



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

İbn Sînâ Felsefesinde Süreklilik

Doktora Tezi

Furkan Fidan

Haziran 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

İbn Sînâ Felsefesinde Süreklilik

Doktora Tezi

Furkan Fidan

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Haziran 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Furkan Fidan tarafından hazırlanan “İbn Sînâ Felsefesinde Süreklilik” başlıklı bu doktora tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer Türker

Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Muhammed DENİZ

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 24/06/2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin ISNAD 2 yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun ISNAD 2 kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkelerine Sadakat Beyanı

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

Furkan Fidan

ÖZET

Bu tez, İbn Sînâ'nın süreklilik anlayışını üç temel düzeyde — fiziksel yapı, cisimsel kurgu ve ilişkili arazlar— ele alarak onun sürekliliği çok yönlü bir düşünsel çerçevede nasıl temellendirdiğini ortaya koymaktadır. Çalışma, sürekliliğin İbn Sînâ'nın sisteminde yalnızca cisimlerin değil, hareket ve zaman gibi temel fiziksel olguların açıklanmasında da belirleyici bir kavram olduğunu savunur. Bir başka deyişle İbn Sînâ'nın doğa felsefesinin hem teorik hem de fiziksel düzlemde süreklilikçi olduğunu iddia eder. İlk bölümde süreklilik, İbn Sînâ'nın fizik anlayışı doğrultusunda kavramsal olarak yapılandırılmıştır. Sürekliliğin öncülleri sayılan ardışıklık, temas ve girişlilik gibi kavramlar aracılığıyla sürekliliğin tanımı somutlaştırılır. Süreklilik, bilkuvve parçalanabilir ama bilfiil bölünmemiş bir bütünlük olarak tanımlanır. Bu yapı hem cisimlerin çözümlemesinde hem de onların hareket ve zamanla ilişkilerinde kurucu bir rol oynar. Cisim, hareket ve zaman arasında kurulan yapısal paralellik, sürekliliğin sadece bir büyüklük özelliği değil, fiziksel dünyanın düzenleyici ilkesi olduğunu gösterir. Hareketin sürekliliği mesafenin sürekliliğine, zamanın sürekliliği ise hem mesafe hem de harekete bağlıdır. Bu izomorfik yapı içinde hareketin sürekliliği arazî bir nitelik taşıırken zamanın sürekliliği zorunlu bir özellik olarak değerlendirilir. Böylece İbn Sînâ, sürekliliği üç temel kavram arasında zorunlu bir eş-biçimlilik ilişkisi olarak kurgular. Tezin ikinci bölümünde cisimlik sureti ile madde arasındaki ilişki çerçevesinde süreklilik yeniden ele alınmıştır. Cisimlik, üç boyutu alma elverişliliğine sahip cevherî bir suret olarak tanımlanır. İbn Sînâ, cisimlik suretinin fiilî boyutlarla özdeş olmadığını; ancak bu boyutların kazanılabilmesini sağlayan yetkinlik olduğunu savunur. Bu bağlamda madde, ölçüye sahip olabilmek ve mekânda yer kaplayabilmek için zorunlu olarak cisimlik suretine ihtiyaç duyar. Cisimlik sureti ile madde arasında kurulan ilişki, sadece taşıyıcılık değil; aynı zamanda cisimlerin bölünebilirliğini anlamlı kılacak fiziksel zemin olarak işlev görür. Üçüncü bölümde, hareket ve zaman gibi cisimle ilişkili kavramların sürekliliği tartışılmıştır. İbn Sînâ'ya göre hareket, kuvve ile fiil arasında bir ara hâl olup parçalara bölünebilir ve bu yönüyle sürekliliği zorunlu kılar. İbn Sînâ'ya göre hareketin ilk parçası olamaz. Çünkü hareket, bölünebilir mesafe ve zamanla birlikte var olur. Benzer biçimde zaman da ardışıklığa dayalı bir büyüklük olarak tanımlanır

ve onun da anlardan oluştuğu görüşü reddedilir. Sonuç olarak tez, İbn S n ’da sürekliliğin doğa felsefesinin kurucu bir ilkesi olarak işlediğini ve cisim, hareket ve zamanın ancak süreklilik çerçevesinde anlaşılabileceğini ortaya koymayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Fizik, metafizik, süreklilik, cisim, hareket, zaman.

ABSTRACT

This dissertation examines Avicenna's conception of continuity on three fundamental levels—physical structure, corporeal form, and related accidents—showing how he grounds continuity within a multidimensional intellectual framework. The study argues that continuity in Avicenna's system is not only essential for the explanation of bodies but also for the fundamental physical phenomena of motion and time. In other words, it claims that Avicenna's natural philosophy is continuity-based both in theory and in physical structure. In the first chapter, continuity is conceptually structured in accordance with Avicenna's understanding of physics. Through concepts considered as its precursors—such as succession, contact, and interpenetration—the definition of continuity is concretized. Continuity is defined as a unity that is potentially divisible but not actually divided. This structure plays a constitutive role both in the analysis of bodies and in their relation to motion and time. The structural parallel established among body, motion, and time demonstrates that continuity is not merely a property of magnitude but the regulative principle of the physical world. The continuity of motion depends on the continuity of distance, while the continuity of time depends on both distance and motion. Within this isomorphic structure, the continuity of motion is regarded as an accidental feature, whereas the continuity of time is understood as a necessary property. Thus, Avicenna formulates continuity as a necessary isomorphism among three fundamental concepts. The second chapter reconsiders continuity within the framework of the relationship between corporeality and matter. Corporeality is defined as a substantial form possessing the capacity to receive three dimensions. Avicenna maintains that corporeal form is not identical with actual dimensions, but rather the potency that enables their acquisition. In this context, matter necessarily requires corporeal form in order to have measure and occupy space. The relationship established between corporeal form and matter functions not only as a substrate but also as the physical ground that renders the divisibility of bodies intelligible. The third chapter discusses the continuity of concepts related to body, such as motion and time. According to Avicenna, motion is an intermediate state between potentiality and actuality, divisible into parts, and thus necessarily continuous. Avicenna contends that motion

cannot have a first part, since it exists only together with divisible distance and time. Similarly, time is defined as a magnitude based on succession, and the view that it is composed of instants is rejected. The instant is merely a mental abstraction and cannot genuinely divide continuity. In conclusion, this dissertation aims to demonstrate that, in Avicenna's thought, continuity functions as a foundational principle of natural philosophy, and that body, motion, and time can only be properly understood within the framework of continuity.

Keywords: Physics, metaphysics, continuity, body, motion, time.

ÖNSÖZ

Diğer her şeyde olduğu gibi, bu tez çalışmasının hazırlanmasında da birçok insanın ve kurumun katkısı oldu. Bu katkıları anmak ve kendilerine teşekkür etmek, benim için bir borçtur.

Her şeyden önce danışmanım Prof. Dr. Eşref Altaş’a şükranlarımı arz ederim. Kendisi yalnızca bu tezin danışmanı değil, akademik hayatım boyunca her konuda başvurabildiğim bir rehber olmuştur. Lisans yıllarındaki ilk derslerinden itibaren doğa felsefesine duyduğum ilginin şekillenmesinde de onun payı büyüktür. Anlamakta güçlük çektiğim yahut çıkmazda kaldığım her durumda yardımını esirgememiş, ilmî rehberliği ve yönlendirmeleriyle bu çalışmanın tamamlanmasında belirleyici rol oynamıştır. Hiç şüphe yok ki desteği olmasaydı bu tez bugünkü hâliyle ortaya çıkamazdı.

Tez jürimde yer alarak katkılarıyla çalışmama destek olan Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya, Prof. Dr. Ömer Türker, Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki ve Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Muhammed Deniz’e teşekkür ederim. Ayrıca Prof. Dr. Ekrem Demirli’ye teşekkür etmek isterim. Tez sürecinde yönlendirici sorularıyla düşüncelerimin berraklaşmasına katkı sağlamış, kurucusu olduğu Klasik Düşünce Okulu’nda lisans yıllarımdan itibaren aldığım eğitim ve hâlen bu kurumun bir çalışanı olarak içinde bulunduğum ilmî ortam, akademik yolculuğumun şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Tezimin bir kısmı, TÜBİTAK BİDEB 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı desteğiyle Münih’te yürüttüğüm araştırmalar sayesinde şekillenmiştir. Bu vesileyle birlikte çalışma imkânı bulduğum Prof. Dr. Peter Adamson’a katkıları, yönlendirmeleri ve eleştirileri için müteşekkirim. Sağladığı destekten ötürü TÜBİTAK’a da ayrıca teşekkür ederim. Bununla birlikte, yüksek lisans ve doktora sürecim boyunca İlim Yayma Vakfı’nın sağladığı maddî desteğin de eğitimime önemli katkısı olmuştur. Bu destek için teşekkürlerimi sunarım.

Dostlarım Cemalettin Ergün, Halid Metin Yolcu, Halit Çelikyön, M. Tayyip Durceylan ve Bilge Boz’a entelektüel paylaşımları, dayanışmaları ve dostluklarıyla bu süreci daha verimli ve anlamlı kıldıkları için teşekkür ederim.

Anne ve babama yine diğ er her Şeyde olduğu gibi bu çalışmada da herkesten çok borçluyum. Maddi ve manevi fedak arlıkları, sabır ve teşvikleri için onlara en derin şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

BEYANLAR.....	ii
ÖNSÖZ.....	vii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	ix
TABLolar LİSTESİ.....	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xii
KISALTMALAR.....	xiii
GİRİŞ	1
1. Seçme Bir Süreklilik Tarihi	1
2. Araştırmanın Gerekçesi ve Literatür	10
3. Yöntem	16
4. Bölümlendirme	17
BİRİNCİ BÖLÜM: SÜREKLİLİK: KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	18
1.1 Fizik ve Süreklilik	20
1.1.1 Sürekliliğe Hazırlayıcı Kavramlar	21
1.1.2 Süreklilik.....	29
1.1.3 Cisim, Hareket ve Zamanda Eş-biçimlilik.....	40
1.2. Metafizik ve Süreklilik.....	46
1.2.1 Sonsuzluk ve Süreklilik.....	47
1.2.2 Süreklilik Dereceleri ve Birlik	51
1.2.3 Varlık Şemasında Bir Nicelik Olarak Süreklilik	58
1.3. Diğer Teoriler Karşısında Süreklilik	63
1.3.1 Kelamcı Olmayan Süreklilik Karşıtları.....	65
1.3.2 Kelamcılarının İddiaları ve İbn Sînâ'nın Yanıtları	70
1.3.3 İbn Sînâ'nın Atomculuk Karşıtı Delilleri.....	77

İKİNCİ BÖLÜM: CİSİM VE SÜREKLİLİK.....	98
2.1. Cevher, Madde ve Cisimlik Sureti	100
2.1.1. Üç Boyuta Elverişlilik Olarak Cisimlik Sureti.....	102
2.1.2. Cisimlik Sureti Belirsiz Boyutlar Olabilir Mi?	110
2.1.3. Cisimlik Suretinin Ortaklığı.....	125
2.2. Cisimlik Sureti ve Madde İlişkisi.....	128
2.2.1. Cisimlik Suretinin Taşıyıcısı Olarak Madde	129
2.2.2. Maddenin Cisimlik Suretine İhtiyacı	140
2.2.3. Cisimlik Suretinin Varlık Mertebesi Bakımından Maddeden Önceliği	146
2.3. Cisim ve Sonsuzluk	152
2.3.1. Bölünme Bakımından Sonsuzluk ve Cisim.....	152
2.3.2. Ekleme Bakımından Sonsuzluk ve Cisim	170
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CİSMİN İLİŞENLERİ VE SÜREKLİLİK.....	180
3.1. Hareket ve Süreklilik	182
3.1.1. Hareket	182
3.1.2. Hareketin İki Anlamı ve Anda Hareket.....	189
3.1.3. Hareketin İlk Parçası Sorunu	199
3.2. Zaman ve Süreklilik.....	211
3.2.1. Diğer Teorilerin Reddi	211
3.2.2. Zaman ve Bölünebilirlik	218
3.2.3. An ve Süreklilik.....	242
SONUÇ.....	252
KAYNAKÇA.....	257

TABLÖLAR LİSTESİ

TABLO 1: SÜREKLİNİN ANLAMLARI	32
TABLO 2: BİRLİK TÜRLERİ 1	54
TABLO 3: BİRLİK TÜRLERİ 2	54
TABLO 4: BİRLİK TÜRLERİ 3	55
TABLO 5: VARLIK KATEGORİLERİ	62
TABLO 6: ATOMCULUK KARŞITI DELİLLERİN İBN SÎNÂ'NİN DİĞER ESERLERİNDEKİ DAĞILIMI	97
TABLO 7: ZAMAN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLER	213
TABLO 8: İBN SÎNÂ METİNLERİNDEKİ ZAMAN DEĞİŞKENLERİNİN DAĞILIMI	224
TABLO 9: İBN SÎNÂ METİNLERİNDEKİ ZAMAN VE SÜREKLİLİK İLİŞKİSİ	225

ŞEKİLLER LİSTESİ

ŞEKİL 1: TEĞET AÇI KANITI	76
ŞEKİL 2: ATOMCULUK KARŞITI BİRİNCİ DELİL	78
ŞEKİL 3: ATOMCULUK KARŞITI ÜÇ-İ. DELİL (DAİRE)	80
ŞEKİL 4: ATOMCULUK KARŞITI ÜÇ-İİ. DELİL (DİK ÜÇGEN)	81
ŞEKİL 5: ATOMCULUK KARŞITI MEŞŞÂÎ DİK ÜÇGEN DELİLİ	81
ŞEKİL 6: ATOMCULUK KARŞITI DÖRDÜNCÜ DELİL (16 ATOM).....	82
ŞEKİL 7: KELAMCILARIN ZİKZAKLI ATOM TASVİRLERİNİN YAZMALARDAKİ ÇİZİMLERİ	83
ŞEKİL 8: KELAMCILARIN ZİKZAKLI ATOM TASVİRLERİNİN LETTİNCK ÇİZİMİ.....	83
ŞEKİL 9: İBN SÎNÂ'NIN KELAMCILARA AİT ZİKZAK TASVİRİNİ REDDİ 1	84
ŞEKİL 10: İBN SÎNÂ'NIN KELAMCILARA AİT ZİKZAK TASVİRİNİ REDDİ 1	85
ŞEKİL 11: İBN SÎNÂ'NIN KELAMCILARA AİT ZİKZAK TASVİRİNİ REDDİ 2	85
ŞEKİL 12: İBN SÎNÂ'NIN KELAMCI ÇÖZÜMÜ REDDİ 3	87
ŞEKİL 13: ATOMCULUK KARŞITI BEŞİNCİ DELİL (GÖLGENİN HAREKETİ)	89
ŞEKİL 14: ALTINCI DELİL (DUVARA YASLANMIŞ AĞAÇ GÖVDESİ)	90
ŞEKİL 15: ATOMCULUK KARŞITI SEKİZİNCİ DELİL (KARŞILAŞMANIN İMKANSIZLIĞI 1)	93
ŞEKİL 16: ATOMCULUK KARŞITI DOKUZUNCU DELİL (KARŞILAŞMANIN İMKANSIZLIĞI 2)	95

KISALTMALAR

Bk.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Nşr.	Neşreden
Ör.	Örneğin
Thk.	Tahkik eden

GİRİŞ

1. Seçme Bir Süreklilik Tarihi

Süreklilik ve karşıtı ayrıklığa ilişkin tartışma daha geniş planda bir ve çok ile ilişkili olan bir tartışmadır.¹ Fiziksel varlık alandaki şeylerin sürekli yapılardan mı yoksa ayrıık yapılardan mı oluştuğu sorusu, var olanın bir mi çok mu olduğu sorusuna verilen yanıtı göre şekillenmektedir. Bu bölümde detaylarına girmeksizin Aristoteles öncesi felsefede söz konusu ayrımın izi sürülecektir. Ancak başlamadan önce bir hususa işaret etmek gerekmektedir. Parmenides dışındaki filozoflar doğrudan süreklilik kavramını kullanmamakta, biz ileriden bakarak onların süreklilik kavramı ile ilişkilerini tespit etmekteyiz. Esasında görüleceği üzere Parmenides de süreklilik kavramını Aristoteles'ten oldukça farklı bir biçimde kullanmaktadır. Dolayısıyla burada yapılacak incelemenin bir kısmını yalnızca sürekli kavramının izlerine dair bir okuma olarak görmek gerekmektedir.

Süreklilik, felsefî bir kavram olarak ilk defa Parmenides tarafından kullanılmıştır. Parmenides var olanı diğer birçok şeyin yanı sıra sürekli olarak da nitelendirmektedir.² Ancak Parmenides ile Aristoteles'in sürekli kavramına yükledikleri anlamlar oldukça farklı hatta karşıttır. Parmenides var olanın farklılık içermediği için bölünmez olduğunu düşünmektedir. Çünkü bölünme ancak var olanda herhangi bir türden bir farklılık olması durumunda var sayılabilir. Var olan her bakımdan homojen olduğu için bölünemezdir.³ Çünkü tamamen homojen olan, herhangi bir yere bölünmesi için herhangi bir yeterli neden sağlamaz ve sonuçta bölünemez.⁴ Nihai olarak eğer Parmenides bir süreklilikçi olarak nitelenecekse de bölünmeyi

¹ John L. Bell, *The Continuous, the Discrete and the Infinitesimal in Philosophy and Mathematics* (Switzerland: Springer, 2019), 3.

² Barbara M. Sattler, "The Notion of Continuity in Parmenides", *Philosophical Inquiry* 1/43 (2019), 40-53.

³ Barbara M. Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 285-286.

⁴ Barbara M. Sattler, "Divisibility or Indivisibility: The Notion of Continuity from the Presocratics to Aristotle", *The History of Continua: Philosophical and Mathematical Perspectives*, ed. Stewart Shapiro - Geogrey Hellman (Oxford: Oxford University Press, 2021), 6.

reddettiği dikkate alınmalıdır.⁵ Parmenides gibi bölünmeyi reddeden bir diğer düşünür Zenon'dur. Zenon dahası bölünmenin çeşitli tutarsızlıklara neden olduğunu iddia etmiştir.⁶ Bu iddiasını ispat etmek üzere bir kısmı hareketin imkansızlığına bir kısmı da çokluğun imkansızlığına delalet eden çeşitli deliller geliştirmiştir.⁷ Deliller temelde hareket ya da çokluk varsayıldığında ortaya çıkan imkansızlıkları göstererek hareket ve çokluğu inkâr etmektedir. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere Aristoteles'i en çok meşgul eden paradoks grubu hareketin imkanına yönelik olanlardır. Parmenides ve Zenon bölünmeyi reddederken Anaksagoras büyüklüğün yanı sıra maddenin sonsuzca bölünebilir olduğunu iddia etmiş⁸, Demokritos ise Anaksagoras'ın aksine maddenin bölünmez, katı, homojen, uzaysal olarak genişlemiş parçacıklardan oluştuğunu ileri sürmüştür.⁹ Atomculuğun kurucuları olarak Leucippus ve Demokritos, temelde varlığın sonsuzca bölünebilir olduğunu reddetmekte¹⁰ ama Parmenides gibi var olanın tek olmadığını aksine bölünemez birçok var olan olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca yine Parmenides'in aksine boşluğunu kabul etmekte ve atomların boşlukta hareket ettiğini iddia etmektedirler.¹¹

Platon söz konusu olduğunda var olanların sürekli mi yoksa ayırık mı olduğu sorusunun cevabı muğlaklaşmaktadır. Bu nedenle nihai bir karar vermeksizin farklı metinlerindeki anlatıları sunmak yerinde olacaktır. *Philebus* diyalogunda Platon sürekliliği kabul eder görünmektedir. Diyalogda Platon "apeiron"un (sonsuz) temel niteliklerinden olan daha çok ve daha azın kesin niceliğini dışladığını iddia

⁵ Bell, *The Continuous, the Discrete and the Infinitesimal in Philosophy and Mathematics*, 5. Buradaki anlatı her ne kadar uzamsal bölünme ile ilgili olsa da Parmenides esasında her türden bölünmeyi -örneğin zamansal, ontolojik, mantıksal- var olandan olumsuzlamaktadır. Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 287.

⁶ Sattler, "Divisibility or Indivisibility: The Notion of Continuity from the Presocratics to Aristotle", 7.

⁷ Burada delillerin bir dökümünü vermeyeceğiz. İlgili deliller için bk. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 83-84.

⁸ Bell, *The Continuous, the Discrete and the Infinitesimal in Philosophy and Mathematics*, 6.

⁹ Bell, *The Continuous, the Discrete and the Infinitesimal in Philosophy and Mathematics*, 8.

¹⁰ Hatta atomcu görüşün Zenon'un paradokslarından kaçınmak için geliştirildiği iddia edilebilir. Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 290-291.

¹¹ Atomism in philosophy 1, s. 23-24. Andrew Gregory, "Early Ancient Atomism", *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to The Present* (London: Bloomsbury, 2022), 23-24.

etmektedir. Dolayısıyla Platon’a göre çok ve azın ölçü ve sayıyla birlikte ayrı parçacıkları ve atomları dışladığı düşünülebilir. Öyle görünüyor ki az ve çokla karakterize edilen şey, sürekli olmalıdır ve dolayısıyla Platon’un apeiron’a attettiği özellikler sürekli büyüklüklere işaret eder.¹² *Timaeus* metni itibariyle Platon’un var olanların nihai parçalarının mevcut olduğunu dolayısıyla sürekli olmadığını iddia ettiği söylenebilir. Nitekim Platon bu diyalogda var olanları geometrik şekiller temelinde açıklamaktadır. Farklı geometrik şekiller farklı fiziksel varlıkları oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu şekiller nihai dayanak noktaları olarak işlev görmektedir.¹³ Buna göre Platon değişmeyen temel varlıklar olarak iki tür üçgen öne sürer: $1-1-\sqrt{2}$ ve $1-\sqrt{3}-2$. Bu üçgenler, düzlemsel şekiller oluşturabilir; örneğin dört adet $1-1-\sqrt{2}$ üçgeni kareye, altı adet $1-\sqrt{3}-2$ üçgeni eşkenar üçgene dönüşebilir. Bu şekiller de üç boyutlu cisimlere dönüşerek dört temel elementi temsil eder: ateş için tetrahedron, hava için oktahedron, su için ikosahedron ve toprak için küp.¹⁴ Platon sonrası akademinin üyeleri Platon’un bu atomik büyüklük yaklaşımını devam ettirmişlerdir.¹⁵

Aristoteles’in muhatabı olan bir diğer grup her ne kadar konumuzla doğrudan ilişkili olmasa da¹⁶ matematikçilerdir. İncelemeye konu edilen dönemden elimize ulaşan matematik metni sayısı sınırlı olsa da matematikçilerin bilhassa geometri araştırmalarında inceleme nesnelerini sürekli varsaydıklarını bilmekteyiz.¹⁷ Hatta Aristoteles’in süreklilik anlayışını şekillendiren bileşenlerden birinin

¹² Vassilis Karasmanis, “Continuity and Incommensurability in Ancient Greek Philosophy and Mathematics”, *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*, ed. Georgios Anagnostopoulos (London: Springer, 2011), 391.

¹³ Bell, *The Continuous, the Discrete and the Infinitesimal in Philosophy and Mathematics*, 11-12.

¹⁴ Alan Chalmers, “Aristotle: Critic or Pioneer of Atomism?”, 2007, 25-26.

¹⁵ Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 290.

¹⁶ Konumuz dışında daha genel olarak Antik Yunan özelinde matematik ve felsefe arasındaki ilişkinin oldukça sınırlı olduğu iddia edilebilir. Böylesi bir iddia için bkz. Wilbur R. Knorr, “Infinity and continuity: the interaction of mathematics and philosophy in antiquity”, *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, ed. Norman Kretzmann (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 112-145.

¹⁷ Matematikte süreklilik kavramının izlerinin bir listesi için bkz. Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 292-293.

matematikçiler olduğu iddia edilebilir.¹⁸ Nitekim Aristoteles’in kendisi de sonsuzlukla ilgili bir tartışma esnasında matematikçilere atıfta bulunmaktadır:

Düşünürlerdeki “sonsuz bir şey var” inancı şu beş konudan kaynaklansa gerek... [2] büyüklüklerdeki bölünmeden (nitekim matematikçiler de “sonsuz” kavramını kullanıyor). ¹⁹	وقد يلزم من بحث عن لانهاية التصديق بأن شيئاً لا نهاية له من قبل خمسة أشياء... ومن قبل القسمة التي تكون في المقادر، فإن أصحاب التعليم وغيرهم يستعلمون فيها لا نهاية. ²⁰
--	---

Pasajdan anlaşılana göre matematikçiler, büyüklükleri sonsuz bölünebilir olarak anlamaktadır. Bu da onların büyüklükleri sürekli olarak ele aldıklarını göstermektedir.

Aristoteles matematikçilerin yaklaşımının sürekli olduğunu kendi yaklaşımını haklı çıkarmak için vurgulamaktadır. Nitekim Aristoteles de matematikçiler gibi büyüklüklerin sürekli olduğunu düşünmektedir. Hatta daha önce ifade edildiği üzere Aristoteles’in kendi süreklilik anlayışını matematikçilerle ilişki içinde geliştirdiği iddia edilebilir. Bu bağlamda Aristoteles, bir hareket bilimi kurmak için matematiksel bir kavram olan sürekliliği ele alarak onu önce harekete ardından bütün bir fiziksel varlık alanına uygulamıştır.²¹ Kavramın içeriği her ne kadar matematikçilerin kullanımına yakın olsa da Aristoteles’in süreklilik kavramını kullanımındaki temel motivasyonlarından biri Zenon’un paradokslarına yanıt vermektir.²² Bu anlamda Aristoteles, atomcuların Zenon paradokslarından kaçınmak için sonsuz bölünmeyi reddetmelerinin bir çözüm olmadığını düşünmektedir. Bu iki kutup arasında bir orta yol tercih etmektedir. Buna göre bir

¹⁸ Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 292-293.

¹⁹ 203b17-18. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 109.

²⁰ Aristoteles, *et-Tabî’a*, ed. Abdurrahman Bedevî, çev. İshak b. Huneyn (Kuveyt: el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-âmme, 1984), 1/213.

²¹ Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 293-294.

²² Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 294.

cismin herhangi bir yerinden bölünebilir olduğunu ama her yerinden aynı anda bölünebilir olmadığını iddia etmektedir.²³

Aristoteles'in süreklilik açıklaması temelde cisimleri, cisimlerin hareketlerini ve bu hareketlerin gerçekleştiği zamanları açıklama amacındadır. Bu haliyle bütün bir fiziksel varlık alanına uygulanabilir olma iddiasındadır.²⁴ Aristoteles'in söz konusu üç şeyi açıklayacak şekilde iki tanımı bulunmaktadır. Tanımlardan ilki "hep bölünebilir şeylere bölünebilen"²⁵ iken, diğer tanımı "kenarları bir olan"²⁶ şeklindedir. İlk tanım bölünme açısından ve tek yerli bir yüklemidir. Buna karşın ikincisi bağlantı açısından ve çift yerli bir yüklemidir. Bölünmeyle ilişkili olan ilk tanım genel olarak hareketin matematiksel açıklamasıyla ilgilidir²⁷ ve bizi sonsuzlukla ilgili bir tartışmaya sevk eder. Aristoteles'in konuyla ilgili akıl yürütmesi şu şekilde özetlenebilir: Zaman ve uzay sonsuzca bölünebilirdir dolayısıyla sürekli'dir. Çünkü hareket de sürekli'dir.²⁸ Burada önemli olan husus, zaman ve uzayın sürekliliğinin Aristoteles tarafından hareketten türetilmesidir. Konuya sonsuz zaviyesinden bakarsak sonsuz temelde ekleme ve bölme bakımından olmak üzere ikiye ayrılabilir. Konumuzla doğrudan ilgili olmayan ekleme bakımından sonsuzu bir kenara bırakabiliriz. Bölme bakımından sonsuz ise cisim, hareket ve zaman üçlüsünün her biri hakkında geçerlidir. Ancak bu geçerlilik yalnızca bilmüvedir. Bir başka deyişle herhangi bir durumda sonsuzca bölünmüş cisim, hareket ya da zaman yoktur. Nitekim sonsuz ev ya da insan gibi bireysel bir cevher değildir.²⁹

İkinci tanıma gelecek olursak Aristoteles söz konusu tanımı Fizik V. kitapta hareketle ilişkili bir tartışmanın ortasında vermektedir. Dolayısıyla sürekliliği bir kez

²³ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (Kabalıcı Yayınları, 2017), 163-164.

²⁴ Sattler, "Divisibility or Indivisibility: The Notion of Continuity from the Presocratics to Aristotle", 15-16.

²⁵ 232b. Aristoteles, *Fizik*, 261.

²⁶ 228a29. Aristoteles, *Fizik*, 239.

²⁷ Heinemann, s. 7-8.

²⁸ David Bostock, *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 165-166.

²⁹ Ross, *Aristoteles*, 141-142. Sonsuzun kuvve halinde olmasının anlamı, ikincil literatürde oldukça tartışmalı bir konudur. Konunun detayları için bk. Furkan Fidan, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk* (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020), 29-33.

daha hareketle ilişkili olarak ele almaktadır. Sürekliğin bu tanımından önce de ardışık ve bitişik gibi başka tanımları sıralamaktadır. Buna göre ardıl aralarında kendi türlerinden bir şey olmayan şeyler için, bitişik kenarları birlikte olan nesneler için sürekli ise bitiştikleri sınırlar bir ve aynı olan nesneler için kullanılmaktadır.³⁰ Bu üç durum ardışık, bitişik ve sürekli olmak üzere genelden özele doğru sıralanabilir. Nitekim sürekli olan her şey bitişik ve bitişik olan her şey ardışıktır. Ancak tersi doğru değildir. Sürekliye odaklanacak olursak iki şeyin sürekli olabilmesi için üç şart olduğu iddia edilebilir. İlk olarak söz konusu iki şey bitişik olmalıdır. İkinci olarak sınırları bir ve aynı olmalıdır. Son olarak sınırları bir arada tutulmalıdır.³¹ Ancak dikkat edilmelidir ki her ne kadar anlatım iki şey üzerinden olsa da sürekli olan şey tek bir nesnedir. İki şey olarak atıfta bulunulan aslında tek bir şeyin olası parçalarıdır. Nitekim Aristoteles sürekliliğin olası parçalardan önce gelen bütün olarak düşünülmesi gerektiğini iddia eder. Buna göre sürekliğin parçaları yoktur ancak biz onları gerçekleştirebiliriz.³² Eğer parçalar gerçekleştirilirse artık tek bir nesneden değil birden fazla nesneden söz eder hale geliriz. Ayrıca daha önce belirtildiği üzere bu sonsuz parçalar ortaya çıkarma işleminin tamamı birden gerçekleştirilemez. Bir başka deyişle sürekliğin sonsuz sayıda parçası aynı anda var olamaz.³³ Sürekliğin tek bir şey olması, Aristoteles tarafından *Metafizik*'te birlik tartışmasında altını çizilen bir husustur. Aristoteles burada kendi özü gereği bir diye adlandırılan şeylerden ilki olarak sürekliyi zikretmektedir. Bunlardan da doğası bakımından sürekli olanlar yapay sürekli olanlardan daha fazla birlik sahibidirler.³⁴

³⁰ Aristoteles, *Fizik*, 232-233.

³¹ Christian Pfeiffer, *Aristotle's Theory of Bodies* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 159.

³² Bu gerçekleştirme işlemi, sürekliğin bütün bakımlardan homojen olmadığını da ortaya çıkarır. Nitekim bir şeyin sürekli olabilmesi için esasında tek bir bakımdan homojen olması yeterlidir. Bu sürekli şey, homojen olmayan bakımdan bölünebilir. Bu husus aynı zamanda Aristoteles'i Parmenides ve Zenon'dan da ayırtmaktadır. Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 297-298.

³³ Sattler, "Divisibility or Indivisibility: The Notion of Continuity from the Presocratics to Aristotle", 20-21.

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 246. Birlik ve süreklilik ilişkisiyle ilgili ayrıca bk. Ignacio De Ribera-Martin, "Unity and Continuity in Aristotle", *Apeiron* 2/50 (2017), 225-246.

İbn Sînâ Aristoteles'in *Fizik* kitabı vasıtasıyla bir taraftan Aristoteles'in kendi teorisini diğer taraftan Aristoteles'in karşıtı olduğu teorileri tevarüs etti. İbn Sînâ'nın masasında ayrıca şarihlerden Philoponus'un *Fizik* şerhi mevcuttu ve bu eser günümüze ulaştı. Simplicius'un şerhi ise Arapçaya muhtemelen hiç çevrilmemişti. Themistius'un *Fizik* şerhi ise *Fizik*'e ilave olarak çok az şey katmaktadır. İskender ve Porphyry'nin *Fizik* şerhleri ise Arapçaya çevrilmiş olmalarına rağmen ne Yunanca ne de Arapça olarak günümüze ulaşabilmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın elinde muhtemelen Fârâbî'nin fizik üzerine yazdıkları da vardı. Ancak bunlar günümüze ulaşmadı. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Fârâbî'ye neler borçlu olduğunu kestirmek zordur.³⁵ Ancak diğer düşünürler için olduğu gibi Fârâbî için de geçerli olacak bir yargı olarak Aristoteles'in fizik hakkındaki ana teorisinin kendisinden sonra çok az değişikliklerle aktarıldığını düşünmekteyiz. Bu anlamda Aristoteles sonrası nispeten önemli tek değişim Aristoteles'in üstü kapalı olarak yaptığı fiziksel ve zihinsel bölünme ayrımının sonradan keskinleştirilmesidir. Bu ayrım, ilgili bölümde görüleceği üzere doğal en küçük teorisi için kritik bir ayrım olmuştur.

İbn Sînâ'nın eserlerini verdiği dönemde İslam dünyasında her ne kadar İbn Sînâ yalnızca bazılarına atıf yapsa da fiziksel varlık alanı ile ilgili olarak birkaç teori bulunmaktaydı. Teorilerden birine göre Dırar b. Amr (ö. 815), Hafs el-Ferd (ö. 820) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccar (ö. 845) gibi isimler cisimleri renk, sıcaklık, yumuşaklık gibi birincil niteliklerin demetlerinden ibaret görürlerdi. Bu nitelikler cisme dışsal arazlar olarak değil, onun zati parçaları olarak aittir. Nitel ve nicel parça arasındaki ayrım muğlaktır. Cisimlerin nitel parçaları bitişiktir ve iç içe geçmeleri imkansızdır. Ayrıca bir cismin asgari on nitel parçaya sahip olması gerektiğini düşünürler.³⁶ Ancak bu isimlerin özellikle Dırar b. Amr'ın atom

³⁵ Biz bu çalışmada mevcut çalışmalardan farklı olarak doğrudan İbn Sînâ'nın düşüncelerine odaklanacağımız için şarihler ve düşünceleri ancak ikincil derecede önemlidir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın masasında neler olduğunu tespit etmek de üstlendiğimiz görevlerden biri değildir. Böylesi bir çalışma için bk. Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin: De Gruyter, 2018), 9-41.

³⁶ Atomism and Islamic thought s. 200 Francesco Omar Zamboni, "Atomism and Islamic Thought", *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to The Present*, ed. Ugo Zilioli (London: Bloomsbury, 2022), 200.

kavramını kullanmadığını parça kelimesini (ba‘d) tercih ettiği göz ardı etmemeliyiz.³⁷

İkinci olarak Hişâm b. el-Hakem (ö. 795) ve İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 845) bir öncekine zıt biçimde niteliklerin bizzat cisim olduğunu yani cisimlik taşıdığını kabul eder. Böylece cisim–araz ayrımı reddedilir; karmaşık nesneler, basit cisimsel niteliklerin birbirine nüfuz etmesinin sonucudur. Ancak nitel parçalar kendi başına cisim olduklarından niceliksel olarak bölünebilirler. Bu yaklaşım, cisimlerin bölünmesinin sonsuza dek süreceğini ve dolayısıyla cisimlerin fiilen sonsuz sayıda en küçük parçaya sahip olduğunu savunur.³⁸ Nazzâm’ın önemi İbn Sînâ’nın da doğrudan dikkate aldığı hareketi açıklamada kullandığı sıçrama teorisidir. Nazzâm’a göre dar anlamdaki hareket yani nakil, sürekli ve sonsuzca bölünebilir bir uzayda gerçekleşir. Bu yüzden hareket eden bir nesne, atomcuların tasavvur ettiği gibi bir bölmeden diğere adım adım ilerlemez ve belirli bir mekânla sürekli ilişkilendirilmez; aksine sonsuzluğu aşmak için zaman zaman “sıçramalar” yapar.³⁹ Son olarak esas anlamıyla atomcu teori bulunmaktadır. Bu teoriye göre tüm değişken nitelikler arazdır ve cisimler fiilen var olan, sayıca sonlu niceliksel parçalara sahiptir. Mu‘tezilî düşünür Ebû’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 840), İslam düşüncesine atomculuğu getiren isim olarak anılsa da bu iddia kesin olarak doğrulanamaz. Ancak atomculuğun başlıca savunucularından biri olduğu ve görüşlerinin geniş ölçüde yayıldığı kesindir.⁴⁰ Öyle ki Allâf’ın geliştirdiği teori yüzyıllar boyunca tekrarlanarak tartışılmıştır.⁴¹ Allâf’ın düşüncelerini özetleyecek olursak her cisim, bölünmeyen parçalar yani atomların sonlu sayıdaki bir toplamından oluşur. Tek bir atomun uzunluğu, genişliği ve derinliği yoktur; ancak iki veya daha fazla atom bir araya geldiğinde boyut kazanır.⁴² Allâf’a göre cisim, bir sağ ve bir sola, bir ön ve bir arkaya, bir üst ve bir alta sahip olandır. En küçük cisim, bir çiftin birincisi sağ diğeri sol yanda, diğeri ikinci çiftin ilki önde diğeri

³⁷ Josef Van Ess, “Mu‘tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları* 1/10 (2012), 258.

³⁸ Zamboni, “Atomism and Islamic Thought”, 200.

³⁹ Ess, “Mu‘tezile Atomculuğu”, 263.

⁴⁰ Zamboni, “Atomism and Islamic Thought”, 200-201.

⁴¹ Ess, “Mu‘tezile Atomculuğu”, 261.

⁴² Zamboni, “Atomism and Islamic Thought”, 202. Abdurrahman Bedevî, “Ebû’l-Huzeyl el-Allâf’ın Dakîkü’l-Kelâm Anlayışı”, çev. Metin Yıldız, *Kelam Araştırmaları* 11/2 (2013), 289.

arkada, üçüncü çiftin ilki üstte diğeri altta olmak üzere toplam altı atomdan oluşabilir.⁴³

Atomlar, tek başına ya da toplu hâlde duyusal nitelikler, hayat, zihinsel nitelikler, yerle ilgili arazlar gibi tüm araz türlerinin taşıyıcısıdır. Atomların bölünmezliği en radikal biçimde anlaşılır. Buna göre atomlar hem fiziksel hem kavramsal olarak bölünemezler. Atomlar özce homojendir; yani mahiyet bakımından birbirinden farklı değildir, ancak başka açılardan farklılaşabilirler. Ayrıca katıdırlar; birbirinin içine giremezler.⁴⁴ Ebû'l-Hüzeyl'e göre cisim, herhangi bir sebep ya da gaye olmadan da hareket edebilir veya sükûn hâlinde olabilir. Hareket ve sükûn, kevn kavramından farklıdır. Cisim yaratıldığında ne hareketli ne de sakindir; örneğin yeryüzü Allah tarafından herhangi bir dayanak olmaksızın hareketsiz kılınmıştır. Mekânsal hareketlerde cismin tüm ara mekânlardan geçmesi zorunludur; bir mekâna ara mekâna uğramadan doğrudan ulaşması imkânsızdır.⁴⁵ Yunan atomcularından farklı olarak, atomlar ezeli değildir. Allah tarafından yaratılmış ve yine O'nun kudretiyle yok edilebilirler. Neredeyse sonraki bütün kelamcılar, Ebû'l-Hüzeyl'in bu temel tezlerini benimseyip ayrıntılandırmış ve bunlardan türeyen çeşitli konuları tartışmıştır.⁴⁶

Kelamcılarının çağdaşı olarak İbn Sînâ, bilimleri teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Teorik bilimler ise fizik, matematik ve metafizik olarak sıralanmaktadır.⁴⁷ Fizik bilimleri oluşturan sekiz adet temel bilim vardır: Genel Fizik (es-Semâ'u't-tabî'î), Gökyüzü ve âlem (es-Semâ' ve'l-âlem), Oluş ve bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd), Etkiler ve edilgiler (el-Ef'âl ve'l-infi'âlât), Mineraloji ve meteoroloji (el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye), Botanik (Kitâbu'n-Nebât),

⁴³ Alnoor Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (2011), 246.

⁴⁴ Zamboni, "Atomism and Islamic Thought", 202.

⁴⁵ Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf'ın *Dakiku'l-Kelam* Anlayışı, s. 40.

⁴⁶ Zamboni, "Atomism and Islamic Thought", 202.

⁴⁷ İbn Sînâ bazı eserlerinde teorik bilimleri ayrıca dörtlü bir taksime de tabi tutmaktadır. Dörtlü taksimde varlıkların ortak hallerini araştıran ve her bir türün özel hallerini araştıran şeklindeki bir ayırımla ilk felsefe ve teoloji ayrı ayrı sayılmaktadır. Eşref Altaş, "Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayrışması", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 35. İslam düşüncesinde ilimler tasnifinin seyri için ayrıca bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 533-556.

Zooloji (Kitâbu'l-Hayevân), Psikoloji (Kitâbu'n-Nefs). Bunlar aynı zamanda İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının tabiat felsefesine dair kaleme aldığı kitaplara da karşılık gelmektedir. Ayrıca fizik felsefesinin tıp, astroloji, ferâset, rüya tabiri, tılsımlar bilimi, büyü uygulamaları ve kimya olmak üzere alt bölümleri de vardır.⁴⁸ Temel fizik bilimlere dönecek olursak bunlardan genel fizik, bütün tabîî varlıklar için ortak hususları incelemektedir. Bu ortak hususlar için İbn Sînâ'nın *Risâle fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye*'de verdiği örnekler; madde, form, hareket, tabiat, sebepler, sonluluk, sonsuzluk, hareketlerin hareket edenlerle ilişkisi ve bunların hareket etmeyen ve gücünün sonu olmayan cisim olmayıp cisimde de bulunmayan bir ilk hareket ettiricide son bulmasıdır.⁴⁹ Bu ortak kavramlarla ilişkili biçimde İbn Sînâ'nın genel fiziğe dair kitabı *Kitâbü'ş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîî* adlı eserin temelde cisim, hareket, zaman ve mekâna⁵⁰ dair bir araştırma olduğu iddia edilebilir.

Tüm fiziksel evren en temelde cisimlerden oluşmaktadır. Cisimlerin en genel arazi ise harekettir. Hareket ise bir büyüklüktür ve bu büyüklüğün sayısı ya da ölçüsü ise zamandır. Bu nedenle İbn Sînâ fiziğine dair bir araştırmanın süreklilik kavramı temelinde yapılması cismin, hareketin ve zamanın anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Bu bağlamda çalışma, İbn Sînâ'nın doğa felsefesinin teorik düzeyde de fiziksel düzeyde de süreklilik ilkesine dayandığını ve bu ilkenin cisim, hareket ve zaman kavramlarını hem fiziksel hem metafizik düzlemde birbirine bağlayan temel kurucu ilke olduğunu savunmaktadır.

2. Araştırmanın Gerekçesi ve Literatür

İbn Sînâ fiziğinin temel kavramlarından biri olmasına rağmen süreklilik ile ilgili ikincil literatürde doğrudan bir çalışma bulunmamaktadır. Bunun aksine Aristoteles ve şârihleri söz konusu olduğunda süreklilik konusunu ele alan birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan dikkat çekici olanlar şu şekilde sıralanabilir: Michael J. White, "On continuity: aristotle versus topology?", *History and*

⁴⁸ M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 29-30.

⁴⁹ Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı", 28.

⁵⁰ Mekân bu çalışmada ayrıca incelenmeyecektir. Çünkü İbn Sînâ'nın cisimden bağımsız mutlak mekân gibi bir fikri olmadığı gibi mekânı da cisim temelinde anlamaktadır.

Philosophy of Logic 9/1 (1987), 1-12., David Bolotin, “Continuity and Infinite Divisibility in Aristotle’s Physics”, *Ancient Philosophy* 13/2 (1993), 323-340.; Jean-Louis Hudry, “Aristotle on Time, Plurality and Continuity”, *History of Philosophy & Logical Analysis* 12/1 (2009), 190-205., Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Physics* (London: Bristol Classical Press, 2012)., De Ribera-Martin Ignacio, “Unity and Continuity in Aristotle”, *Apeiron* 50/2 (2017), 225-246. ve Barbara M. Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).. Aristoteles’te sürekliliğe dair çalışmaların çokluğu bir taraftan konunun önemini gösterirken; diğer taraftan İbn Sînâ’da süreklilik ile ilgili henüz bir çalışma yapılmamış olmasının eksikliğini göstermektedir. İbn Sînâ fiziğinde süreklilik ile ilgili doğrudan bir çalışma olmaması konunun tamamıyla göz ardı edildiği anlamına gelmemektedir. Cisim, hareket ve zamanla ilgili bütün çalışmalar dolaylı olarak sürekliliğe ilişkin bazı mülâhazalar içermektedir. Ancak odak noktaları süreklilik olmadığı için hem bütünlüklü bir anlatı sunmamakta hem de süreklilik konusunu ancak yüzeysel olarak ele almaktadır. Ayrıca süreklilikle ilgili doğrudan hiçbir çalışma bulunmamasının yanı sıra genel olarak İbn Sînâ fiziğiyle ilgili de diğer alanlara nispetle oldukça az sayıda çalışma bulunmaktadır. Söz konusu dolaylı ikincil literatür cisim, hareket ve zamanla ilgili olmak üzere şu şekilde sıralanabilir:

1) Cismin doğrudan İbn Sînâ’daki durumunu araştıran kısıtlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan yalnızca bir kısmı tezin literatür kısmında yer alacaktır.

a) Arthur Hyman tarafından yazılan “Aristotle’s ‘First Matter’ and Avicenna’s and Averroes’ ‘Corporeal Form’”⁵¹ başlıklı makale daha önce işaret edilen mutlak cismin kurucularından biri olan cisimsel suretle ilgilidir.

⁵¹ Arthur Hyman, “Aristotle’s ‘First Matter’ and Avicenna’s and Averroes’ ‘Corporeal Form.’”, *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy: Studies from the Publications of the American Academy for Jewish Research*, ed. Arthur Hyman (New York: Ktav Publishing House, 1977), 335-356.

b) Jon McGinnis tarafından yazılan “A Penetrating Question in the History of Ideas. Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of Avicenna”⁵² başlıklı makale İbn Sînâ’nın doğa felsefesinde mekân, boyutluluk ve tedahül ile ilgilenmektedir. Her ne kadar boyutlar, sürekliliğin bir uzantısı olsa da çalışma temelde cisim ve mekân arasındaki ilişkiye odaklanmakta ve mekânın ontolojik statüsünü sorgulamaktadır.

c) Yine Jon McGinnis tarafından yazılan “A Small Discovery. Avicenna’s Theory of Minima Naturalia”⁵³ başlıklı çalışma hariçte gerçekleşmiş bir cismin bölünmesinin sınırı olup olmadığı sorununa odaklanmakta ve hareket içeren bölünmede cismin bölünmesinin bir sınırda duracağını iddia etmektedir.

d) Andreas Lammer’in tezinin kitaplaşmış hali *The Elements of Avicenna’s Physics*⁵⁴ konuyla ilgili en önemli literatürden biridir.

e) Mehmet Sami Baga tarafından doktora tezinden üretilen *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi*⁵⁵ başlıklı çalışma Kâtîbî’nin *Hikmetü’l-‘ayn* eseri ve bu esere yazılan şerhler çerçevesinde cisim konusunu ele almaktadır.

f) Muhittin Macit tarafından kaleme alınan *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*⁵⁶ başlıklı eser de genel olarak İbn Sînâ’nın doğa felsefesini tanıtmaktadır.

2) Hareket söz konusu olduğunda da cisme benzer şekilde sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

a) Jon McGinnis, “A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the forma fluens/fluxus formae Debate”⁵⁷ başlıklı çalışması en küçük hareketle ilgilidir. En küçük hareketten kasıt da sürekli bir nicelik olan

⁵² Jon McGinnis, “A Penetrating Question in the History of Ideas: Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 47-69.

⁵³ Jon McGinnis, “A Small Discovery. Avicenna’s Theory of Minima Naturalia”, *Journal of the History of Philosophy* 1/53 (2015), 1-24.

⁵⁴ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*.

⁵⁵ Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü’l-Ayn Gelenegi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

⁵⁶ Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013).

⁵⁷ 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), 189-205.

hareketin zihinde bölünmesi esnasında ulaşılabilecek en küçük parçasıdır. Yazar çalışmasında böyle bir birimin olup olmadığını sorgulamaktadır.

b) Syamsuddin Arif'in "İbn Sînâ's Idea of Nature and Change"⁵⁸ başlıklı çalışması, İbn Sînâ felsefesinde doğa ve değişim arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Değişim her ne kadar bütün hareket türlerini içeren bir kavram olsa da yazar çalışmasında esas olarak cevherî değişime bir başka deyişle oluş ve bozuluşa odaklanmaktadır.

c) Jon McGinnis, "Avoiding the Void: Avicenna on the Impossibility of Circular Motion in a Void"⁵⁹ başlıklı çalışması İbn Sînâ'nın boşlukta hareketin imkansızlığı üzerine olan düşüncelerini ve bunları kanıtlamak için geliştirdiği delillere odaklanmaktadır.

d) Asad Q. Ahmed, "The Reception of Avicenna's Theory of Motion in the Twelfth Century"⁶⁰ başlıklı çalışmasında İbn Sînâ'nın hareket konusundaki iddialarının kendisinden sonraki seyrini ele almaktadır. Yazara göre söz konusu iddialardan biri olan kat etmeyle olan hareketin zihin dışında gerçekliği hem atomcu hem de süreklilikçi bazı düşünürler tarafından benimsenmiştir.

e) İzzet Gülaçar'ın doktora tezinden kitaplaştırdığı *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*⁶¹ başlıklı kitabı, *Kitâbü'ş-Şifâ: es-Semâu't-Tabiî* merkezli olarak İbn Sînâ'nın hareket hakkındaki görüşlerinin genel bir çerçevesini vermektedir.

3) Zaman, İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde hakkında en fazla çalışma bulunan konulardan biridir. Zamanla ilgili birkaç tezin yanı sıra müstakil birçok makale bulunmaktadır. Bu çalışmalardan konumuzla ilgili olanlar şu şekildedir:

a) Jon McGinnis'in "Time and Time Again. A Study of Aristotle and Ibn Sînâ's Temporal Theories"⁶² başlıklı doktora tezi Aristoteles ve İbn Sînâ'nın zaman teorilerini karşılaştırmakta ve Aristoteles sonrası şarihler tarafından problematik görünen bazı hususların İbn Sînâ tarafından nasıl çözüme kavuşturulduğunu

⁵⁸ Syamsuddin Arif, "İbn Sînâ's Idea of Nature and Change", *AFKAR - Journal of Aqidah and Islamic Thought* 8/1 (2007), 111-139.

⁵⁹ Jon McGinnis, "Avoiding the Void: Avicenna on the Impossibility of Circular Motion in a Void", *The Proceedings of Classical Arabic Philosophy, Sources and Reception*, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute, 2007), 74-89.

⁶⁰ Asad Q. Ahmed, "The Reception of Avicenna's Theory of Motion in the Twelfth Century", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016), 215-243.

⁶¹ İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket* (Ankara: Elis Yayınları, 2022).

⁶² Jon McGinnis, *Time and Time Again. A Study of Aristotle and Ibn Sînâ's Temporal Theories* (Yayınlanmamış: University of Pennsylvania, Doktora, 1999).

göstermektedir. Söz konusu çalışma, tez açısından oldukça verimli bir kaynak olsa da süreklilik ile ilgili kısıtlı bir materyal sağlamaktadır.

b) McGinnis'in "İbn Sînâ on the Now"⁶³ başlıklı makalesi, zamanın en küçük parçası olduğu iddia edilen an kavramının durumunu inceleme konusu kılmakta ve İbn Sînâ açısından zamanın anlardan oluşmadığını iddia etmektedir. Çalışmada her ne kadar bu iddiaya katılacak olsam da konunun özellikle akan şimdi bağlamında daha derinlikli olarak ele alınması gerekmektedir.

c) Yine McGinnis tarafından kalame alınan "The Topology of Time. An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time"⁶⁴ başlıklı çalışma İslam düşüncesindeki zaman yaklaşımlarını araştırmaktır. İbn Sînâ'nın kendi zaman anlayışı yanında karşısında yer aldığı atomik zaman anlayışı da çalışmada tartışma konusu kılınmaktadır. Bu nedenle çalışma İbn Sînâ'nın zaman anlayışının hem pozitif hem de negatif taraflarının aydınlatılması açısından oldukça verimlidir. Ancak genel bir resim vermeye odaklı olduğu için zamanın sürekliliği konusunda kısıtlı ölçüde değerlendirmede bulunmaktadır.

d) Peter Adamson'un Andreas Lammer ile yazdığı "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Platonist Account of the Essence of Time" başlıklı kitap bölümü de İbn Sînâ'nın zaman anlayışı konusunda çeşitli ipuçları içermektedir. Nitekim Rāzī'nin sorduğu sorular ve yaptığı itirazlar esasında İbn Sînâ felsefesine yöneliktir.

e) Cisimle ilgili olarak başvurulacak olan "The Elements of Avicenna's Physics" başlıklı çalışma ayrıca zaman konusunda da oldukça verimli tartışmalar içermektedir.

Görüldüğü üzere bütün bu çalışmalar her ne kadar süreklilik ile ilgili birçok ipucu içerse de doğrudan süreklilik konusunu ele almamaktadır. Halbuki süreklilik İbn Sînâ'ya göre cisim, hareket ve zamanın en temel niteliklerinden biridir. Cisim, hareket ve zaman ise doğa felsefenin en temel kavramlarındandır. Dolayısıyla doğaya ve doğa felsefesine dair derinlikli bir çalışma için cisim, hareket ve zamanın sürekliliğine odaklanan bir çalışma alana oldukça önemli bir katkı sağlayacaktır.

⁶³ Jon McGinnis, "İbn Sînâ on the Now", *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1 (1999), 73-106.

⁶⁴ Jon McGinnis, "The Topology of Time. An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time", *The Modern Schoolman* 81 (2003), 5-25.

Böylesi bir çalışma, üç temel kavramın sürekliliği üzerinden kavramların mahiyetine dair bir anlayış ve dolayısıyla doğaya dair bir anlayış, aynı zamanda İbn Sînâ felsefesinin tümünün anlaşılmasına yönelik de bir girişim olacaktır. Bu nedenle tezin temel sorusunu, İbn Sînâ'nın doğa felsefesindeki sürekliliğin yeri oluşturmaktadır. Bu tezi literatürdeki diğer çalışmalardan ayıracak en temel hususiyet, doğrudan süreklilik kavramına odaklanacak olmasıdır.

3. Yöntem

Bu tezde, yöntem olarak metin merkezli felsefî analiz yaklaşımı benimsenmiştir. Araştırma, öncelikli olarak İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ: et-Tabîyyât* başta olmak üzere doğa felsefesine ilişkin temel eserleri üzerine inşa edilmiştir. Bu metinler, hem filolojik titizlik hem de analitik çözümleme ilkeleri doğrultusunda ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Filolojik düzeyde, metnin lafzına mümkün olduğunca sadık kalınmış; kavramların Arapça özgün kullanımlarının anlam alanı, klasik felsefî terminolojideki yeri ve tarihsel bağlamı dikkate alınmıştır. Analitik düzeyde ise kavramların tanım, kapsam, ilişkisel konum ve gerekçelendirme boyutları sistematik biçimde çözümlenmiş, aralarındaki mantıksal bağlar ortaya konmuştur. Metin çözümlemesi sürecinde, lafzî sadakat ile kavramsal yorum arasında dengeli bir yöntem gözetilmiş; bir yandan metnin özgün bağlamının bozulmamasına özen gösterilmiş, diğer yandan felsefî anlam derinliğini açığa çıkaracak yorumlayıcı çerçeveler geliştirilmiştir. Bu çerçevede, İbn Sînâ'nın süreklilik anlayışı yalnızca tarihî bir bağlama yerleştirilmemiş, aynı zamanda kendi iç bütünlüğü ve sistematik tutarlılığı açısından değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte, çalışma yalnızca İbn Sînâ'nın metinleriyle sınırlı kalmamış; onun süreklilik tasavvurunu şekillendiren öncül kaynaklar (Aristoteles ve şârihleri, İslam düşüncesindeki kelamcı ve felsefî gelenekler) ve ardıl etkiler de karşılaştırmalı analiz kapsamında ele alınmıştır. Bu karşılaştırmalar, süreklilik kavramının hem tarihsel dönüşümünü hem de İbn Sînâ'nın özgün katkılarını görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın sınırlılıkları da yöntemin bir parçası olarak açıkça belirlenmiştir. Öncelikle, çalışma doğrudan süreklilik kavramına odaklandığından, İbn Sînâ'nın doğa felsefesinin diğer alanlarına yalnızca kavramla ilişkili olduğu ölçüde değinilmiştir. Ayrıca, metin merkezli analiz yöntemi gereği, çıkarımlar büyük ölçüde birincil kaynakların dikkatli okunmasına dayandırılmış; ikincil literatür ise açıklama ve yorumların karşılaştırılması amacıyla kullanılmıştır.

Sonuç olarak, bu yöntemsel yaklaşım, İbn Sînâ'nın süreklilik anlayışını hem kavramsal bütünlüğü hem de tarihsel-felsefî bağlamı içinde ortaya koymayı

hedeflemiş; böylece tez, yalnızca metin aktarımı değil, aynı zamanda felsefî bir çözümleme ve yorumlama çabası olarak kurgulanmıştır.

4. Bölümlendirme

Çalışma, süreklilik kavramını İbn Sînâ felsefesindeki üç ana kavram –cisim, hareket ve zaman– çerçevesinde incelemektedir. Bu üç kavram hem fizikî varlığın hem de doğa yasalarının temelini oluşturduğundan süreklilik tartışmasının merkezine yerleştirilmiştir. Çalışma, şu alt başlıklar etrafında yapılandırılmıştır:

1. Kavramsal Çerçeve: Süreklilik kavramının öncülleri, tanımı ve ontolojik koşulları belirlenmiştir.

2. Cisim ve Süreklilik: Cisimlik sureti, boyut, madde ve form ilişkileri bağlamında süreklilik ele alınmış; İbn Sînâ'nın üç boyutlu cisim anlayışı detaylandırılmıştır.

3.1. Hareket ve Süreklilik: Kuvve-fiil ayrımı, anda hareket meselesi, ilk hareket sorunu ve atomun hareket edemeyeceği iddiası üzerinden hareketin sürekliliği tartışılmıştır.

3.2. Zaman ve Süreklilik: Zamanın bölünebilirliği, büyüklük olması, özsel ardışıklığı ve an kavramı üzerinden İbn Sînâ'nın zamana dair süreklilik anlayışı açıklanmıştır.

Bu yapı, süreklilik kavramını yalnızca fiziksel değil aynı zamanda metafiziksel düzlemde de ele alma imkânı sunmuş, İbn Sînâ'nın süreklilik fikrinin sistematik bir çerçeveye sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Söz konusu başlıklar aynı zamanda *Kitâbü'ş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi'*nin belirli fasıllarının incelenmesi olarak da değerlendirilebilir. Buna göre 1. Bölüm, III. Makale 1., 2. ve 5. fasıllara; 2. Bölüm, III. Makale 3., 4. ve 12. fasıllara; 3.1. Bölüm, III. Makale 6.fasla; 3.2. Bölüm, II. Makale 10., 11. ve 12. fasıllara dair bir araştırma olarak okunabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM: SÜREKLİLİK: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Fiziksel düşüncenin metafizik temellerinde “süreklilik” ve “süreksizlik” ayrımı, yalnızca cisimlerin ontolojik yapısını değil, hareket ve zaman anlayışını da belirleyen temel bir meseledir. Bu mesele hem doğa felsefesi hem de varlık teorisi açısından kurucu bir sorun alanı oluşturur. Süreklilik, mantıksal bir kavram olmanın ötesinde fiziksel varlıkların içsel yapısını ve bu yapıya dair kavrayışın imkânlarını belirleyen felsefi bir ilkedir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi* adlı eserinde süreklilik konusunu “süreklilik öncesi kavramlar” üzerinden temellendirir. Ardışıklık, temas, girişiklik ve yapışıklık gibi ilişkilerin sıralı olarak ele alınması, sürekliliğin anlaşılması için zorunlu görülür. Bu bağlamda “cisim” kavramı analizlerin merkezindedir; hareket ve zaman, cisme bağlı olarak açıklanır. Süreklilik üç anlamda değerlendirilir: başkasına kıyasla iki tür ve kendinde sürekli. Bilkuvve ve bilfiil parça ayrımı üzerinden süreklilik ile atomcu yaklaşım arasındaki temel fark ortaya konur. Cisim, hareket ve zaman arasında süreklilik bakımından zorunlu bir izomorfizm bulunduğu, mesafenin sürekliliğinin hareketin, hareketin sürekliliğinin ise zamanın sürekliliğini gerektirdiği savunulur.

İbn Sînâ, *el-Şifâ: el-İlâhiyyât, 'Uyûnu'l-hikme, en-Necât, el-İşârât ve Sonsuzluğun Hakikati Hakkında* gibi eserlerinde sürekliliğin metafizik boyutunu da ele alır. Bu çerçevede çalışmada süreklilik; sonsuzluk, birlik ve kategori teorisi bağlamında merkezî bir ilke olarak ele alınır. İbn Sînâ, bazı varlık türlerinde bilfiil sonsuzluğu mümkün görür; doğası veya konumu gereği sıralı olmayan varlıkların bilfiil sonsuz olabileceğini, buna karşılık sıralı olanların bilfiil sonsuz olamayacağını savunur. Cisim, hareket ve zaman bilkuvve sonsuzca bölünebilir; hareket ve zaman eklenebilirlik açısından bilfiil de sonsuz olabilir. Süreklilik dereceleri, varlığın birlik kazanma biçimleriyle ilişkilidir ve hakiki anlamda bir olan şey, parçaları yalnızca bilkuvve olan kendinde sürekliliktir. Ayrıca süreklilik, nicelik kategorisinin faslı olarak, niceliğin sürekli ve süreksiz şeklinde ikiye ayrılmasını sağlar. Cisim, yüzey, çizgi, zaman, hareket ve mekân sürekli nicelikler; sayılar ise süreksiz niceliklerdir.

Bölümün sonunda süreklilik anlayışı ile bu anlayışa karşı geliştirilen görüşler karşılaştırmalı olarak ele alınır. Cisim, hareket ve zamanın en küçük parçasının olup olmadığı; dört temel ihtimal çerçevesinde tartışılır. Atomculuk, sonsuz parçacılık

ve bunların farklı biçimleri ile süreklilik anlayışı arasındaki temel ayrımlar ortaya konulur. İnceleme, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât* merkezli yürütülmekle birlikte diğer eserlere de atıf yapılır. Öncelikle kelamcı olmayan teoriler, ardından kelamcılarının görüşleri ve bunlara karşı İbn Sînâ'nın itirazları incelenir. Son olarak, İbn Sînâ'nın atomculuğa karşı geliştirdiği dokuz özgün delil ele alınır. Bu delillerin bir kısmı geometrik imkânsızlıklara, bir kısmı fiziksel gözlemlere dayanır. Ortak amaç, atom varsayımının doğurduğu mantıksal ve fiziksel tutarsızlıkları göstermek ve süreklilik ilkesini temellendirmektir. Böylece bölüm hem tarihsel hem teorik bir çerçevede, cisim–hareket–zaman üçlüsünün yapısına dair felsefi tartışmanın ana hatlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1.1 Fizik ve Süreklilik

Fiziksel düşüncenin metafizik temelleri tartışıldığında öncelikli olarak ele alınan meselelerden biri, doğal varlıkların yapısının sürekli mi yoksa süreksiz mi olduğudur. Bu tartışma yalnızca fiziksel nesnelerin ontolojik mahiyetini değil, aynı zamanda hareketin ve zamanın yapısını da belirler. Süreklilik problemi bu nedenle sadece mantıksal bir analiz konusu değil, aynı zamanda doğa felsefesinin kurucu sorularından biridir. Bu bağlamda özellikle Aristoteles ve İbn Sînâ'nın fizik anlayışları, süreklilik kavramının hem tanımı hem de ontolojik statüsü üzerine gelişen düşünsel mirasın çekirdeğini oluşturur.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabiî* başlıklı eserinin üçüncü makalesi, bu çerçevede sürekliliğin hem kavramsal temellerini hem de cisim, hareket ve zamanla olan yapısal ilişkisini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Makalenin dikkat çekici yanı, süreklilik probleminin çözümü için öncelikle süreklilik öncesi kavramlar olarak nitelendirilebilecek bir dizi kavramsal farklılaşmanın sistematik bir biçimde tartışılmasıdır. Bu başlıklar altında ardışıklık (*tetâli*), temas (*temâs*), girişiklik (*tedâhül*), simetrik temas (*teşâfi*) ve yapışıklık (*iltisâk*) gibi kavramlar önelemekte, sürekliliğe dair analizler ise bu kavramsal zeminin üzerine inşa edilmektedir. Bu kavramların sürekliliği önelemesinin anlamı sürekliliğin anlaşılabilmesi için öncelikli olarak bu kavramların anlaşılması gerektiğine işaret eder. Bu yapılanma, süreklilik probleminin yalnızca çözülmesi gereken bir paradoks değil, daha temel bir mesele olduğuna işaret eder: Fiziksel varlıklar bütünlüğünü neye borçludur? Onların parçalanabilirliği, birbirleriyle olan ilişkileri

ve bu ilişkilerin zemininde yatan ortak ilkeler nelerdir? İbn Sînâ'nın yaklaşımında bu soruların merkezinde cisim kavramı yer alır. Zira İbn Sînâ, doğaya dair tüm analizini cismin yapısı ve bu yapıya ilişkin haller üzerinden temellendirmektedir. Hareket ve zaman da bu anlamda cismin ya arazı ya da sonucu olarak değerlendirilir.

Bu alt bölümde öncelikle 1.1.1 başlığı altında sürekliliğin kavranabilmesi için ön şart olan kavramlar ayrıntılı olarak incelenecek, bu kavramların İbn Sînâ tarafından nasıl tanımlandığı, hangi mantıksal farklara dayandırıldığı ve süreklilikle nasıl bir ilişki içinde oldukları gösterilecektir. Ardından 1.1.2 başlığı altında sürekliliğin kendisine dair tanımlar, bu tanımlarda yer alan ortak sınır ve bilkuvve parça gibi unsurlar üzerinden süreklilik meselesinin fiziksel varlık anlayışı içerisindeki çerçevesi belirlenecektir. Son olarak 1.1.3 başlığında sürekliliğin yalnızca cisimlere değil, hareket ve zamana da işaret ettiği ve bu üçlü varlık alanı arasında kurulan izomorfik yapının nasıl temellendirildiği incelenecektir.

1.1.1 Sürekliliğe Hazırlayıcı Kavramlar

İbn Sînâ, sürekliliğe hazırlayıcı kavramların anlamlarını vermeden önce *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü t-tabîî* III.1’de öncelikli olarak bu kavramların cisimlerle olan ilişkisini incelemektedir. Buna göre tabîî olan şeyler cisimler ve cisimlerin hallerinden ibarettir. Nicelik ise bir şekilde bu iki sınıfa ilişmektedir. Niceliğin cisimlerle olan ilişkisi boyutlarla, cisimlerin halleriyle olan ilişkisi ise zaman gibi cisimlere zati ya da arazi olarak ilişkin diğer şeylerle ilgilidir. Niceliğin cisimlerle olan ilişkisi üç yönden ele alınabilir:

- 1) cisimlerdeki nicelik veya cisimlerle birlikte bulunan nicelik,
- 2) hareket gibi zaman yönünden cisme ilişkin nicelik,
- 3) cisimlerden meydana gelenin sayısına veya onun büyüklüğüne kıyas yönünden cisme ilişkin nicelik.

Cisimlerin niceliklerinden kaynaklanan halleri ise ya tek tek cisim olmalarına uygun hallerdir ya da birbirlerine kıyaslanmaları bakımından halleridir. İlkinin örneği büyüklük bakımından sonluluk ve sonsuzluk hali ya da bölünme bakımından sonluluk ve sonsuzluk halidir. İkincinin örnekleri ise ardışıklık (*tetâîl*), temasta

olmak (*temâs*), simetrik temas (*teşâfi*) ve nihayet sürekliliktir (*ittisâl*). Devamında İbn Sînâ cismin yanı sıra hareket, zaman ve kuvve durumlarını dikkate alarak örneklendirmektedir:

“Cisimlerin durumlarına gelince; [i] bunlardan hareket ve zaman nicelik halleri bakımından şu şekilde değerlendirilir: Acaba bunların zamansal bir başlangıcı var mıdır, sona ererler mi, yoksa böyle değil midir; yani bunların bir sonu yok mudur? [ii] Bunlardan kuvvetler ise nicelik halleri bakımından şu şekilde değerlendirilir: Sonlu olan veya olmayan şeylerle nasıl hizalanırlar (paralel olurlar) ve bu o şeylerin yapısında nasıl mümkün olur?⁶⁵	وأما أحوال الأجسام فالحركة والزمان منها تعتبر من أحوال كميتها أنهما هل لهما ابتداء زمني، وهل ينقطعان، أو ليس كذلك، بل لا نهاية لهما. وأما القوى منها فيعتبر من أحوال الكميات فيها أنها كيف تحاذي أموراً ذات نهاية أو غير ذات نهاية، وكيف يمكن ذلك فيها.
--	--

Tüm bunlar aslında *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü t-tabîi* III. Makale boyunca İbn Sînâ'nın yapacağı tartışmanın içeriğidir. Dolayısıyla İbn Sînâ bu makaleyi cisim üzerinden kurgulamakta ve cisim ile birlikte ona ilişkin halleri araştırma konusu kılmaktadır. Bu çalışmanın konusu olan süreklilik ve öncesindeki kavramlar da İbn Sînâ açısından aslında cisimle ilgili olmaları nedeniyle incelenmektedir. Nitekim III. Makale 2. Faslı girişinde İbn Sînâ bu hususu şöyle ifade etmektedir:

Cisimlerin sonlu olmaları ve büyüklük bakımından durumlarına geçmeden önce, onların küçüklük ve bölünme açısından sonlu olmaları meselesini konuşmak bize yararlıdır. Bundan da önce <i>ardışıklık, temas, girişiklik, simetrik temas, yapışıklık ve süreklilik</i>	وقبل أن نتكلم في أمر تناهي الأجسام وأحوالها في الإعظام، فحقيق بنا أن نتكلم في تناهيها ولا تناهيها في الصغر والانقسام. وقبل ذلك فحقيق بنا أن نعرف التتالي والتماس والتداخل والتشافع
--	---

⁶⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, çev. Jon McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), 260-261.

kavramlarını bilmek bize yaraşır. Yine <i>orta</i> ve <i>ucu</i> tanımlamak, <i>mekânda birlikte olma</i> ve <i>mekânda tek tek bulunma</i> kavramlarını tanımak da bize yaraşır. ⁶⁶	والتلاصق والاتصال، وأن نعرف الوسط والطرف، وأن نعرف معا في المكان وفردى.
---	---

Görüldüğü üzere İbn Sînâ cismin büyüklük bakımından sonluluğu için bölünme bakımından sonluluğunu ve bunun için de söz konusu kavramları araştırmaktadır. Aristoteles ise kavramları *Fizik V.* kitapta hareketle ilgili tartışmaların ortasında ele almaktadır.⁶⁷ Daha sonra VI. kitapta yine hareketle ilgili bir tartışmanın öncesinde kavramları hatırlatmaktadır. Aristoteles ve İbn Sînâ arasındaki kavramların neden ve nerede incelendiğine dair bu farklılık, muhtemelen hangi kavramın doğayı ve doğal olanı açıklamada merkezde olduğuna dair yaklaşımlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Buna göre İbn Sînâ doğayı ve doğal olanı cisim ve cismin halleri temelinde kavramaktadır. Hareket bu nedenle cismin bir arazi olarak ikincil bir inceleme konusu haline gelmektedir. Bir diğer muhtemel neden ise yaşadıkları dönemlerdeki tartışma odağının farklılığıdır. Nitekim Aristoteles esas olarak hareketle ilgili Zenon paradokslarına yanıt vermeye çalışırken; İslam dünyasında tartışma cisimlerin atomlardan kurulup kurulmadığı hakkındaydı.⁶⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ tartışmada esas olarak cisimleri görmekte ve kavramlar bu tartışmaya bir giriş niteliği taşımaktadır. Şimdi kavramların kendilerini incelemeye geçebiliriz.

