

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE SONSUZLUK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

FURKAN FİDAN

HAZİRAN 2020

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE SONSUZLUK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

FURKAN FİDAN

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Eşref Altaş

HAZİRAN 2020

ONAY

Furkan Fidan tarafından hazırlanan “İbn Sînâ’nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ:

İMZA

Tez Danışmanı:

[Doç. Dr. Eşref Altaş]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

[Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Halil Üçer]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

[Dr. Öğretim Üyesi Sümeyye Parıldar]

.....

Kurumu: İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 29 Haziran 2020

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Furkan Fidan

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Doç. Dr. Eşref Altaş

ÖNSÖZ

Doğa felsefesine yönelik ilgim, lisans döneminde Klasik Düşünce Okulu'ndan arkadaşlarımla yaptığımız antik felsefî birikim okumaları esnasında Aristoteles'in *Fizik* kitabının anlatımının büyük bir bölümünü üstlenmemle başladı. Daha sonra yine Klasik Düşünce Okulu'nda danışman hocam Eşref Altaş'ın yaptığı '*Uyûnü'l-hikme*'nin tabiat bölümü dersleriyle ilgim pekişti. Yüksek lisans ders döneminde İbn Sînâ Felsefesi dersinde Eşref Altaş hocamın sonsuzluk bahsine işaret etmesiyle konuyu seçmiş oldum ve ilk olarak konunun bir bölümünü İhsan Fazlıoğlu hocanın dersinde sundum. Söz konusu sunuma hazırlanırken Eşref Altaş hocam sayesinde literatürün bir kısmını taramış oldum. Dolayısıyla diğer katkılarının yanı sıra konu seçimi ve konuya hazırlık açısından Eşref Altaş hocamın çok büyük katkısı oldu.

Öncelikli olarak, eğitim hayatım da dahil olmak üzere bütün bir hayatım boyunca desteklerini hiç esirgemeyen ve her türlü sıkıntı ve problemimde yanımda olan, çocukları için maddi manevi her türlü zorluğa göğüs geren ve çocuklarını kendilerine tercih eden anne ve babama ne kadar teşekkür etsem azdır. Desteklerinin yanı sıra önce benim daha sonra sevgili kardeşlerimin hasretine yine bizim için katlanmak zorunda kaldılar. Allah her ikisinden de razı olsun. Ayrıca bu vesileyle ev işlerindeki destekleri sayesinde teze daha fazla vakit ayırmamı mümkün kılan kardeşlerime de teşekkür ederim.

Lisans yıllarımda eğitim aldığım İLEM'e ve bu eğitimler esnasında felsefî ilgilerimin oluşmasına olan katkıları dolayısıyla ayrıca tez yazım esnasında kendisiyle müzakerelerde bulunduğum İbrahim Halil Üçer hocama, yine lisans yıllarımda eğitim aldığım Klasik Düşünce Okulu'na ve özellikle Ekrem Demirli hocama hem burada verdiği dersler hem de özel hayatımdaki destekleri için teşekkür ederim. Ayrıca İstanbul Üniversitesi'nde lisans eğitimim esnasında filozofların metinleriyle doğrudan iletişim kurmamızı sağlayan ve tez savunma jürimde yer alan Sümeyye Parıldar hocama teşekkür ederim. Yine tez yazımı esnasında görüşlerine başvurduğum Ayhan Çitil hocama da teşekkür ederim.

Tez çalışmam boyunca hiçbir desteğini esirgemeyen, hem akademik hem de özel hayatımla ilgili her konuda kendisine müracaat edebildiğim ve felsefî bir metnin nasıl

okunacağını öğreten danışman hocam Eşref Altaş'a tezin bu halinin ortaya çıkmasındaki katkısı dolayısıyla ne kadar teşekkür etsem azdır. Bütün bu katkısına rağmen tezde söz konusu olabilecek bütün hata ve noksanlıklar tarafıma aittir.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Temmuz 2020

Üsküdar/İstanbul

ÖZET

İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE SONSUZLUK

Fidan, Furkan

Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk
Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Eşref Altaş

Haziran, 2020. 134 Sayfa.

Bu yüksek lisans tezinde, İbn Sînâ'nın sonsuz kavramını doğa felsefesi sınırları içerisinde nasıl ele aldığı araştırılmaktadır. Çalışmamızın iddiası, İbn Sînâ'nın geliştirdiği özgün sonsuzluk yaklaşımıyla kendisinden önce çözülemeyen problemleri çözmüş olmasıdır. Bunun için öncelikle ilk bölümde sonsuz kavramının İbn Sînâ öncesi dönemde geçirdiği önemli dönüşümler ve bu dönüşümler esnasında çözümsüz kalan problemler ele alınmaktadır. Daha sonra ikinci bölümün ilk kısmında, İbn Sînâ'nın sonsuz kavramına yaklaşımı ele alınmaktadır. İkinci kısmında ise İbn Sînâ'nın cismin bölünme ve ekleme bakımından sonsuzluğuna yaklaşımı araştırma konusu kılınmaktadır. Üçüncü kısmında cismin en genel iki arazından biri olan hareketin bölünme ve ekleme bakımından sonsuzluğunun İbn Sînâ felsefesinde ele alınış biçimi araştırılmaktadır. İkinci bölümün son kısmında ise İbn Sînâ tarafından hareketin ölçüsü olarak nitelenen zamanın bölünme ve ekleme bakımından sonsuzluğu araştırma konusu kılınmaktadır. Her üç kısımda da araştırılan kavramların bölünme bakımından sonsuzluğu ilgili kavramın mahiyetiyle doğrudan ilişkili olduğu için ilgili bölümlerde kavramların mahiyeti ve bölünme bakımından sonsuzluğu birlikte ele alınmakta ve çalışma böylece sonlandırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, doğa felsefesi, büyüklük, bölünme, ekleme, cisim, hareket, zaman, sonsuzluk.

ABSTRACT

INFINITY IN İBN SİNÂ'S NATURAL PHILOSOPHY

Master Thesis, Department of Philosophy, Islamic, and Turkish Philosophy

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Eşref Altaş

June 2020. 134 Pages.

This master's thesis examines how İbn Sīnā treats infinity within the borders of natural philosophy. The main claim of our work is that İbn Sīnā with his original infinity approach solved the problems that could not be solved before him. For this purpose, firstly, the important transformations of the concept of infinity in the pre-İbn Sīnā period and the problems that remain unsolved during these transformations are discussed. Then, in the first part of the second chapter, İbn Sīnā's approach to the concept of infinity is discussed. In the second part, the approach of İbn Sīnā to the infinity of the bodies in terms of division and addition is made the subject of research. In the third part, the infinity of the movement, one of the two most general accidents of the body, in terms of division and addition, is handled in the philosophy of İbn Sīnā. In the last part of the second chapter, the eternity of time, which is described as the measure of movement by İbn Sīnā, in terms of division and addition, is made the subject of research. Since the infinity of the concepts explored in all three parts in terms of division is directly related to the nature of the relevant concept, the concept and the infinity of the concepts in terms of division are handled together and the study is concluded.

Key Word: İbn Sīnā, natural philosophy, magnitude, division, addition, movement, time, infinity.

İÇİNDEKİLER

İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE SONSUZLUK.....	I
İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE SONSUZLUK.....	II
ÖNSÖZ.....	IV
ÖZET.....	VI
ABSTRACT	VII
İÇİNDEKİLER.....	VIII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ	1
1. Tezin, Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları.....	2
3. Literatür	5
BÖLÜM 1: İBN SÎNÂ'YA İNTİKAL EDEN MİRAS.....	7
1.1. Aristoteles Öncesi Antik Yunan'da Sonsuzluk	8
1.2. Aristoteles ve Şarihlerde Sonsuzluk.....	14
1.3. Kindî Felsefesinde Sonsuzluk	37
BÖLÜM 2: İBN SÎNÂ'YA GÖRE SONSUZLUK.....	57
2.1. İbn Sînâ'ya Göre Sonsuzluğun Tanımı	58
2.2. Cisim ve Sonsuzluk	61
2.2.1. Cisim ve Bölünme Bakımından Sonsuzluğu.....	63
2.2.2. Cisim ve Ekleme Bakımından Sonsuzluğu	80
2.2.3. Cismin Sonsuzluğu İle İlgili Bazı İddiaların/Delillerin Eleştirisi	86
2.3. Hareket ve Sonsuzluk	89
2.3.1. Hareketin Tanımı ve Bölünme Bakımından Sonsuzluğu	90
2.3.2. Hareketin Ekleme Bakımından Sonsuzluğu.....	99
2.3.3. Hareketin Sonsuzluğuna İtirazlar ve İbn Sînâ'nın Cevapları	103
2.3.4. Sonsuzluk ve Konum Kategorisinde Hareket.....	106
2.4. Zaman ve Sonsuzluk.....	110
2.4.1. Zamanın Mahiyeti ve Bölünme Bakımından Sonsuzluğu	110
2.4.2. Zamanın Ekleme Bakımından Sonsuzluğu.....	115
2.4.3. Zamanın Sonsuzluğu İle İlgili İtirazlar ve İbn Sînâ'nın Cevapları	119
SONUÇ	122
KAYNAKÇA	129
ÖZGEÇMİŞ	135

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. :	Adı geçen eser
bkz. :	Bakınız
Ar. :	Arapça
İn. :	İngilizce
ö. :	Ölümü
thk. :	Tahkik
trc. :	Tercüme eden
v. dğr.:	ve Diğerleri
Yt. :	Yayın tarihi yok
Yy. :	Yayın yeri yok
m.ö.	Milattan önce

GİRİŞ

1. Tezin, Konusu, Önemi ve Amacı

Klasik dönemde¹ felsefe tüm ilimleri kapsayan bir çatı isim olarak kullanılmaktadır. Bu haliyle bünyesinde hem nazarî hem de amelî ilimleri barındırmaktadır. Nazarî bilimler insanların kendileriyle yalnızca bilmeyi amaçladığı ilimler iken, amelî ilimler esas olarak insanların fiilde bulunmayı amaçladığı ilimlerdir. Nazarî ilimler, fizik², matematik ve metafizikten oluşurken, amelî ilimler ahlak ve siyasetten oluşmaktadır.

Nazarî ilimlerden olan fizik, söz konusu dönemin düşünürleri tarafından en aşağı ilim olarak da adlandırılmaktadır. Bu adlandırmanın nedeni fizik biliminin kendisine değişime ve harekete tabi olan ve değişim ve hareketten soyutlanamayan cisimleri konu almasıdır. Bu husus aynı zamanda fizik biliminin anlaşılması için öncelikli olarak cisim ve hareketin anlaşılmasını da gerekli kılmaktadır. Çünkü en nihayetinde fizik bilimi, cismin ve cismin temel niteliği olan hareketin bilimidir. Bu durum dikkate alındığında klasik felsefeye dair bütüncül bir bakış için fizik bilimi oldukça büyük önemi haizdir. Aynı şekilde fizik hakkında bir bakış için de cisim, hareket ve zamanın anlaşılması gerekmektedir. Cisim, hareket ve zamanı anlayanın en iyi yollarından birisi de söz konusu kavramların sınırlarını bilmekten geçmektedir. Bu nedenle çalışmamızda odak noktamız cisim, hareket ve zaman olarak belirlenmiştir.

Kavramların İbn Sînâ üzerinden araştırılma nedeni ise İbn Sînâ'nın İslam felsefesindeki merkezî konumunun yanı sıra Aristoteles sonrasında ortaya çıkan büyük problemlerin İbn Sînâ tarafından çözüldüğünü düşünmemizdir. Bu durum aynı zamanda çalışmamızın temel iddiasını da oluşturmaktadır. Buna göre İbn Sînâ,

¹ Klasik dönem ile Descartes öncesi felsefeyi kastetmekteyiz. Bkz. Frederick Copleston, *Descartes*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010), 9.

² Fizik ile değişime ve harekete konu olan varlık alanının genel ilkelerini inceleyen bilimi kastetmekteyiz. Bu haliyle doğa felsefesi kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

kendisine özgü sonsuzluk anlayışı ile ondan önce çözülmeye çalışılan ancak başarılı olunamayan bazı sorunları çözmüştür. İbn Sînâ'nın söz konusu çözümleri her bir bölümde yeri geldikçe işaret edilecektir.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât* ve *Uyûnü'l-hikme* gibi eserlerinin yanı sıra *eş-Şifâ* isimli bir külliyyatı da bulunmaktadır. Söz konusu külliyyatın bölümleri aynı zamanda İbn Sînâ'nın nazarî bilimler bölümlemesine de karşılık gelmektedir. Söz konusu külliyyat içerisinde mantıkla ilgili dokuz kitap, *Fizik* (*es-Simâ'u't-Tabî'i*), *Gökyüzü ve Alem* (*fî's-Semâ ve'l-âlem*), *Oluş ve Bozuluş* (*el-Kevn ve'l-fesâd*), *Etkiler ve Edilgiler* (*el-Ef'âlu ve'l-infî'âlât*), *Mineroloji ve Meteoroloji* (*el-Ma'âdin ve'l-âsâru'l-ulviyye*), *Psikoloji* (*Kitâbü'n-Nefs*), *Botanik* (*Kitâbü'n-Nebât*) ve *Zooloji* (*Kitâbü'l-Hayevân*) olmak üzere sekiz adet doğa bilimleri kitabı, matematikle ilgili dört kitap ve son olarak da *Metafizik* kitabı yer almaktadır.

İbn Sînâ, sonlu ve sonsuz kavramlarını *eş-Şifâ Fizik*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât* ve *'Uyûnü'l-hikme* gibi eserlerin yanı sıra *Sonsuzun Hakikati Hakkında* gibi müstakil risalelerinde de incelemektedir. Bu incelemelerin en kapsamlısı *Şifâ* külliyyatının *Fizik* kitabında yer almaktadır. Bu nedenle biz de çalışmamızda *Fizik* kitabını merkeze aldık. Ayrıca *Fizik* kitabını merkeze aldığımız gibi araştırmamızı da fizik bilimi sınırları içerisinde yürütmeye çalıştık. Ancak gerekli durumlarda diğer eserlerine de müracaat ettik. İbn Sînâ, doğa bilimcisinin cismi var olarak kabul etmesi gerektiğini ifade ettiği için cisimle ilgili tartışmanın bir kısmını metafizikte yapmaktadır. Bu nedenle özellikle cisim bölümünde *Metafizik* kitabına diğer bölümlere nazaran daha fazla müracaatta bulunduk.

Çalışma boyunca yer yer cisim, hareket ve zaman kavramlarının gereğinden fazla merkeze alındığı düşünülebilir. Ancak sonsuzluğun İbn Sînâ tarafından ilgili kavramların bir niteliği olarak ele alındığı düşünülürse bu husus anlaşılır olacaktır. Nitekim İbn Sînâ'nın kendisi de tek başına sonsuz kavramını incelememektedir. Buna benzer şekilde İbn Sînâ öncesi döneme gereğinden fazla yer ayırdığımız da düşünülebilir. Ancak İbn Sînâ'nın sonsuzlukla ilgili yaptığı müdahaleleri anlamanın

yegâne yolu söz konusu dönemi ve problemlerini anlamaktan geçmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ öncesi dönemle ilgili incelememizi detaylı tuttuk. Ancak Fârâbî ve Yahyâ b. Âdi ve genel olarak Bağdat okulu çalışmamızda yer almamaktadır. Çünkü söz konusu isimlerle ilgili bir değerlendirme hem çalışmamızın sınırlarını oldukça genişletecek hem de kelâmcılarla ilişkisi içerisinde ele alınması gerekecektir. Söz konusu düşünürleri ve kelâm geleneğinin sonsuzluk anlayışlarını daha sonra incelemek üzere bu çalışmada göz ardı ettik. Kindî ise hem konuya yaklaşımındaki özgünlük hem de yönteminin İbn Sînâ tarafından kullanılması nedeniyle bu çalışmada kendisine yer buldu.

Tezde yöntem olarak öncelikli olarak İbn Sînâ'nın kendi görüşlerini serimlemeye çalıştık. Daha sonra İbn Sînâ öncesinde konuyla ilgili getirilen eleştirilerin İbn Sînâ tarafından nasıl çözüme kavuşturulduğunu gösterdik. Ayrıca burada yöntem bakımından yaptığımız bazı kavramsal ayrımlara işaret etmek yerinde olacaktır.

İlk olarak çalışmamız boyunca sonlu ve sınırlı ya da sonsuz ve sınırsız arasında herhangi bir ayrım gözetilmemiştir. Söz konusu kavramlar birbirinin yerine geçebilir şekilde kullanılmıştır. Nitekim klasik Arapça ve antik Yunanca³ itibariyle böyle bir ayrım söz konusu değildir. Sınırlı ve sonlu ya da sınırsız ve sonsuz şeklindeki ayrışma modern sayılabilecek bir dönemde ortaya çıkmıştır.⁴

İkinci olarak çalışma boyunca matematiksel ve metafiziksel sonsuz kavramları birbirinden ayırtılmaya çalışılmıştır.⁵ Matematiksel sonsuz kavramının içeriminde sınırsız ve ölçülemez gibi durumlar varken metafiziksel sonsuz kavramının içeriminde tam, mükemmel, bütün, evrensel, mutlak, kendine yeterlik gibi durumlar vardır.⁶ Daha

³ Sonsuz (apeiron) kavramı için bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 39. Sınır, son (peras) kavramı için bkz. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 286.

⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu ayrımı ilk defa Cusali Nicholas yapmıştır. Buna göre Nicholas evrenin sonsuz (infinitum) değil ama sınırsız (interminatum) olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Alexandre Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 14.

⁵ Sonsuzun ayrıca a) matematiksel, b) fiziksel, c) metafizik ve teolojik ile d) psikolojik ve sanatsal şeklinde kategorize edilmesi için bkz. Rudy Rucker, "Introduction", *Infinity: New Research Frontiers*, ed. Michael Heller - W. Hugh Woodin (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011), 1-15.

⁶ A. W. Moore, *The Infinite* (London; New York: Routledge, 2001), 1-2.

detaylı bir incelemeye girmeden önce belirtelim ki yaptığımız ayrımlar mutlak ayrımlar değildir. Nitekim bir bütün olarak evrenin sonsuzluğu hususunda olduğu gibi kimi durumlarda matematiksel ve metafiziksel sonsuz kavramlarının ayrımı netliğini kaybetmektedir. Âlem bir taraftan cisimlerden oluşması bakımından matematiksel sonsuza konu olurken, diğer taraftan cisimlerin toplamından fazlası olması bakımından metafiziksel sonsuza da konu kılınabilmektedir. Ancak biz çalışmamızı sınırlamak amacıyla metafiziksel ve matematiksel sonsuzu olabildiğince ayırttık. Ayrıma dönecek olursak, matematiksel sonsuzla ilgili sorular yıldızların ya da genel olarak cisimlerin sayısının sonsuz olup olmadığı, benzer şekilde uzayda sonsuzca uzanan bir cismin olup olmadığı, evrenin sonsuza kadar kalıcı olup olmadığı ve maddenin sonsuzca bölünür olup olmadığı gibi sorulardır. Diğer taraftan metafiziksel sonsuzla ilgili sorular Tanrı'nın sonsuz olup olmadığı, sonsuz olmasının gerekip gerekmediği, eğer sonsuzsa onunla birlikte başka varlıkların mutlak anlamda sonsuz olup olamayacağı ya da eğer sonsuzsa onun kendisiyle aynı anlamda sonsuz olmayan varlıklar ile nasıl ilişki kuracağı gibi sorulardır. Bu haliyle matematiksel sonsuz cisim ya da cismin halleriyle ilgili kavramlara ilişkin bir nitelik olarak düşünülürken, metafiziksel sonsuz Tanrı ya da varlıkla ilgili olarak düşünülmektedir. Çalışmamız doğa felsefesiyle sınırlı olduğu için yalnızca cisim ve cismin halleriyle ilgili olan matematiksel sonsuzu inceledik. Dolayısıyla odak noktamız cisim, cismin en genel arazi olan hareket ve hareketin ölçüsü olan zamanın sonsuzluğudur. Düşünürlerin bilhassa İbn Sînâ'nun söz konusu kavramların sonluluğu ya da sonsuzluğu konusundaki görüşlerini inceledik. Söz konusu kavramların sonsuz olmasının anlamı daha sonra detaylı olarak inceleyeceğimiz üzere kendilerinden ne alınırsa alınsın geride bir şeylerin kalıyor olmasıdır. Böylesi bir sonsuz anlayışı hemen fark edileceği üzere Tanrı ya da bir bütün olarak varlık hakkında kullanılan sonsuz nitelemesinden oldukça farklıdır. Nitekim Tanrı ya da varlık kendisinden herhangi bir şey alınabilen ya da kendisine herhangi bir şey eklenebilen olarak telakki edilememektedir. Ayrıca belirtmek gerekmektedir ki çalışmada matematiksel sonsuz ve matematikteki sonsuz da birbirinden ayırtırılmıştır. Matematiksel sonsuz, fiziksel nesne ya da durumların sahip olduğu nicelik hakkında iken, matematikteki sonsuzluk fiziksel nesnelerle ilişki içerisinde alınmaksızın bir nicelik olarak sayıların sonsuzluğu hakkındadır. Çalışma

boyunca matematiksel sonsuza odaklanmamıza rağmen söz konusu ayrımı ortaya çıkaran düşünürlerin görüşleri incelenirken metafiziksel sonsuza da değindik.

Üçüncü olarak, cismin hem küçüklükte hem de büyüklükte sonsuz olduğu ya da olmadığı düşünülebilmektedir. Çalışmada cismin küçüklükteki sonsuzluğuna bölmeye sonsuz, büyüklükteki sonsuzluğuna ise eklemeye sonsuz şeklinde işaret edilmiştir. Nitekim ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere Aristoteles gibi kimi düşünürler cismin bölünmeye sonsuz ancak eklemeye sonlu olduğunu iddia etmiştir.

Dördüncü olarak, hareketin de bölünme ve ekleme bakımından sonsuzluğu arasında ayırım yaptık. Buna mukabil olarak, zaman söz konusu olduğunda da bölünme ve ekleme bakımından sonsuzluk arasında ayırım yaptık. Ayrıca zamanın sonsuzluğu hem ileriye doğru hem de geçmişe doğru düşünülebilmektedirler. Örneğin Kindî, zamanın geçmişe doğru sonlu ancak geleceğe doğru sonsuz olduğunu düşünmektedir. Çalışma boyunca, zamanda geçmişe doğru olan sonsuzluk ezelilik; geleceğe yönelik sonsuzluk ise ebedilik şeklinde adlandırılmıştır.

3. Literatür

Çalışmamızda daha önce belirttiğimiz üzere birincil literatürü İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Fizik*, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât* ve *'Uyûnü'l-hikme* eserleri oluşturmaktadır. Bunlardan da *Fizik* esas kaynağımızı oluşturmaktadır. Ayrıca söz konusu eserin Türkçe çevirisinden faydalanmakla birlikte, daha ziyade Jon McGinnis tarafından yapılan tahkikli metin ve İngilizce tercümesine müracaat ettik. Diğer eserlerin ise mümkün mertebe Türkçe tercümelerini kullandık.

İkincil literatür bakımından doğrudan İbn Sînâ felsefesinde sonsuzluğu konu alan Jon McGinnis'in makalesi dışında Türkçe ya da İngilizce bir kaynak bulunmamaktadır. Ancak söz konusu makale de cismin sonsuzluğuna odaklanmaktadır. Doğrudan sonsuzluğu konu edinen literatürün azlığı nedeniyle cisim, hareket ve zamanı başka bakımlardan inceleyen çalışmalara başvurduk.

İbn Sînâ öncesi dönemdeki sonsuzluk anlayışıyla ilgili nispeten daha fazla çalışma bulunmaktadır. İlgili bölümde fark edileceği üzere doğrudan Aristotelesçi Sonsuzluk

başlıklı üç adet İngilizce makale bulunmaktadır. Bu husus, konunun öneminin yanı sıra İbn Sînâ'daki karşılığının yeteri kadar inceleme konusu kılınmadığını da göstermektedir. Türkçede ise Memduh Taha Başaran tarafından Kayseri Üniversitesi'nde hazırlanan “Sonsuzluk Kavramının Mantıksal ve Felsefî Analizi-Kindi Merkezli Bir İnceleme” başlıklı yüksek lisans tezi dışında inceleme konusu kıldığımız dönemle ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Söz konusu çalışma da başlığının aksine Kindî merkezli olmadığı için kaynaklarımız arasında yer almamaktadır.

BÖLÜM 1: İBN SÎNÂ'YA İNTİKAL EDEN MİRAS

1.1. Aristoteles Öncesi Antik Yunan’da Sonsuzluk

Genel olarak felsefe ya da özel olarak İbn Sînâ felsefesi itibariyle sonsuzu tanımlamanın birkaç farklı zorluğu bulunmaktadır. İlk olarak, sonsuz herhangi bir şekilde tanımlandığında kendisine bir sınır çekilmiş olmaktadır. Ancak sonsuz, imlediği anlam bakımından herhangi bir sınır sahibi olmayan şey olarak düşünülmektedir. Bu sorunu çözmenin bir yolu görünmemektedir.⁷ Ancak belirtelim ki sorunun çözümsüz görünmesi düşünürleri sonsuzu tanımlama çabasından alıkoymamıştır.

İkinci olarak, sonsuz kullanım alanları itibariyle oldukça farklı anlamlara sahiptir. Bu nedenle birbirinden farklı kullanımları tek bir tanım altında toplamak oldukça güç görünmektedir. Söz gelimi, günlük dilde sonsuz, herhangi bir cisimden bağımsız olarak kendinde bir şey şeklinde tasavvur edilmektedir. Böylesi bir kullanım ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere felsefi kullanımın dışında kalmıştır. Özellikle Aristoteles ile birlikte sonsuz daima bir cisim ya da cismin arazıyla ilgili olarak düşünülür hale gelmiştir. Esasında zamanın hareketin ölçüsü, hareketin de bir cismin kuvveden fiile çıkışı olduğu göz önüne alındığında sonsuz daima bir cisim ile ilişkili olarak düşünülmektedir. Bu hususta yalnızca atomcular bir istisna olarak görülebilir. Çünkü bu bölümde işaret edildiği üzere atomcular, uzayı mutlak bir boşluk olarak tasavvur etmektedirler. Ancak daha kapsamlı bir inceleme yapıldığı takdirde atomcuların da boşluğu cismin ya da daha özel olarak atomların olmadığı yer şeklinde düşündükleri anlaşılmaktadır. Onlar uzaya, atomların birbiriyle etkileşimini açıklamak için ihtiyaç duymaktadırlar. Bu itibarla da mutlak bir sonsuzdan ziyade çok çeşitli cisimlerin oluşumunu ve dağılışını açıklamaya müsaade edecek düzeyde bir boşluğa ihtiyaç duymaktadırlar. Söz konusu güçlükler nedeniyle doğrudan sonsuz tanımı vermek yerine düşünürlerin sonsuzu nasıl ele aldığını inceleyerek başlamak daha uygun görünmektedir.

⁷ Moore bu duruma bir paradoks olarak işaret etmektedir. Bk. Moore, *The Infinite*, 1.

Sonsuz (apeiron), Yunan düşüncesinde dikkate değer bir şekilde ilk defa, evrende yer alan varlıkların ilkesi (arkhe) nedir sorusunun yanıtı olarak Anaksimandros (ö. m. ö. 546) tarafından gündeme getirilmiştir.⁸ Anaksimandros, evrende görünen her türlü nesnenin ‘apeiron’ dan geldiğini ve yine ona döneceğini düşünmekteydi. Ancak onun ‘apeiron’ kavramına yüklediği anlamla ilgili olarak birbirinden farklı iki yorum bulunmaktadır. Bu iki yorumdan birine göre Anaksimandros ‘apoiron’ kavramını ‘belirsiz’ anlamında kullanmaktadır. Bu şekliyle sonsuz özü tam olarak belirlenemeyen bir nitelik arz etmektedir. Bu yorum biçiminin temel dayanağı, Anaksimandros’un Yunan dünyasının ilk filozofu olarak nitelenen Thales’in (ö. m. ö. 546) değişimi açıklamakta yaşadığı güçlükten kaçınmak amacıyla belirsiz bir töze ihtiyaç duyduğu düşüncesidir. Nitekim Thales evrendeki ‘her şeyin ilkesi sudur’ dediği için suyun karşıtı olan ateşin suyu yok etme ve oluşu tehlikeye sokma ihtimali söz konusu olmaktadır.⁹ İkinci yorum ise Anaksimandros’un ‘apeiron’ kavramından belirsizliği değil sonsuzluğu anladığını iddia etmektedir. Çünkü bu yoruma göre Anaksimandros’a göre eğer her şeyin kendisinden geldiği cevher sonsuz olmasaydı kendisini yaratma süreci içerisinde tüketirdi.¹⁰ Sonsuzun soyut bir cevher olduğu yönünde birinci yorumun altına düşen çeşitli itirazlar söz konusu olsa da ikinci yorumu kabul eden Aristoteles’e (ö. m. ö. 322) göre de Anaksimandros, tıpkı çağdaşı Thales gibi evrenin ilkesinin somut bir cisim olarak düşünmekteydi.¹¹ Çünkü var olan şeylerin ilkesi olarak değerlendirdiği sonsuz, ona göre ancak somut olduğu takdirde somut varlıkları açıklama gücüne sahip olabilir. Ancak her iki yorum biçimine göre de Anaksimandros’a göre ‘apeiron’ un zaman bakımından ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır, çünkü yaratılmış değildir.¹² İkinci yorum biçimini benimseyen düşünürlere göre, Anaksimandros ayrıca bu sonsuz uzayda sayısız dünya sistemlerinin eşzamanlı mevcut olduğunu da düşünmüş görünmektedir.¹³

⁸ Moore, *The Infinite*, 17.

⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 101.

¹⁰ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 57.

¹¹ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 102.

¹² Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 57.

¹³ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 58.

Anaksimenes (ö. m. ö. 525) de hocası Anaksimandros'la benzer şekilde nesnelerin kendisinden geldiği doğayı tek bir ilkeye bağlamış ve bu ilkeyi 'apeiron' olarak değerlendirmiştir. Ancak hocasından farklı olarak Anaksimenes bu ilkenin doğası konusunda herhangi bir şüpheye yer bırakmamıştır. Ona göre bu ilkenin belirsiz olması söz konusu değildir. Aksine ilke, ona göre havadır.¹⁴ Dolayısıyla evrendeki her şeyin ilkesi olan hava sonsuz anlamında 'apeiron'dur.

Pisagorcular da 'apeiron' kavramını belirsiz anlamında değil sonsuz anlamında kullanmışlardır. Sonsuz, Pisagorcular için sonlu olan ve uyum ile birlikte evrenin üç ilkesinden biridir.¹⁵ Onlara göre sonlu ve sonsuz iki zıt ilkedir. Dünya, bunlardan ilkinin yani sonlu olanın sonsuz olana hükmetmesinin sonucudur. Dünya sonsuza boyun eğdirmekte, onu inşa etmekte ve belirli bir sınır vermektedir.¹⁶ Aristoteles'in anlatısına göre Pisagorcular için her şeyden önce sonsuz ve sonlu olan vardır. Sonlu ve sonsuzdan bir başka deyişle tek ve çiftten 'Bir' meydana gelir ve eş zamanlı olarak sonsuzun en yakın olan kısmı sonlu tarafından sürüklenmeye ve sınırlanmaya başlar.¹⁷ Sonsuz sınırlanmaya başladığında ilk olarak sayılar meydana gelir, daha sonra ise sayılardan dünya meydana gelir. Aristoteles'in işaret ettiği üzere, Pisagorcular, soyut sayılardan bahsederken birdenbire bu soyut sayılardan somut dünyayı meydana getirmektedirler.¹⁸ Pisagorculara göre sonsuzun sonlu tarafından sürüklenmesi sürecinde sonsuz olan her zaman sonsuz olarak kalır. "Çünkü şeyler yaratılırken apeironun sadece en yakın kısmı kullanılmıştır yani kalan kısmı hâlâ apeirondur ve muhtemelen göklerin dışındaki sonsuz uzayı doldurmaktadır."¹⁹ Dolayısıyla Pisagorcular açısından sonsuz, zamansal açıdan sonsuz olduğu gibi mekânsal açıdan da sonsuzdur.

Şimdiye kadar incelemeye konu edilen düşünürler sonsuzu matematiksel anlamda kullanmışlardır. Parmenides (ö. m. ö. 460) ise, kendisinden önceki düşünürlerden

¹⁴ Arda Denkel, *Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1994), 16.

¹⁵ Adam Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron: Infinity In Greek Philosophy* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008), 23.

¹⁶ Moore, *The Infinite*, 19.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 595.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 560.

¹⁹ Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron*, 22.

farklı olarak ilk defa sonsuzun metafiziksel anlamına işaret etmiştir.²⁰ Ona göre hakikat ya da varlık bir, bölünmez, hareketsiz, bütün, ezeli, ebedi ve süreklidir. Bu haliyle ‘apeiron’ Parmenides açısından varlığın bir niteliği olarak görülmektedir.²¹ Hakikat olarak da isimlendirilen ‘Bir’, birçok niteliğiyle beraber aynı zamanda bazı niteliklerinin sonucu olarak sonsuzluk niteliğine de sahip olmaktadır. Buna karşılık varlık, uzam açısından bir başka ifadeyle matematiksel açıdan sonludur ve bir küre şekline benzemektedir.²² Ancak Parmenides’in varlığın karşıtı olan yokluğu boş uzay (apeiron) olarak nitelediğine dair de çeşitli yorumlar bulunmaktadır.²³ Böylesi bir niteleme Parmenides’e gerçekten izafe edilebilirse Parmenides, matematiksel sonsuzluğu boşluğa atfederken metafiziksel sonsuzluğu bire ya da gerçekliğe atfetmiş olmaktadır.

Parmenides’in öğrencesi bir başka Elalı filozof olan Zenon (ö. m. ö. 430?) da hocası gibi varlığın bir ve bölünmez olduğunu düşünmekteydi.²⁴ Sonsuz kavramının seyri açısından Zenon’un önemi, varlığın çok ve hareketli olduğu iddiası karşısında yaptığı akıl yürütmelerde matematiksel sonsuzun mümkün olmadığını gösterme çabasıdır. Her biri tek tek incelenmeyecek olan bu çabalardan birisi uzayın var olmadığını göstermeye yöneliktir. Buna göre “[...] yer bir nesneyse bir nesnenin içinde olacaktır [...]”²⁵ Zenon buradan hareketin gerçekleşeceği bir uzay yoksa hareket yoktur sonucuna varmaktadır. Bu delil esas itibarıyla hareketin yokluğuna yönelik olsa da aynı zamanda uzayın var olmadığını, varlığın sınırlı olduğunu da göstermektedir.

Zenon’un diğer bir akıl yürütmesi, hareketin olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu akıl yürütme aynı zamanda matematiksel sonsuzu da kendisine hedef almaktadır ve sonraki dönemde oldukça verimli tartışmalara yol açmıştır. Buna göre bir noktadan başka bir noktaya hareket edecek olan cisim, öncelikli olarak söz konusu mesafenin yarısını kat etmelidir. Ancak yarımı kat etmek için de yarımın yarısını kat etmek zorundadır. Bu yarıyı kat etme sonsuza kadar sürecektir. Dolayısıyla hareket yoktur.²⁶

²⁰ Moore, *The Infinite*, 24.

²¹ Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron*, 45.

²² Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 233.

²³ Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 80.

²⁴ Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron*, 48.

²⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 147.

²⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*, 253.

Parmenides'in yalnızca işaret ettiği hakikatin metafiziksel sonsuzluğu bir başka öğrencisi Melissus (ö. m. ö. 439) tarafından açıkça ilan edilmiştir. Ancak Melissus burada kalmamış hakikatin aynı zamanda matematiksel olarak da sonsuz olduğunu iddia etmiştir. Ona göre hakikat hem zamansal olarak hem de mekânsal olarak sonsuzdur.²⁷ Melissus'u böylesi bir değişikliğe iten sebep varlığın sonlu olması durumunda onu sınırlayan bir başka şeyin olması gerekeceği dolayısıyla varlığın birliğinin korunamayacak olmasıdır.²⁸ Çünkü ona göre en azından bir varlık ve varlığın dışında onu sınırlayan ikinci bir unsur olması gerekecektir.

Anaksagoras'a (ö. m. ö. 428) göre her şeyin başlangıcında her şeye gücü yeten bir zihin ve ezeli bir karışım vardı. Bu karışım da her şey birlikte bir arada bulunmaktaydı ve oluş için madde görevi gören bu karışım uzamsal olarak bir başka deyişle matematiksel olarak sonsuzdur. Zihin, bu karışımdan evrende gördüğümüz tikel nesneleri oluşturmuştur.²⁹ Oluşturduktan sonra da her şey her şeyde bulunmaya ve bu birliktelik sonsuzluğunu korumaya devam etmektedir.

Elalı filozofların bir ya da hakikat olarak isimlendirdikleri varlık, atomcular tarafından sonsuz sayıda ve sonsuz şekil ve büyüklükteki atomlara yüklenmiştir.³⁰ Atomculara göre bu evrende atomlardan başka bir de apeiron, yokluk ya da boşluk olarak isimlendirilen bir unsur daha vardır.³¹ Böylece atomcular, atomları Eleacı manada Bir'e dolayısıyla metafiziksel sonsuza yaklaştıırken boşluğu matematiksel sonsuz olarak görmektedirler. Onlara göre bu atomlar, sonsuzlukta devinim halindedir ve birbiriyle birleşmeleri yoluyla bu dünyada gördüğümüz nesneleri oluştururken ayrılmalarıyla nesnelerin yok olmasına neden olurlar.³²

Sonsuzluğun Platon'un (ö. m. ö. 347) birkaç farklı dönemde incelenen diyaloglarında en net görünümü *Philebus* diyalogundadır. Ancak bu diyalogdan önce Platon'un muhtemelen daha önceki bir tarihte yazmış olduğu ve evrenin yapısı ve oluşumuyla doğrudan ilişki metni olan *Timaeus* metni merkezli anlatısına bakmak yerinde

²⁷ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 84.

²⁸ Denkel, *Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 48.

²⁹ Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron*, 63.

³⁰ Denkel, *Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 70.

³¹ Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron*, 76.

³² Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, 217-218.

olacaktır. Bu anlatıda evrenle ilgili olarak temel unsurlar; ‘idea’, Platon tarafından her ne kadar madde olarak isimlendirilmese de de ‘materyal görevi gören şey’ ve son olarak ‘tikel nesne’dir. Bunlardan ilki babaya, ikincisi anneye ve üçüncüsü çocuğa benzetilebilir.³³ İdealar kendi başına var olan, ezeli-ebedi, değişmez bir dünyayı oluşturdıkları³⁴ gibi iyi ideasında bir birlik halindedirler. Bu nedenle Platon bu kavramı kullanmasa da iyi ideası metafiziksel olarak sonsuz bir unsurdur.³⁵ Maddeye benzer şey ise Platon tarafından biçimsiz, görünmez, her şeyi kabul eden olarak olmuş olanın sığınağı, ayrıca oluşun meydana geldiği şey, bir tür mekân olarak nitelenir.³⁶ Aristoteles’e göre, bu maddeye benzer şey açıklamasında Platon madde ve uzayı özdeş tutmuş olmaktadır.³⁷ Demiurge, ilk yarattığı varlık olan evren ruhu aracılığıyla bu ideaları kalıplar olarak kullanarak evrenin yapısını oluşturur.³⁸ Bu anlatıda matematiksel ve mekânsal olarak sonsuz görülmeye en yakın unsur maddeye benzer şeydir. Ancak Platon onun sonsuz olduğuna dair herhangi bir imada bulunmamıştır. Aksine evrenin açık bir şekilde sınırlı olduğunu söylediği için evrenin oluşumunda kullanılan maddi unsur da dolaylı olarak sonludur.³⁹ Ayrıca *Timaeus* metni itibarıyla Platon ilk bakışta zamansal bir başlangıç kabul ediyor görünmektedir. Çünkü Demiurge kendisinden ayrı olan idealara bakarak evrenin yapısını kurmaktadır. Ancak bu anlatıyı zamansal bir sıralama olmaktan ziyade mantıksal bir sıralama olarak almak Yunan düşüncesinin bütünselliği bakımından daha uygun görünmektedir.⁴⁰ İşaret edilmesi gereken bir diğer husus Platon *Timaeus* metnindeki anlatısını mutlak bilimsel bir model olarak sunmamış olmasıdır. Çünkü ona göre böylesi bir açıklama kendi bilgi kuramı gereği mümkün değildir.⁴¹ Dolayısıyla onun söz konusu metindeki ifadeleri evrenin yapısına ilişkin olası bir açıklama olarak görülmelidir.

³³ Plato, *Timaeus and Critias*, çev. Andrew Gregory - Robin Waterfield (New York: Oxford University Press, 2008), 42.

³⁴ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 202.

³⁵ Moore, *The Infinite*, 28.

³⁶ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 219.

³⁷ Aristoteles, *Fizik*, 141.

³⁸ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 220.

³⁹ Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron*, 86.

⁴⁰ Frederick Copleston, *Platon*, çev. Aziz Yardımlı (İdea Yayınevi, 2013), 69.

⁴¹ Copleston, *Platon*, 125.

Philebus diyalogunda ise Platon, apeironun bir varlık sınıfı oluşturduğunu iddia etmektedir. Az ya da çok olmayı kabul eden her şey bu varlık sınıfına aittir, bu varlık sınıfının bir türüdür.⁴² Buna karşılık “[...] eşit, iki kat ya da herhangi bir şeyle tanımlanabilen her şey yani rakam rakama ya da ölçü ölçüye şeklinde ilişkili olan her şey sınır (peras) kategorisine aittir.”⁴³ Bir başka deyişle peras sınıfı belirli sayılardan oluşmaktayken apeiron sınıfı belirsizliğe karşılık gelmektedir. Var olan şeyler ise apeiron ve perasın karışımından oluşmuştur. ‘Neden’ ise peras ve apeironun karışım kurallarını belirleyen ve uygun bir şekilde birleştiren sonuncu gerçeklik türüdür.⁴⁴ Böylece Platon, *Philebus* diyalogunda dört farklı gerçeklik belirlemiş olmaktadır: ‘sınır’, ‘sınırsız’, ‘karışım’ ve ‘neden’. Bu iki diyalogda yer alan unsurlar birbiriyle eşleştirilmeye çalışılsa da başarılı olunamamıştır. Yalnızca ‘Demiurge’ ve ‘neden’ eşleşmeye müsait görünmektedir.

Sonuç olarak *Philebus* metni itibariyle Platon açısından apeiron kendisine herhangi bir sayının giydirilmediği bir belirsizlik anlamına gelmektedir. Dolayısıyla en azından Anaksimandros açısından kullanıldığı şekliyle bir matematiksel sonsuzluk anlamına artık sahip değildir.

1.2. Aristoteles ve Şarihlerde Sonsuzluk

Sonsuzluk, Aristoteles açısından üç nedenden ötürü büyük öneme sahiptir. İlk olarak, eğer sonsuz kendisinden önceki felsefede anlaşıldığı şekilde varsa Aristoteles’e göre felsefe yapma imkânı ortadan kalkmaktadır. Çünkü Aristoteles’e göre felsefe nedenlerin bilgisidir. Eğer nedenler sonsuz olsaydı, insan açıklamaya çalıştığı şeyi bilemezdi. Çünkü akıl sonsuz bir diziyi kat edemez.⁴⁵ Ayrıca cevherlerin bilinmesi de onların arazlarının bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla eğer sonsuz, cevherlerin bir arazi

⁴² Plato, *Philebus*, çev. J. C. B. Gosling (London: Oxford University Press, 1975), 18.

⁴³ Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron*, 92.

⁴⁴ Drozdek, *In The Beginning Was The Apeiron*, 95.

⁴⁵ Jonathan Lear, “Aristotelian Infinity”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 80/ (1979), 202.

olsaydı cevherler bilinemezdi.⁴⁶ İkinci olarak da felsefenin bir dalı olan doğa bilimi üzerine araştırma yapmış olan bütün düşünürlerin hakkında araştırma yapmak zorunda kaldığı büyüklük, zaman ve hareketten her biri sonlu ya da sonsuz olmak zorundadır.⁴⁷ Dolayısıyla söz konusu kavramların sonlu ya da sonsuz olduğu tespit edilmelidir. Son olarak, Aristoteles'e göre sonsuz, kendisinden önce doğa hakkında görüş bildirmiş olan bütün düşünürlerin çatışmalarının kaynağı olmuştur. Çünkü Aristoteles'e göre hakikate bakmak açısından her şey sonsuz bir cismin olup olmadığına bağlıdır. Nitekim hakikatten küçük bir sapma bile yolun sonunda hakikatin çok uzağına düşmeye neden olur. Örneğin matematikle ilgilenen bir kişinin çok küçük bir büyüklüğü matematiğe dahil etmesi büyük sonuçlar ortaya çıkarır. Bunun nedeni ise kaynağın olanak açısından mevcut büyüklükten daha güçlü olmasıdır: "Sonsuzluk da hem bir kaynak olanağı taşıyor hem de en büyük nicelik olanağı."⁴⁸

Aristoteles'e göre sonsuz, kendisinden önceki felsefede birçok çatışmanın kaynağı olmuşsa da hakkında uzlaşılan bazı özellikler de vardır. İlk olarak kendisinden önceki felsefede düşünürlerin tamamı sonsuzu bir ilke olarak değerlendirmiştir. Çünkü eğer sonsuz bir ilke değil de bir ilkeye bağlı olan olsaydı bu ilke onun sınırı olurdu. İkinci olarak sonsuz oluşun ya da yok olan bir şey olarak değerlendirilmemiştir. Aksi takdirde oluş ya da yok oluş onun sınırı olurdu. Son olarak, sonsuz Anaksimandros ve çoğu doğa bilimcisine göre tanrısal bir şeydir. Çünkü ölümsüz ve ortadan kalkmayan bir şey olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹

Aristoteles'e göre kendisinden önceki düşünürleri sonsuz bir şeyin varlığı fikrine götüren beş neden vardır. Bunların ilki zamanın sonsuzluğudur. İkincisi büyüklüklerdeki bölünmedir. Çünkü matematikçiler de sonsuzu kullanmaktadır. Üçüncüsü oluşun ve yok oluşun ortadan kalkmaması için oluşan nesnenin kendisinden ayrıldığı bir sonsuz gerektiği düşüncesidir. Dördüncüsü sınırlı olanın hep bir başka sınırlı nesneye varması dolayısıyla bir nesnenin bir başka nesne için zorunlu olarak sınır olması ve bunun böyle sonsuza kadar gitmesinin gerekli olduğu fikridir.

⁴⁶ Aristoteles, *İkinci Çözümler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 35.

⁴⁷ Aristoteles, *Fizik*, 105.

⁴⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018), 18-19.

⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, 109.

