

Ayman Shihadeh. *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Mas'udi's Commentary on the Ishārāt*. Leiden & Boston: Brill, 2016. viii + 289 sayfa.  
ISBN: 9789004302532.

## Toby Mayer\*

**Tercüme:** Elif Tokay\*\*

Beyhakî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yaptığı ve fakat şu an elimizde bulunmayan şerh sayılmazsa, Şerefüddin el-Mes'ûdî'nin *Şukûk*'u, İbn Sînâ'nın en meşhur, fakat aşırı derecede veciz eseri üzerine yazılan ilk şerh olmalıdır. *Şukûk*, dönemin bir başka önemli ismi Fahreddin er-Râzî tarafından yazılan bir diğer önemli şerhten on sene önce yazılmıştır. Esasında Râzî, meşhur şerhi *Şerhu'l-İşârât*'ı yazmadan on yıl kadar evvel kaleme aldığı *Cevâbâtü'l-mesâ'il-buhâriyye*'de, İbn Sînâ adına Mes'ûdî'ye cevap vermişti (2). Bu faydalı ve değerli çalışmada Shihadeh, Mes'ûdî'nin metninin *editio princeps*ini ve kitabın en azından üçte ikisini kapsayan bir analizini sunmaktadır. Mes'ûdî'nin kitabı –Arapça metin büyük fontta dizilmiş yaklaşık 90 sayfadan oluşmaktadır– çizgisel (*lineal*) bir şerh olmayıp, *İşârât*'a yaklaşımında oldukça seçicidir. Bununla birlikte Shihadeh'nin çalışması, metnin güçlü iddiasını ve felsefi zenginliğini fazlasıyla göstermektedir. Kitap dört ana kısımdan oluşmaktadır: Mes'ûdî'nin hayatını ve eserlerini tanıtan bir bölüm (7-43), *Şukûk*'un tanıtıldığı ve bölümlere ayrıldığı kısım (44-85), Shihadeh'nin *Şukûk*'tan seçilmiş meseleleri ya da problemleri –yani fail nedenlik, imkânın ontolojisi, İbn Sînâ'nın Tanrı delili ve hilomorfizm– titiz bir şekilde incelediği dört kısımdan müteşekkil ana bölüm (86-168) ve Arapça metnin edisyon kritiğine giriş ve metnin kendisi (169-289).

Mes'ûdî (Shihadeh'ye göre ölümü 600/1204'ten önce [19]), Gazzâlî sonrası kelâm (özellikle Eş'arî kelâmı) ile felsefenin (bilhassa İbn Sînâci şekliyle) birbirine yakınlaşması hadisesinin –ki Müslüman entelektüel tarihinin en etkileyici ve meydan okuyucu olgularından birisidir– ihmal edilmiş, fakat çok önemli bir halkasını teşkil etmektedir. Mes'ûdî, genellikle bu vakıya kapı açan kişi olduğu düşünülen Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte, *mukte-*

\* Dr., İsmaili Araştırmaları Enstitüsü, Londra.

\*\* Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

*de'l-ferikayn* ya da *kudvetü'l-ferikayn*, yani kelâmcılar ile filozofların kusursuz örneği unvanıyla da onurlandırılır (33).

Çağdaşları Mes'ûdî'yi tanımlama noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdi. Öyle ki, İbn Gaylân el-Belhî onu bir kelâmcı olarak görerek Gazzâlî ile mukayese etmişti (18). Fahreddin er-Râzî ise Mes'ûdî'yi bir felsefeci olarak telakki etmişse de, İbn Sînâ'dan ziyade –Mes'ûdî'nin *Şukûk*'unda kimi zaman yüksek düzeyde övdüğü– Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'den gelen farklı bir eğilim içinde konumlandırmıştır (30, 80). Mes'ûdî'nin, kelâma dair eserler kaleme almamış olsa da, Eş'arîlik çizgisinde bir mütekellim olarak sınıflandırılması; *el-İktisâd*'ından onu tasvip ederek alıntı yaptığı (özellikle de rüyetullah meselesinde, [41]) Gazzâlî'ye gösterdiği saygıdan ve yine *Tehâfütü'l-felâsife*'de İbn Sînâcılığa kaymalar bulunduğu iddiasına karşı Gazzâlî'nin genel olarak Eş'arî öğretisini savunmasıyla ilgili takdîrkar tutumundan kaynaklanıyor gözükmektedir (135).

