



## İBN-İ SİNÂ'NIN 'BURHÂNU'S-SİDDİKÎN'\*

-Ibn Sînâ's 'Burhân al-Siddîkîn-

**Toby MAYER**

Institute of Ismaili Studies, London.

**Çev: Doç. Dr. Temel YEŞİLYURT**

Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi, Elazığ

### GİRİŞ

*Şehu'r-Reîs*'in (ö.429/1037) Allah'ın varlığına ilişkin takdim ettiği delil, *felsefe* dışından olduğu kadar *felsefe* tarafından da kullanılmış ve kabul gören bir yapı kazanmıştır.<sup>1</sup> Onun İslam entelektüel tarihindeki büyük profili ve din felsefesi alanında bu türden delillere devam etmekte olan ilgiye rağmen, İbn Sina'nın son zamanlardaki yorumları büyük ölçüde farklılık arz etmektedir. Örneğin, ayrıntılı bir tartışmada H. A. Davidson, delilin görünüş olarak kesinlikle kozmolojik bir delil olduğunu iddia etmektedir: 'İbn Sinâ *Zatıyla Zorunlu Varlık* kavramını dış dünyada herhangi bir şeyin fiilî varlığını tespit etmek için yeterli görmez. Bir başka açıdan o, Allah'ın varlığına

\* Çevirisini sunduğumuz makalenin orijinal adı 'İbn Sînâ's 'Burhân al-Siddîkîn' olup *Journal of Islamic Studies* 12:1 (2001), ss.18-39 sayfaları arasında yayımlanmıştır.

<sup>1</sup> Sîhâbüddin Yahya es-Suhreverdî (ö.587/1191) doyurucu bir biçimde aynı delili verir ancak '*işrâki*' (illuminationist) terminolojiyi kullanır. Bkz. Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, ed and trans. J. Walbridge and H. Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), 87. On ikinci Şîî teolojisi bağlamında, Allame el-Hillî'nin (ö.726/1325) akidesinin on birinci bölümünde de delilin tam bir yorumu mevcuttur. Bkz. W. M. Watt, *Islamic Creeds* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 98. Sûfî bağlam için ise, Abruhrâmân el-Camî (ö.898/1492) İbn Sinâ'nın delilini farklı bir anlatımla sunduğu *er-Durru'l-Fâhire*'sinde verdiği delile bakınız: N. Heer, *The Precious Pearl* (Albany: SUNY 1979), 33. Sonraki Eş'ârilikte saygıyla karşılanmasına rağmen delil, Tanrı'yı ispatlamanın temeli olarak *hudûs* delilinin kullanımını ihmal etmesi nedeniyle, bu delile temelde mesafeli davranılmıştır. Biraz farklı gerekçelerle olsa da, Fahrüddin er-Râzî(ö.606/1209) de delilin 'temel varlık düşünce'sinden başlayan versiyonunu reddedip âlemdeki cevherlerin imkanını kullanan bir delili kabul etmiştir. Bkz. Yasin Ceylan, *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr al-Din al-Râzî* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 80-81. Bununla birlikte, sonraki Eş'ârilikte, yani Taftâzânî(ö.791/1390)'nin Neseffî'nin *Akide*'sini yorumunda bu delilin etkisi oldukça açıktır. Bkz. Mas'ud b. 'Umar al-Taftâzânî, *A Commentary on the Creed of Islam*, tr. E.E. Elder, (New York: Columbia University Press, 1980), 36.

ilişkin a priori ya da ontolojik bir delil önermek yerine, kozmolojik delilin yeni bir formunu önermek istemektedir'.<sup>2</sup> Diğer yorumlar, eşit ağırlıkta İbn Sinâ'nın başlıca düşüncesini ontolojik olarak simgelemektedirler. P. Morewedge, özellikle 'İbn-i Sina'nın Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik delili'ne göndermede bulunur ve onun 'bütünüyle bu kavramın (Zorunlu Varlık) analitik bir belirlenimine dayanan ontolojik delilinden' söz eder.<sup>3</sup> Ancak İbn Sinâ'nın deliline ilişkin başka bir yaklaşım onu bütünüyle kozmolojik, ancak ontolojik bir görünüş de içeren kozmolojik delil haline getirir.<sup>4</sup>

Morewedge'nin yorumunun önemi, (köklerini Farsça çalışması *Dânis Nâma-i 'Ala'i*'nin dikkatli bir araştırmasında bulan) İbn Sinâ metafiziğinde 'oluş' (being) ile 'varlık' (existence) arasındaki bir ayrımın daha kapsamlı bir keşfidir. Oluş ya da 'oluş olarak oluş'u Farsça sözcük *hastî* ve varlığı da Arapça bir kavram olan *vücud* terimi kapsamaktadır. Morewedge, İbn-i Sinâ için oluşun, 'hem *varlık* hem de *öz* (essence)'den daha belirgin ve daha kapsamlı' olduğunu iddia eder.<sup>5</sup> Onun Allah'ın varlığına ilişkin delilin ontolojik yorumunu, bu ayrım cesaretlendirmektedir; çünkü o, İbn-i Sinâ'nın nasıl 'zorunlu'yu başlangıçta *hastî* (being) içine yerleştirdiğini gösterir, ki o zaman, zorunlu olarak zorunlunun var olduğu (mevcûd) doğrulanmalıdır. Bun-

<sup>2</sup> H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 281-310. (Özellikle 298. sayfaya bakınız). İbn-i Sinâ'nın delilinin *kozmojik* olarak diğer sunumları: L. E. Goodman, *Avicenna* (London: Routledge, 1992), 75; M. E. Marmura, 'Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the *Metaphysics* of the *Shifa*', *Medieval Studies* 42 (1980), 337; M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Pakistan: Sh. M. Ashraf, 1974), 116; S. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (London: George Allan and Unwin, 1958), 131; A. M. Goichon, 'The Philosopher of Being', *Avicenna Commemoration Volume* (Calcuta: Iran Society, 1956), 110.

<sup>3</sup> P. Morewedge, 'A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics', *Islamic Philosophical Theology* ed. P. Morewedge, (Albany: SUNY, 1979), 18 ve 193. İbn Sina'nın delilinin ontolojik olarak diğer takdimleri: A. Badawi, *Historie de la Philosophie en Islam* (Paris, 1972), 2: 647; R. Munoz, 'La existencia de Dios en Avicenna', *Milenario de Avicenna* (Madrid, 1981), 89-99; M. Cruz Hernandez, 'Introduction al estudio del argumento ontologico', *Revista di Filosofia* 11 (1952), 3-36; F. Rahman, 'Ibn Sina', *A History of Muslim Philosophy* ed. M. M. Sharif (Wiesbaden: O Harrasowitz, 1963), 482. Son zamanlarda da, M. Legenhausen İbn Sina'nın delilini ontolojik olarak nitelemektedir (Tahran Uluslar Arası Molla Sadra Kongresinde (Mayıs 23-27 1999) sunulan tebliğ).

<sup>4</sup> S. A. Johnson, 'Ibn Sina's Fourth Ontological Argument for God's Existence', *Muslim World* 74 (July-Oct. 1984), 161-71.

<sup>5</sup> P. Morewedge, 'Philosophical Analysis and Ibn Sinâ's 'Essence-Existence' Distinction', *Journal of the American Oriental Society*, 92:3 (July-Sept. 1972), 425-35 (özellikle de s.432'ye bakınız).

dan dolayı ayırım, kavramsal ve varoluşsal alanlar arasındaki görünüşte gide-  
rilemez boşluğun (ontolojik delilde tartışılan salt Tanrı fikrinden O'nun var-  
lığını doğrulamaya geçiş güçlüğü) İbn Sinâ tarafından nasıl aşıldığını açık-  
lamaya yardım eder.

Bütün bunlarda, Kant'ın delilleri ontolojik, kozmolojik ve teleolojik  
şeklinde türlere ayırımı varsayılır. Ancak Kant (ö.1804) oldukça farklı türde-  
ki pek çok delili bu üç delilde toplar.<sup>6</sup> Bu yüzden, İbn-i Sinâ'nın delilinin  
kozmojik yada ontolojik oluşuna hükmedilse bile, onun hangi türden koz-  
molojik ya da ontolojik delil olduğu sorusu cevaplandırılmayı sürdürecektir.  
Eğer o bir ontolojik delilse, St. Anselm (ö.1109) tek başına ontolojik delinin  
iki farklı versiyonuna sahiptir.<sup>7</sup> O zaman, eğer delil kozmolojik olarak oku-  
nursa, William Lane Craig, kozmolojik delilin, *Kelâm, Thomist ve sonraki  
Leibnizci tür* olmak üzere üç alt türü olduğunu göstermektedir.<sup>8</sup> Birinci türün  
delilleri 'zamansal bir geri kalışım' imkansızlığını sürdürür; ikinci tür, temel-  
de sonsuz düzenli geri-kalışım imkansızlığını sürdürür'; üçüncü tür ise, 'hiç-  
bir şekilde herhangi bir geri kalışa başvuruda bulunmaz'.<sup>9</sup>

O, Craig'in kozmolojik delil tipolojisine başvuruda bulunmamasına  
karşılık, H. A. Davidson (İbn Sinâ'nın delilinin kesinlikle kozmolojik oluşu  
sonucunu aktarmıştı) İbn Sinâ'nın sonsuz bir geri kalışım saçmalığından  
akıl yürütmeye bütünüyle uzak kalabilecek bir argümana ulaştığını iddia  
eder. Bu, Craig'in tipolojisi açısından, *Şeyh*'in doğrudan Leibnizci (ya da  
Spinozacı) yaklaşımın habercisi olan kozmolojik bir delil meydana getirdi-  
ğini anlamına gelecektir. Bununla birlikte, Davidson şaşırtıcı bir biçimde İbn  
Sinâ'nın, 'Allah'ın varlığına ilişkin diğer delillerin onun üzerindeki etkisi  
nedeniyle, makul olmayan bir biçimde onun kendi delilini, nedenlerin sonsuz  
bir geri kalışımı<sup>10</sup> açıkça reddeden kozmolojik delillerin bilindik kalıbına  
doğru zorladığını' keşfeder. Yani, bu bağımlılık (contingent) serisinin – son-

<sup>6</sup> Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. P. Guyer and A. Wood  
(Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 559.

<sup>7</sup> Bu bulgu Norman Malcolm tarafından yapılmıştır: 'Anselm's Ontological Arguments',  
*The Philosophical Review*, 49:1 (Jan. 1960), 41-62. Morewedge, İbn Sinâ'nın bu delilini,  
Proslogion'undaki şekline zıt olarak Anselm'in *Responsio Editoris*'indeki versiyonuyla  
birleştirmektedir. Öncekinde *Zorunlu Varlık*'ın bir kemal oluşu kabul edilirken, sonrakinde  
herhangi bir varlık *varlık*'ın bir kemal oluşu kabul edilmektedir. Bkz. Morewedge, 'A  
Third Version...', 190.

