

MADDE İLE SÛRET ARASINDAKİ İLİŞKİ: “TÜRDEŞLİK DELİLİ” (İLÂHIYYÂT, II.4) ÜZERİNE BAZI KISA DEĞERLENDİRMELER VE FEYZİN NETİCESİ*



OLGA LIZZINI**

ÇEV.: MEHMET SAMİ BAGA***

Benim buradaki amacım *Kitâbu’ş-Şifâ*’nın *Metafizik*’inde (*İlâhiyyât*, özellikle II.4’te) İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu madde-sûret ilişkisine dikkat çekmektir. İbn Sînâcı müzakere sadece Aristotelesci bir konunun gelişimini göstermekle kalmaz, aynı zamanda İbn Sînâcı sebepler sisteminin tüm yapısını da ortaya koyar. O, İbn Sînâcı sistemin en temel prensiplerinden birini yani taşma veya taşıp yayılmayı (*feyz*) içermektedir. İlgiye değer bir diğer şey de İbn Sînâ’nın inşa ettiği mantıksal yapıdır: O, benim “türdeşlik delili” (*İlâhiyyât*, II.4, 80.14-83.3) diye isimlendirmeyi teklif ettiğim bir delil kullanmaktadır ki, [bu delil] sadece madde ile sûret arasındaki ilişkide değil, ruh ile beden arasındaki ilişki (*Kitâbu’n-Nefs*, V.4) ve Zorunlu Varlık’ın (*İlâhiyyât*, I.6) birliğinin kanıtlanmasında da önemli bir rol oynar.¹

* İngilizceden çevirisi sunulan bu metnin künyesi şu şekildedir: Olga Lizzini, “The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the ‘Homology Argument’ (İlâhiyyât II.4) and the Deduction of Fluxus”, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* (Edited by Jon McGinnis with the assistance of David C. Reisman), Brill 2014, s. 175-185.

** Università di Roma—“La Sapienza,” Italy.

*** Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Öğrencisi (samibaga@hotmail.com)

1 Sayfa numaraları şuraya işaret etmektedir: *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* (1960a), bunda sonra *İlahiyyât*; G. C. Anawati’nin Fransızca çevirisi *eş-Şifâ: l-İlâhiyyât* (1978-1985, bundan sonra Anawati; *Şifâ: el-İlâhiyyât*’ın Latince çevirisi, bundan sonra *Liber de philos. prima*.

Metafizik'in ikinci kitabı madde-sûret ilişkisinin anlaşılması için son derece önemlidir. Bu kitap maddenin ve maddi *bileşik*'in tanımına değinmektedir ve dolayısıyla ay-altı âlemde madde ve sûretin birleşmesi ile ilgilidir.

Kitabın ilk faslı ya da bölümü cevher kavramı ile onun bölümleri veya kısımlarının (*aksâm*) genel bir incelemesini içermektedir. İbn Sînâ arazlar için kendiyile kâim bir dayanağın –ki bu cevherdir (el-cevher)– varlığını ortaya koymakta ve dayanak kavramının kendisini incelemektedir. O, konu veya dayanak (*mevzû*) ile yerleşilen şey (*mahall*) arasında bir ayırım yapmaktadır. Bu ikincisinin kendiyile kaim olması zorunlu değildir, dolayısıyla o konudan daha geneldir: Konunun daima kendi kendine var olabilmesi (*kivâm*) gerekir. Son olarak İbn Sînâ, mümkün olabilecek tüm farklı cevher türlerini sıralamaktadır. O, cevherleri cisimle olan bağlantısına göre tanzim eder ve farklı cevherleri tespit eder: Maddî ve maddî olmayan, madde ile ilişkili ve maddeden tamamen bağımsız. Bu, aynı zamanda varlığın farklı derece veya seviyelerini de belirlemeyi gerektirir ki, bunlar da cisimler, nefisler ve Akıllar veya Akledilirlerdir.²

Kitabın İkinci faslının (veya bölümünün) teması cisim kavramıdır. İbn Sînâ kendi cisim kavramını ortaya koymakta; "uzun, geniş ve derin" yani *kendinde* boyutlu olan şey şeklindeki geleneksel ve yaygın cisim tanımını (buradaki "tanım" *tarif* tir, fakat daha sonra İbn Sînâ bu ifadeden "tasvir", *resm* olarak bahsetmektedir) reddetmektedir.³ İbn Sînâ'nın cisim anlayışının temel fikri "cisimsel sûret"tir. Cismin temeli, onda boyutlar varsayma ya da farzetme imkânıdır ve bu imkân, "cisimsel sûret" veya "cisimlik sûreti"dir. Cismin tasviri ya da tarifi, cismin üç boyut (uzunluk, genişlik ve derinlik) varsayabileceğimiz veya farzedebileceğimiz (*farada*) bir cevher olduğuna; dolayısıyla da cismin, kendisinde bu üç boyutun *bilfiil* bulunduğu cevher olmadığına işaret etmektedir. Hatta sonluluk cisme hamledebileceğimiz bir şey iken ona zorunlu olarak atfedebileceğimiz bir şey değildir.⁴

Cisimsel sûret doktrini ile İbn Sînâ, cisim tanımını gerçeklik düzleminden yani cismin *bilfiil* boyutlarından potansiyellik veya imkân düzlemine taşımaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ, bir cismin mümkün veya farazî boyutlarından söz eder. Temel düşünce, fiziksel gerçekliğin sûrî/formel olarak esasında üç boyutlu olduğu hipotezidir. Ancak bu üç boyutluluk durumu, cisimlerin sadece bilfiil boyutlarını değil, aynı zamanda mümkün olanların da tümünü, dolayısıyla farazî olanları da

2 Bkz. *İlahiyât*, II.1, 57-60. Madde-sûret ilişkisi problemi ile maddenin metafiziksel ve fiziki tanımını A.D.Stone (2001) ve Amos Bertolacci (2003) tarafından incelenmiştir.