Mes'ûdî'nin *Şukûk*'u da pek çok açıdan, kelâm öğretilerinin zımnî bir savunusu şeklinde okunabilir. Mesela, “mümkün varlığın failine ihtiyacı, onun sürekli var oluşundan kaynaklanır” şeklindeki İbn Sînâcî görüşe –ki bu, mümkün varlığın failine muhtaciyetinin hudûsundan (*originatıon*) kaynaklandığını iddia eden standart kelâm öğretilerine zıttır– karşı çıkar (99). Bu, açık bir şekilde, dünyanın Tanrı'ya olan ihtiyacını, onun zaman içinde yaratılmış olmasına dayandıran kelâmî bir anlayışa işaret eder.

Aynı şekilde Mes'ûdî'nin, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına dair argümanına temel itirazı, İbn Sînâ'nın geçmiş mümkünler serisini sonsuzca geri gidişe irca etmesi ve fakat onları bir 'bütün' (*cümle*) olarak ele almada ısrar etmesidir. Mes'ûdî, buna bir 'bütün' oluşun, *sonlu* bir niceliğin sıfatı olduğunu söyleyerek karşı çıkar –böylece burada herhangi bir 'bütün' varlık olamaz. Öyle ki, bir bütün olarak (*in globo*) mümkün varlıklar için ayrı bir sebebin devreye sokulması gerekir (68-69). İbn Sînâ, kelâmcıların aksine, başlangıcı olan şeyleri içeren kümelerin (örneğin, geçmişteki semavi dairesel hareketler veya göçmüş ruhlar) kendilerini başlangıçlıymış gibi ele almayı reddeder ve fakat tutarsız bir şekilde mümkün varlıklar dizisini bizatihi mümkün olarak ele alır.

Bu tarz argümanlar Mes'ûdî'nin İbn Sînâcî felsefeye olan düşmanlığına işaret etse de, esasında onun İbn Sînâcî felsefeyle ilgili ehliyeti etkileyicidir. Onun ne ölçüde Eş'arî eğilimleri olan bir mütekellim ya da filozof olarak sınıflandırılacağı meselesi, Shihadeh'nin *Şukûk* incelemesinin bütününe kaçınılmaz surette yönlendiren bir meydan okumadır. Kuşkusuz, Mes'ûdî'nin eserlerinin çoğunluğunun astronomi, meteoroloji, tıp, cebir ve mantık gibi açık bir şekilde 'felsefi', fakat teolojik açıdan nötr disiplinlere hasredilmiş olması dikkat çekicidir (22-26). Öte taraftan

Shihadeh'nin Mes'ûdî'nin Hayyâm'la olan bağının hakiki mahiyetine dair şüpheli yaklaşımına rağmen, Mes'ûdî'nin, *Şukûk*'un hedef metni olan İbn Sînâ'nın *İşârât*'ını, İbn Sînâ'nın gözde talebesi Behmenyâr b. Marzûbân ile okumuş olan Ömer b. Hayyâm'la okuduğu iddia edilmektedir (14). Bu şüpheli yaklaşım doğru bile olsa, Mes'ûdî'nin, İbn Sînâ düşüncesinin çeşitli yönlerini sorunsallaştırdığı *Şukûk*'a ilaveten, İbn Sînâ mantığına getirilen eleştirilere cevap verdiği ve şu anda elimizde bulunmayan *el-Ecvibe ale't-tevti'a li't-tahtie* adlı eseri ile yine İbn Sînâ'nın *el-Hutbetü't-tevhîdiyye*'sine derinlikli ve özünde müspet bir yaklaşımla yazdığı şerhi dikkate değerdir. İbn Sînâ'nın teolojisi ve kozmogonisi ile ilgili ana noktaları açıkladığı bu son eser, olağandışı kafiyeli nesir türü bir eserdir (20-22, 33-43). Belki bir tesadüf eseri olsa da, Ömer b. Hayyâm'ın *Hutbe*'ye ilgi göstermesinin ve metni Farsçaya çevirmesinin, Mes'ûdî'nin mezkur eserle olan irtibatıyla bir alakası olabilir.