Sonuncusu ve Aristoteles’e göre en önemlisi, düşüncede sınır olmadığından sayının, matematiksel niceliklerin ve gökyüzünün ötesinin sonsuz görünmesidir.⁵⁰ Gökyüzünün ötesinin sonsuz görünmesi aynı zamanda cismin de sonsuz görünmesine neden olmaktadır. Çünkü aksi takdirde cismin neden boşluğun başka bir yerinde değil de mevcut yerinde olduğu açıklanamaz.⁵¹

Sonsuz, Aristoteles için esasen büyüklük (miktâr), zaman ve sayı olmak üzere üç şey ile ilgili düşünölmek zorundadır. Çünkü ona göre sonsuz eğer herhangi bir rol oynayacaksa bu uzay-zamansal bir rol olabilir. Bu nedenle onun esas olarak ilgilendiğı soru doğada herhangi bir şeyin sonsuz olup olmadığıdır.⁵² Dolayısıyla Aristoteles, ilgisini matematiksel sonsuza yöneltmekte ve metafiziksel sonsuzu tartışma dışı bırakmaktadır. Aristoteles, sonsuzla ilgili tartışmalarının hiçbirinde varlıkla ya da hakikatle ilgili olarak tam, bütün, bir, mutlak ya da mükemmel gibi nitelemelerde bulunmamaktadır. Yalnızca bir sefer “Kendi dışında hiçbir şey[i] olmayan nesne ise tanrı, bütün.” demektedir. Ancak bütönlüğü hangi anlamda kullandığı tam olarak açık değildir. Çünkü sonrasında insan ve hatta sandığı da bütün olarak nitelemektedir. Dolayısıyla konuya yine matematiksel açıdan yaklaşır görünmektedir. Söz konusu tartışmada ayrıca Parmenides ve Melissos’u kıyaslamakta ve Parmenides’i haklı bulmaktadır. Çünkü Parmenides, “bütün sınırlıdır” demektedir. Melissus ise sonsuzu bütün olarak isimlendirmektedir. Aristoteles’in Parmenides’i haklı bulmasının gerekçesi ise sonsuzu bir eksiklik olarak görmesidir: “Sonu olmayan hiçbir nesne ‘tam’ değil, son ise sınır.”⁵³

Tekrar matematiksel açıdan bakacak olursak Aristoteles, bu üç şeyi ne toptan sonsuz olarak kabul etmekte ne de reddetmektedir. Toptan sonsuz olarak kabul etmemesinin gerekçesi daha önce işaret edildiğı üzere felsefenin imkânının ortadan kalkmasıdır. Bu üç şeyin toptan sonsuz olduğunu reddetmemesinin gerekçesi ise sonsuzun hiçbir şekilde var olmadığına pek çok olanaksız şeyin söz konusu olmasıdır: “[...] zamanın bir başı-sonu olacak, büyüklükler [hep yeniden] büyüklüklere bölünemeyecek, sayı da

⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, 109-111.

⁵¹ W. D Ross, *Aristotle’s Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 373.

⁵² Moore, *The Infinite*, 35.

⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 129.

sonsuz olmayacak.”⁵⁴ Ancak zamanın sonsuz olmaması, büyüklüklerin sürekli olarak bölünememesi ve sayının bir sınırı olması Aristoteles açısından kabul edilebilir şeyler olarak görünmemektedir. Dolayısıyla bir çıkar yola ihtiyaç vardır. Bu nedenle Aristoteles çeşitli ayrımlar yardımıyla sonsuzun bazı anlamlarda var olduğunu bazı anlamlarda ise yok olduğunu iddia etmektedir. Bu ayrımlardan ilki kuvve halinde varlık ile fiil halinde varlık ayrımıdır. Aristoteles tarafından bu ayrım, var olan bir şey ne var olandan ne de var olmayandan meydana gelebileceği için ortaya çıkan hareket sorunu çözmek için geliştirilmiş⁵⁵ ve daha sonra Aristoteles bu ayrımı sonsuz için de kullanmıştır. İkincisi ise eklemeye sonsuz ve bölmeyle sonsuz ayrımıdır. Aristoteles, bu ayrımın kaynağını Platon’a atfetmiştir: “Platon da bu yüzden iki sonsuz kabul etti, çünkü hem ekleme hem de bölme açısından sonsuza gidilirmiş gibi görünüyor.”⁵⁶ İki ayrımı birden göz önüne alınca araştırılacak şeylerle ilgili olarak dört ihtimal söz konusu olmaktadır. Herhangi bir şey eklemeye bilkuvve, eklemeye bilfiil, bölmeyle bilkuvve, bölmeyle bilfiil sonsuz olma ihtimallerine sahiptir.

Aristoteles’e göre doğa bilimcinin en çok araştıracağı şey eklemeye bilfiil sonsuz bir büyüklük olup olmadığıdır.⁵⁷ Dolayısıyla Aristoteles ilk olarak, sonsuz inancına sebep olan üçüncü nedeni incelemeye başlar görünmektedir. Ancak soruşturmanın ilerleyen kısımlarında tekrar üçüncü nedenle ilgili değerlendirme yapmaktadır. Aristoteles’e göre büyüklük fiil halinde sonsuz olamaz.⁵⁸ Bunun nedeni ise bilfiil olarak sonsuz uzamlı bir cisim olmamasıdır. Hatta böylesi bir cisim olmadığı için sonsuz bir büyüklüğün kuvve halinde dahi bulunması mümkün değildir.⁵⁹ Aristoteles’in “Kuvve halinde sonsuz bir büyüklük yoktur” iddiası matematikçiler açısından oldukça önemli sonuçlara yol açmıştır. Bu sonuçlardan biri Öklid’in (ö. m. ö. 275) beşinci postulatının ispatlanamadığı düşüncesidir. Öklid’in beşinci postulatına göre iki düz çizgiyi bir başka çizgi kestiğinde iki düz çizginin iç açılarının toplamı iki dik açıdan daha az ise bu düz çizgiler ileride bir noktada kesişecektir.⁶⁰ Ancak bu iki iç açı, iki dik açıya ne

⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, 123.

⁵⁵ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (Kabalcı Yayınları, 2017), 114.

⁵⁶ Aristoteles, *Fizik*, 127.

⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, 111.

⁵⁸ Aristoteles, *Fizik*, 123.

⁵⁹ Lear, “Aristotelian Infinity”, 194.

⁶⁰ Euclid, *The Thirteen Books of the Elements, Vol. 1: Books 1-2*, çev. Thomas L. Heath (New York: Dover Publications, 1956), 212.

kadar yakın olursa düz çizgiler birbirini o oranda ileri bir mesafede kesecektir. Örneğin iki çizginin iç açıları toplamı $(x+y)$ 175 dereceyken çizgiler birbirini 1 km ileride kesiyorken açı 176 olduğunda aradaki bir derecenin gerektirdiği kadar ileri bir noktada kesecektir. Aradaki derece 179,999... şeklinde sonsuzca devam ettirilebilir ve bu durumda çizgilerin mesafesinin de sonsuzca artması gerekir ki ancak bu takdirde kesin olarak kesişecekleri iddia edilebilsin. Dolayısıyla eğer sonsuz uzunluğun bilkuvve bile olsa var olmadığı söylenirse bu iki çizginin birbirini keseceği ispat edilemez gibi görünmektedir. Hintikka, Thomas L. Heath'dan da atıfla postulatların Öklid'den önce bilinmediğini dolayısıyla Aristoteles'in bu problemi öngöremediği sonucuna varmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla ona göre Aristoteles'in bilkuvve de olsa sonsuz büyüklüğün olmadığı düşüncesi, Öklid'in beşinci postulatını ispat etmeye olanak tanımamaktadır. Ancak Aristoteles'in sonsuz büyüklük olmadığını gösterirken kullandığı delillerde 'eğer olsaydı çeşitli imkansızlıklar ortaya çıkardı' şeklindeki sonsuz büyüklüğün olmadığına dair saçmaya indirgeme yönteminin bir benzeri beşinci postulatı ispat etmek için de kullanılabilir. Bir başka deyişle sonsuz bir çizgiye bilkuvve ya da bilfiil var demeden sadece olduğunu farz ederek postulat ispat edilebilir. Çünkü Aristoteles, sonsuz büyüklük olmadığına dair getirdiği birçok delille sonsuz bir çizgi farz ederek işlem yapmaktadır. Nitekim Aristoteles'in en büyük sorun olarak işaret ettiği 'düşüncede sınır olmadığından sayının, matematiksel niceliklerin ve gökyüzünün ötesinin sonsuz görünmesi' sorununa kendisinin getirdiği çözüm böyle bir olanağa işaret etmektedir: "[...] içimizden her biri kendisini katlayarak sonsuza değin büyütmeyi düşünebilir. Ne ki bu yüzden, yani sırf düşünüyor diye, bizim taşıdığımız büyüklükten öte büyüklükteyiz demek değildir bu."⁶² Aristoteles açısından sorun, çizginin bilfiil büyüklük açısından sürüp gidecek bir sonsuza imkân tanıyan kuvve halidir. Çünkü Aristoteles'e göre herhangi bir nesne kuvve halinde ne kadarsa fiil halinde de o kadardır.⁶³ Dolayısıyla beşinci postulatın ispat edilmesi, yalnızca düşünceye başvurarak sonsuz çizgiye bilfiil hale gelme imkanına sahip bilkuvve varlık anlamı yüklemeksizin, mümkün görünmektedir. Ancak biz bu yorumun zorlamalı bir yorum olduğunun farkındayız. Bir başka açıdan Aristoteles'in bilkuvve sonsuzla ilgili

⁶¹ Jaakko Hintikka, "Aristotelian Infinity", *Philosophical Review* 75/2 (1966), 200.

⁶² Aristoteles, *Fizik*, 133.

⁶³ Aristoteles, *Fizik*, 131.

düşüncelerinin Öklid'in beşinci postulatını açıklayamaması Aristoteles'in düşüncelerinin yanlış ya da yetersiz olduğu anlamına gelmek zorunda değildir. Nitekim postulatın kendisi daha sonra çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutulmuş ve düzeltmeler yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Örneğin İslam dünyasından Nasîruddin et-Tûsî (ö. 1274) Öklid'in beşinci postulatını şu şekilde yeniden ifade etmiştir: “Bir D doğrusu üzerinde aynı yönde olmak üzere sıra ile işaretlenmiş P1, P2, P3, ... noktalarından D ile aynı düzlemde bulunan diğer bir D doğrusuna dik olarak indirilen doğru parçalarının uzunlukları düzenli bir biçimde küçülür veya büyür.”⁶⁴

Aristoteles sonsuz duyulur bir cismin⁶⁵ var olmadığını ispat etmek için hem *Fizik* hem de *Gökyüzü Üzerine* isimli eserlerinde birçok akıl yürütme geliştirmektedir. Bu akıl yürütmeler ilerleyen bölümlerde İbn Sînâ'nın akıl yürütmeleriyle kıyaslanacağı için ve büyüklük Aristoteles'in sonsuzla ilgili olarak en fazla önem verdiği konu olduğu için burada detaylı olarak incelenecektir.

Aristoteles'e göre sonsuz ne bir ilke ne de bir araz olabilir. Çünkü ilkenin diğer her şeyin kendisine dayandığı şey olduğu göz önüne alındığında, sonsuz eğer arazsa araz olması bakımından var olanların ilkesi olamaz.⁶⁶ Bu durumda sonsuzun arazı olduğu şeye ilke demek daha uygun olmaktadır. Ayrıca sonsuzun arazı olduğu örneğin sayı ve büyüklük bile sonsuz değilse sonsuzun bir ilke olması mümkün değildir. Sonsuz bir araz olamayacağı gibi bir ilke de olamaz. Çünkü eğer o bölünebilir bir şeyse havadan alınan bir parçanın hava olması gibi sonsuzdan alınan herhangi bir şey de sonsuz olur ama birçok şeyin aynı olması imkansızdır. Dolayısıyla sonsuz bölünebilir değildir. Ama bilfiil halde olan bir nesnenin nicelik olması dolayısıyla bölünebilir olması gereklidir. Dolayısıyla sonsuz ilke de değildir. Araz olmadığı da gösterildiğine göre sonsuz ne bir ilke ne de bir araz olabilir.

Sonsuzun duyulur nesnelerde büyüklük açısından var olmadığı Aristoteles'e göre mantıksal açıdan da gösterilebilir. Buna göre “[...] bir cismin tanımı “bir yüzeyle belirlenmiş, sınırlanmış şey” ise, ne düşünülür ne de duyulur bir nesne sonsuz

⁶⁴ Agil Şirinov, “Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 470.

⁶⁵ Sonsuz duyulur bir cisim eklemeyle sonsuz bir büyüklük anlamında kullanılmaktadır.

⁶⁶ Aristoteles, “Physics”, çev. R. P. Hardie - R. K. Gaye, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (Princeton University Press, 1991), 41.

olabilir...”⁶⁷ Fiziksel açıdan bakıldığında ise cisimler ya bileşik ya da yalındır. Sonsuz cisim a) bileşik olamaz. Çünkü eğer bileşikse i) ya ögeleri çeşit bakımından belirli bir sayıda olacaktır ii) ya da her öge sonsuz olacaktır. Eğer ögeleri belirli bir sayıda ise sonsuz olmayacaktır çünkü “[...] ögelerin birden çok olması, karşıt ögelerin hep eşit olması, onlardan hiçbirinin sonsuz olmaması...”⁶⁸ gereklidir. Aksi takdirde örneğin sonsuz olan hava sonlu ateşi aşacak ve sonlu olan ateşi yok edecektir. Her ögenin sonsuz olması da olanaksızdır. Çünkü cisim her yanda yayılımı olan şeydir. Dolayısıyla ögelerden biri sonsuzca her yanda yayılımı olan şey olduğunda diğerlerinin yayılacak yeri kalmamaktadır.

Aristoteles’in her ögenin sonsuz olamayacağını yönündeki bu akıl yürütmesi esasen bir önceki çokluk bakımından sonlu olmaları ihtimalini de elemektedir. Çünkü ögelerden biri örneğin hava sonsuz olduğu takdirde ateşi yok etme ihtimaliyle beraber ateş için yayılımı da imkânsız kılmaktadır. Bir başka deyişle ögelerden sonlu olan herhangi bir öge diğeri yok etmese de ona yayılım imkânı vermediği için de ögeler çoklukça sınırlı da olamamaktadır.

Aristoteles’e göre duyulur nesnelerde büyüklük açısından sonsuz yalın ve basit bir cisim de olamaz. Nitekim bu durumda cisim i) ya ögelerin kendisinden doğduğu ve ögelerin dışında olan bir şeydir⁶⁹ ii) ya da ateş veya başka bir ögedir. Ögelerin kendisinden doğduğu ögelerin dışında bir şey olamaz ancak bunun nedeninin onun sonsuz olmasıyla ilgisi yoktur. Aksine ögeler denen şeyler dışında böylesi bir duyulur cisim olmadığı için mümkün değildir. Ateş ya da bir başka öge de olamaz. Çünkü bu durumda değişimi açıklamak mümkün olmamaktadır.⁷⁰ Aristoteles, burada ögelerin birbirine indirgenemeyeceği kabulünden hareket ettiği için karşıtlar olmaksızın değişimi açıklamak mümkün olmamaktadır.

Aristoteles’in bir sonraki akıl yürütmesi, her cismin doğal olarak bir yerde olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu kabule göre her duyulur cisim kendisinde bulunmaya

⁶⁷ Aristoteles, *Fizik*, 115.

⁶⁸ Aristoteles, *Fizik*, 115.

⁶⁹ Aristoteles’in kastettiği şey muhtemelen Anaksimandros’un apeiron kavramıdır. Çünkü Anaksimandros bir önceki bölümde anlatıldığı üzere sonsuzu ögelerden biri olarak değil ögelerin kendisinden kaynaklandığı bir başka doğa olarak değerlendirmekteydi.

⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, 117.

mevilli olduğu bir yere sahiptir ve bu hem parça hem de bütün için geçerlidir. Sonsuz bir cisim a) ya eş biçimlidir b) ya da eş biçimli değildir. Eğer bütün eş biimliyse, her parça ya hiç hareket edemeyecek ya da sürekli hareket halinde olacaktır. Çünkü sonsuz cisme uygun sonsuz bir yerde cisim neden bir yöndense bir başka yöne hareket etsin ya da sakin kalsın sorusu yanıtız kalmaktadır. Eğer bütün eş biçimli değilse bütünün parçalarının yerleri farklı olacaktır. Bu durumda da ilk olarak bütün cisim yalnızca temasla bir olacaktır. İkinci olarak da parçalar türlerinin çeşidi bakımından i) ya sınırlı olacak ii) ya da sınırsız olacaktır. Parçalar türlerinin çeşidi bakımından sınırlı olamaz. Çünkü bütün sonsuz olduğu için parçalarından bazıları sonsuz olmak zorundadır ve sonsuz olan parça sonlu olan parçayı yok edecektir. Eğer parçalar sonsuz ve basit olursa onların yerleri de sayı bakımından sonsuz olacaktır ve dolayısıyla elementler de sonsuz olacaktır. Ama mümkün yerler sayıca sınırlıdır⁷¹ dolayısıyla bütün de sınırlı olmak zorundadır. Çünkü bir cisim ve onun yeri birbiriyle örtüşmek zorundadır; ne yer cismin tuttuğundan daha fazla ne de cisim yerden daha büyük olabilir. Aksi takdirde ya boşluk ya da kendine uygun yeri olmayan bir cisim ortaya çıkar.⁷²

Bir başka doğal yer kuramına dayanan akıl yürütmeye göre her duyulur cisim ya ağır ya da hafiftir. Ayrıca ağır cisim merkeze hafif cisim yukarı doğru devinmektedir. Ancak hem sonsuz cismin olduğunu hem de cisimlerin belli bir yeri olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü sonsuz cismin aşağı ya da yukarıdan birinde olması ya da onun yarısının yer değişikliklerini üstlenmesi imkansızdır. Çünkü sonsuzun kendisine bölüneceği aşağı, u ve orta olamaz.⁷³

Ayrıca yer, işaret zarflarını gerektirir ama sonsuz bir yerde işaret mümkün değildir. Eğer sonsuz bir yer yoksa Aristoteles'in kabulü gereği sonsuz bir cisim de olamaz.⁷⁴ çünkü cisimler kendilerine uygun yerlerle birebir örtüşmektedir. Aristoteles bu akıl yürütmeye ayrıca işaretlerin uzlaşımsal olmadığını; bütünün kendi içinde de yerlerin belirlenmiş olduğunu da kabul olarak almaktadır. Benzer şekilde sonsuzun nerede

⁷¹ Aristoteles'in mümkün yerlerden kastı dört yön gibi durmaktadır. Çünkü devamında doğa düşünürlerinin hiçbirinin ilke olarak suyu ya da toprağı almadığını ateş ya da havayı aldığını belirtmektedir. Çünkü onlara göre hava ve ateşin yerleri aşağı ve yukarı bakımından belirsizdir.

⁷² Ross, *Aristotle's Physics*, 365.

⁷³ Aristoteles, *Fizik*, 121.

⁷⁴ Aristoteles, *Fizik*, 121-123.

olduğu da söylenemez çünkü aşağı, yukarı, ön, arka, sağ ve sol birer sınırdır. Aristoteles *Fizik*'teki bu akıl yürütmeler ile etkinlik halinde sonsuz bir cismin olamayacağı sonucuna varmıştır.⁷⁵

Aristoteles *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde *Fizik*'teki akıl yürütmelerden farklı olarak büyük oranda hareket üzerine odaklanmakta ve sonsuz bir cismin hareketinin imkansızlığı üzerinden sonsuz bir cismin var olamayacağını ispat etmeye çalışmaktadır. Alexander'e göre Aristoteles kitapta bir bütün olarak evreni dikkate alıp onun sonluluğunu ispat etmeye çalışırken, Simplicius'a göre öncelikli olarak beş unsurun (hava, su, ateş, toprak ve eser) sonluluğunu ispat ettikten sonra evrenin sonluluğunu buradan çıkarsamayı planlamaktadır.⁷⁶ Her iki durumda da Aristoteles için nihai gaye evrenin sonluluğunu ispat etmektir. Buna göre Aristoteles'in akıl yürütmeleri sırasıyla dairesel hareketle devinen cismin imkansızlığı, doğrusal devinen cismin imkansızlığı, sonsuz bir cismin ne etkinlik ne de edilgenlik gücü taşıyabilmesi ve sonsuz cismin ne ağır ne de hafif olabileceği şeklinde ilerlemektedir.

Sonsuz cismin dairesel hareket edemeyeceğine yönelik ilk delile göre, eğer dairesel cisim sonsuzsa onun kat edeceği mesafe de sonsuz olmak zorundadır. Ayrıca sonsuz nesnenin kendisinde bulunacağı aralık da sonsuz olmak zorundadır ki sonsuz nesne içine yerleşebilsin. Ancak eğer bu aralık sonsuzsa, sonsuz mesafeyi kat etmek imkânsız olduğu için sonsuz olan dairesel hareket edemez. Aristoteles, sonuca ulaşmak için gözleme başvurarak “Ama biz gökyüzünün dairesel devindiğini görüyoruz” demektedir.⁷⁷ Dolayısıyla dairesel hareket eden cisim sonsuz olamaz.

İkinci delile göre, bir başlangıç noktası olan ve dikey düzlemde sonsuza giden bir çizgi ile, yatay düzlemde sonsuz bir başka çizgi farz edildiğinde ve dikey olan çizgi başlangıç noktası çevresinde döndürüldüğünde bir süre yatay düzlemde olan çizgiyi kesecek ve bir süre kesişmiş olarak kalacaklardır. Çünkü gökyüzünün dairesel dönmesi için gereken zaman sınırlıdır. Bundan dolayı çizgilerin kesiştiği zaman da sınırlı olacaktır. Böylesi bir hareket zamansal başlangıç taşıyorsa Aristoteles'in ön

⁷⁵ Aristoteles, *Fizik*, 123.

⁷⁶ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens 1.5-9*, ed. R. J. Hankinson (London: Bristol Classical Press, 2004), 17-18.

⁷⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 19-20.

kabulü gereği bu başlangıç devinimin de ve dolayısıyla büyüklüğün de başlangıcı olur. Bu durumda sonsuz farz ettiğimiz dikey düzlemdeki çizgi sonlu olacak ya da kesişim olmayacaktır. Kesişim olduğuna göre dikey yöndeki çizgi sonsuz olamaz. Nihai sonuç olarak: “İmdi sonsuz olan cismin dairesel dönmesi olanaksız. Dolayısıyla evren de sonsuz olsaydı dairesel dönemezdi.”⁷⁸

Üçüncü delile göre, sınırlı uzunluğun sınırsız olanı geçme süresi sonsuz olduğu için sonsuz olanın sınırlı olanı geçmesi de sonsuz zaman gerektirmektedir. Örneğin gökyüzü sonsuz farz edildiğinde, ayrıca sınırlı bir uzunluk farz edildiğinde gökyüzünün hareketi esnasında bu uzunluğu sarması ya da geçmesi gerekmektedir. Gökyüzü sonsuzsa en küçük hareketi için bile sonsuz zaman gerekmektedir. Oysa biz gökyüzünün döndüğünü ve içerisinde farz edilen her türlü sonlu parçayı sardığını görmekteyiz. Dolayısıyla gökyüzü ve bunun sonucu olarak bir cisim sonsuz olamaz.⁷⁹

Dördüncü delile göre, sınırlı bir çizginin sonsuz olmasının olanaksız olması gibi sınırlı bir yüzey de örneğin bir daire ya da küre sonsuz olamaz.⁸⁰ Daire olmadan daire biçiminde yer değiştirme olamaz, sonsuzluk olmadan sonsuz nesne olamaz ve dairesel nesne de sonsuz olamaz ve dolayısıyla sonsuz bir cisim dairesel devinemez.⁸¹ Yine gözlemden gelen kabul olan gökyüzünün dairesel dönmesi gereği gökyüzü sonsuz değildir.

Bir sonraki delile göre, ‘C’ hareket eden cismin merkezi olarak alındığında; ‘AB’, ‘C’ye sonsuz bir çap olarak alındığında; merkez olmayan bir noktayı kesen sonsuz ‘E’ çizgisi alındığında ve ‘CD’ hareket eden bir radyan olup ‘E’yi ‘F’ noktasında kestiği farz edildiğinde ‘CD’, ‘E’yi kesmeye asla son vermeyecektir. Çünkü her ikisi de sonsuzdur.⁸² ‘CD’, ‘E’yi kesmeye son veremediği için de dairesel dönüşü gerçekleştiremeyecektir. Dolayısıyla sonsuz bir cisim, dairesel hareket edemez.

⁷⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 20.

⁷⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 21.

⁸⁰ Aristoteles burada şekle sahip olmanın sınırlı olmak anlamına geldiğini düşünmektedir. Daha önce benzeri bir akıl yürütme ile cismin tanımı gereği yüzeyle sınırlanmış şey anlamına geldiğini ve bu nedenle sonsuz olamayacağını iddia etmişti.

⁸¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 21.

⁸² Simplicius, *On Aristotle On the Heavens 1.5-9*, 31-32. Delilin anlatımında Simplicius’un şerhi esas alınmıştır. Türkçe çeviri, delili İngilizce tercümenin aksine “CD, E’yi kesmeye son vermeyecek” yerine “CD E’i kesmeyecek” şeklinde betimlemektedir. Ancak CD E’yi

Altıncı delil, üçüncü delile benzer şekilde sonsuz bir gökyüzü ve ayrıca içinde gökyüzüne eş sonsuz bir başka cisim daha farz etmeye dayanmaktadır. Ancak bu delilde gökyüzü sükûn halinde ayrıca gökyüzünün içindeki cisim de sonsuz olarak farz edilmektedir.⁸³ Şimdi eğer bu sonsuz olan dairesel dönmüşse bir sonsuzu kat etmiş olacaktır. Ancak bu sınırlı zaman içinde mümkün değildir. Dolayısıyla dairesel cisim sonsuz değildir.⁸⁴

Şimdiye kadar incelenen altı delil dairesel cismin sonsuz olamayacağına yönelikti. Aristoteles beş basit cisimden esirin sonsuz olamayacağını gösterdiği için şimdi diğer basit cisimlerin de büyüklükçe sonsuz olamayacağını göstermeyi hedeflemektedir.⁸⁵ Dolayısıyla getireceği deliller doğrusal hareket eden cismin sonsuzluğuyla ilgilidir. İlk delil Aristoteles'in doğal yer kuramından hareket etmektedir. Buna göre ağır bir cisim yukarıdan ortaya doğru düşmektedir ve ortanın ötesine geçememektedir. Aristoteles'in karşıtlardan biri sınırlıysa diğeri de sınırlıdır kabulü gereği eğer orta sınırlıysa yukarı da sınırlı olmak zorundadır. Yer sınırlı olduğu için doğal olarak o yeri işgal eden cisim de zorunlu olarak sınırlı olmaktadır.⁸⁶

Bir önceki delilden hareketle üretilen diğer bir delile göre eğer yukarı ve aşağı belirlenmişse ortanın da belirlenmiş olması gereklidir. Orta belirlenmişse onun içinde olan ya da onun içine yerleşmesi olanaklı olan cisim de sınırlı olmak zorundadır.⁸⁷

Aristoteles, üçüncü delilde öncelikli olarak sonsuz bir cismin ağırlığının sonlu olamayacağını daha sonra ise sonsuz cismin ağırlığının sonsuz olamayacağını ispat etmeye çalışmaktadır. Böylece sonsuz bir cisim ne sonlu ne de sonsuz ağırlığa sahip olabilmektedir. Ancak ay altı dünyadaki cisimlerin temel özelliklerinden belli bir

halihazırda zaten kesmektedir. Bu nedenle şerhin anlatımı ve İngilizce türcüme daha doğru görünmektedir. Ayrıca neden kesmeye son vermeyeceği de Aristoteles tarafından belirtilmemiştir. Simplicius ise neden olarak her ikisinin de sonsuz olmasını ileri sürmektedir.

⁸³ Simplicius, bu delildeki iki cismi, kapsayan ve kapsanan ilişkisi içerisinde düşünmemek gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu durumda eşitlik hiçbir şekilde sağlanamamakta, kapsayan her zaman daha büyük olmak zorundadır. Dolayısıyla Simplicius'a göre bunları iki aralıkta konulmuş şekiller olarak düşünmek gerekmektedir. Ancak Aristoteles, açık biçimde iç dış ilişkisi kurmaktadır. Bkz. Simplicius, *On Aristotle On the Heavens* 1.5-9, 32.

⁸⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 22.

⁸⁵ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens* 1.5-9, 32-33.

⁸⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 22.

⁸⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 22.

ağırlığa sahip olmalarıdır. Eğer ağırlıkları yoksa cisim olamazlar. Delilin ilk adımına göre sonsuz bir cismin ağırlığı sonsuz değil sonlu olarak farz edilirse, sonsuz bir cismin ağırlığı ile sonlu olan bir cismin ağırlığı eşit olacaktır. Bu, imkânsız olduğu için sonsuz bir cisim sonlu ağırlıkta olamaz: ‘AB’ sonsuz cisim, ‘C’ ise ‘AB’nin sonlu ağırlığı olsun. ‘BD’, sonsuz cisim olan ‘AB’den alınan sonlu bir cisim, ağırlığı ise sonlu ‘E’ olsun. ‘E’, C’den zorunlu olarak daha az ağırdır. Bu varsayımlar temelinde ‘E’ ağırlığı ‘C’ ağırlığını i) ya tam karşılık gelecek şekilde ölçer ii) ya da ölçmez. i) Eğer ‘E’ ağırlığı, ‘C’ ağırlığını ölçer olarak farz edilirse, ‘AB’ sonsuz cisiminden ‘BD’ye göre daha büyük bir cisim olan ‘BF’ alınır. Bu cismin ağırlığı ‘E’den daha fazla olur hatta cisim yeteri kadar büyütüldüğünde ‘C’ sonlu ağırlığına ulaşılabilir. Çünkü her sonlu ağırlık, ağırlığa ekleme yapmayla elde edilebilir. Bu durumda sonlu cisim ‘BF’nin ağırlığı olan ‘C’ aynı zamanda sonsuz cisim olan ‘AB’nin ağırlığı olur. Ancak sonsuz bir cismin ağırlığı ile sonlu bir cismin ağırlığının aynı olması mümkün değildir. İkinci bir imkânsızlık olarak, eğer daha büyük cismin ağırlığı daha büyük ise, ‘BF’den daha büyük bir ağırlık olarak ‘BG’ alınabilir. Çünkü sonsuzdan farz edilenden daha büyük bir sonlu almak her zaman mümkündür. Ancak ‘BF’nin ağırlığı ‘C’ idi ki bu aynı zamanda sonsuz cismin ağırlığı idi. Sonuç olarak ‘BG’ sonlu cisminin ağırlığı sonsuz cismin ağırlığından daha büyük olacaktır. Ancak bu sonsuz cismin ağırlığı ile sonlu cismin ağırlığının eşit olmasından bile daha imkansızdır. Üçüncü bir imkânsızlık ise eşit olmayan büyüklüklerin aynı ağırlığa sahip olmasıdır. ii) ‘E’, ‘C’yi tam karşılık gelecek şekilde ölçmezse: Eğer ‘BD’ cisminin ağırlığı ‘E’, ‘C’ye karşı üç kere ölçülürse onu aşacaktır. Yine biz her ne zaman ‘BD’yi üçle çarparsak ortaya çıkan cismin ağırlığı C’nin ağırlığını aşacaktır. Dolayısıyla bir kez daha sonlu cismin ağırlığı sonsuz cismin ağırlığından daha büyük olacaktır. Eğer üç kere çarpılmış ‘E’, C’yi aşmayı başaramazsa dörtle çarpılmış olanı açacaktır ve aynı şeyler söylenecektir. Sonuç olarak, ister aynı ölçü ile ölçülen isterse aynı ölçüyle ölçülmeyen olsun, sonsuz bir cismin ağırlığı ya da hafifliği sonludur diyen bir kişiyi aynı imkansızlıklar takip edecektir.

Delilin ikinci adımı yani sonsuz cismin ağırlığının sonsuz olamayacağı esasen Aristoteles’in gözlemine dayanıyor görünmektedir. Buna göre daha ağır olan cisimler daha kısa zamanda, daha hafif olanlar ise daha kısa zamanda devinmektedir. Cisimler aralarındaki ağırlık oranlarına bağlı olarak hareket bakımından da

oranlanabilmektedirler. Daha ağır olan daha hafif olanlara göre daha hızlı devinmektedirler. Ancak sonsuz bir ağırlığa sahip olan cisimler ne hareket süreleri bakımından ne de hareket hızları bakımından oranlanabilmektedirler. Dolayısıyla sonsuz ağırlığa sahip bir cisim olamaz.⁸⁸

Dördüncü delile göre, sonsuz bir cisim ya bütünde eş olmayan parçalıdır ya da bütünde eş parçalıdır. Eğer bütünde eş parçalı değilse ya a) Sonlu sayıdaki türlerden ya da biçimlerden oluşmaktadır ya da b) sonsuz sayıdaki biçimlerden türlerden oluşmaktadır. Eğer sonsuz, sonlu sayıdaki türlerden biçimlerden oluşansa parçalarının her birinin sonsuz olması gerekir. Ancak bu imkansızdır. Çünkü daha önce ispat edildiği üzere ağırlığın ya da hafifliğin sonsuz olması mümkün değildir. Ayrıca herhangi biri sonsuz olduğunda diğerlerine yer kalmaz. Çünkü cisim üç yönde de yayılımı olan şeydir. Sonsuz sayıdaki türlerden biçimlerden oluşması da mümkün değildir. Çünkü ilk temel devinimler sonludur. Dolayısıyla yalın cisimler de sonlu olmak zorundadır.⁸⁹ Öte yandan sonsuz olanın bütünde eş parçalı olması da olanaklı değildir. Çünkü tek biçimli olanın hareketi de tek biçimlidir. Hareketler ise aşağı, yukarı ve dairesel olmak üç üzere biçimlidir. Aşağı ve yukarı hareket edebilmesi için sonsuz hafiflik ya da ağırlık sahibi olması gerekirdi. Ancak bunun imkânsız olduğu daha önce gösterilmişti. Dairesel hareket edemeyeceği de daha önce ispatlandığı üzere gökyüzünün dahi sonsuz olmamasından kaynaklanmaktadır.⁹⁰

Aristoteles'in sonraki üç delili duyulur cisimlerin etkinlik, edilgenlik gücü ya da her ikisini birden taşımasının zorunlu olması üzerindendir. Sonsuz bir cismin bu güçlere sahip olamayacağını ispat ederek yine sonsuz bir cismin imkansızlığı neticesine ulaşmayı amaçlamaktadır.

İlk delile göre, sonsuz olan sonlu olan tarafından herhangi bir etkilenime uğratılamaz. Çünkü cisimler arasındaki etkilenimler büyüklük ve küçüklüklerine göre belirlenmektedir ve bu etkilenimler birbirine oranlanabilmektedir. Büyük bir nesne büyük bir nesne tarafından daha fazla hareket ettirilirken aynı nesne daha küçük bir

⁸⁸ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens*, ss. 37-38. Delilin anlatımında Aristoteles'in metni oldukça karışık olduğu için Simplicius'un anlatımı tercih edilmiştir.

⁸⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 25-26.

⁹⁰ Simplicius, *On Aristotle On the Heavens*, s. 49,50.

nesne tarafından daha az hareket ettirilir. Ancak sonsuz söz konusu olduğunda, sonsuzu hareket nesneler arasında bir oran almak mümkün değildir. Dolayısıyla sonsuz hareket ettirilemez.⁹¹

İkinci delile göre, sonsuz olan sonlu olanı hiçbir zaman içinde hareket ettiremez. Çünkü sonsuz olan da sonlu olan da aynı değişime neden olacaktır ki bu da imkânsızdır. Çünkü daha büyük olan daha kısa zamanda daha büyük değişikliğe neden olmak zorundadır. ‘A’, sonsuz hareket gücü olarak; ‘BF’, ‘A’ tarafından ‘C’ zamanında hareket ettirilen sınırlı nicelik olarak; ‘D’, ‘F’yi ‘C’ zamanında hareket ettirebilen sınırlı güç olarak; ‘E’, ‘BF’yi ‘C’ zamanında hareket ettirebilen sınırlı güç olarak tasarlansın. Dolayısıyla ‘BF’ hem A tarafından hem de ‘E’ hareket ettirilebilen olarak tasarlanmaktadır. Ayrıca ‘D’ ile ‘E’ arasındaki ilişki ‘F’ ile ‘BF’ arasındaki ilişkiye oranlanmaktadır. Tersinden söylenecek olursa ‘D’ ile ‘F’ ilişkisi ‘E’ ile ‘BF’ arasındaki ilişkiye oranlanmaktadır. Şimdi, ‘D’, ‘F’yi ‘C’ zamanında hareket ettirirken, ‘E’ de BF’yi ‘C’ zamanında hareket ettirilebilmektedir. Ama aynı zamanda ‘A’ da ‘BF’yi ‘C’ zamanında hareket ettirebilmekteydi. Dolayısıyla ‘BF’ hem sonsuz güç ‘A’ tarafından hem de sonlu ‘E’ tarafından ‘C’ zamanında hareket ettirilmiş olmaktadır ki bu da imkânsızdır. Sonuç olarak, sonlu sonsuz tarafından hareket ettirilemez.⁹²

Üçüncü delile göre sonsuz olan, bir başka sonsuz olan tarafından da etkilenemez. İki tane sonsuz farz edelsin. Bunlardan birinin etkileyen olarak ‘A’, diğerinin etkilenen olarak ‘B’ ve ‘A’nın B’yi etkilediği zaman olarak da ‘FG’ tasarlansın. ‘B’nin tamamı etkilendiği için ‘B’nin parçası olan ‘C’ eşit zamanda aynı etkiyi görmez çünkü daha küçük olan daha az zaman içinde hareket eder. Diyelim ki ‘E’, ‘A’ tarafından ‘F’ zamanda devindirilsin. ‘F’ ile ‘FG’ arasındaki bağlantı neyse ‘E’ ile ‘B’nin başka herhangi bir sonlu parçası arasındaki bağlantı o olur. Bunun ‘A’ tarafından devindirilmesi ise ‘FG’ zamanı içinde olur.

“Çünkü daha az ve daha çok zaman içinde, aynı şey tarafından daha az ve daha çok etkileneceği, bu etkilenimlerin de zamanla orantılı olarak sonlu olacağı kabul edilmelidir. Demek ki sonsuz olan bir şeyin sonsuz olan bir şey tarafından hiçbir sonlu

⁹¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 26-27.

⁹² Simplicius, *On Aristotle On the Heavens* 1.5-9, 53-54.

zaman içinde devindirilmesi olanaklı değil. Öyleyse sonsuz zaman içinde olur bu! Ama sonsuz zamanın sonu yok, oysa devindirilen nesnenin sonu var.”⁹³

Aristoteles’in bu delilde yaptığı şey biri diğeri tarafından etkilen iki sonsuz cisim alıp bunların etkileme ve etkilenme zamanlarını sınırlı tutmak. Zamanı sınırlı tutması sayesinde, sonsuz içinden alınan sınırlı bir parçayla sınırlı zamanın bir parçasını oranlamakta, parçayı büyütürken zamanı da büyütmektedir. Böylece sonsuzların etkileşim zamanını elde etmektedir. Ama başta bu zamanı sonsuzların etkileşim zamanı olarak tespit ettiği için imkânsızlık çıkmaktadır. Dolayısıyla sonsuz nesneler sonlu zaman içinde hareket edememektedirler. Son üç delilin neticesi olarak:

“İmdi her duyulur cisim bir etkinlik, edilginlik gücü ya da her ikisini birden taşıyorsa, duyulur sonsuz bir cismin varolması olanaksız. Oysa uzamda nice cisim varsa hepsi duyulur. Demek ki gökyüzünün dışında hiçbir sonsuz cisim yok; bir dereceye kadar sonsuz olacak bir cisim de yok. Öyleyse genel olarak gökyüzünün dışında hiçbir cisim yoktur. Çünkü yalnızca düşünülür olsaydı o da bir yerde olacaktı. Çünkü *dışında* ile *içinde* ifadeleri bir yer gösterir. Demek ki duyulur olabilir. Oysa duyulur hiçbir cisim bir yerde olmadan var değil.”⁹⁴

Aristoteles’in sonraki üç delili birbirinden bağımsız görünmektedir. Bu delillerden ilkinde göre sonsuz ne doğrusal ne de dairesel olarak hareket edebilir. Dairesel hareket edememesinin nedeni sonsuzun ortasının olmamasıdır. Ancak dairesel hareket ortanın çevresinde hareket etmektir. Doğrusal hareket edememesinin nedeni ise kendi yeri dışında doğası gereği kendisine doğru hareket edeceği sonsuz bir başka yere ayrıca doğasına aykırı olarak devineceği üçüncü bir yere ihtiyaç duymasındır. Ancak bu mümkün değildir.⁹⁵

İkinci delile göre sonsuzun hareket edebilmesi için sonsuz bir başka güce ihtiyaç vardır. ‘Neden sonsuz kendini harekete geçirecek güce sahip olamasın?’ sorusunun yanıtı ise doğasına göre hareket edenin doğasına aykırı hareket etmesinin mümkün olması ve bunun da bir başka gücü gerektirmesidir.⁹⁶

⁹³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 27-28.

⁹⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 28.

⁹⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 28.

⁹⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 28.

Aristoteles'in üçüncü delili de kendisinin doğal yer teorisine dayanmaktadır. Bütün cisimler bir ağırlık taşıdığı için bütün evrenin bir sonu ve ortası olmak zorundadır. Ancak evren sonsuzsa orta ya da son mümkün değildir. Dolayısıyla ortası, başı ve sonu olmayan bir evrende hareket etmek mümkün değildir. Çünkü hareket ya doğaya uygun ya da doğaya aykırı ve bu da cisimlerin bir yeri olmasını gerektirir.⁹⁷

Aristoteles, büyüklüğün ekleme bakımından sonlu olduğunu düşünürken bölünme bakımından sonsuz olduğunu düşünmektedir. Büyüklük, sınırlayıcı bir yüzeye karşılık gelen form ve uzaysal uzama karşılık gelen madde terkiibinden oluşmaktadır. Büyüklüğün, sonsuzca bölünebilirliği ise onun bu terkipte içerdiği maddeyle ilişkilidir.⁹⁸ Ayrıca bu bakımdan sonsuz saran kapsayan değil sarılan kapsanıdır. Yine bu bakımdan bilinir bir şey değildir. Çünkü herhangi bir biçim taşımamaktadır.⁹⁹ Böylece Aristoteles'e göre sonsuzun sahip olduğu rol, şeylerin kendisinden şekillendiği altta yatan madde olmaktır.¹⁰⁰ Aristoteles sonsuzun bu görevini ayrıca nedenler teorisine de ilişkilendirmekte ve sonsuzun dört nedenden maddi nedene karşılık geldiğini belirtmektedir.¹⁰¹

Aristoteles büyüklük için ilk ayırım olan bölünme ve eklemeye sonsuzdan bölmeyle sonsuzu seçmekle kalmamakta ikinci ayırımını da kullanarak büyüklüğün aynı zamanda bilfiil değil ancak bilmuvve olarak sonsuza kadar bölünebileceğini iddia etmektedir. Hatta Aristoteles'in burada bilmuvve sonsuzluk ile bölünme bakımından sonsuz olmayı eşitlediği iddia edilebilir. Bu eşitlemenin zıttı olarak aynı zamanda bilfiil sonsuzluk ile ekleme bakımından sonsuzu da eşitlemiş olmaktadır.¹⁰² Aristoteles'in "Büyüklük etkinlik halinde sonsuz değil, bunu söyledik, ama bölme açısından sonsuz..." dedikten hemen sonra "Demek ki şu kabul kalıyor: 'sonsuz', olanak halinde var."¹⁰³ demesi bu yorumu desteklemektedir. Aristoteles'in büyüklüğün sonsuzca bölünebilirliğine getirdiği delile göre, 'A' daha hızlı bir nesne 'B' daha yavaş bir nesne olsun. 'A', 'CD' uzunluğunu 'FH' zamanında geçerken; 'B',

⁹⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 29.

⁹⁸ John Bowin, "Aristotelian Infinity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32/ (2007), 242.

⁹⁹ Aristoteles, *Fizik*, 129.

¹⁰⁰ Lear, "Aristotelian Infinity", 201.

¹⁰¹ Aristoteles, *Fizik*, 133.

¹⁰² Lear, "Aristotelian Infinity", 194.

¹⁰³ Aristoteles, *Fizik*, 123.

‘FG’ zamanında geçer. ‘A’, ‘CD’ uzunluğunu geçtiğinde, daha yavaş olan ‘B’, ‘CD’ uzunluğunun bir kısmı olan ‘CK’ uzunluğunu ancak geçebilir. ‘A’, söz konusu CK uzunluğunu B’den daha hızlı kat eder. Dolayısıyla ‘A’, ‘CK’ uzunluğunu kat ettiğinde ‘B’, ancak ‘CK’nın bir kısmını kat edebilir ve bu sonsuza kadar bu şekilde ilerler. Söz konusu mesafe sürekli olarak bölünebilir.¹⁰⁴

Aristoteles’in büyüklüğün ancak bilkuvve olarak sonsuz olduğunu söylemesi, aynı zamanda Zenon’un hareketle ilgili paradoksuna bir çözüm önerisidir. Daha önce işaret edildiği üzere¹⁰⁵ Zenon, ‘bir mesafeyi kat etmek için önce yarısını sonra dörtte birini sonra sekizde biri şeklinde sonsuz sayıda bölümünü kat etmek gerekmektedir ve bu nedenle hareket mümkün değildir’ demekteydi. Aristoteles bu bölünmelerin yalnızca bilkuvve var olduğunu söyleyerek bir koşucunun aslında sonsuz sayıda noktayı geçmediğini iddia etmiş olmaktadır. Ona göre koşucu bu noktalardan herhangi birinde durmadıkça ya da herhangi birinden geriye dönmedikçe nokta bilfiil değildir.¹⁰⁶ Bir başka deyişe koşucu çizgi üzerindeki herhangi bir noktayı bilfiil hale getirebilir ancak hepsini birden bilfiil hale getiremez ve çizgiyi kat etmek için bu gerekli de değildir.¹⁰⁷

Aristoteles, büyüklüğün sonsuzca bölünmesine ilişkin bu iki ayrıma ayrıca bir şart eklemektedir. Bu şarta göre büyüklük bilkuvve sonsuza kadar bölünebilendir ancak bu bilkuvvelik diğer kuvvelerden bağımsız olarak asla gerçekleşemeyecek bir kuvveliktir.¹⁰⁸ Buna göre, sonsuz ‘şunun heykel olması olanaklı o halde olacak’ anlamından farklı olarak bağımsız bir gerçeklik halinde var olamaz. Her zaman bir süreç olarak kalmak zorundadır. Ancak eğer sonsuz bölünmenin bilfiil olma imkânı¹⁰⁹ sadece bu şekilde bir süreç hali ise bu bilfiilliğin bilkuvvesi nedir sorusu gündeme gelmektedir. John Bowin’e göre bu sorunun yanıtı şu an gerçekleşmekte olan sürecin

¹⁰⁴ Aristoteles, *Fizik*, 261. Delil öncelikli olarak uzunluğun sonsuzca bölünebilir olduğunu göstermektedir. Ancak sürekli olması itibarıyla yüzey ve cisim de sonsuzca bölünebilendir. Dolayısıyla delil onlar için de geçerlidir. Bir başka deyişle iki uzunluk ve zaman arasındaki ilişki iki cisim ve zaman arasında da kurulabilir. Çizgi, yüzey ve cismin büyüklük olması ve sürekli bölünebilen olması hakkında bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 11.

¹⁰⁵ Bkz. Bu çalışma Bölüm I.1.

¹⁰⁶ Lear, “Aristotelian Infinity”, 198.

¹⁰⁷ Lear, “Aristotelian Infinity”, 200.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Fizik*, 123.