3 Bkz. *İlâh*, II.2, 61-63.2.

4 A.g.e., II.2, 63.4-9; sonluluk anlayışı için bkz., II.2, 62.2-7.

içermektedir.⁵ Maddî gerçeklik kendisini tamamen sûrî/formel gerçekliğe bağlı olarak dışa vurmaktadır.⁶ Bu bariz bir şekilde Aristotelesci temanın bir yansımasıdır (Aristotele'e göre madde sûretten ayrı olarak var olamaz ve "arazî olarak" –κατα συμβεβηκ ζ– var olmayandır),⁷ fakat maddenin sûrete bağımlılığını temellendiren kavramsal karakter tipik olarak İbn Sînâcıdır. Maddî dayanak (ve dolayısıyla cisim) sûretler alma ve dolayısıyla boyutlu olma imkânından başka bir şey değildir: Cisim sûretini sadece gerçek/reel ve bilfiil boyutlarından değil, aynı zamanda mümkün olanlarından da alır. Bu bağlamda boyut sahibi olmanın imkânı, cismin alabileceği farklı sûretlere bağlıdır.⁸

*İlâhiyyât II.2'*nin bir dizi delil içeren bir diğer önemli konusu da atomculuğun reddidir. Ne yazık ki yer sıkıntısı onları burada incelemekten beni alıkoymaktadır. Yine de atomcu teorinin reddi son derece önemlidir. Zira bu red, cismin bölünebilirliği tezini haklı çıkarmakta ve böylece İbn Sînâ'nın kendi madde anlayışını sunmasına izin vermektedir. Cisim süreklilik ve bölünme nitelikleri kabul eder, bu da İbn Sînâ'nın bu iki zıt nitelik için ortak bir dayanak varsaymasına yol açmaktadır. Başka bir deyişle süreklilik bir şeyde, yani ilk maddededir. Süreklilik ise bir sûrettir. Böylelikle İbn Sînâ, cismin yapısı hakkındaki kendi araştırmasını, onun ontolojik durumunun iki anlamıyla birlikte sunmaktadır: Cisim sûret bakımından bilfiil, madde bakımından ise bilkuvedir.⁹

Madde ile sûret arasındaki bağlantı veya ilişki hakkındaki asıl araştırma II. kitabın üçüncü kısmında başlamaktadır. İbn Sînâ burada uzmanların "radikal dış-salcılık/extrinsécisme radical" (Gardet) veya "biçimcilik/formalisme" (Michot) diye

5 Bu kavram başka bir açıdan A. D. Stones (2001), 100-101 tarafından incelenmiştir: "Genel bir sûret olarak cisimlik sûreti, daha fazla özelleşmeden gerçek dünyada bulunamaz. Başka bir deyişle dış dünyada 'mutlak cisim' yoktur (tıpkı 'mutlak hayvan' olmadığı gibi). Ancak böylesi mutlak bir cisim düşünülebilir... Dolayısıyla gerçek cisimliliğin kendinde ne olduğu, tüm fiili cisimlerin sahip olmak zorunda oldukları spesifik formlara atıfta bulunmaksızın açıklanmış olmalıdır. İbn Sînâ'nın görevi bunu açıklamak ve bu açıklamaya dayanarak cisimliliğin kısmi veya genel formunun kavramsal olarak maddeden, (esasında sûretsiz olan) ilk maddenin biz-zat kendisinden değil de maddeye 'ihtiyaç'tan (*hâcet*) ayrılamaz olduğunu göstermektir.

6 İbn Sînâ'cı bu temanın analizi için bkz. J. Michout (1986), 57-68.

7 Bkz. Aristoteles, *Physics*, I 8, 191b13-14; I 9, 192a4-6; *De Gen et. Corr.*, I 3, 318a15 vd.

8 Bkz. *İlâhiyyât*, II.2, 63; çev. Anawati, 135; *Liber de philos. prima*, 71-72. Cismin fiili boyutları, onun mahiyetinin tanımına dahil değildir: Cismin *kendinde* belirli ölçüleri, boyutları veya hacmi yoktur. O, kendisini belirleyecek ve dolayısıyla hacmini değiştirecek farklı boyutlar almaya hazır maddeden müteşekkildir. Bu sûret maddi sûrettir; diğer sûretler ise yer, nitelik vd ile ilgilidir. Bu konu ile ilgili olarak bkz. A. Hyman (1977), 335-356.