Mes'ûdî'nin *Şerhu'l-Hutbe*'si, tek başına ele alındığında, İbn Sînâ ile şaşırtıcı derecede güçlü bir uyum içinde olan, dahası İbn Sînâ'nın öğretilerinin İslam'ın kutsal metni ile uyum içinde olduğunu gösterme derdine düşmüş bir düşünürü ortaya koymaktadır. Örneğin Mes'ûdî, İbn Sînâ kozmogonisinin bütününe yönlendiren ve tartışmaya yol açan ilkesinin, yani "birden bir çıkar" düşüncesinin, "Allah'ın yarattığı ilk şey akıl idi" şeklindeki hadisle desteklendiğini öner sürer (40). Aynı şekilde Mes'ûdî'nin dinî ve felsefi duruşunu eş zamanlı olarak sergilediği nokta; onun, İbn Sînâ'nın, aksi halde mütekamil olan bir ruh için, ölüm sonrasında geçici de olsa bedenle olan bağından dolayı acı çekmenin söz konusu olabileceği görüşünü, Kur'an-ı Kerim ile de desteklenen (4: 48), büyük günah işleyenlerin dahi mümin olmaları durumunda ebediyen cezalandırılmayacakları şeklindeki Eş'arî öğretiyeye bağlama çabasında ortaya çıkmaktadır (42-43). Mes'ûdî'nin bu iki ayrı öğretiyi birbirinin dengi gibi gösterişindeki şaşırtıcı ve belki de zayıf taraf, aslında İbn Sînâcılığı kendisinin nass merkezli ortodoks anlayışıyla uyumlu gösterme arzusunun ne kadar güçlü olduğunu gösterir. En azından burada o, dindar bir İbn Sînâ savunucusu olarak konuşmaktadır.

Keza o, İbn Sînâcı temel teolojik prensiplerden biri olan ilahî basitlik öğretisini koruduğumuzda, İbn Sînâ'nın *Hutbe*'sinin giriş kısmındaki münacatta atıfta bulunduğu türden ilahî isimlerin kabul edilebileceğini öne sürer. Ona göre bu isimler, bizzat ilahî zatın ya da zatın diğer varlıklarla ilişkisi bağlamında işaret edilen izafi sıfatların dışında bir şeye delalet etmediğini ve aksi takdirde söz konusu isimlerin sırf *selbden* ibaret olacağını öne sürer. (35). Ancak Shihadeh, Mes'ûdî'nin *Şukûk*'ta Eş'arî öğretilerle uyum içinde zat ve sıfatlardan oluşan ilahî bir bütünü kabul ettiğini söyler (36).

Belki de en şaşırtıcısı, Mes'ûdî'nin *Şerhu'l-Hutbe*'de, İbn Sînâ'nın kainatın ezeliliği fikrine olan bağlılığını, kainatın zaman içinde ortaya çıktığını söyleyen nass

merkezli öğretiyile açık bir biçimde uzlaştırmaya çalışmasıdır: Âlemdaki şeylerin önemli bir bölümü zaman içinde meydana getirildiği sürece tabii ki âlem de zamanda yaratılmıştır, ancak bizzat zaman ve semavi küreler (ve belki de semavi kürelerin içerdiği madde de buna dâhil) gibi şeyler muhdes değildir (38-39). Hatta o, vahyin, âlemin muhdesliğini ancak bu özel anlamda savunduğu şeklinde yorumlanabileceğini ileri sürer. Bu nedenle, Kur’ani bilgi ile İbn Sînâ öğretisi arasında uyum sağlamak mümkündür ve dahi gereklidir de. Zira “vahiy asla hakikatle çatışmaz” (38). Mes’ûdî dinî anlamda ortaya çıkması muhtemel şüpheyi bertaraf etmek için, metnine bir ‘ihtiraz kaydı’ (“Dine karşı herhangi bir inanca yol açmaktan Allah’a sığınırız”, vb.) ekleyecek kadar da dikkatli olup, birincil hedefinin İbn Sînâ düşüncesine saldırmak değil, onu kendi metotları ve ilkeleri temelinde açıklamak olduğunun altını çizer (21). Ancak Shihadeh’nin de işaret ettiği gibi, *Şerhu’l-Hutbe*’de İbn Sînâ’nın düşüncelerini nass ve dinle savunma noktasında kimi zaman inisiyatif aldığı gerçeği, “bu düşünceleri şiddetle savunmak hususunda samimi bir arzuyu akla getirmektedir” (34).

*Şerhu’l-Hutbe*’deki yaklaşımın aksine, İbn Sînâ’nın düşüncelerine karşı açıkça bir meydan okuma teşkil ettiği için *Şukûk*’un bu tarz ihtirazi kayıtlara ihtiyacı yoktur. Yine de bu meselede Mes’ûdî’nin planı tam olarak reddiyeci olmadığı için Shihadeh, Mes’ûdî’nin vurgusunu, örneğin Gazzâlî’nin *Tehâfût*’ünden ayırmaya çalışmaktadır. Eğer *Tehâfût* aslında bir polemik metni ise “*Şukûk* felsefi bir sistemin ‘içeriden’ ve felsefi bir eleştirisini sunmaktadır” (84). *Tehâfût* İbn Sînâ sisteminin, metafizik ve ‘insan ontolojisi’ gibi bilhassa kelâmî sistemi ilgilendiren, alanlarıyla sınırlı iken, Mes’ûdî’nin ‘içeriden’ bakışı, *Şukûk*’ta görüldüğü gibi, İbn Sînâ fiziği gibi alanlara kadar uzanır. Mes’ûdî bazen İbn Sînâ tarafından eksik bırakıldığını düşündüğü felsefi öğretileri savunmak için kendi argümanlarını geliştirir –bunun önemli bir örneği kendisine ait alternatif bir hilomorfizm teorisidir (156). Hatta eseri boyunca İbn Sînâ felsefesine karşı ortaya koyduğu eleştirileri çözmeye yönelik bir arzu beslediğini açık yüreklilikle dile getirir (51).

