farklar vesilesiyle gerçekleştiği... ve madde uzlaşmalarının/uyumlarının (*ittifak*) kürelerin durumlarındaki uzlaşma sebebiyle mevcut olduğu sonucuna varılır.[81]"

Öğelerin ortak bir maddeyi paylaştıklarını ve biçimde farklılaştıklarını görmüştük. Bu suretle biçim maddeyi belirlediği için biçimlerdeki farkın nerede ortaya çıktığını soruşturmak zorunludur. İbni Sina burada farklı biçimlerin gökkürelerin durumlarındaki

---

olduğu gibi bir öğenin diğerine geçişine değişmezliği ve bundan kaynaklanan tahrip edilemezliği sayesinde olanak tanıyan değişimin son dayanağıdır. Yeni Platonculardaolduğu gibi tarrısal ilkeden en uzak biçimde uzaklaşmış, etik bakımdan şer ve doğrudan var-olmayışla sınırlanmıştır. Ayrıca varlığın dört temel türünden birine karşılık tanımı gereği (İbni Sina tanımıyla 'tözler') Platoncu 'apeiron' özelliğini taşır. Bu öğeler çelişmeyecek bir tanım içinde akar, hem de bu tanımın maddeyi sonunda bir mantık çelişkisi olarak nitelemesine rağmen; göreli varlık ve mutlak var-olmayış arasında sınırlar olarak", *Untersuchungen*, s. 29-30. Ayrıca bkz. Cruz Hernandez, *La metafisica de Avicena*, s. 102-104.

80. İbni Sina, "Commentary on the Theology of Aristotle", *Aristù 'inda al-'Arab*, s. 40.

81. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 410.

fark tarafından belirlendiğini belirtir. Dolayısıyla farklı biçimler doğrudan gökkürelerin devinimleriyle ilişkilidir.[82] Ayrıca maddenin kendisine ait biçimlerle uzlaşması/uyumu semavi devinimlerdeki uyum sebebiyledir. Bu açıklama daha önce sunulandan biçimlerin sağlanması için gerekli *dator formarum*'dan bahsetmemesi itibariyle ayrılır. Bütün biçimsel farklılıklar kürelerin devinimine dayandırılır. Eğer kürelerin devinimi biçimlere dahil oluşu ifade eder gibi görünürse bu iki açıklamayı uyumlu hale getirmek yine de mümkündür. Bir cisim başka bir cismi üretemeyeceğine göre semavi ilkelerin bildirdiği hazırlık dahil tüm nedensellikler biçimsel olmak durumundadır.

Fakat bir başka izah, hem semavi ilkelerin hem de *dator formarum*'un etkilediği hazırlık kuramından ayrılan ikinci biçimi açık ve seçik şekilde nazarı dikkate almaz. Birincil dört nitelik aracılığıyla anlaşıldığı üzere bütünüyle 'fiziki' bir hazırlığı betimler.

> "Nasıl ki ayüstü âlemdeki bireysel ve paylaşılan doğalar bu alandaki özgü ve paylaşılan doğaların ilkeleri ya da belirleyiciyse (*muayyinat*), devinim sayesinde, ayüstü alandaki özgü ve paylaşılan doğaların sonucu olan şey buradaki durumlar için bir değişim ve değiştirme ilkesidir ve böylece oradaki ilişkilerinin karışımı (*imtizaj*) bu öğelerin ilişkilerinin karışımının nedeni ya da yardımcısıdır. Gökcisimleri bu dünyanın cisimleri üzerinde onlara uygun nitelikler aracılığıyla etkiye sahiptir.[83]"

Gökcisimlerinin tesirinden kaynaklanan, ayaltı doğaların karakteri nitelikler aracılığıyla sağlanır. İbni Sina bu pasajda bu dünyadaki öğeler arası ilişkilerin ve karışımların ayüstü âlemde gerçekleşenlerin birer yansıması olduğunu beyan eder. Ayüstü öğelerin fiziki aracılığı Michot tarafından da tanınır:

> "Ayaltı cisimleri ve insanlığı birleştiren salt idrak edilebilir bağların dışında İbni Sina ayrıca ayaltı cisimlerin üzerine etkisi olan başka cisimler ve semavi ruhlar da ayırt eder; söz gelimi maddenin biçimi kabul etmek için hazırlanışı, semavi etkiler vb.[84]"

İbni Sina nitelikler aracılığıyla gerçekleşen biçim değişikliğine bir örnek verir:

82. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, s. 78.
83. İbni Sina, *Al-Shifā', al-Ilāhiyyāt*, s. 412.
84. Michot, *La Destinée*, s. 105, n. 2.

"Misal, su aşırı derecede ısınırsa dışsal ısı, önceden su biçimine uzak ve ateş biçimine yakın bir bağ bulundururken, suyun biçimine katılır. Eğer bu aşırı bir şekilde gerçekleşir ve dolayım ve hazırlık (*istidad*) daha da yoğunlaşırsa ateş biçimi yayılmaya diğer biçim yok olmaya döner (*hakk*).[85]"

Soğukluk suyun temel bir niteliğidir ve ısındığında ki ısı ateşin temel bir niteliğidir, altta yatan alt özdek ateş biçimi almaya hazırlanır. Eğer ısınma aşırı derecede gerçekleşirse su ateşe dönüşür. Bu pasajda hazırlayıcı ilkeler, yani nitelikler, maddeyi o biçimi almaya doğru sürer. Davidson'ın izahında yer verdiği gibi, "yeni biçim etkin akıldan "yayılma"dan meydana gelir".[86] Bu örneğe göre bileşikte nitelikler biçimden önce gelse de diğer pasajlarda biçimler onlara ait niteliklerden önce gelecek şekilde kavranır. "Çünkü biçimi suyu bir tür olarak kurar. O (biçim) duyulur değildir ve soğukluk gibi duyulur etkiler (*al athar al mahsusa*) ondan çıkar".[87] Sanki maddeye "damgalanmış" biçim bu tanımda önce gelir ve ondan sonra bu birleşim suya ait duyulur niteliklere yol açar. Böylece madde su biçimini bir kere aldı mı doğal olarak ısıdan ziyade soğukluğu edinir; İbni Sina'nın doğal ilineği betimlemek için sıkça başvurduğu bir örnekte olduğu gibi, ısınma sonucu kazara sıcak olsa da bu durum değişmez. Bu tikel olayda su biçimi maddenin ilk hazırlığını kurar görünür, çünkü dört öğenin altında yatan ve birincil maddeye tekabül eden ortak bir madde bulunduğunu daha önce görmüştük. Tüm bozulabilir varlıklar da bu dört öğeden oluşur. Biçimin niteliklerden ya da ilineklerden önce geldiği kuramı *el Talikat*'tan bir pasajda olumlanır.

"Nesnenin biçimi onun ilk mükemmelliği (*kamalu hu el evvel*) ve bir nitelik (*keyfiyye*) onun ikinci mükemmelliğidir. Nitelik az ya da çok yoğunlaşırken biçim böyle eylemez. Dahası eğer nitelik başka biçim almaya hazırlanacak şekilde yoğunlaşırsa bu bir erekten (*taraf*) bir diğerine devinim ve geçme (*suluk*) yoluyla gerçekleşir. Fakat biçim (peyderpey) devinmez, bilakis aniden (*dafatan*)saçılır'[88]"

85. İbni Sina, *Al-Shifā', al-İlāhiyyāt*, s. 411. Ayrıca bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, s. 79.
86. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, s. 79.
87. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī* s. 34-5. (Āl Yāsīn, s. 102).
88. İbni Sina, *Al-Ta'līqāt*, s. 33.

Şu açık; madde tikel bir temel niteliği, yani "töz"le birlikte on kategoriyi oluşturan dokuz ilinekten herhangi birini edinmeden önce belirli bir biçimi alır. Bu uzamın kendi başına maddenin temel bir niteliği olmadığı anlamına gelir, zira birincil madde hem biçimsiz hem de şekilsizdir. Ayrıca uzam doğrudan, daha önce gördüğümüz gibi bir derecede hazırlığı içeren nitelik kategorisini anımsatır. Bu pasaj maddenin hazırlığının, maddeye biçim verildiğinde gerçekleştiğini gösterir. O biçimin kendisi, sözgelimi su biçimi, duyulur değildir fakat maddeye 'damgalandığında' bizim suda algıladığımız duyulur nitelikler ortaya çıkar. Biçimi ve niteliği sağlama, gökcisimlerinin etkisinin bu iki çehresinin ki ilki salt biçimsel diğeri de duyulurdur, çelişik görünmesine gerek yoktur, çünkü gökcisimleri sağladıkları dört duyulur niteliği taşımazlar.

İbni Sina'nın felsefesinde gökcisimlerinin ve etkin aklın birleşik eylemi aracılığıyla maddenin hazırlanışı ve bilgisine dair temel bir açıklamayla ve (1) yalnızca semavi ilkelere dayanan ya da (2) gökcisimlerinin sağladığı farklı nitelikleri içeren iki almaşık açıklamayla karşılaşırız.

Bu üç açıklamanın illa bir çelişkiyi ifade etmesi gerekmez. Gökküreler kendi akıllarını taşır ve böylece *datores formarum* sıfatıyla eylerler. Tümüyle fizikiymiş görünen son açıklama hususunda niteliklerin her daim biçimlere bağlı olduğunu hatırda tutmamız gerekir ve dolayısıyla bu açıklamaya göre bile biçimin önceliği her zaman muhafaza edilir. Biçimin önceliği görüşü bir cismin başka bir cisimden üretilemeyeceği ilkesinde ayrıca özetlenir.[89] Etken nedensellik biçimseldir. *Kitabu'ş-Şifa'nın Metafizik*'indeki maddenin hazırlanışı ve semavi ilkelerin ayaltı öğeler üzerindeki etkisine ayrılan aynı uzun pasajında ve bazen birkaç satır arayla bu üç açıklamaya yer verilmesi bu bağdaşmaya kanıt oluşturur. Davidson, *Kitab el-Şifa*'dan farklı yönleri bir araya getiren, muntazam bir görüş çıkartır. Davidson maddenin hazırlığına dahil farklı unsur kümelerinin arasında gökcisimlerinden yayılan etkileri ayırır, "çünkü kendileri niteliklerden bağımsız olsalar da maddeye dört temel niteliği, sıcak, soğuk, kuruluk, ıslaklık, küreler aşılar" Kürelerin devinimlerinden ve nihayetinde "ayaltı âleme özgü güçler"den bahsederek devam eder.[90] Hatta Davidson'a göre İbni Sina niteliklerin

89. İbni Sina, *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 157, *Le Livre de Science, Métaphysique*, s. 252.
90. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes*, s. 78.

ayüstü âlemden salt mekanik iletimi görüşünü tartışmaktır, "bu görüşe göre sürtünme gökkürelere en yakın ayaltı maddeyi ateşe dönüştürür ve diğer üç öğenin biçimleri de ateş öğesiyle aralarındaki mesafenin sonucudur. Kabul ettiği varsayım birincil maddeye ait her parçanın önce herhangi bir dört öğe biçimi taşımadan var olmasını ve sonra ayaltı alanda işgal ettiği yer ve devinim hızı sayesinde bir biçime sahip olmasını gerektirir. Fakat İbni Sina çürütme yoluyla, bir öğenin biçimini taşımadan maddenin hiçbir zaman gerçekten var olmayacağını münakaşa eder".[91]

Farklı açıklamalar bir yana, işin özü şu ki maddenin hazırlanışı ve üretimi, Michot'nun ustalıkla belirttiği gibi, yukarıdan kaynaklanır: "Maddenin belirlenimi, temellük ve hazırlanma süreci İbni Sina için bir dizi karmaşık ama eksiksiz düzenlenmiş, gökten gelen etkilerin kabul edilmesiyle özetlenir".[92]

Madde ve Arzu

Öyleyse madde bütünüyle, daha yüksek ilkelere tabidir. Peki, madem olumsuz bir ilke, diğerlerinin kaybı uğruna belirli biçimleri kendine çekiyor olabilir mi? İbni Sina *Kitab el-Şifa*'da edilgen madde kuramına olası bir itirazın, maddenin arzudan yoksun olduğu görüşünü sunarak önüne geçer ve böylece Aristotelesçi bir görüşü açıkça reddetmiş olur.

> "Bedeni arzuya (*al şevk al nafsani*) gelince, *hyle* (*hayula*) taşımadığını reddetmekte mutabıkız. Doğal baskın arzu hususunda (*al şavk al taşkı ri al tabii*)..., yani bir taş... doğal yerine dönmek amacıyla düştüğünde, bu arzunun da uygunsuz bir şekilde maddeden yoksun olduğu söylenir Eğer bütün biçimlerden yoksunsa ya da bir biçim ayrıldığı için rahatsızsa veya bir tür olarak maddede hangi tamamlayıcı biçim gerçekleşmişse de bir hoşnutsuzluk mevcutsa maddenin biçimi arzulaması olasıdır. Eğer onda bir sürme gücü mevcutsa (*kuvve*) ve bütün biçimlerden mahrum değilse, taşın yerine varması gibi maddenin biçim kazanmaya doğru devinmesi olasıdır.[93]"

91. *A.g.e.*
92. Michot, *Destinée*, s. 70.
93. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabī'ī* s. 20. (Āl Yāsīn, s. 93). Aristoteles'e göre, 'gerçek maddenin biçimi arzuladığıdır, tıpkı kadının erkeği ve çirkinin güzeli arzulaması gibi; sadece çirkin ya da kadın kendinde değil fakat arızi şekilde arzular, *Fizik*, 192a22-24. (Barnes basımına ait çeviri). Bkz. s. 74, Hunayn'ın Arapça çevirisi.

Öyleyse madde hayvanları ya da ruhsuz varlıkları tanımlayan türden arzu taşımaz. Hayvanlar ve bitkiler bir ereğe devinmeleri yoluyla bu arzuya sahiptir ve bu erek doğalarının mükemmelliği ya da korunmasına karşılık gelir. Fakat madde kendinde bir erek taşımaz, nihayetinde gökkürelerin ve Allah'ın amaçlarına göre işler, dolayısıyla kendi başına devinemez ya da arzulayamaz. Maddeye içkin bütün olanaklar ona bağlı biçim(ler)den kaynaklanır. Madde bu nedenle yalnızca bir biçimle birleşmeye hazır oldu mu "arzulayabilir"

> "Onda arzu, onu zorunlu kılan (dışsal) bir sebebin olmasıyla tözde (ikamet eden) bir şeye tekabül etmeden, bir müddet sonra ortaya çıktığı (*arid la ha)* için, maddenin biçimi uzun bir müddet sonra bile arzulamayacağı sonucuna varılabilir. Üstelik maddenin ona gelen şeyle memnun olmamak ya da imkânsız şekilde, bütün karşıtlıkları kendinde arzulamak zorunda kalması mümkün değildir.[94]"

Maddenin burada da kendinden ziyade dışsal bir neden aracılığıyla arzuladığı düşünülür. Bütünüyle biçim aracılığıyla eyleyebildiği için biçime yönelik arızi arzusu başka bir biçim vesilesiyle gerçekleşmek zorundadır.

> "Baskın arzuya (*al iştiyak al taşkiri*) gelince, doğal ereklerin imkânsız olmaması halinde yalnızca mükemmelleşebilecek doğadaki bir ereğe yöneliktir. Sonuçta maddeye katılan biçim sırf bir nedenden ötürü böyle eylerken, yani madde kendi devinimi aracılığıyla biçim kazanmadan mevcut biçimi ayrıldığı için, maddenin bir ereğe doğru devinmesi nasıl mümkün olur?[95]"

---

94. *A.g.e.*, (Āl Yāsīn, s. 93).

95. *A.g.e.*, 20-21. (Āl Yāsīn, s. 93). Bkz. (bu pasajı da çeviren) Stone, *Aspects of Avicenna*, s. 79, "Her şeye uyumludur", fakat birincil maddeye uygulanışında yalnızca bu türden bir yüklemdir. Kesinlikle birincil maddenin sayesinde biçimi kabul ettiği ya da istediği bir çeşit olumlu güç taşıdığı anlamına gelmez. Bu yüzden İbni Sina Aristoteles'in birincil maddenin, söz gelimi, kadının erkeği arzuladığı gibi biçim için yanıp tutuştuğu önerisi karşısında şaşkınlığını ifade eder: "Peki hyle'nin biçime yönlenmesi nasıl olanaklıdır? Gelen biçimi (al sura al taria) ona gelir çünkü var olan biçimi sona erer... (hyle) devinimle onu (gelen biçimi) elde ettiği için değil." Madde ona ilişen bir şeyi dışlamayan, kendi belirlenmemiş doğasından olmaktan ziyade "her şeye uyarlanmış"tır. Ne cins ne de birincil maddenin "ayırt edici niteliği ondaki biçim ve madde arasındaki bir ayrımı ifade eder. 'Hyle'nin tözü ve hyle'de etkin oluşu (biçime) uyarlanmış bir töz oluşundan başka bir şey değildir."

Yani madde tek başına bir şeyi arzulayamaz. Bu temel arzunun yokluğu gökküreleri tanımlayan ve kesintisiz dairevi devinimlerini doğrultan arzuyla derin çelişki içinde bulunur.

Gelgelelim İbni Sina daha kısa bir incelemesinde, yani *Risala fil ishk*'inde (*Aşk Risalesi*), maddenin biçimi arzuladığını ifade eder.

> "Maddeye gelince, daima kayıp biçim için çabaladığı ve mevcut biçimin hasretinde olduğu (*valu*) için, bir biçimi kaybettiğinde onu bir diğeriyle mübadele etmek için acele eder, mutlak hiçliğe katılmaktan endişeli (*ishfakan*)... madde hiçliğin (*adam*) meskenidir (*makarr*)... maddede içgüdüsel bir arzunun (*ishk garizi*) bulunması sağlanmıştır.[96]"

Bu pasaj *Kitab el-Şifa*'da yer verilen görüşle apaçık bir çelişki içindedir. Goichon'un belirttiği gibi, maddenin arzusunu olumlamada bir çelişki mevcuttur: "Şayet madde olumsuz bir varoluşa sahipse bu tür bir var-olmayış biçim içinde nasıl olup da, bir bütünün kendi yasalarına uymaya dönük, doğal iyiye doğru olumlu bir eğilim olan 'içkin bir sevgi'yi muhafaza edebilir".[97]

Goichon İbni Sina'nın felsefi dizgesinde her varlığın kendine uygun yerde bulunup daha yüksek bir iyiye tabi olduğunu vurgulayarak bu çelişkiyi gidermeye çalışır.[98] *Aşk Risalesi*'nde başvurulan dilin *Kitabu'ş-Şifa'nın* felsefi terminolojisinden daha gevşek olduğu söylenebilir ve İbni Sina *Kitab el-Şifa*'da bütünüyle biçimden mahrum olmadığında maddenin biçimi arzuladığını söylese de maddenin arzusuna yönelik her iki açıklama temelde birbiriyle çelişmez. Bu suretle ve maddenin doğa felsefesi içinde varsayılması vesilesiyle madden bahsederken yayılma sürecinde edindiği belirli bir dereceye sahip olduğu ve bu anlamda diğer varlıkların yaptığı gibi Allah'ı arzulaması gerektiği varsayılmalıdır. Son derece katı felsefi bakımdan madde biçime yönelik herhangi bir arzu taşımadığı için bu kuram mecazen ifade edilmek zorundadır.

Mecazi dil kullanımı İbni Sina tarafından açıkça uygun bulunur. Dua ve Allah'ın insanların isteklerini gerçekleştirmesi hususlarında, belirli bir şekilde (*bi vajh ma*), Allah'ın bizim tarafımızdan dualarımıza yanıt vermek vermek üzere devindirildiğini, fakat gerçekte (*bil*

96. İbni Sina, *Risāla al-'ishq*, (Der. Mehren), s. 6-7.
97. Goichon, *Distinction*, s. 415.
98. *A.g.e.*, s. 418-424.

hakika) Allah hem dualarımızın hem de onların gerçekleşmesinin sebebi olduğunu belirtir.[99] Aynı şekilde madde bize belirli derecede özerklik sahibi görünebilir ve bu dünyaya ait düzene dair uygun bir kavrayış için varsayılmak zorundadır, fakat gerçeklikte her şey Allah'tan gelir (Allah'a dönmüş ve O'nu arzuluyor olarak), çünkü İbni Sina'ya göre etkinin neden üzerinde, yani söz konusu örnekte Allah ve gökcisimleri üzerinde tesiri yoktur.

Sonuç

İbni Sina metinlerinin bu çözümlemesinden ortaya çıkan madde kuramı epeyce olumsuzdur. Madde dizgenin selameti uğruna varsayılması gereken bir varlıktır fakat bir iç, bağımsız gerçeklik taşımaz. Michot'nun uygun şekilde ifade ettiği gibi, İbni Sina'nın felsefesinde biçim mutlak hâkimdir:

> "İbni Sina maddi olanı geriye sadece biçimler kalacak şekilde maddesizleştirir... Burada bir tür karesi alınmış biçimcilik söz konusudur... İnsanlar için maddi şeyleri oluşturan imgeler, biçimlerin biçimidir, zira bunlar ancak kendileri üzerinden kavrandıklarında kendileri için olurlar. İbni Sina'nın biçimciliği uç bir biçimciliktir... ayaltı âlem kendinde oluşunu, maddeden ziyade biçimlere borçludur ki, bu biçimler yukarıdan gelir, her an ve varlığının her bir bakış açısından bu böyledir.[100]"

Yukarıda anılan pasajlarla İbni Sina'nın çift katmanlı bir madde kuramını kabul ettiği görüşü için bir meşrulaştırmanın mevcut olmadığı ortaya çıkar. Maddeye herhangi bir etkin işlev yüklememekle kalmaz, maddenin etkin olduğunu savunan kuram onun katı belirlenimci dizgesiyle de bağdaşmaz. Bunun yanında maddenin bir varlık ilkesi olmadığını da gördük. Öyleyse "maddenin buyruğa uymaması" ifadesine ne mana vermeliyiz? Bu ifade mecazidir ve genel madde görüşüne dayanarak yorumlanmalıdır. Aslında madde kolay işlenemez olabilir fakat biçimi taşımayı geri çevirmesi ya da taşıyamaması sahip olduğu bir biçime ve nihayetinde daha yüksek ilkelere dayanır. Buyruğa uymamanın kendisi yukarıdan kaynaklanmak zorundadır.

İbni Sina dahası, Ivry'nin ifade ettiği gibi, biçimle ilişkisinde maddenin değişken olduğunu düşünmez. Bu olgu İbni Sina'nın

99. Michot, *Destinée*, s. 62-63. Bkz. Avicenna, *al-Ta'līqāt*, s. 48.
100. Michot, *Destinée*, s. 82.

nedenlerin bilgisinden bahsederken *Kitabu'ş-Şifa'nın Fizik*'inde verdiği bir örnekte açıkça belli olur:

> "Biri (ayın) düğüm noktası açısındaki (sözde) gezegenle ayı birleşmiş ve güneşi çapın diğer ucunda görse, akıl bir tutulma (gerçekleşeceği) yargısında bulunur. Aynı şekilde maddenin kokuşmaya başladığını bilse bir hummanın eli kulağında olduğundan haberi olur.[101]"

Bir tutulma ön deyisi ve bir hummaya yönelik olan arasındaki karşılaştırma, Aristotelesçi bir doğa felsefesi ilkesi olan, semavi ve yeryüzü âlemleri arasındaki sınırı ön deyide bulunabilme ve süreklilik bakımlarından silikleştirmesiyle dikkat çekicidir. Bu İbni Sina'nın maddeyi ilkesel olarak gökkürelerin deviniminden daha fazla ön deyide bulunulamaz olmayacağı sonucuna vardığını gösterir. Kendinde herhangi bir şeyin ilkesi olmayan madde ön deyide bulunulamaz bir şeyin ilkesi de olamaz. Başka bir pasajda sırf tüm nedenlerini bilmediğimiz için bir olayın zorunluluğunu bilmediğimizi belirtir: "Bir şey zorunlu olana dek var olmaz. Bu nedenle her şeyin bir nedeni vardır; fakat biz şeylerin nedenlerini bütünüyle bilmeyiz; dolayısıyla zorunlulukları da bize malum değildir. Kesin nedenleri bilirsek, kesinlik değil ama kuşku üstün gelir... belki başka bir neden gerekiyordur ya da bir engel çıkar".[102]

Gördüğümüz gibi madde bağımsız eylemez:

> "Dolayısıyla maddenin eylemi yalnızca biçimlerin aracılığıyla gerçekleşir ya da maddi eylem diye bir şey kesinlik söz konusu değildir... *Livre de la genèse et du retour* kitabındaki bir formül İbni Sina'nın biçimciliğini eksiksiz şekilde özetler: 'Dünyanın böyle oluşu sadece ve sadece biçimi sayesindedir'.[103]"

İbni Sina'nın rastlantıyı (*ittifak*) ele alışı ve madde kuramı, katı belirlenimci bir yeryüzü anlayışına sahip olduğuna yeterli kanıt

101. İbni Sina, *al-Samā' al-Tabi'ī* s. 11. (Āl Yāsīn, s. 87). "Sözde gezegen" (kavkab al-cavzahar) Hint mitolojisine göre batı-doğu yönünde devinen ve onunla aynı derecede bulunduğunda ay tutulmasına neden olan bir tutulum çemberi olarak tahayyül edilen gök ejderhasıdır. Bu açıklama ve teknik astronomi terimlerinin çevirisi için Charles Burnett'a minnet borçluyum.

102. *Dānishnāmah, İlāhiyyāt* 89, *Le Livre de Science, Métaphysique*, s. 199. Ayrıca evrensel düzen ve bütün içermeleri anlamadaki başarısızlığımız için bkz. *al-Shifā', al-Samā" wa-l-'ālam*, s. 49.

103. Michot, *Destinée*, s. 72, 73.

sunar. Madde oluşum ve bozulma dünyasını tanımlar ve onu semavi alandan ayırır. Madde belirlenemezliğin bir ilkesi olmadığı için yeryüzü dünyası da, Ivry'nin önerdiği gibi, bu yüzden olumsal olamaz. Belirlenimci evrene dair bu dizgesel görüşü kavrayabilmek için artık semavi alanı yöneten ilahi nedensellik üzerinde durmalıyız.

Üçüncü Bölüm

İbni Sina'nın Göksel Nedensellik ve Öngörü Üzerine Düşünceleri

Rastlantının ve maddenin ele alınışları doğa felsefesi alanına dahildir. İbni Sina'nın rastlantı ve madde kuramları doğada, yani ayaltı alanda nedensiz olayların ya da tözlerin mevcut olmadığını gösterir. İbni Sina'nın belirlenimciliğinin kozmolojisine uzanıp uzanmadığını soruşturmak amacıyla şimdi semavi alanı yöneten nedenselliği tartışmak gerekir.

Zorunlu ile Olası

İbni Sina rastlantıyı tartışırken her olayın zorunlu bir neden taşıdığı görüşünü desteklemek için okuru metafiziğine yönlendirir. Peki, "zorunlu" bu bağlamda ne demeye gelir? Öncelikle açıklanacak kavramların başında gelen "zorunlu" *Kitabu'ş-Şifa*'nın *Metafizik*'inde takdim edilir ve tanımlanır: "Zorunlu (*al vacib*) varoluşun kesinliğini (*tahakkud*) belirtir ve varoluş kendisi aracılığıyla ve yokluk, belirli bir biçimde, varoluş aracılığıyla bilinir oldukları için varoluş yokluktan daha iyi bilinir".[1] İbni Sina zorunluluğu varoluşa, varoluşun kesinliğine ya da olumlanmasına denk tanımlar. Kendi aracılığıyla bilinir oluşu zorunluluğun başka bir şey aracılığıyla tanımlanmayan, aklın kavradığı birincil bir şeylerden olduğu anlamına gelir. Ayrıca onun apaçık bir kavram olduğunu bildirir. Karşıtı, yani yokluk ise varoluş aracılığıyla idrak edilir. Dolayısıyla İbni Sina'nın metafiziği zorunlu ile başlar. Aynı kısımda zorunluluğu

1. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 36.

olası ve olanaklı ve olanaksıza atıfla açıklayanları eleştirir, zira bu kısırdöngüyle sonuçlanacaktır.[2]

Bu görüşle zorunluluk varoluşla yer değiştirebilir. Ancak varoluş zorunlulukla temelde ilişkili iki kavramdan yalnızca biridir. "Zorunlu" ayrıca meydana gelme/bir şey nedeniyle olma durumuna da dönüşebilir. İbni Sina *En-Necat*'ta zorunlu olanın var olduğu için değil, bir neden gibi ona bağlı bir koşul gereği zorunlu olduğunu belirtir. Neden belirli bir zorunluluk ya da koşul olarak tarif edilir: "Var olan var olduğu için değil, fakat varoluşun kendisi değil bir koşul konulduğunda, yani... neden ve sonuç (*al illa val sabab*)... varsayıldığında, zorunlu olur".[3] Bu noktada var olana var olduğu için değil, bir koşul, yani neden sayesinde zorunlu denir. Varoluş üzerine bu iki görüş çelişkili midir? Yoksa bunun yerine, İbni Sina *Metafizik*'te mantıki zorunluluktan mı bahseder ve bununla varoluş ve zorunluluk totolojik olarak özdeş olur da *En-Necat*'ta nedenselliği içeren metafizik zorunluluğa mı göndermede bulunur?

Esasen gerçeklik halinde var olanlar akılda tutulduğunda metafizik zorunluluğa dair bu iki görüş beraber iş görür. Tek tek var olanlar zorunludur, ama daha da önemlisi nedenleri sayesinde zorunludur. Zorunluluk kavramı iki yönle, varoluş ve meydana gelmeyle beraber mevcuttur.

Dānishnāmah'tan bir bölümde zorunluluğun iki anlamı üst üste gelmiş görünür: "Bir şey zorunlu olana dek var olmaz. Bu yüzden her şeyin bir nedeni vardır".[4]

Var olan her şey zorunludur ve bir nedene sahiptir. *Kitabu'ş-Şifa*'da belirtildiği gibi, neden sayesinde zorunludur: "Nedeni aracılığıyla zorunlu olmayan bir şey var olmaz".[5] Zorunluluk burada açıkça meydana gelmeye denk düşer. Etkinin varoluşunu neden temin eder. Etki yalnızca nedenin aracılığıyla var olur.

Mevcut olmaları bakımından tüm var olanlar zorunludur ve nedenleri sayesinde zorunlu ve var olurlar. Buna mukabil neden anlamıyla zorunluluk bir istisna içerir; Allah. Allah kendiliğinden zorunludur ve dolayısıyla bir neden aracılığıyla var olmaz. Yalnızca Allah her yönüyle zorunludur ve zorunluluk gereği var olur. Varoluş

2. *A.g.e.*, s. 35. İbni Sina Antik filozofların (*avvalun*) kısır döngüye düştüklerinden bahseder, fakat aklındaki filozofları dile getirmez.
3. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 275.
4. İbni Sina, *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 89; *Le Livre de Science, Métaphysique*, s. 199.
5. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 385.

ve zorunluluk O'nda özdeşleşir ve birbirleriyle tümüyle değişebilir, hem de bir şey nedeniyle var olma kavramına ihtiyaç duymadan. Bunun sebebi, Goichon'un ifade ettiği gibi, varoluş ve özün O'nda özdeş olmalarıdır: "Varoluşu özünün parçası olan ya da varoluşu, varlığı bizatihi öz olan varlık zorunludur".[6] Bu, Allah'ın özü varoluştur demeye gelir.[7] Ayrıca Allah için olanaklı ne varsa, O'nun için aracısız zorunlu da olur.[8] Allah'ta gerçekleşmemiş olasılık ya da olanak mevcut değildir. Bir başkası sayesinde zorunlu diğer var olanlara gelince, onların zorunlulukları ve varoluşları bir nedene bağlıdır; bu sıfatla her biri, nedenleri aracılığıyla büsbütün zorunlu olma durumlarına halel getirmeyen, nitelikli bir zorunluluk anlamı taşır. Dolayısıyla bir başkası aracılığıyla zorunlu her var olan kendinde olasıdır.[9] Neden mefhumları olmadan kendilerinde anlaşılırlarsa var ve zorunlu olmaz. Zorunluluk ve olanak kavramları ortaklaşa biçimde gerçeklik halinde var olanlara uygulanabilir. Gerçeklik halinde var olanların hepsi kendinde zorunlu, aslında sadece Allah ve bir başkası aracılığıyla zorunlu, yani Allah dışında tüm var olanlar olarak ikiye ayrılır.

> "Hem zorunlu var olan hem de olanak halinde var olan uygun nitelikler (*khaṣṣ*) taşır. Var olmaya başlayan nesneler akılda çift katmanlı bir ayrımı doğurur: bir şey kendi içinde değerlendirildiğinde varoluşu zorunlu olmaz. Eşit şekilde varoluşlarının olanaksız olmadığı da açık, öbür türlü var olmaya başlayamazlardı. (Dolayısıyla) bu nesne olanak dünyasında mevcuttur. Ayrıca var olanlar arasında, kendi içinde değerlendirildiğinde, zorunlu biçimde var olanlar bulunur. Kendinde zorunlu var olanın bir nedeni olmadığını ve kendinde olanaklı var olanın bir neden taşıdığını söyleriz. Kendinde zorunlu var olan her yönüyle zorunlu var olandır.[10]"

İbni Sina tüm var olanları kendinde olanaklı ve kendinde zorunlu olmak üzere ayırır. Kendinde zorunlu var olanın bir nedeni yokken kendinde olanaklı var olan varoluşu için bir nedene ihtiyaç duyar.

6. Goichon, *Distinction*, s. 159. Allah tek kendinde var olan olarak bütün varoluşun ve var olan varlıkların tümünün tek (etken) nedenidir, *Distinction*, s. 180.
7. Bu, Allah'ın dışındaki varlıkların tümünde öz ve varoluş örtüşür. Öz ve varoluş arasındaki bu keskin fark daha sonra İbni Rüşd tarafından eleştirilir, bu husus için bkz. Catarina Belo, İbni Rüşd Felsefesinde Rastlantı ve Belirlenimcilik, 2013.
8. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 265.
9. *A.g.e.*, s. 262.
10. İbni Sina, *Al-Shifā, al-Ilāhiyyāt*, s. 37.

Eğer ikisinin de var olduğu varsayılsa, kendi zorunlu var olan bir nedensiz ve olanaklı var olan bir nedenle mevcut olur. Bunun yanında her gerçeklik halinde var olan sırf kendinde olanaklı değil, aynı zamanda bir başkası aracılığıyla zorunludur. "Olanaklı (var) olan zorunlu olmadığı müddetçe var olmaz".[11] Metafiziğinde İbni Sina "olanaklı"yı "var olmayış"la özdeş tutar: "İbni Sina bazı durumlarda... gerçek olarak zorunlu olana karşıt biçimde olası terimine başvurur. Olası olanakla karıştırılır, fakat bu olumsallığın dışarıda tutulmasının bir sonucudur".[12] Cruz Hernandez'in belirttiği gibi, İbni Sina olumsal durumları ya da tözleri gerçeklik halinde varoluştan hariç tutar. Bu, salt metafizik düzeyde zorunlulukçuluğu, yani tüm tözlerin ve olayların zorunlu kılındığı görüşünü savunur. ("Rastlantı"yı tartışırken bir borçluyu bulma örneğini ki bu bir rastlantı olayıdır, alışılmışın dışında büyük bir zümrüdün üretimi örneğinden, yani rastlantı sonucu oluşan bir tözü ilgilendiren olaydan ayırdığı için İbni Sina'nın hem tözleri hem de olayları, sonuncusunun bir olay olarak kabul görebileceğine rağmen, ayırt etmeksizin rastlantı oluşları olarak ele alır). Tözler ve olaylar nedenleri aracılığıyla var olduğu için yine nedenleri vesilesiyle zorunlu hale gelirler, keza İbni Sina Allah dışında gerçeklik halinde var olanlarda zorunluluğu ve neden aracılığıyla meydana gelmeyi bir arada düşünür.

Olanaklı ya da olumsal bir şey (ister ikisi aynı zamanda ya da değil) olanaklı olarak gerçekte var olmaz, yalnızca nedeni onu zorunlu kıldığı için mevcuttur. Dolayısıyla bir başkası aracılığıyla var olan tek başına düşünüldüğünde payına yokluk düşer.[13] Olanaklı varlıkların var olmak için nedenlerine bağlı olmaları sebebiyle olumsal varlıklar var olmamaya içkin eğilim taşır.[14] İbni Sina'nın nazarında hiçbir şey kendisi aracılığıyla, yani bir neden olmadan,

11. İbni Sina, *Al-Ta'līqāt*, 83. Allah'la ilgili olarak "zorunlu" terimine başvurulması diğerleri gibi benzeşime dayanır. Goichon *bi-iştirak*'ı çevirmek için "benzeşim" terimini kullanır, bkz. Distinction, s. 178. Ayrıca bkz. Madelung ve Mayer, *Struggling with the Philosopher*, s. 11, 37-38.

12. Cruz Hernandez, La metafisica de Avicena, s. 113.

13. Michot, Destinée, s. 58. Janssens 'olası Varlığın kendi içinde Varlık olmamaya Varlık olmaktan daha meyilli olmasının ve onun radikal öz-varlık ayrışımına dair en iyi örnek olan yaratılan her Varlığın koşullu bir Varlık olmasının bilinen bir İbni Sina öğretisi olduğunu" belirtir. Janssens, 'Creation and Emanation in Ibn Sīnā, s. 471. Bkz., *a.g.e.*, s. 474. Ayrıca Vajda, "Notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote", s. 383, n. 4.

14. Bkz. bir önceki dipnot. Allah'ın yaratımının devam eden varoluş verme ve var-olmayış alıştan meydana geldiği fikri için bkz. *al-Mabda' wa-l-ma'ad*, s. 77 ve Michot'ya ait çeviride s. 55.

meydana gelmez ya da yok olmaz.[15] Her yönden zorunlu var olana yapılan gönderme İbni Sina'nın Birinciyi imlemek için başvurduğu ifadeyi anımsatır. İbni Sina buna *vacib al vucud* adını verirken, bu ifade varoluşun zorunlusu ya da zorunlu var olan anlamlarına gelir. Kendinde zorunlu var olan sıfatıyla Birinci ve geriye kalan, kendinde olanaklı ve bir başkası, yani nedenleri aracılığıyla zorunlu varlıklar arasındaki fark metafiziğinde serilir.

> "Şu açık, zorunlu var olanın nedeni bulunmaz. Zira bir nedeni olsaydı o neden aracılığıyla var olurdu. Bir şey olmadan kendinde değerlendirilirse, (başka) bir şey aracılığıyla var olan her şeyin varoluşu zorunlu değildir.[16]"

Kendinde zorunlu olan bir neden aracılığıyla zorunlu olmaz. Aynı şey hem kendinde hem de bir başkası aracılığıyla zorunlu olamaz. Bu durumlar birbirlerini karşılıklı olarak dışlar. Böyle olunca gerçek zorunlu var olan varoluşunu kendinden başka bir şeyden edinmez. Buna mukabil, eğer bir şeye sebep olunmuşsa, bu zorunlu olarak bir neden aracılığıyla gerçekleşir, kendi sayesinde değil.

> "Olanak halinde var olan bir neden aracılığıyla ve onun dolayımıyla zorunlu olmak zorundadır. Zorunlu olmasaydı, eğer neden mevcutsa ve onun dolayımıyla, varoluş ya da yokluk hususunda belirlenmeden (*mutakhaşşiş*) de var olabilir.[17]"

Hiç kuşku yok ki neden sonucunun varoluşunu ve bunun yanında karşıt meydana geleni belirler, yoksa bir uyuşmazlık çıkardı. Misal, iki karşıt nitelik aynı zamanda aynı öznede barınamaz. Benzer şekilde, aynı zamanda hem var olup hem de olamayacak bir şey çelişmezlik ilkesini ihlal eder. Fakat şunu unutmamak gerekir, İbni Sina temel bir mantık kuralı sayılabilecek bu çelişmezlik ilkesini belirli bir nesne ve onun yüklemleri üzerine konuşabilmek amacıyla metafiziğin alanına doğru genişletir. Çünkü varoluşu bir yüklem olarak ele alır ve varlıkları ya zorunlu olmayan ki bu durumda var da değillerdir ya da var olan ve zorunlu ayrımıyla tasavvur eder. Metafizik bir sav ortaya atmak için bir mantık ilkesine başvurmasıyla varoluş kuramı kendiliğinden belirlenimci gelişir.

15. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 278.
16. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 38.
17. *A.g.e.*, s. 39.

Yukarıda alıntılanan yerde İbni Sina kendinde veya bir başkası aracılığıyla zorunluluk ve kendinde veya bir başkası aracılığıyla zorunlu olan varlıklarla ilgili soyut konuşur. Fakat bu ilkeyi ayüstü ve ayaltı âlemlerde mevcut var olanlarla birlikte değerlendirirsek diğer var olanların tümü bir başkası aracılığıyla zorunlu ve kendilerinde olanaklıyken kendinde zorunlu var olana tek Birinci'nin karşılık geldiğini görürüz. Maddi var olanlardan faklı olarak Birinci herhangi bir karşıta sahip değildir ve bu yüzden iki karşıttan hangisini kabul edeceğini belirleyecek dışsal bir şeyde mevcut değildir. Bunun yanında kolay bozulabilir var olanlara içkin olanak yalnızca kuramsaldır ve özlerinden ziyade varoluşlarıyla ilgilidir. Bir şey varsa zorunludur da, fakat nedeni aracılığıyla. Neden nesnenin varoluşunu belirlerken aynı zamanda özel niteliklerini de sınırlar. Bunun neticesinde bir şey var ise, neden onun olması gerektiği halini belirlediği için, başka türlü olamaz. İbni Sina'nın belirlenimciliği kendiliğinden olaylara ilkesel olarak imkân vermeyen bir kurama, bir nesnenin bir başkasından meydana gelemeyeceği genel görüşüne dayandığı için salt ontolojik düzeyde tasarlanır.[18] Ayrıca İbni Sina nedende mevcut olmayan bir şeyin etkide bulunmadığını ifade eder. Varoluş dahil hangi gerçek nitelik sonuca dahil olursa bunu neden aracılığıyla gerçekleştirir.

Metafizik olanak kavramı İbni Sina'nın zorunluya dair çözümlemesinden harmanlanabilir. Olanağın zorunlu olmayana denk düşmesi hariç, çünkü zorunlu her durumda var olan iken, tabii Allah'ın durumunda bir neden aracılığıyla meydana gelmeyendir, olanak halinde olan ise var olmayandır. Kısacası olanaklı imkânsız olmayana, yani ilkesel olarak ya da mantık tabirince varoluş ya da yokluk üzerinde üstünlüğü bulunmayana karşılık gelmeyen var olmayandır. Olanaklı, metafizik bakımından gerçeklik halinde bulunanın karşıtıdır.[19] Kendinde olanaklı zorunlu olarak bir başkası aracılığıyla var olurken bu durumda onun olanağı kendinde var olmadığı manasını taşır. Zorunlunun varoluşla ve olanağın yoklukla bu muntazam eşleşmesi bizatihi belirlenimci bir nitelik taşır. Goichon'un ifade ettiği gibi, kendinde olanaklı olan bir başkası aracılığıyla zorunlu olur: "Bu önermenin tersine çevrimi... ancak özgürlüğün ve olumsallığın dışlandığı bir dizgede meşrudur".[20]

18. Sorabji bu kuramın daha önce Parmenides tarafından dile getirildiği görüşündedir, *Time, Creation, and the Continuum*, s. 246.

19. Goichon, *Distinction*, s. 164. Aynı pasajda şunu ifade eder: "Geri kalan doğa tarafından gerçekleştirilebilir, fakat uygulama durumda zorunludur"

20. *A.g.e.*, s. 162-164.

Sudur

Kendinde zorunlu var olan Allah'ın, bir başkası aracılığıyla zorunlu kendinde olanaklı varlıkların varoluşunu nasıl belirlediğini kavrayabilmek için ayaltı alandaki her şeyi düzenleyen semavi sahanın meydana geldiği sudur sürecini incelemek gerekir.

Her ne kadar sudur kuramı geleneksel biçimde Neoplatoncu olarak değerlendirilse de Arap İslami felsefi geleneğinde Aristotelesçi, Allah'ın kendini düşünen akıl olduğu mefhumuna dayanır. Aslında bu mefhum Aristoteles'in hiçbir metninde yer almaz, fakat İslami Ortaçağ boyunca bunun uzun bir süre Aristotelesçi olduğu düşünülmüştür. Bunun nedeni, sudur kuramının yanlışlıkla Aristoteles'in adı altında dolaşıma giren, fakat Plotinos'un çalışmalarından hazırlanmış bir derleme olan *Aristoteles'in Teolojisi*'nde açıklanmış olmasıdır.

İbni Sina'nın sudur kuramının, takipçilerininkinden ayrıldığının akılda tutulması gerekir.[21] Zorunlu ve olanaklı kavramları Birinci'den başlayan sudur kuramını yorumlayışında önemli işlevlere sahiptir. Allah'ın kendini düşünüş sürecinde, zorunlu bir eşlik eden olarak, Allah'a karşılık gelen akıldan ayrılmış, birinci bir akıl doğar.

> "İlk akıldan, Birinciyi düşünerek, onun altında bir aklın varoluşu çıkar ve kendini düşünmesi yoluyla en uzak küreye (*al falak al aksa*) ait biçimin varoluşu ve ruha denk gelen mükemmelliği (*kamal*) meydana gelir. Kendini aklileştirmeden oluşan bu akla gelen varoluş olanağının doğası aracılığıyla en uzak kürenin cismaniliğine ait varoluş çıkar... bu olanağa varlık.[22]"

---

21. İbni Sina'nın sudur kavramsallaştırmasıyla Yeni Platoncu sudur ve Farabi'nin sudur anlayışı arasındaki benzerlikler ve farklar için bkz. Maróth, *Die Araber und die Antike Wissenschaftslehre*, s. 196-214.

22. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, 406. Taşma süreci Janssens tarafından şöyle özetlenir: "İbni Sina metafiziğinde üçlü bir sudurcu yapı sunar. Daha yüksek her akıl sonraki Aklın ve ona karşılık kürenin ruhunun ve bedenin kaynağıdır. Bu üç katmanlı taşma üç katmanlı bir anlayış gereğidir, yani nihai zorunlu kaynak olarak Allah, kendine olanaklı olarak iki momente ayrılır: Kendine olanaklı ve bir başkası aracılığıyla zorunlu." Janssens, 'Creation and Emanation in Ibn Sīnā, s. 455. Ayrıca Janssens İbni Sina'nın Neoplatoncu *Aristoteles'in Teolojisi* okumasında önemli bir yenilikten bahseder. İbni Sina "Allah'ın birincil eylemindeki irade özelliği'ni takdim ederek taşma sürecinin otomatik ve Allah'ın iradesinden ya da bilgisinden ayrı gerçekleştiği fikrini reddeder", s. 459 ve "*Theologia Aristotelis*'e kesin karşıtlık içinde yaratılmış nesnelerin 'sadece Allah'ın Varlığı aracılığıyla' öne sürer", s. 458. Hyman için taşma süreci İbni Sina'nın Allah'ın dünyayı yaratım açıklamasına eştir. Bkz.

İbni Sina ayrı ayrı birden çok aklın mevcut olduğunu tasavvur eder. Bu akıllar doğrudan birinci ilahi akıldan oluşmaktan ziyade her biri zincirleme bir öncekinin sonucudur ve her birinin altında kendi maddesi ve biçimiyle bir küre bulunur. Bu biçim onun ruhudur. Bu zincirleme akılların kendi maddeleri ve ruhlarıyla varoluşlarını açıklayabilmek için İbni Sina sudur kuramını ortaya atar. Her aklın kendi üzerine düşünmesi bu sürece neden olur.

Yukarıda alıntılanan bölümde sürecin tarifine birinci aklın Birinciden çıkmasıyla başlanır. İbni Sina'nın tamamen bağlı olduğu, tekten yalnızca tekin ortaya çıkabileceği ilkesi gereğince Birinciden bir çokluk meydana gelmez. Allah ve yaratımı arasındaki temel ayrım, bu ilke ve yaratımın ve sudurun Allah'ın özünden ayrı oldukları düşüncesi aracılığıyla vurgulanır. Böylece, yaratılan varlıkların, Platoncu anlamda, Allah'ın varoluşuna katılmaları ya da varoluşlarının Allah'ın varoluşunun doğrudan bir devamı olması sorunu türemez.[23] Peki, neden ısrarla Allah'ın yalnızca bir etki ürettiği üzerinde durulur? Çünkü Allah'ın kendini düşünme etkinliği Allah'la birdir ve eğer bizzat O'nun düşüncesi çoklu olsaydı Allah'a çokluk niteliğinin yüklenmesi gerekirdi. Yeni Platoncu, birden yalnızca birin oluşması ilkesinin kabulünde İslami dayanaklar kolaylıkla fark edilir. Sonuç olarak yalnızca ilk neden aracılığıyla çokluk ortaya çıkabilir. Hatta İbni Sina çokluğun sudur süreciyle ilgisine rağmen Allah'ın kendini düşünen düşüncesinin bir ürünü olduğunu, ortaya çıkan birinci aklın kendinde bu çokluktan ve edilgenlikten ayrıldığını belirtir ki bu Allah'ın aşkınlığını kanıtlamaya varır.[24]

Allah tekse çokluğun nedeni ne olabilir? Çokluk Birinciyi, yani Allah'ı düşünerek kendi altında bir akla yol açan, ilk taşan akıl sa-

---

"Aristotle, Algazali and Avicenna", s. 79. *Kitāb al-hidāya*'da (*Yol Gösterme Kitabı*) İbni Sina *eş Şifa*'da ortaya atılandan farklı ve basitleştirilmiş bir sudur kalıbı önerir. Lizzini'ye göre bu durum bedenin bu iki katmanlı taslak içinde ruhtan üç katmanlı taslakta olduğundan daha az özerk olduğu anlamına gelir, "La metafisica del *Libro della guida*", s. 381-2. *Kitàb al-mabda' wa-l-maʿād*'da üçlü bir taslağa yer verir, bkz. s. 79-80 ve Michot'nun Fransızca tercümesinde s. 56-57.

23. Bkz. Janssens, 'Creation and Emanation', 458.

24. "İlk nedenden (gelen) var olanların ilki rakamla birdir. Özü ve esası birdir (ve) maddede (ikamet etmiş) değildir. Dolayısıyla cisimlerde ve cisimlerin tamamlanmasına karşılık gelen biçimlerden hiçbiri Birincinin yakın etkisi (*malul karib*) değildir. İlk etki saf akıldır (akl mahd), çünkü o madde olmayan bir biçimdir. Saydığımız ayrı akıllardan ilkidir ve en uzaktaki cismi arzu yoluyla devindiren ilkeymiş görünür", İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 404.

yesinde meydana gelir. Kendini düşünerek kürenin biçimine denk düşen, eşlikçi olarak bir ruh üretir. Cismanilik ise ilk taşan akıl kendi iç olanağını ayırt ettiğinde ortaya çıkar.[25] Bu olanak, yalnızca bir neden, yani Birinci ya da Allah aracılığıyla var olduğu olgusuna dayanır. Böylece İbni Sina'nın kavrayış biçimiyle sudur sürecine iki temel öğe dahil olur. Biri kendi üzerine düşünmek, diğeri de olanaklının ve zorunlunun metafizik modaliteleri. Taşan farklı akıllar ve gökyüzü ruhları ve cisimleri öznenin bu "açılması"nın ürünleridir. İbni Sina yaratılan akıllar tarafından kavranan olanak ve zorunluluk mefhumlarına özgün bir yolla nedensel işlevlere sahip şekilde başvurur. Taşan akılların tümü (bir şey aracılığıyla) meydana gelmeleri sayesinde olumsallıklarının ya da İbni Sinacı terimlerle "olanak"larının farkındadır.[26] Buradaki biçime dair mefhumların işlevi, ilk aklın Allah'a tâbi oluşunu ayırt etmesi üzerine cismaniliğin ve onunla beraber maddiliğin meydana gelmesi bakımından can alıcıdır. Neden değil ama etki konumuyla edilgendir ve bu edilgenlik akla ait cismin, yani küresinin ortaya çıkışında belirerek maddiliğe dönüşür. Semavi alanda bulunan "madde" bireysel ve özerk bir bütün olarak ayrı yaratılmaktan ziyade edilgenliğin ve olanağın bir sonucudur; bu şekilde tümüyle akli ilkelerden kaynaklanır.[27] Cismaniliğin maddilikten ayrılırken, ruhun temsil ettiği biçimin maddeye içkin olması gerektiği için, maddilik aracılığıyla kurulduğuna dikkat etmek gerekir. İbni Sina sık sık maddenin tek başına tözsellik

25. "Daha soylu olan (*al afdal*) farklı yönlerde daha soylu olanı takip eder. Bu sebeple Birinciyi, ondan (oluşmuş) bir aklın varoluşunu düşündüğü ve en uzak kürenin biçiminin ve tamamlanmasının, yani ruhunun takip ettiği özü düşündüğü müddetçe ilk aklı takip eder. Kendinde olanaklı var olana karşılık gelmesine göre ondan en uzak kürenin cismaniliğinin varoluşu zorunlulukla izler ki olanakla, yani cisimle bağlantılıdır", İbni Sina, al-mabda' wa-l-ma'ād, s. 79. Ayrıca bkz. Michot'nun tercümesiyle, *Livre de la genèse et du retour*, version exploratoire, s. 57.

26. İbni Sina'nın Arapçasında "olumsallık" için tam bir karşılık bulunmaz, fakat "olanaklı" terimin kendinde olanaklı, bir başkası aracılığıyla olan için başvurmasının bu tanıma uyduğunu söyleyebilir, zira o varlıklar varoluşları için bir neden dayanır, bu yüzden o neden bakımından olumsaldır. Goichon İbni Sina'daki modal mefhumları ayrıntılandırır. Herhangi bir şeyin varlığı bir başkasına göre gerekli olduğuna göre, yani onun nedeni olduğuna göre, koşullu varlıklar başka türlü var olamazlar. Terimin eksikliğinin sebebi Arapça çevirilerinde bulunabilir. Puig Montada, Aristoteles'in De Interpretaitione adlı eserinin Arapça çevirisinde "endechómenos" "koşullu" terimini mümkün (possible) olarak çevirmiştir. Goichon, Ibn Sīnā, Livre des Directives et remarques, s. 358 n. 2. Bkz. Potencia y posibilidad, s. 434.

27. İbni Sina bu bağlamda şunu dile getir: "Kürelerin her önce gelen cismi için sonra gelen(cism)in nedeni olması olanaklı değildir, çünkü bir cisim, cisim olduğu müddetçe bir cismin ilkesidir", *Al-İlāhiyyāt*, s. 407. Ayrıca bkz. *Al-Najāt*, s. 314.

taşımadığını belirtir. "Her biçim (kendi) maddesinin edim haline gelmesine neden olur, çünkü maddenin kendisi kalıcılık (*kıvam*) taşımaz".[28] Dolayısıyla Birinciden taşan ilk aklın kendini düşünüş süreci akıl, biçim ve cismanilik oluşturur. Sonrasında bu süreç on akıl ve dokuz küre toplam sayısına ulaşılana kadar tekrarlanır.[29]

Çokluğu oluşturmalarına rağmen ayrı akılların kendileri çokluk içinde bulunmaz. Ayrı ayrı akıllarda mevcut tek çokluk zorunlu/olanaklı ikiliği aracılığıyla oluşur.

Birinci dışında var olanların tümü belli bir olanak derecesi taşır, fakat ayrı ayrı akıllarda, her bir küreye ait akıllarda bu olanak bir asgariyle, yani kendilerinde olanaklı olmaları olgusuyla sınırlanır. Özellikle cisimler ve ruhlar daha büyük olanaklar taşır. Bu olanak yine de ayaltı maddeden büyük ölçüde ayrılır, zira gökküreler yalnızca bir tür değişime, yer değişimine uğrarken bozulabilir nesneler yer deviniminin yanı sıra nicelikte, nitelikte ve tözde değişime uğrar.[30] Ayrı ayrı akıllar ise yer devinimine bile uğramaz. Olanak ve maddilik aşaması ayrı ayrı akıllardan ve Allah'tan ayrılma payesiyle orantılı olarak artar.

Madde ve olanak hususunda taşan ilk aklın maddeyle bağlantılı olmadığı söylenmelidir. O bir öz, maddesiz bir biçimdir. Peki, bu İbni Sina tarafından tekrarlanan, biçimin asla maddeden yalıtılmış bulunamayacağı savına karşı çıkmaz mı? Bu açık çelişkiyi çözmek için taşan ilk aklı bu durumda ondan taşan ruhtan ve cisimden bağımsız düşünmek gerekir. Ondan ne kaynaklanırsa kaynaklansın, kendinde ruha ya da cisme yabancıdır. Bu yolla ilk küreye bağlı ilk ruhtan farklılaşır. Taşan ilk aklın ayrı olduğu olumlaması Birincinin aşkınlığını vurgulamanın bir aracıdır. Allah'ın birliği ve sudur aracılığıyla oluşan çokluk arasında bir tampon işlevi görür; gördüğümüz gibi İbni Sina Allah'ın varoluşuna ve Onun birliğine hiçbir şeyin katılmadığının, yani dizgesinde bir *şirk* ya da Allah ve diğer var olanlar arasında bir bağlantı olmadığının üzerinde durmak kaygısı taşır. İlk akıl, ilk ruh tarafından arzulandığı müddetçe, bir

28. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 409.
29. İbni Sina'nın kozmolojik dizgesine dair az ve öz bir tasviri için, bkz. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes*, 74. Davidson'a göre kürelerin taşmasının sonsuza kadar devam etmemesinin nedeni: "Akıllar birbirlerini izlerken güçleri azalır ve etkin akıl aşama sırası içinde aşağıda durduğu için gücü, altındaki akıllardan taşanlar gibi sonsuz varlıkları taşırmasına müsaade etmez", *a.g.e.*, s. 76. Bu yorum Aristotelesçi ve Batlamyusçu kozmolojik örneklerle uyumludur.
30. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 389-390.

devinim ilkesi olarak ilk ruhla ve ilk cisimle ilişkilidir. Janssens'in değindiği gibi, Allah ve yaratımı arasındaki ayrımı vurgulamanın bir başka yolu da sudur Allah'ın özünden ayrı olduğu için yaratımın varlığının Allah'a bir eşlikçi, dolayısıyla bir ilinek olmasıdır.[31] Allah hiçbir suretle maddiliğe bağlı olmasa da taşan tüm cisimlerin nihai nedenidir. Sudur sürecini belirleyen etken ilkelerin tümü tinseldir ya da maddi değildir. Semavi âlemde etken nedensellik maddiden ziyade aklidir.[32]

İbni Sina *Kitabu'ş-Şifa*'dan bir pasajda[33] devinim ilkesinin Allah değil, taşan ilk akıl olduğunu belirtir. Fakat *Kitabu'ş-Şifa*'nın aynı bölümünde daha önce "birincil devinimin ilkesi olan... sonsuz, cismani olmayan bir güç"ün bulunduğunu söyler[34] ki bu Allah'a bir gönderme gibi görünür. Diğerlerini devindirirken o sabit kalır ve başka bir devindirici aracılığıyla diğerlerini zorunlu olarak devindirir. Bu çelişki iki görüşü –bir tarafta devinimin ilkesi Allah'tır, diğer tarafta taşan ilk akıl– Allah'ın dolaylı, taşan ilk aklın ise dolaysız olarak devinimin ilkesi olduğunu belirtme aracılığıyla birbirinden ayırarak çözülür. Bu iki görüş arasındaki fark anlamlıdır, çünkü İbni Rüşd İbni Sina'yı Aristotelesçi İlk devindirici ve devinim ilkesi olarak Allah kuramından ayrılmakla eleştirir.[35]

İbni Sina'nın sudur süreci betimlemesini inceledikten sonra zorunluluğun ve olanağın metafizik modaliteleri ve Birinci arasındaki dolayım daha açık hale gelir.

> "Bütünün ilkesi zorunlu var olan bir özdür ve zorunlu var olan varlığa getirdiğini zorunlu kılar... öbür türlü (daha önce) onda mevcut olmayan bir duruma sahip olurdu ve her yönüyle zorunlu var olan olmazdı.[36]"

Birincinin varoluşunun zorunluluğu bir nedene sahip olmayışla ilişkilidir; varoluşu için bir nedene dayanmaması sebebiyle bu şekilde var olamazdı. Yani Birinci varoluşla değiştirilebilir, çünkü onun var olmadığını düşünmek imkânsızdır. Geriye kalan var

31. Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sina", s. 458.
32. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, 408. Ayrıca, *Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, s. 157, "Bir cisim bir cisimden meydana gelmediği (*nabud*) için, bozulabilir cisimlerin varoluş nedeninin tek başlarına ilk cisimler olması olanaksızdır", *Livre de Science, Métaphysique*, s. 252.
33. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 404.
34. *A.g.e.*, s. 373.
35. Bkz. Wolfson, "Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover", s. 685.
36. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 376.

olanlar ise iç zorunluluk taşımaz ve dışsal neden(ler) sayesinde zorunlu hale gelirler.[37] Allah saf varoluş olduğu için yalnızca O onların varoluşunu üretebilir.[38]

İbni Sina'nın sudur kavrayışı hususunda yaratımın İslami yorumuyla ilişkili bir sorun sıklıkla tartışılır. Goichon gibi bazıları bu sudur örneğinin İslami yaratımcı örnekle tamamıyla uyumlu olmadığı yönündeki çekincelerini dile getirir. Janssens gibi diğerleri ise iki örnek ve İbni Sina örneğinin İslamiliği arasındaki uyumu kanıtlamaya uğraşır. Neoplatoncu örnek yaratımın zorunlu olarak Allah'tan kaynaklandığı görüşüyle mutabıktır ve İslam'ın ileri sürdüğü iradeci örnekle çatışır.[39]

Allah'ın yaratıcı etkinliğini devindiren nedir? Allah'ın gücü bir anlamda Yaratım zorunlu olarak O'ndan kaynaklanacak şekilde taşar, öyle ki O yaratmak zorunda kalır.[40]

> "Birincinin akliliği (*tahakkul*) varoluşun nedenidir... ve bu varoluş... eşlik eden zorunluluk (*al luzum*) yoluyladır ve Birincinin varoluşunu izler. Buna mukabil Onun varoluşu Onun dışında bir şeyin varoluşu için değildir.[41]"

Bu taşmanın kaynağı Birincinin kendini düşünme etkinliğidir ve eşlik eden zorunluluk, *luzum* gereği gerçekleşir.[42] *Luzum* teri-

37. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 261.

38. Goichon, Distinction, s. 177, 178.

39. "Felsefi dizgesine İslam teolojisiyle (kelam), bilhassa da Eşarilik *kelam*'ıyla pervasız bir çatışma sokan İbni Sina'nın insan etmenliği üzerine düşünceleri değildir (fakat bu böyle yorumlanan). Daha ziyade, nedensellik söz konusu olduğu müddetçe, dizgesinin zorunlulukçuluğu, özellikle ilahi etmenlik kavramına ait olduğu için, bundan sorumludur. Eşarilik ilahi edimin ilahi özün zorunlu neticesi olarak önce gelmesi fikrine karşı çıkar. İlahi edimin ilahi öze ilave bir nitelik olan, ilahi istemin iradi buyruğunu eş tutarlar. Her edimin bir var olanın özünden ya da doğasından önce geldiğini reddetmemeye kadar işi vardırırlar. Gerçek nedensel etkenliğin tek Allah'ta bulunduğuna yönelik nedenci öğretiye uyarak doğal nedenleri inkâr ederler", Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", s. 183.

40. "(*Fayd* teriminin altında yatan) taşma fikri yine de saf zorunluluk bakımından açık bir şekilde ifade edilir. Bu zorunlu ayırt edici nitelik *Theologia*'nın *inbacasa*, 'ileriye taşan', basitçe otomatik (bir) süreç, kullanımı daha yaygındır", Janssens, 'Creation and Emanation in Ibn Sina, s. 457.

41. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 403.

42. Ayrıca *al-Mubāhathāt*'ta: "Yaratımın (*halk*) kendinde zorunlu var olanın 'eşlik edenleri'nin (*lazım*) arasında bulunduğunun kanıtı nedir? Cevap: Çünkü yaratım bir etkidir ve zorunlu olmadığı müddetçe etkinin var olmadığını ortaya koymuştuk", s. 112. §§256, 257. Sonrasında *lazım*'ın nedenine bağlı olduğu ortaya koyulur. Yani zorunluluk etkiye iletilir. Farabi de Birinciden başlayan akıllar sırasını tarif etmek

mi neden ve etkisi arasında "zorunluluk" anlamını taşıyan *vucub* teriminden daha yakın bir bağı ima eder. Daha belirli bir şekilde dünyanın yaratımı Allah'ın kendine olan sevgisinin ve devamında özünün dışsallaşmasının sonucudur. Yaratım Onun düşünme etkinliğiyle zorunlu olarak bir arada yer alırken görkeminin nedeninden ziyade sonucudur.[43] Dolayısıyla yaratım O'na ait iyiliğin bir yansımasıdır.