<sup>8</sup> W. L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: Macmillan,  
1980), 282vd.

<sup>9</sup> A.e., 282. Bilinen şekliyle Leibniz, basit cevherlerin ya da 'monad'ların sonsuzluğunu ileri  
sürmektedir. Sonsuz ricatin (regress) saçmalığını terk ederek onun delilinin takdimi için  
bkz N. Rescher, G. W., *Leibniz's Monadology* (London: Routledge, 1991) Bölüm:43-5,  
150vd.

<sup>10</sup> Davidson, *Proofs*, 307.

suza kadar geri kalsa bile- temelde zorunlu bir varlığa dayanması gerektiğini tespit ettikten sonra, İbn Sinâ, sonsuz geri kalış yerine geri döner, şöyle ki ‘o, bir çeşit sonuç olarak, ‘bu serinin da sonlu olması gerektiği’<sup>11</sup> sonucunu çıkarır. Davidson, yalnızca İbn-i Sinâ’nın delilinin Muhammed b. ‘Abdulkerîm eş-Şehristânî (ö.548/1153) ve Hasdai Crescas (ö.1412) gibi düşünürler tarafından tekrarlandığında, ‘sebeplerin başlangıçsız bir doğrusal geri kalışı’nın<sup>12</sup> imkansızlığına herhangi bir göndermede bulunmaksızın kendi saflığı içinde açığa çıktığını iddia eder. Başka bir anlatımla bu, *‘fiilî bir sonsuzluğun verilmediği’* (infinitem actu non datur) ilkesine başvurmaksızın<sup>13</sup> olmaktadır.

Aşağıda delile baştan başa ontolojik ve kozmolojik olmaya hak kazandırmanın ne olduğunu saptamak için bir girişimde bulunulacaktır. O zaman, eğer kozmolojik düşünce bir delil içinde olacaksa, onu Carig’in kozmolojik deliller tipolojisine uyarlamak için özel bir dikkat verilebilecektir. İbn Sinâ’nın kendi ortaçağ öğrencileri için çok iyi bilinen Allah’ın varlığını ispatlamak için girişimlerinden birisi, *Kitâbu’l-İşârât ve’t-Tenbihât*’ın dördüncü *Namat*’ındaki dokuzuncu fasıldan on beşinci fasla kadar sürer. Onun düşüncesinin bu takdimi, delili yeniden değerlendirmede makul bir odak gibi görünüyor, çünkü *İşârât*’ın İbn Sinâ’nın ortaçağ Müslüman öğrencileri için önemi bir yana, çalışma açıkça elde edilen felsefe normlarına uyum sağlamak için özel bir endişe taşımaksızın yazılmıştır. Açıklama, onun Isfehanda gizemli kalan yıllarından gelişine göre doğrulansın veya doğrulanmasın; (‘daha uzun bir biyografi’de<sup>14</sup> ifade edilip ve son zamanlarda da D. Gutas tarafından doğrulandığı gibi)<sup>15</sup> ya da bu açıklamanın, Yahya Michot’un ona Hamedan’daki daha erken bir bağlam veren etkileyici delili ışığında reddedilsin veya reddedilmesin, *el-İşârât*, tartışılmaz bir şekilde *Şeyh*’in kendi düşüncelerinin samimi, yüksek bir sadakatli yorumu olmayı sürdürür.<sup>16</sup> Ör-

<sup>11</sup> A.e, 302.

<sup>12</sup> A.e, 307-9.

<sup>13</sup> ‘Gerçek bir sonsuzluk verilmedi’.

<sup>14</sup> W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sinâ* (Albany: SUNY, 1974), 97.

<sup>15</sup> D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), 123-4 ve 140.

<sup>16</sup> Beyhakî’nin, İbn Zeylâ’nın *el-İşârât*’ı Hamedan’daki meşhur uzun gece oturumlarında okuyacağını ifade eden *Tetimmat Şiwân al-Hikma*’sının belli yazmalarında bu bilgiyi doğrulamada Michot, son olarak *el-İşârât*’ın, *Mübahâsât* I ve III’de Bahmanyar’la olan bir meştuplaşmasında İbn Sinâ tarafından aynı 1015-1021 dönemine refere edildiğini belirlemektedir. Bundan dolayı çalışma, orijinal olarak öğrenciler olan Bahmanyar b. Marzubân ve Ebû Mansûr İbn Zeylâ ile zihnen ve İbn Sinâ’yı İbn Miskaveyh ve özellikle Ebû’l-Kâsım el-Kirmânî gibileri karşısında mücadeleye sokan Buyid Mahkemesinde himaye amaçlı şiddetli rekabetler zeminine karşı yazılmış gibi görünüyor. Bkz. J. R. Michot, ‘La réponse de’Avicenna à Bahmanyâr et al-Kirmânî’, *Le Muséon*, tome 110, fasikül:1-2, 1997, 143-221.

neğin, *infinutum actu non datur* (fili bir sonsuzluk verilmemiştir) ilkesini kullanan gereksiz bir öncül olan birazcık güven olabilir, onun varlığı, felsefi açıdan dar düşünceli bir dinleyici olan engin hoşgörüsüne –*Şifâ* ya da *Necât*'ta olmuş olabileceği gibi- indirilemez.<sup>17</sup> *el-İşârât*, çok iyi bir biçimde yazarı tarafından 'hakikat kaymağı'<sup>18</sup>ndan (zübdetü'l-Hakk) çalkalanmış özel tabiatı<sup>19</sup> nedeniyle dikkatli bir zanna (withholding/el-dann) bağlı olarak dizayn edilmiştir. Bununla birlikte, diğer çalışmalar –özellikle *en-Necât*-sonrakinin karakteristik özü ve eksik anlatımı olarak verilmiş olan *el-İşârât*'ın metnini saptamada kullanılmasını ispatlayacaktır.

### VARLIK İKİLEMİNDE ONTOLOJİK AKIL YÜRÜTME

*Dokuzuncu Fasıf*'da İbn Sinâ *el-İşârât*'ta verildiği gibi Allah'ın varlığına ilişkin delilini şöyle başlatır:

*'Her varlık, bizatihi onun var oluşu açısından (min haysu zâtihi) bakar, başka bir açıdan bakmazsınız, böyle bir varlık hem bizatihi (fi nefsihi) zorunludur hem de zorunlu değildir.*

*Eğer onun varlığı zorunlu ise, o zaman o, bizatihi Zorunlu Varlık olan –yani Kendi Kendisiyle Kâim (el-Kayyûm) olan- Tanrı (el-Hak)'tır.*

*Eğer o zorunlu değilse, o zaman onun var olduğu kabul edildikten sonra bizatihi imkansız olması söylenemez. Dahası da, eğer ona kendi zati açısından kendi sebebinin bulunmaması şartı gibi bir şart eklenirse, imkansız olacak; ya da eğer ona kendi zati açısından, sebebinin var olması şartı gibi bir şart eklenirse, o zamanda zorunlu olacaktır.*

*Eğer ona herhangi bir şart –ne sebebinin varlığı ne de yokluğu- eklenmezse, o zaman onun zati açısından geriye üçüncü bir şey kalmaktadır. İsim vermek gerekirse imkân. Ve o, kendi zati açısından ne zorunlu ne de imkansız olan bir şeydir. Bundan dolayı her varlık hem bizatihi zorunlu olarak vardır hem de bizatihi imkana dayalı olarak vardır.<sup>20</sup>*

Şu açık olacaktır ki, delilin bu ilk can alıcı faslı, Davidson gibi, delil-deki böylesine herhangi bir unsuru kabul etmeyen kimselerle çelişen ontolojik bir özelliğe inatla sahip olmaktadır. Kendisiyle başlanması gereken

<sup>17</sup> *Necât*'ın büyük ölçüde *Şifâ*'dan basitçe artıldığı şimdi tartışılırken, İbn Sinâ *Necât*'ın girişinde, onu diğerlerinin üzerine yerleştirebilmek için gerekli felsefi asgariyi temin etmek için bütünüyle öne sürüldüğüne açıklık kazandırmaktadır. Bkz. İbn Sinâ, *en-Necât*, ed.Muhyiddin Sabrî el-Kurdî, (Tahran: Murtazavi, 1346), 2; Aynı şekilde Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 112-14.

<sup>18</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât mea's-Şerhi Nâsiruddin et-Tûsî*, ed. S. Dünya, 3. Cilt (Kâhire, 1957-60;bundan böyle *el-İşâret* alıntı yapılacak). 'Kardeş, senin için bu işaretlerde hakikatin kaymağını yaydım'

<sup>19</sup> A.e, 3: 'Bu kısımların ne içerdiğinin tümüyle zannî oluşu şeklindeki tavsiyemi ve isteğimi yeniden ifade ediyor ve tekrarlıyorum'

<sup>20</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât*, 3:447.

önemli bir soru, İbn Sinâ düşüncesinin başladığı ‘varlık’ın *a priori* ya da *a posteriori* olarak bilinip bilinmediğidir. Yani, o tecrübeden bağımsız olarak anlamlı mıdır veya dış dünyadaki fiili varlıkların tecrübesine mi dayanmaktadır?<sup>21</sup> Kabul etmek gerekir ki, ‘eğer zatı açısından bakarsanız her varlık’<sup>22</sup> açık ifadesi, *a posteriori* bir yaklaşımı öneriyor. Bununla birlikte Nâsiruddin et-Tûsî (ö.672/1274) *on birinci fasıl*’daki yorumundan biraz sonra, imkanların (contingents) geri kalışından ‘onların varlığının takdiri’ konusunda söz eder.<sup>23</sup> Ancak bu bizi yanıltmasın diye, İbn Sinâ için varlığın akla hiç resmolunmasa da, öncelikli akledilebilirler arasında olduğunu hatırlamak gerekecektir. Varlığın öncelikli anlaşılır olma konumu, *en-Necât*’ta verilen Allah’ın varlığına ilişkin delilin meşhur açılış önermesinin ifade edilmesinde açıkça görünüyor: ‘Varlığın var olduğunda kuşku yoktur’.<sup>24</sup> Anlamlı bir şekilde, İbn Sinâ’nın delili sonraki literatürde tekrarlandığında, o, *el-İşârât*’tan olanına paralel olmayan, her zamanki gibi öncelikle verilen *en-Necât*’taki bu önermeydi.<sup>25</sup>

Bir sonraki *fasıl*’da varlık, aklen bir ikileme maruz kalmaktadır. O hem zorunlu hem de zorunlu değildir.<sup>26</sup> Birinci bölüm(division) temelinde İbn Sinâ, derhal, fiilî, akıl-üstü varlık Allah’ın hakikatini çıkarsamaya geçiyor görünüyor. Onun dediği gibi, ilk bölünme (division) ‘bizatihi Zorunlu varlık olan –yani ‘kendi kendisiyle kâim(el-Kayyûm)- bizatihi Tanrı’ya eş anlamlı olacaktır. Bunda *Şeyh*, varlık ikileminde (teknik terim olan *vâcibu’l-vücut*’un ifade ettiği) ‘zorunlu’ varlık ayırımından gerçekte onun belli bir örneğinin, bir ulûhiyetin (kutsal metinlere ait terimlerin ifadesiyle *el-Hak* ve *el-Kayyûm*’un) doğrulamasına çok önemli bir ontolojik hareket gerçekleştire-

<sup>21</sup> Baştan başa, *a priori* ve *a posteriori* terimleri bu anlamlarda kullanılacaktır.