Yazarın kuramsal duruşundaki derin muğlaklık, şerhinin de dâhil edilebileceği türler (*genre*) skalasının genişliğinde kendini göstermektedir. İkinci bölümün başında Shihadeh, farklı türleri mukayese etmektedir. Mes’ûdî’nin şerhi gibi “aporetik şerhler” (*şukûk*) hedef metni sorunsallaştırdığı ölçüde, bir taraftan, tamamen doğrulayıcı bir tür olan “yorumlayıcı şerhler”den (*şerh* veya *tefsir*) ayrılır ki, bu doğrulayıcı şerh türünün en uç örneği savunmacı ya da çözümleyici (*hall* ya da *cevâb*) alt şerh türüdür. Diğer taraftan, aporetik şerhin sahip olduğu yaklaşım, gerçek reddiye metinlerinin (*ibtâl*, *redd* veya *nakz*) sergilediği bariz menfi tavırdan da oldukça farklıdır. Shihadeh bu noktada, daha sonraki döneme ait bir şârihin kendisinden önceki

şârihler arasındaki tartışmaları incelediği ve değerlendirdiği *muhâkemât* olarak adlandırılan şerh serilerinden de söz etmektedir (4, 49).

Daha önce belirtildiği gibi, çalışmanın 3 ila 6. bölümleri arasında yer alan problemlere ilişkin tartışmalar, bizi Mes'ûdî'nin ele aldığı ve Shihadeh'nin hepsinin de metafizikle ilgili olduğunu söylediği dört seçme konunun detaylarına sevk eder (5). Bununla birlikte söz konusu problemler arasından, madde ve suretle ilgili olanı (6. bölüm buna hasredilmiştir) tamamen İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına atıf içerir. Her hâlükârda, fizik ve kozmolojiyle ilgili meseleler kaçınılmaz bir şekilde ele alınan konunun büyük bir kısmıyla ciddi derecede ilgilidir. Shihadeh bu *şukûku* veya aporiarları seçmesinin sebebini, onların yazarın geniş bakış açısını ve yöntemini yansıttığının yanı sıra sahip oldukları 'içkin felsefi ilgi' ile açıklar (Shihadeh'nin ele aldığı aporiarlar Mes'ûdî'de geçen on beş aporiadan beşine tekabül eder, fakat bunlar orijinal metinde yer alan ve *İşârât*'ın yapısını takip eden sırayla sunulmamıştır).

Üçüncü bölümdeki "fail sebeplilik ve sürekli varlık" tartışması, fizik ve metafizik arasındaki yakın ilişkinin açık bir örneğidir. Söz konusu ilişki, fizikten alınmış temsillerin metafizikte oynadığı zımnî roller üzerinden açıklık kazanır. Burada İbn Sînâ kinematığının, tüm hareketleri (*locomotion*), idame ettiren bir sebebin (*ille mu-bkiya*) daimi etkisine bağlı kıldığı hatırlatılmalıdır. Roshdi Rashed, İbn Sînâ'nın, hareket eden nesnedeki hareket arazının daimi olarak yenilenişini içeren bu teoriyi doğrudan doğruya Mu'tezile'den aldığını, fakat onu açıkça kelâm atomculuğundaki orijinal bağlamından koparıp uyguladığını iddia eder. Sözelimi havaya atılmış bir objenin hareketi gibi bariz bir karşıt örnek bile İbn Sînâ tarafından idame ettiren bir sebebin daima söz konusu olduğu tezine uyacak şekilde dikkatli bir şekilde yorumlanır. Bu örnekte o, bize nesnenin kendi momentumu gibi gözükken şeye alternatif olarak, nesneye tamamen yabancı olan ve kendisini başlatan el ya da başka bir şeyden türeyen "zorlamalı bir eğilimin" (*el-meyl el-kasrî*) varlığını varsayar. Bu "zorlamalı eğilim" havaya atanın yerini alır ve nesne bir an dahi olsa bu eğilimden koparılsa hareket edemez.