Oysa İbni Sina, Janssens'in vurguladığı gibi, bu sudur sürecinin doğaldan ziyade iradi olduğunu izah eder: "Evren doğal bir şekilde (*an sabil al tab*) Allah'tan kaynaklanmaz..., yani (O'nun) bilgisi (*marifa*) ya da O'nun onayı (*ridan*) olmadan... çünkü O kendini saf akıl (*akl mahd*) ve ilk ilke olarak düşünür".[44] Allah'ın bilgisini içerdiği için sudur doğaldan ziyade iradi bir sürece karşılık gelir. O hiçbir neden ya da dış unsur tarafından koşullanmadığı için kendini düşünme etkinliği önünde hiçbir engel bulunmaz; dünya zorunlu olarak O'ndan taşar.

İleride tartışılacak bir başka husus da Birincinin etkilerini onlar adına üretmemesidir. Bu ileride açıklanacak İbni Sina'nın yazgı anlayışının önemini belirten bir kuramla, daha yüksek olanın aşağı olan için mevcut olmadığı görüşüyle de örtüşür.

Belirlenimcilik tartışması bakımından sudurcu modelin önemi çok boyutludur. Bu modele göre ayüstünde var olanların tümü Birinci tarafından katı şekilde belirlenir. Allah'tan doğan ve ayüstü alanda sebep olunan son varlıkta biten dolaysız nedenler silsilesinde bir kırılma yaşanmaz. Belirlenimcilik tartışması bağlantısıyla can alıcı neden sonuç ilişkisi hali bu pasajda betimlenir.

Kendinde zorunlu Birinci yaratımlarına nedenleri ve nihayetinde Birinci aracılığıyla zorunlu olmalarıyla kısıtlı türden zorunluluğu ödünç verir. Burada betimlenen ilahi zorunluluk türü bu incelemenin başında verilen belirlenimcilik tanımıyla, yani başka türlü gerçekleşemeyeceği imasıyla, var olan bir şeyin zorunlu bir neden

---

için *luzum* terimine başvurur, bkz. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, s. 100. Fakat zorunluluğa dair görüşleri İbni Sina'nınkilerden farklıdır, İbni Sina, yukarıda bahsedilen eser, (s. 180, n. 62).

43. Michot, *"Dés-altération"*, s. 31. Yaratım Allah'ın varlığının göstergesi ya da buyruğudur veya Allah'ın daha eşit düzeyde bir eşidir: "Daha yüksek bir gerçekliğin daha düşük düzeyde bir değişimi/tezahürüdür: İbni Sina için... yaratımın gizemini... açıklamanın püf noktasıdır", s. 27.

44. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 310-311. *Vucub* yerine *vucud* okunur, s. 311, l. 1.

aracılığıyla bunu gerçekleştirmesiyle uyumludur. İbni Sina'nın belirlenimciliğinin temelleri ilahi nedensellik modeline ve zorunlu bir nedensellik olarak sudur anlayışına dayanır.

Semavi Dünyada Nedensellik: Arzu

Semavi dünyadaki nedensellik iki farklı fakat çelişmeyen yönde, yani erek nedensellik ve etken nedensellik olarak işler görülebilir. İlki, önde gelen etken nedende, Allah'la başlar ve son akla ve küreye doğru iner, böylece de semavi alanın daha alçak sınırlarına ulaşır ve yeryüzü yönünde ilerler. Bu ilerleme süreci Yeni Platoncu felsefede sudur olarak bilinir.[45] Sonraki ise, yükselen bir doğrultuda, ruhları ve akılları sayesinde sonunda başlıca ereksel nedene, Allah'a ulaşan gökkürelerin devinimlerini öne çıkarır. Bu devinime semavi ruhların Allah'a yönelik arzuları yol açar.

Gökkürelerin devinimi ruh ve onun imgelem yetisi aracılığıyla gerçekleşir.

> (Gök)küre ruh nedeniyle devinir. İzleyen deviniminin ilkesi kürenin ruhudur ve o ruh imgelemi ve istemi tekrarlamıştır. Tikeller gibi değişen nesneleri tasarlar, yani algılar ve kendinde tikel nesneleri ister. Ruh kürenin cisminin ve biçiminin mükemmelliğidir (*kamal*).[46]
>
> Gökküreler insanlarla aralarında kurulacak benzeşim yoluyla anlaşılabilir. İnsanlardan faklı şekilde bozulmaz olsa da bedenleri vardır ve her küre bir ruh ve akıl taşır. Semavi akıllar ayrı, yani maddi değildir. Ayrıca bu akıllar tümelleri algılar. Yalnızca kürenin bedeninden ayrılmamış bir kürenin ruhu tikelleri algılar. "Devinen ruh... cismani, değişken (*mustahıla*) ve değişebilirdir (*mutaghayyıra*) ve maddeden ayrı bulunmaz, küreyle dolayımı hayvani ruhun (bedenimizle) dolayımına benzer".[47]
>
> O halde devinimin müessir sebebi bir ruhtur. Akıl yalnızca tümellerin tefekkürüyle uğraşır ve devinimin nedeni olamaz. Devinimin nedeni tikel bir şeyi, yani kendisine ait kürenin devinimini kavrayan, arzu eden ve üreten bir şey olmalıdır. Akıl tek başına değişebilir ya da olanak

45. İbni Sina'nın dizgesine ait bu iki çehre *mabda* (başlangıç ya da köken anlamına gelir) ve *maad* (dönüş ya da hedef anlamını taşır) kavramsallaştırmasıyla kesin bir koşutluk sunarken, "daha tamamlanmış olandan daha az soylu olana doğru aşağı yönlü devinimi yukarıya doğru bir devinim, en aşağı olandan en tamamlanmış olana dönüş takip eder", Michot, *Destinée*, s. 11. Lizzini taşma ve Allah'a dönüş arasındaki yakın bağlantı üzerinde durur. Bkz. 'La Metafisica del Libro della Guida', s. 381.

46. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 386.

47. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 387. Diğer metinlerde ruh bir akla da eştir. Michot, *Destinée*, s. 113-114.

halinde bir şeyi üretmez; "Eğer ruh her yönüyle kendi başına mevcutsa, değişmeyen... ve olanak halinde olanla karışmayana saf akıl denk düşer".[48]

Ruh bir cismin, yani kürenin biçimine karşılık geldiği için tikelleri algılar ve arzular.[49] Ruh akla benzeseydi devinmez ve nihayetinde semavi dünyada herhangi bir değişim gerçekleşmezdi. Ruh gökküreye biçim verme işlevi sayesinde onun mükemmellik ve gerçeklik hallerine geçmesini sağlar. Yine tekil bir cisme bağlı olduğu için hür türden tekil tasarımı kavrar ve böylece devinimi ve değişimi meydana getirir.

Devinime arzu neden olur. Her küre kendine ait akla öykünür ve bunun sayesinde kendi devinimine sahip olur. Oysa "ilk neden hepsi tarafından ortaklaşa arzulanır".[50] Akla değil, fakat ruha özgü olan bu arzu, kürenin söz konusu daimi devinimiyle sonuçlanır. İbni Sina gezegenlerin arzudan kaynaklı bu deviniminin zorunlu bir şekilde gerçekleştiğini ifade eder. Fakat biz bu sürecin aracılığıyla vuku bulan zorunluluğa ilişkin tekilleri bir kenara bırakıyoruz.

Her kürenin ruhu kendine ait aklı arzularken bütün gökküreler ilk nedeni, yani Allah'ı arzular. Bu arzu vasıtasıyla devinim semavi tapınmayı andırır. "(Gökkürenin) bu devinimin ilkesi arzu ve seçimdir... bu devinim birincil yönelime göre tasarlanmaz. Dahası bu devinim haber veren* ya da semavi belirli bir tapınmayı andırır".[51] Bu devinim yalnızca arzu nedeniyle değil, irade ve seçim vasıtasıyla gerçekleşir. Yani ne güç ne de doğa yoluyla meydana gelir. Devinimin bu gökküreler için doğası gereği mevcut olduğu mecazen ileri sürülebilse de, bu devinim bilinçli gerçekleştiği için iradi faillikten bahsetmek daha uygundur; oysa doğal etken faillik bilgiyi içermez. Sözgelimi bir taş doğası gereği yere düşer, iradi biçimde değil. İradi edim, insanlar ve semavi

48. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 386-387.

49. Oysa İbni Sina'nın semavi ruhlar anlayışında daha maddi olmayan bir kavramsallaştırmasına doğru bir evrim mevcuttur. Michot, *Destinée*, s. 114.

50. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 400-401.

* Burada başvurulan "angelical" sıfatının türetildiği ve melek'le karşılanan *angel* Antik Yunanca "*angelos*"a dayanır. Antik Yunan *angelos* kelimesine "haber veren", "haber verici" anlamlarında başvururken, bu kelime Ortaçağ Latincesinde özgün anlamını da kapsayacak biçimde tini özleri karşılamaya başlar. Bu suretle bu metin parçacığında kelimenin Antik Yunan kökenine sadık kalarak "haber veren" sıfatına yer verdim. (ç.n.)

51. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 391.

ruhlar gibi bilgi olanağına sahip var olanların ayrıcalığıdır. Bu devinim kendisi için tasarlanmaz, ama kendilerine ait akıllara ya da Allah'a öykünme denemelerinin sonucudur ya da "yan etkisi"dir. İbni Sina bu sebeple bu devinimin birincil yönelime göre gerçekleşmediğini ileri sürer. Ruhun gerçek amacı ya da ereksel nedeni ona ait akla öykünmedir. Devinim ikincil bir özellik olarak sonuçlanır. "Semavi devinim, nesne/taşma birincil yönelime göre kendi aracılığıyla hedeflenmese de onu zorunlu kılan şeyi tasarlaması yoluyla, gerçeklik halinde olduğu ölçüde Birinciye öykünme arzusundan meydana gelir".[52] Semavi devinim zorunlu biçimde semavi ruhun Birinciye öykünme arzusundan kaynaklanır. Bunu ruhun daha yüksek ilkeleri imgelemesi izler. Kürelerin devinimine yol açan bu taşma süreci (sudur) ikincil yönelime göre Birinciye öykünmeden türer.[53] Bu sebeple sudur taşma süreci ve doğurduğu devinim kendileri için gerçekleşmez. "İkincil yönelime göre" ifadesi diğerleri o birincil etkinlikten türerken belirli şeylerin, bu örnekte Birinciye öykünme, kendileri için gerçekleştiğini imler. Hatta bu ifade aşağı olanın daha yüksek olanın bir sonucu olduğu ilkesini ima eder. Devinim öykünme sürecinin ve ruhun onun üzerinde bulunana, yani kendine ait akla yönelik arzusunun bir yan etkisidir. Aynı şekilde Allah Kendini düşünme etkinliğinin ve Kendine duyduğu sevginin yan etkisi olarak yaratır.

Aslında taşma ve arzu süreçleri özdeştir. Allah Kendi özünün tezahürü olarak yaratımda kendini gösterir ve yaratılmış varlıklar arzu aracılığıyla Allah'ın tasarımına katılır. Michot iki süreç arasındaki bağlılaşımın üzerinde durur: "Her defasında düşük doğa ilerlemesi, yüksek doğa ilerlemesi değildir ve aralarında bir bağ olsa bile buna indirgenemez. Bu bu bağın anlamıysa daima çift yönlüdür: Bir yandan öznenin alt boyutlarının daha üstün bir tasarıyla ilişkilendirilmesi bu tasarının gidişatına sekteye uğratabilecek engelleri tesirsiz kılar, bu değişimsizliktir. Öte yandan ise öznenin alt boyutlarının, üstün tasarısına katılımıyla bu tasarının kendine has özünde açığa çıkması alttaki kayıtlara kopyalanması ve tezahür etmesidir, bu görünüştür.".[54]

52. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 390.
53. Kürelerin Allah'a duydukları aşktan kaynaklanan devinim aşklarının bir yan etkisi. Michot, *Destinée*, s. 30.
54. Michot, "*La réponse d'Avicenne*", s. 150.

Kürenin aklı küreyi ruhun o akla yönelik arzusu sayesinde devindirir. Dolaysız devindirici ruhtur, akıl ise dolaylı olan. Fakat her küreye özgü bu devindiricinin yanında bir olan genel bir devindirici, ilk devindirici var olmalıdır: "Göğe ait her bir kürenin en yakın devindiricisi, kendi arzulama ilkesi ve sevilen nesnesi bulunsa bile göğün tamamı için mevcut ilk devindiricinin birden fazla olması mümkün değildir".[55] Bu devinmeyen bir devindiricidir ve "başka bir devindirici aracılığıyla... devinmesi zorunludur".[56]

İlahi Takdir

Allah'ın meydana getirişi, O kürelerin arzu nesnesi olduğu müddetçe, taşması ve etkinliği sırasında tükenmez. Takdir kuramı ilgili iki durumu gerektirir; Allah'ın olayları meydana getirişi ve az önce üzerinde durduğumuz, olayların yön bulduğu kesin yol ve yaratılan her şey için her daim en iyiyi doğurma niyeti. İbni Sina Allah'ın altında olan bitenden tamamıyla uzaklaşmış, yalnızca bir ilah olmadığını, hatta hem ayüstü hem de ayaltı âlemlerde gerçekleşen tikellerle ilgilendiğini göstermeye koyulur.

Bunun yanında rastlantı (*ittifak*) tartışması takdir kuramıyla beraber başa döner. *İttifak* kavramı *Fizik*'te doğada nedenselliğin açıklanması bağlamında tartışılır, fakat İbni Sina'nın metafizik çalışmalarında Allah'ın takdirine yönelik açıklamanın parçası olarak ayrıntılı şekilde yeniden ortaya çıkar. Zaten *Fizik*'te yer alan *ittifak* üzerine bölümlerin sonunda bazı Antik Yunan felsefecilerine karşı dünyanın rastlantı sonucu olmadığını ve Allah tarafından inayetli bir amaçla yaratıldığını savunur.

Allah'ın takdiri fikrinin izahatı ve savunması bir bütün halinde dünyaya dair temel bir neden olarak rastlantının reddini varsayar. Önceki bölümlerde incelenen, madde ve rastlantı arasındaki bağlantılar tikelleri dahilinde dünyanın Allah tarafından belirlendiğini gösterirken, takdir tartışması İbni Sina'ya göre dünyanın bir bütün olarak ve esasında Allah tarafından belirlendiğini gösterir. Daha önce gördüğümüz gibi onun nazarında "takdir" çift çağrışıma sahiptir. *İnaya* (özen anlamında) olarak kavrandığında takdir "iyinin düzeni"ne bağlıdır. Fakat takdir bağlamında başka bir veçhe daha İbni Sina tarafından ortaya atılır. Bu *tedbir* olarak kavranan

55. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 392.
56. *A.g.e.*, s. 387.

takdirdir ve yüksekten yayılan nedenlerin düzenlemesine karşılık gelir. İngilizce "providence"* terimi her iki anlamı ve iki Arapça terimi de ifade eder, yani lütuflu yaratım anlamıyla ve ikincil nedenlere ait bir aşama düzeni aracılığıyla belirlenim olarak takdiri. Son anlam bir şekilde *kader* kavramıyla örtüşür, fakat bu konuya daha sonra değineceğim.

İbni Sina takdir konusunu rastlantıyla bağlantılı olarak takdim eder: "Dünyanın oluşumunda, göklerin ve hayvanların ve bitkilerin bazı kısımlarında mevcut fevkalade izleri inkâr etmek mümkün değildir. Bunların hiçbiri rastlantıdan (*ittifak*) ileri gelmez (*şadara*), belirli bir düzenlemeyi (*tedbir*) gerektirir".[57]

Takdir burada rastlantıya karşıttır. İbni Sina, rastlantı üzerine bölümlerin ortaya koyduğu gibi, rastlantıyı temel etken nedenle ve temel ereksel nedenle ilgili iki sebepten dolayı inkâr eder. Rastlantı dünyaya dair bir tasarımın inkârına denk düşmez, fakat tesadüfen onunla bağlantılıdır. Allah'ın takdirinin ve dünya tertibinin arızi bir sonucu ya da ereksel nedenidir. "Takdir (*inaya*) Birincinin kendisi/özü aracılığıyla iyinin düzeni içinde varoluşun neye benzemesi gerektiğini bilmesi ve olanaklı olduğu kadar (*bi hasab al imkân*) iyinin ve mükemmelliğin (*kamal*) bizzat nedeni olması olgusudur'.[58]

Kendisi en yüksek iyilik olduğu için Birinci kendini iyilik olarak düşünmesi aracılığıyla yaratıma iyilik yayar. Pasajın sonunda yer alan "olanaklı olduğu kadar" şartı ise yaratımda şerrin varlığı sorununa bir imadır. Daha önce şahit olduğumuz gibi şer yalnızca az sayıdaki durumda gerçekleşir ve iyinin düzenine dahildir.[59] Bütünün düzeni altında kapsanır. İbni Sina'nın kavrayışla takdir kavramında Allah'ın kudretinin savunusu ve ayrıca dünyada olan

* *Providence* hem 'öngörü hem de Hıristiyan Teolojisinde 'Tanrı Takdiri' anlamlarını taşır. (ç.n.)

57. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 415. *En-Necat*'ta daha yüksek olanın daha aşağıda olan uğruna iş görmeyeceği fikriyle beraber, oldukça benzer bir pasaj mevcuttur, 320: "Daha yüksek nedenler bizim için sağgörüyle uyumlu biçimde eylediklerini eyleyemez ve genel olarak bir şeye ilişkin olamaz ya da bir şey tarafından harekete geçirilmez ve bir şeyin onları etkilemesi olanaksızdır. Dünyanın, göğe ve bitkilerle ve hayvanlara ait parçaların meydana gelişindeki şaşılası izleri inkâr etmek imkânsızdır ki, bu meydana geliş rastlantıyla (*ittifakan*) taşmaz/başlamaz, daha ziyade belli bir düzenlemeyle (*tadbir*) zorunlu kılınır. Ayrıca sağgörü (*inaya*), Birincinin neyin iyinin düzenine göre var olduğundan haberdar olduğu ve iyinin ve mümkün oldukça eksiksizin kendinde nedeni olduğu anlamına gelir, bunu bilmelisiniz", s. 320. Ayrıca bkz. s. 337.

58. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 415

59. Bkz. Michot, *Destinée*, s. 63.

bitenin izahında şer ve madde gibi şeylerin baskın çıktığına yönelik inkâr mevcuttur. Ayrıca bu açıklamada varlıkların ve nedenlerin bir dizgesi –daha az soylu varlık daha soylu olana tabidir– zımnen bulunur. Şer sorununu Allah'ın olayları belirlemesine (*kader*) ayrılan alt bölümde ayrıntılı biçimde incelemek üzere şimdilik bir kenara bırakalım.

Rastlantı (*ittifak*) ve takdir konularının birbirine dolanışı İbni Sina'nın çarpışmalar (*muşadama*) kuramında daha yakından gözlemlenebilir. Bu bahis *Kitabu'ş-Şifa*'nın *Fizik*'inde ve daha az ayrıntılı biçimde metafizik çalışmalarında açılır. *Fizik*'te şunları belirtir: "Rastlantı olayların iki ya da daha fazla nesne arasında gerçekleşen çarpışmaların (*muşadama*) sonucu olarak meydana gelir. Her çarpışmada ya çarpışan nesnelerin ikisi de devinmektedir ya da biri sabitken diğeri ötekine doğru devinmektedir".[60] İbni Sina bu kuramı daha açık bir şekilde betimlemese de rastlantıyla ilgili sunduğu, pazar yerine giden ve kazara kendisine borcu olan birine denk gelen kişi örneğiyle bağlantılı olarak anlaşılabilir. Bu örnekte çarpışma iki kişinin beklenmedik buluşmasında yatar.[61] Bu misalde iradi ve doğal devinimler birleşmiş görünür ve İbni Sina rastlantının iradi ve doğal devinimler arasında gerçekleşen çarpışmaları içerdiğini tespit eder. Pazar yerine giden kişinin yönelimi açıkça iradi devinime denk düşerken, borçluyla gerçekleşen asıl fiziki karşılaşma doğal devinimdir. Bu çarpışmalar nihayetinde bir nedene geri dönmekte göründüğü için, İbni Sina'nın çarpışmalar kuramı onun genel belirlenimciliğinden bir sapmayı temsil etmez. Evrendeki tüm farklı ve hatta karşıt hareketler Allah'a bağlanabilir.[62] İbni Sina açık bir şekilde iki ya da daha fazla silsileyi, aynı

60. İbni Sina, *al-Samâ' al-Tabī'ī*, s. 66. (Âl Yâsîn, s. 121).

61. İbni Sina, *Kitāb al-hidāya*, Tesadüfi neden çarpışmanın sonucuyken çarpışmanın kendisi belirlenmiştir: "İlineğin nedeni, kendisi için değil, bir çarpışma olarak gerçekleşen için bir şey için mevcut olan belirli bir şeyi meydana getirendir. Böyle o neden için bir ilinek olur, fakat çarpışma yoluyla zorunludur. Aslında hareketleri askıda tutan, bir neden dolayısıyla meydana gelen zorunlu bir şekilde gerçekleşir", "La Metafisica del *Libro della guida*", s. 397. (Çev. Lizzini). İbni Sina metafiziğinde çarpışma kavramı için bkz., s. 22.

62. Ayrıca bkz. *Risāla fi-l-qadā'*, "(Bazı) nedenlerin (diğer) nedenlerle bağlantılı olduğu ve güdülerin (*al davai*) engellerle karşılaştığı... (belli) amaçlardan (*makasid*) ve yönlerden (başka) amaçlara ve yönlere sapan neden çarpışmalarının (*musadama*) gerçekleşebileceği ve belki bir çarpışmanın (*sadma*) bir diğerine koştuğu ve belki de çarpışmanın (bir şeyi) kısıtladığı ya da başka yöne çevirdiği bilinmeli... ve tüm bunlardan iradelerin zorunlu kılındığı (*mucaba*) öğrenilmeli". *Traités mystiques d'Avicenne*, s. 15, satırlar 13-16, s. 16 satır 1. Hem doğanın hem de iradenin etken

neden-sonuç silsilesi kümesinin eşit ve biçimlendirici parçası olarak düşünür. *Fizik*'te yer verilen pazaryerindeki karşılaşma örneği, bu çarpışmaları ve rastlantıyla bağıntılarını tikellerin kasıtsız ya da olağandışı bir buluşması olarak fiziki bir bakış açısıyla açıklar. Bu çarpışmalar *Metafizik*'te daha geniş bir çerçeve içinde çözümlenir. *İttifak Kitabu'ş-Şifa*'nın *Metafizik*'inde, daha önce gördüğümüz gibi, şu şekilde tanımlanır: "Rastlantı bu çarpışmalardan (*muşadamat*) kaynaklanır ve tüm hususlar incelendiğinde yüce Allah'tan kaynaklanan, onları zorunlu kılan ilkelere dayandıkları görülür".[63]

Rastlantı ayüstü âlemde gerçekleşen çarpışmaların bir sonucudur ve rastlantıya nihayetinde Allah yol açar. Bu pasajda zikredilen ilkeler olsa olsa ruhları ve akıllarıyla gökkürelerdir. Rastlantı ve doğal dünyada vuku bulan çarpışmalar arasındaki bağlantıya *En-Necat*'ta da yer verilir:

> "(Allah'tan gelen) bu nedenler çarpışmalar aracılığıyla (*bi muşadamat*) tikellerin varoluşuna yol açar... ve Birinci nedenleri ve onların uygunluğunu (*mutabaka*) ve böylece zorunlu biçimde bir şeye neyin yol açtığını ve aralarındaki zamanı bilir."[64]

Allah tarafından önceden takdir ve tespit edilen nedenlerden kaynaklanan çarpışmalar tikellerin meydana gelmesine vesile olur. Allah ve tikel etkiler arasındaki dolayımı ise gökküreler sağlar. "Bu dünyada gerçekleşen olaylar semavi etkin güçlerin (*kuvve fala semaviye*) çarpışmaları aracılığıyla meydana gelir ve yer küredeki edilgen güçler semavi etkin nedenlerin çarpışmalarını izler".[65] Ayaltı âlemde gerçekleşen bütün olaylar semavi dünyanın devinimlerince meydana gelir ve bunlara dolaylı olarak Allah neden olur. Tüm tikeller de bu yolla belirlenir. Ayaltı âlemde olup bitenler ayüstü âlemde iş gören ve yeniden Allah tarafından yönetilen nedenselliğin altında kapsanır. Bütün farklı etkenler, durumlar ve nedenler hakkıyla incelendiğinde kesin bilgiye imkân dahilinde ulaşılabilir.[66] Allah'ın

---

nedenler olduğuna değinmek gerekir (*Dānishnāmah, İlāhiyyāt*, 57; *Le Livre de Science*, s. 172), her ikisi de Allah'tan kaynaklanan katı nedensel kurallara uyar.

63. İbni Sina, *Al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 439. Bkz (20) n. 39.

64. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 284.

65. *A.g.e.*, s. 334-5.

66. Nedenlerin tümünü bilen böylece gerçek "çarpışmalar"ı belirleyen olayları ve meydana geldikleri ve etkinliklerinin somut şekilde gerçekleşmesine izin verdiği için olanakları andıran nedenlerin çarpışmalarını da bilir. Nedeni bilen onların ereklerini ve nihai sınırlarını da bilir', Lizzini, "La metafisica del *Libro della Guida*",

takdiri yalnızca, O'nun her şeyin nihai nedeni olduğu anlamına gelmez, ayrıca nedenler sıralamasından sorumlu olduğu manasını taşır: "Nedenler her yönden sonludur ve nedenlerin her seviyesi (*tabaka*) bir ilk ilkeye sahiptir ve bütün nedenlerin ve seviyelerin ilkesi... tek tek var olanların tümünden farklıdır, (zira o) zorunlu biçimde var olandır".[67] Bu sonsuzun yalnızca olanak halinde var olabileceğine dair alışılagelmiş Aristotelesçi bir öğretidir. Gerçeklik halinde var olan sonludur. Gerçeklik halinde var olan Allah'ın takdiri ve hükmü altındadır. Tabiatta var olan insanlara ayrıcalıklı iradi edim bu kaideye bir istisna oluşturmaz.

Allah'ın Buyruğu ve Belirlemesi: Al-Kada Val-Kadar

İbni Sina'nın takdiri ele alış biçimi rastlantı çözümlemesinde ve madde kavramsallaştırmasında iş gören belirlenimci yaklaşımını doğrular. Daha önce gördüğümüz gibi klasik Arapçada "belirlenimcilik" kavramının tam bir karşılığı yoktur. En yakını Allah'ın olayları belirlemesine denk gelen İslami "*kader*" kavramıdır. Peki, İbni Sina'nın *kader* üzerine görüşleri belirlenimciliği onaylama anlamında fizikte ve metafizikte aldığı konumla uyumlu mudur?

Allah'ın kudreti ve insanın özgür iradesi konusu genellikle etik çağrışımlar yaratır. Tek başına kavrandığında Allah'ın kudreti bir sorun oluşturmaz ve temel bir İslami akidedir. Sorun Allah'ın kudretiyle adaletini insanın sorumluluğu mefhumuyla uzlaştırma çabasıyla beraber ortaya çıkar. İnsanlar yalnızca eylemleri üzerinde etkiye sahip olduklarında onlardan sorumlu tutulabilir ve buna göre ödüllendirilebilir ya da cezalandırılabilir. Cebriyyeciler ve Eşariyyeciler gibi birçok Müslüman teolog insanlara yüklenen her türden gücü ilahi kudretten eksiltir. Sorun en iyi şekilde, kudret ve adalet dahil, ilahi öznitelikler öğretisi aracılığıyla anlaşılabilir.[68]

---

s. 367-424. İbni Sina'ya göre, şayet hem ayaltı hem de ayüstü dünyalarda gerçekleşen olayların tümünü doğalarıyla birlikte bilirsek geleceği de bilebiliriz, bkz. *Al-Najāt*, s. 337. İbni Sina aynı pasajda, genel nedensellik kurallarına göre, doğal olaylarda olduğu gibi iradi örneklerde de meydana gelenin zorunlu bir neden aracılığıyla böyle eylediği kaidesi geçerli olduğunu belirtir.

67. İbni Sin, *al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 327.

68. Schwarz *kader* hususunda şuna değinir: "Başlangıç noktası insanı özgür bir etmen olarak kavramaktan ziyade Allah'ı iyi olarak kavramaya yönelik bir arzuydu. Özgürlük (*takhliya*) fikri Basralı Hasan'ın yazılarında bile mevcuttur fakat hiçbir zaman kati bir önem taşımaz. İnsandan ziyade ilahi olana vurgu yapılır", *Theodicy*, xxv.

Bu tipik bir ilahi adalet tartışmasıdır; Eğer yalnızca O insanların eylemlerini belirliyorsa Allah insanları hakkıyla cezalandıramaz ya da ödüllendiremez.

İbni Sina bu sorunu yalnızca Allah üzerinden ele alır ve *kader* üzerine yorumlarında insan eylemi kuramıyla ilgilenmez. Bütün kanıtlama çabasını Allah'ın kudretini ve lütuflu takdirini desteklemek için sarf eder.

> "Belirlenim (*kader*) etkilere ve neden olunan varlıklara yön veren, nedenlerin (*illa*) ve sebeplerin (*sabab*) ve düzenlenmelerine ve düzenlerine mutabık uyumlarının varlığıdır. Buyruğun (*kada*) zorunlu kıldığı ve onu izleyen şeyler mevcuttur. O'nu bir şey yapmaya iten bir güdü (*dain*) nedeniyle değil, Kendi özü gereği eylediği için Yaratıcının eylemi için (nihai) bir neden bulunmaz.[69]"

Buyruk, *kada* ve belirlenim, *kader*, arasındaki ayrım bu pasajdan çıkartılabilir. Allah'ın buyruğu İbni Sina'nın felsefi dizgesinde sudur'un ilk aşamasına denk gelen ilk komuta, yalnızca bir eyleme karşılık gelirken, *kader* zorunlu ilahi nedensellik ya da Allah'ın yaratıcı komutunun ayrıntılı açılımıdır. *Kader* buradaki kullanımıyla ilahi belirlenimdir, fakat doğrudan bir belirlenimden ziyade nedenlerin diğerlerine tabi olduğu ve bunun İbni Sina'nın metafiziğinde gördüğümüz ilk devindiriciye karşılık gelen ilk ilkeye kadar götürülebileceği nedensel belirlenimi ima eder. Allah ne yapıp edeceğine ya da neyi yaratacağına keyfi bir şekilde karar vermez, daha ziyade her şey, birbirleriyle bağlantılı ve nihai olarak O'na dönen bir nedenler ağı aracılığıyla O'nun denetimi altındadır. Doğrudan değil, bir aracı sayesinde tikelleri yarattığı için Allah'ın sonucu olarak sadece bir etkinin ortaya çıktığını görmüştük, fakat bu her şeyi mutlak biçimde denetlemediği anlamına gelmez. Bu nedensellik zorunluluktan başka bir şey değildir ve herhangi bir rastgele oluştan yoksundur. Bunun yanında yaratması için Allah'ı harekete geçiren bir şeyin var olmayışı pasajın önemli başka bir yönüdür. Doğasından, bilgisinden ve Kendine yönelik sevgisinden başka, onu böyle eylemeye iten dışsal bir şey yoktur. Sudur sürecinde yaratımın O'ndan taştığını, fakat bunun sürecin kendisi için gerçekleşmediğini görmüştük. *Al kada val kader* gibi alışılmış bir İslami hususu ele alırken İbni Sina'nın, izahatı

69. İbni Sina, *Lettre au vizir Abu Sa'd*, Çev. Y. Michot, s. 122.

sırasında nedensellik kuramını sunarken yaptığı gibi, felsefi bir bakış açısıyla bu konuya yaklaşması ve derhal teolojik ve felsefi bir dile başvurması ilginçtir.

Başka bir incelemede de benzer bir bildiriye yer verilir.

> "En Yüce Allah'ın buyruğu (*kada*) O'nun her şeyi meydana getiren ilk, tek kararıdır (*hukm*); her şey zaman içinde buradan dallanır budaklanır; nesneleri belirlemesi (*kader*) ve düzenlemesi sırayla bu ilk buyrukta ortaya çıkar... Güdüler ve engelleyiciler ilkelerine dayandırılsa ve kökenleriyle ilişkilendirilse, nedenleri araştırılsa ve durumlar, ilk düzenlemenin sahibinin tertiplediği ve Yaratıma ve komuta (*amr*) sahip O'nun bozduğu nedenleri yönlendiren, Yaratımın yaratıcısının önceden belirlediği nedenler sırasına göre eni boyuna incelense; bütün sonsuzluğu içinde ikinci nedenin ilkine tabi olduğu ve önde gelenin sonradan gelen tarafından izlenmeyi istediği ve düzenlerinin birden çok zorunlu isteme ve çeşitli eylemlere, karşıt hareketlere, çatışan teşebbüslere, takdire layık ve takdiri hak eden etkilere, doğru biçimde güdümlenmiş ve yanlış yola saptırılmış sonuçlara doğru ilerlediği ve bütün bunlar nedeniyle Yaratıcının Kendi Yaratımına kin beslemediği ve yargısını (*hukm*) değiştirmediği ve 'bunlar için cenneti ve diğerleri için de cehennemi yarattığı ve (bu durumlarla) ilgilenmediği' bilinirse, O'nun irade gücünün (*mashi atahu*) bilgelik tohumundan aşılanmamış akılların yargılarına (*hukm*) uymadığı ve dini uzmanların ölçütlerine göre yargıda bulunmayan ve anlayış yasalarıyla incelmemiş akıllara uymadığı anlaşılır.[70]"

İbni Sina ilk olarak *kada*'yı ve *kader*'i tanımlar. *Kada* tek bir yargıya karşılık gelirken *kader* daha önce alıntılanan pasajda - *risalat al kader* - ima edildiği gibi tüm tikellerde o yargının gerçekleşmesinden oluşur.[71] Her şeyin nedeni olarak Allah'a dönmediği fikrini

---

70. İbni Sina, *Risāla fi-l' qadā'*, Michot, *Lettre au vizir Abù Sa'd*, s. 103-107.

71. *Encyclopaedia of Islam*'a göre *al-kader*, "ölçü, değerlendirme, sabit sınır anlamlarına gelir... Bu yüzden teknik anlamıyla *kader* ilahi buyruğu işaret eder ve her nesnenin sabit sınırlarını ya da varlığının ölçüsünü tespit eder", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Cilt IV, s. 365-6 (Gardet). *Kadar* ve *kada* arasındaki farklılaşma geleneksel İslami kullanıma bağlı gerçekleşir: "*Kada* Kuran'a dayanarak varlıkların tümüne ilişkin, Allah'ın 'sonsuz hükmü ya da buyruğu' olarak anlaşılabilir. Bilhassa başka bir kavramla, *kader*'le karşılaştırıldığında farklı şekillerde yorumlanır... Mesela Buhari'ye göre *kada* Allah'ın sonsuz, evrensel ve her şeyi kuşatan buyruğuna karşılık gelirken *kader* Onun sonsuz, evrensel buyruğunun ayrıntılarını ifade eder. Buna mukabil İsfahanlı Ragıp *kader*'i yazgı ve *kada*'yı ayrıntılı, kesin buyruk olarak yorumlar." (Gy. Káldy Nagy). s. 364-365. "Bu iki kelime tek ifadeyle bir araya getirildiğinde Allah'ın buyruğuna eştir, hem sonsuz buyruğa (*kada*'nın en sık başvurulan anlamı) hem de zamanda var olan Buyruğa (*kader*'in en sık başvurulan anlamı)", *a.g.e.*, 365. Schwarz ise *al kada val kader* ifadesinin İslam öncesi yazgıcılığa dayandığı fikrindedir,

reddeder. Allah başta gelen neden olmanın yanında açık bir biçimde birbirleriyle bağlantılı nedenleri düzenler. İbni Sina taşma sürecinde gördüğümüz gibi nedenlerin sırayla birbirini izlediğini olumlar. Bu süreç ayaltı âleme doğru uzayıp gider. Olayların Allah tarafından bu belirlenişi doğal dünyayla sınırlanmaz ve iradi nedenselliği de içine alır. İradelerin zorunluluğa bağlı olduğunu söylediğinde, insan yapıp etmelerinin nihayetinde Allah'a dönen nedenler tarafından belirlendiği görüşünü savunduğu düşünülebilir. Her ne kadar İbni Sina'nın insan iradesine mi yoksa gökkürelerin iradesine mi atıfta bulunduğu belirli olmasa da, her şeyin Allah tarafından belirlendiği görüşüyle uyumlu olacağı için her ikisini de kastediyor olabilir.[72] Çarpışmalar ve rastlantı arasındaki bağlantı takdir üzerine yürüttüğü tartışmada olduğu gibi bir kere daha ortaya çıkar.[73] Allah'ın belirleyiciliği iradi ve doğal nedensellikleri yönetir ve bu nedenle O doğal ve iradi süreçlerin tümünü denetler. Allah'ın takdiri savunusu insanın eyleminin özgürlüğünü destekleyen Kadiricilere karşı geleneksel olarak yazgıcı görüşü savunan Ahmen bin Hanbel derlemesinden yazgıcı bir *hadit*'e başvurularak pekiştirilir ve meşrulaştırılır. Bu *hadit*'te her şeyin Allah tarafından belirlendiği, Allah'ın kimi cezalandırıp kimi ödüllendireceğine karar vermiş olduğu ve her ruhun selamete mi çıkacağı yoksa lanetlenmiş mi olacağının yazgıda var olduğu söylenir. Nedenlerinin tümünün bilincinde olmadığımız için bize bir örtüşme gibi görünen şey aslında bir zorunluluktur: "Bizim rastlantı (*ittifak*) dediğimiz şeyler Allah onların nedenlerini ve ardındaki mantığı bildiği için zorunludur".[74]

İnsanın yapıp etmesine gelince, İbni Sina'nın dua kavramsallaştırmasının betimlediği gibi ilahi nedensellik karşısında insanın eli kolu bağlıdır. Dua aracılığıyla Allah'ı etkileyebildiğimizi sanabiliriz, fakat asılında duanın kendisi Allah tarafından belirlenir.[75]

"*Kader*in sırrı" üzerine başka bir inceleme ilahi kudreti olumlar ve *kader* ve takdir arasındaki bağlantıyı gösterir:

Theodicy, 8 ve "evvelce İslam öncesi şiirde *kada* Allah'ın hükmü anlamına gelirken *kader* kişiler üstü yazgı için kullanılan kelimelerden biriydi", xxiii.

72. Her şeyin Allah'tan kaynaklandığı görüşü için bkz., *Rasā' il Ibn Sīnā*, Der. Ülken, s. 37, Çev. Michot, *Lettre au Vizir Abù Sa'd*, s. 120-122.

73. *İttifak*'ın anlamı için bkz., *Metaphysics of al- Shifā'*, İbni Sina, *al-İlāhiyyāt*, s. 439.

74. İbni Sina, *al-Ta'līqāt*, s. 115.

75. *A.g.e.*, s. 47-48. Ayrıca bkz. Michot, *Destinée*, s. 61-62, n. 18.

"Bütünü ve parçaları olarak, hem gökyüzünü hem de yeryüzünü kapsayan dünyada Allah'ın onun ve meydana gelişinin nedeni olduğu ve onu bildiği, denetlediği ve varlığını istediği olgusundan ayrılmış bir şey mevcut değildir; hepsi Onun denetimine (*tadbir*), belirlemesine, bilgisine ve istemine tabidir... Bu nedenle dünya, içinde iyi ve şer şeyleri meydana getiren ve sakinlerinde hem erdemi (*salah*) hem de bozulmayı (*fasad*) doğuran öğelerden oluşmuş olmasaydı, bir dünya düzeni gerçekleşemezdi. Dolayısıyla dünya saf erdem dışında bir şeyi içermez olsaydı, bu dünya değil başka bir tanesi mevcut olurdu ve zorunlu biçimde mevcut bileşiminden farklı bir bileşime sahip olurdu ve benzer şekilde halis şerden başkasını içermez olsaydı, yine bu dünya değil başka bir tanesi var olurdu. Fakat mevcut şekilde ve düzen içinde ne bir araya getirilirmiş olursa olsun hem erdemi hem de bozulmayı içermektedir.[76]"

İbni Sina burada her şeyin Allah'ın belirlenimi içinde meydana geldiği görüşünü ve tekrardan bu belirlenimin ayaltı âlemine olduğu gibi ayüstü âleme de uzandığı olgusunu yineler. Yani Allah yalnızca nedenleri doğurmaz, bunun yanında önde gelen devindirici ve sonsuz yaratımın ya da dünyanın taşmasının kaynağı olarak o nedenlerin varoluşlarını da muhafaza eder. Olayların belirlenimi kendiliğinden gerçekleşmez, Onun isteminin etkisi altındadır. Zira O düşüncesi ve bilgisi aracılığıyla taşar. Evvelki pasaja göre iyi ya da şer her şey Allah tarafından istenir. İbni Sina şerrin yaratımın zorunlu bir yan etkisi olduğunu ima eder. Şerrin meydana gelişini kapsasa dahi dünya Allah'ın belirlenimi nedeniyle mevcut haliyle yaratılmış olmak zorundadır. Allah ehveni şerri yüzünden ayaltı âlem gibi iyi bir şeyin yaratımından feragat edemez. Rastlantı ve şerrin aksine iyi çoğunlukla gerçekleşir.[77] İbni Sina'nın dünyanın yaratıldığı zorunlu şekil varsayımı dünyanın farklı bir şekilde yaratılmış olabileceği olasılığını dışlar.

İbni Sina *En-Necat'ta* işi, her ne kadar daha önce gördüğümüz gibi arızi bir şekilde olsa da, Allah'ın şerri istediğini söylemeye kadar vardırır.[78] Allah yarattığı her şeyi bilir ve ister. Şer yaratımda karşı-

---

76. Hourani, Ibn Sīnās "Essay on the Secret of Destiny", s. 28, satırlar 10-22. (Değiştirilmiş) Çev. Hourani, s. 31-32. Bu metnin sahiciliği sorgulanmıştır; bkz. Reisman, The Making of the Avicennan Tradition: the Transmission, Contents and Structure of Ibn Sīnās al- Mubāhathāt (The Discussions), s. 140, n.79.

77. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 325.

78. İbni Zayla'ya bir mektubunda İbni Sina en ufak devinimin bile Allah tarafından belirlendiği ve şerrin Onun buyruğunun ve belirlemesinin bir sonucu olduğu düşüncesini tekrarlar, bkz. *Lettre au Vizir Abù Sa'd*, Der. Michot, s. 120-121. Ayrıca bkz. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, s. 257.

laştığımız şeylerden biri olduğu ve var olan her şeyi Allah yarattığı için şer de Allah tarafından istenmiş ve yaratılmıştır. Buna mukabil şerrin doğası olumludan ziyade olumsuzdur. Yani tözsel bir gerçeklikten ziyade bir türden tamamlanmanın yokluğuna karşılık gelir. Dolayısıyla da arızidir. Rastlantı gibi şer de nadir durumlarda olası olandır.[79] Arızidir ve Allah inayetli olduğu için iyinin yaratımına bağlıdır. Bu suretle de iyi kendisi için yaratılmış olur, zira Allah en yüksek iyiliktir. Saf iyi ve saf kusursuzluk olarak Allah tek tek var olanların tümü tarafından arzulanır ve bu var olanlar saf iyiyi aramaları vesilesiyle sırasıyla tam hale gelir.[80] Taşma sürecinde iyi Özü gereği Allah'tan yayılır. Buna karşılık şer ise yaratımın arızi bir sonucudur. Allah mutlak zorunluluk ve varoluş ve iyi iken, şer var olmayıştır. Şer yalnızca, maddenin bileşik tözlerden oluştuğu ayaltı âlemde var olurken, saf iyi olan Allah madden yoksundur.[81] Allah'ın Kendisi iyinin düzenidir (*nizam al khayr*).[82] Şer ve madde birbirleriyle yakından ilişkilidir. Her ikisi de gerçeklik halinde ya da etkin değildir ve eylemin eksikliğini ya da hatasını temsil eder: "Bu şerler bir etmenin iş görmesi aracılığıyla (*bil fil fail*) değil, bir etmenin iş görmemesi nedeniyle gerçekleşir".[83] Bu sebeple şer, var olmaması olanaksız olduğu manasında, yaratımda zorunlu bir yere sahiptir. Ayrıca şer bir amaca hizmet etmesi anlamıyla da zorunludur. Saf şer var olmayana karşılık geldiği için var olan şer aslında bir iyidir.[84]

İbni Sina'nın belirlenimin sırrı incelemesine (*risala fi sirr al kader*) geri dönersek, İbni Sina'nın bir bütün olarak ve parçaları dahilinde dünyanın başka türlü var olamayacağı ve dünyada mevcut kötünün nedensiz ya da meşruiyetsiz olmadığını düşündüğü görünür. 'Dünyada vuku bulan görünen şer, Bilgenin (Aristoteles) ilkesine dayanarak, dünya için amaçlanmamıştır; yalnızca iyi şeyler amaçlanmıştır, şer olanlar yoksunluğa denk düşer'.[85]

Olumsuz şer görüşü başka pasajlarda da teyit edilir. Allah iyiliğe karşılık geliyorsa şer nasıl var olur? "Şer varoluşu en yüksek tamlığa (*ala kamalihi al aksa*) ulaşmış ve olanak halinde bir şeye

79. İbni Sina, *Al-Najāt*, s. 322.
80. *A.g.e.*, s. 265.
81. *A.g.e.*, s. 265, 280.
82. *A.g.e.*, s. 286.
83. *A.g.e.*, s. 326.
84. Michot, Destinée, s. 63-64, n. 21.
85. Hourani, Ibn Sīnās "Essay on the Secret of Destiny", s. 30-32.

sahip olmayan hiçbir şeye bitişik olamaz. Şer yalnızca, doğası gereği olanak halinde bir şeye sahip olana bitişik olur ve bu madde nedeniyle gerçekleşir".[86] Şer ve madde arasındaki eksiksiz bir özdeşleşme mevcut mudur? İbni Sina'nın açık ve seçik biçimde olumladığı haliyle şerrin bir özü yoktur, o daha ziyade bir yoksunluktur. Arapça *adam* terimi hem var olmayış hem de yoksunluk anlamına gelir, yani ya varoluşun karşıtı ya da bir şeyin eksikliği demeye gelir. Fakat madde yoksunluk değildir ve kendinde yalnızca olanak halinde var olmasına rağmen biçimle birleşerek bir derecede gerçeklik halinde var olur.

Madde ve şer ilişkisine devam edersek, rastlantı tartışmasında madde bazı tek tek var olanların nihai tamlıklarına ulaşamaması sebebiyle suçlanır. Ayüstü âlemde gökküreler bozulmazdır ve devamında maddeleri de bozulmazdır. Bu durum İbni Sina'nın şerrin yalnızca ayaltı âlemde mevcut olduğu görüşünü de açıklar: "Şerrin bütün nedenleri yalnızca ayın yuvarı altında var olur ve ayın yuvarı altında var olan her şey varoluşun geri kalanıyla bağıntısında eksiktir".[87] Şer maddenin varoluşundan dolayı ayaltı âlemle sınırlanmıştır. Yaratımın bir yan etkisidir ve kastan yaratılmamıştır.

Sonuç

İbni Sina ilahi takdir ve *kader*, Allah'ın olayları belirlemesi, kuramında her şeyin ilk mutlak neden aracılığıyla zorunlu olduğunu savunan metafizik kuramını ve İslami, Allah'ın her olayı belirlediği görüşünü birleştirir. İbni Sina açık ve seçik bir şekilde hiçbir şeyin Allah aracılığıyla zorunlu biçimde meydana gelmeden var olmadığı görüşünü onaylar. Bu belirlenimci konum, bu bölümün giriş kısmında gördüğümüz gibi, her şeyin nedeni aracılığıyla meydana geldiğini, daha belirli biçimde var olan her şeyin nedeni aracılığıyla zorunlu kılındığını ifade eden metafizik modaliteler anlayışıyla desteklenir. Ayrıca bu metafizik usuller kuramına İbni Sina'nın yaratım açıklamasında, sudur sürecinde de başvurulur. Allah'ın buyruğu ve belirlemesi üzerine daha kısa incelemelerinde *kelam* geleneğinden sağlanmış terimlerin yanında, olayların ve durumların tümünün, nihai olarak ilk nedene, yani Allah'a dönen nedenlere ait karmaşık

86. İbni Sina, *al-Shifā, al-İlāhiyyāt*, s. 416.
87. *A.g.e.*, 417.

bir ağ tarafından belirlendiği bir evren görüşünü ifade eden salt felsefi incelemelerinde de kullandığı terminolojiye başvurur.

Daha genel olarak, İbni Sina'nın rastlantı çözümlemesinin hiçbir şeyin onu zorunlu kılan, etken bir nedeni olmadan gerçekleşemeyeceği yönlü belirlenimci görüşünün tohumlarını içerdiğine tanık olduk. Bu yüzden ne ayın üzerindeki âlemde ne de doğada hiçbir şey gerçekten rastlantı eseri vuku bulamaz. Allah evrenin nihai etken ve ereksel nedenidir. Yani aynı şekilde meydana gelen her şey bir neden gereği böyle eyler, bu zorunluluk (*icab*) gereğidir.* Rastlantı tartışmasının bir kısmı da Allah'ın dünya tasarımı konusunu içerir. Şerrin varoluşu asli bir neden olarak rastlantının reddini ve şerrin tözsel bir şey olduğunun inkârını varsayan takdir kuramı çerçevesinde ele alınır.

İbni Sina'nın felsefesine göre hiçbir şey ilahi belirlenimden kurtulamaz. Kendi dizgeci belirlenimcilik türünü oluşturmak üzere Aristotelesçi felsefenin belirlenimci eğilimlerini bazı İslami teoloji ve hukuk ekollerinde mevcut sıkı bir şekilde yazgıcı öğretilerle bir araya getirir. Evrende her olay ve töz, bu saat düzeneği makinenin devinimlerini takip eder. Her ne kadar İbni Sina genellikle, doğal ve iradi süreçlerin başarılı sonuçlarına yol açması vesilesiyle ereksel nedenin önemi üzerinde dursa da, iş gören ya da meydana getirilen her şeyin aracısız ve doğrudan bir etken nedenle harekete geçirildiği bir felsefi dizgede etken neden baskın çıkar. Bu türden bir belirlenimcilik giriş bölümünde sunulan geleneksel tanımlamayla da uyumludur. Kanaatime göre İbni Sina'nın dizgesi geleneksel metafizik bir belirlenimcilik paradigması olarak Stoacıların ve Spinoza'nın dizgeleriyle beraber sınıflandırılmalıdır.

---

* İbni Sina, *al-Shifā, al-Ilāhiyyāt*, s. 342. İbni Sina başka bir metninde *kader*'i inkâr edenleri ve zorlamadan (*icbar*) bahsedenleri çürütmek amacıyla incelemelerini kaleme aldığını ifade eder. Bkz. Michot, "Le riz trop cuit du Kirmàni" (Bu çalışma gerçekleştirildiğinde Michot'nun metni henüz yayımlanmamıştır, ancak 2007'de basılmıştır. (ç.n.)

Sonuç

İbni Sina'nın belirlenimcilikle ilgili temel fizik ve metafizik yapıtlarını tartıştıktan sonra karşımıza belirlenimci bir felsefeye dair bir tablo çıkar.

Birinci bölümün konusu olan rastlantı İbni Sina için etmenin yönelimlerine bağlı öznel bir neden olarak ereksel nedenin ilineğidir. Bu sebeple rastlantı olayının kökleri nesnel olgulardan ziyade öznenin yönelimlerinde yatar. İbni Sina doğa felsefesinde her doğal olayın bir ya da daha çok kesin etken nedene sahip olduğu görüşünü güçlü bir şekilde destekler. Bu katı doğal etken nedensellik yasasına bir istisna bulunmaz ve bu yüzden gerçekten kendiliğinden olayların varlık olanağına büsbütün ters bir konumdur. Bunun yanında İbni Sina'nın etken nedenlerin, hem varoluşa gelişleri hem de hangi yolla böyle eyledikleri etkilerini zorunlu kıldıklarını düşündüğünü imlemek gerek.

İbni Sina'nın madde kavramlaştırmasının ikinci bölümdeki incelemesi benzer bir sonuca varır. İbni Sina'nın madde karşısındaki konumuna yönelik yakın bir tenkit diğer üç nedenden –biçim, etmen ve amaç/erek– farklı şekilde Allah, en önde gelen neden dolayımı en az bariz olduğu için uygun düşmüştür. Themistios'un belirttiği gibi, Aristotelesçi gelenekte Allah bizzat biçim, madde ve erektir. Buna mukabil İbni Sina Allah'ın açık bir şekilde ne madde ne de doğrudan maddeyi yarattığını düşünür. Dolayısıyla madde Allah'ın her şeye kadir yönetimine istisna oluşturan ve doğal âlemde kendiliğinden, gelişigüzel olaylara yol açan bir güç olarak idrak edilebilir. Oysa madde aslında kendinde var olmaz, etken bir güç taşımaz; edilgen bir olanak olarak tarif edilir. Üçüncü bölümde tartışılan İbni Sina'nın kozmolojisi de katı biçimde belirlenmiş

bir evreni destekler. Olayların ve tözlerin belirlenmesinin kaynağı Allah'tır. Sudur olarak bilinen bir süreçte kürelerin Birinciden sıralanışı katı bir düzeni izlemesi ve kaçınılmaz olması anlamında kati surette zorunludur.

İbni Sina'nın metafiziğinde ortaya koyduğu modaliteleri hususunda akılda tutulması gereken en önemli veçhe metafizik zorunluluğu totolojik olan mantıki zorunluluktan ayrılmasıdır. Zorunluluk burada mantıki zorunluluğa karşıt biçimde nedensellik bakımından kavranır ve İbni Sina bu hususta açık bir dil kullanır. Olanaklı ve zorunlu modaliteler, taşma süreçlerinin kökeninde yatmaları itibariyle belirgin bir ontolojik boyut yüklenir. İbni Sina'nın ünlü, Allah dışında her var olan varlığın kendinde olanaklı ve bir başkası, yani bir etken neden aracılığıyla zorunlu olduğu ilkesi kendinde, katı biçimde belirlenimci bir felsefe dizgeye zemin oluşturur. Diğer bir deyişle, İbni Sina'nın tekrar tekrar dile getirdiği, meydana gelen bir şeyin nedeni sayesinde zorunlu olduğu yönlü iddiası kendi başına güçlü bir belirlenimcilik savunusu olarak değerlendirilmelidir. İbni Sina metafizik modaliteler bakımından her şeyin zorunluluğunu savunurken, "zorunluluk" bir neden aracılığıyla gerçekleşme durumu olarak anlaşılır. İbni Sina'nın nazarında, her şeyin zorunlu olduğunu belirtmek, Allah hariç her şeyin bir nedeni bulunduğu anlamına gelir. Başka türlü olamayan şeklindeki zorunluluğa dair birincil Aristotelesçi anlama vurgu yapmasa da bu anlam terime başvurmasında hiç kuşkusuz mevcuttur. Bu sebeple, ne zaman her şeyin belirli bir nedeni bulunduğunu belirtse, söz konusu olayın başka türlü olamayacağı kabul edilmelidir. Gerçekleşen her şey nasılsa öyle olmak zorundadır. Bu kati belirlenimcilik rastlantı, madde ve ilahi nedensellik üzerine düşüncelerinde kendini gösterir. Dahası bu belirlenimcilik fizik ve metafizik dışında başka alanlara da sirayet eder. İbni Sina *kader* gibi İslam teolojisini kesen bir konuyu ortaya atarken bile en açık şekilde belirlenimciliğe arka çıkan bir görüş ifade eder. Bu yalnızca bizzat Ahmed bin Hanbel yazınına dayandığı için değil, ayrıca ne serbestlikçi bir konumu nazarı itibara aldığı ne de Allah'ın sağgörüsü ve insan sorumluluğu arasında bir orta terim peşinde olduğu için Hanbelci bir konuma denk düşer. Bu sebeple İbni Sina'nın uzlaşmaz belirlenimciliği fizik ve metafizik dışındaki farklı düzeylerde tutarlı bir şekilde gelişir. Farklı eserlerindeki tutarlı konumu dikkat çekicidir. Dolayısıyla İbni Sina mesela en açık Stoacılar ve Spinoza tarafından temsil edilen

güçlü bir belirlenimcilik çizgisine uygun düşer. Onun dizgeci belirlenimciliği Stoacılarınkine ve Spinoza'nınkine benzer, zira doğal etken nedensellikte bir sapma ya da kırılma olduğunu kabul etmez ve nedenlerin kesin bir şekilde etkilerini belirlemedikleri fikrini reddeder. Burada İbni Sina'nın Stoacılardan ya da Spinoza'nın İbni Sina'dan doğrudan etkilenip etkilenmediği sualinden ziyade etken nedensellik ve yayılımı üzerine benzer bakışla ilgilendiğim açık. Sonuçta katı biçimde belirlenmiş bir evren İbni Sina'nın felsefesine damga vuran bir niteliktir. Bu belirlenimcilik sadece ayaltı âlemin tikellerinde iş görmez, sudurun her sürecinde kendini gösterir. Bu belirlenimciliğin sonuçları İbni Sina'nın zorunlu yaratımında insanın özgür iradesinin olumsuzlanmasını bulan Aquinalı Thomas tarafından fark edilir.[1]

Giriş bölümünde gördüğümüz gibi Goodman İbni Sina'nın kavradığı şekliyle Allah'ın dünyayı zorunlu kılışından dünyanın ve bütün olayların belirlendiği sonucuna varılamayacağını savunur. Fakat incelediğimiz metinlerin ışığında bu yorum savunmasız kalır. Goodman İbni Sina'nın açık bir şekilde ayırdığı mantıki ve nedensel zorunlulukların birleştirilmesini esas alır. Bunun yanında rastlantı ve Allah'ın olayları belirlemesi görüşü hem bir bütün olarak hem de parçaları bakımından dünyanın Allah tarafından tamamen belirlenmesiyle ve zorunlu kılınmasıyla tutarlıdır. Bu nedenle Goodman'ın öne sürdüğü gibi İbni Sina'nın anlayışında istemlilik bulunmaz. İbni Sina'ya ait (Allah haricinde) varlıkların kendilerinde olanaklı, bir başkası aracılığıyla zorunlu olduğu iddiasının -Goodman'a göre bu bir göreli zorunluluk kuramına eştir- özgürlük mefhumuyla uyumludur.[2] Bu görüş İbni Sina'nın ilkesinin bütün içermelerini ortaya çıkarmakta yetersiz kalır. Kendinde olanaklı olsa da gerçekten var olan bir şey bir başkası aracılığıyla zorunludur ve "bir başkası aracılığıyla zorunlu" neden/leri tarafından topyekûn zorunlu kılınır ve belirlenir demeye gelir. Bir yandan Allah'ın belirlemesini diğer yandan insan özgürlüğünü ifade eden iki veçhe birbirini tamamlamaz, fakat aynı madalyonun ve gerçekliğinin iki yüzüdürler, yani Allah dışında var olan her şey nedenleri tarafından zorunlu

1. Avicenne, *Métaphysique du Shifâ'*, Anawati'nin giriş yazısıyla, "S. Thomas İbni Sina'nın sudur kuramını zorunlu biçimde insanın özgür iradesini inkâr etmesi nedeniyle eleştirir. Gerçekten İbni Sina'ya göre cisimlerin devinimlerinin gökcisimleri tarafından belirlendiği gibi ruh devinimleri de semavi ruhlar tarafından belirlenir ve böylece irademize semavi ruhun arzusu neden olur", s. 75-76.
2. Goodman, *Avicenna*, s. 88.

kılınır. Saf olanak var-olmayışın yerine geçebilir. Allah haricindeki varlıklar kendilerinde olanaklı ya da olumsalken, bu olanak, özleri nedenlerinin mevcut varoluşundan bağımsız değerlendirildiğinde salt kuramsaldır.

Etken neden hususunda İbni Sina dikkat çekici biçimde, belirli bir oluşun koşulu olarak dışarıdan nedenlere vurgu yapar. Böylece dışarıdan bir nedenin varoluşu belirli bir olaya, yokluğu da gerçekleşmemesine yol açar. İbni Sina'nın çarpışmalar kuramı (*muşadamat*) nedensel mekanik dizgesinin başka bir ifadesidir; çarpışmalar olağan akıştan bir sapma oluşturmaz ama kesin bir etken nedene sahiptir ve hepsini dolaylı yoldan Allah üretir.

Ayrıca insan özgürlüğünün Allah'ın takdiriyle uyumu kuramı iradi ve doğal nedenselliklerin ya da insani ve ilahi nedenselliklerin ayrı, fakat koşut ve birbirinden bağımsız nedensellik silsileleri kurduğunu farz eder. Bu durum hem doğal hem de ilahi nedenselliğin Allah'tan meydana geldiğini tasarlayan İbni Sina için söz konusu değildir. Goodman İbni Sina'nın konumunu Eşarilik'e ait, Allah'ın yarattıklarına gücünü devretmediği görüşünün bir reddi olarak yorumlar. Her ne kadar İbni Sina bireylerin güç sahibi olduklarını ve Eşarilik örneğinde olduğu gibi, Allah'ın olayları doğrudan belirlemediğini düşünse de O nihayetinde her şeyi belirler. Felsefi ve teolojik görüşler arasındaki yegâne fark güç devri ve ikincil nedenler fikirleridir, yoksa Allah'ın gücünden vazgeçmesi değil. Goodman İbni Sina'ya atıfla olumsallığın ve zorunluluğun bileşiminden bahseder.[3] Aslında yalnızca zorunluluk mevcuttur. "Olumsal" kavramı esasen olanaklı ve zorunludan söz eden İbni Sina'nın kelime hazinesinin bir parçası bile değildir, kaldı ki "olanaklı" varlık İbni Sina açısından var-olmayışa denk düşer. Her ikisi de kaçınılmaz şekilde nedensellik mefhumuyla bağlantılı olduğu için İbni Sina'nın varoluşu ve zorunluluğu özdeşleştirmesinde totolojik bir yön mevcut değildir. Goodman okuru maddeye dair olumlu bir güce dayanarak İbni Sina'nın belirlenemezciliğini savunan Ivry'ye ait bir makaleyi işaret eder, fakat İbni Sina'nın bu görüşü desteklemediğini görmüştük.

Bunun yanında ferdi bir düzeyde, İbni Sina'nın duaya göndermede bulunarak ifade ettiği gibi insanların kendi eylemlerini belirlediği bir mana mevcuttur. Görüşü yine de belirlenimcilik lehinedir ve astrolojiye karşı incelemesinin ortaya koyduğu gibi geleceği mutlak

3. *A.g.e.*, s. 91.

biçimde öngörebileceğimizi savunmaz.[4] Buradan, gelecek olayların yapıp etme bakımından belirlenmişten çok olumsal olduğunu düşünmek gerektiği sonucu çıkartılabilir.

Geleneksel olarak İslami bir mesele olan Allah'ın takdiri ve olayları belirlemesi karşısında İbni Sina'nın Hanbel benzeri bir konum aldığını ve Allah'ın gücünün insan etmenliğini geçersiz kıldığını bildirdiğini görmüştük. Bu konuya eğilirken insan özgürlüğü hadisesiyle Allah'ın takdirini onaylamanın önünde olası bir köstek olarak uğraşmaz ve o iki uç etrafına yerleşmiş teologların çekişmesini es geçer. Böylece insan özgürlüğü ve sorumluluğu mevzusuyla ilgilenmediği çağrışımını uyandırır. *Talikat* gibi diğer metinlerinde açık bir dille insan eylemlerinin dışarıdan unsurlar tarafından belirlendiğini onaylar.

Kader'e gelince, insan etmenliğinin gerçek taraftarları, Mutezileciler IX. yüzyılın ilk dönemlerinde etkilidir. İbni Sina'nın Mutezilecilerle bazı belirli fikirleri paylaşmasına rağmen *kader* bahsi açıldığında ağırlığı Allah'ın takdirine ayrıcalık tanır.[5] Görüşleri besbelli, safi kendinden önce gelen filozofların ve teologların ürünü değildir, ama hiç kuşkusuz Aristoteles'in felsefesinde mevcut belirlenimci öğelerin ve İslam teolojisinin belirlenimci ve yazgıcı eğilimlerin birleşimi aldığı konumun oluşmasına katkı sunmuştur.

İbni Sina'nın belirlenimciliği henüz iyimser bir örnektir, zira Allah'ın her daim en iyi seçeneği seçtiği ve gerçekleştirdiği iddiasını taşır. İbni Sina Allah'a yaratım üzerinde mutlak güç tanıyarak birdenbire, bu dünyayı olanaklı dünyaların en iyisine eş tutan ilahi adaletin ve çelişkili biçimde O'nun mutlak adaletinin tarafını tutar.