¹⁰⁹ Bilfiil olmak ile kastedilen sonsuzca bölünme işleminin tamamlanmış hali değildir çünkü bu durumda sonsuzca bölünmenin bilkuvve olduğu yönündeki iddia ile çelişki ortaya çıkmaktadır. Aksine kastedilen bölünme sürecinin gerçekleşirken sahip olduğu durumdur.

kendi içinde barındırdığı henüz gerçekleşmemiş olan bölünme, sayma ve benzeri ihtimaller deposudur. Bu durum harekete benzerdir. Herhangi bir şey kendisine doğru hareket ettiği noktaya ulaşmadan önce kendi içerisinde birçok ihtimal barındırır. Ama bir taraftan da hareket halindedir. Sonsuz da ancak devam etmekte olan harekete benzer şekilde bir süreç şeklinde var olabilir. Hareketten farklı olarak ise asla hedefe varması yani bilfiil olması bir başka deyişle sonsuzca bölünmenin gerçekleşmiş olması mümkün değildir.¹¹⁰ Ancak Aristoteles'in gerçekleşmesi mümkün olmayan bilkuvve anlayışı onun genel olarak kabul ettiği düşünülen 'zamanın ebediliği içerisinde bilkuvve olan her şey bilfiil olur' anlayışıyla çelişir görünmektedir.¹¹¹ Ancak bunu bir çelişki yerine istisna olarak görmek daha uygundur. Çünkü bu ilkeyi her yerde korumak gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. Ayrıca Aristoteles'in bu ilkeyi benimseyip benimsemediği de oldukça tartışmalıdır.¹¹² Hatta aksine onun bilfiil olması mümkün olmayan bilkuvve varlıkların olduğunu kabul ettiğini gösteren açık pasajlar vardır. Örneğin *Yorum Üzerine* adlı eserinde Aristoteles, bilkuvvesi olmayan bilfiil şeyler, bilkuvvesi olan bilfiil şeyler ve asla bilfiil olmayan bilkuvveler olmak üzere üç farklı varlık alanına işaret etmektedir.¹¹³ Ayrıca *Fizik*'teki anlatısına benzer olarak *Metafizik*'te de konuyu açık bir şekilde dile getirmektedir:

“Sonsuz, boşluk ve bu tür şeylerin bilfiil ve bilkuvve olduğu söylenir. Ancak bu gören, yürüyen veya görebilen gibi birçok başka varlık için olduğundan farklı bir anlamdadır. Çünkü bu sonuncular hakkında sözü edilen yüklem, onların bilkuvve veya bilfiil olma durumları bazen mutlak anlamda doğru olarak tasdik edilebilirler. Zira görünebilen bazen görünendir, bazen görünebilendir. Oysa sonsuz daha sonra bağımsız bir gerçeklik olarak bilfiil var olacağı anlamında bilkuvve değildir. O sadece bilgi ile ilgili olarak bilkuvvedir: Sonsuzla ilgili fiilin ancak bilkuvve var olduğu,

¹¹⁰ Bowin, “Aristotelian Infinity”, 241.

¹¹¹ Jaakko Hintikka, Aristoteles'in bu ilkedan sonsuz durumunda da vazgeçmediğini, sonsuzun yalnızca bilfiil halinin değil bilkuvve halinin de bilfiil var olan tözlerden farklı bir anlamda olduğunu ve böylesi bir istisnanın var olduğuna dair açık olan pasajların yanlış anlaşıldığını hatta yer yer Aristoteles'in bu yanlış anlaşılıma sebep olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Hintikka, “Aristotelian Infinity”.

¹¹² Lear, “Aristotelian Infinity”, 192.

¹¹³ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002), 47.

bağımsız bir gerçeklik olarak var olmadığını açıklayan, bölme işleminin hiçbir zaman bir sonu olmamasıdır.”¹¹⁴

Pasaj, Aristoteles açısından bilfiil sonsuzun bilfiil olamayacak bir bilkuvve olduğunu göstermesinin yanı sıra bilkuvvelğin kaynağını da işaret etmektedir. Buna göre bölme işleminin hiçbir zaman son bulmaması, bölme faaliyetinin her zaman bilkuvve olarak var olmasını sağlar. Bir başka deyişle, bölünmenin sonsuz olması bölmenin herhangi bir anda bilfiil olarak gerçekleşmesini engellemektedir.

Daha önce Aristoteles’e göre ekleme açısından sonsuz olmadığını söylenmişti. Ancak Aristoteles’e göre ekleme açısından sonsuz, bölme açısından sonsuzla aynı anlamda olmak üzere söz konusu olabilmektedir. Daha da açmak gerekirse nesne sonsuza doğru ne kadar bölünebilirse, aynı yerden başlamak ve bölmeyle aynı oran kullanılmak üzere sonsuzca ekleme yapılabilir. Ancak her ne kadar geriden gelinirse gelinsin nesnenin kendisini aşmak mümkün değildir.¹¹⁵ Örneğin A nesnesi için $1/2A$, $1/4A$, $1/8A$... şeklinde sonsuzca bölünebilmenin söz konusu olması gibi $1/2A+1/4A+1/8A$... şeklinde sonsuzca ekleme de söz konusudur. Bu şekilde yapılan ekleme hiçbir şekilde nesnenin kendisine ulaşamamakta ve sonsuzca devam etmektedir.¹¹⁶

Aristoteles’in zamanın da sonsuzca bölünebilir olduğunu düşünmektedir. Ancak zamanın sonsuzca bölünebilirliği büyüklüğün sonsuzca bölünebilirliğiyle aynı anlamda değildir. Çünkü zaman, harekete bağlı olarak sonsuzca bölünebilendir. Hareket de büyüklüğe bağlı olarak sonsuzca bölünebilendir. Dolayısıyla öncelik sıralaması büyüklük, devinim ve zaman şeklindedir.¹¹⁷ Zamanın sonsuzca

¹¹⁴ Alıntılanan pasajın son cümlesinin öznesinin ne olduğu tartışma konusudur. Ahmet Arslan’ın Türkçe tercümesi, David Ross’un İngilizce tercümesini takiben cümlelerin öznesini ‘bölme işleminin hiçbir zaman son bulmaması’ olarak almaktadır. Ancak Hintikka’ya göre dilsel bakımından cümlelerin öznesinin ‘bu faaliyetin bilkuvve varlığı’ şeklinde değiştirilmelidir. Buna göre Hintikka’nın tercüme önerisi ‘bu faaliyetin bilkuvve varlığı, bölünme sürecinin asla sona ermemesini sağlar’ şeklinde olmaktadır. Bk. Hintikka, “Aristotelian Infinity”, 217. İki tercümeden hangisinin tercih edileceğinin konu bakımından önemi David Ross’un tercümesinin bilfiil olması mümkün olmayan bilkuvvelik kavramını desteklemesidir ya da diğer taraftan Hintikka’nın tercümesinin sonsuzun yalnızca bilkuvve değil bilfiil olarak da sürecin var olduğu şekilde var olabileceği tezini desteklemesidir. John Bowin de David Ross’u takiben cümlelerin öznesinin ‘bölme işleminin hiçbir zaman son bulmaması’ olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Bowin, “Aristotelian Infinity”, 243.

¹¹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 125-127.

¹¹⁶ Lear, “Aristotelian Infinity”, 195.

¹¹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 137.

bölünebilirliğine dair delil ise daha önce anlatılan uzunluğun sonsuzca bölünebilirliğiyle aynıdır. Delillerinin aynı olması bir kez daha uzunluk ve zamanın sonsuzca bölünebilirlik açısından doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca yine büyüklük için olduğu gibi zaman için de bu sonsuzca bölünebilirlik bilfiil değil bilkuvve olarak söz konusudur.¹¹⁸

Aristoteles, zamanın ayrıca ekleme ile de sonsuz olduğunu düşünmektedir. Esasen bu bütün Yunan filozoflarının üzerinde uzlaştığı bir kabuldür. Ancak bazı düşünürler evrenin mevcut düzenli yapısının zamansal bir başlangıcı olduğunu kabul etmektedir.¹¹⁹ Aristoteles ise ne evrenin mevcut yapısının ne de ondan öncesinin sonlu olduğunu düşünmektedir. Ona göre evrenin zamansal olarak hiçbir şekilde başlangıç noktası tespit edilemez. Sonsuzla ilgili diğer durumların her birini ispat etmek için çeşitli akıl yürütmeler geliştirmesine rağmen zamanın sonsuzluğu söz konusu olduğunda Aristoteles, herhangi bir ispat çabasına girişmemektedir. Ancak, zamanın sonsuz bölünebilirliği ciddi bir tartışmaya yol açmasa da eklemeye sonsuz olması daha da önemli bir biçimde geriye doğru sonsuz olması bazı sorunlara neden olmaktadır. Eğer geçmiş zaman sonsuz ise bu süre nasıl kat edilmiştir ve bugüne gelinmiştir? Ya da bu sonsuz süre kat edildiğine göre bilfiil bir sonsuz haline mi gelmiştir? Aristoteles'in teorisi bu noktada cevapsız kalır görünmektedir. Çünkü o, öncelikli olarak zamanın ileriye doğru sonsuzluğunu ispat etmek üzere geliştirilmiştir.¹²⁰ Bir başka deyişle Aristoteles, zaman eklemeye sonsuzdur derken öncelikli olarak ileriye doğru sonsuz olmasını kastetmektedir. Geçmiş söz konusu olduğunda ise Aristoteles, tıpkı düşünce gibi zamanın parçalarının da kalıcılık taşımasını gerekçe olarak göstermiştir.¹²¹ Ancak bu yine de onların bilfiil olmasına engel olacak bir açıklama olarak görünmemektedir. Bu sorular itiraz şeklinde şarihler döneminde John Philoponus tarafından Proclus'a karşı yöneltilmiştir:

“Eğer dünya ebediyetten beri varsa, başlangıçtan şimdiye kadar dünyada varlığa gelen şeylerin -kastım insanlar bitkiler ve her türdeki tikel diğer şeyler- sayısının da

¹¹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 261-263.

¹¹⁹ Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Physics* (London: Bristol Classical Press, 2012), 175.

¹²⁰ Bowin, “Aristotelian Infinity”, 239.

¹²¹ Aristoteles, *Fizik*, 135.

kesinlikle bilfiil sonsuz olması gerekir. Çünkü birisi insanın, bitkinin ya da herhangi bir türdeki varlığa gelen tikellerin sınırlı olduğunu farz ederse onların her birinin varlığı sınırlı bir zamanda olduğu için, zamanın tamamının da sonlu olması gerekir. Çünkü sonlu parçalar içeren sonludur. Bundan dolayı, eğer dünya oluşmamışsa, geçen zaman bilfiil sonsuzsa, bu sonsuz zamanda varlığa gelen tikel şeyler de sayıca sonsuz olur. Ayrıca bunu, eğer dünya oluşmamışsa, bilfiil var olan ve meydana gelen sonsuz sayı takip eder.”¹²²

Philoponus, bu argümana benzer başka itirazlar da yöneltmektedir. Örneğin eğer Sokrates’ten önce yaşayan insanların sayısı sonsuz ise Sokrates’ten bugüne kadar yaşayan insanların sayısı ona eklendiğinde sonsuzdan daha büyük bir şey elde edilmiş olur. Ya da eğer şimdiye kadar var olan insanların sayısı sonsuzsa aynı şekilde atların sayısı da sonsuzdur. Dolayısıyla iki sonsuz söz konusu olmuş olmaktadır. Hatta başka türleri de göz önüne alınca birçok sonsuz söz konusu olmaktadır ki bu imkansızdır.¹²³ Simplicius ise gündeme gelebilecek olan bu itirazın Aristoteles tarafından öngörüldüğünü ve bu nedenle Aristoteles’in parçaları kalıcı olan ve parçaları kalıcı olmayan bir başka deyişle bütün parçaları kendisiyle birlikte olan ve olmayan şeklinde bir ayrım yaptığını iddia etmektedir. Buna göre tözlerin parçalarının hepsi bir arada bulunurken süreçlerin parçalarının hepsi bir arada bulunmaz. Dolayısıyla zaman ve geçmiş insan kuşakları eş zamanlı olarak bir arada bulunmadığı için bilfiil sonsuz kategorisine dahil olmamaktadır.¹²⁴ Ancak John Bowin’in haklı olarak işaret ettiği üzere bir sürecin geçmiş parçalarının durumu ile bir sürecin bilkuvve olarak var olduğu tarz ve dolayısıyla sonsuz bir sürecin var olduğu şekilde bilkuvve olması arasında hiçbir alaka yoktur. Çünkü sürecin bilkuvve olması durumu onun henüz gerçekleşmemiş ihtimallere sahip olmasını gerektirirken geçmiş insan kuşakları gerçekleşmiş bir varlığa işaret etmektedir. Dolayısıyla ‘geçmiş insan kuşaklarının bilfiil sonsuz olmamasının nedeni kalıcı olmamalarıdır’ iddiasının sonsuz bilkuvve var

¹²² Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of World 1-5*, çev. Michael Share (London: Bristol Classical Press, 2004), 23-24.

¹²³ Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of World 1-5*, 25.

¹²⁴ Simplicius, *On Aristotle’s Physics 3*, çev. Peter Lautner - J. O. Urmson (Ithaca: Cornell University Press, 2002), 117-118.

olur iddiasıyla hiçbir ilgisi yoktur.¹²⁵ Sonuç olarak Aristoteles açısından geçmiş insan kuşaklarının nasıl bilfiil sonsuz olmadığı açıklanamamıştır.

Zamanın sonsuzluğu ile ilgili olarak Jonathan Lear'ın dikkat çektiği bir başka sorun eğer zaman sonsuzsa, zamana ölçüt olan göksel kürelerin hareketinin de sonsuz bir yolda gerçekleşmesi gerekmektedir.¹²⁶ Lear, bu iddiasını Aristoteles'ten "Zaman sonsuzsa büyüklük de sonsuz olacaktır; büyüklük sonsuzsa zaman da öyle."¹²⁷ alıntısıyla desteklemektedir. Lear, bu soruna çözüm olarak Aristoteles'e anti-realist bir zaman anlayışı atfetmektedir. Buna göre Aristoteles için zaman, hareketi gözlemeyen kişi işin içine katılmadan açıklanamaz. Zamanın tanımını vermek isteyen bir kişi mutlaka onu hisseden bir ruhu açıklamaya katmak zorundadır.¹²⁸ İlk olarak Lear'ın dayanak olarak kullandığı cümle eklemeyle sonsuz ile ilgili değil, bölmeyle sonsuz ile ilgilidir. Söz konusu cümlenin yer aldığı bağlam, Zenon'un 'hareket mümkün değildir' iddiasının tartışıldığı bağlamdır ki bu bağlam da esasen hareketin sonsuzca bölünmesiyle ilgilidir. İkinci olarak Aristoteles bilinçli bir şekilde zamana ölçüt olarak göksel dolayısıyla dairesel hareketi almıştır. Bu şekilde Aristoteles hem zamanın sonsuzluğunu hem de hareket esnasında kat edilen mesafenin sınırlı olmasını sağlamış olmaktadır. Lear'ın işaret ettiği üzere daire tam olarak sonsuz değildir ancak Aristoteles'in dairesel hareketi seçmekteki amacı zaten onun tam olarak sonsuz olması değildir. Aksine dairesel hareketin doğrusal hareketten farklı olarak kesintiye uğramadan sürdürülebilmesidir. Bu sürdürülebilirlik ise kat edilen yolun sonsuz olmasına duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Sonuç olarak Aristoteles açısından göksel kürelerin hareketleri esnasında kat ettiği mesafe sonsuz olmaksızın, zamanın sonsuzluğu açıklanabilmektedir.

Başa dönecek olursak Aristoteles sonsuz bir şey fikrine götüren beş neden olduğunu iddia etmişti. Bunlardan ilki zamanın sonsuzluğuydu. Aristoteles zamanın sonsuzluğunu hem ekleme hem de bölünme bakımından kabul etti. İkincisi büyüklüklerdeki bölünmeydi ki bunu da kabul etti. Ancak bunun bilfiil olmadığını, bilkuvve olduğunu iddia etti. Bilfiil olarak ancak bir sürecin bilfiil olduğu tarzda bilfiil

¹²⁵ Bowin, "Aristotelian Infinity", 237-238.

¹²⁶ Lear, "Aristotelian Infinity", 203.

¹²⁷ Aristoteles, *Fizik*, 263.

¹²⁸ Lear, "Aristotelian Infinity", 204.

olabileceklerini, herhangi bir töz gibi bilfiil olamayacaklarını iddia etti. Ona göre ayrıca matematikçiler bilfiil bir sonsuz büyüklüğe ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü en büyük kütlenin bölünme yolu ile herhangi bir büyüklüğün bölünme yolu aynıdır.¹²⁹ Üçüncü neden olan oluşun ve yok oluşun ortadan kalkmaması için oluşan nesnenin kendisinden ayrıldığı sonsuz bir büyüklük gerektiği fikrini ise reddetmektedir. Çünkü her şey sınırlı iken bir nesnenin yok oluşunun bir başka nesnenin var oluşu olması olanaklıdır. Dördüncü nedene yanıt olarak ise sınırlılık ve bitişiklik arasında ayırım yapmaktadır. Buna göre bitişik olan, bir başka nesneye ihtiyaç duyarken sınırlı olan herhangi bir nesneye ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla nesneler bitişik olarak ne kadar çok olurlarsa olsunlar, onların bir sonuncusu olacaktır. Sonuncu neden ise düşüncede sınır olmadığından sayının, matematiksel niceliklerin ve gökyüzünün ötesinin sonsuz görünmesiydi. Aristoteles'in buna yanıtı daha önce açıklandığı üzere düşüncede sonsuzluğun nesnede sonsuzluğu gerektirmemesidir.

Şimdiye kadar çoğunlukla matematiksel sonsuzun Aristoteles felsefesindeki karşılığını incelemeye çalıştık. Şârihler döneminde matematiksel sonsuzun yalnızca zamanla ilgili boyutu hakkında tartışma söz konusu olduğu için mekânsal sonsuzla ilgili Aristoteles'in açıklamalarıyla yetindik. Nitekim bir bütün olarak Aristoteles ve sonrasında cisim ve dolayısıyla evrenin sınırlı olduğu kabul edilmektedir. Ancak mekânsal sonsuzla ilgili olarak da Aristoteles'in anlaşılmadığı yerlerde şerhlere başvurduk. Metafiziksel sonsuz hakkında ise Aristoteles sonrası dönemde Plotinus (ö. 270) oldukça önemli bir yere sahiptir. Çünkü o ilk defa sonsuzu Tanrı'yla özdeşleştirmiştir. Sonsuzdan kastının da matematiksel olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.¹³⁰ Nitekim kastının metafiziksel sonsuz olduğunu gösteren birçok niteliği de Tanrı'ya atfetmektedir. Örneğin, Plotinus'a göre Tanrı; bir, kendine yeter, bağımsız gibi niteliklere sahiptir. Hatta bu niteliklere sahip olan yegâne varlıktır.¹³¹ Ancak matematiksel sonsuz söz konusu olduğunda o da Aristoteles gibi sonsuz sayıları ve duyulur şeyler arasında herhangi fiili bir sonsuz büyüklüğü reddetmiştir. Aynı

¹²⁹ Aristoteles, *Fizik*, 133.

¹³⁰ Plotinus, *Ennead VI.6-9*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), 323. Plotinos'un Tanrı'yı hem sonsuz olarak isimlendirmesi hem de bununla uzam ve zamanı kastetmediğini söylemesi metafiziksel ve matematiksel olmak üzere birbirinden farklı iki sonsuz kavramı olduğuna dair en açık işarettir.

¹³¹ Plotinus, *Ennead VI.6-9*, 323-325.

şekilde Aristoteles gibi zamanın bilkuvve sonsuzluğunu da kabul etmiştir.¹³² Yine de onun fiziksel dünyayı araştıran fiziğe ve dolayısıyla matematiksel sonsuza ilgisi oldukça sınırlıdır.¹³³

1.3. Kindî Felsefesinde Sonsuzluk

İlk İslâm filozofu olarak nitelenen Kindî (ö. 866), aynı zamanda İslâm dünyasında sonsuzla ilgilenen ilk filozof olma niteliğine de sahiptir. Kindî, sonluluk ve sonsuzluğu, *Sonsuzluk Üzerine*, *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine* gibi başlıklarında doğrudan sonlu ya da sonsuz kavramlarını içeren risalelerinin yanı sıra metafizik hakkında olan *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde de araştırma konusu kılmıştır. Bu itibarla Kindî, sonlu ve sonsuz ile birçok düşünürün aksine oldukça yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. Dikkate değer bir diğer husus, *Kindî'nin İlk Felsefe Üzerine* başlıklı esas olarak metafizik hakkındaki bir risalede sonsuzluğu tartışmasıyla risalenin neredeyse dörtte birlik bir kısmını ilk bakışta fiziksel görünen bir tartışmaya ayırmış olmasıdır. Ayrıca felsefeyi İslâm dünyasına tanıtmak hatta ona meşru bir zemin sağlama çabası içerisinde olan bir filozof olarak Kindî¹³⁴, her ne kadar cismin sonluluğu konusunda Aristoteles ile aynı şekilde düşünse de zaman söz konusu olduğunda Aristoteles felsefesine hatta neredeyse tüm Antik Yunan felsefî geleneğine ters düşmek pahasına zamansal sonsuzluğu reddetmiştir. Zamanın sonsuz olduğu düşüncesi, meşrutiyet sağlamak istediği felsefî birikime karşı İslam dünyasında şüphe uyandırılabilir bir tutumdur. Kindî, buna rağmen konuyu göz önünden kaçırmak yerine özellikle üzerinde durmuştur. Bütün bunlar dikkate alındığında sorulması gereken soru şudur: Kindî esasında fiziksel bir konu olan cisimsel ve zamansal sonluluğa neden bu kadar fazla önem vermiştir? Bizim buna birincisi takip ettiği yöntem bakımından ikincisi ise ulaştığı netice bakımından olmak üzere iki cevabımız vardır.

¹³² Moore, *The Infinite*, 46.

¹³³ Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Physics*, 25.

¹³⁴ Kindî'nin söz konusu çabası için bkz. Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2014), 127-130.

İlk olarak, Kindî, cismin sonluluğunu ispata girişmeden önce çeşitli postulatlar vermektedir. Esasında bu konuyu Aristoteles'ten farklı bir şekilde tartıştığını göstermektedir. Çünkü Aristoteles cismin sonluluğuna dair getirdiği delillerde temelde duyu ya da tecrübeye başvurmaktadır.¹³⁵ Kindî ise konuyu çeşitli postulatlarla dayanarak tartışmasıyla daha matematiksel¹³⁶ ya da daha doğru bir ifadeyle daha aklî bir çerçeve takip etmektedir. Buna göre Kindî, cismin sonluluğunu aklî bir zeminde tartışıp duyuya başvurmayarak tartışmayı fizikin dışına çıkarmış olmaktadır. Dolayısıyla cisimle ya da daha genel olarak âlemle ilgili değerlendirmeleri de bu aklî ilkelerin fiziksel dünyaya uygulanması olarak görülebilir.¹³⁷

İkinci olarak, Kindî, özellikle *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde fark edileceği üzere cismin ya da zamanın sonluluğunu, aşamaları bu çalışmada gösterileceği üzere adım adım Tanrı'nın varlığına doğru götürmektedir. Dolayısıyla Kindî'nin cisim ve zaman tartışmalarıyla ulaşmak istediği nokta metafizik biliminin sınırları içerisindedir.

Kindî'nin sonluluğu ispat ile ilgili çabasının nedenine dair Peter Adamson'un dikkat çektiği bir diğer husus, Kindî'nin yaşadığı dönemdir. Söz konusu dönemde Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususu Mu'tezile ile Ahmed b. Hanbel taraftarları arasında çok ciddi bir biçimde tartışılmaktaydı. Ayrıntılarına girmeyeceğimiz bu tartışmada Mu'tezile, Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia ederken Ahmed b. Hanbel, mahluk olmadığını iddia etmekteydi. Kindî'nin Mu'tezile ile olan ilişkisini gündeme getiren Adamson'a göre Kindî, Tanrı'dan başka hiçbir şeyin bilfiil sonsuz olmadığını iddia ederken zihninde Kuran'ın da ezeli olmadığını dolayısıyla mahluk olduğu düşüncesi vardı.¹³⁸ Ancak doğru olması muhtemel de olsa böyle bir iddiayı ispat etmemiz mümkün görünmemektedir. Çünkü Kindî hiçbir metninde Kur'an ile alakalı bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Ayrıca söz konusu dönemde Mu'tezile'nin fikirlerinin iktidarda olduğu dikkate alınırsa Kindî'nin konuyu hiçbir şekilde Kur'an ile ilişkilendirmemesi Adamson'un iddiasını şüpheli hale getirmektedir.

¹³⁵ Örneğin Aristoteles'in cismin sonluluğuna dair temel dayanağı unsurların doğal yerleri kuramıdır ki bu kuram doğrudan gözleme dayanmaktadır.

¹³⁶ Kevin Staley, "Al-Kindi on Creation: Aristotle's Challenge to Islam", *Journal of the History of Ideas* 50/3 (1989), 364.

¹³⁷ Peter Adamson, *Al-Kindi* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 91.

¹³⁸ Adamson, *Al-Kindi*, 101-105.

Bu bölümün devamında öncelikli olarak Kindî ve Aristoteles'in üzerinde uzlaştığı cismin ve dolayısıyla âlemin sonluluğuna dair Kindî'nin görüşleri ve delilleri incelenecek daha sonra ise hakkında farklı sonuçlara ulaştıkları zamanın sonsuzluğu değerlendirilecektir. Her iki tartışma da matematiksel sonsuz kapsamında olduğu için bu iki tartışmadan sonra Kindî'nin metafiziksel sonsuz hakkındaki görüşlerine değinilecektir.

Kindî'nin cismin sonluluğunu ispatta zemin olarak kullandığı postulatları şu şekilde sıralayabiliriz:

- A) Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.
- B) Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvv'e eşittir.
- C) Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.¹³⁹
- D) Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.
- E) Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur.
- F) Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü, büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.¹⁴⁰

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* risalesinde sadece postulatları vermekle yetinirken *Âlemin Sonluluğu Üzerine* adlı risalesinde söz konusu postulatları açıklamaya çalışmaktadır. Söz konusu açıklamalar Alfred L. Ivry tarafından ispatlama çabası olarak görülmüş ve döngüsel olmakla nitelenmiştir.¹⁴¹ Ancak Kindî'nin söz konusu risaledeki çabası postulatları ispat etmek değil, onları ele alacağı meselelerin ispatında birer ilke olarak kullanma arzusudur. İlkeler ise genellikle bir bilimin kendinde değil, başka ilimlerde ispatlanmış meselelerdir. Bu durumda Kindî'nin fizik ve metafizik alanlarla ilgili meselelerin ispatında geometriden ilke aktarımında bulunduğunu söylemek daha doğrudur. Ayrıca Kindî'ye göre her aklî bilginin ispatının olması mümkün değildir. Aksi takdirde sonsuzca geri gitmek gerekirdi ve bu durumda da bilgi mümkün

¹³⁹ Bu postulat esasen mantığın özdeşlik ilkesinin 'sonlu' kavramına uygulanmasından ibarettir.

¹⁴⁰ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 137.

¹⁴¹ Kindî, *Al-Kindî's Metaphysics*;, çev. Alfred L Ivry, Albany: State University of New York Press, 1974, s. 147.

olmazdı.¹⁴² Postulatların daha iyi anlaşılması için *İlk Felsefe Üzerine* adlı risaledeki postulatlardan ‘A’, ‘D’, ‘E’ ve ‘F’ postulatlarının *Âlemin Sonluluğu Üzerine* adlı risaledeki karşılıkları şu şekilde sıralanabilir:

‘A’ postulatının karşılığı olarak: Birbirinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.

‘D’ postulatının karşılığı olarak: Aynı cinsten iki eşit nicelikten birisinin miktarı aynı cinsten bir nicelikle artırılınca birbirine eşit olmazlar.

‘E’ postulatının karşılığı olarak: Aynı cinsten niceliklerin her biri sonlu ise hepsi sonlu olur.

‘F’ postulatının karşılığı olarak: Her niceliğe kendi cinsinden bir nicelik eklenince ikisinin toplamı tek başına birininkinden daha büyüktür.¹⁴³

Kindî’nin postulatları kullanarak cismin sonluluğunu ispat edişine geçmeden önce ‘F’ ve ‘D’ postulatları hakkında gündeme getirilen bir eleştiriyi değerlendirmek yerinde olacaktır. F. A. Shamsi, Kindî’nin *Sonsuzluk Üzerine* isimli risalesini İngilizceye tercüme ettiği ve incelediği makalesinde, bizim burada incelemeye tabi tuttuğumuz postulatların ‘F’ ve ‘D’ postulatlarının ve *Âlemin Sonluluğu Üzerine* adlı risaledeki karşılıklarının ancak sonlu büyüklükler için geçerli olduğunu, sonsuz büyüklükler dikkate alındığında söz konusu postulatların doğrulanamayacağını ifade etmektedir.¹⁴⁴ Shamsi’ye göre sonsuz bir küme sayısız alt kümeye sahiptir. Bir başka deyişle bir küme kendine uygun altkümelerinden biriyle birebir mütekabil olarak konulabildiği her durumda sınırsızdır. Örneğin bütün doğal sayılar kümesini (1, 2, 3, ...) ve bütün çift sayılar kümesini (2, 4, 6, ...) düşünelim.¹⁴⁵ Bu iki küme bilfiil sonsuz oldukları için bütün doğal sayılar kümesi bütün çift sayılar kümesiyle birebir mütekabil olarak

¹⁴² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 134-135.

¹⁴³ Kindî, “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2014), 193-195. ‘A’, ‘D’ ve ‘E’ postulatlarının eşleştirilmesi nispeten daha kolay anlaşılırken ‘F’ postulatının karşılığı daha geç fark edilmektedir. Bizim ‘F’ postulatının karşılığını “Her niceliğe kendi cinsinden bir nicelik eklenince ikisinin toplamı tek başına birininkinden daha büyüktür” olarak vermemizi mümkün kılan şey, Kindî’nin postulatı verdikten hemen sonra “Çünkü az olan çok olanı veya onun bir kısmını oluşturur” şeklinde getirdiği açıklamadır.

¹⁴⁴ F.A. Shamsi, “Al-Kindî’s Epistle: On What Cannot Be Infinite and of What Infinity May Be Attributed”, *Islamic Studies* 14/2 (1975), 126.

¹⁴⁵ William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument* (London: Palgrave Macmillan UK, 1979), 73.

yerleştirilebilir. Dolayısıyla çift sayılar kümesi doğal sayılar kümesinin bir parçası olduğu halde, sonsuz küme kuramına göre, her ikisi de birbirine eşit olmaktadır.¹⁴⁶ Bu da Öklid'in "bütün parçadan büyüktür" postulatıyla çeliştiği gibi Kindî'nin 'F' postulatıyla da çelişmektedir. Çünkü Shamsi'ye göre 'F' postulatı aslında Öklid'in "bütün parçadan büyüktür" postulatına¹⁴⁷ dayanmaktadır.¹⁴⁸ Aksiyomatik küme kuramı ise bu postulatın doğru olmadığını göstermiştir. Ayrıca aksiyomatik küme kuramına göre bilfiil sonsuz büyüklük, üyeleri sayıca sonsuz bir küme içerir. Sonsuz kümelerin özelliklerinden birine göre bir kişi onlara sayısız eleman ekleme ya da çıkarma yapabilir ve bu kümedeki elaman sayısını değiştirmez. Dolayısıyla herhangi bir büyüklüğe onu artırmadan ekleme yapmak mümkündür ve bu da 'D' aksiyomunun artık geçerli olmadığını gösterir.¹⁴⁹

Peki, Shamsi söz konusu eleştirilerinde haklı mıdır? Öncelikli olarak belirtmek gerekir ki Shamsi'nin sayıların sonsuzluğuyla ilgili iddiası, İslam düşüncesinde gündeme gelmeyen bir fikir değildir. Nitekim, Kindî'nin yaşlı çağdaşı ve Kindî gibi Basra ve Bağdat bölgesinde yaşayan Mu'tezilî kelâmcı Muammer b. Abbâd es-Sülemi, diğer kelâmcılar ile geçen tartışması esnasında arazların sayısının sonsuz olabileceğini iddia etmiştir.¹⁵⁰ Hatta devamında kelamcılardan gelen itirazlar neticesinde, sonsuzlar arasında derecelenmenin mümkün olduğunu dahi iddia etmiştir. Örneğin, Muammer'e göre, binin sonsuza kadar devam eden katları, iki binin sonsuza kadar devam eden katlarından daha azdır.¹⁵¹ Bu durum göz önüne alındığında, kanaatimizce, Shamsi iki nedenden ötürü haksızdır. İlk olarak, Kindî'nin söz konusu postulatları sıralamaktaki

¹⁴⁶ Küme kuramının detaylı bir anlatımı için bkz. Rudy Rucker, "Introduction", 2.

¹⁴⁷ Söz konusu postulat için bkz. Euclid, *The Thirteen Books of the Elements*, Vol. 1, 155.

¹⁴⁸ Shamsi "*Sonsuzluk Üzerine*" risalesindeki postulatları "1) Bütün, parçadan büyüktür. 2) Özdeş parçaların çıkarılması ve geri eklenmesi şeyi olduğu hal üzere bırakır. 3) Sonlu şeylerden oluşan her şey sonludur. 4. Eğer aynı türden olan şeylerden biri diğerinden büyükse, büyük olan küçüğü tamamen kapsamalı ve onu aşmalıdır." şeklinde tercüme etmiştir. Yönelttiği eleştiri esasen birinci postulata yöneliktir ancak dördüncü postulatın da aynı hatayla malul olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Shamsi, "Al-Kindî's Epistle: On What Cannot Be Infinite and of What Infinity May Be Attributed", 125. Dolayısıyla eleştirisi "İlk Felsefe Üzerine" ve "Âlemin Sonluluğu" üzerine risalelerindeki 'F' postulatını da hedef almaktadır.

¹⁴⁹ Shamsi, "Al-Kindî's Epistle: On What Cannot Be Infinite and of What Infinity May Be Attributed", 126.

¹⁵⁰ Fahreddin Er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 77.

¹⁵¹ Fahreddin Er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, 78.

amacı bilfiil sonsuz bir büyüklüğün imkânsızlığını göstermektir. Dolayısıyla Kindî açısından söz konusu postulatlar bilfiil sonsuz bir büyüklükle alakalıdır. Sonsuz küme kuramı ise her ne kadar büyüklükler hakkında gibi olsa da esasen büyüklüklerle değil, niceliklerle bir başka deyişle bilkuvve büyüklüklerle ilgilidir. Ki işaret edildiği üzere bir araz olan sayıların sonsuzluğu Kindî'nin yaşadığı dönemde tartışılmaktaydı. Ayrıca daha sonra gösterileceği üzere Kindî'nin kendisi de bilkuvve büyüklüklerin sonsuz olabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Kindî, açık bir şekilde bu hususa işaret etmese de onun açısından da sayılar üzerinde yapılan işlemler, çelişki ifade etmemektedir. Ancak bilfiil sonsuz bir büyüklük söz konusu olduğunda postulatlar değerini korumaktadır.

İkinci olarak Richard B. Davis'in de işaret ettiği üzere eğer sonsuz küme kuramı büyüklüklerin tamamına uygulanırsa metafizik olarak çeşitli saçma durumlar ortaya çıkacaktır.¹⁵² Davis, burada Gazzâlî'nin zamanın sonsuzluğuna dair getirdiği bir delili örnek olarak göstermektedir. Söz konusu delilde Gazzâlî, sabit yıldızlar küresinin dönüş sayısı ile Jüpiter'in dönüş sayılarını kıyaslamaktadır.¹⁵³ Sabit yıldızlar küresi, her 36000 yılda bir dönerken Jüpiter 10 yılda bir dönmektedir. Eğer evren ezeliyse, sonsuz küme kuramına göre Jüpiter'in ve sabit yıldızlar küresinin dönüş sayıları eşit derecede sonsuz olmak zorundadır. Ancak bu saçmadır. Çünkü evren ezeliyse Jüpiter'in dönüşlerinin sayısı sabit yıldızlar küresinin dönüşlerinin sayısından binlerce kat fazla olmalıdır. Richard, buradan bizim de katıldığımız şu sonuca varmaktadır: “[...] sonsuz küme kuramı, Kindî'nin akıl yürütmesine karşı başa çıkılmaz bir engel teşkil etmemektedir.”¹⁵⁴

Kindî postulatları temele alarak bilfiil sonsuz bir cismin imkansızlığı ispatta abese irca metodunu kullanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Kindî, elde etmek istediği sonuç olan ‘cisim sonludur’ önermesinin tersini farz etmekte ve bu durumda ortaya çıkan saçma durumları gösterip istediği sonuca varmaya çalışmaktadır. Buna göre, sonsuz bir cisim

¹⁵² Richard B. Davis, “Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindî's First Philosophy”, *Auslegung* 21/1 (1996), 7.

¹⁵³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 56.

¹⁵⁴ Davis, “Time, Infinity, and the Creation of the Universe”, 8.

farz edilir. Sonsuz cisimden (=S) bir miktar alınınca (=A) geriye kalan (=K), 1) ya sonlu 2) ya da sonsuz olacaktır.

1) 'K' eğer sonlu ise 'A' ona eklendiğinde 'E' aksiyomu gereği ikisinin toplamının da sonlu olması gerekir. Dolayısıyla sonsuz farz edilen 'S' sonsuz olamaz.

2) 'K' sonsuz kabul edilirse 'A' ona eklendiğinde ikisinin birleşimi 'K'nın önceki durumundan i) ya daha büyük ii) ya da ona eşit olacaktır.

i) 'K' önceki durumundan büyük olursa sonsuz olan, sonsuz olandan daha büyüktür anlamına gelir. Bu durumda 'F' aksiyomu gereği sonsuz farz edilen iki cisimden küçük olan büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. Bir başka deyişle 'K', 'K+A'nın bir kısmını oluşturur. Büyüğünü oluşturan onun bir kısmını da oluşturur. Dolayısıyla küçük olan büyüğün bir kısmına eşittir. Bu durumda 'B' aksiyomu gereği onların sınırlarının arasındaki boyutlar eşittir.¹⁵⁵ Bu durumda da her ikisi de sonlu olur. "Sonsuz kabul edilen cisimden küçük olanı sonludur denirse, bu bir çelişki olur. Zira biri diğerinden daha büyük değildir."¹⁵⁶ Dolayısıyla 'A' aksiyomu gereği biri diğerinden daha büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.

ii) 'K' ve 'K+A' birbirine eşit denirse bir cisim diğer cisme eklendiği halde bir artış olmuyor ve ikisinin birleşimi cismin önceki durumuna eşit oluyor demektir. Ki bu da "Parça bütün gibidir" anlamına gelmektedir. Bu durum ise 'F' aksiyomunu ihlal etmektedir.¹⁵⁷ Dolayısıyla bu seçenek de mümkün değildir. Böylece Kindî'ye göre herhangi bir cismin sonsuz olamayacağı ortaya çıkmış olmaktadır.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Jon McGinnis akıl yürütmenin bu adımını ispatlanmaya çalışan neticeyi öncül olarak alma şeklinde değerlendirmektedir. Bkz. Jon McGinnis, "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 7.

¹⁵⁶ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 138.

¹⁵⁷ Kindî ikinci şıkkın elenmesinde 'D' aksiyomuna da başvuruyor olabilir. Ancak William Lane Craig, Kindî'nin 'F' aksiyomuna eklenmesi gereken "bütün parçadan büyüktür" aksiyomu dolayısıyla bu şıkkı elelediğini iddia etmektedir. bkz. William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: Palgrave Macmillan UK, 1980), 69. Bize göre de Kindî söz konusu şıkta Kindî F aksiyomuna ya da onun uzantılarından birine başvurmaktadır.

¹⁵⁸ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 138. Söz konusu delil ayrıca *Alemin Sonluluğu Üzerine*, s.195-196; *Sonsuzluk Üzerine*, s. 199-200 ve *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*, s. 203-204'te küçük değişikliklerle tekrar edilmektedir.

Kindî, görüldüğü üzere cismin sonluluğunu ispat etme yöntemi bakımından Aristoteles'ten ayrılrsa da cismin sonlu olduğu konusunda onunla uzlaşmaktadır. Ancak zaman söz konusu olduğunda Kindî, daha önce işaret edildiği üzere Aristoteles'ten farklı olarak zamanın sonlu olduğu düşünmektedir. Zamanın sonluluğuna dair ise dört adet delil getirmektedir. Bu delillerden ilki zamanın nicelik olmasına dayanmaktadır. İkincisini ise cisim, hareket ve zaman birlikteliği üzerinden geliştirmektedir. Üçüncü delil cismin mürekkep olmasına dayanırken, dördüncü delil zamanın kendisi hakkında yaptığı ve kat edilemezlik olarak nitelenebilecek olguya dayanmaktadır. Söz konusu delillerden ikinci, birinciye yöneltilebilecek muhtemel bir itiraza yanıt olarak görülebileceği gibi ilk iki delil tek bir delil olarak da değerlendirilebilir.¹⁵⁹ Ancak biz, ikisinin birbirinden farklı deliller olduğunu ayrıca iki ayrı delil olarak anlatılmasının delillerin anlaşılmasını kolaylaştıracağını düşünmekteyiz.

[Birinci Delil]¹⁶⁰

i) Zaman sonludur.

a. Zaman sonludur

(i) çünkü zaman, niceliktir,

(ii) ve bilfiil sonsuz nicelik var olamaz.

b. Zaman, evrenin cisminin müddetidir.

c. Bundan dolayı evrenin cisminin varlığı sonludur.

1) Kindî'nin zamanın sonluluğuyla ilgili ilk delili, doğrudan cismin sonsuz olamayacağı deliline dayanmaktadır. Kindî'ye göre, ispat ettiği üzere cisim sonlu olan

¹⁵⁹ Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 61.

¹⁶⁰ Delillerin şemaları Craig'ten alınmıştır. Ancak ikinci delilin 'b' argümanı tarafımızca eklenmiştir. Bkz. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, 64-67.

bir niceliktir. Zaman da bir niceliktir. Dolayısıyla zaman da sonludur.¹⁶¹ Hem cismin hem de zamanın nicelik olmasını sağlayan şey onların bölünebilir olmalarıdır.

Ancak her ikisinin de bölünebilir olması, biri sonluysa diğerinin de sonlu olmasını gerektirir mi? Kanaatimize göre gerektirmez. Dolayısıyla Kindî'nin ilk akıl yürütmesi geçerli değildir. Kindî, bu akıl yürütmenin geçerli olabilmesi için hiçbir niceliğin sonsuz olamayacağını göstermelidir. Ancak Kindî'nin böylesi bir ispatı yoktur.

[İkinci Delil]

ii. Hareket sonludur.

a. Hareket, cisimden önce olamaz

(i) çünkü hareket bir şeyin değişimidir.

b. Cisim, hareketten önce olamaz.

(i) çünkü cisim var hareket yoksa hareket ya hiç yoktur ya da olması imkân dahilindedir.

(a) Hareketin hiç olmaması imkansızdır

x. çünkü cisim var olduğuna göre hareketin varlığı imkân dahilindedir.

(b) Hareketin farz edilen anda bilfiil olmayıp ancak bilkuve olarak var olması da imkânsızdır.

x. çünkü eğer bilkuve ise daha önce bir başka cisimde bilfiil hareketin olması gerekir.

c. Cisim, hareketten önce olamaz

(i) çünkü evren ya yoktan oluşmuştur ya da ezelidir.

(a) Eğer yoktan oluşmuşsa, cisim hareketi önceleyemez

x. çünkü onun oluşması harekettir

¹⁶¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 138.

(b) Eğer ezeliyse cisim hareketi önceleyemez

x. çünkü hareket bir değişimdir,

y. ve ezeli değişemez

(x) çünkü o basitçe odur, tamamen bilfiil durumdadır.

d. Böylece, cisim ve hareket ancak birbiriyle bir arada var olabilir

e. Hareket zamanı gerektirir

(i) Çünkü zaman hareketle sayılan bir müddettir.

f. Zaman sonludur

(i) Çünkü 1.b.i.a bunu gerektirir.

g) Dolayısıyla hareket sonludur.

h) Dolayısıyla evrenin cisminin varlığı sonludur.

2) Birincinin devamı olarak da görülebilecek ikinci delilde Kindî, cisim-hareket-zaman birlikteliğini tesis ederek tıpkı cisim gibi zamanın da sonlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır:

“[...] varlıkları cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekân, hareket ve zaman -ki onun varlığı hareketin varlığıyla anlaşılır- ve yine cisim sonlu olduğuna göre bilfiil cisme bağlı (onun arazı) olan her şey de sonludur. O halde âlem ve onu oluşturan yüklem durumundaki her şey de sonludur.”¹⁶²

Kindî, alıntılanan paragrafta görüleceği üzere hareket ve zaman birlikteliğini kolayca kurmaktadır. Çünkü ona göre zamanın varlığı hareketin varlığıyla anlaşılır. Dahası zaman, Kindî’ye göre hareketin saydığı süreçtir.¹⁶³ Kindî’nin şimdi yapması gereken cisim ve hareket arasındaki ilişkiyi kurmaktır ki böylece cisim ve zaman arasındaki ilişkiyi de dolaylı olarak kanıtlayabilsin. Kindî, cisim ve hareket arasındaki ilişkiyi göstermek üzere üç adet argüman geliştirmektedir.

¹⁶² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 138.

¹⁶³ Kindî, “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2014), 180.

a) İlk olarak, Kindî'ye göre hareket bir değişim türüdür ve değişim ancak bir cismin değişimidir. Dolayısıyla cisim varsa hareket de vardır, cisim yoksa hareket de yoktur.¹⁶⁴

b) İkinci olarak, eğer cisim var hareket yoksa, hareket i) ya hiç yoktur ii) ya da yok olmasına rağmen ileride var olması imkân dahilindedir. Kindî, cisim ve hareketin beraber var olduğunu göstermek istediği için iki şıkkı da abese irca yoluyla elemeye çalışmaktadır.

i) Kindî'ye göre ilk şık yani hareketin hiç olmaması imkânsızdır. Çünkü cisim var olduğuna göre hareketin varlığı imkân dahilindedir:

“Eğer hareket hiç yoksa, hareketin [gerçekte] mevcut olmaması gerekir. Oysa cisim mevcut olduğuna göre hareket de mevcuttur. O hâlde bu imkânsız bir çelişkidir.”¹⁶⁵

Davis'in de işaret ettiği üzere¹⁶⁶ Kindî söz konusu şıkkı elerken ispat etmeye çalıştığı öncülü doğru kabul etmektedir. Dolayısıyla Kindî, burada mantıksal bir hata yapmaktadır.¹⁶⁷

ii) Kindî'ye göre ikinci şık da doğru değildir. Çünkü ona göre eğer hareketin gelecekte var olması imkân dahilindeyse daha önce bir başka cisimde bilfiil olması gerekmektedir. Dolayısıyla ele alınan cisimde hareket bilkuve olsa bile bir başka cisimde hareket ve zaman birlikteliği olmak zorundadır. Kindî'nin buna verdiği örneğe göre Muhammed'in yazı yazması bilkuve var ise bu yetenek bir başka insanda bilfiil olmalıdır ki bu yeteneğin kuvvesinden bahsedebilsin. Bu da Kindî'nin Aristoteles gibi¹⁶⁸ bilfiilliği, bilkuvelige öncelediğini göstermektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 139.

¹⁶⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 139.

¹⁶⁶ Davis, “Time, Infinity, and the Creation of the Universe”, 11.

¹⁶⁷ Kindî'nin alıntılanan pasajda gözleme başvurarak hareketin mevcut olduğunu iddia ettiği de düşünülebilir. Mütercimim parantez içerisinde ‘gerçekte’ ibaresini kullanması bu şekilde düşündüğüne bir işarettir. Ancak Kindî burada hareketin varlığıyla ilgili gözleme başvurduğunu herhangi bir şekilde ima dahi etmemektedir. Eğer Kindî burada gözleme başvuruyorsa Davis'in işaret ettiği üzere bu ancak cismin varlığı için söz konusudur. Bkz. Davis, “Time, Infinity, and the Creation of the Universe”, 10. Bu nedenle söz konusu akıl yürütmeyi hatalı olarak nitelemekteyiz.