Burada temel nokta, İbn Sînâ'nın aynı paradigmayı metafizikteki, artık hareketin değil bizzat varlığın izah edildiği, faillik analizine de taşımasıdır. Hareket teorisindeki idame ettiren sebep, metafiziğindeki fail sebeplilik anlayışında merkezî bir rolü olan tesir edici sebep (*sebeb müessir*) için bir model oluşturur.

Mes'ûdî kendi açısından İbn Sînâ'nın hareket açıklamasını kabul eder, fakat bu açıklamanın gösterdiği şeyi bir şeyin arazının onu doğasıyla zıtlaşan bir şekilde davranmaya sevk ettiği özel bir durum olarak ele alır. Böylece bu durum, gerçekte, eserlerin kendi sebeplerine varlıklarını sürdürmek için değil sadece varlığa gelmek için ihtiyaç duyduğu şeklindeki kuralın bir istisnası olarak görülür (101).

Dönemin optiğinde anlaşıldığı şekliyle ışığın kaynağının varlığına sürekli olarak ihtiyaç duyması, İbn Sînâ'nın bazen illet-malul (*cause-effect*) birlikteliği teorisinde gündeme getirdiği, fizikten alınmış başka bir örnektir. Ancak Mes'ûdî –biz bilimsel açıdan detaylarına tam olarak vakıf olmasak da– ışığın hareket gibi başka bir istisnai durum olarak ortaya çıkabileceğini öne sürer. Bu durumda ışık sürekli olarak yenilenme ihtiyacında olması açısından doğası hareketle mukayese edilebilen bir tür araza dönüşebilir ya da onun belki de içinden geçtiği ve bu nedenle taşınmak için devamlı surette ona zorunlu bırakıldığı havanın doğasına aykırı olduğu keşfedilecektir (104).

Dördüncü bölümde Shihadeh, imkânın ontolojisi noktasında, İbn Sînâ'nın âlemin maddesinin ezeli olduğu argümanına karşı Mes'ûdî ile Gazzâlî'nin öne sürdükleri eleştirileri mukayese etmektedir. Shihadeh Mes'ûdî'nin, Gazzâlî'nin eleştirisini geliştirdiğini ve onun "istidadi imkân" (*el-îmkânu'l-istidâdî- dispositional possibility*) terminolojisini ilk defa tanıtan kişi olabileceğini ifade eder (118). Bu kavram, İbn Sînâcı "modal metafizik" ile uyumlu bir biçimde Aristotelesçi bilkuvvelik kavramını belirtmek adına, İbn Sînâ düşüncesinde halihazırda tasdik edilmiş olan bir fikrin ifade edilışıdır (120). *İşârât*'ın beşinci namatının altıncı faslından alıntı yapılacak olursak, İbn Sînâ'nın maddenin ezeliği argümanının ana noktası, zamanda var olan her şeyin varlığının imkânı tarafından öncelendiği ve izafi (*relational*) bir gerçeklik olarak bu 'imkânın' bir özneyi (*subject*) ya da mahalli (*substrate*) –ki bu 'maddedir'– gerektirdiğidir. Bu nedenle, zamanda var olan her şey maddenin var oluşuna dayanır (114).

Shihadeh Mes'ûdî'nin katkısını, bu akıl yürütmeye getirilen eleştiriler tarihi içerisinde konumlandırır. *Tehâfût*'te yer alan daha önceki cevabında Gazzâlî, imkânın bir mahale ihtiyacı olan bir gerçeklik olmadığını, fakat tamamıyla zihni bir hüküm olduğunu iddia ettiğinde 'imkânı' genel olarak ve ayırım yapmaksızın ele almaktadır (121). Daha sonra, zati imkânı (*el-îmkânu'z-zâtî* şeklindeki bu kavramı Shihadeh *per se possibility* olarak tercüme etmiştir), istidadi imkândan dikkatli bir şekilde ayıran ise Mes'ûdî olmuştur. İlki, söz konusu varlıkların daimi bir özelliği iken -ki bu varlıklar, semavi akıllar gibi ezeli ve gayricismanî olabilir- diğeri daha ziyade ezeli olmayan, maddi varlıklarla ilgili olup, bu maddi varlıklar var olduğunda yok olur. Bu, ezeli olmayan varlıkların ortaya çıktığı maddenin "hazır olma durumuna" (*istidâd, preparedness*) işaret eder (118).