İnceleyeceğimiz ilk kavram çifti *mekânda birlikte (me'a)* ve *mekânda tek tek bulunma (firâdâ)* kavramlarıdır. İbn Sînâ Aristoteles ve şarihlerin yaptığı gibi birlikte bulunma ve tek tek bulunma kavramlarıyla ilgili olarak özel (*mekânü'l-*

⁶⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 262.

⁶⁷ Aristoteles, *Fizik V.* Kitap'taki incelemesinde sürekliden önce *birlikte, ayrı, bitişik, arada, ardıl* ve *içeren* kavramlarını tanımlamakta daha sonra ise sürekli kavramına geçmektedir. Bunun muhtemel nedeni sürekliliği diğer ilişki türlerinden daha özel olarak düşünmesidir. Themistius, *On Aristotle Physics 5-8*, çev. Robert B. Todd (London: Bloomsbury, 2008), 32. Nitekim birazdan görüleceği üzere nesneler birlikte, bitişik, ardıl hatta içeren olduğu halde sürekli olmayabilir. İbn Sînâ böylesi bir sıralamayı dikkate almıyor görünmektedir. Biz burada Aristoteles'e benzer şekilde kavramları genelden özele olacak şekilde sürekliliğe doğru giden bir seyrirde inceleyeceğiz.

⁶⁸ Bu hususla ilgili detaylı tartışma 1.3. Süreklilik vs. Süreksizlik bölümünde gelecektir.

hâss) ve genel mekân (*mekânü'l-âmm*) arasında bir ayrım yapmaktadır.⁶⁹ Buna göre mekânda tek tek bulunma her biri kendi için özel mekâna sahip olan şeyler için kullanılır ve bu özel mekânın parçası, şeyin kendisi ve bir başkası için genel olan mekânın bir parçası değildir. Bunun aksine mekânda birlikte bulunan şeyler, kendi özel mekanlarını korumakla birlikte daha genel bir mekânda birlikte yer alırlar. Nitekim İbn Sînâ mekânda birlikte olmayı şu şekilde tanımlamaktadır:

“Tek tek (<i>furâdâ</i>)” dememiz, ancak her birinin kendine özgü bir mekânı olan şeyler için söylenir ki, bu özel mekânın herhangi bir parçası, diğer şeyle ortak bir genel mekâna ait değildir. “Mekânda birlikte (<i>ma‘an fi'l-mekân</i>)” denilmesi ise zamanda olduğu gibi, her birinin mekânı, öbürünün mekânının aynısı olacak şekilde değildir. Oysa şeyin zamanı ötekinin zamanının aynıdır. Bu, mekânda mümkün değildir, fakat zamanda mümkündür. Aksine, ‘mekânda birlikte’ ifadesi tek bir şey gibi bir araya gelmiş şeyler için söylenir. Bu bütünün bir mekânı vardır; her birinin de kendine ait bir mekânı vardır; bu özel mekândan bir parça, genel mekânın da parçasıdır.”⁷⁰	وأما قولنا فرادى فأنما يقال لأشياء لكل واحد منها مكان خاص ليس جزؤه جزءا من مكان عام له وللآخر. ويقال معا في المكان ليس كما في الزمان بأن يكون مكان كل واحد منهما هو بعينه مكان الآخر، كما زمانه زمان الآخر؛ فإن هذا مستحيل في المكان وغير مستحيل في الزمان؛ بل إنما يقال معا في المكان لأشياء مجتمعة كشيء واحد، يكون لجملة مكان، ويكون لكل واحد منها مكان خاص جزء ذلك المكان الخاص جزء من المكان العام.
---	--

⁶⁹ Aristoteles’in birlikte ve ayrıya dair verdiği tanımlar için bk. 226b20. Aristoteles, *Fizik*, 231.; Aristoteles, *et-Tabi‘a*, 1984, 1/538.; 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), 84. Simplicius ve İskender’in yorumları için bk. Simplicius, *On Aristotle Physics* 5, çev. J.O. Urmson (London: Bloomsbury, 2013), 70. Aristoteles tanımlarının detayları için bk. Pfeiffer, *Aristotle’s Theory of Bodies*, 150-152.

⁷⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 272. 226b23. Aristoteles, *Fizik*, 231.

İbn Sînâ'ya göre orta veya ara (*vasat*) ise herhangi bir değişim zamanı sırasında başka bir şeye dönüşmeden önce değişimin kendisinde meydana geldiği yerdir. Ancak İbn Sînâ'ya göre bu değişim yer değiştirme hareketi ile sınırlı değildir. Hangi değişim söz konusu olursa olsun arada bu şekilde anlaşılmalıdır.⁷¹

Ardışıklık (*tetâli*) kavramı İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi* III.2'de incelediği ilk kavramdır. İbn Sînâ'ya göre ardışık olan iki şey, aralarında kendi cinslerinden bir şey bulunmayandır. Mesela ardışık evler arasında başka bir ev bulunmaz. Çünkü ardışık olan birincinin peşinden gelir ve onunla birinci ev arasında kendi cinslerinden bir şey yani başka bir ev bulunmaz. Aristoteles sonrasında ardışık şeylerin türdeş olmak zorunda olup olmadığıyla ilgili tartışmada⁷² İbn Sînâ türdeşlerin ve farklı türden olan şeylerin ardışık olabileceğini belirtir. Ancak türce farklı olan ardışıklar farklı türden olmaları bakımından değil; cisimlik, canlılık gibi genel zatî bir durumda ya da beyazlık, ayakta durmak, boy, düzgünlük, görünürlük, hacim gibi arazî bir durumda ortak olmaları bakımından ardışık olabilirler. Eğer aralarında hiçbir ortaklık yoksa “bu ötekini takip ediyor mu” sorusunda olduğu gibi genel bir ardışıklıktan bahsedebiliriz. Şimdi örnekler üzerinden ele alırsak türce ardışık olanlar ev ve ev şeklinde türce aynı olanlardır. Türce farklı olanlara insan, at, kaya⁷³ ve ağaç dizisi gibi farklı nesnelerin ardışıklıkları örnek olarak verilebilir. Mesela bu nesneler genel bir araz olan “dik

⁷¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 272. Aristoteles'in arada tanımı için bk. 226b23. Aristoteles, *Fizik*, 231. Aristoteles değişim dışında cisim ve zamanla ilgili olarak bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Şarihler konuyla ilgili ilave bilgi sağlamazken; Simplicius da konuyu değişimle sınırlı tutmakta ancak değişimin türleriyle ilgili bazı ilave bilgiler vermektedir. Buna göre yerde doğal olarak arada olan aşağı ve yukarı arasındakidir. Aradaki, nitelikte iki karşıt arasında olanken; nicelikte tamamlanmış ve tamamlanmamış büyüklükler arasındakidir. Simplicius'a göre diğer aradaki kullanımları dar anlamıyla arada değildir, ancak bu kullanımlara benzerlikleri nedeniyle arada olarak nitelenmiştir. Simplicius, *On Aristotle Physics* 5, 73.

⁷² Aristoteles'in tanımı için bk. 226b34-227a4. Aristoteles, *Fizik*, 233. Themistius ardılığın hangi açılardan olabileceğini netleştirmektedir. Buna göre ardılık a) ya çizgilerde ve evlerde olduğu gibi konum açısından, b) ya 1 ve 2 sayılarında olduğu gibi tür bakımından, c) ya da önsöz ve izahta olduğu gibi sıra bakımındandır. Nitekim önsöz izahtan öncedir ve bir izah önsöze ardışıktır. Çünkü aralarında aynı türden başka bir şey yoktur. Themistius, *On Aristotle Physics* 5-8, 33. Simplicius'a göre ise başlangıç ya da doğal olarak başlangıçtır ya da uzlaşımsaldır. Örneğin 2 sayısı doğal olarak 1 sayısının ardılıdır. Ancak yılın başlangıç ayının hangisi olduğuna uzlaşımsal olarak karar vermekteyiz. Başlangıcı Ocak olarak belirlemek ile Nisan olarak belirlemek arasında doğal bir fark bulunmamaktadır. Simplicius, *On Aristotle Physics* 5, 76.

⁷³ Türkçe tercümede ibare *habl* olarak okunduğu için iplik anlamı verilmiştir. Biz ise İngilizce tercümenin metnindeki *cebel* şeklinde okumayı takip ederek kaya anlamı verdik.

duran” olmaları bakımından ele alınırsa at sırasıyla insana, kayaya ve ağaca ardışık olur. Eğer genel zâtî bir durum (cins) bakımından yani canlı olmaları bakımından dikkate alınırsa at insana ardışık olur ama kaya ve ağaca ardışık olmaz. Eğer özel zâtî bir durum (tür) yani insan olması bakımından dikkate alınırsa bu dizide insan ferdine ardışık bir şey olmayacaktır.⁷⁴

İbn Sînâ bitişiği (*mümâss*) şu şekilde tanımlamaktadır:

Temas eden ise kendi ucu ile, kendisine bitiştigi söylenen şeyin ucu arasında konum sahibi başka bir şey bulunmayan şeydir. ⁷⁵	وأما المماس فهو الشيء الذي ليس بين طرفه وطرف ما قيل إنه مماس له، شيء ذو وضع.
--	---

Ardışıktan farklı ve daha yakın bir ilişki biçimi olarak temasta şeyler arasında konumsal olarak ayrıklık bulunmamaktadır. İbn Sînâ burada mekânsal ayrıklığın olmamasını değil, konumsal ayrıklığın olmamasını şart koşturmaktadır. Nitekim nesnelerin uçları mekânda değildir. Çünkü uçların mekânı değil, konumu bulunmaktadır. Konum dediğimiz şey ise bir şeyin kendisine işaret edilebilir olması bakımından özel bir yöndür. Bu anlamıyla iki şeyin temasta olması uçlarına işaretinin beraber gerçekleşmesi demektir.⁷⁶

⁷⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 262-263.

⁷⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 263. ‘*Uyûnu’l-hikme*’de “Miktarların teması ise onların bir olmaksızın beraber olmasıdır” şeklinde ifade edilmektedir. İbn Sînâ, ‘*Uyûnu’l-hikme*, ed. Abdurrahman Bedevi (Beyrut: Vekaletü’l-Matbuat, 1980), 24-25. *el-Hidâye*’de ise İbn Sînâ bitişiği “uçları arasında boyut olmayan” olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, ed. Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü’l-Kâhireti’l-hadîse, 1974), 150.

⁷⁶ Aristoteles’in en az açıklamada bulunduğu kavram temas kavramıdır. Açıklamasına göre ardılığa temas da eklendiğinde temas ortaya çıkmaktadır. (227a8. Aristoteles, *Fizik*, 233.) Ayrıca sürekli açıklamasından çıkarsadığımız bir diğer hususa göre temas eden nesnelerin sınırları bir ve aynı değildir. (227a12. Aristoteles, *Fizik*, 233.) Bir başka deyişle temas eden şeyler sınırlarını koruyarak bitişmektedir. Daha önce belirttiğimiz üzere Aristoteles ardışıklığın alanının daha geniş olduğunu temasın ise daha özel olduğunu düşünmektedir. Bunun sonucunda sayılar ve ruhun kısımları ardışık olabileceken, sürekli olamamaktadır. (Pfeiffer, *Aristotle’s Theory of Bodies*, 158.) Themistius ise incelemesinde temasın yalnızca cisimler için geçerli olmadığını örneğin geçmişin de geleceğe bitişik olduğunu iddia etmektedir. (Themistius, *On Aristotle Physics 5-8*, 33.) Nitekim gelecek geçmişin ardılıdır ve ayrıca sınırları bir aradadır. Ancak Simplicius buna itiraz etmekte ve bitişmenin yalnızca cisimler için geçerli olduğunu iddia etmektedir. Buna göre temas eden her şey ardıldır ama ardıl olan her şey bitişik değildir. Bitişiklik için konum sahibi olmak ve temas gerekmektedir. Dolayısıyla ayın ikinci günü dar anlamıyla birinci güne temasta değildir. Ayrıca niteliksel bir değişimi göz önüne aldığımızda beyazdan siyaha dönüşen bir şeyde siyah ve beyaz temasta değildir. Çünkü beyazdan siyaha değişme gerçekleştiğinde beyaz ortadan kalkmaktadır. (Simplicius, *On Aristotle Physics 5*,

Bir diğerk kavram ise *teşâfu* ‘ olup ardışık olması bakımından ardışığın temasta olma haline verilen bir isimdir (*teşâfe* ‘a). İbn Sînâ’ya göre burada tür ortaklığı şartına gerek yoktur. Nitekim teknik bir terim olarak anlaşılmadığı sürece kelime anlamından tür ortaklığı şartı çıkmamaktadır. Ona göre bu kavramın anlamında tür ortaklığı şartı koşulursa her halükârda daha genel bir anlam için başka bir kelimeye ihtiyaç hasıl olacaktır.⁷⁷

Aristoteles’te diğerk kavramlarla birlikte ele alınmayan ancak İbn Sînâ’nın incelediği bir diğerk kavram girişiklik (et-tedâhül). Bu kavram ve İbn Sînâ’nın kavramla ilgili verdiği özellikler atomculuk eleştirisi açısından oldukça büyük önem taşımaktadır. Nitekim *eş-Şifâ: et-Tabîiyyât: es-Semâü’t-tabîi* III.2’de görüleceği üzere İbn Sînâ’nın eserlerinde en yaygın kullandığı delil girişikliğin imkansızlığına dayanmaktadır. İbn Sînâ girişiklik (*tedahül*) kavramını, temas eden/bitişik (*mümass*) ve yüzeysel karşılaşma (*mülâkâ*) kavramlarıyla karşılaştırır ve girişikliği “bütünün bütünle birleşmesi” düşüncesi üzerinden anlatmaya çalışır. Ona göre “Bir nesne yalnızca uçlarıyla değil de bütünüyle ötekine kavuştuğunda, bu artık temas değil girişiklik”, burada iki cismin herhangi bir sınırdaki fazlalık bırakmadan birbirine tam olarak iç içe geçmesi gerekir. Bu hâl, İbn Sînâ’nın ifadesiyle “bütünsel karşılaşma” diye anılır; temas sınırdaki karşılaşma yüzeyde olurken, girişiklikte karşılaşmayan hiçbir nokta kalmadığı için bütünüyle bir iç içe geçmişlikten bahsedebiliriz. Bu noktada İbn Sina girişikliği şöyle tanımlar: “Girişiklik, ancak bir zatın tümüyle ötekine girmesidir; bunun gerçekleşmesi için bir cismin, ‘içine girildiği’ söylenene ait her şeyle buluşması gerekir.” Başka bir ifadeyle bir cismin içine girdiği şeyde boşta hiçbir hacim kalmamalıdır. Temasta hacimler ayrı kalır; girişiklikte hacimlerin üst üste binmesi zorunludur. İbn Sînâ bu noktada tanım hakkında şu önemli ayrımı yapar: “Girişik iki cismin aynı mekânda bulunması zorunlu bir sonuçtur; fakat girişikliğin tanımı mekân birliği değildir.” Temas yalnız uçları birleştirir, mekânlar farklı kalabilir. Girişiklikte mekânlar tekleşir, fakat bu

77.) Dolayısıyla Simplicius’un temasta olmak için konum sahibi olmak, temas etmek ve kalıcı olmak üzere üç şartı olduğu iddia edilebilir. Hem Simplicius hem de Yahya tarafından tekrarlanan bir husus da bitişik olan şeylerin gerektiridir. (Aristoteles, *et-Tabî’a*, ed. Abdurrahman Bedevî, çev. İshak b. Huneyn (Kahire: Dâru’l-Kavmiyye li’t-Tıbaati ve’n-Neşr, 1960), 2/544.) Buna göre birbirine ardıl olan ve temasta olan iki insan bitişik iken; aynı durumda olan taş ve insan bitişik değildir.

⁷⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 268.

tanımın yani girişikliğin kendisi değildir, tanımın faslı “bütünün bütünle örtüşmesi” ifadesidir. İbn Sînâ “Bir cisim tamamıyla başka bir cisme birleşmişse üçüncü bir şeyle temas edemez” şeklindeki bir itiraza da şöyle cevap verir: Cisim belirli yönlerden dolu, başka yönlerden boş kalabilir; dolayısıyla başka bir temas noktası veya hattı mümkündür. Böylece girişiklik, üçüncü bir teması zorunlu olarak engellemez.

Ona göre, “eğer bir şey ötekiyle bütünsel karşılaşmadaysa ve diğeri ona fazlalık arz etmiyorsa, o zaman ikisinin karşılaştığı şeyler birbirine eşittir.” Aksi takdirde, karşılaşma içinde, birinci varlıkla temas etmeyen bir unsur kalır ve bu durum girişiklik tanımına aykırıdır. Bunu desteklemek için nokta örneğini verir: “Bin nokta toplansa da hacim artmaz.” Noktalar gibi, girişik olan cisimlerin birleşmesi, yeni bir hacim oluşturmaz; yalnızca mevcut olan hacmin kendisine girer. Buna karşın, eğer bir varlık ötekiyle karşılaşıyor ama karşılaştıran şeyin bir kısmı, ilkinin temas ettiği kısımla örtüşmüyorsa, bu durumda ikinci varlık, ilk karşılaşmanın dışında kalan boşluğu doldurur. Bu, girişiklik değil, fazlalıkla birlikte gelen ardışık karşılaşmadır. Buradan çıkan sonuca göre girişikliğin bir özelliği hacimle ilgilidir. Ona göre “Bir araya getirilen bin nokta hacmi artırmaz; aynı şekilde, bütünyle girişik sayısız varlık da tek hacimden fazlasını yaratmaz.” Nokta örneği, girişikliğin zorunlu özelliklerinden biri olan hacmin artmamasını anlatır. İbn Sînâ’ya göre temas ile girişiklik arasında bir başka fark da şudur: “Temas, iki zatın sadece uçlarını birleştirir; girişiklik ise aralarında hiçbir boşluk kalmayacak biçimde bütünsel karşılaşmadır.” Eğer temastan girişikliğe geçiş tasavvur edilirse, cismin ötekinin iç hacmine nüfuz etmesi gerekir; tam nüfuz gerçekleştiğinde temas artık girişiklik vasfı kazanır. Böylece İbn Sînâ, girişikliğin tanımını “hacim artmazlığı”, “mekân özdeşliği” ve “bütünsel karşılaşma” gibi zorunlu sonuçlarla birlikte ortaya koymuş olur. Nihayetinde burada asıl mesele girişikliğin gerçekten dış dünyada var olup olmadığı değil, bu kavramın zihinde nasıl tasavvur edildiğidir.⁷⁸

Yapışık (*mültesık*) da girişiklik gibi Aristoteles tarafından müstakil bir kavram olarak ele alınmamaktadır. Bu kavram, çalışmanın devamında görüleceği üzere süreklinin ikinci ve üçüncü anlamları açısından önemlidir. Buna göre yapışık

⁷⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 263-264.

(*mültesik*) “[...] hareket sırasında nesneye, ikisini ayırmanın çok zor olacağı noktaya kadar ulaşacak şekilde bitişik bir şeydir.”⁷⁹ Böylesi bir durum iki şekilde meydana gelebilir. İlk olarak iki yüzey birbirine o kadar uyum sağlar ki bir boşluk oluşturmada diğerini ayırmak imkânsız olabilir. Yapışıklık ikinci olarak iki şeyden birinin diğerinin bazı kısımlarına derinden gömülmesiyle meydana gelir. Bu ikinci durumda çoğunlukla tutkal veya benzeri bir şey aracılığıyla yapışıklık gerçekleşir. Nitekim tutkal, akışkanlığı sayesinde iki cisim arasında iki yüzeye çok yakın uyum sağlayabilendir ve her iki cismin birbirine yapışmasını sağlayacak şekilde her birinin içine derinlemesine nüfuz edip kuruyup sertleşir.

1.1.2 Süreklilik

Aristoteles’in metinde ardışıklık ve temastan sonra incelediği son kavram sürekliliktir. Daha önce işaret edildiği üzere Aristoteles’te süreklilik en özel ilişki biçimidir. Nitekim ardışık olan her şey temasta değildir. Ancak temasta olan her şey ardışıktır. Benzer şekilde sürekli olan her şey aynı zamanda temastadır. Ancak temasta olan her şey sürekli değildir. Dolayısıyla söz konusu kavramlar ardışıklık, temas ve süreklilik şeklinde genelden özele doğru sıralanabilir. Aristoteles’in süreklilik tanımı şu şekildedir:

“Sürekli ise karşı karşıya gelip temas eden (<i>müşâfi</i>) anlamındadır. Ama ben, birbirine temas eden iki şeyin her birinin ucu, tam anlamıyla aynı uç olduğunda ve aralarındaki birleşme bu ismin (sürekli) gerektirdiği şekilde gerçekleştiğinde “sürekli” derim. Bu durumun her ikisi de iki ayrı parçaya sahip olan şey için olması mümkün değildir.”	"فأما 'المتصل' فإنه بمعنى شافع، غير أني أقول 'متصل' إذا كانت نهاية كل واحد من الشيئين اللذين عليهما يلتقيان واحدة بعينها واتصلت علي حسب ما يدل عليه هذا الاسم. وليس يمكن أن يكون ذلك وأجزاءهما اثنتان. ⁸⁰
---	--

⁷⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 268.

⁸⁰ Aristoteles, *et-Tabî'a*, 1960, 2/545. Çeviri bize aittir.

İlk bakışta tanım sürekliyi, temasın bir türü olarak vaz ediyor görünmektedir. Ancak temastan farklı olarak sürekli de sınırlar iki değil birdir. Ayrıca sınırlar birlikte tutulmaktadır. Aristoteles’in “adının imlediği” dediği kısım da sınırların bir arada tutulmasıyla ilgilidir. Aristoteles’in sürekli ile ilgili başka bir tanımı daha vardır:

[...] ‘sürekli’yi “hep bölünebilir olan şeylere bölünebilen” diye tanımlıyorum. ⁸¹	وأعني بالمتصل المنقسم إلى ما ينقسم دائما...
---	---

Şimdi neden iki tanım olduğu ve bu iki tanımın birbiriyle ilişkisinin ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. İbn Sînâ’nın bu soruya yanıtından önce Aristoteles’in bu iki tanımıyla ilgili ikincil literatürde farklı görüşler vardır. Sattler bu iki tanımı aynı sürekliliğe farklı yaklaşımlar olarak anlayabileceğimizi iddia etmektedir:

“Birincisi, terkibî açıklama, eğer değerlendirmemize bireysel şeylerle başlarsak ve bu başlangıç noktasından itibaren bir sürekliliğin nasıl ‘oluşturulabileceğini’ bilmek istersek bize bir sürekliliğin neye benzediğini söyler, -metaforik konuşursak-, çünkü süreklilik, en azından sıkı tanımlandığında bireysel şeylerin eklenmesi sonucu düşünülemez. Buna karşılık ikinci açıklama, sürekliliği kavramsal olarak parçalara ayıran tahlilî açıklamadır. Birincisi henüz bir sürekliliğin varlığını varsaymaz ve bu nedenle Aristoteles’in *Analitikleri*’ne göre nominal bir tanım olarak anlaşılabilir, ikincisi ise bir varoluş kanıtı ile öncelenir, -bize hareket, zaman ve uzaysal büyüklüğün süreklilik olarak düşünülmesi gerektiği gösterilmiştir- ve dolayısıyla gerçek bir tanım olarak anlaşılabilir.”⁸²

Buna göre tanımlardan ilki atomistik bir büyüklük kavramına, ikincisi ise Parmenidesçi bir büyüklük kavramına yanıt verir. Çünkü ilki bireysel şeyle değil şeylerle başlayıp buradan terkibe doğru ilerlerken, ikincisi şeyin birden fazla parçadan oluştuğunu varsayarak tahlile soyunur. Diğer taraftan bu iki tanımdan ilki bir ilişki biçimi, ikincisi ise bir özellik olarak düşünülebilir. Buna göre bilkuvve parçalar ilişkisel olarak sürekli ve sonsuz bölünebilirlik sürekli nesnenin bir

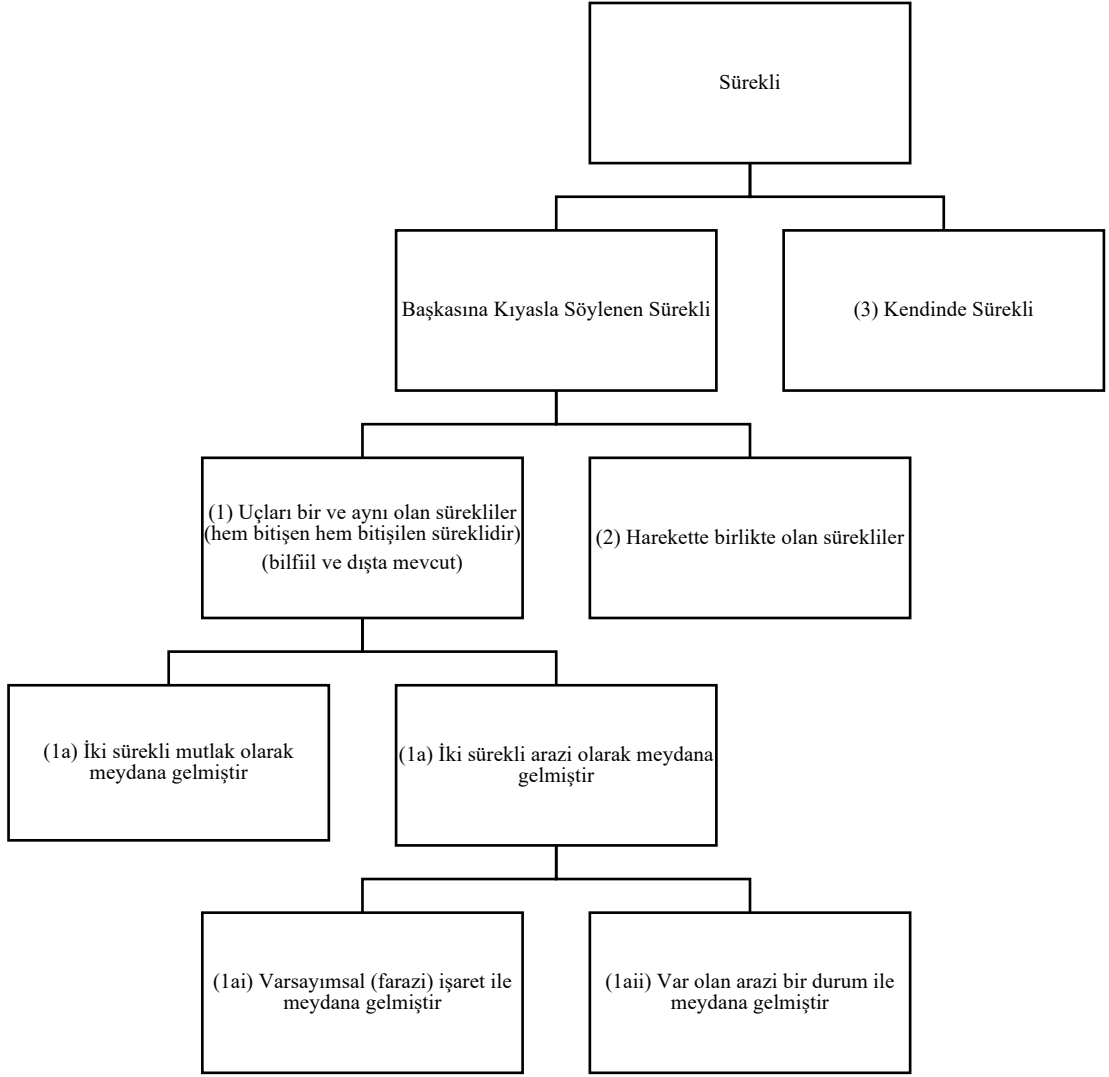
⁸¹ 232b24. Aristoteles, *Fizik*, 261.

⁸² Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 296.

özelliğidir.⁸³ Ya da bu tanımlardan ilki çift aşamalı ikincisi ise tek aşamalı olarak nitelendirilebilir. İlk basamaklı olan esasında “A, B ile süreklidir” şeklinde, ikincisi ise “A süreklidir” şeklinde ifade edilebilir.⁸⁴ Tanımların nasıl nitelendiğini bir kenara bırakacak olursak her iki tanım da esasında birbirini destekler niteliktedir. Çünkü ilk tanım nesnenin sınırları ortak olan parçalardan oluştuğunu ifade ederken, ikinci tanım nesnenin bu parçalara bölünebileceğini ifade etmektedir. İlk tanım sınır ve parça ile ilgili bazı hususlara, ikinci tanım ise bölünmeyle ilgili bir hususa işaret etmeyi gerektirmektedir. Ancak bundan önce İbn Sînâ’nın sürekli tanımına ve türlerine yaklaşımı incelenecektir.

⁸³ Keren Wilson Shatalov, “Continuity and Mathematical Ontology in Aristotle”, *Journal of Ancient Philosophy* 1/14 (2020), 32-33.

⁸⁴ Sattler, “Divisibility or Indivisibility: The Notion of Continuity from the Presocratics to Aristotle”, 16.



Tablo 1: Sürekliğin Anlamları

İbn Sînâ ise sürekliyi üç anlam için söylenen ortak bir lafız olarak nitelemektedir. Bu üç anlamdan ikisi başkasına kıyasla söylenen sürekliyi işaret ederken, birisi kendinde sürekliyi işaret etmektedir. Başkasına kıyasla söylenen sürekli iki türe ayrılır. Bunlardan birincisi (1) bir büyüklüğün başka bir büyüklüğe “ucu itibariyle” temasta olmasıdır; yani ikisinin ortak bir sınırı olması durumunda bu büyüklük diğer büyüklükle birlikte sürekli, dolayısıyla burada hem bitişen hem bitişilen sürekli olarak adlandırılır.⁸⁵ Burada hem bitişen hem bitişilen süreklilerin ikisi de

⁸⁵ *el-Hidâye*’de daha kısa bir şekilde “aralarında ortak uç vardır” şeklinde ifade edilmektedir. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 150. *Kitâbü’ş-Şifâ: Mekûlât*’ta İbn Sînâ, bunun büyüklük olmaları bakımından büyüklüklere eklenen bir araz olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 111.

bilfiil meydana gelmiş olmalıdır. Bu bilfiil meydana geliş (1a) ya mutlak anlamda (1b) ya da arazi anlamda olur. (1a) Eğer mutlak anlamda ve dışta mevcut ise büyüklüğün mutlak bir ucu olur. Bunun örneği açının iki çizgisinden biridir. Nitekim bu durumda iki çizgiden biri diğeriyle sürekli. Çünkü bilfiil var olan bir çizgi diğerinden farklıdır ve bilfiil bir uca sahiptir. Ancak diğeriyle sürekli olmasını sağlayacak şekilde bu uç aynıyla diğer çizginin de ucudur. (1b) Arazi olanın ise iki kısmı vardır.⁸⁶ (1bi) Arazi olanın bir kısmı varsayımsaldır (*bilfarz*). Yine çizgi örneği üzerinden gidecek olursak vehim yetimizin aslında bir olan bir doğru için iki parçayı vehmetmesi veya varsayması durumunda bir parçayı diğer parçadan ayırt etmemizdir:

Böylece [doğru] için diğer kısmın ucu ile aynı olan bir uç ayırt edilir. Dolayısıyla onların her biri için diğeriyle sürekli denilir. Ne var ki o ikisinden her biri varsayım devam ettiği müddetçe kendilerine özgü biçimde var olur. Varsayım ortadan kalktığında ne şu ne de bu kalır; fiilen kendisinde hiçbir bölünmesi bulunmayan tek bir bütün kalır. ⁸⁷	فيميز بذلك له طرف، هو بعينه طرف القسم الآخر، فيقال لكل واحد منهما أنه متصل بالآخر. وإنما يكون كل واحد منهما موجودا بعينه ما دام الفرض، فإذا زال الفرض لم يكن ذاك ولا هذا، بل كان الواحد الكل ولا قسمة فيه بالفعل.
--	---

İbn Sînâ sonraki satırlarda tekrar ve tekrar sürekli olanda parçaların ancak varsayım ile birbirinden bu ve şu şeklinde ayrılabilceğini ifade etmektedir. Bu vurgusunun nedeni süreklilik yaklaşımıyla süresizlik yaklaşımının farkını ortaya koymaktır. Çünkü bir kişi parçalanmayan nihai birimlerden oluşan şeyde de aynı şekilde

⁸⁶ İbn Sînâ *eş-Şifâ: el-Mekûlât*'taki anlatımında bu iki tür sürekliyi birbirinden ayırmamaktadır. Buradaki anlatımına göre “sürekli, kendisinde bilfiil tek bir uç ve son bulunan ve bu ucun da aynıyla kendisine sürekli olunanın ucu olduğu şey” dir. Mesela eğer bu iki uç iki ayrı son olsaydı İbn Sînâ'ya göre ortada bir süreklilik değil temas olurdu. Burada da benzer örnekler kullanmaktadır. Buna göre bir doğrunun diğer iki doğruyla kendilerini bir fasılla birleştiren iki dik açı üzerindeki tek bir noktanın her iki doğru için de uç olması bu tür sürekliye verdiği ilk örnektir. İkincisi ise cismin karalık ve aklık gibi iki arazının ayrı ayrı içinde bulunacakları iki parçası olduğunda arazlardan herhangi biri diğerinin içinde bulunduğu şeyde bulunmaz. Nitekim bu iki arazdan her biri kendisini diğerinden başka kılacak özel bir konuya sahiptir. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 111-112.

⁸⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 269.

ayrımın işaretlerle yapıldığını söyleyebilir. Bu nedenle İbn Sînâ işaret etmeden önceki durumu vurgulamaktadır:

Süreklinin parçalarındaki durum, birbiriyle süreksiz olan ve fiilen var olan diğer şeylerin parçalarındaki duruma benzemez. Çünkü ikinci durumda işaret yalnızca işaret eder ama fiil yapmaz, birinci durumda ise fiil yapar ve sonra işaret eder. ⁸⁸	ليس الحال في أجزاء المتصل كالحال في أجزاء الأشياء الأخرى المنفصل بعضها من بعض موجودا بالفعل، فإن الإشارة هناك تدل ولا تفعل، وهاهنا تفعل فتدل.
--	---

Görüldüğü üzere İbn Sînâ fiil yapma ve işaret etme arasındaki ayrımla kendi yaklaşımını süreksizliği esas alan yaklaşımlardan ayırmaktadır. Fiziksel şeylerin süreksiz birimlerden oluştuğunu iddia eden yaklaşımda şeyler kendilerinde süreksizdir ve bir fiil yapılmasına gerek olmaksızın parçalarına işaret edilebilir durumdadır. Bunun aksine fiziksel şeyler süreklilik temelinde açıklanıyorsa bu durumda şeyler kendilerinde bilfiil parçalara sahip değildir. Bir gözlemci parçaları önce bir şekilde⁸⁹ fiili yapar, daha sonra ise işaret eder.

(1bii) Arazî olanın diğer kısmına gelecek olursak İbn Sînâ bu şıkkı şu şekilde ifade etmektedir:

Arazla ilgili olan şeylerden biri de, arazın bazı kısımlarda bulunup diğerlerinde bulunmamasıyla o parça da bir özgülüğün meydana gelmesidir. Öyle ki bu araz ortadan kalktığında, o özgülük de ortadan kalkar. Örneğin bir cismin tamamının değil de bir kısmının beyazlaması veya ısınması gibi. Böylece beyazlıkla o cisme bir parça	ومن الذي يكون بالعرض، اختصاص العرض الحال ببعض دون بعض، حتى إذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص، مثل جسم يبيض لا كله، أو يسخن لا كله، فيفرض له بالبياض جزء إذا زال البياض زال افتراضه.
---	---

⁸⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 270.

⁸⁹ Parçaların ne şekilde fiili yapılabileceği ile ilgili tartışma sonsuzluk ile ilgili bölümde gelecektir.

varsayılır; beyazlık ortadan kalktığında parçanın varsayımı da ortadan kalkar. ⁹⁰	
---	--

Başkasına kıyasla söylenen süreklinin (2) ikinci türü ise harekette birlikte olan süreklilerdir. Bu tür sürekli, şeyin bir tarafı diğerinden uzağa doğru hareket ettirildiğinde diğerinin de onu takip ettiği örnek için söylenir.⁹¹ İbn Sînâ'ya göre bu ikinci anlam, hem süreklinin başkasına kıyasla söylenen ilk anlamından hem de yapışık anlamından daha geneldir. Tersinden ifade edecek olursak uçları aynı olan bitişen-bitişilen sürekli anlamı ve yapışık olma anlamı, harekette sürekli anlamından daha özeldirler. Bu sürekli türünün başka bir özelliği ise iki uç bilfiil iki olabileceği gibi hareket esnasında birbirine yapıştıktan sonra bilfiil bitişik tek şey de olabilirler. Ayrıca bitişen ve kendisine bitiştiği diğer şeyin uç noktalarının bir olması da mümkündür ama bu durumda uçları bir olduğu için değil, hareket sırasında birbirlerini takip ettikleri için sürekli olarak nitelenirler.⁹²

(3) Süreklinin üçüncü ve gerçek anlamı “kendinde sürekli”dir. Kendinde süreklinin tanımı şu şekildedir:

⁹⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 270.

⁹¹ *el-Hidâye*'de “kavuşanı hareketle takip eden” şeklinde ifade edilmektedir. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 150. *Risâletü'l-hudûd*'da bu süreklilik şu şekilde örneklendirilmektedir: “O, her iki bitişik uç -diğeri bilfiil olsa bile- hareket bakımından diğerinin ucundan ayrılmayan iki şeydir. Bu uzuvların birbirine bitişik olması, kemiklerdeki bağların bitişik olması, yapıştırıcıyla yapıştırılan şeylerin bitişik olması gibidir. Özetle her bir temas eden şey, zorla kabul ediyor olsa da diğer temas edenden ayrılmaz.” İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol - İclal Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 60. Burada İbn Sînâ ikinci sürekliliği yani bir açının iki kenarını, hareketle olan sürekliyle iç içe anlatmaktadır ve bu nedenle anlatım çok karışıktır. *Kitâbü's-Şifâ: Mekûlât*'ta ise bu tür sürekliyi doğal olması bakımından büyüklüklere eklenen araz olarak nitelemektedir ve merkeze kendisine sürekli olunanı olarak anlatmaktadır: “Üçüncü (tür) sürekliliğe gelince, bu kendisine sürekli olunanın, nihayetinde bulunduğu konuma bağlı ucunun ortadan kalkacağı hareketinde süreklinin lazımı/gerekeni olduğu türdür.” İbn Sînâ, *Kategoriler*, 113. İbn Sînâ'nın buradaki ifadelerini açıklamak gerekirse iki büyüklük düşünelim. Bunlardan biri a diğeri b olsun ve a, b'ye ilişsin. Şimdi b'nin bir ucu bulunmaktadır ve bu ucun sonunda a'ya bulunduğu konum vardır. Hareket esnasında a, b'ye iliştiğinde b'nin bu ucu ortadan kalkmaktadır ve dolayısıyla a ve b sürekli olmaktadır. Ancak hareketleri sırasında söz konusu birliktelik yapışma veya örgülü olma şeklinde olursa bu süreklilikte bitişikliğin bulunması imkânsız olmaz. Nitekim cisim, başka bir cismin yanında hareket ettirilip ve konumundan ucu diğerini izleyen uç olacak şekilde nakledilip böylece diğeri onunla beraber olursa bu durumda da cisme kendisine sürekli olunan denir. *et-Ta'likât*'ta diğer süreklilik türlerini verirken hareketle ilgili olan bu süreklilik türünü vermemektedir. Muhtemel nedeni ise bunun süreklilik türlerinin en zayıfı olmasıdır. bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 171.

⁹² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 271.

Bir şey eğer aralarında ilk anlamda sürekli yani aralarında bunun ve şunun ucu olan ortak bir sınıra sahip parçalar varsayman mümkün olması bakımındansa o şeye kendinde sürekli denir. ⁹³	ويقال متصل للشيء في نفسه إذا كان بحيث يمكن أن تفرض له أجزاء بينها الاتصال الذي بالمعنى الأول، أي: بينها حد مشترك هو طرف لهذا وذاك.
---	--

İbn Sînâ bu tanımın Aristoteles’in *Kategoriler*’inde zikredilen tanım olduğunu ifade etmektedir: “İlk tanım *Kategoriler*’in zikrettiği tanımdır ve şöyledir: parçalarının kendisinde bulunduğu bir sınır olması mümkün olandır.”⁹⁴ İbn Sînâ kendi *Kategoriler*’inde (*eş-Şifâ: el-Makûlât*) ise bu tür sürekliyi şu şekilde tanımlamaktadır:

Fasıl olan (süreклиye) gelince, bunun özelliği, bizzat tek bir büyüklüğe [mikdâr] söylenmesi ve mukayese için başka bir ölçüye ihtiyaç duyulmamasıdır. Çünkü onun tanımı; kendisi için, iki parça arasında bir son olan ortak bir sınırın bir arada tuttuğu parçaların varsayılması mümkün olan şeklindedir. Başka bir itibarla, iki parçanın sınırı olmakla birlikte, o iki parçadan birinin sonudur. Yani tahayyülde birine işareti daha yakın kabul ettiğinde sanki o birinin başlangıcı ve ötekini öncesi gibidir.	فأما الذي هو فصل، فمن خاصيته أنه يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج إلى قياسه إلى مقدار غيره؛ وذلك لأن حده أنه الذي يمكن أن تفرض له أجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية الجزأين منها؛ وباعتبار آخر هو نهاية لأحدهما؛ أعني لما تجعله في التخييل إلى الإشارة أقرب منك؛ فكأنه أول وبداية للآخر؛ فيقال لهذا الكل إنه متصل. وليس
--	--

⁹³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 271. *el-Hidâye*’de “parçalarında ilk anlamda sürekli olunan ortak bir sınır farz etmenin mümkün olduğu” şeklinde ifade edilmektedir. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 151. *Risâletü’l-hudûd*’da da “parçalarının arasında ortak uç olan” şeklinde ifade edilmektedir. İbn Sînâ, “Risâletü’l-hudûd”, *Tis’a Resâil fi’l-Hikmeti ve’t-tabiiyyât* (Mısır, 1908), 98.

⁹⁴ İbn Sînâ, “Fi’l-Cismi ve Eb’âdihî ve İttisâlihî”, *Lettre au Vizir Abû Sa’d*, ed. Yahya Michot, 2000, 43.

Dolayısıyla bu bütüne “o sürekli” denilir. Onda bilfiil kesit ve parça bulunması şart değildir. ⁹⁵ Aksine onda şart olan, böyle bir vehmetmenin ve varsaymanın imkânının bulunmasıdır. İşte bu anlamda sürekli, niceliğin kendisine ve (mukabili) ayrığa bölündüğü bir anlamdır. ⁹⁶	الشرط فيه أن يكون هناك قطع وجزء بالفعل؛ بل الشرط فيه أن يكون هناك إمكان هذا التوهم وهذا الفرض. وهذا المعنى هو معنى المتصل الذي ينقسم إليه الكم وإلى المنفصل.
---	--

Pasajda geçen fasıl olma durumu süreklielin bir nicelik olmasıyla ilgilidir. Bu durum ilerleyen bölümde inceleneceği için şimdilik göz ardı edilebilir. Diğer taraftan İbn Sînâ’nın ilk vurgusu bu tür süreklielin başka bir nicelikle kıyaslanmaya ihtiyaç duymamasıdır. Nitekim tek bir nesneyi göz önüne aldığımızda da onun hakkında sürekli tanımını yapabiliriz. Devamındaki parçalarla ilgili husus da süreklielin iç yapısıyla ilgilidir ve bu da ilerleyen bölümde gündeme gelecektir. Bilfiil kopma ve parçalanma ile ilgili husus ise esasında süreklilikçi yaklaşımla süreksizliği esas alan yaklaşımın temel farkına işaret etmektedir. Çünkü iki yaklaşım arasındaki esas farklılık bilfiil kopma ve parçalanmanın imkânı ile ilgili değildir. Buradaki esas tartışma cismin ve buna bağlı olarak hareket ve zamanın bölünmesinin vehimde bir sonu olup olmadığıyla ilgilidir. Bu husus da ilerleyen bölümde gelecektir.

İbn Sînâ, Aristoteles’in ikinci tanım olarak zikrettiği “devamlı olarak bölünmeyi kabul eden şeylere bölünme”nin ise süreklielin resmi olduğunu ifade etmektedir.⁹⁷ Nitekim bu süreklielin mahiyetinin kurucusu değildir. Peki nedir? Süreklielin ona ait olduğunu kanıtlamak için ihtiyaç duyulan gerekli arazlarından biridir.⁹⁸ İbn Sînâ Aristoteles’in süreklielin bu resmini ise *es-Semâ ve l-âlem* kitabında zikrettiğini ifade etmektedir.⁹⁹ Ancak daha önce görüldüğü üzere Aristoteles bu resmi *Fizik* kitabında da zikretmektedir.

⁹⁵ Hatta aksine bulunmamasının şart olduğu söylenebilir.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 111. Değişikliklerle. Nicelik ile ilgili kısmı daha sonra detaylı ele alacağımız için burada sadece alıntılarla yetiniyoruz.

⁹⁷ Bu hususun *Risâletü l-hudûd*’daki ifadesi için bk. İbn Sînâ, “Risâletü l-hudûd”, 98.

⁹⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 271.

⁹⁹ İbn Sînâ, “Fi l-Cismi ve Eb’âdihî ve İttisâlihî”, 43.

Sürekliliği önceki ilişki biçimlerinden ayıran en önemli unsur, sınırların bir olmasıdır. Bu aslında sürekli olan şeyin tek bir şey olduğunu iddia etmekle eşdeğerdir. Nitekim “temas” kavramı iki farklı nesnenin sınırlarının nesneler birbirine tedahül etmeden yaklaşabileceği nihai durumu ifade etmekteydi.¹⁰⁰ Sınırların ortadan kalkması ve tek bir sınırın kalması ise aslında şeylerin iki değil bir olduğu bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla iki tür sınırdan söz etmekteyiz. Birincisi nesneyi diğer nesnelerden ayıran dış sınırlar iken; ikincisi nesnenin mümkün parçalarını birbirinden ayıran iç sınırlardır. İç sınırlar, dış sınırların aksine genelde verili değildir, belirli amaçlar dahilinde oluşturulur. Her iki sınırın ortak özelliği ise sınırladıklarından bir boyut daha azına sahip olmalarıdır. Buna göre tek boyutlu bir doğrunun iç sınırları uzamsız noktalardır. İki boyutlu yüzeyin sınırları tek boyutlu çizgilerdir. Üç boyutlu bir cismin iç sınırları ise iki boyutlu yüzeylerdir.¹⁰¹ İç sınırlar iç birliği yani nesnenin sürekliliğini ve boşluksuzluğunu sağlarken, dış sınırlar bir sürekliliğin diğer bir süreklilik karşısındaki birliğini garanti eder.¹⁰² Aristoteles, *Kategoriler*’deki sürekli anlatımında da sınırları dikkate almaktadır. Buna göre nicelikler sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Süreksiz olanlara verdiği örnekler sayı ve sözdür. Nitekim sayının parçalarının birleştiği bir ortak sınır yoktur. Mesela eğer beş onun parçasıysa beş ile beş hiçbir ortak sınırda birleşmez. Sürekliye verdiği örnekler ise çizgi, düzlem, cisim, yer ve zamandır. Buna göre daha önce belirtildiği üzere çizginin parçalarının birleştiği bir ortak sınır alınabilir.¹⁰³ Kindî de benzer şekilde sürekliyi sınırları birleşik olarak anlamaktadır.¹⁰⁴ Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ da sürekli tanımını sınırların ortaklığı üzerinden yapmaktaydı.¹⁰⁵ Buna göre sürekli varsayılan parçalar ortak bir sınıra sahip olmak zorundadır. Yine Aristoteles ile benzer şekilde nicelik ile ilgili bölümde geleceği üzere İbn Sînâ da niceliği sınırlar sayesinde

¹⁰⁰ Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus var. Temas nesnelerin tedahülü anlamına gelmemektedir. Temas eden nesnenin sınırlarıdır; nesnelerin kendileri temas etmemektedir. Çünkü nesnelerin kendilerinin temas ettiği söylemek en azından bazı parçalarının tedahül ettiğini söylemeyi gerektirir.

¹⁰¹ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016), 29.

¹⁰² Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 314.

¹⁰³ 4b20-5a15. Aristoteles, *Kategoriler*, 29.

¹⁰⁴ Kindî, “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2014), 193.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 271.

sürekli ve süreksiz olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁰⁶ Buna göre sürekli olan parçaları arasında ortak bir sınır farz edilmesi mümkün olmandır. Süreksiz olan ise parçaları arasında ortak bir sınır farz edilmesi mümkün olmayandır. On sayısının parçaları olan altı ve dördü düşündüğümüzde bu parçaların arasında onları sürekli kılacak bir sınır yoktur.

Nesnenin iç sürekliliğini korumak için parçalar bilfiil değil bilkuvve olarak dikkate alınmalıdır. Bir başka deyişle parçaların bilkuvve olması nesnenin tek bir nesne olmasını sağlamaya yöneliktir. Nitekim bu parçaların bilfiil hale geldiğini söylemek aslında nesnenin bölünmesini gerektirmektedir. Konuyla ilgili bir örnek Aristoteles'in hayvanların parçaları hakkındaki tartışmasında ortaya çıkmaktadır. *Metafizik* VII.16'daki bir pasajda ne elementlerin ne de hayvanların parçalarının cevher olduğunu, bunun yerine bunların bilkuvveler olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla bunlar cevher değildir. Bir cevherin içerisinde varsayılan kısımlardır.¹⁰⁷ Parçaların bilkuvveliliğinden söz ettiğimizde esasında kastettiğimiz nesnenin bilkuvve parçalara sahip olduğudur. Bunun anlamı parçaların kendinde bilkuvve de olsa bir varlığının bulunmamasıdır.¹⁰⁸ Peki bu bilkuvve parçaların sayısı nedir? Bu sorunun yanıtı sürekli ve sonsuz ilişkisinin ele alındığı bölümde gelecektir.

İbn Sînâ'ya göre de sürekli olanın bilfiil parçaları bulunmamaktadır. Bir başka deyişle sürekli olanın parçaları ancak bilkuvve olarak vardır. Parçaların bilfiil hale gelmesi ise ancak bölünme türlerinden birine göre büyüklüğün bölünmesi ile arazî olarak meydana gelebilir.¹⁰⁹ Ancak parçaların bilfiil hale gelmesi esasında sürekliliği ortadan kaldırmaktadır:

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 111.

¹⁰⁷ Ribera-Martin, "Unity and Continuity in Aristotle", 238.

¹⁰⁸ Sattler, *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*, 307-308.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 116. İbn Sînâ atıf yaptığımız pasajda esas olarak mekânsal büyüklükten bahsetse de izomorfizm bize mekânsal büyüklüğün nicelik olması bakımından özelliklerinin diğer nicelik türlerine aktarılabilmesini sağlamaktadır. Nitekim '*Uyûnu'l-hikme*'de kayıt koymaksızın büyüklüklerin parçalarının bilkuvve oluşu açık bir şekilde ifade edilmektedir: "Miktarların bazılarının bazılarıyla sürekliliği sınırlarının bir olmasıdır ve onların sürekliliğinde parçalarında bilkuvve olarak bir ortak sınır bulunur." İbn Sînâ, '*Uyûnu'l-hikme*', 24-25.

Bilkuvve olanların çoğu, fiile çıktıklarında artık cisim, arzu ettiği türden bir birlik bakımından bir olmaktan çıkar ki [arzu ettiği birlik] orada hiçbir faslın kalmamasıdır. Oysa cisim bölündüğünde bazen parçaları o kadar farklılaşır ki komşuluk ve süreklilik ortadan kalkar ve hatta sayesinde iki [parçanın] birleştiği söylenebilecek ortak bir sınır kalmaz. ¹¹⁰	فإن كثيرا مما بالقوة إذا خرج الى الفعل صار الجسم لا واحد بحسب الواحد الذي يشتهي هو وهو أن لا يكون هناك فصل البتة، بل إذا انقسم فرما تباين جزاءه حتى تبطل المجاورة والمواصلة ولا يكون أيضا حد مشترك حتى يقال إنهما يتحدان به.
---	--

Büyüklikteki söz konusu bölünme ise birkaç farklı şekilde meydana gelebilir: dağılma ve kopma ile ya alacalıda olduğu gibi cisimde karar kılmış iki arazın ihtilafıyla/farklılaşmasıyla ya da şayet dağılma bir sebepten dolayı imkânsız olursa vehim ve varsayım ile.¹¹¹ Bu bölünme türlerinden ilkinin cisme mahsus olduğu açıktır. İkinci tür bölünme arazda farklılaşma ile gerçekleştiği için hareketin hızındaki farklılaşmalar vasıtasıyla iki hareket birbirinden ayrılabilir bir başka deyişle bölümlenebilir. Dolayısıyla ikincisi hem hareket hem cisim için geçerlidir. Üçüncü bölünme ise hem cisim hem hareket hem de zaman için geçerlidir. Dolayısıyla üç büyüklük de varsayım ile parçalara ayrılabilir.

1.1.3 Cisim, Hareket ve Zamanda Eş-biçimlilik

Süreclinin ne olduğunu ortaya koyduğumuza göre sürekli olan şeylerin neler olduğu sorusunu sorabiliriz. İbn Sînâ'ya göre cisim, hareket ve zamandan birinin sürekli olduğunu söylemek diğerlerinin de sürekli olduğunu söylemeyi gerektirmektedir. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

¹¹⁰ İbn Sînâ, "Fi'l-Cismi ve Eb'âdihî ve İttisâlihî", 39. Tartışma cisim hakkında olsa da yine benzer şekilde diğer büyüklüklere uygulanabilir.

¹¹¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 274.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 81.

Sen, büyüklüklerin sonsuza kadar bölünebilir olması hakkındaki bilgin sayesinde, o miktarların üzerinde gerçekleşen hareketin ve o hareketin zamanının da aynı şekilde olduğunu ve ne hareketin ne de zamanın bölünmeyen şeylerden müellef olmadığını bileceksin. ¹¹²	إنك ستعلم أيضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أن الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف أيضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان.
--	--

Pasajda büyüklük olarak geçen ifade aslında cisimsel büyüklüğe atıfta bulunmaktadır. İbn Sînâ bunun bölünmesi ihtimalinden kalkarak hareket ve zamanın da aynı şekilde bölünebileceğini ifade etmektedir. Buradaki kritik husus, “min harfî cerî”nin kullanımıdır. Çünkü hareket ve zamanın bölünebilir olduğunu cisimden kalkarak bilmekteyiz. Dolayısıyla İbn Sînâ izomorfizmi mekânsal büyüklük temelinde açıklamaktadır. Buna göre eğer uzamsal büyüklük süreklilik açısından bir ise onda bir farklılık oluşmaz ve dolayısıyla onunla verili bir ilişki de farklılık arz etmez. Tersinden söyleyecek olursak “[...] farklı olan, bilfiil farklı olan bir şeyle olan bilfiil ilişkidir; halbuki aslında bir olan, ancak ilişki bilfiil çok olduğunda ilişki nedeniyle çok olur.”¹¹³ Dolayısıyla hareket ve zamanın süreklilikle bir olması mekânsal büyüklüğün süreklilikle bir olmasına bağlıdır. Çünkü hareket belirli bir mekânsal büyüklükte gerçekleşir. Zaman ise belirli bir mekânsal büyüklükte gerçekleşen hareketin ölçüsüdür.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü 't-tabîi II.13*'te uzamsal büyüklük, hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi daha da netleştirmektedir. İlk olarak hareketin sürekliliğinin anlamına daha sonra ise zamanın sürekliliğinin anlamına odaklanmaktadır. Buna göre mesafenin sürekliliği, hareketin sürekliliğini gerektirmektedir. Mesafenin sürekliliği aynı zamanda hareketin ve önce ve sonra olmasının bir sebebidir. Bir başka deyişle mesafenin sürekliliği hareketin sayısının yani zamanın olmasının sebebidir. İbn Sînâ'nın buradan çıkardığı sonuca göre hareket hem mesafe nedeniyle hem de mesafedeki hareketin sonucu olan zaman

¹¹² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 82.

¹¹³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 117.

nedeniyle iki şekilde sürekli olmaktadır. Hareket kendi başına dikkate alındığında yalnızca kuvve halinde olanın bir yetkinliğidir. Süreklilik ve ölçü anlamları ise hareketin özüne dahil değildir. Nitekim biz kuvve halinde olanın yetkinliğinden, bir şeyden diğerine geçişten veya kuvveden fiile geçiş anlamından başlangıç ve son arasında sürekli olan ve sürekliliğin sonucu olarak bölünmeye uygun olan bir boyutu anlamayız. Dolayısıyla bu anlamın harekete nispet edilmesi ancak ilave bir araştırmayla mümkündür. İbn Sînâ bunu örneklendirmek için üç bölünmeyen parça farz etmemizi istemektedir. Hareket eden nesne bu parçalardan ortada olanda olsun. Bu durumda hareketli nesnede birinci parçadan üçüncü parçaya hareketi esnasında kendisinde bilkuvve olanın yetkinliği bulunur ancak süreklilik bulunmaz. Bir başka deyişle kuvve sahibi olanın yetkinliği olduğu halde bölünebilir değildir. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre:

“Böylece açıkça anlaşılmıştır ki süreklilik mesafe veya zaman cihetinden harekete lazım gelen arazî bir şeydir; yoksa onun mahiyetine dahil olan bir şey değildir. Özetle mesafeyi ve zamanı dikkate almasaydık hareketin sürekli olduğunu bulamazdık. Aynı şekilde ne zaman hareketi ölçmemiz gerekirse mesafe veya zamandan bahsetmemiz gerekir.”¹¹⁴	فبين أن الاتصال أمر عارض يلزم الحركة من جهة المسافة أو من جهة الزمان، لا يدخل في ماهيتها. وبالجمله فإننا لو لم نلتفت إلى مسافة أو إلى زمان، لم نجد للحركة اتصالا. وكذلك متى احتجنا إلى تقدير الحركة احتجنا إلى ذكر مسافة أو زمان.
--	--

Zamanın sürekliliğine gelecek olursak zaman hareketin aksine yalnızca mesafe nedeniyle değil buna ilave olarak hareketin mesafe boyunca sürekliliği ile sürekli. Nitekim hareketlinin hareket ettiği, durakladığı ve tekrar hareket ettiği belirli bir mesafe mümkündür. Bu durumda mesafenin sürekliliği vardır, ancak zaman sürekli değildir. Dolayısıyla “Gerçek şu ki, zamanın sürekliliğinin sebebi, hareketin dolayımından geçen mesafe olmalıdır.”¹¹⁵ Ancak burada dikkat edilmesi

¹¹⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 253.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 253.

gereken bir husus bulunmaktadır. Mesafenin sürekliliği zamanın sürekli hale gelmesinin sebebi değil, zamanın var olmasının sebebidir. Nitekim zaman arazi olarak kendisine uygun bir sürekliliğe sahip değildir. Aksine zaman bu sürekliliğin bizzat kendisidir. Başka bir deyişle süreklilik harekette olan durumun aksine zamanın arazi değil, özüdür. İbn Sînâ faslın sonunda mesafe, zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi oldukça veciz bir şekilde ifade etmektedir:

Şimdi şunu anla ki, mesafenin hareketle ilişkili olması bakımından sürekliliği, zamanın zatının sürekli bir şey olmasının nedeni değil -çünkü bu, nedeni olmayan bir şeydir-, bizatihi sürekli bir şey olan veya bir süreklilik olan zamanın varoluşunun bir nedenidir. Bu nedenle denebilir ki zaman harekete arız olan bir şeydir, onun ne cinsi, ne faslı ne de sebeplerinden biridir, aksine ona zorunlu olarak eşlik eden ve onun her örneğini ölçen bir şeydir. ¹¹⁶	فافهم الآن أن اتصال المسافة من حيث هي للحركة علة لوجود ذات الزمان الذي هو بذاته متصل أو اتصال: لا أنه علة لكون ذات الزمان متصلا، فذلك أمر لا علة له. فبهذا يصح أن الزمان أمر عارض للحركة وليس بجنس ولا فصل لها ولا سبب من أسبابها، بل أمر لازم لها بقدر جميعها.
--	---

İbn Sînâ izomorfizmi *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi* III.6'da tekrar ele almaktadır. Buradaki anlatımına göre de mesafe bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebildiğinde bu mesafeyi kat eden hareket de aynı şekilde sonsuzca bölünür. Nitekim eğer üzerindeki hareket bölünemez olsaydı kat ettiği mesafe de bölünmez olurdu ki bu saçmadır. Ya da mesafenin üzerindeki hareket de bölünebilir olurdu:

Eğer [hareket bölünmediği halde mesafe,] bölünebilir olsaydı, o zaman [mesafenin] başlangıcından bölünmenin olduğu yere kadar olan hareket, başlangıçtan sona	ولو كانت متجزئة لكانت من مبدئها إلى موقع القسمة أقل من مبدئها إلى منتهاها، ولا أقل من غير المتجزئ.
---	--

¹¹⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 254-255.

kadar olandan daha az olurdu; oysa hiçbir şey bölünmez olandan daha az değildir. ¹¹⁷	
---	--

Diğer taraftan mesafede bölünmenin olduğu yere kadar olan bu hareket, mesafeyi tamamen kateden bölünmez olduğu iddia edilen hareketin bir parçası olacaktır. Parça bütünü parçası olmak zorunda olduğu için hareket bölünebilir olmak zorundadır. Ayrıca hareket bölünebildiğinde, ona karşılık gelen zaman da bölünebilir; daha doğrusu, zaman ve mesafe bölünebildiği için hareket de tam olarak bölünebilir.

İbn Sînâ'nın izomorfizm için geliştirdiği bir diğer kanıt hızlı ve yavaş harekete dayanmaktadır.¹¹⁸ Nitekim yavaş hareketin belirli bir zamanda kat ettiği mesafe hızlı hareketin kat ettiği mesafeden daha azdır ve bu nedenle mesafe bölünebilir olmalıdır. Ya da tersinden hızlı hareket bu daha az mesafeyi daha az zamanda kat eder ve dolayısıyla zaman bölünebilir olmalıdır. Hareket ise mesafeyi ve zamanı bölünebilirlik açısından takip eder.¹¹⁹

İbn Sînâ bu kanıtı karşı olası bir itirazı *en-Necât*'ta değerlendirmektedir. Bu itiraza göre hareket bölünmemektedir ve yavaş ile hızlı hareketin farklılaşmasını sağlayan şey hızlı harekette durağanlıkların daha az; yavaş harekette ise durağanlıkların daha fazla olmasıdır. Hareket ile ilgili bölümde görüleceği üzere bu esasında atomcuların hareketteki farklılıkları açıklamak için başvurdukları yoldur. İbn Sînâ'ya göre ise bu doğru değildir. Nitekim İbn Sînâ okun ve kuşun hareketi hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

¹¹⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 311.

¹¹⁸ Aristoteles'in kanıtı için bk. Bell, *The Continuous, the Discrete and the Infinitesimal in Philosophy and Mathematics*, 15. Kanıt için ayrıca bk. Aristoteles, *Fizik*, 255-257.; Themistius, *On Aristotle Physics 5-8*, 42-43.; Simplicius, *On Aristotle Physics 6*, çev. David Konstan (London: Bloomsbury, 2014), 24-28. Philoponus, Simplicius, *Philoponus: On Aristotle Physics 5-8 with Simplicius: On Aristotle on the Void*, çev. Paul Lettinck, J.O. Urmson (London: Bloomsbury, 2013), 77-81.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 311. Bu delilin *en-Necât*'taki ifadesi şu şekildedir: “Ancak yine sadece bir cirim [cisim] belirli bir vakitte belirli bir mesafeyi bölünmeyen bir hareketle katetsin, bu mesafe eğer bölünürse onun üzerinde olan hareket de bölünür, oysa ki bölünmediği farzedilmişti. Eğer bölünmezse daha yavaş olan, bu zamanda mesafenin aynısını ya da daha çoğunu kateder. Aynısını katederse daha yavaş değildir, eğer daha çoğunu kat ederse o zamanda daha hızlıdır. Eğer daha azını kat ederse mesafe bölünmüştür, bu tümüyle bir çelişkidir.” İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 100.

Eğer onun hareketleri bölünmeyen hareketlerden bileşik ise ve bu hareketlerin kendilerinde onlardan daha hızlısı yoksa o hareketlerin ya durağanlıklar araya girmeksizin onlardan bileşik olması gerekir ya da hareketlere nispetle durağanlıklar çok az araya girmiş olmalıdır. Eğer durağanlıklar araya girmeksizin birleşmişlerse, o zaman okun ve kuşun hareketi doğudan yükselen güneşin hareketine ya eşit ya da ondan daha hızlı olması gerekir ki bu imkansızdır. Eğer durağanlıklar araya girmişse -ki bunlar hareketlerden daha azdır- güneşin hareketinin ok ve kuşun hareketine üstünlüğü, iki katından daha az olmalıdır, fakat o ikisi [güneşin hareketi ve ötekilerin hareketi] arasında dikkate değer bir oran bile yoktur. O halde hareketler ne bölünemezdir ne de hızın en üst noktasındadır. Hızlılık da yavaşlık da durağanlıkların araya girmesi sebebiyle değildir. Bilakis o ikisi, şiddeti ve zayıflığıyla sürekli olan hareketin kendisinde bulunurlar.¹²⁰	إن كانت حركاته مركبة من حركات لا تتجزأ وهي في أنفسها لا أسرع منها لم يخل إما أن تكون مركبة منها بلا تخلل سكّنات أو تكون بتخلل سكّنات قليلة جداً بالقياس إلى الحركات، فإن كان لا بتخلل السكّنات فيجب أن تكون حركة السهم والطائر مساوية لحركة الشمس المشرقية أو أسرع منها وهذا محال. وإن كان يتخلل السكّنات وهي أقل من الحركات فيجب أن يكون فضل حركة الشمس عليها أقل من الضعف، لكن ليس بينهما نسبة يعتد بها، فإذا ليس حركات لا تتجزئ ولا في غاية السرعة، وليست السرعة والابطاء بسبب تخلل السكّنات؛ بل قد يكونان في نفس الحركة وهي متصلة لشدتها وضعفها.¹²¹
--	---

¹²⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 100-101.

¹²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'n-Necât*, ed. Macit Fahri (Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde: Beyrut, 1982), 148.

Burada her ne kadar İbn Sînâ tarafından atıf yapılmamış olsa da ele alınması gereken bir iddia daha bulunmaktadır. Buna göre Kindî cisim, hareket ve zamanın sürekli olduğunu düşünmektedir.¹²² Dahası Kindî cisim, hareket ve zaman arasında bir izomorfizm olduğunu düşünmektedir. Hatta cisim ve zaman arasındaki izomorfizmi bir adım ileri taşımaktadır. Buna göre Kindî zamanın sonluluğunun sonucu olarak cismin de sonlu olması gerektiğini iddia etmektedir. Çünkü Kindî'ye göre zaman, hareket ve cisimden bağımsız olarak mevcut değildir.¹²³ Ancak Kindî'nin izomorfizm hakkındaki bu akıl yürütmesinin yetersiz olduğu söylenebilir. Nitekim Kindî zamanın ekleme bakımından sonluluğundan hareketle cismin ve hareketin sonlu olması gerektiğini düşünmektedir. Esasında zamanın ekleme bakımından sonluluğu gerçekten hareketin ekleme bakımından sonlu olmasını gerektirebilir. Ancak zamanın ve hareketin ekleme bakımından sonluluğu cismin ekleme bakımından sonluluğunu gerektirmez. Nitekim sonlu bir cismin sonsuz kez kendi merkezi etrafında döndüğünü ve bunun sonucunda sonsuz bir zamanı ortaya çıkardığını iddia etmek mümkündür. Dolayısıyla ilave deliller olmaksızın zamanın ekleme bakımından sonluluğundan cismin ekleme bakımından sonluluğuna geçmek mümkün görünmemektedir.

1.2. Metafizik ve Süreklilik

Süreklilik problemi fiziksel varlıklar dünyasının içsel yapısıyla birlikte bu yapıya dair kavrayışın metafizik zeminini de sorgulamaya açar. Bu bağlamda İbn Sînâ süreklilikle ilgili analizlerini yalnızca fizik disiplini sınırları içinde bırakmaz, aksine bu analizleri metafizik bütünlüğü ve varlık teorisini temellendirmek üzere genelleştirir. *el-Şifâ: el-İlâhiyyât, en-Necât, el-İşârât, 'Uyûnu'l-hikme* ve özellikle *Sonsuzluğun Hakikati Hakkında* gibi metinlerinde bu yön, sürekliliğin metafizik boyutunu öne çıkaran bir çerçeve sunar.

Bu bölümde öncelikle 1.2.1 alt başlığında İbn Sînâ'nın Aristotelesçi sonsuzluk tanımına müdahalesi ele alınacak; bu müdahalenin sonsuzun yalnızca bilkuvve var olabileceği önermesini nasıl aştığı gösterilecektir. Buna göre İbn Sînâ için sonsuz, belirli varlık alanları için bilfiil olabilir. Ancak bu, doğası ya da konumu gereği

¹²² Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2014), 179.

¹²³ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 151.

sıralama barındıran varlıklar için geçerli değildir. Dolayısıyla bölünebilirlik, eklenebilirlik ve yapısal çakışma gibi ölçütler üzerinden bilfiil sonsuzluğun imkanları ve sınırları tartışılacaktır. 1.2.2 başlığında ise süreklilik derecelerinin varlık içindeki birlikle ilişkisi ele alınacaktır. Süreklilik, parçalanabilirlik üzerinden tanımlanmasının yanı sıra birliğin dereceleriyle iç içe geçen bir metafizik niteliktir. Bu bağlamda Aristoteles ve İbn Sînâ'nın süreklilik ile birlik arasında kurduğu ayrımlar ve öncelik-sonralık dizileri incelenecek ve yapay ve doğal süreklilik ayrımından hareketle varlığın hangi durumlarda hakiki olarak bir sayılabileceği sorusu ele alınacaktır. İbn Sînâ'nın kendinde süreklilik ve ilişkisel süreklilik ayrımı burada kritik öneme sahip olacak, birlik fikrinin hangi metafizik ölçütlerle sınırlandırıldığı tartışılacaktır. 1.2.3 başlığı altında ise sürekliliğin kategoriler teorisi içindeki konumu ele alınacak ve nicelik kategorisinin faslı olarak sürekliliğin tanımlanmasına odaklanılacaktır. İbn Sînâ'ya göre nicelik, cevher dışındaki araz kategorileri içinde en temel olanlardan biridir ve kendi içinde sürekli ve süreksiz nicelikler olarak ikiye ayrılır. Sürekliliğin cisim, zaman, mekân, hareket, çizgi ve yüzey gibi varlık alanlarındaki şekillenme tarzları bu kısımda ayrıntılı işlenecek; ortak sınır, konum, parça ve bütün gibi yapısal öğelerin ontolojik karşılıkları tespit edilecektir. Böylece bu bölüm sürekliliğin yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda metafizik bir ilke olduğunu ve hem sonsuzluk hem birlik hem de kategori kuramı çerçevesinde merkezî bir rol oynadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1.2.1 Sonsuzluk¹²⁴ ve Süreklilik

İbn Sînâ'nın sonsuzla ilgili en temel müdahalesi Aristoteles'in "Sonsuz ancak bil kuvve vardır"¹²⁵ şeklindeki ilkesini ortadan kaldırmasıdır. İbn Sînâ bilfiil sonsuzun mümkün olduğunu iddia ederek Aristoteles'in düştüğü çelişkiyi baştan ortadan kaldırmaktadır. Çelişki Aristoteles'in bir taraftan "Sonsuz yalnızca bil kuvve halinde vardır" derken diğer taraftan zamanı sonsuz kabul etmesi ve sonsuz zaman içinde bil kuvve olan her şeyin gerçekleşeceğini iddia etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim eğer zaman sonsuzsa geçmiş zaman kat edilmiştir ve

¹²⁴ Burada İbn Sînâ'nın sonsuzluk hakkındaki görüşlerinin bir özetini vereceğiz. Konunun ayrıntıları için: Fidan, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk*.