9 *İlâhiyyât*, II.2, 65.4-66.15. Süreklilik kavramı için bkz. A.D. Stone (2001), 104-106.

adlandırdıkları şeyin temelini atar. İbn Sînâcı sistemde her şey sûretle desteklenir ve temellendirilir. Sûret sadece ay-üstü âleme değil, aynı zamanda ay-altı maddeye de varlık ve gerçeklik vermektedir.¹⁰ Belirttiğim gibi sûret, sadece maddeye sahip olmadığı belirlenimler sağladığı için değil, aynı zamanda, daha iyi bir ifadeyle, maddeye verdiği belirlenimler sebebiyle maddenin gerçekliğinin ilkesidir. Sûret maddeye somut bir tikel olarak karakter, varlık (*kivâm*) ve gerçeklik (*hakikat*) verir. Bu durum akli temsil düzeyinde dahi doğrudur. Maddenin tasavvur imkânı sûrete bağlıdır: Sûretsiz madde tasavvur edilemez, yalnızca bir konumun, bir uzam veya ölçününün (*mikdâr*) ve dolayısıyla bir sûretin (*sûret*) mevcudiyeti maddeyi tahayyülün nesnesi yapar.

İbn Sînâ kendi cisim anlayışını –ve maddenin sûrete bağlılığı temel fikrini– bir dizi diyalektik metotla geliştirmiştir ki, onun tercih ettiği argümantasyon metodu Yunanlıların δισπρεσις'i, yani Platoncu bölümlene yöntemidir. Bu argümanların çoğu –örneğin çamur ile ilgili olan (*medereh*, bkz. *İlâhiyyât II.3, 7*) – İbn Sînâda da sıklıkla görülmektedir.¹¹ Bu delillerin amacı özünde İbn Sînâcı teoriyi muhtemel itirazlara karşı savunmak olduğu için bunları detaylı olarak incelemeyeceğim. Bunun yerine hemen madde-sûret ilişkisine dair en ilgi çekici metinlerden biri olan dördüncü faslın incelenmesine geçeceğim.¹²

II.4'teki araştırma, madde-sûret ilişkisinin içinde bulunduğu bariz döngüsellikten ileri gelmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse –II.2 ve II.3'te delillerle kanıtlandığı üzere– maddenin sûrete mutlak bağımlılığı şeklindeki açıklama, İbn Sînâ'nın daha önce değindiğim “dışsalcılık/ extrinsécisme” veya “biçimcilik/formalisme”i tesis etmesine imkân vermekte, fakat aynı zamanda bu iki metafizik ilke arasındaki ilişkinin belirlenmesinde problem de yaratmaktadır. Şayet madde, sûret olmaksızın tasavvur veya temsil edilemiyorsa, bu durum, ilişkilerinin gerçekliği dışında (*alâkatu'l-muzaâf; habitudo relationis*) madde ve sûretin gerçekliğinin olmadığı anlamına mı gelmektedir?¹³ Bu soru –ve tabiki İbn Sînâ'nın önerdi-

10 Bu iki terim aynı düşüncenin iki farklı veçhesini ortaya koymaktadır. “Dışsalcılık/ Extrinsici -me” ile Gardet (ve Gilson) sûretlerin bizzat ait oldukları ilkeye, *vâhibu's-suver'e*, ay-altı âlemin dışındaki ilkeye işaret etmeyi hedeflemişlerdir. Bkz. L. Gardet (1951b); E. Gilson (1962); İbn Sînâcı “hylomorfizm”den söz eden Michot ise “formalisme” ile sûreti maddenin ilkesi olarak kabul eder; bkz. J. Michot (1986), 68-87.

11 Bkz. *Kitâbu'l-Hidâye* (1974), 236-237; *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhâh* (1958-1959/1377-1379 A.H.); Fransızca çevirisi: A.-M. Goichon, *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhâh* (1951) içinde, 262-263; bundan sonra Goichon.

12 Bu pasaj hakkında bkz. Amos Bertolacci (2003), 132-134.

13 Bkz. *İlâhiyyât'*ın baş tarafı, II.4, 80.4-6.

ği çözüm– İbn Sînâ'cı düşüncenin tipik özelliğini ortaya koymaktadır: Mantıksal veya akli tarz/düzen ile ontolojik tarzın/düzenin iç içe olması. Maddenin varlığı ile sûretin varlığı arasındaki bariz bağıntı, İbn Sînâ tarafından onların manaları aracılığıyla açıklanmaktadır: Maddeyi tasavvur etmeden bazı sûretleri düşünmek mümkün olduğu için onların bağıntısına dair hipotez reddedilmelidir.¹⁴

Nitekim II.3'te sözü edilen maddenin mutlak manada sûrete dayanması, eğer maddenin sûretsiz tasavvur edilemeyeceğinden yola çıkılarak ortaya konulursa (zira maddeyi düşünmek ona bir konum, bir uzam, boyutlar vb. verilmesi anlamına gelir),¹⁵ o zaman maddeden bağımsız olarak *bir sûretten fazlasını* (*kesîr mine's-suveri'l-cismâniyye*) tasavvur etme imkânı, madde ve sûretin birbiriyle bağıntılı iki şey olmadığını gözler önüne serecektir. Bağıntı şeylerin mahiyeti ile ilgilidir, ne var ki maddeden ayrı olarak sûretin mahiyetini tasavvur etmek mümkündür.¹⁶ Madde ve sûretin mahiyetsel bağımsızlığı, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi öğretiyeye uygun olarak her iki ilkeyi de cevher olarak tanımlanmasına izin vermiştir.¹⁷ Yine de gelinen noktada bunların ilişkisine dair problemin henüz bir çözümü yoktur ve bu tam da İbn Sînâ'nın kullandığı ve benim “türdeşlik delili” dediğim şeye ulaşmaktır.