Gazzâlî'nin bahsi geçen değerlendirmesiyle uyumlu bir şekilde, zati imkân İbn Sînâ'nın ulaştığı sonucu doğurma gücünden açık bir şekilde yoksundur; bu nedenle İbn Sînâ kendi argümanında iki tür imkânı etkili bir şekilde bir araya getirmiş olsa da, yalnızca istidadi imkânı, yani izafi olan ve bu sebeple de bir mahale



ihtiyaç duyan imkânı kullanmıştır. Bununla birlikte Shihadeh onu bu birleştirme ithamından muaf kılmak için ustalıkla mücadele eder (134). Mes'ûdî daha sonra temel eleştirisini, istidadi imkânın İbn Sînâ'nın argümanındaki bu rolüne yönelir. Zira o, zamanda meydana gelen her şeyin mahal işlevi gören bir maddeyi gerektirecek şekilde istidadi bir imkâna sahip olduğu kabulünün yanlışlığında ısrar eder. O herhangi bir misal vermemekle (Arapça metin, 271) birlikte, daha önce Gazzâlî'nin *Tehâfût*'te karşı bir örnek olarak kullandığı akleden nefis gibi zamana bağlı ancak cismani olmayan varlıkları kastediyor olmalıdır (126). Kısacası, İbn Sînâ zaman içerisinde meydana gelmiş bir şeyin 'imkânı'nın, tam olarak istidadi bir imkân –ki bu imkân zorunlu olarak içkin olacağı (inhere) bir mahalli gerektirecektir– olduğunu ispatlamak zorundadır (131). Mes'ûdî'nin eleştirisi, nihayetinde muhdes her varlık tarafından gerektirilmeyen ve böylece ezeli olmak durumunda kalmayan madde açısından, kelâmcı yaratılış anlayışının savunulabileceğini açıkça ima etmektedir.

Beşinci bölüm, Mes'ûdî'nin İbn Sînâ'nın Tanrı delili eleştirisine ayrılmıştır. Burada, doğru yorumu her halükarda bir şekilde tartışmalı olan bu delilin bütün detayları üzerinden geçmek için yeterli alan olmadığı aşikar. Mes'ûdî'nin tartışmasının temel ilgi odağı gibi gözükken argümanının özelliği İbn Sînâ'nın, dünyayı oluşturan mümkün varlıklar dizisinin ezele kadar geri gidebileceği hipotezine çevrilmiş olmasıdır. Ancak İbn Sînâ açık bir biçimde şöyle der: “Bütün (*cümle*) bunlara [tekil mümkünlere] dayanır. Bu nedenle [bütün] de zorunlu değildir, fakat [kendisi] başka bir şey tarafından zorunlu kılınır”. Bu arada Shihadeh bir dipnotta yaklaşık on beş yıl önce bu delil hakkında yayınladığım bir makalede<sup>1</sup> sunduğum görüşe katılmadığımı belirtmektedir (143-144). Orada ben, Râzî'nin meşhur *İşârât* şerhindeki eleştirisinin doğruluğunu sorgulamıştım. Bu eleştiri, delilin fail sebeplerin eserleri ile eşzamanlı olduğu şeklindeki öncülü de içermesi gerektiğini belirtmekteydi. Zira Râzî'ye göre, zaman içinde yavaş yavaş açığa çıkan bir sebep zincirinin aksine, kendi doğası tarafından bütünüyle gerçekleştirilen bir sebep zincirini kabul etmeden “mümkün olan her şeyi, sonsuza uzayacak şekilde, kendisinden önce gelene dayandırmak imkansız olmayacaktır”<sup>2</sup>. Ben sadece, Râzî'nin izinde (ve tabii Shihadeh'nin de!), mümkünler serisinin sonsuz olsa bile ‘bir başkası tarafından zorunlu kılınmaya’ ihtiyaç duyduğuyla ilgili yukarıda alıntılanan kısmı doğru anladıysam, bu tarz bir öncülün İbn Sînâ'nın akıl yürütmesi için gerekli olmadığını ifade etmiştim.

1 Toby Mayer, “Ibn Sînâ's ‘Burhân al-Şiddiqîn’”, *Journal of Islamic Studies* 12/1 (2001): 18–39.

2 İbn Sînâ, *Şerhâyi'l-İsârât*, ed. Sayyid Umar Hüseyn el-Haşşâb, c. 1 (Kahire: Matba'atü'l-Hayriya, 1325/1907), 195, 28. satır.