¹⁶⁸ Frederick Copleston, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı (İdea Yayınevi, 2013), 50.

¹⁶⁹ Kindî, *Al-Kindî's Metaphysics* ;, 155.

c) Kindi cisim ve hareket ilişkisini göstermek üzere üçüncü olarak, ‘evren sükûn halindeydi sonradan harekete geçti’ şeklinde dile getirilebilecek bir iddiayı değerlendirmektedir. Dolayısıyla Kindî, âlemin ezeli olup önce hareketsiz iken sonradan harekete geçtiği şeklindeki bir iddianın doğru olmadığını ispat etmek zorundadır. Buna göre, eğer evren hareketten önceki bir sükûn haline sahipse i) ya yoktan yaratılmıştır ii) ya da ezelidir.

i) Eğer yoktan yaratılmışsa, varlığa geçiş de bir harekettir. Dolayısıyla cisim hareketten önce olamaz. Kindî, burada çağdaşı olan kelamcılar gibi oluşu bir hareket olarak ele almaktadır. Ancak bu Aristoteles’in hareket anlayışına göre doğru değildir. Çünkü değişim her zaman önceki bir durumdan sonraki bir duruma doğru değişimdir. Dolayısıyla varlığa geldiği farz edilen cisimden önceki bir cisim gerekmektedir. Cisim, hareketle beraber bulunduğu göre aynı zamanda bir başka hareket ve zaman gerekmektedir.¹⁷⁰ Bu süreç ise nihayetinde ilk başta yoktan var olduğu farz edilen evreni ezeliye dönüştürmektedir. Bu ise Kindî’nin kabul edebileceği bir şey değildir.

ii) Âlemin ezeli olup başta hareketsizken sonradan harekete geçtiği de Kindî’ye göre doğru olamaz. Çünkü ezeli olan da değişim mümkün değildir. Bir başka deyişle ezeli olan başta sükûn durumundayken sonradan hareket etme durumuna geçemez.¹⁷¹ Böylece Kindî ikinci argümanından da cisim, hareket ve zaman kavramlarının beraber bulunmasına dayanarak âlemin zamansal olarak sonlu olduğuna sonucuna varmaktadır.

Burada biraz yavaşlayıp Kindî’nin ikinci delildeki akıl yürütmesini yakından inceleyelim. Kindî eğer alt akıl yürütmelerden ikincisinin ilk adımında yaptığı hatayı yani cisim ve hareketin beraber bulunduğunu göstermeye çalışırken talep ettiği neticeyi öncül olarak alma hatasını yapmasaydı söz konusu akıl yürütme geçerli olabilir miydi? Ya da bu adım dışındaki adımlar cismin hareketten önce olmadığını gösterseydi, bir başka deyişle, Kindî cisim ve hareket birlikteliğini kurabilseydi cismin sonlu olmasından zamanın sonlu olmasına geçebilir miydi? Risaleler itibariyle Kindî’nin böylesi bir geçiş yapması meşru görünmemektedir. Çünkü herhangi bir cismin uzamsal sonluluğu ya da sonsuzluğu, zamansal sonluluk ya da sonsuzlukla

¹⁷⁰ Davis, “Time, Infinity, and the Creation of the Universe”, 14.

¹⁷¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 140.

alakalı herhangi bir ima taşımamaktadır. Söz gelişi Aristoteles'e göre de cisim sonludur. Ama bununla birlikte Aristoteles, zamanı sonsuz olarak niteleyebilmektedir. Aristoteles'in bunu yapmasına imkân sağlayan şey ise dairesel hareketin varlığıdır. Dolayısıyla cisim sonlu olmasına rağmen hareket ve dolayısıyla zamanın sonsuz olması imkân dahilindedir. Ancak Kindî, açıkça zikretmese de iki Aristotelesçi akıl yürütmeye dayanıyor olabilir.

Kindî'nin dayanması muhtemel olduğu ilk şey, Peter Adamson'un işaret ettiği¹⁷² Aristoteles'in zaman ve büyüklük açısından kurduğu şu cümlelerdir:

“Yine ikisinden biri sonsuzsa öteki de sonsuz olacak; biri ne şekilde ise öteki de öyle: sözgelişi zaman uçları açısından sonsuzsa, büyüklük de onlar açısından; bölünme açısından sonsuzsa büyüklük de öyle; heriki açısından sonsuzsa uzam da herikisi açısından sonsuz olur.”¹⁷³

Ancak bizce Aristoteles'in buradaki ifadeleri Kindî açısından bir dayanak noktası oluşturamaz. Çünkü bu ifadeler olduğu gibi alınırsa, önceki bölümde gösterildiği üzere Aristoteles kendisiyle çelişir duruma düşmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre büyüklük uzam bakımından bilkuvve bile olsa sonsuz değildir. Dolayısıyla Aristoteles'in buradaki ifadeleri bağlamı içerisinde değerlendirilmelidir. Söz konusu ifadelerin geçtiği bağlam Aristoteles'in Zenon paradokslarına cevap verme çabasıdır. Aristoteles burada Zenon'un yaptığı hataya dikkat çekmektedir. Çünkü Zenon, kat edilmesi gereken büyüklüğü sonsuz alırken zamanı sonlu almaktadır. Aristoteles ise Zenon'a 'eğer büyüklük sonsuz alınacaksa zaman da sonsuz alınmalı' şeklinde bir itiraz yöneltmektedir. Dolayısıyla Peter Adamson'un tespit ettiği ilk ihtimal sağlam bir zemin taşımamaktadır.

İkinci ihtimal de yine Aristoteles'in bir başka akıl yürütmesine dayanmaktadır. Daha önce sonsuz cismin olamayacağına dair Aristotelesçi akıl yürütmeleri sıraladığımız bölümde yer alan delillerden birisi sonlu büyüklükte bir cismin sonsuz bir güç taşıyamayacağına yöneliktir.¹⁷⁴ Proclus, Aristoteles'in söz konusu delilini evrenin harici bir neden olmaksızın zamansal olarak sonsuz olamayacağını göstermek için

¹⁷² Adamson, *Al-Kindî*, 94.

¹⁷³ Aristoteles, *Fizik*, 263.

¹⁷⁴ Bkz. Bu çalışma Bölüm I.2.

kullanmıştır.¹⁷⁵ Proclus'tan sonra John Philoponus da benzer şekilde Platon'la ilgili değerlendirmeleri esnasında Aristotelesçi bu delile başvurarak hiçbir cismin sonsuz güç sahibi olamayacağını, ezeli bir varlığın böylesi bir güç gerektirdiğini ve bu nedenle âlemin kendisi bakımından ezeli olamayacağını iddia etmiştir.¹⁷⁶ Kindî'nin Philoponus ile olan ilişkisi göz önüne alındığında¹⁷⁷ Kindî'nin bu akıl yürütmeye dayanıyor olması muhtemel görünmektedir. Ancak tekrar hatırlatmak gerekirse Kindî, cismin uzamsal sonluluğundan zamanın sonluluğuna nasıl geçtiğine dair herhangi bir gerekçe vermemektedir.

[Üçüncü Delil]

iii. Evren mürekkeptir.

a. Terkip, değişim (hareket) içerir

(i) çünkü o şeyin parçalarının bir araya gelmesidir.

b. Cisimler mürekkeptir

(i) çünkü onlar cevher ve üç boyuttan müteşekkildir,

(ii) çünkü onlar madde ve suretten müteşekkildir.

c. Hareket, zaman içerir

(i) çünkü zaman hareketle sayılan süreçtir.

d. Zaman sonludur

(i) çünkü 1.b.i.a bunu gerektirir

e. Dolayısıyla hareket sınırlıdır.

f. Dolayısıyla terkip sınırlıdır.

g. Dolayısıyla cismin varlığı sınırlıdır.

¹⁷⁵ Proclus, *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 2, Book 2*, çev. David T. Runia - Michael Share (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009), 147-148.

¹⁷⁶ Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 6-8*, çev. Michael Share (London: Bristol Classical Press, 2014), 82.

¹⁷⁷ John Philoponus ve Kindî arasındaki ilişkiye örnek olarak bkz. Adamson, *Al-Kindî*, 64.

3) Kindî'nin zamanın sonluluğuna dair üçüncü delili cisimlerin terkipler olmasına dayanmaktadır. Cisimler iki bakımdan tertip oldukları için delil de iki bakımdan dile getirilmektedir. Buna göre cisimler ilk olarak madde ve suretten mürekkeptir. İkinci olarak ise cinsleri olan cevher ve fasılları olan üç boyutluluktan mürekkeptirler. Terkip ise mürekkep olmama durumundan değişerek terkihi oluşturma halidir. Dolayısıyla bu bir harekettir ve bu nedenle eğer hareket olmasaydı cisim de olmazdı. Zaman ise hareketle sayılan müddettir. Böylece cisim, hareket ve zaman varlıkta eş zamanlı olarak ortaya çıkar.¹⁷⁸ Kindî'nin bu delili de kaynağını John Philoponus'ta bulmaktadır.¹⁷⁹

[Dördüncü Delil]

iv. Zamanın bir başlangıcı olmalıdır.

a. Aksi takdirde zamanda farz edilen hiçbir ana ulaşılamaz

(i) çünkü sonsuz zaman kendisiyle çelişendir.

(a) Geçmiş sonsuzdan farz edilen herhangi bir ana olan süreç ile farz edilen andan sonsuz geçmişe doğru olan süreç eşittir.

(b) Birinci sürecin bilgisi ikinci sürecin bilgisini gösterir.

(c) Ama bu sonsuzu sonlu yapar.

(d) Bu kendiyle çelişen bir önermedir.

x. çünkü 3. postulat bunu gerektirir.

(ii) çünkü sonsuz zaman kat edilemez.

(a) Farz edilen herhangi bir zamana ulaşmadan önce, ondan önceki sonsuz anlara ulaşmak gerekir.

(b) Ama kişi sonsuzu kat edemez.

¹⁷⁸ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 141.

¹⁷⁹ Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 89/2 (1969), 371-372.

(c) Dolayısıyla farz edilen bir ana ulaşamaz.

(d) Ancak gerçekte anlara ulaşılmaktadır.

b. Dahası gelecek zaman bilfiil sonsuz olamaz.

(a) Gelecek, ardışık sonlu zaman eklemeleri içerir.

(b) Geçmiş zaman sınırlıdır

x. çünkü 1.b.iv.a bunu gerektirir

(c) Bundan dolayı gelecek zaman sonludur

x. çünkü 5. postulat bunu gerektirir.

4) Kindî'nin zamanın sonluluğuna dair dördüncü delili, diğer delillerinin aksine doğrudan zamanın kendisine yönelik olarak düşünülebilecek bir delildir. Kindî bu delilinde de ulaşmak istediği neticenin aksini almakta ve ortaya çıkan saçma sonuç nedeniyle ulaşmak istediği neticenin doğru olduğunu iddia etmektedir. Buna göre zamanda bir nokta farz edilir. Eğer zaman geçmişe doğru sonsuz olsaydı farz edilen noktaya asla ulaşamazdı. Çünkü ulaşmak istenen noktadan önceki sonsuz zaman ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Eğer sonsuzdan farz edilen noktaya kadar olan zaman biliniyorsa bir başka deyişle kat edilmişse bu bilinen zamandan geçmiş sonsuza doğru uzanan zamanın da biliniyor ya da kat edilebilecek olması gerekir. Bu durum yani sonsuzun kat edilmiş ya da kat edilebilecek olması sonsuz sonludur anlamına geldiği için çelişkidir. Dolayısıyla geçmiş zaman sonsuz değildir. Ayrıca eğer belirli bir zamana ulaşamıyorsa ondan öncekine veya daha önceki ve sonsuza dek hiçbirine ulaşamaz. Çünkü sonsuz zaman kat edilemez. Ancak biz belirli bir zamana ulaşmış durumdayız. Dolayısıyla geçmiş zaman sonsuz olamaz.¹⁸⁰ Kindî'ye göre geçmiş zaman sonlu olduğuna göre gelecek zaman da sonludur. Çünkü zamanlar birbiri ardına gelir. Geçmiş zaman sonlu olduğu için kendisine ne kadar zaman parçası eklenirse eklensin gelecek zaman toplamı da sonlu olmak zorundadır.¹⁸¹ Böylece son delile göre zaman ne geçmişe ne de geleceğe yönelik sonsuz olabilir.

¹⁸⁰ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 142.

¹⁸¹ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 142-143.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, bütün akıl yürütmeleri dikkate alındığında delillerinden bazılarının doğruluk değeri sorgulanabilir olmakla birlikte Kindî, hiçbir büyüklüğün ya da niceliğin bilfiil sonsuz olamayacağını iddia etmektedir. Büyüklükler ya da nicelikler ona göre ancak bilkuvvve sonsuz olabilir. Bilkuvvve varlık ise Kindî'ye göre bir imkândan başka bir şey değildir.¹⁸² Kindî, zamanın sonlu olduğunu iddia etmesinin yanı sıra cismin sonluluğuyla ilgili olarak da Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre cisim ya da âlem bilkuvvve anlamda dahi sonsuz değildir.¹⁸³ Kindî'nin bir başka risalesi, zamanın bilkuvvve olarak sonsuz olmasının bir imkândan başka bir şey olmayışının anlamını netleştirmekte bize yardımcı olacaktır. Kindî, *Göksel Kürenin Doğası Dört Elementin Doğasına Aykırıdır* adlı risalesinde Aristotelesçi kozmolojiyi anlatmış ve açıklamıştır. Buna göre ay üstü âlem, ay altı âlemin aksine dört elementten oluşmadığı için bozulmaya tabi değildir. Bu ifade ilk bakışta Kindî'nin daha önceki ifadeleriyle çelişir görünmektedir. Ancak devamında Kindî'nin amacı daha net anlaşılmaktadır. Kindî'ye göre âlemin doğası dolayısıyla onun sahip olduğu kuvve hali esasında bir şey ifade etmemektedir. Ona göre, "Gökyüzü, onun ulu ve yüce yaratıcısının ona verdiği müddet boyunca yerinde sabittir yani o, Allah istediğinde varlığa geldiği gibi varlıktan kesilecektir."¹⁸⁴ Böylece Kindî, âlemin sahip olduğu doğayı yani bozuluşa tabi olmamak doğasını Allah'ın müdahilliği aracılığıyla anlamsız hale getirmiştir. Benzer ifadeler *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalede de mevcuttur:

"a) Oluş ve bozuluş sadece zıt nitelikli varlıklarda gerçekleşir. b) Sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk zıt niteliklerin ilkeleridir. c) Âlemde en uzak cisim (*el-cirmü'l-aksâ*) -Ay'da itibaren feleğin son sınırına kadar olan alandaki gök cisimlerinin tümü- ne sıcak, ne soğuk, ne yaş, ne de kurudur. Şâni yüce Allah, zamanı yarattı andan itibaren onlar oluş ve bozuluşa uğraşamamışlardır. Oluş ve bozuluş ancak ay-altı varlıklarda gerçekleşir."¹⁸⁵

¹⁸² Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 138.

¹⁸³ Bkz. Bu çalışma Bölüm I.2.

¹⁸⁴ Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak Kindî, "Fî'l-ibânah 'an enna tabî'at'l-felek muhâifetün li-tabâ'i'l-anâsiri'l-erba'ah", *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1953), 2/46.

¹⁸⁵ Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2014), 212.

Dolayısıyla bilkuvve sonsuzluk bir imkândan başka bir şey değildir ve bu nedenle âleme bilkuvve sonsuz demek onun bilfiil ezeli olmasına imkân sağlayacak herhangi bir ima taşımamaktadır. Onun varlığı doğrudan Allah’a bağlıdır. Çalışmamızın devamında Kindî’nin âlemin varlığını nasıl Tanrı’yla ilişkilendirdiğini ve Tanrı’yı nasıl bir varlık olarak ele alındığını inceleyeceğiz.

Kindî âlemin zamansal olarak sonlu olduğunu ispat etmekle yetinmemiştir. Çünkü bu durumda eğer âlem ezeli değilse nasıl oluştu sorusu gündeme gelmektedir. O, bu nedenle âlemin Allah tarafından yaratıldığını, bunun için de öncelikli olarak âlemin kendi nedeni olamayacağını göstermeye çalışmıştır. Buna göre şey ve zâtı arasındaki ilişki için dört ihtimal söz konusudur: a) şey yoktur, zâtı yoktur; b) şey yoktur, zâtı vardır; c) şey vardır, zâtı yoktur; d) şey vardır, zâtı vardır.

a) Eğer şey ve zâtı yoksa ne sebepten ne de sebepliden bahsedilebilir. Dolayısıyla şey, zâtının nedeni olamaz.

b) Eğer şey yok ve zâtı varsa şeyin kendi zâtının sebebi olması hem yok olması hem var olması anlamına gelir ki bu da imkânsızdır.

c) Eğer şey var, zâtı yoksa bu ‘bir şeyin zâtının o şeyden başka olması’ anlamına gelir. Bu da “[...] O, odur; o, o değildir” gibi imkânsız bir çelişkiyi gerektirdiğinden mümkün değildir.”¹⁸⁶

d) Eğer şey var ve zâtı da varsa bu durumda şey kendi zâtının sebebi olmuş olur. “Ancak, şey ve zâtı özdeş olduğu için ve aynı şey kendisinin sebebi olamadığı için, bir şey kendi zâtının varlığının sebebi olamaz. Dolayısıyla, evren kendisinin nedeni olamaz.”¹⁸⁷ Kindî’nin bu akıl yürütmesi evrenin kendi zâtının nedeni olamadığını gösterse de nedenin Allah ya da Gerçek Bir olduğunu göstermemektedir. Kindî, bu nedenle bir ve çok üzerinden bir başka akıl yürütme geliştirmektedir. Buna göre birlik ve çokluk yüklemlerde üç şekilde bulunabilir: Yüklemler, a) ya diğerini dışlayacak şekilde birlik veya çokluktan pay almaktadır; b) ya da her ikisinden pay almaktadır; c) ya da bazıları yalnızca birlikten pay alırken diğerleri yalnızca çokluktan pay

¹⁸⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 145.

¹⁸⁷ Staley, “Al-Kindi on Creation”, 364.

almaktadır.¹⁸⁸ Kindî a ve c şıklarının yanlış olduğunu göstermek için birçok akıl yürütme geliştirmekte ve b şikkının doğru olduğunu iddia etmektedir. Bir başka deyişle âlemdeki her şeyin kendisinde hem birlik hem de çokluk barındırdığı neticesine ulaşmaktadır. Kindî'ye göre yüklemelerdeki bu birlik ve çokluğun beraber bulunuşunun sebebi onların dışında olmalıdır, dahası onlardan üstün olmalıdır. Ayrıca bu sebep de yine ya bir ya da çoktur:

Eğer çok ise onda birlik de bulunacaktır, çünkü çokluk birliklerin toplamından ibarettir. Öyle olunca o, hem çok hem de birdir. O zaman da bir şey kendisinin sebebi olmuş olur. Oysaki sebep sebepliden başkadır. Bu ise, “Şey, kendisinden başkadır” anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. O halde ilk ne çokluk, ne de çoklukla beraber birlik halindedir. Bu durumda geriye, ilk sebebin yalnızca bir olduğu ve hiçbir şekilde kendisinde çokluk bulunmadığı hususu kalıyor.”¹⁸⁹

Kindî, böylece âlemin zamansal sonluluğundan onun kendi sebebi olamayacağına, dahası onun sebebinin kendisinden yüce olması gerektiğine ayrıca daha sonra âlemde çokluk ve birlik beraber bulunduğu için onların sebebinin kendisinde çokluk bulunmayan bir birlik olması gerektiğine ulaşmış bulunmaktadır. Kindî, metafiziksel sonsuz bağlamında Tanrı'ya yalnızca ‘bir’ nitelemesini kullanmakla yetinmemektedir. Ona göre ayrıca Tanrı herhangi bir cinsi bulunmadığı için değişme konu değildir. Çünkü değişime uğrayan her varlık, kendi cinsi altında bulunan en yakın zıddını oluşturmak üzere değişir. Tanrı, tamdır ve tam olduğu için de dönüşme uğramaz. Çünkü onun yetkinleşmesi mümkün değildir. Çünkü kendisi zorunlu olarak tam ve yetkindir.¹⁹⁰ Kindî, Tanrı'ya cinsi olmadığı için sonsuz (ezelî) nitelemesini de yüklemektedir.¹⁹¹ Ancak, ezelî nitelemesini zaman bağlamında kullansa da Kindî'nin burada kastettiği matematiksel sonsuz olamaz. Çünkü Kindî de Aristoteles gibi zamanı hareketle ve dolayısıyla cisimle ilişkili olarak düşünmektedir. Bu nedenle Tanrı'ya zamansal sonsuzluk bir başka deyişle matematiksel sonsuzluk atfetmek onu hareketle ve dolayısıyla cisimle ilişkili düşünmek anlamına gelecektir. Ancak Kindî Tanrı'yı

¹⁸⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 152.

¹⁸⁹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 160.

¹⁹⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 136.

¹⁹¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 136.

zamanlı olarak değil aksine zamanın nedeni olarak düşünmektedir.¹⁹² Daha önce gösterildiği üzere Kindî'ye göre bir şeyin nedeni onun dışında ve ondan daha üstün bir varlık olmak zorundadır. Zaman söz konusu olduğunda zamanın nedeni olan Tanrı zamandan farklı ve ondan üstün bir varlık olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca Tanrı ne niceliktir ne de niceliğe sahiptir. Çünkü nicelik bölünmek anlamına geldiği gibi artma ve eksilmeyi gerektirir.¹⁹³ Bu nedenle de Tanrı bir nicelik olan zamanla ilişkilendirilemez. Dolayısıyla ezeliyi aşkınlık anlamında anlamak ve metafiziksel sonsuz bağlamında düşünmek daha yerinde olacaktır. Böylece bize göre Kindî felsefesinde Tanrı ya da Gerçek Bir metafiziksel sonsuz bir varlık olarak görünmektedir. Tanrı dışında kalan her şey ise ancak bilkuvve sonsuzdur bir başka deyişle matematiksel sonsuza konudur.

¹⁹² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 127.

¹⁹³ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 168.

BÖLÜM 2: İBN SÎNÂ'YA GÖRE SONSUZLUK

2.1. İbn Sînâ'ya Göre Sonsuzluğun Tanımı

İbn Sina, *Fizik*'te sonsuz hakkındaki araştırmanın iki alanda yürütülebileceği ifade etmektedir. Bunlardan biri sonlu ve sonsuzun doğal cisimlerdeki ve doğal cisimlerin hallerindeki varlığının soruşturulmasıyken diğeri doğal olmayan durumlardaki varlıklarının soruşturulmasıdır. İbn Sînâ, sonlu ve sonsuzun doğal olmayan durumlardaki halinin soruşturulmasına örnek olarak mutlak olarak sayı veya kuvvede sonsuzluk hakkındaki soruşturmayı vermektedir. İbn Sînâ'nın burada Tanrı'yı zikretmemesi kayda değerdir. Her ne kadar burada zikretmese de *Fizik*'te Parmenides ve Melissus'un varlığın ilkeleri hakkında söylediklerini incelerken Tanrı'ya hem sonsuz hem de sonlu nitelemelerini kullanmaktadır. Buna göre İbn Sînâ Melissus ve Parmenides'in varlık ile söylemek istedikleri şeyin Zorunlu Varlık olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın sonsuz olmasının anlamı gücünün sonsuzluğu iken sonlu olmasının anlamı her şeyin kendisinde nihayet bulduğu gaye olmasıdır.¹⁹⁴ Ayrıca İbn Sînâ Tanrı'ya tam ve mükemmel gibi metafiziksel sonsuz kavramının içeriminde bulunan nitelikleri de izafe etmektedir.¹⁹⁵ Böylece İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın metafiziksel sonsuz olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir.

Sonsuzun doğal cisimlerdeki ve hallerindeki varlığının araştırılması ise ya konum sahibi nicelikler ya da doğa ve konumda sıralama sahibi olan sayılar hakkındadır. Söz konusu iki alanda yapılan araştırma sonsuz olan şeyin onlarda bulunup bulunmadığı veya bunun olanaksız olup olmadığı hakkındadır.¹⁹⁶ Tezimizin konusu gereği çalışma boyunca biz sonsuzun doğal durumlar ve hallerindeki varlığının imkânı üzerinde duracağız. Şu an biz burada yalnızca sonsuzun İbn Sînâ felsefesindeki genel kullanımına bakacağız. Şimdi sonsuzun farklı kullanım alanlarını tespit edildiğine göre tanımına geçmek yerinde olacaktır.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Fizik 1*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 30.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 100.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Fizik 2*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 45.

İbn Sînâ'ya göre sonu olmayan ya gerçek olarak ya da mecaz olarak kullanılmaktadır. Sonsuzun mecaz olarak kullanımı, sonlanması ve hareketle sınırlanması ölçülemeyen şeylerdeki durumudur. Mesela yer ile gök arasındaki mesafe gerçekte sonlu olduğu halde ölçülemediği için sonsuz olarak nitelendirilmektedir. Gerçek olarak kullanılması ise ya mutlak olumsuzlama yönünden ya da mutlak olumsuzlama yönünden olmayan şeklindedir. Mutlak olumsuzlama yönünden olan, herhangi bir şeyden kendisine eklenen son anlamının olumsuzlanmasıyla gerçekleşir. İbn Sînâ buna örnek olarak “nokta için son yoktur” denilmesini vermektedir. Ona göre bu cümle ses görülmez demeye benzemektedir. Çünkü birinci örnekte noktaya eklenen uzam anlamı ondan olumsuzlanırken ikincisinde de sese eklenen renk anlamı ondan olumsuzlanmıştır. Aslında her iki durumda gerçekleşmesi mümkün olmayan anlamlar olumsuzlanmıştır. Mutlak olumsuzlama yönünden olmayan ise a) herhangi bir şeyin bir sonu olması onun türü ve doğasının bir özelliği olmasına rağmen aynıyla (somut belirli bir ferdinin) böyle bir özelliğinin olmaması, b) kendisine bir sonun arız olma özelliğinin bulunması ancak sonun bilfiil mevcut olmaması anlamlarında kullanılmaktadır. İbn Sînâ ikinci kısma örnek olarak çemberin sonsuz olduğunun düşünülmesini vermektedir. Ancak ona göre çember sonsuz değildir çünkü bilfiil olarak mevcut olmasa da çemberde son olmaya uygun sıfatta noktalar vardır. İlk kısma ise çizgiyi sonsuz olarak vaz eden bir kişi için çizginin durumunu örnek olarak vermektedir. Çünkü bu kişiye göre çizginin doğası sonlu olmayı kabul edicidir. Ancak bu kişi çizginin sonsuz olarak da var olabileceğini düşünmektedir. İbn Sînâ'ya göre bunlardan ancak sonuncusu yani çizgi gerçekten sonsuz olarak nitelenmeye uygun gözükmektedir. Çünkü çizgi için ilk bakışta görünen, ondan hangi şey alınırsa alınsın ve hangi benzer ondan bu şey için alınırsa alınsın kalan bir şey olmasıdır. Böylece sonsuzun asıl anlamına ulaşmış olmaktadır. Buna göre sonsuz, kendisinden hangi şey alınırsa alsın ve hangi benzer ondan bu şey için alınırsa alınsın kalan bir şeye sahip olandır.¹⁹⁷ İbn Sînâ söz konusu tanımın bir benzerini *Sonsuzun Hakikati Hakkında* isimli risalesinde de zikretmektedir: “O, kendisinden ne alırsan al aldığından başkasını da bulacağın bir

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 46.

nicelik ya da nicelik sahibidir ve ötesinde kendisinden bir şey olmayan bir şeye ulaşamazsın.”¹⁹⁸

İbn Sînâ'nın sonsuz konusundaki yaklaşımda dikkat edilmesi gereken hususlardan ilki İbn Sînâ'nın sonsuzun mutlak olarak kat edilemeyeceğine dair herhangi bir iddiada bulunmamasıdır. İbn Sînâ Jon McGinnis'in belirttiği üzere yalnızca birkaç yerde sonsuzun kat edilemeyeceğini mutlak olarak değil belirli kayıtlarla iddia etmektedir.¹⁹⁹ Söz konusu yerlerden ilkinde İbn Sînâ sonsuzun ancak sonlu zamanda kat edilemeyeceğini ifade etmektedir.²⁰⁰ Bir diğer yerde ise İbn Sînâ'nın Aristoteles'in bir argümanı zikrederken sonsuzun kat edilemeyeceğini ifade etmektedir.²⁰¹ Ancak İbn Sînâ cismin sonluluğu bölümde inceleyeceğimiz üzere bu argümanı eleştirmektedir. Dolayısıyla burada sonsuzun kat edilemeyeceği düşüncesine katılmamaktadır. İbn Sînâ'nın sonsuzun kat edilemeyeceğine dair bir iddiası olmaması, zaman söz konusu olduğunda oldukça büyük önemi haiz olacaktır.

İkinci dikkat edilmesi gereken husus İbn Sînâ'nın bilfiil sonsuzu tamamen reddetmemesidir. Nitekim o yalnızca doğada veya konumda birbirine dayalı sıralama sahibi olan varlıkların bilfiil sonsuz olamayacağını düşünmektedir. Bir başka deyişle doğada veya konumda sıralama sahibi olmayan varlıklar bilfiil sonsuz olabilirler. Bu, Aristoteles'in yaklaşımından oldukça farklı bir yaklaşımdır. Çünkü Aristoteles, daha önce belirtildiği üzere Zenon paradoksunu çözebilmek için bilkuvve ve bilfiil sonsuz ayrımları yapmış ve bilfiil sonsuzu tamamen reddetmiştir. İbn Sînâ ise bu problemi farklı bir biçimde çözüme kavuşturduğu için bilfiilin sonsuzun varlığını tamamen reddetmek zorunda kalmamıştır. İbn Sînâ bilfiil sonsuzun imkânsız olmasına konumda ve yapıda sıralama sahibi olmak şartını koşmuştur. Buna göre konumda ve yapıda sıralama sahibi olmayan varlıkların sonsuz olması mümkündür. Söz konusu varlıklar konumda ve yapıda düzen sahibi olmadıkları için örtüşme imkânları yoktur.²⁰² İbn

¹⁹⁸ İbn Sînâ, “Fî hakîkati mâ lâ nihâyet lehü”, *Lettre au Vizir Abû Sa'd*, ed. Yahya Michot (Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000), 28.

¹⁹⁹ McGinnis, “Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna”, 14.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 18.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 50.

²⁰² İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 130.

Sînâ bu özgün yaklaşımıyla Aristoteles felsefesinin hareket, zaman ve insan nefislerin sonsuzluğu konusunda karşı karşıya kaldığı güçlüklerle çözüm bulabilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'e göre de olduğu gibi insanların böyle bir sonsuzun var olduğunu düşünmesine sebep olan birçok durum vardır. Bunlardan biri sayıların toplama, çarpma ve aynı şekilde bölünmede de sonsuza kadar gitmeleridir. Bir diğeri zamanın geçmiş olanda ve gelecek olanda sadece sonludan başlayan bir katını alma ve sadece bölünme olarak değil uzam olarak sonsuz olması gerektiğinin düşünülmesidir.²⁰³ Çünkü böyle düşünen insanlara göre zaman geçmişin ilkinde veya geleceğin sonunda her son bulduğunda onun geçmişi için bir önce ve geleceği için bir sonra olması zorunludur. Bir diğer durum oluş ve bozuluşun kesintisiz bir durum olduğu zannına bağlı olarak oluşu sağlayabilmek için sonsuz bir maddenin gerektiği zannıdır. Bir kısım düşünürler bu maddeyi yalın cisimlerden herhangi biri olarak değerlendirirken,²⁰⁴ bazıları aracı bir cismi söz konusu sonsuz maddeyle özdeşleştirmiştir.²⁰⁵ Başka bazı düşünürlere göre sonsuz birçok cisim vardır ve cisimlerden 'karışım' olarak isimlendirilen bir cisim meydana gelir.²⁰⁶ Bir başka grup da sayıda sonsuz cismin var olduğunu iddia etmiştir ancak onlara göre bu cisimler toplanmış değildir aksine boşlukta dağılmışlardır.²⁰⁷ Son gruptan bazıları bu cisimleri şekilleri bakımından da sonsuz yaparken diğer bazıları şekilleri bakımından sonlu yapmıştır. Bir diğer grup ise sonsuzu bir ilke yapmıştır. Çünkü onlara göre sonsuz bir şeye arız olan değildir aksine sonsuzun doğası vardır.²⁰⁸ Bir başka grup da her sonlu cismin bir başka sonlu cisimde son bulmasının ve bu dizilimin sonsuza kadar gitmesinin vehmedilmesi nedeniyle sonsuzun var olduğunu düşünmüştür.

2.2. Cisim ve Sonsuzluk

²⁰³ Genel olarak bütün Yunan düşüncesi denebilir Bkz. Bu çalışma Bölüm I.

²⁰⁴ Mesela suyu ilke olarak benimseyen Thales ya da ateşi ilke olarak benimseyen Herakleitos bu şekilde düşünmektedir.

²⁰⁵ Anaksimenes'in görüşüdür.

²⁰⁶ Anaksagoras'ın görüşüdür.

²⁰⁷ Atomcuların görüşüdür.

²⁰⁸ Anaksimandros'un görüşüdür.

İbn Sînâ'ya göre fizik biliminin konusu hareket ve durağanlığa konu olması bakımından cisimdir.²⁰⁹ Konunun bu şekilde tespiti bize incelememizi cisim ve onun hareket ve durağanlıkla nitelenmesi açısından olmak üzere iki ana bölüm halinde sürdürme imkânı vermektedir.²¹⁰ Nitekim İbn Sînâ kendisi doğal cismin ilkelerini araştırırken cismin cisim olması bakımından belirli ilkelere sahip olduğu gibi oluşabilir, bozulabilir ya da genel olarak değişebilir olması bakımından da ilave ilkelere sahip olduğunu ifade etmektedir.²¹¹ Dolayısıyla çalışmamızın ikinci bölümünün ikinci kısmı, cismi soruştururken; üçüncü kısmı, cismin bir eklentisi olarak hareketi ve daha sonra dördüncü kısım, hareketin bir eklentisi olarak zamanı soruşturacaktır. Cismin inceleneceği ilk kısımda İbn Sînâ felsefesinde cismin bölme ve ekleme bakımından sonluluk ve sonsuzluk durumları araştırılacaktır. İbn Sînâ'nın cisimle ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce belirtelim ki İbn Sînâ'nın cismin ekleme bakımından sonsuzluğuyla ilgili olarak temel kaygısı esasen âlemin sonlu ya da sonsuz olmasına dairdir. İbn Sînâ, cismin ekleme bakımından sonlu olduğunu ispat etmekle âlemin de sonlu olduğunu ispat etmek gayesi gütmektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre hatta genel olarak felsefî düşünceye göre âlem cisimlerin toplamından oluşmaktadır. Ancak fizik bilimi sınırları içerisindeki tartışmaları esnasında İbn Sînâ konuyu âleme bağlamamaktadır. Nitekim âlemin bütünü sonluluğu ya da sonsuzluğu hakkındaki bir tartışma esasen metafizik bir tartışmadır. Kindî ilgili bölümde gösterildiği üzere böylesi bir geçişte bulunmuştu. Cismin sonluluğu üzerinden âlemin sonluluğuna oradan da Tanrı'nın varlığına dair çıkarımlarda bulunmuştu. İbn Sînâ ise buna benzer bir çıkarımı imkân ile hareket ve zaman ilişkisi üzerinden yapmaktadır.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *Fizik 1*, 4. İbn Sînâ, *Metafizik 1*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 8. İbn Sînâ, *en-Necat*, 103. İbn Sînâ'ya göre fiziğin konusunun *Fizik* kitabındaki karşılığı "başkalaşma içerisinde bulunması açısından duyulur cisimdir". İbn Sînâ burada hareket ve durağanlığı fiziğin konusunda zikretmemekle birlikte devamında onları cismin araz-ı lâzımları olarak belirtmektedir.

²¹⁰ Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin: De Gruyter, 2018), 112.

²¹¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, çev. Jon McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), 14. Söz konusu ilkeler ilerleyen bölümlerde detaylı olarak ele alınacaktır.

2.2.1. Cisim ve Bölünme Bakımından Sonsuzluğu

İbn Sînâ'ya göre cismin nereye kadar bölünebileceği bir başka deyişle cismin nihai olarak nelerden oluştuğu konusunda üç temel iddia vardır. [1] İlk ana iddiaya göre cisim parçalanamayan sonlu sayıda parçacıktan oluşmuştur. Bu görüşü savunanlar parçalanamayan sonlu sayıdaki parçacığın ne olduğu konusunda üç ayrı görüş ileri sürmüşlerdir. [a] Bunlardan ilkinde göre parçacıkların kendileri birer cisimdir. İbn Sînâ'nın nitelemesine göre bu gerçek atomcu öğretiyi savunan düşünürler Demokritos, Proclus ve Epikür'ün takipçileridir. Onlara göre atomlardan oluşan bileşim yalnızca teğet ile bir aradadır ve onların toplamından bir sürekli meydana gelmez. Çünkü onlara göre atomlar duyulur cisimlerde birbirinden ayırt edilmiş olarak mevcuttur ve yalnızca vehimsel bölünmeyi kabul ederler. Ayrıca söz konusu atomlardan bazıları küçük, diğer bazıları ise büyüktür. Onlara göre bu atomlar bir araya geldiklerinde tek tek özelliklerini artık korumaz ve buluştuklarında onlardan tek bir şey meydana gelir. Demokritos ve takipçileri, atomların cisim olduğunu iddia ederken; bir başka görüş [b] parçacıkların bölünmeyen çizgiler olduğunu; diğer bir görüş [c] ise parçacıkların ne çizgi ne de cisim olduğunu ne de kendilerinde çapları ve boyutları olduğunu iddia eder.²¹² Bir başka deyişle son gruba göre atomlar çizgi ya da cisim değildir ve kendilerinde çapları ve boyutları yoktur. İbn Sînâ [1a] ve [1b] seçenekleri hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Bunun muhtemel nedeni ise İbn Sînâ döneminde söz konusu görüşleri İslâm dünyasında savunan olmaması ya da çok az kişi tarafından dikkate alınmasıdır. Biz de çalışmamızın İbn Sînâ felsefesiyle ilgili olması nedeniyle söz konusu görüşleri göz ardı edeceğiz. Atomların cisim olmadığını iddia eden görüşe [1c] dönecek olursak bu görüşü savunanların sekiz adet delili bulunmaktadır.

Atomların cisim olmadığını iddia edenlerin birinci deliline göre, her cisim dağılmayı (tefrîk) kabul eder. Cisim dağılmayı kabul ettiğinde onun parçaları, ilk başta olduğu şekilde bir arada olma halinin mukabili olur. Dolayısıyla her cisim dağılmadan önce bir telif halindedir. Çünkü eğer cisimlerde bir telif bulunmasaydı parçacıklara dağıtmanın zorluğu ve kolaylığı hususunda cisimler arasında farklılık bulunmazdı. Şimdi bu farklılık, onların cinslerinin farklı olması, failin farklı olması, bir şeyin

²¹² Kelamcıların görüşüdür. Bkz. Josef Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulgen, *Kelam Araştırmaları* 1/10 (2012), 258.

yokluğu ya da zikrettikleri kısımlar nedeniyle değildir. Dolayısıyla bu farklılaşma telif nedeniyle. Söz konusu telifin ortadan kalktığını vehmetmemiz mümkündür. Telif ortadan kaldığında da geriye kendisinde telif olmayan kalır ve kendisinde telif bulunmayan bir cisim değildir. Çünkü her cisim bölünür ancak kendisinde telif bulunmayan bölünmez.

İkinci delillerine göre, eğer cismin parçaları sonsuz olsaydı cismin bölümler ve yarımaları içinde sonsuzca bölümler ve yarımalar olurdu. Bu durumda da hareketli bir mesafeyi kat etmek istediğinde onun yarısını kat etme ihtiyacı duyar, bu yarımı kat etmeden önce onun da yarısını kat etme ihtiyacı duyardı. Dolayısıyla sonlu bir zamanda sonsuz yarımaları kat etmesi gerekirdi ve bu nedenle söz konusu mesafeyi asla kat edemezdi. Benzer şekilde adımları hızlı olan Aşıl, adımları yavaş olan kaplumbağaya yetişemezdi.

Üçüncü delillerine göre, eğer cisim sonsuza kadar bölünür olsaydı bir hardal tanesinin yeryüzünü tamamen kaplayacak miktarda bölünmesi zorunlu olurdu. Ya da hardal tanesi bölümlerinde büyük bir dağın bölümlerine eşit olurdu.

Dördüncü delillerine göre:

“[...] nokta, kaçınılmaz olarak ya kendi başına kâim (kurulu) bir cevher olur ya da olmaz. Eğer kendi başına kâim olur ise, bu durumda parçalanamayan parça (atom) meydana gelmiş olur ve kendisiyle buluşan da başka bir nokta olur ki, bu durumda noktaların ardışıklığı bir cismin faili olur ya da bu cismin fâili olan yüzeyin fâili olan çizginin faili olur. Eğer nokta araz olur ise, bu durumda bir yerleşilene (mahal) yerleşir ve bir yerleşilene yerleşen her şey, ona eşit olan bir şeye yerleşir ve onun benzeri olur ki, bu durumda nokta parçalanamayan bir cevhere yerleşmiş olur.”²¹³

Bir başka deyişle nokta cevher olarak alınsa da araz olarak alınsa da cisim atomlardan meydana gelmiş olur.

Beşinci delillerine göre, cismin sonsuz parçalara bölünmesi mümkün olursa sonsuz parçalardan ya da başkasıyla sonsuz bir terkip oluşturacak şekilde mürekkep olması da mümkün olur. Bu delil, John McGinnis’in de işaret ettiği üzere²¹⁴ tamamlanmamış

²¹³ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 14-15.

²¹⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 277. 8 numaralı dipnot

bir kıyas gibi durmaktadır. İbn Sînâ burada kelimelerin sonsuz parçaların varlığının imkansızlığı üzerinden sonsuzca bölünmenin imkansızlığına akıl yürüttüklerine işaret ediyor olmalıdır.

Altıncı delillerine göre, biz bir çizgiyi çizgideki bir noktanın diğer çizgideki noktayla paralel, girişik ya da söz konusu manayı ifade edecek herhangi bir isimle diğer çizgiyle örtüşecek şekilde farz ettiğimizde, sonrasında çizgi hareket ettiğinde teğet olan nokta artık teğet olmayacaktır ve teğet olma hali bir defada bitecek dolayısıyla çizgi bir anda teğet olmayan haline gelecektir. Nokta söz konusu bu anda ilk noktanın ardından gelen bir noktayla buluşacaktır. Dolayısıyla nokta çizgide ardışık olacaktır ve çizgi onların telifiyle oluşacaktır. Çünkü ikinci noktanın teğet olmasının bitişine dair açıklama ilk noktanın teğet olmasının bitişine dair olan gibi olacaktır ve bu böylece devam edecektir.²¹⁵

Yedinci delilleri, Öklides'in dik açıların en küçüğü olarak kabul ettiği bölünmeyen açının varlığıdır.

Sekizinci delillerine göre ise onlar pürüzsüz yüzey üzerindeki kürenin hareketi hakkında şöyle demektedirler: “[...] “noktadan sonra vâki olan nokta, teğet değil midir? Dolayısıyla kürenin yüzeyini oluşturan çizgi, noktaların bir araya gelmesinden oluşur...”²¹⁶

[2] Cismin nelerden oluştuğu konusundaki ikinci ana iddiaya göre cisim, sonsuz sayıda parçacıktan oluşmaktadır.²¹⁷ Düşünürleri sonsuz sayıda parçacık anlayışına götüren şey, cisimlerin terkiibinin parçalanamayan parçacıklardan bir başka deyişle atomlardan ve parçalanamayan cisimlerden olmasının imkânsız olduğu düşüncesidir. Onlara göre bilfiil ayrışmasalar da cisimler kendilerinde bölümlere sahiptir ve cismin parçaları sonsuzdur. Dolayısıyla cisim onlara göre sonsuz bir şekilde bölünür. Çünkü varsayımsal ya da dağılma tarzında (tefrîkî) bölünme ancak cisimde birbirine komşu (mütecâvir) olarak var olan paçalarda meydana gelebilir. Dolayısıyla bölünme olasılığı

²¹⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 277.

²¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 15.

²¹⁷ Bu iddiayı Anaksagoras ve ayrıca İslâm dünyasından İbrahim el-Nazzâm savunmaktadır. Bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 62.

bakımından cismin parçaları olur. Çünkü onlara göre eğer sonsuz bir şekilde bölünme olası ise cisim sonsuz parçalara sahip olur. İbn Sînâ'ya göre, atom taraftarları sonsuz parçacık görüşünde olanları sıkıştırdıkları ve ayakkabı, atom, kaplumbağa ve Aşıl meselesi üzerinden, özetle hareketin sonsuz yarımlar üzerinde bir gayeye ulaşmasının imkânsız olması üzerinden eleştirdiklerinde, sonsuz parçacık görüşünü savunanlar Epikür'ün sığındığı şeye sığınarak 'tafra' teorisini benimsemişlerdir. Tafra teorisine göre cisim, bazen terk edilen sınırdan (kalkıp) amaçlanan sınırdaki meydana gelecek şekilde bir mesafeyi, ortada olan ile buluşmaksızın ve onunla paralel olmaksızın bir başka deyişle sıçrayarak kat eder.²¹⁸

[3] Cismin nelerden oluştuğu konusundaki üçüncü ana iddiaya göre cisim ya kendisinde bilfiil mevcut olan sonlu parçalara sahiptir ya da esasen bilfiil parçalara sahip değildir ve bilfiil parçalara sahip olduğunda onun ayrı parçalarından her biri bilfiil parçalara sahip olmayan cisimler olmaktadır. Bir başka deyişle ilk durum esasen ikinci duruma indirgenebilmektedir. Dolayısıyla nihai olarak cisim bilfiil parçalara sahip olmamaktadır. Bir başka deyişle cisim ya parçaları olmayandır ya da parçaları olmayan cisimlerden müelleftir. Parçaları olmayandan kastedilen ise onun şu an belirginleşmiş varsayımsal bir parçası olmadığıdır. Bunun yerine cisim süreklilik yolu ile birdir. Bu düşünceyi savunanlara göre, cisim sürekli olarak bölünebilendir ve her ne zaman bölünürse bölümden ortaya çıkan da bölünebilir bir cisimdir. Ancak bazı durumlarda kişinin kendisi vasıtasıyla onu böleceği şeyin yokluğu, onu bölmenin bir kişinin gücünün dışında olması ya da cismin kırılmasının zorluğu veya imkansızlığı nedeniyle cisim bölünmeyebilir. Ancak yine de cisim kendisinde bir ortamın varsayılma ihtimalini taşımaktadır. Dolayısıyla bölünmeden önce parçalar var değildir aksine parçaları var eden şey bölmenin varlığıdır.²¹⁹

İbn Sînâ'ya göre söz konusu bölünme de i) ya sürekliliğin dağılmasıyla (tefrîk) ii) ya bir arazın cisme yerleşip bir parçayı diğerinden belirginleştirmesiyle (temyiz) -ki bu

²¹⁸ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 16.