<sup>22</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât*, 3:447.

<sup>23</sup> İbn Sinâ, *el-İşârât*, 3:499.

<sup>24</sup> *Necât*, 235: *la şekke enne huna vücudan*.

<sup>25</sup> Ancak *en-Necât*’taki önermeler bazı açıklayıcı çevirilerinin onu *a posteriori* kılmayı başardığını not ediniz. Örneğin, ‘varlıkların var olduğunda kuşku yoktur’. Bkz. G. Hourani, ‘Ibn Sînâ on Necessary and Possible Existence’, *Philosophical Forum* 4 (1972), 74vd., özellikle de 81. Bu aynı zamanda Davidson’un çevirisi açısından da doğrudur: ‘Bir şeyin var olduğunda kuşku yoktur’ (*Proofs...*, 303). Ancak Davidson gibi delili baştan başka kozmolojik olarak ele alan Marmura, yine de kozmolojik delil için başlangıç noktası olan varlığın *a priori* olduğunu uzunca tartışır ve buna dayanarak şöyle çevirir: ‘varlığın var olduğunda kuşku yoktur’. Bkz. Marmura, ‘Avicenna’s Proof from Contingency...’, 341 vd. ve 350.

<sup>26</sup> Varlığın ikileminin aklı oluşu gerçeği, *eş-Şifâ*’da oldukça açık hale getirilmiştir: ‘varlığa dahil olan nesnelere, zihinde (tahtamilü fi’l-akl) ikiye ayrılan bir iki bölümlü bir ikileme hedef olmaktadır...’, İbn Sinâ, *al-Wifa’*, *al-İlâhiyyât*, ed. I. Madkour (Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960), 37.

rir.<sup>27</sup> Yine *en-Necât*, bunu değerlendirmede bizim yardımcımız olmaktadır. Zira bu önerme (eğer onun varlığı zorunluysa, o zaman o bizatihi zorunlu varlık olan –yani ‘kendi kendisiyle kâim- olan Allah’tır) *en-Necât*’taki delilin biçimiyle koordineli olduğunda, varlık ikiye bölündükten sonra tam aynı noktada verilen anlatımı şudur: ‘eğer varlık zorunlu ise, o zaman Zorunlu’nun varlığı doğru olanı ispatlar ve bu hedeflenen sonuçtur’.<sup>28</sup> Bu, delilin bu kısmında İbn Sinâ’nın akıl yürütme karakterini daha iyi açığa çıkarır.

Ancak duruma göre, *en-Necât*’tan yapılan bu nakil, kısmen halâ ontolojik akıl yürütmenin kesin bir delili olmayacaktır. Zira o, İbn Sinâ’nın akıl yürütmesinin kozmolojik karakterini vurgulayan alimlerin birinden daha fazlası tarafından, ‘eğer varlığın zorunlu bir ayrımı içereceği gösterilebilirse, o zaman delil eksiksiz olacaktır’ şeklindeki yalnızca farazî bir iddianın ulaşacak şekilde yorumlanmaktadır. Bu yoruma göre, varlığın gerçekte böyle bir ayrımı içermediği gerçeği, o zaman yalnızca daha sonra sıkı biçimde imkan temelinde ortaya çıkarılır.<sup>29</sup> Açıkçası, aktarılan önermenin bu yorumu, ona delilde tuhaf gereksiz bir rol verir. Ancak o da İbn-i Sinâ’nın başka yerlerde söylediklerine aykırı düşer. Örneğin *en-Necât*’ta başka yerde İbn-i Sinâ, delilinin bu kısmının ontolojik bir okunuşunu güçlü bir şekilde destekleyen terimler içinde söz eder: ‘Zorunlu Varlık, yokluğu varsayıldığında ondan bir saçmalık doğan varlık iken; mümkün varlık yokluğu veya varlığı varsayıldığında ondan bir saçmalık meydana gelmeyen varlıktır’.<sup>30</sup>

Bununla birlikte, önermeyi ontolojik terimler içinde okumakta hür olu-şumuz şeklindeki kesin delil, bizzat *el-İşârât*’ın Dördüncü *Namat*’ının sonunda ela alınmış görünüyor. Yirmi dokuzuncu *fasil*’de İbn-i Sinâ, bir bütün olarak *en-Namat*’da yaklaşımının metafiziğe üstünlüğünü açığa çıkarmak için çaba harcamaya döner. Hepsinden evvel o, kavmin yaklaşımına Kur’an ayetlerini aktararak göndermede bulunur: ‘İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun’.<sup>31</sup> Bundan dolayı onların yaklaşımı, kozmos ve onun verilerin, ‘içte ve ufuklardaki ayetlerin’ tefekkürüne bağlı olmaktadır. Tûsî’nin açıkladığı gibi, bu tümevarımsal prosedür, Aristo’nu kendi hareket delilinin örneklendirdiği gibi, teologlar (*mütekellimûn*) ve de naturel filozoflar (*el-hükemâu’t-Tabî’iyyûn*) tarafından simgelenmektedir.<sup>32</sup> Tûsî’nin dediği gibi gerçek metafizikçilerin (*el-İlâhiyyûn*) ya da hakikat aşıklarının (*es-siddikûn*) ve İbn Sinâ’nın oldukça farklı prosedürünün karakterize edilmesinde, yukarıdakini

<sup>27</sup> Örneğin, Kur’ân 41:53 ve 2:255.

<sup>28</sup> *Necât*, 235.

<sup>29</sup> Örneğin, Marmura, ‘Avicenna’s Proof from Contingency...’, 345: ‘her iki varlık biçiminin de varlıklar arasına dahil olduğu şeklinde kategorik bir iddia yoktur’.

<sup>30</sup> *Necât*, 224.

<sup>31</sup> 41.Fussilet, 53.

<sup>32</sup> *Işârât*, 3:482.

izleyen, daha sonra nakledilen Kur'an'daki sözler (ayetler)dir: 'Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?'(41:53). Bundan dolayı, *es-Siddikûn* her şeyi Allah vasıtasıyla ispatlamayı amaçlamaktalar veya İbn Sinâ'nın açıkladığı gibi, 'onlar, delili O'na yönelik değil (la 'aleyhi), O'nun vasıtasıyla (yestaşhidu bihi) ileri sürmektedirler'.<sup>33</sup> Allah'ın varlığının delili, *en-Namat* 'O'na yönelik değil, O'nun vasıtasıyla delili ileri sürme' ifadesinin de nakledilmiş olabileceği diğer pek çok argümanı –dikkat çekici biçimde de Allah'ın birliğine ilişkin olanı- içermesi olgusuna rağmen, buradaki yorumlarında hem Tûsî hem de Fahrüddin er-Râzî'nin düşüncelerinin öp-planındadır.<sup>34</sup> Mesaj açıktır. İbn-i Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına ilişkin delilinin söz konusu prosedürün başlıca örneği olarak alındığı anlaşılıyor. Onun Allah'ın varlığına ilişkin, bizatihi Allah'ın dışında hiçbir delil aramadığı anlaşılmıştır.

### **KOZMOLOJİK AKIL YÜRÜTME VE 'INFINITUM ACTU NON DATUR'UN ROLÜ**

Morewedge, İbn Sinâ düşüncesinin ontolojik karakterinin başlıca savunucularından biri olmaktadır, ancak o, bütün ontolojik delilleri gözden çıkarmıştır: 'Biz, mantıksal açıdan tatmin edici olmayan bu delillerin, yalnızca bizzat delilde kullanılan metafiziksel kavramların pedagojik bir araştırması için değerli sayıyoruz'.<sup>35</sup> Bununla birlikte, İbn Sinâ'nın bütün delilini yalnızca onun başlangıç önermeleri karakteri temelinde sınıflamak bizim için acelecilik olacaktır. Geriye ilgilenecek Dokuzuncu Fasl'ın kalan kısmı kalıyor ve o yalnızca bütün delili oluşturan yedi faslın yalnızca ilkidir. Davidson'un baştan başa delili kozmolojik olarak ele alması, delilin daha büyük bir kısmının varlık ikileminin birinci kısmı bölümü (division) olan zorunluluk temelinde değil, aksine ikinci kısmı olan imkan temelinde bir düşünme olduğu kadarıyla yanlış düşmekten uzaklaştırabilir. Bu yüzden, İbn Sinâ'nın delilinin kalan kısmı bütünüyle, bir açıdan, hatırı sayılır bir ayrıntıda, mümkün varlığın hiçbir şekilde tek başına var olamayacağını ve Zorunlu'yu – kozmolojik bir tartışma- gerektireceğini göstermeye çalışmak

<sup>33</sup> *İşârât*, 3:483.

<sup>34</sup> Allah'ın birliği meselesi, on altıncı fasıldan yirminci fasla kadar tartışılmıştır. On dokuzuncu fasılda, Allah'ın cisimsizliğini kullanan tamamlayıcı bir delil Aristo'dan aktarılsa da, İbn-i Sinâ'nın başlıca delili (on altıncı fasıldan on sekizinci fasla kadar) O'nun mutlak basitliği temelinde Allah'ın birliğinden söz etmektedir. ZorunluVarlık'ın ortağı olması, her biri müşterek olarak kabul edilen (varlığın zorunluluğu) ve müşterek olarak kabul edilmeyen (iki kişilik) birer veçhaya sahip kavramsala açıdan iki birleşik varlığı meydana getirir. Bunu, 'Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, yer ve göğün düzeni bozulacaktı' (21:22) gibi delil metnini kullanarak, kaos değil kozmosun varlığı gerçeği temelinde ilâhî birlik lehinde söz söyleyen Kelamcılarının bu meseleye ilişkin yaklaşımıyla karşılaştırırız.