İbni Sina'nın belirlenimciliği hem Yunan felsefesinde hem de İslam teolojisinde bulunan belirlenimci öğelerden faydalanır. Bizzat

4. Mehren, "Vues d'Avicenne sur l'astrologie", s. 400.

5. Gimaret'e göre filozoflar gibi bazı Mutezileciler doğal süreçlere yönelik belirlenimci bir görüşe de yan çıkmıştır. Gimaret, Théories de l'acte humain, s. 36. İnsan eylemi çözümlemelerine dayanarak belirlenimci olduklarını belirtmeye kadar varır: "Mutezileleri çoğunlukla yapıldığı gibi 'özgür irade' savunucusu nitelemek uygun düşmez. Bu onlara göre insan eylemini hiçbir zorunluluğun idare etmediği ve her koşulda insanın seçme gücüne sahip olduğu anlamına gelir. Fakat Mutezilelerin çözümlemesinde, göreceğimiz gibi, hassas bir eyleme mekanizması bulunur ve bu çelişkili bir şekilde belirlenimci bir tasarıma yol açar", *a.g.e.*, s. 3. Fakat Gimaret'nin vardığı sonuçlar Frank tarafından "The Autonomy of the Human Agent"da çürütülür, s. 324, n. 2 ve s. 348-349, 354 ve Madelung tarafından, "The late Mu'tazila and Determinism: the Philosophers Trap"te çürütülür, bkz. s. 245, 246 and 248. Madelung Abd el Cabbar'a göre insan edimlerinin insandan ziyade Allah tarafından üretildiğini ifade eder.

Aristoteles rastlantının temel bir neden olmadığı ve rastlantıyla meydana gelenin temel bir neden taşıdığı görüşünü ortaya atar. Kaldı ki büsbütün kendiliğinden olayların var olduğuna onun da aklı kesmez. Yine de rastlantının nadiren gerçekleşen olaylara denk düştüğünü ifade ettiği için İbni Sina'nın istatistiki kalıbı kabul etmeyişi kadar katı belirlenimci sayılmaz. Yeni Platoncu sudur örneği de belirlenimci bir bakış açısıyla uyumludur ve Allah'tan başlayarak zorunlulukla ilerleyen, İbni Sina'nın sudur uyarlamasının belirlenimci eğilimleriyle biçimlendiği söz götürmez.[6]

İbni Sina belirlenimciliğini açıkça beyan ederken bu durum dini hukuk ve yasakların yanında etik kuramlarına etkileri bakımından sorunlu görülebilir ki, İslam düşüncesindeki ve toplumundaki kesin yazgıcılıkta payı vardır. Ancak bu tür bir belirlenimcilik, bilhassa doğa bilimi alanında uygulandığı haliyle, bilimsel gelişmeyi hızlandırmış da görülebilir, zira her olayın nedensel bir açıklaması bulunduğunu bildirir.

6. Bu sudur örneği zorunlu biçimde topyekûn bir belirlenimcilik gerektirmezken, bu bağlantı ilk defa İbni Sina tarafından kurulmaz. Farabi şaheseri *Faziletli Devlet*'te *lazima* fiiline başvurarak taşan varlıkları Allah'tan zorunlu biçimde yayılmış olarak tarif eder. Bu fiil Walzer tarafından en azından ayın üstündeki âlemde olayların tam anlamıyla belirlenmiş olduğu içermesiyle beraber süreci betimlemek için "zorunlu biçimde izlemek" şeklinde karşılanmıştır. Bkz. *Al-Farabi on the perfect state*, s. 88-105.

Kaynakça

İbni Sina'nın Eserleri

İbni Sina, *Avicenna Latinus, Liber Primus Naturalium*, ed. S. Van Riet (Leiden, 1992).
La Métaphysique du *Shifā*, Çev. G.C. Anawati, vol I, II, (Paris, 1978 & 1985).
The Metaphysics of The Healing, A parallel English-Arabic text, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura (Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2005).
İlāhiyyāt: *Dānishnāmah -i 'Alà"i*, ed. E. Mu'in (Tehran, 1952).
Tabī'iyyat: Dānishnāmah -"i 'Alà"i, ed. S. M. Mashkuh (Tehran, 1952).
al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt, ed. J. Forget (Leiden, 1892).
Lettre au Vizir Abù Sa'd, edition, translation, introduction and notes by Y. Michot (Beirut, 2000).
Le livre des définitions (*Kitàb al-hudùd*), edition, translation and notes by A.-M. Goichon (Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1963).
Le Livre de Science, trans. M. Achena and H. Massé (Les Belles Lettres/Unesco, 1986).
Al-mabda' wa-l-ma'ād'da (The Beginning And The End), ed. By A. Nùrànì, Institute of Islamic Studies in collaboration with Tehran University (Tehran, 1984).
Al-Mubāhathāt, ed. Bīdārfar (Qum, 1992).
Al-Najāt, ed. Majid Fakhri (Beirut, 1985).
Risālat al-'ishq, in Traités Mystiques d'Avicenne, ed. M. A. F. Mehren, IIIième Fascicule (Leiden, 1894).
Sharh 'Kitāb Uthūlūjiyyā' al-mansūb ilā Aristū, Badawì, *Aristū 'in al-'Arab* (Kuwait, 1978). ['Aristoteles Teolojisi Üzerine']
*Al-Shifā", al-*İlāhiyyāt, ed. G. Anawati (Cairo, 1960).
Al-Shifā", al-Mantiq, al-'Ibāra (Cairo, 1970).
Al-Shifā", al-Mantiq, al-Madkhal, ed. I. Madkùr (Cairo, 1952).
Al-Shifā", al-Mantiq, al-Maqūlāt, ed. I. Madkùr (Cairo, 1959).
Al-Shifā", al-Tabi'iyyat, al- Ḥayawān, ed. A. Montasir (Cairo, 1970).
- *Al-Shifā", al-Tabī'iyyat, al-Samà' al-tabi'ì*, ed. S. Zayed and I. Madkùr (Cairo, 1983).
- *Al-Samā' al-Tabī'ī, (Al-Shifā")*, edited by Ja'far Al *Yāsīn* (Beirut, 1996).
Al-Shifā", Al-Tabī'iyyat, al-Samā' wa-l-'ālam, Fi-l-kawn wa-l-fasād, al-Af 'āl *wa-linfi'ālāt*, ed. I. Madkour and M. Qassem (Cairo, 1969).
Al-Ta'līqāt, ed. Badawī (Cairo, 1973).

Diğer Kaynaklar

Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza. Questioni sulla Provvidenza*, ed. Silvia Fazzo, translation from the Greek by Silvia Fazzo, translation from the Arabic by Mauro Zonta (Milan, 1998).

Aristoteles, *Categories*, De interpretatione, ed. L. Minio Paluello (Oxford, 1949).

Metaphysica, edited by W. Jaeger (Oxford, 1957).

Physics, ed. W. D. Ross (Oxford, 1998).

Aristotle's Physics I, II, Translated with Introduction and Notes by W. Charlton (Oxford, 1983).

The Complete Works of Aristotle: the revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes, 2 vols. (Princeton, 1984).

Al-Tabì'iyyàt, Arabic translation by Ishàq bin Hunayn, ed. 'A. Badawì (Cairo, 1984).

Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford, 1998).

Buschmann, E. *Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicenna* (Frankfurt am Main, 1979).

Butterworth, C.E. (an.), *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De interpretatione*, Edited by M. Kassem, annotated by C. E. Butterworth and A. A. Haridi (Cairo, 1981).

Cicero, M. T. *De divinatione, De fato, Timaeus*, Ed. Remi Giomini (Leipzig, 1975). [De fato]

Corrigan, K., *Plotinus' Theory of Matter-Evil. Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Supplementa*, vol. 3 (Leuven, 1996).

Craig, E., (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London, 1998).

Cruz Hernandez, M., *La Metafisica de Avicena* (Granada, 1949).

Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (Oxford, 1992).

Earman, J., *A Primer on Determinism* (Dordrecht, 1986).

Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols., (New York, London, 1967).

Erbrich, P., *Zufall: eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung* (Stuttgart, 1988).

Frank, R., *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazàlì and Avicenna* (Heidelberg, 1992).

Gardet, L., 'La pensé religieuse d'Avicenne' (Ibn Sìnà), Études de Philosophie Médiévale, 41 (Paris, Vrin, 1951).

Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris, 1980).

Goichon, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Avicenne* (Paris, 1937).

Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sìnà (Paris, 1938).

Ibn Sìnà, Livre des directives et remarques (*Kitàb al-ishàràt wa-l-tanbìhàt*), translation with introduction and notes by A.-M. Goichon (Paris, 1951).

Goodman, L. E., *Avicenna* (London, 1992).

Jewish and Islamic Philosophy. Crosspollinations in the Classic Age (Edinburgh University Press, 1999).

Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to reading Avicenna's philosophical Works* (Leiden, 1988).

Hourani, G. F., 'Ibn Sìnà's 'Essay on the Secret of Destiny', BSOAS, 2.1 (1966), 25-48.

Hyman, A., (ed.), *Essays in medieval Jewish and Islamic Philosophy* (New York, 1977).

'Aristotle, Algazali and Avicenna on Necessity, Potentiality and Possibility, Florilegium *Columbianum. Essays in honour of Paul Oskar Kristeller*, ed. K.-L. Selig, R. Somerville (New York, 1987).

Inati, S. C., *The Problem of Evil: Ibn Sînâ's Theodicy* (Binghamton/New York, 2000).

Ivry, A., 'Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism', *Islamic Theology and Philosophy: Studies in honor of George F. Hourani*, ed. M. Marmura (Albany, SUNY, 1984), 160-171.

Janssens, J., 'Creation and Emanation in Ibn Sînà', *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, viii, 1997, 455-477.

'The Problem of human Freedom in Ibn Sînà', *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic-Girona, 1996, 112-118.

Joviet, J., 'La répartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement', *Lectionum Varietates. Hommage a Paul Vignaux (1904-1987)*, édité par J. Jolivet, Z. Kaluza. A. de Libera, Paris, Vrin, 1991, 49-65

Judson, L. *Aristotle on Necessity, Chance and Explanation*, D. Phil. Thesis, Oxford, 1986

Kant, I., *Kant's Gesammelte Schriften*, Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1911).

Kennedy-Day, K., *Books of Definition in Islamic Philosophy. The limits of words.* (London, 2003).

Kogan, B. S., *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany, State University of New York Press, 1985).

Lalande, A., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (Paris, PUF, 1960).

Lewis, B., Ménage, et al. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, vol. 4, London, 1971, 1978.

Lizzini, O., *La Metafisica del Libro della guida. Presentazione e traduzione della terza parte (bàb) del Kitàb al-Hidàya* di Avicenna, *Le Muséon*, 108, 3-4, Louvain La Neuve, 1995, s. 367-424.

Long, A. A., and Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge: University Press, 1987).

Madelung, W., 'The late Mu'tazila and Determinism: the Philosophers' Trap', *Yàd-Nàma, in memoria di Alessandro Bausani*, ed. B. Scarcia Amoretti and L. Rostagno (Roma 1991), vol. 1, s. 245-257.

Madelung, W., Mayer, T., *Struggling with the Philosopher, A Refutation of Avicenna's Metaphysics* (London, 2001).

Maróth, M., *Die Araber und die Antike Wissenschaftslehre* (Leiden, 1994).

Marmura, M., 'The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sînà), *Islamic Theology and Philosophy: studies in honor of George F. Hourani*, ed. M. Marmura (Albany, SUNY,

McGinnis, J., 'Scientific Methodologies in Medieval Islam: Induction and Experimentation in the Philosophy of Ibn Sînà", *Journal of the History of Philosophy*, XLI, 3 (July 2003), 307-327. 1984).

Mehren, M. A. F., 'Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin', *Le Muséon*, Tome III, nº 3, Juillet 1884.

Michot, J. [Yahya] *La destinée de l'homme selon Avicenne* (Louvain, 1986).

'Dés-altération et épiphanie: une lecture avicennienne de la danse mevlevie', 6. Milli Mevlana Kongresi (Tebliğler), 24-25 Mayıs 1992, Konya, 1993, 25-32.

'La réponse d'Avicenne à Bahmanyàr et al-Kirmànì. Présentation, traduction critique et lexique arabe-français de la Mubàhatha III ', *Le Muséon*, tome 110, Fasc. 1-2, Louvain-la-Neuve, 1997, 143-221.

(transl.) Avicenne, *Livre de la genèse et du retour (Kitàb al-mabda" wa-l-ma'àd)*, version exploratoire (Brussels, 1994; Oxford, 2002).

'Le riz trop cuit du Kirmànì. Présentation, édition, traduction et lexique de l' "Épître d'Avicenne contestant l'accusation d'avoir pastiché le Coran"', 'Entre Nadir et Zenith. Mélanges offerts à Hossam Elkhadem à l'occasion de son 65e anniversaire', Brussels, Archives et Bibliothèques de Belgique, 2006.

Ormsby, E. Theodicy *in Islamic Thought, The Dispute over al-Ghazàlì's "Best of all possible Worlds"*, Princeton: University Press, 1984.

Plotinus, *Plotini Opera*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer (Oxford: University Press, 1964).

Puig Montada, J., 'Potencia y posibilidad' en Averroes, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, ed. J. Ayala Martínez, Zaragoza, 1992.

Rashed, M., 'Théodicée et approximation: Avicenne', *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10 (2000), 223-257.

Reisman, D. The *Making of the Avicennan Tradition: the Transmission, Contents and Structure of Ibn Sìnà's* al-Mubàhathàt (*The Discussions*) (Leiden, 2002).

Renan, E., *Averroès et l'averroisme* (Paris, 1861).

Schwarz, M., *Theodicy in the early scholastic theology of Islam up to al-Ghazali*, Oxford, D. Phil. Thesis, 1966.

Seel, G., *Ammonius and the Seabattle, Texts, Commentary and Essays*, edited by Gerhard Seel, in collaboration with Jean-Pierre Schneider and Daniel Schulthess, (Berlin, 2001).

Smith, G., 'Avicenna and the Possibles', *The New Scholasticism*, 17 (1943), 340-357.

Sorabji, R. *Necessity, Cause and Blame* (London, 1980).

Spinoza, B. *The Works of Spinoza*, vol. 2, transl. by R. H. M. Elwes (New York, 1955).

Sprigge, T. L. S., *The Significance of Spinoza's Determinism* (Leiden, 1989).

Steel, C. 'Avicenna and Thomas Aquinas on Evil', *Avicenna and his Heritage*, Acts of the International Colloquium, Leuven-Louvain-la-Neuve, September 8-September 11, 1999, ed. J. Janssens and D. de Smet (Leuven University Press, 2002).

Stone, A. D., 'Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance', R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna* (Princeton, 2001).

Vajda, G., 'Les Notes d'Avicenne sur la "Théologie d'Aristote"', *Revue Thomiste*, 51, (1951), 346-406.

Van Rijen, J., *Aristotle's Logic of Necessity*, PhD Thesis (Leiden, 1986).

Walzer, R., *Al-Farabi on the perfect State: Abù Nasr al-Fàràbi's Mabàdi" àrà" ahl al-madìna al fàdila.* A revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer (Oxford: University Press, 1985).

Watt, W. M., *Free Will and Predestination in early Islam* (London, 1948).

Watt, W. M., and Marmura, M., *Der Islam. II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart, 1985.

Weatherford, R. *The Implications of Determinism* (London, 1991).

Wisnovsky, R., 'Notes on Avicenna's Concept of Thingness', *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10 (2000), 181-221.

'Towards a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes', *Before and After Avicenna*, ed. D. Reisman (Leiden, 2003), 49-68.

Wolfson, H. A., 'Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover', *Hebrew Union College Annual*, 23, part IV, 1951, 683-710.

İbni Rüşd

Giriş
Belirlenimcilik: Kavramın Tanımı ve Tarihi

Köklü bir tarihe sahip belirlenimcilik meselesi, tamamen farklı birçok görüşün bir sonuç elde edilmeden savunulması anlamında felsefenin en uzun soluklu sorunlarından biri olarak tanımlanır. Felsefe ve düşünce tarihi boyunca birçok filozof tarafından hem açık bir şekilde hem de zımnen ele alınmıştır.

Ortaçağ'da (IX. yüzyıldan XII. yüzyıla) gelişen klasik İslam felsefesi Allah'ın takdiri ve yazgı gibi meselelerle ilgilenen İslam teolojisinin epeyce etkisi altındadır. Bu sebeple Ortaçağ'ın Müslüman filozofları pek tabii aynı meseleler üzerine düşünmek eğilimindedir. Ayrıca Aristotelesçi gelenek içinde yetişmişlerdir ve görüşlerini açıklarken her iki etki de beraber iş görür.

Hıristiyan, Yahudi ya da İslami, Ortaçağ geleneğinde felsefe hiçbir zaman teolojik ilgilerden uzak durmaz ve dolayısıyla felsefe tarihinin bu dönemi araştırılırken hem entelektüel hem de dini bağlamın nazarı dikkate alınması gerekir.

Bu kitap Latincede Avicenna olarak bilinen İbni Rüşd'ün (595/1198) çalışmalarında belirlenimcilik meselesini incelemekte ve İbni Rüşd'ün belirlenimci olup olamayacağını ve bunun ne şekilde olanaklı olabileceğini belirlemeyi amaçlamaktadır. İbni Rüşd İslam Ortaçağı'nın en önde gelen ve etkili filozoflarından biridir. Çalışmaları Hıristiyan ve Yahudi felsefi üzerinde hem biçim hem de içerik, yani bu çalışmaları kaleme aldığı biçimlendirme hem de ele aldığı sorunlar bakımlarından belirgin bir etkiye sahiptir.

Bu noktada belirlenimciliğin anlamını saptamak önem taşır. Belirlenimcilik dünya üzerindeki her olayın ya da tözün başka

türlü olamayacağı bir şekilde belirli ve zorunlu bir nedeni olduğu görüşü olarak tanımlanabilir. Bu tanımlama her nesnenin ya da olayın nedeni ya da nedenleri tarafından zorunlu biçimde koşullanması anlamında zorunlu nedensellik kavramına başvurur. Ayrıca nedenlerin olanak halinde, etkilerini verili koşullar altında içerdiğini ve ürettiğini varsayar. Belirlenimcilik tanımları genellikle (bazı nesnelerin diğerlerini ürettiği anlamına gelen) neden ve (bir şeyin başka türlü olamayacağı manasında) zorunluluk kavramlarına veya benim bu incelemede başvurduğum ve daha ziyade nedensel belirlenimcilik olarak kavranabilecek şekilde her ikisine dayanır. Zorunluluk ve nedensellik mefhumları İbni Rüşd tarafından hem fizik hem de metafizik çalışmalarında kapsamlı bir şekilde ele alınır.

Bu tanım evrenin ontolojik yapısını işaret eder ve epistemolojik alana ilişkin öngörülebilirlik (geleceğin bilinebilip bilenemeyeceği) sorunuyla doğrudan ilgilenmez.

Buna karşılık rastlantı kendiliğinden gerçekleşen ve kesin bir nedeni bulunmayan gelişigüzel ya da olumsal olayların oluşu olarak tarif edilebilir. Bir rastlantı olayı ya nedensiz bir olaya ya da tamamen ya da zorunlu olarak nedeni tarafından belirlenmiş olana denk düşer. Tesadüf mefhumu (farklı tözlerin ya da nedensel silsilelerin gelişigüzel bir araya gelişi) da rastlantıyla bağlantılıdır.

Gerçek rastlantıyı savunan biri rastlantının rastgeleliği sebebiyle geleceğin öngörülemeyeceğini ve rastlantının zorunluluğa karşıt oluşu vesilesiyle geçmiş olayların başka türlü olabileceğini belirtebilir.

Üç esas belirlenimcilik türü göz önünde bulundurulabilir. Metafizik ya da nedensel belirlenimcilik her var olanın nedenleri tarafından zorunlu biçimde koşullandığını ve böylelikle başka türlü olamayacağını imler. Metafizik Aristoteles'e göre genel olarak varlığın incelemesini (ontoloji) ve önde gelen varlığın, Allah'ın incelemesini kapsar ve metafizik belirlenimcilik bu suretle, Allah'ın bütün varlıkları ve olayları belirlediğini savunan ve bilhassa Ortaçağ'ın İslami teolojisinde öne çıkan teolojik belirlenimciliği içerebilir.[1]

İkinci tür belirlenimcilik, yani fiziki belirlenimcilik doğal dünyadaki bütün nesnelerin ve süreçlerin belirlenmiş olduğunu ve zorunlu doğal yasalara uyduğunu ileri sürer.

Üçüncü esas belirlenimcilik türü olan etik belirlenimcilik insan edimlerinin doğa yasaları ya da Allah veya her ikisi tarafından

1. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 1, 1003a21-22 ve VI, 1, 1026a29-32.

belirlendiği iddiasını taşır ve insani özgür istencin gerçekten etkin olduğu fikrini dışlar. Bu belirlenimcilik türü tartışmalıdır, zira insan sorumluluğu düşüncesinin ve cezanın meşruiyetinin temellerini çürütür.

Mantıki belirlenimciliğe karşılık gelen bir diğer belirlenimcilik türü metafizik belirlenimcilikle yakından bağlantılıdır ve gelecek bir olayı açıklayan her önermenin ya doğru ya da doğru olması gerektiğini bildirir ki, bu geleceğin halihazırda belirlenmiş olduğunu demeye gelir.

Bu çalışma İbni Rüşd'ün düşüncesindeki fiziki ve metafizik belirlenimcilik üzerinde bu disiplinlerin Aristotelesçi anlamlarında duracaktır. Rastlantı, Aristoteles tarafından *Fizik*'te [Physika] doğal nedensellik bağlamında tetkik edilir ve İbni Rüşd Aristoteles'in bu ve diğer çalışmalarını geniş bir menzilde yorumlamıştır. Aristoteles, nedenselliği de incelediği ve ayrıca İbni Rüşd tarafından harfi harfine yorumlanan *Metafizik*'inde [Metaphysika] metafizik nedenselliği inceler.

Etik ve mantıki belirlenimcilikler yeri geldiğinde ele alınacaktır, çünkü İbni Rüşd'ün çalışmalarında az sayıda pasaj bu türden belirlenimciliklere değinir. Etik belirlenimcilik İslami Ortaçağ'a ait *kader*'de, yani Allah'ın olayları belirlemesine dayanan anlaşmazlıkla bağlantı içinde daha ayrıntılı işlenir, fakat bu durumda bile ana mesele, insanların özgür iradeye sahip olup olmadıklarından ziyade Allah'ın adalet ve takdir sıfatlarının bir çelişkiyle sonuçlanmadan savunulup savunulamayacağını tespit etmek amacıyla tartışılır. Felsefe tarihinde Epikurosçular atomların gelişigüzel sapmasının rastlantı olaylarını doğurduğunu kanıtlayarak fiziki belirlenemezciliği savunmuştur. Rakipleri Stoacılar ise olan biten her şeyin evreni yöneten etraflı bir zorunluluk sayesinde zorunlu biçimde belirlenmiş olduğu düşüncesinin arkasındadır.

Kant'ın (ö. 1804) nazarında iradi insan eyleminin doğa yasalarından bağımsız olduğu düşünülebilir ve böylece insanın özgür iradesi mefhumunu savunmak olanaklı hale gelir. Bu görüşe göre aynı zamanda hem doğa yasalarının varlığının hem de özgür insan iradesinin müdafaası olanaklıdır ve böylece uyumcu bir konum olarak isimlendirilebilir.

Ortaçağ Arapçasında tam anlamıyla (Hegel'de ve Kant'ta kendini gösteren, fakat katı belirlenimci bir felsefi dizge geliştirmiş Spinoza'da bulunmayan) modern belirlenimcilik kavramını kar-

şılayan bir ifade mevcut olmasa da İbni Rüşd'ün bu meselenin farkında olduğu su götürmez.

İbni Rüşd'ün felsefesini temelden etkileyenler arasında Ortaçağ İslam Felsefesi'nde "ilk hoca" olarak bilinen ve kendi çalışmalarında selefleri hakkında pek çok bilgi veren Aristoteles, Platon ve Sokrates öncesi filozoflar bulunur. Ayrıca İbni Rüşd Epikurosçu ve Stoacı görüşlere dair değerli bilgiler temin ettiği Aphrodisiaslı Aleksandros ve Themistios gibi sabık Aristotelesçi yorumcuların çalışmalarından da etkilenmiştir. İbni Rüşd'ün düşüncesine nihayetinde İbni Sina, Gazali ve Farabi gibi İslam felsefesindeki selefleri de nüfuz etmiştir. Dahası İbni Rüşd Ortaçağ'ın İslam teolojisine ait Allah'ın sıfatları ve insanın özgür iradesinin varlığı ya da yokluğu etrafında dönen tartışmaları, bilhassa Allah'ın çizdiği *kader* ("takdir"in "güç"ü) çekişmesini sarfınazar edememiştir. Bu hususta iki ana teolojik akım anlaşmazlık içindedir; Mutezile (erken bir teolojik akım) insanların eylemlerinin gerçek etmenleri olduğunu ve böylece özgür irade sahibi olduklarını savunurken (zira Allah adaletlidir ve eylemlerinden şayet sorumlu olmasalar insanları cezalandırmaz veya ödüllendirmez), hasmı Eşarilik (daha geç bir teolojik akım) Kuran'dan, Allah'ın bütün nesneleri yarattığı anlamına gelen bir ayetin (96:37) okumasına dayanarak her şeye kadir Allah'ın bütün eylemlerin gerçek yaratıcısı olduğunu ileri sürer.

Belirlenimcilik dolayımında bu kaynaklara gelirsek, mesela Aristoteles birçok pasajda özgür irade mefhumunun arkasındayken diğerlerinde neden olunmamış ve kendiliğinden olayları dışlayarak her olayın onu zorunlu kılan ve belirleyen bir nedeni bulunduğu görüşündedir. Antik dönemden günümüze bazı araştırmacılar Aristoteles'in belirlenimci olduğunu ileri sürerken, diğerleri insanın özgür iradesi konularında onun bir serbestlikçi olduğunu kabul eder. Aristoteles birçok çalışmasında bahsini açsa ve ele alsa da gerçeklikte belirlenimcilik meselesine dizgeci bir görüş önermez.

İbni Rüşd'ün görüşlerini de biçimlendiren İslami gelenek içinde (Muhammed Peygamber'in yapıp etmelerini ve sözlerini tarif eden) bazı erken *hadit*'ler insanın özgür iradesini desteklemiş, fakat sonrasında (o *hadit*'lerle ilgilenen) gelenekçilerin arkasında durduğu yaygın görüş eyleme dair insan özgürlüğünden ziyade Allah'ın takdirine ağırlık verme eğilimindedir. Kuran ise İslamiyet öncesi bir Arap mefhumu olan hepten kuşatıcı bir kadere karşı

çeşitli ayetlerde hem Allah'ın takdirini hem de eyleme dair insan özgürlüğünü ve sorumluluğunu destekler.

İbni Rüşd'ün düşünceleri başlı başına bir filozofunkiler olarak incelenecektir. İbni Rüşd'ün çalışmaları Aristoteles'inkileri aşağı yukarı kalıp aldığı için sıklıkla başlı başına bir filozoftan ziyade bir Aristoteles yorumcusu olarak değerlendirilir.[2] İbni Rüşd'ün çalışmalarının büyük bir bölümü yorumlardan oluşur, bundan dolayı, muğlak olarak algılanan Aristoteles metinlerinin safi bir şerhçisi olarak görülebilir. Gerçekten de Latin Batı'da Ortaçağ boyunca Aristoteles "şerhçi"si olarak tanınmıştır. Bunun yanında Aristoteles'i yorumlamadığı fakat belirli bir soruna yönelik kaleme aldığı eserlerin –*Fasl al Makal* (*Nihai İnceleme*), *Keşf en Manahic* (*Yöntemlerin Açıklaması*) ve *Tahafut al Tahafut* (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) gibi– daha geniş bir topluluk için yazıldığını ve böylece şerhlerin felsefi kesinliğini taşımadığını belirtir.[3] Dolayısıyla bazı araştırmacılar İbni Rüşd'ün gerçek görüşlerini iletmek bakımından bu çalışmaların önemini göz ardı etmiştir. Oysa daha özgün eserlerinde açık bir şekilde felsefe ve din, bilhassa İslam arasındaki ilişkinin doğası gibi Aristoteles'in eğilmediği sorunlar üzerine düşündüğünü dile getirmek gerekir. Dahası Aristoteles'in çalışmalarına yönelik şerhlerinde İslam teologlarının görüşlerine ve itirazlarına da yer verir. Bu konuda söylenecek daha fazla şey mevcuttur, fakat şimdilik İbni Rüşd'ün eserlerinin İslam ve Yunan felsefesi arasında özgün bir sentez ortaya koyduğunu söylemekle yetinelim. Keza İbni Rüşd belirli felsefi ve teolojik tartışmalara özgün ve yenilikçi çözümler bulmuştur.[4]

2. 19. yüzyıl başında durum kesinlikle böyledir. Bkz. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2, s. 514-517 ve s. 522-523. Fakat daha ayrıntılı çalışmalar bu görüşün değiştiğini gösterir, misal Renan'ın, Müller'in ve Mehren'in çalışmaları.

3. *Nihai İnceleme* felsefe ve din dolayımı sorununa, bilhassa İslami hukukun (*al şeria*) antik Yunanların çalışmaları dahil felsefe incelemesine izin verip vermediğine ve teşvik edip etmediğine cevaben kaleme alınmıştır. *Yöntemlerin Açıklaması* teolojik meseleleri, mesela Mutezile ve Eşarilik gibi teolojik akımları birbirine düşüren Allah'ın doğası ve sıfatları hususları çözümlemenin yollarını araştırır. Son olarak *Tutarsızlığın Tutarsızlığı Tahafut al Falasifa*'da (*Filozofların Tutarsızlığı*) filozoflara yönelik toplam 20 soruluk eleştirilerine harfi harfine yanıt olarak yazılmıştır. Bu çalışmalar İbni Rüşd Aristoteles'in çalışmalarının uzun şerhlerine girişmeden, XII. yüzyılın sonuna doğru kâğıda dökülmüştür.

4. De Libera İbni Rüşd üzerine şunları ifade eder: "Aristoteles Şerhçisi İbni Rüşd geçmiş filozofların fikirlerini anlatmakla yetinmez, hakikati arar", *Averroès, L'intelligence et la pensée*, s. 38.

Belirlenimcilik Meselesine Değinen Güncel İbni Rüşd Çalışmaları

Modern çalışmalar İbni Rüşd'ün belirlenimcilik görüşü üzerine farklı yorumlar önermiştir. İbni Rüşd hususunda tartışma bir bütün olarak felsefesinden ziyade Allah'ın belirlemesi (*kader*) üzerine düşünceleri etrafında döner. İbni Rüşd felsefesinin güncel Arap düşüncesi üzerindeki etkisini inceleyen Von Kügelgen, Endülüslü filozofun Allah'ın belirlemesi ve insan eylemi içerimleri hususunda orta bir yol izlediğini, İbni Rüşd'ün bir ara zemin bulamadıklarına inandığı, insan seçiminin savunucusu Mutezilelerle belirlenimci Cebriyyeciler ve Eşariciler arasında bir görüş oluşturur. Von Kügelgen'e göre İbni Rüşd sınırlı bir özgürlük kuramı sunar. Renan gibi İbni Rüşd'de gerçek bir özgürlük kuramı bulunduğunu savunan önceki araştırmacılardan bahseder.[5] Ona göre güncel bir Arap düşünürü olan Kumair, Allah'ın tözleri yarattığını, fakat ilineklerin bütünüyle insanlar tarafından yaratıldığını ve böylece ilahi takdirden muaf tutulduklarını söyleyerek İbni Rüşd'ün Allah'ın takdirini kısıtladığını demeye getirir.[6] Bahsettiği başka bir yazar, al Iraki ise İbni Rüşd'ü sorunun hakkından bütünüyle gelememekle suçlar.[7]

İbni Rüşd araştırmacısı George Hourani İbni Rüşd'ün Allah'ın tayin ettiği *kader* konusunu ele alışının ve buna yönelik sunduğu çözümün yetersiz kaldığı hükmündeyken İsmail Mohamed, İbni Rüşd'e göre eylemlerimizin takdir edildiğini ve tartışmayı sonlandırmak için atılan bu adımın muğlak ve böylece tamamen yeterli olmaktan uzak kaldığını savunur.[8] El Ghannouchi ise aynı birincil İbni Rüşd metnine, *Keşf*'e dayanarak İbni Rüşd'ün nitelikli bir insan özgürlüğü kuramını desteklediği sonucuna varır.[9] İbni Rüşd'ün doğa felsefesini tetkik eden Afifi Endülüslü filozofun dizgesi içinde ayaltı âlemdeki her şeyin yıldızların devinimleri tarafından belirlendiği fikrinin arkasındadır. Bu sebeple ilahi takdir mefhumunu

5. Von Kügelgen, *İbni Rüşd*, s. 51, 52. Renan İbni Rüşd'e göre insanın ruhunda özgür olduğunu, fakat dışarıdan nedenler tarafından koşullandığını belirtir. Böylece İbni Rüşd'ün konumuna yönelik çözümlemesi onun insan özgürlüğünü savunduğu iddia etmeye kadar varır; bkz. *Averroès et l'averroisme*, s. 159-160.

6. Von Kügelgen, *Averroes*, s. 145. Bu İbni Rüşd kuramı bu çalışmanın son bölümünde çözümlenecektir.

7. *A.g.e.*, s. 316.

8. Hourani, 'Averroes on Good and Evil', s. 24-28; Mohamed, 'Concept of Predestination', s. 406-407.

9. El Ghannouchi, 'Les dimensions de notre liberté chez Ibn Rušd et ses prédécesseurs', s. 131-146.

içermesine rağmen onun belirlenimciliğinin, Demokritos'unkini andırdığını kabul eder.[10] Al Sharkavi ise zorunluluğun İbni Rüşd'ün fizik anlayışındaki mutlak nedensel zorunluluk sayesinde doğal süreçlerin hepsini yönettiği görüşünü taşır.[11]

Bu çalışmalara rağmen belirlenimcilik bağlamında İbni Rüşd'ün çalışmalarına yönelik dizgeci bir çalışmaya hâlâ ihtiyaç duyulur. Bu hususta görüşünü anlayabilmek için İbni Rüşd'ün Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine şerhlerinde rastlantı hakkında neler dile getirdiği üzerine düşünüp taşınmak gerekir. Dolayısıyla tartışma için geniş kozmolojik ve teolojik sorunlara eğilmekle yetinmemek ve maddi nedensellik dahil nedensellik ve rastlantı gibi doğa felsefesini kesen konulara da yönelmelidir.

Özet

Rastlantı doğrudan doğal nedensellikteki kırılmalar ve yeni başlangıçlarla ve olağan nedensel silsileleri bozanla bağlantılı olduğu ve böylece belirlenimciliği çürüttüğü için belirlenimcilik tartışması bağlamında incelenmesi gerekir. İbni Rüşd'ün rastlantı üzerine görüşleri bize kendiliğinden, nedensiz olaylara inanıp inanmadığını gösterecektir. Madde şayet Aristotelesçi taslaktaki diğer üç neden karşısında (ereksel, etken ve biçimsel) bağımsız bir neden olarak hareket eder ya da doğada gelişigüzel olaylar veya olağandışı durumlar üretirse, madde ve şer meselesi de rastlantıyla ilgili olur. O yüzden İbni Rüşd'ün madde ve diğer üç ana neden arasındaki ilişkiye nasıl baktığını araştırmak önem kazanır. Eğer madde diğer nedenlerden bağımsızsa rastlantı olaylarına yol açılmış olur. Farklı madde türleri, yani biçimsiz maddeye tekabül eden birincil madde ve biçimle beraber kendini gösteren biçimlenmiş madde birbirinden ayrılır. Birincil madde henüz bir biçime sahip olmadığı için doğal süreçlerdeki belirlenemezciliği üretme bakımından önde gelen adaydır. Çalışmanın ikinci bölümü maddeye ayrılmıştır.

Dolayısıyla rastlantı meselesi bir yandan madde ve şerle, diğer yandan yaratım ve ilahi nedensellik bağlamında dünyanın kökenine yönelik soruyla ilişkilidir. Aristoteles rastlantıyı tartışırken bir doğa felsefesi sorusuna karşılık gelen, kendiliğinden, nedensiz olay diye bir şeyin olup olmadığını ve dünyanın bir bütün olarak bir

10. Afifi, *Falsafat Ibn Rusd al tibbiyya: al alam*, s. 143-144 ve 43.
11. Al Sharkavi, *Al asbab val musabbibat*, s. 101, 105.

rastlantı sonucu olup olmadığını değerlendirir. Rastlantı konusu İbni Rüşd için doğrudan dini çağrışımlar taşır ve İslam geleneğine göre Allah'ın öngörüsü ve takdirini içerir. Öngörü Stoacılar ve Epikurosçular tarafından geniş kapsamda tetkik edilmiştir, fakat İslami vahiy bağlamında çok daha büyük bir önem kazanır.

İbni Rüşd'de rastlantı incelmesi belirlenimciliğe bağlı esas başlıkları sunacaktır. Bu nedenle birinci bölüm rastlantı üzerine görüşlerini tetkik eder. İkinci bölüme rastlantı ve olanaklı ve zorunlu kavramları dolayımında madde kuramıyla devam edilecektir ki, bunlar maddeye dair düşünceleriyle doğrudan bağlantılıdır. Son bölüm ise yeryüzü alanını yöneten, gezegenlerin devinimleri ve öngörü ve *kader* kuramlarını çözümleyecektir. Sonuç kısmı da İbni Rüşd'ün bu başlıklara dair görüşlerini (rastlantı, madde ve öngörü) toparlayıp, belirlenimcilik meselesine atıfla metafiziğini ve fiziğini etraflı bir gözden geçirmeye dayanarak bir belirlenimci olup olmadığı sorusuna yanıt arayacaktır.

İbni Rüşd'de belirlenimcilik çalışması için çalışmanın kapsamı dışında kalacak, rastlantıya ve ilgili konulara dair bütün göndermelere yönelik yorucu bir tetkike girişmeden, fizik ve metafizik üzerine ana metinlerinden ilgili pasajları inceledim. İbni Rüşd söz konusu olduğunda, bu çalışma için *Fizik* ve *Metafizik* üzerine uzun şerhleri gibi bu disiplinler üzerine kısa ve orta şerhleri ana kaynakları oluşturdu. Ayrıca *Tahafut al tahafut* (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) ve *Keşf* (*Açığa Çıkarma*), *De caelo* ve *De substantia orbis* yorumları gibi fiziki ve metafiziki sorunlara dair diğer yorumlar ve savlarla beraber değerlendirilmiştir.

Birinci Bölüm

İbni Rüşd'ün Rastlantı Üzerine Görüşleri

Giriş

İbni Sina'nınki gibi, İbni Rüşd'ün rastlantı kuramı da Aristoteles'in *Fizik*'in II. Kitabında (195b31-200b8) yürüttüğü tartışmaya dayanır ve şerhlerinde ortaya konur. Gerçi İbni Rüşd rastlantıyı kısa, orta ve uzun olmak üzere *Fizik* üzerine üç ayrı şerhte açıklasa da en ayrıntılı incelemesi şüphesiz *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'te bulunur, zira uzun şerhleri Aristoteles'in metninin adım adım çözümlemesini içerir. İbni Rüşd'ün rastlantı üzerine görüşlerini inceleyeceğim çalışmama bu şerhi tartışarak başlayacağım. Ortaçağ'ın felsefe çevrelerinde bilinen adıyla "Şarih"in (Yorumcu) diğer eserlerinden, yani her iki şerhten ve diğer özgün eserlerinden pasajlar bu çalışmayı tamamlayacaktır.

Endülüslü filozof Aristoteles'in metninin sırasını takip ederek seleflerinin görüşlerini önce değerlendirip ardından çürüttükten sonra kendi çözümünü sunar. Rastlantının Aristoteles için ne demeye geldiğini tartışırken, âdeti gereği yalnızca Sokrates öncesi filozoflar gibi Aristoteles'in seleflerinin görüşlerini değil sabık Aristotelesçilerin ve İbni Sina'nın görüşlerini de tartışır. Tartışmasının sırasını tersine çevirerek, seleflerine yönelik eleştirilerine yer vermeden ve görüşlerini İbni Sina'nınkilerle karşılaştırmadan önce İbni Rüşd'ün kendi görüşleriyle başlamak istiyorum.

İbni Rüşd şerhlerinin Aristoteles'in felsefesini açıklamak ve izah etmek için kaleme alınmış olması dikkate alındığında kendi izahatının metninin gerçek anlamını yansıtıp yansıtmadığı sorusu akla takılır. Fakat genel olarak Aristoteles'in kendi görüşleri ve İbni Rüşd'ün izahatlarının Aristoteles'inkileri gerçekten yansıtıp yansıtmadığı

mevzusu burada uzun uzadıya tartışılamaz, çünkü Aristoteles'in metinlerinin kesin bir şekilde ne manaya geldiği bir tartışma konusu olagelmiş ve bin yıllar değilse bile yüzyıllar boyunca yorumcuları ve bilginleri meşgul etmiştir. Fakat geleneksel olarak İbni Rüşd'ün, onun gibi kelimesi kelimesine açıklamalar ve yorumlar kaleme almamış Farabi'ye ve İbni Sina'ya oranla Aristoteles'e daha yakın durduğu düşünülür. Aristoteles'e bu denli yakınlık şerhlerinde, bilhassa ayrıntılı ve özenli bir yorumlayıcı çabanın sergilendiği uzun benzerlerinde göze çarpar.[1] Ne var ki bu kelimesi kelimesine şerhlerin yanı sıra, Aristoteles'e karşı hissettiği yakınlık "bilginlerin ustası" övgüsüyle de açıkça kendini gösterir.[2] Keza *Fizik üzerine Uzun Şerh*'in girizgâhında belirttiği gibi, Aristoteles'i ya da Müslüman felsefecilerce bilinen adıyla İlk Hocayı felsefi *pantheon*'daki* bütün düşünürlerin üstünde konumlandırır.[3] İbni Rüşd'ün şerhlerini okurken ve üzerlerinde çalışırken onunkinin yalnızca müstakil bir ilgi olmadığına işaret etmek gerekir. Kendi çalışmaları belirli bir topluluğa Aristoteles'in çetrefilli metinlerini açıklamayı amaçlarken bizzat kendisi de Aristoteles'in çalışmalarında doğruluğa varmış olduğu görüşünü savunur ki bu tutum şerhlerinde kendini gösterir. Dolayısıyla kendi felsefesini temsil etmesi için İbni Rüşd'ün Aristoteles üzerine kısa, orta ve uzun şerhlerini ele alacağım. Zira İbni Rüşd, Aristoteles ile onu ayıran zaman aralığının farkında olmasına rağmen Stageiralı* ile İslam'ın belirli bir akılcı yorumu arasında bir uyuşmazlık görmez. İbni Rüşd'ün

1. Yorumlamaya dair Aristotelesçi gelenekte kısa şerhler ya da tefsirler İbni Rüşd'ün uzun şerhlerinden ayrılır. Roccaro bu yorumlama kalıbının Kuran yorumlamasına dayandığını düşünür. Roccaro, Conoscenza e Scienza nel Tafsìr Mà ba'd at-Tabi'a di Ibn Rushd, s. 23-24. İşlerinin kronolojisi için bkz. s. 11-12.

2. Dante, *La Divina Commedia*, Inf. C.4, v. 131.

* Eski Yunanca kökenli Latince bir tabir. Özgün haliyle "her tanrı" anlamına gelen bu terime Latincede "bütün tanrılara adanmış tapınak" için başvurulmuştur. Günümüzde ise ünlü ya da önemli insanlardan oluşan bir topluluğu ifade eder. (ç.n.)

3. İbni Rüşd burada Aristoteles'ten böyle bahseder: "Ondan sonra gelen hiç kimse onun ele aldıklarına bir şey ilave edemedi ya da önemli ya da hayati hiçbir şeyi çürütemedi. Bununla tek bir bireyde karşılaşmak tuhaf ve sıra dışıdır (*maxime miraculum*). Bu nitelikler bir insanda mevcutsa insandan ziyade ilahi bir konuma yüklenmek durumundadır. Bu yüzden antik düşünürler onu ilahi nitelemiştir", *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 5D-E. Bu Stageiralıya karşı hayranlık *Ruh Üzerine Uzun Şerh*, s. 433'te de kendini gösterir: 'Bu adamın (Aristoteles) doğada bir kalıp (*regula*), doğanın maddi varlıklardaki nihai insan mükemmelliğini göstermek amacıyla bulduğu bir örnek (*exemplar*) olduğuna inanıyorum'. *Averroès, L'intelligence et la pensée*, s. 101, Fransızca tercümesi.

* Filozofun doğum yeri olan Stageira'ya dayanarak Aristoteles'e verilen bir takma isim. (ç.n.)

şerhlerini kendi görüşlerinin göstergesi olarak ele almayı desteklemek için bilhassa iki temel sav ortaya atılabilir: Bir taraftan Aristoteles yorumlarını temsil eden şerhleriyle *Tahafut al Tahafut* gibi daha "kişisel" ya da özgün başka metinleri arasında İbni Rüşd'den sıklıkla örtüşen göndermelerin açığa vurduğu belirgin bir tutarlılık görünür. Bu yüzden İbni Rüşd yalnızca bir şerhçiden ziyade başlı başına bir filozof olarak ele alınabilir. Şerhleri Aristoteles felsefesinin önemini yeniden diriltme ve hak ettiği yere taşıma tasarısını temsil eder. Diğer yandan Aristoteles üzerine bir şerh olmayan ve Gazali'nin sert eleştirilerine karşı İbni Rüşd'ün felsefecilerin görüşlerini savunma görevini üstlendiği bir çalışma olan *Tahafut al Tahafut*'unda sıklıkla, okuru işlenen konuların hakkıyla tartışıldığı ve açıklayıcı kanıtın sunulduğu "bilimsel" ve kapsayıcı çalışmalara yönlendirerek kısa ve özlü bir çürütme ortaya koyar. Bu bilimsel incelemeler İbni Rüşd'ün Aristoteles'in çalışmalarına yönelik yorumları olmalıdır. Fakat bunun yanında onunki Aristoteles'e yönelik antik bir ilgi sayılmaz. Daha ziyade, daha önce belirtildiği gibi, İbni Rüşd Aristoteles'in kuramı doğruluğa en yakın duran olduğu için ona büyük ölçüde bağlanır. Nihayetinde, İbni Rüşd'ü açımlarken şerhleri ve kimileri tarafından daha "kişisel" ya da "İslami" veya diğerinin pahasına tek türe ayrıcalıklı addedilen çalışmaları arasında bir ayrım gözetmeyeceğim. Tartışma götüren, İbni Sina'ya ölçütle her daim Aristoteles'e daha yakın durup durmadığı sorusunu, belirli özgül noktaları ilgilendirmediği sürece, bir karara bağlamaya teşebbüs etmeyeceğim.

Fizik Üzerine Uzun Şerh'in, kaybolduğu düşünülen, özgün Arapça el yazmalarının yokluğunda Latince tercümesine başvurmak alışılmış bir durumdur.[4] Bu bölümün temelini 1562 yılına ait, *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois Commentariis*'in dördüncü cildi, *Aristotelis de Physico Auditu libri octo cum Averrois Cordubensis varis in eosdem commentaries* nüshası oluşturmaktadır. Dolayısıyla metinden yapılan bütün alıntılar Latince tercümedendir.

4. Bu tercüme İmparator II. Frederick'in astrologu Michael Scot'a atfedilir. "İbni Rüşd'ün metnine en eski gönderme Aristoteles'in Fizik'i üzerine 1228 ve 1232 yılları arasında kaleme alınmış Robert Grosseteste'ye ait şerhte rastlanır... Michael Scot'a atfedilmesi birçok araştırmacı tarafından desteklenir, fakat (görünen o ki) bu fikre arka çıkan bir el yazması mevcut değildir... Uzun Şerhin Arapça özgün hali ortaya çıkartılamamıştır. Bu Uzun Şerhin İbranice bir tercüme günümüze kadar ulaşmıştır", Burnet ve Mendelsohn, "Aristotle and Averroes on Method in the Middle Ages and Renaissance", s. 54, n.3. Schmieja Hermannus Alemannus'a ait olduğuna inandığı başka bir el yazmasının Latince tercümeyi içerdiğinden bahseder, bkz. "Secundum Aliam Translationem", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, s. 316-336.

Bunun yanında *Fizik* üzerine kısa ve orta şerhlerin bahsi açılacaktır. Aristoteles'in *Metafizik*'i üzerine şerhlerinde açıkladığı yaratım ve sudur kuramına dair görüşleri zamanla değişse de İbni Rüşd'ün rastlantıya yönelik temel tutumu her üç şerhte de sabit kalır.

İbni Rüşd rastlantı meselesini nasıl takdim eder? Aristoteles ve İbni Sina örneklerinde olduğu gibi sorgu fiziki dünyada nedensellik üzerine daha geniş bir tartışmanın içinde yürütülür. Rastlantı dört nedenin yanında başlı başına bir neden midir? Bir ya da daha fazla nedenle ilişkili midir? Var olduğu söylenebilir mi ve eğer öyleyse ne biçimde var olur? İbni Rüşd sorgulamayı gerçekleştirebilmek için rastlantının (*casus*) ve kendiliğindenin (*ex se*) varoluşlarını varsaymamız gerektiğini savunur:

> "Bu sorgulama birçok antik düşünürün inkâr ettiği, rastlantının ve kendiliğindenin varoluşları kabul edilmeden gerçekleşemeyeceği için Aristoteles onların görüşlerine yer vererek ve bunların aksini iddia ederek işe girişir. Aynı şekilde birçok antik düşünür her şeyi rastlantıya ya da kendiliğinden gerçekleşene atfeder.[5]"

Şüphesiz rastlantı hususunda çatışan görüşler mevcuttur ve bu durumun bir karara bağlanması gerekir. İbni Rüşd bir çelişkinin ortaya çıkıp çıkmadığını tespit edebilmek için rastlantının varoluşunu kabul etme yöntemini izler. Aristoteles herkesin bazı şeylerin rastlantıyla gerçekleşirken bazılarının gerçekleşmediği konusunda mutabık olduğunu söyler.[6] İbni Rüşd kendi yorumunda bazı şeylerin rastlantı sonucu gerçekleştiğinin, bazılarınınsa gerçekleşmediğinin söylendiğini belirterek Aristoteles'e katılır. Onun işi bu suretle rastlantının doğasını gözden geçirmek ve ne türden bir neden olduğuna bakmaktır. Kanıtlaması iki kısımdan oluşur. İbni Rüşd birinci kısımda rastlantının ne şekilde diğer nedenlere bağlı olduğunu açıklar. İkinci kısımda ise doğadaki teleolojik nedenselliğin üstünlüğünü savunur.

5. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 64A.

6. Aristoteles, *Fizik*, 196a15-16, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 64G-H. İbni Rüşd metninde teşekkür ettiği Themistios'un yorumlamasını da yakından izler, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 66G. Arapça tercümenin yokluğunda Yunanca özgün metne göndermede bulunmayı ve başvurmayı tercih ettim. Sonsuz varlıklarla her daim gerçekleşeni nitelemek için Themistios'a uyar: "Meydana gelen şeylerden sonsuz nesneler gibi bazıları her daim gerçekleşirken doğanın gerçekleştirdikleri ve nadiren onlara karşı vukuu bulanlar gibi bazıları çoğunlukla ortaya çıkar", *Commentaria in Aristotelem Graeca — Themistii in Aristotelis Physica Paraphrasis*, s. 50, ll. 7-8.

Rastlantı ve Olayların Sıklığı

Aristoteles için olduğu gibi, İbni Rüşd için de rastlantı verili bir olayın sıklığıyla bağlantılıdır. Bu yüzden her daim gerçekleşen şeylerle genellikle gerçekleşenler arasında bir ayrım yapar ve rastlantının her iki türden olanlarda da mevcut olmadığı sonucuna varır.[7]

Buna mukabil kendi izahında bazı şeyler olanaklı olduğu için ve her şeyin zorunlu olmadığı tespit edildiği için bu durumun apaçık ortaya çıktığını belirtir. Tek tek var olanları olanaklı ve zorunlu olarak ikiye ayırdıktan sonra ilkini çoğunlukla olanaklı olanlar ve çoğunlukla olanaklı olmayanlar olarak çeşitlendirir:

> "Olanaklı olan çoğunlukla olanaklı olan ve çoğunlukla olanaklı olmayan şeklinde ayrılır... Çoğunlukla meydana gelenlerin rastlantı (*casu*) sonucu gerçekleştiği (*fieri*) söylenmez. Bu yüzden eğer rastlantı ve kendiliğinden (*ex se*) bir şeylere karşılık geliyorlarsa çoğunlukla olanaklı olmayanlarda var olmaları gerekir.[8]"

Bu kanıtlamayı bir tasımla tamamlar:

> "Rastlantı ya zorunlu şeylerde ya da çoğunlukla olanaklı olanlarda veya nadiren gerçekleşenlerde mevcuttur. Fakat zorunlu olanda ya da çoğunlukla olanaklı olanda bulunmadığına göre zorunlu olarak nadiren gerçekleşenlerde mevcuttur.[9]"

İbni Rüşd bu iki pasajda rastlantının doğasını soruşturmaya koyulur. Aristoteles'i yorumladığı *Fizik* pasajında zorunluyla her daim gerçekleşeni ya da her daim aynı şekilde gerçekleşeni özdeşleştirir ve bu şekilde gerçekleşmeyen olaylardan bahseder; rastlantı da bu son türden olaylara dahildir.[10] Zorunlu olmayan olanaklıdır ve bu yüzden İbni Rüşd rastlantı tartışmasını her daim gerçekleşmeyen, olanaklı olaylarla sınırlar. Sonrasında olanaklı olaylar içinden çoğunlukla olanaklı olanları ayırır ve rastlantının her daim ya da çoğunlukla gerçekleşenlerde bulunmasına karşı çıkar. Rastlantı hem zorunlu ve kalıcı olana hem de çoğunlukla gerçekleşene karşıttır. Burada Aristoteles'in terimleri bağıntısında ince bir değişiklikle karşılaşırız. Aristoteles çoğunlukla *gerçekleşen-*

7. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 66E.
8. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 66E.
9. *A.g.e.*, 66F.
10. Aristoteles, *Fizik*, 196b10-13

den bahsederken, İbni Rüşd çoğunlukla *olanaklı* olandan söz eder. Bunun nedeni zorunlu olmayanın olanaklı oluşudur. Zorunlu ve her daim söz konusu olan birbirlerinin yerine kullanılabilir. Bunun yanında İbni Rüşd'ün yorumlaması Aristoteles'in her şeyin zorunlu olmadığı görüşünü yansıtır. İbni Rüşd'ün devam ettirdiği bu kuram Aristoteles'in *Metafizik*'te yer verdiği zorunluluk tanımına dayanır. Stageiralıya göre "zorunlu"nun ilkesel olarak başka türlü olamayan anlamını taşır.[11] İbni Rüşd'ün yorumlamasına göre başka türlü olamayan yalnızca ebedi varlıkların bu gerekliliği yerine getirmesi sonucuyla beraber değişemez de, bir başka deyişle bunlar ayüstü âlemin parçasıdır.[12] Stageiralı rastlantıdan bahsederken ve zorunlu olanın her daim aynı şekilde gerçekleşene denk düştüğünü ifade ederken *Metafizik*'inde yer alan ve *Fizik*'te olumlanan kalıcılık ve değişmezlik olarak zorunluluk mefhumuna döner. Bu yüzden İbni Rüşd için değişebilen varlıkların tümü doğası gereği zorunludan ziyade olanaklıdır. Olanaklı varlıklara ya da olaylara gelince, bir kısmı çoğunlukla diğerleriyle nadiren meydana gelir. Çoğunlukla "gerçekleşen" olaylardan yola çıkarak çoğunlukla "olanaklı olanlar"a geçmek küçük bir adımdır. Bu görüş gerçek halinde var olan her şeyin zorunlu etken nedene sahip olması anlamında zorunlu olduğunu ifade eden İbni Sina ile keskin bir karşıtlık içindedir. Fakat gelecek bölümde göreceğimiz gibi İbni Sina ile İbni Rüşd arasındaki temel farklar özünde farklı "zorunlu" kavramsallaştırmalarında yatar. İlki zorunluyu bir nedeni bulunan olarak ele alır. Nedenin belirli bir zorunluluk olması gerektiği kuramı Aristoteles tarafından *Metafizik*'in delta (dördüncü) kitabında ortaya konur (1015a20-1015b15). İbni Rüşd ise az önce gördüğümüz gibi Aristoteles nazarında "zorunlu"nun birincil anlamı olan, zorunlunun her daim gerçekleşene ya da ebedi olana karşılık geldiği görüşünü destekler. İbni Rüşd "zorunluluk"u bu birincil anlamıyla kullandığına inandığı için İbni Sina'yı bu noktada eleştirir. Anladığımız kadarıyla bu sebeple İbni Rüşd'e göre her şeyin zorunlu olmadığını belirtmek

11. Aristoteles, *Metafizik*, 1015a33-35.

12. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 519. "Sonsuz eylem zorunlulukla meydana gelir (actio enim aeterna est necessario)", *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 17M. Zorunlunun doğası olanaklının doğasından farklıdır, *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*, 175. *Gökyüzü Üzerine Kısa Şerh*'e göre sonsuza kadar varlığını korumak şayet meydana getirilmiş bir şeyin doğasına uygun olsaydı olanaklının doğası zorunluya doğru değişirdi ve eğer sonsuz olan bozulabilir olsaydı zorunlunun doğası olanaklıya doğru değişirdi ki, her ikisi de yanlıştır, s. 35.

belirlenimciliğin reddi anlamına gelmez. Yalnızca belirli olayların nedeni bulunmamasından dolayı değil, "zorunluluk"u İbni Sina'dan farklı şekilde kavradığı için de her şeyin zorunlu olduğu görüşüne kati surette karşı çıkar. Bu konu gelecek bölümde ayrıntılı biçimde incelenecek. Şimdilik zorunluyu nedeni bulunan ve başka türlü olamayan (bir nedene bağlı olmayan Allah istisnasıyla birlikte) her şey olarak düşünen ve buradan hareketle her şeyin zorunlu olduğunu sonucuna varan İbni Sina'nın aksine İbni Rüşd zorunluluğu ebedilik ya da değişmezlikle özdeş tutar. Nihayetinde yalnızca Allah ve gökküreler gibi ebedi varlıklar tanımı gereği "zorunlu" adlandırılabilir. Evvelce alıntılanan pasajda var olanların tümünün zorunlu olmadığı ifadesinin nedeni de bu düşüncede yatar.

Bu yolla bir rastlantı olayı nadir bir olaydır. Bir olayı rastlantı olayı olarak nitelemek için ilaveten iki koşul bulunur: Ereğe yönelmiş olması ve böylece bilmeyi ve iradeyi içermesi ve rastlantı nedeninin temel nedene arızi olması gerekir: "Bir şey, bir şey için mevcut bu şeylerden kazara meydana geliyorsa rastlantı sonucu gerçekleştiği söylenir" [13]

Bu görüşe göre belirli varlıklar aynı şekilde tözlere ve ilineklerine, böylece de nedenler temel ve temel nedenlere bağlı arızi nedenlere ayrılır. Konuyla ilgili Aristoteles'in bir ev inşa eden ve rastlantı eseri müzisyen de olan usta örneği verilir. Ustanın içindeki "müzisyen" yalnızca tesadüfen evi inşa eder, zira bir evi inşa etme amacında bu nitelik konu dışıdır. Dolayısıyla bu yorumlamaya göre rastlantıyla ilgili olan etken nedene bağlıdır.

> "Müzisyenin rastlantıyla evin nedeni olduğu söylenir, çünkü (rastlantı) kendinde olan nedende bulunur. Yorumcuların söylediği gibi rastlantı sonucu iş gören ile arızi bir neden arasındaki fark müzik ya da tıp gibi rastlantı sonucu bir nedenin evin üzerinde hiçbir surette etkisinin olmamasında yatar... etmen nedene bağlı olduğu için rastlantı sonucu bir neden olarak adlandırılır ve olduğu şeyin içinde olmayan (*illud propter quod est*), yani kendinde meydana gelen bir şey ondan rastlantı sonucu (*per accidens*) çıktığı için rastlantı sonucu iş gördüğü söylenir... Rastlantı sonucu olan neden belirleyen (*terminata*) değildir, çünkü sonsuz şeylerin, rastlantıyla, *kendinde neden*le gerçekleşmeleri olanaklıdır... Ondan meydana gelen (*ex ipsa*) belirleyici olmayan bir nedendir.[14]"

13. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 67M.

14. *A.g.e.*, 68A-B. "Kendinde" var olmak ve rastlantıyla var olmak mefhumları için bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, 717. "Rastlantı sonucu olan her daim ya da zorunlu değildir", *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 375K, ayrıca 387K.

Bu pasaj İbni Rüşd'ün arızi nedenselliğe ilişkin görüşlerini kısa ve öz olarak içerir. "Müzisyen" ilineği kendinde değil bir töze bağlı var olduğu için "müzisyen" evi inşa eden ustanın bir ilineğidir. Ustanın müzisyen olma niteliği süreç için arızidir. Arızi neden saf bir mantık terimidir ve gerçek terimlere çevrilemez. Usta aynı şekilde bir hekim, güreşçi, boyacı ya da halıcı olabilir. Bir evi inşa etme amacında yalnızca mantıki ilinekler mevcuttur. Arızi neden İbni Rüşd'ün ifade ettiği şekliyle gerçek bir etki ve etkin güç taşımadığı için saf bir mantık kavramıdır. Etmen nedeni yalnızca tanımlar ve onun birden çok ilineklerinden biridir.[15] Arızi neden belirlenmemiş olduğu için ustada sonsuz ilinek bulunur. Bu, müzisyenin amacı inşa etmek olmadığı için rastlantıdan ziyade bir arızi nedensellik örneğidir. Keza "usta"nın nazarında inşa etme ediminin amaca yönelik bir eylem olduğu tartışılabilir. Bir ustanın amacı inşa etmektir. Fakat 'müzisyen'i referans alırsak evi inşa etme sonucu arızidir, çünkü bir müzisyen esasında ev inşa etmez, yalnızca bu örnekte usta müzisyen de olduğu için böyle eyler. Müzisyenin nazarında inşa edilen ev arızi bir sonuç olur.

İbni Rüşd neden arızi nedenin belirli olmadığını açıklar:

> "Rastlantı sonucu olan nedenler, zorunlu olarak, kendilerinde (*in se*) belirsiz değildir, yani zihnin dışında (*extra mentem*)... Onlar hakkındaki bilgimiz belirli değildir... Doğasının gizilliği sebebiyle rastlantının var olmadığı düşünülür. Gizilliğin nedeni, kazara oluşunda yatar. Az sayıdaki olay rastlantıyla ilgilidir ve az sayıda olanın var olmadığı düşünülür.[16]"

15. Ayrıca ilinek ve "zorunluluk" arasındaki karşıtlık için bkz. 375K. Daha sonra Venedikli Paul (ö. 1428) de arızi bir etken neden olarak rastlantı görüşünü benimser, bkz. Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine açıklaması, "bir şeyin yönelinmeden meydana geldiği her etmen nedenin yönelinmemiş bir etkiye ait ilinek sayesinde neden olduğu kanıtlandı", bkz. s. 84. Ayrıca rastlantının ereksel bir neden olmadığını ileri sürer, "çünkü rastlantı ve talih şayet buna göre ve yalnızca yöneldikleri etkileri arasında ereksel neden olsalardı yönelinmemiş etki buna göre ereksel bir nedene sahip olurdu ki, bu yanlıştır", bkz. s., 88v. İspanyol araştırmacı Miguel Granada'ya göre Venedikli Paul'den başlayarak İbni Rüşd şerhleri Aristoteles'in çalışmalarına dair yorumlamalar için alışılagelmiş atıf haline gelir, "*El averroísmo en Europa*", s. 170. Çok daha sonra, 16. yüzyılın sonlarında Coimbra Şerhleri (Conimbricenses) rastlantının etken neden olduğu yönlü aynı görüşü benimser, bkz s. 254.

16. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 69D-E.

İbni Rüşd burada arızi nedenle rastlantı arasında bir bağ kurar. Arızi bir neden olarak rastlantının zihin dışında bir anlam ifade etmediği için temelde gerçek olmadığını belirtir. Söz konusu gizillik ise gerçeklik halinde var olmadığı manasında olanaklılığa karşılık gelir.[17] Bu kanaat verilen örneğin mantıki çözümlemesiyle bağlantılıdır, bilhassa inşa etme etkinliği bağlamında ustanın varlığını sürdüren niteliklerinin. Aynı şekilde "müzisyenlik"i bir kişinin temel niteliği olarak ele alırsak inşa etme eylemi arızi bir sonuç olur. Rastlantı olaylarının mantıki çözümlemesine odaklanmak rastlantıyı görelileştirir. İbni Rüşd'ün bu sonucu çıkardığı *Fizik* pasajında Aristoteles arızi bir neden olduğu için hiçbir şeyin rastlantı sonucu meydana gelmediğini söylemenin kesin bir yolla doğru olacağını belirtir.[18]

Peki, bu örnekte rastlantının "seyreklik"i kavramı nerede iş görür? Belirli varlıkların belirli temel nitelikleri bulunur ve bu nitelikler gereğince eyler. Bu temel nitelikler tanımları gereği ifade edilir. Bu sebeple bir usta esas olarak inşa ederken diğer etkinlikleri hususi doğasına ve etkinliğine göre arızidir. "Müzisyen"in bakış açısıyla inşa etme nadiren gerçekleşen arızi bir etkinliktir.

İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te de çoğunlukla gerçekleşen, ereğine ulaşamazsa rastlantı sonucu gerçekleşeceğini belirtir. Rastlantı sonucu gerçekleşen şeylerin etkin bir güce, bir şeyin meydana gelebileceği bir doğaya sahip olmadığını ekler.[19] Zorunlu olarak gerçekleşen ve her daim söz konusu olanla çoğunlukla mevcut olan arasındaki fark hemen hemen her daim söz konusu olanda nadiren kendini gösteren arızide yatar.[20] Hiçbir şey kazara gerçekleşmeseydi o zaman her şey zorunlu olurdu. Çoğunlukla mevcut olan ve nadiren gerçekleşen aynı madalyonun iki ayrı yüzüdür ve aynı nedene, çoğunlukla mevcut olanı üreten nedene sahiptirler. Bu yüzden bir şeyin her daim mi yoksa çoğunlukla mı gerçekleştiği referans olarak aldığımız etmenin niteliğine ya da ilineğine dayanır.

17. İbni Rüşd biçim, erek, madde ve etmenden başka beşinci bir nedenin bulunmadığını ileri sürer, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh.*
18. Aristoteles, *Fizik*, 197a8-11.
19. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 725.
20. *A.g.e.*, s. 726. İbni Rüşd bu kuramın doğrulanması için burada *Fizik*'e başvurur.

Etken ve Ereksel Nedenler Arasında Rastlantı

İbni Rüşd bir rastlantı olayının amaç yönelimli olduğu ve bunun ne manaya geldiği gerçeği üzerine uzun uzadıya yazar. Müzisyenin açık bir şekilde etken nedene ait bir ilinek olduğu bir ev inşa eden usta/müzisyen örneğinin tartışmasına ilaveten yine Aristoteles'ten alınma başka bir örnek verir.

> "Bir tamamlanma için olan şeyler arasında bazıları nadiren gerçekleşir. Fakat bunlar pazar yerinde borcu bulunan biriyle karşılaşmak gibi o tamamlanmadan farklı bir tanesiyle sonuçlanabilir. Bu nadiren gerçekleşse de başka bir amaç için gerçekleştirilen pazar yerine yürümenin bir sonucu olarak (*ex*) meydana gelir... Rastlantı ve kendiliğinden olan az durumda kendini gösteren şeylerde/olaylarda var olur ve bir neden için olan fakat o (ereksel) nedeni yerine getiremeyen ve başka bir (ereksel) nedeni (ya da tamamlanmayı) ortaya çıkaran şeylerden meydana gelir.[21]"

Öyleyse rastlantı nadiren gerçekleşen ve ereksel nedene sahip şeylerde bulunur. İbni Rüşd'ün ifadesiyle, rastlantı olayı yine İbni Rüşd tarafından verilen borçlusuna rastlayan adam örneğinde olduğu gibi etken neden aracılığıyla meydana gelir. Borçluyla karşılaşmanın etken nedeni pazar yerine gitmektir. Dolayısıyla beklenmedik sonucun temel bir nedeni bulunur ki bu da etken nedene, yani pazar yerine gitme edimine denk düşer. Ereksel neden ise orada alışveriş yapmak olacaktır. Seyrek gerçekleşen vesilelerde ereksel neden engellenir ve farklı bir sonuç ortaya çıkar; örneğin borçluyla karşılaşmak.

Ne zaman bir eylemden özgün amaçtan farklı bir sonuç doğsa bunun rastlantı sonucu olduğu söylenir ve bu nadir bir olaydır. Böylelikle bir eylemi rastlantı olarak nitelendirmek için gerekli üç ölçütten ikisi, o eylemin seyrekliği ve erek güdümlülüğü, karşılanır. Buna mukabil, bir rastlantı olayının erek güdümlü olduğunu teslim eden İbni Rüşd rastlantı nedeninin ereksel nedenle değil, etken nedenle bağıntısında bir ilinek olduğuna inanır. Bu durum kendini İbni Rüşd'ün verdiği başka bir örnekte açık bir şekilde gösterir.

> "Kazara gerçekleşen birden çok farklı nedenden dolayı meydana gelebilir, keza borçluyu bulmak pazar yerine gitmenin ya da okula gitmenin ve birçok eylemin bir sonucu olabilir... bu eylem hali herhangi bir ey-

21. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 67G-H.

lem için mevcut etmen şeylerden geldiği için kazara onlardan doğduğu aşikârdır ve buna göre de rastlantıyla ve kendiliğinden (*fieri casu, et ex se*) oluştukları söylenir.[22]"

Bu örneği bir önceki usta örneğiyle karşılaştırdığımızda bir farklılık göze çarpar, zira aralarındaki koşutluk belirgin olsa da bu örnekte bir tözden ziyade bir olaya atıfta bulunulur. İlineklerinden biri "müzisyen" olan usta, yani töz bir olayla, yani pazar yerine gidişle ikame edilir. Her ne kadar hem Aristoteles hem İbni Rüşd usta/müzisyen örneğine, muhtemelen, bir eylemin "rastlantı" olarak nitelenebilmesi için olmazsa olmaz bir koşul olan erek güdümlülüğe atıfta bulunulmadığı için rastlantı nedenselliğinden ziyade özellikle arızi olanı betimlemek üzere başvursalar da iki örnek birbirleriyle karşılaştırılabilir.

İlk örnekte ereksel neden inşa edilen evdir. Bu temel ereksel nedendir, fakat müzisyenle bağıntısında sapmış bir erek olur; çünkü müzisyen için bir müzik aletini çalmak temel ereksel neden olacaktır. Bu yüzden bir erek, etken nedenin temel niteliği olarak atfedilen yöne ya da niteliğe dayanarak ulaşılmış ya da ıskalanmış olabilir. İkinci örnekte pazar yerine gitmenin temel ereği alışveriş yapmaktır. Bu erek ıskalanır ya da özne borçlusunu bulduğunda en azından ertelenir. Fakat borçluyla karşılaşmak temel erek, yani borçlusunu bulmaya koyulan kişinin birincil niyeti olarak ele alınırsa, o vakit farklı eylemler o tamamlanmaya yol açabilir. Zira insan borçlusunu farklı durumlarda ve yerlerde bulabilir. Yine de bu örnekle ustanınki arasında her yönden bir koşutluk kurulamayabilir, çünkü usta örneği arızi nedenselliği tasvir etmesi için tasarlanmıştır. Pazar yerine ya da okula gitmek farklı etken nedenler olarak görülebilir ve "müzisyen"in ustaya ait bir ilinekken, biri diğerinin ilineği değildir. Usta ve müzisyen arasındaki bağlantı pazar yerine gitmekle okula gitmek arasında bulunandan daha sıkıdır. Fakat bu olası itirazı engellemek için farklı etken nedenlerin aynı temel ereğe ulaştırdığı söylenebilir. "Bir yere gitmek" borçluyu bulmanın genel etken nedeni olarak kabul edildiğinde 'bir yere gitmek'in farklı, daha belirli, misalleri aynı etkiye, yani borçluyu bulmaya yol açabilir. İki örnek arasında kesin bir koşutluk kurabilmesi için, söz gelimi okula gitmenin pazar yerine gitmeye, yani temel etken

22. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 68B-C. Ayrıca nadir gerçekleşen olarak arızi için bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 720-721.

nedene ait bir ilineğe gereksinim vardır, fakat bu yorumlama pek de doğru çınlamaz.

Bu sebeple rastlantının ne şekilde etken nedene ait bir ilinek olduğu ikinci örnekten ziyade ilk örnek temelinde daha belirgin olur. İlk örnek bir tözde sonsuz sayıda ilineğin ikame edebileceğini açık ve seçik biçimde gösterir. Keza bir usta aynı zamanda hem müzisyen hem de beyaz olabilir. Buna karşılık ikinci örnekte arızi öğe ereksel nedenler kümesine dahil görünür. İbni Rüşd İbni Sina'nın yaptığı gibi ikinci örnekte borçluyu bulmanın ilk, temel ereksel nedene (alışveriş yapmaya) arızi olduğunu söylemez. İkinci örnek yalnızca tamamlanma neticesi (borçluyu bulmak) etken nedenin bir ilineği olduğunda ilk örnekle aynı zeminde değerlendirilebilir. Öyleyse İbni Rüşd'e göre rastlantı hangi anlamda etken nedenle ilişkilidir? Etkene ait beklenmedik ve nadir bir sonuç olduğu için etken nedenle ilişkilidir. Bir kişinin, yani öznenin, alışveriş yapmak üzere pazar yerine gittiği durumlarda sonuç, o koşullarda olağan şekilde etken neden çıkmadığı için arızidir.

Aristoteles'in metni açık bir şekilde dört nedenden hangisinin rastlantı öğesiyle bir ilinek olarak bağlantılı olduğunu belirtmediği ya da açıklamadığı bir tartışmaya açık kapı bırakır.[23] Daha ziyade Aristoteles İbni Rüşd'ü ve İbni Sina'yı farklı yorumlara iten örnekler vasıtasıyla rastlantıyı tarif eder. Hem İbni Sina hem de İbni Rüşd bir olayın rastlantı sayılabilmesi için Aristoteles tarafından ortaya atılan üç gerek, yani erek güdümlü olması, nadiren gerçekleşmesi ve sonucunun söz konusu temel nedenlere arızi olması gerektiği üzerinde mutabık olduğu için bu durum görece önemsiz bir farkı temsil eder.

Judson arızi nedenselliği izah edebilmek için bir şemaya başvurur: 'E1 iki farklı yolla E3'ün arızi nedeni olabilir':

23. Açık olmadığı için hangi yorumun Aristoteles'e yakın durduğu tartışmalıdır. Judson rastlantının Aristoteles'te etken nedenle bağlantılı olduğu iddiasındadır. "Zaman zaman Aristoteles'in talih ve rastlantıyı arızi *ereksel* neden saydığı savunulur, fakat bu durum böyle değildir. Bizzat Aristoteles 195b33-4'te ve 196b8-9'da *etken* nedenle ilgili olduklarını ifade eder: "Neden olma tarzlarına gelince, her ikisi de (talih ve rastlantı) değişimin kaynağında bulunur" (198a2-3). Başka bir yerde talih ve rastlantı arızi nedenler atfedildiği için... söz konusu arızi nedensellik tarzının arızi etken nedensellik olduğu açıktır. Bu, rastlantı durumlarındaki diğer tarzlara ait arızi nedenlerin nitelenemeyeceği anlamına gelmez", Judson, "Chance and 'Always or For the most Part' in Aristotle", *Aristotle's Physics*, s. 79-80. Böylece İbni Rüşd'ün görüşü Aristoteles'inkine daha yakın olur, fakat tıpkı Judson'ın da itiraf ettiği gibi, söz konusu Aristoteles pasajı her iki yoruma da olanak tanır, bkz. s. 80, n.17.

Şema I	Şema II
E1	E1 ⇨ E2
+	+
E2 ⇨ E3	E3

196b26 - 7'de ve 197a14 - 15'te Aristoteles'in yer verdiği açıklamalar I. türden nedenlere yöneliktir; *Metafizik* E kitabının II. kısmında her iki türden örnekler sunar, keyif vermek niyetindeki bir aşçının bir başkasına sıhhat sağlaması (II. tür), doktor da olan bir ustanın birini iyi etmesi (1026b37 - 1027a5) (II. tür).[24] Ekip biçme işi için toprağı kazan fakat bir define bulan adam örneğinde izah edildiği gibi, bir ereksel nedensellik örneği olan ikinci durumda E1 tesadüfen E3' e, yani E3'ün E2'e yol açmasını doğurur. Etken nedenselliği izah eden I. türde ise E2 öznesinin E1 ilineği E3'ü, sonucu ya da etkiyi doğurur.

Judson, Aristoteles'in rastlantının "rastlantının kaynakları"nda olduğunu savunduğunu katılırken, alıntılanan ve bir olayı rastlantı nitelendirmek için bir koşul olan arızi nedenselliği tasvir eden örnekler her iki görüşü de destekler. Gerçekten de birinin borçlusunu bulduğu agora örneğine yukarıda açıklanan II. türden bir örnek olarak atıfta bulunur. Judson'a göre Lennox, "rastlantı" söz konusu olduğunda Aristoteles'in arızi nedenselliği düşündüğünü savunur.[25]

Misal, Themistios rastlantının hem etken hem de ereksel bir neden olduğunu tasavvur eder.[26]

İbni Rüşd *Fizik Üzerine Orta Şerh*'te rastlantının arızi bir etken neden olduğu görüşüne katılır:

> "Rastlantı (*mikreh*)... bazı (başka) nedenlerin uğruna var olan şeyler arasında... ender gerçekleşenin tesadüfen etken bir nedendir (*sabah poelet*)... Rastlantı doğası ya da akıl gereği bazı nedenler uğruna/aracılığıyla (*mipne*) meydana gelen şeylere aittir; şeyler tamamlanmadıklarında...

24. Makalesi için bkz. "Chance and 'Always or For the Most Part", s. 79.

25. Judson, *Aristotle on Necessity*, s. 240.

26. Themistios rastlantıyla her ikisi arasında bir bağ kurar: "Rastlantıyla ilgili bu da dile getirilir; arızi gerçekleşme yalnızca etken nedenden dolayı değil tamamlanmadan dolayı da bulunur. Aynı şekilde gitmek elde etmenin arızi nedeni, böylece de elde etmek gitmenin arızi tamamlanmasıdır. Biri etken neden olarak rastlantı, diğeri de rastlantı sonucu ereksel neden/bir tamamlanma olarak nitelenir", *Commentaria in Aristotelem Graeca—Themistii in Aristotelis Physica Paraphrasis*, s. 52, 11. 18-21.

ve niyetlenilmemiş şeylere yol açtıklarında, (bu) tesadüfi etken nedenler aracılığıyla gerçekleşir.[27]"

İbni Rüşd rastlantıya bağladığı neden konusunda İbni Sina ve Aristoteles'e göre daha açık ve seçiktir. Yine de Aristoteles'in görüşünde mevcut belirsizlikten bazı sorunlar ortaya çıkar. Belirli tözlerin alışılmış şekilde belirli etkileri yaratacağı görüşü nedeniyle İbni Rüşd etken neden üzerinde durur. Bir etken neden ne zaman etkisini üretemese ki bu besbelli nadiren gerçekleşir, bunu bir rastlantı olayı olarak değerlendiririz. Dolayısıyla bir taş aşağıya doğru devinirken birinin kafasına çarpıp onu yaralarsa bu bir rastlantı oluşudur, zira seyrek gerçekleşir ve taşın işlevi ya da alışılmış hareketi bir şeyi kırmak değil, yere düşmektir.[28] Belirli tözler doğaları gereği alışılmış şekilde belirli etkileri meydana getirir. Ayüstü âlemde nedenler aksatmadan her daim etkilerini meydana getirir ve bu nedenle rastlantı ayüstü âlemin dışında kalır.[29]

Aristoteles'in metnini yorumlama hususunda İbni Sina ve İbni Rüşd arasındaki en önemli fark rastlantıyla bağlantı kurdukları neden seçiminde bulunur; ilki için ereksel neden, ikincisi için etken neden. Yorumlamaları başka yönlerden de farklılaşır, fakat bu meseleyi İbni Sina'nın yorumlamasına İbni Rüşd'ün eleştirilerini içeren alt bölümde ele alacağım.

Yine de temel noktalar Aristoteles, İbni Sina ve İbni Rüşd tarafından ortak biçimde ele alınır. İbni Rüşd için olduğu gibi İbni Sina'ya göre de rastlantı her daim arızi bir nedene karşılık gelir ve

27. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Orta Şerh*, Bodleian Hebrew MS Huntington 79, fols. 19 and 19v. İbranice örneğine dayanan Latince tercüme için bkz. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Orta Şerh*, 446H-K. İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'inde rastlantının her daim esas nedenlere, temel nedenlere, bilhassa da etken nedene dayandığını ayrıca belirtir. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, Der. Bouyges, s. 738. İbni Rüşd için örtüşmelerin temel nedenler taşır görünür. Sorabji bunun Aristoteles'e ait bir görüş olmadığını kanıtlar: "Aristoteles her durumun bir nedeni bulunduğunu inkâr eder: Örtüşmelerin nedenleri yoktur", *Necessity, Cause and Blame*, s. 25. Themistios *Fizik* tefsirinde şunu belirtir: "Rastlantı ilinek aracılığıyla bir nedendir, fakat zorunlulukla ya da çoğunlukla olan şeylerde değil nadiren gerçekleşen ve seçime bağlı bir tamamlanmaya sahip şeylerde." s. 182. 1.28-183.1.

28. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 72F. İbni Rüşd *Tahafut al Tahafut*'unda şunu dile getirir: "Nesneler her nesnenin hususi işlevlerini belirleyen özlere ve özelliklere sahiptir", s. 318. Ayrıca bkz. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 107 ve 124. Kogan'a göre İbni Rüşd'ün mucizeler görüşü sistematik değildir, s. 79, "İbni Rüşd mucizeleri doğal nedensellik alanına yönelik İlahi iradeye ait türdeş olmayan ve serbest bir şekilde seçilmiş saldırılar olarak değerlendirmez", s. 84.

29. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 55D.

böylelikle "temel" nedenlerin altına düşer. İbni Rüşd'ün ifadesiyle: "Kazara olan bir şey kendinde olandan önce gelmez, tesadüfi nedenin kendinde nedenden önce gelmediği de aşikârdır".[30]

Bu surette, arızi bir neden olan rastlantı asla doğadan ya da iradeden önce gelmez. Ayrıca İbni Rüşd'ün kanaatinde rastlantı ve kendiliğinden tabii nedenlerdir, zira Aristoteles dört temel nedenin üstünde ya da altında mevcut beşinci bir nedenden bahsetmez.[31] Mantıken, nedenler dört cins olduğu için rastlantının zorunlu olarak onlardan birinin ilineği olması ve bağımsız bir neden oluşturamaması da içerilir.

Mademki rastlantı erek güdümlü edimlerde meydana gelir, o vakit eyleyicinin beklentisine bağlıdır. Arzulanan sonuca erişildiğinde iyi şans ya da talih, arzulanmayan bir sonuca erişildiğinde ise kötü şans iş başındadır. İbni Rüşd iyi ve kötü şansın uç durumlarını da açıklar. Biri muazzam bir şerrin kıyısından dönüp kurtulursa buna iyi, biri tam muazzam bir iyiye yaklaşmış fakat ıskalamışsa buna da kötü şans denir.[32] Dolayısıyla iyi ya da fena talih algısında beklenti belirleyici biçimde iş görür. Eğer sonuç, beklentileri aşarsa bir iyi talih örneğiyle karşı karşıyayızdır, fakat beklentilerin altında kalırsa bu durum fena talih olarak nitelenir.[33]

İbni Rüşd genel olarak "rastlantı" tartışmasında Aristoteles gibi rastlantı ve kendiliğindeni birbirinden ayırır. Rastlantı yalnızca,

30. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 73B. 72M'de Aristoteles'i, 198a8-9, yorumlarken ilineklerle ilgili bu tür bir bilgiye yer verilmez ki bu İbni Rüşd tarafından devamlı tekrarlanan bir kuramdır. İlinekler bilgisi ya da bilimi bulundukları tözlerin bilgisi altında sınıflandırılır, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 199, s. 203. Ayrıca töz zorunlunun alanına aitken ilinek değildir, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 375. İbni Rüşd temel bir şeyle bağlantılı olmadığı müddetçe bir şeyin ilinek yoluyla var olmayacağı görüşündedir, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 377. İlinek temel olanın altına düşer s. 493 ve töz için (*min acl*) mevcuttur s. 747. Bunun yanında ilinek sonucu olan temel nedenlere dayanır, s. 738. Tek töz (*şakhs al cevhar*) var olan olmaya tek ilineklerden (*aşakhs al aghrad*) daha uygundur, s. 747. Tözler ilineklere ait *anniya*'nın nedenidir, s. 752, zaman, bilgi ve tanım bakımından ilineklerden önce gelirler s. 754 ve ilineklerden daha iyi bilinirler, s. 755. Ayrıca doğal olan arızi olandan önce gelir, *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 11A. Temel arıziden önce gelir, *Gökyüzü Üzerine Kısa Şerh*, 7. Rastlantı olarak arızi yakında yok olacak olana (*sari al zaval*) eştir, *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*, I, Arapça tercüme, s. 16, §27, İspanyolca tercümede, 26. Temel olana karşıt olarak arızi için bkz. *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*, I, s. 19 §32, İspanyolca tercümede, s. 31.

31. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 73E.

32. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 73E. İyi ve kör talih ve sonsuz arızilik arasındaki ilişki için bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 718.

33. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 70E-I.

iradi yetiyle donanmış akıl sahibi hayvanların bilgiyi gerektiren eylemlerinde geçerlidir. İster doğal ister hayvanlar tarafından gerçekleştirilen diğer devinimler kendiliğindenin alanına girer.

Daha önce gördüğümüz gibi, rastlantı tartışması dört nedenin ayrıntılı açıklaması içinde kurgulanır. İbni Rüşd rastlantıyı etken nedenin bir ilineği olarak açıkladıktan sonra rastlantının diğer nedenlerle ilişkisini açıklamaya girişir.

Kanıtlamasının ikinci kısmını ereksel nedenin doğadaki önceliğine ayırır.[34] Bu tutum yalnızca, Neoplatonculuk gibi diğer felsefi akımların karşısında, doğadaki teleolojik nedenselliği vurgulayan Aristotelesçi öğretiden yana durma girişimi olarak görülmemelidir. Keza İbni Rüşd İbni Sina'nın tarif ettiği ve Gazali gibi düşünenlerin saldırılarına açık kapı aralayan sudur dizgesini hatalı bulur ki konuyu ileride, altıncı bölümde inceleyeceğiz. İbni Rüşd, filozofların nazarında Allah'ın şeylerin, irade tezine karşı biçimde, zorunlu olarak ondan meydana geldiği yalnızca bir mekanik araç olduğu eleştirisini savuşturmak amacıyla suduru kabul etmemek ve bu kanıtlamada geliştirilen bir konu olan, Allah'ın iradi, ezeli ve ebedi yaratımı ve takdiri mefhumunu ayakta tutmak için ereksel nedenin etken nedene göre önceliğine ağırlık vermek durumunda kalır. Neden bu nedenin diğerlerinden önce geldiğine şöyle bir açıklama getirir:

> "Doğa bilimi şayet ereksel nedenin önceliğini kabul etmezse nihai ilkeyi ve maddenin biçimin gereği mevcut olduğunu ve nihayetinde *etmen*in kendisini inkâr etmiş olur. Oluşturucu (etmen) sadece bir şey gereği oluşturur ve devinen (etmen) bir şey gereği devinir. Etmen de bir biçimi uyguladığı için zorunlu olarak maddenin doğasını uygular. Şayet bir biçimi uygulamazsa, rastlantı sonucu oluşur, yani bir etmen olmaz ya da meydana gelirse değersiz olur. Benzer şekilde, eğer ilahi (bilim) (*Divinus*) bunu (bu nedenin önceliğini) kabul etmezse, Allah'ın bu dünyadaki şeylere özen gösterdiğini kanıtlamaya vakıf olamaz.[35]"

İbni Rüşd burada kanıtlamanın devamı için ana konuyu ortaya sermiş olur. Bütün nedenler ereksel neden altında toplanır. Peki, niye ereksel nedenin önceliği fiziğin temel ilkesidir? Doğal ya da

34. Ereksel nedenin önde gelişi İbni Rüşd felsefesinde devamlı tekrarlanır. Bu önde gelişin bir sonucu olarak, biçimi ve ereksel nedeni inceleyen metafizik etken ve maddi nedenleri ele alan fizikten daha soyludur, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 190. İbni Rüşd'ün nazarında bir şey ereksiz devinmez, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 352G.
35. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 75L-M.

insana ait her devinimde ya da eylemde o devinimin ya da eylemin ereği olan bir devindirici ilke bulunmalıdır. Zira bir etmen yalnızca, bir ereğe ulaşma amacıyla devinir ya da eyler. Aristoteles'in felsefesine uygun biçimde, tamamlanma ya da erek, etken nedenin etken nedenidir. Bunun yanında tamamlanma, arananın bir biçim olması anlamında biçimle özdeştir.[36] Bu tasviri tamamlamak için maddenin, İbni Rüşd'ün altını çizdiği gibi, biçime tabi olduğunu söylemek gerekir. Her bileşikte biçim etkin öğe iken madde edilgen öğedir ve bu yüzden de biçim maddeden önce gelir. İlkin bir tamamlanma ortaya konmadan eylem mevcut olmaz ve hangi sebeple olursa olsun o tamamlanma gerçekleşmezse eylem beyhude olur. İbni Rüşd nedenler arasındaki ilişkinin izahının yanı sıra ereksel nedensellik savunusuna bağlı, daha kapsamlı bir meseleye de giriş yapar; ilahi takdir meselesine. Aristoteles'in metinlerinde bulunmayan bu konu halihazırda İskenderiyeli Aphrodisias gibi Helenistik yorumcular tarafından geliştirilmiş ve (ona karşıt olarak) Epikurosçu ve Stoacı felsefelerde ele alınmıştır. İbni Rüşd bilhassa takdir ve Allah'ın lütuflu dünya hükmü kavramıyla meşguldür. Şayet dünya bir tasarıma ve ereğe uymazsa, bir ilahi takdir de mevcut olmaz. Eğer bir ereksel neden ya da evrensel ölçekte ulaşılacak bir ereksel neden mevcut olmazsa, Allah'ın dünya için bir tasarımı da olamaz ve O'nun altında olup bitenle ilgilendiği de söylenemez.[37]

Sorun maddenin tamamlanmanın gerçekleşmesine bir engel teşkil edip edemeyeceğinde ya da tamamlanmayı ikame edip edemeyeceğinde yatar ki bu durumda dünyanın düzeni, aşağı olanın daha yüksek olana tabi olması fikri bütünüyle ters düz olur.

Daha geniş bir ölçekte Allah'ın denetimi ve gücü dışında kalan bir ilkenin var olduğu kabul edilmek zorunda kalınır ki böylece Onun kudreti zayıflatılmış olur. İbni Rüşd kanıtlamasının devamında Allah'ın dışında mutlak bir ilkenin bulunamayacağını göstermeyi amaçlar. Bu aynı zamanda antik düşünürlere ait maddenin zorun-

36. İbni Rüşd bileşiğin biçiminin onun tamamlanmasına (*nihaya*) denk düştüğünü belirtir, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 629. Ayrıca biçimin ve tamamlanmanın aynı nedene karşılık gelmediklerini, daha ziyade biçimin tamamlanma için mevcut olduğunu belirtir, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1080.

37. İbni Rüşd doğada ya da yapıp etmede (*sinaa*) hiçbir edimin yönelimsiz (kasd) olmadığını ifade eder, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*. Tüm bu eylemler düşünmeyi (*raviya*) ve seçimi (*ikhtiyar*) varsayar. "Aristoteles birçok antik düşünür ereksel nedeni kabul etmediği için bunu dile getirdi ve *Fizik*'in ikinci kitabında onlarla tartışır (*takallama*)", s. 33. Ayrıca etken nedenin inkârı olarak rastlantı kuramı için bkz. s. 161.

luluğu kuramını, oluşumda her şeyin maddi nedene indirgenmesi fikrini ve biçimin maddeyi izlediği görüşünü çürütmek anlamını taşır.[38] Bunun için de maddenin Allah'ın takdiri için bir engel oluşturmadığını ispat etmesi gerekmektedir. Bu amaçla sonradan çürüteceği bir görüşü, Sokrates öncesi maddeciliği açıklamaya girişir.

> "Antik düşünürlerin tamamı oluşmuş nesneleri onlardaki zorunluluğu ortaya çıkaran bu nedene, yani maddeye indirger... ve yükler. Tüm bu oluşmuş nesnelerin... her varlığa kendi yapısını verecek dışarıdan ve tamamlayıcı bir nedene gerek duymadan ateşin zorunluluğu, soğuğun doğası, nem ve kuruluk aracılığıyla zorunlu biçimde var olduklarını söylemişlerdir. Benzer şekilde sıcak hava yukarıya ve soğuk hava aşağıya doğru devinmek istediğinden, sıcak hava bitkilerin üst kısımlarına doğru yükseldiğinde çiçeklerin ve yaprakların meydana geldiğini belirtmişlerdir... Aynı durum devinimlerinin nedenlerini ortaya koymak istedikleri nesnelerin tümü için geçerlidir... Oluşumu zorunluluğa yükleyen devinimleri de zorunluluğa yükler ve oluşumu niyetli tamamlanmaya yükleyen oluşumu niyetli tamamlanmaya yükler.[39]"

İbni Rüşd burada hem tekil doğal süreçleri içinde hem de başlangıçlarında mekanik ve ereksel dünya görüşleri arasındaki ikiliği ortaya koyar. Mekanik olanı çürütmek ve evrenin başlangıcına yönelik ereksel görüşü kanıtlamak için yola çıkar. Mekanik ve maddeci görüşe göre madde doğada olup bitenler için yeterli bir neden ve açıklamadır. Bu kuramı savunanlar doğa olayları açıklanışında ereği geçersiz kılar. Tüm bu süreçlerin nedenlerini öğelerin maddi özellikleri açıklar. Nihayetinde İbni Rüşd her şeyin yalnızca maddi zorunluluğa uygun olarak gerçekleşmesi kuramına karşı çıkar ve her şeyin bir amaç taşıdığını savunur.

Rastlantı aynı zamanda amacın ya da ereksel nedenin noksanlığı olarak kavranabilir. Bir amacın yokluğunda dünya rastlantının idaresi altında olur. Bu yüzden rastlantı yalnızca, tamamlanması ya da ereksel nedeni sapmış bir eylem değildir. Ayrıca bir tamamlanmanın eksikliğidir ki böylece İbni Rüşd rastlantıya ek bir anlam katar. Yol gösterici bir ilkenin noksanlığı sebebiyle ereksel nedenin inkârı İbni Rüşd tarafından rastlantının kabulüyle ilişkilendirilir:

38. Bu görüşü destekleyen Antik Çağ filozofları zorunluluk savunucuları (aşhab al idtirar), "zorunluluk nedeni'nin (*sabab al idtirar*), yani maddenin tarafını tutan kişilerdir", *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 257.
39. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 76A-C.

"(Bu görüşe göre) hayvanlar uyumun niyetli olmasından dolayı değil, daha ziyade rastlantı eseri sağlıklı olurlar".[40]

Bu dünya düzeni kavrayışını çürütmek için ileri sürdüğü savlardan biri de hayvanlarda ve insanlarda üyelerin bir araya getiriliş biçimidir.

> "Bu yararların (*utilitates*) ve oluşmuş varlıklarda kendini gösteren ereksel nedenlerin maddenin zorunluluğu ve rastlantı aracılığıyla meydana gelmiş olması olanaksızdır... Doğanın ortaya çıkardığı üyeler ve nesneler bazı nitelikleri içinde ya her daim ya da çoğunlukla meydana gelir; ucubeler nadiren oluşur.[41]"

İbni Rüşd bu pasajda yaratımdan yola çıkan bir kanıtlama biçimine başvurur. Verilen örnek oluşmuş varlıkların, bilhassa hayvanların sergilediği uyumun üzerinde durur. Hayvanlara ait kısımların bir araya geldiği ve böylelikle kusursuz bir düzeneğin üretildiği uyumlu biçim doğanın bir taslağa göre işlediğini gösterir. Bir hayvanda bulunan uzuvların ve organların bu derece kusursuz düzenlenmesi rastlantı sonucu meydana gelmiş olamaz. Rastlantı burada bir taslağın ya da ereğin düzenli gerçekleşmesinin karşıtı anlamıyla kullanılır. Yani bir şeyin nadir durumlarda amacına ulaşamadığı takdirde rastlantıdan bahsedilir. Bu türden sapmalar seyrek gerçekleşir. Buna karşılık çoğunlukla yeniden üretim yoluyla aynı türlerin korunmasına şahit oluruz. Seyrek gerçekleşen çoğunlukla gerçekleşene karşıt olduğu için doğa rastlantıyla işlemez ve çoğunlukla gerçekleştiği için amacının gerçekleşmesi rastlantı sonucu değildir. Doğal süreçler çoğunlukla vuku bulduğu için kimi zaman tamamlanmanın gerçekleşmemesi olanağı mevcuttur. İbni Rüşd'ün doğal süreçlerin çoğunlukla, fakat bazen aksamayla gerçekleştiği ve belirli bir düzenliliğin iş gördüğü doğanın ayaltı âlemiyle ayüstü âlem arasında mevcut temel farklılıkta ısrar ettiğini daha önce görmüştük. Aynı süreçler, misal yıldızların devinimi, ayüstü dünyada kalıcı biçimde sapmaya yer bırakmadan tekrarlanır. Zorunluluk ve değişmezlik bu yüzden semavi alana mahsustur.

Her doğal olayın bir ereksel nedeni bulunmaz. "Doğadan olan (*a natura*) her şey bir şey gereği değildir".[42] Dahası, doğal süreçler

40. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 76L.

41. *A.g.e.*, 77E-F.

42. *A.g.e.*, 77H. Aristoteles'in başvurduğu Yunanca *heneka* gibi Latince edat *propter* de belirsizdir, zira her ikisi de "nedeniyle" ve "için" anlamına gelir, yani hem etken hem de ereksel nedenleri işaret eder. Çevirimde bağlamdan yola çıktım.

nadir durumlarda yerleşik kaideden sapabilir. Olağandışı tözlerin doğuşuna yol açabilecek bu sapmaya rastlantı denir. İbni Rüşd belirli nesnelerin alışılmış işlerini yerine getirmeye meyilli olmaları düşüncesinin ayrıca üzerinde durur; ucubeler esasen doğaları gereği değil, rastlantı sonucu meydana gelir.[43] Bu görüş önceki rastlantı açıklamasıyla örtüşür. Rastlantı nadiren gerçekleşendir. İbni Rüşd kanıtlamasını doğal görüngülerin teleolojik bir görüşü lehine desteklemek adına, daha önce karşılaştığımız gibi, tamamlanmanın diğer nedenler arasında üstünlüğü ve biçimin madde karşısındaki önceliği üzerinde durur ki bu nitelikler daha sonra tamamlanma ve biçimin özdeşliğine doğru ilerler.

> "Doğanın madde ve biçime göre olduğu söylenir... Biçim oluşumdaki tamamlanmadır ve tamamlanmadan önceki her şey bir tamamlanma/amaç içindir. Bu surette biçimden önceki her şeyin biçim için olması zorunludur... Ayrıca, biçimin oluşumdaki tamamlanma olması zorunludur, zira biçim, ister her daim ister çoğunlukla, etmenin sonucudur ve dolayısıyla madde biçim için mevcuttur.[44]"

Biçim ve madde, oluşumun ve bozulmanın içkin nedenleri olduğu için bu süreçlerde önemli iş görürler. Biçim doğanın ve değişimin amacı olan, bozulabilir nesnenin tamlığına denk düşer. Bu yüzden biçim ve amaç özdeş olur. Bir amaçtan önce giden her şey o amacı izlediği için her şey tamamlanmaya ve genişletirsek, biçime tabidir. Etmen ya da özne tamamlanma bakışıyla devinir ya da eyler ve madde biçime tabi olmak zorundadır. Doğal görüngüleri rastlantının düzenlediği görüşüne karşı ileri sürülen bir başka neden de doğada türlerin korunmasıdır. Tek tek tözlerin oluşumu bir tamamlanmadan belirli bir tamamlanmaya doğru gerçekleşir:

> "Hayvanların oluşumu rastlantı eseri gerçekleşmez. Çünkü her hayvanın meniden oluştuğunu kabul edersek o yalnızca meniden oluşmuştur. Bunun ardından zorunlu olarak, meniden oluşumunun temel (*per se*) olduğu ve... rastlantı sonucu olmadığı gelir... Meninin zamansal olarak hayvanın oluşumundan önce gelmesi ve hayvanın meniden belirli bir zamanda (*in tempore terminato*) oluşması zorunludur... oluşumundaki ilk safha (*ordo*) meni ve sonuncusu da hayvandır... Hayvanı esasen doğa meydana getirir... Benzer şekilde, hayvanın meniden ansızın meydana

43. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 79K.

44. *A.g.e.*, 79E-F. İbni Rüşd bütün nedenlerin tamamlanma için mevcut olduklarını dile getirir, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 190.

> gelmediğini kabul etsek bile belirli bir zamanda, oluşumunun hayvanın oluşumundaki zorunlu değişimleri takip ettiği ve bu devinimin başlangıcının belirli bir tözden (*a re terminata*), meniden, belirli bir töze (*ad rem terminatam*), yani hayvana, doğru ilerlediği ve belirli araçlardan (*media terminata*) geçtiği su yüzüne çıkar. Bunların hepsi meniden oluşumunun temel olduğunu gösterir... Buna yalnızca hayvanlarda, yani bir ereksel nedene uygun (*propter causam finalem*) olanda rastlanmaz... bir şey bir şeyden rastlantıyla (*casu*) oluşmaz... Bu hayvanlar(ın oluşumun) da olduğu gibi bitkiler(inkin)de de geçerlidir.[45]"

İbni Rüşd hayvanların oluşumunun belirli bir düzene uygun olarak rastlantıdan ziyade zorunlulukla gerçekleştiğini belirtir. Belirli doğal tözlerin çoğunlukla aynı, kendine has etkileri ya da tözleri olağan biçimde ürettiği gibi belirli etkiler aynı, kendine has nedenlerden meydana gelir. Bu sebeple bir hayvan yalnızca meniden oluşabilir. Bir türün örneğinin aynı türden oluştuğu ayrıca zımnen ifade edilir. Meni bir hayvan türünü olanak halinde içerir. Bir tür, insan, aynı türden, insandan, oluşur. Neden ve etki ayrılmaz biçimde birbirine bağlı olduğu için tür içindeki bu oluşum besbelli, arıziden ziyade zaruridir. Bunun neticesinde bu türden bir oluşumun sonucu oldukça tahmin edilebilirdir. Oluşum sürecinin ereği hayvan/insan biçimidir. İbni Rüşd dönüşüm sürecinin belirli bir biçimden belirli bir biçime doğru gerçekleştiğini açıkça belirtir ki bu durum değişim sürecinde kesin bir düzeni de içerir. Dahası İbni Rüşd hayvan gelişiminin zamanlarının ve farklı aşamalarının belirlendiğinin ve zorunlu bir düzeni takip ettiğinin üzerinde durur. Yalnızca söz konusu töz belirli aşamalardan geçmez, bunun gerçekleştiği zaman da belirlidir. Bu ifade, söz gelimi, şerhte daha önce bahsi geçen, Empedokles'e ait bu süreçlerin gerçekleştiği sürenin belirliden ziyade rastgele olduğu görüşüne güçlü bir biçimde karşıttır.[46]

Bu pasaj rastlantıya herhangi bir yüksek işlev –daha önce gör-

45. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 80D-G. İbni Rüşd'e göre doğası gereği var olan şeyler türlere sahipken ilinek yoluyla mevcut olanın türleri bulunmaz ve bir tür ilinek yoluyla var olmaz, bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 721 ve s. 841. "Her tür kendisi gibi bir tür oluşturur", s. 868. Ayrıca, "rastlantıyla (bil bakht) gerçekleşen var olan nesneye ait bir türün nedeni değildir, çünkü doğanın gerçekleştirdiği şey doğanın gerçekleştirdiği şeyin nedenine karşılık gelir... fakat rastlantıyla meydana gelen yalnızca kesin bir ilkeden ve kesin bir nedenden ileri gelir, zira rastlantı nedeniyle olan esasen olanın (*bil hat*) başına gelir ve bu yüzden esasen gerçekleşen ilinek yoluyla olandan önce gelir (*mutakaddim*)", *a.g.e.*, s. 736. Dolayısıyla bir ilinek bir ilineği üretmez, daha ziyade birincil bir töz başka bir birincil tözü üretir, s. 888.
46. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 65A.

düğümüz gibi rastlantı arızi nedenler alanına indirilir– ve de genel olarak belirlenmemişlik biçilmesine güçlü bir şekilde karşı çıkar. Doğal süreçler çoğunlukla devamlı, belirli bir tarzda gelişir. Yukarıdaki pasajın yorumladığı Aristoteles metninin (*Fizik* 199b7-15) türlerin oluşumda korunduğundan ve oluşum sürecinin hemenden ziyade zaman içinde gerçekleştiğinden bahsetmesi de kayda değerdir. Oysa oluşum sürecinin her aşamasına zorunluluğun dahil olduğunun altını çizen İbni Rüşd'dür. Aritoteles'in sözlerini açımlayarak bize canlı varlığın doğal dünyada var olduğu sürece yönelik belirlenimci bir açıklama sunar.

Bu pasaj doğal oluşum sürecinde zorunlu etken nedenlerin iş gördüğüne işaret ederken, İbni Rüşd'ün amacı ereksel nedenin önceliğini kanıtlamaktır. Çürütmeye koyulduğu kuram doğal görüngüleri açıklamada maddeye diğer nedenlerden daha fazla ağırlık verir. İbni Rüşd bu görüşe karşı çıkmak amacıyla maddi nedenin ereksel nedene tabi olduğunu ileri sürer. Maddenin biçime ve tamamlanmaya tabi olması düşüncesi Antikler tarafından önerilen maddenin zorunluluğu kuramı bağlamında tartışılır ki ilerleyen bölümlerde bu konuya değineceğiz. İbni Rüşd kendini açıklayabilmek için Aristoteles'in testere örneğine başvurur. Keza amacını gerçekleştirebilmesi için bir testerenin demirden yapılmış olması gerekir. Dolayısıyla maddi neden yalnızca bir tamamlanma aracıdır.

Her bileşik tözün bir amacı bulunur. Yani tüm doğal tözlerde önce tamamlanmanın, sonrasında bu tamamlanmayı uygulaması zorunlu maddenin araştırılması gerekir.[47] "Maddenin zorunluluğu" ifadesi esasen maddenin maddi varlıkların bozulmasından sorumlu olduğu anlamını taşır. Tıpkı ölüm gibi, maddenin ürettiği şey bir tamamlanma için değildir. Madde değil, biçim tamamlanmaya denk düşer: "Antik düşünürler her şeyi maddenin zorunluluğuna yüklemekle yanılırlar".[48]

Maddenin gördüğü işi uzun uzadıya çözümlenmek üzere bir sonraki bölüme bırakalım. Kanıtlamasının devamında İbni Rüşd biçimin ve tamamlanmanın "etken nedenlere" yol açması fikrine mim koyar.

47. *A.g.e.*, 83B-C. İbni Rüşd testere örneğinden *Tahafut al Tahafut*'ta da bahseder, 82 (Bouyges), Çev. Van den Bergh, s. 54.
48. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 83D.

"Şayet ereksel neden zorunlu olarak maddi nedene uymak durumunda olsaydı, 'neden?' sorusuna maddi nedenle karşılık verilirdi... Mutlak zorunluluk varlık eylemi gereği var olmaz, fakat onun eylemi kendisi içindir. Bu türden zorunluluk sonsuz şeylerde bulunur ve bu, Antiklerin doğal ve oluşabilir ve bozulabilir nesnelerde var olduğunu düşündükleri mutlak zorunluluktur. Öyleyse, eğer biçimler zorunlu olarak maddenin sonuçları olsaydı, bütün nesnelerin zorunlu olması gerekirdi.[49]"

Bir amaç taşıyan her nesnede biçim maddeden önce gelir ve madde yalnızca biçim gereği var olur. Bu pasajla birlikte "zorunluluk" kavram yeni bir görünüm kazanır. Keza İbni Rüşd zorunluluğu iki ayrı türü arasında bir ayrım yapar. Biri maddeyle bir arada bulunur ve böylelikle ayaltı âlemde var olur. Bu "maddenin zorunluluğu"na karşılık gelir ve doğal dünyadaki bozulma süreçlerini ve ölüm gibi görüngüleri açıklamaya yarar. Bu anlamıyla zorunluluk maddenin teşkil ettiği sınırlılığa ve kısıtlılığa işaret eder. Madde olanaklılık ilişkisi sebebiyle doğadaki tözlerin bozulmasına yol açar. Zorunluluğun bir başka ve oldukça farklı anlamı ve birincil manası ise, daha önce belirtildiği gibi, başka türlü olamayana ve değişmeyene denk düşer. Gerçek kalıcılık anlamıyla zorunluluk semavi varlıklara mahsustur.

Özetlemek gerekirse, amaç taşıyan doğal olaylarda/tözlerde madde biçime ve tamamlanmaya tabidir. Ölüm gibi amacı bulunmayan eylemlerde madde zorunluluğu, kaçınılmaz bir sonu temsil eder. Bu sebeple İbni Rüşd' için "zorunluluk" terimi doğal dünya söz konusu olduğunda maddeyle, semavi alan hususunda ise sonsuz varoluşla yer değiştirebilir. Her şeyin zorunlu olduğunu belirtmek ya her şeyin madde gereği mevcut olduğu ya da her şeyin hiçbir zaman bozulmayan semavi varlıklar gibi olduğu anlamına gelir ki her ikisi de açık bir şekilde yanlış iddialardır. Rastlantı maddenin ve semavi âlemin kalıcılığına karşıt olduğu için zorunlunun bu iki alanı arasında bulunur. Rastlantı her daim ya da çoğunlukla değil, nadiren gerçekleşene denk düştüğü için zorunluluğa karşıt olur. Amacı bulunan eylemlerde, o amacı başaramamayı temsil ederek bulunur ve evrensel düzeyde de bir erek güdümlülüğü noksanlığını beyan eder. Rastlantı bu yüzden doğal tikeller düzeyinde göreli ya da arızi bir nedene, evrensel düzeyde ise Allah'ın yaratımına ait bir ek sonuca eşittir.

49. *A.g.e.*, 83E-F. İbni Rüşd maddenin zorunluluğunu ve sonsuz olanın zorunluluğunu zorunluluğa dair farklı anlamlar arasında sıralar, (Arapça) *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*, I, §65, s. 34, İspanyolca çeviride, s. 55.

İbni Rüşd'ün Antik Düşünce Geleneklerine ve İbni Sina'ya Yönelik Rastlantıyla İlgili Eleştirileri

İbni Rüşd, Sokrates öncesi filozoflardan İbni Sina'ya seleflerini eleştirirken Aristoteles'in *Fizik*'te yer verdiği açıklamasının sırasını takip eder ve yaygın bir şekilde savunulanların yanı sıra Sokrates öncesi gelenekler tarafından savunulan görüşlere de açıklık getirerek işe başlar.

> "Kimisi rastlantının ve kendiliğindenin var olduğunu inkâr etmiş ve bunların yalnızca birer kelime olduğunu belirtmiştir. Rastlantıyla ya da kendiliğinden gerçekleştiği söylenenin yüklenebileceği, bilinen bir nedeni mevcuttur. Misal, bir pazar yerine gider ve her ne kadar o adamı bulmak amacıyla gitmiş olmasa da bulmayı umduğu bir adamı bulur; borçlusunu bulmanın nedeni pazar yerine gitmesi ya da gitme istemidir... Rastlantıyla (*casu*) gerçekleştiği (*fieri*) söylenen her şey hususunda durum bundan ibarettir... çünkü belirli bir neden (*causa terminata*) taşır.[50]"

Bu görüşe göre olup biten her şeyin birer belirli nedeni, etkisini zaman içinde doğrudan önceleyiği için Aristotelesçi terimlerle etken nedeni bulunduğu için rastlantı diye bir şey yoktur. Her şeyin oluşumun temel nedenlerine dayandığını düşündüğü için rastlantıyı yalnızca arızi bir neden olarak onaylasa da, İbni Rüşd'e göre belirli, yani nadir durumlarda tamamlanması gerçekleşmemiş olayların rastlantı sonucu meydana geldiğini görmüştük.

Rastlantıya dair ikinci bir görüşü savunan Empedokles ve Anaksagoras gibi Sokrates öncesi filozofların kuramlarına açıklık getirmeye devam eder. Nesnelerin nihai nedeninin rastlantı olduğu görüşünün çürütülmesini açıklamalarının merkezine oturur. İbni Rüşd bilhassa "göğün ve tek tek var olanların tümünün nedeni rastlantı ve kendiliğinden olandır" ve "gökkürenin dönüşü ve diğer varlıklara düzen sağlayan devinim rastlantıyla ve kendiliğinden gerçekleşir" görüşlerini çürütmenin peşindedir.[51]

İbni Rüşd, ondan önce İbni Sina'nın yaptığı gibi, dünyanın ilk ilkelerinin (göklerin) ve dünyanın başlangıcının rastlantı öğesi içermediğini belirtir. Daha önce gördüğümüz gibi İbni Rüşd'e göre semavi alanda her şey istisna kabul etmeyen, sonsuz bir düzenliliğe göre gerçekleşir ve bu sebeple ayüstü âlemde rastlantı mevcut

50. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 64D.
51. *A.g.e.*, 65D-E.

olmaz. Bu görüş ayüstü ve ayaltı âlemler arasında temel bir fark gözetmeye yönelik özenle de uyumludur.

Bahsi geçen Sokrates öncesi filozoflar zorunluluk (maddenin zorunluluğu biçiminde), rastlantıya karşıt şekilde, ayaltı âlemdeki tekil varlıkların oluşumunu düzenlerken rastlantının dünyanın kökeninde yattığını söyleyerek bu düzeni ters düz eder. Aristoteles ve onun ardından İbni Rüşd daha yüksek olanın asla aşağı olan gereği mevcut olmaması genel ilkesine uyarak tamamen karşıt bir görüşü savunurlar.

> "Gökkürelerden aşağı hayvanların ve bitkilerin ve diğer varlıkların rastlantıya göre değil, ama doğa, akıl ve diğerleri gibi belirli nedenlerden dolayı oluştuğunu ve bozulduğunu... ve... onların ilkeleri olan ve onlara düzen sağlayan gökkürelerin kendiliğinden (*ex se*) meydana geldiğini ve hayvanlarda ve bitkilerde mevcut belirli nedene sahip olmadıklarını... düşünmek... en sıra dışı olanıdır.[52]"

Bu pasajda "düzen" kavramıyla semavi dünyada olup bitenler değişmeyen bir düzenliliği izlemesi kuramına göndermede bulunulur. Dahası ayaltı alanda nasıl bir düzen bulunursa bulunsun bu ayüstü alanda oluşur; İbni Rüşd işte bu yüzden ayüstü âlemde başlayan ve aşağıya doğru ayaltı âleme kadar uzanan bir aşama düzenini ve nedenselliği savunur. Dolayısıyla tek tek var olanların bir örüntüye göre oluşumu ve bozulması ayüstü âlemden kaynaklanmak zorundadır. Bu örüntüden bir sapma meydana getiren rastlantı yalnızca ayaltı âlemde ve özellikle madde ve biçimden bileşik, duyulur nesnelerde bulunur. Endülüslü filozof bu durumun ampirik olarak gözlenebilir oluşu üzerinde durur: "Gökte rastlantıyla meydana gelmiş bir şey hiçbir zaman algılanmamış ya da algılanmayacaklardır. Dahası, birçoğu rastlantıyla gerçekleşse bile göğün altında olup bitenlere... rastlantı değil, bir düzen yüklerler".[53] İbni Rüşd diğer pasajlarda olduğu gibi burada da doğada rastlantı olaylarının mevcut olduğunu savunur, fakat daha önce gördüğümüz gibi rastlantının yalnızca arızi bir neden olarak iş gördüğünü kabul ederek. *Tahafut al Tahafut*'ta (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) belirlenimsizlik karşısında daha keskin bir konum alır: "Gelişigüzel şekilde ve kendi başlarına meydana gelen şeylerin var olduğuna, yani

52. *A.g.e.*, 65G-H.
53. *A.g.e.*, 65L.

etmeni inkâr eden eski filozoflara ait, yanlışlığı apaçık bir kurama inanmadıkça bu saçma olur".[54] Hiçbir şey kendiliğinden ya da bir etken nedensiz gerçekleşmez ve bu yüzden hiçbir şey gerçekten rastlantıyla meydana gelmez.

Rastlantı arızi bir neden olarak ayaltı âlemle sınırlanmıştır. Sonsuz varlıklar sıkı bir düzenliliği takip eden sonsuz etkiler yarattığı için ayüstü âlemde rastlantı öğesi bulunamaz. İbni Rüşd sonsuz varlıklar arasında rastlantıyla meydana gelen bir varoluşun olanaksız olduğunu belirtir.[55] Buna karşılık doğada, bozulur varlıklar geçici etkiler doğurur: "Sonsuz varlıklarda bir eylemin zorunlu olarak ondan kaynaklandığı etmen ve oluşmuş ve bozulur nesnelerde bir eylemin çoğunlukla onun neticesi olduğu etmen, varlık türleri arasındadır".[56]

Yeryüzüne veya göğe ait etmenler arasındaki fark ayaltı ve ayüstü arasındaki ayrımla et tırnaktır. Kısacası yeryüzüne veya göğe ait varlıklar arasındaki ayrım ilkinin salt gerçeklik oluşunda ve etkilerinin her daim onlardan kaynaklanmasında, buna mukabil berikinin maddi oluşunda ve her ne kadar etkileri çoğunlukla onlara uysa da her daim onlardan kaynaklanmamasında yatar.

İbni Rüşd bundan sonra rastlantıyı diğer nedenlerin yanında yücelten üçüncü bir topluluğu takdim eder: "Aristoteles rastlantının var olduğunu kabul eden ve onun mahiyetini kimsenin bilmediğini ve onun ilahi bir şey olduğunu belirten üçüncü bir topluluğu takdim eder. Bu kuram akıldışı (*irrationabilis*) olduğu için, yani bilmezden gelinen bir nedenin mevcut olması gerektiği için haklarında konuşmadan araştırmasına devam eder".[57]

İbni Rüşd'ün Aristoteles'in bu üçüncü topluluk üzerinde pek durmayışına dair açıklaması bilinen bir nedeni bulunmayan şeylere karşılık gelen akıldışı tanımlamasına dayanır. Bu üçüncü topluluğa itirazını ifade ettiği terimler kendi akılcılığını, yani her şeyin, en azından ilke olarak, akılcı bir açıklamasının bulunduğunu işaret eder. Rastlantının açıklanamaz ve ilahi bir şey olduğunu belirten bir kuram, muhtemelen doğada bilmezden gelinen nedenler bulunmadığı için akla uygun değildir. Yani ilke olarak her şey

54. İbni Rüşd, *Tahafut al Tahafut*, s. 9 (Bouyges), Çev. Van den Berg, s. 4.
55. İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*, s. 174.
56. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 75D.
57. *A.g.e.*, 66A-B.

bilinebilirdir. Fakat ilke olarak tüm nedenleri bilebilsek, bu her şeyin bir nedeni olduğu ve nedeni tarafından belirlendiği anlamına gelmez mi? İbni Rüşd'ün bu görüşü takdir edişi belirlenimci bir eğilime delalettir.

İbni Rüşd antik gelenekleri izah ederken, bilhassa son iki görüşü, yani rastlantının gökte iş gördüğü, fakat ayaltı âlemde mevcut olmadığı yönlü olanı ve her şeyin rastlantı sonucu ve rastlantının da gizemli bir neden olduğunu savunan sonuncusunu eleştirir. Belki de kendi çözümlemesi, pek tabii İbni Sina'nınki gibi, bir nitelendirmeyle bu görüşe en yakın durduğu için sıkı belirlenimci duruşu boylu boyunca eleştirmez. Endülüslü filozofun rastlantının var olduğunu kabul ettiğini görmüştük, fakat ayaltı âlemde ve yalnızca arızi bir neden niteliğiyle var olarak.

İbni Rüşd Aristoteles'in rastlantı kuramı hakkında yazmış şerhçilerin ve filozofların öne sürdüğü farklı görüşleri tartışırken İbni Sina'nın tutumuna da değinir. Bilhassa, Aristoteles'in metnindeki belirli bir mesele etrafında dönen bir anlaşmazlığı dile getirir. Tartışma eşit derecede olanaklı olan ve rastlantıyla ilişkisi hususunda alevlenir: "Zorunlu olmayan ya da çoğunlukla olanaklı olan nesnelerden bazıları eşit derecede olanaklıdır (*possibilia aequaliter*), bazılarıysa nadir. Rastlantının her ikisinde de bulunup bulunmadığı bu surette incelenmelidir".[58]

İbni Rüşd Aristoteles'in üç zorunluluk kategorisinin yanında –olanaklı, çoğunlukla, nadir– sabık Peripatetiklerin* rastlantı üzerine yürüttükleri tartışmada sunulan dördüncü bir kategoriyi anımsar; eşit derecede olanaklı olan. Rastlantının eşit derecede olanaklı olaylarda veya tözlerde bulunup bulunmadığı sorusu ortaya atılır ve Endülüslü filozof bu meseleyi sabık Peripatetiklerin Aristoteles'in görüşünün doğru yorumunu arayan konumlarına yönelik yorumlaması sebebiyle İbni Sina'yla beraber ele alır. İbni Sina'nın kanıtlamasını açıklayışından yola çıkarak İbni Rüşd'ün, söz konusu Aristoteles pasajını izah eden ve Kitabu'ş-Şifa'nın *Fizik*'inde yer alan pasaja (*Fizik* 195b31 200b8) bir şekilde aşina olduğu düşünülebilir: "İbni Sina'nın bildirdiğine göre sabık Peripatetikler

58. *A.g.e.*, 66G.

* İsmini Aristoteles'in ders verdiği *lykeion*'un kolonadlarından (*peripatoi*) ya da filozofun derslerini verdiği esnada yürümesinden (*peripatetikos* yürümek anlamına gelir) alan Aristotelesçi gelenek. (ç.n.)

rastlantının Themistios'un tasarladığı gibi eşit derecede (olanaklı) olanlarda değil, nadiren olanaklı nesnelerde bulunduğunu düşünür. İbni Sina ise rastlantının her ikisinde mevcut olduğunu belirtir".[59]

Şayet İbni Sina'nın söz konusu Aristoteles pasajı izahına dönersek, İbni Sina'nın, rastlantının eşit derecede olanaklıda bulunduğunu belirtmediğini görürüz. Onun anlayışına göre eşit gerçekleşme olanağına sahip olanın (*al kain bil tasavi*) rastlantıyla gerçekleşip gerçekleşmediği araştırılmalıdır.[60] İbni Sina İlk Hoca'nın görüşünden ayrılmak istemez, keza Aristoteles'in kendisi eşit derecede olanaklıdan bahsetmediğine göre ondan bu bağlamda söz edilmemelidir. İsmini vermediği bu sabık Peripatetiklerin *eşit derecede* meydana geleni dışarıda bırakacak şekilde rastlantıyla nadir meydana gelen arasında bağlantı kurduklarını iddia eder. İbni Sina meseleyi sabık Peripatetiklerle beraber ele alır, çünkü onların aksine irade meselelerin eşit derecede olanaklı olmadıklarını benimser. Onun nazarında iradi eylemler dahil meydana gelen her şey belirleyici bir ilkeye ihtiyaç duyar ve eşit derecede olanaklı olmayı bırakır. Bunun yanında çoğunlukla gerçekleşenin rastlantıyla gerçekleşmesinin olanaklı olduğunu belirtir.

> "(İbni Sina'ya göre) bir şey sayesinde zorunlu ve başka bir şey sayesinde tesadüfi (*casuale*) olduğu söylenebilecek bir şey bulmak olanaksız değildir ve benzer şekilde bir şey sayesinde çoğunlukla ve başka bir şey sayesinde de nadiren olanaklı olur. Ayrıca yürümenin, şayet devinme yetisine (*potentiae motivae*) yüklenirse, durmaktan daha fazla devinmek bu yetinin doğasında olmadığı için rastlantı sonucu olduğunu... kasteder (*intendit*). Ancak devinime etkide bulunan arzuya (*appetitus*) yüklenirse, tesadüfi olmayacaktır.[61]"

Bu hususta örnekler vermese de İbni Sina'ya göre herhangi bir olayın sıklığı pek tabii etmenin beklentileriyle ilgilidir. Koşullar ifade edildiğinde her şeyin zorunlu olduğunun bilineceğini belirtir.[62] İbni Rüşd tarafından ona yüklenen görüş, yani iradi bir eylemin devinme yetisiyle bağlantılı düşünüldüğünde rastlantıyla gerçek-

59. *A.g.e.*, 66G-H. Themistios eşit derecede olanaklı kategorisinden açık bir şekilde bahsetmez. Arapça uyarlaması yanlış bir tercüme olabilir, Themistios'un Aristoteles'in *Fizik*'i tefsiri için bkz. Commentaria *in Aristotelem Graeca, Themistii in Aristotelis Physica Paraphrasis*, s. 50.
60. İbni Sina, *al-Samà' al-Tabi'i*, s. 63. (Âl Yâsîn, s. 119).
61. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 66H-I.
62. İbni Sina, *al-Samà' al-Tabi'i*, s. 63. (Âl Yâsîn, s. 119).

leşmesi ve iradeyle ilişkili düşünüldüğünde ise rastlantı sonucu olmaması İbni Sina tarafından açıkça dile getirilmez. O bu görüşü daha ziyade sabık Peripatetiklere atfeder görünür.

> "Bu sabık Peripatetikler yemek yemenin ya da yemek yememenin ve yürümenin ya da yürümemenin ve benzerlerinin ilkelerinden eşit şekilde gerçekleşen (ya da gerçekleşmeyen) türden olaylara (*amr*) dahil olduğunu söylerler; bu yüzden biri iradi olarak yürüdüğünde ya da yemek yediğinde bunun rastlantı sonucu gerçekleşmediği söylenir. Fakat biz... kuramlarının (*kavvl*) geçersiz (*butlan*) olduğunu ortaya koyacağız.[63]"

İbni Sina sonrasında ister iradi ister doğal her şeyin ilkeleri tarafından belirlendiğini ekler. Ona göre irade meseleler de iradi eylemler niteliğiyle belirlenmiş eylemlerdir.

İbni Rüşd, İbni Sina'nın bazı eylemlerin eşit derecede olanaklı ve belirleyici bir nedenden yoksun olması görüşünü savunduğunu ileri sürerek, İbni Sina'ya bir tür belirlenemezcilik atfeder görünür. Okuduğumuza göre, İbni Sina'nın bakışıyla bazı şeylerin eşit derecede olanaklı olandan, yani gerçekleşmek için eşit olanakları taşıyandan ortaya çıktığını belirtir gibidir. Fakat İbni Sina bunu belirtmez, bilakis meydana gelen her şeyin, gerçekleşeni kaçınılmaz kılan bir nedeni bulunduğunun altını çizer. Bu tenkit İbni Sina'nın görüşlerine yönelik yanlış bir betimleme olabilecekken, İbni Rüşd'ün bu belirli tartışma içindeki aşağıda açıkladığı kendi konumuna ışık tutmaktadır:

> "Başka bir neden dahil olmadığı sürece, eşit derecede olumsal olandan (*contingens aequale*) iki eylemden birinin gerçekleşmesi olanaksızdır; nötr eylemin bırakılması daha olasıdır. Nihayetinde, bir eylem dışarıdan bir nedenin (*causa extrinseca*) katkısı olmadan eşit derecede olumsal olandan kaynaklanmaz. Eğer bu neden çoğunlukla mevcutsa bu eylemin rastlantıyla meydana geldiği söylenmez... Doğası biçimin değil, maddenin doğası olduğu için eşit derecede olumsal olduğu müddetçe, bir eylem eşit derecede olumsal olanın sonucunda ortaya çıkmaz.[64]"

İbni Sina her şeyin eşit derecede olanaklı olandan oluşabileceği görüşünü kabul etmez. Bu eylem kategorisi olanağın alanıyla

63. İbni Sina, *al-Samà' al-Tabi'i*, s. 63. (Àl Yàsìn, s. 119).
64. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 661-L. Belirleyici bir unsura (*al muraccih*) iki karşıt arasında gerçekleşen tercih için ihtiyaç olduğu ve insan eyleminin belirlenimi görüşü *kalem*'de geliştirilmiştir, bkz. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, s. 140-141.

sınırlıdır. Eşit derecede olanaklı şüphesiz ve İbni Sina'nın görüşüyle uyumlu bir şekilde herhangi bir gerçek olaya karşılık gelmez ve bu yüzden, doğal ya da iradi olsun, rastlantıyla gerçekleşen olaylar kümesine dahil edilemez. Bu, İbni Rüşd'ün eşit derecede olanaklının doğasının madde olduğu savından çıkartılabilir ki bu da onun olanak halinde olmaya ve bu surette var olmayışa denk düştüğü anlamına gelir. Bir şeyin olanak halinden gerçeklik haline geçebilmesi için etkin bir ilkeye, dışarıdan bir nedene ihtiyaç duyulur. Saf olanak halinde bulunan bir şey gerçek ve etkin bir şey tarafından gerçekliğe çekilmedikçe gerçek halinde var olamaz. Eşit derecede olanaklı olanağa eşittir ve gerçeklik halinde var olmaz.[65] İbni Rüşd'ün görüşü İbni Sina'nınkine bizi inandırdığından daha yakın görünür. Her ikisi de bir karşıtın diğeri üzerinde, aralarındaki dengeyi karşıtlardan birinin varoluşu lehine bozan bir üstünlük sağlayan dışarıdan bir nedenin bulunması gerektiğini ifade eder.