²¹⁹ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 12-13.

araz simetri ya da paralellik gibi görelî olabileceği gibi beyazlık gibi görelî olmayan bir araz da olabilir- iii) ya da vehim ve varsayım ile olur.²²⁰

İbn Sînâ'nın bu üç ana iddiayla ilgili tartışmasına geçmeden önce sürekliliğın anlamını netleştirmek, özelde cisim bölümünün genelde ise fizikte sonsuzluk bahsinin anlaşılması için oldukça önemlidir. İbn Sînâ, nicelikleri sürekli (muttasıl) ve süreksiz ya da kesikli (munfasıl) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Dolayısıyla sürekli ve süreksiz birbirinin karşıtı olmaktadır. Buradan çıkan bir diğerk neticeye göre süreklilik (ittisal) ve süreksizlik (infisal) de -süreksizlik aynı zamanda dolaylı olarak bölünme anlamına gelmektedir- birbirine karşıttır. Bir başka deyişle cismin sürekli olması ile parçalara bölünmüş olması birbirine karşıt durumlardır. Bunu destekleyen şeylerden biri, İbn Sînâ'nın ilk maddenin varlığını kanıtlamada süreklilik (ittisal) ve bölünme (infisal) arasında karşıtlık kurmasıdır. İbn Sînâ, bu kanıtlamada bölünmeyi kabul edenin sürekliliğın kendisi olamayacağını üçüncü bir şeye ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre cisimde bulunan büyüklük, bir süreklilik olması bakımından zıttı olan bölünme gerçekleştiğinde yok olmaktadır -çünkü iki zıt bir arada bulunamaz- ve daha sonra iki farklı büyüklük dolayısıyla iki farklı süreklilik meydana gelmektedir. Bir başka deyişle madde sırasıyla süreklilik ve bölünmenin taşıyıcısı olmaktadır.²²¹

Süreksiz niceliklere örnek olarak sayı verilebilecekken sürekli niceliklerin örneği çizgi, yüzey ve cisimdir. Sürekliğin ise esasında üç anlamı vardır: i) Niceliğın faslı olan, ii) büyüklük olmaları bakımından büyüklüklere eklenen araz ve iii) doğal olması bakımından büyüklüklere eklenen araz. Son iki anlam sürekliliğın araz olan anlamları olduğu için asıl anlamıyla sürekli, niceliğın faslı olandır. Niceliğın faslı olan bir başka deyişle kendisiyle niceliğın sürekli ve süreksiz şeklinde ayrılmasını sağlayan sürekliğin özelliği bizzat tek bir büyüklüğe söylenmesi ve mukayese için başka bir büyüklüğe ihtiyaç duymamasıdır. Söz konusu sürekliğın tanımını ise “[...] kendisi için iki parça arasında bir son olan ortak bir sınır etrafında toplandığı parçaların

²²⁰ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 13. Bölünmeyle ilgili detaylı bir inceleme bu bölümün devamında yapılacaktır.

²²¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 82.

varsayılması mümkün olan şeklindedir.”²²² Söz konusu parçaların bilfiil olması gerekmemektedir. Aksine söz konusu anlam için aranan şey, bunu vehmetmenin ve varsaymanın imkanıdır.

İddiaların değerlendirmesine dönecek olursak, İbn Sînâ bu üç ana iddianın yanlış olduğunu düşünmekle birlikte [1-a] ve [1-b] seçeneklerindeki görüşleri detaylı olarak anlatmadığı gibi eleştirisini de yapmamaktadır. Dolayısıyla eleştirisine doğrudan hedef olarak aldığı görüşler [1-c], [2] ve [3] numaralı görüşlerdir.

İbn Sînâ’nın cisimleri cisim olmayanların telifinden oluşturan görüşe [1-c] dair eleştirisine göre parçalar toplanıp da onlardan cisim oluştuğu zaman, [A] ya salt ardışıklık yoluyla [B] ya teğet olma yoluyla [C] ya girişimlilik yoluyla [D] ya da süreklilik yoluyla toplanacaktır. Çünkü toplanmış şeylerin aralarında bir boyut [1] ya vardır [2] ya da yoktur. [1] Eğer aralarında bir boyut varsa bunlar [A] ardışıklık yoluyla bir aradalardır. Ancak böylesi toplanmış şeylerden duyuda sürekli olan bir cisim meydana gelmez. [2] Eğer aralarında boyut yoksa söz konusu parçaların buluşmaları [i] ya tamamendir [ii] ya da tamamen değildir. [i] Eğer buluşmalar tamamen ise bunlar [C] girişimlilik yoluyla bir aradalardır. Böylesi bir yolla bir araya gelen parçaların toplamlarıyla ölçü/büyüklik (kadr) artmaz. Çünkü onlar toplandıklarında uzunluğu, genişliği ve derinliği olmayan ‘bir’ gibi olurlar. Bu parçaların toplanmaları bir cisim oluşturacak şekilde olmadığı için cisim bölünerek kendilerine doğru irca edilemez. [ii] Eğer buluşmaları tamamen değilse [a] ya parçaların her birine mahsus olan kendisi vasıtasıyla diğer parçayla buluştukları bir şey vardır [b] ya da kendisi vasıtasıyla buluştukları bu şey her ikisi için de ortaktır. Birinci durum [B] teğet olma iken ikinci durum [D] sürekliliktir. Her iki durum için geçerli olmak üzere²²³ bu parçaların her

²²² İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 111. *Fizik*’te süreklilik tanımı ise şu şekildedir: “[...] aralarında beriki ve ötekinin ucu olan ortak bir sınır bulunması anlamındaki parçaların varsayılması mümkün olduğu zaman şey için ‘kendinde bitişiktir [süreklidir]’ denilir.” Sürekli, devamlı olarak bölünmeyi kabul eden şeylere bölünendir denmesi ise süreklinin tanımı değil resmidir. Çünkü bölünme süreklinin kurucusu unsuru değildir. Bkz. İbn Sînâ, *Fizik* 2, 11.

²²³ İbn Sînâ açık bir biçimde argümanın ikisi için de geçerli olacağını iddia etmemektedir. Ancak argümanın gelişiminden ve her iki durum için ayrı ayrı deliller geliştirmemesinden İbn Sînâ’nın bu argümanın her iki ihtimal için de geçerli olduğunu düşündüğünü çıkarmak mümkündür. Bkz. Jon McGinnis, “Avicenna’s Natural Philosophy”, *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson (New York: Cambridge University Press, 2013), 79.

biri meşgul ya da meşgul olmayan, temas edilen ya da temas edilmeyen olacaktır. Dolayısıyla eğer girişimli olmazlarsa onlardan biri [x], diğeriyle [y] buluşur ve bir başkası [z] o ikisinden biri [y] ile buluşur. y'nin aracı konumu nedeniyle [z] zorunlu olarak [x] ile buluşmaktan engellenir. Bu durumda da [z], [x] ve [y] ile farklı noktalardan temas eder. Dolayısıyla [y] iki farklı anlama sahip olduğu için bölünebilir olmaktadır.²²⁴ Bütün bu akıl yürütmenin neticesi olarak: “O halde cisimlerin bölünmesi, herhangi bir tür bölünmeyle bölünmesi mümkün olmayan parçalarda son bulmaz. Diğer ölçüler, yani yüzeyler ve çizgiler de bunun gibidir.”²²⁵

İbn Sînâ cismin bilfiil sonsuz sayıda parçadan oluştuğu iddiasına [2] karşı üç delil getirmektedir. İlk delile göre, sonlu bir zamanda sonsuz şeylerin kat edilmesi olanaksızdır. İkinci delil, tafrâ teorisinin kendiliğinde apaçık geçersiz olmasına dayanmaktadır. Üçüncü delil ise şu şekildedir:

“[...] her çok ancak birlerden olduğuna göre Bir bilfiil mevcut olmadığı zaman, ‘çok’ da (mevcut) olmaz. Birin parçası olmadığı zaman da sonsuz parçalar olmaz. Tek bir parça, bir olması bakımından bölünmez. Ona benzer birler kendisine göreli kılındığında (ekleme yapıldığında), kaçınılmaz olarak bu görelilik (ekleme) [x] ya teğet olma yoluyla olacak, [y] ya girişim yoluyla olacak [z] ya da süreklilik yoluyla olacaktır. [z] Eğer süreklilik yoluyla olur ise sürekli olan sınırlı büyüklüklerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu görüş geçersiz olur. [y] Eğer girişim yoluyla olursa, her ne kadar varlıkta sonsuz katlara ulaşsa da ondan bir ölçü meydana gelmeyecektir. [z] Eğer buluşma yoluyla olur ise, bu durumda iki parçadan her biri özel bir konum gerektirecek ve daha sonra açıklayacağımız üzere, kendinde onun için cisimsel bir ölçü olması zorunlu olacak ve o bir cisim olacaktır. Cisim, benzerleri sonlu sayıda cisimlerle birlikte bulunduğunda bu bileşimden kuşkusuz bir cisim [a] var olacak ve bunun, parçaları sonsuz olan cisimle [b], büyüklükte sınırlının sınırlıya olan bağıntısı gibi bir bağıntısı olacaktır. Bu bağıntı üzere o, parçalarda artırıldığında sonlu parçaların biraradalığından oluşan [a], diğeri [b] miktarına ulaşır. Ve bu durumda

²²⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 282-284. ve İbn Sînâ, *Fizik 2*, 19-20.

²²⁵ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 20. Delilin bir başka anlatımı için Bkz. McGinnis, “Avicenna’s Natural Philosophy”, 79-80.

da o, sonlu sayıdaki parçalardan olan [a] ona [b] eşit bir cisim olur. Bu şekilde [b] de sonlu sayıda parçalardan oluşur.”²²⁶

[3] Cismin bilfiil parçalara sahip olmadığı yönündeki iddia, İbn Sînâ’nın görüşüne en yakın iddia olarak görülebilir. Söz konusu düşünceyi savunanlar, bölünmenin cisimlerin sürekliliğinin dağılması (tefrîk) ile bölünmeyen cisimlerinde son bulunduğunu iddia etmektedirler. Ancak onlar, bölünmenin son bulunduğu parçaların kendileri için parçalar varsayıma imkânına sahip olduğu düşünmektedirler, imkânsız gördükleri şey ise bu parçaların bilfiil olmasıdır. Dolayısıyla onlar cisimlerin daha önce işaret edilen bölünme türlerinden vehim ve varsayım ile sürekli olarak bölünebileceğini ancak sürekliliğin ayrıştırılması yoluyla bölünme ile ancak belirli bir sınıra kadar bölünebileceğini düşünmektedirler. İbn Sînâ bu düşüncenin değerlendirmesini ustukuslar bahsine ertelemektedir.²²⁷ Dolayısıyla bu görüş ustukuslar düşüncesini benimseyenlerin görüşüdür. Onlara göre sürekliliğin ayrıştırılması yoluyla olan bölünme ancak ustukuslara kadar inebilir. Daha sonrasında ise vehim ve varsayım dışında bölünme mümkün değildir.

İbn Sînâ, [3] numaralı iddianın değerlendirmesini *Fizik* 3.12.’de yapmaktadır. Bu fasılda araştırdığı şey cisimlerin süreklilik boyunca suretlerini koruyup koruyamadığı ve sonsuza kadar bölünmesiyle birlikte türsel suretlerinin de kalıcı olup olmadığı bir başka deyişle cisimlerin bölünme bakımından sonsuz olmaları ve cisimsellik suretlerini korumaları gibi diğer suretleri mesela su olmak, hava olmak ve benzerlerini koruyup korumadıklarıdır.²²⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ’nın [3] numaralı iddianın değerlendirmesine geçmeden önce onun açısından cismin mahiyetinin ne olduğunu incelemek yerinde olacaktır.

²²⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 281-282. ve İbn Sînâ, *Fizik* 2, 18-19.’den çeşitli düzenlemelerle. Delili farklı bir şekilde anlatmak gerekirse, sınırlı sayıda [mesela 2] parçadan oluşan bir cisim [a] düşünelim. Bunun yanında sonsuz parçadan oluşan bir cisim [b] düşünelim. a cisminin b cismine bir oranı olacaktır. a cismini oluşturan parçaların sayısını artırıldığında sonunda a cisminin büyüklüğü b cisminin büyüklüğüne ulaşacaktır. Bu durumda sonsuz parçalardan oluştuğu farz edilen b cisminin de aslında sonlu parçalardan oluştuğu açığa çıkmaktadır.

²²⁷ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 12-13.

²²⁸ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 86.

İbn Sînâ'ya göre cismin üç ilkesi bulunmaktadır: madde, suret ve yoksunluk. Bunlardan yoksunluk cismin değişimde olması bakımından cisme ait olan bir ilkedir.²²⁹ Bir başka deyişle cismin cisim olması bakımından iki ilkesi –bunlar madde ve surettir- ve harekette bulunması bakımından ise bir başka ilkesi –bu da yoksunluktur- vardır. Dolayısıyla mutlak cisim olması bakımından cisme ait olan ilkeler madde ve surettir, daha da özelleştirmek gerekirse madde ve cisimsel surettir.²³⁰ Nitekim İbn Sînâ *Metafizik*'te cisim olmanın ne olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Öyle ki cisimliğe hiçbir anlam eklenmediğini düşünsük ve (sadece) cisimlik olsa, zihnimizde yalnızca bir madde ve ittisal hâsıl olur.”²³¹ Yoksunluk ilkesi esasen cismin hareketle beraber alınması durumunda ortaya çıktığı için şimdilik bir kenara bırakabiliriz.²³² İbn Sînâ, maddeyi sedir için ağaç konumunda olan şeyle, sureti ise sedir için suret ve şekil konumunda olan şeyle eşitlemektedir.²³³ İbn Sînâ hem maddeyi hem de sureti birer cevher olarak nitelemektedir. Cevher olmalarının anlamı ise bir mevzuda bulunmamalarıdır.²³⁴ Madde ve suret cevher olduğu gibi ikisinin terkibinden oluşan cisim de bir cevherdir.²³⁵ Çünkü cisim de bir mevzuda bulunmamaktadır. Şimdi bu girişi akıldla tutarak cismin İbn Sînâ tarafından nasıl resmedildiğine geçebiliriz. İbn Sînâ'ya göre, cismin tarifi şu şekildedir:

إن الجسم هو الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعداً كيف شئت ابتداءً، فيكون ذلك المبتدأ هو الطول، ثم يمكنك أن تفرض أيضاً بعداً آخر مقاطعاً لذلك البعد على قوائم، فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض، فيمكنك أن تفرض فيه بعداً ثالثاً مقاطعاً لهذين البعدين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد، ولا يمكنك أن تفرض بعداً عمودياً بهذه الصفة غير هذه الثلاثة.

“Cisim bir cevherdir ki bunda başlangıç olarak herhangi bir boyut varsayman mümkündür ve bu başlangıç uzunluk olur. Sonra yine bu boyutla dikey olarak kesişen bir başka boyut varsayabilirsin ve bu ikinci boyut genişlik olur. Yine söz konusu iki boyutla dikey olarak kesişen üçüncü bir boyut daha varsayabilirsin ve bu üçü tek bir

²²⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 18.

²³⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, 19.

²³¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 65. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus İbn Sînâ'nın mutlak cisim olmaklığına türsel sureti de dahil etmediğidir. Bu tartışma birazdan yapılacağı için burada göz ardı edilmektedir.

²³² Hareket bölümünde yoksunluk ayrıca tartışılacaktır.

²³³ İbn Sînâ, *Fizik I*, 13.

²³⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 89.

²³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 56. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 89.

yerde karşılaşırlar. Bu üç boyuttan başka bu sığata sahip dikey bir boyut varsayman mümkün değildir.”²³⁶

Cismin resminde geçen boyutların anlamına bakmak söz konusu resimdeki boyutlardan ne anlaşılmaması gerektiğini netleştireceği gibi bu resmin neden bir tanım değil de resim olduğunu da bize gösterecektir. Buna göre uzunluk ilk olarak nasıl olursa olsun çizgi için kullanılmaktadır. İkinci olarak yüzeyi kuşatan iki çizgiden büyüklük bakımından daha büyük olanına uzunluk denilmektedir. Üçüncü olarak ister çizgi olsun isterse çizgi olmasın uzamlı ve birbiriyle kesişen farklı boyutların en büyüğüne uzunluk denilmektedir. Son olarak ise baş ile ayak veya hayvanın kuyruğu gibi başın karşıındaki uzvun arasındaki varsayılan boyuta uzunluk denilmektedir. Genişlik ise ilk olarak bizzat yüzey anlamında kullanılmaktadır. İkinci olarak iki boyuttan büyüklük bakımından daha eksik olana karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır. Üçüncü olarak sağ ve sol arasında uzanan boyuta genişlik denilmektedir. Derinlik ise ilk olarak iki yüzey arasında uzanan boyut benzeri için şey için kullanılmaktadır. İkinci olarak ise iki yüzey arasında uzanan boyuta yukarıdan başlayarak alınması durumunda derinlik denilmektedir. Uzunluk, genişlik ve derinliğin anlamlarını bu şekilde belirleyen İbn Sînâ daha sonra bunların cismin tanımıyla olan ilişkisini incelemeye geçmektedir. Buna göre ilk olarak cisimlerde cisim olması açısından bilfiil çizgi bulunması gerekmez. Çünkü;

“[...] kürede kesinlikle çizgi yoktur ve hareket etmediği sürece de eksen onda belirginlik kazanmaz. Kürenin cisim olması için kendisinde eksen veya başka bir çizgi ortaya çıkacak şekilde hareketli olması gerekmez. Çünkü küre, cisimliği gerçekleştiren şey ile cisim olarak meydana gelir, sonra ona hareket ilişir veya hareket onun gereği olur.”²³⁷

İbn Sina, görüldüğü üzere çizginin gerekli olmadığını küre örneği üzerinden ispat etmektedir. Buna göre küre hareket halinde olmadığı sürece kendisinde bir çizgi yoktur. Hareket etmesi ise cismin cisim olması açısından şart değildir. Hareket etmesi cisimliğinden kaynaklanmadığına göre çizgiye sahip olması da cisimliğinden

²³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 59. Cismin söz konusu resmi neredeyse aynıyla Fizik’te de tekrar edilmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Fizik 1*, 12.

²³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 58.

kaynaklanmamaktadır. Çünkü çizgi ancak cisim için bir eklenti olan hareket neticesinde ortaya çıkmaktadır.

İkinci olarak İbn Sînâ'ya göre cisim için yüzeyin de bilfiil var olması gerekmez:

“[...] cisimde cisim olmaklığı bakımından yüzey bulunması zorunlu değildir. Zira yalnızca cismin sonlu olması bakımından yüzeyin cisimde bulunması gerekir. Oysa cisim, cisim olarak tahakkuku ve bizim onu cisim olarak bilmemiz için sonlu olmaya muhtaç değildir.”²³⁸

Yüzey de cisme cisim olmaklığı bakımından değil sonlu olması bakımından ilişmektedir. Sonlu olmak ise cisim olmak anlamından sonra gelmektedir. Dolayısıyla yüzey de cisme sonradan ilişmektedir. Ayrıca cismin cisim olarak gerçekleşmesi için yüzeylere ihtiyacı olsaydı tek bir yüzey tarafından çevrelenen şey cisim olamazdı. İbn Sînâ buna küre örneğini vermektedir. Çünkü küre tek yüzeyi olan bir cisimdir. Küre bir cisim olduğuna göre yüzey cisim için şart değildir.

Üçüncü olarak boyutların tamamını göz önünde tutarak;

“Yine cismin cisim olması için eşit olmayan boyutlarının bulunması şart değildir. Çünkü küp, altı sınırla kuşatılmış olduğu halde cisimdir ve bununla birlikte onda herhangi bir anlamıyla uzunluk, genişlik ve derinlik olacak şekilde eşit olmayan boyutlar yoktur.”²³⁹

Küp altı kenarlı bir cisimdir ve İbn Sînâ'ya göre onda uzunluk, genişlik ve derinlik olacak şekilde birbiriyle eşit olmayan boyutlar olmadığı halde cisimdir. İbn Sînâ'nın boyutların tamamıyla ilgili getirdiği bir başka delile göre cismin cisim olması bakımından gök altında bulunması gerekmediği için yönler bir başka anlamda uzunluk, genişlik ve derinlik de gerekmez.²⁴⁰ Söz konusu boyutların cisimde bilfiil olarak var olması gerekmediği için ‘üç boyutlu cevher’ ancak bir resim olabilmektedir. Çünkü herhangi bir şeyin tanımlanırken kullanılan öğeler o şey için kurucu olmalı bir başka deyişle tanımlanan şey, tanımda kullanılan öğeler olmaksızın olamamalıdır. O

²³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 58.

²³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 58.

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 59.

halde cismin gerçek tanımı nedir? İbn Sînâ'ya göre "Gerçekte cisim olmaklık, yukarıda söylediğimiz üç boyutun varsayılmasına kabiliyetli süreklilik"²⁴¹ suretidir."²⁴²

Tanımda geçen süreklilik suretinin anlamı ikincil literatür açısından oldukça tartışmalıdır. Söz konusu tartışmaya geçmeden önce İbn Sînâ açısından suret çeşitlerini işaret etmek tartışmanın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. İbn Sînâ *Fizik*'te cismin sahip olduğu suretin üç farklı anlamda alınabileceğini ifade etmektedir. Buna göre bu suretler mutlak cisimsel suret, cisimlerin suretlerinden türsel bir suret ve cisim beyaz, güçlü ve doğru şeklinde alındığında söz konusu olan arızî surettir.²⁴³ Dolayısıyla birbirinden farklı üç adet suret bulunmaktadır: cisimsel suret, türsel suret ve arızî suret. Cismin asıl anlamını tespitte tartışma konusu olan cisimsel suretin anlamının ne olduğudur. Çünkü cisimsel suret, cismin cisim olmasını sağlayan surettir. İbn Sînâ'ya göre bu cisimsel suret hiçbir şekilde ölçülemez, başka şeylerle bağıntıya alınamaz. Cisimlerin ölçülmesi çeşitli bağıntılar içerisine alınması ise araz olan nicelik vasıtasıyla mümkündür.²⁴⁴

Lammer'a göre cismin uzamlı olmadığı bir başka deyişle cisimsel suretin farz edilen boyutlar olduğu görüşü bütün yayınların baskın görüşüdür.²⁴⁵ Harry Wolfson'un yorumuna göre İbn Sînâ'ya göre cisimsel form, ilk maddede üç boyutluluğun varsayılması için bir meyil/yatkınlıktır (predisposition). Ayrıca İbn Sînâ'ya göre üç boyutluluğun kendisi yani gerçekleşmiş boyutlar bir arazdır.²⁴⁶ Ayrıca İbn Sînâ cismin mahiyetini süreklilikle özdeşleştirmemektedir.²⁴⁷ Abraham Stone'a göre de İbn

²⁴¹ Türkçe tercümede bitişiklik şeklinde karşılanmış ancak biz 'süreklilik' şeklinde tercüme etmeyi tercih ediyoruz.

²⁴² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 60.

²⁴³ İbn Sînâ, *Fizik I*, 14. İbn Sînâ Necat'ta iki tür suret zikretmektedir. Bunlardan birini maddî suret, diğerini ise yalnızca suret olarak nitelemektedir. Ona göre maddî suret, bir mahalde bulunup bu mahallin varlığında zorunludur. Yalnızca suret olarak nitelediği suret ise içerisinde bulunduğu yakın mahal onunla var edilip bizatihi var olmuş değildir ama bununla birlikte bu suret söz konusu mahal için kurucu unsurdur. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 201. İbn Sînâ söz konusu bölümde arazi ayrıca zikrettiği için yalnızca suret olarak zikrettiği suret için kalan yegane seçenek türsel suret olmaktır. Suretin daha geniş bir çerçeveye içerisinde cevherler arasındaki konumu ve suretin farklı anlamları için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik, 2017), 64-67.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 110.

²⁴⁵ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 122.

²⁴⁶ Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge: Harvard University Press, 1929), 101.

²⁴⁷ Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, 261.

Sînâ'nın cisim resmi cisme ister belirli ister belirsiz olsun nicelik olarak atıfta bulunuyor şeklinde anlaşılamaz.²⁴⁸ Sarah Pessin'e göre de cisimsellik, maddeye üç boyutluluğu edinmesi için yatkınlık ve hazırlık veren surettir ki cisimsellik, cismin sürekliliğini mümkün kılar. Bir başka deyişle cisimlik sureti bir köprüden ibarettir.²⁴⁹ Lammer'e göre ise İbn Sînâ, mutlak cismi zati olarak uzamlı şeklinde düşünmektedir. Cisimsellik formu süreklilikten, süreklilik de sırasıyla bölünebilirlik ve uzamdan başka bir şey değildir. Lammer'a göre İbn Sina'nın cisimsellik anlayışının "farz edilmeye yatkınlık" olarak yanlış biçimde düşünülmesinin kökleri İbn Sînâ'nın metinlerinde bulunabilir. Bu dayanaklardan biri daha önce alıntıladığımız şu pasajdır:

"Cisim bir cevherdir ki bunda başlangıç olarak herhangi bir boyut **varsayman mümkündür** ve bu başlangıç uzunluk olur. Sonra yine bu boyutla dikey olarak kesişen bir başka boyut varsayabilirsin ve bu ikinci boyut genişlik olur. Yine söz konusu iki boyutla dikey olarak kesişen üçüncü bir boyut daha varsayabilirsin ve bu üçü tek bir yerde karşılaşırlar. Bu üç boyuttan başka bu sığa sahip dikey bir boyut varsayman mümkün değildir."²⁵⁰

Buradaki 'imkân' İngilizceye "predisposition" olarak, 'varsaymak' da "assumption" olarak tercüme edilmiş ve ifade bütün olarak dikkate alındığında cisimsellik "[...] İngilizce'ye "cisim olarak isimlendirilen cevherdeki üç boyutun "farz edilme yatkınlığı" şeklinde tercüme edilmiştir."²⁵¹ Bu okuma biçimiyle cisim, üç boyut farz edildiğinde uzamlı olabilecek bir şeydir. Ancak kendinde uzamlı olmayan yalnızca uzamlı olmaya yatkın olmalıdır. Ancak Lammer'a göre bu okuma İbn Sînâ'nın cisimle ilgili niyetinin yanlış sunumudur ve İbn Sînâ'nın diğer çalışmalarıyla uyumlu değildir. Yazara göre ilk olarak 'emkene' kelimesi ile erişilen küçük farklılık 'farada' kelimesi ile tasvir edilen fiil için yalnızca yatkınlıktan bahsetmeyi haklı çıkarmaz: "İbn Sînâ'nın cismi kendisinde üç boyutu farz etmek mümkündür şeklindeki tasviri cismin uzamsız olduğu anlamına gelmemektedir, bir başka deyişle, yalnızca bilkuvve olarak uzamlıdır ve somut boyutları edindiğinde bilfiil olarak uzamlı olacaktır anlamına gelmez. Daha

²⁴⁸ Abraham D Stone, "Simplicius and Avicenna on the Nature of Body", (1999), 18.

²⁴⁹ Sarah Pessin, "Forms of Hylomorphism", *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor - Luis Xavier López-Farjeat (New York: Routledge, 2016), 199.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 59.

²⁵¹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 125.

ziyade şu şekilde anlaşılmalıdır: bizim için cisim olarak çoktan uzamlı olanda üç boyut farz etmek mümkündür. Eğer çoktan uzamlı olmasaydı biz onda üç boyut bulamazdık.”²⁵² Lammer, *Şifa İlahiyat 2.2.*’den “senin için mümkündür” ifadesinin iddiasını daha da desteklediğini düşünmektedir. Yazara göre cisimdeki boyutlar vardır ama belirli değildir; bizim için mümkün olan ise bu belirsiz boyutları belirlemektir. Lammer ayrıca *Necat 4.1.4.*’ten bir alıntıyla da iddiasını desteklemek için ‘sahha’ kelimesini ‘doğru olmak’ şeklinde çevirmektedir:

بل الجسم إنما هو الجسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر.

“Hatta cisim, ancak her biri birbirine dik olan üç boyutun farz edilmesinin doğru olması açısından cisimdir.”

Ancak söz konusu fiilin Türkçe tercümede de tercih edildiği üzere²⁵³ “mümkün/uygun/münasip olmak” şeklinde çevrilmesi daha doğrudur. Lammer’ın buradan vardığı genel sonuç, İbn Sînâ’nın külliyatının bu konuyla ilgili bazı yerlerindeki ifadelerde imkân kelimesi yerine sahha kelimesini kullanması imkân kelimesinin yatkınlık/elverişlik şeklinde çevrilmesine engel olduğudur. “Sonuç olarak, cisim bizim kendisinde bu boyutları bulabilmemiz mümkün olduğu için cisimdir. Cisim zati olarak uzamlı olmalıdır. Çünkü aksi takdirde biz üç boyutu onun belirsiz uzamında seçemez ve belirleyemezdik.”²⁵⁴ Lammer’a göre ayrıca düzeltilmesi gereken ikinci nokta ‘farada’ kelimesinin ‘varsaymak’ (to assume) şeklinde tercüme edilmesidir. Çünkü bu okuma biçimi boyutların esasında var olmadığını yalnızca düşünüldüğünü ima etmektedir. Ancak Lammer’a göre boyutların henüz burada olmadığı doğrudur ama bunun sebebi boyutların var olmaması değil tanımlanmamış olmasıdır. Yani boyutlar henüz dikkatimize sunulmamıştır.²⁵⁵ Dolayısıyla Lammer’a göre boyutlar bilfiil vardır yalnızca bizim tarafımızdan tanımlanmamıştır. İki yorum biçimi arasında esasen cisimselliğin üç boyutluluk, uzam, bölünebilirlik anlamlarına geldiği konusunda problem bulunmamaktadır. Sorun bu boyutların gerçekleştikten sonra mı dikkate alındığı gerçekleşmeden önce mi dikkate alındığında yatmaktadır.

²⁵² Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, 126.

²⁵³ İbn Sînâ, *en-Necat*, 202.

²⁵⁴ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, 128.

²⁵⁵ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, 128.

Bizim kanaatimize göre yaygın olan görüş daha doğrudur. Çünkü daha önce belirtildiği üzere ‘sahha’ kelimesinin ‘mümkün olmak’ şeklinde tercüme edilmesi daha doğrudur ki bu tercih Lammer’ın temel dayanağını boşa çıkarmaktadır. Ayrıca cismin ekleme bakımından sonluluğunda gösterileceği üzere cismin ekleme bakımından sonsuzluğu cisimde henüz gerçekleşmemiş olan boyutlarla ilgilidir. Eğer boyutların gerçekleşmiş olduğu dikkate alınırsa İbn Sînâ’nın cismin sonsuzluğuna tanıdığı imkân ortadan kalkmaktadır. Çünkü İbn Sînâ’ya göre gerçekleşmiş boyutların sonsuz olması mümkün değildir. Bu iddiamızı destekleyen şeylerden bir diğeri de İbn Sînâ’nın mum ile ilgili verdiği örnektir. Buna göre mum eriyip şekli değiştiğinde kendisinde bilfiil olan boyutlar değişmiş, yeni bir nicelik kazanmıştır. Ancak cismin kendisi cisimliliğini korumaktadır.²⁵⁶ Ayrıca cismi gerçekleşmiş boyutlarla tanımlamak, cismin mahiyeti ile dış dünyadaki cisim arasındaki farkı neredeyse ortadan kaldırmaktadır. Fark yalnızca bir ölçüm farkına inmektedir. Toparlayacak olursak, İbn Sînâ’ya göre cisimsellik bir başka deyişle cisimsel suret henüz gerçekleşmemiş olan farz edilen üç boyuttur. Ayrıca bu suret sayesinde cisim bölünebilir hale gelmektedir.

Bölünme konusuna dönecek olursak, belirttiğimiz üzere cismin bölünebilir olmasını sağlayan şey temelde cisimlik suretidir. Çünkü cisim, cisimlik sureti sayesinde bir başka deyişle uzamlı olmak ve dolayısıyla üç boyutlu olmak ile sürekli hale gelmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bölünmenin kendisi cisimlik suretinde değildir. Daha önce bölünmenin üç anlamı birbirinden ayrıştırılmıştı.²⁵⁷ Cisme yerleşen araz ile bölünme dışta bırakılırsa bölünme esasen iki anlamda gerçekleşmektedir. Birincisi ayrışıklaşma ve koparılma ile olandır. Bu gerçekleşmiş boyutlara maddenin istidadı nedeniyle eklenir. İkinci ise şeyin doğasında

²⁵⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 12-13.

²⁵⁷ Bölünemez parçacıklar iddiasındaki grubun görüşleri anlatılırken İbn Sînâ, bölünme çeşitlerinden bahsetmişti. Ancak İbn Sînâ orada bölünmenin üç farklı anlamı olduğunu belirtmişti. *Necat*’ta da aynı şekilde üç farklı bölünme biçimi zikretmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, 107. Daha önce belirtip burada belirtmediği bölünme biçimi ise cisme yerleşen bir araz üzerinden gerçekleşen bölünme biçimidir. İbn Sînâ’nın cisme yerleşen araz üzerinden olan bölünmeyi burada zikretmemesinin nedeni esasında bu bölünme biçiminin gerçek anlamda bir bölünme olmamasıdır. Ayrıca İbn Sînâ, *Kategoriler*’de de yalnızca iki farklı bölünme biçimi olduğunu belirtmektedir. Buna göre bölünmelerden birinde hareket ve mekândan ayrılma varken, diğesinde sadece parçaların belirlenmesi söz konusudur. Bkz. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 113.

o şeyden başka bir şey varsayma ve böyle olmaya devam etmenin bulunması anlamında bölünmedir ki bu da nicelik açısından cisme eklenmektedir. Dolayısıyla farz edilen bölünme bir araz olan nicelik üzerinden gerçekleşmektedir. Gerçek anlamıyla bölünme ise cisme, cisimlik sureti bakımından ait olmakta ve cisimlik sureti sayesinde cismin sahip olduğu bilfiil olan üç boyut üzerinde gerçekleşmektedir. Nitekim ilk bölmede bir hareket varken ikinci bölme şeklinde herhangi bir hareket bulunmamaktadır. Bu nedenle de ilki gerçek bölünme iken ikincisi yalnızca bir varsayımdır. Ayrıca, büyüklük kendisi nedeniyle ilk anlamda bölünmeyi kesinlikle kabul etmez. Çünkü kabul edenin kabul edilenle beraber kalıcı olması zorunludur. Bu bölünme arız olduğunda ilk büyüklüğün varlığını iptal eder. Çünkü ilk büyüklük bu belirli sürekliliktir. Yoksa kendisinde belirli bir ittisal olan şey değildir. Çünkü büyüklük kendisinde süreklilik bulunan şey değil sürekliliğin bizzat kendisidir. Ayrışma arız olduğunda bunu yapan ilk büyüklüğü ortadan kaldırır ve iki yeni büyüklüğü bilkuvveden bilfiile çıkarır.²⁵⁸ Dolayısıyla ilk anlamda bölünme büyüklüğe madde nedeniyle ilişebilmektedir.

Geriye kalan bu bölünmelerin sınırlarının ne olduğu sorusudur. Bu soru da bizi İbn Sînâ'nın cismin bölünmesiyle ilgili her türlü atomcu düşünceyi reddettikten sonra unsurlarla alakalı tartışmayı ertelediği noktaya geri döndürmektedir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, unsur düşüncesinde olanların bilfiil parçaları reddettiğini, bölünmeyi de ancak unsurlara kadar bilfiil mümkün gördüğünü buradan sonra ise ancak varsayımsal bölünmeyi mümkün gördüklerini ifade etmişti. Ancak burada kalmayıp cismin unsurlarına kadar indikten sonra bölmeye devam edebilir miyiz? Yoksa İbn Sînâ da unsur düşüncesini benimseyenler gibi bölünmenin bir sınırdan duracağını mı düşünmektedir? Bu soruya yanıt vermeden önce belirtelim ki böylesi bir bölünmede cismin türsel sureti bir noktadan sonra korunamamaktadır.²⁵⁹ O halde türsel suretin korunmadığı bu noktadan sonra ne olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Abraham D. Stone bu noktadan sonra bölünmenin cisimsel surette gerçekleştiğini iddia etmiştir.²⁶⁰

²⁵⁸ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 60-61.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 90-91.

²⁶⁰ Stone, "Simplicius and Avicenna on the Nature of Body", 21.

Ancak İbn Sînâ bölünmenin cisimsel surette gerçekleşmesinin mümkün olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir:

“Bu duyulur cisim ancak kendisinde bir boyut olması bakımından parçalanır. Bu yüzden bu boyut kendisine bölüneceğe bölünür. O halde onun parçasının olması bu ölçüye (mikdâr) sahip olması bakımındandır [bir başka deyişle üç boyutun farz edilmesi bakımından değil, üç boyuta sahip olunması bakımındandır]. Yoksa onun mutlak cisim olması ya da cevheresel cisim olması bakımından değildir. Bildiğin gibi onun parçasının olması farklı ve eşit olmasına göredir, yoksa farklılık ve eşitliği kabul etmesine göre değildir. Bu durumda parçalanma birinci tarzdaki cisme, sureti bakımından değil, nicelik sahibi olması bakımından arız olur.”²⁶¹

Bölünme cisimsel surette gerçekleşmeye de cisimsel suret yine de vardır. Çünkü cisimsel suret, cismin araz olan nicelik kategorisini kabul etmesinin imkanıdır. Bir başka deyişle cismin sonsuzca bölünmesi i) madde, ii) maddeyi bilkuvve üç boyutlu hale getiren cisimsel suret -madde ve cisimsel suretin toplamı hatırlanacağı üzere mutlak cisimdi- ve iii) mutlak cismi bilfiil üç boyutlu hale getiren nicelik üzerinden gerçekleşmektedir. Bunu bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse bir insan bedenini bölmeye başladığımızda öncelikli olarak bilkuvve olarak mevcut olan unsurlara²⁶² kadar bölünme gerçekleşecektir. Şimdi burada asıl soruyu tekrar soralım: bu noktadan sonra cisim bölünmeye devam edebilir mi? İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtı olumsuzdur. İbn Sînâ'ya göre cisim belirli bir noktaya kadar bölündükten sonra kendisini çevreleyen unsura dönüşmektedir:

“Dolayısıyla öyle görünüyor ki cisim küçüklüğünde derecesini aştığı ve onun tümel türünden ayrıştığında formunu koruması imkânsız olmaktadır. Aksine, kendisini çevreleyen cisimlere dönüşmekte ve onlarla sürekli olmaktadır. Öyle ki [tekrar] karıştırılana kadar formunu sürdürmez.”²⁶³

²⁶¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 113.

²⁶² Abraham D. Stone, unsurların bilkuvve değil bilfiil olduğunu iddia etmektedir. Ancak bu durumda bileşik cisimlerin nasıl sürekli olduğu açıklanamamaktadır. Çünkü eğer parçalar bilfiil mevcutsa bileşik cisimler sürekli olmaktan çıkıp parçaları birbirine temasla var olan cisimlere dönüşmektedir. Bir başka deyişle İbn Sînâ'nın mürekkep cisim hakkındaki tasavvuru, kelimcilerin cisim tasavvuruyla neredeyse aynı hale gelmektedir. Bu nedenle mürekkep cisimdeki unsurlar olan parçaların bilfiil olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bkz. Stone, “Simplicius and Avicenna on the Nature of Body”, 20.

²⁶³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 377.

Belirtmek gerekmektedir ki, İbn Sînâ'nın fiziksel bölünmenin bir sınırdan son bulduğu iddiası onu kelâmcılar ya da daha genel olarak atom düşüncesini benimseyenlerle aynı noktaya getirmemektedir. Çünkü İbn Sînâ ve atomcuların asıl ayrıştığı husus cismin kavramsal ya da teorik olarak bölünmesiyle ilgilidir. Atomcular cismin kavramsal olarak sonlu sayıda bölüme konu olabileceğini düşünürken İbn Sînâ bu yaklaşımın çeşitli açmazlara düştüğünü dolayısıyla cismin kavramsal bölünmesinin bir sınırı olmadığını düşünmektedir.

Cismin sonsuzca bölünmesiyle ilgili işaret edilmesi gereken bir diğer husus, sonsuzca bölünmenin bilfiil olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. İstenilen her bölünme ve bilkuvve sonsuz olan bölünme sınıflarından tek tek her birinin cisimde gerçekleşmesi mümkündür. Ancak tüm bölünmenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü cismin sonsuzca bilfiil bölünmesi bölünmeyi gerçekleştirenlerin bilfiil sonsuz olmasıdır. Ancak bu da mümkün değildir.²⁶⁴ Cismin bölünme bakımından sonsuzluk ve sonsuzluğu konusunu incelediğimize göre cismin ekleme bakımından sonluluk ve sonsuzluğuna geçebiliriz.

2.2.2. Cisim ve Ekleme Bakımından Sonsuzluğu

İbn Sînâ, cismin tanımı gereği sonlu olmadığını düşünmektedir. Ona göre sonluluk cismin mahiyetine dahil değildir. Sonluluk ancak cisim kurulduktan bir başka deyişle dış dünyada gerçekleştikten sonra cisme arız olmak durumundadır. Çünkü boyutlar gerçekleşmediği yani cisim, mutlak cisim olarak dikkate alındığı sürece sonlu değildir.²⁶⁵ Cismin sonluluğu ise kendisinde gerçekleşen araz kategorisindeki boyutlar nedeniyle söz konusudur. Gerçekleşen söz konusu boyutlar araz kategorisine aitken, farz edilen boyutlar daha önce işaret ettiğimiz üzere cismin cisimlik suretidir.²⁶⁶ İbn Sînâ'nın sonluluğu cismin tanımından çıkarması daha önce Aristoteles felsefesinde karşılaştığımız bazı zorluklarla karşılaşmamızı engellemektedir. Aristoteles, cismin mahiyeti gereği sonlu olduğunu açık bir biçimde ifade etmese de getirdiği delillerden

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 35.

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 108. ve İbn Sînâ, *en-Necat*, 202.

²⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necat*, 202-203.

biri²⁶⁷ cismin sonluluğunu yine cismin tanımından çıkarmaktaydı. Çünkü Aristoteles'e göre cisim üç boyutlu cevherdi ve bu nedenle yüzey ile sınırlıydı. Bu nedenle, Aristoteles felsefesi açısından Öklid'in beşinci postulatını açıklamak için bazı yorumlamalar yapmak zorunda kalmıştık. İbn Sînâ açısından en azından sonsuz cisim farz edebilmeye ilgili gündeme gelen sorunları çözebilmek için bu tarz yorumlama faaliyetlerine ihtiyaç kalmamaktadır. Çünkü İbn Sînâ kendisi cismin sonsuz olarak farz edilebileceğini belirtmektedir. İbn Sînâ, gerçekleşmiş olan cismin sonlu olduğunu ispatta iki farklı delillendirme biçimine başvurmaktadır. Bunlardan birisi örneğini Aristoteles'te gördüğümüz fiziksel delillendirme olarak isimlendirebileceğimiz biçim iken, diğeri örneğini Kindî'de gördüğümüz matematiksel olarak isimlendirilebilecek delillendirme biçimidir. İbn Sînâ, ikincisinde cismi doğal düzen bir başka deyişle hareket içerisinde değil cisim olması bakımından ele alırken, ilk delillendirmede sonsuz bir cismin hareketle ilişkili olarak ortaya çıkardığı imkânsızlık üzerinden akıl yürütmektedir. Belirtmek gerekmektedir ki, John McGinnis'in iddia ettiği üzere²⁶⁸ İbn Sînâ'nın öncelikli olarak matematiksel delillendirmeyi, ikincil olarak fiziksel delillendirmeyi kullandığını söylemek doğru değildir. Çünkü İbn Sînâ, her iki delillendirmeyi de eşit bir biçimde kullanmaktadır. Hatta İbn Sînâ'nın fiziksel delillendirmeyi daha çok kullandığı iddia edilebilir. Çalışmanın devamında öncelikli olarak İbn Sînâ'nın sonsuz cismin var olamayacağına ilişkin akıl yürütmelerinden matematiksel olan, daha sonra ise fiziksel olan incelenecektir.

İbn Sînâ'nın bu iddiaya getirdiği fizikselden ziyade matematiksel olarak isimlendirilebilecek delile göre²⁶⁹ sonsuz her büyüklük ve doğada sonsuz sıralama sahibi olan tüm sayıların bilfiil sonsuza gidişleri ya bütün yönlerde olur ya bir yönde olur. Eğer tüm yönlerden sonsuza gidiyorsa onda bir sınır farz edilir. Bu sınır bakımından tek yönden sonsuza gidene benzemiş olur. Sonra A noktasından B yönünde sonsuza doğru giden bir çizgi farz edilir. Daha sonra A noktasından daha ileri bir nokta olarak C noktası tespit edilir ve AC, AB'den eksiltir kalan CB olur. AB ve CB çizgileri vehimde birbirleriyle örtüştürülür. Bu durumda a) ya AB, CB'ye eşit olur,

²⁶⁷ Bkz. Bu çalışma Bölüm I.2.

²⁶⁸ McGinnis, "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna", 8.

²⁶⁹ Delilin bir başka anlatımı için Bkz. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 19.

b) ya AB, CB'ye simetrik olur, c) ya da aralarındaki bağıntı her ikisinin de sonsuza kadar AB yolunda veya AB'den AC miktarında eksik olarak gideceği şeklinde değerlendirilir. Birinci ihtimal yani AB ve CB'nin eşit olması mümkün değildir. Çünkü örtüştürüldüklerinde CB, AB'den bir parça olur. Bu durumda tüm ve tümün bir parçası eşit olur ki bu çelişkidir. Diğer iki ihtimal de mümkün değildir. Çünkü eğer CB, AB'den B yönünde kısa kalır veya eksik olursa bu durumda CB sonlu olur. AB ise ondan AC kadar üstün olmuş olur. Dolayısıyla AB de sonlu olmuş olur.²⁷⁰ Dolayısıyla “[...] apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki, ölçülerde [büyüklüklerde] ve sıralı sayılarda bilfiil sonsuzluğun varlığı olanaksızdır.”²⁷¹

İbn Sînâ'nın matematiksel olarak nitelenebilecek bir başka akıl yürütmesine göre de dolulukta ya da boşlukta uzanan bir boyutun sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Çünkü aksi takdirde aynı noktadan başlayarak uzanan iki tane sonsuz uzamın aralarındaki boyutun artmaya son vermemesiyle beraber farz edilmesi mümkündür. Aynı şekilde aralarında aynı derecede artan başka boyutlar farz etmek de mümkündür ve bu sonradan farz edilen boyutların da sonsuza kadar gittiğini farz etmek mümkündür. Böylece ilk farz edilen boyut üzerindeki sonsuz için artış mümkün olmaktadır. Çünkü var olan her artış üzerinde arttığı şey ile birlikte tek bir boyutta olabilir. Eğer mümkün herhangi bir artış varsa, bütün bu mümkünler artışları içeren bir boyutun olması mümkün olur. Eğer sonsuz üzerinde artış mümkün olmazsa mesafelerin vukuunun imkânı, üzerinde artma imkânı olmayan bir sınıra kadar olurdu. Böylece ancak sınırlı şeyi kapsayan şeyin varlığı, kuvvedeki sınırsız olan gruptan olabilir. Bu şekilde iki mesafe, artma bakımından büyüklüğünü aşamayacağı belli bir sınırdan sınırlanmış olur. Orada iki boyut sona erer ve sona erdikleri bu sınırın ötesine nüfuz edemezler.²⁷² Bu akıl yürütmeyi takip etmek güçtür. Ancak İbn Sînâ burada sonsuz bir boyutun var olması durumunda ortaya çıkacak iki ihtimalin imkânsız olduğunu gösterip sonsuz boyutun imkânsız olduğu neticesine varmaya çalışmakta gibidir. Buna göre ilk olarak sonsuz bir boyut ve sonsuz boyutun içinde

²⁷⁰ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 56.