<sup>35</sup> Morewedge, 'A Third Version...', 214.



yerine, basitçe varlığın zorunlu oluşu düşüncesini kullanan Tanrı'nın varlığına ilişkin bir argüman oluşturmaya koyulur.

Şimdi delilin bu kısmına dönüyoruz. en-*Necât*'la karşılaştırıldığında, el-*İşârât*'ta İbn-i Sinâ'nın bu argümanı oluşturma şeklindeki seçici yaklaşımında daha titiz olduğu da görülebilir. En-*Necât*'ta o, varlığı, daha öte bir açıklama yapmaksızın, zorunlu ve mümkün diye böler.<sup>36</sup> Bununla birlikte, ayırım (*dieresis*)<sup>37</sup> Burada *Dokuzuncu Fasil*'da, varlığın zorunluluğu, bundandolayı dikkatli bir biçimde tamamıyla çelişik bir terime, varlığın *zorunlu olmayışına* karşılık sıralanmaktadır: 'eğer onun varlığı zorunluysa, o zaman bizzat Tanrı'dır. Eğer onun zorunlu değilse, o zaman ....vb...'<sup>38</sup> İbn Sinâ derhal, varlık ayırımında, bir eleme (*hazf*) yoluyla, zorunlu olmayışın, yalnızca imkan anlamına gelebileceğini göstermeye devam eder. Bundan dolayı, bu ayırımın konusu için iki şey düşünülür: o, vardır ve zorunlu değildir. Zorunlu olmayış, teknik olarak imkanı olduğu kadar imkansızlığı da içerse de, konu özünde imkansız (*münteni bi-zâtihi*) olamaz, çünkü onun var olduğu düşünülmektedir (*furida mevcûden*). İmkansız olan, var olamayan şeydir; bu yüzden konu var olmuşsa, statü olarak *imkansız* olamaz. Bu, varlık ayırımında zorunluluğun imkan tarafından tamamlandığını göstermek için kendi kendine yeterlidir.

Bununla birlikte, yukarıdaki çeviriden de görülebileceği gibi, İbn-i Sinâ komplike meselelere devam eder. Zira o, bütün bunlardan sonra, bir varlığın, 'eğer onun özüne nispetle, sebebinin var olmaması gibi bir koşul eklenmişse', bir anlamda imkansız olarak isimlendirilebileceğini kabul eder. Bu, eğer o potansiyel olarak var ve varolması sebebinin yokluğu nedeniyle engelleniyorsa olur. Bu, başka bir anlatımla, tümüyle saçma bir şeyin özsel imkansızlığına karşıt olarak, bir çeşit özsel imkansızlık türüdür. Buna karşılık olarak da, eğer aynı şey sebebinin varlığı nedeniyle var olacaksa, o eşit şekilde pekala 'zorunlu' olarak tanımlanabilir. Yine, onunla atfedilen zorunluluk, Zorunlu Varlık'a uygun düşen zatî (özel) bir gereklilik değildir. O, zatî değil, kazanılmış bir zorunluluktur, ama yine de zorunluluktur: *vucûb bi'l-gayr*. Son olarak, bir şeye, sebebinin varlığı veya yokluğu şeklinde bir neden ve zorunluluk ile imkan arasında bir dalgalanma düşünülmezsizin, saf bir mahiyet olarak muamele edilirse, ona imkan atfedilebileektir.

<sup>36</sup> *Necât*, 235: ' Varlığın var olduğunda kuşku yoktur ve bütün varlıklar ya zorunludur ya da mümkündür'.

<sup>37</sup> Burada yer verilen *dieresis* sözcüğü, bir arada bulunan iki sesli harfin ayrılması' gibi bir anlama gelmekle birlikte, kanaatimizce müellif bu terimle, ontolojik bağlamda *zorunlu* ve *mümkün* arasındaki ayrımı ifade etmek için bu terime yer vermektedir. Bu nedenle biz de onu 'ayırım' diye çevirmeyi uygun gördük. (ty).

<sup>38</sup> *İşârât*, 3:447.

İmkana beklenmedik biçimdeki bu gerekli yaklaşım için bir motive bulunabilir. Onunla İbn-i Sînâ, kendini bizatihi kozmostaki şeylerle sınırlar. bu, kozmolojik olarak ilerleme ve dünyanın nesnelere delilin bu kısmındaki argümanın başlangıç noktası olarak alma amacıyla uygun olacaktır. Sonunda o, 'varlığın imkanı'nı, basitçe Tanrı değildir şeklinde bir belirlemekten açık bir biçimde kaçınır. Eğer böyle yapsaydı, delilinin fazlasıyla uzun olan kozmolojik kısmını, -Zorunlu Varlık'ı yalnızca kendisine referansla belirlenebilir oluşu temelinde ispatlayarak- döngüye saptanmış olacaktır. *Dokuzuncu Fasil'* da varlığın imkanını tesis ederken, İbn-i Sînâ aksine dikkatli bir biçimde kozmos içindeki zorunluluğa (ve imkansız oluşa) gönderme de bulunur ve böylece argümanın kozmolojik kısmını kendi kendini düşünen (self-consciously) bir kozmolojik temel sağlar. O, böylelikle delilinin bu yönünün ontolojik kısmın bütünüyle apriori oluşundan uzaklaştırmak zorunda olacağını ispatlıyor görünüyor.<sup>39</sup>

*Onuncu Fasil'* da İbn-i Sînâ, delilinin kalan kısmının başından sonuna kadar düşüncesi için temel olan herhangi bir olurlu varlığın karakteristiğini takdim eder. Bu, varlığın, var olması için kendisi dışında olan şeye bağımlı oluşu özelliğidir:

'*İşâret*: zâtî özelliği olarak imkana sahip olan şey, bizatihi var olamaz. Zira, onun zâtî varlığı, mümkün oluşu kadarıyla, var-olmayışından daha uygun değildir. Ve eğer onlardan biri daha uygun olursa, o bir şeyin varlığı veya yokluğundan dolayıdır'.<sup>40</sup>

Herhangi bir mümkün şeyin varlığını bizatihi dışarıdan (min gayrihi) elde etmesi gerektiği anlayışı, bundan böyle delildeki İbn-i Sînâ düşüncesinin dönüm noktasıdır. Kendi kendine varoluşun saçmalığı burada basitçe hem var oluşun hem de var-olmayışın imkan açısından daha uygun (evlâ) olmadığı temelinde sunulmaktadır. Bu ikisinden birinin niçin üstün geldiğini açıklamak için, bizatihi imkanın dışına referansta bulunmuş olmalıdır. Fahrüddin er-Râzî, İbn Sînâ düşüncesindeki bu temel öncülün bir iddiayla eş anlamlı oluşu şeklinde provokatif bir iddia da bulunur. O bir delil düzeyine ulaşmaz: 'düşünceli birinin imkanın kendiliğinden var olma yeteneğinde olmadığı gerçeğiyle meşgul olması, kendiliğinden var olmayanın kendi kendine var olmadığı (self-existent) şeklinde bir anlatıma benzemektedir ve bu

<sup>39</sup> Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın evrendeki varlıkların zâtî zorunluluğunu Allah'ın zâtî zorunluluğundan ayrı olarak dikkatli kullanımının dolaylı olarak nasıl delilinin ontolojik kısmına katkı sağladığına dikkat ediniz. Zirâ, muhtemelen zâtî zorunluluğu olan şey, yalnızca koşullu olarak varlık kazanıyorsa, o zaman zâtî zorunluluğa sahip nesne koşulsuz olarak da vardır, yani biz bütün durumlarda onun varlığını doğrulamalıyız.

<sup>40</sup> *İşârât*, 3:448.

da, abesle iştigal (consist in)'dir.<sup>41</sup> Başka bir anlatımla, önerme totolojiye dönüşmektedir. Bu, Tûsî'yi İbn-i Sînâ'nın işaretinin açık bir biçimde sentetik terimler içinde olduğunu göstermeye teşvik (provake) etmiştir. O, bundan dolayı, tercih ilkesine dikkat çeker. Eğer bir imkanın var olmada herhangi bir dış etken bulunmaksızın yapabildiği doğrulansaydı, o zaman imâyla, bir tercih edici (mereccih) olmadan iki eşit şeyden birinin tercih edilmesi saçmalığı kabul edilmemiş olacaktı.<sup>42</sup> Ancak, Kutbuddin er-Râzî (ö.766/1364)'nin şerhinde dediği gibi, bir müreccih olmadan iki eşit şeyden birinin tercih edilmesi 'ilk bakışta saçmadır' (fî bidâyeti'l-ukûl).<sup>43</sup> Onun eşit dengeli teraziler şeklindeki imalı betimlemesinin toyluğuna ilişkin tercihten başka bir açıklama İbn Sînâ'nın daha sonra, *el-İşârât*'ın *On Yedinci Fasil*'inin dördüncü *Namât*'ında söylediklerinde yatar. Orada o, mahiyetin mahiyet olarak var olamaması nedeniyle, onun açıkça kendisinin varlığa dönüşümünden (yani kendisini kesinlikle yoksun olduğu şeyle, varlıkla desteklemekten) sorumlu olamayacağını tartışır.<sup>44</sup>

*On Birinci Fasil*'de İbn-i Sînâ bireysel bir imkanı düşünmekten hareket ederek bir silsile ya da imkanlardan başka bir şey içermeyen bütün açı-sından konuşmaya başlar.

*Söz (Remark):* eğer bu sonsuza kadar geri kalırsa, bu serinin her bireyi bizatihi mümkündür ve bütün ona bağlıdır. Bundan dolayı, o da zorunlu değildir, ve o başkasıyla zorunlu olur. Şimdi bunu bir açıklamayla destekleyelim'.<sup>45</sup>

Son sözler, İbn Sînâ'nın buradakiyle aynı düşüncüyü daha uzun ayrıncı nitelikte bir argümanı kullanarak sunduğu takip eden *on ikinci fasıl*'a göndermede bulunur. Merkez nokta şudur: eğer *onuncu fasıl*'da dikkatin odağı olan bireysel imkan diğer imkanlarla artırılırsa, ortalaya çıkan zincirler orijinal birey olarak aynı hükme maruz kalacaktır. Herhangi bir bireysel imkan gibi, böylesi bireyler haricinde hiçbir şey içermeyen zincirler (veya silsileler), nedensel açıdan dönüşümlü (reflexive) olamaz ve onun dışındaki bir şeye bağımlı olmalıdır. İbn Sînâ bunu, *a fortiori* bir argümanla destekler. Zincirler, mümkün olmayana çıkamaz, çünkü onun gerçekliği basitçe bireylerden türe-

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât*, ed.al-Sayyid al-Khashshap (Cairo: al-Matba'a al-Khayriyya, 1325h.), 195. Bundan böyle bu eserden *Şerhu'l-İşâret* şeklinde alıntı yapılacaktır.