Sûret ile madde arasındaki ilişkiyi (*'alâka*) tesis ederken görünen iki ihtimal arasın tercih yapılacaktır. Bunlardan ilki, madde-sûret ilişkisini sebep ve sonuç arasındaki malum ilişkinin muadili olarak değerlendirmektir. İkincisi ise iki ilkenin (iki şeyin) varlıkta maudil veya türdeş olarak düşünülmesine dayanır (*mütekâfi* veya *mükâfi*; terim Latincece bazen *coaequalia* terimi ile karşılanmıştır).¹⁸ “Varlıkta

14 *İlâhiyyât*, I.4, 80.4-10. Şayet İbn Sînâ'nın belirttiği gibi bir bağıntı varsa, bu, madde ve sûret ile ilgili değil, maddeye ilişkin özel hazır olma durumu (veya “aptitude / yatınlık”, isti'dâd) ile sûret arasındadır. Bununla birlikte hazır olma ile sûret arasındaki ilişki, madde-sûret ilişkisinin asıl yönü olmayıp, maddenin bir neticesidir (bkz. *İlâhiyyât*, II.4, 80.11-13; *Liber de philos. prima*, 93; çev. Anawati, I, 147).

15 Bkz. *İlâhiyyât*, II.3, 72.4-75.2 ve 75.3-77.10. Aynı pasaj hakkında bkz. A.D. Stones (2001), 106-113.

16 Madde sûrete dayanmaktadır, fakat sûret maddeye dayanmaz (Ancak sûret maddeye “ihtiyaç duyar” zira ona bağlıdır).

17 Maddenin “cevher” olarak [ele alındığı] tartışma için bkz. Aristotle, *Metaphysics*, VII(Z) 3, 1029a1-20.

18 *Mükâfi* (diğer pasajlarda *mütekâfi*) için Latinler “compar”, “coaequale” veya “comitans” (bkz. *Liber de philos.*'ta “Lexiques”); Anawati, 113'te “équivalente”; Horten *el-ilâhiyyât*'ta (1960) İbn Sînâ'nın “steht nicht in reziprokiem Verhältnisse zu einem anderen şeklindeki argümanını açıklarken “gleichgeordnet”; A. Hyman (1983)'te “co-equal” kavramını kullanır. *Mükâfi* terimi A. M. Goichon (1938)'da dikkate alınmamıştır. Fiilin kökü *k-f-* olup *tekafe'e* formu “denk olmak, denklik” anlamına gelir. Michout bunu İngilizce “homologous”un karşılığı olarak “homologue” olarak çevirmiştir. Bkz. *el-Mebde' ve'l-me'ad* (1994). Bu kelime ne teolojide ne de felsefede

türdeşlik” iki (veya daha fazla) şeyin farazî durumudur ki, bunlar eşzamanlı olarak birlikte varolurlar ve biri değerinin sebebi veya sonucu değildir (*‘alâkatu emreyni mütekâfıeyni’l-vücûdi leyse ehaduhuma ‘illeten ve lâ ma‘lûlen li’l-âhar*).¹⁹

İbn Sînâ'nın kendi incelemesi sonucunda bulunduğu çözüm bunlardan ilkidir: Sûret, maddenin cevherliğinin illeti –daha doğrusu “illetin parçası”dır–; o, ilke –sûretleri veren– ile madde, yani “en son netice” (“sebepli olan son [şey]”) arasında araç veya aracıdır.²⁰ Bu sebeple madde ile sûret arasındaki ilişki, İbn Sînâ'ya göre genel anlamdaki tipik nedensellik hiyerarşisini, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*, VIII ve IX'da ay-üstü âleme ilişkin olarak açıkladığı hiyerarşiyi tekrarlar.²¹ Buna karşın madde ile sûretin bağlantısı nedensellik ilişkisine tekabül etse de, ikinci ilişki türü yani “türdeşlik” –ve sonuç delil– tıpkı benim önerdiğim üzere, özel bir dikkat gerektirmektedir.

Gördüğümüz üzere, iki –ya da daha fazla– türdeş arasındaki ilişki, unsurlardan hiçbirinin diğer(lerin)in sebebi olmadığı, fakat hiçbir unsurun diğer(ler)i olmaksızın da var olamadığı farazî bir ilişki olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda İbn Sînâ delilin bağlı olduğu ortadan kaldırma (*ref'*; *remotio*)²² düşüncesini/kavramını yani “yok etme”, “imha etme” veya “olumsuzlama”yı takdim eder.²³ Bu düşünce/kavram ile İbn Sînâ başlangıçtaki fikirde zaten mevcut olan alternatifi yeniden ileri sürebilecektir. İki şeyin imha edilmesi veya ortadan kaldırılmasının eşzamanlı bir şekilde tezahür ettiği durumda sadece iki problem söz konusudur: (1) Bir şey başka bir şeyin sebebi olduğunda ve teorik olarak, (2) bir şey varlıkta diğer şeyle, varlıkla “türdeş” (*mütekâfîü'l-vücûd*) olduğu zaman, tabiri caizse, basitçe onunla “denk” olduğunda.

teknik bir terim olarak görünmektedir, ancak iki şeyin varlıkta türdeşliği hipotezi *Kelam*'daki sebeplilik doktrinine atfedilebilir. Esasında *Kelam*'da –ki orada biricik sebep ilahi fiildir– her şey her şeyle “türdeş”tir, yani her şey herhangi bir sebeplilik ilişkisi olmaksızın başka bir şeyle eşzamanlı olarak varolabilir. Bu hipotez M. Marmura (1984), 185-187 tarafından ileri sürülmüştür.