²⁷¹ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 50.

²⁷² Shams C. Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation* (New York: Columbia University Press, 2014), 64-65. ve İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 84-85.

başka sonsuz boyutlar farz etmekte ve sonra ilk farz edilen sonsuz boyut ve içerisindeki sonsuz diğer boyutları toplamaktadır. Eğer artış olursa sonsuz üzerinde artış olmuş olmaktadır. İbn Sînâ açıkça belirtmese de akıl yürütmenin bu kısmında sonsuz üzerinde artışın imkânsız olduğunu ön kabul olarak alıyor görünmektedir. Diğer açıdan eğer sonsuz üzerinde artış olmazsa da iki boyutun toplamı bir noktada sınırlanmış olmaktadır. Dolayısıyla iki seçenek de saçma sonuçlar vermektedir ve bu nedenle de sonsuz bir boyutun var olması mümkün değildir.

Ayrıca bir başka açıdan, farz edilen ilk iki boyut arasında, içinde sonsuzca var olan artışların bulunduğu bir boyutun bulunma imkânı vardır. Böylece sonsuz bir şey, iki çevreleyici arasında çevrelenmiş olur. Ancak bu da imkansızdır.²⁷³ *el-İşârât*'taki bu deliller, tek bir boyut üzerinden olsa da esasında cismin sonsuz olamayacağını göstermektedir. Çünkü tek bir boyut dahi sonsuz olamazken gerçekleşmiş olan üç boyuta sahip bir cismin sonsuz olması çok daha açık bir biçimde imkânsızdır.

Matematiksel akıl yürütmeyi incelediğimize göre artık fiziksel olarak nitelenebilecek olan akıl yürütmeye geçebiliriz. Buna göre hareket ya kendisinde mekânın değişimi olan harekettir ya da kendisinde mekân değişimi olmayan harekettir. Ancak kendisinde mekân değişimi olan hareket sonsuz cisim için mümkün değildir.²⁷⁴ Çünkü eğer bütün yönlerden sonsuz olursa kendisinde yer değiştireceği bir mekân bulunmaz çünkü o sonsuz olması varsayımına göre bütün mekanları doldurmuştur, dolayısıyla yer değiştiremez. Bütün yönlerden olmayıp bir yönden sonsuz olursa onun doldurmadığı bir mekân tasavvur etmek mümkün olabilir. Ancak o boşluğa doğru yer değiştirdiğinde kaçınılmaz olarak ya o yönün karşılığındaki ilk yerini boşaltacak ya da boşaltmayacaktır. Eğer boşaltmazsa ise yer değiştirmeyecek, çoğalıp büyüyecektir. Eğer yer değiştirir ve boşaltırsa bu durumda sonsuz olan yön sonlu olacaktır.

İbn Sînâ'nın bir başka ispatına göre sonsuz cismin hareketi ne doğal ne de zorlamalı olabilir.²⁷⁵ Sonsuz cismin hareketi doğal değildir. Çünkü doğal olan hareket doğal bir yer talep edendir. Her yer de sınırdan öncedir ve her sınır sınırlı olandır ve sınırı olmayan da sınırlılığa doğru yer değiştiremez ve onu doğal mekân edinemez.

²⁷³ Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions*, 64-65. ve İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 85.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 50.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 50.

Zorlamalı değildir. Çünkü zorlamalı hareket doğal yerin tersine doğrudur. Doğal yer olmayınca zorlamalı hareket de olamaz.

İbn Sînâ'nın bir başka ispatına göre yalın cisim ve benzerlerinin doğaları birbirine benzer olduğu için doğaları gereği bir yönden sonlu bir yönden sonsuz olamaz.²⁷⁶ Dolayısıyla sonsuz cismi bir yönden sonlu bir cisme dönüştüren bir sınır olması gerekir. Bu sınır a) ya doğasının gerektirdiği bir durum olur b) ya da zorlama ve doğasının dışında olan, algıladığı bir durum ona ârız olmuş olur. a) Doğasının gereği olursa -doğası da yalın benzer bir doğa olursa- bu durumda onun etkisinin doğasından onun bir yanını sınırlarken bir yanını sınırlamaması mümkün olmaz. b) Zorlama ile olursa bu durumda o cismin doğasında sonsuzluk var demektir. Ancak onu sınırlayan bir sınırlayıcı nedeniyle bir yönden sonlu olur. Bu durumda cisimden bir sonsuzluk ortaya çıkar ancak cismin dışında bir sınır ve bir parça da olur. Dolayısıyla onun sonluluğu uzaya veya boşluğa doğru değil cinsinden ve doğasından kesilmiş şeye yani sınırlayan sınırlayıcıya doğru olur. Bu yüzden onun kendisine doğru hareket edeceği bir mekânı olmaz. İbn Sînâ yalın cismi inceledikten sonra bileşik cisme geçmektedir. Ona göre bileşik cismin de bir yönden sonlu bir yönden sonsuz olması mümkün değildir. Çünkü onun parçalarının hepsini sonlu bir yöne doğru hareket ediyor olarak vehmedersek kaçınılmaz olarak bütün için sonsuz taraftan sonlu bir tarafa doğru bir yer değiştirme meydana gelecektir ki bu imkansızdır.

İbn Sînâ'ya göre kendisinde mekân değişimi olmayan hareket bir başka ifadeyle dairesel hareket de sonsuz cisim için mümkün değildir. Bu iddianın deliline gelince dairesel hareket ya a) döngüsünü tamamlar ya da b) döngüsünü tamamlayamaz. Döngüsünü tamamlayan olması imkansızdır. İddianın delilinin bu kısmına göre sonsuz bir cisim farz edilir. Sonsuz cismin yanında bir daire ve bu dairenin merkezinden uzayan sonsuz ya da sonsuz olmayan bir çizgi farz edilir. Dairesel hareket gerçekleştiğinde bu çizginin sonsuz cismi bir yerden kesmesi gerekir ama bir yerden keserse daha aşağısından ve daha yukarısından da keser böylece sonsuz sonluya dönüşür. Eğer döngüsünü tamamlayamaz ise bu durumda onun varsayılan bir parçası yay şeklinde hareket eden olurken diğer bir parçası yay şeklinde hareket eden olmaz. Hareketli, mesafe, eğer varsa yay ve hallerin tamamı benzer olur. Dolayısıyla

²⁷⁶ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 51.

çemberin bir yayının hareket ederken diğer bir yayının hareket etmemesi imkansızdır. Ayrıca biçimleri tek bir duruma denk düşen iki durumun birisinin mümkün, diğerinin olanaksız olması imkansızdır. “Buradan da ortaya çıkmaktadır ki, dairesel hareket, kesinlikle sonsuz cisme ârız olmayan şeylerdendir.”²⁷⁷

İbn Sînâ’nın cismin sonlu olduğuna dair bir başka delili, sonsuz bir cismin zamansal olarak bir başka cisimde fail olmasının ya da bir başka cisim tarafından münfail olmasının imkânsız olmasına dayanmaktadır. Bu delile göre sonsuz bir cisim tarafından etkilenen bir başka deyişle münfail olan cisim a) ya sonludur b) ya da sonsuzdur.

a) Münfail cisim eğer sonlu ise fiil ve infial cisimler arasında, onlardan her birinin doğası nedeniyle cereyan eder, yoksa onların sonlu ya da sonsuz olması nedeniyle değil. Eğer münfailin failden olan infiali ikisinin doğası nedeniyle olursa bu durumda fail ve münfail çiftinden biri olan münfailin bir parçasının, failin bir parçasından münfail olma özelliği olur. Buna göre, belirli bir sürede, sonsuzun bir parçası sonluda ya da sonlunun bir parçasında fiil yaptığı zaman, bu zamanın sonsuzun tamamının bu fiili yapma zamanına oranı, sonsuzun gücünün sonlunun gücüne oranı gibidir. Çünkü örneğin cisimler büyük oldukça güçleri de şiddetli olur ve fiili de daha etkin ve fiilinin zamanı da daha kısa olur. Dolayısıyla bundan sonsuz olanın fiilinin zaman almaması zorunlu olur. Ancak onun belli bir zaman aldığı farz edilmişti.

b) Eğer münfail cisim sonsuz ise [i] onun bir parçasının münfail olmasının bütünün münfail olmasına oranı, iki zamanın birbirine oranı gibidir. Dolayısıyla ondan her bir parçanın infialinin zamanda olmaksızın gerçekleşmesi zorunlu olur. Bunlardan küçük olan parçanın infiali büyük parçanın infialinden daha hızlı olur. Çünkü küçüklük, hızı belirler. Dolayısıyla zamanda olmayan oluşandan daha hızlı bir şey olmuş olur. [ii] Yine edilgin için bir parça [x] varsaydığımızda ve bu parça zamanda olmaksızın edilgen olduğunda kaçınılmaz olarak ya onu takip edenin [y] infiali onun [x] infialiyle beraber olacak ve dolayısıyla da bütünün infiali [x+y] zamanda olmaksızın vaki olacak ya da [y] ondan [x] sonra vaki olacaktır. Buna göre ondan [y] sonra diğer bir parça [z] varsaydığımızda, kaçınılmaz olarak bu parça [z], ya onun [y] beraber edilgin olacak

²⁷⁷ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 52.

ve dediğimiz şey ona arız olacaktır ve başa dönecektir. Ya da ondan sonra yine zamanda olmaksızın edilgin olacaktır ve bu durumda da anlar art arda gelecektir ki, gerçek bunu engeller.²⁷⁸ Bu delil fail üzerinden kurulmuştur ancak münfail üzerinden kurulması da bunun karşılığı olarak mümkündür. Bu delil neticesinde İbn Sînâ'nın ulaştığı sonuç şudur: Buradan da bilinmektedir ki, birbirilerine zamansal bir fiilde bulunan ve büyüdükçe güçleri artan ustukusların hepsi sonludur.²⁷⁹

İbn Sînâ'nın cismin ekleme bakımından sonluluğuna dair ikinci büyük iddiası büyüklükleri sınırlı cisimlerin sayılarının sınırsız olmasının da imkânsız olmasıdır.²⁸⁰ Çünkü söz konusu sonsuz sayıda cisim ya a) birbirlerine teğet olurlar ya da b) mekânda yayılmış şekilde ayrı ayrı olurlar. Eğer mekânda yayılmış şekilde ayrı ayrı olurlarsa biz onları birbiriyle buluşan teğetler olarak vehmederiz. Bu durumda bütün yönlerden bütünün hacmi, onu içeren şeyin hacminden daha küçük olur. Bu yüzden hacmi sonlu olur ve kendi yerinden teğet olma yerine kadar kat ettiği büyüklük kadar ilk hacimden az olur. Dolayısıyla ilk hacim de sonlu olmuş olur. Çünkü her sınırlıda bilfiil mevcut olan parçalar, sayısal olarak sınırlıdır. İbn Sînâ birbirlerine teğet olmaları durumuyla alakalı herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Ama muhtemelen sınırlı bir hacim içerisindeki büyüklükleri sınırlı cisimlerinin sayıların sonsuz olmasının imkânsız olduğuna dayanmaktadır. Eğer durum böyleyse baştan hacmi ya da mekânı sınırlı farz etmiş olmaktadır.

2.2.3. Cismin Sonsuzluğu ile İlgili Bazı İddiaların/Delillerin Eleştirisi

İbn Sînâ, sonsuz büyüklüğün olmadığını bu delillerle gösterirken kendisinden önce sonsuz bir büyüklüğün imkansızlığına dair getirilen bazı delilleri de eleştirmektedir. Buna göre kendisinden önce sonsuz bir cisim dairesel hareket etseydi onun dairesel bir şekli olacağı, dolayısıyla onun iki yarıçapının da sonsuz olacağı ki bu durumda da sonsuz olanın katlanmış olacağı iddia edilmiştir. Ayrıca bu durumda, merkezin dışında varsayılan hareketli çizgi ile kendisinden ya da kendisine doğru yer değiştirilen durağan çizgi arasındaki boyutun da sonsuz olacağı öne sürülmüş, sonra da sonlu

²⁷⁸ Zaman anların art arda gelmesinden oluşmamaktadır. Zamanda anlar ancak farz edilme ile vardır. Zamanın bölünmesinin sonsuzluğu konusunda bu husus incelenecektir.

²⁷⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 344-345. ve İbn Sînâ, *Fizik 2*, 65-66.'dan düzenlemelerle.

²⁸⁰ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 55.

zaman da bu sonsuz boyutun kat edilmesi gerekeceği iddia edilmiştir. Ancak bu da imkansızdır denilmiştir.²⁸¹

İbn Sînâ bu delili doğruluğuna emin olacak şekilde tam olarak anlayamadığını ifade etmektedir ve bu delile üç tane eleştiri getirmektedir. İlk olarak bunu iddia edenlerin öğretiminde dairesel tarzda hareket eden her hareketlinin şeklinin dairesel olmasının zorunluluğun dayanağı yoktur. Aristoteles, dairesel hareket edenin şeklinin daire olduğunu açık bir biçimde zikretmese de İbn Sînâ'nın belirttiği üzere dairesel hareket edeni daire şeklinde düşünmektedir.²⁸² İbn Sînâ'nın ikinci eleştirisine göre bir yönde sonsuz olanın katının olamayacağı da bunu iddia edenlerin öğretimlerinden kesin bir kanıtla ileri sürülmemiştir. Ancak bu iddia Aristoteles'e ait değildir. Üçüncü itiraz ise boyutla ilgilidir. Buna göre iki çizgi arasındaki boyutun kesinlikle sonsuz olduğu zorunlu bir şey değilken onu iki çizginin kuşattığını iddia etmek mümkün değildir. İbn Sînâ burada iki çizgi arasında sonsuzca uzayan bir boyut varsaymanın mümkün olmadığını iddia etmektedir. Çünkü bu durumda sonsuz farz edilen boyut iki çizgi ile sınırlanmış olmaktadır. Ama eğer bu doğru olsaydı sonsuz olanın sonlu zamanda kat edilemeyeceği doğru olurdu.²⁸³

İbn Sînâ'nın karşı çıktığı bir diğer iddia, Aristoteles'in sonsuz ya eş biçimlidir ya da eş biçimli değildir şeklinde kurduğu ikiliğin ilk seçeneğinin imkansızlığına bir başka deyişle bütünün eş biçimli olmasının imkânsız olduğuna dair delildir.²⁸⁴ “Çünkü İbn Sînâ'ya göre ‘sonsuzun parçalarının her konumda durağanlaşması ve her konuma doğru hareket etmesi zorunludur, çünkü her konum onun için doğaldır’ iddiası zorunlu olarak doğru değildir:

“Çünkü herhangi tek bir şeyin birçok yeri olduğunda ve her biri ona doğası gereği ait olduğunda onun bu yerlerden her birinde durması ya da her birinden uzaklaşması gerekli değildir. Aslında bu yerlerden herhangi biri -cisim herhangi birinde şans eseri var olabilir- cismin onun bütünün külli yerinin sınırları içerisinde ki cisim onda doğal olarak sükûn bulur ve ondan kaçmaz. Aynı durum örneğin havanın bütünün

²⁸¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 329. Bkz. Aristoteles'in sonsuz cismin dairesel hareket edemeyeceğine dair ilk delili.

²⁸² Bkz. Bu çalışma Bölüm I.2.

²⁸³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 329-330.

²⁸⁴ Bkz. Bu çalışma Bölüm I.2.

bölgesinde bulunan hava parçaları ya da toprağın bütünün bölgesinde bulunan toprak parçaları için de geçerlidir. Eğer durum böyle olmazsa doğal hareket ya da sükûn da olamaz çünkü bütünün bölgesi daima parçaların işgal ettiği yeri aşar. Zira tek bir şeyin her biri onun için doğal olan konumları olduğu zaman, ona bu konumların her birinde durağanlaşması ve de her birinden hareketli olmasının gerekmesi zorunlu değildir. Çünkü bu konumların benzerlerinde cisim için tümeli olan konumun bütünü arasından hangisinde meydana gelmek denk düşerse düşsün o, doğal olarak durur; tıpkı havanın doğal mekânının bütününde olan havanın parçalarından bir parçanın ve toprağın doğal mekânındaki toprağın parçalarından bir parçanın hali gibi. Şayet bu olmasaydı hiçbir doğal durağanlık ve hareket olmazdı. Çünkü doğal mekân, parçaları meşgul olan üzerine sürekli olarak fazlalaşır.”²⁸⁵

Cismin sonsuzluğu konusunda reddedilmesi gereken bir diğer iddia cismin tıpkı bölünmede sonsuz olması gibi eklemeye de sonsuz olduğu iddiasıdır. Bu iddiayı ileri sürenlere göre cismin bölünmesi nasıl bilfiil meydana gelmeyip bir bölünmeden sonra bir başka bölünme şeklinde sonsuzca devam ediyorsa eklemeye de aynı şekilde bilfiil sonsuz bir cisim olmasa da bir eklemeden sonra bir başka eklemeye şekilde sonsuzca doğru ilerleyen cisim olması mümkündür. İbn Sînâ bu iddianın bir açıdan doğru bir açıdan yanlış olduğunu düşünmektedir. Doğru olduğu yön bir cismi sürekli olarak bölerek alınan parçaların bir başka cisme ya da parçaya sonsuzca eklenmesinin mümkün olmasıdır. Yanlış olduğu yön ise bu eklemenin cismi sonsuzluğa doğru ilerleteceğidir. Çünkü bölünmeden elde edilip diğer cisme yapılan eklemelerin, bölünmekte olan cismi aşması mümkün değildir. Bir başka deyişle bu şekilde sonsuzca bir ilerleme en fazla bölünmekte olan cismin büyüklüğü kadar olan bir sınıra ulaşabilir. Hatta bu sınıra dahi ulaşamaz. Çünkü bölünmenin bir sonu yoktur.²⁸⁶

Cismin bölünme hesaba katılmaksızın eklemeye ve artırma ile sonsuz olduğu iddiası da mümkün değildir ve bu cismin bölünmedeki sonsuzluğuyla kıyaslanamaz. Çünkü bölünme bakımından olan sonsuzluk cismin dışında herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Büyüme ve artma ise bölünmenin aksine ya eklenen bir madde ile olur. Sonsuz büyüklükte bir maddenin olması mümkün olmadığına göre herhangi bir cismin büyüme ve artmada sonsuz olması da mümkün değildir. Ya da seyrelme ve yayılma

²⁸⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 331. ve İbn Sînâ, *Fizik 2*, 54.’ten düzenlemelerle.

²⁸⁶ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 57.

ile olur. Ancak bu da imkansızdır. Çünkü her seyrelme doluluğun ve boşluğun bir parçasında olmak zorundadır. Ancak doluluk sonlu olduğu gibi boşluk da var olmayan bir şeydir.²⁸⁷ Dolayısıyla cisim ekleme ve artma bakımından da sonludur.

Özetleyecek olursak, İbn Sînâ'ya göre bölünme iki şekilde olmaktadır. Bunlardan biri farz etme ile olurken, diğeri fiil ile gerçekleşmektedir. Farz etme ile olan sadece nicelik üzerinden gerçekleşirken, fiil içeren nicelik ve madde birlikteliği üzerinden gerçekleşmektedir. Ancak ikinci bölünme cismin aynı zamanda cisimsel suretinin de olmasını gerektirmektedir. Çünkü niceliğin var olması cisimde niceliğin elde edilmesine bir yatkınlık olmasını gerektirmektedir. İbn Sînâ'ya göre her iki bölünme biçimi de sonsuzdur. Ancak fiil içeren bölünme biçiminde türsel suret bir noktadan sonra korunamamaktadır. Bu noktadan sonra bölünme madde, cisimsel suret ve nicelik üzerinden gerçekleşmektedir. Ekleme bakımından sonsuzluğu göz önüne aldığımızda, İbn Sînâ'ya göre cismin sonsuzluğu tanımından çıkarılamamaktadır. Ona göre sonluluk cisme ancak dış dünyada gerçekleştikten sonra ilişmektedir. Bu da İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten cismin ekleme bakımından sonsuzluğunda ayrıştığı en önemli noktalardan birisidir. Ayrıca İbn Sînâ cismin sonsuz olamayacağına dair getirdiği delillerde büyük oranda Aristoteles'ten faydalansa da Aristoteles tarafından getirilen bazı delilleri eleştirmektedir. Netice itibariyle, İbn Sînâ'ya göre cisim bölünmede sonsuz iken eklemede sonludur.

2.3. Hareket ve Sonsuzluk

Fizik bilimin inceleme alanı daha önce belirttiğimiz üzere cisim ve cismin hareket ve durağanlıkla nitelenmesi olmak üzere iki ana bölüm halinde sürdürülebilir. Bir önceki bölümde cismin cisim olması bakımından sonsuzluk araştırması yapıldığına göre bu bölümde cismin kendisiyle nitelendiği hareket ve durağanlık bakımından sonsuzluk araştırması yapılacaktır. Sonsuzlukla ilgili tartışma durağanlığı doğrudan ilgilendirmediği için araştırma esasen hareket üzerine odaklanacaktır. İlk olarak

²⁸⁷ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 57-58.

hareketin bölünme bakımından sonsuzluğu hareketin tanımıyla ilişkisi içerisinde ele alınacak, daha sonra ise hareketin ekleme bakımından sonsuzluğu ve hareketin kategorisi ayrı bir bölümde ele alınacaktır.

2.3.1. Hareketin Tanımı ve Bölünme Bakımından Sonsuzluğu

İbn Sînâ, *Fizik* kitabının henüz başlarında cismin halleriyle ilgili üç anlamı birbirinden ayırmaktadır. Bunlar, cismin başkalaşan (müteğayyir) olması, yetkinleşen (müstekmil) olması ve sonradan meydana gelen (hâdis) ve oluşan (kâin) olması anlamlarıdır. Başkalaşan anlamı, cismin var olmaya son veren bir sığata sahip olması ve diğery bir sığata sahip hale gelmesidir. Buna göre başkalaşımda üç unsur söz konusudur: a) başkalaşan sabit bir şey, b) önceden var iken sonra yok olan bir durum ve c) önceden yok iken sonradan var olan bir durum. Bir başka deyişle başkalaşan olması bakımından cisim için kendisinden ve kendisine doğru başkalaşmayı kabul edici bir durum, meydana gelen bir suret ve bu suretin ortadan kalkan suretle birlikte söz konusu olan bir yokluğunun da bulunması gerekmektedir. “Tıpkı siyahlaşan bir elbise, beyazlık ve siyahlık gibi; beyazlık var olduğı için siyahlık yok idi.”²⁸⁸

Yetkinleşme anlamına gelince, bu anlamın başkalaşmadan farkı, cismin kendisinde olmayan bir durumun kendisinden bir şey eksilmeksizin sonradan meydana gelmesidir. İbn Sînâ’nın buna verdiğı örnek ise araştırma konumuz olan harekettir. Buna göre durağan bir cismin harekete geçmesinde eksilen bir şey söz konusu değildir. Ancak hareket örneğinde olduğı gibi yetkinleşen cisim için söz konusu olan yoksunluk ortadan kalkmaktadır. Ancak yoksunluk sabit bir şey değildir. Dolayısıyla cisimde esasen var olan herhangi bir şey ortadan kalkmamaktadır. Yetkinleşme için de üç unsur söz konusudur: a) eksik olarak var olan fakat sonradan yetkinleşen bir zât, b) zatta meydana gelen bir durum ve c) bu durumu önceleyen bir yokluk. İbn Sînâ, şeyin başkalaşan ve yetkinleşen olmasının şartı olarak gördüğü yoksunluğun bir ilke olup olamayacağı konusunda bir tartışma yapmaktadır. Buna göre varlığı zorunlu olarak hangi türden olursa olsun başka bir şeyin varlığına neden olan şeylerin tümü ilke olarak kabul edilirse yoksunluk da bir ilke olarak kabul edilmelidir. Ancak eğer

²⁸⁸ İbn Sînâ, *Fizik* 1, 17.

bu şart yeterli görülmez ise öncelik ve sonralık olmaksızın kendisi için ilke olan bir durumla birlikte varlığı herhangi bir şeyi gerektiren ilke olur. İbn Sînâ'nın yoksunluğu ilke olarak isimlendirip isimlendirmemesindeki tereddüt esasen ilkenin kendinde tamamlanmış şey anlamına gelmesidir.²⁸⁹ Söz konusu tartışmayı yaptıktan sonra İbn Sînâ isimlendirme konusundaki tartışmayı faydasız bulup, ilke yerine 'kendisine ihtiyaç duyulan' kavramını kullanmakta ve yoksunluğu bu şekilde yetkinleşmenin gereklerinden kılmaktadır. Bir başka deyişle yoksunluğu ilke olarak isimlendirmekten kaçınmaktadır.

Cismin oluşan ve sonradan meydana gelmesinden anlaşılan anlamı İbn Sînâ esasında fizik bilimi sınırları dışına ve metafizik bilimi sınırları içerisine taşımaktadır. Çünkü bu anlamda, sonradan meydana gelen bir durum ve önceleyen bir yokluğun ispatlanması zorunludur. Bu meydana gelen ve oluşan şeyin, oluş ve sonradan meydana gelişinin oluşan suretin yokluğuyla birlikte iken sonradan ondan ayrılan ve böylelikle yokluğu iptal eden bir cevherin varlığını öncelemesine ihtiyaç duyup duymadığı da araştırılması gereken bir durumdur. Bu noktada da İbn Sînâ'ya göre doğa biliminin sınırları dışında çıkmış olmaktadır.²⁹⁰

Harekete dönecek olursak İbn Sînâ, hareketi doğal durumların en genel olanlarından biri olarak görmektedir. Diğer en genel durum ise hareketin yokluğu demek olan durağanlıktır.²⁹¹ Dolayısıyla hareket, doğa biliminin merkezi kavramlarından biridir. İbn Sînâ'nın hareketle ilgili tespit ettiği ilk anlam kuvveden fiile çıkıştır. Esasında her kuvve sahibi olanın kuvveden kendisine karşılık gelen fiile çıkma özelliği bulunmaktadır. Çünkü fiile çıkması mümkün olmayanın kuvvesi de yoktur. Kuvveden fiile çıkış bazen bir defada olur bazen de bir defada olmaz. Kuvveden fiile çıkış ise her iki seçenekten daha geneldir ve bütün kategorilere arız olur. Nitekim kendisi için olan kuvveden kendisi için olan fiile çıkış bulunmayan bir kategori söz konusu değildir. Örneğin cevher kategorisi göz önüne alındığında insan bilkuvve iken sonradan fiile çıkar. Ya da yer kategorisi söz konusu olduğunda yukarıda bulunmak kuvveden sonra fiile çıkabilir. Benzer örnekler bütün kategoriler için sıralanabilir. Ancak İbn Sînâ

²⁸⁹ İbn Sînâ, *en-Necat*, 211.

²⁹⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, 18.

²⁹¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 99.

burada bir kayıt koymaktadır. Antik filozoflara göre hareket söz konusu kategorilerin tamamı için vuku bulmaz. Çünkü onlara göre hareket bir defada değil, dereceli olarak fiile çıkış anlamına gelmektedir.²⁹² Bu girişten sonra hareketin tanımı konusuna geçebiliriz.

İbn Sînâ, hareketin kendisi tarafından nasıl tanımlandığını belirtmeden önce yanlış bir hareket tanımı zikretmektedir. Bu tanımı kullananlara göre hareket, ‘zamanda veya sürekli olarak ya da bir defada olmaksızın kuvveden fiile çıkış’ anlamına gelmektedir. Bu hareketin yanlış olma gerekçesi ise bünyesinde bir döngüsellik barındırmasıdır. Çünkü, ilk olarak zaman tanımında hareketin bulunması gereken şeylerdendir. İkinci olarak, süreklilik ve derecelenmenin tanımlarında zaman bulunmaktadır. Üçüncü olarak bir defada kavramının tanımında an bulunur ki an da zamanla tanımlanır. Dolayısıyla hareket, ‘zamanda veya sürekli olarak ya da bir defada olmaksızın kuvveden fiile çıkış’ şeklinde tanımlanamaz.²⁹³ Bu nedenle İbn Sînâ’ya göre Aristoteles²⁹⁴ de farklı bir tanım yapmak zorunda kalmıştır. İbn Sînâ’ya göre Aristoteles, kendinde harekete yönelmiş ve hareketi bir yetkinlik ve fiil yani bilfiil bir oluş olarak saptamıştır. Bu noktada İbn Sînâ’nın anlatısını bir kenara bırakıp Aristoteles’in hareket tanımına odaklanmak İbn Sînâ’nın hareketle ilgili müdahalesini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Aristoteles hareketi “bilkuvve olması bakımından bil kuvve olanın entelekheia’sı” olarak tanımlamıştır.²⁹⁵ ‘Entelekheia’ kavramı kasıtlı olarak tercüme edilmemiştir.²⁹⁶ Çünkü kavramın nasıl anlaşılacağı şârihler döneminde tartışmaya konu olmuştur. Detaylarına girmeyeceğimiz bu tartışmada ‘entelekheia’ temelde iki şekilde anlaşılmıştır. Kavram bir taraftan bir sürece atıfta bulunur olarak

²⁹² İbn Sînâ, *Fizik 1*, 100. Hareketin kategorilerle bağlantısı daha sonra detaylı olarak ele alınacaktır. Ancak burada yalnızca Aristoteles’i göz önüne alabiliriz. Nitekim ona göre hareket üç kategoride gerçekleşmektedir. Bu kategoriler, nitelik, nicelik ve yer kategorileridir. Çünkü diğer kategorilerde kuvveden fiile çıkış dereceli olarak gerçekleşmemektedir. Eğer hareket değil de daha genel olarak başkalaşımı göz önüne alırsak cevher kategorisi de işin içine dahil olmaktadır.

²⁹³ İbn Sînâ, *Fizik 1*, 100.

²⁹⁴ İbn Sînâ, açık bir biçimde Aristoteles dememekte bunun yerine ‘bize bu sanatı sağlayan’ şeklinde atıfta bulunmaktadır. Fizik biliminin kurucusunun Aristoteles olduğu göz önüne alındığında atfın Aristoteles’e olduğu açıklık kazanmaktadır.

²⁹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 95.

²⁹⁶ Saffet Babür tarafından yapılan tercüme şu şekildedir: “[...] olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu.”

ele alınırken diğer taraftan da bir yetkinliğe atıfta bulunur olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla ‘entelekheia’ a) bir son ya da yetkinliğe yönelik olan aracı bir büyüklük vasıtası ile söz konusu olan bir ilerleme ya da süreç ve b) kısmi bir son ya da yetkinliğin tamamlanmış bilfiilliği şeklinde anlaşılabilir. Bir başka deyişle ‘entelekheia’ kavramı ya bir sürece atıfta bulunur ya da bulunmaz.²⁹⁷ Her iki yaklaşımın da olumlu ve olumsuz yanları bulunmaktadır. Kavram eğer sürece dair olarak yorumlanırsa süreci tanımda varsaymış olmaktadır. Çünkü hareket tanımı bir sürecin mümkün en basit izahını vermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla tanım döngüsellik nedeniyle kusurlu hale gelmektedir. Diğer taraftan eğer yetkinlik olarak ele alınırsa tanım döngüsel olmaktan kurtarılmaktadır. Ancak bu sefer de süreci nasıl tasvir edeceği muğlak hale gelmektedir. Çünkü yetkinlik sürece dair değil; sürecin sonuna dair bir anlamdır. Halbuki hareket en temelde bir süreç anlamı elde etmeye yöneliktir. İbn Sînâ, bu tartışmadan haberdar olduğuna dair herhangi bir işaretle bulunmamaktadır. Ancak daha önce belirttiğimiz üzere İbn Sînâ, Aristoteles’in harekette bulduğu şeyin yetkinlik olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ, ‘entelekheia’ kavramını süreç anlamında değil yetkinlik anlamında ele almaktadır. Bu nedenle de İbn Sînâ’ya göre hareket tanımı sürecin ne olduğuna dair bir izah getirme çabasıdır ve bu çaba esnasında tanımda sürece dair bir kavram kullanılmamalıdır. Ayrıca süreç anlamı hareketin sadece yer değiştirme türünü kapsamaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre hareketi süreç ile tanımlamak ya hareketin eş anlamlısına başvurmak ki bu da döngüsellik anlamına gelmektedir ya da daha genel olanı daha özel olan ile tanımlamaktır. Bu hususu dikkate alarak İbn Sînâ’nın harekete getirdiği tanım: “[...] bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın ilk yetkinliğidir.”²⁹⁸

Hareketin bu tanımında yer verilen yetkinliği diğer yetkinliklerden ayırmak gerekmektedir. Çünkü diğer yetkinlikler meydana geldiklerinde şey onlarla bilfiil hale gelir ve sonrasında şeyde bu fiille ilgili olan bir bilkuvve söz konusu olmaz. Örneğin siyahı bir yetkinlik olarak göz önüne aldığımızda siyah bilfiil herhangi bir şey için gerçekleştiğinde o şey için siyahlık grubundan herhangi bir bilkuvve kalmaz. Aynı şekilde dörtgen bilfiil dörtgen olduğunda dörtgenlik grubundan herhangi bir bilkuvve

²⁹⁷ Jon McGinnis, *Avicenna* (New York: Oxford University Press, 2010), 61.

²⁹⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, 102.

dörtgen kalmaz. Hareketi ele aldığımızda ise şey bilfiil hareketli hale geldiğinde sonrasında onun kendisiyle hareketli olduğu sürekli hareket grubundan bilkuvve hareket ve yine onun hareketli oluşundan başka bilkuvve diğer bir şey söz konusu olmaktadır.²⁹⁹ Bir başka deyişle hareket fiil haline geldiğinde kuvvesini tamamen tüketmemektedir.

Tanımla ilgili olarak işaret edilmesi gereken bir diğer husus ‘ilk’ ibaresi üzerinedir. İbn Sînâ’ya göre harekete henüz başlamamış olan bir cisim iki adet kuvve sahibidir. Dolayısıyla cisim bu kuvveye karşılık gelecek olan iki adet de yetkinliğe sahiptir. Cisim harekete başladığında bu iki kuvveden biri meydana gelmiş olur. Ancak diğer kuvve halen kuvve olarak bulunmaktadır. Bu diğer kuvvenin meydana gelmesi ise harekete göre olandır ve bu kuvve hareketin sonunda meydana gelir. Dolayısıyla bu kuvve meydana geldiğinde artık hareket bitmiştir. Örneğin a noktasından b noktasına hareket edecek bir cisim varsaydığımızda cisim henüz b noktasına ulaşmadığında mesela c noktasında olduğunda sadece ilk kuvve gerçekleşmiştir. Ancak cisim b noktasına vardığında ikinci kuvve de fiil haline gelmiştir ki bu durumda da hareket sona ermiştir.

Tanımda geçen yetkinlik kavramına dönecek olursak bu kavram iki şekilde ele alınabilir. Bunlardan biri sürekli olan aracı bir büyüklük boyunca uzanan bir şey olarak hareketin yetkinliğidir. Diğeri ise büyüklük üzerinde farz edilen çeşitli noktalardaki yetkinliktir. Bir başka deyişle ilki hareketlinin bütünüyle göz önüne alınan baştan sona kadar uzanan aracı büyüklüğün tamamındaki yetkinliğidir. Diğeri ise hareketlinin bir aracı noktadan sonra diğer bir aracı noktadaki yetkinliğidir.³⁰⁰ Bu hareketleri biri zihinde olan diğeri ise hâricte olan hareket olarak isimlendirmek mümkündür. İbn Sînâ’ya göre bu anlamlardan ilki bir başka deyişle zihindeki hareket dış dünyada bulunmazken yalnızca ikincisi dış dünyada bulunur:

“Birinci anlam, dış dünyada kaim olarak bilfiil meydana gelemmez. Diğeri ise dış dünyada meydana gelebilir. Zira hareket ile bir başlangıç ve sondan hareket etmek için akledilir bitişik [sürekli] bir durum kastediliyor ise başlangıç ve son arasında iken hareketli için bu kesinlikle meydana gelmez. Aksine hareketli sonun yanında olduğu

²⁹⁹ İbn Sînâ, *Fizik 1*, 101.

³⁰⁰ McGinnis, *Avicenna*, 61.

zaman onun, herhangi bir meydana geliş tarzıyla meydana geldiği zannedilir. Burada bu akledilir bitişik [sürekli], varlık bakımından geçersiz olmuş iken nasıl olur da onun için varlıkta gerçek bir meydana geliş bulunur! Dahası gerçekte bu durum, dış dünyada kurulu olan (var olan) bir zatı bulunmayan durumlardandır.”³⁰¹

İbn Sînâ’ya göre dış dünyada bulunmayan bu durum ya hareketlinin terk ettiği bir mekân ve vardığı bir mekân olan iki mekâna nispet sayesinde sureti zihinde kâim olan bir şeydir ve bu nedenle de hayalde betimlenebilir. Ya da belirli bir yerde meydana gelen ve cisimlere belirli bir uzaklık ya da yakınlığa sahip olan hareketlinin sureti nedeniyle hayalde betimlenir.

Yetkinliğin diğer anlamı yani hariçteki hareket ise mesafenin ilk ucunda bulunmadığı ve gaye yanında meydana gelmediği bir başka deyişle başlangıç noktasından ayrıldığı ve bitiş noktasına henüz varmadığı zamanki ortada bulunma halidir. Bu anlamdaki harekette hareketli;

“[...] fiile doğru çıkış süresinde bulunan hiçbir vakitte veya anlardan bir anda bu sınırdaki meydana gelerek var olmaması bakımından ortadaki sınırdadır. Bu yüzden onun varsaydığın herhangi bir vakitteki meydana geliş, herhangi bir mesafeyi kat edecektir ki bu, kat etmedeki boyuttur. İşte bu, hareketin hareketlide mevcut olan suretidir ki, farz edilen başlangıç ve son arasında, onda varsayılan herhangi bir sınıırı, iki ucun iki sınıırı gibi değil de ne ondan önce ne de ondan sonra kendisinde var olması bakımından ortada olmalıdır.”³⁰²

İbn Sînâ’ya göre ayrıca bu ortada bulunma anlamı hareket boyunca hareketli için kesinlikle değişmeyen tek sıfattır. İbn Sînâ’ya göre hareket ismi verilmesi en uygun olan anlam da budur.

Hareketin tanımını ve iki anlamını bu şekilde belirttikten sonra bölünmenin kendisine dönecek olursak, İbn Sînâ’ya göre her iki anlamda hareket de sonsuza kadar bölünebilir. Birinci anlamda hareketin bölünmesi zaten açık bir durumdur.³⁰³ Çünkü bu anlamda hareketin dış dünyada bir karşılığı yoktur ve kendisiyle beraber başka herhangi bir şeyin bölünmesi gerekmemektedir. Dolayısıyla bu anlamdaki hareketin

³⁰¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 103.

³⁰² İbn Sînâ, *Fizik I*, 103-104.

³⁰³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 378.

bölünmesi varsayımsal olarak yapılacaktır. Kanaatimize göre İbn Sînâ bu nedenden ötürü hareketin bu anlamının bölünmesini herhangi bir tartışma konusu kılmamaktadır. Hareketin ikinci anlamda bölünmesi ise problematik görünmektedir. Çünkü dıştaki bir anlam olan hareketin bölünmesi ancak kat ettiği ya da edeceği mesafenin bölünmesiyle söz konusu olabilmektedir. Problem teşkil eden kısma geçmeden önce hareket ve mesafe arasında İbn Sînâ'nın kurduğu ilişkiye yakından bakalım.

İbn Sînâ'ya göre daha önce ifade ettiğimiz üzere cisimler bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebilirdir. Mesafe de bir cisim olması bakımından sonsuza kadar bölünebilirdir. Mesafenin cisim olmasının anlamı ise hareketin kat ettiği mesafe hava, su, toprak ve ateş unsurlarından biri üzerindedir ya da nihai olarak bu unsurlara indirgenebilecek bir cisim üzerindedir. Gözlem bakımından sanki cisimler boşlukta hareket ediyor gibi düşünülse de İbn Sînâ bakımından âlemde boşluk yoktur.³⁰⁴ Bizlerin boşluk olarak nitelendirmeye meyyal olduğu şey ise esasen havadır. Hava da basit bir cisim olsa da nihai olarak cisimdir. Dolayısıyla cisimle ilgili bir önceki bölümde yapılan tartışmaya dayanarak mesafenin de bilkuvve olarak bölünebilen olduğunu düşünmek mümkündür. Cisimlerin bölünmesi bahsinde fiziksel bölünmenin nihai bir sınırı olabileceğini belirtmiştik. Bu durumda bölünmeyen bu cisim tasavvuru hareketin de bölünmemesine neden olamaz mı? İbn Sînâ açısından bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Çünkü bölünemeyen olarak farz edilen cisim ya da bir başka deyişle bölünemeyen unsur da esasında diğer cisimler gibi süreklidir.³⁰⁵ Dolayısıyla bu unsur da hareketin bir noktada durması nedeniyle tam olarak kat edilemeyebilir:

“En uygun ve en doğrusu ise, hareketin hükmünün küçüklüğün [küçüklükte aşırıya gitmenin] onu büyüklüğün (*mikdâr*) doğasından çıkarmadığı şeklindeki hükümdür ... Çünkü en küçük bir hareket varsaydığımızda, biliriz ki, onun kendinde dağılma (*infikâk*) olmaksızın belirli bir bölünme farz edilebilir. Ayrıca onun iki parçası tarafından paylaşılan bir sınır da farz edilebilir. Bir hareketli mesafenin başlangıç noktasından harekete başladığında kaçınılmaz olarak bu paylaşılan sınıra ulaşır. Bu sınıra ulaştığında hareketliye bir engelin arız olması ve onu durağanlaştırması

³⁰⁴ İbn Sînâ boşluğu reddinde esas olarak boşluğun hareketi imkânsız kılacağı iddiasına dayanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 160.

³⁰⁵ McGinnis, “Avicenna’s Natural Philosophy”, 85.

imkânsız değildir. Çünkü onun durağanlık özelliği vardır. Bu durumda bu [hareket] en küçük hareketten daha küçük olacaktır.”³⁰⁶

İbn Sînâ, devamında hareketin sonsuzca bölünme imkânının diğer büyüklüklerin bölünme imkânından daha şiddetli olduğunu iddia etmektedir. Çünkü diğer büyüklüklerde bölenin büyüklüğü bölmekten aciz kalabileceği bir sınır olabilir. Ancak harekette böylesi bir zorluk bulunmamaktadır. Çünkü hareketlinin mesafenin bir noktasında durması ya da durdurulması yeterlidir. Herhangi bir alete ya da bölene ihtiyaç duyulmamaktadır.

İbn Sînâ bu iddiasını daha genel bir çerçeve içerisine yerleştirip başka bir kanıtlama ileri sürmektedir. Buna göre eğer hareke bölünemez olsaydı, hareketin kat ettiği mesafe de ya bölünemez olurdu ya da bölünebilen olurdu. İbn Sînâ ilk şıkkı doğrudan olanaksız olarak nitelemektedir. Diğer taraftan eğer mesafe, hareket bölünemezken bölünen olsaydı, mesafenin başlangıcından bölünmenin gerçekleştiği yere kadar olan hareket başlangıçtan sonuna kadar olan hareketten daha kısa olurdu. Ancak bölünemez olandan daha az hiçbir şey yoktur.³⁰⁷ Bir örnekle açıklamak gerekirse a noktasından b noktasına giden bir cisim farz edelim ve bunu kat eden hareket bölünemeyen bir hareket olsun. Ayrıca a ve b noktalarının ortası olan ya da olmayan bir c noktası farz edelim. Şimdi c noktasına kadar olan hareket b noktasına kadar olan hareketten küçük olmak zorundadır. Ancak başlangıçta a ve b arasında olan hareketi bölünemeyen bir hareket olarak farz etmiştir. Dolayısıyla bu bölünemeyen hareketten daha küçüğü olmaması gerekir. Bu da bir çelişkidir. Bir başka açıdan mesafe ve hareketin bölünmesinin nedeni daha yavaş ve daha hızlı hareket olmasıdır. “Çünkü ‘yavaş hareketin, hızlı hareketin herhangi bir zamanda kat ettiği mesafeden daha azını kat etmesi gerekir. Dolayısıyla mesafe bölünür.”³⁰⁸ Hareket de bölünmede esas olarak mesafeye bağlıdır. Bu nedenle hareket de bölünür.

İbn Sînâ’nın bu anlatısıyla ilgili problematik olan kısım ise esasen Zenon’un hareketle alakalı olarak öne sürdüğü paradoksla ilgilidir. Hatırlanacağı üzere Zenon herhangi bir mesafenin kat edilebilmesi için önce mesafenin yarısının sonra bu yarının da yarısının

³⁰⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 378-379.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 311.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 37.

şeklinde sonsuzca bölümlerin kat edilmesi gerektiğini iddia etmişti. Aristoteles bu paradoksu mesafedeki bölünmelerin bilfiil değil bilkuvve olduğunu dolayısıyla herhangi bir mesafeyi kat etmek için sonsuz sayıda bölümün kat edilmesi gerekmediği şeklinde çözüme kavuşturmuştu. Ona göre bu noktalar yalnızca hareketli kendisinde durduğunda bilfiil olmaktadır.³⁰⁹ İbn Sînâ'nın böyle bir çözümü öne sürmesi ise mümkün değildir. Çünkü İbn Sînâ'nın hareket anlayışı, hareketlinin aracı noktaların hepsinde bilfiil olması gerektiğini çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ'nın bu probleme çözümü kendine özgü olsa da Aristoteles'in çözümüne bir açıdan benzerdir. Çünkü ona göre de sürekli bir büyüklükte sonsuz bilfiil noktaların var olduğu iddia edilemez. İbn Sînâ'ya göre bu noktaların ya da bölünmelerin bilfiil olması cisim bahsinde işaret ettiğimiz üzere varsayım, farz etme, işaret etme, dokunma ya da paralel olmak ile bilfiil olmaktadır. Bu durum ise süreklinin tabiatından kaynaklanmaktadır. Hareket özelinde düşünecek olursak, hareketli cisim hareketi esnasında herhangi bir anda kat ettiği sürekli mesafenin tamamına sırayla bilfiil temas ettiği ve hareketli cisim hareket esnasında herhangi bir anda kat ettiği mesafede bir noktada bilfiil olduğu için bilfiil sonsuz sayıda nokta gerçekleşmektedir. Ancak problemin çözümü olacak hususa göre, büyüklükte herhangi bir yolla işaret edilen ya da temas edilen noktalar gerçek ya da bağımsız bir varlığa sahip değildir.³¹⁰ Dolayısıyla hareketli nesne bilfiil olarak bütün noktalar da var olsa da sürekli bir hareket esnasında bilfiil sonsuz sayıda noktanın eşzamanlı olarak var olduğu bir zaman yoktur. Cisim söz konusu noktalarda sırayla bulunmaktadır ve temas ettiği sırada yalnızca temas ettiği nokta bilfiil olmaktadır. Dolayısıyla hareketli sonsuz sayıda bölümü kat etmektedir. Ancak bu bölümler gerçek bir varlığa sahip değildirler. Dolayısıyla bu sonsuz noktaların kat edilmesi herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Burada belirtmekte gerekmektedir ki Jon McGinnis, İbn Sînâ'nın çözümünü, Giriş bölümünde işaret ettiğimiz üzere İbn Sînâ'ya göre sonsuzun kat edilmesinin Aristoteles'teki gibi imkânsız olmamasına dayandırmaktadır.³¹¹ Ancak İbn Sînâ'nın söz konusu iddiası sonsuz bölümlü mesafenin kat edilmesi bakımından dayanak teşkil edemez. Çünkü yine belirttiğimiz üzere her ne kadar İbn Sînâ sonsuzun kat edilebileceğini düşünse de bunun sonlu

³⁰⁹ Bkz. Bu çalışma Bölüm I.2.