<sup>42</sup> *İşârât*, 3:448.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tûsî ve Kutbuddin er-Râzî'nin şerhleriyle birlikte, 3 cilt (Qum:Nashr al-Balagha, 1375), 3:19.

<sup>44</sup> *İşârât*, 3:460-62: '...Bir şeyin varoluşu niteliğinin, yalnızca varlığı içermeyen (elleti leyset hiye'l-vücut) mahiyetinden dolayı olması mümkün değildir. Çünkü varlıkta varlığa üstün hiçbir şey yoktur'.

<sup>45</sup> *İşârât*, 3:449-50.

tilmektedir. Her bir birey (veya cüz, ty) eğer mümkünse, zincirler *a fortiori* bir imkandır.

Bununla birlikte, burada en önemli iddia henüz tartışılmamış kalmaktadır: onun ilk sözleri ‘eğer bu, sonsuza kadar geri kalırsa’ şeklindedir. Bir imkanlar serisinin *a fortiori* bir imkan oluşu kuralının bütün sonuçlarını dikkate alan İbn Sînâ, zincirin başlangıcı olmayacak şekilde geriye doğru ve sonsuza doğru itilebilmesi konusunda ısrar eder. Aleme uygulandığında – kastedildiği gibi-, bu kural ortaçağ İslâmı’nın entelektüel topografyası içinde, bir asıl yanlış çizgi olduğu gösterilmektedir. İbn Sînâ, herhangi bir yaratma anından yoksun olabilen ve böylece ‘yaratılmamış olan’ alem karşısında uzunca Eş’ârî Kelâm’ı içinde en dikkat çekici biçimde karşı tartışmalar yapılmaktadır.<sup>46</sup> Kozmolojik delilin pek çok çağdaş reddinin, eğer âlemin başlangıçsız oluşu gösterilebilirse, (evrenin kararsızlığı örneği durumunda ya da S. Hawking’in uzay-zamanın herhangi bir asıl birey tarafından sınırlandırılmadığı ‘sınırsızlık koşulu’unda), âlem imkan halindeki verilerden başka bir şey içermese de, kendi kendine yeterli konuma çıkış olacaktır.<sup>47</sup> Bu perspektiflerde, evrendeki her bir başarılı imkan durumu eğer ondan önce biri tarafından açıklanırsa ve bu süreç başlangıcı olmaksızın geriye doğru sürerse, evrenin varoluşu yeterli biçimde açıklanır.

İbn Sînâ böylesi görüşle yanlış olarak reddetmesine karşılık, Fahrüddin er-Râzî, gizli bir öncülün (yani, *mukaddime kâfiyye*) yalnızca Şeyh’in *Beşinci Namât*’ın başlangıcında tesis ettiği reddinde rol oynadığını iddia eder. Söz konusu öncül, sebebin zamansal açıdan müsebbeple ortak kapsamda olduğu özel türden bir sebebin varlığıdır: ‘...o burada sonsuz bir geri kalışın yanlışlığından söz eder ve o, bu bölümden önce, etkin sebebin (sebebü’l-müessir) zamansal bir öncelikle sonuçtan (effect) önce olamayacağı gerçeğini açıklamada söz etmiş olmalıdır. Zira buna izin verilseydi, her mümkün varlığı kendisinden önceki birine –onun düşüncesinde bu varlık imkansız değildir- sonsuza dek atfedilmesi imkansız olmayacaktı. Zira Zorunlu Varlık’ı ispat etmede başka nasıl hükmedilebilir di?’<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Örneğin Gâzâlî’nin ‘Filozofların Tutarsızlığı’nın ve İbn Geylân el-Belhî’nin ‘Alemin Hudûsû’nun (The Temporal Origination of the World) ilk tartışmasında. Bkz. El-Gazzâlî, *The Inchoence of the Philosophers*, trans. and ed. Micheal Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), 12-46; Aynı şekilde Ömer b. Geylân ve İbn Sînâ, *Hudûth al-âlam and al-Hukûmât*, ed. M. Mohaghegh (Tehran: Institute of Islamic Studies, 1998). Aynı şekilde Ebû’l-Feth eş-Şehristânî tarafından yapılan olası bir İsmailî bakış açısından gelen eleştiri için bkz. *Musâra’â al-Falâsifa*, ed. S. M. Mukhtar (Cairo, 1976), 97vd.

<sup>47</sup> Bkz. S. W. Hawking, *A Brief History of Time* (London: Bantam Press, 1988), 136.

<sup>48</sup> *Şerhu’l-İşârât*, 195.

Bu sebeple Râzî'nin düşüncesine göre, İbn-i Sinâ'nın zaman içindeki nedenli nedenlerin (caused causes) sonsuz geri kalışından kaçabilmesi, yalnızca bu özel, eş zamanlı nedensellik çeşidi vasıtasıyla olmaktadır. Çünkü bu özel nedensellik yalnızca onun kendisini ilk bakışta zamansal dizinin başlangıçsız bir açılımından kendisini kurtarmasına izin vermez; ek olarak, zamansal olanının aksine, yeni 'teğet dizilerin' de başlangıçsız olamayacağına hükmetmesine izin verir. Elbette ki burada esas nokta, herhangi bir nedenler dizisinin sonsuz geri kalışından, yalnızca, eğer dizilerin bir bütün olarak ya da 'fiilî olarak' var olması halinde sakınılabileceğidir. Bu, Aristo'nun *infinitum actu non datur* (fiilî bir sonsuzluk verilmemiştir) ilkesinden kaynaklanır. Yeni, özel nedensellik türü, zaman içindeki nedenler ve sonuçların eş zamanlılığını gerektirir, bu sebeple de, fiilî olarak var oluşu nedeniyle asla sonsuz olamayan bir geri kalış çeşidi meydana getirir. Bundan dolayı, ifade edilen gizli öncül olmaksızın, bir nedenli olmayan nedene asla ulaşma ihtiyacının olamayacağı açık görünüyor.

Ancak, Razi'nin kararının da uygun olmadığı tartışılabilir. Gerçekte *el-Fasl*'ın dikkatli bir araştırması, İbn Sinâ'nın ne Râzî'nin açıkça iddia ettiği gibi bir Zorunlu Varlık'a ulaşmaya çalışmadığını ne de henüz herhangi bir geri kalışı belli bir sınıra getirmeye çalışmadığını önerir. Aksine *eş-Şeyh*, şöyle demektedir: bırakın mümkünlerin herhangi bir geri kalışı başlangıçsız olsun ve o hala bizatihi mümkün olacaktır. Bundan dolayı o, *bazı dış faktörler* –nispeten mütevazi bir iddia- varsayar. Şu an için İbn Sinâ, 'dış faktör'ün bizatihi nedenli olup olmadığı sorusunu açık bırakıyor görünüyor. O, şu ana kadar herhangi bir geri kalışı belli bir sınıra getirmediğinden, bu *fasıl*'da 'fiilî bir sonsuzluk verilmemiştir'(infinitum actu non datur) ilkesini kullanabileceği, özel bir eş-zamanlı nedensellik çeşidi varsaymaya ihtiyaç duymaz. Kabul etmek gerekir ki o, nedenli nedenlerin zamansal geri kalışı dışına bir şekilde çıkmak istemektedir. Bu 'dışarı çıkış'ın kendisi, zaman içerisinde açığa çıkana teğet ve ondan ayrı özel bir nedensellik çeşidi varsayıyor görünüyor. Ancak burada bile nedenselliğin bu yeni paralel boyutunun, İbn Sinâ'nın akıl yürütme sonucuyla tam da aynı öncül olmadığı tartışılabilir. Zira o açık bir biçimde tek başına imkanın mahiyetinin temelleri –onun bir dış etkeni göstermesi- üzerinde düşünür. Eğer imkân zinciri başlangıçsızsa, onun bu sebeple bir bütün olarak harici bir şeye bağımlı oluşu bize bu paralel boyuta götürür.

Sonraki *fasıl*, bizzat İbn Sinâ tarafından bütün bu meselelerde yapılmış bir 'serh'tir ve yukarıdakini akılda tutarak okunmalıdır. Yani, İbn Sinâ şimdiye kadar basitçe, yalnızca kişisel olarak bir dış etkene bağımlı olan şeylere dayanan her şeyin bizatihi bir dış nedene dayanması gerektiğini tartışmaya ilgi duymaktadır. Ulaşılan bu dış neden henüz bir *nedeni olmayan neden* olarak tartışılmamıştır ve bizden basitçe böyle bir faktörün varlığını kabul etmemiz istenmektedir.

‘*Şerh* (Commentary): cüzleri nedenli olan her bütün, kendi cüzleri dışında bir nedeni gerektirir. Bunun nedeni şudur; o ya asla hiçbir nedene ihtiyaç duymaz, bu durumda o zorunlu olacak ve olurlu (contingent) olmayacaktır. Bu, -onun basitçe cüzleri vasıtasıyla zorunlu oluşu- nasıl mümkün olur? Ya da, bir bütün olarak cüzlerinden ibaret olan bir nedene ihtiyaç duyar; bu durumda bu bütünün nedeni bizzat kendisi neden olacaktır ve ‘bütün’ (all) bir ve aynıdır. Her bir cüz anlamındaki bütüne gelince, bu bütün onun zorunlu kıldığı bir bütün değildir. Veya o, cüzlerden birinden ibaret olan bir nedene ihtiyaç duyar ve cüzlerin hiçbirisi bunun için diğerinden daha uygun değildir, çünkü onlarından her biri bir sonuç (şöyle ki onun yakın nedeni ona daha uygun olmaktadır)’tur. Ya da, bütün cüzlerinin haricinde bir nedeni gerektirir ve bu, geriye kalan tek şeydir.’<sup>49</sup>

Bir sıfat, o, öncesinde gelen (superalternant) şey için tesis edilmiş olursa, ardışığı olan (subalternate) şey için *a priori* bir tutunacak yer olacaktır. Sonsuz imkanlar dizisi yalnızca hariçteki bir şeye bağımlı olan imkanlardan oluşmuştur, bu, bu türden bir sonsuz dizinin de yerini tutacaktır. Bu kesinlikle burada esas noktadır.<sup>50</sup> İbn Sinâ dört ayırım vermeyi sürdürür, ki onlardan dördüncü, onun ispatlamak istediği şeydir: herhangi bir mümkünler dizisi harici bir nedene (illa hâricen anil ahâd) ihtiyaç duyar. Diğer üç ayırım imkanlar dizisinin haricî bir nedene bağımlı olmaktan kaçabileceği bir durumla eş anlamlı olur ve bunların hepsi saçmadır.