Tahafut al tahafut'tan bir pasaj aynı görüşü dile getirir:

> " 'Olanaklı' terimi hiçten ziyade daha sık gerçekleşen olanaklıya, hiçten ziyade daha az sıklıkta gerçekleşen olanaklıya ve eşit derecede gerçekleşme ihtimallerini taşıyan olanaklıya karşılık gelecek şekilde eş sesli kullanılır ve bu üç olanaklı türü yeni bir belirleyici ilkeye aynı şekilde ihtiyaç duyar görünmez. Hiçten ziyade daha sık gerçekleşen olanaklının çoğunlukla belirleyici ilkesini, eşit derecede gerçekleşme ihtimallerini taşıyan olanaklının ve daha az sıklıkta gerçekleşen olanaklının durumlarında olduğu gibi dışında değil, kendi içinde taşıdığına inanılır. Ayrıca olanaklı bazen etmende, yani eyleme olanağında, bazen etkilenende, yani kabul etme olanağında yatar ve belirleyici bir ilkenin zorunluluğu her iki durumda aynıymış görünmez. Zira etkilenende mevcut olanaklının dışarından yeni bir belirleyiciye ihtiyaç duyduğu bilinir.[66]"

İbni Rüşd burada eşit derecede olanaklının çoğunlukla olanaklıdan farklı biçimde dışarıdan belirleyici bir ilkeye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Belirleyici ilke içeriden de gelebilir. Aklında ne olduğunu burada açıkça ifade etmese de, ona göre belirli varlıkların belirli işleri alışılmış biçimde görmelerini sağlayan belirli nitelikler ve güçleri taşıdıklarını görmüştük, misal bir hayvan kendinden hareket edebilir. Devinme hayvanlarda mevcut bu tür içeriden belirleyici

65. "Olanağın ve gerçekliğin bir arada var olduğu savı yanlıştır, zira olanak ve gerçeklik birbiriyle çelişir ve bir ve aynı anda bir arada var olmaz", İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, Çev. Van den Bergh, s. 55.

66. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, 5 (Bouyges), Çev. Van den Bergh, s. 1-2.

bir ilkenin varoluşuna yalnızca bir örnektir. Rastlantı pasajına geri dönersek, İbni Rüşd sözlerine şöyle devam eder:

> "Bu sebeple, çoğunlukla zorunlu ya da olumsal olmayan eylemler zorunlu olarak nadiren meydana gelir. Buna göre rastlantı eşit derecede olumsal olmaz... Çoğunlukla olumsalla zorunlu arasındaki farkın, İbni Sina'nın belirttiği gibi, çoğunluk olumsalın nadir durumlarda engelle karşılaşmasında ve buna mukabil zorunlunun bir engel taşımamasında yatmadığı bilinmelidir. Zira bu her şeyin doğası gereği (*naturaliter*) zorunlu olduğu görüşünü içerir. Daha ziyade çoğunlukla olan olumsal nadir durumlarda eyleminin eksik kalması (*deficiat*) olanağını doğasında taşıyandır ve bu sebeple dışarıdan bir engel orada bulunabilir. Buna mukabil zorunlu dışarıdan bir engelle karşılaşmaz, çünkü doğasında böyle bir şey yoktur.[67]"

İbni Rüşd bu örnekte İbni Sina'nın görüşünü doğru yorumlar ve farklı bir rastlantı anlayışı sunarak ona karşı çıkar. İbni Sina'nın yorumuyla bir olay dışarıdan bir engel tarafından aksatılmadığı sürece her daim gerçekleşir. Buna karşılık İbni Rüşd öznenin ve iç doğasının üzerinde durur.[68] Bir eylemin etmeni etkisini üretmekte başarısız olduğunda, bunun nedeni dışarıdan unsurlardan ziyade etmenin doğasında yatar. Bir engel yalnızca etmende içeriden bir sektenin sonucu olarak doğar. Bunun açık bir şekilde sadece,

67. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 66L-67A. Zorunlu biçimde gerçekleşen olaylar ve rastlantı sonucu gerçekleşenler arasındaki karşıtlık için bkz. İbni Rüşd, *Commentary on De interpretatione*, s. 79-84, §32-39, İngilizce çeviride, s. 144-148. İlginçtir, İbni Rüşd gibi Aquinas da olumsalla (*contingens*) ve zorunlu arasındaki tek farkın sonuncusunun bir engelden mahrum oluşunda yatmadığını savunur, zira olumsal var olamayabilecekken zorunlunun var olmaması olanaklı değildir. Aquinas'a ait Aristoteles'in *Fizik*'i yorumu için bkz. S. Thomae Aquinatis opera omnia, Cilt 4, s. 72 (3rd column). Walter Burley'e göre Aristoteles'in *Fizik*'ini açıklarken, "Şerhçi... olumsalla zorunlu arasında bir fark olduğunu belirtir, yani çoğunlukla olumsal olan doğasında nadir durumlarda iş görmeme olanağı bulunana karşılık gelir ve doğasında iş görmeme olanağı bulunduğu için zorunludan ayrılır. İbni Sina'nın ifade ettiği, dışarıdan (durumlar) hariç zorunludan doğa bakımından ayrılmaz fikri doğru değildir", *Exposition on the Physics*, yaprak. 49r.

68. "Rastlantı sonucu olan nadiren gerçekleşir... her daim gerçekleşen ise yalnızca, bazı amaçlara yönelik iç doğa (natura innata ad hoc) aracılığıyla böyledir", İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 93K. Bu görüş Aristotelesçi belirli nesnelerin özelliklerine ve işlevlerine göre yapıp ettikleri kuramıyla uyumludur. "Bu nedensellik kavramsallaştırmasının kilit noktası üretim mefhumudur. Nedenler etkilerinden sadece önce gelmez ya da onlara eşlik etmez, onları oluşturur, meydana getirir ya da başka yolla gerçekleşmesini sağlar. Dahası, doğalarında mevcut, bu etkileri üretme gücü ya da yeteneği sayesinde böyle eylerler", Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 2.

madde ve biçimden bileşik, bozulabilir tözler söz konusunda doğrudur. Tanımları ve doğaları gereği her daim ve sekteye uğramadan etkilerini üretemezler. Dolayısıyla zorunlu ya da kalıcı olmazlar. Zorunlu olan basit ve sonsuz olandır. Böylelikle hiçbir olasılık/olanak onlara etki etmez. Şayet bir özne kendi kusurlu doğasından ziyade bir engel tarafından aksatılırsa, bütün varlıklar sonsuz gök varlıklarıyla bir tutulmuş olur ve İbni Rüşd bu görüşe karşı çıkar. Çoğunlukla olanaklının gerçekleşmesi bazen aksar ve bu durum kendi olasılığından/olanağından meydana gelir. Zorunlu karşısında hiçbir engel oluşamaz, atıl kalır. Dolayısıyla zorunlunun bir engeli bulunmaz. Madde ve biçimden bileşik olmadığı sürece bozulmaz ya da değişmez. Burada vurgu dış nedenlerden ziyade, *etmen*in iç kuruluşuna ve doğasına yapılır. Böylece dış, zorlayıcı unsurlara ağırlık verilmediği için etmene ait daha güçlü bir otonomi, hatta özgürlük işaret edilir. Bir engel yalnızca, eğer özne gereken eylemi gerçekleştiremezse oluşur. Aksine İbni Sina, mekanistik çarpışmalar kuramının betimlediği gibi, dış engeli bir olayın gerçekleşmemesinin birincil nedeni olarak görür. Bunun yanında iki görüş arasındaki uyumsuzluk İbni Rüşd'ün bozulabilir tözlerdeki maddi öğeye maddi olan neredeyse doğal tözlerin iç doğası haline gelecek şekilde verdiği büyük ağırlığa karşı bir dereceye kadar Sina'nın biçimciliğini öne çıkarır.

İbni Rüşd'ün anlayışında bozulabilir varlıklarla bozulabilir maddeleri arasında daha güçlü bir özdeşleştirme iş görür. Ayrıca rastlantı ve madde arasındaki yakın bağa dikkat çekilir:

> "Etmenin ve kabul eden nedenin olumsallığından (*contingentia*) söz edildiğine göre onları hakkıyla araştırmak gerekir. Böylece birinci maddenin eşit iki karşıtlığı ikisinden herhangi birinin kabulünün doğası gereği olacak biçimde almaya hazır olduğunu söyleyelim... Bu sebeple bu tür(den) olumsal(varlık)ın, yani doğal olanın, aynı anda (iki) eşit zıt etmeni bulunmaz. Yoksa doğa beyhude devinirdi. Bu yüzden karşıtlardan birine yol açan... bir etmene yüklenen o eylemlerin... rastlantıyla değil, çoğunlukla gerçekleşmesi zorunludur. Şayet eşit şekilde eyleyen ve eylemeyen bir şey var olsaydı, doğa beyhude deviniyor olurdu; zira onda hem olma hem de olmama olanağı doğası gereği eşit olurdu. Ayrıca birinci maddedeki olma olanağının (*potentia*) olmama olanağına eşit olduğunu söylerken onda iki karşıtın eşit, fakat karşıt zamanlarda bulunduğunu kastederiz. Misal yağmur eşit derecede yağabilir de yağmayabilir de, fakat biri kışın diğeri yazın gerçekleşir... Eşit derecede gerçekleşen ve gerçekleşmeyen şeylerin nedenleri... gökkürelerdir. Buradan

> hareketle eşit derecede olumsal, etmenin olanaklarının kendilerinde (*per se*) değil, edilgen güçlerde ve iki karşıta eşit derecede alıcı olanlarda bulunur görünür... Eşit derecede olumsal eylemde değil, yalnızca tutkuda bulunur. Yani eşit derece (olanaklı) olan hiçbir eylem bulunmaz. Edilgen etkin bir olanaktan geçmedikçe eylemez ve Aristoteles bu bölümde eşit derecede olumsalı bu yüzden geri çevirir. Fakat her şeyin zorunlu olduğu savı yanlıştır (*nullus*) ve Metafizik'te çürütülür.[69]"

İbni Sina'nın rastlantı çözümlemesine dair eleştirisi bu pasajla tamamlanır. Pasajda etkin güçlerden ve edilgen güçlerden bir eylemin sıklığıyla beraber söz edilir. Eşit derecede olanaklı, takip ettiğimiz gibi, olanağın alanına özgüdür ve gerçeklik halinde var olan tözlerin ya da olayların dışında tutulur. Kendinden devinmeyen birinci maddeye yüklenir. Dolayısıyla eşit derecede olanaklı etkin olanakta değil, yalnızca maddede, edilgen bir olanakta var olur. Madde etkin bir ilke olmadığı için etkinliği, hangi kesin zamanda karşıtlardan hangisinin meydana geleceğine karar verecek gerçekleştirici bir ilke ihtiyacındadır. Bu etkin olanak iki karşıtı aynı anda hiçbir zaman gerçekleştiremez, fakat birinin diğerine ağır basmasını sağlar. Etkin olanağın etkin ilkesi nihai olarak gökkürelere dayanır. Ayaltı âlemde olup bitenin belirleyici nedenleri onlardır. Dahası, İbni Rüşd gökkürelerin eşit derecede olabileceğin ve olamayacağın nedeni olduğunu ileri sürerek onların maddenin de nedeni olduğunu üstü kapalı belirtmiş olur, çünkü eşit derecede olanaklı yalnızca edilgen olanakta, yani maddede bulunur. Öyleyse gökküreler hem etkin hem edilgen olanaklardan sorumludur. Gerçeklik halinde meydana gelen her şeyden dolaylı bir şekilde sorumlu olduklarını doğrudan belirtir. Bu pasajın sonunda İbni Sina'ya karşı *Metafizik*'te belirttiği bir düşünceyi, yani her şeyin zorunlu olmadığını yineler. Sonraki bölümde, metafiziğinde olanaklıyı ve zorunluyu nasıl ele aldığını gözden geçirerek, bu farklı zorunluluk kavramının nasıl ifade edildiğini göreceğiz.

İbni Rüşd'ün İbni Sina'ya yönelik rastlantıyla ilgili eleştirilerinden nereye varılabilir? İbni Rüşd'ün kendisi bir şeyin meydana gelmesi için her daim belirleyici bir ilkenin mevcut olduğunu söyleyerek kesin olarak belirlenemezciliğe yönelmemektedir. Kendi İbni Sina okuması belirlenimci varsayımlarla desteklenir. Bir şeyin eşit gerçekleşme olanaklarına sahip olandan meydana gelebileceğini

69. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 67B-D.

ve rastlantının burada yattığını ileri süren yanlış İbni Sina yorumlamasında kendi kendini belirlenimci olarak gösterir. İbni Rüşd'ün ona atfettiği görüşleri savunmuş olsaydı İbni Sina belirlenemezci nitelenmeyi hak ederdi. Oysa İbni Sina'nın düşüncesi bundan daha fazla yerinden edilemez. İbni Rüşdçü, belirlenemezci olarak İbni Sina görüşü *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'te ve *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te bulunan, içerikleri bakımından oldukça benzer iki farklı pasajda onaylanır:

> "Rastlantı sonucu olan doğa gereği olana her daim karşıttır... (Yoksa) nedenler ve etkileri arasındaki uyuşma ve dolayım var olmazdı ve böylece zorunlunun doğası ortadan kalkardı. Ayrıca rastlantı sonucu gerçekleşenin bazı doğal nedenlerden türeyen nedenlerden, bunlar etkilerini üretmekten engellendiğinde ve çoğunlukla meydana geldiği söylenir. Böylece, şayet insan rastlantı sonucu oluşmuşsa bazı türlerin parçası olan ve o türleri oluşturması engellenmiş nedenler aracılığıyla oluşması zorunludur. Rastlantı sonucu olanın nedenleri bu yüzden belirlenmiş (determinate) değildir ve buna göre insanın dişi eşekten ya da kısraktan ve genel olarak (*universaliter*) sonsuz maddelerden meydana gelmesi olanaklıdır. Bir tür sonuç olarak rastlantı eseri mevcut değildir. Daha ziyade rastlantı eseri mevcut olan şeyler doğaya aykırı ve ucubedir. Bütün bunlar apaçıktır. Fakat bunları insanın topraktan oluşmasının olanaklı olduğunu, fakat rahimde oluşmasının daha uygun olduğunu söyleyen İbni Sina gibi bunun apaçık olduğunu inkâr edenlere karşı dile getiriyoruz. Ayrıca kendini bilime adamış bir insandan çıkma bu kuram tamamıyla saçmadır.[70]"

Doğal bir türün korunması ve devamı İbni Rüşd için doğanın beyhude ya da rastlantıyla devinmediğine açık bir kanıttır. Bir tür içindeki oluşum, gördüğümüz gibi, arıziden ziyade temeldir ve böylece rastlantı sonucu gerçekleşemez. Aslında İbni Sina da bunu savunur ve onun doğal nedensellik görüşü insanın topraktan oluştuğunun arkasında durabileceğini düşünmeye izin vermez. İbni Rüşd bu görüşlerin İbni Sina tarafından nerede savunulduğunu be-

70. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 387F-H. İbni Rüşd İbni Sina'yı benzer şekilde, doğadaki türlerin devamlılığını sarfınazarla suçlar, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 46-47. Bir tür içindeki oluşuma karşıt durumdaki rastlantı için bkz. *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*, s. 174. Kogan'ın bu pasajı ve İbni Rüşd'de engel mefhumunu çözümleyişi için bkz. *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 129-132, s. 261. İbni Rüşd bozulan maddeden oluşumun rastlantıyla değil doğa gereği meydana geldiğini izah eder, bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1463-1464.

lirtmez.[71] İbni Sina bilakis ucubelerin bile zorunlu olduğunu ifade eder. Rastlantı ve doğa arasındaki karşıtlık bu pasajdaki önemli noktadır. Doğal seyri takip eden rastlantıya uygun gerçekleşene karşıt olarak çoğunlukla meydana gelir. Teorik bakımdan rastlantı nedeni İbni Rüşd için her daim temel nedene tabidir. Diğer taraftan neden ilkeden sapmaların gerçekleştiğinin açık ve seçik biçimde izahını yapmaz, yalnızca bunun nadir gerçekleştiğini belirtir. Bunların bir engel sebebiyle var olduklarını ileri sürer. Peki, bu daha önce söylenenlerle çelişki içinde midir? Benim düşünceme göre engelin, İbni Sina'nın yorumunda olduğu gibi, dışarından değil içeriden olduğunu, yani tekil ayaltı tözün oluştuğu maddeden olduğunu düşünmek tek çözüm yoludur. Rastlantının doğada nadiren gerçekleşene dayandığı gözleminden farklı bir açıklaması olmalıdır. İbni Rüşd'ün akılcılığı bizi doğada ilke itibariyle açıklanamaz bir şey bulunmadığına inandırır ve rastlantı bu kaideye bir istisna oluşturamaz. Rastlantı arızi bir neden olarak kendi başına değil, ancak temel nedenlerin bir 'parazit'i olarak var olabilir. 'Rastlantıyla gerçekleşen ya doğal bir nedenle ya da iradi bir nedenle gerçekleşir, zira bu ikisinden başka üçüncü bir etmen neden yoktur'.[72]

İbni Rüşd geçtiğimiz pasajda rastlantıyı doğanın karşısına koyar, çünkü rastlantısal oluşlar nadirken doğaya göre gerçekleşenler çoğunlukla bu şekilde gerçekleşir.

---

71. Aynı mesele *Tahafut al Tahafut*'ta da ele alınır, s. 416, s. 328. İbni Rüşd bu görüşü Gazali'nin fikirlerinden derlemiş ve İbni Sina'ya yüklemiş olabilir. Bkz. Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes*, s. 268-269. İbni Sina böceklerin ve bitkilerin madde ve gökkürelerin etmenliği sayesinde kendiliğinden oluşabileceğini kabul eder. Bkz. Kruk, "A Frothy Bubble", s. 266, s. 273-274. Aristoteles biyoloji çalışmalarında kendiliğinden oluşum hususuna değinir. Bkz. Judson, "Chance and 'Always or For the Most Part' in Aristotle", s. 73, s. 74, n.2. İbni Rüşd'ün maddeden oluşuma dair kendi düşüncesi ise şöyledir: "Bozulan maddeden oluşmuş tözler sinoniminden oluşmuşlar sınıfına dahildir, yoksa rastlantı sonucu oluşmuşlar sınıfına değil, çünkü rastlantıyla oluşan ne varlığında bir düzenlik ne de doğanın yönelttiği bir tür taşır ve besbelli bu tözler doğal tasarıma göre türlere sahiptir ve sadece üremenin ilettiği türlerden yoksundur; birçoğu sınırlı bir zamanda meydana gelir. Yani rastlantıyla vukuu bulduklarını belirtmek anlamsızdır... oluştuğu bozulan madde üremedeki tohuma denk düşer... Bozulan maddede her hayvana uygun olanak tohumdaki güce/zanaata benzer... Bozulan maddedeki, bir zanaata benzeyen güç ile tohumdaki arasında, tohumda bu güç bir tohuma sahip olma durumundan ve güneşten gelirken bozulan maddede ise yalnızca güneşten gelmesi hariç bir fark bulunmaz". İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, Çev. Genequand (üzerinde biraz oynandı), s. 93-94. Arapça basımda s. 1463-1465.

72. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 72L.

Rastlantı bu pasajda doğal ya da iradi bir nedenin altına yerleştirilir. Rastlantı bir töz değil, ilinek olduğu için bu husus ve daha önce belirtilenler arasında bir çelişki bulunmaz. Rastlantı arızi bir nedenken doğal ve iradi nedenler temel/var olan nedenlerdir.

Sonuç

Bu bölümde İbni Rüşd'ün rastlantı görüşü ve Sokrates öncesi filozoflardan İbni Sina'ya kadar bu konuyu ele almış başka filozoflar ve yorumcular karşısındaki konumu tartışıldı.

İbni Rüşd Aristoteles'in irdelemesini yorumlarken İbni Sina tarafından ele alınan temel meseleleri, yani rastlantının ne türden bir neden olduğuna açıklama getirir. İki temel soru rastlantıyla ilişki içinde düşünüp taşınılır; rastlantının temel etken bir neden olmadığı imasıyla etken neden dolayımı ve doğanın genel olarak bir amacı ya da ereksel nedeni izlediğinin ve rastlantıyla düzenlenmediğinin olumlaması. Kaldı ki İbni Rüşd, nazarıitibara aldığı ve eleştirdiği İbni Sina'nınki dahil, konu üzerine uzun bir yorumlama geleneğinin ardından gelmenin yararını görür.

Yukarıda anılanlardan İbni Rüşd'ün rastlantının doğada gördüğü işi kısıtladığı ortaya çıkar. Hem onun hem de Aristoteles ve İbni Sina için rastlantı arızi bir nedendir, yani hiçbir zaman tek başına değil, temel bir nedene içkin olarak bulunur. Bize katı biçimde gerçek sapmaya izin vermeyen bir nedensellik modeli sunar. Rastlantı ise arızi bir etken neden olarak görülür. Ucubeler gibi sapmalar doğanın eksikliklerine yüklenebilir. Bu ikinci nokta İbni Sina kadar belirlenimci olmadığına kanıt gösterilebilir. Zira beriki her şeyin zorunlu bir nedeni olduğunu ve başka türlü olamayacağını sık sık vurgular. İbni Rüşd ucube varlıkları dış bir etmenden ziyade doğanın ya da etmenin aksamasına yükleyerek İbni Sina'nın katı belirlenimciliğine karşı etmene daha fazla otonomi verdiği düşünülebilir. Ona göre doğanın aksaması maddi öğeler içermesi ve sonsuz varlıklardan farklı olarak aynı derecede kalıcı olmaması olgusuna dayanır. Biçim bozuklukları nedenler zincirinden ziyade doğanın kendi içindeki bozuk bir şeye bağlıdır. İbni Sina'nın yaptığı gibi hiçbir şeyin hiçbir şekilde başka türlü olamayacağının altını çizen sistematik bir nedenler ağına dair katı belirlenimci bir kavramsallaştırma geliştirmez. Her doğal sürecin başlangıcından tamamlanmasına kadar katı ve belirli ilkelere uygun işlediğini gene

de dile getirir.[73] Bazı hususlarda daha açıktır ve hiçbir etkinin rastlantıyla (*baht*) oluşmadığını, daha ziyade bir şeyi üretme olanağına sahip bir aracı sayesinde gerçekleştiğini belirtir.[74]

Rastlantı üzerine bu pasajlar sayesinde İbni Sina'nın felsefesini nasıl anladığı hakkında bilgi sahibi oluruz. Söz konusu pasajlarda selefinin savunmadığı düşünceleri ona atfettiği için İbni Sina'ya yönelik eleştirisinin ara sıra hedefini şaşırdığını söylemek gerekir. İbni Sina'nın felsefesini yanlış betimlemenin iki nedeni olabilir; bir ihtimal selefinin çalışmalarına aracısız ulaşmamış, daha ziyade Gazali'nin felsefi yapıtları gibi dolaylı metinlerden yola çıkmıştır, bir ihtimal de kendi Aristoteles Felsefesi yorumuna dalmışlığı ve *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'ten önce kaleme alınmış *Tahafut al Tahafut*'ta iş gören bir hedef olan, doğru Aristoteles düşüncesini yenileyerek felsefeyi yeniden kurmayı denemesi İbni Sina'nın görüşlerini yanlış yorumlamasına yol açmıştır. Bundan dolayı İbni Rüşd'ün eleştirisini İbni Sina'dan gerçek bir ayrılma kabul etmekten sakınmak durumundayız. İki filozof arasındaki Aristoteles tarafından tartışılan belirli bir konuyla ilgili fark gerçek bir ayrılmadan ziyade farklı vurgulamalarda yatar. Fakat İbni Rüşd'ün suçlamaları bazı durumlarda gerçek ayrılmaları işaret eder.

Ayrıca İbni Rüşd'ün kendi felsefesini şekillendirmesinde Gazali'nin *falasifa*'yı, bilhassa İbni Sina'yı onaylamayışının etkisini küçümsememek gerekir. Bir yandan Aristoteles'e sadık kalmaya emek harcayan İbni Rüşd'ün tasarısı *Fasl al Makal*'da hazırladığı gibi felsefe ve din arasındaki uyumu göstermekten oluşur. İbni Sina'ya karşı salt felsefi zemindeymiş gibi görünen saldırılarının Gazali'nin felsefecilere yönelik dinsizlik suçlamasını ıslah etme denemesi oluşturduğunu aklımızın bir köşesinde tutmalıyız. Bu bilhassa *Tahafut al Tahafut*'ta gün gibi ortadadır.[75]

Bu bölüm İbni Rüşd'ün rastlantıyı maddi, ayaltı âlemle bağdaştırdığını ortaya koymuştur. Onun rastlantı kuramını enine boyuna anlayabilmek için artık dikkatimizi onun madde kavramsallaştırmasına vermemiz gerekir. Bu özellikle, onun düşüncesinde maddenin kendinde rastgele olayları oluşturup oluşturmadığını ortaya

73. Bu husus için ayrıca bkz. *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*, s. 172.
74. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1167.
75. İbni Rüşd'ün İbni Sina yönelik eleştirisi Ortaçağ'da bilinmektedir. Cruz Hernandez, *Ibn Rushd* s. 69-70. İbni Rüşd'ün İbni Sina'yı eleştirdiği konuların listesi için ayrıca bkz. s. 70.

çıkarmak için gereklidir. Aristoteles'in madde üzerine pasajları ve bilhassa birinci maddenin varlığını kabul edip etmediği konusunda araştırmacılar farklı farklı düşünmüştür. Peki, İbni Rüşd birinci maddeyi kabul eder mi? O rastlantı olaylarını doğuran başlıca bir neden midir? Doğada hangi belirli işi görür? Görüşleri İbni Sina'nınkilerle nasıl karşılaştırılır?

İkinci Bölüm

İbni Rüşd'ün Madde ve Zorunluluk Üzerine Görüşleri

Madde ve Olanak, Yoksunluk ve Arzu

İbni Rüşd'ün Aristoteles'in rastlantıyla ilgili pasajlarını açımlaması geride bıraktığımız bölümün konusunu oluşturdu. Endülüslü filozof burada rastlantının temel değil, fakat arızi bir neden olduğunu onaylamanın yanında tüm nedenlerin önde gelen nedene, yani ereksel nedene uyduğunu ispat etmenin peşindedir. İbni Sina gibi o da bazı Sokrates öncesi filozoflar tarafından ileri sürülen, maddenin bütün doğal görüngülerin ardındaki yegâne neden olduğu ve tek başına doğadaki değişimin etmeni olduğu görüşüne özellikle karşı çıkar. İbni Rüşd maddi nedenin değil, ereksel nedenin nihai olarak doğal süreçlerden sorumlu olduğunu savunur. Rastlantı aracılığıyla doğal bir etmen olağan etkisini üretmekte başarısız olurken rastlantının nedeni madde, daha belirgin bir ifadeyle maddenin biçimi desteklemeyi başaramamasıdır.

Nasıl ki İbni Sina'nın madde kuramının belirlenimciliğiyle farklı düşmediğini ortaya koymak için öncelikle bu kuramın çözümlenmesi gerekiyorsa, aynı şekilde İbni Rüşd'ün madde kuramının rastlantı çözümlemesiyle tutarlı olup olmadığını ortaya koymak da zorunludur. Madde salt edilgen işleve mi sahiptir yoksa bir şekilde etkin midir?

İbni Sina gibi o da maddenin madde niteliğinde esasen olanak halinde mevcut olduğunu ve biçimden ayrı var olmadığını savunur. Böylelikle tek başına kalıcı olan bir cisme ya da töze karşılık gelmez.

> "Tüm kalıcı ve arızi niteliklere olanak halinde bulunan bir varlık mevcuttur ve buna birinci madde denir... Bu maddenin cisimleşmediği aşikâr, çünkü öbür türlü kalıcı bir nitelik taşırdı ve bir isme ve tanıma sahip olurdu... bu doğanın bir cisim olduğunu düşünen yanılır.[1]"

Madde bir biçimle birleşmeden gerçeklik halinde var olmaz. Birinci madde kendinde var olsaydı, bir ismi, tanımı olurdu ve böylelikle bütün nitelikleri kabul edemezdi. Öyleyse birinci madde tekil fiziki bir cisim değildir.

İbni Rüşd Aristoteles'e uyarak birinci maddenin oluşturulamayacağını ilave eder. Zira oluşum yalnızca madde ve biçim tekil belirli bir tözde birleştiği vakit gerçekleşir.[2]

İbni Rüşd başka bir pasajda birinci maddenin doğasına açıklık getirir.

> "Birinci maddeye karşılık gelen bu doğa bozulabilir varlıkların tümü için ortak bir ilkedir (*principium*)... fakat gerçeklik halinde var olan yalın bir töz ya da madde ve biçimden bileşik bir şey olacak şekilde kendinde bir değildir. Çünkü kendi biçimine sahip olsaydı o biçim mevcutken başka bir tanesini alamazdı, bunun yerine başka bir biçim oluştuğu anda geçip giderdi. Bir şeyi kabul eden kendisi gerçeklik halinde olduğu müddetçe onu kabul etmez; ancak kendisi de olanak halindeyse bu gerçekleşir. Eğer birinci maddenin işlevi bütün biçimleri kabul etmekse, o zaman olanak halinde tüm biçimlere karşılık gelmesi ve kendi tözünde kendi biçimine sahip olmaması zorunludur... Şayet gerçeklik halinde var olsaydı, bir biçime sahip olurdu ve böylece... bütün biçimler de ilinek.[3]"

Madde aslında var olanlar için bir ilke olmasına rağmen etkin bir ilke sayılmaz. Hem İbni Rüşd hem de ondan önce İbni Sina maddenin bozulabilir varlıklarda bir değişim ilkesi olduğunu, fakat bir varoluş ilkesi olmadığını düşünür. Öyleyse birinci madde, değişebilir varlıkları oluşturan dört öğeyi taşıyan dayanaktır.[4]

1. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 38C-D. Ayrıca maddenin bir cisim olmadığı düşüncesi için bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, 80. İbni Rüşd'e göre bir şey yalnızca madde sayesinde gerçeklik halinde meydana gelmez, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 96. Gerçek bir şey üretmez.
2. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 46K.
3. *A.g.e.*, 40L-M. Etkin güç olarak biçim ve edilgen güç olarak madde düşüncesi için bkz. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 119-120 ve İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1110-1111.
4. Dört öğenin tümü için var olan ortak bir madde bulunmaz, *Gökyüzü Üzerine Kısa Şerh*, 73. Gerçek "öğe" (yani madde) bütün bileşik var olanlar tarafından paylaşılır. Hepsi birincil maddeden oluşmuştur ve ona karışır ve birincil madde

İlke gereği bütün biçimleri muhafaza ettiği için kendi kurucu biçimi bulunmaz. Kendine ait bir biçim taşısaydı diğer biçimleri kabul edemezdi. Yani dayanak olarak kavranamazdı, zira o vakit biçimler ilinekleri olurdu. Aksine biçim maddi bileşikteki temel, gerçekleştirici öğedir. Sonuç olarak birinci maddenin ayırt edici niteliği gerçeklik halinde var olmak değil, saf alıcılık ve olanaktır.[5] Madde biçime uyar, çünkü yalnızca biçim aracılığıyla var olur.[6] Dahası her öğede (*unsur*) gerçeklik halinde bulunan madde değil, biçimdir.[7] Bunun neticesinde, "birinci madde gerçeklik halinde (*in actu*) var olmaz".[8]

Diğer taraftan İbni Rüşd için gerçeklik halinde var olan her varlık gerçeklik halindedir.[9] Bu sebeple gerçeklik ya da gerçek varoluş ve birinci madde karşılıklı olarak birbirini dışlar. Bunun yanında madde biçimden ayrıldığında yalnızca olanak halindedir.[10] Bileşik bir varlık oluştuğunda madde biçimi kabul etme ve bu türden tözün oluşumuna edilgen bir yolla katkıda bulunma işini yüklenir. Ne olursa olsun biçimin yaptığı gibi etkin şekilde katkı sunmaz, öbür türlü bileşik, tekil bir töz yerine iki edimsel parçanın toplamı olacaktır. Dolayısıyla biçimin gerçeklik halinde var olmayan maddeyi gerçekleştirdiğinden ziyade olanak halindeki tekili gerçekleştirdiğini söylemek daha doğru olur.[11]

---

kalan öğelerin, yani dört öğenin nedenidir, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 505. Birbirlerine dönüşüp değişen nesneler için ortak bir madde bulunduğu düşüncesi için bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1299.

5. "Olanağı (*kuvva*) inkâr eden birinci maddeyi inkâr etmiş olur", İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1132. Birincil madde sonsuz ve gizilken dört öğe sonludur, bkz. *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*, 105. Gökcisimleri de sonsuzdur, *a.g.e.*, s. 96 ve s. 181. İbni Rüşd sonsuz basit cisimlerin bulunmadığını düşünür, *a.g.e.*, s. 110. Dünyada var olan madde (yani ikincil madde) de sınırlıdır, s. 139.

6. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 709. Halihazırda gerçeklik halinde var olmayan bir şeyin gerçeklik haline geçebilmek için bir etmene ihtiyaç duyduğu göz önünde tutulmalıdır; *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 85A.

7. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1050.

8. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 367G.

9. *A.g.e.*, 360E.

10. İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 15D.

11. Pérez Estévez, "Biçimden temelden farklı olan madde olanak halindedir, yani biçim ya da biçimler alacağı için bir noktada gerçeklik halinde olacaktır. Fakat biçimin varlığından temelden farklı olan maddenin varlığı biçimin varlığından meydana gelmez, böylece İbni Rüşd'e göre madde sonsuz şekilde üreten biçimsel ya da ereksel neden taşımaz, olanak halinde her daim var olur", s. 226.

İbni Rüşd maddenin yalnızca olanak olarak var olduğunu söylemenin yanında maddenin özne olduğunu da iddia eder: "Özne varoluşu olanak halindeki (*in potentia*) gerçek maddede bulunur".[12]

Madde değişimin öznesidir. İbni Sina'da olduğu gibi, değişim sürecinde üç öğe gereklidir: madde, biçim ve yoksunluk. Biçim onda ikame ettiği müddetçe madde öznedir. Böyle bir biçim taşımadan önce o özne karşıtları da içermez: "Bu öznenin kendi tözünde herhangi bir karşıtlığı içermemesi gerekir, çünkü karşıt karşıtını kabul etmez ve su, ateş, hava ve topraktan her birinin karşıtı bulunur".[13]

Madde gerçeklik halinde biçime ya da herhangi bir karşıta sahip değildir, onları yalnızca olanak halinde taşır. Ayrıca İbni Rüşd, Aristoteles gibi bu öznenin dört öğeye, yani su, ateş, hava ve toprağa karşıt bir karşıtlık içermediğini söyleyerek biçimlenmemiş maddeyi ya da birinci maddeyi gerçekten var olan ve duyularla algılanabilen, dört öğeden biçimlenmiş maddeden ayırır.[14]

İbni Sina'dan farklı olarak maddenin bir özne olduğunu savunsa da onun belirli türden bir özne olduğuna dair açıklama getirir.[15]

> "Maddenin... gerçeklik halinde bulunan ve nesnelerin ondan oluştuğu özne değil, olanak halindeki özne olduğunu dile getirdim... Çünkü bu birinci ve ikinci özneler birincinin gerçeklikte ya da olanakla gerçeklik arasında ara bir aşamada ve ikincisinin olanakta bulunmasında farklılaşır.[16]"

Birinci madde hali hazırda biçimlenmiş bir töz değil, olanak halindeki bir öznedir. Olanaklı özneye karşı edimsel özne, bu pasajdan anladığımız kadarıyla, gerçekten var olan bir tözün maddi bileşenine eşittir. Böylece ikinci özne biçimlenmemiş maddedir. Yalnızca bir soyutlama olarak algılanabilecek birinci madde, yani doğada gerçeklik halinde bulunmayan, herhangi bir biçimin onda

12. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 33A.
13. *A.g.e.*, 32L. İbni Rüşd maddenin bir ilk özne olduğunu belirterek Aristoteles'e uyar, *a.g.e.*, 32K.
14. İbni Rüşd maddenin karşıtlardan her birini kabul ettiği görüşündedir; bir karşıttan diğerine değişirken varlığını sürdürür, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1438. Genequand, s. 81.
15. İbni Sina maddenin gerçeklik halinde var olmadığına mim koymak amacıyla maddenin bir özneye karşılık gelmediğinin altını çizer. Bkz. Catarina Belo, *İbni Sina Felsefesinde Rastlantı ve Belirlenimcilik*, İkinci Bölüm, *İbni Sina'nın Madde Üzerine Görüşleri*.
16. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 47B.

ikamet etmediği maddedir. Buna karşılık, bozulabilir nesneler maddi dayanaktan meydana geldiği için her ikisine de "özne" denir. Bozulabilir varlıkların olanak ve gerçeklik arasında ya da var olmayış ve varoluş arasında bir ara durum olduğu kuramı İbni Rüşd'ün oluşum ve bozulma çözümlemesinde yinelenen bir konudur. Bu da hem olanaklı hem de mevcut bileşenlere sahip, biçim ve maddeden bileşik ayaltı âlemdeki doğal tözlerin çözümlemesinin sonucudur. Gerçeklik ve olanak arasında ara bir durum olan madde değildir. Madde daha ziyade, maddi bileşik içinde gerçekleşmiş olarak varoluşla varolmayış arasında bir aracıya denk gelir. Öyleyse ilk özne, madde daima yalnızca biçimin etmen gücü aracılığıyla gerçekleştiği için, biçim(ler)i kabul etmenin üzerine nesnelerin bir biçimden dolayı meydana geldikleri ikinci bir özne olan madde, yani birinci maddedir.[17]

İbni Rüşd birinci maddenin oluşmadığını, buna mukabil sonsuz olduğunu belirtir.[18] "Bu öznenin sonsuz olması zorunludur. Kendinde değişimi taşımaz, çünkü bir özneye sahip değildir... birinci madde bütün biçimler için bir öznedir. Zira birinci (madde) biçimden ve madden bileşik değildir".[19] Şayet oluşmuş olsa, ayrılmaz bir özneye ihtiyacı olurdu ve bu sonsuza kadar sürerdi. Maddenin sonsuz olduğu görüşünü, Aristoteles gibi, Sokrates öncesi filozoflar olduğunu varsayabileceğimiz antik düşünürlere atfeder ve bu pasajda üstü kapalı kabul eder görünür.

Maddenin, biçimin öznesi (*mavdua lil sura*) olduğu müddetçe töz olduğu ve biçimin, özneyi ve madde ve biçimin bileşimini (*murakkab*) oluşturduğu sürece töz olduğu söylenir.[20] Bu nedenle madde biçimle birleşmesinde birincil bir töz olmasıyla yalnızca biçim dolayımında özne ve töz olabilir. Hatta İbni Rüşd etkin bi-

17. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1028. Ayrıca maddenin biçim aracılığıyla gerçeklik haline geçtiğini ve biçim olmadan var-olmayışı/yoksunluğu (*adam*) andırdığını belirtir, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1032.

18. Maddenin ebedi olduğu ve biçim olmadan var olamayacağı görüşü için ayrıca bkz., *Gökyüzü Üzerine Kısa Şerh*. Şayet kendisi gerçeklik halinde olsaydı madde biçim olmadan var olabilirdi, 29-30. Ayrıca bkz., *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, maddenin meydana gelmediği ve yok olmadığı fikri için, s. 56. Madde, madde olduğu müddetçe dönüşmez; zira öbür türlü başka maddeye ihtiyacı olurdu ve bu sonsuza kadar sürerdi. Madde yalnızca biçimle birleştirdiği sürece dönüşür, *Tahafut al Tahafut*, Bouyges s. 101; Çev. Van den Berg, s. 60-61.

19. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 51K-L.

20. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 770. Ayrıca bkz. s. 959.

leşik içinde olanak halinde kalması şartıyla birinci maddeden töz olarak bahseder.[21]

İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'ten bir pasajda, ondan önce İbni Sina'nın yaptığı gibi, Aristoteles'in Fizik [Physika] kitabındaki yorumuna dayanarak oluşum sürecine zorunlu olarak üç unsur sıralar. Bunlardan biri tözün tanımında işaret edildiği gibi biçimdir. İkincisi biçim yoksunluğu, üçüncüsü ise dayanak, olanağa karşılık gelen maddedir.[22]

İbni Sina gibi İbni Rüşd de Aristoteles'in özne görüşünü takip ederek *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te Platon'un ikisi arasında bir ayrım yapmadığını vurguladıktan sonra maddenin yoksunluk olmadığını belirtir.

> "Birinci madde yoksunluktan farklıdır... Madde madde olduğu sürece gerçeklik halinde bir şey olmasa da işaret edilen (*demonstratum*) bir şey olmanın yoksunluğundan daha değerlidir ya da yoksunluktan ziyade devinimde olduğunu söylemek daha uygun olur... Yoksunluk maddeden farklılaşır, çünkü oluşmuş (nesne) bir parçası olarak kendinde (*per se*) maddeden, fakat yoksunluk bu şekilde oluşmuş nesnenin parçası olmaya devam etmediği için rastlantı sonucuyla yoksunluktandır... madde ne vakit yalnızca belirli bir biçimle karışmış olsa, halihazırda sahip olduğu o biçime karşıt biçimin yoksunluğuyla karışmış durumdadır.[23]"

İbni Rüşd maddenin yoksunluktan daha somut, yani işaret edilmeye değer olduğu yönlü Aristoteles ifadesini açımlarken maddi bileşik içinde maddeyi yoksunluktan daha yüksek bir yere koyar. Bu gerçekleşmiş maddenin bileşik içinde bir iş görmesinden dolayıdır. Var olan bir bileşiğin biçiminde gerçekten ikame eden biçimin karşıtı olan yoksunluk maddi tözlerde bulunmayan bir şeyin karşılığıdır. Var olanların aşama düzeninde maddeyi yoksunluğun üzerine yerleştirerek, madde niteliğiyle maddeye yoksunluk dolayımında değil, ama biçimlenmemiş madde dolayımında daha ayrıcalıklı bir konum sağlar. Yalnızca, bir tözü oluşturmak üzere evvelce biçimle birleşmiş madde yoksunluktan daha gerçektir. Yoksunluk herhangi bir birinci tözün eksik biçim(lerin)e eşittir. Nitekim beyaz bir atın yoksunluğu beyaz-olmayandır. Birinci tözde madde, at biçimi ve (ilinek) beyaz gerçeklik halinde var olan birinci tözü oluşturmak

21. Pérez Estévez, "Sustancialidad de la materia en Averroes", s. 220-221.
22. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1454. Genequand, s. 89.
23. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 39G-I.

üzere birleşmiştir. Siyah ilineği ya da "kedi" biçimi beyaz ata göre var olmayandır.[24] Biçimlenmiş madde yalnızca bu anlamda, beyaz at örneğinde olduğu gibi var olan nesnelerin alanına dahil olmayan yoksunluktan daha gerçek ve var olandır. İbni Rüşd'de maddenin birinci tözün parçasını oluşturması fikriyle karşılaşırız. Biçimle bağlantılı madde ve birinci madde arasında bir ayrım yapar. Yalnızca biçimlenmiş maddenin gerçekliğe daha yakın olduğu düşünülebilir.[25] Madde biçim aracılığıyla gerçekleştirilebildiği için biçim sayesinde gerçeklik halinde olabilir oysa yoksunluk tanımı gereği her daim bir biçim ya da ilinek eksiğine denk düşer. Biçim, madde ve yoksunluk ilişkisini kavramsallaştırması İbni Sina'nınkine benzer.

İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te yoksunluğun (*adam*) farklı anlamlarını ayrı ayrı inceler.[26] Bunlardan bir tanesi mutlak var olmayış olarak yoksunluktur. Diğeri bir öznede gerçekten ikame eden biçimin karşıtı olarak yoksunluk, misal "beyaz" ya da "at" siyah kedideki yoksunluktur. İbni Rüşd bu nedenle maddeyi gerçeklik halinde var olan bir biçimin karşıtı olarak yoksunluktan ayırır. Varlığın aşama düzeninde madde yoksunluktan, yoksunluktan mutlak var olmayıştan daha gerçektir. Madde biçimle birleşebilirken, bu türden yoksunluk bunu yapamaz. Madde biçim aracılığıyla var olma olanağını taşır, fakat bununla birlikte birinci maddenin gerçeklik halinde var olmadığı kuramı hâlâ geçerlidir.

Oysa İbni Rüşd için biçimlenmiş madde ve birinci madde başka bir yolla da ayırt edilebilir. Bu ikisi farklı disiplinler tarafından incelenir. Birinci madde metafiziğin konusuyken biçimlenmiş madde fizik alanında ele alınır: "Maddenin biçime göre incelenmesi doğa bilimcisi için ve (var olan) varlıklardan (*unum entium*) bir olduğu

24. Aristotelesçi felsefesinin bir öğretisine göre iki karşıt aynı maddede aynı zamanda bir arada bulunmaz, bkz. *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 81A. İki karşıtın aynı zamanda bir arada bulunamayacağı ilkesi farklı disiplinler için ortaktır, bkz. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 414H.

25. İbni Rüşd, *De Substantia orbis*, Der. Hyman, s. 51, n.31, Hyman'a göre birincil maddeye dair önemli bir ayrımın gerçekleştirilmesi gerekir: "İbni Rüşd birincil maddenin doğası, olanaklılık ve töz kategorisi içinde bir özne olarak değerlendirilen birincil madde arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiğini gösterir. İbni Rüşd *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'te son görüşü desteklemek için iki kanıtlama sunar: Birincil madde şayet olanakla, doğasıyla özdeş olsaydı, (1) verili bir olanak gerçekleştiğinde birincil madde yok olurdu ve (2) birincil madde aslında töz kategorisine de dahil olması gerekirken yalnızca dolayım kategorisine girerdi". Olanağı gerçekleştiğinde kaybolurken birincil madde biçimin gerçekleşmesiyle bir töz olarak varlığını sürdürür.

26. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 644-649.

sürece maddenin soruşturulması birinci felsefeyle uğraşan içindir".[27] Bir soyutlama olan birinci maddenin kuramsal bakımdan varsayılması gerekir, yoksa duyularla algılanmaz ya da doğada mevcut değildir. İbni Rüşd bunun yanında bileşiğin parçasını oluşturduğu sürece maddenin fizik alanında, buna karşılık metafizikte olanak halinde bir töz olarak incelendiğini ilave eder.[28]

İbni Rüşd maddenin biçimi arzuladığını *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'inde onaylar. Bu düşünce yoksunluğun oluşumda gördüğü işle beraber tartışılır.

> "Aristoteles yoksunluğun oluşumda maddeyle aynı değere sahip olmadığını... ifade ettikten sonra (yoksunluğun) oluşumda bir işlev taşıdığını dile getirir. Maddeyle karışmış olarak maddede doğal bir biçim arzusu uyandırır ve maddi şeylerin oluşabilir ve bozulabilir olmasının sebebi budur... Bu ilahi bir şeydir... çünkü yoksunluk maddede zorunlulukla gerçekleşir ve bu bütün varlıkların benzemek istediği en yüksek ilahi mükemmelliktir... (biçimden) yoksun olduğu sürece madde ilk ilkeye mümkün olduğunca benzemeyi arzular; bu biçim alma arzusudur. Aristoteles burada iştahtan maddenin biçim alma devinimini kast eder... Yani maddede doğal bir bütün biçimleri alma arzusu bulunur. Etmen bir biçim mevcut olduğunda sırayla bunları alır.[29]"

Madde yoksunluk aracılığıyla sahip olmadığı biçimi ister. Madde bu sebeple yoksun olduğu biçimi arzular ve böylece yoksunluk oluşum sürecinde bir işlev görür. Gerçeklik halinde var olan madde biçimini korumayı ya da başka birini edinmeyi arzular. İbni Rüşd maddenin arzusunu "ilahi" olarak nitelerken maddeyle arzuları devinimi oluşturduğundan dolayı devinmeyen devindirici için çabalayan ilahi cisimler ve gökküreler arasında bir koşutluk kurar. Bu birinciye benzeme arzusu yalnızca gök cisimlerinde değil ayaltı, bozulabilir cisimlerde de mevcuttur. İbni Rüşd bu yolla maddeyi Allah'a doğru çekilen ve böylece ona doğru devinen varlıklar kümesine dahil eder. Ereksel neden yeryüzünde ya da gökte bulunan diğer varlıklara olduğu gibi maddeye de hâkimdir. Fakat bu arzuyu maddenin bağımsızlığına işaret olarak kabul etmek hatalı bir İbni Rüşd okuması olur. Biçimlenmiş madde yalnızca kaybolan bir biçim aracılığıyla arzuladığı için bu arzuya sahiptir. Birinci

27. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 56C.
28. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 780. Ayrıca madde tek tözün tikel duruma gelmesine katkı sağlar, s. 933.
29. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 46C-E.

maddenin kendi başına biçimi arzuladığından söz edilmez. Arzu imrenilene doğru bir devinimdir. Birinci madde biçime ya da ilahi olana benzeme arzusu taşısaydı, bunun sonucunda bozulabilir ve bozulamaz varlıklara fark gözetmeden canlılık kazandıran türden devinime sahip olurdu. Ancak gördüğümüz gibi birinci madde saf olanaktır ve tanımı gereği kendi başına ya da başkaları aracılığıyla devinmez. Öyleyse yalnızca biçimlenmiş madde biçim aracılığıyla ilahi olanın hasretini çeker. Bunun yanında bahsi geçen arzu yalnızca gerçeklik halinde var olan maddenin, yani biçimlenmiş maddenin diğer varlıklar gibi ereksel nedene tabi olduğu anlamına gelir ve bu da rastlantı üzerine olan pasajda yer verilen maddenin tamamlanmaya tabi olduğu, tersinin değil, düşüncesini onaylar.

İbni Rüşd'ün birinci maddeye yaklaşımı İbni Sina'nınkinden daha açık ve seçik olsa da birinci maddenin tek başına davrandığı ya da bağımsız bir etken ilke olduğu önerisinde bulunmaz. Ayrıca doğadaki tamamlanmaya ya da ereksel nedene bir engel oluşturmaz, daha ziyade doğayı ereğine doğru canlandıran o arzuyu taşır. Öyleyse madde Sokrates öncesi filozofların ileri sürdüğü gibi tamamlanmaya eş olmaktan ziyade tamamlanmaya hizmet eder.

İbni Sina'nın ve İbni Rüşd'ün maddeyi ele alışlarındaki en çarpıcı fark ilkinin konuyu kısa ve öz biçimde ele almasına karşılık berikinin eni boyuna bir tartışma yürütmesinde yatar. Bu kısmen İbni Rüşd'ün harfi harfine bir şerh kaleme alması ve birinci maddeden bahsederken belirgin bir şekilde Aristoteles'i takip etmesi olgusuyla, buna mukabil İbni Sina'nın Aristoteles'in metnini adım adım takip etmek yerine Stageiralı'nın görüşlerine açıklık getirirken yalnızca kabul ettiklerinden bahsetmesiyle açıklanabilir. Bunun yanında iki Müslüman filozof esasen benzer bir düşünceyi paylaşır. Madde olanakla özdeştir, gerçekten var olmaz ve bunun sonucunda diğer nedenlere tabi olmak durumundadır. Madde şayet gerçekten olanağa eşitse rastlantı tartışmasının ışığı altında yalnızca bir sonuç çıkartılabilir; madde kendiliğinden iş görmez. İbni Sina gibi İbni Rüşd de maddeye etkin bir güç yüklemez. Madde üzerine özlü bir pasajda sözü maddenin ruh dışında var olmadığına kadar vardırır:

> "Aklın maddede algıladığı bu ortaklık (*iştirak*) saf var olmayıştır, çünkü akıl onu yalnızca madden tekil biçimleri soyutlama yoluyla algılar. Böylece madde bu akli kavramsallaştırması, yani salt olumsuz bir yolla algılandığı için oluşuma ve bozulmaya tabi bütün nesnelerce ortak olu-

şu nedeniyle ruh dışında var olmaz. Diyelim bu kabul edildi, duyulur tek nesnenin görünür olan dayanağı oluşu maddeyi o vakit yokluktan ayırır ve ruh dışında tek tek var olanlardan biri kılar... (madde) yalnızca görünmesini ve algılanmasını sağlayan şey (yani biçim) bakımından var olur.[30]"

Maddenin ortaklığından kasıt birinci madde, yani maddenin en genel ve biçimsiz türüdür. İbni Rüşd yeniden maddeyi olanak ve biçimlerin dayanağı olarak ayırır, ilki bir soyutlama haliyle var olurken diğeri bir tür "gerçeklik"e sahiptir. Buna göre madde yalnızca biçimle ilişki içinde var olur ve yalnızca bu yolla doğada görünebilir ve algılanabilir.[31] Maddeye salt olumsuz bir işlevin atfedilmesinin İbni Rüşd'ün yorumuna mahsus olduğunu ve söz konusu pasajda Aristoteles tarafından açık ve kesin bir şekilde ifade edilmediğini belirtmek gerekir.

Zorunluluk ve Olanak

İbni Rüşd'ün rastlantıyı izah ederken 'maddenin zorunluluğu' kavramını ortaya attığını görmüştük. Bu maddeyle ilişkili belirleyici bir güç anlamına gelir mi? Aynı tartışmada gökkürelerin zorunluluğundan da bahseder. Bu iki zorunluluk durumu birbirleriyle ne şekilde ilişkilidir? Bunlar bu alt bölümde İbni Rüşd'ün zorunluluk kavramı çözümlenirken yanıt aranacak sorulardan bazıları. Ayrıca onun "zorunluluk" ve "olanak" anlayışını İbni Sina'nınkiyle karşılaştırıp belirlenimcilikleri hususunda bir uyuşmazlık bulunup bulunmadığını tartışacağım.

İbni Rüşd'ün yazılarında zorunluluk birden çok anlam taşır ve ayrıntılı bir incelemeyi hak eder. Önce İbni Rüşd'de genel metafizik zorunluluk kavramına değinip sonrasında rastlantı kavramsallaştırmasıyla bağlantılarını açığa çıkaracağım.

Şerhlerinde ve *Tahafut al Tahafut* gibi eserlerinde sıkça tartışılan zorunluluk kavramına İbni Rüşd pasajlarında zorunluluğun tanımının yapıldığı ve farklı anlamlarının ortaya atıldığı *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te büsbütün açıklık getirir. Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Delta* kitabını içinde "zorunlu"nun öne çıktığı bir

30. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1473-1475, Çev. Genequand, s. 97-98.
31. "Bunun yanında doğal biçimlere ve birincil maddeye... canlı tözler neden olmuş görünür, zira varoluşta onlardan önce gelirler", *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1535, Çev. Genequand (üzerinde ufak değişiklikler gerçekleştirilmiştir), s. 125.

felsefi terimler sözlüğü olarak tasvir etmek yerinde olur. İbni Rüşd Aristoteles'in burada yer verdiği zorunluya ait farklı anlamların sıralanışını takip eder.

Metafizik'in rastlantıya ayrılmış pasajından zorunluluğun belli başlı dört anlamını seçip ayırır. "Zorunluluk"un Aristoteles'in vurguladığı gibi en önemli ve "en yaygın bilinen"[32] anlamı "başka türlü olamayan"dır (*bin av akhar*).[33] Zorunlu eşit ve sonuç olarak "imkân dahilinde değişemeyen"e karşılık gelir.[34] Zorunlu bütün alt anlamları buradan türer. Değişmeyen ve sonsuz olarak zorunlunun temel anlamı es geçilemez. İbni Rüşd zorunludan bahsederken neredeyse sürekli bu birinci ve en temel anlama başvurur.[35]

İbni Rüşd varlıkları ya da tözleri işaret etmek üzere zorunlunun bu birinci anlamına başvurarak zorunlu varlıkların karmaşık ve bileşim olmadıklarını, bilhassa madde ve biçimden oluşmadıklarını ileri sürer. "Zorunlu" bu değişmeyen ve oluşuma ya da bozulmaya tabi olmayan anlamıyla gerçek zorunludur. Nihayetinde gerçekten zorunlu varlıklar biçimden ve madden oluşmaz. "Zorunlu" terimi doğrusunu söylemek gerekirse yalnızca maddi olmayan, sonsuz ve devinmeyen varlıklara uygundur. Aristotelesçi gelenekte bu tanıma uyan yalnızca bir varlık bulunur ve o da devinmeyen devindirici ya da Birinci, Allah'tır.[36] O zorunlu var olan (*mavcud*) ya da "günümüzde zorunlu var olan adlandırılan", filozofların tabiriyle mutlak zorunlu (*al daruri al mutlak*).[37] Bu doğrudan İbni Sina'nın terminolojisini hatırlatır. İbni Rüşd'ün düşüncesinde, başka türlü olamayan olarak zorunlu başlığı altında kendinde zorunlu ve zorunlu var olana karşılık gelen mutlak zorunluya ulaşırız ki bu açık bir İbni Sina göndermesidir. Mutlak biçimde zorunlu var olanla Allah'ın özdeşleştirilmesi İbni Sina'yla görüş birliği içindir, çünkü

32. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 519.
33. *A.g.e.*, s. 519.
34. *A.g.e.*, s. 519.
35. Ayrıca bkz. Aristoteles, *De generatione et corruptione*, II.11 338a2: "Bir şey zorunluluk gereğiyse ebedidir ve şayet ebediyse zorunluluk gereğidir", Van Rijen de bu satıra atıfta bulunur, *Aristotle's Logic of Necessity*, s. 79. *Gökyüzü Üzerine*'nin ilk kitabında, "her daim gerçekleşen zorunludur", ifadesi bulunur, Van Rijen, s. 69.
36. İbni Rüşd zorunlunun bir nedeni bulunmayana da karşılık geldiğini düşünür: "Bir ilkenin nedeni olmaz, çünkü o zorunludur", *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 349F. "Varlığı zorunlu olmayanın dışında neden aranmamalıdır", *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 351L, fakat belirli durumlarda, zorunlu olan bir şeyin nedeni vardır: "Bir nedeni bulunmasına rağmen, bir üçgenin iki dik açıya denk açılara sahip olması zorunludur", 352A.
37. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 521.

mutlak biçimde kendinde zorunlu sıfatı yalnızca Allah'a mahsustur. Sonsuz oldukları ve her daim etkilerini ürettikleri için gök cisimlerinin bir anlamda "zorunlu" oldukları söylenir. Ayrıca gök cisimleri madde ve biçimden oluşmaz. Devinmeleri ve devinimleri aracılığıyla belirli bir ölçüde olanaklı olmaları onları Birinci varlıktan, yani Allah'tan ayırır.

İbni Rüşd tarafından *Metafizik*'te açıklanan zorunluluğun bu özel anlamı *Fizik*'in rastlantıya ayrılmış ve aydınlatıcı pasajıyla beraber kavranabilir. Her daim gerçekleşen ya da düzenli biçimde tekrar eden eylemler zorunlu olanlardır. Ayrıca, etken nedensellik söz konusu olduğu müddetçe, zorunlu bir varlıktan zorunlu bir edim ve zorunlu olmayan bir varlıktan zorunlu olmayan ve her daim ya da düzenli gerçekleşmeyen bir edim meydana gelir. Bu düşünce ayaltı ve ayüstü âlemler arasındaki ünlü ayrımla uyum içindedir. Ayaltı dünyanın bozulabilir varlıklarının maddi doğası bazı durumlarda etkilerinin gerçekleşmeyebilmesini içerir. Ayüstü âlemde bu durum söz konusu olamaz, çünkü madde yoktur, herhangi bir olanak yürürlükte değildir (yalnızca gök cisimlerinin devinmesi olanak taşır).

İbni Rüşd'ün metafizik "zorunluluk" kavramı "zorunlu"nun mantık alanında kullanımıyla çelişmez.[38] Zorunlu mantıkta her daim varlığını sürdürene denk düşer. Temel ve zorunlu terimleri *İkinci Çözümlemeler Üzerine Orta Şerh*'te belirtildiği gibi eşdeğerlidir, yani, "temel olan her şey zorunlu ve zorunlu olan her şey temeldir".[39] Buna mukabil rastlantının arızi bir neden olduğunu görmüştük.

Zorunlunun Metafizik Üzerine Uzun Şerh'te yer verilen ikinci anlamı neden, daha doğrusu varoluş nedenidir. İbni Rüşd bunun yanında nedenin belirli bir zorunluk olduğunu,[40] nesnelerin nedenleri gereği zorunlu olduklarını ve bir nedenden yoksun olduğunda, yani neden olunmamışsa bir şeyin kendiliğinden zorunlu olduğunu belirtir. Zorunluluk ve nedensellik bu anlamda birbirine bağlıdır. Ancak, bu terimi genel olarak nedenselliği ve neden ve

38. İbni Rüşd'e göre mantık hazırlayıcı bir işlev taşır, bu yüzden bütün disiplinlerde ona başvurulur: "Alışılmış biçimde (*mos*) tüm sanatlara ortak olanın mantıkta bulunduğu ve her sanata uygun olanın o sanatta bulunduğu söylenir", *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 54A. Ayrıca bkz. Cruz Hernandez, *Ibn Rushd*, s. 69.

39. İbni Rüşd, *Talkhīṣ kitāb al-burhān*, s. 58, §24, "*kull dhatiyya daruriyya va kull daruriyya dhatiyya*".

40. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 516.

etki arasındaki dolayımı tartışmak amacıyla tanımasına rağmen zorunluluğun birinci anlamı bu değildir ve İbni Rüşd onu gerçek zorunluluk olarak değerlendirmez.

Zorunlunun nedene karşılık gelen anlamı eş Şifa'nın Metafizik'inde zorunluluğu varoluşla ve Allah dışındaki tüm varlıklara bir neden aracılığıyla olma durumunu özdeşleştiren İbni Sina'nın başvurduğu anlamla özdeştir. Ona göre gerçeklik halinde var olan varlıklar nedenleri bulunduğu için zorunludur. Ancak yalnızca Allah bir neden aracılığıyla olmaması gereği kendinde zorunludur.

İbni Rüşd Metafizik Üzerine Uzun Şerh'te neden mefhumuna çoğunlukla zorunluluk olarak göndermede bulunsa da diğer çalışmalarında, zorunluluğun ikinci anlamıyla, neden olarak zorunluluğun doğadaki dört nedenin her biriyle ne bakımdan ilişkili olduğunu uzun boylu açıklar. İkinci Çözümlemeler Üzerine Orta Şerh'te geliştirilen düşünceye göre biçimin zorunluluğunun maddenin zorunluluğundan ayrı tutulması gerekir. İbni Rüşd burada iki tür zorunluluğun mevcut olduğunu savunur. İlki, "Var olanın biçimine dayanan doğal zorunluluktur, misal taşın aşağıya doğru devinmesi ve ateşin yukarıya doğru yükselmesi".[41] Ayırt edici niteliklerine bağlı doğaları ya da doğal biçimleri gereği bir taş düşmek zorundayken ateşin yukarıya doğru yol alması gerekir. Bu durumda doğal bir töze ait biçim devinimi koşullar ve belirler. İkinci olarak maddi neden, "maddenin zorunluluğu" anlamında zorunluluk gelir, misal, "bir varlık (*kâin*-yaratılmış bir varlık) zorunlu olarak bozulabilir (*fasid*) olmak durumundadır".[42] "Maddenin zorunluluğu" ifadesi Fizik Üzerine Uzun Şerh'te İbni Rüşd tarafından rastlantıyla bağlantılı izah edilir.[43] Bu izaha göre madde, önceki bölümde gördüğümüz üzere, kendinde salt olumsuz olmasıyla bütün görüngüleri açıklamaz ya da üretmez. Yalnızca şayet biçimle birleşmişse doğada iş görür. Madde doğa bağlamında nihai şekilde ölüme yol açan, bozulabilir varlıklara ait belirli sınırlılıkları ve eksiklikleri işaret eder.[44] İbni Rüşd madde ve biçim dolayımı hususunda tek başına değil, maddede (*hayula*) var olabildiği için doğal bir biçimin zorunlu olarak maddeye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Dolayısıyla zorunlunun iki anlamı sırayla

41. İbni Rüşd, *Talkhìs kitab al-burhan*, s. 159, §127.
42. *A.g.e.*, s. 159, §127.
43. Yukarıdaki bölüm, s. 125-127.
44. "Deneyim bir başlangıcı olduğunu ve de sona erdiğini gösterir", Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, 279b18ff, Van Rijen alıntısı, *Logic of Necessity*, s. 95.

biçime bağlı zorunluluğu ve maddeye bağlı zorunluluğu kasteder. Maddenin zorunluluğu maddi varlıkların bozulmasını ve neredeyse tanımı gereği, tüm farklılıklarıyla ayaltında var olanların zorunlu sonluluklarını açıklar.