³¹⁰ McGinnis, *Avicenna*, 79.

³¹¹ McGinnis, *Avicenna*, 79.

zaman içerisinde gerçekleştiremeyeceğini iddia etmektedir. Zenon'un iddiası ise esasında sonlu zamanda sonsuz bölümün kat edilemeyeceğine yöneliktir. Dolayısıyla İbn Sînâ, çözümünde Zenon gibi sonsuz sayıda parçanın kat edilemeyeceğini kabul etmektedir. Ancak bu parçaların gerçek bir varlığı olmadığını yalnızca temas esnasında bilfiil olduklarını dolayısıyla ancak bu esnada varlık kazandıklarını iddia ederek sorunu çözmektedir. Hareketin bölünme bakımından sonsuzluğunu incelediğimize göre ekleme bakımından sonsuzluğu bahsine geçebiliriz.

2.3.2. Hareketin Ekleme Bakımından Sonsuzluğu

Hareketin ekleme bakımından sonsuzluğundan kastedilen bölünmenin aksine hareketin küçüklük bakımından değil büyüklük bakımından sonsuzluğunun ele alınmasıdır. Bir başka deyişle hareketin ekleme bakımından sonsuzluğu onun zamansal olarak sonsuz olup olmadığıyla ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse bu bölümde araştırılacak soru, hareketin her zaman var olup olmadığıdır. Fark edileceği üzere soru esasında hareketin geçmişe yönelik olarak sonsuz olup olmadığına ilişkindir. İbn Sînâ, doğrudan hareketin geleceğe doğru sonsuzluğu konusunda yoğun bir tartışmaya girmemektedir. Ancak hareketin genel olarak sonsuz olduğunu açık bir biçimde dile getirmektedir. İbn Sînâ'nın hareketin geleceğe yönelik sonsuz olmasıyla ilgili yoğun bir tartışmaya girmemesinin muhtemel nedeni ise Aristoteles sonrası esas eleştiri konusu hususun hareketin geçmişe doğru sonsuzluğu olmasıdır. Bu bölümde öncelikli olarak İbn Sînâ'nın hareketin sonsuzluğunu nasıl temellendirdiğini daha sonra ise sonsuz olan hareketin kategorisini ne olarak tespit ettiğini inceleyeceğiz.

İbn Sînâ, hareketin sonsuzluğuyla ilgili tartışmasına varlık ve imkân arasındaki ilişkiyi inceleyerek başlamaktadır. İbn Sînâ, hareketi belirli saptamalar yaptıktan sonra tartışmaya dahil etmektedir. Ancak takibi kolaylaştırmak açısından belirtebiliriz ki burada varlıktan kastedilen hareketin varlığı ya da daha net bir ifadeyle harekettir. Dolayısıyla İbn Sînâ, hareketin imkânı ve varlığı arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır.³¹²

³¹² Biz çalışmamızda imkân ve zorunluluk tartışmasının detaylarına girmeyeceğiz. Bunun yerine sadece İbn Sînâ'nın anlatısını aktaracağız. Ayrıca âlemin ezeli olmasıyla ilgili argümanın yalnızca hareket üzerinden geliştirilen versiyonunu inceleyeceğiz. Söz konusu

Buna göre herhangi var olmayan bir şeyin varlığından önce varlığının imkânının olması gerekir. Çünkü eğer varlığının imkânı var olmasaydı varlığının imkânı yok olurdu ve dolayısıyla varlığı mümkün olmayıp imkânsız olurdu. Dolayısıyla varlığın mümkün olması varlıktan önce olmalıdır. Ayrıca var olanın mümkün varlığı da sırf yokluk değil; belirli bir şey olmalıdır. Bir başka deyişle herhangi bir şey olma imkânı halihazırda o şey olmamakla özdeşleştirilemez. Mesela kedi, masa ve okul, kalem değildir ama aynı zamanda imkân halinde de kalem değildirler.

Şimdi bu belirli mümkün varlık ya i) kendiliğinden kâim olan bir cevherdir ya da ii) başka bir şeyde mevcut olan bir durumdur. i) Mümkün varlık eğer ne bir mahalde ne de bir konuda olmadan kendiliğinden kâim bir durum olsaydı, böyle olması bakımından izafî olmazdı. Ancak mümkün varlık, varlığın imkânı olması bakımından bir şeye izafidir ve ancak kıyas ile akledilebilirdir. Dolayısıyla mümkün varlık, bizatihi kaim olan bir cevher değildir. Aksine cevhere ait olan belirli bir izafet ya da arazdır. Ayrıca mümkün varlık bir izafet sahibi bir cevher de olamaz. Çünkü söz konusu izafet, yok olarak varsayılan şeye bağıntı olur. Bu izafetin rastgele mutlak bir bağıntı olması da mümkün değildir. Aksine belirli bir bağıntıdır ve ancak salt imkân olması bakımından belirginleşir. Dolayısıyla ii) imkânın kendisi bir izafettir. Bir başka deyişle kendisine imkândan başka bir izafet gereken ve ikisini beraber ele alınca imkân olan bir cevher değildir. Ayrıca onun gerçekteki varlığı, kendisi yok iken varlığı mümkün olan şeyde de değildir. Çünkü var olan sıfat yok olana ilişmez. Son olarak, mümkün varlık, kudret olacak şekilde fail ilkenin bir sıfatı da değildir. Çünkü herhangi bir şeyi varlığa getirme kudreti ya da imkânı varlığın imkânının aynısı değildir.

Varlığın imkânını fail ilkeden ve kudretinden kaldırdığımıza göre geriye yalnızca İbn Sînâ'ya göre hareket etme özelliği bulunan cevher seçeneği kalmaktadır. Bir başka deyişle kendisinde hareketin varlığının imkânı bulunan cevher hareket etme özelliği olan bir cevher olmalıdır: “Bundan da açığa çıkmaktadır ki, hareket etmemiş olan ve

ispatın maddenin ezeli varlığı üzerinden yapılan versiyonu için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 117-119. Ayrıca argümanın madde üzerinden geliştirilen versiyonun inceleme kılındığı bir çalışma için bkz. Jon McGinnis, “The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna, and Aquinas”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 2/88 (2014), 280-281. Maddenin ezeli olmasıyla ilgili bu ikisinden farklı bir argüman ise zamanın ekleme bakımından sonsuzluğu bahsinde incelenecektir.

hareket etme özelliği bulunan, hareketin varlığının başlangıcını önceler.”³¹³ Dolayısıyla bu şey mevcut olup hareket etmediği zaman, hareket ettirici neden ya da hareket ettiricinin hareketliyi hareket ettirdiği durumlar ve şartlar mevcut olamaz. Aksine bunlar sonradan var olurlar.

Şimdi söz konusu olan bu hareketten önce bir hal değişikliği olmalıdır. Çünkü hareket ve daha genel olarak her var olmayıp sonradan olan şey için yokluğundan sonra varlığını zorunlu kılan bir neden bulunmalıdır. Çünkü eğer neden olmasaydı, sonradan var olan şeyin yokluğu varlığından daha evla olmazdı ve sonradan var olan şey için iki durumdan biri kendi sebebiyle ayırt edilemezdi. Ancak var olması için bir durum nedeniyle ayırt edilmesi gerekmektedir. Çünkü eğer söz konusu durumdan kaynaklanan varlığın yokluktan ayırt edilmesi ve edilmemesi eşit olursa durum aynı kalır.

Söz konusu ayırt edilmeyi ifade eden tercih edilme de ya sonucu zorunlu kılan bir tercih edilmedir ya da zorunlu kılmaya ulaşamayan bir tercih edilme şeklindedir ki bu ikinci durumda aynı mesele olduğu gibi kalır. Dolayısıyla zorunlu kılan olması gerekir ve tercih eden bir sebebin ya da meydana gelen bir gerektiricinin bulunması zorunludur. Onun sonradan gelmesi hakkındaki tartışma da öncekiyle aynı şekildedir. Onun sonradan meydana gelmesinin sonsuz sıralama sahibi sebepleri ya i) beraberce mevcutturlar ya da ii) ardışıklık üzere mevcutturlar. i) Eğer beraberce mevcut olurlarsa imkânsız olan var olmuş olur. İbn Sînâ'nın burada imkânsız olarak işaret ettiği husus sıralama sahibi bilfiil sonsuzdur. İmkansızlığa neden olan şey ise giriş bölümünde işaret ettiğimiz üzere esasen sıralama sahibi olmalarıdır. ii) Eğer ardışıklık üzere mevcut iseler bu durumda onlardan her biri ya a) bir zaman müddetinde kalıcı olur ya da b) anlar ardışık olurlar. İkinci seçenek hareketlerin yalnızca bir anlığına kalmasını ifade etmektedir. a) Eğer bir zaman müddetinde kalıcı olurlarsa bir hareket diğerinden sonra olur, öyle ki aralarında kesinti olmaz ve ilk hareketten önce bir hareket olmuş olur. Dolayısıyla hareketler kadîm olur. Ancak onlar için bir başlangıç farz edilmişti. Bu ise bir çelişkidir. Diğer taraftan b) eğer her biri yalnızca bir an kalırsa bu durumda

³¹³ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 79.

anlar zamanın aracılığı olmaksızın art arda gelirler ancak İbn Sînâ'ya göre bir sonraki bölümde inceleneceği üzere bu da imkansızdır.

Bütün bunların neticesinde bir cisimde daha önce bulunmayan bir durum sonradan meydana geldiğinde bu şeyin nedeni söz konusu cisme yönelik daha önce var olmayan belirli bir nispete sahip olur ki nispet de zata ya da bir duruma ait olan yokluktan sonra varlık nispetidir. Bu nispet i) ya yakınlığı, uzaklığı, paralellliği veya bunlardan farklı bir şeyi zorunlu kılan bir harekettir. ii) Ya da daha önce var olmayan hareket ettirici bir kuvvenin sonradan meydana gelmesidir. iii) Ya da daha sonradan meydana gelen bir iradedir. Bunların hepsinin sonradan meydana gelmesi bir şeyden sonra başka bir şey şeklinde sürekli bir nedene sahiptir. Ancak bu yalnızca bir şeyden sonra bir şey şeklinde zamansal olarak düzenleyen bir hareketle mümkündür ve bu sürekliliği korur. Çünkü anların birbiri ardından gelmesi imkansızdır ve ayrıca eğer bir durumdan başka bir duruma geçen hareket olmazsa nedenler ve sonuçlar zorunlu olarak beraberce meydana gelir. Çünkü eğer bir şeyden sonra bir şey şeklinde zamansal olarak düzenleyen bir hareket olmaz da hareket zorunlu kılan ya da tercih eden zamansal olarak oluşmuş olan sebep kararlı bir varlığa sahip olursa, ya doğası ile gerektiren ve tercih eden olur ya da kendisine arız olan bir durum nedeniyle gerektiren ve tercih eden olur. Eğer bu doğası nedeniyle olursa ve ayrıca arızî bile olsa onun nedeni ondan ayrı bir şey olursa kendiliğinden bir neden olmaz. Ancak bu arazla birlikte olur. Dolayısıyla, zorunlu olarak, eğer sebep karar kılmış bir varlığa sahip olursa sonuç gecikme olmaksızın eş zamanlı olarak onunla olmalıdır. Eğer o zamansal olarak oluşmuş yenilenmeyen ve ayrıca karar kılmamış olursa önceki söz aynıyla geçerli olur. Dolayısıyla, nedenler ve kendileriyle nedenlerin neden olduğu haller -ister zamansal olarak sonradan olan olsun ister olmasın- varlığı karar kılmış nedenler olduğu zaman, bunlarla tek başına sonradan olan için bir varlık tamamlanmış olmaz. Çünkü varlığı karar kılan eğer sürekli var olan olursa onun gerektirdiği de gecikmez ve dolayısıyla sonradan olan olur. Eğer sonradan olursa, onun neden oluşunun başka bir nedeni olur. Bu durumda nedenlerde ya da nedenlerin hallerinde varlığı karar kılmamış bir neden bulunur. Ayrıca onun varlığı, değişim ve bir durumdan diğer bir duruma geçiş içerir. Bu varlığı karar kılmamış olan neden de ya hareket ya da zamandır. Zaman kendinde

neden olarak fiilde bulunmazken hareket yakınlık ve uzaklığı üretir. Dolayısıyla hareket, nedeni yaklaştırdığı için nedensel bir açıklamadır.³¹⁴

Oldukça uzun bu felsefi arka plana dayanarak İbn Sînâ hareketin başlangıçsız yani kadîm olduğu bir başka deyişle sonsuz olduğu sonucuna varmaktadır. Çünkü biz her ne zaman hareket için bir başlangıç varsaysak ondan önce bir hareket olmaktadır. Dolayısıyla mutlak hareketi göz önüne aldığımızda bir başlangıç noktası söz konusu değildir. Aksine mutlak hareket için İbn Sînâ'ya göre ancak benzersiz yaratma (ibdâ') şeklinde bir başlangıç olabilir ve ondan önce Benzersiz Yaratan'dan başka bir diğer deyişle Tanrı'dan başka bir şey yoktur. Böylece İbn Sînâ, hareketin ve dolayısıyla zamanın imkânı ve varlığı üzerinden başladığı akıl yürütmeyi Tanrı'da sonlandırmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ her ne kadar hareketin sonsuzluğu konusunda Aristoteles ile uzlaşsa da hareketin varlık kipi bakımından Aristoteles'ten farklılaşmaktadır. Nitekim Aristoteles hareket ve zamanın zorunlu olduğunu iddia ederken İbn Sînâ hareket ve zamanın Tanrı karşısında mümkün olduğunu iddia etmiş olmaktadır. İbn Sînâ'nın bu değişikliği yapabilmesini mümkün kılan husus varlık ve mahiyet ayrımına dayanan zorunlu ve mümkün ayrımıdır. Böylece İbn Sînâ hareket ve zamanın sonsuz olduğunu iddia etmekle birlikte onların yaratılmış olduklarını da iddia edebilmektedir. Ancak belirtmek gerekmektedir ki burada söz konusu edilen yaratma yokluktan sonra belirli bir zaman geçtikten sonra yaratma şeklinde anlaşılmamalıdır.³¹⁵ Nitekim İbn Sînâ kendisi Tanrı'nın hareketten önce olmasını, zamansal bir öncelik olarak değil zât bakımından öncelik şeklinde nitelemektedir. Dolayısıyla hareket zamansal olarak bir başka deyişle ekleme bakımından sonsuzdur.³¹⁶

2.3.3. Hareketin Sonsuzluğuna İtirazlar ve İbn Sînâ'nın Cevapları

İbn Sînâ, hareketin sonsuzluğunu temellendirdikten sonra daha önce hareketin sonsuzluğu konusunda Aristoteles'e yapılan itirazları³¹⁷ farazî itirazlar olarak gündeme getirmekte ve söz konusu itirazları çürütmektedir. İbn Sînâ burada dört adet

³¹⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 361-363. İbn Sînâ, *Fizik 2*, 79-80.

³¹⁵ Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinde Yaratma", *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 7-8.

³¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 80.

³¹⁷ Bkz. Bu çalışma Bölüm I.2.

itiraz gündeme getirmektedir ve itirazlar esas olarak hareketin sonsuz kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak çelişkileri dile getirmektedir.

İlk itiraza göre, zamanımıza kadar olan hareketler Nuh Tufanı'na kadar olan hareketlerden fazla olacaktır. Sonsuzdan daha az olmak ise sonlu olmaktır. Dolayısıyla başlangıçta sonsuz kabul edilen sonlu olmuş olur.

İbn Sînâ'ya göre bu itirazın yanıtı hareketlerin şimdi dikkate alındığında kesinlikle bir varlığa sahip olmadıkları şeklindedir.³¹⁸ Hareketlere sonsuz denilmesi onların sonsuz meydana gelmiş nicelikler olması bakımından değildir. Bunun yerine hareketlere sonsuz denilmesi hareketler için hangi sayıyı farz edersek edelim ondan önce başka hareketler bulunması bakımındandır. Söz konusu hareketler yok olanlar olduğunda kaçınılmaz olarak yok olanlar hakkında çoktur, azdır, sonludur ve sonsuzdur tarzında nitelemeler yapmak ya mümkün olur ya da olmaz. Eğer mümkün değilse itiraz ortadan kalkar. Ancak eğer mümkün görülürse yok olanların sonsuza kadar beraber olmaları ve bir kısmının diğerlerinden az olması mümkün olur. İbn Sînâ bu durumu gelecekte gerçekleşecek olan ay tutulmalarına benzetmektedir. Çünkü ayın tutulmaları ayın devirlerinden azdır ve onlardan pek çok feleğin dönüşü tek bir feleğin dönüşlerinden azdır. İbn Sînâ'ya göre gelecekteki yok olanlar hakkında yok olmaları nedeniyle bunlardan her biri şöyle ya da böyledir denilemiyorsa geçmişteki yok olanlar hakkında da bunlardan her biri böyledir denilemez. Dolayısıyla gelecekteki hareketleri yok olmaları nedeniyle birbirine kıyaslayamadığımız gibi geçmişteki yok olanlar olarak sonsuz hareketleri birbirinden az ya da çok olarak nitelememiz mümkün değildir. Ayrıca gelecek hakkında her biri denildiğinde bu tümü ve bütünü gerektirmiyorsa geçmiş hakkında da gerektirmemelidir.

İkinci itiraza göre, sonsuz hareket farz edildiğinde son hareketin varlığı kendisinden önceki sonsuz hareketlerin varlığa üzerine dayandırılmış olur. Ama varlığı sonsuz üzerine dayandırılan var olamaz.

İbn Sînâ'ya göre bu itirazın yanıtında başkasına dayanmanın iki anlamını birbirinden ayrılmalıdır. İlk anlama göre, başkasına dayanmak ile herhangi bir anda iki var olmayan durumun olması ve bu durumlardan herhangi birinin gelecekteki varlığının

³¹⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 366.

diğer durumun ondan önce gerçekleşmesi şartıyla olması kastedilir. Böylesi bir başkasına dayanmada, eğer bir şey geçmişte var olmayan olursa ve bu var olmayan şeyin varlığı için sıralı sonsuz sayıda şeyin var olması şart koşulursa, bütün bunlar var olmayan olur ve sonra hepsi farz edilen bir anda var olmaya başlar. İbn Sînâ, böylesi bir durumda var olmayan sonsuz sayıda şeye dayanan bir şeyin varlığını da imkânsız olarak nitelemektedir. Ancak ikinci anlama göre tamamının var olmayan olduğu bir an olmaksızın bir şeyin diğerinden önce sonsuzca belirli şeyler kendisinden önce var olmadıkça onlara dayanan şeyin de var olamayacağı kastedilir. İtirazı gündeme getirenler eğer bu anlamı kastediyorlarsa İbn Sînâ'nın da elde etmek istediği budur. Dolayısıyla karşı taraf itirazında bu anlamı kullanamaz.³¹⁹

Üçüncü itiraza göre hareketlerde bilfiil sonsuz olan var kılınmış olmaktadır. Çünkü bu hareketlerden her biri kuşkusuz bilfiil var olmuştur. Dördüncü itiraza göre ise her bir hareket sonradan olduğu zaman hareketlerin tümü ve bütünü de sonradan olan olmaktadır.

İbn Sînâ, üçüncü ve dördüncü itirazlar için ayrı ayrı yanıtlar vermek yerine ikisine aynı yanıtı verir görünmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu itirazları gündeme getiren kişiler, her biri ve tüm arasındaki farkı ayırt edememektedirler. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, şeylerden her biri bir sıfatla nitelendiğinde, tümün de bu aynı sıfattan olması zorunlu değildir. Ayrıca söz konusu şeylerin her biri için meydana gelen bir tüm olması da gerekmemektedir. Çünkü aksi takdirde her bir parça olduğu için tüm de parça olurdu. İbn Sînâ bu yanıtta da geçmişle gelecekle kıyaslamaktadır. Nitekim gelecekteki durumların her birinin varlığı mümkün olmasına rağmen tümün varlığı mümkün değildir. İbn Sînâ bu durumu ayrıca sonlu şeyler üzerinden de ispat etmektedir. Mesela sonlu on tane şey varsayalım. Şimdi bu on şey diğerinin ortadan kalkmasından sonra bir diğeri şeklinde varlıkta ardışık olsaydı bu durumda bu on şeyden her biri bilfiil olarak bir vakitte mevcut olurdu. "Tüm ise, kesinlikle bilfiil mevcut olmazdı. Zira buna benzer tüm için, tüm olması bakımından kesinlikle bir varlık yoktur."³²⁰

³¹⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 368.

³²⁰ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 84.

2.3.4. Sonsuzluk ve Konum Kategorisinde Hareket

İbn Sînâ'nın sonsuz hareketle ilgili bir diğer müdahalesi dairesel hareketin kategorisiyle ilgilidir. Aristoteles, daha önce belirtildiği üzere hareketin sonsuzluğunu yer kategorisinde bir hareket olan dairesel hareketle açıklamıştı. Aristoteles'i bu açıklamayı benimsemeye iten neden ise doğrusal hareketin sonsuz bir âlem tasavvuru gerektirmesiydi. Aristoteles'e göre âlem sonlu olduğu için sonsuz hareket ancak dairesel bir hareket olabilir. Ancak Aristoteles'in dairesel hareketi yer kategorisinde bir hareket olarak görmesi kendisinden sonra tartışmaya neden olmuştur. Tartışmaya neden olan husus şu şekilde özetlenebilir: Aristoteles'e göre mekân kuşatılan cismi saran cismin sınırıdır.³²¹ Evren sonlu olduğu için onu saran bir cisim yoktur ve dolayısıyla evrenin mekânı yoktur. Bu durumda mekânı olmayan evren nasıl hareket etmektedir sorusu gündeme gelmektedir.³²² Aristoteles sonrasında, bu soruna detaylarına girmeyeceğimiz çeşitli çözüm önerili ileri sürülmüştür. İbn Sînâ ise bu sorunu hareketin kendisiyle bağlantılı olduğu altı husustan³²³ hareketin içinde gerçekleştiği şey seçeneğinde bir başka deyişle hareketin kategorisinde değişiklik yaparak çözmeye çalışmıştır.³²⁴ İbn Sînâ'nın incelemesine geçmeden önce belirtelim ki İbn Sînâ bu sorunu sadece en uzak feleğin hareketiyle ilgili olarak değil daha genel bir çerçevede dairesel hareketin bizzat kendisiyle ilgili görmüştür. Esasında Eşref Altaş'ın belirttiği üzere³²⁵ Kindî, İbn Sînâ'dan önce söz konusu sorunu daha genel çerçevede ele almıştır. Dolayısıyla Jon McGinnis'in ima ettiği üzere³²⁶ sorunu daha genel bir çerçevede ele almak ilk olarak İbn Sînâ'nın geliştirdiği bir düşünce değildir. Ancak belirtmek gerekmektedir ki sorunun daha genel bir çerçevede ele alınması hareketin sonsuzluğuyla doğrudan ilgili değildir. Çünkü hareketin sonsuzluğuyla ilgili

³²¹ Aristoteles, *Fizik*, 153.

³²² Eşref Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konum Hareket Kavramının Tarihi", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 30.

³²³ Söz konusu altı husus şunlardır: a) hareketli, b) hareket ettiren, c) hareket kendisinde gerçekleşen, d) hareket kendisinden olan, e) hareketin kendisine doğru olan ve f) zaman. Bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 107.

³²⁴ Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konum Hareket Kavramının Tarihi", 38.

³²⁵ Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konum Hareket Kavramının Tarihi", 35.

³²⁶ McGinnis, *Avicenna*, 68.

tartışma esas olarak en dış felekle ilgilidir. Şimdi İbn Sînâ'nın konum kategorisinde hareket düşüncesini ele alabiliriz.

İbn Sînâ'ya göre ya [1] Hareket saf ortaklıkla (iştirakü'l-baht) altındaki sınıflara söylenir. Ya da [2] hareket sözcüğü tıpkı varlık sözcüğü gibi derece eşit anlamlı (müşekkik) sözcük olup birçok şeyi eşit anlamlılık (tevatu) ve saf ortaklık (iştirakü'l-baht) yoluyla değil aksine dereceli eşit anlamlılık (teşvik) yoluyla (içine) alır. Ancak varlık ve araz sözcüğü altına öncelikli bir şekilde giren sınıflar, kategorilerdir. Hareket sözcüğü altına giren sınıflar ise kategorilerin türleri ya da sınıflarıdır.³²⁷ Sabit olan ve seyyal olan yer vardır ki bu ikincisi yani yerin bir türü ya da sınıfı olan seyyal, mekân kategorisinde harekettir. Bunlardan bir kısmına göre hareket kendisinde olan nedene (madde) nispet edildiğinde edilginlik kategorisi ya da kendisinden olduğu nedene (suret ve belki fail³²⁸) nispet edildiğinde fiil kategorisinde olur. Akışkanlık düşüncesini benimseyenler ikiye ayrılmıştır: [i] siyahlık ve siyahlaşma arasındaki ayrılığı türleşmiş ayrımsal farklılık olarak görenler ve [ii] ikisi arasındaki ayrımı türleşmiş ayrımsal farklılık olmayan anlamda farklılık görenler.

[3] Son yaklaşıma göre, hareket sözcüğü [2] numaralı seçenekte ifade edildiği dereceli eşit anlamlı (müşekkik) bir sözcüktür. Ancak onun altına giren sınıflar zikredilen şekilde kategorilerin türünden değildir. Ne siyahlaşma bir nitelik türüdür ne de yer değiştirme yerin bir türüdür. Çünkü hareketin nitelikte vuku bulması, ne niteliğin onun bir cinsi olması üzerinedir ne de yine onun bir konusu olması üzerinedir. Zira bütün hareketler bir konuda bulunmaları bakımından cevherdedirler.³²⁹

İbn Sînâ, 2-ii seçeneğini eğer ikisini zati olarak aynıysa bir başka deyişle farklılık zati bir farklılık değilse bu durumda hareket ortadan kalkmaktadır şeklinde eleştirmektedir. Ona göre siyahlaşma bir nitelik olmadığı gibi büyüme de bir nicelik değildir. Çünkü eğer siyahlaşma siyahlığın yoğunlaşması ise ayrıca bu ikisi zati olarak farklı şeyler değilse bu durumda siyah ya başlangıçta vardır ya da yoktur. Eğer varsa bu durumda

³²⁷ Bu husus iki ve üçüncü seçenekleri birbirinden ayırmaktadır. Bu nedenle fazladan dikkat gerektirmektedir.

³²⁸ Jon McGinnis, "A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate", *The British Journal for the History of Science* 39/2 (2006), 193.

³²⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 115-117.

da hareket olamaz çünkü çoktan mevcuttur. Eğer var değilse bu durumda onun siyahlaştığı bir anlam mevcut olamaz.

İbn Sînâ, [2-i] ve [3] seçenekleri de felsefi olarak problemlili olarak görmektedir. Her iki seçenek de hareketi varlıkla benzer bir anlamda ele almaktadır. Ancak İbn Sînâ'ya göre hareket ve varlık birbirine kıyaslanmak için uygun kavramlar değildir. Varlık tek bir kavramdır ve öncelik ve sonralığa göre kategorilere farklı bir şekilde uygulanır. Bir kavram kıyasla kullanıldığında, diğer anlamların kendinden devşirildiği ilksel bir anlam olmalıdır. Örneğin cevherlerin sahip olduğu varlık kavramı arazların sahip olduğu varlık kavramına ilksel bir varlık anlamı sağlamaktadır. Ancak söz konusu olan hareket olduğunda diğer kategorilerin kendisinden ilksel anlam aldığı asıl bir kategorik hareket yoktur. Dolayısıyla hareketin varlık gibi müşekkiklik ile ya da kıyasla elde edilen bir kavram olduğunu söylemek mümkün değildir.³³⁰

Hareket, müşekkik bir kavram olmadığına göre geri kalan seçenek [1] hareketin saf ortaklıkla söylenen bir kavram olmasıdır. Buna göre hareket cevher kategorisine nispet edilen saf ortaklıkla söylenen bir kavramdır.³³¹ Ancak bu ifadenin açıklanması gerekmektedir ve İbn Sînâ bu amaçla bir sonraki fasılda “şu kategoride hareket vardır” cümlesinden hangi anlamların çıkarılabileceği incelemektedir. İlk anlama göre ‘kategori, hareketin bizatihi kaim gerçek konusudur. İkinci anlama göre kategori onun cevhersele konusu olmasa da kategori aracılığıyla cevher için hareket meydana gelir çünkü o, onda öncelikli olarak mevcuttur. Üçüncü anlama göre kategori hareketin cinsidir, hareket ise kategorinin türüdür. Dördüncü anlama göre ise “[...] cevher, bu kategori için bir türden başka bir türe, bir sınıftan başka bir sınıfa hareket eder.”³³² İbn Sînâ'nın benimsediği anlam bu sonuncu seçenekte ifade edilen anlamdır. Dolayısıyla “Cevher kategorisinde hareket vardır” sözü mecazi bir söz haline gelmektedir. Çünkü asıl olarak bu kategoride hareket meydana gelmez. Bunun nedeni ise cevherlik doğasının bozulduğunda bir defada bozulması ile meydana geldiğinde bir defada meydana gelmesidir. Cevherin kendisi için bir türden başka bir türe ya da bir sınıftan başka bir sınıfa hareket ettiği kategoriler ise İbn Sînâ'ya göre yer, nicelik, nitelik ve

³³⁰ McGinnis, “A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate”, 194.

³³¹ İbn Sînâ, *Fizik 1*, 121.

³³² İbn Sînâ, *Fizik 1*, 192.

konumdur.³³³ Böylece İbn Sînâ, hareketin kendisinde gerçekleştiği kategorilere konum kategorisini de eklemiş olmaktadır.

İbn Sînâ, konum kategorisinde hareketi kabul etmesiyle bir sorunla karşılaşmıştır. Bu sorun da konumsal hareketin başlangıç noktası ve bitiş noktasının zıtlıklar barındırmamasıdır. Buna göre zıtlık barındırmayan bir cisim nasıl olur da bir noktadan başka bir noktaya varmaktadır? Ayrıca İbn Sînâ'nın feleklerin hareketini ezeli ve ebedi olarak bir başka deyişle sonsuz olarak kabul ettiği göz önüne alındığında sorun daha da derinleşmektedir.³³⁴ İbn Sînâ, bu sorunun çözümünde hareketin zıtlar arasında gerçekleşmesinin zorunlu olmadığı iddiasına dayanmaktadır.³³⁵ Nitekim ona göre, başlangıç ve son olarak varsayılan noktalar iki zıt olabileceği gibi, iki zıt arasındaki aracı noktalar, zıtlarla ilişkili durumlar, bir araya gelme imkânı olmayan karşılıklı durumlar da olabilirler. Ancak burada bir şart bulunmaktadır. Bu şarta göre söz konusu durumlar bir yerde toplanmamalıdır.³³⁶ Bu durumlar her ne kadar zıt olmasalar da farklı oldukları için hareket zorunlu olarak bir noktadan bir başka noktaya doğrudur. Felleklerin hareketinin sonsuz olduğu göz önüne alındığında, bu gereklilik gökyüzünün sürekli hareketini imkânsız kılmakta değil midir? Çünkü İbn Sînâ'ya göre gökyüzü ne kendisinden harekete başlayacağı bir noktada gerçekleştirmiş ne de hareketin kendisinde son bulacağı bir noktada gerçekleşecektir. Dolayısıyla gökyüzü hareket edemez görünmektedir ya da daha özel olarak hareketi sonsuz olamayacaktır. İbn Sînâ, bu sorunun çözümünde daha önce belirttiğimiz iki yetkinlik ve buna mukabil iki kuvve ayırımına başvurmaktadır. Hatırlanacağı üzere kuvvelerden biri fiile yakinken diğerine fiile uzaktır. Birinci kuvve cisme harekete başlamamışken ait olan ikinci kuvve ise hareket esnasında cismin sahip olduğu kuvvedir. Doğrusal harekette ikinci kuvvenin gerçekleşmesi başlangıç noktasından farklı bir noktayı gerektirirken, konum kategorisinde gerçekleşen dairesel harekette bu gerekmemektedir. Dairesel harekette, herhangi bir gözlemcinin bir nokta farz etmesi ve bu göreceli noktanın hem harekete başlanan nokta hem de hareketin kendisinde son bulduğu nokta olarak işlev görmesi

³³³ İbn Sînâ, *Fizik I*, 126-128.

³³⁴ Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", 40-41.

³³⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, 129.

³³⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 112.

mümkündür. Ancak yine bu farz edilen nokta aynı anda değil farklı anlarda başlangıç ve son işlevi görecekler.³³⁷ Çünkü belirtildiği üzere hareketin başlangıç ve son noktasının toplanmaması gerekmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre bu farz edilen nokta, kişinin, belirli bir topluluğun, örf-i hassın ya da tüm insanların uzlaşım sal olarak tayin ettiğı bir nokta olabilmektedir.³³⁸ Böylece hareketin sonsuzluğunu sağılayan felekler bilfiil farklı başlangıç ve son noktalarına sahip olmasalar da hareket edebilmektedirler. İbn Sînâ ayrıca hareketin sonsuzluğunun mesafeyle olan ilişkini de zayıflatmaktadır. Buna göre hareketin ekleme ve kat etme bakımından sonsuzluğu, harekete mesafe bakımından değil, diğ er bir nicelik sebebiyle eklenir. Bu diğ er nicelik ise zamandır.³³⁹ Böylece İbn Sînâ, geleneksel kanıtlamanın yanı sıra hareketin sonsuzluğunu mesafe yerine zamanla ilişkilendirerek de sorunu çözmektedir. Zamanın sonsuz olduğı ispatlandığı takdirde hareketin sonsuz olduğı da ayrıca ispatlanmış olacaktır.

2.4. Zaman ve Sonsuzluk

Şimdiye kadar cismi ve cismin en genel arazı olan hareketi inceledik. Hareketle ilgili olarak gündeme gelen diğ er bir olgu ise zamandır. Çünkü birazdan belirteceğimiz üzere zaman hareketin ölçüsü ya da sayıdır. Dolayısıyla harekete dair kapsayıcı bir yaklaşım zamanın anlaşılmasını da gerektirmektedir. Bu bölümde de hareket bölümünde olduğı üzere önce zamanın mahiyeti ve bölünme bakımından sonsuzluğunu daha sonra ise ekleme bakımından sonsuzluğu inceleyeceğiz. Bu incelemelerden sonra zamanın sonsuzluğu konusunda dile getirilen itirazları ve İbn Sînâ'nın cevaplarını inceleyeceğiz.

2.4.1. Zamanın Mahiyeti ve Bölünme Bakımından Sonsuzluğu

İbn Sînâ, zaman ile ilgili araştırmasına kendisinden önce tam anlamıyla yapılamayan bir işi üstlenerek başlamaktadır. O, Aristoteles ve şârihleri tarafından felsefi olarak ispat edilemeyen ya da en azından geliştiren ispatları problemlili olan zamanı ispat

³³⁷ McGinnis, *Avicenna*, 66-67.

³³⁸ Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konum Hareket Kavramının Tarihi", 42.

³³⁹ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 62.

etmeye çalışmaktadır.³⁴⁰ Biz de öncelikli olarak bu ispatı kısaca inceleyip sonra zamanın bölünme bakımından sonsuzluğunu ele alacağız.

İbn Sînâ, zaman ile ilgili tartışmasında hareketi ispata gerek duymayan bir olgu olarak değerlendirmektedir. Onun zaman ispatı ancak hareketin varlığı kabul edildikten sonra anlamlı olmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, zamanı ispatlarken hareketin hızı ve hareketin kat ettiği mesafeyi sırasıyla değişken ve sabit olarak almakta³⁴¹ ve bundan üçüncü bir unsur çıkarmaktadır ki bu unsur daha az ya da daha fazla mesafe kat etme imkanındır. İncelemesinin devamında anlaşılmaktadır ki bu imkân, zamanın kendisidir. Ayrıca bu işlem sırasında üçüncü unsurun bir büyüklük olduğunu da ispatlanmış olmaktadır. Bir başka deyişle İbn Sînâ zamanın varlığı ve mahiyetini aynı anda incelemiş olmaktadır. Söz konusu incelemeye göre:

- 1) İki hareketli harekete beraber başlayıp beraber bitiriyorsa ancak biri daha fazla mesafe kat ederken diğeri daha az mesafe kat ediyorsa bu hız nedeniyledir.
- 2) İki hareketli harekete beraber başlıyorsa ve eşit mesafe kat ediyorsa ancak ikisinden biri mesafenin sonuna daha önce ulaşıyorsa bu da yine hız nedeniyledir.
- 3) Hareketin başlangıç noktasından son noktasına kadar, aynı hıza sahip hareketlilerin aynı mesafeyi kat etmesinde belirli bir imkân vardır.
- 4) Daha hızlı olanla ile bu mesafeden daha fazlasını kat etme imkânı vardır.
- 5) Daha yavaş olan ile bu mesafeden daha azını kat etme imkânı vardır.
- 6) İlk üç önerme dikkate alındığında harekete ve hıza bağlı olan belirli bir imkân olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu önermeleri göz önünde tutarak, mesafeyi yarıya indirelim, hızı sabit tutalım. Bu durumda mesafenin başlangıcı ve yarısının sonu arasında diğer bir imkân bulunur ve bu hızda mesafenin ancak yarısı kat edilir. Aynı şey ilk baştaki mesafenin sonu ile

³⁴⁰ Jon McGinnis, “Değişme Zamanı: İbn Sînâ’da Zaman, Hareket ve İmkân”, çev. Zikri Yavuz, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 262.

³⁴¹ Biz burada İbn Sînâ’nın *Şifa Fizik*’teki anlatısını dikkate almaktayız. İbn Sînâ’nın *Necat*’taki anlatısı da esasında *Şifa Fizik*’tekine benzerdir. Yalnızca sabite ve değişkenin ne olduğu hususunda farklılaşma olmaktadır. *Şifa Fizik* ve *Necat*’taki ilgili sabite ve değişkenlerin tablosu için bkz. Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, 434.

sonradan varsayılan mesafenin sonu arasında da geçerlidir. Dolayısıyla sonradan farz edilen yarım için olan imkân ile bu yarımından sonra olan diğer yarım için olan imkân birbirine eşit olur. Bir başka deyişle her iki imkân da ilk başta farz edilen imkânın yarımaları olur. Dolayısıyla ilk başta farz edilen imkân ikiye bölünmektedir. Böylece söz konusu imkân ile ilgili ilk yargımız onun bölünebilir olmasıdır. İkinci yargıyı ise İbn Sînâ şu şekilde belirtmektedir: “Biz deriz ki, bu imkanın bölünebilir olduğu ortaya çıkmıştır ve bölünebilir olan her şey ya belirli bir büyüklüktür ya da büyüklük sahibidir ve bu imkân büyüklükten ayrılamaz.”³⁴² İbn Sînâ böylece ilk olarak hareketle ilgili açıklanması gereken olgular için bir imkânın olması gerektiğini, ikinci olarak ise bu imkânın bölünebilir bir şey olduğunu ispat etmiş olmaktadır.³⁴³ Şimdi İbn Sînâ, bu imkânın mesafe, hareketli cismin büyüklüğü ya da hacmi, hareketin kendisi ve hareketli cismin hızı olamayacağını dolayısıyla bunlardan farklı bir şey olduğunu ispat etmelidir. Buna göre a) mevzubahis olan imkân mesafe olamaz. Çünkü bu büyüklük eğer mesafe olsaydı aynı mesafe üzerindeki iki hareket bu mesafeyi kaplamak için gerekli imkânda mutabık olurdu. Bir başka deyişle iki hareketli hızları dikkate alınmaksızın aynı zamanda aynı mesafeyi kat ederdi. Bu büyüklüğün mesafe ile özdeşleştirilmesi farz edilen bir mesafenin hıza bağlı olarak daha çabuk ya da yavaş kat edebileceği olgusuyla nakzedilmektedir. b) Söz konusu büyüklük hareketli cismin hacmi ya da büyüklüğü de olamaz. Çünkü eğer onlar bir ve aynı olsaydı zamansal büyüklük arttıkça hareketli cismin hacminin de artması gerekirdi. c) Bu büyüklük ayrıca hareketin kendisi de olamaz. Çünkü yalın hareket olarak göz önüne alınan iki hareket mutabık olurdu yani her ikisi de bilkuvve olması bakımından bilkuvve olanın yetkinliğidir. Ancak araştırılan büyüklük açık bir biçimde çeşitlenmektedir. d) Son olarak söz konusu büyüklük hareketli cismin hızı da olamaz. Çünkü eğer böyle olsaydı hızda mutabık olan iki hareketli cisim her zaman aynı mesafeyi kat ederdi. Ancak bu da hareketli bir cismin diğerinden sonra harekete başlaması ve ikisinin aynı anda durması durumunda anlaşılacağı üzere açıkça yanlış olur. Bütün bunların neticesinde:

“Bu durumda geriye karar kılmamış bir yapının ölçüsü (mikdâr) olması kalmaktadır ki, o da bir mekândan diğer bir mekâna ya da bir durumdan aralarında konumsal

³⁴² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 230.

³⁴³ McGinnis, *Avicenna*, 74.

hareketin cerayan ettiği bir mesafe bulunan diğer bir duruma doğru olan harekettir. Ki işte bizim zaman diye isimlendirdiğimiz de budur.”³⁴⁴

İbn Sînâ, böylece zamanı karar kılmamış bir yapı olan hareketin büyüklüğü olarak tanımlamış olmaktadır. İbn Sînâ’nın burada konumsal hareketi ayrıca zikretmesi oldukça önemlidir. Çünkü zaman esas olarak en dış feleğin hareketinin ölçüsüdür. En dış feleğin hareketi de dairesel bir harekettir. Dolayısıyla zaman dairesel hareketin büyüklüğüdür.³⁴⁵ Ancak ispat açısından söz konusu hareketin herhangi bir hareket olarak düşünülmesinde bir problem bulunmamaktadır.³⁴⁶ Burada esas olan husus zaman kabul edilmedikçe göz önüne alınan durumların açıklamasının geliştirilemeyecek olmasıdır.

Zamanın hareketin büyüklüğü olmasının anlamı bir taraftan da zamanın hareketi sayması ya da ölçmesi anlamına gelmektedir. Zaman hareketi esasında iki şekilde ölçmektedir: a) İlk olarak zaman hareketi ölçü sahibi yaparak ölçer. Tıpkı grubun on kişi olmasının yani onluğunun grubu sayılabilir yapması gibi. Onluk bu gruba ait olduğu için grup sayılabilmektedir, aynı şekilde hareket zaman olarak isimlendirdiğimiz belli bir büyüklüğe sahiptir ve büyüklük ölçülebilir olduğu için hareket bu büyüklüğe yani zamana kıyasla ölçülebilir olmaktadır. b) İkinci olarak zaman aslında hareketin ölçüsünün niceliğini göstererek ölçer. Nitekim biz bir yolculuğun uzunluğunu iki gün olarak işaret ederiz. Dolayısıyla ikinci tarza göre hareketin niceliğini ya da uzamını belirleriz.³⁴⁷ Hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi netleştirdiğimize göre şimdi zamanın bölünebilirliği konusuna dönebiliriz.

İbn Sînâ, zamanın da hareket gibi bilkuvve sonsuza kadar bölünebilir olduğunu düşünmektedir. Esasında zamanın bölünebilir olması doğrudan doğruya hareketin bölünebilir olmasının sonucudur: “Hareket bölündüğünde, onun paralelinde zaman da bölünür.”³⁴⁸ Ancak buradaki bölünme bilfiil vaki olan bölünmedir. Nitekim diğer büyüklüklerde olduğu gibi zaman için de iki çeşit bölünme söz konusudur. Birisi

³⁴⁴ İbn Sînâ, *Fizik 1*, 200.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necat*, 122.

³⁴⁶ McGinnis, “Değişme Zamanı: İbn Sînâ’da Zaman, Hareket ve İmkân”, 263.

³⁴⁷ Jon McGinnis, “Ibn Sînâ on the Now”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1 (1999), 104-105.

³⁴⁸ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 37.

vehmedilen bölünme iken diğeri gerçekleşen bölünmedir. Zamanın vehmedilen bölünmesi büyüklük olması ve zatı nedeniyledir. Söz konusu bölünmenin fiile çıkışı ise zamanın kendisi nedeniyle değil hareket nedeniyledir:

“Çünkü ölçüler (mikdâr) bizatihi, kendilerine sonsuza kadar vehimsel bölünme ârız olması için konulmuşlardır (vazedilmişlerdir) ve de buna hazırdırlar. Bunun fiile çıkışı ise diğeri bir şey sebebiyle olur. Buna göre bu (sonsuz bölünme) zamana hareket sebebiyle ârız olur’ denildiğinde sonsuzca peş peşe şeyler şeklinde bilfiil vâki olan ârız kastedilir. Hazırlığın doğası ise ölçü (mikdâr) olması bakımından zamandır.”³⁴⁹

Zamanın bölünebilir olduğuna dair ilk kanıt, her ne kadar İbn Sînâ bu kanıtı sadece hareket için gündeme getirse de hareketin bölünebilir olmasına dair getirilen kanıttan türetilir. Zaman hususundaki bu kanıt da hareketin bölünebilirliği konusundaki kanıt gibi zamanın bölünemeyen olarak tasavvur edildiğinde ortaya çıkacak saçma sonuç nedeniyle zamanın bölünebilir olduğu sonucuna varmak şeklinde ilerlemektedir. Buna göre en küçük bölünemeyen bir zaman birimi (z) farz edelim. Zamanın bölünebilirliği konusundaki bir önceki kanıtta hız değişken olarak alınırken bu kanıtta hız sabit tutulmakta ancak mesafe değişken olarak alınmaktadır. Şimdi herhangi bir cisim sabit bir hızda hareket ederek (z) zamanında herhangi bir mesafenin bir parçasını (m) kat edebilir. Şimdi mesafesinin (m) ikiye bölündüğünü farz edelim. Nitekim daha önce büyüklüklerin bölünebilirliği kanıtlandığına göre söz konusu (m) mesafesinin de bölündüğü farz edilebilir. Hareketli cismin (m) mesafesinin yarısını kat etmek için ihtiyaç duyduğu zaman (m) mesafesinin tamamını kat etmek için ihtiyaç duyduğu zamanın yarısı olmalıdır. Ya da en azından ondan az olmalıdır. Bu durumda (m) mesafesini kat etmek için ihtiyaç duyulan (z) zamanından daha az bir zaman söz konusu olmaktadır. Ancak (z) zamanının bölünemediği farz edilmişti. Dolayısıyla bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda da zamanın bölünemez olarak farz edilmesinin imkânsız olduğu bir başka deyişle zamanın sürekli olarak bölünebilir olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁵⁰

İbn Sînâ, zamanın bölünebilir olduğuna ilişkin doğrudan ve bağımsız bir kanıt da geliştirmektedir:

³⁴⁹ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 62.

³⁵⁰ McGinnis, *Avicenna*, 80-81.

Hareketin hızlı ve yavaş olanı vardır... yavaş hareketin, hızlı hareketin herhangi bir zamanda katettiği mesafeden daha azını katetmesi gerekir. Dolayısıyla mesafe bölünür. Hızlı hareket, bu az mesafeyi daha az bir zamanda kat eder. Bu yüzden zaman da bölünür.”³⁵¹

Bu kanıt, hareketin hızına dayanmaktadır ve esasında iki aşamalıdır. Öncelikli olarak herhangi bir mesafe (m) farz edilmektedir. Bir hareketli bu mesafeyi herhangi bir hızda (h), (z) zamanında kat etmektedir. Şimdi hareketlinin hızını (h) düşürdüğünü farz ettiğimizde kat edilen mesafe (m) de azalacaktır. Dolayısıyla mesafe (m) bölünmüş olmaktadır. İkinci olarak, (h) hızında hareket eden hareketli bir başka deyişle ilk başta göz önüne alınan hızda hareket eden hareketli, bölünen bu mesafeyi kat etmek istediğinde daha kısa bir süreye ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla zaman da bölünmektedir. Zamanın bölünebilirliğini incelediğimize göre şimdi zamanın ekleme bakımından sonsuzluğu tartışmasına geçebiliriz.