¹²⁵ 206a15-18. Aristoteles, *Fizik*, 123.

dolayısıyla bilfiil olmuştur.¹²⁶ İbn Sînâ, sonsuzu *en-Necât*, ‘*Uyûnu l-hikme, eṣ-Şifâ: Tabîyyât, eṣ-Şifâ: İlâhiyyât* ve *el-İṣârât* gibi geniş hacimli eserlerinin yanı sıra *Sonsuzluğun Hakikati Hakkında* gibi müstakil risalelerinde de inceleme konusu kılmıştır. *eṣ-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü t-tabî’* de sonsuzun çeşitli kullanımlarını birbirinden ayırmakta ve günlük dildeki ve mecazî anlamdaki sonsuzu dışlayarak felsefî anlamda sonsuzun tanımına ulaşmaktadır. Ulaştığı tanıma göre sonsuz,

[...] öyle bir şeydir ki, kendisinden hangi şeyi alırsan al ve ondan hangi benzerleri alırsan al geride kalan bir şey bulursun. ¹²⁷	وهو الذي أي شيء أخذت منه، وأي أمثال أخذت لذلك الشيء منه وجدت شيئا خرجا عنه.
--	---

Bu tanım, *Sonsuzun Hakikati Hakkında* isimli risaledeki tanımla da büyük oranda örtüşmektedir:

O, kendisinden ne alırsan al, aldığından başkasını da bulacağın bir nicelik ya da nicelik sahibidir ve onun ötesinde kendisinden herhangi bir şey olmayan bir şeye ulaşamazsın. ¹²⁸	أنه كم أو ذو كم أي شيء أخذت منه تجد أيضا شيئا منه غير ما أخذت ولا تبلغ شيئا ليس وراءه شيء منه.
--	--

İbn Sînâ’nın sonsuz kavramına ilişkin tespitleri bakımından iki husus özellikle dikkat çekicidir. Zaman bağlamında öne çıkan ilk husus, onun sonsuz kavramını ele aldığı hiçbir bağlamda, mutlak anlamda sonsuzun kat edilemeyeceğine yönelik açık

¹²⁶ İlgili ilke için bk. Jaakko Hintikka, “Aristotelian Infinity”, *Philosophical Review* 75/2 (1966), 197. Literatürde Aristoteles’in böyle bir ilkeye sahip olmadığını iddia eden görüşler de vardır. İlgili tartışma için bk. Jonathan Lear, “Aristotelian Infinity”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 80 (1979), 187-188.; Ursula Coope, “Aristotle on the Infinite”, *The Oxford Handbook of Aristotle*, ed. Christopher Shields (Oxford: Oxford University Press, 2012), 281.; John Bowin, “Aristotelian Infinity”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32 (2007), 240.

¹²⁷ İbn Sînâ, *Fizik 2*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 46.

¹²⁸ İbn Sînâ, “Fî hakikati mâ lâ nihâyete ehü”, *Lettre au Vizir Abû Sa’d*, ed. Yahya Michot (Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000), 28.

bir iddiada bulunmamış olmasıdır.¹²⁹ İkinci olarak, daha önce de ifade edildiği üzere, İbn Sînâ bilfiil sonsuzluğu bütünüyle reddetmemektedir. O, yalnızca doğası gereği veya konum bakımından ardışık düzen gösteren varlıkların bilfiil sonsuz olamayacağını ileri sürmektedir. Başka bir deyişle, doğası gereği yahut konum açısından ardışıklık taşımayan varlıklar, İbn Sînâ'ya göre, bilfiil sonsuz olabilirler. Zira ona göre bu tür varlıklar, ne konum ne de yapı (*hey'et*) bakımından düzenli bir sıralanmaya sahip olduklarından, birbirleriyle çakışmaları da mümkün değildir.¹³⁰ Bilfiil sonsuz olamayacak varlıkların incelenmesine geçmeden önce, “doğası gereği” ve “konum bakımından” sıralı olma kavramlarının anlamını açıklığa kavuşturmak yararlı olacaktır. İbn Sînâ konuyla ilgili olarak *Dânişnâme-i Âlâi*’de şunu belirtmektedir:

“Öncelik ve sonralık ya sayıda olduğu gibi doğaldır ya da miktarlarda olduğu gibi farazîdir. İstedğin taraftan başlayabilirsin. İster doğal olarak, isterse bütün parçaların aynı yerde meydana geldiği bir miktar [büyüklük] şeklinde olsun, kendisinde öncelik ve sonralık bulunan her şey sonludur.”¹³¹

Metinden anlaşıldığı üzere, doğası gereği sıralı olan varlıklara örnek olarak sayılar verilebilir. Bu tür sıralılıklar, varlıkların özünde bulunan zorunlu bir düzene

¹²⁹ Jon McGinnis’in iddiasına göre İbn Sînâ birkaç farklı yerde sonsuzun kat edilemeyeceğini ifade etmektedir. Jon McGinnis, “Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna”, *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 14. Söz konusu yerlerden ilkinde sonsuzun sınırlı zamanda kat edilemeyeceğini (İbn Sînâ, *Fizik* 2, 18.), ikincisinde ise Aristoteles’in argümanını aktarırken bu argümanın bir parçası olarak sonsuzun kat edilemeyeceğini ifade etmekte ve daha sonra bu argümanı eleştirmektedir (İbn Sînâ, *Fizik* 2, 50.). İbn Sînâ’nın, Aristoteles’ten farklı olarak, sonsuzun mutlak anlamda kat edilemeyeceğini kabul etmemesi, John Philoponus’un (ö. 570) Aristoteles’e zamanın sonsuzluğu bağlamında yönelttiği eleştirileri hükümsüz kılma amacını taşımaktadır. Philoponus, Aristoteles’in “sonsuz kat edilemez” iddiası ile yine Aristoteles’e ait “zaman geçmişte sonsuzdur” görüşünün birbiriyle çeliştiğini öne sürmüştür. Bu çelişkidenden kurtulmanın yolu olarak ise Philoponus, zamanın geçmişte sonsuz olmadığı sonucuna varılması gerektiğini savunmuştur. Philoponus’un ilgili akıl yürütmesi için bk. Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of World 1-5*, çev. Michael Share (London: Bristol Classical Press, 2004), 23-24. İbn Sînâ ise bu iki çelişik iddiadan ilkinin yani sonsuzun kat edilemeyeceği iddiasını reddetmektedir. Hatta belirtmek gerekmektedir ki İbn Sînâ sonsuzun kat edilmesinin imkânsız olmaması bir tarafa kat edilmesinin gerekli olduğunu iddia etmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik* 2, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 11.

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

¹³¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâi*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 204. Köşeli parantez içerisindeki büyüklük ibaresi tarafımızca eklenmiştir.

dayanır. Örneğin beş sayısı, dört sayısından doğal olarak sonra gelir; zira sayılar arasında doğrudan bir ilerleme ve artış düzeni söz konusudur. Benzer şekilde dört sayısı da beşten önce gelir; çünkü bu ardışıklık, sayıların doğasında yer alan değişmez bir ilişkidir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, varlıkların doğalarına içkin, zorunlu ve sabit bir sıralılıktır. Buna karşılık, büyüklükler için aynı durum geçerli değildir. Örneğin bir çizgi veya uzunluk parçası, doğası gereği zorunlu bir başlangıca ya da sona sahip değildir. Onlarda sıralama ancak zihnin müdahalesiyle, yani farazî olarak kurulur. Başka bir deyişle, bir çizginin herhangi bir noktasını başlangıç, diğer ucundaki bir noktayı ise son olarak belirlemek bütünüyle zihinsel bir tasarruftur. Bu şekilde başlangıç ve son arasında kalan noktalar belirlenir; bu noktalar arasında sona daha yakın olan, başlangıca daha yakın olana göre “sonra” konumuna yerleştirilmiş olur. Ancak bu tür bir sıralılık, doğadan kaynaklanan değil, zihinsel olarak inşa edilmiş bir düzendir.

Bu genel ilkeye dayanarak şu soruyu gündeme getirmek gerekir: Hangi tür varlıklar bilfiil sonsuz olamaz ve hangileri bu imkânı sahiptir? Doğaları gereği ya da konum bakımından zorunlu bir ardışıklık içerisinde bulunan varlıklar – örneğin sayılar veya fiziksel neden-sonuç zincirleri – bilfiil sonsuz olamazlar. Zira bu tür varlıklar arasında zorunlu bir sıralılık bulunduğundan, onların sonsuz biçimde tamamlanmış olması mantıken mümkün değildir. Buna karşılık, doğaları veya konumları gereği böyle bir sıralı yapıya sahip olmayan varlıklar, çakışma yahut düzenin bozulması gibi sorunlara yol açmadıkları için bilfiil sonsuz olma imkânına sahiptirler.

Doğa felsefesi söz konusu olduğunda bir başka deyişle matematik ve metafizik¹³² göz ardı edildiğinde sonsuzla ilgili durumlarının değerlendirilmesi gereken şeyler cisim, hareket ve zamandır.¹³³ Ayrıca nefslar de zamanın sonsuzluğuyla ilgili olarak dikkate alınması gereken varlıklardır. İbn Sînâ’ya göre bölünme bakımından cisim, hareket ve zaman bilkuvve sonsuzdur.¹³⁴ İbn Sînâ bu kavramların sonsuzca

¹³² Matematik ve metafizikle ilgili olarak dikkate alınabilecek kavramlar sayı ve kuvvedeki sonsuzluktur. İbn Sînâ, bunlara dair araştırmayı doğal olmayan durumlardaki araştırma olarak nitelemektedir. İbn Sînâ, *Fizik 2*, 45.

¹³³ Bu taksim Aristoteles’ten mülhemdir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 105.

¹³⁴ Cismin bilkuvve sonsuz bölünebileceği ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Fizik 2*, 20. Hareketin bilkuvve sonsuz bölünebileceği ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 378. Zamanın bilkuvve sonsuz bölünebileceği ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Fizik 2*, 37.

bölünmesiyle ilgili olarak çeşitli deliller de geliştirmiştir. İbn Sînâ'ya göre hareket ve zaman ise ekleme bakımından hem bilkuvve hem de bilfiil sonsuz olabilirler.¹³⁵ Çünkü hareket ve zaman her ne kadar doğada veya konumda sıralama sahibi olsa da varlıkta bir arada bulunmamaktadır.¹³⁶ Bir başka deyişle bütünüyle yani hem geçmiş hem de gelecek parçalarıyla bir arada var olan sonsuz hareket ya da zaman yoktur. Dolayısıyla bunların bilfiil sonsuz olması mümkündür. Zamanın sonsuz olmasının sonucu olarak nefisler de bilfiil sonsuzdur. Çünkü nefisler ya da melekler ve şeytanlar doğal olarak veya konum bakımından sıralama sahibi değildirler.¹³⁷ Cisimler ekleme bakımından dikkate alındığında İbn Sînâ'ya göre, bilkuvve sonsuz olabilir.¹³⁸ Ancak İbn Sînâ'ya göre cisimler bilfiil bir başka deyişle doğal olarak ve konum bakımından sıralama sahibi olarak sonsuz olamaz.¹³⁹ Nitekim bilfiil cisimler hem konum bakımından sıralama sahibidirler hem de varlıkta bir arada bulunmaktadır. Dolayısıyla bizi esas ilgilendiren husus açısından cisim, hareket ve zaman süreklidir ve bu nedenle bilkuvve sonsuza kadar bölünebilirler. Bilfiil olarak da cisim, hareket ve zaman teorik olarak sonsuza kadar bölünebilirler ancak cisim alet kullanımı içeren fiziksel bölünme açısından sonsuza kadar olarak bölünemez.

1.2.2 Süreklilik Dereceleri ve Birlik

Sonsuz sayıda parçayla ilgili yapılan vurgular sürekli olanın birliğini tehlikeye atar görünmektedir. Ancak hem Aristoteles hem de İbn Sînâ bu konuda oldukça açık bir görüşe sahiptirler. Daha önce birkaç defa işaret edildiği üzere sürekli dışındaki tüm kavramlar iki nesne arasındaki ilişkiye dairken, sürekli tek bir nesnenin bilkuvve parçalarıyla ilgilidir. Ancak bu bilkuvve parçaların ne şekilde bir arada olduğu sürekliliğin süreklilik derecesini de farklılaştırmaktadır. En azından dar anlamıyla bir

¹³⁵ Hareketin ekleme bakımından sonsuzluğuyla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Fizik 2*, 80. Zamanın ekleme bakımından sonsuzluğuyla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 369-370.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 83. McGinnis, bu hususu yani varlıkta bir arada bulunma gerekliliğini, çakıştırma delilinin uygulanabilmesinin ikinci şartı olarak değerlendirmektedir. Bk. McGinnis, "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna", 20.

¹³⁷ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik, 2013), 19.

¹³⁸ İbn Sînâ, *en-Necat*, 202. ve İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 108.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Fizik 2*, 50.

sürekli ve daha gevşek bir kullanıma sahip sürekli kavramına sahibiz. Aristoteles, *Fizik* V.3'te bu iki sürekli anlamını şöyle ifade eder:

[...] kendilerinden doğal olarak kesişme açısından tek bir şey oluşan nesnelerde 'süreklilik' söz konusu. Nasıl 'içeren', bir olursa, aynı şekilde bütün de bir olacaktır: sözgelışı çivilemeyle, yapıştırma ile, lehimle, büyüme ile.¹⁴⁰	كما أن الموصول قد يصير في حال من الأحوال واحداً، كذلك يكون الكل وحداً مثال ذلك بالركز أو الالتصاق أو بالمماساة أو باللحام.¹⁴¹
---	---

Buradaki çivileme, yapıştırma ve lehim doğal olmayan süreklilik biçimleri iken; büyüme doğal bir süreklilik biçimidir. Bu çıkarımı yapmamızı mümkün kılan şey ise Aristoteles'in *Metafizik*'teki açıklamasıdır. Aristoteles, *Metafizik* V.6'da birin anlamlarını sayarken önce arazî birin ne olduğunu açıklamakta daha sonra ise özü gereği bire geçmektedir:

Kendi özü gereği bir diye adlandırılan şeylere geçelim: (2) Bunlardan bir kısmı a) sürekli olduklarından ötürü (örneğin bir demet, bağdan ötürü; tahta parçaları, yapıştırıcı maddeden ötürü) bir diye adlandırılırlar. Nasıl ki kol ve bacak gibi vücudun her kısmı bir diye adlandırılırsa, bir çizgi, kırık bile olsa, sürekli olması koşuluyla, bir diye adlandırılır. Bu şeylerin kendileri içinde doğası bakımından sürekli olanlar, ancak yapma bir sürekliliğe sahip olanlardan daha fazla birdirler.¹⁴²	وأما ما يقال واحد بذاته فبعضها يقال واحد باتصاله مثل الخشب المغرى أو والأشياء التي يجمعها الرباط والخط ان كان معوجاً فإنه يقال واحد متصل كما يقال كل واحد من الأعضاء أيضاً مثل الساق والعضد ومن هذه الأشياء بأعينها أكثرها استحقاقاً للواحد ما كانت متصلة بالطبيعة من التي هي متصلة بالصناعة.¹⁴³
--	--

¹⁴⁰ 227a14-17. Aristoteles, *Fizik*, 233.

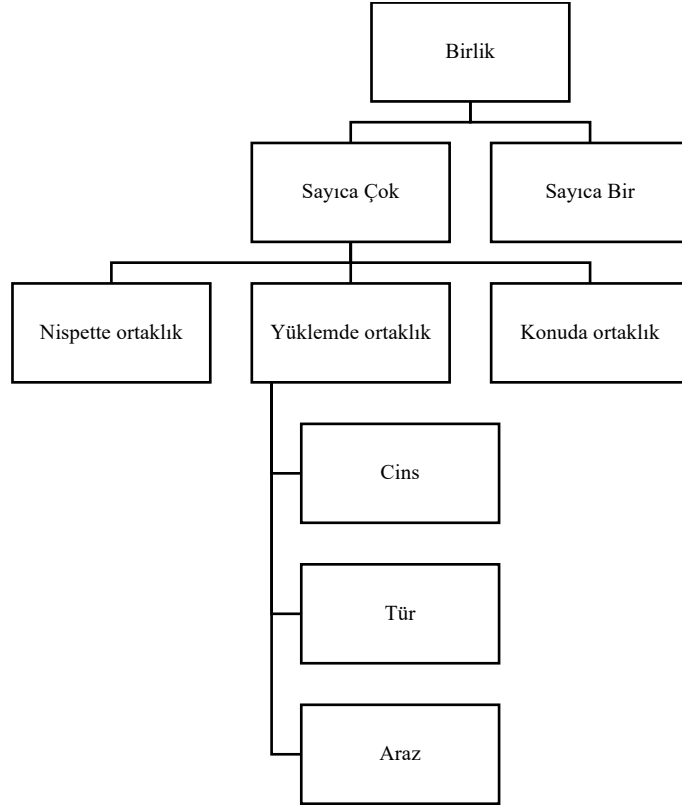
¹⁴¹ Aristoteles, *et-Tabî'a*, 1960, 2/546.

¹⁴² 1016a1-5. Aristoteles, *Metafizik*, 246.

¹⁴³ İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*, ed. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938), 2/527.

Aristoteles devamında bir dizi karşıtlık daha kurmaktadır. Doğaları bakımından sürekli olan şeyler sadece temastan kaynaklanan birlikten daha derin bir birliğe sahiptir.¹⁴⁴ Diğer karşıtlığa göre bükümlü olmayan şeyler, bükümlü olan şeylerden daha fazla birdir. Örneğin kaval kemiği veya uyluk; bacadan daha fazla birdir. Çünkü bacağın hareketinin bir olması zorunlu değildir. Bu ayrımları bir arada düşündüğümüzde en fazla bir olan şey, sürekli olan ve bükümlü olmayan şeydir.

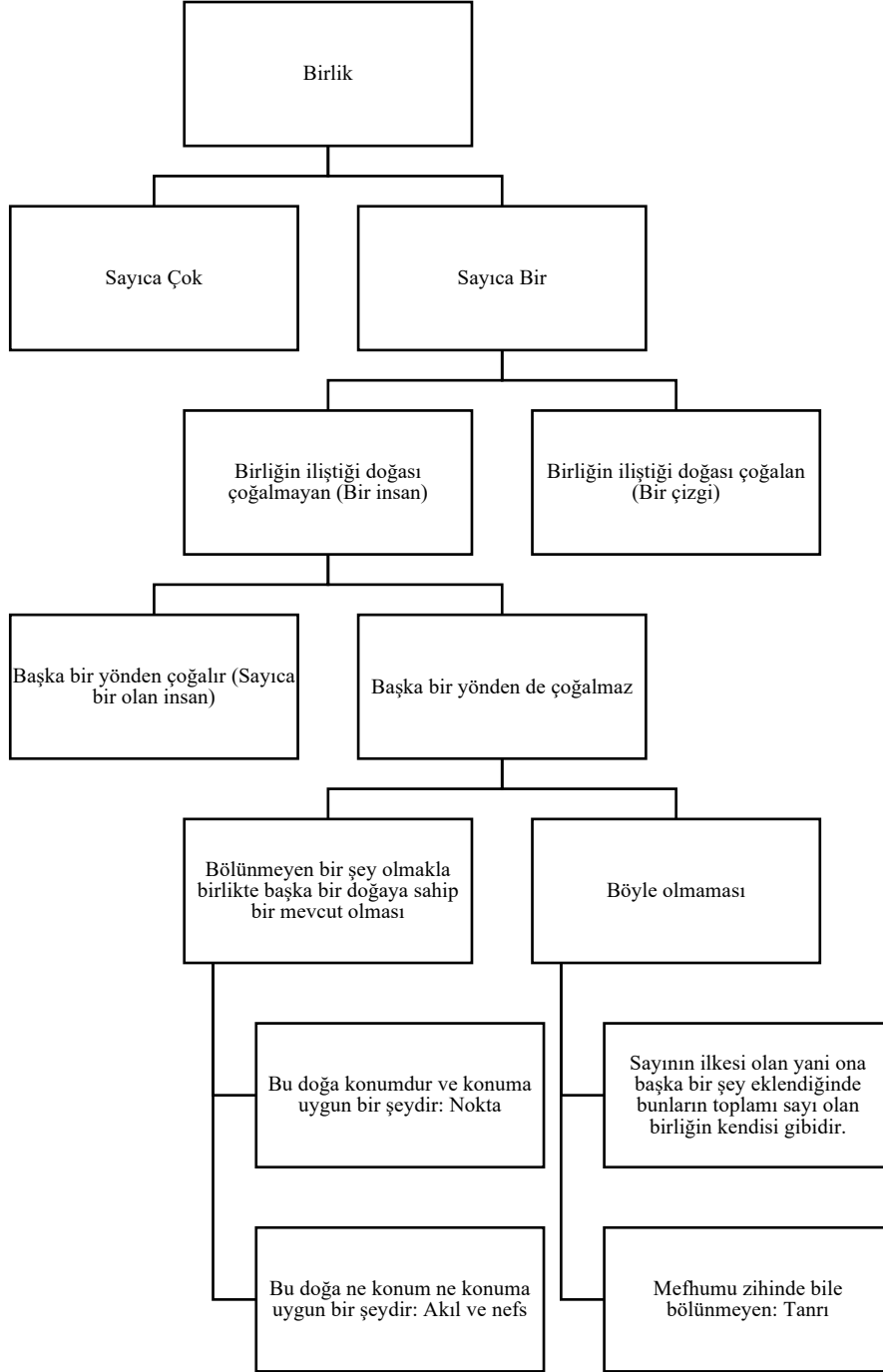
Daha önce ifade edildiği üzere İbn Sînâ'da sürekliliğin birliği konusunda Aristoteles ile benzer şekilde oldukça açık bir fikre sahiptir. Ona göre de sürekli birdir ya da bir başka deyişle bir olan şeylerden biri de sürekliktir. Bunun gösterilmesi için *eş-Şifa: el-İlâhiyyât* III.2'deki metni merkeze alarak İbn Sînâ'nın birlik ve bir birlik türü olarak süreklilik konusundaki yaklaşımını incelemek yerinde olacaktır.¹⁴⁵



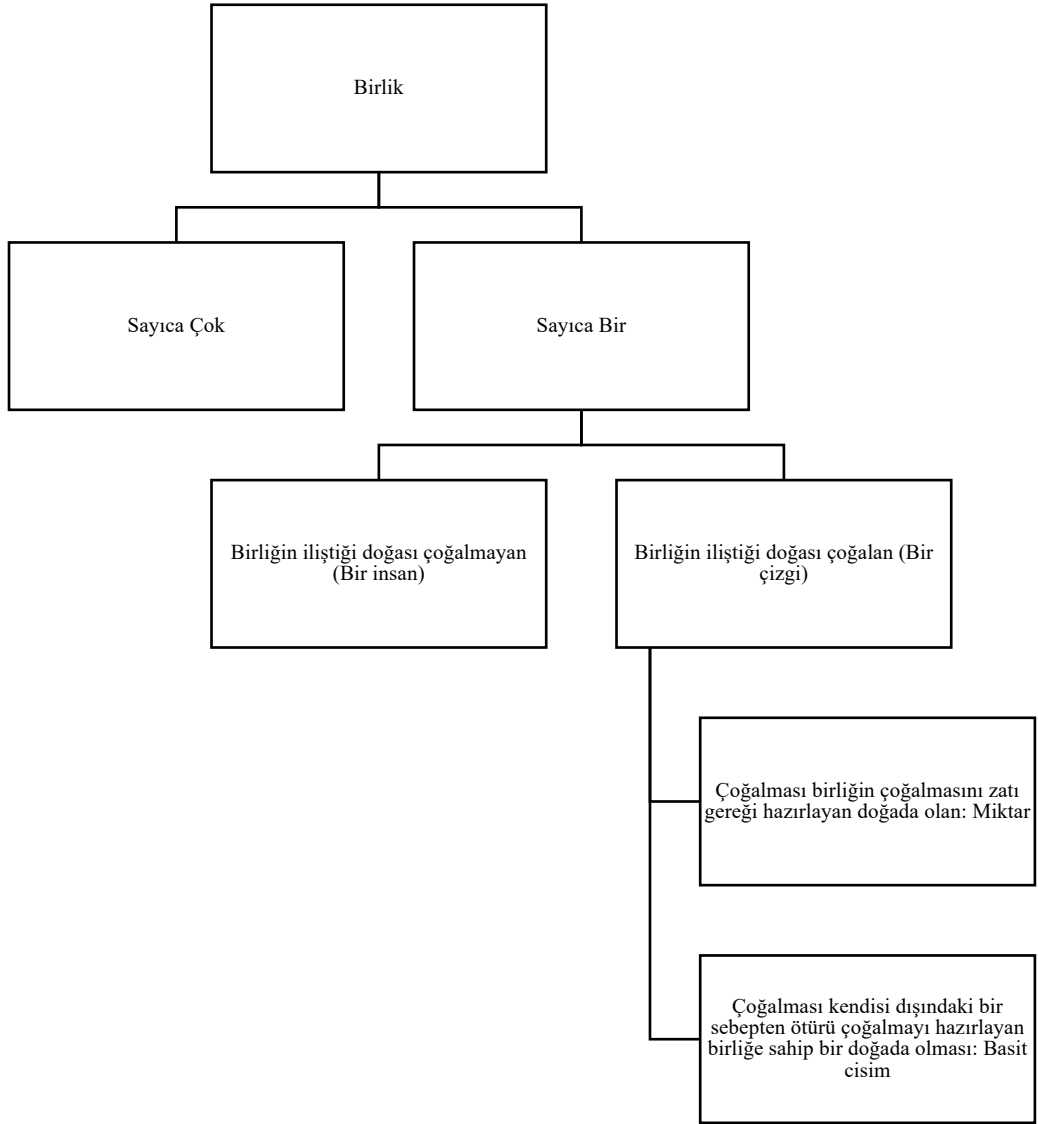
¹⁴⁴ *Metafizik* 1052a22-25'te bu husus şu şekilde ifade edilmektedir: “Bundan başka bir bütün olan ve bir biçim ve forma sahip bulunan şeyler, birdirler ve hatta daha yüksek anlamda birdirler: özellikle de bütün, doğa bakımından bir bütünsel ve bir yapıştırıcı, bir çivi, bir bağla bağlanan şeylerde olduğu gibi zorlama (contrainte) sonucunda meydana gelen bir bütün değilse veya başka deyişle eğer bütün, sürekliliğinin nedenini bizzat kendisinde taşımaktaysa.” Aristoteles, *Metafizik*, 419.

¹⁴⁵ Tablonun tamamı sayfaya sığmadığı için ayrımları dikkate alarak birkaç parça halinde vereceğiz.

Tablo 2: Birlik Türleri 1



Tablo 3: Birlik Türleri 2



Tablo 4: Birlik Türleri 3

İbn Sînâ'ya göre bir, her birinde kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmamasında birleşen anlamlara eşit dereceli olarak söylenmektedir. Bir ilk olarak 1) sayıca çok şeye ya da 2) Sayıca tek bir şeye söylenir. 1) Sayıca çok olan şeyler, a) nispette, b) yüklemde ya da c) konuda ortaklırlar. b) Yüklemde ortak olanlar ise i) cins, ii) tür ya da iii) araz bakımından birdir.

2) Sayıca bir olan şeylere söylenen bir ise a) ya birliğin iliştği doğası çoğalmayan şeye söylenir ya da b) birliğin iliştği doğası çoğalan şeye söylenir. a) Birliğin iliştği doğası çoğalmayan i) ya başka bir yönden çoğalır ya da ii) başka bir yönden çoğalmaz. i) Başka bir yönden çoğalanın örneği bir insandır. ii) Birliğin iliştği doğası başka bir yönden çoğalmayan ise ya x) bölünmeyen bir şey olmakla birlikte başka bir doğaya sahip bir varlıktır, y) ya da hem bölünmeyen bir şey olan hem de başka bir doğaya sahip olmayan varlıktır. x) Bölünmeyen bir şey olmakla birlikte başka bir doğaya sahip olan varlık ya doğası konum ve konuma uygun olan bir şeydir ki bu noktadır ya da bu doğa konum ne de konuma uygun bir şeydir ki bu akıl ve nefstir. y) Bölünmeyen bir şey olmakla birlikte başka doğası olmayan varlık ise ya sayının ilkesi olan yani ona başka bir şey eklendiğinde bunların toplamı sayı olan birliğin kendisidir ya da mefhumu zihinde bile bölünmeyendir ki bu da Tanrı'dır.

2-b) Birliğin iliştği doğası çoğalan ise bizi asıl ilgilendiren kısımdır. Bu seçeneğin altında yer alan her şey aslında ya doğası bakımından ya da kendisine ilişen araz bakımından sürekli. Doğası bakımından çoğalan i) ya çoğalması, birliğin çoğalmasını zatı gereği hazırlayan bir doğadır ki bu miktardır. ii) Ya da çoğalması, kendisi dışındaki bir nedenden dolayı çoğalmayı hazırlayan bir birliğe sahip bir doğadadır. Bunun örneği ise sudur. Çünkü bu su, sayı bakımından birdir ki o da bu sudur. “Bununla birlikte su, sayı bakımından çok su olma gücüne sahiptir. Fakat bunun nedeni onun su olması değil bir sebebin bitişmesidir. Bu sebep ise miktardır.”¹⁴⁶ Diğer taraftan su tanelerinden başlayarak düşünürsek bunların bilfiil birleşerek sayı bakımından bir olmaları konularının doğasındandır.

İbn Sînâ daha sonra “bu iki kısımdan her biri” diyerek bir taksim daha yapmaktadır. Ama hangi iki bölümü kastettiği açık değildir. Ancak verdiği örneklere göre birliğin doğası çoğalmayan ve çoğalan taksimine geri dönerek bu iki kısmı tekrar taksim etmektedir. Buna göre ayrı ayrı doğası çoğalmayan ve çoğalan ya sahip olabileceği her şey gerçekleşmiştir ya da gerçekleşmemiştir. Gerçekleşmişse tamdır ve tamlıkla birdir ama eğer gerçekleşmemişse çoktur. Tam olanların örnekleri daire ve insan ferdi iken; tam olmayanların örnekleri doğrusal çizgi ve sudur. Nitekim doğrusal

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 89.

çizgi artma yönünde kendisi için henüz mevcut olmayan artmayı kabul edebilmektedir. Diğer taraftan daire artmayı kabul etmez. Çünkü onun bütün yönleri merkezden kuşatması doğası gereği gerçekleşmiştir. Tam olanı da İbn Sînâ tekrar ikiye ayırmaktadır. Nitekim tamlık ya tam dinar gibi varsayım, vehim ve kabul bakımındandır ya da gerçektir. Eğer gerçek ise ya tam gibi yapay ya da tam bir insan gibi doğaldır.¹⁴⁷

İbn Sînâ tersinden bir anlatımla sürekli olanları da kendi içinde çeşitli derecelerde ele almaktadır. Buna göre bazı sürekliler daha fazla birken bazılarının birliği daha zayıftır. Hakiki anlamda bir olarak nitelenen, kendisindeki parçaların yalnızca bilkuvve olduğu şeydir. Hatırlanacağı üzere bu aslında kendinde sürekli dir. Dolayısıyla hakiki anlamda bir olan, kendinde sürekli dir. Verilebilecek örnekleri ise çizgilerde açısı olmayan, yüzeylerde düz yüzey ve cisimlerde bir tarafından kuşatılan ve kendisinde bir yöne açılma olmayan cisimdir. İkinci sırada kendisinde bilfiil çokluk bulunan ama ortak bir sınırdan buluşanlar gelir. Mesela tek bir açının iki çizgisi bu anlamda sürekli ve birdir. Yine bu da başkasıyla süreklinin ilk anlamıydı. Üçüncü sırada ise hareket esnasında birinin hareketinin diğerini hareketini gerektirdiği sürekli türü gelmektedir. Bu da süreklinin üçüncü anlamıydı. İbn Sînâ'nın buna verdiği örnek ise parçalardan oluşmuş organlardır. Hareketle ilgili bu kısımda doğal olarak kaynaşmış olanlar yapay olanlardan daha birdir. Buradan sonra süreklilik birliği ortadan kalkmakta ve bitişiklik birliğine geçiş yapılmaktadır. Süreklilik birliğinde ise birlik bitişiklik birliğindeki birlikten daha fazladır. Bir başka deyişle süreklilik birliği, birliğe dolayısıyla varlık anlamına bitişiklik birliğinden daha fazla layıktır. Çünkü sürekli de bilfiil çokluk bulunmazken, bitişiklikte bulunur.¹⁴⁸ İbn Sînâ bu hususu *Fi'l-Cismi ve Eb'âdihî ve İttisâlihî* de şu şekilde ifade etmektedir:

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 86-91. Anlatımın daha az detay barındıran versiyonları için bk. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 255-256., İbn Sînâ, *en-Necat*, 202-203., İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 186-188.; İbn Sînâ'nın bu üç eserine nispetle daha anlaşılır olan bir versiyon için bk. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2013), 514-516.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 87-88.

O zannetti ki çizgiler ve sınırlar süreklide fiile çıkarsa onda herhangi bir şekilde birlik kalmaz; aksine bütün açılardan çok olur. Ancak o yanlış düşündü. Çünkü birbirine temas eden bitişik şeylerden bazen tek bir cisim sayılan toplam meydana gelirken, tek bir kavuşma noktasında ortak olmakla temas edenden daha güçlü bir birlik olanın durumu nasıldır?¹⁴⁹	فهو أن ظنه أن الخطوط والحدود إذا خرجت بالفعل في المتصل لم تبق له وحدة بوجه؛ بل كثرة من كل وجه. وهو ظن باطل؛ فإن الأشياء المتجاورة المتماسمة قد يكون منهما مجموع يعد جسما واحدا، وكيف تكون التي تكون أشد اتحادا من المتماسمة بأن تكون مشتركة في واحد واصل؟
--	--

1.2.3 Varlık Şemasında Bir Nicelik Olarak Süreklilik

Daha önce ifade edildiği üzere asıl anlamıyla süreklilik niceliğin faslıdır. Niceliğin faslı olmasının anlamı süreklilik sayesinde niceliğin sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılmasıdır. Bu bölümde sürekliliğin bir nicelik türü olarak anlamı üzerinde durulacaktır. Bunun için de öncelikli olarak kategoriler içindeki yeri netleştirilecektir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ: Mekûlât*'ta on kategori saymaktadır.¹⁵⁰ Cevheri bir kenara bırakarak kalan dokuz araz kategorisini üçlü bir taksime tabi tutmaktadır. Ancak bu

¹⁴⁹ İbn Sînâ, “Fi'l-Cismi ve Eb'âdihî ve İttisâlihî”, 42.

¹⁵⁰ Aristoteles'in kategoriler sayımı için 4b20-25-6a26. Aristoteles, *Kategoriler*, 27-37. Ayrıca 225b5. Aristoteles, *Fizik*, 223.; 1017a25 Aristoteles, *Metafizik*, 253. *Metafizik*'teki anlatımda Aristoteles konum ve iyilikten söz etmemektedir. Kindî'ni kategoriler şemasında niceliği iki yerde görmekteyiz. Nicelik olarak basit şekilde var olabilir. İkinci olarak yer ya da zamanla birleşerek var olabilir. Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2014), 267. Kindî her ne kadar kategorileri saydığı bu risalesinde nicelik ile ilgili olarak bir alt basamağa inmesi de diğer risalelerinden niceliği sürekli ve süreksiz olarak ikiye ayırdığı bilmekteyiz. Buna göre çizgi, yüzey, cisim, hareket, mekân ve zaman sürekli niceliklerdir. Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 175. Hece ve sayı ise süreksiz niceliklerdir. Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 180. Fârâbî de *Kategoriler* eserinde on üst cins saymaktadır. Bunlar cevher, nicelik, nitelik, görelilik, ne zaman, nerede, konum, iyelik, etkinlik ve edilgenliktir. Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-Makûlâr ve Kitâbu'l-Hatâbe*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik, 2019), 17. Nicelikler ise sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. Sürekli olan “[...] ortasında, varsayılan sınırın iki yanından [başlayan] iki parçanın birleştiği bir sınır ve bir son (uç) varsayılabilen her

taksimi doğrudan kendi taksimi olarak değil meşhur bir taksim olarak sunmaktadır. Buna göre arazların ilk grubu, kendi konusunda, dışarıdan başkası sebebiyle olmaksızın karar kılmıştır ve dışarıdan olan böylesi bir nispete ihtiyaç duymamaktadır. Nicelik, nitelik ve konum bu gruptandır.¹⁵¹ İkinci grup ise konusuna dışarıdan vârid olmuştur ve konusu ortaya çıkmak için kendisine ihtiyaç duyduğundan değil, aksine kendisi dışarıdan bir şeyin varlığının niteliği ile mevcut olabilen arazlardır. Bunlar ise yer, zaman ve mekândır. Üçüncü grup ise salt dışarıdan bir şey değildir ve mevcut olan bir durumla dışarıdan bir şey arasında tamamlanandır. Bunlar da görelilik, fiil ve infialdir.¹⁵² Bu taksimin ayrıntıları hakkındaki bir tartışmanın devamında İbn Sînâ önce cevheri sonra nicelik kategorisini incelemektedir. Diğer kategorilerden önce niceliğin zikredilmesinin nedeni bu kategorinin cevher kategorisi ile ortak bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu nedenle görelilik ve nitelikten önce nicelik zikredilmektedir. Sonraki altı kategori ise bu dört kategoriye -cevher, nicelik, nitelik, görelilik- bağlıdır. Nicelik, varlık bakımından nitelikten daha geneldir ve görelilikten ise daha gerçektir. Nitelikten daha genel olması aslında sayının nicelik olmasıyla ilgilidir. Çünkü nicelik

şeydir. (Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, 22.) Devamında Fârâbî bu sonun iki parça için ortak olduğunu belirtmekte ve farklı niceliklerdeki sonun ne olduğunu sıralamaktadır. Buna göre nokta çizgi için, çizgi yüzey için ve yüzey cisim için sınırdır. Zaman için ise an böyledir. Süreksiz nicelikler ise böylesi bir ortak sona sahip olmayan niceliklerdir. Fârâbî'nin süreksiz niceliklere verdiği örnekler de yine sayı ve hecedir. Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, 23-24. Daha sonra Fârâbî niceliğin bir başka tasnifini yapmaktadır. Bu yeni tasnife göre niceliklerin bazılarının parçalarının birbirine göre konumu vardır, bazılarının ise yoktur. Konumu olan niceliğin örnekleri çizgi, yüzey, cisimdir. Bu nicelik türünün dört şartı vardır: 1) parçalarının hepsi birlikte bulunur, 2) her bir parçası niceliğin belirli bir yönünde bulunur, 3) bu yön belirlidir ve bu yöne işaret edilebilir, 4) ele alınan parçanın yanındaki parça da bellidir ve dolayısıyla bu parçanın diğer parçalardan hangisiyle birleştiği ve sürekli olduğu bilinir. Bu şartlardan birini ya da hiçbirini taşımayanlar ise parçalarının birbirine göre konumu olmayan niceliklerdir. Bunun örnekleri ise zaman, hece ve sayıdır. Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, 23-24. Fârâbî'nin sürekli niceliklerle ilgili olarak işaret etmek istediğimiz son tespiti hareketle ilişkilidir. Fark edileceği üzere şimdiye kadar Fârâbî'nin verdiği örnekler arasında hareket yer almamaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre hareket bizzat nicelik değildir. Hareketin nicelik olması, mesafe ve zamanın nicelik olması dolayısıyladır. Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, 26. Hareket mesafe ve zaman dolayısıyla nicelik olduğu için aynı gerekçeyle hareket de sürekli dir.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 80.

¹⁵² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 81. Bu tasnifin kökeni ve değerlendirmesi için bk. Paul Thom, "The Division of The Categories According to Avicenna", *Aristotle and The Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah - Josh Hayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 36-44.

varlığında hareket ve maddeyle birlikte olan şeylerle sınırlı değildir. Varlık bakımından göreliden daha gerçek olmasının nedeni ise görelinin konu olan bir zatta nicelik gibi karar kılmamış olmasıdır. Ayrıca sürekli nicelik bütün cisimlerde farklılaşma olmaksızın bulunurken, nitelikler farklı farklı bulunur. Nicelik cisim olan ilk cevhere lazımken, nitelikler cisimlikten sonra alt ya da orta türden cevherlere lazım gelir.¹⁵³ Diğer kategorilerden üstün olan nicelik kategorisi bir bakımdan sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrımı mümkün kılan şey nicelikte kopma ve parçalanmanın vehmedilmesinin ve varsayılmasının mümkün olup olmamasıdır. Eğer bu mümkünse nicelik sürekli olmaktadır. Mümkün değilse süreksiz olmaktadır. İbn Sînâ'nın verdiği örneklerle göre cisim, yüzey, çizgi, zaman süreklidir.¹⁵⁴ Süreksiz niceliğin örneği ise sayılardır.¹⁵⁵ Başka bir bakımdan ise parçalarının konumu olan ve parçalarının konumu olmayan diye ikiye ayrılır. Buna bağlı olarak da birbirine girişli olan iki kısma ayrılır.¹⁵⁶

Parçalarının konumu olan ve olmayanlara dair doğrudan örnekleri *en-Necât*'tan bulmak mümkündür. İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki anlatımına göre de cevherden sonra yine nicelik gelmektedir ve nicelik zatından dolayı eşitliği, eşit olmamayı ve bölünmeyi kabul eder. Nicelik ya 1) sürekli olur, 2) ya da süreksiz olur. 1) Sürekli olan a) ya konum sahibidir, b) ya da konum sahibi değildir. a) Konum sahibi olanlar; çizgi, yüzey ve cisimdir. Mekân da yine konum sahibi olan sürekli niceliktir. b) Zaman ise konum sahibi olmayan hareketin ölçüsü olarak konum sahibi olmayan bir sürekli niceliktir. 2) Süreksiz olan ise sayıdır.¹⁵⁷ Dolayısıyla konum sahibi süreklilerin yanı sıra konum sahibi olmayan sürekli de bulunmaktadır. İbn Sînâ her ne kadar burada hareketi doğrudan sürekli bir nicelik olarak ayrıca saymasa da onun da konum sahibi olmadığını ifade etmektedir.

Nicelik ile ilgili son olarak *Dânişnâme-i Âlâî*'ye bakmakta fayda var. Çünkü daha önce geçtiği üzere *Kategoriler*'de İbn Sînâ konuyu meşhur olan taksim üzerinden

¹⁵³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 107.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 112-113.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 115.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 111. Parçalarının konumu olmasından kasıt parçaların birbirine bitişik olması ve nerede olduklarının belli olmasıdır. Harun Takcı, "İbn Sînâ'da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2018), 301.

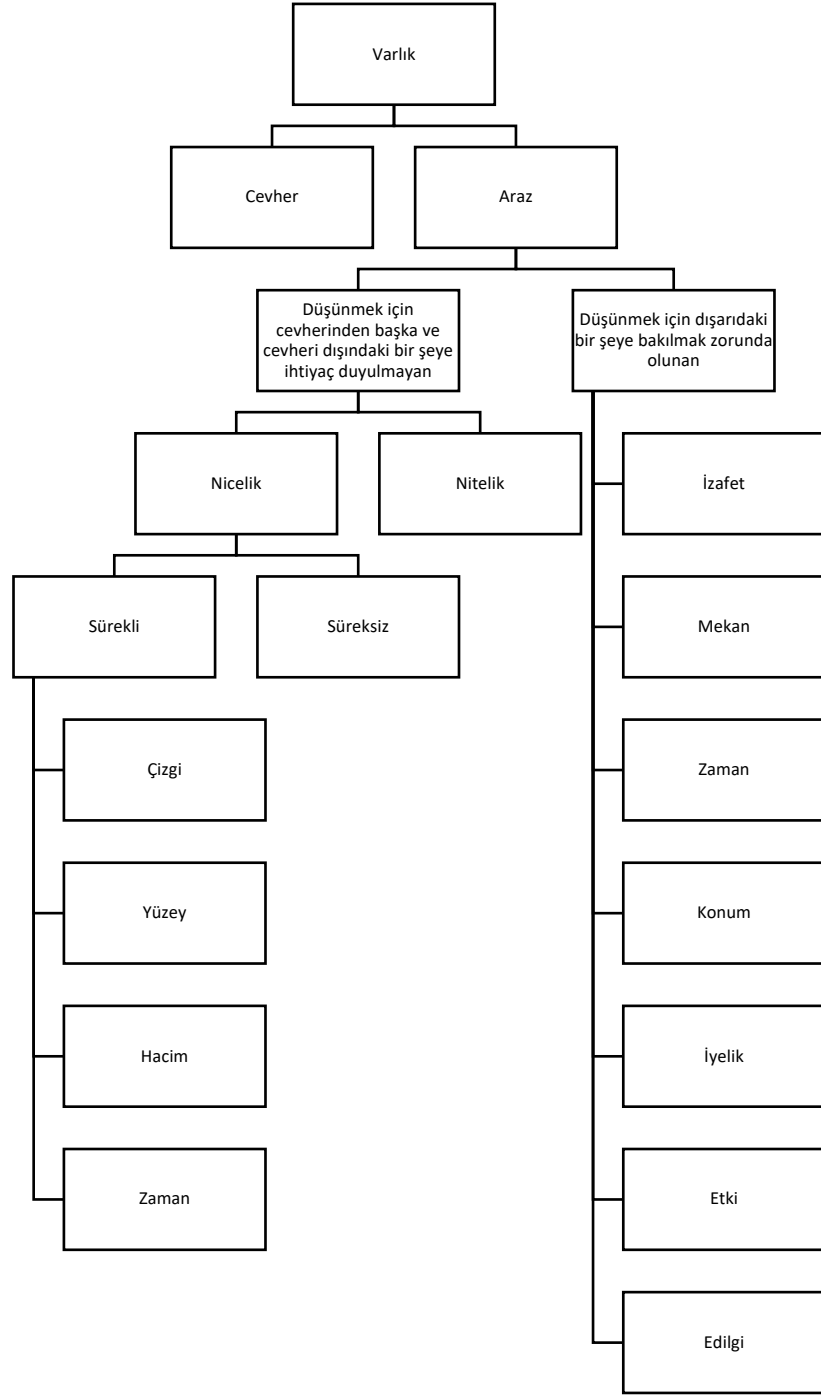
¹⁵⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 77.

ele almaktadır. Ancak *Dânişnâme*'de doğrudan kendi görüşlerini serdetmektedir.¹⁵⁸ İbn Sînâ burada arazı ikili bir taksime tabi tutmaktadır. İlk grup, düşünülürken sadece kendisine bakılarak anlaşılabilen arazlardır. İkinci grup ise anlaşılabilmesi için mutlaka ait olduğu şeye bakılması gereken arazlardır. Bunlardan ilki de iki çeşittir. Birincisi sayesinde cevhere azlık ve çokluk gibi miktar ve bölünmenin iliştiği araz olan niceliktir. Diğeri ise böyle olmayıp düşünülürken başka şeye bakmayı gerektirmeyen ve bölünmeye sebep olmayan bir haldir. Bu ise niteliktir. İbn Sînâ burada niceliğe örnek olarak sayı, uzunluk, genişlik, derinlik, zaman, dairelik, üçgenlik, dörtgenlik, yumuşaklık ve sertliği vermektedir. Niteliğe örnek olarak ise doğruluk, hastalık, zahitlik, akıllılık, bilgi, güç, zayıflık, beyazlık, siyahlık, koku, tat, ses, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluğu örnek vermektedir. Düşünmek için dışarıda başka bir şeye bakmak zorunda olunan araz ise yediye ayrılmaktadır: izafet, mekân, zaman, konum, iyelik, etki ve edilgi.¹⁵⁹ Geriye dönecek olursak nicelik sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. İbn Sînâ burada sürekli niceliği de dörde ayırmaktadır: çizgi, yüzey, hacim ve zaman.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Thom, "The Division of The Categories According to Avicenna", 44-45.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 164.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 168.



Tablo 5: Varlık Kategorileri

Bütün bu anlatımları beraber düşünürsek varlık cevher ve araz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Arazlardan ilki niceliktir. Nicelik de sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Süreksiz nicelikler sayılardır. Sürekli nicelikler ise çizgi, yüzey, cisim, hareket, zaman ve mekandır. Bir niceliği sürekli kılan bir başka deyişle onu diğer niceliklerden ayıran şey kendisinde ortak bir sınır olması ve buna bağlı olarak bu sınır sayesinde bölünmesinin farz edilmesinin mümkün olmasıdır. Ortak sınırı

olan ve bölünmesinin farz edilmesi mümkün olan nicelikler sürekli olurken; ortak bir sınıra sahip olmayan ve bölünmesi mümkün olmayan nicelikler yani sayılar süreksiz niceliktir.

1.3. Diğer Teoriler Karşısında Süreklilik

Cisimlerin ve cisimlere bağlı olarak hareket ve zamanın bir en küçük parçasının olup olmadığı konusunda temelde dört farklı aklî ihtimal bulunmaktadır. Buna göre cisimlerin i) sonlu sayıda bilfiil parçadan, ii) sonlu sayıda bilkuvve parçadan, iii) sonsuz sayıda bilfiil parçadan iv) ya da sonsuz sayıda bilkuvve parçadan oluştuğu iddia edilebilir. Bu ihtimallerden ii) sonlu sayıda bilkuvve parça ihtimali İbn Sînâ tarafından hiç dikkate alınmazken,¹⁶¹ iii) sonsuz sayıda bilfiil parça ihtimali bazen dikkate alınmakta bazen ise alınmamaktadır. Örneğin konuyla ilgili '*Uyûnu'l-hikme*'de iii) numaralı görüşe atıf yapmamaktadır. Biz bölümün devamında incelememizi *eş-Şifâ: et-Tabîyyât* merkezli yürütsek de diğer eserlerinde ilgili metinlere atıf yapacağız. Nitekim İbn Sînâ'nın konuyla ilgili en ayrıntılı incelemesi *Kitâbü 'ş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi'* de yer almaktadır.

İncelemeye geçmeden önce işaret etmemiz gereken bir husus daha bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın yaptığı bütün açıklamalar ve getirdiği deliller, doğrudan cisim üzerine kuruludur. Ancak yukarıda geçen izomorfizmle ilgili tartışmalarda görüleceği üzere hareket ve zaman da süreklilik ya da süreksizlik bakımından cismi takip etmektedir. Dolayısıyla cismin süreksiz parçalardan bir başka deyişle atomlardan ya da sonsuz parçadan oluşmadığını göstermek aynı zamanda hareket ve zamanın da böyle olmadığı göstermektir. Bu bölümde biz öncelikle İbn Sînâ'nın ayrıntılı incelemediği kelimcılara ait olmayan diğer teorileri ele alacağız. Daha sonra ise İbn Sînâ'nın kelimcilerin kanıtlarına yanıtlarını ve kendi kelimci karşıtı delillerini ele alacağız.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi* III. 3'e cisimlerin bölünmeleri bakımından durumu hakkında üç görüş vererek başlamaktadır:

¹⁶¹ Fahreddin er-Râzî bu görüşü, Şehristânî'ye atfetmektedir bk. 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.

İnsanlar bu duyulur cisimler hakkında farklı görüşlere sahiptir. [1] Bazıları cisimlerin bölünmeyen parçalardan bir bileşime sahip olduğunu ve her birinin sonlu sayıda atomlar içerdiğini kabul etmektedir. [2] Bazıları cismin sonsuz [sayıda] parçadan bileştiğine inanır. [3] Bazıları, her cisimde [a] ya sınırlı sayıda bilfiil var olan parçanın bulunduğu [b] ya da cismin hiçbir bilfiil parçaya sahip olmadığına ve parçaları olduğunda da ayrı parçalarının her birinin aynı zamanda bilfiil parçalardan yoksun bir cisim olduğuna inanır. Dolayısıyla onlara göre cisim ya parçaları olmayan bir cisimdir ya da parçaları olmayan cisimlerden bileşendir.¹⁶²	قد اختلف الناس في أمر هذه الأجسام المحسوسة، فمنهم من جعل لها تأليفا من أجزاء لا تتجزأ البتة، وجعل كل جسم متضمنا لعدة منها متناهية. ومنهم من جعل الجسم مؤلفا من أجزاء لا نهاية لها. ومنهم من جعل كل جسم إما متناهي الأجزاء الموجودة فيه بالفعل وإما غير ذي أجزاء بالفعل أصلا، وإذا كان ذا أجزاء بالفعل كان كل واحد من أجزائه المنفردة جسما أيضا لا جزء له بالفعل، فالجسم عنده إما أن يكون جسما لا جزء له، وإما أن يكون مؤلفا من أجسام لا جزء لها.
--	---

İbn Sînâ bilkuvve sonsuzluk görüşünü savunmaktadır. Buna göre metindeki parçalardan yoksunluğun anlamı cisimde ayrı kabul edilebilecek parçaların olmayışıdır. Bunun yerine incelenen cisim süreklilik açısından tek bir şeydir. Ancak bu cismin bölünemeyeceği anlamına gelmemektedir. Aksine cisim her zaman bölünmeye elverişlidir ve ne zaman bölünse bölünmeden doğan şey de bölünebilen bir cisim olacaktır. Eğer bölünmesi herhangi bir gerekçeyle mümkün olmasa bile farz etme ile onda ayrımlar yapmak mümkün olacaktır.¹⁶³ Ayrıca belirtmek

¹⁶² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 273.

¹⁶³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 273-274. Bu üç görüşün *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'deki tasviri için bk. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu'*: *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, ed. Muhsin Salih (Beyrut: Darü'l-l-Hadi, 2007), 117. Üç görüşün daha sade bir tasviri için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 92-93. Yine üç görüşün tasviri için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 148.

gerekmektedir ki İbn Sînâ bu görüşü diğer atomcu ve sonsuz parçacı görüşlerin çelişği olarak ve dolayısıyla hakikat olarak vazetmektedir.¹⁶⁴

1.3.1 Kelamcı Olmayan Süreklilik Karşıtları

[1] İbn Sînâ yukarıda verilen taksimde cisimlerin atomlardan oluştuğunu söyleyenleri bir alt taksime daha tabi tutmaktadır:

[1-a] cisimlerin parçalarının da cisim olduğunu iddia edenler,

[1-b] cisimlerin parçalarının bölünmez çizgiler olduğunu iddia edenler,

[1-c] cisimlerin parçalarının ne cisim ne çizgi ne de kendi içinde boyutları veya mesafeleri olan herhangi bir şey olduğunu iddia edenler.

Bu alt bölümde bu iddialardan 1-a ve 1-b numaralı iddiaların yanı sıra 2 numaralı iddia ele alınacak, sonraki iki alt bölümde ise 1-c numaralı görüş bir başka deyişle kelamcılarının delilleri ve İbn Sînâ'nın karşı delilleri ele alınacaktır.

İbn Sînâ bu görüşlerden ilkinin [1-a] Demokritos, Proclus ve Epikuros'un takipçilerine atfetmektedir. Ancak burada İbn Sînâ'nın Proclus atfında problem bulunmaktadır. Nitekim Proclus cisimci olmayan bir atomcudur. Dolayısıyla bu tasnifte olsa olsa 1-b numaralı grupta yer alabilirdi. Jon McGinnis İbn Sînâ'nın bu atfına dair açıklamasında İbn Sînâ'nın Proclus'un düşünce çizgisini genişleterek nihai temel üçgenlerin atomik olduğu için bu üçgenlerin kendilerinden inşa edildiği atomik ya da bölünmez çizgilerin de olması gerektiğini düşündüğünün iddia edilebileceğini ifade etmektedir.¹⁶⁵ Ancak İbn Sînâ Proclus'u gerçekten bu şekilde yorumladıysa da onu 1-b numaralı grubun altında ele alması gerekirdi. Çünkü 1-a numaralı grubu 1-b numaralı gruptan ayıran temel husus atomların cisimsel ya da matematiksel olmasıdır. Proclus bu tasnifin ancak matematiksel kısmında yer alabilir. Fahreddin er-Râzî Antik Yunan'dan Demokritos'un yanına bu görüşü İslam dünyasından savunanlara Ebu Bekir er-Râzî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'yi eklemektedir.¹⁶⁶

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 301.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 274.

¹⁶⁶ Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", 62.

İbn Sînâ saydığı bu isimlerle kendi öğretisi arasındaki farkı belirginleştirmeye çalışmaktadır. Buna göre söz konusu grup, cisimlerin birleştirilmesinin ancak bitişiklik yoluyla gerçekleştiğini, atomlardan sürekli hiçbir şeyin oluşmadığını, algılanabilir cisimlerin aslında sürekli olmadığını, algılanabilir cisimlerin temelinde yer alan birincil cisimlerin ayrılma yoluyla bölünmeye uygun olmadığını, yalnızca vehim yetisinin bir fiiliyle bölünmeye uygun olduğunu ve buna rağmen bazılarının daha küçük bazılarının ise daha büyük olduğunu iddia etmektedir. Buna karşın İbn Sînâ'nın kendisinin de benimsediği görüşe göre algılanabilir cismin bilfiil bir parçası yoktur. Fiilen ayrı olan parçaların bir noktada birbiriyle karşılaşmaları durumunda onlardan tek bir şey meydana gelir. Ancak bu durumda önceden ayrı olan parçalardan her biri kendine mahsus özelliğini kaybeder ve dolayısıyla artık kendinde kalmaz.¹⁶⁷

Araya kelamcılarının kanıtlarına dair giren fasıladan sonra İbn Sînâ bu gruba tekrar dönmekte ve cisimlerin bölünemez cisimlerde sona erdiğine dair kanıtlarından birini vermektedir. Buna göre Demokritos'un takipçileri, cismin ya tamamen bölünebilen yani kendisinden bölünmemiş hiçbir şey kalmayan olduğunu ya da böyle olmadığını iddia etmişlerdir. Eğer doğasında bölünmek varsa o zaman böyle bir bölünmenin gerçekleşmesi imkânsız değildir. Bu durumda cisimdeki mümkün olan bölünmelerin tamamının bilfiil sonuçlandığını varsayalım. Bu durumda geriye ya hiçbir şey kalmaz ya noktalar kalır ya da bölünmez cisimler vardır. Hiçbir şey kalması saçmadır. Çünkü eğer cisim hiçliğe bölünürse cisim hiçliğin bir araya gelmesi olur. Noktaların kalması da saçmadır. Çünkü bu durumda cisim noktaların toplanması olur. Ancak alimler arasında ne kadar nokta birleştirilirse birleştirilsin bir noktanın büyüklüğü geçilemez şeklinde görüş birliği bulunmaktadır. Nitekim noktalar birbiriyle tamamen karşılaşırlar, bazıları diğerlerinin birbiriyle karşılaşmasını engellemez, bir kompozisyon oluşturacak şekilde hareket etmezler ve böylece yer kaplayan bir şey haline gelmezler. Dolayısıyla geriye son seçenek kalmaktadır. Buna göre cisim, vehim yetisi ve varsayım fiili dışında doğası gereği ayrılmayacak ve bölünmeyecek cisimlere bölünür.¹⁶⁸

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 274-275.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 278.

İbn Sînâ, Demokritos'un kanıtında bir öncülü varsayarak hata yaptığını düşünmektedir. Bu öncül tüm cismin bölünebilir olduğudur. Nitekim bu önermenin iki anlamı vardır. İlk olarak bu önerme cismin eş zamanlı olarak bütününde bölünebilir olduğu anlamına gelebilirken, ikinci olarak cismin sonsuz bir şekilde bölünebilen parçalara yol açmadıkça belirli bir şekilde bölünemeyeceğidir. İbn Sînâ'ya göre birincisi, basitçe kabul edilemez; aynı şekilde onun tam karşıtı da cismin bölünmesinin bölünemez olanda sonlanması değildir; aksine, onun tam karşıtı, bütünü'nün bilfiil aynı anda bölünmemiş olmasıdır. Dolayısıyla cismin bütünü'nün aynı anda bilfiil bölünmemiş olması, onun birbiri ardına sonsuza kadar bölünmesine engel değildir. Ayrıca her bir bölümün ayrı ayrı ele alınması vasıtasıyla her bir bölümün ayrı ayrı mümkün olması durumunda bütünü'nün meydana gelmesi mümkün olan bir şey olması da söz konusu değildir. İbn Sînâ bu duruma örnek olarak sayısal katlamayı örnek vermektedir. Nitekim herhangi bir sayısal katlama sayıya uygulanabilir ama her sayısal katlama sayıya aynı anda uygulanamaz. Kısaca İbn Sînâ, Demokritos'un her biri ile tümü arasındaki farkı gözden kaçırdığını düşünmektedir. Nitekim her bir bölünmenin cisim için söz konusu olması tümünü'nün aynı anda mümkün olmasını gerektirmemektedir.¹⁶⁹

İbn Sînâ cisimlerin parçalarının bölünmez çizgiler olduğunu iddia eden grubun [1-b] kim olduğu hakkında bilgi vermediği gibi iddialarının ayrıntıları ve kanıtları hakkında da bilgi vermemektedir. Ancak böylesi bir iddianın Platon'un öğrencisi Ksenokrates tarafından öne sürüldüğünü bilmekteyiz. Onun iddiasına göre bir çizgi kendileri de çizgi olan bölünmez parçalardan oluşur ve bu parçalar çizginin kendisinden oluştuğu noktalar olarak görülebilir.¹⁷⁰

[2] İbn Sînâ'nın cisimlerin sonsuz sayıda parça içerdiğine yönelik iki numaralı iddiayı incelerken tafraya atıf yapması söz konusu teorinin Nazzam'ın olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre cismin sonsuz sayıda parçaya sahip olduğunu söyleyenlerin bu açıklamayı benimsemesinin gerekçesi, cisimlerin bölünmez parçalardan ve bölünmez cisimlerden meydana getirilmesinin imkânsızlığıdır. Bu

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 309-310.

¹⁷⁰ Paul Lettinck, "İbn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's *Kitab Al-Shifa*, Al-Tabi'yyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* 4/1 (1999), 4.

gruba göre cisimler kendilerinde de her ne kadar bilfiil ayrılmış olmasa da bölümlere sahip olduğu için eğer cisimlerin parçalara bölündüğü şart koşulur ve varsayılırsa bu parçalardan her biri hiç ayrılmamış olsalar da cismin bir parçası ve kısmıdır. Buna göre geriye cismin parçalarının sonsuz olması ve bu nedenle de cismin sonsuzca bölünebilir olması kalmaktadır. Çünkü ister varsayımsal olsun isterse de bilfiil ayrılma olsun bölümler ancak cisimde birbirine bitişik olan kısımlarda meydana gelebilir. Dolayısıyla cismin kısımları, bölümlerin kapasitesi ile orantılıdır. Yine dolayısıyla eğer bölünme kapasitesi sonsuzsa cisimde sonsuz sayıda parça bulunur.

Atomcular [1], bu grubu karınca ve sandalet ile kaplumbağa ve Aşıl problemleriyle eleştirmiş ve genel olarak bu teoriye göre hareketlinin hareketin bir sonuca ulaşamayacak kadar sonsuz sayıda yarı yolu kat etmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu eleştiri karşısında cismin sonsuz sayıda parçaya sahip olduğu iddia edenler [2], sıçramayı (*tafra*) savunmuşlardır. Her ne kadar İbn Sînâ bu görüşü Epikür'ün takipçilerine atfetse de görüşün İslam dünyasından da Nazzam'a ait olduğunu bilmekteyiz.¹⁷¹ Nazzam'a göre cisim ara mesafe ile karşılaşmadan veya doğrudan üzerinden geçmeden bir başlangıç noktasından bir son noktaya ulaşmak için belirli bir mesafeyi kat edebilir.¹⁷² İbn Sînâ bu teori için geliştirilen bir örnek olarak değirmen taşını vermektedir. Buna göre biri değirmen taşının merkezine yakın olan diğeri kenarına yakın olan iki daire düşünelim. Eğer kenardaki parçanın hareketi merkeze yakın parçanın hareketine eşit olsaydı, ikisi birlikte aynı mesafeyi kat ederdi. Şimdi merkezde olanın hareketsiz olması saçmadır. Çünkü değirmen taşının tamamı süreklidir ve her parçası birbirine yapışıktır. Dolayısıyla merkezde olan açıkça hareket etmektedir ama sıçramaları kenardakinden azdır. Buna karşın kenardaki parça da hareket etmektedir ama ortadaki mesafeden daha büyüğünü kapsamak için daha çok sıçramaktadır.

İbn Sînâ'ya göre bu grubun eleştirileri karşısında kelamcılar sıçramayı itici bulduğu ve sükunların araya girmesi olmaksızın sürekli bir hareketin diğer bir hareketten

¹⁷¹ Fahreddin er-Râzî, bu görüşü doğrudan Nazzam ve Anaksagoras'a atfetmektedir. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", 62.

¹⁷² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 279.

daha yavaş olmasını reddettikleri için merkeze yakın olanın hareketinin arasında daha fazla sükunların girdiğini kabul etmişlerdir. Bu grubun akıl yürütmesinin götüreceği sonuç değirmen taşının hareket halindeyken parçalandığı, bazı parçalarının diğerlerinden koptuğu ve dolayısıyla birinin diğeriyle birlikte hareket etmesine gerek olmadığı, bunun yerine bir parçasının hareket ederken diğerinin durduğu sonucuna varmak olacaktır. İbn Sînâ'ya göre bunlardan ilki tavra çirkinliği, ikincisi ise dağılma çirkinliği içerisinde kalmıştır.¹⁷³

İbn Sînâ'nın Nazzam'ın bu sonsuz parça teorisine karşı itirazında ilke, sonlu bir zaman diliminde sonsuz sayıda parçanın kat edilmesinin imkansızlığına dayanmaktadır.¹⁷⁴ Ayrıca İbn Sînâ'ya göre sıçrama iddiası açıkça yanlıştır. İkinci kanıtına göre ise herhangi bir çokluk, yalnızca kendi birimlerinden oluşur ve gerçekte bir birim olmadığında çokluk da olmaz. Bir başka deyişle birim parça olmadığında sonsuz sayıda parça da olmaz. Şimdi bir birim, birim olduğu sürece bölünemez ve ona benzer birimler eklendiğinde bu ekleme a) bitişiklik, b) iç içe geçme ya da c) süreklilik yoluyla olur. c) Süreklilik yoluyla ise sürekli, sınırlı büyüklüklerden meydana gelir ve dolayısıyla görüş yanlışlanmış olur. b) Eğer iç içe geçme yoluyla ise o zaman bilfiil sonsuz sayıda eklemeler olsa bile bundan hiçbir belirli büyüklük meydana gelmez. a) Eğer bitişiklik yoluyla ise iki parçadan her biri kendisine uygun bir konum gerektirir ve kendi içinde belirli bir maddi niceliğe sahip olur ki bu durumda bir cisim olur. Bir cisim ona benzer sonlu sayıda cisimle birleştiğinde bunun bileşimi, sonsuz parçalardan oluşan [y] cismi ile belirli bir orana sahip olacak belirli bir [x] cismi ile sonuçlanır. Bir başka deyişle sonsuz parçalardan oluşan y cismi ile sonlu parçalardan oluşan x cismine sahip olacağız. Ancak bu iki cisim de boyut bakımından sınırlıdır. Dolayısıyla oran da boyutu bakımından sınırlı bir cismin diğer boyutu bakımından sınırlı cisme oranıdır. Dolayısıyla parçalara göre bu oran artırıldığında sonlu parçalardan oluşan x sonuçta boyut bakımından y düzeyine ulaşacaktır. Dolayısıyla x, y'ye eşit olan sonlu sayıda

¹⁷³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 280. Nazzam ve kelamcılar arasındaki tartışmaya dair bk. Alnoor Dhanani, "İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi", çev. Emine Nur Erdem, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XIX/1 (2021), 326.

¹⁷⁴ Burada sonlu bir zaman dilimi kaydı önemlidir. Nitekim İbn Sînâ daha önce ifade edildiği üzere sonsuzun mutlak olarak kat edilemeyeceğini iddia etmemektedir.

parçadan oluşan bir cisim olacaktır. Ancak o zaman y de aynı şekilde sonlu sayıda parçadan oluşmuş olmalıdır.¹⁷⁵ Kısaca söylemek gerekirse parçaları sonlu olan bir cisim yani x ile parçaları sonsuz bir cisim yani y, boyut bakımından eşit olmaktadır. Dolayısıyla varsayım hatalıdır. İki cisim de sonlu sayıda parçadan oluşmuştur.

1.3.2 Kelamcıların İddiaları ve İbn Sînâ'nın Yanıtları

İbn Sînâ kendi teorisi haricinde en ayrıntılı incelemeyi kelamcılardan oluşan ve cisimlerin parçalarının ne cisim ne çizgi ne de kendi içinde boyutları veya mesafeleri olan herhangi bir şey olduğunu iddia eden gruba [1-c] hasretmiştir. Bunun bariz nedeni İslam dünyasında en yaygın fiziksel açıklamanın kelamcılara ait olmasıdır. Her ne kadar Kindî ve Fârâbî gibi isimler İbn Sînâ'dan önce kelamcılarinkine alternatif bir fiziksel açıklama sunmuş olsa da İslam dünyasında baskın açıklama kelamcılarının açıklaması olmuştur. Nitekim 2 numaralı görüş ve temsilcisi olan Nazzam dışında diğer görüşlerin temsilcilerine dair oldukça sınırlı bilgimiz bulunmaktadır. İbn Sînâ da bu nedenle en detaylı tartışmayı kelamcılara ayırmıştır. Bunun yanı sıra ikinci bir muhtemel neden yaygınlığın doğal bir sonucu olarak teorik açıklama gücü ve geliştirilen kanıtların çokluğu da İbn Sînâ'yı en fazla bu grubu muhatap almaya sevk etmiş olmalıdır. İbn Sînâ, bu grubun iddialarını desteklemek için ileri sürdükleri sekiz kanıt sıralamaktadır:¹⁷⁶

1) Telif kanıtı: Her cisim parçalara ayrılabilir. Bu şekilde parçalara ayrıldığında parçalar eskisi gibi yeniden birleştirilebilir. Dolayısıyla her cisimde parçalara ayrılmadan önce bir telif vardır. Aksi takdirde cisimler parçalanmanın zorluğu ve kolaylığı konusunda farklılık göstermezdi. Kelamcılara göre bu farklılık, cisimlerin cins bakımından farklı olmasından, failin farklı olmasından, bir şeyin yokluğundan ya da diğer herhangi bir seçenekten kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla bu teliften

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 281-282. Her iki kanıtın *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu': el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 119-120. Yine iki kanıtın *en-Necât*'taki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 94-95. *Hidâyetü'l-hikme*'de İbn Sînâ bu kanıtlardan yalnızca ikincisini daha kısa bir formda vermektedir. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 147. *el-İşârât*'ta ise ikinci delili neredeyse aynı şekilde vermektedir: Shams C. Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation* (New York: Columbia University Press, 2014), 60-61.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, kanıtlara dair kendi cevaplarını bir sonraki fasılda *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi* III.5'te vermektedir. Ancak biz takibi kolaylaştırmak için kelamcılarının iddialarını ve İbn Sînâ'nın yanıtlarını birlikte vereceğiz.

kaynaklanmaktadır. Şimdi vehim yetimiz bu telifin olmadığını tasavvur edebilir. Vehim yetisi telifi ortadan kalkmış olarak tasavvur ettiğinde geriye kalanın bir telifi yoktur. Ancak içinde telif olmayan şey cisim değildir. Çünkü her cisim bölünebilir. Ancak kendisinde telif bulunmayan şey bölünemez.¹⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre telif ile cisimde aslında birbirinden farklı iki parçanın olduğu ve bunların arasında bir bitişiklik olması ve ayırmak ile bunlardan birini diğerinden belli bir mesafe uzağa koymak ve bitişikliği bozmak kastediliyorsa bu kabul edilebilir değildir. Nitekim eğer kabul edilseydi kanıtlarını tamamlamak için ayırmaya başvurmalarına gerek kalmazdı. Bunun yerine telifi böyle bir şey olarak düşünmek yeterli olurdu. Çünkü belirli parçalarda telif olamaz, çünkü sonsuz sayıda parçanın bilfiil var olması imkânsızdır, oysa çok sayıda parçanın bulunduğu her yerde bilfiil bir birimin olması gerekir.

Eğer teliften kendisinde çokluk bulunmayan tek bir şeydeki çok olma hazırlığını (*isti'dâd*) kastediyorlarsa bu İbn Sînâ'ya göre kabul edilebilir. Hatta bu cisimden ayrılamayacak bir şeydir. Aksi takdirde cisim sona erer, çünkü bilfiil birliğin birliğini bozmanın onu tümüyle ortadan kaldırmak veya onu çok yapmaktan başka bir yolu yoktur. Aslında varlığını sona ermeyip çok hale geldiğinde durumu ilk birliğin durumu gibi olan iki birlik olur; halbuki birliğin tamamen ortadan kalkması ancak birliğin tamamen ortadan kaldırılmasıyla mümkündür.

İbn Sînâ burada bir ara iddiayı da reddetmektedir. Kelamcıların bazılarına göre telifi sağlayan şey, birbirinden ayrılabilme hızları ve zorlukları farklı olan cisimlerin varlığıdır. Ancak İbn Sînâ'ya göre birbirinden ayrılabilme hızı ve zorluğu cismin renk gibi bir arazından ibarettir.¹⁷⁸

2-a) Zenon'un dikotomi kanıtı: Cismin parçaları sonlu olmasaydı sonsuz olurdu. Bu durumda cisim ikiye bölünebilir ve bu iki parça tekrar ikiye parçaya bölünebilir ve bu böyle sonsuza kadar devam ederdi. Hareketli bir cisim belirli bir mesafeyi kat etmek istediğinde sınırlı bir süre içinde bu sonsuz yarımlar silsilesini geçmek zorunda kalırdı. Dolayısıyla mesafeyi hiçbir şekilde kat edemezdi.¹⁷⁹

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 275.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 302-303.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 276.