Zorunluğun, Metafizik Üzerine Uzun Şerh'te açıklanan dördüncü anlamı, "bir şeyin yalnızca onun aracılığıyla (var) olabileceği",[45] zorunlu koşuldur. Bu hususta iki örnek sunulur; ilkinde bir ilaç hasta olmaması bakımından birisi için zorunludur, ikincisinde denizi aşarak Atina'ya ulaşmak birisi için borçlusundan alacaklarının tamamını tahsil etmek amacında zorunludur. Bu anlam ilkinden hangi yolla ayrılır? Zorunluluk burada bütünüyle bir nedenden ziyade bir koşul anlamına gelir. Bilhassa bu örnekler etken koşullardan ziyade zorunlu koşullara yönelik örneklerdir, yani, başka koşulların gerekli olabilmesine rağmen, eğer koşul yerine getirilmezse etki oluşmaz. Zorunlu bu bağlamda, bir şeyin onsuz meydana gelemeyeceği veya ulaşılamayacağı şeye eşittir.

Zorunlunun dördüncü anlamı zorlama ya da baskıdır.[46] Özellikle iç zorunluluktan ziyade dışarıdan zorlama anlamını taşır. Zorunlunun bu belirli anlamı şu ifadede kendini gösteren etik çağrışımlar taşır: "Zorunluluk, birini o eylem(i gerçekleştirmey) e iten mecbur edici şey nedeniyle (bir etmenin gerçekleştirmeye) mecbur bırakıldığı edimle ilgili söylenir".[47]

İbni Rüşd zorlamayı mesela, "sultan birini bir başkasına saldırmaya ya da sövmeye mecbur ettiğinde"[48] şayet söz konusu kişinin sultan onu mecbur etmese bu şekilde davranmayacağı belirginse zorlamayla karşı karşıya olduğumuzu ifade eder. Bu durumda zorunluluktan yine verili bir özneye, bu sefer bir insan öznesine, açık olanakların bir sınırı kast edilir. Bu anlam insanlarda özgürlük yokluğuna delalettir. Bu genel olarak terimin ikincil bir anlamıdır ve

45. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 515.

46. "Zorunlu"nun farklı anlamları burada kanımca göreli önemlerini yansıtacak biçimde, ilk anlama en başta yer verilerek sunulur. Aslında İbni Rüşd en temel anlamı Aristoteles'in açıklama sırasına sadık kalarak en sona bırakır. Ayrıca *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te şunu belirtir: "Nesnelerin iki sınıfı için zorunluluktan bahsedilir: İlk olarak zorla, eğiliminin ve doğasının dışında çıkarılmış nesneler için, ikinci olarak da bulunduğu durumdan farklı olamayacak nesneler için. Zorunluluk sonucu var olan bir ilkenin ve temel ayırt edici nitelik (*şifa*) bakımından bir ilkenin mevcut olduğunu söylerken bu anlamı kastediyoruz", Çev. Genequand (değiştirilmiş), s. 156, Bouyges, 1611.

47. İbni Rüşd, Metafizik Üzerine Uzun Şerh, s. 518.

48. *A.g.e.*, s. 518.

İbni Rüşd tarafından sıklıkla başvurulmaz. İbni Rüşd kadim, insan edimlerinin *kader* aracılığıyla Allah tarafından mecburi kılınıp kılınmadığı konusunu *Kasf an manahij al adilla fi aka id al milla* (*Dini Cemaatin İnançlarını İlgilendiren Kanıtları Bulma Yollarını Açıklama*) kitabının *mas alat al kada val kadar* başlıklı yedinci bölümünde uzun uzadıya tartışır. Bu tartışmaya ilahi nedensellik bağlamında ayrıntılarıyla yer vereceğim.

İbni Rüşd'ün yorumunda zorunlunun dört nedeni şu şekilde toparlanabilir: (1) Başka türlü olamayan olarak zorunluluk, (2) Neden, (3) Zorunlu koşul ve (4) Zorlama.[49] Zorunlu tözler ana hatlarıyla basittir, bileşik değil ve bozulmazdır; zorunlu olaylar ise her daim gerçekleşir. İbni Rüşd'ün bu ikisini ayrılmaz biçimde birbirine bağlı olarak nasıl ele aldığını görmüştük. Yalnızca sonsuz gök varlıkları her daim gerçekleşen bir şeyi üretir. Yani yalnızca onlar söz konusu olduğunda etki her koşulda engellenmeden nedeni izler. Değişmezlik gök cisimlerine ve onları koşullayan devinmeyen devindiriciye özgüdür. Hiçbir şeyin sonsuz olmadığı ayaltı âlemde etki her daim nedeninden doğmaz. Bir ayaltı nedenin bozulabilir doğası gereği etkisini meydana getirememe olasılığı her daim mevcuttur. İbni Rüşd zorunluya ait bu dört nedenin yanında bazı pasajlarda mutlak biçimde zorunlu ve göreli olarak zorunlu arasındaki farkın üzerinde durur.

Oysa İbni Rüşd çoğu durumda, bilhassa metafiziği tartışırken, mutlak zorunluluk anlamı dışında zorunluluk terimine başvurmakta gönülsüzdür. Her daim var olan mutlak biçimde zorunludur.

"Zorunlu" kavramının içini doldurus biçimini İbni Sina'nınkiyle karşılaştırmak düşüncesini daha iyi anlayabilmeye yardımcı olacaktır. *Kitabu'ş-Şifa'nın Metafizik*'inde zorunluluğun birinci tanımına

49. İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Orta Şerh*'te "zorunlu"ya dair üç anlamı şu şekilde sıralar: Zorlama, zorunlu koşul ve başka türlü olamayan, Der. Zonta, s. 274. Aristoteles *Metafizik*'te (1015a20-1015b15) bu üç anlamı işaret eder, fakat İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te "zorunlu koşul"la "neden"i birbirinden ayırır ve böylece Aristoteles'in üç anlamına karşı dört tane belirlemiş olur. Wisnovsky İbni Rüşd'ün yaptığı gibi Aristoteles'teki ilk anlamı ve Aleksandros gibi de sonuncusu iki iki kollara ayırarak beş anlam ortaya koyar: "Aleksandros onları ayırarak doğru yapar, çünkü 4. kategori zorunlu olmanın temel ayırt edici nitelikleri, yani basitlik, ebedilik ve değişmezlik olarak görünür. Buna karşılık 5. kategori –en azından Arapça tercümesinde– zorunlu olmanın ikincil bir özelliğine, yani bir nedenin zorunlu etkisine göndermede bulunur. Böylece sonucun zorunluluğu etki olarak ve önermenin zorunlu neden olarak görünür", *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 204.

göre zorunluluk güncel varoluşun yerine kullanılabilir. Aslında bu totolojik görünen iddia kendini daha karışık biçimde ortaya koyar. İbni Rüşd'de zorunluluğun iki anlamını görmüştük: varoluş olarak zorunluluk ve neden olunmuş olarak zorunlu. Onun nazarında her şeyin eş zamanlı meydana getirildiğini ve nedeni aracılığıyla zorunlu kılındığı şayet akla düşerse bu durum herhangi bir çelişki içermez. İbni Sina "kendinde zorunlu" ve "başkası aracılığıyla zorunlu" ifadelerine başvurarak göreli zorunluyu mutlak zorunludan ayırır; var olan her şey nedeni aracılığıyla, ihtimal kendinde zorunludur. Biri (Allah) dışında varlıkların tümü kendilerinde değil, neden aracılığıyla zorunlu oldukları için göreli olarak zorunludur. İbni Sina yalnızca Allah'tan söz ederken zorunlu terimini bir nedene başvurmadan kullanır. Buna mukabil zorunluluk diğer varlıklar söz konusu olduğunda hem neden olunmak hem de o neden aracılığıyla var olmak anlamlarını taşır. İbni Rüşd bilakis zorunluluğu sonsuz varoluşla, olanağı geçici varoluşla eş görür.

Ayrıca zorunluluk karşıtıyla, yani "olanak"la mukayese içinde de kavranabilir. İbni Rüşd *al Kıyas*'ta (*Birinci Çözümlemeler Üzerine Orta Şerh*) olanağa dair iki tanım öne sürer. Olanaklı ilk olarak zorunlu olmayana karşılık gelir ve var olduğu düşünülürse şayet olanaksızlık (*muhal*) bulunmaz.[50] Olanaklı ikinci olarak gerçeklik halinde var olan ve gerçeklik halinde var olmayan nesneleri içerir. Yani olanaklı şeylerin var olmalarının gerekmesi olanaksız değildir ve eş biçimde var olmalarının gerekmemesi zorunlu değildir. Olanaklı var olup var olmaması zorunlu olmayandır.[51]

Endülüslü filozof metafiziğinde bu iki terime sıklıkla kapsamlı bir biçimde başvurur. "Olanaklı" henüz var olmayan fakat varoluşu bir çelişki içermeyene uygundur ve madde ve biçimden bileşik, gerçeklik halinde var olan varlıklarla ilgili olarak da kullanılabilir. Zorunluluk ise sonsuz varlıklar, tam olarak da Allah için geçerliyken, daha serbest bir anlamda olanaklı varlıklar için geçerlidir, çünkü olanaklı varlıkların nedeni bulunur ve zorunluluğun anlamlarından biri de nedendir. Fakat "olanaklı" ve "zorunlu" terimleri yakından bakıldığında birbirlerini karşılıklı olarak dışlar. Bu kadarı İbni Rüşd'ün takip ettiğimiz rastlantı yorumundan çıkartılabilir. Rastlantı çözümlemesinde olayları zorunlu, çoğunlukla olanaklı ve nadir durumlarda olanaklı olarak sınıflandırır; gerçeklik halinde

50. İbni Rüşd, *al Kıyas*, s. 130, §100.
51. *A.g.e.*, s. 130-132, §101.

var olan tüm varlıklar içinde bozulabilir varlıkların olanaklı olduğu ve sonsuz varlıkların zorunlu olduğu söylenir.

İbni Rüşd'ün metafizik zorunluluk ve olanak üzerine düşünceleri İbni Sina'nın görüşleriyle tam bir karşıtlık içindedir. İlki zorunluluğu sonsuzlukla ve olanağı geçici varoluşla eş tutarken, İbni Sina için zorunluluk varoluşla, göreli zorunluluk bir neden aracılığıyla mevcut olmakla ve olanak var olmayışla aynı kapıya çıkar. Her iki filozofun değerlendirmesi de "zorunluluk"tan tam olarak yalnızca Allah'a uygun şekilde bahsedilebileceği yönündedir, fakat farklı sebeplerle böyle düşünürler. İbni Rüşd'e göre Allah sonsuz olduğu ve bir olanak taşımadığı için zorunludur. İbni Sina ise Allah bir neden aracılığıyla mevcut olmadığı için zorunlu var olan olduğunu düşünür.

Olanak İbni Rüşd'ün yorumlamasına göre var olmayışla tanımlanamaz ve olanaklı varlıkları işaret ettiğinde aklında gerçeklik halinde var olan bozulabilir varlıklar bulunur. İbni Sina'da ise olanaklı bir varlık bu şekilde gerçekten var olmaz, zira gerçekten var olan nedenleri sayesinde zorunludur. İbni Sina'nın düşüncesinde olanaklı, var olmayan fakat er ya da geç meydana gelecek olana karşılık gelir. İbni Sina'nın kendinde zorunlu ve bir başkası aracılığıyla zorunlu, kendinde olanaklı şeklinde iki varlık türü arasında yaptığı ünlü ayrım olanaklı olanın bu şekilde gerçeklik halinde var olmadığını demeye gelir. Onların olanaklı olarak işaretlenmeleri, yalın bir şekilde bu varlıkların neden olmadan var olamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla olanak varlıklar bu şekilde var olmaz. Bir başkası aracılığıyla zorunlu olan olanaklı varlıklar var olur, fakat olanakları böylece sırf kuramsal kalır ve güncel varoluşlarından ziyade özlerine göndermede bulunur. Buna mukabil İbni Rüşd'ün nazarında ayaltı âlemde var olan varlıkların tümü olanaklıdır, çünkü maddeyle ilişkileri gereği sonsuz değillerdir. Olanaklı olmalarının ve zorunlu olmamalarının nedeni madde ve olanaktır.

Bunun yanında İbni Rüşd bazı pasajlarda gerçekten var olan bozulabilir varlıkların bir olanak öğesi bulundurduğunu belirtir ve İbni Sina'yı, kendi görüşüyle, gerçekten var olan varlıkların tümünün zorunlu olduğunu ileri sürdüğü için eleştirir. Ayın küresi altında var olan her şey maddi olmaları bakımından olanaklarını sürdürür. İbni Rüşd *De Caelo Üzerine Kısa Şerh*'inde her daim var olanın karşıtının her daim var olmayan olduğunu ve bir orta terimin, yani bazen var olan ve bazen var olmayanın mevcut ol-

duğunu ifade eder.[52] *De Caelo Üzerine Orta Şerh*'te ise bozulabilir varlıkların her daim var olan ve asla var olmayan arasındaki orta terime denk düştüğüne yer verir.[53] Ancak *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te, gerçeklik halinde olmayanın var olmadığı ve var olmayanla ilgili olarak olanaktan bahsedilmesinin uygun olduğu yazar.[54] Ayrıca İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te gerçekten olanaklı varlıkların gerçekliğe yalnızca hiçbir olanak taşımayacak şekilde geçebileceklerini bildirir.[55] Buna göre olanak halinde var olma ve gerçeklik halinde var olma birbirine aykırıdır. İbni Rüşd, "varlık ve var-olmamaklık arasında bir aracı bulunmaz" diye yazar.[56]

Bu iki görüş arasında çelişki mevcut mudur? Bir taraftan maddi varlıklar asla salt güncel olmazlar, diğer taraftan doğal bir varlık bir kere tümüyle gerçekleşti mi olanağından bütünüyle feragat eder. Aslında İbni Rüşd olanak olarak olasılık ve "gerçekleşmiş" olanak olarak olasılık arasında bir ayrım yapar. Olanak olarak olasılık gerçekliğin karşıtıdır ve töz bir kez gerçekleşti mi terk edilir; fakat olasılık zorunluluğunun karşıtı olarak anlaşıldığında ya da İbni Rüşd tarafından rastlantının ele alınışı sırasında geçici varoluş olarak tanımlandığında gerçekleşmiş varoluşla çelişmez, hatta bozulabilir varlığın doğasını oluşturur. Dahası, olası olanağını kaybeden olanaklı olarak anlaşılırken, zamana ait/geçici varoluş olarak olası meydana gelirken gerçekleşmiş kalıcı bir varoluşa sahip olması anlamında olanağını kaybetmez.

Olanak şayet olanaklı varoluşla tanımlanırsa töz gerçekleştiğinde var olmayı sona erdirmez. Fakat var-olmayışla ilintili olursa, töz gerçekten oluştuğunda kısaca var olmayı keser. Ayrıca, karşıtlar arasında mantık bakımından bir orta zemin bulunmazken metafizik/ontolojik düzeyde, yani varoluşla var-olmayış arasında bir tanesi mevcuttur ve buna değişim ya da oluş denir ve ayaltı tözleri etkiler. Bu ayrımı ifade etmenin başka bir yolu basitçe, meydana gelenin olasılığını değil, ama olanağını yitirdiğini söylemektir.[57]

İbni Rüşd şöyle devam eder:

52. İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Kısa Şerh*, s. 36.
53. İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*, s. 167.
54. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 384.
55. *A.g.e.*, s. 1163.
56. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 272H.
57. García Marqués'e göre İbni Rüşd olanakla olanaklılığı ayıran ilk kişi olma iddiasındadır, *Necesidad y Substancia*, s. 33, s. 34.

"Var-olmayış varoluşun karşıtıdır ve her ikisi bir diğerinin ardından gelir ve varoluşu tarafından izlendiği takdirde bir nesnenin var-olmayışı kaybolur ve varoluşu kaybolduğunda var-olmayışı tarafından izlenir. Var-olmayış kendi kendine varoluşa ve varoluş tek başına var-olmayışa dönüşemezken, ikisine de yatkın (*al kabil*) ve var-olmayış niteliğinden varoluş niteliğine doğru 'olasılık'la (*imkân*) ve 'oluş'la (*takavvun*) ve 'değişim'le (*intikal*) betimlenen üçüncü bir varlığın mevcut olması gerekir. Zira ne var-olmayışın kendisi 'oluş'la ya da 'değişim'le ne de güncel hale gelen nesne bu şekilde betimlenir, zira olan güncel hale geldiğinde oluş, değişim ve olasılık niteliklerini kaybeder. Bu sebeple karşıtların karşıtlara akışında gerçekleştiği için 'oluş'la ve 'değişim'le ve 'var-olmayıştan varoluşa geçiş'le betimlenebilecek bir şeyin zorunlu olarak bulunması gerekir, yani onlar için karşılıklı değişip dönüşebilecekleri bir dayanak mevcut olmalıdır; fakat bir farkla, bu dayanak tözde olanak halinde var olurken bütün ilineklerin karşılıklı değişip dönüşmelerinde gerçeklik halinde var olur.[58]"

İbni Rüşd çeşitli pasajlarda varoluşla var-olmayış arasında bir orta terim bulunduğu kanıtının üzerinde durur ve Mutezileler tarafından savunulduğunu ileri sürer. Varoluş ve var-olmayış bir öznede ikame eden karşıtlar olduğu için aralarında tam anlamıyla bir aracı bulunamaz. Ancak dayanakta birbirlerinin yerlerine geçerler. Bu dayanak ise maddedir. Fakat değişmeyen birinci madde değil, daha ziyade biçimlenmiş maddedir. Bu, biçimle birleşmiş, madde değişimin nedenidir, değişimi ve oluşu cisimleştirir. İkincil madde varoluş ve var-olmayış arasında aracı bir durum olan bu türden bir olanaktır. Maddi varlıklar bu türden madde taşımaları bakımından hem olası hem de var olan olarak değerlendirilir. "Olanak" bu anlamda saf olanağa ya da birinci maddeye eşittir ve ikincil madde varoluş ve var-olmayış arasında bir aracı olarak iş gördüğü için maddi varlıklardaki gerçekleşmiş varoluşla uyumludur.

İbni Rüşd sonrasında oluşun doğasını güncel varoluştan ayırır.

'Olasılık'la ve 'değişim'le betimleneni güncel olanla özdeş düşünemeyiz... Bu yüzden olasılık ve değişimin ve oluşum taşıtı olan için alıcı olan bir dayanağın zorunlu olarak mevcut olması gerekir ve onun var-olmayıştan varoluşa meydana geldiği ve başkalaştığı ve değiştiği söyle-

58. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 105, Çev. Van den Bergh (üzerinde biraz oynanmış), s. 61-62.

> nendir... Hem filozoflar hem de Mutezileler bu mevcudiyetin varoluşunda mutabıktır; yalnızca filozoflar onun gerçekten var olan biçimden muaf tutulamayacağı görüşündedir... eğer kendinde bir varoluşuna sahip olsaydı oluş ondan çıkmaz. Filozoflar bu mevcudiyete '*hyle*' der ve oluşumun ve bozulmanın nedeni budur. Yine filozoflara göre *hyle*'den bağımsız bir var olan ne oluşabilir ne de bozulabilir.[59]"

Gerçekten var olan varlıkların bu oluşla özdeşleştirilememesine rağmen ona katılırlar ve madde ve biçimle bileşik oldukları için benzeşim yoluyla zorunludan ziyade olası oldukları söylenir. Madde yoksunluğu taşıdığı gibi biçimi de taşıdığı için bir parçası gizil kalır.

Değişenler olası varlıklardır. Bu anlamıyla olası olanağın kaynağıyla, maddeyle yakından ilişkilidir. Bu sebeple İbni Rüşd'ün düşüncesinde olanak güncel varoluşla uyumlu değildir.

Sonuç olarak üç varlık kategorisi mevcuttur; var-olmayan, var olan ve arada olan. Ayrıca gerçekleşmiş bir biçim gibi tümüyle gerçekleşmiş olanda hiçbir olanak kalmamasına rağmen maddi varlıklar eksik doğasını korur, bu yüzden onlara zorunludan ziyade olası denir.

Devindirilmiş bir varlık olasıyken yalnızca devinmemiş bir varlığın zorunlu olduğu iddiası bilhassa önemlidir.[60] Devinim dört değişim türünden biri olduğu için, iddia zorunlu varlığın değişmediğine yöneliktir. Yalnızca bir Devinmeyen Varlık olduğu için yalnızca bir Zorunlu Varlık mevcuttur. Bunun yanında devinim zaman içinde gerçekleşir ve "devinimin doğasında var olmayan ve sonsuz olan... zaman üzerinden betimlenemez".[61] Nihayetinde Allah dışında bütün varlıklar doğası gereği olasıdır. İbni Rüşd, ileride göreceğimiz gibi bozulmaz ve yok olmaz gök cisimleriyle meydana gelen ve yok olan ayaltı cisimleri arasında bir ayrıma gider ve böyle bir ayrıma gitmediği için İbni Sina'yı eleştirir. İbni Rüşd bu yüzden, kaynak olarak Aristoteles'i işaret ederek, sonsuz olmadıkları için bozulabilir varlıkların olası olduğunu belirtir.

59. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 106-107, Çev. Van den Bergh, s. 62.
60. *A.g.e.*, s. 74, Çev. Van den Bergh, s. 42.
61. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 66, Çev. Van den Bergh (değiştirilmiş), s. 38.

Zorunluluk ve Olası Varlıklar Üzerine İbni Sina'ya Karşı İbni Rüşd

Madem İbni Rüşd'ün düşüncesinde zorunlunun ve olasının nesneler ve olaylar dolayımında bütün önde gelen anlamlarını göz önünde bulundurduk, bunun zorunlu ve olası varlıklar kuramına kozmolojik düzeyde nasıl çevrildiğini gözden geçirmemiz gerekir. Görüşünü anlayabilmek için ilk olarak yeniden bu hususta İbni Sina'yla arasındaki anlaşmazlıklardan bahsetmek yerinde olur. İbni Rüşd zorunluya öncelikle başka türlü olamayanı ya da her daim mevcut olanı ifade etmek için başvurur. Diğer bütün anlamlar bu birincil anlamdan türetilmiştir. Olası iki ana yolla anlaşılabilir; biri olanak, muhtemelen daha temel olan, diğeri ise ya var olabilen ya da var olamayan, fakat kalıcı biçimde var olmayan ve kalıcı biçimde var-olmayan olmayan olarak olanak. Buna mukabil İbni Sina zorunluyu varoluşla bir tutar; kendinde zorunlu nedeni bulunmayanken başka biri aracılığıyla zorunlu olan bir nedeni bulunana karşılık gelir, fakat var olan her şey tanımı gereği zorunludur. Olası var olmayan ya da dışarıdan bir neden için olmazsa var olmayacak olandır. Allah hariç bütün varlıklar bu hükmü korur; yalnızca başka biri aracılığıyla var olur, yani zorunlu olurlar.

İbni Sina'nın kuramı varoluş içindeki varlıkların çift taraflı sınıflandırılmasına yol açar; kendinde Zorunlu Allah ve tamamı bir başkası aracılığıyla zorunlu, diğer varlıklar. İbni Rüşd'ün yorumlaması ise üç taraflı bir varlık bölmesini içerir: Kendi aracılığıyla her daim var olan, mutlak biçimde zorunlu olarak Allah; Allah'ın ihsan ettiği devinim sayesinde sonsuz olan gök cisimleri; kalıcı olarak var olmayan ve meydana gelip yok olan, ayaltında mevcut olası varlıklar.

Bunun yanında İbni Rüşd aşağıdaki pasajda zorunlunun ve olasının karıştırılmaması gerektiğini açıklar:

> "(İbni Sina) bir başkası aracılığıyla zorunlu var olanın kendinde olası bir var olan olduğunu ve olası olanın zorunlu bir şeye ihtiyaç duyduğunu kabul eder; bu ilave bana yersiz ve hatalı görünür, zira neyde varsayarsanız sayın, zorunluda bu türden olanak bulunmaz ve varoluşunda bir yönden olası diğer yönden zorunlu olduğu söylenebilecek tek bir doğadan hiçbir şey var olmaz. Filozoflar zorunluda hiçbir olasının mevcut olmadığını kanıtladığı için; olası zorunlunun karşıtı olduğu için gerçekleşebilecek tek şey bir şeyin bir yönüyle zorunlu, diğer bir yönüyle olası

> olmasının gerektiği, keza gök cisminin ya da gök cisimlerini üzerinde bulunanın, durumunun bu olduğuna, yani tözü aracılığıyla zorunlu ve deviniminde ve uzayda olası olduğuna inandılar. İbni Sina gök cisminin özünde bir başkası aracılığıyla zorunlu ve kendinde olası olduğuna inandığı için bu bölmeye yönelir ve biz başka bir yerde bunun doğru olmadığını göstermiştik.[62]"

İbni Rüşd burada İbni Sina'nın kendinde zorunlu ve başkası aracılığıyla zorunlu, kendinde olanaklı olarak çift taraflı varlık bölmesini yanlış yorumlar. İbni Sina gerçekten var olan varlıkların olanağına hiçbir şey 'eklemez'. Onların olasılığı sırf kuramsal, zorunlulukları ise günceldir. Her iki modal yönü aynı tözde kaynaştırmak bir çelişkiye yol açmaz, çünkü aynı madalyonun iki yüzüdürler. Var olan her daim nedeni itibariyle zorunludur. Nedeni olmadan değerlendirildiğinde, kendinde yalnızca olanaklıdır ve meydana gelemez. Fakat İbni Rüşd için belirli bir varlığın olanağı ya da zorunluluğu esas doğası hakkında bir bildirimde bulunur ve iki kategori bu surette herhangi bir varlıkta gerçekten beraber bulunamaz. İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te İbni Sina'nın olanaklı ve zorunlu üzerine düşüncelerini eleştirir ve değerlendirir:

> "İbni Sina'nın yalnızca göğün devinimi dışında zorunlunun kısmen kendisi aracılığıyla ve kısmen de başka bir şey aracılığıyla zorunlu olduğunu belirtmesi gibi, kendi olanaklı ve başka bir şey aracılığıyla sonsuz

62. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 395, Çev. Van den Bergh, s. 238. Goldstein *Questions in Physics*'inin giriş bölümünde şunu ifade eder: "Aristoteles gibi İbni Rüşd de zorunluyla ebediyi bir tutar. Dolayısıyla zorunluluğun temellüküne ya da ebediliğin temellüküne yönelik herhangi bir düşünce ona göre yakışıksızlıktır. İbni Sina'ya ait zorunluluğu zorunlu nedenlerden elde eden fakat kendilerinde olanaklı varlıkların mevcut olduğu görüşüne ve Aphrodisiaslı Aleksandros'a atfettiği, göğün zorunluluğu Birincil Devindiriciden elde ettiği görüşüne itiraz eder. Doğası gereği olanaklı olan olanaklı kalır ve zorunlu olan da başka türlü olma olanağı taşımaz", Op. cit, xix. İbni Rüşd böylece Farabi'ye yakın bir konum alır: "Farabi *olanaklı var olan* sıfatını gerçeklik halinde var olan, fakat var olmama olanağını taşıyan ve bu nedenle sonsuza kadar var olamayan nesnelere yükler. Başka bir deyişle ayaltı dünyadaki gelip geçici nesnelerin tümünü başka bir nitelemeye yer vermeden *olanaklı var olan* olarak tanımlar ve *zorunlu var olan* sıfatını var olmayı bırakamayan, yani sonsuz varlıklarla sınırlı tutar. Buna mukabil İbni Sina gelip geçici varlıklar dahil gerçeklik halinde var olan bütün nesnelerin *zorunlu var olan* olarak nitelenmesi gerektiğine ve sonsuz varlıklar dahil, başka bir şey nedeniyle var olan bütün nesnelerin *olanaklı var olan* olduğuna ısrar eder. Her iki küme de tek *bir başkası dolayısıyla zorunlu var olan, kendinden dolayı olanaklı var olan* kategorisinin altına düşer. Hiç kuşkusuz Farabi'nin ele alış biçimi İbni Sina'nınkinden gerçekten daha Aristotelesçidir". Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval and Jewish Philosophy*, s. 292.

ve zorunlu bir şeyin mevcut olduğunu söylemek doğru olmaz. Tözü sayesinde olanaklı ve başka bir şey bakımından zorunlu bir şeyin mevcut olmasının gerektiği olanaklı değildir, çünkü (büsbütün) tersine çevrilmek doğası için olanaklı olmadıkça aynı şey tözü bakımından olanaklı bir varoluşa sahip olup başka bir şeyden de zorunlu bir varoluş edinemez.[63]"

Başka bir yerde de kendi kuramını İbni Sina'ya atfeder:

"İbni Sina varlıkların üç sınıfa bölündüğü görüşündeydi: ilk olarak, yalnızca olanaklı olan varlıklar, yani oluşmuş ve bozulan varlıklar; ikincisi, kendilerinde olanaklı, kendileri dışında bir şey aracılığıyla zorunlu olan. Ona göre bunlar Birinci İlke dışında kalan oluşmamış ve bozulmaz olanlardır, çünkü ona göre bu nesneler Birinci İlkeden yalnızca varoluş, yani zorunlu varoluş edinirler; üçüncüsü ise kendinde zorunlu bir varlıktır ki bu da ona göre yalnızca Birinci İlkeye karşılık gelir ve buna 'varoluşun zorunlusu" der. "Bu varlık nitelemeleri doğrudur; yani bazı varlıklar oluşur ve bozulurken bazıları sonsuz olmalarını sağlayan nedenlere bağlı olarak sonsuzdur ve bazısı da kendinde sonsuzdur."[64]

Davidson bu yanlış anlamanın "*zorunlu biçimde* var olanın İbni Sina'nın ele alışında *sonsuz olarak* var olanla değil, *gerçeklik halinde* var olanla eş değerli" oluşuna dayandığını düşünür.[65] Ancak İbni Rüşd'ün kendi kuramını yanlış şekilde selefine yüklemesi İbni Sina Metafiziğinin temel ilkesinin, bir varlığın kendinde zorunlu olması ve diğer varlıkların kendilerinde olanaklı bir başkası aracılığıyla zorunlu olmasının yanlış anlaşılmasına denk düşer. Temel itirazı İbni Sina'nın zorunluyu ve olanağı karıştırmasına dayanır. Varsaydığı şeyin İbni Sina'nın kuramındaki büyük bir eksikliğe karşılık geldiğinin bilinciyle, kendisine ait üç taraflı bölmeyi İbni Sina'ya atfettiği çalışmaya şöyle devam eder:

"Fakat sonsuz nedenler sebebiyle sonsuz olan nesnelerle ilgili sav şudur: kendileri dışında bir şey aracılığıyla zorunlu, kendilerinde olanaklı olmaları doğru bir tanımlama değildir; çünkü doğası gereği olanaklı olan

63. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 165, Çev. Bouyges, s. 1632. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'te devinmeyen birincil devindiriciyle devindirilen bozulabilir nesneler arasında bir aracı bulunur ve bu da gökkürelere denk düşer, 394B.

64. *Questions in Physics*, s. 33, Çev. Goldstein.

65. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval and Jewish Philosophy*, 319.

> sonsuzluğa yatkın değildir, yani olanaklı nesnelerin bir kısmı sonsuzluğa yatkın olmadıkça, yani olanaklının doğası sonsuzluğa dönüştürülmedikçe. Ancak *De Caelo*'nun birinci kitabının sonunda sonsuzun olanak ya da olasılık taşımadığı ve taşısaydı olanağın ya da olasılığın beyhude olacağı zaten ispat edilmiştir.[66]"

Endülüslü filozof, *Tahafut al Tahafut*'ta İbni Sina'ya ait kendinde zorunlu ve bir başkası aracılığıyla zorunlu olmak üzere çift taraflı varlık bölmesindeki nelerin kusurlu olduğunu açıklar. Bu çalışmada İbni Sina'nın belirli temel metafizik tutumlarına düzenli bir şekilde eleştiriyle yaklaşır. İbni Sina'nın metafizik modaliteleri ele alışına yönelik eleştirisi varoluşla ilgili temel bir anlaşmazlığa dayanır.

İbni Rüşd'e göre varoluş yalnızca iki yolla anlaşılabilir: ya doğru olarak, yani ruhta olanla ruhun dışında olanın uyuşması olarak ya da baştan töz olmak üzere Aristoteles'in on kategorisi olarak. Bu düşünce var olanın ya da varlığın birden çok yolla, yani on kategori yoluyla, yani on kategoriyle dile getirilebileceğini ifade eden kuramıyla uyumludur. İbni Rüşd İbni Sina'ya on kategoriden başka bir varoluş kuramını atfeder görünür. Eleştirisi İbni Sina'nın görüşünün varoluşun şeyleşmesine yol açtığı yönündedir ve bu eleştirisinin ardında İbni Sina'nın özden ayrı bir şey olduğu anlaşılan, bir ilinek olarak varoluş görüşü bulunur.[67] Endülüslü filozofa göre bu doğru değildir; eğer durum bu olsaydı varoluş ya da verili bir var olan nesne kendisine yüklenen başka bir ilineğe sahip olurdu ve bu sonsuza kadar giderdi.[68] Dolayısıyla varoluş özle özdeş tutulmalıdır ve bilhassa basit bir tözde mahiyetiyle özdeş olduğunun altını çizmek gerekir.[69] Bunun yanında varoluş esasen Birinciyle ve benzeşim yoluyla diğer varlıklarla ilgili kullanılır, ancak ayrı biçimde kalıcı bir töz olarak ele alınamaz. İbni Rüşd'ün nazarında

66. *Questions in Physics*, s. 33, Çev. Goldstein. İbni Rüşd *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*'te sonsuzun ve bozulmazın birbirlerinin yerine kullanılabileceğini ve bozulabilirin sonsuz olmadığını ifade eder. *Talkhìs al-samà" va-l-àlam*, s. 149. İbni Rüşd kendinde olanaklı ve bir başkası aracılığıyla zorunlu kuramına Aphrodisiaslı Aleksandros'a ait, Göğün devindiricisine/devindiricilerine karşı Göğü kastederek kendinde zorunlu fikrinden ayrı olarak başvurur. *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 426L-M. İbni Rüşd yine İbni Sina'yı yanlış yorumlayarak İbni Sina'ya ait Göğün kendinde zorunlu olduğu fikrine karşı çıkar.

67. Bir şeyin mahiyetinin varoluşundan önce geldiği kuramı Gimaret'nin çözümlemesine göre Mutezilelik tarafından çoktan ortaya atılmıştır, La Doctrine, d'al-Ash'ari, s. 369.

68. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 303, Çev. Van den Bergh, s. 180.

69. *A.g.e.*, s. 400, Çev. Van den Bergh, s. 241.

İbni Sina'nın hatası söz konusu terimlerin özdeş olduğu ya da aynı anlamı taşıdığı eş anlamlılıkla ortak yanlarının bulunmadığı eş adıllık ortasında duran bir aracı yüklemeyi, benzeşimli yüklemeyi görmezden gelmesinde yatar.

İbni Rüşd'ün İbni Sina'ya yönelik bir taraftan modaliteler kavramsallaştırmasıyla ilgili diğer taraftan varoluşla ilgili eleştirileri arasında es geçilemeyecek bir koşutluk mevcuttur. Nasıl ki varoluşun bir ilinek olduğu söylenemezse, benzer şekilde zorunlu ve olanaklı terimlerinin aynı zamanda var olan nesnelere ilinekler olarak yüklendiği söylenemez. Bu terimler İbni Rüşd'de gördüğümüz gibi bu sonsuza dek var olan zorunlu varlıkların ve geçici şekilde var olan olanaklı varlıkların özüne bağlıdır. İbni Rüşd *Tahafut*'unda zorunluluğu "öze eklenmiş bir nitelik" olarak düşünmekle varoluşu öze eklenmiş bir nitelik olarak düşünmek arasındaki benzerliğin üzerinde durur ve iki görüşü de reddeder.[70] Zorunlu ve olanaklı terimleri birbirlerinin yerine geçemez ve yalnızca yüklendikleri nesnedeki bir nedenin yadsımasına ya da olumlamasına göndermede bulunmaz. Kendinde olanaklı bir varlıkta, "özü (*datu hu*) varoluşunun yalnızca bir neden aracılığıyla zorunlu hale gelebileceğini belirler (*taktadi*)".[71] Zorunluluk İbni Rüşd için Aristoteles'te zorunluluğu ikincil anlamına denk gelecek şekilde nedenselliğe bağlı iken İbni Sina onun zamanla, bilhassa sonsuzlukla ilgili olduğunu tasarlar. Varlıkların tümünü zorunlu ve bir kısmını da kendinde olanaklı tanımlayan bu nokta-i nazardan İbni Sina can alıcı bir hataya düşmektedir. İbni Rüşd zorunlunun ve olanaklının tür ve cins gibi şeyler olduğunu açık bir şekilde reddeder ve "varoluşun olanaklı (*mumkin*) ve zorunlu (*vacib*) olarak bölünmesi (*kism al vucüd*) hayvanların akıl sahibi ve akıldışı olarak bölünmesi gibi değildir", der.[72] Dahası, zorunlu ve olanaklı birbirinin yerine geçmediği için zorunlu hiçbir zaman olanaklı varlıklara ait bir nedensel dizinin çevrilmesiyle elde edilemez. Kaldı ki bu seri sonsuz bir gerilemeye sahip olurdu, ayrıca filozoflar, arızi bir sonsuz nedensel dizinin varlığı kabul görebilmesine rağmen temel bir sonsuz nedensel dizi diye bir şeyin var olduğunu reddeder.[73] İbni Rüşd'ün savına

70. *A.g.e.*, s. 399-400, Çev. Van den Bergh, s. 241.
71. *A.g.e.*, s. 197, Çev. Van den Bergh, s. 118.
72. İbni Rüşd, Tahafut al tahafut, s. 199, Çev. Van den Bergh, s. 119. Fakat Hyman'a göre olanaklı varoluş ve zorunlu varoluş tür olamaz, zira İbni Sina'nın nazarında varlık bir tür değildir. Bkz. "Aristotle, Algazali and Avicenna", s. 85.
73. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, s. 230.

göre olanaklı varlıklarla zorunlu biçimde var olan arasında bir türden dolayım bulunmalıdır. Bu dolayımı birinin yalnızca onların aracılığıyla olanaklıdan başlayarak zorunluya çıkabileceği gökcisimleri sağlar. Gökcisimleri kendi tözlerinde zorunlu ve uzaydaki devinimleri vesilesiyle de olanaklıdır ve böylece Allah ile dünya arasında bağlantı kurarlar:

> "Zamana dair varoluşla sonsuz arasındaki bağlantı yalnızca kısmen sonsuz ve kısmen zamana dair olan o devinim aracılığıyla Birinciyi etkileyen bir değişim olmadan gerçekleşebilir ve bu devinimle devinen şey İbni Sina'nın 'bir başkası aracılığıyla zorunlu varoluş ve bir başkası aracılığıyla bu zorunlu' dediği şeydir ve ebedi biçimde devindirilmiş bir cisme karşılık gelmelidir ve bu yolla özünde zamana dair ve bozulabilir olanın sonsuz olana bağlı şekilde var olması gerektiği olanaklı olur.[74]"

Gördüğümüz gibi İbni Rüşd'ün ve İbni Sina'nın metafizik modaliteler anlayışları arasındaki fark kökten farklı varoluş bakışlarına dayanır. Zorunluluk ya da olanak ve varoluş varlıklara İbni Sina'dan ziyade ilkine göre daha temelden bağlanır. Varoluş İbni Rüşd için var olan tözlere arızi değildir ve ne de onlarınki olanaklı ya da zorunlu varoluşlardır. Ne zorunluluk ve olanak ne de varoluş ilinektir, onlar var olan varlıklarla özdeştir.

Sonuç

Madde söz konusu olduğunda İbni Sina ve İbni Rüşd birincil maddenin olumsuz bir varlık olduğunda hem fikirdir. Maddeyi saf var-olmayıştan ziyade değişimle özdeşleştirmesiyle İbni Rüşd daha olumlu bir madde görüşüne sahip görünse de bu özdeşleştirme birinci maddeden ziyade yalnızca biçimlenmiş maddeye uygulanır. Görüşleri dikkate alındığında ikisi de kendinde maddenin kendiliğinden olayları doğurabileceğini düşünmez. Modaliteler hususunda ise görüşleri temelden farklıdır. Zorunluluk İbni Sina için nedensellikle ilgiliyken, İbni Rüşd zorunluluğun sonsuzluğa bağlı olduğunu tasarlar. Bu İbni Rüşd'ün her şeyin zorunlu olmadığını savunmasına yol açar. Şayet gerçekten her şeyin zorunlu olmadığını savunuyorsa bir belirlenimci olarak nitelenemeyeceği düşünülebilir. Eğer her olay ya da töz zorunlu olmazsa, o vakit başka türlü ya da bir nedensiz olabilirdi. Fakat İbni Sina'nın metafizik

74. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, 394, Çev. Van den Bergh (değiştirilmiş), s. 237.

modaliteleri ele alışına yönelik itirazları belirlenmemiş bir evren ya da belirlenmemiş doğal süreçler görüşüyle desteklenmez, zira İbni Rüşd doğada ya da gökte nedensiz olayların gerçekleştiğine inanmaz. İbni Sina'nın zorunluluk ve olanak kavramsallaştırması belirlenimciliği hakkında fikir verirken, İbni Rüşd'de durum böyle değildir, çünkü onun bu temel modaliteler kuramı İbni Sina'nınkinden daha basittir ve nedenselliği içermez.

Üçüncü Bölüm

İbni Rüşd'ün Göksel Nedensellik ve Öngörü Üzerine Görüşleri

Giriş

İbni Rüşd'ün rastlantıyı ve maddeyi ele alışı onun nazarında ayaltı âlemde gerçekten kendiliğinden olayların mevcut olmadığını ortaya koyar. Bu yüzden yeryüzündeki olayların belirleyici kaynağına inmek, semavi âlemde süregelen nedensel bağıntıları incelemek yerinde olur. Bunun üstesinden gelirken İbni Rüşd'ün semavi alandaki nedensellik kuramına ait dikkat çekici bir yönü akılda tutmak gerekir: İbni Sina'nın sudur dizgesini reddetmek anlamına gelen felsefi evrimi. Sudur ve etkin akıl görüşü aşama aşama İbni Sina'nınkinden uzaklaşırken modern ilime göre Aristoteles'inkine yaklaşır.[1] Görüşlerini incelerken düşüncesinde önemli bir değişim mevcut olmadığı için uğraşının son döneminde kaleme aldığı uzun şerhlerini temel almıştım. Olgunluk dönemindeki görüşlerini kesin kanaati olarak ele alıp düşüncesindeki evrimi göz önünde tutarken İbni Rüşd'ün yazılarındaki kronolojik sırayı izlemek artık önemlidir. İbni Rüşd belirli bir konuda vardığı sonucun uzun bir tefekkürün meyvesi olduğunu uzun şerhlerinde bizzat ifade eder.[2] Erken ve olgunluk dönemlerine ait yazıları arasındaki farkı aydınlığa kavuşturduktan sonra görüşlerini eldeki hususla, yani belirlenimcilikle bağlantı içinde tartışacağım. İbni Rüşd'ün kozmolojisi sayısız ve kapsayıcı çalışmaya konu olmuştur, bu yüzden bu bölümün amacı belirlenimci olup olmadığını ortaya çıkarmak için a'dan z'yeden

1. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 257.
2. Mesela bkz. *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 22K-L.

ziyade kısa ve öz betimlemektir. Kozmolojisinin belirlenimcilik hususuyla ilgili çözümlemesini takdir ve şer tutumunun çözümlemesi ve İslami *kelam* geleneğinde çokça tartışılan bir konu olan Allah'ın buyruğu ve belirlemesi görüşünün çözümlemesi takip edecektir.

Sudur, Ereksel Nedensellik ve Yaratım

İbni Rüşd uğraşının erken dönemlerinde yazdığı kısa şerhlerinde sudur kalıbını kabul eder. Bu evvel sudur kabulü birçok araştırmacı tarafından incelenmiş ve Davidson tarafından enine boyuna incelenmiştir:

> "İbni Rüşd'e ait *Metafizik* özet kitabının özgün uyarlaması Farabi'nin ve İbni Sina'nın dizgelerine benzer bir kozmik dizgenin taslağını oluşturur... en azından Farabi'ye kadar giden sudur kuramının özü korunur. İbni Rüşd hâlâ evrenin İlk Nedenin kendinden saf düşüncede mevcut cismani olmayan bir varlığa doğru taştığını düşünür; taşan varlık, ilk akıl, birden çok yön taşır ve onlardan sonsuz şekilde iki şey taşar, ilk kürenin biçimi ya da ruhu ve saf düşüncede oluşan başka bir cismani olmayan varlık; cismani olmayan ikinci akıldan benzer iki etki yayılır ve bu böyle devam eder. İbni Rüşd kalıba göre İlk Nedenin evrendeki yeri hususunda olduğu gibi İlk Nedenin gökkürelerle ilişkili cismani olmayan akılları aşmak zorunda olduğu noktasında da selefiyle hem fikirdir. 'Birden yalnızca bir devam edebilir' kuralı nedeniyle nedensellik zincirinin başındaki tamamıyla bütün varlığın tek bir etkiden fazlasını üretemez.[3]"

Erken dönem çalışmalarında tarif edilen sudur kurumunun ayırt edici iki niteliği bulunur; (1) toplam sayıya ulaşana kadar akılların dizi halinde meydana gelişi ve (2) Birinciye uygulanan, birden yalnızca birin devam edebileceği görüşü. İbni Rüşd ayrıca *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*'te birden yalnızca birin devam edebileceği kuramının ereksel ve biçimsel nedene değil yalnızca etken nedene verimli bir şekilde uygulanabilir ve ereksel ve biçimsel nedenlerin yalnızca karşılaştırma (*teşbih*) yoluyla etken olduğu söylenir.[4] Kogan İbni Rüşd'ün sudur görüşündeki evrim üzerine bir makalesinde İbni Sina'nın suduru geliştirmesindeki beş farklı

3. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 254-255. *Tahafut al tahafut* ve Metafizik *Üzerine Uzun Şerh* gibi İbni Rüşd'ün olgunluk dönemine ait çalışmalarındaki görüşü için bkz. aşağıdaki e., s. 194-195.

4. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh, Compendio de Metafisica*, s. 158, §60, İspanyolca tercümede, s. 253-4.

yönü sayar ki bunlardan dördü genç İbni Rüşd tarafından "şartsız" kabul edilir. Bunlar (1) birden birin devam edebileceği ilkesi, (2) sayesinde Allah'ın küreleri doğrudan devindirmediği "İlk İlkeyle İlk Akıl arasındaki fark", (3) Allah'ın nedenselliğinin Allah'tan başlayarak semavi âleme ve yeryüzüne doğru aşağıya giden istikameti, (4) neden ve etkisi arasındaki zorunlu ve devamlı dolayım ve (5) *dator formarum** kuramı, yani, 'devindiricisi olarak ay küresinin üzerindeki nezaret işlevine karşıt biçimde, ayın küresinin "altındaki" nesnelere ait belirli biçimlerin kaynağı olarak onuncu ya da Etkin Aklın tanımlanması'.[5] Kogan'a göre bu noktalar İbni Rüşd tarafından hem *Tahafut al Tahafut*'u hem de *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'i önceleyen bir erken dönem çalışması, *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*'te kabul edilir. Ancak Metafizik Üzerine Kısa Şerh'ten bir pasajdan alıntı yaparak Kogan'ın da itiraf ettiği gibi İbni Rüşd biçimsel ve ereksel den ziyade ilahi nedenselliğin etken olduğunu kabul etmeye o dönemde bile gönülsüzdür.

> "İbni Rüşd burada ilahi nedenselliğin Stageiralı için gerçekte, kendini düşünen Tanrıdan birçok etkinin doğduğu biçimsel ve ereksel nedenselliğe karşılık geldiğinin farkında olduğunu belirtir... Özellikle 'birçok' tüm tözlerin ve arzu nesnelerinin birincil benzeşeni olarak İlk Devinmeyen Devindiriciye bağlıdır. Ancak böyle bir Tanrıdan gerçekten bir tamlık taşmaz. Bu, nedensel dolayımın yönünü ferdi etkiler, Tanrıyı *terminus ad quem*** olarak taklit eden *termini a quibus**** olacak şekilde etkinlikle döndürür. İbni Rüşd ilahi nedenselliğin uygun izahatı şayet buysa sudurcu kuramın temelden yanlış olduğunu onaylar. Yine de uğraşının bu döneminde yalnızca iki kuram arasındaki ihtilafı işaret etmekle yetinir ve içermelerini açıklar.[6]"

Aşağıda Davidson'a ve Kogan'a ait, olgunluk döneminde sudur kuramını reddettikten sonra İbni Rüşd'ün ilahi nedenselliğin etkenden ziyade ereksel olduğunu ve iki örnek arasındaki kesin farkları savunduğu iddiasını inceleyeceğim. Davidson'ın kesin bir tavırla ortaya koyduğu gibi İbni Rüşd sudur kuramını terk ederek, "genel olarak varlıkların birbirlerinden çıkmadıklarını ya da taşmadık-

---

* Lat. Biçim sağlayıcı/verici. (ç.n.)

5. Kogan, "Averroes and the Theory of Emanation", 387, bkz. *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*'e ait zaman dizimi için 10. not.

** Bitiş noktası (y.h.n.)

*** Ondan kaynaklanan bitiş (y.h.n.)

6. Kogan, "Averroes and the Theory of Emanation", s. 390.

larını savunur".[7] Sudur dizgesi Allah'ın dışında semavi âlemdeki her aklın nedeninin neden silsilesinde önceden oluşmuş akılda bulunduğunu ve bunun ruhları ve cisimleriyle on aklın tamamı oluşana dek devam ettiğini bildirir. Bu kalıba göre silsilede önce gelen akıl etkisini üretir ve bu kısmen, İbni Sina'nın aklına yatan, etken nedenin varoluşun nedeni olduğu görüşüyle bağlantılıdır. Buna karşılık olgun İbni Rüşd etken nedenin, olanak halinde olanı gerçeklik haline dönüştürmesi anlamında, yalnızca devinimin nedeni olduğunu düşünür. Davidson bu yüzden İbni Rüşd'ün olgunluk döneminde varlıkların birbirlerinden taşmadığı açıklamasına yer verdiğini iddia eder. Bu semavi âlem için kısmen doğrudur, fakat kısmen de oluşumun ve bozulmanın dünyasına uygulanır.

Peki, taşma kuramının reddinin ardında hangi neden yatar? İbni Rüşd neden ilk çalışmalarında kabul ettiği taşma kuramını önce Gazali'nin felsefecilere yönelik saldırılarını çürüttüğü *Tahafut al Tahafut*'ta, ardından uzun şerhleri olmak üzere geç dönem çalışmalarında reddeder? Kogan çözümlemesinin sonunda bu değişikliğin geç bir aşamada, İbni Rüşd Gazali'nin *Tahafut*'unu okuyup İslam filozoflarının kuramlarındaki zayıflıklara kafa yormaya başladıktan sonra meydana geldiğini önerir.[8] Kuşkusuz Gazali'nin eleştirileri İbni Rüşd'ün nedensellik kalıbında gerçekleşen değişiklikte önemli bir iş görür, fakat Gazali'nin *Tahafut*'unu erken bir dönemde okuduğu su götürmez, çünkü *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*'in ilk kitabında bu konuya değinir.[9] Bu değişikliğin zaman içinde İbni Rüşd'ün kendi düşünceleriyle ve Aristoteles'in felsefesini Gazali'nin felsefeye yönelik eleştirilerini çürütmekte ve Farabi ve bilhassa da İbni Sina tarafından ortaya atılan bazı görüşleri "düzeltmek"te etkin biçimde kullanabileceğini fark etmesiyle şekillenmesi daha muhtemeldir. Kogan'ın nazarında, "(Gazali'nin) bu eleştirilerine

7. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 256.
8. Kogan, "Averroes and the Theory of Emanation", s. 403.
9. İbni Rüşd bu pasajda İbni Sina'nın metafizikte ilk ilkenin (yani Allah'ın) varoluşunu kanıtlamak istemesini eleştirir. Aslında bu fizikte kanıtlanır; bu tutum bir bilimin kendi konusunu kanıtlayamayacağı fikriyle uyumludur. "İbni Sina'nın ilk ilkenin varoluşunu işaret etmek için bu bilimde başvurduğu kanıtlamalar (*beyan*) diyalektiktir... Ebu Hamid'in (Gazali) *Tahafut*'unda gerçekleştirdiği itirazlar da bunu gösterir", *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*, *Compendio de Metafisica* §8, Arapça tercümede s. 8, İspanyolca çeviride s. 10. *Rasà"il Ibn Rushd, itàb mà ba'd al-Tabi'a*, 5. Genç İbni Rüşd üzerindeki Gazali etkisi için bkz. Griffel, *Apostasie und Toleranz in Islam*, 425. Ayrıca İbni Rüşd'ün İbni Sina'nın görüşleri için Gazali'ye itimadı için bkz. Davidson, *Proofs*, s. 331.

yanıt olarak İbni Rüşd genel olarak üzerine konuşulan belirli ana fikri kabul eder ve modern İslam filozoflarına karşı antiklerin nasıl Gazali'nin ortaya serdiği hataları işlemediklerini açıklamaya girişir".[10]

Sudurun reddinin çözmeyi umduğu sorunlardan biri, Bir'den bir çokluğun ortaya çıktığını ifade etmekteki çelişkidir. Diğeri ise taşma kuramıyla beraber işleyen zorunlu taşma/yaratım meselesidir. Gazali'nin savına göre ilk aklın Allah'tan taşması kendi kendine gerçekleşir ve bu yüzden O'na iradi bir etmen şöyle dursun, uygun şekilde bir etmen bile denilemez. İbni Rüşd Ereksel nedenin üzerinde durarak ve akılların ve kürelerin tümünün zorunlu bir silsile içinde Allah'tan yayıldığını reddederek, bir yandan da Gazali'ye karşı Allah'ın dünyayı istemsiz ve iradedışı değil, iradi şekilde yarattığını savunur.[11] İbni Rüşd'ün olgun dönemindeki görüşlerini gözden geçirmek geç örnekle sudur örneği arasındaki farklara ışık tutmaya yardımcı olabilir.

Olgunluk dönemine karşılık gelen kavramsallaştırmaya göre gök birincil devindirici, yani Allah tarafından ezeli ebedi devindirilir.[12] Bu devindirici maddeden ve olanaktan büsbütün ayrılmıştır.[13] Böylece bu varlık edilgen ya da değişebilir olmaz. O ne bir cisimdir ne de bir cisimde ikame eder. Maddeyle ya da olanakla katışmadığı için nihai ve ereksel devindiricidir.[14] İbni Rüşd'e göre bu türden bir varlığın zorunluluğu Aristotelesçi iki ilkeye binaen kabul edilmek durumundadır; (a) olanak halinde olan, doğrusu maddeden ve biçimden bileşik bozulabilir bütün nesneler halihazırda gerçeklik halindeki bir şey tarafından gerçek kılınır ve (b) sonsuz neden

10. Kogan, "Averroes and the Theory of Emanation", s. 393-394.

11. Bu zorunluya karşı iradi yaratım ikiliği Hıristiyan kurama karşı Neoplatonculukta da ifadesini bulmuştur. "Birçok Hıristiyan yaratım görüşlerini Platoncu örnekten *irade*nin gördüğü işe atıfta bulunarak ayırır. Böylece beden ve gölge ya da güneş ve ışık arasında gerçekleştirilen Platoncu benzeşim Basil, Ambrose, Gazzeli Aeneas ve Zekeriya tarafından Allah'ın iradesini ve seçimini dışlamak için ele alınır. Aquinalı Thomas zorunluluğu değil iradeyi içeren Hıristiyan yaratım fikrini ayırt eder ve kilise babaları da aynısını dile getirmiştir." Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*, s. 317. İrade ve yaratım hususuna dair Platoncu görüş için bkz. s. 317-318.

12. İbni Rüşd birincil devindiriciyi Allah'la özdeşleştirir. Joviet İbni Rüşd'ün "modern", yani İslam filozoflarına yönelttiği bir eleştiriden bahseder. Jolivet, "Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote", s. 232.

13. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1565 ve 1685. Genequand, s. 137 ve 187.

14. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 377C-D.

dizileri yoktur, her neden dizisinin bir nihai nedeni ya da ilkesinin bulunması gerekir.[15] Dolayısıyla saf gerçeklik olan bir varlığın, birinci devindiricinin varlığını kabul etmek zorunludur. Birinci devindiricinin varlığını oluşturmak için gerekli bu iki veçhe şu pasajda bir araya getirilir:

> "Tüm bu tözler edim halinde ve maddeden yoksun bir tözle zorunlu olarak sonuçlanır ve bu töz zorunlu şekilde etkin olmak durumdadır ve herhangi bir edilgenlik taşıyamaz ve tükenmeye, yorgunluğa ve bozulmaya konu olamaz; bu tür nesneler töze yalnızca edim halinde cereyan eder, çünkü o olanak halindeki tözün kusurluğuna denk düşer, yoksa saf edim olduğu için değil. Olanak halindeki töz yalnızca edim halindeki bir töz aracılığıyla harekete geçtiği için aynı zamanda hem etkin hem de edilgen olan töz dizileri saf edim olan bir tözde bozulmalıdır ve dizilerin o tözde bozulması gerekir. Bir devindirici ve etmen olduğu müddetçe, temel ve tikel önermeler aracılığıyla bu tözün varlığına yönelik kanıt Aristoteles'in *Fizik*'inin sekizinci kitabında bulunabilir.[16]"

Birinci devindirici maddeye sahip bozulabilir varlıkların ve devinime tabi gök cisimlerinin aksine olanak taşımadığı için "edilgen, oluşmuş ve bozulabilir nesneleri hâkimdir. Madden olsaydı şayet, devindirdiği nesnelerden etkilenirdi ve böylece değişir, sonsuz bir devindirici olmazdı".[17]

Saf etkinliğin ve maddi olmayışın iki görünüşü birbiriyle bağlantılıdır.[18] Dahası maddedeki bir biçime ve bir cisme sahip olmadığı için boyutları yoktur ve sonlu bir cismin eylemi sonlu olacağından

---

15. Sorabji Aristoteles'in sonsuz nedensel silsilelere karşı olduğu ve "(nedensel) silsilede yalnızca ilkinin büsbütün neden adlandırılabileceği" görüşündedir, *Time, Creation, and the Continuum*, s. 226.

16. İbni Rüşd, Tahafut al tahafut, s. 433-434, Çev. Van den Bergh (üzerinde bazı değişikliklere gidildi), s. 261. Kogan *Averroes and the Metaphysics of Causation*'ında bu noktaya atıfta bulunur, s. 190.

17. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 377D.

18. '(Birincinin) maddi olmayışının saf etkinliğinin salt diğer yanı olduğu ortaya çıkar, çünkü edilgen güçler... bir nesnenin maddi doğasıyla ilgili bildiklerimizi, etkide bulunulma, tesir edilme ve biçimlendirme yeteneğini oluşturur. Öbür yandan etkin güçler biçimle bağlantılıdır. Dolayısıyla istenen anlamıyla salt etkin olan bir tikel hiçbir şekilde edilgen eğilimlere ve böylece de maddeye sahip olmayacaktır. Ayrıca, tek başına biçim olduğu için, İbni Rüşd'ün deyimiyle "kendi tözü aracılığıyla zorunlu varoluşa denk düşer, zira tekrar tekrar üzerinde durduğu gibi... biçim bir var olanın var olmasını sağlayan bütünlüktür. Bu suretle saf bir biçimin bütünüyle gerçekleştirilmiş, tamamen etkin ve tabii ki var olan olması gerekir". Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 190-191.

o sonlu da değildir. Dolayısıyla ilk devindirici sonsuz bir devinimle ezeli ebedi devinir ve gücü de sonsuzdur.[19]

Allah sonsuz gücü ve olanaktan mahrumluğu gereği, onları gerçeklik haline dönüştürmesiyle bütün tözlerin ilkesidir. İbni Rüşd bu varlığın bir etmen olduğunu ifade eder. Böylece Allah onları olanak halinden gerçeklik haline geçirerek yaratımlarına varoluş bahşeder ve yaratıcı gücü bunda yatar.[20] Allah'ın yalnızca bu pasajda sunulan ve halihazırda "özgün" çalışmalarında mevcut, İbni Rüşd'ün olgunluk dönemine denk gelen kalıbı İbni Sina'nınkinden, Allah'ın yalnızca bir etkiyi, yani küreler ve akıllar dizisi tamamlanana kadar sırasıyla başka bir aklı üreten ilk taşan aklı üretmemesi ayırır. Allah gökküreleri yöneten akılların arzu nesnesi olmasıyla daha ziyade bir bütün olarak semavi âlemdeki devinimi üretir. Allah bu şekilde ardışık bir etkiler zincirinden sorumlu bir ilk etkiden ziyade etkilerin tümünü bir kerede meydana getirir. "Şimdilerde çoğunlukla bu (sudur) kuramının tersi, yani her şeyin Bir'den bir ilk taşmayla beraber meydana geldiği kabul edilir".[21] Çokluğun bir'den çıkamayacağı hususunda Gazali'yle bağdaşır. İbni Sina'nın öne sürdüğü taşma kuramı bir'den yalnızca birin devam edebileceği ilkesin dayanır. Ancak bu ilke bilfiil bir çokluğun dolaylı biçimde Allah'tan çıkmasına yol verir. Gazali *Tahafut*'unda çokluğun basit olan Allah'tan oluşamayacağını belirtir. Gazali'nin iddiasıyla, bu, sudur kuramında mevcut bir dizi hataya delalettir. İbni Rüşd sudura itirazında, Allah'ın devinimi üretmek aracılığıyla onları gerçeklik haline çekmesi anlamında birden çok etkiyi bir defada meydana getirmesine izin veren bir örnek sunar. İbni Rüşd sudur kuramında başka bir hata da bulmuş olabilir, çünkü birden çok olan varlıklar şayet doğrudan Allah'tan ileri gelseydi, İbni Sina Allah'ın aşkınlığını vurgulasa da, Allah'ın varlığına katıldıkları düşünülebilirdi. İbni Rüşd Allah'ın dünyanın varoluşunu onun nihai ereksel nedeni olmasıyla oluşturduğunu ve muhafaza ettiğini dile getirerek O'nun aşkınlığını vurgulamak ister. Allah cismani olmadığı için bizzat evreni harekete geçirmemek yoluyla tamamıyla aşkındır. Aynı şekilde hiçbir şey doğrudan Allah'tan meydana gelmez. Allah bunun yerine evrenin ereksel nedeni olması aracılığıyla dolaylı biçimde devindirir ve bir etken nedenin taşıdığı sınırlar O'nda bulunmaz.

19. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 433K-M.
20. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 340.
21. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 178, Çev. Van den Bergh, s. 107.

İbni Sina da yaratımın/taşmanın mekanik bir süreç olmadığını tasarlar, zira Allah maddeden bir marangozun masa üretirken yaptığı gibi üretmez, sonuç itibariyle bu ontolojik olarak Allah'ın kendini düşünüşüdür.[22]

Tahafut al Tahafut'tan bir pasaj İbni Rüşd'ün sudur eleştirisini özetler:

> "Farabi ve İbni Sina gibi bizim dinimizin filozofları vaktiyle aleyhtarlarına karşı ilahi dünyadaki etmenin ampirik olandakine benzediğini ve bir etmenden bir nesnenin çıkabileceğini (hepsine göre Birinci mutlak basit bir bütündü) gönülsüz biçimde kabul ettiklerinde çokluğun ondan nasıl çıkabileceğini açıklamaları güçleşti... Basit bir var olana karşılık gelen Birinci sayesinde en yüksekteki kürenin devindiricisinin ortaya çıktığını ve bileşik bir doğa olduğu için bu devindiriciden, kendisini ve Birinciyi düşünürken, en yüksekteki kürenin ve en yüksekteki kürenin altındakine denk düşen ikinci kürenin devindiricisinin çıkabileceğini bildirdiler. Fakat felsefi öğretiye göre bu bir hatadır, zira düşünür ve düşünce özdeştir... Bu Aristoteles'in kuramını etkilemez, çünkü yalnızca tek bir edimi ortaya çıkarabilen ampirik dünyadaki ferdi etmen yalnızca eş seslilik yoluyla birinci etmenle karşılaştırılabilir. Keza ampirik dünyadaki etmen göreli bir etmen iken ilahi dünyadaki etmen mutlak bir etmendir ve mutlak etmenden yalnızca, özel bir ferdi nesnesi bulunmayan mutlak bir edim ortaya çıkabilir.[23]"

Dolayısıyla Allah bir etmendir ve böylece semavi âlemde etken nedensellik iş görür, fakat bu nedensellik yeryüzünde geçerli et-

22. İbni Rüşd Allah'ın varlığını İbni Sina'nın önerdiği metafizik ispattan ziyade fiziki deliller aracılığıyla kanıtlamak istediği için Gilson onunkinin aşkın bir Allah olmadığı yargısına varır. *L'Esprit de la Philosophie médiévale*, s. 80-81. Oysa İbni Rüşd'ün sudur itirazı, bilhassa bir varlığın doğrudan Allah'tan meydana gelmediği ya da taşmadığı, fakat O'nun ilk emriyle gerçekleştiği iddiası Allah'ın aşkınlığını ve hem ampirik dünyadan hem de ayüstü âlemden ayrılığını vurgulamak gayesi taşır. Evrenin yalnızca ereksel nedeni olduğu için Allah'ın yaratmadığı ve dolayısıyla O'nun bir yaratıcıdan ziyade bir devindirici olduğu yönlü olası itirazına karşı İbni Rüşd'ün etken nedeni ereksel nedenin altına düşürdüğünü akılda tutmak gerekir. Bu Allah'ın, ampirik bir tözün etmen oluşundan farklı şekilde bir etken nedene karşılık geldiği anlamına gelir. "(Allah) dünyayı onun anlama ve arzu nesnesi olarak devindirir. Dünyanın bütünlüğünün ve düzeninin ve deviniminin nedeni olması anlamıyla, dünyanın gerçek varoluşu bütünlüğüne ve düzenine ve devinimine bağlı olduğu müddetçe dünyanın varoluşunun nedeni, yani etken nedeni olarak adlandırılabilir", Wolfson, "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover", s. 704. İslami gelenekte Allah'ın varlığına dair metafizik ve fizik kanıtlar arasındaki çatışma için bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 261-265.

23. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 179-180, Çev. Van den Bergh, s. 107-108.

ken nedensellikten farklıdır. Peki, ampirik bir etmen ne anlamda Allah'tan ayrılır? Allah maddi kısıtlamalarla sınırlandırılmadığı için bütün etkileri bir defada üretebilir.

İbni Rüşd'ünkiyle taşma örneği arasındaki belirli farkları ve ilahi etmenin bileşik tözlere uygun etmenden nasıl ayrıldığını araştırmaya girişmeden önce İbni Rüşd'e göre küreler tarafından bu arzunun onları dünyadaki oluşuma ve bozulmaya yol açan devinime nasıl geçirdiğini anlamak gerekir. Birinci devindirici, daha önce söylendiği gibi, yalnızca, semavi akılları canlandıran arzu aracılığıyla devindirir: "Devindirici anlığı sebebiyle (*proper intellectum eius*) gökte var olan bir arzu dolayımı dışında göğü devindirmez (*movens non movet coelum*)".[24] Aklın arzusunda oluşan bu devinim böylece akli olur. Bu kalıpla semavi varlıklarda akıl ve ruh benzeri yönler ortaya çıkar: "(İbni Rüşd) ondan önce Farabi'nin yaptığı gibi, fakat İbni Sina'ya kesin karşıt bir biçimde, küreler dolayımında *nefs* (*anima*) ve *akl* (*intellectus*) terimlerine birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde başvurur".[25] Aslında bu devinim gök "us aracılığıyla" (*per rationem*) devindirildiği için aklidir.[26] İbni Rüşd *Tahafut al Tahafut*'ta, İbni Sina'yla kesin bir karşıtlık içinde şunları ifade eder: "Gök cisimlerinde herhangi türden bir imgelem bulunmaz... geçici olmadığı için gökcisimlerinin akli tasarımına imgelem eşlik edemez".[27]

Bunun yanında İbni Rüşd yeryüzü ve gökyüzü varlıkları arasındaki temel farkın altını çizmek ve alan arasında bir çizgi çekmek için büyük çaba harcar. Bu farklılaşma yalnızca metafizik modali-

24. İbni Rüşd, Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh, 59D.

25. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 193. "İbni Rüşd semavi öğenin arzu ve akıl fakültelerinin aynı semavi biçiminin yalnızca farklı veçheleri olduğunu kabul eder: Bir arzu ilkesi olarak değerlendirildiğinde bu biçimin bir ruha denk düştüğü söylenir; bir akıl ilkesi olarak değerlendirildiğinde ise bir akla karşılık geldiği", Der. Hyman , *Averroes' de Substantia Orbis*, s. 33. Bunun yanında İbni Rüşd "semavi ruhun gökcismininde bulunduğu" fikrine itiraz eder, s. 33. Hyman'a göre, "fakat semavi ruhla aklı birbirinden ayırır göründüğü pasajlar mevcuttur... İbni Rüşd'ün tam görüşü, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'ten semavi ruhun arzusuna ait iki nesne arasında bir ayrım gerçekleştirdiği bir pasajda ortaya çıkar: her semavi ruh ereksel neden olarak kendisine ait cisme uygun devinimini bildiren aklına maliktir; her semavi ruh ikinci bir arzu nesnesi olarak birincil devindiriciyi taşır ve bu, bir ereksel neden olarak, gök cisimlerine gündüz gerçekleştirdikleri dairesel devinimi bildirir. Öyleyse İbni Rüşd'ün her gökkürenin ruhu ve aklı arasında ayrım yaptığı o pasajlarda bile aynı semavi biçimin farklı çehreleri olduklarını kasteder", s. 35.

26. İbni Rüşd, Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh, 26E.

27. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 501, Çev. Van den Bergh, s. 305-306.

teler düzeyinde açığa çıkmaz, üç kategori ona uygun olarak ayırt edilebilir; son bölümde tartışılan, zorunlu varlık (Allah), kendinde olanaklı başkası aracılığıyla zorunla varlıklar (semavi varlıklar), olanaklı varlıklar (yeryüzündeki tözler). Varlıkların bu şekilde üçe ayrılışı İbni Rüşd'ün ortaya koyduğu kozmolojiyle de desteklenir. Bu tanıma göre gök cisimlerinin en önemli ayırt edici nitelikleri bozulmazlıklarıdır. Onlar bozulabilir ayaltı varlıklarından farklı olarak dört öğeden bileşik değildir:

> "Önceki kanıtlamalardan yola çıkarak bu gök cisminin ne dört öğeden biri olduğu ne de onlardan yapılma ya da bileşik olduğu aşikârdır, o daha ziyade bu doğalardan farklı bir doğa ve ilahi bir cisimdir, çünkü *Fizik*'te ifade edildiği gibi, meydana gelmez ya da yok olmaz.[28]"

Gök cisimleri maddeden ve biçimden yapılma değildir ve cismanilik bozulabilir ve sonsuz varlıklar söz konusu olduğunda eş sesli bir şekilde kullanılır.[29] Semavi âlemin en ayırt edici niteliği "sakinleri"nin, bozulabilir olan yeryüzününkilerin aksine sonsuz olmalarıdır. İbni Rüşd, gök cisimlerinin madde ve biçimden bileşik olduğunu savunduğu için İbni Sina'yla ayrı düşer.

> "Her cismin madden ve biçimden bileşik olduğu ifadesi madde burada eş sesli kullanılmadığı müddetçe (İbni Sina haricinde) filozofların kuramlarıyla uyumlu değildir. Zira filozoflara göre bir evin ve bir yüklüğün meydana gelişi gibi maddeden ve biçimden bileşik her şeyin bir başlangıcı bulunur ve gök, onlara göre, bu anlamda meydana gelmez ve böylece onları sonsuz nitelerler, çünkü varoluşları ilk İlkeyle (ebedi) birliktedir. Onlara göre madde bozulmanın nedeni olduğu için bozulmayan maddeye sahip değil olamaz ve basit bir bütün olmalıdır. Ayaltı varlıklarda oluşum ve bozulma şayet bulunmasaydı, maddeden ve biçimden bileşik oldukları sonucuna varmamamız gerekirdi... Filozoflara göre gök cisimlerinde değişim yoktur, çünkü tözlerinde bir olanağa sahip değillerdir. Bu sebeple oluşabilir cisimlerin duyduğu şekilde maddeye ihtiyaç duymazlar.[30]"

---

28. İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 10F-G.
29. "Semavi tözler cisim olduğu için her ikisi de 'maddilik' biçimini taşımalıdır. Fakat semavi ve yeryüzü cisimlerindeki madde ve biçim şayet türlere ayrılırsa, 'maddilik' terimi ya 'eş seslilik'e göre'... ya da bir tür önceliğe ve sonralığa göre yüklenmelidir", Der. Hyman, *Averroes' de Substantia Orbis*, s. 42, n. 8.
30. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 270-271, Çev. Van den Bergh (üzerinde bazı değişikliklere gidildi), 160-161.

Gök sonsuz ve zorunlu olduğu için maddeden ve biçimden bileşik olamaz. Bir bütün haliyle âlemin sonsuz olmasına rağmen ayüstü ve ayaltı varlıklar arasında temel bir fark bulunur. İbni Rüşd'de gördüğümüz gibi zorunluluk sonsuzlukla özdeştir, dolayısıyla da yalnızca Allah ve gök sonsuzdur. Buna mukabil olanaklı varlıklar meydana gelir ve yok olur. Ancak gök varlıkları ve Allah arasında da temel bir fark mevcuttur. Gök varlıklarında bir olanak yönü bulunur, yani dairesel devinimleri. Gökküreler dairesel devinimleri sırasında yer değiştirdikleri için yer bakımından olanak taşır, fakat madde gibi başka türden olanak taşımaz. Gök cisimlerinin sahip olduğu tek "madde" devinimdir.[31] Gök cismi bu bağlamda kendinde olanaklı, bir başkası aracılığıyla zorunludur.[32] Bozulma olanağı taşımayarak tözü bakımından olanaklı olmasa da konumu itibariyle olanaklıdır.

İbni Rüşd'ün İbni Sina'ya yönelik eleştirileri bir kenara, kuramları arasında en azından bir ortak nokta mevcuttur, buna göre gökkürelerin öğesi eterdir. Küreler bozulabilir cisimlerle aynı malzemeden yapılmış olmadığı için maddeleri yeryüzüne ait maddeden farklıdır. "Dairesel cisim beşinci bir doğadır... ne ağır ne hafif, ne oluşabilir ne de bozulabilir".[33] Bu "beşinci cisim" hepsinin en soylusudur.[34] İbni Rüşd bu pasajda bu töz türünü ayrıntılarıyla incelemez ve haklı olarak bu durumun kendisine ait, gök cisimlerinin maddeden ve biçimden bileşik olmadığı iddiasıyla çelişip çelişmediği merak edilebilir. Bu beşinci doğa yeryüzünde bulunan dört öğenin semavi karşılığıdır. İbni Rüşd muhtemelen bu belirli örnekte sadece Aristoteles'in yazdıklarını takip etmektedir, fakat her halükarda bir "öğe"den ziyade bir "doğa"dan bahseder, yani beşinci öğeyle yeryüzüne ait dört öğe arasında kesin bir koşutluk bulunmaz.

İncelememiz bakımından, İbni Sina ve genç İbni Rüşd tarafından savunulan genel sudur dizgesinin İbni Rüşd'ün geç dönemin öne sürdüğü ve göksel âlemde ereksel nedenselliğe ayrıcalık tanıyan salt Aristotelesçi kalıptan daha belirlenimci olup olmadığı can alıcı

31. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1032. Aristoteles bozulabilir maddeyle yere dair madde arasında bir ayrıma gider. "Aristoteles'in çalışmalarının çeşitli yerlerinde bozulabilir nesnelerin bir bileşeni olan *hyle fitarte* [ὕλη φθαρτή] gök cisimleri gibi sonsuz nesneleri *fitarte*'si değil *topike*'si maddeyle çelişir", Van Rijen, *Aristotle's Logic of Necessity*, s. 103.
32. İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*, s. 184.
33. İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 23F.
34. *A.g.e.*, 25I.

hususdur. İbni Sina, Allah'ı her bir etkinin nihai etken nedeni olarak tanımlayarak tüm etkileri Allah'ın belirlenimine indirger. Her şey doğrudan Allah tarafından yaratılmış olmasa da nihayetinde Allah'ın etkenliğinin ürünüdür. Nedensel devinimin yönü sadece, Allah'tan başlayıp önce ayüstü âleme ve oradan da ayaltına şeklinde, aşağıya doğru ilerlemez, çünkü İbni Sina da gökteki devinimin kürelerin Birinciye yönelik arzularında ortaya konduğu gibi ereksel nedeni izlediğini kabul eder. Ayrıca İbni Sina'nın, bütünüyle Aristotelesçi bir tarzda, ereksel nedenin en önemli neden, etken nedenin etkenliğinin nedeni olduğunu öne sürdüğü de su götürmez.[35]

Bununla birlikte İbni Sina tarafından geliştirilen yaratım örneğinin etken nedenini öne çıkarır. Sudur dizgesi küreleri devinime geçiren, Allah'a yönelik arzunun yol açtığı karşıt hareketle yakından ilişkilidir. Yine de Allah'tan taşma yaratımın gerçek sürecine denk düşer. Nedensellik Allah'tan başlayarak daha yüksek tözün daha alçak olanın etken nedeni olacak şekilde ilerler. Bu örnek belirlenemezciliğe izin vermez, çünkü İbni Sina Aristotelesçi iki ilkeden, yani nedenin içermediği bir şeyin etkide mevcut olmamasından ve hiçten bir şeyin ortaya çıkmamasından mümkün mertebe yararlanır.[36] Dolayısıyla İbni Sina'nın dizgesi bütün parçaların nihayetinde aynı etken nedene ya da nedenlere dayanacak biçimde birbirlerine bağlı olması anlamında belirlenimci ve mekaniktir. Dahası, etken neden üzerine yapılan vurgu hususunda İbni Sina'nın, mesela Aristoteles'in rastlantı açıklaması yorumunda, tesadüfi ve arızi nedenle etken neden arasında bağlantı kurmadan yalnızca ereksel nedenle kurması ve bu suretle etken nedenle rastlantı arasındaki her türden ilişkinin önünü kesmesi ayrıca dikkat çekicidir.

Buna mukabil, evvelki ve İbni Sinacı konumunu bırakan İbni Rüşd geç döneminde sudur kalıbını lağveder ve bilfiil ereksel nedenselliği öne çıkarır, bilhassa semavi alan söz konusu olduğunda. Ereksel nedenin üstünlüğü İbni Rüşd tarafından her varlığın kendi amacına karşılık gelen, tamamlanmasını takip ettiği fikriyle savunulur: "Oluşmuş her varlık tamamlanmamıştır (*diminutum*) ve her tamamlanmamış varlık her daim bir ilkeye doğru devinir

35. İbni Sina, *al-Mubàhathàt*, §834, s. 297-298

36. "Doğa filozofları arasında kabul görmüş (*concessa*) önerme (*propositio*) her durumda (*omnibus modis*) doğrudur, yani bir şeyin mutla var-olmayıştan meydana gelmesi olanaklı değildir", İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 22A, ayrıca 341B'de bu iddia tekrarlanır.

ki, bu bir tamamlanma ve (*complementum*) ve bir erektir (*finis*) ve diğer ilkelerden önce gelir".[37]

İbni Sina'nın dizgesi hiç şüphesiz katı biçimde belirlenimcidir. Peki, bu İbni Rüşd'ün sonraki, gözden geçirilmiş görüşünün önceki örnekten daha az belirlenimci olduğu anlamına gelir mi? Bunun böyle olmadığı kanıtlanabilir. Bir defa İbni Rüşd'ün etken nedensellik tercihi her şeyin yukarından katı biçimde belirlenmesini sağlar. Hatta İbni Rüşd'ün genel olarak İbni Sina'nın sudur örneğine yönelttiği eleştiriler, Gazali'nin eleştirilerine karşı ilahi nedenselliğin nüfuz alanını genişletme çabası olarak anlaşılabilir. Aristotelesçi kuramın İbni Rüşd okumasına göre Birinci yalnızca bir etkiden ziyade küreleri devinime sokarak gökteki bütün etkileri doğrudan yaratır. Her iki sürecin de zamanın dışında olmasına rağmen, dünya sonsuz olduğu için İbni Sina'nın dizgesinde taşma vasıtasıyla aracı bulunmaz, lakin yalnızca aracısız bir yaratıcı "an" mevcuttur. İbni Rüşd Kuran'a ve Aristoteles'e dayanarak Allah'ın ilk emrinden (sure 6:73, "O Ol" dedi ve oldu) ve Allah'ın dünyayı yönetmesinden ve bir ordunun başı gibi emirler vermesinden söz eder. Bu, Allah'ın küreleri doğrudan devindirmemesi ya da üretmemesi sebebiyle açıkça bir etken nedensellik örneği sayılmaz. Bu kalıba göre hiçbir şey Allah'tan doğrudan ortaya çıkmaz. Daha ziyade Allah Kendisi devindirilmeden devindirir. Birinciye yaklaşmaya yönelik arzularının ikincil yöneliminin sonucu, kürelerin devinimi doğal dünyadaki oluşumun ve bozulmanın nedenidir. Hiçbir ilk var olan doğrudan Allah'tan ortaya çıkmasa da, taşmanın gerektirdiği dolayımlama yoluyla, bu Eşarilik'in öne süreceği gibi Allah'ın her tikel varlığı ve olayı doğrudan, ikincil nedenler olmaksızın yarattığını demeye gelmez. Hem İbni Rüşd hem de İbni Sina doğada olup bitenden kürelerin devinimlerinin sorumlu olduğunu düşünür. Hatta bir anlamıyla her varlık Allah'a ve böylece varoluşa yaklaşır. Değişmezliği sayesinde aşkın kalırken, Allah var olanların ereksel nedeni ve ereği olarak tümünü kendine ve böylece de varoluşa çeker. Bir etkiden daha fazlasını ürettiği için Allah'ın bu örnekte İbni Sina'nın dizgesindeki durumundan daha güçlü olduğu savunulabilir. İbni Rüşd Allah'ın gücünü yayarak herhangi bir belirlenemezcilik biçimini değil, tam anlamıyla bunun aksini müdafaa eder. Sunduğu kalıba nüfuz eden belirlenimci damar *Tahafut al Tahafut*'tan bir pasajda da kendini gösterir:

37. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 399D.

"Filozofların hiçbiri ayaltı dünyada mevcut olanları varoluşları için zorunlu, ikincil yönelim bakımından bir ereksel nedenin bulunduğundan şüphe etmez. Bu neden henüz hakkıyla soruşturulmasa da hiç kimse yıldızların her hareketinin, her ilerlemesinin ya da gerilemesinin, bu hareketler şayet değişiklik gösterse, ayaltı âlemin altüst olacak şekilde ayaltı varoluşu etkilediğinden kuşku duymaz. Fakat bu tikel nedenlerin birçoğu ya bütünüyle bilinmez ya da Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* kitabında ileri sürdüğü gibi uzun bir zaman ve uzun bir deneyim sonunda bilinir. Evrensel maddelerin ise keşfedilmesi daha kolaydır ve astrologlar gerçekten birçoğundan haberdardır ve günümüzde Keldaniler ve diğerleri gibi kadim uluslar tarafından evvelce keşfedilmiş bu nesnelerin birçoğu yakalanmıştır. Bu sebeple var olan nesnelerin bir bilgelik taşıdığı su götürmez, zira gökte beliren her şeyin basiretli bilgelik ve bir ereksel neden aracılığıyla orada bulunduğu tümevarım (*istikra*) yoluyla açıklığa kavuşur. Eğer bu hayvanlardaki ereksel nedenler hususunda doğruysa gökcisimleri bakımından daha doğrudur. Zira bin yıllık bir sürede insan ve hayvan konusunda yaklaşık on bin öngörü (işareti) bilinir olmuştur ve yılların sonsuz gidişatı içinde gökcisimlerinin amacının büyük kısmının günışığına çıkması olanaksız değildir. Ayrıca bu nesneler hakkında, antiklerin sunduğu ve en namlı filozoflar tarafından nasıl yorumlanacağı bilinen mistik bulgularla da karşılaşıyoruz.[38]"

Bu pasaj bütün nedenselliğin nihayetinde ereksel nedene indirgenebildiğine mim koyar; ayrıca kürelerin devinimlerinin doğada olup biten her şeyi etkinlikle belirlediğinin apaçık olduğuna. İkinci yönelime göre imlenen ereksel neden kürelerin devinimine karşılık gelir. Kürelerin devinimine kendinde yönelinmese de kürelerin gerçek erekleri olan ilahiye erişme arzularının bir sonucudur. İbni Rüşd bunun yanında ayüstü âlemde olan biten her şeyin, yani kürelerin her deviniminin oluşum ve bozulma dünyasında belirleyici bir etki taşıdığını da kabul eder. İbni Rüşd'e göre gök ve yeryüzü dünyaları arasındaki nedensel etkileşime her yönüyle vakıf olmasak da durumun bu olduğunu biliriz. Belirli durumlarda kürelerin oluşum ve bozulma üzerindeki etkisinin ayrıntılarını görmezden geldiğimiz olgusu beriki sürecin küreler tarafından belirlenmediği anlamına gelmez. Açık ve seçik biçimde nasıl'ını bilmesek bile tözlerin ve olayların belirlendiği yönlü görüş belirlenimci bir tutumdur; Galen tarafından ifade edilmiş ve Stoacı bir görüş olarak

38. İbni Rüşd, Tahafut al tahafut, s. 491-492, Çev. Van den Bergh (üzerinde bazı değişikliklere gidildi), s. 299-300.

değerlendirilmiştir.[39] İbni Rüşd'ün nikbin akılcılığına göre bu bilgi zamanın akışı içinde artmakla yükümlüdür.

Allah devinmeyen devindirici olarak dünyayı varoluşa çeker ve onun etmenidir.

> "İlkesel idea gök cisimlerinin Aristotelesçiler nazarında devinimleri aracılığıyla varlıklarını sürdürmeleri ve bu devinimi bahşeden O'nun gerçeklikte bu devinimin etmeni olduğu ve gök cisimlerinin varoluşu, tamamlanışına devinimde oluşları aracılığıyla ulaştıkları için bu devinimi bahşeden aslında gökcisimlerinin etmenidir.[40]"

İbni Rüşd'ün yorumlamasıyla Aristoteles'in düşüncesinde bir şey, etmen etkisini devinim aracılığıyla varoluşa dahil ettiğinde, yani olanaklı olanı gerçeklik haline çektiğinde meydana gelir. Varoluş bir ilinek olmadığı için neden, etkiye doğrudan katılamaz ya da İbni Sina'nın savunduğu gibi nedenden etkiye taşmaz.

> "İbni Sina'nın bu ilkelerin birinden diğerine taşması (*sudur*) üzerine söyledikleri bunların (ilkelerin) Birinci İlke dolayımında yalnızca belirli durumlarda bulunduğunu ve varoluşlarının yalnızca bu Birinci İlke dolayımıyla gerçek olduğunu söyleyen antikler (*al kavm*) tarafından bilinmeyen bir kurama denk düşer. Kuran'da söylendiği gibi; 'Aramızda belirlenmiş yerinde olan hiçbir şey yoktur' (37, 164). Aralarındaki bağlantı bazılarının diğerlerinin etkisi ve hepsinin Birinci İlkenin (etkisi) olmasına yol açar. Bu varoluşu ilgilendirdiği müddetçe 'etmen'den ve 'etki'den, 'yaratıcı' ve 'yaratılmış' (bu bağlantı fikrenden) başka bir anlam taşımaz. Fakat her var olanın Birle bu bağlantısı (*irtibat*) dediğimiz (ayaltı dünyadaki) 'etmen'le ve 'nesne'yle ve 'yapıcı'yla ve 'ürün'le kastettiğimizden farklı bir şeydir. Emri altında onların da emri altında birçok kişi bulunanları bulunduran bir yöneticiyi düşünün ve emir altındakilerin ancak bu emri alarak ve bu emre uyarak var olabildiklerini ve bu emir alanların altında olanların yalnızca o emir alanlar aracılığıyla mevcut olduğunu tasarlayın; bu durumda, ilk yönetici zorunlu olarak tek tek var olanların tümüne, sayesinde var olan haline geldikleri ayırt edici niteliklerini (*mana*) bahşediyor olacaktır ve emir altında olmakla

39. "(Galenos'a göre) bir olayı olumsal adlandırmamız onu meydana getirmeye dahil unsurlardan haberdar olmadığımızı ifade ederken, kendilerinde bu unsurlar ve böylece olay tamamen bilinebilirdir. Bu ünlü Stoacı görüş Boethius tarafından tarif edilir ve bilhassa Stoacılara atfedilir... Genellikle Aristoteles'te eleştirilecek yönler bulan, fakat Stoacılar'da bunlardan daha fazlasını gören (Galenos) fizik belirlenimciliklerini benimser", Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione, lxxxii.

40. İbni Rüşd, Tahafut al tahafut, s. 172, Çev. Van den Bergh, s. 103.

var olan (bir şey) yalnızca ilk yönetici sebebiyle var olacaktır. Filozoflar yaratımdan (khalk), hiçten meydana getirmekten (ikhtira) ve emirden (*taklif*) bahsedildiğinde bunun kastedildiğini anlamıştır... (Âlim olan) Aristoteles'in kuramını ya da Platon'unkini burada belirtilenden farklı şekilde anlamayacaktır. Ayrıca onların felsefeleri insan aklının varabileceği en yüksek noktadır.[41]"

Allah temelde evrenin ereksel nedeni olsa da, yine ereksel bir neden olması aracılığıyla evrenin etken ve biçimsel nedenidir.

"Maddi olmayan var olanlara tamamlanmalarını bahşedenle onlara varoluşlarını bahşedenin özdeş olduğu filozoflar için apaçıktır, çünkü onlar biçimin ve tamamlanmanın bu tür var olanda özdeş olduğunu ve bu var olanlara hem biçimi hem de tamamlanmayı bahşedenin etmenleri olduğunu düşünürler. Bu sebeple İlk İlkenin bu ilkelerin hepsinin ilkesi olduğu ve bir etmen, bir biçim ve bir tamamlanma olduğu ortadadır.[42]"

Dolayısıyla Allah en önde gelen etmen, biçim ve tamamlanmadır. Bu durum daha önce belirtilen, İbni Rüşd tarafından öne sürülen ve Davidson'ın altını çizdiği, Allah'ın etken bir neden olmadığı görüşüyle çelişir mi? İbni Rüşd etken nedeni esasen oluşabilir ve bozulabilir nesnelerde aradığımız iddiasındadır.[43] Ayrıca *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'in ikinci kitabında üç nedenin, yani biçim, etmen ve tamamlanmanın bir bakıma bir olduğundan söz eder.[44] Biçim arzu edilen bir sürecin amacıdır. Böylece biçim ve tamamlanma örtüşür. Ayrıca ereksel neden ve etken neden arasında da bir örtüşme mevcuttur. Allah kürelerin arzulanan nesnesi olarak onları

41. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 186-187, Çev. Van den Bergh (üzerinde bazı değişiklikler gerçekleştirildi), s. 112. Kısa ve uzun şerhler arasındaki bu aşamada İbni Rüşd'ün hem Platon'a hem de Aristoteles'e aynı payeyi vermek durumunda olması dikkat çekicidir. Fakat uzun şerhlerinde, insan aklına ait başarının zirvesine ulaşmış olma şerefine yalnızca Aristoteles nail olur. Başka bir sudur eleştirisi için bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1648-1649, Çev. Genequand, s. 172-173. Aristotelesçi ordu önderi olarak birincil devindirici benzeşimi için bkz. *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1709, Genequand, s. 198, Aristoteles, *Metafizik*, 1075a11-15.

42. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 232, Çev. Van den Bergh, s. 138 (ayrıca bkz. 3. not). İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Orta Şerh*'te tam gelişmiş görüşüne ulaşır. Allah'tan sultan olarak bahseder ve O'nun "yalnızca devindiricisi olarak değil, tamamlanma ve biçim ve arzusu nesnesi olarak duyulur tözün nedeni" olduğunu belirtir, Der. Zonta, s. 273. Ayrıca Allah'tan yalnızca bir etkinin ortaya çıktığı fikrini, s. 278-279 ve göksel âlemde devinim ve düzen yoluyla dışında kalan etken nedenler olduğu düşüncesini s. 279'da reddeder.

43. İbni Rüşd, Metafizik Üzerine Uzun Şerh, s. 1012.

44. İbni Rüşd, Fizik Üzerine Uzun Şerh, 73L-M.

devinime sokar. İbni Rüşd etken nedeni aynı zamanda devindirici neden olarak adlandırdığı için devinime sokmak etken nedenin ayırt edici nitelikleri arasındadır.[45] Bu yüzden Allah bir bakıma etken nedendir, fakat daha önce de gördüğümüz gibi, yalnızca bir etki üreten ampirik bir etmen anlamıyla bir etken nedene karşılık gelmez. İbni Rüşd ereksel nedene semavi âlemde, etmenden daha soylu olduğunu söyleyerek de doğada öncelik tanır.[46] 'Zira etmen ve madde yalnızca tamamlanma içindir ve aynı şekilde biçimler de nihai tamamlanma (*ultimum finem*) içindir'.[47] Bu görüş biçimsel ve ereksel nedenlere kıyasla etken nedenin hissedilen eksikliğiyle bağlantılıdır, çünkü İbni Rüşd'ün nazarında biçimsel ve ereksel nedenler söz konusu olduğunda etki her daim nedenin sonucuyken, "zorunlu biçimde etken nedenin sonucu olmaz, çünkü etken neden sık sık etki var olmadan var olur".[48] Ayrıca etken neden etkisi meydana geldiğinde ortadan kalkar ki, bu ereksel neden için geçerli değildir. Bu sebeple etken neden Birinci için söylenemeyecek biçimde sonludur. İbni Rüşd'ün Allah'ın etken neden olduğunu kabul etmekteki gönülsüzlüğünü besleyen bir başka neden de, daha önce gördüğümüz gibi, etken nedenden yalnızca bir etkinin çıkmasıdır.[49] Ayrıca etken neden ona göre her şekilde, etken nedenin etken nedeni olarak değerlendirilen ereksel neden tarafından kapsanır. Onun nazarında, başkaca, etken neden ereksel neden tarafından belirlenir.[50] İbni Sina'nın Birinciyle ilgili olarak birden birin çıkacağı savunu geri çevirdiği için Birinci, etken bir neden değildir.

Biçimsel ve ereksel nedenlerin etken olduklarının söylenmesine dayanarak Allah'ın etken bir neden olduğu söylenebilir. Belli ki hiçbir olanak taşımayan ve cismani olmayan bir varlık olarak Allah maddi bir nedene karşılık gelemez. İbni Rüşd'e göre Birinciyi diğer varlıklardan saf tinselliği ayırır. Değişim yalnızlık cismanilik aracılığıyla gerçekleştiği ve bu varlık cismani olmadığı için bu varlık

45. İbni Rüşd, Metafizik Üzerine Uzun Şerh, s. 189. Allah'ın etmen neden olduğu ve biçim, etmen ve erek olmak üzere üç nedenin birliği fikri için de bkz. s. 1435, 1436, Genequand s. 80. Ayrıca, s. 1278. Allah yalnızca devindirici olarak değil, ayrıca biçim ve erek olarak da bir ilke.
46. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Kısa Şerh*, §74, s. 123, İspanyolca çeviri, s. 195.
47. İbni Rüşd, *Fizik Üzerine Uzun Şerh*, 61G-H.
48. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, 171, Çev. Van den Bergh, s. 103 (Ayrıca bkz. 2. not)
49. Wolfson, 'Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover', s. 703.
50. Cruz Hernandez, *Ibn Rushd*, s. 135.

devinime konu olan gök cisimlerinden bile farklı şekilde bütünüyle değişmezdir. Allah tüm varlığın nedenidir ve O'nun ardında başka bir neden bulunmaz. O bütün nedenlerin nedenidir (*causa omnium causarum*).[51] İbni Rüşd'e göre, "devinmeyen töz doğal nesnelerin ilkesi ve nedenidir";[52] ve "üretiminin başlangıcından bitimine insanın varoluşunun koşulu olan devindirici önde gelen devindiricidir. Onun varlığı benzer şekilde bütün varlıkların varoluşunun ve göğün ve yeryüzünün ve aralarındaki her şeyin muhafazasının koşuludur".[53] Ereksel neden vurgusundan yola çıkarak varlıklara ait daha güçlü bir özerkliğe varılabilir, çünkü etken neden etkiye dışarıdanmış gibiyken ereksel neden onları içeriden devindirir. Hatta İbni Rüşd'ün Gazali'ye yönelik eleştirisi ve felsefeyi İslam'la kesin bir şekilde uyumlu hale getirmek için yeniden biçimlendirme denemesi İbni Sina eleştirisinin Allah'ın kudreti ve belirlemesi mefhumunu pekiştirmek niyetini taşıdığı anlamına gelir. Gazali'nin kritiği filozofların tasavvur ettiği haliyle Allah'ın bir etmen ya da yaratıcı olmadığı ve nihayetinde İslami öğreti'yle bağdaşmadığı iddiasına dayanıyordu ve İbni Rüşd bu görüşü çürütmeye koyulur.

Öngörü, Şer ve Allah'ın Buyruğu ve Belirlemesi

İbni Rüşd'ün Aristoteles'in *Fizik*'i üzerine şerhlerinde mevcut rastlantı çözümlemesi rastlantı ve öngörü arasındaki bağlantının altını çizer. Birinci bölümde gördüğümüz gibi iki husus üzerinde durulmaktaydı; bir yandan rastlantı temel değil, ama arızi bir nedenken, diğer yandan dünya rastlantı sonucu değil, akıl sahibi bir yaratıcı sayesinde erek yönelimli bir süreçte meydana gelmişti. Öngörü mefhumuna rastlantının evrensel düzeyde esas etmen olduğunu reddederek vurgu yapılır. Öngörü, *Fizik* üzerine uzun şerhlerde ve *Metafizik*'te bahsi geçerken, İbni Rüşd'ün İslam'daki ana teolojik hususları karara bağlamanın peşinde olduğu ve dünyanın Allah tarafından yaratıldığını ve rastlantıyla ya da kendiliğinden meydana gelmediğini bildirdiği *Keşf*'te ön plandadır.[54]

51. İbni Rüşd, *Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh*, 68D-E. Ayrıca tüm nedenlerin nedeni olarak Allah kuramı için bkz. *Tahafut al tahafut*, 380, (Van den Bergh), s. 228-229.
52. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1420, Genequand, s. 72.
53. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 59-60, Çev. Van den Bergh, s. 34. Babası arızi nedenken Allah'ın insanın temel nedeni olduğu düşüncesi ve sonsuz arızi nedensel silsilelerin olanağı fikri için bkz. *Time, Creation, and the Continuum*, s. 230.
54. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 161, *Faith and Reason in Islam*, Çev. Najjar, s. 78.

İbni Rüşd rastlantıyı tartışırken sürekli rastlantının ve öngörünün karşıt durumuna değinir. Allah'tan gelen bu düzenin kanıtı gezegenlerin birleşik devinimlerinin ve öğeleri ürettikleri ve kaynaştırdıkları şeklin insan yaşamına uygun olması olgusunda mevcuttur. Ayrıca bu düzen yeryüzü dünyasının yaratılanlarıyla ilgilendiğine işarettir. Evren, İbni Rüşd'ün *Keşf*'te onayladığı gibi, ondaki herhangi bir değişim yeryüzünde bir karışıklığa yol açacak şekilde kati bir yolla düzenlenmiştir.

> "Bu yaratımın ve yapının herhangi bir parçası bozulsa ayaltı âlemdeki yaratılanların varoluşu bozulur... evrenin tüm parçalarının insanlığa, hayvanlara ve bitkilere bu denli uygun oluşu bir rastlantı meselesi olamaz. Bu daha ziyade bir etmen, Yüce Allah tarafından amaçlanmış ve istenmiştir. Dünyanın yaratıldığı sonucuna da kesin bir şekilde varılabilir... dünya bir Yapıcının yerine rastlantının ürünü olsaydı bu uygunluk var olamazdı.[55]"

İbni Rüşd bu pasajda dolaylı biçimde, evrenin uyumlu düzeninin akıl sahibi bir varlık tarafından iyi bir amaçla yaratıldığı gerçeğini doğrular göründüğü tasarım kanıtlamasını takdim eder. Ayrıca üstü kapalı bir şekilde Aristoteles üzerine uzun şerhlerinde izah ettiği, kürelerin aslında oluşum ve bozulma dünyasında olanı biteni, yani mevsimleri ve öğeleri denetlediği ilkesinden bahseder. Dünyanın düzeni yalnızca yeryüzünde yaşamın varoluşuna olanak tanımak için gezegenlerin ve öğelerin devinimlerinin düzenlemesinde değil, kozmosu oluşturan farklı öğelerin aşama sırasında da kendini gösterir. Allah semavi âlemi doğrudan denetlerken gökküreler buna mukabil dünyadaki oluşumu ve bozulmayı yönetir. Bu görüş, yani kürelerin birinci devindirici tarafından devindirilmesi ve oluşum ve bozulma dünyasındaki değişimlerin gezegenlerin yörüngesinin bir sonucu olması Aristoteles'te mevcuttur. *Öngörü Üzerine* eserinde Aphrodisiaslı Aleksandros tarafından da desteklenir.[56] İbni Rüşd meseleyi dünyadaki nedenlere dair bu aşama sırasını inkâr ettiği için Eşarilik tutumuyla ve Allah'ın belirli tözleri iş gördükleri özgül özelliklerle yarattığı fikriyle beraber ele alır; "etkilerin bu dünyadaki nedenlerin sonucu olduğunu inkâr eden Bilge Yapıcının varlığını da inkâr etmiş olur".[57]

55. *A.g.e.*, s. 162-163, Çev. Najjar (değiştirildi), s. 80.
56. Aphrodisiaslı Aleksandros, *La Provvidenza*, s. 124-132.
57. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 167, Çev. Najjar, s. 85.

İbni Rüşd *Keşf*'te *Fizik*'in ikinci kitabındaki bir Aristoteles pasajına kabaca dayanan bir çözümleme sırasında rastlantı ve nedensellik arasında bir karşılaştırmaya yer verir. Etkinin nedene üç yolla bağlı olabileceğini onaylar. Etki ya nedensiz var olamaz, misal beslenme insanın hayatta kalabilmesi için zorunludur,[58] ya da neden daha iyi bir sonuç içindir veya bunların hiçbiri söz konusu değildir. Bu kuşkusuz maddi ya da etken neden, ereksel neden ve rastlantı neden arasında üç taraflı bir bölünmeye karşılık gelir. Aslında İbni Rüşd bu üç nedeni birbirlerinden ayırsa da rastlantının burada maddi nedenden ziyade, başka bir pasajda açıkça gösterildiği gibi, ereksel nedenin hâkimiyetine karşıt olduğunu düşünür. Bu yorumlamayla nedenleri, bilhassa etkeni ve erekseli, kabul etmemek İbni Rüşd'ün *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'te gerçekleştirdiği rastlantı çözümlemesinde itiraz ettiği bir görüşe, yani her şeyin maddenin zorunluluğuna göre ve bir amaçtan yoksun şekilde gerçekleştiği görüşüne dönmek demektir.[59]

Fakat İbni Rüşd açısından rastlantı yalnızca ereksel nedenden ziyade genel olarak nedenselliğe ait bir olumsuzlamayı temsil eder: "sebepsiz ya da nedensiz var olan rastlantı sonucuyladır".[60] Bundan dolayı hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde belirlenimci olan bir nedensellik kuramı önererek devam eder:

> "Bu dünyada, var olamayacak biçimde daha tam ve iyi bir düzenin ve düzenlenmenin var olmak zorunda olduğunu, birleştirmelerin (*imtizaj*) kesin ve belirlenmiş olduğunu, onlardan meydana gelen var olanların zorunlu olduğunu ve bunun her daim böyle olduğunu ve hiçbir vakit başarısız olmadığını savunduğumuz için bunların hepsinin rastlantı sonucu ortaya çıkması olanaklı değildir, çünkü rastlantı sonucu ortaya çıkan daha az zorunludur; Allah'ın sözleriyle, 'Her şeyi tam hale getiren Allah'ın yapıp etmesidir' (Kuran 27:88). Nesneler şayet olanaklı (ala al cavaz) olsaydı, onlarda bir kusursuzluk mevcut olabilir miydi? Zira olanaklı olan var olması karşıtından daha mümkün değildir; Allah'ın sözleriyle, 'Rahman(olan Allah)'ın yaratımında bir uyumsuzluk görmezsin. Dikkatli bir bak, bir çatlak (/yarık) görüyor musun?' (Kuran 67:3).[61]"

Tam anlamıyla, dünyanın düzeninde bir boşluğun mevcut olmaması ve bütün parçaların birbirlerine bağlanmışlığı hem tikel

58. Ayrıca bkz., İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 518.
59. İbni Rüşd, el Keşf, s. 167, Çev. Najjar, s. 85.
60. İbni Rüşd, el Keşf, s. 168, Çev. Najjar, s. 85.
61. *A.g.e.*, s. 168, Çev. Najjar (üzerinde değişikliğe gidildi), s. 86.

hem evrensel düzeyde her türden olabilirliği saf dışı bırakır. Bir şeyin zorunlu bir neden olmadan gerçekleşemeyeceği ve böylece başka türlü olamayacağı yönlü Stoacı ve İbni Sinacı görüşle uyum içindedir.

Öngörü sorusu bu suretle çift yönlüdür ve dünyanın düzenine ve Allah'ın yaratımına karşı lütufluluğa dayanır. Bu ikinci yön İbni Sina ve onunla yüzleşen diğer filozoflar için bir sorun arz eder; Allah'ın iyi olduğu görünürken dünyadaki şer nasıl açıklanır? *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te bu tartışmaya yer verilir:

> "Allah'ın ilgilenmediği hiçbir şeyin mevcut olmadığını söyleyenler vardır, çünkü onlar Hikmet sahibinin hiçbir şeyi öngörü dışında bırakmamak ve şer eylememek zorunda olduğunu ve her yapıp etmenin adaletli olduğunu ileri sürerler. Bu kuramı başkaları birçok şerrin vuku bulması ve Hikmet sahibinin onları üretmiyor olması aracılığıyla çürütmüştür, yani bu insanlar o fikrin uç karşıtına varmış ve böylece topyekûn öngörü diye bir şeyin olmadığını demeye getirmiştir.[62]"

Bu soruna karşı İbni Rüşd, İbni Sina'nınkine ve bu konuya eğilen önceki yazarlarınkine dikkat çekici ölçüde benzer, Yaratımda şerrin etki alanını daraltan bir çözüm getirir. *Tahafut*'ta dile getirildiği gibi, şer tözsel değil arızidir.

> "Böylece, her şeyde mevcut iyi sebebiyle, şerrin, şehirlerin iyi yöneticilerinin buyurduğu cezalar gibi yalnızca arızi bir şekilde vuku bulduğuna inanırlar, çünkü iyinin uğruna tayin edilmiş şerlerdir, birincil yönelimle değil. Zira iyi şeylerin arasında yalnızca şerrin katılmasıyla var olabilen bazıları vardır, misal bir insanın bir akli ve bir hayvani ruhtan bileşik olması. Bu filozoflara göre İlahi Bilgelik, az miktarda şerle karışmış olsa da büyük bir miktarda iyinin var olması gerektiğini buyurmuştur, çünkü az şerle çok iyinin varoluşu az şer yüzünden çok iyinin var-olmayışına yeğdir.[63]"

Şerrin katkısıyla yaratılmış nesneler maddi tözlerdir. G. F. Hourani'nin bir çalışmasında işaret edildiği gibi, madde bundan dolayı yalnızca maddi varlıkları etkileyen eksiklerden sorumlu tutulur.[64] İbni Rüşd'ün şer üzerine görüşleri İbni Sina'nın bu konudaki düşüncelerinden hatırı sayılır bir fark göstermez. İbni Rüşd şerri

62. İbni Rüşd, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 1715, Genequand, s. 201.
63. İbni Rüşd, *Tahafut al tahafut*, s. 106, Çev. Van den Bergh, Bouyges s. 177.
64. Hourani, "Averroes on Good and Evil", s. 21.

olumsuzdan ziyade olumlu bir şey olarak düşünür ve yaratımın arızi bir yan etkisi olarak şerrin kaçınılmaz olduğu görüşündedir. Dahası, İbni Sina'nın tutumuyla, şerrin Allah tarafından yaratıldığını ya da Allah'ın yaratımının bir sonucu olduğunu ve kendiliğinden ortaya çıkmadığını belirtir.

İbni Rüşd'ün ilahi nedensellik karşısındaki ve rastlantı ve ilahi belirlenim hususundaki konumu da *Keşf*'te sunulan, *kader* konusunu ele alışında ve bu hususta sunduğu çözümünde açığa çıkar.

Kader'in bilhassa İslami bir konu olmasına rağmen İbni Rüşd'ün kanıtlaması ve sunduğu çözüm felsefi varsayımlara dayanır ve felsefeyle ve dini bağdaştırmaya yönelik felsefi tasarısını yansıtır. Keza sorunun kapsamı büsbütün dini de olsa ve mesele Kuran ve *sunna** üzerine düşünmeden de çıksa İbni Rüşd'ün takdim ettiği çözüm büsbütün Aristotelesçi imalarla doludur. İbni Rüşd, konuyu kısa öz değerlendiren ve diğer görüşleri sarfınazar eden İbni Sina'nın aksine, iki uç arasında bir orta terim bulmak için farklı görüşleri sıralar ve tarif eder ki, bu da Aristotelesçi bir yaklaşımdır.

Allah'ın belirlemesine, *al kada val kadar*, yönelik çekişmenin irdelenişi *Keşf*'in Allah'ın eylemleri üzerine ayrılmış bölüme ait üçüncü soruyu teşkil eder.[65]

İbni Rüşd bu mevzunun hukuk içinde en çetrefilli konulardan biri olduğunu iddia ederek bölümü açar. Soruna güya gelenek içindeki, yani Kuran ve *sunna* arasındaki, çelişkilerin yol açtığını belirterek, önem sırasına göre *kelam* akımlarına ve nihayet akılcı kanıtlamalara geçmeden önce Kuran'dan ve sonra *sunna*'dan alıntı yaparak devam eder. Allah'ın gücünü ya da insan özgürlüğüne vurgu yapan birçok *sure*'ye ve *hadit*'e atıfta bulunarak tartışmanın her iki tarafını da tanıtır.

Kader ve her şeyin *kader*'e göre gerçekleşmesi fikri İbni Rüşd için her şeyin Allah'ın belirlenimiyle gerçekleştiğini ve insanların eylemlerinin sınırlanmış olduğunu savunan kuramı temsil eder. *Kader* Allah'ın takdiri anlamına gelir. Karşıtı ise insanların eylemlerine malik olduğu iddiasıdır.[66] Bir eylemi gerçekleştirirken bunu

---

* Sünnet. İslam Peygamberi Muhammed'e ait ve Kuran dışında uyulması gerekli sayılan davranışları ve sözleri. İslam hukukunda bir yargıya varmak için önce Kuran'a ardından sünnete başvurulur. (ç.n.)

65. *Kader*'in özel/geleneksel İslami anlamı ve *kader* ile *kada* arasındaki fark için bkz. yukarıdaki eser, (s. 115) n.71.

66. *Kasaba* fiili İbni Rüşd'ün işaret ettiği Kuran surelerinde geçer (42:30; 10:28; 2:286), fakat "*iktisab*" terimine başvurması Eşarilik'in temellük öğretisini hatırlatır.

kendi başlarına yaparlar. Bundan dolayı her şeyi kapsayan bir ilahi takdir ve insana ait temellük uyuşmazlığın iki kutbunu oluşturur. Edimlerin insanlar tarafından temellük edildiği kuramı, Eşarilik tarafından bir taraftan Allah'ın takdirini, bilhassa Allah'ın var olan her şeyi yarattığını savunan kuramı, diğer yandan insanın sorumluluğunu gözetmek amacıyla oluşturulmuştur. İnsan edimlerini Allah yaratır, fakat insanlar o eylemlerden sorumlu olacak ve hesaplarını verebilecek biçimde sahiplenirler.

İbni Rüşd ilahi takdir ve insan temellükü arasındaki çelişkiyi tasvir etmek amacıyla "her şey zorunludur" (*al umur kulla ha daruriya*) diyen ayetleri, insanların eylemlerine (*iktisab*) malik olduğunu ve nesnelerin kendilerinin zorunlu değil olanaklı olduğunu (*mumkina la vaciba*) olduğunu bildirenlerden ayırır. İbni Rüşd böylelikle İslami Allah'ın takdiri ve insan eylemi bahislerinin yanında olayların hepten zorunlu ya da olanaklı olup olmadığına yönelik felsefi bir soruyu ortaya atar.[67] Meseleyi bu terimlerle ortaya atarak tartışmaya işlediğimiz Aristotelesçi kavramları daha eder. Olayların ve tözlerin zorunlu mu yoksa olanaklı mı olduğu tartışmasının Aristoteles'in *Metafizik*'te yürüttüğü "zorunluluğun" farklı anlamlarına yönelik bahse dayandığını önceki bölümlerde görmüştük. Bu bağlamda iki önemli anlamdan biri zorunluluk olarak nedendir.[68] Bu manayla bir nedeni olan bir nesne zorunluyken, nedeni yoksa olanaklı olur. Bunun yanında Aristoteles zorunluluğu iradi olmayan eylemlerdeki sınırlamayla özdeşleştirir ve böylece kavramın etik içermelerinin altını çizer.[69]

İbni Rüşd bundan sonra Muhammed Peygamberin yapıp etmelerini ve sözleriyle ilgilenen *hadit* literatüründen *kader* üzerine söz söyleyen yapıtları tartışır. Buhari'nin *hadit* derlemesinden ünlü *hadit al fıtra* herkesin doğru inançla doğduğunu ve yalnızca ebeveynleri aracılığıyla Musevi ya da Hıristiyan olduğunu belirtir. İbni Rüşd'e göre bu *hadit kufr*'un (imansızlık) yegâne nedenin bir kimseye ait

"Temellük (kasb iktisab) Eşarilik'in yazgıcılık öğretisinin düsturudur. Allah iradi insan eyleminin tek yaratıcısıdır, fakat onları birinin kedisi dışında eylemleri olarak yaratır ve bu arzuyu ortaya çıkarır. İnsanlar bu nedenle bu eylemleri edinir ve onlardan sorumlu olur". *Averroès, L'Islam et la raison*, s. 131, n. 101 (Geoffroy).

67. İbni Rüşd'ün kullandığı *daruri* ve *vacib* terimleri atıfta bulunduğu Kuran surelerinde geçmez ve Aristotelesçi bir tını taşırlar.

68. Aristoteles, *Metafizik*, 1015b6.

69. Aristoteles'in metninin Arapça tercümesi ve İbni Rüşd'ün yorumu için bkz., *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 515-518.

köken yeri olduğunu İslam'ın bir kimseye ait doğal eğilime denk düştüğünü işaret eder. İbni Rüşd bu *hadit*'ten, bir kimsenin eyleminin, bu örnekte imansızlığın, Allah tarafından önceden belirlenmediğini, fakat dışarıdan durumların böyle eylediğini izah etmek amacıyla bahseder.[70] Alıntı yaptığı, *kader* lehine, diğer *hadit* ise bin Hanbel'in derlemesinde yer alan yazgıcı bir örnektir ve şöyle der: "Cennetin insanları gibi eyleyen (bi amal ahl al canna yamaluna) bazıları için cenneti (canna) yarattım ve bazıları için cehennem ateşini (lil nar) yarattım ve onlar cehennem ateşi insanları gibi eyler".[71] Yazgıcı öğretiyi özetleyen bu *hadit kader* üzerine kısa bir incelemede İbni Sina tarafından da belirlenme ve Allah'ın takdiri kuramını desteklemek amacıyla alıntılanır.[72]

İbni Rüşd sonraki adımı akılcı kanıtlamaları kabul ederken dini emirlere riayet eden aracı bir konum almaya yöneliktir. İbni Rüşd'ün betimlemesiyle sorun, insanlar şayet eylemlerinin gerçek özneleri olmazsa açıkça yükümlülüklerin (taklif) bir yaptırımı olamayışına tekabül eder.

İbni Rüşd kutsal kitapta ve *sunna*'da bulunduğu haliyle sorunu açıkladıktan sonra üç büyük teoloji akımını ele alır. Ana teoloji akımlarından kanıtlamalar, alıntılar. Mutezilelik insanların kendi edimlerine malik olduğunu ve uygun biçimde yargılandıkları fikrini savunduğundan bahseder.[73] Zira insanın itaatsizliğin (*masiya*) ve iyi

70. *Fıtra* mefhumu İslamiyet'in erken dönemlerinde kendini gösterir, Gobillot, *La Conception Originelle* (*fıtra*), 14. Gobillot kitabında bu kavramın kökenine ve anlamlarına açıklama getirir. Ayrıca Müslümanlar tarafından bu kavramın ne şekilde *kader* mefhumu lehine ya da aleyhine, yani inancın Allah tarafından önceden belirlenip belirlenmediği hususunda kullanıldığını izah eder. Müslüman hukukçuların ve teologların birçoğu *fıtra*'yı İslam anlamına gelecek biçimde yorumlamıştır, mesela Buhari, 14 ve *fıtra* mefhumunun Allah'ın (belirlediği) *kader*'(iy)le çelişmediğini düşünen, s. 18-19, Ahmed bin Hanbel, s. 27. Fakat Mutezileler bu *hadit*'e insanların dinlerini/inançlarını tercih ettikleri fikrini kanıtlamak amacıyla başvurmuştur, bkz. s. 34-35. İbni Rüşd *hadit*'ten bu son anlamda yararlanır. Terimin farklı kullanım biçimleri en erken teolojik tartışmalara kadar dayanır ve bu mefhum hem Zuhri gibi bir gelenekçiyle (ve belirlenimci) hem de Basralı Hasan gibi "Kaderiyyeci" bir teologla bağlantı içinde ortaya çıkar; bkz. Van Ess, *Zwischen Hadith und Theologie*, s. 104-106 ve *hadit* üzerine evvelki tartışmalar için s. 101-114.

71. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 187.

72. İbni Sina *Risalat al Kada*'sında bu noktaya atıfta bulunur, özgün Arapça metin için Michot, *Ibn Sinà. Lettre au Vizir Abù Sa'd*, s. 105-108.

73. Geoffroy'a göre İbni Rüşd *iktisab* kuramını yanlış bir şekilde aslında insanların yapıp etmelerinde özgür olduğu savunusunda daha köktenci olan Mutezilelere atfeder. *Averroès, L'Islam et la raison*, s. 132, n. 108. Geoffroy İbni Rüşd'ün kanıtlaması bağlamında bu yanlış atfın bir önemi bulunmadığına dikkat çekerken haklıdır, zira

iş(ler)in (hasana) nedeni, cezanın ve ödülün bunun doğrudan bir sonucu olduğunu düşünürler.[74] Bu görüşün karşısında "eylemleri bakımından insanlar mecbur bırakılmış ve sınırlanmıştır" fikrini savunan Cebriyye konumlanır.[75] İbni Rüşd son olarak Eşariyye'de hem temellük edinilen edimin hem de onu temellük edenin Allah tarafından yaratıldığını belirterek Allah'ın takdiri ve insanın eyleme gücü ve buna bağlı sorumluluğu arasında orta bir yolda seyretme çabası görür. Hal böyleyken İbni Rüşd bunun anlamsız bir iddia olduğunu savunur, zira insanların eylemleri bakımından sınırlanmış olduğunu onaylamaya denktir.[76]

İbni Rüşd dini gelenek (*sam*) içindeki bir uyuşmazlığın (*ihtilaf*) yanı sıra şayet akılcı kanıtlamalar nazarıitibara alındığında bir çatışmanın varlığından söz eder. Hem insanların kendi edimlerini yarattıklarını hem de Allah'ın yegâne yaratıcı olduğu ileri sürüldüğünde bir çelişki ortaya çıkar. Müslümanlar bu hususta fikir birliği (*icma*) ettiği için İbni Rüşd Allah'ın yegâne yaratıcı olması ilkesinden yola çıkar. Eğer yalnızca bir yaratıcı, yani Allah varsa insanlar kendi edimlerini yaratamaz, böylece edimlerinden dolayı sorumlu tutulamaz ve öbür dünyada hakkıyla ödüllendirilemez ya da cezalandırılamazlar.

Endülüslü filozof doğru biçimde Mutezileliki insanların yapıp etme özgürlüğünün savunan aşırı bir kanıtlama olarak sunar. Ebu Hasan Eşari'nin *Makalat*'ına göre Mutezileler insanların kendi etkilerini ürettiğini savunur; "Onlara göre (Mutezileler) insan gerçek anlamda etmendir (fail fil hakika), yani yapıcı (muhdid), yoktan var eden (muhtari), türeticidir (munşi) (Makalat, s. 539, 12-13)", Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 12. Eşari, "insanın *fail* niteliğini reddeder", *a.g.e.*, s. 180.

74. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 187.

75. *A.g.e.*, s. 187. Geoffroy'a göre Cebriyye adını *cabr* teriminden alır, *Averroès, L'Islam et la raison*, s. 132-3, n. 109.

76. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 187. *İktisab* kuramı Eşari tarafından Allah'ın yarattığı fakat insanın ortaya koyduğu ve bu yüzden de ondan sorumlu olduğu bir eyleme göndermede bulunmak için geliştirilmiştir. *Kasaba* fiili Kuran'da genel olarak bir eylemi gerçekleştirmek anlamına gelebilmektedir. "Bir teoloji terimi olarak *kasb* 'elde etme', 'temellük' anlamlarına gelir. *Kasaba* terimi genellikle ilk biçimde ve bazen de sekizinci biçimde (*iktasaba*) esasen moral edimlerin meyveleri olan o ödülleri ve cezaları 'elde etme' anlamıyla Kuran'da sıkça geçer ve böylece geniş bir tercüme *kasaba*'yı burada 'bir eylemi gerçekleştirme' olarak karşılayabilir... *Kasaba* iyi ya da şer, her edimin (meyvesini) elde etmeyi kasteder; oldukça yakın bir anlama sahip *iktisaba* ise Kuran'da genellikle (IV, 36) yalnızca cezayı hak eden insan eylemleri için kullanılır (II, 286, XXIV, 11, XXXIII, 58)... Eşarilik'in *kasb*'ı Allah'ın yarattığı eylemle insan sorumluluğu arasındaki ilişkiye yakın durur", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Cilt IV, 692 (L. Gardet). Bazı gelenekler için kasb *fi l*'e eştir, "Burada *kasb* ile *fi l*'in denkliğine rastlarız. Bu... Matüridi'ye ve Matüridilike özgüdür", Gimaret, *Théories de l'acte humain*, s. 185.

İbni Rüşd soruna dinle uyumlu bir çözüm bulurken iki kutup arasında bir orta yola meyletmek ister.

> "Hukukun (*şar*) amacı... esas bir orta terim (*tavassut*) aracılığıyla bu iki inancı uzlaştırmakmış görünür. Zira Yüce Allah bizde sayelerinde karşıtları temellük etmeye muktedir olduğumuz (*nakdiru*) fakülteleri/güçleri (*kuva*) yaratmış görünür. Fakat o şeylerin temellükü yalnızca bizim tarafımızdan Allah'ın bizi tabi kıldığı (*sakhkhara*) dışarıdan nedenlerle, engellerinin ortadan kaldırılması uyuştuğunda (muvatat) tamamlandığından bize yüklenen eylemler her iki şey aracılığıyla tamamlanır.[77]"

İbni Rüşd çatışan iki görüş arasında bir ara kavram peşindedir, çünkü bariz bir şekilde ne Mutezilelik'in ne de Eşarilik'in (zira onlar Cebriyye'yle aynı konumdadır) soruna bir çözüm sunduğu fikrindedir. Bu amaçla Allah'ın takdirini gözden çıkarmadan insani etken nedenselliği muhafaza eder. İnsan eylemini açıklarken sözü insana verili güçlere/fakültelere getirir. İnsan eyleyiciliğinde iki unsur bulunur; bize eyleme gücünü veren iç fakülteler ve bu sürece dahil dışarıdan nedenler. Bize iki karşıt arasında seçim yapma olanağı ve yeteneği verilmiştir. Buradan hareketle insanların karşıtlar arasında seçim yapmakta özgür olduğu, bu seçimin bizim özerk kararımız olduğu ya da en azından dışarından nedenlerin tek başına eylemlerimizi belirlemediği sonucuna varılabilir. Fakat açıkçası İbni Rüşd'ün zihnindeki bu değildir. Bir karşıtı diğerinin aleyhine seçmenin koşulları mevcuttur, yani Allah'ın sağladığı dışarıdan nedenler ve engellerin bulunmaması.[78] Yalnızca bu iki koşul sağlandığında iki karşıttan biri seçilir.

İbni Rüşd dışarıdan nedenler bahsini açarak ikincil nedensellik meselesini, yani, sonraki pasajda işaret ettiği gibi, Allah'ın gücünü diğer nedenlere devrettiği fikrini masaya yatırır. "Bize isnat edilen eylemlerin gerçekleştirilmesi irademizle ve irademiz dışındaki

77. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 188. "(Mutezileler) 'güç'ten tikel bir edimin ve karşıtının gücünü anlarken Eşari ve takipçileri gücü tikel bir edimi dışlama, bu noktada, karşıt biçimde eyleme gücü olarak değerlendirir", *L'Islam et la raison*, s. 134, n. 114 (Geoffroy).

78. Bu İbni Rüşd'ün *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'te değindiği Aristotelesçi bir ilkeyi, yani doğal bir etken nedenin aynı koşullarda ve engellerin yokluğunda etkisini her daim ürettiğini kasteder. "(Akli olmayan varlıklarda/güçlerde) etmen şayet etkilenene yanaşırsa ve dışarıdan bir engel mevcut değilse, etmen zorunlu biçimde eylemek ve etkilenen de tesir altında olmak durumundadır. Misal, ateş yanıcı bir şeye yanaştığında (nesneyi) yanmaktan alı koyacak bir engel bulunmuyorsa yanıcı nesne zorunlu biçimde yanar", s. 1152.

eylemlerin uyuşmasıyla sonuçlandırılır. Allah'ın *kader*'inden kasıt budur".[79]

İbni Rüşd insanların eylemeye kadir olduklarını, bu amaç için dışarıdan nedenlerle birlikte iş gören fakültelere sahip olduklarını ileri sürerken nasıl Allah'ın takdiri iddiasına varır? Bu nedenlerle Allah'ın takdiri arasındaki ilişki ne mene bir şeydir? Eylemlerimizin çift katmanlı bir nedeni bulunur: İrademiz ve dışarıdan nedenler. Birbirlerinden kopuk olmaktan ziyade beraber iş görürler. İbni Rüşd bu bölümün hiçbir yerinde bizim dışarıdan nedenler tarafından koşullanmamamıza olanak sağlayan özerk bir eylem ilkesinin mevcut olduğunu belirtmez.[80] Hatta dışarıdan nedenler irademizi belirler. Allah'ın (uygun gördüğü) *kader*'i, Allah'ın nedenleri belirlemesi ve buna karşılık onların bizim eylemlerimizi belirlemesi sayesinde cereyan eden süreçten oluşur. "Allah'ın bizi tabi kıldığı bu (dışarıdan) nedenler yalnızca, gerçekleştirmek istediğimiz ya da sakındığımız eylemleri tamamlamakla kalmaktan ziyade, karşıtlardan birini (*mutakabilayn*) istememizin nedenleridir".[81] İster doğal ister iradi eyleyicide, her güncel oluş karşıtlardan birinin üstün gelmesine dayanır, böylece Allah iki karşıttan birine yönelik arzumuzu şayet belirliyorsa herhangi bir insan eyleminin meydana gelişini de belirler.

Bu görüşe göre dışarıdan nedenler irademizi belirler ve özerk bir insan iradesine yer yoktur. Birazdan yer verilecek, insan eyleminin ve güdümlenmesinin ardındaki psikolojik süreçlerin çözümlemesi

79. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 189.

80. Giriş bölümünde bu konudan bahsedilmişti.

81. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 189. Bu pasajın ve İbni Rüşd'ün konumu yorumu için bkz. Hourani, "Averroes on Good and Evil", s. 24-26: "(İbni Rüşd) önerdiği şeyin insanın yükümlülüğü ve Allah'ın yaratımı arasında orta bir yola, bir çözüme kavuştuğunu ileri sürer. Bu, görünürde, insan ve iradi istem arasında bir işbirliği kuramıdır. Fakat yakından incelenirse insan edimlerin büsbütün belirlenimi kuramı aracılığıyla Allah'a nihai tercihi verdiği gerçeğiyle karşılaşırız. Bu edimler Allah tarafından üç yolla belirlenir. (i) Dünyadaki 'ikincil nedenler'i, düzenli bir şekilde birbirlerine etki eden doğal güçleri yaratmıştır ve bize ait bir edim onların iş görmesi aracılığıyla etkin olur... (ii) İkincil nedenler bizzat iradenin tercihini de doğrudan belirler... onun açısından (İbni Rüşd) irade her daim, onu devindiren bir etken nedene, daha güçlü bir arzunu varlığına ihtiyaç duyar ki, ona da daha güçlü bir uyarıcı neden olur... (iii) Fakat Allah'ın iradelerimizi belirlemesi daha derine, isteme edimlerimizin temeline nüfuz eder. Zira eğer bazı nesneleri arzuluyorsak bu yalnızca nesnelerin doğaları sayesinde değil bizim eğilimlerimiz sayesinde de gerçekleşir ve bunlar insan türünü belli bir doğayla ortaya çıkarmış Allah tarafından yaratılmıştır... Dolayısıyla insanın iradesi her yönden belirlenmiştir: Allah edimlerimizin etkilerinin, dürtülerimizin ve bize özgü doğaların nihai nedenidir"

bunu ortaya koyar. İbni Rüşd belirli bir iradi eyleme yol açan olayların nasıl sıralandığını tarif etmektedir.