2.4.2. Zamanın Ekleme Bakımından Sonsuzluğu

İbn Sînâ, zamanın hem geleceğe yönelik hem de geçmişe yönelik sonsuz olduğunu düşünmektedir. Bir başka deyişle zaman hem ezeli hem de ebedidir.³⁵² İbn Sînâ, zamanın sonsuz olduğunu anın bilfiil değil bilkuvve olduğunu ispatlarken ispatlamış olmaktadır. Çünkü an ne zamanın başlangıcında ne de sonunda yer alabilmektedir. Dolayısıyla zamanın ne geçmişi ne de geleceği kopabilecek bir durumdadır ve bu nedenle ne geçmiş ne gelecek zaman sonlu olabilir. İbn Sînâ’nın an ile ilgili akıl yürütmesi, zamanın bilkuvve sonsuzca bölünebilir olduğunu göstermesinin yanı sıra zamanın ekleme bakımından hem ezeli hem de ebedi olarak sonsuz olduğunu da

³⁵¹ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 37-38.

³⁵² Zamanın sonsuz olması tıpkı hareketin sonsuz olmasında olduğu gibi Tanrı tarafından yaratılmış olmasına engel değildir. Ancak buradaki yaratmayı yine Tanrı’nın sonradan yaratması şeklinde düşünmemek gerekmektedir. Bir başka deyişle İbn Sînâ’nın yaratmadan kastı yoktan yaratmak değildir. Bu hususa vurgu yapmamızın nedeni bazı çalışmalarda İbn Sînâ’nın zamanın hem yaratıldığını hem de sonsuz olduğunu söyleyerek çelişkiye düştüğünün iddia edilmesidir. İlgili iddia için bkz. Kazım Sarıkavak, “İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali’de Zaman Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, (1997), 67-68. Söz konusu çalışmada ayrıca zamanın ekleme bakımından sonsuzluğu ve bölünme bakımından sonsuzluğu ayrımı yapılamadığı için de İbn Sînâ’nın zamanın sonsuzluğu konusundaki yaklaşımı doğru bir biçimde anlaşılamamış ve çelişkiye düştüğü düşünülmüştür.

göstermektedir. Söz konusu kanıtlamaya göre zamanın bölünebilir olması, belirtildiği üzere hareketin bölünebilir olması dolayısıyla bölünebilir olması dışında onun tıpkı cisim ve hareket gibi sürekli bir büyüklük olmasından kaynaklanmaktadır. Hatta bu anlam zamanın bölünebilir olmasının asıl anlamıdır. Şimdi zamanın büyüklük olması kendisinde bir ayırım vehmedilmesini gerektirmektedir. Bu ayırım da ‘an’ şeklinde isimlendirilmektedir.³⁵³ Ayrıca İbn Sînâ, hareket tanımında ‘an’a başvurduğu için de ‘an’ tartışma konusu haline gelmektedir. Söz konusu tartışmaya göre eğer an zamanda bilfiil bir ayırım ise zaman sonsuz olduğu için bilfiil sonsuz sayıda an olacaktır. Ancak bilfiil sonsuz sıralama sahibinin mümkün olmadığı belirtilmişti. Dolayısıyla İbn Sînâ, anın bilfiil olmadığını göstermek zorundadır. Bu konuyla ilgili çeşitli kanıtlamalar Aristoteles ve sonrasında gündeme getirilmiştir. Ancak İbn Sînâ bu çözüm önerilerinden farklı bir yol izlemektedir.³⁵⁴ İbn Sînâ’nın kanıtlamasına göre an eğer bilfiil var olsaydı zamanın sürekliliğini koparırdı. Söz konusu sürekliliği koparan an, i) ya zamanın başlangıcında, ii) ya da zamanın sonunda yer alırdı.

i) İbn Sînâ öncelikli olarak söz konusu anın zamanın başlangıcında yer alması durumunu incelemektedir. Zamanın başlangıcında yer alan bu ilk andan önce bir zaman a) ya olacaktır, b) ya da olmayacaktır.

b) Eğer kendisinden önce bir zaman olmazsa, o var olmayanken sonradan var olan olamaz. Çünkü o var olmayanken sonradan var olduğunda onun varlığı yokluğundan sonra olmuş olur ki bu durumda da yokluğu varlığından önce olmuş olur. Dolayısıyla öncesi olmayan olarak farz edilen anın öncesi olmuş olur. a) Eğer söz konusu andan önce bir zaman olduğu varsayılır ise bu durumda andan önceki ve sonraki iki zaman sürekli olmuş olur. Dolayısıyla söz konusu an iki zamanı ayırırken aynı zamanda birleştirmiş olmaktadır. Ancak bu da çelişkidir.³⁵⁵ Ayrıca iki zaman arasında bir aralık olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Çünkü söz konusu aralık ya bir zaman olacaktır ya da olmayacaktır. Eğer zaman olursa bu durumda a argümanı, eğer zaman olmazsa bu durumda da b argümanı uygulanacaktır.³⁵⁶

³⁵³ İbn Sînâ, *Fizik 1*, 205.

³⁵⁴ McGinnis, “İbn Sînâ on the Now”, 86.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 278-238.

³⁵⁶ McGinnis, “İbn Sînâ on the Now”, 86-87.

ii) İkinci ihtimale yani zamanın sürekliliğini koparan anın zamanın sonunda yer aldığı ihtimaline geçecek olursak, söz konusu andan sonra bir şeyin varlığı a) ya mümkün olacak, b) ya da mümkün olmayacaktır.

b) “Eğer ondan sonra bir şeyin var olması mümkün ve de kendisinde son bulan sonun yokluğuyla beraber olan bir şeyin varlığı imkânsız olacak şekilde bir zorunlu varlık olmaz ise, bu durumda zorunlunun varlığının zorunlu olması ortadan kalkacak...”³⁵⁷ ve bunun neticesinde de mutlak imkân ile zorunlu varlık ortadan kalkacaktır. Ancak zorunlu varlık ve mutlak imkânın ortadan kalkması düşünülemez. a) “Diğer taraftan eğer bundan sonra [bir şeyin varlığının imkânı] varsa, onun sonrası olur ve dolayısıyla bir önce olur. Bu durumda an ayrıştırıcı [fâsıl] değil, bitirici [vâsıl] olur.”³⁵⁸

Bu argüman neticesinde İbn Sînâ, anın zamanda bilfiil değil bilkuve olduğunu göstermiş olmaktadır. Anın bilkuve olduğunu göstermek ise zamanın hem bölünme bakımından hem de ekleme bakımından sonsuz olduğunu göstermek anlamına gelmektedir. Söz konusu kuvve İbn Sînâ’ya göre fiile yakın kuvvedir. Bunun anlamı bir kişinin varsayması ya da hareketin bölünemeyen ortak bir sınıra varması neticesinde an zamanda farz edilebilecek durumda olmasıdır. Söz konusu durumun bir örneği güneşin doğması ve batmasıdır. Güneşin doğması ve batması, zamanın kendisinde gerçek bir ayrım yaratmaz. Ayrımlar ancak zamanın hareketlere izafetinde ortaya çıkar. İbn Sînâ’nın verdiği bir diğer örnek ise diğer büyüklüklerdeki izafetle söz konusu olan ayrımların sonradan ortaya çıkmasıdır. Ya da “Yine tıpkı cismin bir parçasının diğer parçalarından paralellik, teğet ya da varsayanın varsayımı ile, kendisinde bilfiil bir ayrım meydana gelmeyip aksine başkasına kıyasla onda bir ayrım meydana gelerek ayrışması gibi.”³⁵⁹

İbn Sînâ’nın, bu iddiasını esasında hareketin sonsuz olduğunu ispatlayarak ispatlamış olduğu düşünülebilir. Daha net bir ifadeyle hareketin sonsuzluğuna dair delil aynı zamanda zamanın sonsuzluğuna dair bir delildir. Çünkü daha önce belirtildiği üzere zaman, hareketin sayıdır. Hareket sonsuz olduğuna göre zaman da sonsuz olmalıdır. Bir başka deyişle sayılan sonsuz olduğuna sayan da sonsuzdur. Ancak söz konusu

³⁵⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, 206.

³⁵⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 238.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 206.

hareketin en dış feleğin hareketi olduğu göz önünde tutulmalıdır. Dolayısıyla zamanın nedeni en dış feleğin hareketidir. Söz konusu hareket de her hareket için olduğu gibi zatı kararlı olmayan bir büyüklüktür. Bir başka deyişle söz konusu sonsuz hareketin parçaları kalıcı olmadığı gibi bu hareketin ürettiği zamanın parçaları da kalıcı değildir. Aksine birbirini takip eden sonsuz hareketler, sonsuz zamanı üretmektedir.³⁶⁰ Hareketin sonsuzluğuna dair delili burada tekrar zikretmeyeceğiz. Ancak hareketin sonsuzluğuyla ilgili muhtemel bir itiraz karşısında İbn Sînâ'nın geliştirdiği ve hareket bölümünde ele almadığımız bir argümanı burada ele alacağız. Çünkü İbn Sînâ, argümanı hareketle sınırlı tutmamakta buradan mevzunun da ezelî olması gerektiğini sonucunu çıkarmaktadır. Hareket ve mevzu beraber ezelî olduğunda zaman da kaçınılmaz olarak sonsuz olacaktır. Söz konusu argüman hareketin sonlu kabul edildiğinde ortaya çıkacak saçma durum nedeniyle hareketin sonsuz olması gerektiğini ve daha sonra mevzunun da ezelî olması gerektiğini ifade etmektedir.

Âlemin sonlu bir zaman önce yaratıldığını varsayalım. Tanrı, söz konusu sonlu zamandan önce de pek çok sonlu hareket ve bu hareket dolayısıyla ortaya çıkan günü yaratmış olma imkânına sahiptir. Örneğin bu ilk hareketten önce on adet daha hareket yaratmış olduğunu düşünelim. Bu on hareketten her biri kesinti olmaksızın birinden sonra diğeri şeklinde belli bir müddet var olma ve olmama durumuna sahip olacaktır. Bu durumda bu on hareketle eş zamanlı olarak yirmi başka hareketin ilk on hareketin olduğu tarzda yani kesinti olmaksızın belli bir müddet var olma ve belli bir müddet var olmama tarzında var olma imkânları i) ya olacaktır ii) ya da olmayacaktır. i) Eğer bu imkânın olduğunu iddia edersek on hareketin belirli cisimlerde, yirmi hareketin ise başka cisimlerde bulunması imkânsız olmayacaktır. Öyle ki on hareketin var olduğu sürede diğeri yirmi hareket var olacaktır. Ancak bu hareketlerden her birinin var olma ve olmama durumları diğeri gibidir. Ancak bu imkânsızdır. ii) Eğer bunun imkânsız olduğu düşünülürse, yokluk halindeyken hareketlerin vukuu ve varlığa girmeleri sıralı bir sayıya sahip olur. İmkânın ilki olan bir hal olmadığı için kaçınılmaz olarak bu sıralı sayı sonsuz olacaktır. İbn Sînâ'nın varmak istediği netice de zaten budur. Böylece İbn Sînâ, hareketin sonsuz olduğunu bir kez daha ispatlamış olmaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ, an üzerinden yaptığı zamanın sonsuzluğu delilini hatırlatmakta ve eğer hareket

³⁶⁰ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 510-511.

sonlu farz edilirse zamanın sonluluğunda düşülen çelişkiye hareketin sonluluğunda düşüleceğini belirtmektedir. Söz konusu delilin özü, değişimlerin ardışık olduğu aksi takdirde bir varlığın diğerini takip etmeyeceğidir. Şimdi hareketin sonsuz olduğu ispatlandığına göre ve hareket, her zaman bir mevzunun hareketi olduğuna göre mevzu da hareketle beraber sonsuz olmak zorundadır. Dolayısıyla zaman da sonsuz olmak zorundadır.³⁶¹

2.4.3. Zamanın Sonsuzluğu İle İlgili İtirazlar ve İbn Sînâ'nın Cevapları

Zamanın sonsuzluğu konusunda hatırlanacağı üzere Aristoteles çeşitli açılardan eleştirilmişti. Eleştiriler temelde zaman sonsuz kabul edildiğinde bu kabulün Aristoteles'in bilfiil sonsuz yoktur önermesiyle çelişmesine dayanmaktaydı.³⁶² Çünkü eğer geçmiş zaman sonsuz ise bugüne gelindiği için söz konusu sonsuz zaman gerçekleşecek bir başka deyişle bilfiil olacaktır. Zamanın bilfiil sonsuz olmasının yanı sıra insan ve diğer türler de bilfiil sonsuz olacaktır. Aristoteles'e getirilen bu tarz eleştiriler parçaları kalıcı olan ve olmayan ayrımı yapılarak cevaplanmaya çalışmıştır. Buna göre zaman her ne kadar sonsuz olsa da bilfiil sonsuz değildir. Çünkü parçaları bir arada olan bir büyüklük değildir. Ancak söz konusu yanıt da tatmin edici bulunmamıştır.³⁶³ İbn Sînâ'nın bu probleme cevabı parçaları kalıcı olan ve olmayan ayrımı yerine her biri ve tüm arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Buna göre İbn Sînâ, geçmişin her birinin varlığa girdiğini söylemenin mümkün, tümünün varlığa girdiği söylemenin ise mümkün olmadığını iddia etmektedir. Çünkü;

“[...] her biri varlığa giren ya da birincinin yokluğunu izleyen ikinci şeklinde varlığa giren sonlular için bir bütün yoktur. Çünkü bütünden anlaşılan toplanmadır. Bu ise kesinlikte varlıkta toplanmaz. Eğer her biri kendi tekilliği ile bir vakitte mevcut olur ise o vakitte diğerinin varlığı yoktur. Evet, aklın onları mevcut olarak nitelemesinde onlar toplanmışlardır. Ama yüklemde ve aklın nitelemesindeki toplanma, varlıktaki

³⁶¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 369-370.

³⁶² Bu itirazı İbn Sînâ, esasen sonsuz hareket düşüncesine yöneltilen itirazları ele alırken gündeme getirmişti. Söz konusu bağlamdaki üçüncü itiraz, zaman konusunda doğrudan eleştiri olarak gündeme getirilmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın hareketin sonsuzluğuyla ilgili söz konusu itiraza yanıtı, zamanın sonsuzluğuyla alakalı itiraza da yanıt olarak düşünülebilir.

³⁶³ Bkz. Bu çalışma Bölüm I.2.

toplanmadan başkadır. Örneğin her insanın canlı olmada toplanması ama onlar için kesinlikle bir bütün olmaması gibi.”³⁶⁴

Böylece zamanın tümünün varlığa girdiğini söylemek mümkün olmadığı için zamanın bilfiil sonsuz olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bir başka deyişle ezeli zaman boyunca her bir gün bilfiil olmuştur. Ancak bunların toplamı olan sonsuz zamanın bilfiil olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü söz konusu sonsuz zaman varlıkta değil; ancak aklın nitelemesinde toplanır. Burada İbn Sînâ’nın yaptığı her biri ve tüm arasındaki ayrımın Aristoteles’in yaptığı parçaları kalıcı olan ve olmayan arasındaki ayırmadan nasıl farklılaştığı ve Aristoteles’in çözemediği sorunu nasıl çözdüğü sorusu gündeme gelebilir. Buna göre, Aristoteles parçaları kalıcı olan ve olmayan ayrımı ile bilfiil varlıkla ilgili sorunu çözememiştir. Zamanın parçaları kalıcı olmasa da bilfiil olmuştur. Ancak bilfiil sonsuz söz konusu olamaz. İbn Sînâ ise burada bilfiil olanın ne olduğunu netleştirerek sorunu çözmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ, zamanın tümünün varlıkta toplanmadığını dolayısıyla bilfiil olmadığını yalnızca zamanın parçalarının her birinin bilfiil olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla zaman varlıkta bilfiil sonsuz olmamaktadır.

Sonsuz zamanla ilgili bir diğer problemin de sonsuzun kat edilemeyeceğine dair Aristotelesçi kabul dolayısıyla gündeme geldiğini belirtmiştik. Ancak daha önce ifade ettiğimiz üzere İbn Sînâ sonsuzun kat edilemeyeceğini iddia etmemiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından imkânsız olan husus parçaları bir arada olan ve doğada ya da konumda sıralama sahibi bir büyüklüğün sonsuz olmasıdır.³⁶⁵ Zaman böylesi bir büyüklük olmadığı için sonsuz olmasında ve hatta kat edilmesinde herhangi bir sorun yoktur.

Zamanın sonsuzluğuyla ilgili son problem insan nefsleriyle³⁶⁶ ilgili bir problemdir. Problemi burada incelememizin nedeni sorunun zaman sonsuz kabul edildiğinde

³⁶⁴ İbn Sînâ, *Fizik* 2, 83.

³⁶⁵ İbn Sînâ bunu en açık bir biçimde *Şifa Fizik*’in sekizinci faslının başlığında ortaya koymaktadır. Söz konusu faslın başlığı “Bir Cismın veya Büyüklüğün veya [Sayılanlardaki] Sayının Sonsuz Sıralama Sahibi Olmayacağı ve Tümüyle veya Parçasal Olarak Hareketli Olan Cismın Sonsuz Olamayacağı” şeklindedir. Bkz. İbn Sînâ, *Fizik* 2, 49.

³⁶⁶ Ruh yerine nefis kavramını bilinçli bir şekilde tercih etmekteyiz. Çünkü ruh, nefsin aksine cisimdir ve insan öldüğünde ruhu da yok olmaktadır. Kusta b Luka el-Yunânî, “Ruh ve Nefs

ortaya çıkmasıdır. Problemi kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: zaman sonsuz olduğuna göre ezelden şimdiye kadar yaşayan insanların sayısı da sonsuz olmalıdır. Bu insanlar öldüklerinde nefisleri bedenlerinden ayrılır. Bedenleri açısından herhangi ciddi bir problem olmasa da nefisler ölümsüz olduğu için var olmaya devam ederler. Dolayısıyla sonsuz sayıda bilfiil nefis meydana gelmiş olmaktadır.³⁶⁷ Ancak bilfiil sonsuzun imkânsız olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla ortaya bir çelişki çıkmaktadır.³⁶⁸ İbn Sînâ, zamanın sonsuzluğuyla ilgili probleme zamanın tümünün değil her birinin varlığa girdiğini, zamanın tümünün varlıkta değil yalnızca aklın nitelemesinde toplandığını ileri sürerek yanıt vermişti. Ancak bu yanıt, insan nefisleri için geçerli olamaz. Çünkü insan nefislerin sonsuzluğu yalnızca aklın nitelemesiyle ilgili olarak değil varlık bakımından da söz konusudur. İbn Sînâ'nın bu soruna yanıtı ise onun bilfiil sonsuzun şartlı bir biçimde var olabileceğini kabul etmesiyle ilişkilidir. Daha önce belirttiğimiz üzere İbn Sînâ açısından doğada veya konumda sıralama sahibi olmayan şeylerin bilfiil sonsuz olmasında herhangi bir problem yoktur.³⁶⁹ Bir başka deyişle, doğada veya konumda sıralama sahibi olmayan varlıkların bilfiil sonsuz olması imkânsız değildir. Nefisler ve dahası melek ve şeytanlar mekânlı olmadıkları için doğada veya konumda sıralamaya sahip değildirler. Dolayısıyla bilfiil sonsuz olmaları herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.

Arasındaki Fark Hakkında", çev. İbrahim Halil Üçer, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/36 (2009), 207.

³⁶⁷ Aksi durumda ruh göçü öğretinin kabul edilmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle eğer bedenler sonsuz olmasına karşın nefisler sonlu kabul edilirse sonlu nefsin sonsuz sayıda bedenlerde var olması gerekmektedir. Michael E. Marmura, "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls", *Mediaeval Studies* 22/ (1960), 235.

³⁶⁸ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik, 2013), 19.

³⁶⁹ Bkz. Bu çalışma Bölüm 2.1.

SONUÇ

Sonsuz kavramı, felsefenin gündemine varlıkların ilkesi olarak Anaksimandros tarafından getirilmiştir. Parmenides'e kadar matematiksel anlamda kullanılan sonsuz Parmenides tarafından ilk defa metafiziksel anlamda kullanılmıştır. Parmenides varlığın sonsuz olduğunu iddia ederken bununla sınırsız ve ölçülemez olduğunu değil tam, bütün ve mükemmel olduğunu kastetmektedir. Parmenides'in öğrencisi Zenon da tıpkı Parmenides gibi varlığın metafiziksel sonsuz olduğunu düşünmektedir. Zenon'un sonsuz kavramının tarihi açısından önemi hareketin sonsuz sayıda bölümü kat etmesi gerektiği gerekçesiyle hareketi inkâr etmesinde yatmaktadır. Platon'da ise matematiksel sonsuz olarak nitelenmeye en yakın aday maddeye benzer şeydir, ancak o bunu sonsuz olarak nitelememiştir. Platon açısından idealar metafiziksel sonsuz olarak görünmektedirler.

Aristoteles, ilk olarak sonsuzun ancak doğal durumlarla ilgili olabileceğini söyleyerek ilgisini matematiksel sonsuza yöneltmiştir. İkinci olarak, sonsuzun ilke anlamını ortadan kaldırmış ve sonsuzu bir eksiklik olarak görüp maddeyle ilişkilendirmiştir. Üçüncü olarak, Aristoteles, Zenon tarafından dile getirilen sorunu çözmek için sonsuzun varlığını inkâr etmek durumunda kalmıştır. Ancak sonsuzu tamamen reddetmek birçok probleme neden olduğu için bilkuvve ve bilfiil sonsuz şeklinde bir ayırım yaparak çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. Bu ayrıma ilave olarak Aristoteles ekleme ve bölme ile sonsuz ayrımları yapmıştır. Cisimler söz konusu olduğunda Aristoteles'e göre cisimler ekleme bakımından ne bilkuvve ne de bilfiil sonsuzdur. Aristoteles bunu ispat etmek için temelde sonsuz cismin hareket edemeyeceğine dayanmıştır. Dolayısıyla Aristoteles'in delilleri fiziksel olarak nitelenebilir. Aristoteles'in cisimleri ne bilkuvve ne de bilfiil sonsuz olarak nitelemesi Öklid'in beşinci postulatını ispatını oldukça güçleştirmiştir. Bölünme bakımından ise Aristoteles'e göre cisimler madde-suret terkiplerinde barındıkları madde sayesinde sonsuzca bölünebilendir. Ancak ona göre cisimlerin sonsuz bölünmesi bilfiil değil ancak bilkuvve olarak mümkündür. Hareket söz konusu olduğunda daha önce işaret edildiği üzere Aristoteles, Zenon tarafından gündeme getirilen sorunu çözebilmek için kat edilen mesafedeki bölümlerin varlığını kabul etmiş ama bunların bilfiil sonsuz değil, bilkuvve sonsuz olduğunu iddia etmiştir. Bir başka deyişle Aristoteles bilfiil sonsuzun kat edilemeyeceğini kabul etmiş ancak kat edilen mesafedeki bölümlerin

bilfiil değil bilkuvve olduğunu söyleyerek sorunu çözmüştür. Ayrıca Aristoteles, hareketin ekleme bakımından da sonsuz olduğunu belirtmiş ve sonsuz hareketi dairesel hareketle ilişkilendirmiştir. Zaman söz konusu olduğunda ise Aristoteles, zamanın da tıpkı hareket gibi sonsuzca bölünebilir olduğunu iddia etmiştir. Ona göre zamanın bölünebilmesi hareketin bölünmesiyle mümkündür. Ayrıca Aristoteles antik Yunan düşüncesinin tamamında olduğu gibi zamanın ekleme bakımından da sonsuz olduğunu kabul etmektedir. Aristoteles, zamanın bölünme bakımından sonsuzluğuyla ilgili çeşitli deliller geliştirmesine rağmen zamanın ekleme bakımından sonsuzluğuyla ilgili ispat çabasına girişmemiştir. Aristoteles'in bilfiil sonsuzu imkânsız görürken zamanı sonsuz görmesi kendisinden sonra eleştirilmiştir. Çünkü Philoponus gibi düşünörlere göre geçmiş zaman bilfiil olmuştur. Dolayısıyla eğer geçmiş sonsuzsa bilfiil sonsuz olmak zorundadır ve bugüne gelindiğine göre aynı zamanda kat edilmiş olması gerekmektedir. Bu sorun parçaları kalıcı olan ve olmayan arasında ayırım yapmak gibi çeşitli şekillerde çözülmeye çalışılsa da başarılı olunamamıştır. Çünkü Aristoteles'in esas olarak göz önünde tuttuğu zamanın geleceğe doğru sonsuzluğu bir başka deyişle ebediliğidir. Zamanın sonsuzluğu ayrıca geçmiş insan kuşaklarının da bilfiil sonsuz olmasını gerektirmektedir. Bu durumda da Aristoteles tarafından imkânsız olarak nitelenen bilfiil sonsuzluk olmaktadır.

İslâm dünyasında sonsuzluğu inceleyen ilk düşünür aynı zamanda ilk Müslüman filozof olan Kindî'dir. Nitekim Kindî sonsuzlukla ilgili birçok müstakil risale yazmıştır. Kindî tıpkı Aristoteles gibi cismin bilfiil sonsuz olamayacağını iddia etmiştir. Ancak Kindî cismin sonluluğunu ispat etmekte Aristoteles'ten farklı olarak çeşitli postulatları kullanarak matematiksel olarak nitelenebilecek bir yöntemi kullanmaktadır. Kindî'nin gündeme getirdiği postulatlar çeşitli açılardan eleştirilmiş ve sonsuz büyüklükler için geçerli olmadığı iddia edilmiştir. Ancak kanaatimizce söz konusu eleştiriler doğru değildir. Kindî söz konusu postulatları temele alarak abese irca metoduyla sonsuz bir cisim olamayacağına dair delil getirmiştir. Geçmiş zaman söz konusu olduğunda ise Kindî, zamanın sonlu olduğunu iddia etmiştir. Kindî bu iddiasını desteklemek için çeşitli deliller getirmiştir. Bu delillerden birbirine bağı olan ilk iki delilin mantıksal olarak geçersiz olduğunu düşünmekteyiz. Ancak görebildiğimiz kadarıyla diğer iki delil mantıksal olarak herhangi bir hata barındırmamaktadır. Kindî ayrıca gelecek zamanın bilkuvve sonsuz olmasını Allah'la

ilişkilendirmekte ve Allah dilediğinde gökyüzünün varlıktan kesileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla o geçmiş zamanın ezeli olduğunu inkâr etmekte ve gelecek zamanın bilkuvve sonsuzluğunu da Aristoteles'ten farklı olarak Allah ile ilişkilendirmektedir. Kindî ayrıca Allah'ın ezeli olduğunu iddia etmektedir. Ancak Allah hareketten müstağni olduğu için bu nitelemeyi de metafiziksel sonsuz olarak görmek daha uygundur.

İbn Sînâ ise sonsuzun tarihinde bir kırılma olarak nitelendirilmeyi hak edecek derecede özgün bir anlayış geliştirmiştir. İbn Sînâ, sonsuzu “kendisinden ne alırsan al aldığından başkasını da bulacağın bir nicelik ya da nicelik sahibi” olarak tanımlamıştır. Bu İbn Sînâ'nın sonsuzu esasen matematiksel bağlamda tartıştığını göstermekte ise de Tanrı'ya atfettiği nitelikler onun aynı zamanda Tanrı'yı metafiziksel sonsuz olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Matematiksel sonsuz söz konusu olduğunda ilk olarak İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak sonsuzun mutlak olarak kat edilemeyeceğini iddia etmemiştir. Ona göre sonsuz yalnızca belirli şartlar altında kat edilemez. İkinci olarak, İbn Sînâ bilfiil sonsuzu tamamen reddetmemiştir. O, doğada ve konumda sıralama sahibi olan ve olmayan varlıklar ayrımı yaptıktan sonra yalnızca doğada ve konumda sıralama sahibi olan varlıkların bilfiil sonsuz olamayacağını iddia etmiştir. Bir başka deyişle İbn Sînâ bilfiil matematiksel sonsuzu mutlak reddetmemektedir. Onun reddettiği bilfiil olan ve doğada tertip halinde bulunan şeylerin sonsuzluğudur.

Cisim söz konusu olduğunda İbn Sînâ öncelikli olarak cismin bölünemeyen parçalardan oluştuğuna dair iddiaları incelemiş ve delillerini çürütmeye çabalamıştır. İbn Sînâ, özelde cismin genelde ise zaman ve hareketin doğasıyla ve bu kavramların bölünme bakımından sonsuzluğuyla ilgili olarak süreklilik kavramını gündeme getirmiştir. İbn Sînâ sürekli kavramını “kendisi için iki parça arasında bir son olan ortak bir sınır etrafında toplandığı parçaların varsayılması mümkün olan” şeklinde tanımlamıştır. İbn Sînâ'ya göre bölünme, sürekliliğin karşıtıdır ve esas olarak iki şekilde gerçekleşmektedir. Buna göre bölünme ya sürekliliğin dağılmasıyla ya da vehim ve varsayım ile gerçekleşmektedir. Cisim ise kendisinde üç boyutun farz edilmesi mümkün olan cevherdir ve dört unsurdan meydana gelmektedir. Bu unsurlar madde, cisimsel suret, türsel suret ve arazî surettir. Bunlardan cisimsel suret cismin araz olan niceliği kabul etmesinin imkânıdır. İbn Sînâ'ya göre cismin vehim ile

bölünmesi arızî suret olan nicelik ile meydana gelmektedir. Dışta gerçekleşmek zorunda olmayan bu suret sayesinde cisim sonsuzca bölünebilmektedir. Dışta gerçekleşen cisimler ise sürekliliği dağıtan bölünme ile bölünmektedir ve İbn Sînâ'ya göre bu bölünme sonsuza kadar devam edememektedir. Çünkü bir noktadan sonra cismin türsel sureti korunamamakta ve kendisini çevreleyen cisimle sürekli hale gelmektedir. Böylece İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak cismin bölünmesinin her iki durumda da yalnızca maddeyle ilişkili olduğunu iddia etmemiştir. Cismin ekleme bakımından sonsuzluğu söz konusu olduğunda İbn Sînâ, cismin tanımından sonluluğu çıkarmış ve cismin sonluluğunun ancak dış dünyada var olduğunda zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Dış dünyada gerçekleşmemiş olan cisim ise İbn Sînâ'ya göre sonlu olmak zorunda değildir. Böylece İbn Sînâ açısından Öklid'in beşinci postulatını ispat etmek en azından sonsuz cisim farz etmeyle ilgili bir güçlük barındırmamaktadır. İbn Sînâ, dış dünyada gerçekleşmiş olan cismin sonsuz olamayacağına dair hem Aristoteles tarafından geliştirilen fiziksel olarak nitelediğimiz hareket üzerinden olan delilleri hem de Kindî tarafından geliştirilen matematiksel olarak nitelendirilebilecek delilleri kullanmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, Aristoteles tarafından geliştirilen bazı delilleri eleştirmiş ve bazı delilleri de eleştirmemesine rağmen kullanmamıştır.

İbn Sînâ, cismin en genel arazlarından biri olarak nitelediği hareketi “bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın ilk yetkinliği” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre yetkinlik iki anlam için kullanılmaktadır. Bu anlamlardan ilki sürekli olan aracı bir büyüklük boyunca uzanan bir şey olarak hareketin yetkinliğidir. Diğerisi ise büyüklük üzerinde farz edilen çeşitli noktalardaki yetkinliktir. Bir başka deyişle ilki hareketlinin bütünüyle göz önüne alınan baştan sona kadar uzanan aracı büyüklüğün tamamındaki yetkinliğidir. Diğerisi ise hareketlinin bir aracı noktadan sonra diğer bir aracı noktadaki yetkinliğidir. Bu hareketleri biri zihinde olan diğerisi ise hariçte olan hareket olarak isimlendirmek mümkündür. İbn Sînâ'ya göre hayalde betimlenen ve dış dünyada gerçekleşmesi mümkün olmayan ilk anlamdaki hareketin sonsuzca bölünmesi hiçbir engel taşımamaktadır. Çünkü bu anlamdaki hareket bir büyüklüktür ve büyüklük olduğu için de sürekli. İkinci anlamdaki hareket de esasen sonsuzca bölünebilir. Ancak bu hareketin bölünmesi üzerinde hareket ettiği mesafenin bölünmesiyle mümkündür ki İbn Sînâ hareketin bölünmesini delillendirirken bu hususa dayanmaktadır. Cisimlerin fiziksel bölünmesi bir sınırdan durduğu için bu hareketin de

bir sınırdaki durması gerektiği düşünülebilir. Ancak İbn Sînâ'ya göre bu anlamdaki hareket de bölünebilir. Çünkü fiziksel açıdan bölünemeyen olarak nitelediğimiz cisim bile sürekli ve hareketin bölünmesi için hareketlinin bu sürekinin herhangi bir noktasında durduğunu farz etmemiz yeterlidir. Dolayısıyla hareket her iki anlamda da sonsuzca bölünebilmektedir. İbn Sînâ'ya hareketli cisim hareketi esnasında herhangi bir anda kat ettiği sürekli mesafenin tamamına sırayla bilfiil temas ettiği ve hareketli cisim hareket esnasında herhangi bir anda kat ettiği mesafede bir noktada bilfiil olduğu için bilfiil sonsuz sayıda nokta gerçekleşmektedir. Bu da sonsuzun kat edilmesiyle ilgili problemi tekrar gündeme getirmektedir. Çünkü İbn Sînâ, hareketteki noktaların bilfiil olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Ancak İbn Sînâ'ya göre büyüklükte herhangi bir yolla işaret edilen ya da temas edilen noktalar gerçek ya da bağımsız bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla hareketli cisim bilfiil olarak bütün noktalarda var olsa da sürekli bir hareket esnasında bilfiil sonsuz sayıda noktanın eşzamanlı olarak var olduğu bir zaman yoktur. Cisim söz konusu noktalarda sırayla bulunmaktadır ve temas ettiği sırada yalnızca temas ettiği nokta bilfiil olmaktadır. Dolayısıyla hareketli sonsuz sayıda bölümü kat etmektedir. Ancak bu bölümler gerçek bir varlığa sahip değildirler. Dolayısıyla bu sonsuz noktaların kat edilmesi herhangi bir problem oluşturmamaktadır. İbn Sînâ hareketin ekleme bakımından sonsuzluğuyla ilgili olarak imkân üzerinden uzun bir delil geliştirmiştir. İbn Sînâ bu delili kullanarak hareketin kadîm olduğunu bir başka deyişle sonsuz olduğunu belirtmiştir. Buna göre hareketten önce yalnızca Tanrı'nın olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Tanrı'nın harekete önceliği zamansal bir öncelik değil zat bakımından bir önceliktir.

İbn Sînâ, Aristoteles sonrası hareketin sonsuzluğuna dair dile getirilen eleştirileri de incelemekte ve çürütmektedir. İbn Sînâ bunu yaparken temelde tüm ve her biri arasında yaptığı ayrımı kullanmaktadır. Buna göre geçmişteki hareketlerin her birinin varlığa girdiği söylemek mümkün iken tümünün varlığa girdiğini söylemek mümkün değildir. İbn Sînâ ayrıca Aristoteles sonrası gündeme gelen en dış feleğin yeri olmadığı dolayısıyla hareket edemeyeceğine dair soruna da çözüm getirmiştir. İbn Sînâ'ya göre dairesel hareket konum kategorisinde meydana gelmektedir ve bu nedenle en dış feleğin yeri olması gerekmemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre sonsuz hareket konum kategorisinde gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ, zamanla ilgili tartışmasına zamanın varlığını hareket üzerinden ispat ederek başlamaktadır. Bu ispat neticesinde zamanı karar kılmamış bir yapı olan hareketin büyüklüğü ya da ölçüsü olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ, diğer büyüklükler gibi zamanın bölünmesinin de iki anlamda olduğunu ifade etmektedir. Farz etme ile olan bölünme zamana kendisi nedeniyle ilişirken, farz edilen bölünmenin fiile çıkışı hareket nedeniyledir. Bir başka deyişle zaman, hareketin bölünmesiyle bölünmektedir. İbn Sînâ, zamanın bölünmesine dair ilk delili de hareket ve mesafeyi kullanarak getirmektedir. İkinci delili ise hareketin hızlı ve yavaş olmasına dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın zamanın sonsuzluğuna dair ilk delili aslında hareketin sonsuzluğundan türetilmektedir. Zamanın ekleme bakımından sonsuz olduğuna dair ikinci delili, ise anın bilfiil olamayacağı yalnızca bilkuvve olabileceğine dair delildir. Bu delil aynı zamanda zamanın bölünmesinin de sonsuz olduğunu ispat etmektedir. Bir diğer delil ise hareket ve mevzu üzerinden geliştirdiği delildir. İbn Sînâ bu delilde hareketi sonlu kabul ettiğimizde ortaya çıkan saçma sonuca işaret ederek hareketin sonsuz olması gerektiğini, hareketin Tanrı'da gerçekleşmeyeceği için bir mevzu gerektirdiği ve dolayısıyla zamanın da sonsuz olduğunu ispat etmiş olmaktadır.

İbn Sînâ geliştirdiği kendisine özgü sonsuzluk anlayışıyla zamanın ekleme bakımından sonsuzluğu konusunda gündeme gelen problemlere de çözüm bulmuştur. Buna göre her biri ve tüm arasında yaptığı ayırım sayesinde geçmiş zamanın her birinin varlığa girdiğini söylemenin mümkün, tümünün varlığa girdiğini söylemenin ise mümkün olmadığını iddia etmiştir. Buna göre geçmişteki günlerin her biri varlığa girmesine rağmen tümü varlığa girmediği için bilfiil sonsuz meydana gelmemektedir. İbn Sînâ, sonsuzun kat edilmesini de imkânsız görmediği için zamanın ekleme bakımından sonsuzluğu etrafında gündeme gelen sorunları çözebilmiştir.

İnsan kuşakları ve hatta melek ve şeytanlar söz konusu olduğunda ise İbn Sînâ ikinci bir ayrımı kullanmaktadır. Buna göre konumda ve yapıda sıralama sahibi olmayan varlıklar örtüşme imkânları olmadığı için bilfiil sonsuz olabilirken, konumda ve yapıda sıralama sahibi varlıklar bilfiil sonsuz olamamaktadır. İnsan nefisleri, melekler ve şeytanlar konumda sıralama sahibi olmadıkları için bilfiil sonsuz olabilmektedirler.

Toparlayacak olursak, İbn Sînâ'ya göre cisimler farz etme ile olan bölünme türüne göre bilkuvve sonsuzca bölünebilir. Ancak hareket içeren bölünme ile bilkuvve olarak

belirli bir noktaya kadar bölünebilir. Ayrıca cisimler eklemeyeyle farz etme bakımından bir başka deyişle bilkuvvve sonsuz ama eklemeyeyle dışta gerçekleşme bakımından bir başka deyişle bilfiil sonludur. Çünkü doğada veya konumda sıralama sahibi olan varlıkların bilfiil sonsuz olması imkânsızdır. Hareket ve zaman her iki bölünme türüne göre de bölünme bakımından bilkuvvve sonsuzdur. Ayrıca zaman, hem geçmişe hem de geleceğe doğru eklemeye bakımından bilkuvvve sonsuzdur. Gelecek zamanın bilkuvvve olduğu açıktır. Geçmiş zaman ise varlıkta bir toplam oluşturmadığı yalnızca aklın niteliğinde bir toplam oluşturduğu için bilfiil sonsuz olmamaktadır. Zamanın sonsuzluğu neticesinde gündeme gelen nefisler, melekler, şeytanlar ve dolayısıyla bunları sayan sayılar doğada ve konumda sıralama sahibi olmadıkları için bilfiil sonsuzdur.

Çalışmada görüşleri incelenen filozofların tamamını göz önüne aldığımızda cismin eklemeye bakımından sonsuzluğu konusunda bir görüş birliği bulunmaktadır. Onlara göre dış dünyada gerçekleşmiş herhangi bir cisim sonsuz olamaz. İbn Sînâ'nın eleştirdiği kelâmcılar bir kenarda bırakıldığı takdirde benzer bir görüş birliği cismin teorik bölünme bakımından sonsuzluğu hususunda da söz konusudur. Nitekim filozoflara göre cisim teorik olarak sonsuzca bölünebilir. Ancak İbn Sînâ'ya göre cismin hariçteki bölünmesi en fazla unsurlara kadar sürdürülebilir. Hareket ve zamanın ise bölünme bakımından sonsuzluğunda filozoflar hemfikirken eklemeye bakımından sonsuzluğunu Kindî kabul etmemektedir. Ayrıca İbn Sînâ, zamanın sonsuzluğunu bir imkân olarak görmekte ve zamanın zamansal olarak değilse de zât bakımından Tanrı'dan sonra olduğunu ileri sürmektedir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. *Al-Kindî*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin el-Heyûlâ ve’s-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”. *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 51-116.
- Altaş, Eşref. “İbn Sînâ’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konum Hareket Kavramının Tarihi”. *Diyanet İlmi Dergi* 50/1 (2014), 27-50.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım, 1996.
- Aristoteles. “Physics”. çev. R. P. Hardie - R. K. Gaye. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. ed. Jonathan Barnes. Princeton University Press, 1991.
- Aristoteles. *Yorum Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Atay, Hüseyin. “İslam Felsefesinde Yaratma”. *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 3-10.
- Bowin, John. “Aristotelian Infinity”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32/ (2007), 233–250.
- Copleston, Frederick. *Aristoteles*. çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi, 2013.
- Copleston, Frederick. *Descartes*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 3. Basım, 2010.
- Copleston, Frederick. *Platon*. çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi, 2013.

Craig, William Lane. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: Palgrave Macmillan UK, 1980.

Craig, William Lane. *The Kalām Cosmological Argument*. London: Palgrave Macmillan UK, 1979.

Davidson, Herbert A. “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”. *Journal of the American Oriental Society* 89/2 (1969), 357-391.

Davis, Richard B. “Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindi’s First Philosophy”. *Auslegung* 21/1 (1996), 1–18.

Denkel, Arda. *Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1994.

Drozdek, Adam. *In The Beginning Was The Apeiron: Infinity In Greek Philosophy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî. *Tehâfütü’l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak Kindi. “Fî’l-ibânah ‘an enna tabî‘at’l-felek muhâifetün li-tabâ’i’l-anâsiri’l-erba‘ah”. *Resailü’l-Kindi el-felsefiyye*. 2/40-46. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1953.

Ess, Josef Van. “Mu’tezile Atomculuğu”. çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları* 1/10 (2012), 255-274.

Euclid. *The Thirteen Books of the Elements, Vol. 1: Books 1-2*. çev. Thomas L. Heath. New York: Dover Publications, 2nd ed. edition., 1956.

Fahreddin Er-Râzî. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.

Hintikka, Jaakko. “Aristotelian Infinity”. *Philosophical Review* 75/2 (1966), 197–218.

Inati, Shams C. *Ibn Sina’s Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation*. New York: Columbia University Press, 2014.

İbn Sînâ. “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik, 2013.

- İbn Sînâ. *en-Necat*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ. “Fî hakîkati mâ lâ nihâyet lehü”. *Lettre au Vizir Abû Sa’d*. ed. Yahya Michot. 27-36. Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000.
- İbn Sînâ. *Fizik 1*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Fizik 2*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Metafizik 1*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Metafizik 2*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *The Physics of The Healing*. çev. Jon McGinnis. Provo: Brigham Young University Press, 2009.
- İbn Sînâ. *‘Uyûnu’l-hikme*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1980.
- Kindî. “Âlemin Sonluluğu Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Kindî. *Al-Kindî’s Metaphysics* ; çev. Alfred L Ivry. Albany: State University of New York Press, 1974.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Kindî. “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Kindî. “Tarifler Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik, 2014.

Koyre, Alexandre. *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.

Kusta b Luka el-Yunânî. “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”. çev. İbrahim Halil Üçer. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/36 (2009), 195-208.

Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. Berlin: De Gruyter, 2018.

Lear, Jonathan. “Aristotelian Infinity”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 80/ (1979), 187-210.

Marmura, Michael E. “Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls”. *Mediaeval Studies* 22/ (1960), 232-239. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.305953>

McGinnis, Jon. “A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate”. *The British Journal for the History of Science* 39/2 (2006), 189-205.

McGinnis, Jon. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.

McGinnis, Jon. ““Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna”. *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010).

McGinnis, Jon. “Avicenna’s Natural Philosophy”. *Interpreting Avicenna*. ed. Peter Adamson. New York: Cambridge University Press, 2013.

McGinnis, Jon. “Değişme Zamanı: İbn Sînâ’da Zaman, Hareket ve İmkân”. çev. Zikri Yavuz. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. 259-265. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

McGinnis, Jon. “İbn Sînâ on the Now”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1 (1999), 73-106.

McGinnis, Jon. “The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna, and Aquinas”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 2/88 (2014), 271-288.

Moore, A. W. *The Infinite*. London; New York: Routledge, 2001.

- Pessin, Sarah. "Forms of Hylomorphism". *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. ed. Richard C. Taylor - Luis Xavier López-Farjeat. New York: Routledge, 2016.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Philoponus. *Against Proclus On the Eternity of the World 6-8*. çev. Michael Share. London: Bristol Classical Press, 2014.
- Philoponus. *Against Proclus On the Eternity of World 1-5*. çev. Michael Share. London: Bristol Classical Press, 2004.
- Plato. *Philebus*. çev. J. C. B. Gosling. London: Oxford University Press, 1975.
- Plato. *Timaeus and Critias*. çev. Andrew Gregory - Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 1 edition., 2008.
- Plotinus. *Ennead VI.6-9*. çev. Arthur Hilary Armstrong. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.
- Proclus. *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 2, Book 2*. çev. David T. Runia - Michael Share. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Ross, W. D. *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Rudy Rucker. "Introduction". *Infinity: New Research Frontiers*. ed. Michael Heller - W. Hugh Woodin. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.
- Sarıkavak, Kazım. "İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Gazali'de Zaman Anlayışı". *Felsefe Dünyası*, 52-71.
- Shamsi, F.A. "Al-Kindī's Epistle: On What Cannot Be Infinite and of What Infinity May Be Attributed". *Islamic Studies* 14/2 (1975), 123-144.
- Simplicius. *On Aristotle On the Heavens 1.5-9*. ed. R. J. Hankinson. London: Bristol Classical Press, 2004.
- Simplicius. *On Aristotle's Physics 3*. çev. Peter Lautner - J. O. Urmson. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Physics*. London: Bristol Classical Press, 2012.

Staley, Kevin. “Al-Kindi on Creation: Aristotle’s Challenge to Islam”. *Journal of the History of Ideas* 50/3 (1989), 355-370.

Stone, Abraham D. “Simplicius and Avicenna on the Nature of Body”.

Şirinov, Agil. “Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.

Wolfson, Harry Austryn. *Crescas’ Critique of Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Furkan FİDAN

Uyruğu: Türk Vatandaşı

Doğum Tarihi ve Yeri: 24 Ocak 1995

Doğum Yeri: Çubuk/Ankara

Elektronik Posta: fidanfurkan@yahoo.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi	2018
Yüksek	İstanbul Medeniyet	2020
Lisans	Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı	

YABANCI DİLLER

İleri düzeyde Arapça ve İngilizce