2-b) Aşıl ve karınca kanıtı: Zenon'un dikotomi kanıtının bir versiyonu olarak da görülebilecek bu kanıtı göre eğer cismin sonsuz parçası olsaydı hızlı yürüyen Aşıl yavaş ilerleyen kaplumbağaya hiçbir zaman yetişemezdi ve karınca üzerinde hareket ettiği sandaleti hiçbir zaman tam olarak geçemezdi. Çünkü iki durumda da kat edilmesi gereken sonsuz sayıda parça bulunmaktadır. Hareketin varlığı zorunlu olarak bilindiğine göre cismin bölünmelerinin sonlu olması gerekmektedir. İbn Sînâ bu örneklerden ilkinin eskilere ikincisini ise çağdaşlarına atfetmektedir.¹⁸⁰ Eskilerden kastının Zenon olduğu açıktır. Yenilerden kastı ise kendi döneminde yaşayan kelimciler olmalıdır. Nitekim karınca ve sandalet paradoksu Ebü'l-Huzeyl el-Allaf'a aittir.¹⁸¹

İbn Sînâ yarıya bölmeye dayılı bu iki kanıt için de aynı akıl yürütmeye cevap vermektedir. Buna göre kanıtta bir haklılık payı olması için cismin yarıya, üçe, dörde veya benzeri parçalara bölünemeyen bir parçası olduğunun söylenmesi gerekirdi. Çünkü ancak bu durumda cismin sonsuz sayıda parçası olurdu. Fakat İbn Sînâ'ya göre cismin parçalara bölünmesi dışında hiçbir şekilde parçalara sahip değildir. Dolayısıyla bir cisim çoktan sonsuz sayıda parçaya bölünmez olamaz. Yine dolayısıyla kanıtları geçersizdir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre kelimcilerin gözden kaçırdıkları nokta, parçaların bu ve şu şeklinde işaret edilmedikçe bu ve şu diye ayrı parçalar olmadığıdır. Ayrıca kat edilen mesafe kendisi gibi olan bir zamanda kat edilmiştir. Bunun anlamı hem mesafenin hem zamanın büyüklük bakımından sınırları vardır ve buna rağmen vehim yeteneği ve varsayım sayesinde bilfiil olmayan bir bölünme ile sonsuza kadar yarıya bölünebilirler.¹⁸²

3) Tohum kanıtı: Eğer cisim sonsuzca bölünebilir olsaydı, hardal tohumu zorunlu olarak Dünya'nın yüzeyini tamamen kaplayacak kadar çok parçaya bölünebilirdi. Ya da yine cisim sonsuza kadar bölünebilir olsaydı hardal tanesinin parçaları bir

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 276.

¹⁸¹ İbn Metteveyh, *Et-Tezkire Fi Ahkâmi'l-Cevâhir Ve'l-A'râz*, ed. Nasr Latif, Faysal Budeyr Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975), 83.

¹⁸² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 304.

dağın parçalarına eşit olurdu. Her iki durum da saçma olduğuna göre cisim sonsuz parçaya bölünemez.¹⁸³

İbn Sînâ ilk iddiayla ilgili olarak geçici süreyle atom varsayımını kabul etmekte ve ayrıca hardal tohumunun daha fazla bölünemeyecek kadar küçük atomlara ayrıldığına ve hardal tohumunda bulunan atomların teker teker yeryüzüne yayılacak olsa bunların sayısının bütün yeryüzünü kaplayacak kadar olabileceğine hükmetmektedir. Bu durumda bunun doğru olup olmadığını bilemeyiz. Nitekim belki de hardal tohumunda, yeryüzünü kaplayacak kadar çok miktarda atom bulunmaktadır. Atomların ölçüsünü bilen kimdir ki, Dünya'yı kaplayacak kadar çok sayıda atomdan oluşan ilk cismin hangisi olduğunu bilebilsin? İbn Sînâ'ya göre hardal tohumunun parçalarının Dünya'yı kapladığı kabul edildiğinde bunların insana kuşkucu bakışlardan başka bir şey sunamayacağı açıktır. Burada imkansızlığa başvurmak yeterli değildir. Dolayısıyla bir hardal tanesinin parçalarıyla yeryüzünü kaplamak sonlu sayıda bölünmeyle açıkça imkânsız değilse bunun sözde imkansızlığına dayanarak sonsuz bölünmenin imkansızlığı gösterilemez. İbn Sînâ'ya göre son olarak sonsuz bölünmenin imkanının fiile geçebileceği iddia edilmemektedir.¹⁸⁴

İbn Sînâ ikinci iddiaya bölünmediği sürece ne hardal tanesinin ne de dağın bölümlere sahip olduğu şeklinde cevap vermektedir. Dolayısıyla birlikte bölündüklerinde bölümlerinin sayısı aslında eşit olur ve bu sonsuza kadar devam eder. Ancak hardal tanesine ait olan bölümlerin büyüklüğü daha küçüktür. Saçmalık ancak bölümlerin büyüklükleri eşit olduğunda ortaya çıkar. İbn Sînâ bunu göstermek için bölünmenin tersine katlanmaya odaklanmaktadır. Buna göre dağın ve hardal tanesinin vehim yeteneği veya Tanrı'nın kudretinin bir eylemi ile sonsuza kadar ikiye katlandığını düşünelim. Bu durumda katlanmanın eşit olması çoğalan dağın ve çoğalan hardal tanesinin aynı büyüklükte olması sonucunu doğurmaz. Aksine sayıları eşit olduğu halde belirli bir nicelikte farklı olacaklardır. Nitekim şeylerin sayıca eşit olmasına rağmen büyüklükçe farklı olmasını engelleyen hiçbir

¹⁸³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 276. Ayrıca bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 102.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 305.

şey yoktur. Bunun örneği onlu ve yüzöl sayılarının katlarının sonsuza kadar devam etmesidir. Her iki sayının katları da sonsuza kadar devam ettiği halde yüzün katları onun katlarından daha büyük olacaktır.¹⁸⁵

4) Nokta kanıtı: Bölünmez olan nokta ya kendinde var olan bir cevherdir ya da değildir. Eğer kendinde var olan bir cevherse atomdur. Dahası onunla karşılaşan başka bir nokta olacak ve böylece art arda gelen noktalar bir cisim oluşturacak ya da en azından yüzeyi oluşturan bir çizgi oluşturacak ve bu çizgi de cismi oluşturacak. Eğer arazsa bu durumda bir mahalde bulunan hal bulunacaktır. Bir mahalde bulunan her şey, cevhere eşit olan ve benzeyen bir şeyde bulunur. Bu durumda nokta bölünmez bir cevherde yer alacaktır.¹⁸⁶

İbn Sînâ bu iddiaya yanıtında ilk olarak kelamcılarının araz yaklaşımını kabul etmediğini ifade ederek başlamaktadır. Buna göre araz, mahale eşit değildir; ona yayılmamıştır ve ona örtüşen değildir. Aksine araz, şeyin bir vafından başka bir şey değildir; şeyin bir parçası olarak onun zatını kuran değildir. Bazen arazın zatı, kendisinin arazı olduğu şeyin zatı üzerine yayılmış olabilir; meselâ, bütün ilişkiler, hareketler ve kelamcılarının zikrettiği varlık tarzı (*kevn*) gibi.¹⁸⁷ Çünkü bu arazlar, arazı olduğu şeyin zatına yayılan renk gibi değildir. Dolayısıyla eğer araz kelamcılarının anladığı gibi ise yani bir şeye yayılan şey ise nokta ne bir cevher ne de bir arazdır. Çünkü var olan her şey, ona nüfuz edecek şekilde bir şeyle örtüşmek veya aksi takdirde bir cevherde olmamak zorunda değildir. Çünkü bir özneye nüfuz edecek şekilde çakışmak veya onda var olmamak çelişkili önermeler değildir ve çelişkili önermelerin lazımları da değildir. Ama eğer arazla bir şeye ait olan ve o şeyin belli bir özelliği kazanmasına sebep olan fakat onun varlığında bir rol oynamayan bir şey kastediliyorsa o zaman nokta arazdır. Çünkü o, kendisiyle sınırlanan şeye ait olan, fakat onun varlığından bir parça olmayan belli bir uçtur.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 304-305.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 276.

¹⁸⁷ Lettinck, "İbn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's Kitab Al-Shifa, Al-Tabi'iyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", 46. Jon McGinnis cümleyi olumsuz kurmaktadır, ancak bu durumda düşünce akışı bozulmaktadır. Ayrıca İbrahim Mezkur ve Said Zayed tarafından yapılan edisyon Lettinck'in okumasını desteklemektedir.

Çünkü nokta, bu anlamda bir sıfat olması bakımından cevherinin bir arazıdır; nitekim o, cevherin bir ucudur ve başka bir şey değildir.¹⁸⁸

5) Sonsuz parça kanıtı: Eğer cisim sonsuz sayıda parçaya bölünebilseydi sonsuz sayıda parçadan bileşirdi ya da ilave başka bir şeyle sonsuz bir bileşim oluşturabilirdi. Kanıt ilk bakışta kapalı görünmektedir. Jon McGinnis kanıtı düştüğü dipnotta kanıtı, cismin sonsuza kadar bölünebilmesi durumunda sonsuz parçadan oluşacağı ancak sonsuzun birçok kelamcı için imkânsız olduğu dolayısıyla sonsuza kadar bölünebilme varsayımının da yanlış olduğu şeklinde yorumlamaktadır.¹⁸⁹

İbn Sînâ bu iddianın anlamsız olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bölünme daha önce sadece bilkuvve olan parçaları ortaya çıkarırken, bileşim parçaların bilfiil var olmasını gerektirmektedir.¹⁹⁰

6) Çakışık çizgiler kanıtı: Birbiriyle çakışan iki çizgi düşünelim. Birinci çizgideki bir nokta diğer çizgideki bir noktaya paralel olacaktır. Çizgilerden birinin hareket ettiğini düşünelim. Bu durumda çizgiler hala çakışık durumda iken noktalar artık çakışık olmayacaktır. Aksine örneğin birinci çizgideki bir nokta diğer çizgideki bir başka noktayla çakışacaktır. Bu değişiklik ise bir anda olacaktır. Birinci çizgi harekete devam ettiği sürece ikinci çizgideki ardışık bir başka noktayla çakışacaktır. Dolayısıyla çizgi ardışık noktalardan oluşacaktır.¹⁹¹

İbn Sînâ bu iddiaya yanıtında bitişikliğin ortadan kalkmasının bir anda olmadığı şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca konuyla ilgili olarak *Kitâbü’ş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü’l-tabîi* II.12’ye atıf yapmaktadır.¹⁹²

7) Teğet açı kanıtı: Öklid’in en küçük dar açı olarak kabul ettiği bir açı vardır. Bu açıya kıyasla en küçük bir parça da olmalıdır.¹⁹³

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 306.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 277.

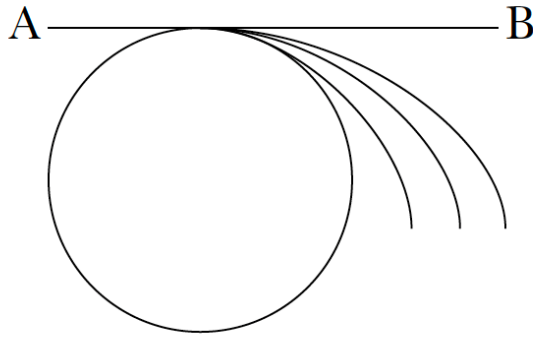
¹⁹⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 307.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 277.

¹⁹² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 307.

¹⁹³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 277.

İbn Sînâ bu eleştiriye yanıtında kelimcilerin bölünemez en küçük dar açının olduğuna dair iddiasını reddetmektedir. İbn Sînâ burada Öklid'in ispatının alanını daraltmaktadır. Buna göre Öklid'in ispatı yalnızca iki doğru parçasından inşa edilen hiçbir dar açının o dar açıdan daha küçük olamayacağını ispat etmektedir. Ancak genel olarak en küçük bir dar açının olduğunu iddia etmek ayrıca bir kanıt gerektirmektedir. Böylesi bir kanıt da yoktur.¹⁹⁴ Aksine Jon McGinnis'in şeklini verdiği üzere sözde en küçük teğet açıdan daha küçük açılar düşünülebilir:



Şekil 1: Teğet Açı Kanıtı

Bu şekilde sözde en küçük olan açı, çember ile ona teğet olan AB doğrusu arasındaki açıdır. Ancak AB doğrusunun altındaki eğriler bu açıdan daha küçük açılar olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla kelimcilerin iddiası geçersiz olmaktadır.

8) Küre kanıtı: Pürüzsüz yüzey üzerinde yuvarlanan bir kürenin çizdiği çizgi noktalardan oluşacak şekilde birbiri ardına gelen noktalarla bitişiktir.¹⁹⁵ Bu kanıt esasında 7 numaralı kanıtın küre üzerinden geliştirilmiş bir versiyonudur.

İbn Sînâ bu iddiaya yanıtında kürenin kelimcilerin tasvir ettiği gibi bir yüzey üzerinde gerçekte mi var olduğunun yoksa matematiksel nesneler için söz konusu olduğu gibi vehim yetisinin bir etkinliğiyle mi var olduğunun bilinmediğini söylemektedir. Diğer taraftan eğer gerçekte varsa da kürenin yüzey üzerinde yuvarlanıp yuvarlanmadığı da bilinmemektedir, belki de kürenin yüzey üzerinde yuvarlanması imkansızdır. Bütün bunların yanı sıra kürenin yüzeye ve çizgiye

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 307.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 277.

sadece bir noktada temas etmesi de zorunlu değildir; aksine yalnızca hareketsiz ve durgun haldeyken böyle olabilir. Bu durumda hareket ettirildiğinde hareket anında doğruya temas edecektir ve vehim yetisi dışında noktaya temas ettiği bilfiil bir an olmayacaktır. Çünkü vehim yetisi o bir noktada temas eden şeyi ancak o anı tasavvur ettiği zaman tasavvur eder. Ancak bu anın bilfiil bir varlığı yoktur.¹⁹⁶

1.3.3 İbn Sînâ'nın Atomculuk Karşısı Delilleri

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabiî*'de atomculuk karşıtı dokuz delili bulunmaktadır. Bu delillerden iki tanesi kaynağını Aristoteles'te bulsa dahi diğer deliller İbn Sînâ'nın özgün delilleri görünmektedir. Bu delillerin bazıları matematiksel bazıları ise fiziksel olarak nitelenebilse de hepsinin ortak bir özelliği bulunmaktadır. Buna göre deliller atomlar varsayıldığında ortaya çıkan imkansızlıkları göstererek atomcu varsayımın yanlış olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Bölümün sonundaki tabloda görüleceği üzere bu delillerden 1,5 ve 9 numaralı deliller İbn Sînâ'nın en yaygın kullandığı delillerdir. Özellikle 1 numaralı parçaların birleşmesinin imkansızlığı olarak isimlendirilebilecek delil, incelenen bütün eserlerde tekrar etmektedir. 3-a ve 6 numaralı deliller ise yalnızca *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabiî*'de yer almaktadır.

Birinci Delil: Parçaların birleşmesinin imkansızlığı: Kelamcıların bölünmez ve cisim olmayan parçaları birleşip bir cisim oluşturduğunda parçaların birleşmesi a) ardışıklık, b) bitişiklik, c) iç içe geçme ya da d) süreklilik yollarından biriyle olmalıdır.

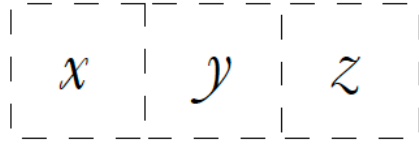
İbn Sînâ seçenekleri incelemeye geçmeden önce ilk olarak bu taksimin gerekçesini vermektedir. Buna göre bir araya getirilmiş şeyler arasında ya bir boyut vardır ya da yoktur. Aralarında boyut yoksa ya tamamen karşılaşırlar ya da hiç karşılaşmazlar. Birbirleriyle tamamen karşılaşırlarsa c) iç içe geçerler. Tam olarak karşılaşmazlarsa ya her birinin diğeriyle karşılaştığı kendine özgü bir şey ya vardır ya da birinin diğeriyle karşılaştığı şey her ikisinde de ortaktır. İlk durumda b) bitişiklik, ikinci durumda d) süreklilik söz konusudur. Bu gerekçelendirmede a seçeneği yani ardışıklık yoktur. Çünkü İbn Sînâ'ya göre parçalar salt ardışıklığa

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 308.

göre birleştirilirse bunlardan algılanabilir biçimde sürekli cisimler ortaya çıkmaz. Ancak tartışma gözlemde sürekli olan cisimler hakkındadır. Dolayısıyla bu seçeneği doğrudan elememiz mümkündür.

İbn Sînâ b ve d seçeneklerini birlikte değerlendirmektedir. Buna göre süreklilik ya da bitişiklik ile bir araya getirilen parçalardan her biri işgal edilen ve edilmeyen ya da dokunulan ve dokunulmayan olarak bölünebilir. Dolayısıyla bölünmez olduğu varsayılan atom bölünebilir olmaktadır.

İbn Sînâ bu kanıtı bir başka şekilde daha kurgulamaktadır. Buna göre bölünmeyen olduğu farz edilen parçalardan biri [x] diğeriyle [y] karşılaştığında ve sonra üçüncüsü [z] bu ikisinden birisiyle [y] karşılaştığında y'nin aracı konumu nedeniyle z'nin x ile karşılaşması engellenir. Bu durumda x ve z'den her biri y ile temas diğerinin vermediği bir şey vermiştir. Bu durumda ara durumda olan parça yani y bölünebilir.¹⁹⁷



Şekil 2: Atomculuk Karşısı Birinci Delil¹⁹⁸

İbn Sîna'nın c seçeneğiyle ilgili değerlendirmesine göre böylesi bir seçenek niceliksel bir artış sağlamaz. Çünkü bunlar birleştiklerinde uzunluğu, genişliği ve derinliği olmayan bir birlik gibi olurlar. Bu atomlar bir araya gelerek bir cisim oluşturacak şekilde birleşmediklerinden cisim kendilerine indirgenemez. Dolayısıyla cisimlerin bölünmesi herhangi bir bölünmeyle bölünemeyen kısımlarda sona ermediği gibi diğer tüm büyüklükler yani yüzeyler ve çizgiler de bu şekildedir.¹⁹⁹

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de bu delili öncesini zikretmeksizin sadece bu paragraf ile vermektedir. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu': el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 117-118.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 283.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 282-284. Delilin '*Uyûnu'l-hikme*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, '*Uyûnu'l-hikme*', 24-25. Delilin *Dânişnâme*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 150-152. Delilin *en-Necât*'taki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 93. Ayrıca *en-Necât*'taki versiyonu ile ilgili bir değerlendirme için bk. F. A. Shamsi, "İbn Sina's Argument Against Atomcity

İkinci Delil: Atom tabakasının çift taraflı oluşu: Güneş'in aydınlattığı bir atom tabakasından diğer tarafının da aydınlandığı sonucu çıkmaz. Ya da çarşafın iki tarafı olmadığı daha ziyade ışığın çarşafın bir tarafına düştüğü ve Güneş'e bakmayan tarafın da aslında aynı taraf olduğu iddia edilemez. Dolayısıyla atom tabakasının Güneş'e bakan taraf ve Güneş'e bakmayan taraf olarak ikiye bölünmesi gerekir.²⁰⁰

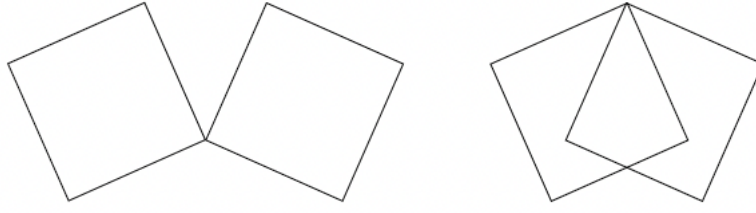
Üç-i. Delil: Daire: İbn Sînâ'ya göre atomcu bir bakış açısıyla birçok geometrik şekil açıklanamamakta dolayısıyla geometri yapılamamaktadır. Bununla ilgili iki örnek vermektedir. Örneklerden ilki daire üzerindendir. Buna göre daire, dış çevrenin kendisine bitişik olan herhangi bir iç çevreden daha büyük olmasını gerektirir. Ancak bitişik olan, bitişik olduğu şeye eşittir; daha büyük değildir. Bu delil ilk bakışta kapalıdır. Ancak Jon McGinnis'in düştüğü dipnot ve verdiği şekille daha anlaşılır hale gelmektedir:

“İbn Sînâ'nın görüşü, bir daireyi (veya herhangi bir yayı) yalnızca sıkı bir şekilde uyan karelerden oluşturmayı hayal ettiğiniz anda belirgin hale gelir (ki bu, Kelam Atomcularının atomlarını hayal ettikleri yol gibi görünüyor) -yani, kareleri, alt köşeler üst üste gelmeyecek ve üst köşeler arasında herhangi bir boşluk olmayacak şekilde birleştirelim (diyagramlara bakın). Üst üste gelme durumunda, bölünemez atom bölünürken, boşluklar durumunda en küçük ölçüden daha küçük artışlar olurdu ki atomcular her ikisini de inkâr eder.”²⁰¹

of Space/Time”, *Islamic Studies* 23/2 (1984), 98. Delilin *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*, ed. Sedat Baran (Kum: İntişârât-ı Mehr-i Emîr-ü'l-Müminin, 2016), 81. Delilin *el-İşârât*'taki versiyonu için bk. İnati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions*, 59-60.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 284. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*, 81. Bu delil benzer şekilde İbn Rüşd'de de bulunmaktadır. Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adli Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, 104.

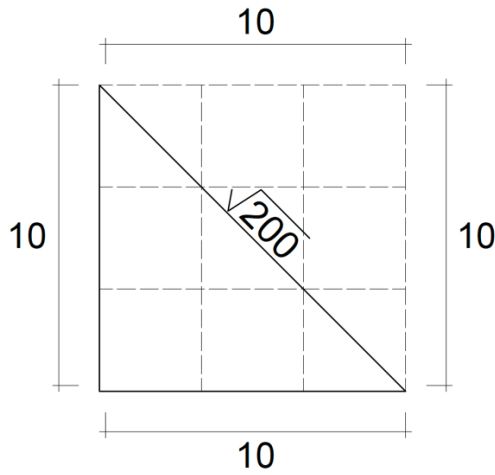
²⁰¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 285.



Şekil 3: Atomculuk Karşısı Üç-i. Delil (Daire)

Şekillerden ilkinde boşluk oluşurken; ikincisinde köşelerin çakışması söz konusudur. İlk durumda en küçük parça olduğu varsayılan atomdan daha küçük bir şey söz konusu olmakta; ikinci durumda ise bölünmez olduğu varsayılan atomun bölünmesi gerekmektedir.

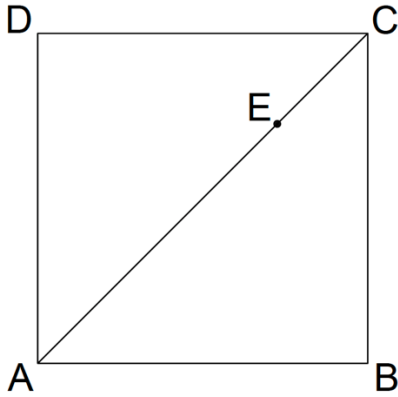
Üçüncü-ii. Delil: Dik üçgen: Atomcu yaklaşım ile açıklanamayacak bir diğer geometrik şekil, dik üçgendeki hipotenüstür. Buna göre bir dik üçgenin kenarlarının her biri on birim olduğunda hipotenüs, iki yüzün kareköküdür. Ancak bu sonuç atomcuların kabul edemeyecekleri bir sonuçtur. Çünkü sonuç 14.142135623731 şeklinde olacaktır. Bu ise birimden daha küçük bir şeyin olmasını gerektirir. Dolayısıyla atom bölünmek zorundadır.²⁰²



²⁰² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 285. Delilin anlatımı için ayrıca bk. Jon McGinnis, “A Continuation of Atomism: Shahrastānī on the Atom and Continuity”, *Journal of the History of Philosophy* 57/4 (2019), 601-602. Delilin ‘*Uyûnu’l-hikme*’deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, ‘*Uyûnu’l-hikme*, 25. Delilin *el-Hikmetü’l-meşrikiyye*’deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-meşrikiyye*, 81.

Şekil 4: Atomculuk Karşısı Üç-ii. Delil (Dik üçgen)

Dik üçgen üzerinden atomculuk reddi delili esasında daha önce sözde Aristotelesçi bir metinde geliştirilmiştir. Ancak söz konusu delilde karenin kenarları on atom olarak değil bölünemez olan bir atom şeklinde varsayılmaktadır. Buna göre ABCD kenarlarından oluşan bir kare varsayalım. AC bu karenin köşegenlerinden biri olacaktır. AE'nin AC'den EC çıkarılarak oluşturulduğu ve AE'nin AB'ye eşit olduğu varsayıldığında AE, AB'ye eşitse ve AE, AC'den çıkarılırsa kalan EC ya açıkça görüldüğü üzere AB'den küçük olacaktır ya da AB'ye eşit olacaktır, çünkü AB'nin bölünemez olduğu ve bu nedenle en küçük büyüklükte olduğu varsayılmıştır. Eğer EC, AB'den küçükse bu durumda varsayılanın aksine AB bölünebilir olurdu ve atomcu tez geçersiz hale gelirdi. Eğer EC, AB'ye eşitse bu durumda AC, AB'nin iki katı olurdu ve AC üzerindeki dörtgen AB üzerindeki dörtgenin dört katı olurdu. Bu da Pisagor teorisine aykırıdır. Çünkü Pisagor teorisine göre AC üzerindeki karenin AB üzerindeki karenin iki katı olması gerekir.²⁰³



Şekil 5: Atomculuk Karşısı Meşşâî Dik Üçgen Delili

Dördüncü Delil (16 Atom Delili): Dört atomdan oluşan bir düz çizgi ve buna benzer üç çizgi daha çizerek bir kare elde edelim. AD doğrusunu alıp onu EH doğrusunun üzerine bindirelim. Aynı şekilde IL, EH'nin üzerine ve MP, IL'nin üzerine A[DM]P yüzeyini üretene kadar bindirelim. Şimdi kelimcilerinin

²⁰³ İlgili delil için bk. Aristoteles, “On Indivisible Lines”, çev. W. S. Hett, *Aristotle: Minor Works* (London: Harvard University Press, 1955), 429-431. Delilin anlatımı ve değerlendirmesi için ayrıca bk. Shamsi, “İbn Sina’s Argument Against Atomicity of Space/Time”, 89-90.

öğretisine göre yüzeyde bu atomlar arasında başka bir atomu barındıracak boşluk kalmadığı ve dolayısıyla birincisi AD çizgisinden [A], ikincisi EH çizgisinden [F], üçüncüsü IL çizgisinden [K] ve dördüncüsü MP çizgisinden [P] olmak üzere dört atom vardır ve bunlar bir köşegen oluşturmaktadır.

A	B	C	D
E	F	G	H
I	J	K	L
M	N	O	P

Şekil 6: Atomculuk Karşıtı Dördüncü Delil (16 Atom)

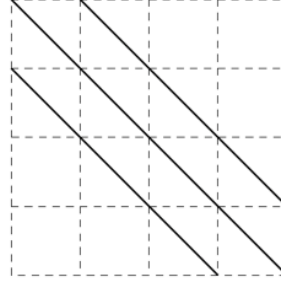
İbn Sînâ bu durumda iki olasılık olduğunu ifade etmektedir. a) Bu atomlar A ve P atomları arasındaki izdüşüm boyunca birbirine değer. Bu durumda onlardan düz bir çizgi yani bir köşegen ortaya çıkar. Ancak bu köşegen, AM ve MP kenarlarına eşit olacaktır. Ancak bu kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Çünkü biz köşegenin kenardan uzun olduğunu gözlem ile bilmekteyiz.²⁰⁴ b) İkinci ihtimal ise bu atomların birbirinden ayrılması gerektiğidir. Bu durumda ise aralarında ya boşluk vardır ya da yoktur. Aralarında boşluk varsa çizgiler aralarında boşluk kalmayacak şekilde üst üste bindirilmemiş olur, ancak yapılan buydu. Dolayısıyla bu bir çelişkidir. Aralarında boşluk yoksa aralarında bir atom, bir atomdan daha fazlası ya da bir atomdan daha az bir şey olması gerekir. Eğer atomdan daha az ise atom bölünmüş demektir. Eğer bir atom ya da bir atomdan fazlası ise bundan köşegenin uzunluğunun her zaman ya iki kenarın toplamından kısa olmayacağı ya da iki kenarın toplam uzunluğunun algılanamayan tek bir atom kadar kısa olacağı sonucu çıkar. Ancak biliyoruz ki köşegenin uzunluğu her zaman iki kenarın toplam uzunluğun altında kalır ve bu kısa kaldığı uzunluk algılanabilir bir büyüklüktür.

²⁰⁴ Delilin buraya kadar olan kısmını İbn Sînâ *Dânişnâme*'de bağımsız bir delil olarak vermektedir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 154-156. Delilin anlatımı için ayrıca bk. Wazir Hasan Abdi, "İbn Sînâ's Critique of Mutakallimîn's Atomic Theory", *Indian Journal of History of Science* 3/21 (1986), 286-287. *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de ve *en-Necât*'ta İbn Sînâ bu delile sadece atıf yapmakta, ancak delili vermemektedir. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu'*: *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 118. İbn Sînâ, *en-Necât*, 94.

İbn Sînâ delilden sonra kelamcıların delile dair savunmalarını ele almaktadır. Buna göre kelamcılar atomların diziliminin yukarıdaki gibi olmadığını ~o~o~o~o şeklinde olduğunu iddia etmektedir. Bu diziliş için McGinnis’in sırasıyla Bodleian ve Tahran yazmalarından aktardığı diğer şekiller ise şunlardır:



Bodleian



*Tehran ms
marginalia*

Şekil 7: Kelamcıların Zikzaklı Atom Tasvirlerinin Yazmalardaki Çizimleri

Lettinck’in verdiği şekil²⁰⁵ ise şöyledir:



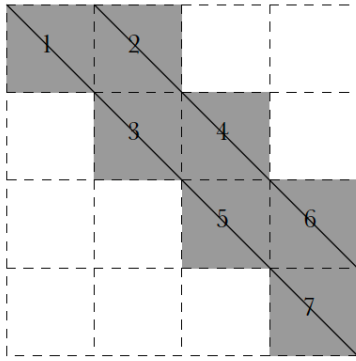
Şekil 8: Kelamcıların Zikzaklı Atom Tasvirlerinin Lettinck Çizimi

İçlerinde en anlaşılır görünen, Lettinck’in verdiği şekildir. Şekilde görüldüğü üzere alt tarafta bir atomlar dizisi vardır. Bu atomlar dizisinin her bir atomunun arasında ise bir başkası vardır. Ancak bu aradaki atomlar dizinin kendisine yerleştirilmemiş, onun dışında bir yere yerleşmiştir. Dolayısıyla kelamcıların itirazdan kaçmak için oluşturdukları bu dizilimde kritik nokta atomların doğrusal olarak dizilmemiş bunun yerine zikzaklı ya da çıkıntılı çizilmiş olmalarıdır. Bunun anlamı ise çizgiyi oluşturan atomların tek bir yönde sıralanmamış olmalarıdır. Bunun yerine bir dizi atom tek bir yönde sıralanmıştır ama bu tek yönde sıralanmış atomların her birinin arasına aynı yönde olmayan onlardan sapan başka atomlar yerleştirilmiştir. Böylece köşegenin uzunluğunun kenarın uzunluğuna eşit olması veya uzunluğun neredeyse

²⁰⁵ Lettinck, “Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina’s Kitab Al-Shifa, Al-Tabi’iyyat I: Al-Sama’ Al-Tabi’i Third Treatise, Chapter 3-5”, 33.

iki katına eşit olması ihtimali engellenmiş olmaktadır. Bunun yerine uzunluk, köşegen yönünde sıralanan atomlar arasındaki herhangi bir şeydir.²⁰⁶

İbn Sînâ'nın kelamcı çözümü reddi 1: İbn Sînâ bu çözümün hatalı ve faydasız olduğunu ifade etmektedir. Çünkü öngörülen tek doğrultu boyunca dizilen kareler ya bitişiktir ya da değildir. Eğer bitişiklerse tek bir öngörülen doğru boyunca dizilen atomlar, onlardan sürekli bir düz çizgi oluşacak şekilde birbirleriyle buluşurlar. Bir başka deyişle biri diğerinin yanına yerleştirilmiş iki düz çizgi ortaya çıkar. Bu durumda ise bir zikzak ya da girinti oluşmaz.²⁰⁷ Bu ihtimal şu şekilde görselleştirilebilir:



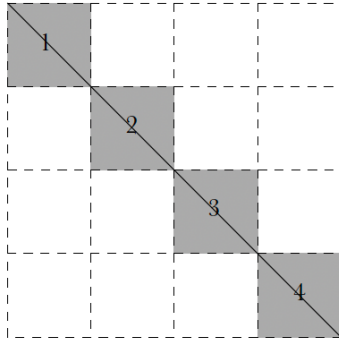
Şekil 9: İbn Sînâ'nın Kelamcılara Ait Zikzak Tasvirini Reddi 1

Bu görselde 2 numaralı atom 1 numaralı atomdan sapan atomu temsil etmektedir. 3 numaralı atom ise 1 numaralı atomun iz düşümü boyunca sıralanan atomdur ve diğer atomlar arasındaki ilişkiler de böyle devam eder. Ancak bu durumda tek bir çizgi değil; 1, 3, 5, 7 boyunca uzanan ve 2, 4, 6 boyunca uzanan olmak üzere iki düz çizgi bulunmaktadır. Dolayısıyla kelamcıların amaçladığı girintili çizgi oluşmamaktadır.

Diğer taraftan dizilen kareler örneğin 1 ve 3 eğer bitişik değillerse aralarında bir atom olması gerekir. Ancak bu durumda çizgi girintili değildir. Aksine sürekli ve düz bir çizgidir:

²⁰⁶ Lettinck, "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's Kitab Al-Shifa, Al-Tabi'iyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", 12.

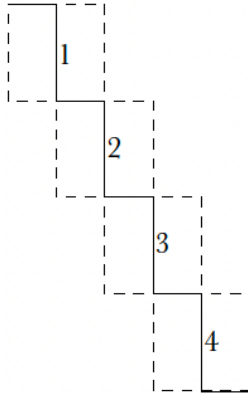
²⁰⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 288-289.



Şekil 10: İbn Sînâ'nın Kelamcılara Ait Zikzak Tasvirini Reddi 1

Çizginin girintili olabilmesi için atomun bir kısmının iki atom arasında ve bir diğer kısmının da dışarıda meydana gelmesi gerekir. Bu ise atomun parçalanması gerektirir. Dolayısıyla kelamcılarının varsaydıkları gibi bir girinti elde edilememektedir.

Girinti yalnızca atomun bir kısmı iki atomun arasında ve diğer bir kısmı dışarıda meydana gelirse elde edilebilir:



Şekil 11: İbn Sînâ'nın Kelamcılara Ait Zikzak Tasvirini Reddi 2

Şekilde görüldüğü üzere 2 numaralı atom bir yarısıyla 1 numaralı atomla temas halinde iken; diğer yarısıyla 3 numaralı atomla temas halindedir. 3 numaralı atom da bir yarısıyla 2 numaralı atomla diğer yarısıyla ise 4 numaralı atomla temas halindedir. Dolayısıyla zikzak elde edilebilmektedir. Ancak yine şekilde görüldüğü üzere bu durumda atom ikiye bölünmek zorundadır. Dolayısıyla bu varsayım da yanlıştır ve girinti elde edilememektedir.²⁰⁸

²⁰⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 290-291.

İbn Sînâ'nın kelamcı çözümü reddi 2: İbn Sînâ bunu başka bir şekilde daha ifade etmektedir. Buna göre düz çizginin işleyişi hakkında söyledikleri, yine, [doğrunun] ilk atomunun A noktasına yerleştirilmesi ve çizginin [ADMP] yüzeyindeki [bir çizgiyle] çakışacak şekilde yapılması ve böylece P noktasıyla buluşmasıdır. Artık bunun mümkün olduğu biliniyor; ve böylece, iki atom arasında düz bir çizgi çizmek açıkça mümkündür; bundan, atoma ait olan bir yönün, [Atomistler] için mümkün olandan farklı olduğu sonucu çıkar.²⁰⁹ Şimdi, atomların yerleşimi ne olursa olsun, iki atom arasına düz bir çizgi koymak gerçekten mümkün olduğunda, A ve P atomlarının üstüne -üst üste yerleştirilen bu iki atomun arasında hiçbir şey olmayacak şekilde- iki atom koyabiliriz ve aralarına bir çizgi çekip bunu köşegene çakıştırabiliriz.²¹⁰ Peki A noktasına konulan ilk noktayı takip eden noktalar nasıl olacak? [Oluşturdukları doğrunun ikinci noktası] köşegenin ikinci noktasına, yani EH doğrusunun ikinci noktasına [F] düşecek mi? Yoksa ikisini ayıran ortak alana mı düşecek, böylece her ikisine de bitişik olacak, böylece ortak bir ayrılık alanına paralel olacak ve birbirleriyle karşılaşmayacaklar mı? [Bu durumda] ya o boş uzay, [bir atomun] kapladığı uzaydan daha küçüktür (bu durumda bölünemeyenin boyutundan daha küçük bir şey vardır), ya da onun uzayına [eşittir] (Bu durumda daha önce bahsettiğimiz çelişki ortaya çıkar. Eğer [ikinci nokta] kendi üzerine [yani F noktasına] düşüyorsa, düz çizgi [orijinal] köşegenle [AFKP] karşılık gelir ve düz çizgiye karşılık gelen şey ona eşit olacak şekilde düzdür.²¹¹

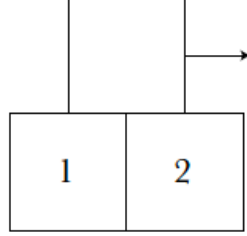
İbn Sînâ'nın kelamcı çözümü reddi 3: İbn Sînâ kelamcılarının atomların girintili olduğu yönündeki çözümlerine bir itiraz daha yöneltmektedir. Buna göre iki atom ve bu iki atomun üstünde ikisiyle de bitişik olan bir başka atom daha olduğunu varsayalım. Bu üstteki atomun hareket etmesi ve böylece yalnızca biriyle çakışması mümkündür. Eğer birinci ve ikinciyle aynı anda bitişik olduğunda çakıştığı şeyle yalnızca ikinciyle bitişik olduğunda çakıştığı şey aynı ise o zaman ilkinden uzaklaşmasına rağmen hala ona temas ediyor demektir. Bu ise çelişkidir. Eğer

²⁰⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 290.

²¹⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 290-291.

²¹¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 291.

hareketli atom başlangıçta örtüştüğünden farklı bir şeyle çakışıyorsa bu durumda çakıştığı yerlerden bölünmüş olur.²¹²



Şekil 12: İbn Sînâ'nın kelamcı çözümü reddi 3

İbn Sînâ'nın kelamcı çözümü reddi 4: Kelamcıların girintili atom anlayışı aynı zamanda yine kendilerinin benimsediği iki atomun birbiriyle yalnızca altı yönden biriyle temas edebileceği ilkesini ihlal etmektedir. Nitekim kelamcılara göre atomların ön, arka, sağ, sol, üst ve alt olmak üzere altı yönü vardır. Ancak girinti, bu altı yönle belirlenen yönlerin arasındaki yönlerde de temasın olabileceğini imlemektedir.²¹³

İbn Sînâ'nın kelamcı çözümü reddi 5: İbn Sînâ'nın girintili atom yanıtıyla ilgili olarak işaret ettiği son husus doğrudan atomların yapısına odaklanmaktadır. Buna göre eğer atomlardan atomların kare biçiminde olduğunu varsayarak bir kare oluşturursak köşegen üzerindeki atomlar karenin bir kenarını oluşturan atomlar gibi, çizgiler olan kenarlarıyla değil, nokta olan köşeleriyle temas halinde olur. Bu atomcuların fark edemediği husustur. Bu nedenle onlar köşegen uzunluğunun kenar uzunluğundan farklı oluşunu açıklamak için girintili köşegene başvurmak zorunda kalmışlardır.²¹⁴

Beşinci Delil: Gölgenin Hareketi delili: Dikey bir çubuk ve yerdeki gölgesini düşünelim. Güneş'in bir atom hareket ederek S1'den S2'ye geldiğini düşündüğümüzde gölgenin ucu da E'den hareket edecektir. İbn Sînâ, gölgenin

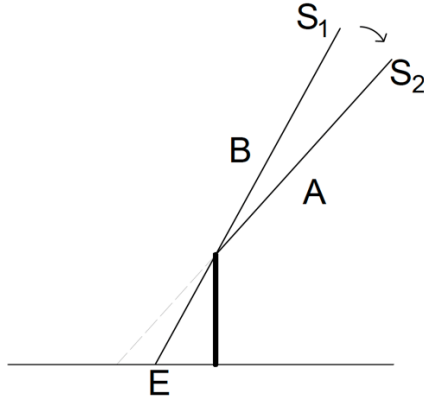
²¹² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 291-292.

²¹³ Lettinck, "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's Kitab Al-Shifa, Al-Tabi'iyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", 13.

²¹⁴ Lettinck, "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's Kitab Al-Shifa, Al-Tabi'iyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", 14.

ucunun hareket etmemesi ihtimalini doğrudan elemektedir. Çünkü güneş ve çubuğun tepe noktası arasındaki çizgi (l) ve çubuğun tepe noktası ile gölgenin ucu arasındaki çizgi (m) her zaman birlikte düz bir çizgi oluşturur. Dolayısıyla ilki (l) hareket ettiğinde ikincisi (m) de hareket eder. İlk olarak l'nin hareket ettiğini ve m'nin sakin kaldığını düşünelim. S2'ye hareket ettikten sonra Güneş'ten E'ye oluşan yol (A) ve S2'ye hareket etmeden önce yani S1'den E'ye kadar olan yol (B), aynı anda düz çizgi olamaz. Sonuç olarak gölgenin ucu hareket etmek zorundadır. Bu durumda gölgenin ucu ya bir atom veya daha fazlası ya da bir atomdan az hareket edecektir. İlk durumda gölge Güneş'e eşit veya ondan daha az hareket etmiş olur ki bu saçmadır. İkinci durumda ise atom bölünmek zorundadır.²¹⁵

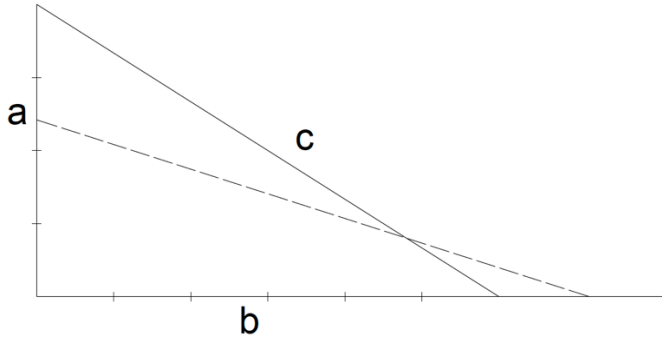
²¹⁵ Lettinck, "İbn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's Kitab Al-Shifa, Al-Tabi'yyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", 14-15. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 293-294. Delilin *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu': el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 117-118. Delilin *'Uyûnu'l-hikme*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, 25. Delilin *en-Necât*'taki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 94. F. A. Shamsi İbn Sînâ'nın atomculuk karşıtı argümanlarını incelediği makalesinde bu delilin atomculuk karşıtı diğer geçersiz argümanların aksine geçerli bir argüman olduğunu ayrıca yine bu argümanın çığır açan bir argüman olduğunu iddia etmektedir. Argümanın anlatımı ve ilgili iddia için bk. Shamsi, "İbn Sina's Argument Against Atomicity of Space/Time", 95-97. Delilin *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*'deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*, 81. Delilin *Hidâyetü'l-hikme*'deki versiyonu diğer versiyonlardan kısmen farklıdır. İbn Sînâ'nın buradaki anlatısına göre; [1] güneş, mesela, bir kişinin bedeninin bir ucuna değdiğinde ve bu durum her bir kayışta ortadan kalktığında, eğer bu durum devamlılık arz etmiyorsa, o zaman iki doğru çizgi orta noktalarında birleşir demektir. Eğer güneş bir birim kadar kayar ve diğer uç da bir birim kayarsa, o zaman her iki hareket aynı olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. Ya da biri diğerinden az ise, o zaman o parça bölünmüş olur. [2] Eğer bir doğru çizginin bir ucu bir hedefe (yani güneşe), diğer ucu ise yere sabitlenirse burada oluşan iki uç (tepe ve dip), biri onu eğip bükmedikçe, düzgün kaldığı müddetçe aynı şekilde kaymaz. Buna rağmen, az kayma gösteren taraf, diğer taraf bir parça kayarken, bir parçadan daha az bir şekilde kayar. Bu da parçalanmayı gösterir. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 143-144. Delilin *Dânişnâme*'deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 156. Ayrıca delilin *Dânişnâme*'deki versiyonunun anlatımı için bk. Abdi, "İbn Sînâ's Critique of Mutakallimîn's Atomic Theory", 288.



Şekil 13: Atomculuk Karşısı Beşinci Delil (Gölgenin Hareketi)

Altıncı Delil: Duvara Yaslanmış Ağaç Gövdesi: Dikey bir duvara eğik olarak yerleştirilmiş bir ağaç gövdesi düşünelim. Eğer yerdeki ucu duvardan bir atom kadar uzağa hareket ettirirsek, diğer uç duvar boyunca genel olarak bir atom olmayan bir mesafe boyunca aşağı inecektir. Eğer bir atom olsaydı, gövdenin uzunluğu aynı kalmazdı ve atomlardan oluşuyorsa dönen değirmen taşı gibi parçalanırdı. Zemin ile gövdenin tepesi arasındaki duvar [a], duvar ile gövdenin altı arasındaki zemin [b] ve gövdenin kendisi [c] dik açılı bir üçgen oluşturur. Ayrıca atomcu görüş benimsenecekse a, b ve c'nin tam sayı olması gerekir. Şimdi eğer b, a'dan büyük ise b bir birim artırıldığında a bir birimden daha fazla eksilmelidir ve eğer a da bir birimden daha fazla azaltılırsa c de azalmalıdır. Eğer a, b'den bir birim daha büyük ise, b bir birim artırıldığında a bir birim azalır ve c aynı kalır. Eğer a, b'ye eşit ya ondan küçükse durum İbn Sînâ'nın belirttiği gibi olur ve atom bölünür.²¹⁶

²¹⁶ Lettinck, "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's Kitab Al-Shifa, Al-Tabi'iyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", 15-16. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 294-295.



Şekil 14: Altıncı Delil (Duvara Yaslanmış Ağaç Gövdesi)

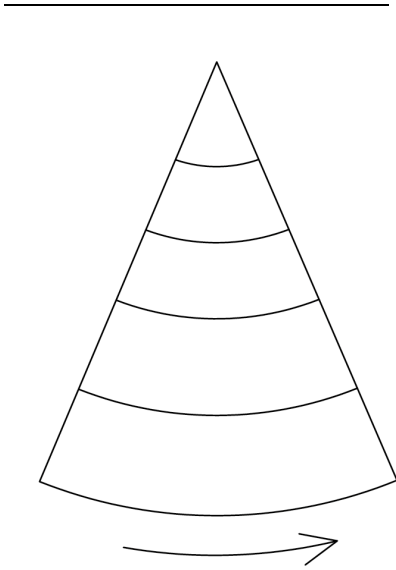
Yedinci Delil: Hareket Durumlarının Açıklanamazlığı: Bu delilde İbn Sînâ, hareketteki hız farklılıklarının harekete serpiştirilmiş sükunlarla açıklanabileceği yönündeki kelamcı iddiaya karşı çıkmaktadır.²¹⁷ İlk itirazına göre değirmen taşının kenarındaki atomlarla ilgili olarak parçalanmayı ve parçalanmış şeyleri kabul etmek zorunda kalan grup hakkında anlatılanlar zorunlu olarak kelamcılar için geçerlidir. Bu sonuç İbn Sînâ'ya göre iki şeye bağlıdır. İlk olarak cismin parçalanmasının atomlarının aralarında boşluklar bulunarak birbirinden ayrılmasıyla yani değirmen taşının ölçüsünün hareket sırasında artmasıyla olmasına bağlıdır. İkinci olarak atomların birbirlerinden öyle bir şekilde ayrılmasıyla ki yerlerinin karşılıklı olarak yer değiştirmesiyle mi bir başka deyişle bütünün büyüklüğünü korumasıyla yani atomların ayrı olmaktan çıkmasıyla ve atomların değirmen taşında birbirlerine göre sahip oldukları konumları kaybetmeleriyle mi meydana geldiğine bağlıdır.²¹⁸ Özetle söylemek gerekirse, ilkinde atomlar boşluk

²¹⁷ Lettinck, "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's Kitab Al-Shifa, Al-Tabi'iyyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", 16.

²¹⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 295. Delilin *el-Hidâye*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 146. İbn Sînâ *Dânişnâme*'de bu iki ihtimalden yalnızca ilkinin dikkate alınmasıdır. Bir başka deyişle atomların yalnızca konumlarının değişip değirmen taşının ölçüsünün artmadığı durumu dikkate almamaktadır. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 156. Ancak Abdi'nin delilin anlatımıyla ilgili verdiği görsel (Abdi, "İbn Sînâ's Critique of Mutakallimîn's Atomic Theory", 288.) her iki ihtimalin de anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır:

bırakarak birbirinden ayrıldığı için cismin ölçüsü artmakta iken; ikincisinde atomlar yalnızca konumlarını değiştirdiği için cismin ölçüsü artmamaktadır. Dolayısıyla gözlemlerimize göre ilki cismin ölçüsünü değiştirdiği için ikincisi ise cismin yapısını değiştirdiği için mümkün değildir.

İbn Sînâ kelamcılarının sükûnetle ilgili iddiasına ikinci olarak dört nala koşan at ve uçan ok örnekleri üzerinden karşı çıkmaktadır. Hatırlanacak olursa kelamcılarının iddiasına göre hızlı ve yavaş hareket eden nesnelerin hızlarındaki bu farklılık sahip oldukları sükûnetler sayesinde meydana gelmekteydi. Şimdi İbn Sînâ'ya göre dörtnala koşan atın ve uçan okun Güneş'in oluşuna oranı, dörtnala koşma ve uçuş esnasındaki sükûnetleri artırmakla elde edilebilecek bir oran değildir. Güneş hiç sükuna sahip olmadığı için hızlı hareket etmektedir diyelim. Bu durumda dörtnala koşan at ve uçan okun çok sayıda sükuna sahip olması gerekmektedir. Ancak bu şekilde onların hareketlerinin hızları açıklanabilir. Bu durumda ise uçan okun ve koşan atın neredeyse sürekli durması gerekmektedir. Ancak İbn Sînâ'ya göre koşan atın ve uçan okun hiçbir durağanlık olmadan hareket ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Güneş ve koşan at ile uçan okun hareketlerinin hızları arasındaki fark hareketlerindeki sükûnetlerle açıklanamaz.²¹⁹



²¹⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 296. Delilin *el-Hikmetü 'l-meşrîkiyye*' deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü 'l-meşrîkiyye*, 82.

İbn Sînâ'nın üçüncü itirazı ağırlık ve hız arasındaki ilişki üzerindendir. Buna göre herhangi bir cismin ağırlığını artırdığımızda cismin aşağı doğru hareketinin hızında da bir artış olur. Ağır bir cismin aşağı doğru bir hareket yaptığını ve bu hareketi esnasında belirli duraklamalarının olduğunu varsayalım. Eğer cismin büyüklüğünü ağırlığının artmasını gerektirecek şekilde artırırsak bir noktada hiçbir durağanlığın karışmadığı bir harekete ulaşırız. Bu durumda cismi iki katına çıkardığımızda bu yeni hali önceki halinden daha hızlı hareket edecektir. Dolayısıyla durağanlıklar açısından bir farklılık gerçekleşmediği halde hız açısından artış gerçekleşmiş olacaktır. Ya da diğer taraftan baştaki cisim en yüksek hıza ulaştığı için iki katına çıkarılmış cismin ağırlığı arttığı halde hızı artmayacaktır. İki durum da saçma olduğu için cismin hızındaki farklılıklar barındırdığı durağanlıklarla açıklanamaz.²²⁰

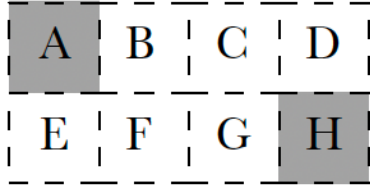
İbn Sînâ'nın dördüncü ve durağanlıklarla ilgili son itirazına göre bir cismin sakin bir havada veya bir boşlukta hareket ettiğini kelamcılar kabul etmektedir. İbn Sînâ'ya göre cismin hareketinin ilkesi, belirli bir yöne doğru meyil ya da i'timâddır. Şimdi boşluktaki hareket boyunca hareketlinin meylinin sabit kalırken hareketin aynı kalmaması nasıl açıklanacaktır? Nitekim sakin havada ya da boşlukta bir engelleyici nasıl olabilir?²²¹

Sekizinci Delil: Karşılaşmanın imkansızlığı 1: İbn Sînâ sekizinci delile öncelikli olarak bazı kesin bilgiler vererek başlamaktadır. Buna göre biri sağdan sola diğeri soldan sağa olmak üzere iki hareketli cisim iki paralel boyunca hareket ettirildiğinde birbirlerine yaklaşırlar ve bir noktada karşı karşıya gelirler ve sonra birbirlerinden ayrılırlar. Bu bilginin üzerine dörder atomdan oluşan iki seti ([ABCD] ve [EFGH]) üst üste düşünelim. Şimdiki üsttekinin sol tarafındaki atomda [A] bulunan bir hareketlinin (x) sağ uca [D] doğru, alttakinin sağ ucundaki atomda [H] bulunan bir diğer hareketlinin (y) sol uca [E] doğru aynı hızda hareket ettiğini düşünelim. Bu durumda aynı hızda hareket eden bu iki hareketli bir noktada birbirlerinin karşısında olacak ve sonra ayrılacaklardır. (i) Karşılıklı olmanın hareketlerinden sonraki ikinci atomlarda ([B] ve [G]) meydana geldiğinin

²²⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 297.

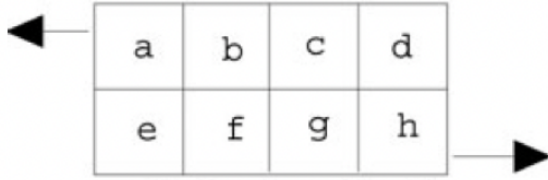
²²¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 297.

söylenmesi mümkün değildir. (ii) Karşılıklı olma halinin hareketlerinden sonraki üçüncü atomlarda ([C] ve [F]) meydana gelmesi de mümkün değildir. Çünkü bu durumda birbirlerini geçmiş olmaktadırlar. (iii) Karşılık olma halinin birinin (mesela üstekinin) üçüncü atomdayken [C], diğerinin ise ikinci atomdayken [G] meydana gelmesi de mümkün değildir. Çünkü bu durumda hızları aynı olamaz.²²²



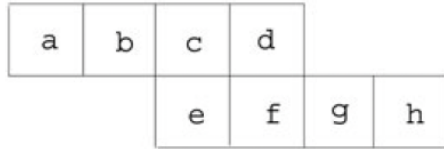
Şekil 15: Atomculuk Karşıtı Sekizinci Delil (Karşılaşmanın İmkansızlığı 1)

Alnoor Dhanani bu delili farklı bir şekilde kurgulamaktadır. Onun kurgusuna göre de iki atom sırası düşünüyoruz. Ancak onun kurgusunda iki farklı hareketli varsaymayıp atom sıralarının kendilerinin ters yönlere hareket ettiğini varsayıyoruz. Söz konusu atom sıralarının hareketin başlangıcındaki durumları şu şekildedir:



(Hareketin başlangıcı)

Bir sonraki anda ise ters yöne hareket ettikleri için durumları şu şekildedir:



(Bir sonraki anda)

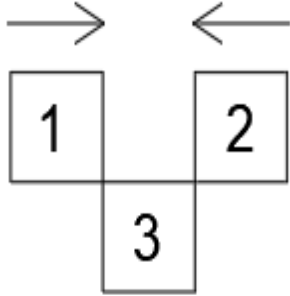
²²² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 298-299. Delilin *el-Hidâye*'deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 145. *Dânişnâme*'de İbn Sînâ bu delili beş değil, altı sar atom üzerinden ve hız faktörünü dikkate almadan kurgulamaktadır: İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 154. Delilin *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*, 82.

Şimdi bu durumda b ve e, c ve f ile d ve g atomları hareketleri esnasında hiçbir zaman birbirlerine karşıt pozisyonlarda yer almazlar.²²³

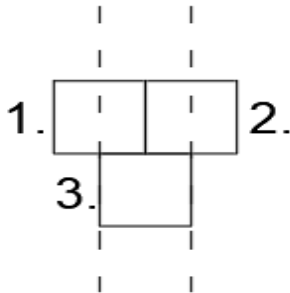
Dokuzuncu Delil: Karşılaşmanın İmkansızlığı 2: İbn Sînâ dokuzuncu delile de sekizinci delilde verdiği ön bilgi ile başlamaktadır. Burada sadece birbirleriyle karşılaştıklarında birbirlerini engelleyebileceklerini ama bundan önce aralarında hiçbir engel olmadığını eklemektedir. Bu delilde altta üç atom farz edelim [ABC]. Daha sonra uçlardaki atomların ([A] ve [C]) üstünde birer atom varsayalım. Uçlarındaki atomlar ve herhangi bir engele takılmadan hareket ettiğinde bir noktada birbirleriyle karşılaşmaları gerekecektir. Bu karşılaşmanın gerçekleşebileceği yerle ilgili olarak iki ihtimal vardır. Atomlar ya her biri ortadaki atoma [B'ye] tamamen yerleşip tamamen girdiğinde yani ikisi birbirinin içine girdiğinde olur. Ancak bu imkansızdır. Diğer ihtimale göre ise [A ve C'den] her biri ortadaki atomun [B] bir kısmını kat edip birbiriyle karşılaşır. Bu durumda ortadaki atom [B], iki uçtaki atom [A ve C] ve birbirine doğru hareket eden iki atom bölünmüş olur.²²⁴

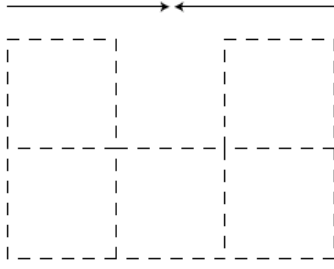
²²³ Dhanani, “İbn Sînâ’nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi”, 328.

²²⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 299-300. Delilin *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu': el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 118. ‘*Uyûnu'l-hikme*’de İbn Sînâ bu delili iki farklı şekilde vermektedir. İlki 3 atom üzerinden kurgulanmış daha sade bir şekildir. Bu delile göre birinci aşamada aralarında boşluk olan iki atom varsayıyoruz:



İkinci aşamada ise 1 ve 2 numaralı atomların birbirine doğru hareket ettiğini varsayıyoruz. Bu durumda her üç atomun da bölünmesi gerekmektedir:

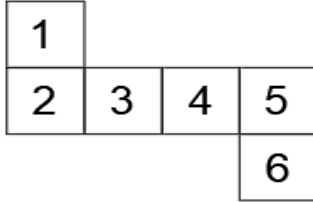




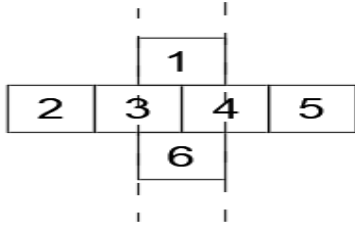
Şekil 16: Atomculuk Karşıtı Dokuzuncu Delil (Karşılaşmanın imkansızlığı 2)

Kelamcılar buna ikisinin birlikte hareket etmesinin imkânsız olduğu, biri hareket ettirilince ve diğeri sakın kalınca bu ikincinin hareketinin sönüp gittiği şeklinde itiraz edebilirler. İbn Sînâ ise böylesi bir durumun üç gerekçeyle söz konusu olabileceğini söylemektedir: a) birisi diğerrinin niyetinden dolayı durur, b) diğerrinden onu zorla durduran bir sebep gelir, c) birisi diğeri ile karşılaşması sonucu durur. İbn Sina ilk olarak son seçeneği elemektedir. Buna göre birisinin karşılaşmadan önce oraya ulaşması diğerrinden daha öncelikli değildir. İlk seçenikle ilgili olarak ise İbn Sînâ'ya göre akıllı herkes, her ikisinin de aynı anda hareket etmek istemesi halinde, bunlardan birinin hareket etme niyetinin, diğerrinin hareket

Altı atomdan oluşan ikinci versiyona göre ilk aşamada şöyle bir dizilim varsayıyoruz:



İkinci aşamada 1 ve 6 numaralı atomların karşılıklı hale geldiklerini varsayıyoruz:



Bu durumda 1, 3, 4 ve 6 numaralı atomların bölünmesi gerekmektedir. İbn Sînâ, *‘Uyûnu’l-hikme*, 25. Delilin *en-Necât*’taki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 93-94. *en-Necât*’taki anlatıma dair bir değerlendirme için bk. Shamsi, “İbn Sina’s Argument Against Atomicity of Space/Time”, 98-100. İbn Sînâ bu delili *Dânişnâme*’de ortada bir atom değil üç atom olacak şekilde kurgulamaktadır. Burada önemli olan husus, aradaki atom sayısının tek sayı olmasıdır. İlgili delil için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâf*, 105. Delilin *el-Hikmetü’l-meşrikiyye*’deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-meşrikiyye*, 82.

etmesini birbiriyle karşılaşınca kadar engellemeyeceği gerçeğinin farkındadır. İbn Sînâ ikinci seçeneğe karşı bu nedenin doğasına dair bir soru soruyor. Buna göre bu neden itme gücünü engelleyen bir sebep midir ki, ikisi de duruyor ve hiçbiri teslim olmuyor? Nitekim ikisi birbirine değmiyor, altlarında olana yapışmıyor, ikisinde de diğerini engelleyecek bir etki yok, dışsal bir engel de yok. Bir başka deyişle ikisi engellendiğinde ve hala engellenmeye devam ettiğinde ikisinin birbirini hareket etmekten engelleyeceği değişmez bir hal sağlamak gerekir. Fakat bu durum atomcuların görüşüne göre çarpmaktan başka bir şey olamaz. Bölünmenin imkânsızlığının ikisini bir arada tuttuğu ve onları harekete geçiren ve iten şeylere bölünmenin imkansızlığı sayesinde boyun eğmeyecekleri iddiası İbn Sînâ'ya göre tatmin edici değildir. Eğer bunlardan biri onu iten bir şeye sahip olsa, diğeri ise böylesi bir şeye sahip olmasa, ilki itilir ve bir sebebe tepki verir; fakat öyle olduğunda diğerini de iten bir şey vardır ve ne bu ne de şu tepki verir gibi bir düşünce de İbn Sînâ'ya göre tatmin edici değildir. Dolayısıyla sonuç olarak atomların bölünmez olması bu engellemenin sebebi olamaz.²²⁵

²²⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 299-301.

	Delil İsmi	el-Hikmetü'l-Arûziyye	el-Hidâye	'Uyûnu'l-hikme	en-Necât	Dânişnâme-i Alâî	el-İşârât	el-Hikmetü'l-meşrikiyye
1.	Parçaların birleşmesinin imkansızlığı	s. 117-118	s. 143	s. 24-25	s. 93	s. 150-152	s. 59-60	s. 81
2.	Atom tabakasının çift taraflı oluşu							s. 81
3.a	Dairenin imkansızlığı							
3.b	Dik üçgenin imkansızlığı		s. 145	s. 25				s. 81
4.	On altı atom					s. 154-156		
5.	Gölge	s. 118-119	s. 143-144	s. 25	s. 94	s. 156		s. 81
6.	Duvara yaslanmış ağaç gövdesi							
7.	Hareketteki durumların açıklanamazlığı		s. 146			s. 156		s. 82
8.	Karşılaşmanın imkansızlığı 1		s. 145			s. 154		s.82
9.	Karşılaşmanın imkansızlığı 2	s. 118	s. 143	s. 25	s. 93-94	s. 152		s.82

Tablo 6: Atomculuk Karşıtı Delillerin İbn Sînâ'nın Diğer Eserlerindeki Dağılımı

İKİNCİ BÖLÜM: CİSİM VE SÜREKLİLİK

Bu bölüm, İbn Sînâ'nın cisim anlayışını temellendirdiği üç ana eksen etrafında şekillenmektedir: cisimlik sûreti kavramı, bu sûretin madde ile ilişkisi ve söz konusu ilişkinin sonsuzluk meselesi bağlamında doğurduğu sonuçlar. Öncelikle cisimlik sureti, İbn Sînâ tarafından “üç boyut alabilme imkânı” şeklinde tanımlanır. Bu yaklaşım, fiilî boyutları arızî kabul eder ve cisimliliğin özünü süreklilik ile bölünebilirliğe elverişlilikte bulur. Klasik metinlerde ve ikincil literatürde tartışıldığı üzere, bu sûret fiilî boyutlardan bağımsız cevherî bir ilke olarak değerlendirilir; türsel ve arızî sûretlerden ayrılır, fakat fiilî boyutlarla karıştırılmaz. Böylece cisimlik sûreti, tüm cisimlerde türsel ortaklığa sahip olan ve oluş-bozuluş süreçlerinde yenilenen bir ilkedir.

İkinci aşamada bölüm, cisimlik sûreti–madde ilişkisini ele alır. İbn Sînâ'ya göre bu ilişki yalnızca fiziksel bir bileşim değil, varlığın temel mertebelerine dair ontolojik bir meseledir. Cisimlik sûreti, bölünebilirlik ve süreklilik gibi niteliklerle doğrudan bağlantılıdır. Bu özellikler ise ancak taşıyıcı bir cevher yani madde sayesinde mümkün olur. Heyula, kendi başına bilfiil değil, bilkuvve bir cevherdir ve suretlerin “gölgesini” taşır; ancak fiilî varlığı sûret ile kazanır. Öte yandan madde de sûretsiz var olamaz. İbn Sînâ, mekân–konum imkânsızlığı, bölünebilirlik zorunluluğu ve ölçü kazanımına dair akıl yürütmeleriyle maddenin cisimlik sûretine olan zorunlu bağımlılığını gösterir. Bu karşılıklı bağımlılığa rağmen varlık mertebesi bakımından sûret maddeye önceliklidir. Çünkü suretin cevheri fiil, maddeninki ise salt imkândır. Böylece madde–suret ilişkisi bir görelilik değil, sebep–sonuç ilişkisi olarak belirlenir.

Son olarak, bölüm sonsuzluk tartışması ile cisim anlayışının sınırlarını test eder. İbn Sînâ, sonsuzluğu bölünme ve ekleme bakımından ayrı ayrı ele alır. Bölünme açısından, fiilî sonsuz bölünebilirliği reddederken bilkuvve sonsuzluğu kabul eder; sûretin kaybını büyüklüğün mutlak küçüklüğüne değil, çevresel etkilere açıklığa bağlar. Ekleme açısından ise nokta, çizgi, yüzey ve cisim arasındaki ontolojik öncelik sıralamasını vurgular, bilfiil sonsuz büyüklüğün imkânsızlığını parça–bütün ilişkisine dayalı mantıksal delillerle temellendirir. Bu bağlamda boyutların araz, cisimlik sûretinin ise cevher olduğunu tekrar hatırlatılır.

Böylece ikinci bölüm, İbn Sînâ'nın cisimlik sûreti anlayışını hem kavramsal temeli hem de madde ile olan zorunlu ama asimetrik ilişkisi bakımından ortaya koymakta;

ardından bu ilişkinin sonsuzluk problemi üzerinden fiziksel ve metafiziksel sonuçlarını sınamaktadır.

2.1. Cevher, Madde ve Cisimlik Sureti

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin varlığı ilk olarak ya bizzat ya da bilarazdır. Bilarazlar sınırsız olduğu için bir kenara bırakılabilir. Bizzat var olanlar ise ikiye ayrılır. İlk kısım, varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeye onun parçası olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın bağlı olarak var olandır. Dolayısıyla bu varlık bir konuda bulunmaktadır. Bu kısım, araz olarak isimlendirilir. İkincisi, “herhangi bir şeyde bu sıfatla bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda olmayan”dır. Bu sonuncusu cevher olarak isimlendirilir.²²⁶ Cevher, arazı mevcut kılandır ve araz olmaksızın var olabilir. Dolayısıyla cevher, varlıkta arazdan önce gelir.²²⁷

Suret de maddede bulunuyor görünmektedir. Madde bir cevher olduğuna göre suret bir cevherde bulunduğu için araz olmaz mı? İbn Sînâ bu soruyla ilgili olarak mahal ve konu arasında bir ayrım yapmaktadır.²²⁸ Buna göre konu, “kendisiyle ve türüyle var olan, ardından bir parçası gibi olmaksızın bir şeyin onda var olmasının sebebi haline gelen şey”dir.²²⁹ Buna karşılık mahal, “herhangi bir şeyin yerleştiği ve o yerleşen şeyle herhangi bir hale giren her şey”dir. İbn Sînâ bununla ilgili bir ihtimali vermektedir. Buna göre bir şey bir mahalde bulunabilir. Bu mahal, bilfiil kendi başına mevcut bir tür haline gelmeyip varlığını yalnızca kendisine yerleşen şeyden veya onunla beraber başka bir şeyden veya toplanan başka şeylerden alabilir ve böylece bunların o şeyi bilfiil mevcut yapmaları veya onu bizzat bir türe dönüştürmeleri de mümkündür. Bu durumda mahale yerleşen şey, bir konuda değildir. Çünkü o şey, bir bütünde veya mahalde bir parça gibi bulunduğu “o, bir şeydedir” denilebilir. Buna karşın konu, kendisinde bulunan şeyin onun bir parçası gibi olmaksızın bulunduğu şeydir. Suret ve madde ilişkisini düşündüğümüzde suretin maddede bulunuşu, “bir tür olarak bilfiil var olan ve

²²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 53.

²²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 54.

²²⁸ Bu ayrımın kökenlerini İskender'de bulmak mümkündür bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik, 2017), 135.

²²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 54-55.

ardından kendisine yerleşeni var eden bir şeye yerleşen şey” değildir. Aksine bu mahal, kendisine yerleşen şeyin bilfiil var etmesiyle var olandır. Dolayısıyla mahalde bulunan şeylerin bir kısmı bir konuda değildir. Bir başka deyişle suret bir konuda değil, bir mahaldedir. Sonuç olarak suret de madde gibi bir cevherdir. Ayrıca suret ve maddenin bir araya gelmesinden oluşan bileşik de bir cevherdir. Çünkü bu bileşik de bir konuda değildir.²³⁰

Cevherin taksimine dönecek olursak her cevher ya cisimdir ya da cisim değildir. Cevher cisim değilse ya cismin parçasıdır ya da parçası değil, aksine bütünüyle cisimden ayrıktır. Eğer cismin parçası ise ya suret ya maddedir. Eğer parçası değil de ayrıkça ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ya da her yönden maddeden uzaktır. İlki nefis adını alırken, ikincisi akıl adını alır.²³¹

İbn Sînâ cismin temelde dört ilkesi olduğunu düşünür. Bu ilkeler madde, suret, fail ve gayedir. Fail ve gaye cismin varlığının nedenleri iken, madde ve suret mahiyetinin nedenleridir.²³² Bir başka açıdan İbn Sînâ fail ve gayeyi ek ilkeler olarak da nitelemektedir:

Fail, cisimlere ait sureti onların heyulasına tabeden, böylece heyulanın suret aracılığıyla varlık kazanmasını sağlayan ve bileşiği var eden şeydir. [Bileşik], suretiyle etki eder ve heyulasıyla etkilenir. Gaye ise bu suretlerin heyulalara tabedilmesinin amacı olan şeydir. ²³³	والفاعلة هي التي طبعت الصورة التي للأجسام في مادتها فقومت المادة بالصورة، وقومت منهما المركب يفعل بصورته، وينفعل بمادته، والغاية هي التي لأجلها ما طبعت هذه الصور في المواد.
--	--

Bu diğer açıdan madde ve suret, cismin cisimliliğini kazandığı ilkelerdir ve varlığının kendisinde fiilen mevcut olan parçalardır. Doğa filozofuna göre bunlar daha

²³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 55.