İbn Sînâ'nın, *Necât*'taki gibi bağlamlarda Râzî'nin atıf yaptığı öncüle yer verdiği doğrudur, fakat bu öncül *İşârât*'ta kasten çıkarılmış gözükmektedir. Kitabın üstü kapalı üslubunun nedenlerinden birisinin, felsefe talebelerine meseleleri kendi başlarına düşünmeleri için meydan okuyucu bir metin ortaya koymak olduğu düşünüldüğünde; *Şeyhü'r-Reîs* bunu, kendilerinin bu öncülü çıkaracaklarını umduğu okuyucularının keskin zekalarını sınamak için çıkarmış olmalıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ, birimleri tarafından meydana getirilen silsilenin bizatihi zorunlu olamayacağı ve bu nedenle mümkün olmak zorunda olduğu gerçeğinden hareketle, onların kendileri dışında bir şey tarafından meydana getirildiğinin iddia edebileceğine de inanmış gözükmektedir. Bir başka deyişle, İbn Sînâ mümkünler silsilesinin harici bir şeye dayandığı çıkarımında bulunmak adına, burada eş zamanlı nedensel zincirler ile tedricen inkişaf edenler arasındaki mezkur ayrımı takdim etmeye gerek duymamıştır. İşte benim, Râzî'nin "bastırılmış öncül (*suppressed premise*)" iddiasıyla bağlantılı olarak ortaya koymak istediğim husus buydu.

Gerçekten de öyle görülüyor ki, *İşârât*'ta sunulan kanıt türü, müstakil bir akletme zinciri yoluyla, "fiili bir sonsuzluk mümkün değildir" kaidesinden vazgeçerek 'kendinden zorunlu bir varlığa' ulaşmıştır. Shihadeh'nin bu akıl yürütmeyi özetlediği büyük ölçüde doğrudur:

... hatta sonsuz sayıda mümkün nedenlerden oluşan ve böyle olan bütünleri mutlak manada içeren bir silsile, bir bütün olarak, kendileri dışından gelen bir nedene sahip olmalıdır. Bu neden mümkün değildir, bizatihi zorunlu olmalıdır. İbn Sînâ'nın çıkarsadığı aslında şudur: Mümkün nedenlerden müteşekkil sonsuz bir silsilenin var olduğu öngörüle bile o, varlığı açısından kendine yetemez; zira bu sonsuz silsile 'parantez içine alınsa' ve kendi kendine yeten bir bütün şeklinde düşünüle bile nihayetinde o, ötesinde başka bir nedenin var olmadığı varlığı zorunlu bir nedene dayanmalıdır (145).

Shihadeh'nin bu pasajın hiçbir yerinde fail sebeplerin eserleriyle eş zamanlılığını ya da unsurları eş zamanlı olarak var olan bir sonsuzluğun muhal olduğu ilkesini ima etmediğine dikkat edilmelidir.

Mes'ûdî'ye geri dönelim. Mes'ûdî'nin *Şukûk*'ta bu delile yönelttiği eleştiriler, *Şerhu'l-Hutbe*'de yer alan yorumunda görüldüğü gibi, kısmen delili farklı okuyuşundan kaynaklanmaktadır (151). Buradaki can alıcı nokta, Mes'ûdî'nin sonsuz mümkünler silsilesinin bizatihi mümkün varlık olduğu iddiasını tespit esnasında öne sürdüğü nedendir: "Müstakil bir bütün olarak [nedenli] var olanların toplamı nedenli olmalıdır, zira o nedenli fertlerden oluşmakta ve nedenli fertlerden elde edilen bütün zorunlu olarak nedenli olmaktadır..." (151). Bana öyle geliyor ki, Mes'ûdî böylece İbn Sînâ'nın merkezî çıkarımını aşağı yukarı şu şekilde çerçevesiyor: "Eğer X mümkün varlıklardan ayrı bir statüye sahip değilse, X'in kendisi de mümkün var-



lıktır". Bu ifade ediş biçimi, yaratıcıyı ispatla ilgili *kelâm* argümanlarında dile getirilen şu önermeyi anımsatır: "Şayet X'in hâdis şeylerden ayrı bir statüsü yoksa, X bizatihi hâdistir (*mâ lâ yesbiku'l-hâdis fe-hüve hâdis*)"

İbn Sînâ evrenin ezeli olmasına olan itimadıyla elbette bu kelâmi argümana şiddetle saldırmıştır. Bunun örneği, *Fizik* kitabında hareketi ele aldığı tartışmasında mevcuttur. Burada, "şayet her hareket zamanda oluşuyorsa, hareketlerin bütünü (*küll*) ve toplamı (*cümle*) da zamanda meydana gelmek zorundadır" iddiası yanlış bir beyan olarak değerlendirilmiştir. Zira böyle bir hareketler serisi fiili olarak bir bütün oluşturmaz ve bu nedenle söz konusu mevhum bütün "her türlü gerçek arazdan yoksundur" (148). İbn Sînâ'nın bu açık tutarsızlığı Mes'ûdî'nin, İbn Sînâ'nın deliline ilişkin sorgulamasının büyük bir darbeye dönüştüğü noktadır. Me-sele burada yalnızca tek tek her bir semavi devrin hudûsunu, İbn Sînâ'nın, devirler silsilesi bütününe atfetme hususunda kendisini mazur göstermesinden ibaret değildir. Ayrıca, göçmüş ruhlar kümesini, ferdi ruhların tabi olduğu hudûsa tabi görmeyi reddetmesidir (153). Bunlara karşın o, ezeli kozmolojisinde tikel mümkün varlıkların mümkünlük sıfatlarını, hesabı verilmemiş bir cesaretle, "bütün" (*cümle*) olarak mümkünler silsilesine atfetmektedir.