19 *İlâhiyyât*, II.4, 81; *Liber de philos. prima*, çev. Anawati, I, 147,148.

20 A.g.e., 87.13-88.4.

21 Tipik nedensellik hiyerarşisinde (mesela bkz. *İlâhiyyât*, VIII.1, 327.11-328.15) biz bir sebep (*illet*), bir aracı (*mütevassıt*) ve bir sonuç (*ma‘lûl*) görmekteyiz. Buna karşın madde ile sûret arasındaki sebeplilik ilişkisi veya bağlantısı kendine özgüdür, zira sebep yani sûret, kendisine bağlı olduğu maddeye “ihtiyaç duyar”. Bkz. *İlâhiyyât*, II.2, 68.1 vd. Ayrıca bkz. R. Wisnovsky (2002).

22 *Ref'* masdarından gelen *refea'* fiili öncelikle “yükseltmek/kaldırmak”, sonrasında ise “ortadan kaldırma” anlamına gelir.

23 *İlâhiyyât*, II.4, 81.4-82.9.

İbn Sînâ, bir şeyi ortadan kaldırma veya imha etme düşüncesini *İlahiyyât V.1*'deki bir pasajda sebep-sonuç ilişkisi bakımından bir örneklerle açıklar.²⁴ Bu pasaj İbn Sînâ'nın II. kitapta henüz söz etmediği fakat –tıpkı *İlahiyyât VI* ve VIII'de açıkça görüldüğü üzere– onun tüm sebeplilik düşüncesini destekleyen bir öncül içermektedir. Bu öncül, gerçek veya hakiki sebeplerin sonuçlarıyla *birlikte (maa')* bulunduğu, dolayısıyla da onlarla eşzamanlı olduğudur.²⁵ Bu öncülün İbn Sînâcı sistemdeki ilk ve en belirgin sonucu, elbette ki âlemin ebediliği düşüncesidir. Şayet hakiki sebepler sonuçlarıyla *birlikte* bulunuyorsa, İlk ilke –yani Zorunlu Varlık– sadece sebep olduğu şeyle yani âlemlerle birlikte var olabilir. Bu durum sadece başlangıç bakımından değil (âlem “geçici zamansal bir boşluktan” sonra “yaratılmış” olamaz), aynı zamanda âlemin gelecekte son bulmasının imkânsızlığı bakımından da doğrudur.²⁶

Şayet biz hakiki sebeplerin daima kendi sonuçlarıyla birlikte bulunduğu tezini kabul edersek, sebebin imha edildiği veya ortadan kalktığı an ile sonucun yok olma (veya ortadan kalkma) anının birbirine tekabül ettiğini de kabul etmeliyiz. Başta ki soruna yani madde-sûret ilişkisine dönersek, şurası açıktır ki, bu öncül dikkate alındığında şayet sûret maddenin sebebi ise, sûretin yok olması maddenin yok olmasına neden olmalıdır. Buna karşın, eğer madde ve sûret sadece iki türdeş ise, bu iki şeyden herhangi birinin diğerinin sebebi olmaksızın, bunların yok olmaları eşzamanlı olarak meydana gelecektir ve bu yüzden ikisi de “üçüncü bir şey”e (*şey' sâlis*) dayanmalıdır.²⁷

Türdeşlik delilinde üç ihtimal sıralanmaktadır: İki şeyden birinin ortadan kalkması (1) üçüncü bir şeyin ortadan kalmasına yol açabilir; (2) üçüncü bir şeyin yok olması veya ortadan kalmasının neticesi olabilir; veyahut (3) üçüncü bir şey olmadan açıklanabilir. Başka bir ifadeyle; türdeş iki unsurun ilişkisi, bu iki şeyden birinin sonucu olan üçüncü bir şeye başvurarak açıklanabilir; bu iki şeyden birinin sebebi olan üçüncü bir şeyle açıklanabilir; veyahut son olarak üçüncü bir unsura başvurmadan açıklanabilir.²⁸

24 A.g.e., IV.1, 169.3-8.

25 A.g.e., VIII.1, 327.11; *Liber de philos. prima*, 376. Aynı zamanda bkz. İbn Sînâ'nın hakiki (*el-hakîka*) sebeplerin sonuçlarıyla birlikte olduklarını ifade ettiği *İlâhiyyât*, VI.2 ve 3. Sebep ve sonucun varlığının eşzamanlı olduğu düşüncesi ile ilgili olarak bkz. *İlâhiyyât*, VI.1, 265; *Liber de philos. prima*, 301.

26 Bunu *koruyucu (conservans)* fikri ile karşılaştırın. Örneğin bkz. *Hidâye*, 284; aynı zamanda bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât* (1973), 45-46.

27 *İlâhiyyât*, II.4, 81.3-8.