²³¹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 56. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 89.; İbn Sînâ, *en-Necât*, 179-180.; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 142-144.

²³² Robert Wisnovsky, “Towards a History of Avicenna’s Distinction Between Immanent and Transcendent Causes”, *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman (Leiden: Brill, 2003), 67.

²³³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 16.

öncelikli bir şekilde ilke²³⁴ olarak adlandırılırlar. Madde cismin bilkuvve varlığını ifade ederken, suret cismin fiili varlığını ifade eder. İbn Sînâ'nın sık verdiği bir örneğe²³⁵ göre yatağın ahşabı onun maddesi iken, yatak sureti ya da şekli onun suretidir. Burada yatağın ahşabı ya da maddesi farklı açılardan heyula, mevzu, unsur ya da ustukus olarak adlandırılabilir.²³⁶ Suret ise cisimlik suretini, türsel sureti ya da arızı sureti birden ifade etmektedir.²³⁷ Nitekim maddede cisimlik sureti dışında yer ve başka kategorilerden maddeye uygun olan başka suretler de bulunmaktadır.²³⁸ Çalışmanın devamında ilk olarak bunlardan cisimlik sureti ele alınacaktır. Türsel suret, fiziksel bölünme bakımından cismin incelendiği bölümde; arızî suretlerden biri olan nicelik ise boyutların sonsuzluğu bağlamında ele alınacaktır.

2.1.1. Üç Boyuta Elverişlilik Olarak Cisimlik Sureti

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: İlâhiyyât*'ta cismin ne olduğu konusuna gelenekte yapılan ve tarif olmakla nitelediği şeyi vererek başlamaktadır. Buna göre cisim; uzun, geniş ve derin bir cevherdir. Açıklamasında ilk olarak tarifte geçen uzunluk, genişlik ve derinliğin meşhur kullanımlarını ele almaktadır. Buna göre uzunluk; nasıl olursa olsun çizgi için, yüzeyi kuşatan iki çizgiden ölçü bakımından daha büyük olan için, ister çizgi olsun isterse çizgi olmasın uzamlı ve birbiriyle kesişen farklı boyutların en büyüğü için, baş ile ayak veya hayvanın kuyruğu gibi başın karşısındaki uzvun arasında varsayılan boyut için kullanılabilir. Genişlik; bizzat yüzey için, iki boyuttan ölçü bakımından daha eksik olan için, sağ ve sol arasında uzanan boyut için kullanılabilir. Derinlik ise iki yüzey arasında uzanan boyut benzeri için ve iki yüzey arasında uzanan yukarıdan başlayarak alınan boyut için kullanılır.²³⁹

²³⁴ İbn Sînâ *en-Necât*'ta madde ve sureti doğal cismin mutlak ilkeleri olarak da nitelemektedir. Bu cisme eklenen diğer şeyler ise dokuz kategoriden arazlar olmaktadır. İbn Sînâ, *en-Necât*, 90.

²³⁵ Örneğin bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 191. Ayrıca *en-Necât*'ta bakır ve heykel örneğini de eklemektedir. İbn Sînâ, *en-Necât*, 89.

²³⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 15. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*, 49.

²³⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 15.

²³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 90.

²³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 57-58. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 89.; İbn Sînâ, *en-Necât*, 181.; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 146.

Cismin yapılan bu tarifi boyutların cisimde bilfiil mevcut olduğunu hissettirmektedir. İbn Sînâ bu düşüncenin önüne geçmek için hemen devamında bunların cisimde bilfiil olmadığına dair açıklama yapmaktadır. Buna göre cismin cisim olması için bilfiil çizgi gerekli değildir. İbn Sînâ'nın verdiği örneğe göre kürede bilfiil çizgi yoktur ve hareket etmediği sürece eksen de onda belirginlik kazanmaz. Hareket ise kürenin cisim olması için gerekli değildir. Çünkü küre, cisimliliğini gerektiren şey ile cisim olarak meydana geldikten sonra hareket ona ilişir veya gereği olur. Hareketsiz bir cisim olabildiği için eksensiz ve çizgisiz cisim mümkündür.

Benzer şekilde cismin cisim olması için bilfiil yüzey gerekli değildir. Yüzey yalnızca cismin sonlu olması bakımından cisimde bulunması gereken bir şeydir. Cisim ise cisim olarak tahakkukunda ve bizim ona dair bilgimizde sonlu olmak zorunda değildir. Aksine sonluluk cismin ilişeni ve gereğidir. Yine eğer cismin cisim olarak gerçekleşmesi için bilfiil yüzeyler gerekseydi, tek bir yüzey tarafından çevrelenen şey olarak küre cisim olmaktan çıkardı.

Benzer şekilde cismin cisim olması için eşit olmayan boyutların bulunması da gerekli değildir. Nitekim küp, altı sınırla kuşatılmış bir cisimdir ve bununla birlikte kendisinde herhangi bir anlamda uzunluk, genişlik ve derinlik olacak şekilde eşit olmayan boyutları yoktur.

Yine cismin cisim olması gökyüzü altında bir konumda bulunmasına bağlı değildir ki böylece farklı yönler ona dünyanın yönlerine uygun şekilde ait olsun. Ya da bir başka anlamda, onun uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olması -cisim ya bir gökyüzü olmalı ya da bir gökyüzü içinde bulunmalıdır düşüncesine rağmen- bu konumlandırmaya bağlı değildir. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre cismin bilfiil cisim olması için üç boyuttan anlaşılan anlamlarıyla bilfiil üç boyutun cisimde bulunması zorunlu değildir.²⁴⁰

Yukarıdaki hususlar dikkate alındığında İbn Sînâ cismin resminin anlamının şöyle olması gerektiğini belirtmektedir:

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 58-59.

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.²⁴¹	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، ويمكنك 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.
---	--

Dolayısıyla cisim, aslında sureti böyle olan bir cevherdir. Yani cisim, bu suret sayesinde neyse o olur. Peki yukarıda sayılan son, sonlar arasında sayılan diğer boyutlar, şekiller ve konumlar nedir? İbn Sînâ bunların cismi var kılan şeyler olmadığını aksine cismin cevherine tabi olan şeyler olduğunu düşünmektedir. Nitekim bunların bazıları veya tamamı bazı durumlarda cisimlerin gereği olurken bazı durumlarda olmazlar.²⁴² Cisim olmaklık ise uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret olan üç boyutun *varsayılmasına kabiliyetli* süreklilik sûretidir. Bu anlam ise ölçü ve matematiksel cisimden farklıdır. Şimdi cisim süreklilik suretine sahip olmakla daha büyük veya daha küçük olarak başka cisimden farklı olmadığı gibi başka cisme eşit olması, onunla sayılması, onu sayması, ona ortak olması veya ondan ayrı olmasıyla diğer cisme uygun da değildir. Bunlar cismin ölçülü olması ve bir parçasının onu sayması bakımından nitelikleridir.²⁴³

²⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 59.

²⁴² İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 59-60.

²⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 60. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 108.; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 148-150. İbn Sînâ, *en-Necât*'ta bu husus şöyle ifade etmektedir:

Burada yaptığımız anlatıda cisimlik suretinin esas olarak bir kabiliyet/elverişlilik olduğu varsayımı bulunmaktadır. Nitekim ikincil literatürün neredeyse tamamı İbn Sînâ'da cisimlik suretini bu şekilde anlamaktadır. Ancak konuyla ilgili son çalışmasında Lammer, cisimlik suretinin yalnızca bir elverişlilik olarak alınamayacağını, cisimlik suretinin bizzat süreklilik olduğunu iddia etmektedir. Biz genel kanaatin doğru olduğunu, Lammer'in ise konuyla ilgili iddiasını gerektirecek herhangi bir gerekçesi olmadığını düşünmekteyiz. Bunu göstermek için ilk olarak cisimlik suretinin yalnızca bir elverişlilik olduğunu iddia eden ikincil literatürü kanıtlarıyla birlikte özetleyeceğiz, daha sonra Lammer'in görüşlerini kanıtlarıyla birlikte ele alacağız. Lammer'in kanıtlarını yanıtladıktan sonra ikincil literatüre ilave çeşitli kanıtlar getirip bölümü sonlandıracağız.

Harry Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* başlıklı geniş çalışmasında ikincil literatürde cisimlik sureti ile ilgili tartışmanın başlatıcısı olarak görünmektedir. Wolfson'un anlatısına göre Yahudi felsefesinde dört unsurun altında yatan madde mutlak cisim olarak adlandırılır ve bu maddede ortaya çıkan dört suret farklı isimlerle anılır. Ancak bu ortak madde tamamen suretsiz kabul edilmez; bunun, ilk madde veya akledilir madde olarak bilinen başka bir maddeden oluştuğu ve farklı adlarla anılan bir surete sahip olduğu kabul edilir. Simplicius, bu sureti cisimlik sureti olarak adlandırmış ve bu terim, Arap, Yahudi ve skolastik felsefede yaygınlaşmıştır. Plotinus ve İhvân-ı Safâ ise buna nicelik demiştir. Ayrıca cismaniyet ve ilk suret terimleri de kullanılmıştır. Aristoteles bu kavrama doğrudan değinmemiştir; ancak takipçileri, onun sistemine bu kavramı dahil etmiştir. Aristoteles'in ilk maddesi genellikle cisimsiz ve uzamsız kabul edilmiştir. Ancak dört unsurun ortak maddesinin uzamsal olduğu düşünülmüştür. Bu yüzden uzamsız ilk madde ile uzamsal dört unsur maddesi arasında bir ara suretin bulunması

“O halde cisimsel suret, cisimsel suret olması açısından farklılaşmaz. Bir kısmının maddede var olup bir kısmının var olmaması mümkün değildir. Bu tabiatın, mahiyeti açısından kendisinde farklılığın olmadığı bir tabiat olması mümkün değildir. Onun varlığının kendisine bir farklılık ilişir. Çünkü onun varlığı bu uyumlu olan birdir. Ayrıca onun varlığı olan bu bir, kaçınılmaz olarak ya bir maddede var olur ya da bir maddede var olmaz. Yahut bir kısmı madde ile var olur, bir kısmı ise varolmaz. Çünkü itibar, bu varlığın, ancak tek olup farklı olmaması açısından ele alınmasıdır. Geriye bu bir olanın ya bütünüün orada var olmadığı ya da bütünüün orada var olduğu kalır. Fakat bütünü orada var olmayan değildir. Dolayısıyla geriye orada bütünüün var olduğu kalır.” İbn Sînâ, *en-Necât*, 183.

gerektiği sonucuna varılmıştır. Bu ara suret, ilk veya cisimlik sureti olarak tanımlanmıştır. Bu kavram kullanıma girdikten sonra çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir.²⁴⁴ Wolfson çalışmasının devamında tartışmayla ilgili pozisyonları belirlemek için İslam dünyasından İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd tarafından geliştirilen yaklaşımları karşılaştırmaktadır:

İbn Sînâ'ya göre cisimlik sureti, ilk maddede üç boyutluluğun ortaya çıkmasına yönelik belirli bir elverişlilik (predisposition). Üç boyutluluğun kendisine gelince onu, sonradan unsurlara eklenen ve nicelik kategorisine giren arızı bir özellik olarak değerlendirir. Gazzâlî, üç boyutluluğun yalnızca arızı bir özellik olduğu konusunda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Ancak cisimlik suretinin doğası konusunda ondan ayrılır. Ona göre cisimlik sureti, maddenin üç boyutluluğa elverişliliği değil, üç boyutluluğun var olabileceği maddenin küteselliği veya bir arada durma özelliğidir. Her ikisine de karşı çıkan İbn Rüşd ise cisimlik suretini doğrudan üç boyutluluk ile özdeşleştirir. Ancak belirsiz (genel) ve belirli (özel) üç boyutluluk arasında bir ayrım yapar. Ona göre, belirsiz üç boyutluluk cisimlik suretini oluştururken, belirli üç boyutluluk yalnızca arızı bir özelliktir.²⁴⁵

Lammer'in de işaret ettiği üzere²⁴⁶ Wolfson bu yorumunu Endülüslü Yahudi filozofların, özellikle Musa Narboni ve İshak Abravanel'in aktarımlarına ve Şehristânî'nin *el-Milel ve 'n-nihal'*ine dayandırmaktadır.²⁴⁷

Arthur Hyman da temelde Wolfson'u takip ederek İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerinden cisimlik suretinin ne olduğunu tartışmaktadır. Buna göre cisimlik sureti kavramının devreye sokulması İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e metafiziksel bir cevher açıklamasının ilk maddeye de uygulanabileceğini göstermeyi mümkün kılmıştır. İlk madde artık yalnızca bir mevzu değil, aynı zamanda bir tür surete sahip bir mevzu olarak tanımlanmıştır. Hyman bu noktadan sonra cisimlik suretinin ne olduğu konusunda İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün farklılaştıklarını iddia etmektedir. Her ne kadar ikisi de

²⁴⁴ Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge: Harvard University Press, 1929), 100-101.

²⁴⁵ Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, 101.

²⁴⁶ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 122-123.

²⁴⁷ Lammer ayrıca bu kaynaklardan tutarlı bir yorum da çıkmadığını iddia etmektedir. Tutarlı bir yorum çıkıp çıkmadığı bir kenara bırakılacak olursa Şehristânî'nin konuyla ilgili yaklaşımı gelenekte konunun nasıl alındığını göstermesi bakımından bizim delillerimizden birisi olacaktır.

cisimlik suretinin boyutsallıkla ilişkili olduğunu düşünse de bu ilişkinin doğası konusunda farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir.²⁴⁸ İlk olarak İbn Sînâ'nın cisimlik sureti yaklaşımını bizim de yukarıda alıntıladığımız *Şifâ: İlâhiyyât* II.2'deki pasaja dayanarak yorumlayan Hyman'a göre İbn Sînâ tüm cisimlerin ortak bir özellik olarak boyutlandırılabilir olduklarını iddia etmektedir. Buna göre bir cismin varlığı, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi üç boyutun varlığıyla tanımlanabilir. Ancak bu üç boyutun tüm cisimlerde temel özellikler olmasına rağmen, Hyman'a göre İbn Sînâ bunları doğrudan cisimlik sureti ile özdeşleştirmeyi reddetmiştir. Gözlemlerine dayanarak maddi varlıkların şekilleri değişse bile cisimlik özelliğinin sabit kaldığını vurgulamıştır. Ayrıca boyutsallığın yalnızca nicelik kategorisine ait bir özellik olduğunu oysa cisimlik suretinin cevher kategorisine ait olması gerektiğini ileri sürmüştür. Hyman ayrıca İbn Sînâ'nın *Kitabu'l-hudûd*²⁴⁹ eserine de atıfla cisimlik suretinin üç boyutu almak için uygun bir yapıya sahip olduğunu ancak boyutlarla özdeş olmadığını vurgulamaktadır.²⁵⁰ Özetle İbn Sina, cisimlik suretini üç boyutlulukla özdeşleştirmeyi reddetmiş ve boyutsallığın yalnızca nicelik kategorisine ait bir özellik olduğunu savunmuştur. Ona göre cisimlik sureti ise cevher kategorisine aittir ve Aristotelesçi suret anlayışıyla ele alınmalıdır. Bu yüzden cisimlik suretinin ilk maddeye ait algılanabilir bir özellik olmaktan öte, metafiziksel bir gerçeklik taşıması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna karşılık İbn Rüşd, Aristotelesçi formalizmi gözlemlenebilir özelliklere tabi kılmıştır. Eğer üç boyutluluk tüm cisimlerin ortak algılanabilir özelliğiye o zaman cisimlik sureti ile üç boyutluluk arasında bir bağ vardır. Bu yüzden İbn Sînâ'nın cisimlik suretini cevher kategorisine dahil etmesini eleştirmiş ve bunun metafiziksel bir çelişki doğurduğunu savunmuştur. İbn Rüşd'e göre eğer cisimlik sureti bir cevher olsaydı dört elementin dönüşümü arazî bir değişim olurdu ve bu Aristoteles'in öğretileriyle çelişirdi. Ayrıca aynı madde içinde iki cevher bulunamayacağı için ilk maddenin aynı anda hem cevher olması hem de cismani suret taşıması mümkün olamazdı. Sonuç olarak Hyman'a göre İbn Sînâ Aristotelesçi form anlayışını koruyarak

²⁴⁸ Hyman, "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form.'", 350.

²⁴⁹ Bu esere dair değerlendirme cismani suretin üç boyutla özdeş olmadığına dair metinsel delillerimizden biri olarak aşağıda gelecektir.

²⁵⁰ Hyman, "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form.'", 352-353.

cisimlik suretini cevher kategorisinde ele almış, ancak bu yaklaşım İbn Rüşd tarafından gözlemsel gerçeklikten uzak ve çelişkili bulunmuştur. İbn Rüşd, felsefi formalizmi gözlem verilerine göre değiştirmeye açık olup, metafizik kuramları deneysel verilerle uyumlu hale getirmeyi savunmuştur.²⁵¹

Wolfson ve Hyman ile benzer şekilde Stona'a göre de İbn Sînâ cisimlik suretinin cismin üç boyutu alabilmesini sağlayan bir elverişlilikten ibaret olduğunu düşünmektedir:

“Öncelikle [İbn Sînâ] şu geleneksel “tanımı” sunar: “Cisim, uzun, geniş ve derin olan bir cevherdir.” Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi onun belirttiği üzere bu, niceliksel bir anlamda — yani belirli veya belirsiz boyutlara sahip bir cisim olarak — ele alınamaz. Cismin üç boyutlu olarak tanımlanması, daha ziyade cisimliliğin belirli maddelerin bu tür arızı niteliklere sahip olmasını sağlayan asli bir suret olduğunu ifade etmelidir.”²⁵²

Devamında Stone, *Şifa: İlahiyyât* II.2'deki pasajı alıntılararak yukarıda verilen cisim tanımının tek anlamda yalnızca bir tasvir olduğunu ve gerçek bir tanım olmadığını ifade etmektedir. Nitekim tanım, tasvirin aksine temel nitelikler üzerinden yapılmalıdır. Asli cisimliliğin gerçek bir tanımı ise maddeleri arızı üç boyutlu niceliklerini hangi temel özellik sayesinde kazandığını belirtmelidir.²⁵³

Ayman Shaidah de Stone'a atıfla cisimlik suretinin üç boyutun farz edilmesini sağlayan şey olduğunu ifade eder ve bölünme ile olan ilişkisine dikkat çeker:

Bu üç boyut yalnızca *varsayılmalıdır*; İbn Sina, bu anlamda asli cisimliliğin bilfiil çizgilere veya yüzeylere sahip olması gerekmediğini özellikle vurgular. Çünkü bunlar cismin asli değil, arızı özellikleridir. Bu nedenle, yukarıdaki tanımın bir yerde gerçek bir tanım (had) değil, yalnızca bir betimleme (resm) olduğu söylenmektedir. Gerçek bir tanım, yalnızca tanımladığı şeyin asli özelliklerinden oluşmalıdır; oysa belirli arızı niteliklere sahip olmak veya *bunlara elverişli olmak*, cismin asli bir özelliği olamaz. Bununla birlikte İbn Sina bir başka yerde gerçek cisimliliği, üç boyutun var kılınmasını *kabul eden* süreklilik sureti olarak tanımlar.

²⁵¹ Hyman, “Aristotle's ‘First Matter’ and Avicenna's and Averroes' ‘Corporeal Form.’”, 353-355.

²⁵² Abraham D Stone, “Simplicius and Avicenna on the Nature of Body”, *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky (Princeton University Press, 2001), 101.

²⁵³ Stone, “Simplicius and Avicenna on the Nature of Body”, 101.

Burada süreklilik, göreceli anlamlarından farklı olarak mutlak bölünebilirlik anlamında kullanılmaktadır.²⁵⁴ Bir şey, içinde bölümler varsayılabilir ve bu bölümlerin her biri ortak bir sınırı paylaşıyorsa kendi içinde sürekli olarak kabul edilir. Bu tanıma göre asli cisimlik, tüm belirli cisimler için ortak olup hiçbir bireysel cisim diğerine göre daha fazla veya daha az asli cisimliğe sahip değildir.²⁵⁵

Ayrıca Shihadeh'e göre cisimlik, zorunlu olarak bazı lâzım ve lâhik özelliklerle ilişkilidir. Ancak bu özellikler cevherî değil, arızîdir. Bu nedenle cisimliğin tahakkuku ve varlığını sürdürmesi için bu arazların bulunması gerekmez. Zira cisimlik bu özellikler düşünülmezsizin de kavranabilir. Bu arızî özelliklerden biri sonluluk olup, bunun cisme eşlik etmesi, belirli cisimlerin sınırlı madde parçalarından oluşmasından kaynaklanır. Sonluluğun bir sonucu olarak belirli boyutlar, sınırlar, yüzey ve şekil gibi başka arazlar da ortaya çıkar. Bu arızî özelliklerin bütünü, büyüklüğe ait arazlar olup matematiksel cisim olarak bilinen ve cisimliğe içkin olan gayr-i cevherî bir sureti oluşturur. Büyüklük arazî olduğu için özünde zorunlu değildir. Ancak göksel küreler gibi bazı cisimler, cisimliklerinden ve belirli boyutlarından bağımsız olarak sabit büyüklüklere sahip olabilir.²⁵⁶

Sarah Pessin de benzer şekilde Stone'a atıfla cisimlik sureti ile boyutlar arasında keskin bir ayrım yapmaktadır:

Bu Simplicius'tan ilham alan Yeni-Platoncu Aristotelesçilik yaklaşımı bağlamında İbn Sînâ tüm cisimleri her şeyden önce madde ve cisimlik açısından tanımlar. İbn Sînâ'ya göre cisimlik maddenin ilk suretidir. Maddenin kendisiyle olan ilişkisi açısından cisimlik, kavramsal olarak -ihtiyaç kavramıyla bağlantılı olarak- maddeden ayrı düşünülemeyen bir türsel suret olarak anlaşılabilir. Maddenin doğasına yaptığı katkı açısından ise cisimlik, maddeye üç boyutluluğu kazanmaya

²⁵⁴ Burada sürekliliğin mutlak olarak bölünebilirlik olmadığıyla ilgili ifadelerimiz akılda tutulmalıdır.

²⁵⁵ Ayman Shihadeh, ““Avicenna’s Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al Mas‘ūdī and al-Rāzī”, *Oriens* 42 (2014), 366-367. Vurgular bize aittir. Lammer, Shihadeh'e farklı bağlamlarda atıf yapmasına rağmen cisimlik suretinin ne olduğu konusunda atıf yapmamaktadır.

²⁵⁶ Shihadeh, ““Avicenna’s Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al Mas‘ūdī and al-Rāzī”, 367.

yönelik *elverişliliği* ve *hazır bulunuşluğu* sağlayan suret olarak görülür. Bu anlamda cisimlik, cisimlerin süreklilik kazanmasını mümkün kılan unsurdur.²⁵⁷

2.1.2. Cisimlik Sureti Belirsiz Boyutlar Olabilir Mi?

Tüm bu literatürü dikkate aldığımızda İbn Sînâ'ya göre cisimlik suretinin boyutların kendisi olmadığının ortak kanaat olduğunu söyleyebiliriz. Ancak konuyla ilgili son çalışmanın sahibi Lammer, cisimlik sureti ile boyutlar arasındaki ilişki hakkında tüm bu literatüre karşıt olarak yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Lammer'in sonda söylediğini başta söylemek gerekirse ona göre cisimlik sureti, cisimde var olan ancak belirlenmemiş boyutlardır. Bununla ilgili olarak temel tartışma odağı şu pasajdır:

Cisim, içinde (senin) bir boyutu —dilediğin şekilde başlamak üzere— tasavvur etmenin (yani farz etmenin) mümkün olduğu bir cevherdir. Başladığın şey "uzunluk"tur. Sonra, bu [ilk] boyutu dik kesen başka bir boyutu da tasavvur etmen mümkündür. Bu ikinci boyut "genişlik"tir. Ve onda, bu iki boyutu dik şekilde kesen üçüncü bir boyutu tasavvur etmen de mümkündür.	Body is the substance in which it is possible for you to demarcate (yumkinuka an tafruḍa) a dimension in whatever manner you wish to begin. That with which you begin is "length." Then, it is possible for you to demarcate also another dimension intersecting that [first] dimension perpendicularly. So, this second dimension is "breadth." And it is possible for you to demarcate in it a third dimensions intersecting these two dimensions perpendicularly, the three	الجسم هو الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو الطول. ثم يمكنك أن تفرض أيضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض، ويمكنك أن تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين البعدين
--	--	---

²⁵⁷ Sarah Pessin, "Forms of Hylomorphism", *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor - Luis Xavier López-Farjeat (New York: Routledge, 2016), 199. Vurgular bize aittir.

Bu üçü bir noktada karşılaşır.	meeting in one point. (al-İlāhiyyāt II.2, §5, 63.5–9)	على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد ²⁵⁸ .
--------------------------------	---	---

Lammer ilk olarak bu pasajın tercümelerinde hata olarak gördüğü bir hususu düzelterek başlamaktadır. Buna göre, *emkene* fiiliyle ifade edilen niteleme, *faraza* tarafından tanımlanan eylem için yalnızca bir elverişlilikten bahsetmeyi haklı çıkarmaz. İbn Sînâ'nın cismin üç boyutu almasının mümkün olduğunu söylemesi, cismin henüz uzamsız olup ancak somut boyutlar kazandıktan sonra gerçekten uzamsal hale geleceği anlamına gelmez. Tam tersine üç boyutu varsayabilmemizin nedeni, cismin zaten uzamsal olmasıdır. Eğer cisim zaten uzamsal olmasaydı onda üç boyutu “belirlemek” mümkün olmazdı. Başka bir deyişle eğer cisim zaten tüm yönlerde uzamsal olmasaydı onun içinde üç farklı boyutu ayırt edemezdik. Lammer’e göre bu yorum, *el-İlāhiyyāt*’tan alıntılanan pasajda İbn Sînâ’nın bunun “senin için mümkün” (*yumkinuke*) olduğunu açıkça belirtmesiyle daha da desteklenmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan olasılık, cismin kendi içsel bir yatkınlığı değil; bizlerin cisimde üç boyutu belirleyebilmesiyle ilgilidir. Cisim zaten üç boyutlu olarak uzamlı bir yapıdadır ve bu yüzden onda bu üç boyutu tespit edebilmemiz mümkündür. Lammer’e göre Wolfson ve Hyman’ın İbn Sînâ yorumu doğru olsaydı bu olasılık ve yatkınlık cismin kendisine ait olurdu. Bir başka deyişle cisim üç boyutu ancak sonradan kazanabilirdi. Bunun yerine *emkene* fiiliyle ifade edilen niteleme, cismin zaten belirsiz bir şekilde uzamsal olduğunu ve bu yüzden onun içinde üç boyutu belirlemenin mümkün olduğunu vurgulamak için kullanılmalıdır. Lammer bu iddiasını desteklemek için *Şifâ: İlāhiyyāt* dışındaki bazı eserlerde imkân ve türevi kelimeler yerine sıhhat ve türevi kelimelerin kullanılmasını ileri sürmektedir.²⁵⁹ *el-Hidâye*’den olan ilk alıntı şu pasajdır:

Bu cismin cisimliği onun öyle bir halde bulunmasıdır ki, onda üç boyutun birbirini dik	The corporeality of this body is its being such that it is <i>true to demarcate</i> in it (kawnuhū bi-ḥaytu	جسمية هذا الجسم هو كونه بحيث يصح فيه فرض أبعاد
--	---	--

²⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 59.

²⁵⁹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 127-128.

keserek ortak bir noktada kesiştiğini farz etmek sahih (doğru/geçerli) olur. Uzunluk, genişlik ve derinlikteki belirli ölçülerine gelince, bunlar onun sûretlerine arız olan niteliklerdir. [Cisim], onların değişmesiyle değişime uğramaz, tıpkı balmumu gibi (ki onun şekli değişince kendisi de değişir). Bu [üç boyutsal büyüklük], onun ölçüldüğü miktardır.	yaşihhu fîhi farḍ) three dimensions intersecting perpendicularly in one common point. As for its particular size in length, breadth, and depth, these are concomitants to the forms of it [sc. The body]; it [sc. the body] does not undergo transformation through a transformation of them [as may happen] in one [piece of] wax and they [sc. the concrete sizes in length, breadth, and depth] are its quantity through which it is measured.	ثلاثة متقاطعة على حدٍّ مشترك بقوائم. وأما قدره المعينية الطول والعرض والشحن فلوازم لصوره التي لا يتبدّل بتبدّلها في شمعة واحدة وهي كمّيّته وبها يقدرّ 260.
--	--	--

Burada önemli olan husus, “yesihhu fîhi farzu” ibaresinin “ayırman doğrudur” şeklinde karşılanmasıdır. Buna benzer şekilde Lammer, *en-Necât*’taki şu pasajı da alıntılarında ve tercüme etmektedir:

Aksine, cisim, ancak içinde, üç boyutun, her birinin diğerine dik olacak şekilde, farz edilmesinin sahih olması bakımından cisimdir.	Rather, body is body only because it is such that it is true to demarcate in it (li-annahū bi-ḥaytu yaşihhu an yafruḍa fîhi) three dimensions, each one of them being perpendicular on the other.	بل الجسم إنّما هو جسم لأنّه بحيث يصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر. 261.
---	--	---

²⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 135.

²⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘n-Necât*, 238.

--	--	--

Burada ise Lammer, “yesihhu en yufraza fihî” ibaresini “ayrılması doğrudur” şeklinde karşılamaktadır. İbn Sînâ’nın bu diğer eserlerindeki pasajlar ile Lammer, karşı tarafın *Şifa: İlâhiyyât*’a dayanarak varsayım yatkınlık şeklindeki tercümelerinin doğru olmadığını iddia etmektedir.

Lammer’in bu delili geçersizdir. Çünkü *sahha* kelimesinin doğru olarak çevrilmesiyle ilgili hiçbir kanıt getirmemektedir. Nitekim bu kelime felsefî dil bakımından imkana işaret eder. Dolayısıyla ilave bir delil olmaksızın buradan hareketle Hyman ya da Stone çevirilerinin yönlendirici olduğunu²⁶² iddia etmek mümkün değildir. Hatta aksine Lammer’in getirdiği ilave pasajlar, Hyman ya da Stone tarafından kendi iddialarını destek için imkân anlamı üzerinden kullanılabilir.

Yazara göre düzeltilmesi gereken ikinci nokta;

“[...] *faraḍa* kelimesinin “varsayım” anlamında okunmasıdır. *Faraḍa* kelimesini “varsaymak” şeklinde çevirmek yaygın bir durumdur ve *farḍ* ismi de sıkça “varsayım” anlamında kullanılır. Bu yüzden, bu ifadeyi “varsaymak” olarak almak, boyutların henüz var olmadığı ve hatta üç boyut tarafından işaretlenebilecek bir uzantının bile bulunmadığı şeklinde yorumlanabilir. Buna göre, üç boyut olduğunu sadece varsayabiliriz (çünkü eğer gerçekten var olsalardı onları sadece varsaymamız gerekmezdi). Ancak bu okuma yalnızca kısmen doğrudur ve genel anlamda İbn Sînâ’nın asıl anlatmak istediğini kaçırmaktadır. Gerçekten de uzunluk, genişlik ve derinlik olarak adlandırılan üç boyut henüz orada değildir – fakat sadece henüz tanımlanmadıkları için. Başka bir deyişle bir cisimde yani cismin kendisinde ve dolayısıyla her cisimde yalnızca üç boyut bulunduğuna henüz

²⁶² Ayrıca Türkçe *Şifa: İlâhiyat* tercümesi de bu tartışmadan bağımsız ve belki de habersiz bir şekilde varsayma karşılığını kullanmaktadır. *Şifa: İlâhiyyât*’taki ilgili pasajın Türkçe tercümesi şu şekildedir: “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.” İbn Sînâ, *Metafizik I*, 59. (Vurgu bize aittir.) *en-Necât*’taki pasajın tercümesi ise cisimlik suretinin elverişlilik olduğunu desteklemek açısından *eş-Şifâ*’dakinden güçlüdür: “Hatta cisim, ancak her biri birbirine dik olan üç boyutun *farzedilmesinin mümkün olması* açısından bir cisimdir.” İbn Sînâ, *en-Necât*, 181. (Vurgu bize aittir.) Farz kelimesi çevrilmeye bile gerek duyulmadan bırakılmıştır. Bu farz fiilinin Türkçede kullanılmasından kaynaklanmaktadır ve Türkçedeki kullanım tam olarak varsaymak anlamındadır.

dikkat çekilmemiştir. İbn Sînâ'nın vurguladığı gibi boyutları dilediğimiz şekilde belirleyebiliriz (*kayfa šî'ta*).²⁶³

Yazarın da itiraf ettiği üzere *farz* kelimesinin varsaymak şeklinde çevrilmesi yaygın uygulamadır. Ancak bu hususa işaret edip sonra boyutlar bağlamında bu şekilde kullanılmadığını söyleyebilmek için delile ihtiyacımız bulunmaktadır. Örneğin bu delil, İbn Sînâ'nın bu kelimeyi başka bağlamlarda açık bir şekilde belirlemek anlamında kullandığını gösteren bir delil olabilirdi. Ancak böyle bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ burada eğer gerçekten zaten var olan boyutları ifade etmek istiyor olsaydı tayin, tahsis ya da tespit gibi bir ifade kullanabilirdi. Bunlardan özellikle *tayin: belirlemek* aslında Lammer'in *damarcate* olarak kullandığı kelimenin tam karşılığıdır. Ama İbn Sînâ konuyla ilgili hiçbir eserinde ve tartışmasında tayin ya da benzeri bir kelime kullanmamaktadır. Ancak *farz* fiilini yalnızca varsaymak anlamında kullandığı birçok başka örnek bulmak mümkündür.

Burada yalnızca bu örneklerin birkaçını vereceğiz. İlk olarak İbn Sînâ bilfiil sonsuz boyutların imkansızlığını göstermek istediği merdiven, hizalama ve çakıştırma delillerine sonsuz bir doğru farz ederek başlamaktadır. Bir başka deyişle İbn Sînâ var olmadığını hatta var olmasının imkânsız olduğunu düşündüğü sonsuzluk için *farz* fiilini kullanmaktadır. İlgili delillerden yalnızca çakıştırma delilinin girişini örnek olarak alıntılایacağız:

Cisimlerden bir cismin, boyutlardan bir boyutun, doluluğun, boşluğun, tabiatta dizilmiş sayıların bilfiil olarak sonsuz olması mümkün değildir. Bu böyledir çünkü her sonsuz içerisinde bir sınır <i>farz etmek</i> mümkündür aynı cihetlerden birinde ondan daha uzak bir sınır daha <i>farz etmek</i> de mümkündür. Şimdi biz boş kalmayan sonsuza	لا يجوز أن يكون جسمٌ من الأجسام ولا بعد من الأبعاد لا خلاء ولا ملاء ولا عدد يترتب في الطبع موجودًا بالفعل بلا نهاية، وذلك لأن كل غير متناه فيمكن أن يفرض في داخله حد، ويفرض أبعاد منه في بعض الجهات حد آخر؛
--	---

²⁶³ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 128.

uzanan iki sınır arasında ilişki kuran bir boyut <i>vehmedelim</i> . Bu durumda [...].	فإذا توهمًا بعدًا يصل بين الحدين مجتازًا إلى غير النهاية لم يخل [...] ²⁶⁴
--	--

Bu pasajda dikkat çekici bir husus daha bulunmaktadır. İbn Sînâ farz etmek fiilinden sonra bu fiilin muadili olacak şekilde vehmetmek fiilini kullanmaktadır. Nitekim vehim yetisinin fonksiyonlarından biri de mütehayyile ile birlikte kurgusal imaj, kavram ve taklitlerin oluşturulmasıdır.²⁶⁵

İkinci örneğimiz aslında bu çalışmada daha önce geçen süreklilik tanımıyla ilgilidir. Hatırlanacağı üzere sürekli, parçaları arasında ortak bir sınır varsaymanın mümkün olduğu şeydir. Bu tanımda geçen sınır aslında yoktur. Cisim tıpkı duyu nezdinde olduğu gibi sürekli. Bu, biz sadece olmayan bu sınırları varsayabiliriz anlamına gelmektedir. Nitekim eğer bu sınırlar bilfiil var olsaydı cisim sürekli olmaktan çıkardı.

Lammer'in kanıt olarak görülebilecek atıflarından biri Edward William Lane'in Arapça-İngilizce sözlüğüdür. Ancak bu genel bir dilsel sözlüktür. Farz fiilinin göstermek değil de varsaymak anlamına geldiğini gösteren diğer genel sözlükler bulmak da eşit derecede mümkündür. Ancak felsefi bir tartışma esnasında genel dilsel sözlüklere atıf yapmak uygun görünmemektedir.

Ayrıca farz fiilinin yalnızca varsaymak anlamına geldiğini gösteren felsefi sözlükler de bulunabilir. Biz bunlardan yalnızca birisine atıf yapacağız. Tehânevî, *Keşşâf* adlı sözlüğünün farz maddesinde mantıksal anlamda farzı ikiye ayırmaktadır. Bunlardan biri takdir anlamında iken, diğeri imkâna aklet hükmetmek anlamındadır. Tehânevî, imkana aklet hükmetmek anlamındaki farz için küllî kavramı ile doğrudan “Cisim, kendisinde üç boyut farz edilebilen cevherdir” şeklindeki cisim tanımını vermektedir. Görüldüğü üzere Tehânevî cisim tanımında geçen farzın mantıksal anlamda imkânâ aklen hükmetmek olduğunu ifade etmektedir.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *‘Uyûnu’l-hikme*, 30.

²⁶⁵ Mehmet Zahit Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 221; Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim*, 235.

Diğer bir taksim bakımından ise filozoflara göre farz ikiye ayrılır: i) farz-ı intizâ‘î ve ii) farz-ı ihtirâ‘î. Tehânevî’nin aktarımına göre farz-ı ihtirâ‘î, işlem yapmak ve şeyde bilkuvve mevcut olmayanı icat etmektir. Bunun neticesinde, vaki olan, farz edilen aykırı olur. Fârz-ı intizâ‘înin tanımını ise şu şekilde vermektedir:

“Şeyde bilkuvve var olanı bilfiile dönüştürmek demektir. Bunun neticesinde, vaki olan (ortaya çıkan durum), farz edilene aykırı olmaz. Bunu şöyle izah edebiliriz: Küre, merkezi üzerinde hareket ettiğinde yani döndüğünde, kürede asla hareket etmeyen iki noktanın bulunduğu farz edilir. Yine bu iki nokta arasında, orta kısmı çevreleyen büyük bir daire olduğu ve bunun da paralelinde küçük dairelerin bulunduğu farz edilir.”²⁶⁶

Tehanevî her iki farzı da içerecek şekilde buradaki kullanımın aklın tasavvuru anlamına geldiğini ifade etmektedir.

Filozofların kullanımı bakımından cismin boyutları, farz-ı intizâ‘î türünün bir örneği sayılabilir. Nitekim boyutlar cisimde bilkuvve vardır ve bilfiile dönüştürülmektedir. Burada önemli olan husus, bilfiile dönüşme olayının aklın tasavvuru sayesinde gerçekleşmesidir. Bir başka deyişle boyutları bilfiil yapan şey, yalnızca aklın tasavvurudur. Dolayısıyla cismin tanımındaki boyutlar yalnızca bilkuvvedir ve belirlenmiş olsun ya da olmasın bilfiil mevcut değildir.

Lammer’in bir diğer atfı ise İbn Sînâ’nın *Dânişnâme-i Âlâî* adlı Farsça eseridir. İlgili metin ve Lammer’in verdiği tercüme şu şekildedir:

So, body is that which, when you lay (benihî) one length in it, you find (yābî) another length intersecting it perpendicularly and a third length, being perpendicular to the first two, also crossing that [same] point through which the first two lengths went. All that in which it is possible to lay (beşayād nehādan) these three lengths	پس جسم آن بود که چون درازی بنهی اندر وی درازی دیگر یابی برنده ورا بقائمه و درازی سوم بر آن هر دو درازی بر قائمه ایستاده هم بر آن نقطه که بر ینش پیشین بروی بود، و هر چه اندر وی این سه درازی بشاید نهادن بر ین صفت و جوهر بود آن را جسم خوانند ... و جسم بدان جسم است که شاید که این سه چیز اندر وی بنمایی باشارت و مفروض.
--	--

²⁶⁶ Tehânevî, “Farz”, *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 1/421.

according to this description, and which is a substance, is called “body” ... Body is a body insofar as it is possible that you show (şayād ke ... benamāyī) these three things in it by pointing out and demarcation (be-eşārat-o mafrūd).	
--	--

Lammer burada da Farsça *namūdan* fiilinin Arapça *farz* fiiline benzer şekilde herhangi bir kaynak göstermeksizin “göstermek” ya da “işaret etmek” olarak karşılanması gerektiğini ifade etmektedir.²⁶⁷

Her ne kadar kanıt olmasa da bir itirazımız belirli boyut ve belirsiz boyut şeklindeki ayrıma dayanan bir yaklaşımın çok “modern” olmasıdır. Nitekim Lammer’in ifade ettiği “bizim kendisini belirlememizi bekleyen boyutlar” yaklaşımı var olmak ve var olduğunun belirlenmesi arasındaki bir farka dayanmaktadır. Ancak böylesi bir ayrımın klasik dönem filozofu olan İbn Sînâ için söz konusu olduğunun düşünülmesi mümkün görünmemektedir. Böylesi bir yaklaşım, öznenin kurucu rolüne klasik dönem açısından gereğinden fazla yaslanmaktadır. Kant öncesi herhangi bir orta çağ düşünürü için öznenin böylesi bir rolünün olması oldukça uzak bir ihtimaldir. Bir başka itirazımız ise Lammer’in yaklaşımının cisimlik sureti ve araz olan nicelik arasındaki farkı yalnızca belirlenmeye indirgemesidir. Bir suret ve bir araz arasının yalnızca belirlenmiş olmak ve olmamak ile ayrıştırılması uzak ihtimal olarak görünmektedir.

Şimdi Lammer’in kanıtları ve itirazlarını dile getirdiğimize göre kendi kanıtlarımıza geçebiliriz. Her şeyden önce Lammer dışındaki mevcut tüm literatür tarafından İbn Sînâ’nın olmayan boyutlara atıf yaptığının ifade edilmesi ilk kanıtımız sayılabilir.

İkinci kanıtımız, cisimliliğin gerçekleşmiş ama belirlenmemiş boyutlar ve maddeden oluşması durumunda cismin sonluluğuyla ilgili İbn Sînâ’nın ifadelerinin anlamsızlaşacağıdır. İbn Sînâ cismi cisim olarak düşündüğümüzde sonlu olmak

²⁶⁷ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, 130.

zorunda olmadığını ifade etmektedir. Nitekim sonluluk ancak cisim dışta gerçekleşikten sonra gündeme gelmektedir. Eğer cismi cisim olarak düşünmek belirsiz de olsa boyutları gerektiriyor olsaydı cismi sonsuz düşünmemiz de mümkün olmazdı.

Üçüncü kanıtımız mum örneği ile ilgilidir. Buna göre İbn Sînâ boyutlarla ilgili olan farklılığı daha da vurgulamak için bal mumu örneğini vermektedir:

Bir mum alsan ve bu mumu o sonlar arasında sayılı, ölçülü ve sınırlı olarak bilfiil boyutları olduğu varsayılan bir şekle soksan sonra da o şekli değiştirsen, bu boyutlardan hiçbiri o sınır ve ölçüde bilfiil durumda kalmaz; aksine öncekilerden sayıca farklı başka boyutlar ortaya çıkar. Şu hâlde bu boyutlar, nicelik kategorisine girer.²⁶⁸	ولو أنك أخذت شمعة فشكّلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين ذلك النهايات معدودة مقدّرة محدودة، ثم إذا غيّرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحداً بالشخص بذلك الحدّ وبتلك القدر، بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالعدد، فهذه الأبعاد هي التي من باب الكمّ.
---	--

İbn Sînâ bu örneği *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü 't-tabî'* de de zikretmekte ve su örneğini²⁶⁹ de eklemektedir:

Örneğin, bir balmumu parçası ya da bir su damlasında, sınırları tarafından belirlenen uzunluk, genişlik ve derinlik gibi fiili boyutlar mevcut olabilir; sonra şekli değiştiğinde bu belirli boyutların her biri sona erer ve başka boyutlar ya da uzamlar oluşur. Yine de cisim, bozulma ya da değişme olmadan cisim olarak	فإنّ الشمعة، أو قطعة من الماء، قد تحصل فيها أبعاد بالفعل، طولاً وعرضاً وعمقاً، محدودة بأطرافها. ثم إذا استبدل شكلاً بطل كلّ واحد من أعيان تلك الأبعاد المحدودة، وحصلت
---	--

²⁶⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 60.; İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 40. Mum örneği için ayrıca bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 146.

²⁶⁹ Su örneği için ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 109.

kalmaya devam eder ve onun hakkında zorunlu olarak ileri sürdüğümüz suret - yani, bu boyutların onda vazedilebileceği- değişmeden kalır. Bu durum başka bir yerde de dile getirilmişti; orada, bu belirli uzamların onun yan sınırlarının niceliği olduğu, onunla birlikte bulunduğu ve değiştiği, ancak suretinin ve cevherinin değişmediği ifade edilmişti, her ne kadar bu nicelik, içindeki bazı arazi durumların ya da suretlerin değişimini izleyebilse de. Örneğin, su ısıtıldığında hacmi artar.²⁷⁰	أبعاد وامتدادات أخرى، والجسم باقٍ بجسميّته لم يفسد ولم يتبدّل. والصورة التي أوجبتها له - وهي أنّه بحيث يمكن أن تُفرض فيه تلك الأبعاد - ثابتة لا تبطل، وقد أشير لك إلى هذا في غير هذا الموضع، وعلمت أنّ هذه الامتدادات المعيّنة هي كمّيّة أقطاره، وهي تلحقه وتبدّل، وصورته وجوهره لا يتبدّل. وهذه الكمّيّة ربّما تبعث تبدل أعراض فيه أو صور، كلّما يسخن فيزداد حجماً.
---	---

Bal mumu örneğine dönecek olursak esas olarak bal mumunun iki farklı niceliği alabileceği vurgulanmaktadır. Mumu sınırları içerisinde sayılı, ölçülü ve sınırlı bilfiil boyutlarıyla bir şekle girmiş olarak farz edelim. Sonra mumu eritip başka bir şekle sokalım. Bu durumda mumun ilk durumda sahip olduğu sayı ve ölçü şekliyle birlikte değişecektir. Dolayısıyla boyutlar; mum, mum olarak kaldığı halde değişmektedir. Dolayısıyla bu boyutlar arazdır ve nicelik kategorisindendir. Peki boyutları değişmeyen cisimler varsa bu nasıl açıklanacaktır? Nitekim feleklerin tek tür boyutları vardır ve bu boyutlar değişikliğe uğramazlar. İbn Sînâ'ya göre bunların boyutlarının değişmezliği cisim olmaları bakımından değil, ikincil yetkinliklerini koruyan başka bir doğa nedeniyledir.²⁷¹ İbn Sînâ burada belirtildiği üzere mumun boyutlarının değiştiği halde cisimliliğinin değişmediğini dolayısıyla mumun cisimliliğinin boyutlarından farklı olduğunu iddia etmektedir. Eğer cisimlik

²⁷⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 13.

²⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 60.

sureti ve boyutlar arasındaki fark yalnızca bir belirlenme farkı olsaydı bu örnek anlamını yitirirdi. Nitekim belirlenmiş olsun ya da olmasın mum eritildiğinde mumun boyutları bizzat kendinde değişmektedir. Dolayısıyla eğer cisimlik sureti ve boyutların her ikisi de var olan şeylerse mum eritildiğinde ikisi de değişmektedir. Ancak bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın açık ifadeleriyle çelişmektedir.

Dördüncü kanıtımız doğrudan İbn Sînâ'nın kendi ifadelerine dayanmaktadır. İbn Sînâ *el-İşârât* I.6'da maddenin ispatıyla ilgili bir kanıtın girişinde cisim ile boyutlarını açık bir şekilde birbirinden ayırtmaktadır:

Sen cismin yoğun ve bitişik/muttasıl ölçülerinin olduğunu ve ona bazen ayrışma ve dağılmanın arız olduğunu öğrenmiştin. ²⁷²	وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ لِلْجِسْمِ مِقْدَارًا مُحْتَمِلُهُ مُتَّصِلًا، وَأَنَّهُ قَدْ يَعْزُضُ لَهُ انفصال وإنفكاك.
--	---

Burada görüldüğü üzere İbn Sînâ cisim ve ölçülerini birbirinden ayırtmaktadır. Nitekim cisim, yoğun ve bitişik ölçülere sahip olmakla nitelenmektedir. Cisim madde ve cisimlik suretinden oluşan mutlak cisme karşılık gelmektedir. Ölçüler ise boyutları ifade etmektedir. Dolayısıyla cümleyi madde ve cisimlik suretinden oluşan mutlak cismin araz olan boyutlara sahip olduğu şeklinde anlamamız mümkündür. Nitekim İbn Sînâ şârihi Fahreddin er-Râzî de cümleyi bu şekilde açıklamaktadır:

Cismin yoğun, bitişik bir miktara sahip olduğunu öğrenmiştin” sözünün açıklaması şöyledir: Miktarın hakikatinin ne olduğu daha önce açıklanmıştı. Sonra burada bir lafzî şüphe vardır: “Bu söz ancak cismin miktarının cisimden başka olması durumunda doğru olur. Zira cismin miktarı cismin kendisi olsa,	أما قوله: وقد علمت أن للجسم مقدارًا ثخينًا متصلًا، فاعلم أن حقيقة المقدار قد سبق بيانها. ثم ههنا شك لفظي، وهو: أن هذا الكلام إنما يصح لو ثبت أن مقدار الجسم مغاير للجسم، لأنه لو كان نفسه لما صح أن يقال: إن للجسم
---	--

²⁷² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 82.

cismin yoğun bir miktarının bulunduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü bir şeyin kendisi için hasıl olması imkansızdır. Ne var ki Şeyh, kitabın buraya kadar geçen kısmında cismin miktarının, onun cisim oluşundan başka olduğunu açıklamamıştır. Bu durumda nasıl olur da “cismin miktara sahip olduğunu öğrenmiştin” diyebilir?” Cisim bölünmeyen parçaların bir araya gelmesiyle oluşmadığı zaman, cismin miktarının onun zatına zait olduğunun kesinleşmesi gerekir şeklinde açıkladığımız şey buna cevap teşkil eder. Buna göre Şeyh, şartlı önermenin mukaddemini açıklayınca; buna ilişkin açıklama, tâlî'nin fiile yakın kuvveyle açıklaması olmuş oldu. Şu hâlde Şeyh'in “cismin miktar sahibi olduğunu öğrenmiştin” diyerek başlamasında bir mahzur yoktur.”²⁷³	مقدارًا لا متناهي أن يكون الشيء حاصلًا لنفسه. لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب أن مقدار الجسم مغاير لكونه جسمًا، فكيف قال: قد علمت أن للجسم مقدارًا؟ وجوابه ما بينا: أنه متى لم يكن الجسم مؤلفًا من الأجزاء التي لا تتجزأ، ووجب القطع بأن مقدار الجسم زائد على ذاته، فلما بين الشيخ ذلك المقدم، كان بيانه له بيانًا لذلك التالي بالقوة القريبة من الفعل، فلا جرم جاز له أن يقول: قد علمت أن للجسم مقدارًا.
---	---

Görüldüğü üzere er-Râzî, itirazı yanıtlarken aslında cismin ölçüsünün kendisinden farklı olduğunun atomun reddinden çıkarılabileceğini iddia etmektedir.²⁷⁴ Nitekim cismin atomlardan oluşmadığından hareketle yalnızca madde ve üç boyuta kabillikten oluştuğuna dolayısıyla cismin ölçüsünün kendisinden farklı olduğuna

²⁷³ Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: Felsefe ve İrfân* (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005), 28.

²⁷⁴ Bu ifade Râzî'nin madde-suret yaklaşımını benimsediği anlamına gelmemektedir. Râzî'nin konuyla ilgili yaklaşımı için bk. Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”.

akıl yürütülebilir. Bir başka deyişle Râzî'nin cevabı cismin neyden oluştuğu konusunda iki ihtimal olduğuna dayanmaktadır. Buna göre cisim ya atomlardan oluşur ya da ölçüsü kendisinden farklı bir anlamdan oluşur. Burada ölçüsü kendisinden başka olan anlam cisimlik sureti olmaktadır. Eğer cisim atomlardan oluşmuyorsa ölçüsü kendisinden farklı bir anlamdan oluşmaktadır.

Beşinci kanıtımız ikincil literatürde bizden önce de atıf yapılan Şehristânî'nin şu pasajıdır:

Aksine, cisim ancak onda üç boyutun varsayılmasına elverişli olması nedeniyle cisimdir, [bu boyutlardan] her biri diğerine dik olacak şekilde bulunur ve üçten fazla olması mümkün değildir.	بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصلح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة. ²⁷⁵
--	---

Şehristânî, İbn Sînâ'nın eserlerindeki ifadenin tam karşılığı olacak bu pasajda cismin tanımını verirken farz etme fiilini tekrarlamakta ancak yardımcı fiil olarak *salaha/yesluhu* fiilini kullanmaktadır.

Son kanıtımız Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* indan şu pasajdır:

Doğal cisim şöyle tarif edilmiştir: “Kendisinde dik açılarda kesişen üç boyut varsayılması mümkün [yumkinu en yufrida] cevherdir.” Mümkün dedik çünkü doğal cisimde dik açılarda kesişen üç boyutun olması bir yana bilfiil boyutların bulunması bile zorunlu değildir. Çizginin çoğu cisimde bilhassa kürede varlığı yoktur. Yüzey her ne kadar boyutlarda sonluluk zorunlu olduğundan cismin	وعرف الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، ولإنما قلنا: يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه أي في الجسم الطبيعي أبعاد بالفعل، فضلاً عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم. أما الخط فلا وجود له في كثير من الأجسام سيما في الكرة،
--	---

²⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 512.

varlığının gereğiye de cismin mahiyetinin gereği değildir. Zira bütün yönlerde sonsuz bir cisim farz etmek mümkündür. Bu, onu cisimlik hakikatinden çıkarmayacağı gibi cisim olmayan bir cisim tasavvuru da olmaz. Cismin mahiyetinin gereği olmadığına göre cismin onunla tanımlanması da doğru değildir. ²⁷⁶	وأما السطح وإن كان لازماً لوجوده لوجوب التناهي في الأبعاد فليس لازماً لمماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناهٍ في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقة الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم وإذ لم يلزم لمماهيته لم يصح تعريفه.
---	--

Pasajda ilk olarak tekrar varsayılması mümkün şeklinde tercüme edilen farzın imkanını görmekteyiz. İkinci olarak bilfiil boyutların bulunmasının zorunlu olmadığı açıkça ifade edilmektedir. Üçüncü olarak daha önce işaret ettiğimiz sonluluk ve boyut ilişkisine işaret edilmektedir. Pasajın devamı iddiamıza daha doğrudan kanıt oluşturmaktadır:

Sözün özü şudur: Cismin tanımında varlık değil, <i>varsayım</i> [farz] dikkate alınmıştır. Çünkü dik açılarda kesişen boyutlar, küpte olduğu şekilde var olabileceği gibi küre, silindir ve konide olduğu şekilde bilfiil var olmayabilir. Dolayısıyla cismin cisimliği onda <i>var olan boyutlar</i> bakımından değildir. Çünkü doğal cisimlik olduğu gibi kaldığı halde boyutlar ortadan kalkabilir. Yazar varsayım imkânıyla yetinmiştir, zira cisimliliğin dayanağı, bilfiil boyutların varsayılması değil ki cisim, boyutlar varsayılmadığında	وتلخيص الكلام أن يقال: إنما اعتبر في حدّه الفرض دون الوجود لأن الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودةً فيه بالفعل كما في الكرة والأسطوانة والمخروط المستديرين، وإن كانت موجودةً فيه كما في المكعب مثلاً فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها، واكتفى بإمكان الفرض لأن مناط
---	---

²⁷⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/746. Vurgu bize aittir.

doğal olmaktan çıksın. Aksine cisimliliğin dayanağı, ister varsayılınsın ister varsayılmasın sadece <i>varsayma imkânıdır</i> . ²⁷⁷	الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً لعدم فرض الأبعاد فيه، بل مناطها مجرداً مكان الفرض سواء فُرض أو لم يُفرض.
--	---

Cürcânî, tanımında varlık ve farz arasında doğrudan bir karşıtlık kurmakta ve cismin tanımında geçen üç boyutun varlığının değil varsayımının dikkate alındığını ifade etmektedir. Dolayısıyla belirli ya da belirsiz olsun fark etmeksizin boyutlar var değildir sadece var sayılmaktadır. Hatta bu varsayım bile şart değildir. Cisimliliğin dayanağı sadece bu üç boyutu varsayma imkanıdır.

Sonuç olarak çalışmanın bu bölümünde İbn Sînâ düşüncesinde “cisimlik sureti” kavramının yeri hem birincil kaynaklar hem de modern ikincil literatür üzerinden incelenmiş, özellikle Andreas Lammer’in bu konudaki son yorumuna eleştirel bir değerlendirme getirilmiştir. Tartışmanın merkezinde İbn Sînâ’nın cisim tanımında yer alan ve genellikle “bir cevherde üç boyutun farz edilebilmesi” şeklinde tercüme edilen pasajların nasıl anlaşılması gerektiği sorusu bulunmaktadır. Cisimlik suretinin mahiyetine dair bu tanım, “boyutların zaten mevcut olduğu” bir yapı mı, yoksa “boyutların farz edilebilmesine imkân tanıyan” bir cevherî elverişlilik mi olduğu meselesi üzerinden çözümlenmeye çalışılmıştır.

Lammer’in yaklaşımı, cisimlik suretini “zaten mevcut olan ama henüz belirlenmemiş boyutlar” şeklinde yorumlamakta ve bu şekilde onu fiilî bir uzamla özdeşleştirmektedir. Ancak bu okuma, İbn Sînâ’nın metinlerde kullandığı farz, imkân, sıhhat gibi kavramlarla uyumlu değildir. Nitekim İbn Sînâ’nın *Şifâ: İlâhiyyât, en-Necât, el-İşârât, el-Hidâye* gibi eserlerinde cisimliliğin yalnızca fiilî boyutları kabul etmeye elverişli bir cevherî yetkinlik olduğu vurgulanmakta; boyutların kendisinin ise nicelik kategorisine ait, arazî ve değişken yapılar olduğu açıkça belirtilmektedir. Mum örneği üzerinden yapılan açıklama, boyutların

²⁷⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/746. Vurgular bize aittir.

değişmesine rağmen cisimliliğin sabit kalabileceğini göstererek bu ayrımı daha da görünür kılmaktadır. Ayrıca bu bölümde yalnızca Lammer'in yorumuna karşı değil, İbn Sînâ sonrasındaki gelenek içerisinde bu meseleye dair oluşan kavramsal mirasa da temas edilmiş; Şehristânî, Fahreddin Râzî ve Seyyid Şerîf Cürcânî gibi isimlerin değerlendirmeleriyle İbn Sînâ'nın konumunun nasıl anlaşıldığı ortaya konmuştur. Bu bağlamda, cisimlik suretinin yalnızca farz edilebilen ve cismin cevherliğini mümkün kılan ilk suret olarak ele alındığı; buna karşılık bilfiil belirli şekillerde ortaya çıkmasının ise arızı nitelikler olarak değerlendirildiği görülmüştür. Bu tespit, cismaniyetin cevherî, boyutların ise arızı olduğu yönündeki İbn Sînâcı ayrımı teyit eder mahiyettedir.

Neticede cisimlik sureti, maddenin üç boyut almasına imkân tanıyan ve onu bilkuvve olarak uzamlı yapan cevherî bir ilkedir. Bu suret, fiilî boyutlarla özdeş değildir. Çünkü fiilî boyutlar, değişebilir nitelikte olup nicelik kategorisine aittir ve arazîdirler. Cisimlik sureti ise sabit, cevherî ve zorunludur. Bu nedenle cisim tanımında geçen “farz edilebilme” ifadesi, henüz mevcut olmayan ancak olması mümkün olan bir şeyi aklın tasavvur etmesi anlamında kullanılmakta, boyutlar bu tasavvur sayesinde kavramsallaştırılabilmektedir. Bu anlayış hem *eş-Şifâ*'nın ilgili bölümleriyle hem de *İşârât* ve *en-Necât* gibi diğer metinlerle uyumlu olup, İslam düşünce geleneğinde de büyük ölçüde kabul görmüştür.

2.1.3. Cisimlik Suretinin Ortaklığı

İbn Sînâ, cisimdeki sürekliliğin kaynağı olan cisimlik suretinin diğer tüm suretlere öncelikli olduğunu düşünmektedir:

Cisimlik sureti, doğal şeylere ve onların cinslerine ve türlerine ait diğer tüm suretlerden ya önce gelir ya da onlarla ayrılmaz bir şekilde birleşmiştir. Bu durumda cisme ait olan şey, tıpkı tahtanın yatağa ait olması gibi bu şekilde surete sahip olan tüm diğer şeylere de aittir. Çünkü bunların	وَإِذْ صُورَةُ الْجِسْمِيَّةِ إِمَّا مُتَقَدِّمَةٌ لِّسَائِرِ الصُّوَرِ الَّتِي لِلطَّبِيعِيَّاتِ وَأَجْنَاسِهَا وَأَنْوَاعِهَا، وَإِمَّا مُقَارِنَةٌ لَا تَنفَكُ هِيَ عَنْهُ؛ فَيَكُونُ هَذَا الَّذِي هُوَ لِلْجِسْمِ كَالْحَشَبِ لِلسَّرِيرِ، هُوَ أَيْضًا لِّسَائِرِ ذَوَاتِ تِلْكَ
--	--

hepsinin varlığı kendilerindeki cisimlik sureti ile dir. ²⁷⁸	الصُّورِ بِهَذِهِ الْمَنْزِلَةِ، إِذْ كُلُّهَا مُقْتَرَنَةٌ الْوُجُودِ مَعَ الْجِسْمِيَّةِ فِيهِ.
---	---

İbn Sînâ görüldüğü üzere pasajda cisimlik suretinin diğer tüm suretlerden önceliğini vurgulamaktadır. Cisme ait olan şey ile mutlak cisme ait olan madde ve cisimlik suretini kastetmektedir. Örneğini dikkate alırsak, tahtada mevcut olan her şey bu tahtadan yapılan yataкта mevcuttur. Buna benzer şekilde mutlak cisimde yer alan her şey, bu cisimden meydana gelen hariçteki cisimde de başka ilavelerle mevcuttur.

Buna bağlı olarak İbn Sînâ cisimlik suretini, tüm cisimlerde ortak olarak bulunmakla nitelemektedir. Burada kullanılan ortaklık, ortaklığın iki anlamından ikincisini ifade etmektedir. Nitekim ortak olan şey, iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi failin tüm diğer fiillere temel teşkil eden ilk fiili üreten bir şekilde ortak olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre bunun örneği ilksel heyulaya ilk cisimlik suretini sağlayan fiildir. Bu şey, kendisinden sonra gelenlerin yetkinleşmesi için bir temel sağlar. İbn Sînâ'nın burada kastı esasında Tanrı'nın fiilidir. Dolayısıyla Tanrı bir fail olarak tüm diğer fiillere temel teşkil edecek ilk fiili üreten olması bakımından ortak faildir. Benzer şekilde gaye de bu anlamda ortaktır. Nitekim Tanrı, bütün diğer doğal var olanların ortak olarak gayesidir. Ortaklığın diğer anlamı ise genellik üzerindendir. Buna göre külli fail ve külli gaye, cüzi şeylerin her birine ait özel failler ve gayeler için söylenir.²⁷⁹ Bunlardan ilki “belirli bir şekilde var olan, sayıca bir olan ve aklın, birçok şey için söylenemeyeceğini belirttiği bir varlığı” ifade ederken, ikincisi “hakikatte belirli bir şekilde var olan tek bir varlığı değil, aklın nesnesi olan ve akılda ortak olarak failler ve gayeler olması açısından birçok şeye yüklenen” şeyi ifade eder.²⁸⁰ Dolayısıyla Tanrı ilk anlamda doğal olan ve hatta doğal olmayan şeyler için gaye ve fail olarak ortaktır.

Suret söz konusu olduğunda ilk anlamda ortak olmaya uygun tek aday cisimlik sureti olarak görünmektedir. İbn Sînâ cisimlik suretinin bu anlamda ortak olması ve

²⁷⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 14.

²⁷⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 16.

²⁸⁰ Lammer bunları uygun bir şekilde sayısal ortaklık ve türsel ortaklık olarak isimlendirmektedir Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 180.

olmaması durumunda ortaya çıkacak sonuçları vermektedir. Buna göre cisimlik sureti ilk anlamda ortak varsayıldığında bir başka deyişle cisimlik sureti sayısal olarak ortak olduğunda meydana geliş ve bozulmaya tabi olan cisimlerde cisimlik sureti sabit durur ve bunun üzerine gelen diğer suretler meydana gelir ve bozulur. Örneğin cisimlik sureti, hava suya dönüşürken suyun içinde kalmaya devam eder. Diğer durumda ise yani cisimlik sureti ilk anlamda ortak değil de ikinci anlamda ortak ise bir başka deyişle türsel olarak ortak ise suyun maddesine ait türsel suret bozulduğunda cisimlik sureti de bozulur ve sayıca farklı olan ama tür olarak benzer başka bir cisimlik sureti meydana gelir. Dolayısıyla bu durumda cisimlerin ilk anlamda ortak bir cisimlik suretleri olmaz. İbn Sînâ burada nihai kararı vermeyip uygun yerde tartışılacağını ifade etmektedir.²⁸¹ Jon McGinnis'e göre bu atıf, *Kitâbü's-Şifâ: İlâhiyyât* 9.5'e ve *Kitâbü's-Şifâ: el-Kevn ve'l-Fesâd* 14'e yönelik görünmektedir.

Kitâbü's-Şifâ: İlâhiyyât 9.5'te İbn Sînâ, unsurların ilk illetlerden oluşumunu tartışmaktadır. İbn Sînâ burada göksel kürelerden sonra unsurların meydana geldiğini ifade etmektedir. Unsurlardan meydana gelen cisimler ise oluşan ve bozulan şeylerdir. Dolayısıyla unsurların yakın ilkelerinin sırf akıl olmaması ve bir tür başkalaşma ve hareketi kabul eden şeyin varlık sebepleri olması gerekir. Unsurlara dönecek olursak İbn Sînâ, unsurların ortak oldukları bir maddesi ve farklılaşmalarını sağlayan suretleri olduğunu ifade etmektedir. Suretlerinin farklılığı feleklerin hallerindeki farklılığın ortaya çıktığı şeyden kaynaklanırken, maddelerinin birliği ise feleklerin hallerindeki birliğin ortaya çıktığı şeyden kaynaklanmaktadır. Feleklerin dairesel hareketi ortak olduğu için madde bu durumdan kaynaklanırken, farklılaştıkları şey maddenin suretlere hazırlanmasının ilkesi olur.²⁸²

Kitâbü's-Şifâ: el-Kevn ve'l-Fesâd 14'te de İbn Sînâ benzer şekilde unsurların ilk illetlerden oluşumunu tartışmakta ve yukarıdaki benzer bir anlatı vermektedir. Konumuzla ilgili olarak İbn Sînâ benzer maddelerin farklı suretlerin maddesi

²⁸¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 28.

²⁸² İbn Sînâ, *Metafizik* 2, 155.

olmasının Suret Verici’den kaynaklandığını ifade etmektedir.²⁸³ Yine burada da İbn Sînâ, suretlerin farklılığına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu ifade de cisimlik suretinin tek bir suret olamayacağını ifade ediyor olarak yorumlanabilir. Ayrıca İbn Sînâ *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü’t-tabîi*’de bu tartışmanın devamında şöyle demektedir: “İkinci anlamda ortak olan şeye gelince, üç ilke, meydana geliş ve değişime tabi olan şeylere ortaktır; çünkü bu türden tüm şeyler için heyula, suret ve yoksunluğa sahip olmak ortaktır.”²⁸⁴ Bu ifade suretin ikinci anlamda ortak olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Bir başka deyişle suret, tümel bir anlam olarak var olan tüm doğal şeylere yüklenmektedir. *el-İşârât* 1. 17’de de İbn Sînâ benzer şekilde belirsiz olarak “maddedeki ortak genel cisimliği gerektiren” olarak cisimlik suretine atıf yapmaktadır.²⁸⁵ Dolayısıyla buradaki kastının da yine ikinci anlamda ortaklık olduğunu düşünmek mümkündür.

2.2. Cisimlik Sureti ve Madde İlişkisi

Cisim, klasik felsefede yalnızca fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda metafiziksel bir ilkedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ, cisimliliğin temel yapı taşını oluşturan iki unsur olan madde ve suret arasındaki ilişkiyi yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ontolojik bir düzlemde tartışır. Onun düşüncesinde cisimlik sureti ve madde arasındaki bağ, bir kompozisyon ilişkisi olmanın ötesine geçerek varlığın temel ilke ve mertebeleriyle doğrudan irtibatlı hale gelir. Bu sebeple cisimliliğin mahiyetini kavramak, aynı zamanda varlıkta bölünebilirliğin, sürekliliğin ve ölçülerin nasıl ortaya çıktığını anlamayı da gerektirir.

2.2 başlıklı bu bölümde, İbn Sînâ’nın cisimlik sureti ile madde arasındaki ilişkiyi nasıl tanımladığı üç alt başlıkta ayrıntılı biçimde incelenecektir. İlk olarak 2.2.1 başlığı altında cisimlik suretinin taşıyıcısı olarak maddenin ne şekilde temellendirildiği ele alınacaktır. İbn Sînâ’nın bölünebilirlik ve süreklilik gibi fiziksel olguları metafizik düzlemde nasıl bir istidlal ile maddeye bağladığı ve maddenin neden bir cevher olarak düşünüldüğü gösterilecektir. Burada heyulanın suretlere elverişliliği, bölünme imkânı, ölçüyle olan ilişkisi ve cevher olarak istidadı çerçevesinde çözümlenecektir. 2.2.2 başlığı altında, bu kez ters yönde bir ilişki

²⁸³ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 102.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 29.

²⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 87.

incelenecek bir başka deyişle maddenin var olmak için cisimlik suretine neden ihtiyaç duyduğu tartışılacaktır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın maddenin kendi başına bilfiil bir varlık olamayacağını gösteren delilleri sistematik biçimde ele alınacak, suretten ayrılmış bir maddenin neden düşünölemeyeceğı gösterilecektir. Böylece maddenin cevher olarak anlamı ile bu cevherin fiile çıkabilmesi için zorunlu olan suret ilkesi arasındaki zorunlu birlik ilişkisi açığa çıkarılacaktır. Son olarak 2.2.3 başlığı altında cisimlik suretinin varlık mertebesi bakımından maddeye önceliğı incelenecek ve aralarındaki ilişkinin görelık düzeyini aşan bir sebep-sonuç ilişkisi olduğı ortaya konacaktır. İbn Sînâ burada yalnızca fiziksel bir nedensellikten değıl, metafizik bir öncelikten bahsetmektedir. Madde bilkuvve olarak bir cevherken, suret bilfiil varlık kazandıran ilkedir. Bu çerçevede suretin illet, maddenin ise malul olduğı gösterilecek ve suretin varlığının kendi başına yetkin olduğı, maddenin ise ancak suretle birlikte fiile ulaşabildiğı savunulacaktır.

2.2.1. Cisimlik Suretinin Taşıyıcısı Olarak Madde

İbn Sînâ'nın maddenin varoluşuyla ilgili kullandığı delil, cismin bölünmeye elverişli olması üzerindendir. Buna göre her cisimlik doğasında bölünme imkânı bulunmaktadır. Dolayısıyla cismin sureti ve boyutları bir şeyde olabilir. Çünkü boyutlar ya bizzat süreklidir ya da sürekliliğe ilişkin bir şeydirler. Tersinden ifade edecek olursak boyutlar, sürekliliğın kendilerine ilişkin şeyler değıldir. Burada kullanılan boyutlar lafzı, sürekliliğın ilişkin şeylerin değıl, sürekli niceliklerin adıdır. Sürekliliğın kendisi ya da sürekli olan şey, süreklilik ortadan kalktığında kendisi olarak kalmaz. Dolayısıyla her süreklilik bir boyuttur, bölündüğünde ise söz konusu boyut ortadan kalkar ve başka iki boyut ortaya çıkar. Niceliğın faslı anlamında olan süreklilik gerçekleşince başka bir boyut meydana gelmiş ve öncekilerin her biri bütün özellikleriyle ortadan kalmış olur. Sonuç olarak cisimlerde sürekliliğe, bölünmeye ve de sürekliliğe ilişkin sınırlı ölçölere konu olan bir şey vardır.²⁸⁶ Kanıtı daha özlü bir şekilde ifade etmek gerekirse öncülleri ve sonucu şöyle belirlenebilir:

1) Her cisim bölünebilir.

²⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 62-63. Kanıtın *Dânişnâme*'deki görünümü için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 150. *el-İşârât*'taki görünümü için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 82.

2) Bölünebilirlik, cismin doğasında bulunan bir imkândır.

3) Süreklilik, niceliğin bir faslıdır ve bölünme gerçekleştiğinde önceki sürekli nicelik ortadan kalkar, yerine yeni nicelikler ortaya çıkar.

4) Dolayısıyla cisimlerde sürekliliğe, bölünmeye ve ölçüye konu olan bir unsur bulunmalıdır.

İbn Sînâ, heyulanın bir cevher olduğunu düşünür. Bunun anlamı, heyulanın başka bir şeye yüklenmemesidir. Heyula kendi başına ele alındığında, kendisine eklenen suretlerden yoksun bir şekilde var olur. Bu haliyle heyula, suretleri almaya ya da onlarla birleşmeye iki bakımdan elverişlidir. İlk olarak heyulanın külli mutlak doğasının alabilirliği dolayısıyla biri önce gelen ve diğeri birleşmiş olan, bazı suretleri alabilirliğiyle ve diğer bazılarını dışlamasıyla belirlenen iki tür için sanki bir cins gibi suretleri almaya elverişlidir. Ancak bu suretlerin her biri cisimlik suretinden sonra gelir. İkinci olarak doğasının alabilirliği dolayısıyla heyula tüm suretler için ortak bir şey olabilir. Böylece külliliği aracılığıyla suretlerin tümünü almaya elverişlidir. Bu suretlerin bazılarını bir arada ve ardışık, bazılarını ise yalnızca ardışık olarak alır. Dolayısıyla heyulanın doğasında suretlerle belirli bir uyum söz konusudur. Bir başka deyişle heyula suretlere elverişlidir:

[...] bu elverişlilik, onun içinde bir izlenim, suretin bir gölgesi ve hayali gibidir. Ancak, bu cevheri bilfiil mükemmelleştiren şey suretin kendisidir. ²⁸⁷	وَتَكُونُ هَذِهِ الْمُنَاسِبَةُ كَأَنَّهَا رَسْمٌ فِيهَا وَظِلٌّ وَحَيَالٌ مِنَ الصُّورَةِ، وَتَكُونُ الصُّورَةُ هِيَ الَّتِي تُكْمِلُ هَذَا الْجَوْهَرَ بِالْفِعْلِ.
--	---

İbn Sînâ bu hususu *Şifâ: İlâhiyyât*'ta da ele alır. Buradaki anlatısına göre her cisim, cisim olması bakımından bir surete sahiptir. Cisim, suretiyle bilfiil bir varlığa sahiptir. Cisim, istidatlı olması bakımından bilkuvvedir. Bir şey, bilkuvve olması bakımından başka bir şey olup, bilfiil olması bakımından başka bir şey değildir. Cisimde bulunan kuvve, fiilden bağımsız olamaz. Dolayısıyla cismin sureti kendinden başka bir şeye ilişmelidir. Yine dolayısıyla cisim hem bilfiil sahip olduğu

²⁸⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 14.

suretten hem de bilkuvve sahip olduğu maddeden oluşan bir bileşiktir.²⁸⁸ Peki cisimlik suretinin maddeyle ilişkisi nasıl bir ilişkidir?

İbn Sînâ'nın cisimlik sureti ve madde arasında kurduğu ilişki bir ihtiyaç ilişkisidir. Buna göre cisimlik sureti, cisimlik sureti olması bakımından maddeye muhtaçtır. Çünkü cisimlik, farklı fasıllarla türlere ayrılmaz. Nitekim cisimlik, tek ve basit bir doğaya sahiptir. Fasıllar cisme dışarıdan eklenirse cisimliğin doğasına dahil olan şeyler olmazlar. Aksine cisme eklenen fasıllar ona sonradan izafe edilen şeyler olurlar. Sonuçta cisimlik sureti tek başına var olmaz, maddeye bağımlıdır.

Peki cisimlik suretine sonradan eklenebilen bu diğer şeyler nelerdir? Buna cevapta İbn Sînâ, cisimlik suretiyle ölçü ve sayı arasındaki fark üzerinden hareket etmektedir. Bununla ilgili uzun da olsa bir pasaj üzerinden ilerlemek uygun olacaktır:

Bunu şöyle açıklayabiliriz: [1] Cisimlik, başka bir cisimlikten farklılaştığında bu farklılaşma ya bunun sıcak, ötekinin soğuk olması veya bunun feleğe ait bir doğa, ötekinin yersel bir doğaya sahip olmasından kaynaklanır. [2] Bu, bir çizgi, yüzey veya cisim olmak suretiyle bir tür olmadığı sürece kendinde gerçekleşmiş bir şey olmayan ölçü gibi ve yine iki, üç veya dört olmak suretiyle bir tür (olarak var) olmadığı sürece tahakkuk etmiş bir şey olmayan sayı gibi değildir. [3] Sonra gerçekleştiğinde onun tahakkuku, dışarıdan kendisine eklenen bir şey olmaz. [4] Zira sayı olmaklık veya ölçü olmaklık gibi cinslik doğasının altında, işaret edilen ve	وبيان هذا هو أن الجسمية إذا خالفت جسمية الأخرى فيكون لأجل أن هذه حارة وتلك باردة؛ أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة أرضية. وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئاً مُحَصَّلاً ما لم يتنوع بأن يكون خطأً أو سطحاً أو جسمًا، وكالعدد الذي ليس هو شيئاً مُحَصَّلاً ما لم يتنوع اثنين أو ثلاثة أو أربعة. ثم إذا تحصل لا يكون تحصيله بأن يُضاف إليه شيء من خارج، وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية أو العددية، دونها طبيعة قائمة مُشارًّا
---	---

²⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 63.

kendisine başka bir doğanın izafe olması sayesinde türlere ayrılan bilfiil bir doğa vardır. [5] Hatta ikilik doğasının kendisi, ikiliğe yüklenen ve ona özgü olan sayılık doğasının ta kendisidir; yine uzunluğun kendisi, uzunluğa yüklenen ve ona özgü olan ölçü olmaklığın ta kendisidir. [6] Ama burada durum böyle değildir; aksine cisimliğe başka bir suret izafe edildiğinde fasıl olduğu zannedilen o suret ve cisimlik beraberce cisimlik olmazlar. [7] Bilakis cisimlik, kendinde meydana gelmiş ve tahakkuk etmiş olarak onlardan yalnızca biri olur. [8] Biz burada cins gibi olanı değil suret gibi olanı kastediyoruz... [9] Ölçü gibi olanın, kendinde sahip olduğu şeylerle türlerinin farklılaşması mümkündür. [10] Ama mutlak ölçü, bunların hiçbirine sahip değildir. Çünkü mutlak ölçü için sabit bir zatın oluşması ancak bu zatın bir çizgi veya yüzey olmasıyla gerçekleşir. [11] Söz konusu zat, bir çizgi veya yüzey olarak husule geldiğinde ise çizginin zatı gereği yüzeyden bir fasılla ayrılması mümkün olur ki bu fasıl, ölçüsel doğayı çizgi veya yüzey olarak gerçekleştiren şeydir.²⁸⁹

إليها، تُضافُ إليها طبيعةٌ أخرى فتتنوع بها؛ بل تكون طبيعة الإثنية هي العددية التي تَحْمِلُ على الإثنية وتَحْتَصُ بها، والطولية نفسها هي المقدارية التي تَحْمِلُ عليها وتَحْتَصُ بها. وأما ههنا فلا يكون كذلك، بل الجسمية إذا أُضيفَ إليها صورةٌ أخرى لا تكون تلك الصورة التي تظن فصلاً، والجسمية باجتماعها جسمية، بل تكون الجسمية أحدهما متحصلة في نفسها متحققة. فإننا نعني ههنا بالجسمية التي كالصورة لا التي كالجنس... فما كان كالمقدار يجوز أن تكون أنواعه تختلف بأمور لها في ذاتها، والمقدار المطلق لا يكون له في ذاته شيء منها، وذلك لأن المقدار المطلق لا تحصل له ذات مقررة إلا أن يكون خطأً أو سطحاً، فإذا تحصل خطأً أو سطحاً جاز أن يكون للخط لذاته مخالفة للسطح، بفصلٍ هو محصل لطبيعة المقدارية، خطأً أو سطحاً.

²⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 64-65.

[1] İlk olarak cisimler birbirinden farklıdır. Bu farklılık cisimlikten değil, cisimliğe eklenen sıcak-soğuk gibi niteliklerle veya feleki-dünyevi gibi mekânsal unsurlarla gerçekleşir. [2] İbn Sînâ burada ölçü ve sayı ile cisim olmaklığı kıyaslamaktadır. Buna göre ölçü; çizgi, yüzey veya cisim olmadığı sürece tahakkuk etmiş bir şey değildir. Aynı şekilde sayı; 2, 3 ve 4 gibi belirli değerler almadıkça tahakkuk etmiş bir şey değildir. [3] Cisimlik sureti var olduğunda, onun tahakkuk etmesi dışarıdan eklenen bir unsur sayesinde değildir. [4] Ölçü ve sayı başka bir doğaya eklenmekle anlam kazanırlar. Örneğin sayı ancak iki insan dediğimizde olduğu gibi belirli bir varlık üzerinden anlam kazanır. Ölçü de benzer şekilde bir nesneye bağlıdır. [5] Sayı ve ölçü doğrudan kendilerine yüklenen şeylerle tanımlanır. Buna göre ikilik sayı olmanın doğasıdır ve benzer şekilde uzunluk ölçü olmanın doğasıdır. [6] Cisimlikte durum böyle değildir. Çünkü cisimlik sureti başka bir suretle birleşse de değişmez; bu yüzden cisimlik başka suretlerden bağımsızdır. [7] Bir başka deyişle cisimlik zaten kendine başına tahakkuk etmiş bir şeydir. Diğer suretlerle birleştiğinde de kendisi olmaya devam eder. [8] Burada cisimlik derken cins olan değil, suret gibi olan kastedilmektedir. [9] Ölçü, belirli özellikler kazandığında farklı türlere ayrılabilir. Örneğin, bir çizginin uzunluğu değiştiğinde ölçü değişir. [10] Mutlak ölçü, kendi başına var olamaz. Ölçü var olmak için mutlaka bir çizgi veya yüzeye ihtiyaç duyar. [11] Bir ölçünün çizgi ve yüzey olarak farklılaşması mümkündür. Nitekim çizgi tek boyutlu ölçü iken, yüzey iki boyutlu ölçüdür. Ancak cisimlik sureti böyle bir farka sahip değildir. Sonuç olarak ölçü ve sayı, cisimlik suretinden farklıdır ve ona eklenen fasıllardır.

Devamında İbn Sînâ konuyu cisimlik suretine odaklamaktadır. Buna göre cisimlik, kendinde meydana gelmiş bir doğadır. Cisimliğin tür olmaklığı, kendisine eklenen bir şey ile gerçekleşmez. Cisimliğe hiçbir anlam eklenmediğinde zihinde yalnızca madde ve süreklilik oluşur. Süreklilik ancak başka şeylerin ona izafesiyle var olur; tek başına bilfiil olarak mevcut değildir. Bir şeyin bilfiil mevcut olmaması, onun doğasının hasıl olmaması anlamına gelmez. İbn Sînâ'nın verdiği örneğe göre aklık ve karalık, kendi zatında belirgin bir anlama sahiptir. Ancak bilfiil olarak yalnızca maddede var olabilir.²⁹⁰

²⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 65.

Toparlanacak olursa cisimlik doğası, kendi başına ve basit bir yapıya sahiptir. Ölçü gibi bir varlık değildir; çünkü mutlak ölçü, ancak bir çizgi veya yüzeyle var olabilir. Ölçünün kendi başına var olması mümkün değildir; belirli bir fasılla gerçekleşmelidir. Ölçü, var olmak için kendisine ait fasıllara ihtiyaç duyar, ancak cisimlik için böyle bir zorunluluk yoktur. Cisimlik, yalnızca cisimlikten ibaret olarak düşünülebilir. Fakat ölçü, sadece ölçü olarak düşünülemez. Çünkü ölçü olmaklık, ancak bir şeyin üzerine eklenerek anlam kazanır. Cisimlik sureti, ona ilişen şeylerden bağımsızdır; yani dışarıdan eklenen unsurlar onun doğasını değiştirmez. Salt cisimlik sureti, başka bir fasılla farklılaşmaz. Bu yüzden cisimlik doğası başka bir unsur tarafından tamamlanmaya ihtiyaç duymaz, oysa ölçü bir şeye dayanarak var olabilir. Bütün bunlardan çıkan sonuç, cisimlerin zorunlu olarak maddeye muhtaç olduğu ve cisimlerin madde ve suretten meydana geldiğidir.²⁹¹

Burada İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta gündeme getirdiği farazi iki soruya bakmak faydalı olacaktır. Buna göre sorulardan ilki, madde kanıtının yalnızca yersel cisimlerin maddeye sahip olduğunu kanıtladığını, göksel cisimlerin maddeleri için bir kanıt teşkil etmediğini iddia etmektedir: “Şayet bu gerekli ise o ancak dağılma ve ayrıştırmayı kabul eden şeyde gerekli olur. Halbuki bana göre bütün cisimler böyle değildir.”²⁹² İbn Sînâ'nın cevabına göre cismani uzamın doğası kendisinde birdir. Cismani uzamın kabul ediciye ihtiyaç duyması ya da duymaması birbirine benzerdir. Bir başka deyişle bazı hallerinde kendisinde kaim olan şeye ihtiyaç duyduğunu bildiğimizde onun doğasının kendisinde kaim olan şeyden müstağni olmadığını da biliriz. Nitekim eğer onun doğası bizzat kaim bir şeyin doğası ise zatının olduğu yerde bir doğası olacaktır. Çünkü cismani uzam, fasıllar olmaksızın kendi dışındakilerden farklılaşan meydana gelmiş türsel bir doğadır.²⁹³

İkinci soru ise şu şekildedir:

Veya belki de şöyle diyebilirsin: Tek bir cismani uzam hiçbir şekilde bölünmeye elverişli değildir ve ancak	أو لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل لانفصال بيني، وإنه إنما ينفصل الجسم
---	---

²⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 65-66.

²⁹² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 82.

²⁹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 82-83.

basit cisimlerden oluşan bileşik cisim bölünebilir; onun da bölünme ihtimali yalnızca varsayıma, vehme veya benzeri şeylere bağlı olarak gerçekleşen bölünmeden ibarettir. ²⁹⁴	المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام، إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها.
---	--

Şimdi burada soru soran kişi tarafından cismani uzamın bölünmez olduğu ve yalnızca basit cisimlerden oluşan bileşik cisimlerin basit cisimlere kadar bölünebilir olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca soru soran kişiye göre bu bölünme de yalnızca bir varsayım veya vehim sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın yanıtı ise şu şekildedir:

Eğer böyle düşünüyorsan, bilmelisin ki vehim yoluyla bölünme, varsayım yoluyla bölünme veya iki sabit arazın farklılığından kaynaklanan bölünme—örneğin, alacalı bir nesnede siyah ve beyazın farklılığı gibi—ya da iki görelî şey arasındaki farklılıktan doğan bölünme—örneğin, iki karşıt ya da paralel unsurun veya birbirine bitişik iki şeyin farklılığı gibi—bölünen şeyde belirli bir ikilik meydana getirir. Bu ikilikte, her iki unsurun doğası hem diğerinin doğasını hem bütünün doğasını hem de aynı türe ait haricî bir şeyin doğasını taşır. Her iki şey için doğru olan, başka herhangi iki şey için de doğrudur. Böylece ikiliği ve ayrılığı ortadan kaldıran süreklilik nasıl bitişik iki unsur için geçerliyse, farklı iki	فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الفرضية والوهمية أو الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلغة، أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماسيتين تحدث في المقسوم إثنيية ما، يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع، وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين كل اثنين آخرين، فيصح إذن بين المتميزين من الاتصال الرافع لإثنيية، ما يصح بين المفصلين، ويصح بين المفصلين من الانعكاس الرافع للاتحاد
---	--

²⁹⁴ Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions*, 63.

unsur için de geçerlidir. Benzer şekilde, sürekliliği ortadan kaldıran ayrılık nasıl farklı iki unsur için geçerliyse, bitişik iki unsur için de geçerlidir. Ancak bu durum, uzamın doğasına dışsal bir şey—ister zorunlu bir lâzım ister yok olabilen bir şey—buna engel olup bunu önlemediği sürece geçerlidir. Belki de bu engel, doğal ve zorunlu bir lâzım olsaydı, o zaman fiilî bir ikilik de olmazdı ve bu doğaya ait türün bireyleri arasında bir bölünme meydana gelmezdi. Bunun yerine, o tür, kendi bireyinde bulunurdu.²⁹⁵	الانفصالي، ما يصح بين المتميزين، اللهم إلا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زائل، ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طبيعة كان لا لإثنيةٍ بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع من تلك الطبيعة، بل يكون نوعه في شخصه.
---	--

Pasajda ilk olarak İbn Sînâ daha önce de ele aldığımız farklı bölünme türlerini birbirinden ayıştırmaktadır: a) Vehmî bölünme, b) Varsayımsal bölünme, c) İki sabit arazın farklılığından kaynaklanan bölünme, d) İki görelî unsurun farklılığından kaynaklanan bölünme. İkinci olarak bütün bu bölünme türleri için ortak olacak şekilde bölünme, bölünen şeyde bir ikilik meydana getirir. Buna göre bölünen her şey hem kendisinin hem de diğer parçanın doğasını taşır. Ayrıca bölünme, bütünü de içerdiğinden bütünün doğası da parçaların içinde bulunur. Üçüncü olarak bölünmeye ilişkin genel bir ilkeyi vermektedir. Buna göre eğer süreklilik iki bitişik unsur için geçerliyse farklı iki unsur için de geçerlidir. Ya da aynı şekilde eğer süreksizlik iki farklı unsur için geçerliyse bitişik iki unsur için de geçerlidir. Sonuncu olarak eğer uzamın doğasının dışından bir unsur bölünmeyi engelliyorsa bölünme zorunlu olmayabilir. Bir başka deyişle bölünmeyi engelleyen bir ilke varsa bölünme hiç gerçekleşmez. Bu durumda türün bireyleri arasında hiçbir bölünme meydana gelmez. Dolayısıyla tür bütünüyle bir bireyde bulunur.

²⁹⁵ Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions*, 63.

Şimdi pasajdaki akıl yürütmeyi şu şekilde düşünebiliriz: Cisim sonsuz vehmî bölünmeleri kabul etmektedir. Eğer cisim vehmî olarak bölünebiliyorsa, bu bölünmenin bir temeli olmalıdır. Cisimlerin tüm parçaları, cisimlik açısından eşittir. Bu eşitlik nedeniyle, bir cismin her parçası hem kendi yarısına hem de bütüne mahiyet bakımından eşittir. Bir şey hakkında doğru olan, onun benzeri hakkında da doğrudur. Bir parçanın bir yarısının diğer yarısıyla sürekli hale gelmesi mümkünse, bu yarının diğer bir parçayla sürekli hale gelmesi de mümkündür. Benzer şekilde, bir parçanın bir yarısının diğer yarısından ayrılması mümkünse bu yarının diğer bir parçadan da ayrılması mümkündür. Bu durumda cismin gerçek anlamda sürekli olduğu halde ayrılmaya maruz kalabileceği sabit olmuştur. Eğer cismin fiziksel olarak bölünmesi imkânsız olsaydı, sonsuz vehmî bölünmeyi de kabul etmemesi gerekirdi. Ancak cisim vehmî olarak bölünebildiğine göre, fiziksel bölünmeye de açıktır. Dolayısıyla vehmi bölünme mümkünse fiziksel bölünme de mümkündür.

İbn Sînâ'ya göre madde suretten ayrı olarak kendi başına bir varlığa sahip değildir. Heyulanın belirli bir suret yerine bir başka belirli bir sureti alması mümkündür. Ama genel olarak bütün suretlerden boşta kalması mümkün değildir. Böylesi bir durumda madde fiilen varlığını yitirir.²⁹⁶ Nitekim maddenin tanımına varlığının bir parçası olarak ne boyut ne de bölgeler girer. Aksine bunlar maddeye yerleşmiş olup onunla bitişik olsalar da maddenin dışındadırlar. Madde bunları kabule hazırdır ve tek bir madde aslında farklı hacimleri alabilir.²⁹⁷ Ancak aralarındaki bu ilişki dolayısıyla Aristoteles'in iddia ettiği gibi²⁹⁸ heyulanın surete duyduğu arzudan ve dışıyı taklit etmesinden, suretin ise erkeği taklit etmesinden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim ruh sahibi olmakla ilişkili olan arzunun maddeye atfedilemeyeceği çok açıktır. Diğer taraftan bir taşın doğal yerinden uzaklaştırıldıktan sonra mükemmelleşmek için yerine doğru hareketindeki arzu gibi zorlamalı durumlar da madde için kullanılamaz.²⁹⁹ Maddenin tüm suretlerden

²⁹⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 15. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 63. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*, 48.

²⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 90.

²⁹⁸ “Ama yönelen, madde: tıpkı dışının erkeğe, çirkinin güzele yönelmesi gibi. Ancak bu kendinde çirkin değil de ilineksel anlamda çirkinse ve kendinde ‘dışı’ değil de ilineksel anlamda ise.” 192a22-25. Aristoteles, *Fizik*, 49.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 24.

bağımsız olması, kendisiyle birleşmiş olan suretten bıkmış olması, tür olarak onu yetkinleştiren mevcut suretlerle olan memnuniyet duygusunu yitirmiş olması ya da taşın doğal yerine ulaşması gibi kendisini bir suret kazanmaya doğru hareket ettirebilir olması durumlarında sureti arzuladığı iddia edilebilirdi. Ancak bu ihtimallerin tamamı yanlıştır.³⁰⁰ Bu nedenle madde her ne kadar varlığında surete muhtaçsa da sureti arzuladığını iddia etmek mümkün değildir. İbn Sînâ böylesi bir konuşmayı sufilerin konuşma tarzına benzetmektedir.³⁰¹

İbn Sînâ *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîî* 1.2'de maddî ilke bağlamında maddeyi tekrar ele almaktadır. Buna göre maddi ilke çok anlamlıdır. Madde doğası gereği kendisine yabancı olan şeyleri taşımaya yatkındır ve kendisinden ve mahiyetten meydana gelen şeye ve mahiyetlerin kendisine olmak üzere iki ilişkisi vardır. İbn Sînâ'nın buna verdiği örneğe göre cismin bileşik olanla yani beyazla bir ilişkisi ve bileşik olmayanla yani beyazlıkla bir başka ilişkisi vardır. Onun bileşik olanla ilişkisi her zaman bir neden ilişkisi olarak değerlendirilir. Çünkü o, bileşiğin varlığını sürdüren şeyin bir parçasıdır. Ve bir parça hem bütüne hem de kendisi aracılığıyla var olan şeye zatında önceliklidir. İbn Sînâ maddenin bileşik olmayan basit şeylerle ilişkisi söz konusu olduğunda üç ihtimal olduğunu ifade etmektedir.

İlk ihtimale göre madde varoluş bakımından ne bu basit şeylerden öncedir ne de sonradır. Bir başka deyişle mahiyetler, varlıklarını sürdürmek için maddeye muhtaç değildir, maddi ilke de varlığını sürdürmek için bunlara muhtaç değildir.

İkincisi maddenin bilfiil varlığını sürdürmek için basit olan ve bileşik olmayan bir şeye ihtiyaç duymasıdır. Bu durumda söz konusu basit, varoluş bakımından zati olarak maddeden önce olur. Böylesi bir seçenekte basitin varlığı maddeye değil farklı ilkelere bağlıdır. Ancak basit var olduğunda onun varlığı maddenin varlığını sürdürmesini ve maddeyi fiili hale getirmesini sağlar. İbn Sînâ bunun varlığını bir şey aracılığıyla sürdüren ve var olduktan sonra başka bir şeyin varlığını sürdürmesini zorunlu kılan birçok şeye benzetmektedir. Bazı durumlarda varlığını sürdüren şey zati olarak ondan ayrı bir şey aracılığıyla var olur, bazı durumlarda ise zati olarak onunla karışmış bir şey aracılığıyla varlığını sürdürür. İbn Sînâ buna

³⁰⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 25.

³⁰¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 26.

sureti örnek vermektedir. Nitekim suret, maddenin varlığını sürdürmesine zati olarak onunla bir şekilde birleşmiş olarak katkıda bulunan şey ya da varlığın yakın bir nedenidir.

Üçüncü ihtimal ise maddenin kendi başına varlığını sürdürmesi ve tamamen bilfiil olmasıdır. Böylesi bir durumda madde, basit şeyden önce gelir ve onun varlığını sürdürmesini sağlar. Bu aslında araz olarak adlandırılan şeydir.

Şimdi bu seçeneklerden ilki eşzamanlılık gerektirirken, iki ve üçüncü seçenekler öncelik ve sonralık ilişkisi gerektirir. İlk durumda maddede bulunan şey öncelikliken, ikinci durumda madde önceliklidir. İbn Sînâ'ya göre ilk seçenek esasında mevcut değildir. Bu eğer mümkün olsaydı insanın varlığını sürdürmesini sağlamak için nefsi ve ilk heyulanın bir araya gelmesine benzer bir durum olurdu. İkincisi, suretlere karşılık gelirken, üçüncüsü arazlara karşılık gelmektedir.³⁰²

Peki maddenin kendinde madde olması, bilfiil cevher olması ve istidatlı olması gibi nitelikleri onu bileşik bir cevher haline getirmez mi? İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtı, heyulanın cevher ve bilfiil heyula oluşunun, heyulanın herhangi bir şeye istidatlı bir cevher olmasından başka bir şey yapmadığıdır. Buna göre heyulanın cevher oluşu, onu bilfiil bir şey yapmamakta aksine suret kazanarak bilfiil bir şey olmaya hazırlamaktadır. Nitekim heyulanın cevher olmasının anlamı, bir konuda bulunmayan bir şey olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre "O, bir şeydir" ifadesinden maddenin bilfiil belirli bir şey olması gerekmez. Çünkü bir şey olmak geneldir ve kendine özgü faslı olmayan bir şey, kendine özgü bir faslı olmadığı sürece salt genel bir şey olmakla bilfiil bir şey haline gelmez. Heyula özelinde fasıl her şeye hazırlıklı olmaktır. Dolayısıyla madde için ileri sürülen sözde suret, istidatlı ve kabil olmaktır.³⁰³ Buradan çıkan sonuç, heyulanın kendisiyle bilfiil olduğu bir hakikati ve kendisiyle bilkuvv ve olduğu bir diğer hakikati olmadığıdır. Heyulanın bilfiil olması, kendisine dışarıdan gelen hakikat iledir. Dışarıdan gelen bu hakikat ise surettir. Heyulanın bilkuvv ve bilfiil olana nispeti, mürekkebin heyula ve surete olan nispetinden ziyade basit olanın cins ve fasla olan nispetine benzemektedir.³⁰⁴

³⁰² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 66-67. Bu ayrımla ilgili olarak ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, 49.

³⁰³ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 63.

³⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 64.

2.2.2. Maddenin Cisimlik Suretine İhtiyacı

İbn Sînâ'ya göre her ne kadar madde suretlerden ayrı olarak bir cevherse de var olmak için suretlere ve konumuzla ilgili olarak özellikle cisimlik suretine ihtiyaç duyar. Nitekim cisimsel maddenin suret olmaksızın bilfiil var olması imkansızdır. İbn Sînâ bu hususu ispat etmek için birçok delil geliştirmiştir.

Birinci Delil: Madde cisimlik suretinden ayrılamaz. Çünkü bilfiil olan her şey, meydana gelmiş ve var olan bir şeydir. Bilfiil olan her varlık, başka bir şeyi kabul istidadına sahiptir. Her bilfiil varlık, madde ve suretten bileşiktir. Madde ise madde ve suretten meydana gelmez. Dolayısıyla madde tek başına bilfiil var olamaz.³⁰⁵

İkinci Delil: Cisimlik maddesi, cisimlik suretinden ayrılırsa [1] ya onun cisimlik suretinden ayrıldığında kendisine ait varlığında bir konumu ve mekânı olur [2] veya olmaz.

[1] Bir konumu ve mekânı olursa [1-a] ya bölünmesi mümkündür ya da [1-b] bölünmesi mümkün değildir. [1-a] Bölünmesi mümkünse ölçü sahibidir. Ancak ölçüsünün olmadığı varsayılmıştı. [1-b] Eğer bölünmesi mümkün değil ve konumu varsa çizginin kendisinde son bulmasının mümkün olduğu noktadır. Ancak zatı tekil olan şeyin mekânlı olması mümkün değildir.

[2] Eğer bu cevherin bir konumu yok ve işarete konu olmayıp aklî cevherler gibiye [2-a] ya bütünüyle meydana gelmiştir ve boyut ona bir anda yerleşir [2-b] ya da bu boyut kesintisiz bir hareketle ölçüsünün yetkinliğine doğru hareket eder.

[2-a] Bu durumda madde belirli bir mekânda meydana gelmiş olur. [2-a-i] Ölçü, maddeye belirli bir mekânda rastlamıştır. Aksi takdirde, hiçbir mekân ona diğer mekânlardan daha uygun değildir. Eğer ölçü ona rastladıysa, o cevherin mekâna izafe edilmiş olması gerekir. Sonuç olarak, o cevherin mekânlı olması gerekir. Oysa cevherin kesinlikle mekânsız olduğu varsayılmıştı. [2-a-ii] Eğer ölçü maddeye mekânda bulunmadan rastladıysa, bu durumda ölçü ona mekânsız olarak eklenmiş olur. Ölçü, farklı mekânlardan herhangi birinde belirli bir mekânda rastlamamıştır. Bu durumda madde hiçbir mekâna sahip olmamış olur. Fakat mekâna sahip

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 67. Delilin *Dânişnâme*'deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 160.

olmaması imkânsızdır. [2-a-iii] Alternatif olarak madde belirli bir mekânda değil, bütün mekânlarda tahsis olmaksızın bulunuyor olabilir. Ancak madde her mekânda aynı anda bulunamaz.

[2-b] Durum, ölçünün varsayılan suretsiz madde tarafından tamamıyla bir anda değil de yayılmış bir şekilde kabul edilmesi halinde de benzerdir. Çünkü yayılabilen her şeyin yönleri vardır ve yönleri olan her şeyin de bir konumu bulunur. Bu durumda, söz konusu cevherin bir konumu ve sınırı olacaktır. Bu ise çelişkidir. Çünkü onun ne bir konuma ne de bir sınıra sahip olduğu ifade edilmişti.³⁰⁶

İbn Sînâ 2-b seçeneğini ele almadan önce çamur üzerinden bir örnek vermektedir. Buna göre ilk olarak eğer çamurun heyulası suretinden soyutlanırsa, bu durumda onun mekânsız olması gerekir. Ancak çamur bir mekânda değilken, onun suretinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çamurun türüne ait bütün mekânları işgal etmesi de mümkün değildir. Çünkü çamurluk, çamurun tüm mekânlara eşit derecede uygun olmasını sağlamaz. Çamur, belirli bir mekânda belirli bir yönün diğerinden daha uygun olmasını gerektirir. Çamur ancak mekânın bütünlüğü içerisinde özel bir yönde bulunabilir. Fakat özel bir yönde bulunması için bir sebep gereklidir. Bu durumun iki temel sebebi olabilir: Çamurun belirli bir mekânda bulunması, bir zorlayıcının etkisiyle olabilir. Bu zorlayıcı, doğrusal bir hareketle çamuru belirli bir mekâna yönlendirebilir. Ya da çamur, başlangıçta belirli bir mekânda varlık kazanmış olabilir. Bu durumda ya doğal olarak orada bulunur ya da bir taşıyıcı tarafından oraya yerleştirilmiştir. Çamurun heyulası, soyutlandıktan sonra doğrudan hususileşemez. Çünkü çamurun belirli bir yönde bulunabilmesi için o yönle bir ilişkisinin olması gerekir. Ancak bu ilişki, doğrudan heyula olmasından veya suret kazanmasından kaynaklanmaz. Çamurun belirli bir yönde bulunmasının sebebi, onun belirli bir yönle ilişkisidir. Bu ilişki, konum olarak adlandırılır. Sonuç olarak çamurun mekânda bulunmadan suret kazanması imkânsızdır. Çamurun belirli bir yönü olması için zorlayıcı bir etki veya başlangıçtaki varlığına dair bir sebep gereklidir. Konum, çamurun mekân içinde belirli bir yönde bulunmasını

³⁰⁶ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 67-68.

sağlayan ilişkidir. Dolayısıyla, her cisimsel varlık belirli bir mekân ve konuma sahip olmak zorundadır.³⁰⁷

Üçüncü Delil: Madde iki şekilde düşünülebilir. [1] Madde tamamen bir alıcı varlıktır yani her zaman bir şeyi kabul etmek zorundadır ve bu özelliğinden asla mahrum kalmaz. [2] Ya da madde başlangıçta kendi başına var olan bir varlığa sahiptir ve sonradan bir şeyleri kabul eder. Bu durumda, başlangıçta nicelik ve mekâna sahip olmaması gerekir. Cisimlik ölçüsü, maddeye sonradan eklenen bir şeydir ve maddeyi bölünebilir hâle getirir. Eğer maddenin özsel varlığı çoğaldığında devam etmiyorsa başlangıçta sınırsız ve bölünmez olan madde, sonradan eklenen bir arız nedeniyle bölünebilir hâle gelir. Ancak bu birliğin kaynağı, ilk maddeyi var kılan şeyden değil; başka bir şeyden gelmektedir. O hâlde madde için varsayılan özel varlık onu gerçekten var eden özel varlık değildir. Bir başka deyişle maddenin bilfiil ve bilkuvve tek bir şey olmasını sağlayan bir sureti vardır, ancak ona bunu engelleyen başka bir suret de eklenebilir.³⁰⁸

Dördüncü Delil: Eğer bir cevher bilfiil olarak ikiye ayrılıyorsa, [1] her biri sayısal olarak diğerinden farklıdır. [2] Cisimlik suretinden ayrılabilme kuralına tabidir. [3] Bölünerek iki ayrı cevher hâline gelebilir. Eğer bu iki şey bölündüğünde birbirine benzerse, o zaman aynı türdedirler. Eğer farklılaşmışlarsa [1] bunun nedeni ya biri varlığını sürdürmüş, diğeri yok olmuştur. [2] Ya her ikisi de varlığını sürdürmüştür. Ancak biri diğerinden farklı bir nitelik kazanmıştır. [3] Ya da ilk başta aynı olup, sonradan ölçü, nitelik veya başka bir unsurla farklılaşmışlardır. Bir başka deyişle madde bölündüğünde ya tamamen aynı kalmalıdır ya da belirli bir farkın olması gerekir. Eğer fark, cisimlik suretinin ayrılmasından başka bir şey değilse, her ikisinin de aynı şekilde etkilenmesi gerekir.

Beşinci Delil: Eğer iki şeyin birleşerek tek bir şey olduğu iddia edilirse, bu üç yoldan biriyle gerçekleşebilir: [1] Eğer her ikisi de varlığını sürdürerek birleşiyorsa o zaman iki olmaya devam ederler, tek olmazlar. [2] Eğer biri yok olup diğeri var

³⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 68. Delilin *en-Necât*'taki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 183-184. *Dânişnâme*'deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 158-160. *el-İşârât*'taki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 86-87.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *The Metaphysics of the Healing*, çev. Michael Elias Marmura (Provo: Brigham Young University, 2005), 59. Delilin *en-Necât*'taki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 184.

olarak birleşiyorsa o zaman var olmayan bir şey var olan bir şeyle nasıl birleşebilir? [3] Eğer her ikisi birleşerek yok oluyorsa ve onlardan üçüncü bir şey meydana geliyorsa o zaman bu ikisi birleşmemiş olur, aksine iki yok olabilir varlık olur ve bunların ortak bir maddesi olur. Bir başka deyişle iki cevher birleşemez. Eğer birleşmiş olsalardı ya iki olarak kalmaları gerekirdi ya da biri diğerinden farklı olması gerekirdi.³⁰⁹

Altıncı Delil: Eğer bir şey bir noktada iki hâle gelebiliyorsa doğasında bölünebilirlik vardır. Bu bölünebilirlik ondan ayrılamaz. Ancak bazen arızî durumlar nedeniyle bölünmesi engellenebilir. Bölünebilirlik ancak ölçünün cevherle birleşmesiyle mümkün olur. Bölünebilirlik eğilimi, maddenin doğasında zorunlu bir özellik olarak bulunur.³¹⁰

İbn Sînâ devamında olası bir itiraz gündeme getirmekte ve yanıtlamaktadır. Buna göre başlangıçta ikisi ayrı cevherken birleşerek tek bir şey olabilirler. İbn Sînâ buna yanıtında bazı temel noktaları tekrar vurgulamaktadır. Buna göre iki cevher birleştiğinde her ikisi de mevcutsa iki ayrı şey olmaya devam ederler ve bir tek şey olmazlar. Eğer biri yok olup diğeri var olarak birleşiyorsa var olmayan bir şey nasıl var olan bir şeyle birleşebilir? Eğer her ikisi de birleşme sonucunda yok oluyorsa ve üçüncü bir şey meydana geliyorsa o zaman birleşmemiş, aksine bozulmuştur. Yeni oluşan üçüncü şeyle önceki iki cevher arasında ortak bir madde bulunur. Ancak burada maddeye sahip olan bir şey değil, bizzat madde tartışılmaktadır. Eğer iki şey ölçü veya başka bir unsur açısından farklılaşmışsa o zaman cisimlik suretine sahip olmadıkları hâlde ölçümsel surete sahip olarak var olmaları gerekir. Ancak bu çelişkidir. Eğer hiçbir farklılaşma yoksa o zaman bir şeyin başkasıyla birlikte olduğu durumdaki hükmü ile tek başınayken aldığı hüküm aynı olmalıdır. Yani bir şeyin bir parçası ile bütünü arasındaki fark olmamalıdır. Ancak bir şeyin bir kısmı alınsa da alınmasa da aynı kalması çelişkidir. Aynı şekilde bir şeye bir şey eklenip eklenmemesi arasında fark olmaması da çelişkilidir. Herhangi bir zamanda ikiye

³⁰⁹ Delilin *en-Necât*'taki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 185.

³¹⁰ İbn Sînâ, *The Metaphysics of the Healing*, 59-61. Delilin *en-Necât*'taki versiyonu şu şekildedir: “Cisimsel suretin maddesi cisimsel suretten yoksun olmaz. Eğer boyutlardan yoksun olsaydı kesinlikle nicelik sahibi olmazdı ve zatı bölünmezdi. Hatta onu reddederdi. Yani onun kuvvesinde ayrı bir cevher haline gelmesi için zatında bölünme olmazdı. Ona büyüklüğün girmesi mümkün olmazdı. Çünkü bölünemeyen bölünen ile örtüşmez.” İbn Sînâ, *en-Necât*, 181.

ayrılabilen her şeyin doğasında bölünebilirlik vardır. Bu bölünebilirlik maddenin özünden ayrılamaz. Ancak bazen dışsal bir sebep bölünmeyi engelleyebilir. Bölünebilirlik ancak ve ancak ölçünün maddeye eklenmesiyle mümkündür.³¹¹

Yedinci Delil: Maddenin cisimlik sureti olmaksızın var olamayacağının bir diğer kanıtına göre madde, doğrudan ölçü sahibi değildir. Ölçü maddeye sonradan eklenir. Madde, herhangi bir belirli ölçüye değil, yalnızca cisimlik sureti nedeniyle belirli bir ölçüye sahip olur. Cisimlik sureti birdir ve kendi başına bölünmezdir; ancak madde, ona suret eklendiğinde nicelik kazanır. Eğer maddenin zatı itibarıyla bir ölçüsü olsaydı o ölçü yalnızca ona eşit olanla örtüşürdü ve başkasıyla değil. Sonuç olarak madde, doğası gereği cisimlik sureti olmadan var olamaz. Maddenin herhangi bir ölçüye değil, ancak cisimlik suretinin verdiği belirli bir ölçüye sahip olması gerekir.³¹²

Sekizinci Delil: Bir diğer kanıtı göre madde, yoğunlaşmayla küçülür ve genişlemeyle büyür. Nitekim bu, duyularla gözlemlenebilir bir olgudur. Maddenin belirli bir ölçüye sahip olması, bu ölçüyü zorunlu kılan bir sebep olmasını gerektirir. Bu sebep iki ihtimalden biri olabilir: [1] Maddenin içinde bulunan bir suret ya da arızı bir nitelik [2] ya da maddenin dışında bulunan bir sebep. Eğer dışsal bir sebep varsa bu iki şekilde olabilir: Ya maddeden bağımsız bir unsurun aracılığıyla ölçü kazanır. Ya da maddenin özel bir istidadı sebebiyle ölçü kazanır. Sonuçta cisimlerin ölçülerinin farklılaşması, onların durumlarının farklılaşmasına bağlıdır. Eğer ölçü kazanımı bu yollarla olmazsa, cisimler hem nicelik kazanmada eşit olmalı hem de aynı hacme sahip olmalıdır. Ancak bu mantıksal olarak yanlıştır.³¹³

Dokuzuncu Delil: Bir diğer kanıtı göre maddenin belirli bir hacme sahip olması, ona eklenen bir şarttan kaynaklanır. Çünkü madde, bizzat özü gereği belirli bir ölçüye sahip olmaz. Belirli bir ölçü kazanmasını sağlayan, ona izafe edilen bir şarttır. Bu şart olmadan, madde belirli bir ölçüyü hak edemez. Bu şart, kişinin maddeyi nicelikli olarak tasavvur etmesinden bağımsızdır; yani yalnızca zihinsel bir kavram değildir. Bu şart, iki şekilde farklılaşabilir: a) tür bakımından mutlak

³¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 71-72.

³¹² İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 72.

³¹³ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 73.; Kanıtın *en-Necât*'taki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 186.

farklılaşma, b) güçlülük-zayıflık bakımından farklılaşma. Her ne kadar güçlülük-zayıflık farkı bazen tür farkına yaklaşıp da bunlar düşüncede net bir şekilde ayrılabilir. Sonuçta maddenin doğası, farklı ölçüleri kabul etmeye hazırdır. Bu, doğa bilimlerinin temel ilkelerinden biridir.³¹⁴

Onuncu Delil: Bir diğer kanıtı göre her cisim bir mekânda bulunur. Ancak bu, onun sadece cisim olması nedeniyle değildir. Eğer cisimlerin belirli bir mekânda bulunması, sadece onların cisim olmasıyla açıklanabilseydi, O zaman bütün cisimlerin aynı mekânda bulunması gerekirdi. Ancak cisimler farklı mekânlarda bulunabiliyor. O hâlde cisimlerin belirli bir mekânda bulunması, onların zatında bulunan belirli bir suretten dolayıdır.³¹⁵

On Birinci Delil: Bir diğer kanıtı göre cisimlerin şekil alması ve bölünebilir olması, cisim olmalarından dolayı değil, sahip oldukları suretten dolayıdır. Çünkü ya bir cisim, şekil ve bölünmeleri kabul edemez. Bu durumda onun cisim olması nedeniyle değil, sahip olduğu suret nedeniyle bu özellikleri taşıdığı söylenir. Ya da bir cisim, şekil ve bölünmeleri kolay veya zor kabul eder. Bu durumda da yine sahip olduğu suret nedeniyle böyle olur. Her iki durumda da cisim, doğa bilimlerinde anlatılan suretlerden birine sahip olmak zorundadır.

Sonuç olarak madde, ancak suretle birlikte var olabilir. Vehimde suretten soyutlanması gerçekliğe aykırıdır. Çünkü madde, bilfiil suretle vardır. Eğer madde vehimde suretten soyutlanırsa bu, gerçeklikte mümkün olmayan bir işlemdir. Çünkü madde, varlıkta her zaman bir suretle birlikte bulunur.³¹⁶

Benzer şekilde cisimlik sureti de var olmak için her zaman maddeye ihtiyaç duyar. İbn Sînâ'nın buna ilişkin kanıtı sonsuzluğun reddi üzerinden olduğu için ve bu konu ikinci bölümün üçüncü alt bölümünde ele alınacağı için burada suretin heyuladan ayrılmasının imkansızlığıyla ilgili ilave bir tartışmaya girmeyeceğiz.³¹⁷

³¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 73. Kanıtın *en-Necât*'taki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 185-186.

³¹⁵ Kanıtın *en-Necât*'taki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 187. *Dânişnâme*'deki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 160.

³¹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 73.

³¹⁷ Konu *el-İşarat* 1.11'de ele alınmaktadır.

2.2.3. Cisimlik Suretinin Varlık Mertebesi Bakımından Maddeden Önceliği

Varlıkta cisimlik suretinin maddesiz ve maddenin de cisimlik sureti olmaksızın var olamayacağı ilk bakışta ikisinin varlık bakımından denk olduğunu hissettirmektedir. Ancak İbn Sînâ durumun böyle olmadığını, genel olarak suretin konumuzla ilgili özel olarak cisimlik suretinin varlık mertebesi bakımından maddeyi öncelediğini düşünmektedir.

İlk olarak İbn Sînâ'ya göre madde ve suret arasındaki ilişki bir görelilik ilişkisi olamaz. Nitekim eğer madde ve suret tamamen görelilik ilişkisi içinde olsaydı birini ancak diğeriyle birlikte düşünebilirdik. Ancak biz cisimlik suretlerini düşünebilir ve onların maddesi olup olmadığını sorgulamak için ayrı bir çaba sarf ederiz. Aynı şekilde maddeyi de istidatlı bir cevher olarak düşünebilir ve içinde bilfiil bir suret olup olmadığını ancak araştırarak belirleyebiliriz. Sonuç olarak evet madde ve suret birbiriyle zorunlu bir ilişki içindedir, ancak aralarındaki ilişki tam anlamıyla görelilik ile açıklanamaz.³¹⁸ Madde ve suret arasında bir görelilik olduğu esasında doğrudur. Nitekim madde istidatlı olması yönüyle istidatlı olduğu şeye bağlıdır. Ancak buradaki görelilik ilişkisi zati değildir. Ayrıca burada madde ile suret arasındaki durum suret var olduğu ölçüde ele alınmaktadır. Ancak istidat her ne kadar mümkün olsa da var olan bir şeye ilişkiyi zorunlu olarak gerektirmez. Bu nedenle madde ve suret arasındaki ilişki ya sebep ile sonuç arasındaki bir ilişkidir ya da varlık açısından eşit iki şey arasındaki bir ilişkidir. İkinci durumda ne biri diğeri için sebebi ne de sonucu olur, fakat biri olmadan diğeri de olmaz. Bu durumda olan iki şeyden birinin zat olarak ortadan kalkması diğeri için de ortadan kalkmasına sebep olmaz. Aksine birinin ortadan kalkması sadece diğeriyle birlikte gerçekleşen bir durumdur.

Şimdi eğer X ve Y'den birinin yokluğu, diğeri için yokluğuna sebep değilse ama yine de X'in yokluğu ile Y'nin yokluğu kaçınılmaz ise üç ihtimal vardır:

[1] X veya Y'den birinin yokluğu, bunların haricinde Z'nin yokluğunu gerektirecektir.

[2] X'in yokluğu, Z'nin yokluğu nedeniyle olacaktır ki eğer Z yok olmasaydı, X de yok olmayacaktı.

³¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 74.

[3] Bu gibi bir durum hiç vuku bulmaz.

Seçenek [1]'de Z, malul olurken, seçenek [2]'de Z, illet olmaktadır. Seçenek [3]'te ise Z'ye hiçbir atıf yapmaksızın X ve Y arasındaki ilişki yeterli görünmektedir. İbn Sînâ bunlardan ilk olarak seçenek [3]'ü ele almakta ve elemektedir.

[3] Bu gibi bir durum hiç vuku bulmaz ise, mezkûr X ve Y'den her birinin tabiatı fiilen varlıkta ötekine bağlı olur. Bu bağlılık a) Ya onların mahiyetiyle, b) ya da varlıklarıyla ilişkili olur.

a) Mahiyetleriyle ilişkili değildir. Çünkü bu durumda mahiyetlerinin birbirine bağlı olduğu meydana çıkardı; ancak onların birbirine bağlı olmadığı sabittir.

b) Varlıklarıyla da ilişkili değildir. Çünkü bu gibi şeyler zatında zorunlu varlık değildir. Aksine mahiyet itibariyle mümkün varlıktır ve ancak başka bir şeyin sebep olması ile zorunlu varlık haline gelirler. Ancak başkası nedeniyle zorunlu varlık haline gelmesinin mümkün olmadığı açıklanmıştı. Dolayısıyla X ve Y, üçüncü bir şey (Z) ile illetlere yükseldiğimizde nihayetinde Tanrı'ya ulaşırız. Böylesi bir durumda X veya Y'den birinin ortadan kalkması ancak Z'nin ortadan kalkmasıyla mümkün olacaktır. Ancak böyle olmadığını varsaymıştık. Dolayısıyla bu seçenek de yanlıştır.³¹⁹

[2] Eğer X ve Y, Z'nin malulü olursa, bir başka deyişle Z, X ve Y'nin illeti olursa,

[a] ya X ve Y'den her birisinin varlığı arkadaşının vasıtasıyla illetten zorunlu hale gelmiştir. Bu durumda X ve Y'den her birisi, diğerinin varlığının zorunlu oluşunun yakın illeti olur. Bir başka deyişle, X ve Y denk olup birbirilerinin varlığına yardımcı olurlar. İbn Sînâ bunun imkânsız olduğunu ifade etmektedir.

[b] X ve Y'den birisi, Z'ye yakın olur. Bu durumda yakın olan, aracı illet, diğeri ise malul olur. Dolayısıyla doğru seçenek "X ve Y arasındaki ilişki, sayesinde birisinin illet, diğerinin malul olduğu bir ilişkidir" denilen seçenek olur.

³¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 75-76; İngilizce tercümede yanlış bir biçimde bu seçeneğin ikinci seçenek olduğu ifade edilmiştir. Bu hatanın muhtemel nedeni üçüncü seçeneği ele alırken bu seçeneğin aslında bizi ikisinin dışında üçüncü bir varlığa atıf yapmaya mecbur bırakmasıdır. İbn Sînâ, *The Metaphysics of the Healing*, 64-65.

[1] Eğer X ve Y'den birinin ortadan kalkması, Z'nin ortadan kalkmasını gerektiriyorsa ve Z'nin ortadan kalkması, ilk ikisinden diğerinin de ortadan kalkmasını gerektiriyorsa, bu durumda ilk ikiden biri illetin illeti olur. İletinin illeti de nihayetinde illettir. Dolayısıyla iş sonunda X veya Y'den birinin illet, diğerinin ise malul olmasında karar kılar. Dolayısıyla bu bizi [2-b] seçeneğine götürür.³²⁰

X ve Y'den hangisinin illet hangisinin malul olduğu sorusu bir başka deyişle madde ve suretten hangisinin illet hangisinin malul olduğu sorusuyla ilgili olarak İbn Sînâ, maddenin suretin illeti olamayacağını düşünmektedir. Bununla ilgili olarak çeşitli deliller de ileri sürmektedir.

Birinci Delil: Madde, istidat ve kabul gücü olduğu için maddedir. İstidatlı olan şeyin istidatlı olması yönünden istidatlı olduğu şeyin varlığının sebebi olamaz. Eğer onun sebebi olsaydı istidat olmaksızın sürekli olarak o şeyin maddede mevcut olması gerekirdi.³²¹

İkinci Delil: Bir şey, kendisi henüz bilkuvv ve iken bilfiil bir şeyin sebebi olamaz. Aksine kendisinin önce bilfiil olması sonra başkasının sebebi olması gerekir. İbn Sînâ'ya göre bu öncelik, zaman bakımından veya zat bakımından olabilir. Bir şeyin sebep olduğu varlık onun zatına bitişik de olabilir, zatından ayrı da olabilir. Her iki durum da akıl açısından mümkündür ve gözlemle doğrulanabilir. Eğer madde suretin sebebi ise suretten bilfiil önce gelen bir varlığı olması gerekir. Ancak bu görüş reddedilmektedir. Maddenin bilfiil varlığı ancak suret sayesinde mümkündür. Bu, onun surete bitişik olarak var olmasını zorunlu kılmaz. Fakat suretsiz bilfiil hale gelemeyeceği anlamına gelir. İbn Sînâ ikisi arasındaki fark vurgulamaktadır.³²²

Üçüncü Delil: Eğer madde, suretin yakın illeti ise ve zatında bir farklılık yoksa ondan kaynaklanan suretlerde de farklılık olmaması gerekir. Ancak suretlerde farklılık bulunuyorsa, bu farklılık ya maddenin dışında başka bir şeyden kaynaklanır ya da ilk suretler olarak kabul edilerek tekrar başa dönlür. Eğer suretlerin varlığının illeti yalnızca madde değil, maddeyle birlikte başka bir şeyse, bu durumda suretin oluşumu, maddenin bu diğer şeyle birleşmesine bağlıdır.

³²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 75-76.

³²¹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 76-77.

³²² İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 77.

Böylece madde, aslında sureti yalnızca kabul eden konumundadır. Her suretin özelliği, ona dışarıdan gelen bir illetten kaynaklanır ve suretin varlığı bu özellik ile mümkün olur. Maddenin bu özellikte bir etkisi bulunmadığından, suretin varlığı üzerinde belirleyici bir fiili yoktur. Ancak suretin maddede var olabilmesi için bir özellik gereklidir ki bu, kabul edici illetin özelliğidir. Dolayısıyla madde yalnızca sureti kabul eden bir unsur olup, suretin illeti olması mümkün değildir.³²³

Peki suretin tek başına maddenin illeti olması mümkün müdür? İbn Sînâ'ya göre bu en azından maddesinden ayrılabilen suretler için doğru değildir. Nitekim eğer suret maddeden ayrılabiliyorsa ve madde başka bir suretle var olmaya devam ediyorsa bu durumda suretin tek başına illet olması mümkün değildir. Aksi halde suretin yok olmasıyla birlikte madde de yok olurdu ve yeni suretin var olması için başka bir maddeye ihtiyaç duyulurdu. Böylece madde sürekli olarak sonradan meydana gelen bir varlık olurdu ki bu imkansızdır. Bu nedenle maddenin varlık sebebi yalnızca suret değil, suretle birlikte başka bir şey olmalıdır. Maddenin varlığı ancak bu ikisiyle birlikte ortaya çıkar, suret olmaksızın madde kendi başına yetkin bir varlık kazanamaz. Bu bağlamda suretin yok olmasıyla madde de yok olmaz. Çünkü yeni bir suret, maddenin varlığını sürdürebilmesi için önceki suretle aynı işlevi yerine getirir. Ancak bu yeni suret, bazı yönlerden birinci suretle ortak, bazı yönlerden ise ondan farklıdır ve maddeyi farklı bir cevhere dönüştürerek var kılar. Genel olarak doğadaki varlıkların çoğu iki şeyin bir araya gelmesiyle tamamlanır. Örneğin ışığın yayılması ışık kaynağı ile nesnenin niteliğinin birleşmesiyle gerçekleşir. Nesnenin niteliği, ışınların içine nüfuz etmesini sağlarken aynı zamanda ışığa farklı özellikler kazandırır.³²⁴

İbn Sînâ olası bir itirazı gündeme getirmekte ve yanıtlamaktadır. Buna göre maddenin hem o şeye hem de surete bağlı olduğu ve bu ikisinin birlikte maddenin varlık kazanmasının nedeni olduğu öne sürebilir. Bu durumda, suret yok olduğunda illetin tamamı da yok olur ve dolayısıyla madde de yok olmalıdır. İbn Sînâ'nın bu itiraza yanıtına göre maddenin suretle ilişkisi, belirli bir suretle değil, suret olması yönündendir. Suretin yalnızca belirli bir türü yok olsa bile, suret kavramı olarak

³²³ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 77-78.

³²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 78-79.

suret var olmaya devam eder. Madde hem o şeye hem de suretin varlığına bağımlıdır. Eğer o şey olmasaydı madde de olmazdı; aynı şekilde suret de suret oluşu bakımından olmasaydı, madde yine var olamazdı. Eğer ilk suret tamamen yok olup yerine ikincisi gelmeseydi, sadece o şey var olurdu ama suret var olmazdı. Bu durumda, maddenin varlığını o şeyden türetmesi imkânsız olurdu, çünkü o şey tek başına mutlak ve koşulsuz olarak yeterli değildir.³²⁵

İbn Sînâ bir diğer olası itiraz ile yukarıda ifade edilen maddesinden ayrılan suret ve ayrılmayan suret arasında yaptığı ayrımı daha da netleştirmektedir. Buna göre gelen itiraz şu şekildedir: “O illet ve suretin toplamı, sayıca bir değil, genel bir anlamda birdirler. Genel anlamda bir ise sayıca bir’in ve maddenin doğası benzeri bir şeyin illeti olamaz, çünkü maddenin doğası, sayıca birdir.”³²⁶ İbn Sînâ’ya göre genel anlamda bir olanın, sayısal olarak bir olana illet olabileceği reddedilmez. Tür bakımından bir olan şey, sayıca bir vasıtasıyla korunur ve maddeyi gerektirir. Ancak bu gereklilik, ona bitişen başka bir unsurla tamamlanır. Tekrar edecek olursak suretler, maddenin ayrılmadığı suretler ile maddenin ayrıldığı ancak benzerlerinden yoksun kalmadığı suretler olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre bir suretin yerine başka bir suret geldiğinde yeni suret, öncekine ait işlevi devralır ve maddenin varlığını sürdüren unsur haline gelir. Bu durumda ilk suret, madde ile onu var kılan suret arasında bir aracı işlevi görür. Yeni suret öncelikle kendi varlığını sürdürür, ardından madde de onunla varlığını devam ettirir. Eğer yeni suret, varlığını sürdüren bir illetten kaynaklanıyorsa varlık önce ona sonra maddeye aittir. Eğer kendi varlığını kendiliğinden sürdürüyor ve madde onun aracılığıyla var oluyorsa bu ilişki daha da belirgin hale gelir. Maddenin ayrılmadığı suretler, maddenin malulü olamaz. Eğer olsaydı, madde zatı gereği onları zorunlu kılar ve kendisiyle yetkinleştiği şeyi zorunlu hale getirirdi. Böylece madde hem kabul eden hem de var kılan konumuna gelirdi ki bu bir çelişki doğurur. Kabul eden olmak ile zorunlu kılan olmak farklıdır. Eğer madde hem bilkuvve taşıyan hem de var eden olursa biri onun cevheri olurken, diğeri ona eklenen bir unsur haline gelir. Bu ek unsur, maddedeki hareketi zorunlu kılan bir doğa gibi işlev görür ve ilk suret olarak kabul edilir.

³²⁵ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 79-80.

³²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 80.

Böylece tartışma tekrar başlangıç noktasına döner. *Şifa: İlahiyyât* II.4'teki bütün bu tartışmanın neticesine göre

“Şu hâlde suret, heyuladan öncedir. Suretin kendi başına sürekli bilkuvv ve var olduğunu ve madde sayesinde bilfiil hale geldiğini iddia etmek doğru değildir. Çünkü suretin cevheri fiildir. Bilkuvv ve olanın doğasına gelince, onun mahalli maddedir. Bu durumda madde, “kendinde bilkuvv ve, sûret sayesinde bilfiil mevcut” demenin uygun olduğu şeydir. Suret, maddeden ayrılmaya da, varlığını maddeden değil, kendisini maddeye veren illetten alır. Suretin maddenin illeti olduğunu açıkladığımız halde, nasıl olur da suret, maddeyle var olabilir? İlet, malul ile var olmaz; birisi diğeriyle varolan iki şeyden her biri diğeri varlık veremez.”³²⁷

Özetlemek gerekirse suret, maddeye (heyulaya) önceldir ve kendi başına sürekli bilkuvv ve varlık halinde bulunmaz, çünkü suretin cevheri fiildir. Bilkuvv ve olan şey ancak maddede bulunur. Dolayısıyla madde, kendinde bilkuvv ve olup suret sayesinde bilfiil hale gelen şeydir. Suret maddeden ayrılmaya da varlığını maddeden değil, onu maddeye veren illetten alır. Suretin maddenin illeti olduğu kabul edildiğinde suretin maddeyle var olamayacağı açıktır. Çünkü illet, malul ile var olmaz ve birbirine bağımlı iki şeyden biri diğeri varlık veremez.

Sonuç olarak suret, yalnızca heyulada bulunur. Ancak bu, suretin varlık sebebinin madde olduğu veya maddede bulunmasının varlık sebebi olduğu anlamına gelmez. İlet de ancak malul ile birlikte var olur. Fakat bu, illetin varlığının malul olduğu veya malulle beraber bulunmasının sebep olduğu anlamına gelmez. İlet, bilfiil illet olduğunda malulün de onunla birlikte bulunması zorunludur. Benzer şekilde suret de mevcut olduğunda bir şeyi bilfiil var etmesi onun gereğidir ve bu şey, onun zatına bitişiktir. Varlık veren şeyler bazen kendisinden ayrı bir şeye varlık verir bazen de cevherin arazlara ve mizaçlara varlık vermesi gibi ona bitişik olan şeye varlık kazandırır. Böylece cisimli maddede bulunan her suretin bir illetle var olduğu ortaya çıkar. Sonradan meydana gelen suretin bir illete bağlı olduğu açıkken, her zaman maddeyle birlikte bulunan suret için de cisimsel maddenin ona tahsis edilmesi, ancak bir illet aracılığıyla mümkün olmuştur.³²⁸

³²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik* 1, 81.

³²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik* 1, 82. Kanıtın *el-İşârât*'teki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 88-91.

2.3. Cisim ve Sonsuzluk

Çalışmanın birinci bölümünde cismin atomlardan oluşmadığı, ikinci bölümün şimdiye kadar olan kısmında ise cismin cisim olmasını sağlayan temel şeyin bir cevher olan cisimlik sureti olduğu ve cisimlik suretinin de sürekliliğe elverişlilikten ibaret olduğu gösterildi. Cismin atomlardan oluşmamasının anlamını cismin sonsuzca bölünebilir olması demektir. Peki bu ne anlama gelmektedir? Dıştaki herhangi bir cismi bölmeye başladığımızda bu cisim söz konusu cisimliliğini koruyarak sonsuza kadar bölünebilir mi? İbn Sînâ, Aristoteles'in yaptığına benzer şekilde bu soruları *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü 't-tabî'* de sonsuzla ilgili bir girişten sonra ele almaktadır. Sonsuzla ilgili yapılan temel ayrım birinci bölümde gösterildiği üzere bölme ve ekleme bakımından sonsuz ayrımıdır. Buna göre cismin sonsuzluğu bölünme ya da ekleme bakımından ele alınmalıdır. Başka bir deyişle cismin sonsuz olup olmadığı sorusu bölünme ve ekleme bakımından ayrı ayrı araştırılmalıdır. Biz de çalışmanın bu bölümünde ilk olarak bölünme bakımından sonsuzu daha sonra ise ekleme bakımından sonsuzu ele alacağız. Bölünme bakımından sonsuzluğun çalışmada ele alınmasının nedeni, bölünmenin sürekliliği ortadan kaldırıyor olmasıdır. Dolayısıyla bölünme ve süreklilik arasındaki ilişki netleştirilmelidir. Ekleme bakımından sonsuzluğun ele alınmasının nedeni ise konunun boyutlarla ilişkili olmasıdır. Boyutlar da gösterildiği üzere cisimlik suretinin lazımlarından biridir.

2.3.1. Bölünme Bakımından Sonsuzluk ve Cisim

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü 't-tabî* III.9'da sonsuzla ilgili tartışmasına sonsuzun bazen bu terimle tanımlanan şeyleri bazen de sonsuzun gerçek mahiyetini ifade ettiğini belirterek başlamaktadır. Mesela üç metre dediğimizde bazen üç metrelik ağacı kastederiz bazen ise üç metre niceliğinin doğasını kastederiz. Şimdi bu doğanın sonsuz olduğunu ifade ettiğimizde kastettiğimiz şey şudur:

[...] ondan ne alırsan al, onun bir parçasını, tekrara düşmeden, dışında var olarak bulursun. Bunu söylerken kastettiğimiz şudur: [Sonsuz olan], hiçbir zaman bir sınır noktasına	أنها بحيث أي شيء منها أخذت وجدت منه موجودًا من خارج من غير تكرير. ونقول ذلك ونعني به أنها لم تصل عند حدٍ تقف عليه فتنتهي
---	--

ulaşmaz ki orada durup sona ersin. Dolayısıyla, sonradan da sınırlanmış olmaz yani, onu kesintiye uğratan bir sınıra varmaz. ³²⁹	عنده؛ فإنَّها هي غير متناهية بعد، أي غير واصله إلى نهاية الموقف.
---	--

Sonsuzun anlamı bu olduğuna göre sonsuz var mıdır? İbn Sînâ sonsuzun var olduğunu ancak belirli bir anlamda var olduğunu belirtmektedir. Buna göre sonsuz olduğu söylenen şeylerin bilkuvve olarak var olduğu söylenebilir. Fakat hepsinin birden var olduğu söylenemez. Bir başka deyişle sayıları bakımından sonsuz olan şeylerin her biri, art arda olacak şekilde bilkuvve olarak vardır. Ancak tamamı ne bilkuvve ne de bilfiil bir bütün olarak var değildir.³³⁰

Konuya sonsuzun doğasının kendisi bakımından bakınca [a] ilk anlam bu şeylere ne bilkuvve ne de bilfiil olarak ait olan bir şeydir. Çünkü eğer bu şey var olursa ya başka bir şeye ait olan belirli bir araz olur. Bu görüşün yanlışlığı boyutların sonsuzluğuyla ilgili tartışmada gelecektir. Ya da sonsuz olması bakımından kendisinde kaim bilfiil mevcut bir doğa ya da ilke olur. Bu görüşü Aristoteles Pisagorcular'a atfetmektedir.³³¹ İbn Sînâ ise bu görüşü *Şifa: Tabiyyât* III.8'de reddetmiştir:

Bu iddianın imkânsız olduğunun kanıtı şudur: Sonsuz olan şey ya bölünebilirdir ya da değildir. Eğer, bir yandan, bölünemezse, o zaman aslında bir yönde ilerleyerek sonsuz olmaz; yalnızca olumsuzlama yoluyla sonsuz olur — tıpkı bir noktanın sonsuz olduğu söylenirken olduğu gibi. Ama onların kastettiği bu değildir. Onlar, ne istersek alabileceğimiz türden bir sonsuzluğu	والدليل على استحالة هذا القول أنَّ هذا الذي هو غير متناهٍ، إمَّا أن يكون منقسمًا أو يكون غير منقسم. فإن كان غير منقسم فليس هو غير متناهٍ من الجهة التي يُذهب إليها، بل على سبيل السلب؛ كما يُقال للنقطة إنَّها غير متناهية، وليس إلى هذا يذهبون، بل يريدونه غير متناهٍ،
--	---

³²⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 337.

³³⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 337.

³³¹ “Pythagorascılarla Platon gibi kimileri sonsuzluğu bir başka nesneyle ilgili iline olarak değil, kendi başına bir cevher olarak görüyor.” 203a4-8. Aristoteles, *Fizik*, 107.

kastetmişlerdir. Öte yandan, eğer sonsuz olan şey bölünebilirse — fakat bu bölünme başka bir tabiata değilse (zira sırf sonsuz olmak bakımından bir tabiata sahip olan bir şeyin dışında başka bir tabiat olmayacaktır) — o hâlde her bir parça bütünün tabiâtına sahip olmalıdır. Bu durumda, bölünmeyle çevrelenmiş ve sınırlandırılmış olan parça da sonsuz olur ki bu da imkansızdır.³³²	ليكون لنا أن نأخذ منه ما شئنا. وإن كان منقسمًا، وليس ينقسم إلى طبيعة أخرى، إذ ليست هناك طبيعة غير طبيعة ما لا نهاية، من حيث هو لا نهاية، فيجب أن يكون كل جزء في طبع الكل، وأن يكون الجزء المحاط المحدود بالقسمة منه أيضًا غير متناهٍ، وهذا محال.
--	---

[b] İkinci anlama gelince o bilfiil daima vardır. İbn Sînâ buna örnek olarak bölünmeyi vermektedir. Buna göre bölünebilme daima bilfiildir. Bunun anlamı bölünebilmenin varlığa girmede kendisinden sonra bir sınır olmayan bir sınıra ulaşmayacağıdır. Bölünebilmenin bilfiil olması onun bilkuvve doğadan boş kaldığı anlamına gelmemektedir. Aksine bilkuvve olanın doğası onda daima korunur. İbn Sînâ'nın buradan çıkardığı sonuç sonsuz olanın kalıcılığı ve hakikatinin bilkuvve olanın varlığıyla ve dolayısıyla fiil olan suretin tabiatıyla değil, maddenin tabiatıyla ilişkili olmasıdır. Ayrıca bir diğer sonuca göre bütün bir suret ya da surete sahip olan olduğu için sonsuz bir bütün değildir. Bunun yerine sonsuz ademî bir doğaya sahiptir ve bazılarının³³³ iddia ettiği gibi her şeyi kuşatmamaktadır. Aksine sonsuz suretle kuşatılmaktadır. Çünkü sonsuz, maddenin kuvvetidir.³³⁴

Sonsuzla ilgili bu tartışmadan sonra İbn Sînâ bölünmeye geçmektedir. Buna göre sonsuz bölünebilir olmanın bir suret olan niceliğe ilişkin bir özelliktir denmesi durumunda öncelikli olarak bölünmenin iki anlamını birbirinden ayıştırmaktadır:

³³² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 334.

³³³ “Bunun için dediğimiz gibi onun başlangıcı yok, tersine o öteki nesnelerin başlangıcı olarak görünüyor, “herşeyi çepeçevre sarıp herşeyi yönetiyor”: tıpkı, US ya da DOSTLUK-KİN gibi, sonsuzluk dışında başka nedenler kabul etmeyenlerin dediği gibi.” 203b10-13 Aristoteles, *Fizik*, 109.

³³⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 338.

Bölünebilirliğin iki anlamından biri, ayrışma ve süreksizlik anlamında fiilî olarak ayrılmadır ki bu, maddenin hazır oluşu dolayısıyla niceliğe ilişkin bir özelliktir. Diğer anlamı ise, o şeyin tabiatında, içindeki bir şeyin başka bir şeyden farklı olarak konumlandırılmasının mümkün olması ve bu sürecin bir sona ulaşmaksızın sürmesidir. Bu anlamda bölünebilirlik ise zatî olarak büyüklüğe bağlıdır. ³³⁵	الانقسام يُقال على وجهين: أحدهما الافتراق والانقطاع، وهذا يلحق الكمّ، لأجل استعداد المادة، والآخر الانقسام بمعنى أنّ في طبيعة الشيء أنّ يُعرض فيه شيءٌ غير الآخر، ولا يزال كذلك، وهذا يلحق المقدار لذاته.
---	---

Birincisi, gerçek anlamda ayrışma ve kopma ile gerçekleşen bölünmedir ve bu hareket gerektirir. İkincisi ise zihnin sonsuzca ayırım yapma yetisine dayanan yalnızca tasavvurî bir bölünebilirliktir ve hareket gerektirmez.³³⁶ Gerçek bölünme gerçekleştiğinde ilk büyüklük artık var olmaz. Çünkü büyüklük, sürekliliğin kendisidir; içinde süreklilik bulunan bir şey değildir. Süreklilik bozulduğunda yeni sınırlı büyüklükler ortaya çıkar. Dolayısıyla tek bir sürekli şeyin içinde fiilen birden fazla sürekli şeyin bulunması mümkün değildir. Bu da fiilî olarak sonsuz bölünebilirliğin imkânsız olduğunu gösterir.³³⁷ İbn Sînâ bölünmeyle ilgili bu ayrımı *el-İşârât*'ta da ele almaktadır. Buna göre cisimdeki ayırım yerlerinin gerçekleşmesi;

“[...] ya dağılma ve kopma ile ya ‘alacalı’da olduğu gibi cisimde karar kılmış iki arazın ihtilafıyla / farklılaşmasıyla ya da şayet dağılma bir sebepten dolayı imkânsız olursa vehim ve varsayım yoluyla olur.” ³³⁸	إِمَّا بِفَكٍّ وَقَطْعٍ وَإِمَّا بِاخْتِلَافٍ عَرْضَيْنِ قَارِنَيْنِ فِيهِ كَمَا فِي الْبَلْقَةِ، وَإِمَّا بِوَهْمٍ وَفَرَضٍ إِنْ امْتَنَعَ الْفَكُّ لِسَبَبٍ.
--	--

³³⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 339.

³³⁶ Bu bölünme esasında zat bakımından bölünmedir ve büyüklüğe ilişir. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 174.