Son olarak, *Mes'ûdî*'nin *Şukûk*'unda ilk mesele olarak ele alınan hususun Shi-hadeh'in kitabının 6. bölümünde son temel *aporia* olarak gelmesi anlamında; en önemli, en son sahneye çıkmaktadır: İbn Sînâ'nın madde ve suret öğretisi. Mes'ûdî tartışmasını büyük ölçüde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye borçlu olup, İbn Sînâ'nın ve Ebü'l-Berekât'ın (dolayısıyla Mes'ûdî'nin) Aristotelesçi hilomorfizmin alternatif versiyonları üzerinde çalışıyor olmaları dikkate şayandır. Dolayısıyla *aporia* Mes'ûdî'nin Yunanca-Arapça felsefe geleneğinin muarızı (*antagonist*) olarak değerlendirilemeyeceğine dair hususi bir açıklığa sahiptir. Bununla birlikte, Mes'ûdî'nin pozisyonu netice itibarıyla radikaldir ve bana kalırsa, kelâmcı atomculuk olmaksızın, kelâm hassasiyetine yakın bir 'fizikçi' düşünce yapısını yeniden doğrulayan bir tavır olarak yorumlanabilir.

İbn Sînâ cismin bilkuvve bölünebilirliğini *maddeye* ve beden bilfiil sürekliliğini de *surete* atfeder. Bu durum esasen cismani olanı, kendinde cismani *olmayan* munfasıl ilkelere dayandırmaktadır. Mes'ûdî tarafından öne sürülen alternatif teori cismani olanı kati surette cismani olana dayandırıyor gözükmektedir. İbn Sînâ'nın aksi bir istikamete sahip olduğu açık olan argümanı, cismin sürekliliğini açıklayan nihai ilkenin, cismin bölünebilirliğini açıklayan ilkeyle aynı olamayacağı şeklindedir. Cisme ilişkin bu iki zıt sıfat, iki farklı ilkeyle açıklanmalıdır, zira bölünme esnasında cismin sürekliliği yok olur. Buna karşın Ebü'l-Berekât alternatif ve daha makul izahlar bulunduğu sürece, İbn Sînâ'nın gayricismanî "ilk madde"sinin (*pri-*



*me matter*), ne duyu ve tecrübeyle ne de akılla ispatlanabilir bir şey olacağını iddia ederek ona karşı çıkar (162). Cismin sürekliliğinin, parçalandığında yok olduğunu bizzat kendinde görmüyoruz; biz sadece gitgide küçülen ölçeklerde sürekliliğin çoğaltıldığını fark ediyoruz. Bu nedenle cismin bölümlenmesinden –bizzat cisimden başka– ayrıca bir ‘ilk madde’ sadır olmaz. Bu yaklaşım, İbn Sînâ’nın hilomorfizim anlayışında bulunan, maddenin, madde olması bakımından cisimlikten ayrı olduğu ve varlık bakımından cisimlikle önkoşullandığı halde bizatihi cismani olmayan bir ilke olduğu fikrine taban tabana zıttır.

Shihadeh’nin edisyonlu çalışmasındaki titiz çabaları nihayet uzmanlara İbn Sînâ’nın *İşârât*’ı üzerine yapılan uzun soluklu şerh geleneğindeki eksik ilk parçayı sunmaktadır. Ayrıca Mes’ûdî’nin nispeten muhtasar şerhi, altıncı/on ikinci yüzyıl boyunca ve sonrasında kelâm ve felsefe arasında cereyan eden diyalog esaslı münasebetlerdeki büyük yapbozun bugüne kadar eksik bir parçasıydı. Shihadeh’nin burada bizim için kurguladığı ayrıntılı akıl yürütme labirentinin, her meselede tatmin edici bir sonuca çevrilememesiyle ilgili olarak bir nebze hüsrandan bahsedebiliriz. Ama elbette bu, dar bir biçimde ‘aporetik’lik maksadıyla kaleme alınan Mes’ûdî’nin metninin yapısından kaynaklanmaktadır. Yine de konunun büyük bir kısmını, yola devam etmek suretiyle öğrenebiliriz.