> "Fakat irade bir şeyi tasarlama (*tahayyul*) ya da bir şeyi öne sürme (*tasdik bi şey*) yoluyla bizde oluşan arzudur. Bu onay bizim seçimimiz (*ihtiyar*) sonucu olmaktan ziyade dışarıdan nedenler aracılığıyla başımıza gelir (*yaridu*). Misal, eğer arzulanabilir dışarıdan bir şey bize kendini gösterdiğinde seçme hakkımız olmadan (*min hayr ihtiyar*) zorunlu biçimde onu arzularız ve ona çekiliriz. Aynı şekilde tiksindirici (*mahrub*) bir şey bize kendini gösterdiğinde zorunlu biçimde iğrenir ve ondan sakınırız. Dolayısıyla irademiz dışarıdan maddeler tarafından muhafaza edilir ve onlara bağlıdır (*mahfuza bil umur allat imin haric va marbuta bi ha*).[82]"

Bu pasaj açık bir şekilde eylemlerimize dair belirli bir kaçınılmazlığı işaret eder, zira topyekûn dışarıdan unsurlara dayanırlar. Eylemimiz belirli bir arzunun ve kararın ardından gelir ki, o da düşündüğümüz ya da tasarladığımız bir şeyin onayına dayanarak icap eder. Her karar bir takım dışarıdan nedenlere verilen zorunlu ve doğrudan bir karşılıktır. Bu sebeple hangi düşünceye ya da karara varırsak varalım bu dışarıdan nedenler tarafından belirlenir. İbni Rüşd bu sürecin irade dışı gerçekleştiğini, yani olumsal değil zorunlu olduğunu demeye getirir. Eşarilik'i bu nedenle suçlamasına rağmen o da Cebriyye'likten yanaymış görünür. Eşarilik'in açıklaması bakımından fark bu örneğe göre Allah'ın eylemlerimizi doğrudan değil, fakat ikincil nedenler aracılığıyla belirlemesinde yatar. Hatta ileride göreceğimiz gibi, başka pasajlardan yola çıkıldığında eylemlerimiz, İbni Rüşd'ün açısından, belirlenmiş görünür.[83]

Dışarıdan nedenlerin arzularımızı üretmek için iş gördüğü fikri İbni Rüşd'e göre Gazali'nin *Tahafut*'unda şiddetle karşı çıkmış olduğu ikincil nedenselliği varsayar.[84] Endülüslü filozof Eşarilik'in

---

82. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 189.

83. İbni Rüşd, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin üçüncü kitabına dair yorumlamasında insanın bütün edimlerinin zora koşulduğunu kabul etmez. Aristoteles'i yorumlarken zora koşulmuş eylemi sadece dışarıdan nedenlere dayanan ve iradi eylemi de dışarıdan bir ilke ya da başlangıç taşımayan olarak kabaca tanımlamasına rağmen insanın izlediği sürecin kökeninde dışarıdan ve içeriden unsurların bir aradalığını hesaba katar (*Nikomakhos'a Etik Üzerine Orta Şerh, 31L-M ve 38K-38L*). Bu kitapta önde gelen endişesi hangi eylemlerini iradi ya da tercih sonucu olduğunu ve hangilerinin zorla gerçekleştiğini belirlemektir ve nihayetinde bu konuya bağlı ceza bahsiyle ilgilenir.

84. Goodman gibi bazı araştırmacılar Gazali'nin ikincil nedenleri kabul etmediğini inkâr etmiştir, "Gazali doğalcılık hususunda Eşari'den daha ileriye gitmiştir... Hepsi

Allah'ın takdirine gölge düştüğü yönlü eleştirisine karşı gelen felsefi bir tutumu savunur. *Tahafut al Tahafut*'ta Eşarilik'in görüşünü reddeder ve şunu bildirir: "duyulur nesnelerde gözlenen etken nedenlerin varlığını inkâr etmek sofistliktir... çünkü bunu inkâr eden bundan böyle, her edimin bir etmene sahip olması gerektiğini kabul edemez".[85] İbni Rüşd ikincil nedensellik lehine iki kanıtlama sunar. Biri basitçe duyulara dair deneyimdir. Misal, ateşin belirli nesnelerle temasa geçer geçmez yandığını görürüz. Her eylemin bir etmeni ya da nedeni olduğuna dair diğer kanıtlama ise daha soyuttur ve Sokrates öncesi filozoflara ve Aristoteles'e dayanan, hiçbir şeyin hiçten oluşmadığı görüşüne dayanır. Gazali için yalnızca Allah gerçek nedenken İbni Rüşd nedenlerin etkilerini üretme gücüne sahip olduklarını savunan felsefi kanıtlamada ısrar eder. Ayrıca, İbni Rüşd'ün *Tahafut al Tahafut*'unda, ikincil nedensellik kuramı her şeyin uygun işlevini ve adını taşıdığı görüşüyle bağlantılıdır:

> "Çünkü şeylerin özel işlevlerini belirleyen ve sayelerinde özlerinin ve isimlerinin farklılaştığı özlerinin (*dhat*) ve niteliklerinin (*şifa*) bulunduğu apaçık ortadadır... Dahası her olayın dört nedene, yani etmene, biçime, maddeye ve ereğe sahip olduğu ve onların etkilerin varoluşu için zorunluluğu olduğu apaçıktır.[86]"

Ayrıca bu pasaj ikincil nedenler kuramını Aristoteles'in hem töz ve ilinek kuramıyla hem de katmanlı nedenler bölünmesiyle birleştirir.

Birincil tözlerin eyleyicisi ayrı ayrı özelliklerinden ve işlevlerinden çıkar. Nedenlere ve etkilere ait bir aşama sırası mevcut olmazsa ilahi bilgelik bir anlam taşıyamaz. İbni Rüşd'e ait bu eleştiri ve ikincil nedenler savunusu topyekûn Allah'ın (çizdiği) *kader*'ine ilişkin açıklamasının temelini kurar. Lâkin İbni Rüşd Gazali'nin eleştirilerine karşılık vermek ve Allah'ın takdiri üzerinde daha fazla durmak için

göz önünde bulundurulduğunda İbni Rüşd dahil Gazali'yi eleştirenler tarif ettiği aşırı iradeci okasyonalizme yönelik bu yadsınamaz reddi görmezden gelmiştir", Goodman, "Did al-Ghazali deny causality?", s. 104-105. Goodman Gazali'nin doğal nedensellikle ilgili nitelemeleri mucizelerin doğasını muhafaza etmeyi amaçladığı görüşündedir, *a.g.e.*, s. 112. Abrahamov başka bir makalede Gazali'nin temel bir yapıtında ikincil nedensellik kuramını savunduğuna kanıt sunar, bkz. "Al-Ghazali's theory of causality", s. 96-97. Bu atıflar için M. Fierro'ya müteşekkirim.

85. İbni Rüşd, *Tahafut al Tahafut*, s. 519, Çev. Van den Bergh, s. 318.

86. İbni Rüşd, *Tahafut al Tahafut*, s. 520-521, Çev. Van den Bergh (üzerinde bazı değişikliklere gidildi), s. 318-319.

insanlar gibi birincil tözlerin belirli güçlere sahip olmasına rağmen yalnızca Allah'ın gerçekten bir etmen olduğunu bildirir. İkincil nedenler salt mecazen "etmenler" olarak adlandırılır. "Etmen" kavramının Allah'a ve yarattıklarına nasıl farklı uygulandığını görmüştük. "Yalnızca Allah'ın (bizi) tabi kıldığı nedenler mecazi bir şekilde etmen/etkendir; yalnızca Allah aracılığıyla var olurlar, yalnızca O neden olarak onları var kılar, varoluşlarını etken olarak muhafaza eder ve eylemleri sonunda etkilerini korur ve nedenleri onlara (tözlere) bağlayarak tözlerini yaratır".[87]

İbni Rüşd nedenselliğe dair felsefi bir tutumu savunmanın yanında Gazali'yi Allah'ın takdirini yeterli ölçüde vurgulamamakla itham eder ve böylece, ona göre, Allah'ın takdirine gölge düşüren görüşler sundukları için Gazali'nin felsefecilere yönelttiği eleştirileri Gazali'ye iade eder. Gazali'nin verdiği ve İbni Rüşd'ün eleştirdiği örnek kalem kullanan bir yazara ait olandır. Kalem yalnızca bir yazma aleti olduğu için Gazali'nin dile getireceği gibi yazdığını söylemek uygun düşmez. Allah'tan başka, yaratılanların tümü büsbütün eşadlılıkla (iştirak al ism) etmendir, yani ismi paylaşırlar fakat aynı anlamı taşımazlar. Bu, ilahi nedenselliği betimlemek bakımından kusurlu bir örnektir. Eğer Allah'ın edimlerine dair bir doğru bir benzetme olsaydı, kalem kaldığı müddetçe yazıcı salt kalem tözünü korur, çünkü bütün tözlerin yaratıcısı (*mukhtari*) Allah'tır.

Bu kanıtlama Aristoteles'in birincil devindirici kuramını çağrıştırır. Allah, Aristotelesçi felsefede, bütün varlıkların arzu nesnesi sıfatıyla gök cisimlerini hiç durmadan devindirir. Birincil devindiricinin uyguladığı bu devinim şayet kesilirse dünyadaki her şey yok olur. Aristotelesçi kalıp böylece bütün nedenselliğin ilahi nedenselliğe "borçlu olduğunu" ve nihayetinde ona dayandığını sağlama alır. İbni Rüşd'e göre, "Bir tahayyül edin... (gezegenlerden) birinin ortadan kaldırıldığını ya da farklı bir yerde ya da boyutta veya Allah'ın tesis ettiğinden farklı bir hızla var oluyor; o vakit yeryüzündeki varlıklar da yok olur".[88] Bir şey Allah'ın onu yarattığı tarzdan sapmaz.

Peki, insan eylemi bu kalıba nasıl uyar? Arzularımızın dışarıdan nedenlere topyekûn bağımlılığının yanında bu nedenselliğin belirli ve katı düzenlenmiş bir sırayı takip ettiği ve eylemlerimizin dışarıdan unsurlar tarafından belirlendiği üzerinde hassasiyetle durulur.

87. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 190.
88. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 191.

"Dışarıdan nedenler belirli bir düzeni (*nizam mahdud*), aşama sırasına sahip bir düzenlemeyi (*tartib mandud*) izlediği ve yaratıcılarının belirlemesi sayesinde (bu düzen) tersine çevrilmediği için ve irademiz ve eylemlerimiz dışarıdan (oluşan) nedenlerle uyuşmadığı sürece gerçekleşmediği ve var olmadığı için eylemlerimiz belirli bir sırayı izler. (Bununla) belirli zamanlarda (*avkat mahduda*) ve belirli bir ölçüye göre (*mikdar mahdud*) var olduklarını (*tucadu*) ve kastediyorum. Bu yalnızca o dışarıdan nedenlerin eylemlerimize neden olması sebebiyle zorunludur. Yani her neden olunan şey kesin ve belirlenmiş (*mukaddara*) nedenlerden meydana gelir ve bu suretle zorunlu şekilde (*daruratan*) kesin ve belirlenmiştir. Dolayısıyla bu bağlantı (*irtibat*) yalnızca eylemlerimiz ve (bedenlerimize) dışarıdan nedenler arasında bulunmaz, ayrıca onlarla Yüce Allah'ın bedenlerimiz dışında ürettiği nedenler arasında da mevcuttur.[89]"

Katı bir etken nedensellik kuramını açıklayan bu pasajda bazı önemli hususlar üzerinde durulur. Bu nedensellik kalıbına göre nedensel silsile içinde bir boşluk yoktur, yani nedensiz bir etki bulunmaz. Allah'tan oluşan ve aracı nedenler aracılığıyla bize ulaşan nedenlere ait bir aşama sırası tasvir edilir. Dışarıdan/doğal nedensellik ve iç/iradi nedensellik arasında önerilen devamlılık eylemlerimizin kürelerin devinimleri ve nihai biçimde Allah dahil, doğal nedenler gibi dışarıdan nedenler tarafından belirlendiği anlamına gelir. Ayrıca bu düzen tersine çevrilmez ve insanların, bir sürece kendiliğinden önayak olmamaları anlamında nedensel silsileye karşı eli kolu bağlıdır.

Nedensellik silsilesi katı bir örüntüye uyar ve neden ve etki arasındaki bağ olumsaldan ziyade zorunlu ve belirlenmiştir. Dolayısıyla meydana gelen zorunlu bir neden aracılığıyla böyle eyler. Bir bütün olarak pasaj bir şeyin kendinden, kendiliğinden, önce gelen bir neden olmaksızın ya da özerk bir şekilde meydana gelmediğini, daha ziyade dışarıdan bir şeye bağlı olduğunu ifade eder. Ayrıca bu nedenselliğin düzenli bir örüntüye uyduğu ve belli zamanlarda ve belirli bir ölçüye göre gerçekleştiği kesin kılınır. Yani bütün olaylar, bilhassa eylemlerimiz zorunlu şekilde belirlenmiştir. Kesin zamanlardan bahsedilmesi ayrıca önemlidir.[90] Demem şu, belirli bir nesnenin gerçekleştiği zaman kesin hal, O'nun yazdığı *kader*

89. *A.g.e.*, s. 189. Ayrıca zorunlu nedensellik silsilesiyle ilgili olarak bkz. El Cabiri'nin Arapça basım için kaleme aldığı giriş bölümü, s. 80.
90. Bu akla İbni Rüşd'ün *Fizik Üzerine Uzun Şerh*'te tarif ettiği yetişme sürecini getirir, 80E, bkz. yukarıdaki eser, s. 173-174.

çerçevesinde Allah tarafından önceden belirlenir. İç ve dışarıdan nedenler arasındaki bu "uyuşma" iki neden türü arasında, dışarıdan nedenlerin iç nedenleri koşulladığı fakat büsbütün belirlemediği gevşek bir bağlantı olarak yorumlanabilir. Fakat İbni Rüşd'ün etkilerin belirliliği hususundaki ısrarı bu olanaklı yorumu epeyce zayıflatır.

Bu yüzden İbni Rüşd eylemlerimizin kesin bir düzene uyduğunu ve onun parçası olduğunu belirtir. Dışarıdan nedenler ve eylemlerimiz arasında vuku bulan bu uyuşma eylemlerimizin zorunlu olmasıyla ve dışarıdan nedenler tarafından tamamen belirlenmesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla nedenler ve etkiler Allah'ın nedenselliğine ve düzenlemesine tabi olarak zorunlu biçimde birbirlerini takip eder.

İbni Rüşd "iç" ve "dışarıdan" nedenler ve Allah'ın nedensel bilgisi arasındaki dolayıma açıklık getirir.

> "Tersine dönmemiş, iç ve dışarıdan nedenlerin altında yatan kesin düzen, Allah'ın kullarına önceden takdir ettiği buyruğu ve belirlemesidir (al kada val kader) ve bu korunmuş bir yazıttır (al lavh al mahfuz)."
> "Ayrıca Allah'ın bu nedenlere ve onlardan neyin çıkacağına... dair bilgisi bu nedenlerin (sabeb) varoluşunun nedenidir (*illa*). Böylece yalnızca Allah bu nedenlerin bilgisine sahiptir. Bu suretle tek başına ve yalnızca O saklı şeyleri (al gayb) gerçekten bilir, zira saklı şeylerin bilgisi nedenleri bilmekten teşekküldür. Çünkü saklı, var olanın varoluşunun bilgisine karşılık gelir ve gelecekte var olmaz.[91]"

Al gayb kavramı Kuran'da yer alır ve insan bilgisinin yakalayamadığı fakat Allah'ın bilgisinden kaçamayanı işaret eder. Bunun yanında bu pasajda Ortaçağ'ın Aristotelesçi felsefesinin en önemli öğretilerinden, Allah'ın bilgisinin nedensel olduğu hususu üzerinde durulur. Bu yoruma göre bilgi nedensellikten önce gelir. Keza Allah'ın düşünümsel bilgisi geçmiş, mevcut ve gelecek, bütün olayları kapsar. İbni Rüşd bütün nedenlerin sürekli bir silsile içinde

91. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 189. Buna karşılık İbni Rüşd *Gökyüzü Üzerine Orta Şerh*'te Aristoteles'e uyarak gelecekteki olumsallar sorunu tartışmasına "yazgıcı" bir görüş ifade etme hususunda daha ihtiyatlıdır, zira gerçekleştirdiğimiz kararların ve öngörülerin tercihlerimizi ve gelecekteki olayları belirlediğini düşünür. Fakat bu tutum *el Keşf*'te yer verdiği düşüncesiyle uyumsuz değildir. Eylemlerimizin olayların akışını değiştirdiğini izah etmek ve aynı zamanda onların dışarıdan nedenler tarafından belirlendiğini savunmak olanaklıdır. Ne yazık ki Aristoteles'in ortaya attığı, gelecekteki olumsallar sorunu üzerine İbni Rüşd'ün yorumunu ayrıntılarıyla incelemek bu araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bkz. *İbni Rüşd'ün Aristoteles'in Yorum Üzerine'ye Dair Orta Şerhi*, s. 77-84.

birbirlerine bağlı olduğu, felsefi nedensellik kuramını gerçekleşmek üzere olan her şeyin bütün sonsuzluk içinde yazı olduğu, İslami yazgı, "korunmuş yazıt" mefhumuyla kaynaştırır.[92] Eğer Allah'ın gelecek olaylara dair sonsuz bilgisinin bunların O'nun tarafından belirlendiği anlamına gelmediği hesaba katılırsa, İbni Rüşd'ün bu yazgıcı okumasına yine bir itiraz yükseltilebilir. Oysa İbni Rüşd'e göre insani ve ilahi bilgi arasında mevcut temel bir fark nedeniyle bu itirazın kabul görmemesi gerekir. Bizim bilgimiz ister ampirik ister değil bize kendini gösteren nesnelerden türer ve böylece dışarıdan nedenlerin bir sonucuyken Allah'ın bilgisi nedenseldir ve bizimkinden farklı olarak, hiçbir şekilde edilgen değildir.[93] Sözün kısası Allah'ın olaylara dair bilgisi o olaylara neden olmasına ve onları belirlemesine eştir; "Allah'ın bilgisi var olanların nedeniyken bizim bilgimiz onların etkisidir".[94] Allah'ın her şeyi dışarıdan bir "şimdi" haliyle bildiği ve böylece gelecek olayların Allah tarafından zorunlu biçimde bilinmediği itirazı da yapılabilir. Bu kanıtlama Allah'ın sonsuz "şimdi"sinin geçmişimizi, güncelimizi ve geleceğimizi kuşattığı ifade edilerek çürütülebilir.

Önceki pasajlar belirlenimci bir nedensellik kuramını ortaya koyar. İbni Rüşd bir şeyin meydana geldiği zamanın neden tarafından belirlendiğini söyleyerek devam eder. Nedensel süreç Allah tarafından tüm sonsuzluk içinde bilindiği için O geleceği bilir ve belirler.

92. Korunmuş yazıt hususu İslami gelenek içinde herkesçe bilinir ve İbni Rüşd *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'i dahil birkaç yerde bu hususa değinir. Bunu da meydana gelen (*al eşya al kaina*) ve sayesinde olanak halinden gerçeklik haline ister istemez geçecekleri kurucu varlığa (*anniya*) sahip nesnelere atıfla gerçekleştirir. İbni Rüşd Aristoteles'in tamlık ilkesiyle, yani olanak halinde olanın bir noktada gerçek olacağı kuramını (*Fizik*, 203b30, *Metafizik*, 1050b9-24) ebedi biçimde yazılı olanın er geç gerçekleşeceğini ifade eden korunmuş yazıt öğretisi arasında bağlantı kurar. Bağlam gelecekteki olumsalların doğasına karşılık gelir ve açıklama pasajı muğlâklıktan muaf olmasa da *el Keşf*teki "korunmuş yazıt" göndermesi açık bir şekilde olayların meydana gelmeden önce ebedilik içinde çoktan yazılı olduğu anlamına gelir, *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*, s. 734. İbni Rüşd *el Keşf*'te İslam teolojisinin konularını ele alırken felsefi kuramlara yer verdiği şekilde o pasajda da Aristoteles'in düşünceleri üzerine gerçekleştirdiği tartışmasına İslami bir konuyu ilâve eder. Şerhlerinde teolojik ve dini bahisler açması olağandışı sayılmaz. Korunmuş yazıt konusu *Tahafut al Tahafut*'ta da tartışmaya açılır, s. 494-495, 503-504.

93. İbni Rüşd, *Tahafut al Tahafut*, s. 460, Çev. Van den Bergh, s. 279.

94. *A.g.e.*, s. 468, Çev. Van den Bergh, s. 285.

"Nedenlerin ve düzenlerinin (*nizam*) düzenlemesi (*tertib*) etkinin belirli bir zamanda varoluşunu ya da o zamanda var-olmayışını (*adam*) belirlediği için belirli bir şeye yönelik bilginin, o şeyin belirli bir zamanda varoluşunun ve var-olmayışının bilgisine eş olması gerekmesi zorunludur. Ayrıca nedenlerin mutlak bilgisi (*ala al itlak*) onlardan çıkanın (*bi ma yucadu min ha*) ve zamanın herhangi bir anında var olmayanın bilgisine karşılık gelir. Tek tek var olanların nedenlerini yaratımıyla (*ikhtira*) ve bilgisiyle kuşatan Allah'a hamdolsun.[95]"

İbni Rüşd nedenlerin etkilerini zorunlu bir tarzda ürettiğini belirtmekle kalmaz, olayın zamanının da belirlendiğini bildirir ve Allah'ın önbilgisi için epey güçlü bir durum oluşturur. Şayet Allah'ın bilgisinin nedensel olduğu ve O'nun geleceği bildiği dikkate alınırsa İbni Rüşd'de hem belirlenimci hem de yazgıcı bir *kader* çözümlemesi buluruz.

İbni Rüşd eylemlerimizin Allah'ın oluşturduğu daha geniş bir nedensel silsileye ne şekilde dahil olduğunu izah etmekle sorunu çözdüğüne inanır. Eylemlerimizin hepsi Allah'ın buyruğu ve belirlemesinin ardından gelir. Bu çözümün hem dinle –Kuran'la ve *sunna*'yla– hem de akılla uyumlu olduğu görüşündedir. Allah'ın takdiri karşısında insanın sorumluluğunu meşrulaştırabilmek için felsefi ikincil nedenler kuramına, yani insani neden sonuç ilişkisine başvurur.

İbni Rüşd'ün üzerinde durduğu bütün hususlar açıklamasının sonunda yer verdiği, töz ve ilinek arasındaki ayrım dahil, ilahi takdiri onaylamaya yöneliktir. Meydana gelenler arasında (al mevcudiyet al haditha) tözleri (*cavher*) ve özleri (*ayn*) sıcaklık ve soğukluk gibi tözlerden (*arad*) ve devinimlerden ayırmamız gerekir. İlk küme yalnızca Allah tarafından yaratılır. İbni Rüşd yalnızca Allah'ın tözü yaratıp belirlerken Allah dışındaki etmenlerin sadece tözlere ait arızi özellikleri etkilediğini vurgular. Bu ilineklerin ilahi nedenselliğin menzili dışında olduğunu demeye gelmez. Endülüslü filozof *Metafizik Üzerine Uzun Şerh*'inde, "tözler ilineklerin varlığının (*anniya*) nedenidir ve ilinekler sadece tözün bir sonucu olarak (*li makan al cevhar*) var olur", yazar.[96] Bu yorumla beraber Allah'ın dolaylı da olsa ilinekleri de yarattığını varsaymamız gerekir.

Yaratıcı isminin (*ism al halik*) Allah'a etmen isminden (*ism al fail*) daha özgü olduğu sonucuna varır, zira Allah'tan başkası

95. İbni Rüşd, *el Keşf*, s. 190.
96. İbni Rüşd, Metafizik Üzerine Uzun Şerh, s. 752.

yaratıcı değildir. İbni Rüşd Allah'ın buyruğu ve belirlenimine yönelik açıklamasını Kuran'dan bir alıntıyla tamamlar: "Zira sizi ve yaptıklarınızı O yarattı" (37:96).[97]

Sonuç

Gördüğümüz gibi İbni Rüşd'ün semavi nedensellik kuramı kökten bir evrim geçirir. Genç İbni Rüşd, bir'den yalnızca birin ortaya çıkabileceğini bildiren Yeni Platoncu sudur kuramını benimser. Ardından, kısmen Gazali'nin Müslüman felsefecileri, bilhassa da İbni Sina'yı hedef alan eleştirilerinin sonucunda daha hakiki bir Aristotelesçi konuma dönmeyi ister ve Allah'ın birincil devindirici işleviyle tüm etkileri bir defada yarattığını, dolayısıyla Allah'ın etmenliğini ve pek tabii takdirini belirtir.

İbni Rüşd *kader* etrafında dönen çatışmayı çözümlerken iki uç, yani Mutezilelik ve Cebriyyelik arasında ılımlı bir konum almanın peşindedir. Görüşü her ne kadar kutsal kitaba dayansa da kanıtlaması ve kilit fikirler apaçık felsefi temeller ortaya çıkarır. Bu bilhassa Allah'ın takdiri savının ve Kuran'da geçen, O'nun yegâne yaratıcı olduğu iddiasının özel bir nedensellik görüşüyle bir araya getirilişinde gün yüzüne çıkar. Sunduğu çözümün felsefi temeli, İbni Rüşd Aristoteles'e alıntı yapmasa da, Aristoteles'in çalışmalarına aşina kimsenin gözünden kaçmaz. Bunun yerine kutsal kitabı felsefi bir yolla yorumlar ve böylece Yunan felsefesi ve İslam'ın uyumsuz olmadığını, aynı hakikati ifade ettiklerini uygulamada gösterir.[98]

---

97. Gimaret *La doctrine d'al-Ash'ari*'de bunun El Eşari'ye ait bir Kuran suresi açıklaması olduğunu belirtir. Mutezileler bağlamı üstünde durarak farklı bir açıklama önerirler. Bu Kuran pasajında İbrahim puta tapan halkına sırtını döner ve putlarını kırar. Bahsi geçen ayeti telaffuz eden de odur: *Vallahu khalaka kum va ma ta maluna*. Mutezilelere göre *ma* özel olarak putlara göndermede bulunur ve genelleştirilemez. "İlk olarak söz konusu surenin bağlamı anımsanırsa, (Mutezileler) bu kelimelerin İbrahim'in kırmaya giriştiği putları işaret ettiğine ve İbrahim'in sevgisini kınadığına dikkat çekerler. İki sureyi onlara ardı ardına söyler: A tabuduna ma tanhituna, 'kendi yaptığınız şeylere mi tapıyorsunuz?' (95), Vallahu khalak kum va ma ta maluna, 'Sizi ve yaptığınız şeyi yaratan Allah'tır' (96). 'Kendi yaptığınız şeyler' yapılan putlardır. Bu nedenle 'yaptığınız şey' (ya da daha ziyade, 'yapmakta olduğunuz') aynı şekilde yapılan putlara denk düşer", s. 377.

98. 'Bu... temel konularda açıklanan metnin tam anlamıyla Peripatetik savlar arasında bir uyuşma olduğunu gösterir, bu uyuşma diyalektik teologların geleneksel yorumlama yol yordamına duyulan ihtiyacı da ortadan kaldırır', *Averroès, L'islam et la raison*, De Libera'nın giriş bölümü, s. 31. İbni Rüşd *el Keşf*'te *Fasl*'da sunulan hermenötik ilkeyi, yani görünen anlamı felsefi ilkelerle çelişen pasajların benzeşim

İbni Rüşd'ün önerdiği çözüm hususunda, Eşarilik'in atomcu görüşünü reddedişini yeniden onaylarken bütün eylemlerin Allah tarafından yaratıldığını belirten *iktisab* görüşünü benimser göründüğünü fark etmek gerekir. Bunun yanında insanların bir şekilde özerk ya kendiliğinden, yani dışarıdan unsurlardan bağımsız biçimde eylediğini ya da insan eyleminin o dışarıdan nedenler tarafından zorunlu kılınmadığını kati surette ifade etmez. Eşarilik'in görüşü bakımından yegâne fark ikincil nedenlerin kabulüne dayanır. İbni Rüşd ikincil nedensellik mefhumunu insan nedenselliğine uygulayarak ve insanların kendi eylemlerinin ikincil nedenleri olduğunu savunarak Eşarilik ve Cebriyye görüşlerinin peşini bırakmayan sorunları ardında bıraktığını farz eder. Bazıları sunduğu çözümün, cezanın ve ödülün haksızca dağıtıldığı sonucuyla beraber Allah'ın nihayetinde eylemlerimizin tek gerçek nedeni olması anlamında Eşarilik'le aynı hatayı paylaştığını iddia edebilir. İbni Rüşd bize has ikincil nedenselliğin eylemlerimizden sorumlu tutulabilmemizi sağladığına besbelli inanır. Fakat eylemlerimiz şayet dışarıdan nedenler ve nihayetinde Allah tarafından büsbütün belirlenirse, tenkit eden ikincil nedenlerin kabulünün konu dışında kaldığına itiraz edebilir. İbni Rüşd insan özgürlüğü ve ilahi takdir arasındaki uçlar arasında dengeyi sonuncusu lehine değiştirir. Ona ait *Kader* kuramı hem belirlenimci hem de yazgıcıdır. İbni Rüşd *Kader* hususunda sunduğu çözümde İbni Sina'dan sadece konuyu takdim edişinde farklılaşır, keza İbni Sina'yla benzer bir sonuca varır. İbni Sina *kader* konusunu insan eyleminden bahsetmeden ya da aşırı belirlenimciliği onaylamak için bahaneler bulmadan izah eder ve böylelikle onun görüşü hepten ilahi takdir lehinedir. Dolayısıyla, İbni Rüşd'ün konuyu takdim edişi ve ölçülü olmayı bildirmesi daha az belirlenimci bir yaklaşım beklentisi yaratsa da, aslında yine İslam teolojisindeki en belirlenimci öğeleri zorunlu etken nedenselliğin felsefi savunusunda ifade edilen belirlenimcilikle birleştiren İbni Sina'nınkine benzer bir konum alır.

İbni Rüşd'ün *kader*'i ele alışı rastlantı çözümlemesiyle uyumludur, fakat daha açık bir şekilde belirlenimciliğini ortaya koyar.

---

yoluyla yorumlanması gerektiğini işletir. Ayrıca bkz. El Cabiri'nin Arapça basıma yazdığı giriş bölümü, s. 65, 68. El Cabiri'ye göre yalnızca Allah'ın gerçek bir etmen olduğu yönlü Kuran öğretisiyle doğada oluşuma dair Yunan felsefe kavramları bir arada insanların özgür irade taşıdığı düşüncesine ters düşer ve İbni Rüşd'ü bu düşünceyi savunmaktan alıkoyar, s. 85.

Rastlantı ona göre temel bir nedene denk düşmez ve Allah haricinde, var olan her şeyin temel bir nedeni bulunur. *Kader* çözümlemesinde yalnızca her tikel olay neden/leri tarafından belirlendiği değil o nedenlerin de Allah'ta ortak bir kökeni bulunduğu hususu aydınlanır.

Sonuç

Temel fizik ve metafizik yapıtlarını tartıştıktan sonra İbni Rüşd'ün nedensellik görüşüne dayanan belirlenimci bir eğilim kolayca ayırt edilir. İbni Rüşd ne doğal dünyadaki kendiliğinden olaylara ne de maddenin Allah'ın takdirinden çıkmak gibi bir gücü olduğuna inanır görünür. Teolojik *kader* sorununa karşı Allah'ın bütün nedenleri yarattığını ve diğer nedenlerin Allah'ın etmenliğine tabi olduğunu savunur. Ayrıca Allah'ın öngörüsünün dünyayı hem etken hem de ereksel neden olarak, olası en bilge yolla yönettiğine inanır.

İkinci bölümde yer aldığı gibi, İbni Rüşd Aristoteles gibi rastlantının arızi bir neden olduğu tarafındadır. Rastlantıyı ereksel nedenle ilişkilendirmek yerine (ki ereksel nedene diğerlerinden daha büyük önem atfeder) etken nedenin bir ilineği olarak yorumlayışı zorunlu illa daha zayıf bir belirlenimcilik biçimini benimsediği anlamına gelmez. Aristoteles'le paylaştığı, rastlantının arızi bir neden olduğu görüşü aslında her rastlantı olayının onu zorunlu kılan bir etken neden taşıdığını demeye gelir. Böylelikle rastlantı etken bir güce karşılık gelemez. Mantıken bir ilinektir ve böylece kendi başına varlığını sürdüremez; bunun sonucunda da sahiden kendiliğinden olayları üretemez. İbni Rüşd doğal süreçlerin altında yatan zorunluluğu araştırırken her şeyin katı doğa yasalarına göre gelişir göründüğü sonucuna varır. İbni Rüşd Aristotelesçi bir yolla maddeyi olumlu ya da özerk bir veçheden yoksun bırakır. Etmen etkisini meydana getirebildiğinde söz konusu olay gerçekleşir, öbür türlü gerçekleşmez. Dolayısıyla dışarıdan etken bir nedenin varoluşu belirli bir olaya ve bu nedenin yokluğu da o olayın aksamasına yol açar. İbni Rüşd etkisini üretmesi bakımından dışarıdan

nedenlerden fikrinden ziyade etmenin kendisi üzerinde durur, fakat onun nazarında etken neden genel olarak ereksel nedene bağlıdır.

Farabici ya da İbni Sinacı anlamda suduru reddederken ereksel nedenin etken nedenden önce geldiğinin altını çizer. Evrendeki bütün devinim, oluşum ve bozulma bir ereksel nedeni takip eder ve etken neden ereksel neden tarafından kapsanır. Oluşum ve bozulma süreci bir amaca uyar. Devinim daha geniş katmanlar düzeyinde topyekûn ereksel nedenin ve her varlığa içkin Allah'a yönelik arzunun ürünüdür. İbni Rüşd'ün her olayın bir etken nedene sahip olduğunu inkâr etmediği ortadadır, fakat bütün nedenlerin gerçek devindirici olan ereksel nedenin altına düştüğü fikrindedir. Bu ereksel neden vurgusu bir bakıma öznenin dışarıdan mecbur bırakılmaktan ziyade ereğine çekilmiş olduğu üzerinde durulduğu manasını taşır. Verili bir eylem dışarıdan nedenler tarafından harekete geçirilse de etmeninde ortaya çıkar.

İbni Rüşd Aristoteles'te mevcut "engel" kavramıyla ilgili belirli varlıkların belirli doğal edimleri içkin tabiatlarına göre gerçekleştirdiklerine dikkat çeker. Fakat İbni Rüşd'e göre bireylerin güç taşımasına ve Eşarilikte olduğu gibi Allah olayları doğrudan belirlemese de, nihayetinde her şeyi O belirler.

Onun insan etmenliği yorumuyla teolojik, Eşarilik yaklaşım arasındaki yegâne fark Allah'ın gücünden vazgeçmesinden ziyade, aktarma ve ikincil nedensellik fikriyle oluşur (İbni Rüşd bu fikre yan çıkarken Eşarilik karşı çıkar). İbni Rüşd insan sorumluluğu meselesini evvelki tutarsız görüşleri değerlendiren bir çerçeve içinde ele alır, fakat o da Allah'ın takdirinin insanın özgür eylemine üstünlüğüne vurgu yapar. Allah her olayı belirler, fakat el Eşari'nin ortaya koyduğu vesileci (okkasyonalist) görüşten farklı olarak, doğrudan değil ikincil nedenler aracılığıyla dolaylı biçimde. Böylece İbni Rüşd İslami bir çekişmeye felsefi bir sav takdim eder.

Olayların belirlenmiş olduğunu fazla fazla kelimelerle ifade etmese de nedensellik düşüncesi bu görüşe sebebiyet verir. İbni Rüşd'ün öngörü kavramsallaştırması, belirlenimciliğine halel gelmeyecek şekilde, bu dünyanın Allah'ın bilgeliğine göre olanaklı en iyi örneğe denk düştüğü fikrinde olduğuna işarettir.

Ereksel neden yerine etken nedenin olan biteni mekanik bir dizge içinde açıkladığı bir dünyadan ziyade teleolojik bakımından devindirilen bir evren düşüncesinden yanadır. Bazılarına göre yalnızca farklı belirlenimcilik biçimlerine karşılık gelseler de mekanikten

ziyade teleolojik belirlenimcilikten söz edilebilir.[1] Bazılarına göre ise erekselcilik etmene daha fazla özgürlük tanır.[2]

İbni Rüşd her şeyin zorunlu olmadığını savunurken "zorunluluk"u sonsuz varoluşla bir tutar ve her şey ebediyen var olmaz, bilhassa da oluşum ve bozulma dünyasında. Buna rağmen her şeyin belirli bir neden taşıdığını İbni Rüşd de kabul eder. Aristoteles gibi, rastlantının gökyüzünde yeri olmadığını kabul eder ve doğal nedensellik içinde bütün süreçlerin kesin yasalara uyduğuna inanır. Sırf zorunluluğu sonsuzlukla eş tuttuğu için kolay bozulabilir nesneleri zorunlu varlıklar kümesinin dışında tutar. Bu suretle her şeyin zorunlu olmadığına yönelik iddiayla o şeylerin nedenleri tarafından belirlenmediği kast edilmez. Bu iddia basitçe, meydana gelen ve yok olan ayaltı varlıklarıyla, her şeyin nedeni olan Allah'ın kendisi ve gökküreler gibi sonsuz varlıklar arasında keskin bir ayrıma delalettir.

İbni Rüşd'ün belirlenimciliği İslam teolojisinde bulunanların yanı sıra Yunan felsefesinde mevcut belirlenimci öğelere dayanır. Bizzat Aristoteles rastlantının temel bir neden olduğunu yadsır ve rastlantıyla gerçekleşen her şeyin temel bir nedeni olduğu fikrinin arkasındadır. İbni Rüşd gibi Aristoteles de kendiliğinden olayların varlığına bütünüyle inanmaz. Aristoteles felsefesine dahil belirlenimci öğelerle İslam teolojisine hâkim belirlenimci ve yazgıcı eğilimlerin birleşimi İbni Rüşd'ün konumuna katkı sunar.

İbni Rüşd'ün belirlenimciliğinin, bir şeyin hiçlikten ortaya çıkamayacağı gibi Aristoteles'te verili belirli ilkelerden çıkarsanabilir. İbni Rüşd'ün her olayın nedeni aracılığıyla açıklanabileceğine inanmasına rağmen etik bakımdan insan düşünmesine inanmak gerektiğini ve aksinin etik eyleme köstek oluşturacağını belirtir. Doğa felsefesi alanın da ise nedensel zorunluluğa dair sarsılmaz inancı doğal evrenin daha iyi anlaşılması ve bilimin gelişmesi için daha iyi bir ortam hazırlar.

1. Shuzo, *Le problème de la contigence*, s. 6.
2. "Etken nedenlere dünyadaki şeyler için olanaklı seçim özgürlüğünü sarsacak bir üstünlük sağlanmasını tamamen önlemek amacıyla ereksel nedenlere yapılan bu vurgu Aristoteles'e aittir", "Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad", Brown, s. 36.

Kaynakça

İbni Rüşd'ün Eserleri

İbni Rüşd, *Averroes' De substantia orbis*: critical edition of the Hebrew text with English translation and commentary by Arthur Hyman (Medieval Academy of America, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1986).

Faith and Reason in Islam, Averroes' Exposition of Religious Arguments, trans. I. Najjar (Oxford, 2001).

L'intelligence et la pensée. Sur le De anima. Présentation et traduction inédite par Alain de Libera (Paris, 1998).

L'Islam et la raison, (Paris, 2000).

Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De interpretatione, ed. M. Kassem, annotated by C. E. Butterworth and A. A. Haridi (Cairo, 1981).

Averroes' Middle commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione, translated, with notes and introductions, by Charles E. Butterworth (Princeton, 1983).

Averroes' Questions in Physics, ed. H. T. Goldstein (Dordrecht, 1991).

Epitome de Fisica [*Fizik Üzerine Kısa Şerh*], ed. and Spanish translation by Josep Puig (Madrid, 1987).

Al-Kashf 'an manāhij al-adilla fi aqā'id al-milla, edited with an introduction and analysis by M. 'A. al-Jābirī (Beirut, 1998).

Ruh Üzerine Uzun Şerh, Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros, ed. F. S. Stuart (Cambridge, Massachusetts, 1953).

Gökyüzü Üzerine Uzun Şerh, Aristotelis De Caelo, vol. 4, *Aristotelis Opera quae extant omnia* (Venetiis apud Juctas, 1562).

Metafizik Üzerine Uzun Şerh, Tafsīr mà ba›d al-*tabī'a*, ed. M. Bouyges (Beirut, 1938).

Fizik Üzerine Uzun Şerh, Aristotelis de Physico Auditu libri octo cum Averrois ordubensis variis in eosdem commentariis, vol.4, *Aristotelis Opera quae extant omnia* (Venetiis apud Juctas, 1562).

Gökyüzü Üzerine Orta Şerh, Talkhìs al-samà" wa-l-'àlam (Fes, 1984).

Metafizik Üzerine Orta Şerh, aşağıda, Zonta, M.

Nikomakhos'a Etik Üzerine Orta Şerh, Moralium Nicomachiorum, vol. 5, *Aristotelis Opera quae extant omnia* (Venetiis apud Juctas, 1562).

Fizik Üzerine Orta Şerh, (Oxford, Bodleian Hebrew MS Huntington 79).

Gökyüzü Üzerine Orta Şerh, Rasā' il Ibn Rushd (Haydarabad, 1947).

Metafizik Üzerine Kısa Şerh, Compendio de Metafisica, Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez (Madrid, 1919).
Fizik Üzerine Kısa Şerh, Epitome in Physicorum Libros, ed. Josep Puig (Madrid, 1983).
Tahafut at Tahafut, ed. M. Bouyges, S.J. (Beyrouth, 1930).
Tahafut al tahafut. (The Incoherence of the Incoherence). Translated from the Arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh, 2 vols. (London, 1954).
Talkhìs kitàb al-burhàn, ed. M. M. Kassem (Cairo, 1982).
Talkhìs kitàb al-qiyàs, (ed. M. M. Kassem) (Cairo, 1983).
Talkhìs al-samà" wa-l-'àlam, ed. Jamal al-Din 'Alawi (Fes, 1984). [Gökyüzü Üzerine Orta Şerh]

Diğer Kaynaklar

Abrahamov, B., 'Al-Ghazàlì's theory of causality', *Studia Islamica*, 67 (1988), 75-98.
Aertsen, J., and Endress, G., (ed.) *Averroes and the Aristotelian Tradition: sources, constitution, and reception of the philosophy of Ibn Rushd* (1126-1198): Proceedings of the
Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996 (Leiden, 1999).
'Afifi, Z., *Falsafat Ibn Rushd al-tibbiyya: al-'àlam* (Cairo, 1998).
Alessandro di Afrodisia, *La Provvidenza. Questioni sulla Provvidenza*, ed. Silvia Fazzo, translation from the Greek by Silvia Fazzo, translation from the Arabic by Mauro Zonta (Milan, 1998).
Aquinas, St Thomas, *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, vol. 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980.
Aristoteles, *Categories*, De interpretatione, ed. L. Minio Paluello (Oxford, 1949).
Metaphysica, edited by W. Jaeger (Oxford, 1957).
Physics, ed. W. D. Ross (Oxford, 1998).
Aristotle's Physics I, II, Translated with Introduction and Notes by W. Charlton (Oxford, 1983).
The Complete Works of Aristotle: the revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes, 2 vols. (Princeton, 1984).
Al-Tabi'iyyàt, Arabic translation by Ishàq bin Hunayn, ed. 'A. Badawì (Cairo, 1984).
Brown, H. V. B. 'Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad', *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Oxford, 1972).
Burley, Walter, *Gualteri Burlei in Physicam Aristotelis expositio et questiones* (*Exposition on Physics*), (Venice, 1501).
Burnett, C. and Mendelsohn, A., 'Aristotle and Averroes on Method in the Middle Ages and Renaissance: the "Oxford Gloss" to the *Physics* and Pietro d'Afeltro's *Expositio Proemii Averroys*', *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature*, The Aristotle Commentary Tradition, ed. D. A. DiLiscia, E. Kessler, C. Methuen (Aldershot, 1997).
Conimbricenses, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societas Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis* (Coimbra, 1592).
Cruz Hernandez, *M., La Metafisica de Avicena* (Granada, 1949).
Abù-l-Walìd Muhammad Ibn Rushd, Vida, Obra Pensamiento, Influencia (Córdoba, 1986).

Dante Alighieri, *La divina commedia* (Milan, 1949).

Davidson, H. A. *Proofs for Eternity and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford, 1987).

Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect (Oxford, 1992).

El Ghannouchi, A., 'Les dimensions de notre liberté chez Ibn Rusd et ses prédécesseurs', *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos*, Madrid/ Barcelona, mayo de 1972 (Madrid, 1973), 131-146.

García Marqués, Alfonso, *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino* (Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989).

Genequand, C. *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Làm* (Leiden, 1984).

Gilson, É., *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, (Paris, 1989, 2nd Edition).

Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris, 1980).

La doctrine d'al-Ash'ari (Paris, 1990).

Gobillot, G. *La Conception Originelle. Ses interpretations et functions chez les penseurs musulmans* (Cairo, 2000).

Goodman, L. E., "Did al-Ghazàlì deny causality?", *Studia Islamica*, 47, (1978), 83-120.

Granada, M., 'El Averroísmo en Europa', *Averroes y los averroísmos, Actas del III Congreso Nacional de Filosofia Medieval*, Zaragoza 1999, 163-182.

Griffel, F., *Apostasie und Toleranz in Islam—Die Entwicklung zu al-Gazàlìs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen* (Leiden, 2000).

Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to reading Avicenna's philosophical Works* (Leiden, 1988).

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2. (Frankfurt am Main, 1998).

Hourani, G. F., 'Averroes on Good and Evil', *Studia Islamica*, 16 (1962), 13-40.

Hyman, A., (ed.) *Essays in medieval Jewish and Islamic Philosophy* (New York, 1977).

'Aristotle, Algazali and Avicenna on Necessity, Potentiality and Possibility', *Florilegium Columbianum. Essays in honour of Paul Oskar Kristeller*, ed. K.-L. Selig, R. Somerville (New York, 1987).

Ìbni Sina, *Al-Mubàhathàt*, ed. Bìdàrfar (Qum, 1992).

Al-Samà' al-Tabi'i, (of Al-Shifà"), edited by Ja'far Al Yàsìn (Beirut, 1996).

Lettre au Vizir Abù Sa'd, edition, translation, introduction and notes by Y. Michot (Beirut, 2000).

Jolivet, J. 'Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rusd et d'Aristote', *Arabica*, 29, Fascicule 3, (1982), 225-245.

Judson, L. *Aristotle on Necessity, Chance and Explanation*, D. Phil. Thesis, Oxford, 1986.

'Chance and "Always or For most Part" in Aristotle', *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. L. Judson (Oxford, Clarendon Press, 1991).

Kogan, B. S., 'Averroës on Emanation', *Mediaeval Studies*, 43, 1981, 384-484.

Averroes and the Metaphysics of Causation (Albany, State University of New York Press, 1985).

'Some Reflections on the Problem of future Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroes', *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. B T. Rudavsky (Dordrecht, 1985).

Kruk, R., 'A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition', *Journal of Semitic Studies*, 35/2, Autumn 1990, 265-282.

Madelung, W., 'The late Mu'tazila and Determinism: the Philosophers' Trap', *Yàd-Nàma, in memoria di Alessandro Bausani*, ed. B. Scarcia Amoretti and L. Rostagno (Roma 1991), vol. 1, s. 245-257.

Maiza Ozcoidi, I., *La concepción de la filosofía en Averroes* (Madrid, 2001).

Mohamed, I., 'Concept of Predestination in Islam and Christianity: Special Reference to Averroes and Aquinas', *The Islamic Quarterly*, vol. 44, no 2, 2000, 393-413.

Paul of Venice. *Expositio Pauli Veneti super octo libros phisicorum Aristotelis necnon super comento Averois cum dubiis eiusdem*, 1499.

Pérez Estévez, Antonio, 'Sustancialidad de la materia en Averroes', Averroes y los averroísmos—Actas del III Congreso Nacional de Filosofia Medieval (Zaragoza, 1999).

'Substantiality of Prime Matter in Averroes', *The Modern Schoolman*, 78 (2000), 53-70.

Renan, E., *Averroès et l'averroisme* (Paris, 1861).

Roccaro, G., *Conoscenza e Scienza nel Tafsìr mà ba'd at-tabi'a di Ibn Rusd*, (Palermo, 1990).

Al-Sharqàwì, M. 'A., *Al-asbàb wa-l-musabbibàt: diràsa ta·lìlìya muqàrana li-l-Ghazzàlì wa-Ibn Rushd wa-Ibn 'Arabì* (Cairo, 1997).

Shùzo, K., *Le problème de la contingence*, translation and introduction by O. Hisayuki (University of Tokyo Press, 1966).

Sorabji, R. *Necessity, Cause and Blame* (London, 1980).

Time, Creation and the Continuum (London, 1983).

Themistius, *Commentaria in Aristotelem Graeca-Themistii in Aristotelis Physica Paraphrasis*, ed. H. Schenkl (Berlin, 1900).

Van Ess, J. *Zwischen Hadit und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung* (Berlin, 1975).

Von Kügelgen, A., *Averroes und die arabische Moderne, Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus in Islam* (Leiden, 1994).

Van Rijen, J., *Aristotle's Logic of Necessity*, PhD Thesis (Leiden, 1986).

Wisnovsky, R., *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 2003).

Wolfson, H. A., 'Averroes' Lost-Treatise on the Prime Mover', *Hebrew Union College Annual*, 23, part IV, 1951, 683-710.

Zimmermann, F. W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* (Oxford: University Press, 1991 (reprint).

Zonta, M., La tradizione ebraica del *Commento Medio* di Averroè alla Metafisica di Aristotele. Le versioni ebraiche di Zera·yah ben Is·aq Hen e di Qalonymos ben Qalonymos. Edizione e introduzione storico-filologica. Università di Torino, 1995. (D. Phil. Thesis, Turin, 1995). (Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics).

Dizin

A
açıklama 11, 20, 25, 34, 47, 54, 60, 80, 82, 84, 87, 89, 154, 160, 174, 180, 190, 227, 236, 238
adalet 21, 111, 112, 133
Afifi, Zaynab 136, 137, 245
akıllar dizisi 210
Alemannus, Hermannus 141
Al gayb 235
Allah 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 26, 27, 30, 32, 33, 38, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 63, 72, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 145, 154, 155, 156, 161, 184, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 196, 197, 202, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243
Allah'ın bilgisi 236
Allah'ın olayları belirlemesi 13, 117, 121
Al Sharkavi 137
amaç 35, 36, 44, 45, 48, 68, 119, 148, 156, 158, 161, 230
Ambrose 208
Anaksagoras 162
Anawati, Georges 121, 125
Antik Çağ filozofları 156
Aquinalı Thomas 49, 75, 121, 208
aracı 80, 112, 175, 194, 195, 199, 201, 216, 227, 234
Aristoteles 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 80, 81, 85, 86, 97, 99, 116, 123, 124, 125, 126, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 196, 198, 200, 201, 204, 207, 209, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 241, 242, 243, 245
arzu 85, 86, 87, 98, 104, 105, 106, 107, 185, 206, 210, 211, 212, 219, 233
aşağı olanın daha yüksek olana tabi olması 155
ateş 28, 30, 52, 53, 63, 69, 70, 80, 83, 85, 180, 229
ayaltı varlıklar 214
ayırt edici nitelik 102, 190

B
Basralı Hasan 111, 227
belirlenimcilik 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 23, 27, 56, 58, 103, 111,

118, 120, 121, 122, 124, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 205, 241, 242
benzeşim 72, 94, 104, 196, 200, 208, 238
biçim 27, 32, 47, 48, 51, 54, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 98, 100, 105, 119, 131, 147, 155, 157, 158, 160, 161, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 196, 209, 213, 219, 220
biçimlenmiş madde 23, 137, 183, 185
biçim ve madde 64, 86
biçim verici 79
birincil 23, 51, 59, 60, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 80, 83, 84, 85, 86, 91, 97, 101, 105, 106, 120, 136, 137, 144, 149, 159, 161, 170, 178, 181, 183, 186, 197, 199, 202, 206, 208, 212, 219, 224, 233, 238
birincil madde 51, 66, 70, 71, 72, 84, 137, 178, 183
boşluk 234
Buhari 113, 226, 227

C-Ç
ceza 231
cismani 50, 57, 67, 68, 80, 101, 104, 205, 210, 220
Coimbra Şerhleri 146
Cruz Hernandez, Miguel 49, 68, 81, 94, 126, 175, 188, 220, 246
çarpışma 109
çürüme 50, 51

D
dator formarum 79, 80, 81, 82, 206
Davidson, Herbert A. 76, 82, 83, 84, 85, 100, 126, 198, 199, 204, 205, 206, 207, 219, 246
değerlendirme 113
değişim 27, 62, 63, 69, 76, 82, 105, 159, 178, 180, 194, 195, 196, 202, 204, 213, 222
Demokritos 43, 44, 46, 137
deniz savaşı 12
doğal 9, 11, 13, 14, 16, 17, 21, 22, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 57, 70, 73, 76, 83, 85, 86, 87, 102, 103, 105, 109, 110, 111, 114, 118, 119, 121, 122, 123, 132, 133, 137, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 167, 168, 170, 172, 173, 174, 177, 181, 184, 186, 189, 194, 203, 216, 221, 227, 229, 230, 232, 234, 241, 242, 243
dönüş 104
dört öğe 70, 73, 76, 80, 85, 179, 214
dünya düzeni 115, 157
düzen 26, 47, 51, 89, 115, 162, 163, 219, 222, 234, 235

E
Earman, John 10, 126
El Cabiri 234, 239
El Ghannouchi, Abdelmajid 136, 246
Empedokles 44, 46, 51, 55, 159, 162
Epikuros 14
Epikurosçular 18, 133, 138
Erbrich, Paul 11, 126
erdem 115
ereksellik 45
ereksel neden olarak 212, 241
Eşarilik 17, 19, 102, 122, 134, 135, 216, 222, 225, 226, 228, 229, 231, 232, 239, 242
eşit derecede olanaklı 165, 166, 167, 171

etken 18, 22, 27, 28, 30, 31, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 68, 93, 101, 104, 105, 108, 109, 118, 119, 120, 121, 122, 137, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 160, 162, 164, 174, 185, 188, 190, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 215, 216, 219, 220, 221, 223, 229, 230, 232, 233, 234, 239, 241, 242
etken neden 27, 28, 30, 31, 37, 40, 43, 48, 50, 54, 118, 120, 146, 148, 150, 151, 152, 174, 215, 219, 220, 221, 223, 241, 242
etki 10, 11, 16, 18, 50, 98, 99, 131, 146, 159, 170, 189, 190, 191, 205, 217, 218, 220, 224, 230, 234
etkin akıl 76, 79, 80, 81, 100, 204
etmen 17, 22, 111, 119, 145, 146, 149, 154, 155, 164, 173, 177, 181, 208, 209, 210, 211, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 229, 233, 237, 239
etmen olarak 22, 111
eylem 16, 32, 36, 43, 46, 50, 69, 89, 144, 146, 148, 155, 156, 167, 171, 190, 230, 242

F

Farabi 9, 17, 76, 97, 102, 103, 124, 128, 134, 140, 198, 205, 207, 211, 212, 218, 248
filozof olarak 141
Frank, Richard 21, 123, 126

G

Galen 217
Gardet, Louis 4, 20, 113, 126, 228
Gazali 10, 134, 141, 154, 173, 175, 207, 208, 210, 216, 221, 231, 232, 233, 238
Gazzeli Aeneas 208
Geoffroy, Marc 226, 227, 228, 229
Gilson, Etienne 75, 211, 246
Gimaret, Daniel 123, 126, 167, 200, 228, 238, 246
gök cisimleri 188, 197, 214

H

Hıristiyan 9, 12, 108, 131, 208, 226

İ

İbni Rüşd 9, 15, 55, 59, 71, 93, 101, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244
İbni Sina 9, 10, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 134, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 150, 152, 153, 154, 162, 165, 166, 167, 168,

169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 224, 225, 227, 238, 239, 240, 247
içkin 60, 73, 78, 86, 87, 94, 96, 99, 158, 174, 242
ikincil 29, 31, 55, 60, 66, 67, 106, 108, 122, 179, 190, 191, 195, 201, 216, 217, 229, 230, 231, 232, 237, 239, 242
ilk devindirici 107, 210
ilk hazırlık 78
İmparator II. Frederick 141
İsfahanlı Ragıp 113
İskenderiyeli Aphrodisias 155
İslami 9, 13, 17, 18, 19, 23, 55, 97, 98, 102, 111, 113, 117, 118, 123, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 141, 205, 211, 221, 225, 226, 236, 242
istem 36, 230
istemli 31, 35, 36, 41

K
kader 11, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 32, 46, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 123, 133, 134, 136, 138, 191, 225, 226, 227, 230, 232, 235, 237, 238, 239, 241
karar 112, 114, 171, 231
Keldaniler 217
kendinde zorunlu olması 199
korunmuş yazıt 236
koşul 92, 145, 149, 151, 190, 191, 229
Kumair, Youhanna 136
kuraldışı 36, 37
Kuran 17, 18, 19, 113, 134, 140, 216, 218, 223, 225, 226, 228, 235, 237, 238, 239

M
madde 21, 22, 23, 27, 32, 41, 44, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 98, 99, 107, 109, 111, 116, 117, 119, 120, 137, 138, 147, 155, 156, 158, 161, 163, 168, 170, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 195, 196, 202, 213, 214, 220, 224
maddenin biçimi arzulaması 85
maddenin hazırlığı 77
madde üzerine 57, 71, 176
maddeye ait 74, 85
Magnus, Albertus 75
Matüridi 228
mutlak 19, 21, 52, 55, 74, 81, 87, 88, 112, 116, 117, 122, 123, 137, 155, 161, 183, 187, 188, 191, 192, 197, 211, 237

N
nadir 28, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 43, 45, 50, 57, 116, 145, 148, 149, 150, 157, 162, 165, 166, 169, 173, 192
neden olarak 26, 28, 45, 107, 118, 119, 137, 145, 146, 147, 151, 162, 163, 164, 173, 174, 189, 191, 212, 220, 233, 241
nesnel rastlantı 11
nitelikler 26, 29, 52, 82, 83, 84, 93, 140, 147, 158, 168
niyet 38, 40, 43, 44

O-Ö
olanak 10, 12, 21, 28, 49, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 72, 76, 77, 81, 93, 96, 99, 100, 105, 111,

116, 117, 119, 122, 132, 150, 159, 168, 170, 171, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 202, 203, 207, 208, 209, 210, 214, 220, 222, 230, 236
olanaklı 15, 22, 30, 32, 33, 34, 37, 59, 72, 77, 80, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 108, 120, 121, 122, 123, 131, 133, 138, 143, 144, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 181, 188, 192, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 202, 213, 214, 215, 218, 223, 226, 235, 242, 243
olaylar 12, 14, 21, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 94, 110, 137, 143, 168, 169, 191, 197, 234
olumsal 11, 16, 20, 21, 22, 90, 94, 123, 132, 167, 169, 170, 171, 218, 231
olumsallık 22, 30, 99
oluşum 46, 48, 90, 159, 160, 172, 173, 178, 181, 182, 184, 195, 213, 217, 222, 242, 243
oluşum ve bozulma 48, 90, 181, 213, 217, 222, 242, 243
on kategori 69, 200
ölüm 44, 45, 46, 50, 51, 160, 161
önceliği 65, 84, 154, 158
öngörü 10, 23, 58, 108, 138, 217, 221, 224, 242
özellikler 74
özgür irade 13, 17, 18, 123, 134, 239

P
Platoncu görüş 208

R
Rashed, Marwan 21, 128
rastlantı 11, 12, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 54, 55, 57, 58, 91, 94, 107, 108, 111, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 132, 133, 137, 138, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 182, 185, 186, 192, 215, 221, 222, 223, 225, 239, 241
Renan, Ernest 128, 135, 136, 247
ruh 80, 99, 100, 104, 105, 121, 185, 186, 212

S-Ş
Schwarz, Michael 111, 114, 128
Scot, Michael 141
seçkisizlik 16
Seel, Gerhard 14, 77, 128
semavi ruhlar 82, 105, 121
Simplicius 65, 67, 80, 128
Sokrates öncesi filozoflar 134, 139, 163, 177, 181
sonsuz sadece olanak halinde var olur
Sorabji, Richard 10, 13, 18, 43, 75, 77, 96, 128, 152, 201, 208, 209, 248
Spinoza 15, 16, 17, 118, 120, 121, 128, 133
Stoacılar 13, 15, 16, 18, 120, 133, 138, 218
su 12, 16, 29, 30, 48, 63, 69, 70, 80, 83, 84, 134, 159, 180, 207, 215, 217, 246
sudur 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 112, 117, 121, 124, 142, 154, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 214, 215, 216, 218, 219, 238
sunna 225, 227, 237
sunna (sünnet) 225, 227, 237
süreç 78, 79, 100, 102, 106, 114, 146, 211, 236

şer 22, 23, 41, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 58, 81, 108, 109, 115, 116, 117, 137, 205, 224, 228

T
talih 25, 26, 36, 41, 42, 43, 146, 150, 153
tamamlanma 36, 40, 148, 150, 151, 155, 158, 160, 216, 219, 220
tamamlayıcı 85, 156
tekten yalnızca tekin ortaya çıkabileceği ilkesi 98
teoloji 12, 17, 19, 118, 227, 228
tercih 10, 36, 41, 142, 167, 227, 231
Themistios 17, 119, 134, 142, 151, 152, 166
töz 16, 29, 34, 38, 39, 60, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 84, 86, 118, 149, 153, 159, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 194, 200, 202, 209, 214, 221, 232, 237

U
uyumcular 14

V
Van Rijen, Jeroen 18, 128, 187, 189, 214, 248
varoluş 33, 53, 59, 60, 63, 68, 72, 74, 77, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 116, 178, 179, 181, 188, 192, 194, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 210

W
Wisnovsky 27, 38, 65, 128, 191, 248

Y
yaratıcı 75, 102, 112, 210, 216, 218, 221, 228, 238
yaratım 23, 75, 97, 102, 103, 108, 117, 123, 137, 142, 208, 215
yayılma 49, 72, 75, 76, 83, 87
yoksunluk 49, 51, 53, 59, 69, 72, 73, 74, 75, 117, 180, 182, 183, 184

Z
zorlama 36, 190
zorunlu 10, 11, 12, 14, 16, 18, 20, 21, 22, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 42, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 63, 72, 73, 75, 76, 81, 86, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 132, 133, 134, 138, 143, 144, 145, 146, 147, 153, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 164, 166, 169, 170, 171, 173, 174, 182, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 208, 209, 213, 214, 217, 218, 220, 223, 224, 226, 229, 231, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 243
zorunluluğun iki anlamı 92
zorunluluk 10, 11, 13, 44, 46, 47, 51, 54, 92, 93, 96, 99, 102, 103, 116, 118, 120, 121, 122, 132, 133, 137, 144, 145, 146, 156, 161, 163, 165, 171, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 202, 203, 214, 226, 243
Zuhri 227

Bu çalışma İslam Rönesansı'nın iki önemli düşünürü İbni Sina'nın (980-1037) ve İbni Rüşd'ün (1126-1198) felsefelerinin belirlenimci olup olmadığını araştırmaktadır. İslam ve Avrupa Rönesanslarını şekillendirmiş bu iki düşünürün fizik ve metafizik görüşlerini inceleyerek doğadaki rastlantısal olayların yanı sıra, maddeye ve ilahi takdire dair fikirlerini tetkik eder. Bunun yanında İslam düşüncesindeki Aristotelesçi ve Yeni Platoncu felsefeler ve kelam gibi ilahiyat gelenekleri üzerindeki etkilerini ve bu düşünce okulları ve gelenekler ve genel felsefe tarihi içindeki yerlerini ortaya koymaktadır. Böylece hem İbni Sina hem de İbni Rüşd felsefelerinin, kadim zamanlardan beri düşünürlerin ilgisini çekmiş belirlenimcilik sorununa verdikleri özgün cevapları karşılaştırırken Antik Yunan'dan günümüze felsefe tarihini de gözden geçirme olanağı sunar.