28 A.g.e., 81.11-15.

İbn Sînâ ilk olarak üçüncü ihtimali tartışır ve bunun tutarsızlığını ortaya koyar. Mademki incelenmekte olan iki unsur (sûret ve madde) *kendinde* “zorunlu değil”dir, bunlar bir sebep gerektirmelidir. Aynı zamanda, mademki bu bunlar birbirlerine bağımlı şekilde tasavvur edilemezler, o halde bunlar aslında kendilerini tanımlayan ikili ilişkinin dışında üçüncü bir şeyin gerekliliğini göstermelidir.²⁹

İkinci ihtimale gelince, <sözü edilen> iki unsurun üçüncü bir şeye dayanması seçeneğine göre, neden “bu ikisinden her birinin mahiyetinin kendilerine eşlik eden diğerinin mahiyetine dayandığı” açıklanmalıdır.³⁰ Mademki karşılıklı bağımlılık reddedilmelidir (yani bu ikisinden hiçbirini diğerinin yakın sebebi olarak düşünmeye imkân yoktur), <o halde> iki unsurdan birini, varsayılan üçüncü şey ile bu ilişkideki diğer unsur arasında araç veya aracı olarak telakki etmek dışında bir seçenek yoktur. Her halükarda, bizzat İbn Sînâ’nın da ileri sürdüğü üzere, iki şeyin yok olması veya ortadan kalkmasının üçüncü bir şeyin ortadan kalmasını gerektirmesi şeklindeki üçüncü varsayım dahi, bu iki şeyi bir kez daha açıkça sebep-sonuç ilişkisi içerisine sokar: İki şeyden birinin ortadan kalkması, üçüncü bir şeyin ortadan kalkmasına sebep olabilir ki, bu da söz konusu iki şeyden diğerinin ortadan kalkmasını açıklar. Böylece üç şeyin tamamı nedensel olarak ilişkili olacaktır.

Bu argüman iki sebepten ötürü ilgi çekicidir. İlk olarak, İbn Sînâ bu delille uzak sebebin gerekliliği sonucunu çıkarmakta ve bu sayede –benim önerdiğim üzere– kendi sisteminin en alt düzeyinden başlayarak kendi feyz sisteminin temelini atmaktadır. Eğer iki şey karşılıklı birbirine bağımlı (yani her birinin yekdiğerinin sebebi) değilse ve bunlar sebepsiz de olamıyorsa (sebepsiz iki varlık, iki “zorunlu varlık” olacaktır, oysa varlığın zorunluluğu sadece bir olabilir),³¹ şurası açıktır ki, iki şeyin birlikte var olması durumunda dahi birinin diğerinin sebebi olması, ikisinin de sebebi olan bir “üçüncü şey” varsaymaya bizi mecbur bırakmaktadır. Bu iki şey arasındaki bağlantı, sebeplik açısından yeniden tanımlanmalıdır. Aslına bakılırsa İbn Sînâ’nın *İlâhiyyât* II.4’te kapsamlı bir şekilde ifade ettiği “üçüncü bir şey” (*şey’ sâlis*), doğrudan doğruya madde ve sûretin ötesindeki akli ilke yani *vâhibu’s-suver* veya *dator formarum*, sûretleri veren olarak tayin edilebilir.³²

Dolayısıyla İbn Sînâ’nın *İlâhiyyât* VIII ve IX’da kendi sisteminin en üst düzeyinde yani ilk ve benzersiz olan sebepten başlayarak delillendirdiği *feyz*’in (*fluxus*

29 A.g.e., 81.15-82.9.

30 A.g.e., 82.10-17.

31 Türdeşlik delili Zorunlu Varlık’ın birliğini kanıtlamaktadır. Bkz. *İlâhiyyât*, I.6 ve I.7.

32 İbn Sînâ *İlâhiyyât*, II.4’te “üçüncü şey”i açıkça *dator formarum* olarak belirtmektedir. Ayrıca bkz. *İlâhiyyât*, II.4, 87.

veya sudur) nedensel süreci, burada İbn Sînâci sistemin en alt düzeyinde, madde ve sûret düzeyinde delillendirilmektedir. Başka bir deyişle, İbn Sînâ feyz doktrini sadece İlk İlke'nin aşırı cömertliği delili aracılığıyla, yani İlk İlke'nin "tamam üstü" veya "mükemmellik üstü" (*fevke't-tamâm*) konumu ve göksel aklın üçlü idraki doktriniyle değil,³³ aynı zamanda madde-sûret ilişkisi argümanını da kullanarak kanıtlar. Nitekim bu argümanda taşan feyzin dikey sebepliğini haklı çıkaracak yeterli öncüller mevcuttur.³⁴

İkinci olarak, iki şeyin türdeş varlıklar olduğu varsayımı reddedilmesi gerektiğine göre, madde ile sûret arasındaki illiyet ilişkisinin doğasını belirlemek mümkün olmaktadır. Bu argümanla İbn Sînâ, madde ve sûretin bir denklik ilişkisiyle bağlı olarak düşünülmemeyeceğini, aksine bunun sebep (sûret) sonuç (madde) ilişkisi olduğunu kanıtlamaktadır. Türdeşlik argümanı bizim bir şeye araç veya aracı, diğerine ise sonuç olarak işaret etmemize sebep olur, ne var ki daha sonra II.4'te İbn Sînâ sûretin sebep, maddenin ise sadece bir alıcı ve sonuç olduğunu göstermektedir.³⁵ Bu ilişki sudur doktrini için büyük öneme sahiptir. Biz İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* VIII.1'de teorik çerçevesini çizdiği sudur sürecine çerçeve sağlayan illiyet zincirinin aynısını (sebe-araç-sonuç) burada da görmekteyiz. Sûret maddenin *bir yönden* (veya *kısmen*) sebebidir.³⁶ Sûret ile madde sebep ve sonuçtur; ancak aynı zamanda ikisi birden İlke'nin yani vâhibu's-suver'in sonucudur: Sûret, maddeyle birleşmek için eşzamanlı olarak maddenin de aktığı aynı akıldan madde ile birlikte kaynaklanmaktadır.³⁷

Son olarak argümanın diğer iki uygulaması, yani ruh ve beden ilişkisi ve Zorunlu Varlık'ın birliğine ilişkin olanlar üzerinde durmaya değer.