İlk olarak dizilerin herhangi bir nedeni ekarte edeceği düşünülebilir. O zaman o statü olarak zorunlu olacaktır. Buna, ancak eski *a fortiori* temelde hükmedilebilir. (eğer o mümkün cüzlerden oluşmuşsa, bu durumda *a fortiori* bir imkan olmaktadır). İkinci olarak bütün mümkün cüzlerin basitçe sebep olduğu düşünülebilir. Ancak ‘bütün mümkün cüzler’ bizatihi kendisiyle sınırdaştırılar (bu sebeple bu, mümkün bir nesnenin kendi kendine var oluşu şeklindeki örtülü bir iddiaya dönüşür). Cüzlerinin toplamının toplam oluş niteliğiyle nedensellik için miktarı ve cüzlerin toplamının her cüz niteliğiyle olması ne olacak? İbn Sinâ basitçe, toplamın kendi içindeki herhangi bir cüz tarafından zorunlu kılınmadığı şeklinde cevaplar; bunun açıklaması, onun sonraki ayırımı bertaraf etmesindeki uygulamada yatar. Yani, üçüncü olarak, bütünün, kendi içindeki tek bir cüzden ibaret olan bir nedeni olmuş olabilir (ba’z, aynı zamanda bazı cüzler anlamına da gelebilir). Bunun saçmalığı,

<sup>49</sup> *İşârât*, 3:451-2.

<sup>50</sup> Fahrüddin er-Râzî, bu bölümün açıklamasına başlarken, bunu gözen kaçırmış görünüyor: ‘Eğerher mümkün varlığın başka bir mümkününe sonsuza dek bağımlı oluşunu farz edersek...’ (*Şerhu'l-İşârât*, 197). Yani o, İbn Sinâ’nın sonsuz bir dizi hakkında konuşmakta olduğunu iddia eder. Tûsî, aynı şekilde, on ikinci fasılda, İbn Sinâ’nın daha kapsayıcı bir öneride bulunduğuna işaret eder, şöyle ki, o her küllün –eşit biçimde sonlu veya sonsuz olsun- onun her cüzünün bir sonuç olması ve dış bir şeye muhtaç oluşu koşulunu empoze eder’. (*İşârât*, 3:451).

açıklamanın (*explanandum*) imkanların bir toplamı oluşu olgusunda yatar. Böylece bütün içindeki her şey, tanımlamayla teker teker ele alınsalar da bir nedene sahiptir. Sonraki bütünün daha çok bütünün açıklaması olarak nitelenir, zira, halâ onun içinde yer aldığından, onun nedenli oluşa dönüşümü içinde olmalıdır.

Sondan üçüncü *fasl'*a (13) gelindi:

*İşâret*: bir bütünün her bir nedeni onun cüzleri arasında yer alan bir şey değildir. Çünkü o öncelikle cüzlerin bir nedeni, sonra da bütünün bir nedenidir. Eğer durum bu değilse: bırakın cüzler ona muhtaç durumda olmasın! O zaman bütün, ona bütün cüzleri neden olduğundan, ona ihtiyaç duymayacaktır. Kabul etmek gerekir ki, başkasının değil, cüzlerden birinin nedeni olan bir şey olabilir (ancak o zaman o mutlak biçimde bütünün nedeni olmayacaktır).<sup>51</sup>

Bu *fasl'*ın delil içindeki rolü, mütevazi, hatta gereksiz görünüyor. İlk bakışta İbn Sînâ halâ imkanlar bütününün nedeninin hariciliğini tartışmaktadır. Fahrüddin er-Râzî, örneğin, onu son *fasıl'*daki (12) üçüncü ayırımın bertaraf edilmesine geri dönüş olarak görür: imkanlar bütününün nedeni kendi içindeki cüzlerden biri olabilir.<sup>52</sup>

Ancak, bu *fasl'*ın değerini düşürebilir. İbn Sînâ'nın burada, nedenin cüzlerden biri olabileceği hipotezini bertaraf etme yöntemi, düşüncelikışkırtmasıdır. Şöyle ki, bu neden bütün içindeki her bir cüzden doğrudan sorumludur. Nihaî olarak hedeflenen neden Tanrı olduğundan, bu ilahî kudretin tümdengelimsel bir açıklamasıdır. Ancak bu daha öteye de gidecektir. Kaçınılmaz bir anlam, bütünün nedeninin yalnızca onu başlatmış, yani onun ilk cüzüne neden olmakla diziyi başlatamayacağıdır. (Kesin olarak İbn Sînâ, bütün içindeki bu türden ikincil bir nedenin imkanını kabul eder: 'başkasının değil, cüzlerden birinin nedeni olan bir şey olabilir'. Ancak o, bu türden bir kısmî nedenin, açıklama bütünün hepsi olduğunda nitelenemeyeceğinde ısrar eder). Bunun yerine, nedenin etkisi derinden derine baştan başa bütün içinde işe işliyor olmalıdır.<sup>53</sup> Bu çok önemlidir, çünkü eğer o tam olarak kısmî ise, neden bizatîhî sonsuza dek bir nedene sahip oluşunu ispatlayabilir. Bunun yerine eğer o doğrudan bütünün her bir küçük parçasından sorumluyorsa, 'fiili bir sonsuzluk verilmemiştir' (infinitem actu non datur) ilkesi uygulandığın-

<sup>51</sup> A.e, 3:453.

<sup>52</sup> *Şerhu'l-İşârât*, 197.

<sup>53</sup> Bu, İbn Sînâ'nın ünlü *ex uno non fit nisi unum* ('birden yalnızca bir çıkar') kozmogenik ilkesi (İbn Sînâ düşüncesine bir dizili hermenötikle uyumlu olarak olarak yaklaşılmaması gereken iyi bir delil) aleyhinde görünüyor. Yüzeysel bir bakış açısı (bi-wajhin mâ/provisional viewpoint), daha yüksek ve nihaî olanından (fi'l-haқиqâ). Ben bu ayrımı Y. Michot'a borçluyum.

dan, sonsuza dek bir nedene sahip olmayabilir. Neden bütün içindeki her şeyle aynı yer ve zamanda bitiyorsa (co-extensive) ve ilişki böylece aktüel oluyorsa, neden onun kendi bir sonsuz dizisinin parçası olamaz. *On üçüncü fasl'*ın bu yorumuna destek için, işaret edilebilir ki, *infinitum actu non datur* ilkesi, İbn Sinâ'nın Allah'ın varlığına ilişkin delili diğer çalışmalarda açıktır ve onun için can alıcıdır.<sup>54</sup> İlke burada açıkça verilmemesine rağmen, bu ihmal kasıtlı olarak kısaltılmış tartışmaları<sup>55</sup> ve standart bir sisteme sahip olmayan kıyasları içeren *el-İşârât*'ın işârî stilini koruyor olacaktır. Bunun amacı okuyucunun kıvraklığını ve felsefî zekasını test etmektir.<sup>56</sup>

Bu nasıl olabilirse olsun, bu *fasıl* temelinde, bu kısaltılmış öncüle, *infinitum actu non datur* ilkesine asla başvurmaksızın sonsuza dek nedenin bir nedene sahip oluşunu inkar etmek de tartışılabilir biçimde (arguably) mümkündür. İbn Sinâ'nın burada söz konusu ilke olmaksızın nedensiz bir nedene ulaşmayı amaçladığına ilişkin iyi bir delil vardır. Esasın *on üçüncü fasl'*a özdeş bir önerme, Allah'ın varlığının delili olarak *en-Necât*'ta verilmektedir ve '*infinitum actu non datur*' ilkesini kullanmaksızın, onun haricî nedenin tam zorunluluğu lehinde bir delil olarak işleyiş biçimi, İbn Sinâ tarafından apaçık hale getirilmektedir. İlgili sözler şöyle vurgulanmaktadır:

*Bütünün nedeni, öncelikli olarak bütünün cüzlerinin de bir nedenidir, zira o, saçma bir biçimde onlar aleyhinde olarak kabul edilmiştir. Böylece o, kendi varlığının da bir nedeni olacaktır.* Bu, imkansızlığından başka, eğer doğruysa, tam olarak aranan şey anlamında olacaktır. Zira, kendi varlığında yeterli olan her şey, zorunlu olarak vardır. Çünkü o, [bu bütün yalnızca imkanları içerecek şekilde varsayıldığından] zorunlu olarak çelişik olan bir varlık değildir. Bu sebeple, geriye, onun hem bütünün dışında hem de

<sup>54</sup> *Şifâ*'nın Metafizikinde İbn Sinâ bir ilk yeter neden delilini şöyle diyerek tartışır: 'anlamak-tasınız ki, tabiatta bir düzene sahip olan her şey (*kullu zi tertibin fi't-tab'*) –Fizik'te de var olan- sonludur'. (*eş-Şifâ, al-İlâhiyyât*, 329). Aynı şekilde, daha önce *Şifâ*'nın Metafizikinde İbn Sinâ açık bir biçimde *infinitum actu non datur* temelinde akıl yürütür. O, bir İlk Neden'i gerektiren kendi başına nedenlerin bir sonsuzluğunun imkansız olmadığına işaret eder (lâ-li-annahu dhâhibun ilâ ghayri l-nihâyeti fi l – 'ilali faqat). Dahası da, onların fiilî bir sonsuzluğu imkansızdır, çünkü onun zihninde sahip olduğu diziler, yokluğundan sonra bütün dizinin varlığını tahsis eden şeyden daha sonraki bir zamanda var olamaz (*lam yûjad ba'da mâ bihi yatakhasasu*). Aynı şekilde *Necât*'taki delilin başında İbn Sinâ, fiilî bir sonsuzluğun imkansızlığını açık bir öncül haline getirir. Varlık ikilemi ve imkanın tesisinden sonra ara vermeden o, şöyle der: 'bu sebeple biz, imkanın varlığının, nihaî olarak Zorunlu Varlığa ulaştıracağını açıklıyoruz. Bundan önce biz, aralarında 'temelde mümkün olan bir şey için, temelde mümkün olan sonsuz bir nedenin tek bir zamanda var olmasının imkansız oluşunun da yer aldığı öncülleri oluşturuyoruz'. (*Necât*, 235).

<sup>55</sup> Belağattaki (yani yalnızca tutarlı öncüller üzerine kurulmuş bir argüman) değil, Mantıktaki (yani bir öncülü atlayan bir argüman) kısaltma anlamında.