³³⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 339. Bölünme ilgili ayrıca bk. McGinnis, “A Small Discovery. Avicenna’s Theory of Minima Naturalia”, 12-13.

³³⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 81.

Burada geçen dağılma ve kopma *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü t-tabî*’deki gerçek bölünmeye tekabül ederken, diğer bölünme birkaç türe ayrılmaktadır. Buna göre hareket içermeyen bölünme alacalıda olduğu gibi iki arazın farklılaşmasıyla ya da vehim ve varsayım ile olur. İbn Sînâ *el-İşârât*’ta ilerleyen fasıllarda bir soruya verdiği cevap da hareket içermeyen bölünme türlerini daha da detaylandırmaktadır:

“[...] varsayımsal ve vehmi veya tıpkı alacalıdaki siyahlık ve beyazlık gibi karar kılmış iki arazın ihtilafı ile vaki olan veya da iki simetriğin veya iki paralelin veya birbirine temas eden iki şeyin ihtilafı gibi olan iki görelî, bölünende ikilik meydana getirir.”³³⁹	أَنَّ الْقِسْمَةَ الْفَرْضِيَّةَ وَالْوَهْمِيَّةَ أَوْ الْوَاقِعَةَ بِاخْتِلَافٍ عَرْضَيْنِ قَارِنَيْنِ كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ فِي الْبَلَقَةِ أَوْ مُضَافَيْنِ كَاخْتِلَافِ مُحَاذَاتَيْنِ أَوْ مُوَارَاَتَيْنِ أَوْ مُمَاسَّتَيْنِ تَخَدُّتُ فِي الْمَقْسُومِ اثْنَيْنِ.
--	--

eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü t-tabî’ye dönecek olursak İbn Sînâ’ya göre hiç kimse maddenin bölünebilirliğini ona ait olan nicelik sayesinde kazandığını inkâr etmez. Ancak bazıları, maddenin sürekli bölünebilir olmasını sağlayan bir cismaniyet sûreti olduğunu, başka sûretlerin ise bu bölünmeyi engelleyebileceğini ya da zorunlu kılmayabileceğini düşünür. Örneğin cisim sürekli bölünürse et sureti kaybolur ama cismaniyet sûreti kalır derler. İbn Sînâ ise niceliğin maddeyi bölünmeye hazırladığını kabul eder ama bu hazırlığın bir suretin doğrudan etkisi olması gerekmediğini savunur. Çünkü etkin olan şeyin yaptığı etkinin sonucu ile birlikte kalması gerekmez. Tıpkı hareketin cismi doğal durağına ulaştırması ama durağa ulaşıldığında artık onunla bulunmaması gibi. Aynı şekilde nicelik sûreti de maddeyi bölünebilir hâle getirir ama gerçek bölünme başka bir etkenden kaynaklanır.³⁴⁰

İbn Sînâ bölünmenin sınırı ile ilgili duruma burada sadece işaret etmekle yetinmekte bu meselenin ayrıca tartışılması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla cisim sürekli bölündüğünde et suretinin kaybolduğu ama cisimlik suretinin kaldığı iddiasını tartışmayı *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü t-tabî* III.12’ye bırakmaktadır.

İbn Sînâ burada soruyu şu şekilde formüle etmektedir:

³³⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 83.

³⁴⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 340.

Bu bölümlere, cisimlere ait sûretlerin sürekli olarak korunması ve bu sûretlerin sonsuzca bölünme sırasında korunup korunmadığına dair bir inceleme eklemek yerinde olur. Başka bir deyişle: Cisimler, küçüklük bakımından sonsuzca bölünebilir oldukları hâlde nasıl cismaniyet sûretini koruyorlarsa, aynı şekilde sahip oldukları diğer sûretleri — örneğin su, hava gibi cevherî sûretleri — de korurlar mı?³⁴¹	وَمَا يَلِيْقُ إِحْقَاقُهُ بِهَذِهِ الْفُصُولِ النَّظَرُ فِي حِفْظِ الْأَجْسَامِ لِلصُّوَرِ خِلَالَ الْإِتِّصَالِ، وَأَتَمَّا هَلْ تَبْقَى لَهَا مَعَ انْقِسَامِهَا إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ، أَيْ هَلْ كَمَا أَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَنْتَهِى فِي الصَّغَرِ انْقِسَامًا، وَتَحْفَظُ صُورَةَ الْجَسْمِيَّةِ؛ أَكْذَلِكَ تَحْفَظُ سَائِرَ الصُّوَرِ الَّتِي لَهَا مِثْلُ الْمَائِيَّةِ وَالْهَوَائِيَّةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ؟
---	---

İbn Sînâ pasajda cisimlerin sonsuz bölünme esnasında cisimlik suretini koruduklarını varsaymakta ve buna ilave olarak diğer cevheri suretleri koruyup korumadıklarını sorgular görünmektedir. Bir başka deyişle cisimler sonsuz bölünme esnasında cisimlik suretlerini korurlar. Ama su ve hava gibi türsel suretlerini koruyup korumadıkları ilave bir araştırma gerektirmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın buradaki kastı tam olarak böyle değildir. Nitekim daha önce cisimlik suretinin türsel suretle birlikte ortadan kalktığını ve yerine yeni bir cisimlik suretinin geldiğini göstermiştik. Bir başka deyişle cisimlik sureti tüm cisimler için yalnızca türsel anlamda ortaktı. Dolayısıyla burada cisimlik suretinin bölünme esnasında türsel suret ortadan kalksa da sabit kaldığını iddia etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü böylesi bir yaklaşım cisimlik suretini türsel ortaklığın ötesinde sayısal ortaklık seviyesine taşır. Bunun yerine İbn Sînâ'nın buradaki muhtemel kastı, sonsuz bölünmenin önündeki engelin cisimlik sureti olmadığıdır. Bir başka deyişle eğer türsel suret, sonsuz bölünme sürecinden sağ çıkabilseydi cisimlik sureti bu sürece engel olmazdı. Ama bu türsel suretin ortadan kalkması durumunda cisimlik suretinin var olmaya devam edeceği anlamına gelmemektedir.

³⁴¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 371.

İbn Sînâ tartışmaya girişte karışım yoluyla oluşan ve basit olan suretler hakkında genel tespitler yapmaktadır. Buna göre;

Karışım yoluyla cisimlere ait olan sûretler, ayrışma yoluyla en basit unsurlarına indirgenebilecek türden görünmektedir. Bu unsurların sûretleri ise karışım oluştuktan sonra artık var olmamaktadır. Her ne kadar vehim kuvvesi, çoğu zaman farklı bir tür ayrışma tahayyül etse de —ki bu ayrışma zorunlu olarak en basit unsurlara indirgemeyi içermez, çünkü bölünme zaten o unsurlara ulaşmıştır— bu hayal edilen ayrışma, gerçekte o cisimlerin ayrışması değildir. Yine de tartışmayı sürdürebilmek için, basit sûretlerin bölünebilirliğini kabul etmek yerinde olur. ³⁴²	أما الصور التي لها بحسب المزاج، فيشبه أن يكون ضربٌ من التحليل يردّها إلى بسائطها العادمة للصور المستفادة بالمزاج، وإن كان قد يُتوهّم ضربٌ آخر لا يجب معه الرجوع إلى البسائط، وذلك بأن تكون القسمة تتناول البسائط أيضًا، لا أن تُحلَّ إليها. لكن الأولى أن نجعل كلامنا في انقسام الصور البسيطة.
--	--

İbn Sînâ, bu pasajda karışım yoluyla oluşan cisimlerin sahip oldukları sûretlerin, ayrışma durumunda yeniden en basit unsurlarına döneceğini ifade etmektedir. Bir başka deyişle karışım sonucu ortaya çıkan bir suret, örneğin et ya da kemik sureti, cisim çözülmeye başladığında bu sureti kaybeder ve cisim, ilk hâlindeki basit unsurlarına -örneğin su, hava, toprak ve ateş- geri döner. Ancak İbn Sînâ burada bir ayırım yapmaktadır. Vehim kuvvesi, bu çözülmeye sürecini çoğu zaman farklı bir şekilde tasarlar. Yani sanki çözülmeye, basit unsurlara kadar ulaşmıyormuş gibi düşünür. Bu, fiilî çözülmeye kendisi değildir. Buna rağmen tartışmayı teorik düzeyde sürdürebilmek için basit sûretlerin de bölünebilir olduğunu varsaymak faydalı ve gereklidir. Kısacası karışım ile oluşan suretler çözülmeye ile ortadan kalkar; farklı ihtimaller düşünülebilse de etse de felsefî analiz açısından en temel sûretlerin de bölünebilir olduğunu kabul etmek tartışmayı ilerletmek için gereklidir.

³⁴² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 371.

Bu bağlamda İbn Sînâ ilk olarak konuyla ilgili görüşleri özetlemektedir. Buna göre [1] bir grup cisimlerin daha fazla bölündüğünde suretlerinin artık var olmadığı bir sınırları olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu grup, belirli bir miktarda suyun su olabilecek en küçük miktar olduğunu ve aynı durumun diğer basit unsurlar için de geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Sînâ onların görüşünü mantıksal olarak genişletmekte ve eğer görüşleri basit unsurlar hakkında geçerliyse aynı şey et ve kemik gibi benzeşik bileşik parçalar için de geçerli olmalıdır demektedir.

[2] Bir başka gruba göre cisimler sonsuzca bölünebilir ve bu bölünme sûretin taşınmasına engel değildir. Her ne kadar parçalar küçülse de sûret, örneğin su, hava, et, kemik gibi, bu küçük parçalarda da korunabilir. Bu durumda en küçük bileşenlerden oluşan karışımlar da varlık meydana getirebilir. Dolayısıyla her ölçekte —ister büyük ister çok küçük— bitkiler ve hayvanlar oluşabilir. Teorik olarak bir fil, sinek büyüklüğünde bile olabilir. Çünkü karışım mantığı bunu imkân dahilinde kılar. Üstelik küçük parçalar büyük parçalardan daha önce gelir. Bu yüzden küçükten oluşan karışımlar doğaya daha uygundur.

[3] Diğer bir gruba göre ise karışım yalnızca parçaların madde bakımından küçük olması durumunda etkili olur. Parçalar büyük olduklarında bu büyüklük karışımın derinliğini, etkililiğini ve nüfuzunu engeller. Dolayısıyla her ne kadar teorik olarak küçük parçaların birleşiminden bir fil oluşturmak mümkün gibi görünse de gerçekte böyle bir varlık filin doğasına uygun etkileri ve eylemleri üretemez. Nitekim büyük parçaların karışımıyla oluşan şeyler, küçüklerin oluşturduğu kimyasal ya da fiziksel birleşmeleri gerçekleştiremez. Pratikte bu durum ilaç karışımlarında da gözlemlenir. Büyük parçalar karışımın etkinliğini azaltır. Bu nedenle ezme gibi işlemler gerekir.³⁴³

Özetleyecek olursak Pozisyon 1, sûretin taşıyıcılığına bir sınır koyar. Cisimler belli bir noktadan sonra daha fazla bölünemez, çünkü sûret artık varlığını sürdüremez. Pozisyon 2, cisimlerin sonsuzca bölünebileceğini ve sûretin bu küçük parçalarda da korunarak her ölçekte varlıkların ortaya çıkabileceğini savunur. Pozisyon 3 ise bölünmenin teorik olarak mümkün olabileceğini kabul etse de gerçek karışımın ve

³⁴³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 372-373.

sûretin etkinliğinin yalnızca küçük ve uygun parçalarda mümkün olduğunu, büyük parçalarda ise bu etkinin bozulduğunu ileri sürer.

İbn Sînâ metnin devamında Anaksagoras ve Meşşailerin görüşlerini karşılıklı olarak ele almaktadır. Anaksagoras’a göre doğadaki tüm oluşlar karışım ve ayrışmaya dayanır. Bu bağlamda her şeyin içinde her şeyin bulunduğu bir yapı varsayılır. Ona göre bir karışımın ortaya çıkabilmesi için daha önce gerçekleşmiş başka bir karışımın onun temelini oluşturması gerekir. Bu anlayış, parçaların sonsuzca bölünebilir olduğu ve benzeşik yapılar yoluyla sûretlerin korunabileceği varsayımına dayanır. Ancak İbn Sînâ’ya göre Meşşâî gelenekte bu görüş zorunlu olarak kabul edilmez.

Aristoteles’in konuyla ilgili değerlendirmesini *Fizik* 1’de bulmak mümkündür. Aristoteles’e göre Anaksagoras, doğa felsefecilerinin “varolmayandan bir şey varolmaz” ortak görüşünü kabul ettiği için sonsuzluğu savunmaktadır. Bu nedenle “her şey bir aradaydı” ya da “belli bir nesnenin oluşması demek, onun nitelik değiştirmesi demektir” gibi ifadeler kullanır. Bazı düşünürler de bu bağlamda karışma ve ayrılmadan söz eder. Ayrıca karşıtların birbirlerinden türediği düşüncesi de onların zaten birbirlerinin içinde var oldukları anlamına gelmektedir. Yine Aristoteles’in Anaksagoras’a atfettiği akıl yürütmeye göre her oluşun ya var olanlardan ya da var olmayanlardan meydana gelmesi gerektiği düşünüldüğünde geriye yalnızca var olanların kabulü kalır. Bu durumda oluşun algılanamayacak denli küçük kütleler hâlinde zaten mevcut olan ve maddede içkin bulunan unsurlardan kaynaklandığı sonucuna varmak gerekir. Bu nedenle, her şeyin her şeyden oluştuğunu fark ettiklerinden ötürü “her şey her şeyin içinde karışmıştır” ifadesini kullanırlar. Varlıkların birbirinden farklı görünmeleri ve farklı adlarla anılmaları ise sonsuz sayıdaki ögenin karışımı içerisinde bazı öğelerin kütle bakımından diğerlerine oranla daha baskın olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin bir nesneden beyaz, siyah, tatlı, et ya da kemik gibi öğeler çıkarıldığında nesne bütünüyle ortadan kalkar. Zira bir nesnede niceliksel olarak hangi öğe baskınsa o öğe nesnenin doğasını belirliyor ve onun özsel niteliği olarak görünüyordur.³⁴⁴ Aristoteles, Anaksagoras’ın “her şey her şeyin içindedir”

³⁴⁴ *Fizik* 187a27-187b7 Aristoteles, *Fizik*, 23.

anlayışına bir dizi felsefî problem çerçevesinde itiraz eder. Ona göre bu görüş öncelikle bilgi imkânını ortadan kaldırır. Nitekim ilkelerin sayıca ve türce sonsuz olması, bileşik nesnelerin hangi ilkelere dayandığını bilmeye engel olur. Ayrıca belirli bir büyüklüğe sahip olmayan parçalardan oluşan bir bütün tasarımı, varlığın ölçülebilirliğini yadsıyarak ontolojik bir tutarsızlık doğurur. Her şeyin her şeyin içinde içkin olduğu kabul edilirse sınırlı bir cisimde sonsuz sayıda öge bulunması gerekir ki bu hem mantıksal hem fiziksel olarak mümkün değildir. Bu durum, ayrışma ve oluş sürecinin ya sonsuza kadar sürmesi ya da bir noktada keyfî biçimde durması gibi ikili bir çıkmaz doğurur. Dahası Anaksagoras'ın sistemine göre her öge diğerlerinde içkin olarak bulunduğu için örneğin sonsuz sayıda et, kan veya beyin gibi ögelerin her cisimde bulunması gerekir ki bu da gerçekliğe aykırıdır. Aristoteles ayrıca niteliklerin taşıyıcısından bağımsız şekilde var olamayacağını belirterek, Anaksagoras'ın ayrıştırıcı ilke olarak konumlandığı Nous'un işlevselliğini de sorgular. Hem nicelik hem de nitelik bakımından ayrışmanın imkânsızlığı, Nous'un asli görevini yerine getirememesine yol açar ve böylece sistemin merkezindeki ilkeyi geçersiz kılar.³⁴⁵

Aristoteles'ten sonra konuyla ilgili olarak Philoponus'un görüşlerine bakmak faydalı olacaktır. Philoponus'un konuyla ilgili yorumundaki en dikkat çekici ilerleme, tartışmayı doğal cisimler ve onların parçalarından bu cisimlerin ve parçalarının suretine kaydırmasıdır. Ancak bu yönelimin Philoponus'a özgü olduğu da söylenemez. Themistius da zaman zaman bu pasajı açıklarken suret kavramına değinmektedir. Nitekim Simplicius'un aktardığına göre, Alexander of Aphrodisias ile Themistius'un Aristoteles'i benzer şekilde yorumladıkları dikkate alındığında suretin bu şekilde tartışmaya dâhil edilmesi muhtemelen Alexander'a kadar uzanmaktadır. Philoponus, *minima naturalia* düşüncesine dair argümanını şu önermeyle başlatır: Her suret, doğası gereği belirli bir nicelikte varlık kazanır. Bu suret ne rastgele bir büyüklüğe kadar doğal olarak genişleyebilir ne de gelişigüzel bir küçüklüğe kadar doğal olarak azalabilir. Zira suretin varlığını sürdürebileceği daha büyük ya da daha küçük nicelikler bakımından aşılması gereken sınırlar

³⁴⁵ 187b7-188a17 Aristoteles, *Fizik*, 23-27.

bulunmaktadır.³⁴⁶ Philoponus, her ne kadar doğal en büyük olamayacağına dair bir kanıt sunsa da konumuzla ilgili olarak doğal en küçük olamayacağına dair bir kanıt sunmamaktadır. McGinnis'in belirttiği üzere onun doğal en büyük için geliştirdiği argüman doğal en küçük için kullanılamaz.³⁴⁷ Philoponus, *minima naturalia* teorisini temellendirirken Aristoteles'in Fizik'inin altıncı kitabında ele aldığı büyüklüklerin sürekliliği tartışmasına dayanan matematiksel bir itirazı dikkate alır. Bu itiraz, büyüklüklerin sürekli olduğu ve dolayısıyla sonsuza dek bölünebilir olduğu öncülünden hareketle sözgelimi etin en küçük biriminin bile bölünebileceğini savunur. Ancak bu durumda ortaya çıkan parçalar ya hâlâ ettir ya da artık et değildir. İlk durumda en küçük etten daha küçük et parçalarının varlığı gibi çelişkili bir sonuç doğar. İkinci durumda ise etin homojen yapısı bozulmuş olur. Philoponus'a göre bu ikilemden kurtulmak için suret kavramına başvurmak gerekir. Et, büyüklük bakımından düşünüldüğünde sonsuzca bölünebilir olsa da suret bakımından düşünüldüğünde suretin varlığını sürdürebilmesi belirli bir madde miktarına bağlıdır. Bu sınırın altına inildiğinde suret ortadan kalkar. Philoponus bunu insan örneğiyle açıklar. Büyüklük olarak düşünülen insan bölünebilirken, insan sureti parçalanmayla birlikte kaybolur, geriye yalnızca bir beden kalır. Aynı durum et için de geçerlidir. Etin sureti de belirli bir madde miktarının altında varlık kazanamaz. Philoponus'un yaklaşımı, Aristoteles'in yalnızca bileşik varlıklar üzerinden geliştirdiği *minima naturalia* argümanını sureti merkeze alarak daha genel bir düzeye taşır. Bu yönüyle onun yorumu yalnızca Aristotelesçi bir açıklama değil aynı zamanda özgün bir felsefi katkı niteliği taşır. Özellikle Philoponus'un, suretin zayıflayıp silikleşebileceği düşüncesine yer vermesi onun türsel suretlerin değişim süreçlerindeki rolüne dair Aristoteles'ten farklı bir anlayış geliştirdiğini gösterir. Bu durum, Philoponus'un suret anlayışının Aristoteles'ten ayrıştığı noktada atomculuk tarihine yaratıcı bir katkı sunduğuna işaret eder.³⁴⁸

³⁴⁶ McGinnis, "A Small Discovery. Avicenna's Theory of Minima Naturalia", 5. Philoponus'un karışım teorisine dair daha detaylı tartışma için Frans A. J. de Haas - Richard Sorabji, "Mixture in Philoponus: an encounter with a Third Kind of potentiality", *Aristotle Reinterpreted* (London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2016), 413-435.

³⁴⁷ McGinnis, "A Small Discovery. Avicenna's Theory of Minima Naturalia", 6.

³⁴⁸ McGinnis, "A Small Discovery. Avicenna's Theory of Minima Naturalia", 6-8.

İbn Sînâ'nın anlatımına dönecek olursak onun aktarımına göre Aristotelesçi çerçevede karışım, yalnızca maddi bir birikim değildir. Bunun yanında karışım Philoponus'un iddiasını hatırlatacak şekilde aynı zamanda sûretin belirleyici birliğini içerir. Bu bakımdan "küçük parçaların karışımı daha büyük parçaların karışımından önce gelir" şeklindeki Anaksagorasçı önerme, Meşşâî bakış açısından sorunludur. Özellikle küçük kelimesi sayısal olarak mı, yoksa miktar bakımından mı küçüklüğü ifade ettiği açısından ayırt edilmelidir. Meşşâîlere göre bir şeyin sayıca küçük olması, onun miktarca küçük olduğu anlamına gelmez. Çünkü miktar bakımından küçük olan parçalar, ancak kuvve düzeyinde mevcuttur ve fiilî bir karışım oluşturmazlar. Bu nedenle Meşşâîlere göre karışım açısından öncelikli olan, miktarca belirli ve fiilen mevcut olan parçalardır. Büyük miktarlar fiilî olarak sınırlanmış oldukları için karışıma elverişlidir. Buna karşılık küçük miktarlar yalnızca bilkuvve varlığa sahiptir ve sınırlandırılmış olmadıkları için fiilî karışıma kaynaklık edemezler. Dolayısıyla Anaksagoras'ın karışım anlayışı Meşşâî sistemde kabul edilmemekte, onun yerine sûretin birlik sağlayıcı ve taşıyıcı işlevi esas alınmaktadır.³⁴⁹ Dolayısıyla Anaksagoras pozisyon ikiye savunmaktadır. Çünkü ona göre sonsuz bölünebilirlik mümkündür, küçük parçalarla karışım olur ve sûret taşınabilir. Meşşâîler ise pozisyon bir ve üç arasında bir yerdedir. Çünkü sûret mahiyeti maddeden ayrıdır ve karışımın gerçekleşmesi için uygun miktar ve fiilîlik gerekir.

İbn Sînâ metnin devamında Meşşâî bakış açısından Anaksagoras'ı eleştirir. Buna göre Meşşâî düşünceye göre bir türün meydana gelmesi için yalnızca karışımın gerçekleşmesi yeterli değildir. Karışımın, o türe uygun şekilde hazırlanmış bir cisim ve bu cismi kullanabilecek bir nefis ile tamamlanması gerekir. İbn Sînâ özellikle insan örneği üzerinden açıklayarak bedenın belirli bir büyüklüğe, dayanıklılığa ve işlevsel yeterliliğe sahip olması gerektiğini vurgular. Aksi takdirde nefis, insanî eylemleri gerçekleştiremez. Dolayısıyla sadece küçük parçalardan oluşmuş bir bedenın karışımı, nefsin işlerlik kazanması ve insan türünün ortaya çıkması için yeterli olmaz. Karışım, nefsin eylemlerini gerçekleştirebileceği uygun bir beden oluşturmadıkça tür sûreti varlık kazanamaz. Bu argüman, İbn Sînâ tarafından

³⁴⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 373-374.

Anaksagoras'ın karışımı ve parçacık düzeyinde oluşu temel alan görüşüne karşı yöneltilmiştir ve sûretin sadece maddi bir terkiplerle değil, uygun yapı ve işlevsellikle birlikte ortaya çıktığını savunmaktadır.³⁵⁰

İbn Sînâ cisimlerin bölünmesi konusunda kendi yaklaşımının anlatımına bölümün başında yapılan iki tür bölünmeyi hatırlatarak başlamaktadır:

Cismin iki bakımdan bölünebilir olduğu görülür (ki her ikisini de daha önce öğrenmiş bulunuyorsun): [1] Bunlardan biri, süreksizlik ve parçalanma yoluyla olan bölünmedir. [2] İkincisi ise süreksizlik yoluyla olmayan bir bölünebilirliktir. Süreksizlik, parçalanma ve parçaların bağlantısının kopması yoluyla olmayan bu ikinci tür bölünebilirlik aslında cismin bir parçasına ait özel bir arazdan ya da ona özgü bir ilişkiden kaynaklanır -örneğin, bitişik olma, paralel olma ya da benzeri durumlar gibi-.³⁵¹	وَأَمَّا نَحْنُ فَنَقُولُ إِنَّ الْجِسْمَ يُعْنَى فِي الانْقِسَامِ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا عَلَى سَبِيلِ الْانْفِصَالِ وَالْانْفِكَاءِ، وَالثَّانِي لَا عَلَى سَبِيلِ الْانْفِصَالِ، وَقَدْ عَلِمْتَ كِلَا الْوَجْهَيْنِ. فَالَّذِي يَكُونُ انْقِسَامُهُ لَا عَلَى سَبِيلِ الْانْفِصَالِ وَالْانْفِكَاءِ وَتَبَايُنِ الْأَجْزَاءِ، بَلْ لِعَرَضٍ يَخْتَصُّ بَعْضُهُ أَوْ إِضَافَةٍ مَا تَخْتَصُّ بِهِ. مِثْلُ مِمَّا سَوَاءٍ أَوْ مُوَازَاةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.
--	---

[2] İbn Sînâ ilk olarak ikinci tür bölünme ile cismin sonsuzluğunu ele almaktadır. Buna göre cisimlerin bu tür bölünmelerinde belli bir noktaya kadar bölündüğünde sûretini kaybetmesi gerekmez. Çünkü suret, bütün cisme eşit şekilde yayılmıştır. Yani o sûretin taşıyıcısı sadece bir parça değil, tüm cisimdir. Eğer bir cismin bazı parçaları, çok küçük oldukları için sureti taşımakta yetersiz olsaydı şu çelişkili durum ortaya çıkardı: Ya cisim tamamen yok olurdu. Çünkü sureti taşıyamayan parçalara bölünmüş olurdu. Ya da o küçük parçaların daha da küçüğü kalırdı. Ancak bu daha da imkânsız olurdu, çünkü daha küçük parçaların sureti taşıması daha da zor olur. Bu durumda elimizde kalan şey, sadece sureti taşımayan ama yan yana

³⁵⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 374-375.

³⁵¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 375-376.

sıralanmış parçalardan oluşan bir zincir olurdu. Ancak bu mümkün değildir. Çünkü suret yalnızca parçaların sırayla dizilmesiyle oluşmaz. Parçalar bir araya gelip gerçek bir bütünlük oluşturdıklarında ancak o zaman ateş ve toprak gibi bir varlık ortaya çıkabilir. Bir başka deyişle bu birlik bize yalnızca nicelik ve büyüklük, şekil ve yer gibi fiziksel özellikleri değil; aynı zamanda sureti de kazandırır. Fakat şunu da unutmamak gerekir. Sayı, şekil, büyüklük ve yer gibi özellikler kendi başlarına ateşsel ya da topraksal bir varlığı temsil etmezler. Dolayısıyla bu tür bir sûret tek tek parçalarda değil, ancak bütünün bir araya gelişinden doğan varlıkta ortaya çıkar. Belli bir büyüklüğün altına inen bir parça da karışım niteliği taşımaz. Çünkü karışım, sıcak, soğuk, kuru ve yaş gibi farklı tabiatlara sahip unsurların birleşiminden oluşur. Buna karşılık tek bir tabiat türünden oluşan bir cisim, karışım değildir. Aksine basit bir surete sahiptir. Ayrıca karışım bir cisme yerleştikten sonra o cisim boyunca eşit şekilde yayılır. Bu durumda artık o karışıma değil, tıpkı basit surette olduğu gibi tek bir birlik olarak hükmedilir. Eğer bir şey bu şekilde tanımlanıyorsa şu net biçimde anlaşılır. Suyun her bir parçası sudur bir başka deyişle su suretine sahiptir ve cisim bu şekilde bölünmüş olsa da küçük parça ile bütün arasında bu açıdan hiçbir fark yoktur.³⁵²

[1] Hareket içeren bölünmeyle ilgili olarak da İbn Sînâ oldukça nettir:

Cismin diğer şekilde —yani süreksizlik ve parçaların ayrılması yoluyla— bölünmesine gelince: Anlaşılan o ki belirli bir küçüklük derecesinin aşılması cismin artık kendi suretini koruyamamasına neden olur. Çünkü <i>cisimler küçüldükçe dış etkilerle daha hızlı etkilenmeye açık hâle gelirler</i>. Bu konu sana ileride ayrıca açıklanacaktır. Bu nedenle görünüşe göre bir cisim belli bir küçüklük derecesini aştığında	وأما الانقسام على النحو الآخر، وهو على سبيل الانفصال والتباين، فيُشبه أن يكون الإفراط في الصغر سبباً لأن لا يحفظ الجسم صورته، فإنّ الأجسام كلّما صَغُرَتْ ازدادت استعداداً لأنّ يفعل فيها غيرها بسرعة، وهذا شيء سيُضح لك. فيُشبه أن الجسم إذا أفرط
--	---

³⁵² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 375-376. Kanıt için ayrıca bk. McGinnis, “A Small Discovery. Avicenna’s Theory of Minima Naturalia”, 19.

ve kendi türsel bütünlüğünden ³⁵³ ayrıldığında artık sûretini koruması imkânsız olur. Bunun yerine çevresindeki diğer cisimlere dönüşür ve onlarla süreklilik kazanır. Bu durumda kendi suretini ancak yeniden karışım yoluyla kazanabilir; saf hâliyle sureti koruyamaz. ³⁵⁴	صغره وبيّن كليته، استحال أن يبقى على صورته زماناً، بل يستحيل من الأجسام المحيط به إليها ويتصل بها، فلا يكون يثبت على صورته إلى أن يمتزج.
---	--

Pasajda anlatılan cismin bölünmesinin ikinci ve daha radikal türüdür. Bu bölünme türü, cismin parçalarının fiziksel olarak birbirinden ayrıldığı yani süreksiz hâle geldiği bölünme şeklidir. Bu tür bir bölünmede cisim öyle bir derecede küçülür ki artık kendi türsel suretini koruyamaz olur. Çünkü cisim ne kadar küçük hale gelirse çevresel etkiler karşısında o kadar savunmasız olur.³⁵⁵ Sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk gibi dış etkenler ona daha hızlı ve kolay tesir eder. Bu yüzden, aşırı küçülmüş bir cisim, artık kendine özgü yapıyı koruyacak istikrarı kaybeder. Cisim bu noktaya ulaştığında artık benzeşik yapısını yani kendisini “bir tür” yapan iç düzeni sürdüremez. Bunun yerine çevresindeki diğer cisimlerle birleşerek onlara benzemeye hatta onların niteliklerini kazanmaya başlar. Dolayısıyla cisim artık kendi sûretini doğal hâliyle taşıyamaz. Sûretin o cisimde yeniden var olabilmesi için yeniden bir karışım süreci gerekir bir başka deyişle onu o türün suretine uygun biçimde hazırlayan yeni bir bileşim olmalıdır.³⁵⁶ İbn Sînâ görebildiğimiz kadarıyla

³⁵³ İbn Sînâ’nın burada bütünlükten kastı; toprak, su, hava ateşin elementsel küreleridir. McGinnis, “A Small Discovery. Avicenna’s Theory of Minima Naturalia”, 20.

³⁵⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 377.

³⁵⁵ Nicelikteki küçüklüğün karışımlardaki durumu İbn Sînâ’nın *Oluş ve Bozuluş Üzerine*’de ele aldığı bir meseledir: “Parçalar daha da küçüldükçe mizaca/karışıma daha yakın olurlar. Çünkü her biri edilgiye diğerinden çok daha boyun eğer ve her biri diğerine etki etmeye daha yakın olur. Bu nedenle yapışkan olmadıkça rutubet en kolay karışan olmaz. Çünkü yapışkanlık ayrışması ve bölünmesi en zor olandır. Büyükle büyük arasında etkileşimin/edilginin gerçekleşmesi ise, küçük hakkında dediklerimizin aksine en zor olan şeylerdendir. Büyükle küçüğün beraberliği ise küçüğü bozuluşa uğratar, (büyük) onunla karışmaz. Belki küçük büyükte duyuların idrak edemediği bir miktarda etkide bulunur, böylece (küçüğün) ona karıştığı söylenir. İksir iddiasında bulunanların yaptığı gibi. Şöyle ki bunlar çok miktardaki bakırı az miktardaki tozlaştırılmış kurşunla ve buharlaşmış zırnıkla beyazlatırlar. Bunlar bakırda ansızın bir fiilde bulunurlar ve sanki ona karışırlar.” İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, 51-52.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 377.

bu görüşünü *eş-Şifâ: et-Tabüyyât: es-Semâü 't-tabîû* dışında yalnızca *el-Hikmetü 'l-meşrîkiyye*' de dile getirmektedir:

Bazen sanılabilir ki, cisimler aşırı küçültüldüğünde suretlerini yitirirler; öyle ki her tabîî cisim, küçültüldüğünde suretini koruyacak en küçük bir parçaya sahiptir ve eğer bu parça bölünürse, artık o cismin sureti ortadan kalkar. Ancak bu doğru değildir. Çünkü varsayılan vehmî ayrılma ve bölünme böyle bir sonucu gerektirmez; farz edilen ayrılma ve bölünme kendi başına böyle bir şeyi zorunlu kılmaz. Fakat cisim çok küçük bir nicelikte olduğunda haricî etkilerden dolayı çok hızlı bir şekilde etkilenebilir ve bu yüzden sureti ortadan kalkabilir. Ama bu durumda <i>suretin ortadan kalkmasına sebep olan doğrudan küçüklük değil, küçüklüğün sonucu olan haricî etkilere karşı çabuk etkilенmedir.</i>	وقد يُظَنُّ أَنَّ الأجسام تخلع صورها عند التصغير المفرط، حتى أَنَّ لكل جسم طبيعي أصغر صغير حافظٍ لصورته فلو قُسم لبطلت صورته. وهذا ليس بصحيح، لأنَّ الانفصال والقسمة المفروضة المتوهمة لا توجب ذلك؛ الانفصال والانقسام المفروض أيضًا لا يوجب هذا بذاته، إلاَّ أَنَّ يكون المقدار الصغير جدًّا منفعلًا بسرعةٍ عن المؤثرات من خارج، فتبطل صورته بطلانًا لا يكون موجب صغر الحجم، بل ما يتبع صغر الحجم، من الانفصال السريع عن المؤثرات من خارج.³⁵⁷
--	--

Bu kanıtın kökenlerini Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş* eserinde bulmak mümkündür. Burada Aristoteles, cevherlerin karşılıklı etki ve edilgenlik kapasitesini ele aldığı bağlamda küçük niceliklerin birbiriyle daha kolay etkileşime girebildiğini ve dolayısıyla daha hızlı ve etkili biçimde karışabildiklerini ifade eder. Bu görüş, maddî varlıkların karışma sürecinde sadece niteliklerin değil, niceliklerin de önemli bir rol oynadığını ortaya koyar. Zira nicelik azaldıkça unsurlar arasında fiziksel temasta bulunma ve özlerin birbirine nüfuz etme imkânı artar. Bu bağlamda Aristoteles'in söz konusu gözlemi, karışabilirliğin sadece niteliksel uygunlukla

³⁵⁷ İbn Sînâ, *el-Hikmetü 'l-meşrîkiyye*, 83.

değil, aynı zamanda nicel yoğunlukla da yakından ilişkili olduğunu ima eder.³⁵⁸ Philoponus, Aristoteles'in söz konusu pasajı üzerine yaptığı yorumda suretin varlığını sürdürebilmesi için belirli bir nicelik şartına bağlı olduğunu ifade eder ve bu görüşün Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde de dile getirildiğini vurgular. Bu açıklamayla Philoponus, *minima naturalia* kavramını Aristoteles'in metnine uygulayarak, onun belirli bir niceliğin altına inildiğinde suretin artık var olamayacağına dair ifadelerini yorumlayıcı bir çerçeveye oturtur. Ancak burada dikkat çeken nokta, Philoponus'un *minima naturalia*yı Aristoteles'in görüşlerini açıklamak için önceden kabul edilmiş bir kavram olarak kullanmasıdır. Bir başka deyişle onun yaklaşımı yorumlayıcı ve şerh edici bir nitelik taşır. Buna karşılık Jon McGinnis'e göre İbn Sînâ aynı Aristotelesçi ifadeleri yalnızca açıklamakla yetinmez. Bu ifadeleri bizzat *minima naturalia* teorisini temellendirmek için yeni ve bağımsız bir argümana dönüştürür. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yaklaşımı, Aristotelesçi mirasla kurulan ilişkinin sınırlarını aşarak özgün bir felsefi üretime kapı aralar.³⁵⁹

Ancak biz doğal en küçük teorisinin İbn Sînâ'da karşılığı olmadığını düşünmekteyiz. İlk olarak *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü 't-tabîi'* den yukarıda alıntılanan pasajda İbn Sînâ'nın vurgusunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. İbn Sînâ burada *cisimler küçüldükçe dış etkilerle daha hızlı etkilenmeye açık hâle gelirler* diyerek cismin suretini koruyamamasını dış etkilere bağlamaktadır. Bir başka deyişle cismin aşırı küçülmede suretini kaybetmesi kendisi dolayısıyla değil onu çevreleyen cisimler dolayısıyladır. Evet, cismin sureti bölünmenin bir noktasında kaybolmaktadır. Ama İbn Sînâ'nın iki pasajda da ifade ettiği üzere bunun gerekçesi cismin küçüklüğü nedeniyle etkiye çok daha açık hale gelmesidir. Bir düşünce deneyiyle konuyu netleştirmek mümkündür. Çevreleyen cisimlerin olmadığı bir ortamda suyu böldüğümüzü varsayalım. Bu durumda su teorik olarak sonsuz bölünebilmenin yanında fiziksel olarak da sonsuzca bölünebilecektir.

İkinci olarak *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*'den yapılan alıntıda İbn Sînâ açıkça tabii cismin küçültüğünde suretini koruyabileceği en küçük bir parçaya sahip olduğu

³⁵⁸ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 328a18-35

³⁵⁹ McGinnis, "A Small Discovery. Avicenna's Theory of Minima Naturalia", 20.

iddiasının yanlış olduğu söylemektedir. Hatta varsayılan bölünme ile fiziksel bölünme arasında paralellik kurmaktadır. Buna göre eğer varsayılan bölünme devam edebiliyorsa fiziksel bölünme de devam edebilir. Yine ifade etmek gerekirse bölünme esnasında suret bir noktadan sonra korunmamaktadır. Ama bu *suretin ortadan kalkmasına sebep olan doğrudan küçüklük değil, küçüklüğün sonucu olan haricî etkilere karşı çabuk etkilenmedir.*

Ayrıca İbn Sînâ'ya doğal en küçük teorisi atfetmek onu atomcu anlayışlara yaklaştırmak anlamına gelmektedir. Çünkü doğal en küçük teorisinde de her ne kadar bileşik cisimler bölünebilse de basit cisimler bağlamında nihai bölünmez birimler varsayılmaktadır. Bu bölünmez parçalar atomcuların atomlarından farklı olarak çeşitli türsel niteliklerle donatılmış olsa da durum değişmemekte ve cismin nihai oluştan birimleri olmaktadır. Ancak İbn Sînâ bütün bir teorisinde süreklilik anlayışını korumaktadır.

İbn Sînâ şimdiye kadar anlatılanlar temelinde bir kimse tarafından dile getirilebilecek bir iddiayı ele alır. Bu iddiaya göre toprak sûretini koruyabilen en küçük cisim, ateş sûretini koruyabilen en küçük cisimden daha büyüktür. İbn Sînâ'nın bu iddiaya yanıtına göre hava sûretiyle varlığını sürdürebilecek kadar küçük olan bir cisim, aynı zamanda ateş gibi kolayca oluşa ve bozulmaya açık bir doğaya sahiptir hatta bu konuda ateşten bile daha elverişli olabilir. Dolayısıyla bu küçük hava parçası, toprağa dönüşebilecek bir yapıda sayılır. Ama bir cisim toprak sûretine dönüşmeye elverişli hâle geldiğinde dönüştüğü toprak, başlangıçtaki ateşten daha küçük bir hacme sahip olur. Çünkü Meşşâîlere göre, ateş toprağa dönüştüğünde hacim küçülür ve İbn Sînâ da bunu kabul etmektedir.³⁶⁰

İbn Sînâ burada son olarak olası bir itirazı daha ele almaktadır: “Ateşin en küçük parçası, dönüşerek ayrı bir toprak parçası hâline gelmez; aksine, dönüşüm gerçekleştiğinde, bu küçük ateş parçası bir bütün hâlindeki toprağa sürekli olarak eklenir ve ondan ayrı bir varlık kazanmaz.” Bu görüşe göre, küçük ateş parçası denize karışan bir damla su gibidir: Damla, denize katıldığında artık bağımsız bir damla olmaktan çıkar ve sadece denizin hacmine eklenmiş bir unsur olur. Her ne

³⁶⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 377.

kadar zihnimizde bu damlayı ayrı bir varlık gibi düşünebilsek de gerçekte o, artık süreksiz ve bağımsız bir varlık değildir. Eğer biri bu tür bir anlayışı savunursa, hayal gücünün denizinde kaybolmuş demektir. Çünkü doğadaki dönüşüm süreçleri böyle işlemez. Bir cisim, her toprakla karşılaştığında mutlaka ona karışmak veya dönüşmek zorunda değildir. Aksine, unsurların büyük ve gözle görünür parçaları bile, kendi yerlerinde ve ortamlarında kalmaya devam ettikleri hâlde birbirine dönüşebilir. O hâlde şunu düşünelim. Hızlı hareket eden çok küçük bir cisim, bu dönüşümleri geçirmeye çok daha yatkındır. Üstelik bu dönüşümün mutlaka kesintisiz bir süreklilik içinde olması da gerekmez; belki de bu küçük parça, toprak yapısına dönüşürken sadece ona bitişik kalır ama tam anlamıyla süreklilik kazanmaz.³⁶¹

2.3.2. Ekleme Bakımından Sonsuzluk ve Cisim

Cismin ekleme bakımından sonsuzluğunu ele almadan önce tartışma boyunca kullanılan cismin bazı eklentilerine dair kavramsal netleştirme faydalı olacaktır. Söz konusu kavramlar; nokta, çizgi, yüzey, hacim ve boyuttur. Nitekim bu kavramlar ancak cisme nispetle tanımlanıp düşünülebilir.

Birinci bölümde niceliğin iki tür olduğu ve bunlardan birinin sürekli nicelik olduğu, aynı zamanda sürekli niceliğin birçok çeşidi olduğu ve bunlardan üçünün uzunluk, genişlik ve hacim olduğu ifade edilmişti. Ancak şimdiye kadar mutlak cisimle ilgilendiğimiz için bu üç sürekli nicelik türü hakkında inceleme yapmamıza gerek olmamıştı. Şimdi ise konumuz boyutların sonsuzluğu ve iç içe geçmesinin imkansızlığı olduğu için bu kavramları incelemek yerinde olacaktır.

Buna göre ilk olarak nokta “[...] bölünemeyen ve bir konuma sahip özdür. O, çizginin sonudur.”³⁶² Nokta esasında çizgide bulunan bir niteliktir ve çizginin bir durumudur. Nokta için bir miktardan söz edilemez. Aksine nokta, tek bir boyut ve tek bir miktar sahibi çizginin sonudur.³⁶³ Ancak nokta çizginin faili değildir. Hatta nokta çizginin bir parçası bile değildir.³⁶⁴ Her ne kadar nokta bir büyüklük olmasa

³⁶¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 377-378.

³⁶² Tanımlar s. 48 İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 48.

³⁶³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 138.

³⁶⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 139.

da kendisine ait bir konumu vardır ve bu konum sayesinde kendisine işaret edilebilir. Noktanın konumu, noktanın bir çizgide olması bakımındandır. Noktanın zatına baktığımızda ise onun kendisine ait ayrı bir varlığı yoktur. Aksine nokta konudaki bir nitelikten ibarettir. Ancak nokta, bir konuda olmaksızın var olamasa bile konu olmaksızın tanımlanabilir.³⁶⁵

Çizgi ise “[...] sadece bir yönden bölünmeyi kabul edebilen bir miktardır.” Bunun anlamı çizginin uzadığı yön dışında bir yönde bölünmeyi kabul etmemesidir. Aynı zamanda çizgi yüzeyin sonudur.³⁶⁶ Çizgi tek boyutludur.³⁶⁷ Çizgi, tek boyutu olan ama iki boyutlu yüzeyin sonu olan niceliktir.³⁶⁸

Yüzey ise “unsurlar üzerinde birbiriyle kesişen iki bölümün bulunabildiği” bir büyüklüktür ve cismin sonudur.³⁶⁹

Şimdi önceki üç kavramlar birlikte hacmi şu şekilde düşünebiliriz. Bir cisim kesildiğinde kesilen yüzeyde oluşan kenar, doğrudan o cismin yüzeyine temas eder. Bu yüzeyin içinden herhangi bir şey görünmez; çünkü o yüzey, cisme içkin olan ama ondan bağımsız bir şekilde var olmayan bir yapıdır. Başka bir deyişle, yüzey, cismin tamamen üzerindedir ve ancak cisim kesildiğinde ortaya çıkar. Bu nedenle, yüzey bir arazdır. Çünkü cisim varlık bakımından mevcuttur; oysa yüzey, yalnızca bir durum veya sınır olarak sonradan ortaya çıkar. Benzer şekilde, çizgi, yüzeyin sınırında yer alır; yani yüzeyin kenarı çizgidir. Aynı şekilde çizginin de sınırı noktadır. Noktanın hiçbir boyutu yoktur. Zira eğer boyutu olsaydı artık çizginin kenarı değil, bizzat bir çizgi olurdu. Boyutsal hiyerarşi açısından bu şöyle açıklanabilir. Sıfır boyutlu olan nokta, bir boyut kazandığında çizgi; iki boyut kazandığında yüzey; üç boyut kazandığında ise cisim olur. Bu düzen içinde yüzeyin araz olması, çizgi ve noktanın da daha öncelikli olarak araz olmalarını gerektirir. Çünkü her biri, kendisinden daha üst düzeyde bir yapının sınırı olarak vardır ve bağımsız varlık kazanmaz. Şimdi noktanın bir yerde hareket ettiğini farz edersek,

³⁶⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 138.

³⁶⁶ Tanımlar s. 50 İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 50.

³⁶⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 168.

³⁶⁸ Talikat 138 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 138.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 50. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 168. Ayrıca İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 158.;

zihinde onun hareketi boyunca bir çizgi oluşur. Eğer çizgi, bu sefer kendisine dik olan yönde hareket ettirilirse bu hareket yüzey üzerinde gerçekleşmiş olur. Son olarak yüzeyin iki yönlü hareket ettiğini düşündüğümüzde ise, bu hareketin hacim ve derinlik içerisinde gerçekleştiği varsayılır.³⁷⁰

Bu anlatım, noktanın çizgiyi, çizginin yüzeyi, yüzeyin ise hacmi oluşturduğunu düşündürmektedir. Ancak durum böyle değildir. İbn Sînâ bu hususu açık bir şekilde ifade eder:

Buradan bilmektesin ki, varlıkta cisim yüzeyden öncedir ve yüzey çizgiden öncedir ve çizgi de noktadan öncedir. Tahsil ehli bunu tahkik etmişlerdir. Bunun aksine “nokta hareketiyle çizgiyi, sonra çizgi yüzeyi sonra da yüzey cismi yapar” diyene gelince; bu söz, anlatma, tasavvur ettirme ve tahayyül ettirme içindir. Görmüyor musun ki nokta hareketli olarak varsayıldığında onun için içinde hareketli olacağı bir şey varsayılır ki bu da çizgi veya yüzey olan herhangi bir ölçüdür. ³⁷¹	وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود، والسطح قبل الخط، والخط قبل النقطة، وقد حقق هذا أهل التحصيل. وأما الذي يقال بالعكس من هذا، أن النقطة بحركتها تفعل الخط، ثم الخط السطح، ثم السطح الجسم، فهو للتفهيم والتصوير والتخييل. ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه، وهو مقدار ما، خطأ أو سطحاً.
--	---

Bu pasajda İbn Sînâ, varlık düzleminde cisim → yüzey → çizgi → nokta sıralamasının ontolojik öncelik ilişkisine göre belirlendiğini ifade etmektedir. Bir

³⁷⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 168.

³⁷¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 91. *Dânişnâme-i Alâî*’de bu hususu şu şekilde ifade eder:

“Bu söylenenlerin gerçekte olduğunu sanma! Fakat böyledir. Çünkü insanlar çizginin aslında noktanın hareket etmesiyle meydana geldiğini sanırlar. Bu hareketin onun içinde gerçekleştiğini bilmezler. O yer, nokta çizgiyi, çizgi yüzeyi, yüzey hacmi meydana getirmeden önce derinlik ve uzunluktur.” İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 168.

başka deyişle varlık açısından önce cisim gelir; çünkü yüzey, çizginin sınırındır, çizgi de noktanın. Bu sıralama, varlık bakımından öncelik ilkesine dayanır. Varlıkta daha önce olan, ontolojik olarak daha güçlü ve belirleyici olandır. Dolayısıyla nokta çizgiden sonra, çizgi yüzeyden sonra, yüzey ise cisimden sonra gelir. İbn Sînâ bu anlayışı, sadece kendi görüşü olarak değil, “tahsil ehli” yani konunun uzmanları ve hakikat araştırmacıları tarafından da tahkik edilmiş yani derinlemesine incelenmiş, doğruluğu temellendirilmiş bir ilke olarak sunar. Bunun karşısında bazı düşünürler “nokta hareket edince çizgi oluşur, çizgi hareket edince yüzey, yüzey hareket edince cisim oluşur” şeklinde bir açıklama yaparlar. Ancak İbn Sînâ bu yaklaşımı hakiki anlamda varlık düzlemine ait değil, sadece tasavvurî bir anlatım biçimi olarak değerlendirir. Ona göre bu tür açıklamalar gerçekliği değil, sadece zihnin kolay kavramasını ve öğretimi amaçlar. Bu yüzden “anlatma, tahayyül ettirme içindir” demektedir. Ardından getirdiği delil, bu görüşün yetersizliğini ortaya koymaktadır: Eğer nokta hareketli olarak düşünülüyorsa, o zaman onun hareket edeceği bir zemin olması gerekir. Fakat noktanın hareket ettiği düşünülen şey, henüz oluşmamışsa nokta bu ortamda nasıl hareket edebilir? Oysa noktanın hareket edebilmesi için onun yer değiştirmesini mümkün kılan önceden var olan bir büyüklük gerekir. Bu, çizginin noktanın ürünü değil, tam tersine onun ön koşulu olduğunu gösterir.

Kavramlarla ilgili son olarak boyutun anlamını netleştirmek ve boyut ile bu üç nicelik arasındaki farkı belirginleştirmek yerinde olacaktır. Boyut, birbirini kesmeyen iki uç arasında bulunan uzamsal bir şeydir. Bu iki uç arasında kalan şey, belirli bir yönde uzanır ve işaret edilebilir bir niteliğe sahiptir. Boyutun doğasında bu uçların düşünülmesi ve yönlü bir uzanımın bulunması vardır. Boyut ile çizgi, yüzey gibi geometrik nicelikler arasında önemli bir fark vardır. Bir boyut, çizgi olmaksızın çizgisel; yüzey olmaksızın yüzeysel olarak var olabilir. Örneğin bir cisimde ayrılma olmayan iki nokta düşünülürse, bu iki nokta arasında bir boyut bulunur; fakat bu, henüz bir çizgi değildir. Benzer şekilde, bir cisimde karşılıklı iki çizgi varsayılırsa, aralarında bir boyut vardır; fakat bu da henüz bir yüzey değildir. Çünkü aralarındaki ayrım fiilen gerçekleşmemiştir. Eğer bu iki çizgi arasında bir yüzey oluşsaydı o zaman araya bir çizgi daha girmesi gerekirdi. Bu durumda da artık yüzey ortaya çıkardı. Dolayısıyla uzunluk ile çizgi, genişlik ile yüzey arasında fark vardır. Her çizgi bir uzunluğa, her yüzey bir genişliğe sahip olsa da her uzunluk

çizgi değildir; her genişlik de yüzey değildir. Çünkü uzunluk ve genişlik yalnızca boyutsal imkanlardır; bunların çizgi ve yüzey olmaları için ayrılma ve sınır kazanma gerekir. Başka bir ifadeyle çizgi ve yüzey, boyutların fiilî olarak ortaya çıkmış şekilleridir.³⁷²

Burada bu kavramlarla ilgili olarak İbn Sînâ'ya yöneltilecek ve İbn Sînâ'nın cevapladığı bir soruyu ele alacağız. Soru şu şekildedir:

Beşinci mesele: “Dört yüzey (أ ب ح د), bu şekilde olsun ve bu yüzeyler arasındaki çizgiler, genişliksiz, vehmî olsun. Bu yüzeylerin kenarlar üzerinde teması açıktır. Yüzeyin uzunluk ve enden başka bir yönü yoktur. Eğer (أ) yüzeyi (ب) yüzeyine uzunluk boyunca, (ح) yüzeyine ise genişliği boyunca teğet ise, (د) yüzeyine hangi şey ile teğet olur? Ve açıktır ki temas eden şeyler arasında herhangi bir şey yoktur. Eğer (أ) ve (د) yüzeyleri birbirine temas ediyorsa, (ح) yüzeyi (ب) yüzeyine nasıl temas eder?”³⁷³	المسألة الخامسة: لیکن أربعة سطوح (أ ب ح د) على هذه الهيئة. ولتكن الخطوط التي بينها وهمية بلا عرض وتماس هذه السطوح على الأضلاع ظاهر وليس للسطح من الجهات إلا الطول والعرض، فإذا كان سطح (أ) مماساً لسطح (ب) بطول ووسطح (ح) بعرضه فبأي شيء يماس سطح (د) ومن الظاهر أن الأشياء المتماسّة لا يكون بينها شيء، فإذا كان سطحاً (أ) متماسّاً فكيف يماس سطح (ح) سطح (ب).
---	--

³⁷² İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 50.

³⁷³ İbn Sînâ, “Risâle fî Evcibeti'l-mesâil li İbn Sînâ”, *İbn Sina Risâleleri* 2, ed. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953), 32-33. İbn Sînâ ve Birunî arasında geçen toplam üç adet mektuplaşma vardır. Burada tartışma konusu kılınan risale bunlardan ikincisidir. Risalelerin tasviri için bk. İsmail Erdoğan - Cengiz Çuhadar, “İslam Düşünce Tarihinde Bilim ve Felsefe Tartışmaları: İbn Sina-Biruni Çekişmesi Örneği”, *Journal of Islamic Research* 35/3 (2024), 389-401.

ب	ا
ء	ح

İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtına göre yüzeyin uzunluk ve genişlik yönü olduğu söylenmiş olsa da aslında yalnızca uzunluk yönü bilfiil vardır; çünkü eğer genişlik de bağımsız bir yön olsaydı, onun da bir eni olurdu ve bu, sonsuzluğa giderdi. Bu nedenle yüzeyler yalnızca uzunluk yönünden temas edebilir. En yönünden temas mümkün değildir. Ayrıca temas eden şeyler arasında hiçbir şey bulunmadığını söylemek doğru değildir. Çünkü temas, iki şeyin uçlarının yani sınırlarının birleşmesiyle olur. Bu birleşme, onları ayıran bir ortak sınırın varlığını gerektirir. Dolayısıyla temas eden iki şey arasında her zaman bir sınır vardır. Temas ve süreklilik bu noktada ayrılır. Temasta ortak sınır vardır, süreklilikte bu sınır ortadan kalkar. Bir cisim, yüzeyiyle başka bir cisme temas eder; yüzey, çizgiyle; çizgi ise noktayla temas eder. Ancak nokta parçalanamayan ve sınırı olmayan bir şeydir. Bu yüzden noktanın temas etmesi mümkün değildir. Bu nedenle noktalar üzerinden temas olmaz; temas ancak çizgiler ve yüzeylerin sınırları üzerinden gerçekleşebilir. Eğer iki yüzey birleştiğinde yeni bir derinlik oluşmuyorsa, bu birleşme yalnızca soyut bir temastır, araya başka bir nicelik girmemiştir. Yüzeyler birleştiğinde, tek bir yüzeyden fazlası ortaya çıkmaz. Aynı şey daha çok yüzey için de geçerlidir. Dört yüzey birleştiğinde de sonuçta yalnızca bir yüzey oluşur. Bu nedenle dört yüzeyin birleşimi bir noktada gerçekleşiyorsa bu birleşme ancak çizgilerin uçlarının birleşmesiyle mümkün olur. Noktalar üzerinden değil, çizgisel sınırlar üzerinden gerçekleşen bu birleşmeyle her yüzey diğerine temas etmiş olur.³⁷⁴

İbn Sînâ ayrıca ilave bir şekilde konuyu daha detaylandırmaktadır:

³⁷⁴ İbn Sînâ, "Risâle fî Evcibeti'l-mesâil li İbn Sînâ", 33-34.

B	A
r	v
t	h
E	H

E yüzeyi, kendi kenar çizgisi üzerinden B yüzeyine temas eder. Aynı şekilde A yüzeyi de H yüzeyine kendi kenarıyla temas eder. Bu temaslar sırasında, r, v ve h olarak adlandırılan üç nokta kesişme noktasında birleşmiş gibi olur. Yani bu noktalar aynı yerde buluşurlar. Eğer yüzeyler birbirine süreklilik içinde bağlanmışsa ve bu noktalar da aynı yerde birleşiyormuş gibi davranıyorsa, o zaman bu birleşme, tek bir noktada toplanma anlamına gelir. Bu durumda r, v ve h noktalarının birleştiği yerde aslında tek bir nokta vardır. Bu tek nokta, H'nin köşe noktasıdır. B, A ve H yüzeylerinin bu şekilde birleştiği noktaya E yüzeyini de eklersek, E'nin kenar çizgisi de B ve H yüzeylerinin kenar çizgileriyle aynı noktada birleşmiş olur. Bu nokta "t" ile gösterilir. Burada "t", üç yüzeyin ortak olarak birleştiği, tek bir noktayı temsil eder. E yüzeyi buraya eklendiğinde, bu temas yalnızca hayalî veya varsayımsal bir birleşme olmaz; gerçek bir temas anlamına gelir. Çünkü bu yüzeyler, nihayetleri yani kenar uçları aynı olan çizgilerle bitmekte ve bu çizgiler aynı noktada birleşmektedir. Eğer bu nihayetler gerçekten birleşmiyorsa ve A yüzeyinin ucu H ve B yüzeylerinin uçlarıyla birleşmemişse, o zaman E yüzeyinin de t noktasıyla temas etmesine engel olacak bir durum yoktur. Aynı şey B ve H yüzeyleri için de geçerlidir. Eğer nihayetler bir noktada birleşmişse, yüzeylerin birleşmesi zorunlu hale gelir.³⁷⁵

Kavramlarla ilgili bu açıklamalardan sonra boyutların ekleme bakımından sınırlarıyla ilgili bir hususu burada ele almak yerinde olacaktır. İbn Sînâ boyutların bilfiil sonsuz olamayacağını düşünmektedir. Nitekim boyutlar doğa ve konumları itibarıyla sıralı bir şekilde birbirine dayanmaktadır. Böylesi varlıkların ise sonsuz

³⁷⁵ İbn Sînâ, "Risâle fî Evcibeti'l-mesâil li İbn Sînâ", 34-35.

olması mümkün değildir. Doğâ ve konum bakımından sıralı olmanın anlamını ise *Dânişnâme-i Âlâî*'de bulmak mümkündür:

“Öncelik ve sonralık ya sayıda olduğu gibi doğaldır ya da miktarlarda olduğu gibi farazîdir. İstedğin taraftan başlayabilirsin. İster doğal olarak, isterse bütün parçaların aynı yerde meydana geldiği bir miktar şeklinde olsun, kendisinde öncelik ve sonralık bulunan her şey sonludur.”³⁷⁶

İbn Sînâ büyüklüklerin sonsuz olamayacağını iddia etmekle kalmamış bu hususta çeşitli deliller de geliştirmiştir. Bu delilleri başka bir yerde³⁷⁷ ele aldığımız için burada yalnızca delillerden en güçlü görünen³⁷⁸ ve İbn Sînâ tarafından en yaygın kullanılan³⁷⁹ delilin anlatımını *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabî'*i merkeze alarak yapacağız.

İbn Sînâ delilin anlatımına delilin tam olarak neyin reddine yönelik olduğunu belirterek başlamaktadır:

İlk olarak şunu söyleriz: Doğada ya da konumda sıralı bir konuma sahip, sınırsız bir büyüklüğün, sayının ya da sayılı şeylerin bütünüyle bilfiil şekilde var olması imkânsızdır. ³⁸⁰	فنقول أولًا: إنه من المستحيل أن يكون مقدارًا أو عددًا أو معدودات لها ترتيب في الطبع أو في الوضع، حاصلًا موجودًا بالفعل، غير ذي نهاية.
---	---

Çünkü böyle bir büyüklük ya da şey grubu ya tüm yönlerden ya da yalnızca bir yönde sonsuza gider. Eğer tüm yönlerden sonsuzsa, bunlar arasında bir sınır noktası belirleyelim. Örneğin bir doğru üzerindeki bir nokta, bir yüzeydeki bir doğru parçası, bir cisimdeki bir yüzey ya da bir sayılar topluluğundaki bir birim olabilir. Bu sınır noktasını temel alarak tartışmamızı ona göre sürdürelim.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâî*, 204.

³⁷⁷ Furkan Fidan, “Doğada Bilfiil Sonsuzluğun Reddine Dair Deliller: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Merkezli Bir İnceleme”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 15/1 (2025), 211-236.

³⁷⁸ Örneğin Fahreddin er-Râzî diğer delilleri eleştirirken, bu delilin geçerli olduğunu düşünmekte ve hatta delili kelamcılara karşı savunmaktadır. Fidan, “Doğada Bilfiil Sonsuzluğun Reddine Dair Deliller: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Merkezli Bir İnceleme”, 230.

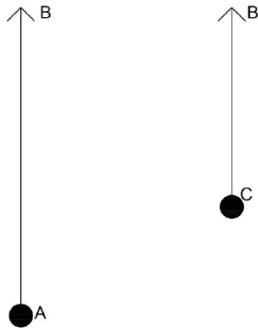
³⁷⁹ İbn Sînâ, *‘Uyûnu’l-hikme*, 19-20.; İbn Sînâ, *en-Necat*, 129-130; İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 325-326.; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâî*, 204-206.

³⁸⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 325.

Şimdi bu noktadan başlayarak belirli bir kısmı alalım. Örneğin AB doğrusu B yönünde sonsuz olsun; biz de onun içinde AC kadar bir parçayı belirleyelim. Daha sonra bu parçaya eşit olan bir CB parçasını AB'nin yanına yerleştirelim veya onunla kıyaslayalım. Böylesi bir tabloda iki durum ortaya çıkar:

- 1) Eğer CB de tıpkı AB gibi sonsuza gidiyorsa ve AB'nin bir parçasıysa, o zaman parça ile bütün aynı olur. Bu ise mantıksal bir çelişkidir.
- 2) Eğer CB, B yönünde AB'den kısa kalıyorsa, bu durumda CB sonlu olur. AB, onu AC kadar geçtiği için sonlu bir büyüklüğe sahip olur. Ancak başta AB'nin sonsuz olduğunu söylemiştik; bu da bir çelişkidir.³⁸¹

Dolayısıyla açıkça görülmektedir ki büyüklükler ve düzenli sayılar söz konusu olduğunda bilfiil bir sonsuzun varlığı imkânsızdır.



Boyutların sonluluğundan sonra boyutlarla ilgili ele alacağımız son mesele boyutların cisimlerin iç içe geçmesine engel olmasıdır. Buna göre İbn Sînâ *el-İşârât*'ta cismin zatileriyle ilgili tartışmaları bitirdikten sonra birinci nematın 28.faslında cismin arazlarından olan ölçülerle ilgili meselelere geçmektedir.³⁸² Bu meselelerden ilki bu bölümde ele aldığımız cisim, yüzey, çizgi, nokta ve benzeri

³⁸¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 325-326.

³⁸² İbn Sînâ'nın 28.faslında cismin arazlarına geçişi *el-İşârât* şârihi er-Râzî'nin açık ifadeleriyle desteklenmektedir: "Cismin zâtileriyle ilgili bahse son verdikten sonra, arazları hakkında konuşmaya geçti. Sonra cismin arazlarından, cisimlik suretine en çok benzeyenleri zikretti. Cisimlik suretine en çok benzeyen şey ölçüdür." Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 102.

kavramlardı. İkinci mesele olarak ise ölçülerin iç içe geçmesinin imkansızlığı hakkındaki 29. fasıl gelmektedir:

Cismani boyutların tedahülü (birbirine geçme) engelleyici olduğunu derinliğine düşünmen sana ne de kolay gelir! Zira bir cisim bir cisme onda durup dayanmaksızın nüfuz etmez. Bu durum, boyutlar içindir yoksa ne heyula ne de diğer suret ve arazlar içindir. ³⁸³	ما أسهل ما يتأتى لك تأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانة عن التداخل وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير مُتَّسِع، وأن ذلك للأبعاد لا للهيولي ولا لسائر الصور والأعراض.
--	---

Bunun anlamı bir cismin diğer cismin içine geçmesini engelleyen şeyin bir araz olan boyutlar olmasıdır. McGinnis ise buna engel olanın cisimlik sureti olduğunu iddia etmiştir.³⁸⁴ Dolayısıyla McGinnis, cisimlik suretini bir araz olan boyutlarla özdeşleştirmektedir. Ancak cisimlik suretiyle ilgili bölümde kanıtlarıyla ifade ettiğimiz üzere cisimlik sureti yalnızca üç boyutun varsayılabılme imkanındır, üç boyutun kendisiyle özdeşleştirilemez. McGinnis’in konuyla ilgili olarak İbn Sînâ’nın kendi ifadelerine atfı yoktur. Yalnızca Stone’un “Simplicius and Avicenna on the Nature of Body” başlıklı çalışmasına dipnotta temas etmektedir. Ancak ilgili bölümde gösterdiğimiz üzere Stone da cisimlik suretinin yalnızca üç boyuta elverişlilik olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu da bir delil değildir. Sonuç olarak cisimlerin iç içe geçmesine engel olan şey bir cevher olan cisimlik sureti değil, araz olan boyutlardır.

³⁸³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 92.

³⁸⁴ McGinnis, “A Penetrating Question in the History of Ideas: Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of Avicenna”, 62-63.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: CİSMİN İLİŞENLERİ VE SÜREKLİLİK

Bir önceki bölümde cisim anlayışının temel unsurları olan madde ve cisimlik sureti incelenmiş, bu unsurların süreklilik ilkesindeki rolü ortaya konmuştur. Bu bölümde ise, cismin en genel arazları arasında yer alan hareket ile hareketin ölçüsü olan zaman, süreklilik bağlamında birlikte ele alınmaktadır. İbn Sînâ'ya göre hareket ve zaman yalnızca fiziksel olgular değil, aynı zamanda sürekliliğin anlaşılması için zorunlu metafizik kavramlardır.

3.1. Hareket ve Süreklilik başlığı altında İbn Sînâ'nın hareket anlayışı öncelikle kuvve-fiil ayrımı üzerinden temellendirilir. Hareket, yalnızca tedricî geçişleri kapsar; ani değişim veya bir anda gerçekleşen fiiller bu kapsamın dışındadır. Aristoteles'in "mümkün olanın mümkünlük bakımından entelekeiası" şeklindeki tanımıyla ilişkisi tartışılır, Arapça çevirilerdeki "kemâl" karşılığının anlam sınırları analiz edilir. İbn Sînâ, hareketi bilkuvvelik hâlinde olan şeyin belirli bir bakımdan ilk yetkinliği olarak tanımlar. Yanlış tanımların eleştirisi, hareketin yalnızca yer değiştirme ile sınırlandırılmayacağını vurgular. Hareketin iki anlamı —zihinsel izlenim ve fiilen var olan ara hâl— ayırt edilerek, anda hareket olamayacağı görüşü detaylandırılır. Başlangıç ve bitiş noktalarının belirlenmesi, hareketin ilk parçası sorunu, atomun zâtî hareket edemeyeceği ancak arızî olarak hareket edebileceği, diğer değişim türlerindeki bölünebilirlik gibi meseleler, süreklilik ilkesine bağlı olarak incelenir.

3.2. Zaman ve Süreklilik başlığında ise, hareketin sürekliliğini teminat altına alan zaman kavramı işlenir. İbn Sînâ, Aristoteles'e yakın biçimde zamanı "hareketin öncelik-sonralık bakımından miktarı" olarak tanımlar, ancak tanımın metafizik zeminine imkân kavramını yerleştirir. Zaman, hareketin ardışık yapısının imkânını ifade eden bir büyüklük olup hem fiziksel ölçümün hem de varlık düzeninin zorunlu unsurudur. Kelâmcıların zamanı parçalı anlardan oluşmuş kabul eden atomcu yaklaşımı ile zamanı hareketten bağımsız bir cevher gibi gören yaklaşımlar reddedilir. Zamanın tıpkı hareket gibi sonsuzca bölünebilir olduğu, tek bir ilk anın veya en küçük zaman parçasının bulunmadığı, "şimdi"nin ise zamanın sınırı olarak sürekliliğin kesintisizliğini gösterdiği savunulur. Böylece zaman, yalnızca fiziksel bir nicelik değil, varlığın kiplerinden biri olarak hem doğa felsefesi hem de metafizik içinde temellendirilir.

Bu bütünlük içinde üçüncü bölüm, hareket ve zamanın süreklilik anlayışındaki karşılıklı bağımlılığını ortaya koyar: Hareket olmaksızın zamanın var olamayacağı, zaman olmaksızın hareketin ölçülemeyeceği; her ikisinin sürekliliğin zorunlu olduğu fikri, İbn Sînâ'nın sisteminde merkezi bir yere sahiptir.

3.1. Hareket ve Süreklilik

3.1.1. Hareket

Çalışmanın şimdiye kadarki kısmında cismin zatileri olan madde ve suretin süreklilikle ilişkisi üzerinde durduk. Çalışmanın bu alt bölümünde cismin en genel arazlarından biri olan hareket³⁸⁵ üzerinde duracağız. Nitekim İbn Sînâ'ya göre hareket ve sükûnetten daha genel hiçbir araz yoktur. Sükûnet ise esas olarak hareketin yoksunluğudur.³⁸⁶ Bu bölümün ilk kısmında hareketin doğası süreklilikle ilişkili olarak netleştirilecek, ikinci kısmında hareketin iki anlamı olduğu ve bu iki anlamın da sürekli olduğu gösterilecek, son kısmında ise hareketin sürekliliğini tehlikeye atacak biçimde bir ilk parçası olamayacağı gösterilecektir.

İbn Sînâ hareket ile ilgili tartışmasına daha genel bir kavram çiftinden yani kuvve ve fiil üzerinden başlamaktadır. Buna göre varlıklar en genel olarak tamamen fiil ve bazı bakımlardan bilkuvve başka bazı bakımlardan ise bilfiil olarak ikiye ayrılabilir. Fark edileceği üzere bu tasnifte tamamen bilkuvve varlık yoktur. Çünkü İbn Sînâ'ya göre böylesi varlıkların var olması imkânsızdır. Bu iddia esasında fizik

³⁸⁵ Bölümde dikkate alacağımız hareketin sürekliliği esasında tek bir hareketin sürekliliği üzerine odaklı olacaktır. Nitekim konu birden çok hareketin birbiriyle sürekli olup olamayacağı bakımından da ele alınabilir. Konunun bu şekilde ele alınışı için bk. Ayşe Betül Dönmez, *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009), 71-74.