Ruh ile beden arasındaki bağlantıya gelince, konu ile ilgili *Kitâbu'n-Nefs* V.4'teki pasajda İbn Sînâ, beden ve ruhun nisbi/görelî iki şey olarak düşünülmemeyeceğini ifade etmektedir. Bunlar ne mahiyet itibariyle³⁸ ne de varlık itibariyle iki "türdeş" olarak düşünülebilir. İki şey arasındaki ilişki daima sebep-sonuç bağlantısını ge-

33 Bkz. *İlâhiyyât*, VIII.4; VIII.6; ve IX.4.

34 "Dikey" ve "yatay" sebeplilik kavramları ile ilgili olarak bkz. L. Goodman (1992).

35 Bkz. *İlâhiyyât*, 83.4-85.12.

36 Sûretin, maddenin "araç"ı veya "sebebinin parçası" olması hakkında bkz. Bkz. *İlâhiyyât*, VI.1, 259.2-8; IX.4, 405.5-7; 409.19-20; ve IX.5, 412 vd.

37 Bkz. *İlâhiyyât*, VI.1, 259.2-8.

38 *Kitâbu'n-Nefs* V.4'te türdeşlik "birliktelik"tir (habere esse simul). Bkz. *eş-Şifâ: Kitâbu'n-nefs* (1968-1972), 2:113-114; bundan sonra *Av. Lat. De an.* Aynı zamanda bu konu ile ilgili olarak bkz. Thérèse-Anne Duart (2000), 267. O, *mükâfi*'yi "karşılıklı bağımlılık (karşılıklı veya denk)" olarak çevirmiştir.

rektirmektedir. Ruh mahiyet bakımından bedenden öncedir, fakat ikisi birden bir “üçüncü şey”den, vâhibu’s-suver’den gelmektedirler.³⁹

İbn Sînâ bozulma (*fesâd*) veya ortadan kalkma fikrini ruh ve beden hususunda da kullanır, fakat özellikle dikkate değer olan husus, mahiyet ve varlık arasındaki ayrımdır ki, bu durum argüman için gerekli görünmektedir. Her ne kadar ruh ile beden (ve tabi ki sûret ile madde) mahiyet bakımından ayrı ise de onlar varlık bakımından birdir.⁴⁰

Zorunlu Varlık’a gelince, burada argüman yapı bakımından daha karmaşıktır. İbn Sînâ *Metafizik*’in ilk kitabında (reddetmek için) iki zorunlu varlık hipotezini tartışırken bunların ilişkisini inceler. İki zorunlu varlık “türdeş” olamaz, çünkü onların ortaklıkları veya denklikleri uygunlukları, ikisinden de daha üstün olan bir sebebi gerektirecektir ki, bu da zorunlu varlık olduğu varsayılan bu iki şeyin zorunlu varlık statüsünü ortadan kaldıracaktır. Buradaki amaç İlke’nin yani Zorunlu Varlık’ın birliğini kanıtlamaktır. Bu sebeple Zorunlu Varlık’ın türdeşliğinin imkânsızlığına dair ilk genel açıklamanın ardından İbn Sînâ,⁴¹ birden fazla zorunlu varlığın olması aleyhine kendi argümanını etraflıca açıklamaktadır.⁴²

Argümanlar İbn Sînâ diyalektiğinin tipik bir şablonuna göre tasarlanmıştır. Bununla birlikte aslında burada göze çarpan şey, argümanın konusunun iki varsayımsal “zorunlu varlık” arasındaki ilişkiden daha çok tam anlamıyla iki varlık arasındaki ilişki olmasıdır. İbn Sînâ’nın argümanı, şeyler arasındaki muhtemel tüm ilişkilerin detaylandırılmış bir örneğidir. Bu detaylandırma ona sadece ikisi de *kendinde* zorunlu olabilecek iki zorunlu varlığı reddetme fırsatını değil, aynı zamanda –sûret ve madde tartışmasında gösterdiğimi umduğum üzere– kendi sudur teorisinin temellerini atma fırsatını da verir. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ’ya göre iki şey arasındaki ilişki sadece iki şekilde olabilir: Ya biri diğeri için nedenidir, ya da ikisi de üçüncü bir unsurdan kaynaklanmaktadır.

39 *Av. Lat. De an.*, V.4, 117-118. Bu argüman aynı ifadelerle fakat sadece bir örnek olarak *Kitâbu’l-Hidâye*’de de (s.224-225) yer almaktadır. İbn Sînâ’nın ifadesiyle ruh, bedeni öncelemekte ya da önceleri tamamen aynı ruh olarak ondan ayrı olduğu halde <şimdi> ondan ayrılmaya kayıtsızdır. Ruhun bedenle hakiki bir bağlantısı yoktur (ruh ne ona görelidir ne de mahiyeti itibarıyla onunla türdeşdir). Onun cevherliği bakımından ise ruhun bedenle bağlantısı veya bağlantısızlığı eşittir, fakat o bedeni ayakta tutar ve yönetir. İşte bu sebeple beden bozulması, ruhun gerçekliğinden bir şey de bozulmasını gerektirmez, bu sadece bir arazın inkıtaıdır.