<sup>56</sup> Bkz. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 225vd, 307vd.



mümkün bir neden olmaması kalıyor. Zira, biz hali hazırda varlığı mümkün olan her nedeni bu bütün içinde birleştirdik.<sup>57</sup>

Yani, imkanlar bütünü'nün nedeni mümkün olmadıkça (olurlu), o tamda sorumlu olduğu bütünü'nün içindeki bireylerden biri oluşunu ispat eder. O, açıklamaya (explanandum) geri döner. Bundan dolayı, bu zararsız görünümü'lü on üçüncü fasıl, İbn Sinâ'nın delilinin kozmolojik veçhesi için hayati öneme sahip oluşunu kanıtlar. O bizi, şu ana kadar tartışılan bütünü'nün nedeninin hariçte oluşundan onun tam anlamıyla (full-blown) mümkün olmayışına götürür. Ve onu *en-Necât*'la koordine ederek, İbn Sinâ'nın *infinitum actu non datur* ilkesini kullanmaksızın bunu elde etmeyi nasıl amaçladığı ümitle görülebilir.

*On dördüncü fasıl*'da İbn Sinâ aniden yeni bir diziler tipini incelemeye döner:

*İşâret*: nedenler ve sonuçlardan ardışık olarak düzenlenmiş, bir nedensiz nedeni gerektiren herhangi bir bütün, sınırlı olacaktır, çünkü eğer o ortada olacaksa, bir sonuç olacaktır.<sup>58</sup>

Şeyh, *dokuzuncu fasıl*'daki varlık ikileminden beri, burada ilk kez nedensiz bir nedeni ifade eder. O artık yalnızca mümkünlere dayanan bir seriyi müzakere etmekte, ancak mümkün olmayan bir şeyi içeren bir diziyi tartışmaya dönmektedir. Teknik olarak bu *fasıl*, basitçe *on beşinci fasıl*'daki sonuçta yer alan ayrımcı (disjunctive) tartışmadaki önermelerden biri, yani '...eğer bu dizilerde nedensiz olan bir şey varsa, o bir sınır ve bir uçtur' önermesi için öncül olmaktadır. Bununla birlikte, *on dördüncü fasıl* içinde baştan başka İbn Sinâ'nın hedeflediği kozmolojik delil, aniden tam bir görüşe (full view) gelir. Orada o iki ardışık seri türünü tartışmakta görünmektedir. İlk önce yalnızca mümkünlerden oluşmuş herhangi bir dizi hariçte bir nedene muhtaçtır. O zaman: bırakın bu dışarıdaki neden yeni bir dizinin parçası olsun. Yani, bırakın o sırasıyla bir nedene, bu nedende bir başka nedene v.s. sahip olsun. Bu durumda her bir neden mümkünler toplamına hariçte oluşunu ispatlayacaktır. Böylece sırasıyla 'hariçte oluş' olarak söz etmek tam olarak mümkünlere dayanmayan bir diziyi ima eder. Ve yeni dizilerde er veya geç ulaşılan mümkün-olmayan, herhangi bir dizide kendi altındaki her şey için bir açıklama ucu olacaktır. Kuşkusuz, bu argümanın alt metni İbn Sinâ'nın kozmografide yatar. Şeyh muhtemelen bir semavî failer (celestial agents) hiyerarşisine dayanan başka dizileri teğet zamansal açıdan sonsuz dünyevî alanı düşünmektedir. Ancak onu, bu çerçeve olmaksızın onun düşüncesinin başarısız olduğu gerçeği izlemez.

Sonuç *faslı* (15) bütün bunları birleştirir:

<sup>57</sup> *Necât*, 235.

<sup>58</sup> *İşâret*, 3:454.

*İşâret*: Şu açık hale gelmiştir ki, -ister sonlu ister sonsuz olsun- nedenler ve sonuçlardan oluşan her dizi, eğer onda nedenli olandan başka bir şey yoksa, kendisi dışında bir nedene muhtaçtır.

Bununla birlikte, o, bu neden tarafından belli bir kesinlikte bir uçla ilişkilendirir ve şu açıktır ki, bu dizide nedensiz bir şey varsa, o bir sınır ve uçtur.

Bundan dolayı, her dizi, bizatihi Zorunlu Varlık'ta yok olur.<sup>59</sup>

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, yalnızca mümkünlere dayanan diziler bir haricî nedene muhtaçtırlar. Diziler pekala sonsuz da olabilir, ancak haricî neden yeni bir sonsuz dizinin parçası olamaz. (veya İbn Sinâ'nın dediği gibi, diziler bu neden tarafından belli bir kesinlikte bir uçla ilişkilendirilir). Yeni diziler sonsuz olamaz, çünkü eğer ondaki her bir neden sırasıyla nedenli ise, bu durumda haricî bir nedene muhtaç olan imkana geri döneceklerdir. Bir başka şekilde ifade edilirse, gerçek haricî oluşa asla ulaşılamaz, ve vasıttan asla kaçılmaz. Bundan dolayı ilk diziden farklı olarak, yeni diziler münhasıran mümkünlerden oluşmuş olamaz. –olurlu olmayanlarda ise, bir uca ulaşılır-. Nihâî olarak herhangi bir mümkünler dizisi, sonsuz bile olsa bu uçla ilişkili olmalıdır.

## DEĞERLENDİRME

Vurgulamak gerekirse, burada İbn Sinâ kozmolojik delilinin gerçek temeli, '*infinitem actu non datur*' (fili bir sonsuzluk verilmemiştir, t.y) ilkesine dönüşmemektedir. Aksine delil şudur: mümkünler toplamının haricî nedeni, bir açıklama getirilebilmiş olan toplam içine dahil sancısında olan bizatihi mümkün olamaz. Bunun İbn Sinâ'nın aklında taşıdığı şey oluşu gerçeği, görünüşte *en-Necât*'ta verildiği gibi, delildeki son çizgiler tarafından doğrulanmaktadır: '... geriye, bu nedenin hem bütünü dışında hem de mümkün bir neden olamayışı kalır. Zira biz, varlığı mümkün olan her nedeni bu bütün içinde birleştirdik (*fa-inna jama'na kulla 'illatin mümkinati l wujûdi fi hâdhihi l-jumla*). Bu sebeple sonuçta o, bütünü dışındadır ve zorunlu olarak bizatihi mevcuttur. O zaman mümkünler zorunlu olarak var olan bir nedende son bulmaktadır'.<sup>60</sup>

Delilin tamamı şimdi değerlendirilebilir. Modewedge ve Davidson'un her ikisi de bir bütün olarak delilin eş zamanlı olarak ontolojik ve kozmolojik oluşundan haklıdırlar. İbn Sinâ başlangıçta varlığı zorunlu ve olurlu olmak üzere ikiye böler.<sup>61</sup> O zaman: zorunlu olanın varlığı koşulsuz olarak

<sup>59</sup> *İşârât*, 3:455.

<sup>60</sup> *Necât*, 235.

<sup>61</sup> Ben, Modewedge'nin *hastî-wujud* ayrımını meselesini açmaktayım. Herhangi bir oranda o, ikilemin konusunun basitçe *el-vücud* oluşu, Arapça çalışmalarda açıklanmış görünmüyor.

doğrulanmalıdır. Bu, ontolojik bir akıl yürütme zinciridir. Diğer taraftan, mümkün olan yalnızca ‘başkasıyla’ var olur. Bu, bütün olarak –o cüzlerin bir sonsuzluğunu içerebilirken<sup>62</sup>- onun kendi kendine yeterli olamayacağı anlamına gelir. Bu kozmolojik bir akıl yürütme zinciridir.<sup>63</sup> Bunun, delilin tamamının başlıca yapısı olduğu gerçeği pek çok metinde doğrulanmaktadır. Örneğin, Fahrüddin er-Râzî’nin *dördünce Namat*’ın sonunda onu yorumunu karşılaştırınız: ‘varlığın var olduğunda kuşku yoktur’. Ve her varlık hem zorunlu hem de olurludur. Ve eğer zorunlu ise, zorunlu olan ispatlanmış olur. Ve eğer olurlu ise, o zorunlu olana bağımlıdır. Böylece, durum ne olursa olsun (‘*alâ kulli hâl*’) Zorunlu olan var olmalıdır.’<sup>64</sup>

Delilin kozmolojik kısmında (kısa bir biçimde Razî’nin ‘eğer mümkünse, zorunlu olana bağımlıdır’ ifadesince tamamlanan), İbn Sinâ hatırı sayılır bir uzunlukta, olurlu varlığın nasıl nihaî olarak, onun potansiyel sonsuzluğuna dayanmadan Allah’a bağlı olması gerektiğini açıklamaya çalışmaktadır. Delilin bu kısmında – İbn Sinâ’nın onu *İşârât*’da ortaya koyduğu açık form içinde- kesinlikle açıklamaların sonsuz bir geri kalışını sona erdirmek eğilimi varken, *infinitum actu non datur* ilkesi terk edilmiş görünüyor ve geri kalış bütünüyle rastgele bir esnekliğe (irreflexiveness) sahip olmayışı temelinde yok olmaktadır. Bu, İbn Sinâ’nın delili *el-İşârât*’tan daha geleneksel bağlamlarda nasıl oluşturduğuyla karşılaştırılmaktadır. Örneğin, *en-Necât*’taki delil *el-İşârât*’taki delile pek çok açıdan paralel olara işlese de, İbn Sinâ’nın onda, *en-Necât*’taki delilin işleyişini sürdürdüğü gibi ona olan ihtiyaç açık olmasa da, kendisini *infinitum actu non datur* ilkesini bir öncül olarak vermeye mecbur hissetmesi dikkate şayandır.<sup>65</sup> Bunun yerine, *el-İşârât*’da İbn Sinâ söz konusu ilkeye tenezzül bile (to nod) etmiyor görünüyor.

Davidson’un İbn Sinâ’nın mümkünlerin sonsuz geri kalışını başlangıç olarak tutarsızca kabul ettiği, ancak sonra onu inkar etti şeklindeki iddiasını

<sup>62</sup> Tûsî, sonsuzu bütün olarak bir set (as a set) ele almanın çelişik oluşu itirazını reddeder: “çok iyi bilinen itiraza gelince, yani bir şeye sonsuz bir ‘bütün’ adını vermek, doğru değildir – o, birinin objektif araştırmalarda (el-abhâth al-ma’newiyya) dikkat etmemesi gerektiğine benzer sözlü bir (lafzî) itirazdır-. (*İşârât*, 3:451). Georg Cantor’un (ö.1918) sınırstü sayı matematiği Tûsî’ye bu konuda nitelikli bir destek veriyor görünüyor, çünkü o, bir sonsuzun bir set içinde toplanmasına –en azında düşüncede- izin verir. Bununla birlikte problem, apaçıktır, çünkü Cantor, ‘set’ statüsünü ‘tutarsız toplamlar’dan ya da bütününkünün birinin ki olarak olara görülemeyecek kadar büyük oluşundan korur. Bkz. A W. Moore, *The Infinite* (London: Routledge, 1990), 110vd, özellikle 127.

<sup>63</sup> Ancak şuna dikkat ediniz: bizatihi varlık öncelikli bir anlaşılır olarak kalmaktadır. Bu anlamda delilin kozmolojik kısmında bile, hiçbir empirik başlangıç noktasına gerek duyulmamaktadır.

<sup>64</sup> *Şerhu’l-İşârât*, 214.

<sup>65</sup> Bkz. The end of note, 52.

hatırlayınız. Bu şekilde İbn Sinâ'nın bizzat bütünüyle zorunlu ve mümkün olana bağlı olan Leibnizci-Spinozacı delili keşfetmiş olduğunun farkında değişmiş gibi görünmektedir. İyice araştırıldığında, bu tutarsızlık doğru değildir. Mümkünlerin geri kalışının bir zaman içinde sınırlanamayacağını kabul etme, başka açılardan varlığı mümkün olanın sınırlanması gerektiği hükmüyle çelişmez. Hakikatte, bu kozmolojik delilin Thomasçı (Thomist) çeşidinde, dünyadaki mümkünlerin zamansal açıdan sonsuz olabileceği gerçeği ile, 'temelde düzenli' bir geri kalışın olamayacağı gerçeği arasında hiçbir çelişki olmamasıyla tıpkı aynıdır. Bununla birlikte, *el-İşârât*'ta İbn Sinâ, meşhur bir 'Leibnizci' yöntem içinde daha yüksek bir sonluluğu mümkün üzerine yerleştirir. Burada o, *infinitum actu non datur* ilkesini değil, aksine mümkün varlığın kendiliğinden meydana gelişinin zâfî saçmalığını kullanır. Bununla, bir açıklama ucuna, varlığın gerçekten mümkün olmayan bir türü içinde ulaşılacak zorundadır. Ve kesinlikle, Leibniz ya da Spinoza'nın sonraki tartışmalarında bile, sonsuz bir geri kalış aynı şekilde, tamamıyla ortadan kalkmaktadır. Zira, bir mümkün olmayış her zaman doğrulanabileceği kadarıyla, açıklamacı geri kalış da kesinlikle bir son bulacaktır.

Elbette ki asıl solu halâ durmaktadır. İbn Sinâ'nın delilinin ontolojik kısmının diğer ontolojik delillerle olan ayrıntılı bir koordinasyonu, istenilen bir nitelik (desideratum)'tir. Avrupa çevresinde, 'klasik' delil, Allah'ı '*aliquid quo nihilmaius cogitari potest*' olarak ele alan Anselm'in orijinal formülasyonunu takip eden, Tanrı'nın mükemmelliğinin onun temeli olarak kabul etmiştir. Benzer şekilde, Descartes kendi delilinde '*un être souverainement parfait*'ten söz eder. Ancak İbn Sinâ'nın yaklaşımının Tanrı'nın mükemmelliği ile ilgili yapacağı bir şeyi yoktur. O, basitçe, 'Varlığın zorunluluğu'nu, başlangıçta akılda yerleştirilmiş olarak ve sonra da çelişki ızdırabında –in re- doğrulanmış olarak kullanıyor görünüyor. Bu düşüncede, İbn Sinâ'nın yaklaşımının en yakın benzeşimi, Allah'ın mükemmelliği üzerine değil, aksine baka bir mütalaa üzerine oturtulacaktır.<sup>66</sup>

Delilin kozmolojik kısmının nedensel (aetiological) çerçevesini de işaret edilmelidir. Nedenin hiçbir özel alt tipi zorunlu olarak delil tarafından (Fahrüddin er-Râzî'nin yeter neden düşünülmedir iddiasına muhalif olarak)

<sup>66</sup> G. Oppy son zamanlarda, kozmolojik veçhe için, İbn Sinâ'nın W. L. Craig'in kozmolojik delil tipolojisine paralel düşüncesinin ontolojik yönünü sınıflandırmak için ayrıntılı bir çerçeve sağlayan ontolojik delillerin ayrıntılı bir tipolojisini sağlamaktadır. Oppy'nin listesi şöyledir: tanıma dayalı ontolojik deliller; kavramsal (ya da hyperintensional) ontolojik deliller; modal ontolojik deliller; Memongian ontolojik deliller; tecrübî ontolojik deliller; Hegelci ontolojik deliller. Oppy'nin şemasına göre, Anselm ve Descartes'in Tanrı'nın mükemmelliğinden hareketle Tanrı'nın varlığına ilişkin deliller, tanımsal (definitional)'dır. Oppy'nin listesinde muhtemelen İbn Sinâ'nın deliline en çok uyuyor görünen modal kategorisidir. Bkz. G. Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God* (New York: Cambridge University Press, 1995), 65vd.

varsayılmamasına rağmen, bunu delilin her zaman herhangi nedensel çerçeveden yoksun oluşu izlemez. Aksine, herhangi bir şey, her ne anlamda olursa olsun başka bir şeye dayanır ilkesine dayandırılan bir delil kesin olarak kendi çerçevesi için *nedensellik ilkesine* sahipmiş gibi görünecektir. Bir alternatif yeter neden ilkesi olacaktır.<sup>67</sup>

Son olarak, İbn Sinâ'nın herhangi bir mümkünün bu kök niteliği için onun *ab extra* kaynağı olarak *onuncu* ve daha sonra *on yedinci fasıl*'da tartıştığı tarzın anlamı nedir? Bugünlerde çoğunluğun basmakalıp dili, karşıt-üretken bir olasıcılık (probabilism) önerir. Zira o, bir mümkünün doğuştan elli de elli var olma şansına sahip oluşunu ve dış faktörün basitçe sonuç lehine ihtimali çevirdiğini ima eder. Ancak İbn Sinâ açıkça, dış faktörün yokluğu durumunda bir mümkünün varlık kazanmasına hiçbir şekilde imkan bulunmadığını söylemez. Bununla birlikte, *onuncu fasıl*'daki bir mümkünün mahiyeti açısından varlık ve yokluğun eşit oluşu ifadesi kadar, *on yedinci fasıl*'daki, mahiyet olarak mahiyetin kendisini var etme yeteneğine sahip olmadığı ifadesi de problemlerle doludur. Şöyle ki, onlar asılsız bir şekilde varlığa gerçek bir yüklem gibi muamele ediyor görünüyorlar, ve onlar mahiyet olarak mahiyete bağımsız bir ontolojik statüye (*esse essentiae*) sahip muamelesi yapmakla kaba bir realizmi ima ederler. İbn Sinâ'nın meseleyi bu terimler içinde ifade etme yöntemi, delil için gerekli midir? Veya o, birinin imkanın kaynağının yalnızca *ab extra* olabileceği şeklindeki derin sezgiyi yakalamaya çalışabildiği pek çok yöntemde sadece biri midir?<sup>68</sup>

En azından, mümkün varlıkta özellikle varlığın mahiyete olan tesadüflüğü ve mahiyetten ayrımı açısından meseleyi tasarlamaktan oldukça önemli bir sonuç çıkar. Bu sonuç şudur: zıt-konum vasıtasıyla, mümkün olmayan varlıkta varlığın mahiyete olan tesadüflüğü söz konusu değildir. Yani, İbn Sinâ'nın 'Zorunlu'sunda, varlık-mâhiyet ayrımı ortadan kalkar ve mahiyete ait veçhe bertaraf edilmiş olur.<sup>69</sup> Bu doğrudan doğruya, İslâm dogmatik

<sup>67</sup> Belirleme (determination) ilkesi *kelâm* delilinin altında yatar; nedensellik ilkesi, Thomist (Thomist) delilin altında yatar; ve yeter neden ilkesi de Leibnizci delilin temelinde yatar. (Bkz. Craig, *Cosmological Argument*, 283). İbn Sinâ'nın delilinin Leibniz'inkiyle aynı seviyede oluşu kadarıyla, yeter neden ilkesinin gerekliliği ima edilmektedir. Fazlur Rahman da İbn Sinâ'nın delilini Leibnizinkiyle ilişkilendirir.

<sup>68</sup> Bu bağlamda bazı son dönem düşünürlerinin, başlıca analitik Thomistlerin, varlığın tuhaf bir yüklem türü de olsa, bir yüklem olabileceğini başarılı bir şekilde tartıştıklarına dikkat ediniz. Bkz. B. Miller, *A Most Unlikely God* (Notre Dame, 1996), özellikle ikinci ve üçüncü bölümler. Miller belli bir boyutta şunu da tartışır: '...varlık, ilk-düzeyde yüklenilebilir olarak işleyebilir, yani o anlamlı bir biçimde fertlerin ikinci derece yüklenilebilir nitelikleri için olduğu kadar, fertler içinde kullanılabilir. Aynı şekilde bkz. Oppy, *Ontological Arguments...*, 130-161.

<sup>69</sup> İbn Sinâ teolojisinin anahtar bir düşüncesi. Örneğin, *wajib al-wujûdi... laysa dhâ mâhiyya* (İşârât, 3:480).

(scriptural) teolojisinde, Allah'ın sıfatlarının aşkınlığı (*et-tenzih*) açısından ifade edilen şeye karşılık gelir. O, Kant'ın ana eleştirisi olan kozmolojik delillerin en iyisinden bazı zorunlu açıklama uçları verebileceği, ancak onların hiçbirini bizatihi sonuç vermeyeceği (*ens realissimum* or *ferfectissimum*) eleştirisini bertaraf ettiği kadarıyla önemlidir. Zira gördüğümüz gibi, İbn Sinâ'nın imkanı nasıl tasarladığı verildiğinde, onun mümkün olmayan varlığı tümüyle aşkın, 'mâhiyet-üstü' bir varlık olmalıdır. Bu, bununla birlikte, varlığın mâhiyete olan âriziliğinin, bir *façon de parler* olmaktan çok üst derecede gerçek olarak alınmış olmasını gerektiriyor görünüyor.

Delilin güçlü bir biçimde muamma bir öz savunması, onun aşkına yönelişi açısından anlaşılabilir. Uygun biçimde muamele gördüğünde, yeterli derecede *hikmet* felsefi geleneği içinde gösterildiği gibi, delil akılda Allah'ın gerçekliği konusunda sonsuz (fathomless) bir kesinliğe neden olabilir.