40 *Bakınız Av. Lat. De an.*, V.3, 108; V.4, 115-116; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 2: 153; çev. Goichon, 271-272.

41 *İlâhiyyât*, I.6, 37.12-14.

42 *A.g.e.*, I.6, 39.17-42.7.

Bu minvalde, İbn Sînâ sûretlerin feyzine dair sebepliliği meşrulaştırmaktadır. Açık bir şekilde ilintili iki unsurun varlığını açıklamak için biz, ikisinden de üstün üçüncü bir sebebe daima ihtiyaç duyarız: Ruh bedenle birlikte *feyz* tarafından “yaratılmış”; sûret maddede “yaratılmıştır”. Zorunlu Varlık ise gerçekten zorunlu olmak için, başka bir zorunlu varlıkla ortak olamaz, zira bu ortaklık kaçınılmaz olarak daha üste başka bir sebebin gelmesini gerektirecektir.

Bu sebeple türdeşlik argümanı klasik İbn Sînâcı bir argüman olarak kabul edilebilir. Bu, sebepliliğin “negatif yolu”nu bir türünü sunmaktadır. Bu <aynı zamanda> şeyler arasındaki ilişkinin nasıl *olmadığını* açıklar, fakat tam da bu sebeple şeyler arasındaki ilişkinin nasıl *olduğunu* anlamanın teorik temellerini sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- İbn Sînâ'nın Eserleri:

Kitabu'l-Hidâye (1974), Edited by Muhammed Abduh, 2d ed. Kahire: Mektebetü'l- Kahire al-Hadise.

Kitabu'l-İşarât ve't-tenbîhât,

(1958–1959/1377–1379 A.H.), Includes the comments of Nasiruddin et-Tûsî and Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî, 3 vols. Tehran: Matba'at al-Haydari.

(1951) *Livre des directives et remarques.* Translated by A. E. Goichon. Paris: J. Vrin.

Kitabu's-Şifâ,

_____, *el-İlâhiyyât,*

(1960a), ed. George C. Anawati and Said Zayid (vol. 1) and Muhammad Y. Musa, Süleyman Dünya and Said Zayid (vol. 2), 2 vols. Kahire: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales; reprint, Tehran, 1984–85

(1960b) *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik,* Translated by Max Horten. Reprint, Frankfurt a. M.: Minerva.

(1978–1985) *La Métaphysique du Shifâ'*, Livres I à V, and Livres de VI à X. Translated by George C. Anawati. Études musulmanes, 27 and 31. 2 vols. Paris: J. Vrin.

(1977–1983) *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, I–X (with lexicon). Edited and correlated by Simone Van Riet. 3 vols. Louvain: Peeters; Leiden: E. J. Brill.

_____, *et-Tabîyyât, en-Nefs* (1968–1972), *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, 1 [livres I–III] et 2 [livres IV–V], Edited by S. van Riet. 2 vols. Louvain: Peeters; Leiden: E. J. Brill.

Kitabu't-Ta'likât (1973), Edited by A. Bedevi, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'i-Kitâb.

el-Mebde ve'l-meâd (1994), *Livre de la genèse et du retour*, Translated by J. R. Michot. Version exploratoire. Louvain-la-Neuve: Centre de Philosophie Arabe, U.C.L.

- Diğer Kaynaklar:

Aristotle (1924) *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Edited by William D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

_____, (1998), *Physics*, Edited by William D. Ross, Oxford: Oxford University Press.

Bertolacci, Amos (2003), "Some Texts of Aristotle's *Metaphysics* in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb as-Sifâ'*" In *Before and After Avicenna, Proceedings of the Avicenna Study Group*, 1, edited by D. C. Reisman and A. al-Rahim, 25–48. Leiden: E. J. Brill.

Druart, Thérèse-Anne (2000), "The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul" *Arabic Sciences and Philosophy* 10:259–273.

- Gardet, Louis (1951b), *La pensée religieuse d'Avicenne*, Études de philosophie médiévale, 41, Paris: J. Vrin.
- Gilson, Étienne (1962), "Notes pour l'histoire de la cause efficiente." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 37:7–31. Reprinted in *Études Médiévales*, Paris: Vrin, 1986.
- Goichon, Amélie-Marie (1938), *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris: Desclée de Brouwer; reprint, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999.
- Goodman, Lenn E (1992), *Avicenna*, Arabic Thought and Culture, London: Routledge.
- Hyman, Arthur (1977), "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'corporeal form'." In *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, edited by A. Hyman, 335–356. New York: KTAV Publishing House.
- Hyman Arthur and J. Walsh, eds. (1983) *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2d ed. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Marmura, Michael E. (1984), "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna" In *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of G. Hourani*, edited by M. Marmura, 185–187. Albany: State University of New York Press.
- Michot, Jean [Yahya] R. (1986), *La destinée de l'homme selon Avicenne: Le retour à Dieu (ma'âd) et l'imagination*, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Fonds René Draguet, 5. Louvain: Aedibus Peeters
- Stone, Abraham D. (2001), "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance." In *Aspects of Avicenna*, ed. R. Wisnovsky. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Wisnovsky, Robert. (2002) "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology." *Quaestio* 2, 97–123.