³⁸⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 107. Sükûnetin süreklilikle doğrudan ilişkili bir yönü olmadığı için sükûnetle ilgili bir tartışma yapmayacağız. Sükûnet ve hareket ilişkisi için bk. İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021), 56-58.; Dönmez, *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı*, 49-51. Her ne kadar doğa, hareket ilkesi olsa da doğa ile ilgili bir tartışma yapmayacağız. Kuvve ve doğa arasındaki ilişki için bk. Andreas Lammer, "Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna", *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah - Josh Hayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 134-142. Doğa ve hareket ilişkisi için ayrıca bk. Selime Çınar, *İbn Sînâ'da Doğa Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023), 181-183.

bilimi açısından bir aksiyomdur.³⁸⁷ Bunun ispatı ise *Şifâ: İlâhiyyât* 4.2.’de yapılmaktadır.³⁸⁸

İbn Sînâ’nın *Şifâ: İlâhiyyât* 4.2.’deki anlatısına göre her sonradan meydana gelen şey, gerçekleşmeden önce ya mümkündür ya da imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan gerçekleşemez; mümkün olan ise varlık imkânı bakımından öncelenmiştir. Bu imkân, mevcut bir anlamdır ve bir konuda bulunmalıdır. Bu nedenle varlık imkânı, bir konuda bulunan bir anlamdır; buna “varlık kuvveti” denir. Bu kuvvetin taşıyıcısı madde, heyula veya konudur. Her hâdis bu nedenle maddeyle öncelenir. Bu durum, kuvvetin fiilden sadece zaman bakımından değil, mutlak olarak da önce olduğu gibi bir yanlış anlamaya yol açabilir. Bazı filozoflar maddeyi fiilden ve fiilden önce kabul etmiş, hatta bazıları Tanrı’nın müdahalesiyle bu eksikliği telafi ettiğini iddia etmiştir. Ancak oluş ve bozuluş içindeki tikellerde kuvvet fiilden zaman bakımından önce olabilir. Fakat ezeli ve bozulmayan şeylerde bu mümkün değildir. Kuvvet, kendi başına var olamayacağı için fiilden sonra gelir. Çünkü kuvvetin taşıyıcısı olan cevher, fiil hâlinde değilse kuvvet de gerçekleşemez. Bazı şeyler sürekli bilfiildir. Bunlar bilkuvve hâlde olmaya muhtaç değildir.

Kuvvetin fiile dönüşmesi için de önceden bilfiil olan bir şeye ihtiyaç vardır. Bu nedenle fiil, kuvvetten önce gelir. Fiil tanım ve tasavvur bakımından da kuvvetten öncedir; çünkü kuvvet ancak fiile göre tanımlanabilir. Fiil yetkinlik, kuvvet eksikliklerdir. İyilik fiil ile beraberdir; kötülük ise eksiklikten veya başkasına zarar vermekten doğar. Dolayısıyla, fiil zaman, tanım ve yetkinlik açısından kuvvetten öncedir.³⁸⁹ Bilfiil olan şey, bu hâliyle iyidir; bilkuvve olan ise kötüdür ya da kötülük ondan kaynaklanır. Kötülüğe güç yetirebilmek, doğrudan kötülükten daha iyidir; bilfiil iyi olmak ise, yalnızca iyiliğe güç yetirmekten daha değerlidir. Kötülük, yalnızca bir kuvvetten değil, kötülük melekesinden kaynaklanır. Mutlak anlamda kuvvetin önceliği anlatılmış oldu. Tikel kuvvetler, kendi fiillerinden önce gelir.

³⁸⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 107. Kuvve ve fiil ilişkisi için ayrıca bk. Gülaçar, *İbn Sînâ’nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 2021, 24-30.

³⁸⁸ Biz burada *eş-Şifâ: İlâhiyyât*’taki anlatıyı esas alacağız. Diğer metinlerdeki kuvve-fiil anlatıları daha az kapsamlı olduğu ve buradaki anlatıya ilave ya da aykırı bir bilgi içermediği için atıf yapmakla yetineceğiz. İlgili anlatılar için bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 208-212.; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 354-356.

³⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 163-165.

Ancak bazı durumlarda fiile benzer başka bir fiil kuvvetten önce olabilir ve kuvvet bu fiille ortaya çıkar. Kuvvetin tek başına fiil üretmesi mümkün değildir, mutlaka onu fiile çıkaracak başka bir şeye ihtiyaç duyar. Bu nedenle gerçek anlamda fiil, kuvvetten hem önce hem de daha değerlidir.³⁹⁰

*eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi'*a dönecek olursak İbn Sînâ'ya göre kuvve halinde bulunan her şey, kendisine tekabül eden fiile geçer. Bir şeyin fiile geçişi imkansızsa esasında bu fiile karşılık gelen bir kuvvesi olmadığı içindir. Kuvveden fiile geçiş ise ya bir anda ya da tedrici olarak gerçekleşir. Dolayısıyla kuvveden fiile geçiş, bir anda ve tedrici geçişi kapsamaktadır. Yine İbn Sînâ'ya göre kuvveden fiile geçiş her kategori için geçerlidir:

Cevher bakımından bu, bir insanın kuvve hâline fiil hâline geçişi gibidir; miktar bakımından, büyüyen bir şeyin kuvveden fiile geçişi; keyfiyet bakımından, siyahlığın kuvveden fiile geçişi gibidir. İzâfî olanlar bakımından ise, bir babanın kuvveden fiile geçişi örnek verilebilir. “Nerede” kategorisi bakımından, yukarı gitmenin kuvveye dayalı olarak fiil hâline gelmesi buna örnektir; “ne zaman” kategorisi bakımından ise, akşamın kuvveden fiile geçmesi gibi. Durum bakımından bu, ayakta duran bir kimsenin kuvveden fiile geçmesi gibidir. Aynı durum, sahip olma, etki ve edilgi kategorileri için de geçerlidir.³⁹¹	أما في الجوهر، فخرج الإنسان إلى الفعل بعد كونه بالقوة، وفي الكمّ فخرج النامي إلى الفعل عن القوة، وفي كيف فخرج السواد إلى الفعل عن القوة، وفي المضاف فخرج الآب إلى الفعل عن القوة، وفي الأين فكلّ حصول فوق بالفعل عن القوة، وفي متى فخرج المشي إلى الفعل عن القوة، وفي الوضع فخرج المنتصب إلى الفعل عن القوة، وكذلك في الجدة، وكذلك في الفعل، وفي الانفعال.
--	---

³⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 166.

³⁹¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 108. İlgili tasnif için ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, 58.

Ancak hareket, İbn Sînâ'nın deyimiyle eskiler bir başka deyişle Meşşâiler için bu geçişlerin tamamı için değil, yalnızca tedrici geçiş için kullanılmaktadır.³⁹² Ancak hareketin bu kategorilerde kuvveden fiile tedrici geçiş olması, bu şekilde tanımlanabileceği anlamına gelmemektedir. Nitekim böylesi bir tanım döngüsellik içermektedir. Çünkü zaman hareketle tanımlanmaktadır. Hareket de eğer tedrici, süreklilik ile ya da bir anda gibi kavramlar kullanılarak tanımlanırsa nihayetinde zamanla tanımlanmak zorunda kalır. Bu nedenle hareketin tanımı kuvveden fiile tedrici geçiş şeklinde yapılamaz. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles de bu döngüsellik tehlikesini fark ettiği için hareketin tanımını başka bir şekilde yapmak zorunda kalmış ve hareket eden şeyin hareket esnasındaki halini ve hareketin kendisine özgü varlık tarzını ele almıştır.³⁹³

Aristoteles konuyu *Fizik* III. 1'de ele almıştır. Hareket, Aristoteles tarafından “mümkün olanın mümkünlük bakımından *entelekheiası*” olarak tanımlanmıştır. Ancak bu tanımdaki *entelekheia* kavramı, Aristoteles'in kendisinin türettiği belirsiz bir terimdir ve sonraki yorumcular için ciddi bir sorun oluşturmuştur. Zira *entelekheia*, süregelen bir süreci mi yoksa tamamlanmış bir durumu mu ifade ettiği bakımından farklı şekillerde anlaşılabilir. Dolayısıyla Aristoteles'in hareket tanımı yoruma açıktır ve hem süregelen süreç hem de tamamlanmış durum anlamında okunabilir. Eğer *entelekheia* bir süreci ifade ediyorsa, hareket tanımı değişimi başarılı şekilde yakalar. Ancak bu durumda tanım döngüsel olur. Çünkü süreci açıklamak için yine bir süreç kavramı kullanılmış olur. Öte yandan *entelekheia* tamamlanmışlık anlamında anlaşılırsa, döngüsellikten kaçınılır fakat bu kez tanım bir süreci değil, onun sonucunu tarif etmiş olur.³⁹⁴ Antik Yunan şarihleri arasında fikir ayrılıkları vardır. İskender ilk *entelekheia*'yı *teleiotes* (tamamlanma) ile açıklar ama bu terimi süreçsiz, daha durağan bir anlamda kullanır. Themistius ise aynı terimi kabul eder ama onu daha esnek yorumlar. Özellikle “ilk *entelekheia*”yı *poreia* gibi açıkça süreç bildiren bir kavramla da tanımlar.³⁹⁵ Arapça yazan doğa

³⁹² Bu hususla ilgili tartışma bu bölümün sonunda gelecektir.

³⁹³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 109.

³⁹⁴ Jon McGinnis, “Avicenna's Natural Philosophy”, *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson (New York: Cambridge University Press, 2013), 71-72.

³⁹⁵ McGinnis, “A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate”, 197.

filozofları için bu sorun kısmen hafiflemiştir. Çünkü *entelekheia*, Arapçaya genellikle yetkinlik (*kemâl*) olarak çevrilmiştir:

Herbir cinste etkinlik halinde olan ile olanak halinde olan şey ayrıldıkta, olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu. ³⁹⁶	وإذا قسم كل واحد من هذه الأجناس إلى ما بالكمال وما بالقوة كانت الحركة هي كمال ما بالقوة بما هو كذلك. ³⁹⁷
---	---

Bu çeviri, hareketin bilkuvvenin tamamlanmışlığı olduğu yönünde sabit bir anlam kazandırır. Ancak bu da beraberinde şu sorunu getirir: Eğer hareket bir tamamlanmışlık hâliyse, bu nasıl bir süreç ya da değişim olarak açıklanabilir?³⁹⁸

İbn Sînâ'nın anlatısı da Arapça *Fizik* tercümelerini takiben *entelekheia* kavramına odaklıdır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre Aristoteles,

Şunu tespit etmiştir: hareket, kendisi bakımından bir yetkinlik ve fiilliktir — yani fiilen var oluştı — tabii ki hareketle uyumlu bir kuvvenin hâlâ mevcut olması şartıyla. Zira bir şey ya kuvve hâlinde ya da fiil ve yetkinlik hâlinde hareket edebilir; burada onun fiiliyeti ve yetkinliği bizzat harekettir. ³⁹⁹	فوجد الحركة في نفسها كمالاً وفعلاً، أي كوناً بالفعل، إذ كان يزايلها قوة؛ إذ الشيء قد يكون متحركاً بالقوة، وقد يكون متحركاً بالفعل وبالكمال، وفعله وكماله هو الحركة.
--	---

Hareket, diğer yetkinliklerden diğer yetkinliklerin belirlilik kazanması durumunda şeyin gerçekten o haline gelmesi ve bu fiililik haliyle ilişkili olan hiçbir kuvvesinin kalmaması bakımından ayrılmaktadır. Bir başka deyişle diğer yetkinlik türlerinde -örneğin siyahlık veya karelik- o yetkinlik gerçekleştiğinde artık ona dair hiçbir

³⁹⁶ 201a10. Aristoteles, *Fizik*, 95.

³⁹⁷ Aristoteles, *et-Tabî'a*, 1984, 1/170-171.

³⁹⁸ McGinnis, "Avicenna's Natural Philosophy", 72.

³⁹⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 109.

bilkuvve hâl kalmaz. Yani o şey ya tamamen siyah olmuştur ya da tamamen kare olmuştur, geriye olabilecek bir şey kalmamıştır.

Buna karşılık hareket, gerçekleştiği anda dahi hâlâ bir bilkuvvve hâli içerir. Hareket eden şey hem içinde bulunduğu hâlde fiildir, hareket halindedir hem de henüz ulaşmadığı nihai hâl ile yani bilkuvvve olarak yetkinlik olan hal ile ilişkisini korur. Bu nedenle, hareket eden şeyde iki tür bilkuvvvelik birden bulunur. Bunlar ulaşılacak istenen son hâlâ yönelik bilkuvvvelik ile o hâlâ yönelmiş olma yani hareket halinde olmak bakımından bilkuvvveliktir. Hareket sürecinde bunlardan biri fiile geçse bile diğeri hâlâ bilkuvvve olarak mevcuttur. Dolayısıyla hareket tamamlanmadan o şeyin bilkuvvvelikten tamamen kurtulmuş olması mümkün değildir.⁴⁰⁰

Şimdi kuvve ve fiil arasındaki bu ilişki netleştigiine göre hareketin tanımına yaklaşmış bulunmaktayız. Geldiğimiz nokta itibariyle hareket, bilkuvvve halde olan şeyin sahip olduğu ilk yetkinliktir. Ancak bu yetkinlik her bakımdan değil, belirli bir bakımdandır. Nitekim bilkuvvve olan bir şeye çeşitli bakımlardan yetkinlikler ait olabilir. Mesela insan olma ya da olma gibi yetkinlikler, o şeyin sırf bilkuvvve oluşuna bağlı olarak ortaya çıkmazlar. Çünkü bu tür yetkinlikler, varlıkta bulundukları sürece bilkuvvvelik halini ortadan kaldırmazlar; ortaya çıktıklarında da bilkuvvvelik halini dışlamazlar. Bu hususların tamamını dikkate aldığımızda hareketin doğru tanımı şu şekilde olmalıdır:

Hareket, bilkuvvvelik bakımından bilkuvvve olan şeyin ilk yetkinliğidir. ⁴⁰¹	فالحركة كمالٌ أولٌ لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة.
---	--

İbn Sînâ kendi doğru olduğunu düşündüğü hareket tanımını verdikten sonra yanlış hareket tanımlarını ele almaktadır. Buna göre hareket, mahiyet itibarıyla hem karmaşık hem de belirsiz bir yapıya sahiptir. Bu yüzden tarih boyunca pek çok

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 109-110. Hareket ve yetkinlik ilişkisi hakkında ayrıca bk. Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 2021, 37-42. Yetkinlik için ayrıca bk. Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 201-205.

⁴⁰¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 110. Tanım için ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu'*: *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 120.; İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 48.; İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 138.; İbn Sînâ, *en-Necât*, 96.; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 354.; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*, 58.

filozof onun tanımını konusunda netlik sağlayamamış ve çeşitli eksik ya da muğlak tanımlar ortaya koymuştur.⁴⁰² Bunun temel nedeni, hareketin kendisinde fiilen süregiden bir hâlin bulunmaması yani onun ontolojik varlığının doğrudan gözlemlenememesi ve ancak bir şeyin sona erip yerine başka bir şeyin geçtiğinin fark edilmesiyle anlaşılmasıdır.

Bu bağlamda bazı eski düşünürler, hareketi başkalık olarak tanımlamıştır. Çünkü hareket, bir hâlden diğerine geçiştir ve bir şeyin artık eskisi gibi olmadığını göstergesidir. Bu grubu isim vermeksizin Aristoteles de zikreder. Ancak bu yaklaşım İbn Sînâ'ya göre epistemolojik bir hataya düşer: Zira bir şeyin başka bir şeyin delili olması, onunla özdeş olması gerektirmediği gibi; başkalığın delili olan şeyin doğrudan başkalık olması da gerekmez. Eğer öyle olsaydı, her başka olan şeyin aynı zamanda hareket hâlinde olması gerekirdi ki bu da açıkça yanlıştır.

Başka bir grup, hareketi tanımını belirsiz veya zihnen tasavvur edilebilir ama mahiyeti açıkça belirlenemeyen bir doğa olarak tarif etmiştir. Bu tanım, eğer hareketin kendine özgü türsel bir niteliği değil de sadece ona eşlik eden genel bir sıfatı dile getiriyorsa kısmen kabul edilebilir. Nitekim sonsuzluk veya zaman gibi kavramlar da benzer şekilde tanımsal belirsizlik taşır.

Bir diğer tanım ise hareketi aynılıktan çıkış olarak ifade eder. Bu yaklaşım, bir şeyin aynı kalma hâlini her zaman aynı nitelikte kalma durumu olarak tanımlar ve buna aykırı olan şeyi hareket sayar. Fakat bu tanım da eksiktir. Çünkü hareketin zamana yayılmış parçaları, belirli bir anda aynı nitelikte olmayan farklı hâller taşıyabilir. Örneğin yer değiştiren bir varlık, her anda farklı bir mekândadır. Ya da niteliği değişen bir şey, her anda başka bir sığata sahiptir.

Son olarak İbn Sînâ'ya göre bazı düşünürler hareketi, bir hâlden başka bir hâle geçiş veya bilkuvveden fiile ilerleyiş şeklinde ifade etmiştir. Bu tanım Themistius'un hareket tanımını andırmaktadır: “[Hareket tanımındaki] ikâme, değişimin şöyle tanımlanmasını da mümkün kılar: kuvvenin ilk fiilleşmesi. Zira bir surette sükûnete ulaşmak son fiilleşme ise, ona doğru *giderken* hâlâ değişim durumunda olmak, ilk

⁴⁰² İbn Sînâ burada konuyu ele alırken büyük oranda Aristoteles'in konuya girişine benzer ilerlemektedir. Bk. 201b20-202b30. Aristoteles, *Fizik*, 99-105.

fiilleşmedir.”⁴⁰³ Ancak İbn Sînâ’ya göre bu tanım da özsel bir ilişki kurmaz. Çünkü burada kullanılan geçiş veya ilerleyiş terimleri, hareketle eşanlamlı kavramlardır. Bir başka deyişle bu tanımlar hareketi açıklamak yerine sadece onun adını başka kelimelerle ifade etmiş olur. Ayrıca bu kelimeler de öncelikli olarak yer değiştirme hareketini ifade eder ve ancak ikinci derecede mecaz yoluyla diğer değişim türlerine uygulanır.⁴⁰⁴

3.1.2. Hareketin İki Anlamı ve Anda Hareket

İbn Sînâ yanlış hareket tanımlarından hemen sonra hareketin iki anlamını ayrıştırmaya geçmektedir. Bu nedenle öyle görünüyor ki yanlış tanımlar yapılması hareketin iki anlamının gerektiği şekilde ayrıştırılamamasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada hareket layığıyla anlaşıldığında onun iki farklı anlamı olan tek bir terim olduğu ortaya çıkar.

Bu anlamlardan biri fiilen somut varlıklar içerisinde bulunamazken, diğeri fiilen mevcut olabilir. Eğer hareketle kastedilen şey, hareket eden varlığa ait olan ve zihnen kavranan başlangıçtan sona kadar uzanan sürekli bir oluşsa bu durumda hareket eden şeyin başlangıç ile son arasında bulunduğu sürede böyle bir şeye sahip olması mümkün değildir. Çünkü bu tür bir hareketin varlığı, ancak hareket sona erdiğinde düşünülür. Fakat tam da o anda artık ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla bu türden bir hareketin belirli ve gerçek bir varlığı olamaz. Gerçekte bu sürekli hareket tasavvuru, somut dünyada gerçekten mevcut olan bir şey değildir; yalnızca vehim yetisinde bir iz olarak kalır. Bu izlenimin kaynağı, hareket eden şeyin iki mekâna – ayrıldığı yer ve ulaştığı yer – olan nispetinden doğar. Alternatif olarak bu izlenim şu şekilde de meydana gelebilir:

Hareket edenin, belli bir yerde bulunması, o yerin diğer cisimlerle olan yakınlık ve uzaklık ilişkisine göre bir şeklin hayal gücüne yerleşmesine yol açar. Daha sonra hareket eden varlık	يرتسم في الخيال لأنَّ صورة المتحرك – وله حصول في مكانٍ وقربٍ وبعدٍ من الأجسام – تكون قد انطبعت فيه. ثم تلحقها من جهة
--	--

⁴⁰³ 70,5. Themistius, *On Aristotle Physics 1-3*, çev. Robert B. Todd (London: Bloomsbury, 2012), 81.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 111.

başka bir yerde bulunduğunda ve farklı bir yakınlık/uzaklık ilişkisi sergilediğinde, bu ilk şekli bir başka şekil takip eder. Böylece, iki ayrı şeklin varlığı tek bir hareket sureti olarak kavranır. ⁴⁰⁵	الحس صورة أخرى يحصل له آخر في مكان آخر، وقرب وبعد آخرين، فيشعر بالصورتين معاً على أنّها صورة واحدة للحركة.
---	--

Ancak bu şekilde zihinde kurulan hareket, dışta bu biçimiyle var olmaz. Çünkü bu tür bir hareket, başlangıç ve son noktalarında aynı anda belirli bir şekilde mevcut değildir. Ayrıca bu iki sınır noktası arasındaki oluş hâli de kendi başına bağımsız ve sürekli bir varoluşa sahip değildir.⁴⁰⁶

Asıl anlamıyla hareket ise ikinci anlamdaki harekettir:

Fiilen var olan ve adına haklı olarak hareket denilen şey —hareket eden şeyde bulunan hareket—, hareket edenin ne kat ettiği mesafenin ilk sınırında ne de son noktasına ulaşmış olduğu, ikisi arasında bulunduğu bir ara hâlidir. Bu hâl, hareketin fiil hâline geçtiği süre boyunca herhangi bir anda onun belirli bir sınır noktasında bulunduğu ve o sırada hangi zaman aralığını seçerseniz seçin mesafeyi kat eden bir şey olarak gerçekleştiği söylenemeyecek bir biçimdedir. ⁴⁰⁷	وأما المعنى الموجود بالفعل، الذي بالحري أن يكون الاسم واقعاً عليه، وأن يكون الحركة التي توجد في المتحرك؛ فهي حالته المتوسطة حين يكون ليس في الطرف الأول من المسافة ولم يحصل عند الغاية، بل هو في حدٍّ متوسط بحيث ليس يوجد ولا في آنٍ من الآتات التي تقع في مدة خروجه إلى الفعل حاصلاً في ذلك الحد، يكون حصوله في أيّ وقت فرضته قاطعاً لمسافة ما.
---	--

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 112.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 112.

⁴⁰⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 113.

Bir başka deyişle hareket adını haklı olarak taşıyan ve fiilen var olan şey yani hareket eden şeyde gerçekten mevcut olan hareket ne hareketin başladığı ilk noktada ne de tamamlandığı son noktada bulunur. Hareket dediğimiz bu şey, bu iki uç nokta arasında kalan bir ara hâlde gerçekleşir. Ancak bu ara hâl öyle bir şeydir ki onu zaman içinde herhangi bir noktada sabitleyip “işte burada hareket var” demek mümkün değildir. Hangi anı veya zaman aralığını ele alırsak alalım, o anın kendisine ait bir hareketin tamamı ya da hareketin bir kısmı belirlenemez. Burada bahsedilen hareket, hareket eden şeyde bulunan bir surettir: başlangıç ile son arasında yer alan süregelen bir ara oluşturmaz. Bu hâl, sabit bir sınır noktası üzerinden açıklanamaz. Çünkü bu orta hâlde olan varlık, herhangi bir sınır noktasında ne geçmişte vardı ne de gelecekte olacaktır. Başka bir ifadeyle ne bu noktaya gelmeden önce oradaydı ne de geldikten sonra orada kalacaktır. O sadece o anlık orada olma ile belirlenir ve o da ancak hareket hâlinde olma durumu tarafından açıklanabilir. İşte bu, hareketin tanımıdır: Hareket eden bir şeyin hareket hâlinde olduğunu zorunlu olarak belirleyen, daima geçerli olan bir surettir. Hangi zaman noktasını esas alırsak alalım hareket hâlindeki şeyin her zaman bu ara oluş niteliğini taşıdığını görürüz. Yani hareketin sureti, belirli bir anda sabit kalmaz ama tanımı her an için geçerli olur. Bu ara oluş hâli, ilk yetkinlik olarak adlandırılır. Bu, hareketin tamamlanmasından sonra elde edilen ikinci yetkinlikten farklıdır. Hareketin sureti dediğimiz bu şey, hareket eden şeyde ve herhangi bir anda bulunur. Çünkü her an için geçerli olan şey, onun o anda bir ara sınır noktasında bulunduğu ve bu noktada ne önceden ne de sonradan var olduğu bilgisidir. Bu, hareketin tanımını tüm süre boyunca geçerli kılan esas özelliştir.⁴⁰⁸

İki hareket türünü bir örnek üzerinden kıyaslayabiliriz. Bir topun, x ve y noktaları arasında hareket ettiğini düşünelim. Bu hareket, x’ten y’ye kadar sürekli bir aralık olarak gerçekte bir bütün hâlinde var olmaz. Yani top, bu aralık boyunca aynı anda her yerde bulunmaz; sadece bir noktada bulunur, sonra oradan ayrılıp başka bir noktada bulunur ve bu böyle devam eder. Ancak hareket tamamlandıktan sonra zihin bu süreci bir bütün olarak kavrar. Dolayısıyla x ile y arasındaki mesafenin

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 113. Hareketin iki sureti hakkında detaylı açıklama için bk. McGinnis, “Avicenna’s Natural Philosophy”, 72-74.

fiziksel olarak aynı anda mevcut olmasına karşın, hareketin kendisi böyle sürekli bir bütünlük olarak varlık kazanmaz. Bu tür bir hareket algısı, yalnızca zihinde var olan vehim nesnesi niteliğindedir yani dış dünyada somut olarak mevcut değildir.⁴⁰⁹

İbn Sînâ'nın anda hareket ile ilgili bu görüşleri Aristoteles'in *Fizik* 6'da anda hareket olamayacağına yönelik iddialarıyla çelişir görünmektedir.⁴¹⁰ Nitekim Aristoteles burada şöyle demektedir:

‘An’ içinde hiçbirşeyin devinmediği de şurdan çıkıyor: bir devinim olsa, bu devinim daha hızlı ve daha yavaş gerçekleşebilecektir: diyelim ki, N ‘an’ında daha hızlı nesne AB’yi geçsin; daha yavaş nesne aynı zaman içinde AB’den daha az bir uzunluğu, sözgelişi AC’yi geçecektir. Madem daha yavaş nesne ‘an’ın bütününde AC’yi geçti, daha hızlı nesne ‘an’dan daha kısa bir süre içinde devinmiş olacaktır. Dolayısıyla ‘an’ bölünecektir. Ama o bölünemez idi. Demek ki, ‘an’ içinde devinme yok.⁴¹¹	ونحن مثبتون من ذي قبل أنه ليس يتحرك شيءٌ أصلاً في الآن، هذا، فإن كان يمكن، فقد يمكن أن يتحرك أسرع وأبطأ، فليكن الآن عليه، ولنتحرك فيه. الأسرع مسافة ا ب ... فيجب أن يكون الأبطأ يتحرك فيه بمعنى أقل من مسافة ا ب، كأنك قلت: بمسافة ا ج، ولأن الأبطأ في الآن بأسره تحرك مسافة ا ج، فإن الأسرع سيتحركها في أقل من هذا، فيجب أن يكون الآن منقسماً. لكن قد كان غير منقسم، فليكن، يمكن إذن أن يتحرك شيءٌ في الآن⁴¹²
--	--

Diğer taraftan anda hareket iddiası İbn Sînâ'nın kendi görüşleriyle de çelişir görünmektedir. Çünkü hem Aristoteles hem de İbn Sînâ'ya göre an, zamanın uzamlı bir parçası değil, sadece uzamlı zaman dilimlerini bölen, süresiz bir kesittir. Bu nedenle “bir anda hareket” düşüncesi, Aristoteles'in hareketin ancak durum

⁴⁰⁹ McGinnis, “A Medieval Arabic Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the Forma Fluens/Fluxus Formae Debate”, 199.

⁴¹⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 114.

⁴¹¹ 234a24–234b9. Aristoteles, *Fizik*, 267-269.

⁴¹² Aristoteles, *et-Tabî'a*, 1960, 2/644.

değişimiyle mümkün olabileceğini savunan mantığına ters düşer. Çünkü bir şey bir anda hem bir hâlde (x) hem de onun zıttı bir hâlde ($\neg x$) olamaz — bu, çelişmezlik ilkesine aykırıdır. Dolayısıyla bir anda hareket var gibi görünse de Aristoteles’e göre bu bir çelişki doğurur.⁴¹³ İbn Sînâ böylesi bir ihtimali ortadan kaldırmak için her hareketin zamanda olduğu iddiasının nasıl anlaşılacağını açık kılmaya çalışmaktadır. Buna göre bu iddia iki şekilde anlaşılabilir:

[Birinci durumda] hareketle kastedilen şey, bir başlangıç noktası ile ulaşılan bir son nokta arasında, bir şeyde bulunan hâl olabilir. Bu hâl, uzanımlı bir durumdur ve zaman içinde gerçekleşir. Bu hâlin varlığı, bir bakımdan geçmişteki şeylerin varlığına benzer; ama başka bir bakımdan onlardan farklıdır. Şöyle ki: Geçmişte var olmuş olan şeyler, bir zamanlar şimdi olan geçmiş bir anda gerçekten mevcuttu. Oysa burada söz konusu olan, hareketle kastedilen şeyin bir tür kat etme olmasıdır — bu anlamıyla durum farklıdır. [İkinci durumda ise], hareketle kastedilen şey daha önce sözünü ettiğimiz ilk yetkinliktir. Bu takdirde onun zaman içinde oluşu, illaki belli bir zaman dilimine yayılması gerektiği anlamına gelmez. Aksine her ne kadar bu türden bir hareket bir kat etme fiiline eşlik edecekse ve bu da belli bir zaman aralığına tekabül edecekse de yine de bu, onun zamanın	فإنما أن يعني بالحركة الحالة التي للشيء بين مبدأ ومنتهى، وصل إليه، فيقف عنده أو لا يقف؛ فتلك الحالة الممتدة هي في زمان، وهذه الحال فوجودها على سبيل وجود الأمور في الماضي وتباينها بوجهٍ آخر؛ لأن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجودٌ في أن من الماضي كان حاضراً، ولا كذلك هذا، فتكون هذه الحركة يعني بها القطع. وأمّا يعني بالحركة الكمال الأول الذي ذكرناه، فيكون كونه في زمان لا على معنى أنه يلزمه مطابقة الزمان، بل على أنه لا يخلو من حصول قطع؛ فذلك القطع مطابق للزمان، فلا يخلو من حدوث زمان، لأنه كان ثابتاً في كل آنٍ من ذلك الزمان مستمراً فيه.
---	--

⁴¹³ McGinnis, “Avicenna’s Natural Philosophy”, 74.

anları içinde devamlı aynı şekilde var olduğu anlamına gelmez. ⁴¹⁴	
---	--

Bu pasajda hareketin zamanla ilişkisi iki farklı anlamda ele alınmaktadır. İlk anlamda hareket, bir başlangıç noktası ile bir son nokta arasında, bir varlıkta bulunan ve uzanımlı bir şekilde gerçekleşen bir hâl olarak düşünülmektedir. Bu türden bir hareket zaman içinde meydana gelir ve varlığı, geçmişteki şeylerin varlığına benzer bir nitelik taşır. Yani nasıl ki geçmişte var olmuş olan bir şey, bir zamanın şimdisi içinde gerçekten mevcut olmuşsa bu tarzda düşünülen hareket de kendi zaman dilimi içerisinde gerçekten var olmuştur. Ancak burada hareketin kat etme anlamına gelmesi, bu durumu geçmiş varlıkların varoluşundan ayırır. Hareketin kendisi yalnızca olmuş bitmiş bir şey değil, bir geçişin kendisidir. İkinci anlamda ise hareket, ilk yetkinlik olarak ele alınmaktadır. Bu durumda onun zaman içinde olması, belli bir zaman aralığına yayılması gerektiği anlamına gelmez. Elbette ki bu tarzda bir hareket, bir kat etme fiiline eşlik eder ve bu da bir zaman süreciyle ilişkilidir. Ancak bu ilişki, onun zaman içinde sürekli ve sabit bir şekilde var olduğu anlamına gelmez. Yani bu ilk yetkinliğin varlığı, belirli bir süreklilik içinde zamana yayılmış ve o zaman boyunca aynı kalan bir hâl değildir. McGinnis'ten aktarımla kısaca ifade etmek gerekirse hareketin zamanda olması, onun mutlaka belli bir zaman dilimine tekabül etmesi anlamına gelmez. Ancak bu, onun bir geçiş içermeyeceği anlamına da gelmez. Geçiş, zamanla örtüşen bir süreçtir ve bu durumda hareketin belli bir zamanda gerçekleştiği de söylenebilir. Sonuç olarak yalnızca bir anda bir hâlde olmak hem hâl değişimini hem de zaman içinde gerçekleşen bir geçişi zorunlu kılar.⁴¹⁵ İbn Sînâ bu hareket yaklaşımı ile böylece Antik Yunan'dan devraldığı yetkinlik odaklı bir tanımın nasıl olup da süreç anlamını da açıklayacağı sorununa yanıt bulmuş olmaktadır. Buna göre bir şey yalnızca bir anda belli bir noktadaysa ve başka her anda başka bir noktadaysa bu şey harekettir. Çünkü bir şey bir noktada bir an bile fazla kalırsa, o süre zarfında hareketsizdir. Bu yaklaşım, bir yetkinliğin yani sadece bir anda bir noktada olma durumunun nasıl bir süreci açıklayabileceğini gösterir.⁴¹⁶

⁴¹⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 114.

⁴¹⁵ McGinnis, "Avicenna's Natural Philosophy", 74-75.

⁴¹⁶ McGinnis, "Avicenna's Natural Philosophy", 74.

İbn Sînâ anda hareket halinde olmak ile ilgili olası bir itiraz üzerinden konuyu daha da açıklar. İtiraza göre bir yerde bulunmak ve buna bağlı olarak an kavramlarının yalnızca evrensel yani küllî mefhumlar olduğunu ve bu nedenle gerçek, fiilî bir varlık taşımadıklarını savunur. İtiraz sahibine göre, gerçek olan yalnızca şu anda, bu yerde bulunmaktır. Buna karşılık öncesinde veya sonrasında o yerde bulunmamak gibi ifadeler, yalnızca zihinde var olan soyutlamalardır. Aynı şekilde, an dediğimiz şeyin de yalnızca bir zihinsel ilişki olduğu ve kendi başına, somut bir varlık gibi var olmadığı öne sürülür. Zira tümel olan, yalnızca tikel örnekler üzerinden belirlenebilir; bu da tümelin kendi başına var olmadığı anlamına gelir.

İbn Sînâ bu iddiaya şu şekilde karşılık verir. Bir yerde bulunmak hâli, gerçekten de birçok özneye aynı anda yüklendiği zaman, yani birden fazla şey aynı anda bir yerde bulunuyor denildiğinde, bu tümel ve soyut bir hâl gibi değerlendirilebilir. Ancak bu hâl, aynı anda olmamak şartıyla yalnızca tek bir özneye yükleniyorsa, durum daha karmaşık hâle gelir. Çünkü böyle bir durumda, bir kavramın farklı zamanlarda aynı özneye yüklenmiş olması, onun anlam ve varlık boyutunda bir değişim taşıdığını gösterir. İbn Sînâ, bu durumu açıklamak için renk örneğini kullanır. Bir cismin önce siyah sonra beyaz olması hâlinde, her iki durumda da renk kategorisine aittir. Ancak siyahlık, beyazlıkla yer değiştirir. Bu da o renge dair bir belirlenim değişikliğini gösterir. Burada renk cinsi sabit kalır, ama taşıdığı belirleyici farklılaşır. Aynı şekilde, bir tahta önce evin duvarına ait olabilir, sonra çatıya bağlanabilir. Tahta aynı tahtadır, ancak taşıdığı ilişki ve konum değişmiştir. Ancak hareket hâlinde olan bir nesne söz konusu olduğunda bu ilişki sadece değişmiş olmaz. Önceki hâl ortadan kalkar ve yerine yeni bir varlık girer. Bu da daha önceki bir yerde bulunma hâlinin başka bir şekilde yeniden ortaya çıkması değil, bütünüyle yeni bir belirlenim kazanılması anlamına gelir. Bu noktada İbn Sînâ, şu soruyu ortaya koyar: Mevcut bir yerde bulunma hâli, tıpkı renk gibi bir belirlenim midir? Yani bir nesneye özgü bir hâl olarak, o anda ilişki kurduğu şeyle birlikte mi değişir? Yoksa sıcaklık ya da yaşlılık gibi mi düşünülmelidir? Yani kendi başına sabit bir özellik olup, yalnızca etki ettiği nesne mi değişmektedir?⁴¹⁷

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 115-116.

İbn Sînâ'ya göre ilk olarak, şu yerde ya da bu konumda bulunmak gibi ifadeler, ilk bakışta fiilî olarak var olan belirli durumlar gibi görünse de aslında kendi başlarına gerçeklik taşımazlar. Bunlar zihinsel belirlenimlerdir. Çünkü mekânsal büyüklükler sürekli; bu yüzden onların “fiilî” parçaları yoktur. Sadece daha önce ele aldığımız hareket içermeyen bölünme türlerinden birine bağlı olarak bazı dış nedenlerle arızî olarak parçalı kabul edilirler. Bu bölünme, onların gerçek anlamda değil, zihinsel olarak birçok mekânmış gibi algılanmasına neden olur.

Hareket, eğer bu tür bir süreklilik boyunca gerçekleşiyorsa, bu süreklilik içindeki anlar ya da duraklar arasında fiilî bir çokluk da yoktur. Yani hareket, fiilî olarak yalnızca bir tanedir. Zira eğer mekânsal büyüklük bir başka deyişle hareketin kat ettiği mesafe sayıca bir ise ve onda herhangi bir kesinti ya da bölünme gerçekleşmemişse, hareketin de kendi içinde çokluk taşıması mümkün değildir. Bu durum, bir cismin önce siyah sonra beyaz olduğu durumdan farklıdır; çünkü orada renk değişimi gerçekten var olan bir değişimdir. Oysa burada, hareketin sürekliliği içinde bir ayrım, bir kopuş ya da bir kesiklik bulunmadığı için bu süre içinde gerçekleşen hareketin de birden fazla olduğu söylenemez.

İbn Sînâ daha sonra bir istisna durumu belirtir: Eğer mekânsal büyüklük, hareketten bağımsız şekilde hareket içermeyen bölünme türlerinden biri bakımından arızî olarak bir bölünmeye uğrarsa, işte o zaman o büyüklük fiilî değil, yalnızca arızî bir çokluk kazanır. Ama bu çokluk, hareketin kendisinden kaynaklanmaz; hareket bu bölünmenin ne nedeni ne de zorunlu sonucu olur. Bu durumda ortaya çıkan çokluk da zatî değil, haricîdir. Yani şeyin kendisinde değil, şeyin başka şeylerle kurduğu ilişkide ortaya çıkan bir çokluktur.

Sonuç olarak, bu hâl yani hareketin kendisi renk gibi doğrudan kendi içinde değişim gösteren bir hâl değildir. Renk değişiminde siyahlıktan beyazlığa geçiş gibi gerçek bir ayrım vardır. Oysa harekette, hareket eden şeyin bir yerden başka bir yere geçtiği sırada belirli bir yerde mutlak olarak bulunuyor olması gerekmez. Dolayısıyla bu yerlerin birbirine göre dışlayıcı olması, hareketin türünü değiştirmez. Hareket hâlî sürekli; araya giren ayrımlar ise zihinseldir, dışsaldır ve arızîdir. Bu nedenle

hareket edenin çok yerde bulunuyor olması onun çok hareket gerçekleştirdiği anlamına gelmez. Hareket, fiilî olarak hâlâ bir ve sürekli dir.⁴¹⁸

İbn Sînâ, hareketin ilişkili olduğu altı⁴¹⁹ durumu açıklarken sürekliliğini tehlikeye atacak bir başka itirazı daha ele almaktadır. Söz konusu itiraz hareketin başlangıç ve son noktasıyla ilgilidir. İtirazdan önce İbn Sînâ'nın konuyla ilgili ifadelerini ele almak yerinde olacaktır. Buna göre hareketin başlangıç noktası ve varış noktası ile olan bağı, onun tanımından kaynaklanır. Çünkü hareket, bir şeyde meydana gelen ilk yetkinliktir; bu yetkinlik, ikinci bir yetkinliğe yönelerek orada tamamlanır. Bu iki yetkinlikten önce gelen bir bilkuvve hâl vardır ki bu da ilk yetkinliğin yöneldiği ikinci yetkinliğe doğru ilerlerken geride bıraktığı durumdur. Bu başlangıç ve bitiş noktaları çeşitli biçimlerde olabilir. Bazen bunlar doğrudan zıt kutuplardır. Bazen iki zıt arasında yer alırlar; biri bir zıttta daha yakinken, diğeri ötekine daha yakındır. Bazense bu iki nokta ne zıttır ne de zıtlar arasında yer alır. Fakat zıt ya da karşıtlık ilişkisi içinde oldukları bir kümeye dâhildirler. Böyle durumlarda bu iki nokta aynı anda birlikte var olamazlar. Göksel küre hareketlerinde bu tür bir ilişki gözlemlenir: Başlangıç ve son noktaları birbirine zıt değildir ama eşzamanlı olarak bulunamazlar. Bazı durumlarda, bu başlangıç ve bitiş noktalarında hareket eden şey kısa bir süre kalır; böylece bu iki noktada sükûnet gerçekleşmiş olur. Ancak bazen, örneğin sadece varsayım yoluyla belirlenmiş bir sınır noktasında, hareket eden şey orada yalnızca bir an kadar bulunur. Bu tür bir durumda ne başlangıçta ne de sonda bir durma söz konusu olur. Göksel küre örneğinde olduğu gibi hareket belirli bir başlangıç noktasını terk eder ve belirli bir sona doğru yönelir. Ancak bu iki noktada da durmaz. Dolayısıyla hareket, tanımı gereği bu iki noktayla ilişkili olmak durumundadır. Ancak bu ilişkinin niteliği, zıtlık, karşıtlık, geçici durma ya da hiç durmama gibi farklı biçimlerde olabilir.⁴²⁰

İtiraz ise şu şekildedir: Eğer siz diyorsanız ki süreklilik taşıyan şeylerde başlangıç ve bitiş noktaları fiilî olarak değil, sadece bilkuvve olarak vardır ve ancak harici bir

⁴¹⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 116-117.

⁴¹⁹ İlgili altı hususu İbn Sînâ şu şekilde ifade eder: “Bil ki, hareket çoğunlukla altı şeye bağlıdır: (1) hareket eden, (2) hareket ettiren, (3) ona göre hareket edilen şey, (4) çıkış noktası, (5) varış noktası ve (6) zaman.” İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 118. Konuyla ilgili ilave açıklama için bk. Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 2021, 59-86.

⁴²⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 124.

nedenle belirginleşir, o zaman böyle bir ayırıcı nedenin fiili olarak var olmadığı durumda başlangıç ve bitiş noktalarının var olmaması sorunu ortaya çıkar. Bu durumda da bir hareketin başlamasından ya da bitmesinden söz edilemez. Ama bu görüş, özellikle gök cisimleri gibi sürekli hareket hâlinde olan varlıklar için uygulanırsa onların da hareket etmediğini kabul etmek gerekir ki bu apaçık bir saçmalıktır.⁴²¹

İbn Sînâ'nın bu itiraza yanıtına göre ise hareketin başlangıç ve bitiş noktaları, belirli bir türden bilfiillik ve bilkuvvelik üzerinden varlık kazanır. Bilkuvvelik burada iki şekilde ele alınır: fiile yakın olan ve fiilden uzak olan. Hareket eden bir şey, herhangi bir anda hareket hâlindeyken fiile yakın bir bilkuvve olarak belirli bir sınır noktasına sahiptir ve bu noktaya yine belirli bir anda ulaşmıştır. Bu sınır noktası, bir varsayım ya da fiilî bir ayırma ile birlikte fiilî bir sınır hâline gelir; ancak varsayımla belirlenen bir noktada sükûn gerçekleşmez aksine hareket devam eder. Buna karşılık gelecekteki bir sınır noktası yani bitiş noktası ne varsayımla ne de herhangi bir fiilî sebep ile fiilî olarak belirlenemez. Bu noktanın gerçekten belirlenebilmesi, ona kadar olan mesafenin tamamının kat edilmesine bağlıdır. Hareket bağlamında başlangıç, bitiş ya da genel anlamda bir sınır noktası ancak varsayımla belirlenebilir. Bu nedenle, göksel kürenin herhangi bir hareketi için, belirli bir zamanda işaret edilebilecek ya da bilgisine ulaşılabilen herhangi bir başlangıç ya da bitiş noktası ancak varsayımsal düzeyde mevcuttur. Bazen başlangıç ve bitiş noktaları birbirinden ayrıdır ve iki farklı zaman diliminde varsayımla belirlenen iki ayrı noktadır. Bazen ise aynı nokta hem başlangıç hem de bitiş noktasıdır; başlangıç noktası olma niteliğini hareketin ondan başlamasından, bitiş noktası olma niteliğini ise hareketin ona yönelmesinden alır. Ancak bu iki nitelik, aynı mekânsal noktaya iki farklı zamanda yüklenmiş olur. Hareketin başlangıç ve bitiş noktalarına olan bağımlılığı -yer veya konum kategorisinde olması fark etmeksizin- belirli bir hareket ya da mesafe tayin edildiğinde onunla birlikte bu iki sınırın da tayin edilmiş olmasıyla açıklanır. Yer değiştiren şeyin bu noktalara olan bağımlılığı ise bu noktaları ya fiilen ya da fiile yakın bir

⁴²¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 125.

bilkuvvelikle taşınmasındadır. Her iki hâlde de hareketin başlangıç ve bitiş noktalarına olan bağımlılığı, bu noktaların fiilî olması zorunluluğuna dayanmaz.⁴²²

3.1.3. Hareketin İlk Parçası Sorunu

İbn Sînâ'nın hareketle ilgili ele aldığı bir diğer problemin hareketin bir ilk parçasının olup olamayacağıdır. Bu sorun esasında hareketin bölünebilirliğiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim eğer hareket sonsuzca bölünebilirse bir ilk parçası mümkün olmayacaktır. Ama eğer bölünmesinin bir sınırı varsa bu sınır ilk parça olacaktır. İbn Sînâ bu sorunu *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü 't-tabî'*, III. Makale 6. Fasıl'da ele almaktadır. Fasılın girişindeki anlatı esasında daha önce birinci bölümde izomorfizm bağlamında ele alınmıştı. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ'ya göre cisim, hareket ve zaman sonsuzca bölünebilirdi ve bu bölünebilirliğin merkezinde cismin sonsuzca bölünebilme imkânı yer almaktaydı. Bir başka deyişle cisim sonsuzca bölünebilir olduğu için hareket ve dolayısıyla zaman sonsuzca bölünebilirdi. İbn Sînâ'nın bu fasla girişi ise şu şekildedir:

Mesafe bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebilir olduğunda, ona tekabül eden hareket de yani onu katetme anlamında benzer şekilde sonsuzca bölünebilir olur. Eğer hareket bölünemez olsaydı, o hâlde onun katettiği mesafe de ya bölünemez olurdu. Bu ise imkansızdır. Ya da bölünebilir olurdu. Eğer [hareket bölünemezken mesafe,] bölünebilir olsaydı o zaman [mesafenin] başlangıcından bölünmenin	إذا كانت المسافة تنقسم إلى غير النهاية، بالقوة، فكذاك يجب أن تنقسم الحركة التي بمعنى القطع، معها إلى غير النهاية، بالقوة. ولو كانت حركة لا تتجزأ، لكانت مسافتها إما غير متجزئة، وهذا محال، أو متجزئة، ولو كانت متجزئة لكانت الحركة من مبدئها إلى موضع القسمة أقل من الحركة من مبدئها إلى منتهاها،
--	---

⁴²² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 125-126. McGinnis'in örneğiyle bir topun xyz doğrultusunda hareket ettiğini düşünelim. Top, y noktasından geçerken fiile yakın kuvve gerçekleşir. Z noktasında durduğunda ise fiilden uzak kuvve fiile dönüşür. Burada y noktası, topun gerçekten durduğu bir yer değildir. Sadece hareket ederken geçtiği bir anlık konumdur. Bu nedenle y, hareketin bitiş noktası değil, hareket süreci içinde varsayımsal olarak geçilmiş bir noktadır. Jon McGinnis, "Positioning Heaven: The Infidelity of a Faithful Aristotelian", *Phronesis* 51/2 (2006), 153.

gerçekleştiği yere kadar olan hareket, başlangıçtan sona kadar olan hareketten daha az olurdu. Ancak bölünemez olandan daha az olan hiçbir şey yoktur. Ayrıca o bölünme noktasına kadar olan hareket, bütün mesafeyi tamamen kat eden sözde bölünemez hareketin bir parçası olmuş olurdu. Bununla birlikte, hareket bölünebilir olduğunda, ona tekabül eden zaman da bölünebilir olur. Hatta aslında hareketin bölünebilir olması, zamanın ve mesafenin bölünebilir oluşuna bağlıdır. Ayrıca mesafe, hareket ve zamanın her birinin bölünebilir olduğu, hızlı ve yavaş hareketin varlığından da anlaşılır. Zira yavaş bir hareketin belirli bir zamanda katettiği mesafe, hızlı bir hareketin aynı sürede katettiği mesafeden daha azdır. Bu da mesafenin bölünebilir olduğunu gösterir. Hızlı hareket, bu daha kısa mesafeyi daha kısa sürede katettiği için zaman da bölünebilir olur. Ve senin de daha önce öğrendiğin üzere hareket bölünebilirlik bakımından mesafe ve zamana tâbidir.⁴²³	ولا أقل من غير المتجزئ، ومع ذلك لكنت تلك الحركة جزءاً من الحركة التي بها استوفيت المسافة. وإذا انقسمت الحركة انقسم بإزائها الزمان، بل إنّما تنقسم الحركة بسبب انقسام المسافة أو الزمان. ومن الموجود حركة سريعة وبطيئة، ومنها يتبين أن كل واحد من هذه، ينقسم، فإنّ المسافة التي تقطعها السريعة في زمان، يلزم أن تكون البطيئة تقطع أقل منها فينقسم المسافة، والسريعة تقطع ذلك الأقل في زمان أقل فينقسم الزمان، والحركة تتبع المسافة والزمان في الانقسام كما علمت.
--	--

Pasajdaki anlatıya göre mesafe, bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebilir olduğunda bu mesafeyi kat eden hareketin de aynı şekilde bölünebilir olması gerekir. Çünkü hareket, bu mesafe boyunca gerçekleşir ve eğer mesafe sonsuzca bölünebiliyorsa bu sürekliliğe uygun biçimde hareketin de bölünebilir olması

⁴²³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 311.

beklenir. Aksi takdirde, bir çelişki doğar. Eğer hareket bölünemez olsaydı, bu durumda ya katettiği mesafe de bölünemez olurdu -ki bu yanlıştır- ya da mesafe bölünebilir olurdu ama hareket bölünemez kalırdı. Bu durumda ise mesafenin başlangıcından bölünmenin gerçekleştiği noktaya kadar olan hareket, tüm mesafeyi kat eden hareketten daha az olmuş olurdu. Ancak bölünemez olan bir şeyden daha az olması mümkün değildir. Çünkü bölünemez bir şeyin daha küçük bir parçası olamaz. Dahası bu durumda söz konusu hareket, bütün mesafeyi kat eden hareketin bir parçası olmuş olurdu ve bu da onun zaten bölünebilir olduğunu gösterir.

Bunun yanında, hareketin bölünebilirliği ona eşlik eden zamanın da bölünebilir olmasını gerektirir. Aslında hareketin bölünebilir olması, doğrudan zamanın ve mesafenin bölünebilir oluşuna bağlıdır. Mesafe, hareket ve zamandan oluşan bu üç unsur birbirine bağlı olarak bölünebilirlik taşır.

İbn Sînâ, bu ilişkiyi hızlı ve yavaş hareket örneğiyle destekler. Buna göre belirli bir zaman aralığında yavaş bir hareketin katettiği mesafe, hızlı bir hareketin aynı sürede katettiği mesafeden daha azdır. Bu durum, mesafenin bölünebilir olduğunu gösterir. Ayrıca, hızlı hareket daha kısa bir süre içinde daha kısa bir mesafeyi kat edebileceğinden, zamanın da bölünebilir olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla hareketin, bölünebilirlik bakımından, zaman ve mesafeye tâbi olduğu anlaşılır.

Önceki bölümde cismin fiziksel bölünmesinin bir sınırı olduğu ifade edilmişti. Burada ise hareketin cisim üzerinden sonsuz bölünebilirliği ispat edildi. Eğer cismin fiziksel olarak sonsuz bölünmesi mümkün değilse hariçteki hareketin de sonsuz bölünmesi imkânsız olmaz mı? İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtı oldukça nettir. Her ne kadar cismin bölünmesi bir yerde dursa da bu büyüklük de esasında sürekli bir büyüklüktür yani atom değildir. Dolayısıyla her ne kadar cisim fiziksel olarak daha fazla bölünemese de onun üzerinde gerçekleşen hareket bölünmeye devam edebilir. İbn Sînâ'nın buna ilişkin kanıtı yeniden şu şekilde ifade edilebilir:

Varsayalım ki:

- d kadar bir doğal minimum mesafe, t süresinde katediliyor,
- Bu hareket doğal olarak mümkün olan en küçük hareket kabul ediliyor. Ama:

- Hareket eden cisim, bu hareketin ortasında, mesela t' anında bir engelle karşılaşır (ki $t' < t$),

- Bu durumda d' den daha kısa bir mesafe, t' süresinde katedilmiş olur.

Bu da sözde en küçük hareketten daha küçük bir hareketin var olduğu anlamına gelir — ki bu çelişkidir. Dolayısıyla, doğal olarak en küçük hareket diye bir şey olamaz. Hareket, tıpkı zaman gibi sürekli olup, mutlak bir alt sınırı bulunmaz.⁴²⁴

Hareketin bölünebilirliği yalnızca zamana bağlı değildir. Hareket, aynı zamanda hareket eden şeyin parçalarına göre de bölünebilir. Bu tür bölünme, özellikle yer değiştirme dışındaki hareket türleri için daha belirgindir. Yer değiştirmede bunun mümkün olmadığının delili ise parçaların durumuna dayanmaktadır. Buna göre hareket eden şeyin parçaları ya fiilen ya da bilkuvve olarak vardır. Eğer bu parçalar fiilen mevcutsa bunlar ya süreklilik yoluyla bir bütün oluşturur ya da birbirine bitişik hâlde bulunurlar. Ancak süreklilik hâlindeki parçaların kendilerine ait belirli bir yeri olmadığı için, onların yer değiştirdiği söylenemez. Bitişik olan parçaların ise bir yeri vardır; fakat bu parçalar hareket ettiklerinde bulundukları yeri tamamen terk etmeyip sadece yüzeyde bir değişim yaşıyorsa yer değiştirme anlamında bir hareket gerçekleşmiş olmaz. Eğer parçalar sadece bilkuvve hâlindeyse fiilî olarak gerçekleşen hareketin bu bilkuvve parçalara nasıl dayandığı belirsizleşir.

Diğer taraftan niteliksel gibi başka türden hareketlerde ise hareketin fiilen gerçekleştiği parçalara tekabül eden değişimler daha açık biçimde izah edilebilir. Öyle ki değişimin her bir parçası, değişen şeyin belli bir parçasında meydana gelir. Tüm bu kısmi değişimlerin toplamı ise bütünün değişimini oluşturur. Değişim yalnızca bütün ve onun parçalarına aittir, bir parçanın parçasına ait değildir. Dolayısıyla gerçek anlamda değişim, bütünün değişimidir.⁴²⁵

İbn Sînâ faslında devamında esasında daha önce verdiği kanıtı yeniden ifade edip bunun ilk hareket varsayımıyla ilişkilendirmekte ve bu varsayımı reddetmektedir. Buna göre her hareketin ve değişimin sonsuzca bölünebilir bir zaman içinde gerçekleştiği dikkate alındığında hareketler arasında ilk olanı belirlemek mantıksal

⁴²⁴ McGinnis, “Avicenna’s Natural Philosophy”, 85.

⁴²⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 312.

bir çelişki doğurur. Eğer bir hareketin “ilk” olduğunu söylemek mümkün olsaydı, bu hareketin belirli bir mesafeyi katetmiş olması gerekirdi. Fakat bu mesafe bilkuvve olarak bölünebilir olduğuna göre, bu mesafeyi iki parçaya ayırmak mümkündür. Bu durumda ilk parçadaki hareket, ikinci parçadakinden önce gerçekleşmiş olur. Böylece tamamı ilk olarak tanımlanan hareketin kendi içinde bir önce ve sonrası olur ki, bu da onun gerçekten ilk olamayacağı anlamına gelir. Yani ilk hareketin kendisi içinde daha önce gerçekleşmiş bir başka hareket varsa bu, ilk olma niteliğini ortadan kaldırır. Bu çelişki, hareketin başlangıcında mutlak anlamda bir ilk hareket olamayacağını gösterir.⁴²⁶

İbn Sînâ bu genel iddiasını desteklemek için ilkin anlamları üzerinden bir diğer kanıt vermektedir. Buna göre ilkin üç anlamı vardır:

Bunlardan ilki [1] sınır anlamında ilktir: Yani, mesafenin ilk parçasına ve onun sınırına tekabül eden şey ile, o harekete uygun düşen zamanın ilki ve onun sınırına karşılık gelen şeydir. Bu durumda bu şey ilktir. İlkin ikinci bir anlamı daha vardır [2]: Hareket, fiilen ya da varsayım yoluyla bir bölünmeye sebep olduğunda daha önce gelen parça, fiilen gerçekleşen hareketin parçaları arasında ilk olarak adlandırılır. Bir başka şekilde de [3] hareketin ilke sahip olduğu düşünülebilir. Şöyle ki bazıları demiştir ki bu cisimler bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebilir olsa bile, onlar bölündüğünde nicelik dışındaki suret ve heyetlerini korumazlar. Örneğin bir cisim öyle bir sınır noktasına ulaşır ki daha fazla bölünse	أحدها: الأول بمعنى الطرف، وهو الذي يوافق أول المسافة وطرفها، وأول الزمان المطابق لتلك الحركة وطرفه. فهذا أول. وأول بمعنى آخر، وهو أنه إذا عرض للحركة تقسيم بالفعل أو بالفرض، كان الجزء المتقدم أول أجزاء الحركة التي بالفعل. وقد يُظنُّ أن للحركة أولاً على وجه آخر، وهو أنه قد قال بعضهم إنّ هذه الأجسام، وإن كانت تنقسم إلى ما لا نهاية في القوة، فليست تنقسم محافظةً لصورها وهيئتها غير هيئة الكم، فإن الجسم يبلغ حدًّا لا يُبحث لو انقسم بعد أن يكون ماءً أو هواءً أو نارًا. قالوا: أو كان
--	--

⁴²⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 313.

artık su, hava ya da ateş olmaz. Dediler ki: Hareket eden şey ister bir cisim olsun isterse bir mekânsal büyüklük, eğer bu mekânsal büyüklük kendi başına (onlara göre küçüklük bakımından aşılabilir olan) bir sınıra sahipse, o zaman hareketin de bir sınırı olur ve bu, var olan en küçük harekettir. ⁴²⁷	متحرِّكًا أو مسافة؛ فإذا كان للمسافة — من حيث هي مسافة — حد لا يُعَدُّه في الصغر، كان للحركة حد في الوجود أصغر الحركات، فلا توجد حركة مفردة أصغر منه.
--	---

Şimdi İbn Sînâ'nın üstlendiği görev, bu üç anlamda da bir ilk hareketin olamayacağını göstermektir. Eğer üç anlamda da ilk hareket olmadığı gösterilebilirse mutlak olarak ilk hareket olmayacağı da iddia edilebilir. Buna göre (1) Sınır anlamında “ilk” olan hareket, aslında bir hareket değildir; dolayısıyla, bu anlamda hiçbir şey “ilk hareket” olamaz. (2) İkinci anlamda yani bölünmeyle ortaya çıkan hareket anlamında hareket eden şey, gerçekten değil, sadece varsayımsal ve arızî olarak ilk olabilir. (3) Üçüncü yaklaşıma gelince gerçekten en küçük hareket diye bir şey varsa bile bu hareket yalnızca kendi başına bir başlangıç ve sona sahip bağımsız bir hareket olabilir; daha büyük bir hareketin “ilk” parçası olarak tanımlanamaz. Çünkü bu tür bir parçaya ayırma varsayımı dayanırken, hareketin birliği gerçekliğe dayanır. En fazla, ondan daha küçük bir hareketin fiilen mevcut olmaması nedeniyle, en küçük hareket olarak kabul edilebilir — fakat bu da ancak varsayımsal olarak daha küçüğü düşünülemediği sürece geçerlidir. Bu yüzden tartışma, bu görüş netlik kazanana kadar askıda kalır.⁴²⁸

İbn Sînâ konuyu çok fazla askıda tutmadan hemen çözüme geçmektedir. İlk iki anlamı kolayca reddederken bu üçüncü anlamın hem tasvirinde hem de reddinde oldukça detaya girmektedir. Buna göre sürekli olan bir hareketin, belirli bir başlangıç ve bitiş noktasıyla sınırlanmış “ilk parçası” olamaz. Çünkü başlangıcı ve sonu olan herhangi bir büyüklük, bölünemez bir noktaya ulaşamaz; her zaman daha da bölünebilir durumdadır. Bu nedenle sürekli bir hareket içinde en küçük hareket

⁴²⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 313.

⁴²⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 314.

gibi bir unsurdan söz edilemez. Hareketin parçası ancak sınır noktaları belirlenerek fiilen tanımlanabilir. Fakat bu sınırlandırma hiçbir zaman tamamen mümkün olmaz, çünkü sürekliliği ortadan kaldırmadan bu sınırlar bilfiil hale gelmez. Bilfiil bir ayrılma ve kesinti olmadığı sürece, sürekli olan bir şeyde mutlak sınırlar çizilemez. Dolayısıyla bu tür hareketin bölünmesi sonsuzdur ve ortaya çıkan parçalar birbirine denktir, hiçbirinin ayrıcalığı yoktur. Bu durumda, en küçük hareket varsayımı geçerli olmaz. Çünkü bu tarzda tanımlanabilecek bir hareket, hâlâ bölünebilir olmaya devam eder. Fiilen belirli bir başlangıç ve bitişe sahip, tamamlanmış ve bölünemez bir hareket de mevcut değildir. Böyle bir ilk hareket ancak süresiz ve ardışık hareketlerde olabilir. Süreklilik içeren bir hareket boyunca, bağımsız ve belirli bir ilk parça mevcut olamaz. Bu tür hareketin tüm parçaları bir bütünlük içindedir. Eğer hareketin bütünü içinde en küçük ama sürekli bir parça belirlenseydi bu belirleme hareketin sürekliliğini bozardı. Oysa biz böyle bir bölünmenin sürekliliği bozmadığını varsayıyoruz. Fakat bu varsayımdan saparsak, belirlenen ilk parça hiçbir uzam içermeyen, yani mesafe kat etmeyen bir hâl olur ve bu da hareketin varlığını ortadan kaldırır. Bu nedenle, sürekli bir hareketin herhangi bir parçası ilk olarak belirlense bile o parça potansiyel olarak başka bir ilk parçaya daha bölünebilir. Aynı durum sükûnet için de geçerlidir. Sükûnet doğal bir hareketin sonucuysa, onu hızlandırır; zorlayıcı bir hareketin sonucuysa, onu yavaşlatır ve her iki durumda durma ile sonuçlanır. Hareketle ilişkili ayrışma, birleşme, yaklaşma veya dağılma gibi durumlarda da belirli bir ilk andan söz edilemez. Çünkü bu tür olayların da sabit bir başlangıç anı yoktur. Dolayısıyla, bu olgulara “ilk” denmesi mutlak anlamda reddedilir.⁴²⁹

İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâû't-tabîi*, III. Makale 6. Fasıl'da son olarak Aristoteles'in atom bir başka deyişle en küçük parça hareket edemez iddiasını ele almaktadır. Aristoteles'in anlatımına göre parçasız bir nesnenin hareket etmesi kendi başına imkânsızdır. Ancak bir bütünün içinde yer alıyorsa, onunla birlikte hareket ediyormuş gibi görünebilir — örneğin bir teknenin içinde bulunan bir nesne, tekneyle birlikte hareket eder. Burada parçasız ile kastedilen şey, niceliksel olarak bölünemeyen varlıktır. Parçaların hareketi ile bütünün hareketi aynı şey

⁴²⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 315-316.

değildir. Örneğin bir kürede merkeze yakın parçalar, dışarıdaki parçalardan farklı hızlarda hareket eder. Bu da gösterir ki hareket tek bir şey değildir aksine farklı hızlara bölünür. Parçasız bir şeyin gerçekten hareket etmesi mümkün değildir. Diyelim ki böyle bir nesne bir durumdan diğerine geçiyor. O hâlde değişim süresi boyunca bu nesne ya bir hâlde ya da diğer hâlde bulunmak zorundadır. Ama parçaları olmadığı için ikisinde birden olamaz. Eğer ikinci hâlde olmuş olsaydı değişimi tamamlamış olurdu. Oysa biz onun hâlâ değişmekte olduğunu varsaydık. O hâlde değişim süresince ilk hâlde kalıyor demektir ki bu da hareket etmediği yani sükûn hâlinde olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak parçasız bir şeyin hareket etmesi mümkün değildir. Yalnızca zaman anlardan oluşsaydı, o zaman bu mümkün olabilirdi; çünkü bu durumda nesne her anda hareketini tamamlamış olurdu. Ama bu da hareketin gerçek anlamda var olmaması anlamına gelir. Zaman anlardan, çizgi noktalardan, hareket de parçasız birimlerden oluşmaz. Böyle düşünen biri, çizginin noktalardan meydana geldiğini savunmak zorunda kalır. Oysa bunun geçersiz olduğu daha önce kanıtlanmıştır. Ek olarak hareket eden her şey, kendine eşit ya da daha küçük bir uzunluk katetmeden daha büyük bir mesafeyi geçemez. Ama bir nokta bölünemez olduğu için ne kendinden küçük ne de kendine eşit bir uzunluğu geçemez. Dolayısıyla nokta hareket edemez. Son olarak her hareket bir zaman içinde gerçekleşir ve her zaman bölünebilir olduğundan hareketin gerçekleştiği zamandan daha az bir süre hayal edilemez. Ama nokta hareket etseydi bu onun daha küçük bir zamanda hareket etmiş olması anlamına gelirdi ki bu imkânsızdır. Öyleyse, bölünemez bir varlık da hareket edemez.⁴³⁰

İbn Sînâ'nın delili anlatımına ve eleştirisine gelecek olursak Meşşâî gelenekte, "bölünemez bir şey hareket edebilir mi?" sorusuna verilen cevap olumsuzdur. Bu düşünceye göre, parçasız bir varlık hareket edemez. Bu görüşün dayandığı temel gerekçelerden biri şudur: Her hareket eden varlık, önce kendi büyüklüğüne eşit bir mesafeyi kat eder, sonra yeniden kendine eşit bir başka parçayı geçer ve bu şekilde devam ederek tüm mesafeyi aşar. Bu durumda, eğer parçasız bir şey hareket ederse, onun geçtiği mesafe de parçasız parçalardan meydana gelmiş olur. Bu da ilk terk edilen şey olarak noktanın belirli bir mesafe olarak kabul edilmesini gerektirir.

⁴³⁰ 240b10-241a25. Aristoteles, *Fizik*, 299-303.

Fakat İbn Sînâ bu delili geçerli görmez. Eleştiri, bu gerekçenin yalnızca zâtî olarak hareket eden şeylere uygulanabilir olduğunu, ancak arızî olarak hareket eden şeyleri dışladığını vurgular. Oysa meseleye genel bakıldığında, bir şeye göre belli bir konum kazanmış ve bu konumdan istikrarlı şekilde ayrılan her şey, bir tür hareket etmiş sayılmalıdır. Eğer bu düşünce, çakışma hâlini temsil eden şeye uygulanamıyorsa mekânı temsil eden şeye de uygulanamaz. Tersinden mekâna arızî olarak yüklenebilen bir ilişki çakışmaya da yüklenebileceğinden söz konusu argümanın kapsamı genişletilirse parçasız bir şeyin arızî biçimde hareket etmesi mümkün olur. Örneğin bir cismin sınırında bulunan bir nokta, o cisimle birlikte hareket ediyorsa bu nokta bir çizgi boyunca arızî olarak hareket etmiş olur. Ama bu çizgi noktalardan meydana gelmez. Dolayısıyla bu hareketin noktanın kendine eşit başka parçalarla ardışık çakışmalar oluşturmasıyla gerçekleştiği söylenemez. Bu nedenle noktanın özsel olarak hareket ettiği ve bu hareketle benzerlerinden oluşan bir dizi meydana getirdiği iddia edilemez. Nokta, böyle bir üretkenliğe ya da sürekliliğe sahip değildir; bu tür bir zorunluluk söz konusu değildir.⁴³¹

İbn Sînâ'nın kendi deliline göre bölünemez bir şeyin zâtî olarak hareket edemeyeceği görüşü, onun mekânda belirli ve bağımsız bir konuma sahip olmasının imkânsızlığına dayanır. Zâtî hareket ancak hareket eden şeyin mekânda kendine ait belirli bir yeri olması durumunda mümkündür. Diyelim ki "x" adını verdiğimiz bölünemez bir nokta, böyle bir konuma sahiptir ve kendisini kuşatan şeyin uçlarını ayırabilecek bir noktadadır. Şimdi, x'e benzer başka bir bölünemez nokta x ile karşılaşarsa, iki ihtimal vardır: Ya bu karşılaşma eksik olur, yani tam bir çakışma gerçekleşmez ya da çakışma tamdır. Eğer çakışma eksikse, yani ikinci nokta x'in sadece bir kısmıyla örtüşüyorsa, bu durumda x'in bölünebilir olması gerekir. Çünkü ancak bölünebilir bir şeyin bir kısmı örtüşüp bir kısmı örtüşmeyebilir. Bu da x'in bölünemez olduğu varsayımıyla çelişir. Öte yandan, eğer iki nokta tamamen çakışıyorsa, yani ikinci nokta x ile tam olarak örtüşüyorsa, bu kez her iki noktanın da aynı mekânı paylaştığı kabul edilir. Ama x'in belirli bir mekânsal konumu olduğu varsayıldığı için, onunla çakışan ikinci noktanın da kendisine özgü bir konuma sahip olması gerekir. Bu durumda, her iki nokta birbirinden ayrılmış olur

⁴³¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 316-318.

ve çizgi, bu noktalardan önce sona ermiş gibi kabul edilir. Bu da çizgiyi oluşturan tüm noktaların ayrı ayrı, çizgiden bağımsız olarak var olduğunu ve çizginin bu noktalardan önce geldiğini ima eder ki, bu açık bir safsatadır. Dolayısıyla, bölünemez bir şeyin mekânda bağımsız bir konumu olamaz. Ancak zâtî hareket, mekânda bağımsız bir konuma sahip olmayı gerektirir. Bu nedenle bölünemez olan bir şeyin zâtî olarak hareket etmesi mümkün değildir.⁴³²

İbn Sînâ faslın sonunda hareketin yalnızca yer değiştirme ile sınırlı olmadığı, diğer cisimsel değişim türlerinde de benzer biçimde bölünebilirlik ilkesinin geçerli olduğunu anlatmaktadır. Öncelikle artma değişiminin bölünebilirliği çok açıktır. Çünkü artma, mevcut bir şeyin üzerine yeni bir parçanın eklenmesidir ve bu ekleme, zaman içinde kademeli olarak gerçekleşir. Bu da artmanın zorunlu olarak bölünebilir bir süreç olduğunu gösterir. Cisimsel dönüşüm için de aynı durum geçerlidir. Dönüşüm, bir şeyin şeklinin veya niteliğinin değişmesidir. Bu tür bir değişim, her zaman bir temasla başlar. Yani değişimin kaynağı, dönüşüme uğrayan şeyin dış yüzeyine önce temas eder; ardından bu etki, iç kısımlara doğru ilerler. Bu da gösterir ki dönüşüm bir anda değil, aşamalı olarak gerçekleşir. Çünkü etkilenme süreci, temas eden tarafla başlamaktadır. Eğer sebep dönüşecek olan şeyi tamamen çevreliyorsa bile bu sefer de dışa yakın yüzeyler, içe yakın olanlardan önce etkilenir. Dolayısıyla dönüşüm doğal olarak zamansal ve bölünebilir bir süreçtir. Sadece oluş ve bozuluş bu tür bir bölünmeye konu olmaz; çünkü bunlar mahiyet itibariyle bir anda meydana gelen değişimlerdir.⁴³³ İbn Sînâ hareketin veya değişimin cevher kategorisinde gerçekleştiği yönündeki söylemin mecazî olduğunu belirtir.⁴³⁴ Çünkü hareket, doğası gereği tedricîdir, ancak cevherî doğa yok olduğunda bu yok oluş bir anda gerçekleşir; aynı şekilde oluş da öyledir. Bu durumda cevher olma

⁴³² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 318.

⁴³³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 319.

⁴³⁴ Burada değişimin gerçekleştiği kategorilerin hareketin gerçekleştiği kategorilerden daha geniş olduğunu akıldan tutmak gerekmektedir. Nitekim değişim ya aniden ya da tedrici olarak meydana gelir. Hareket ise tedrici olandır. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 136-137. Hareketin mümkün olduğu kategoriler, nicelik, nitelik yer ve konum kategorileridir. Konumsal hareket esasında İbn Sînâ'nın kavramsallaştırmasıdır. İbn Sînâ öncesinde yalnızca üç kategoride -nicelik, nitelik ve yer- hareket kabul edilmektedir. Konumsal hareket kavramının tarihi için bk. Eşref Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konum Hareket Kavramının Tarihi", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 27-50.

kuvvesinden o cevherin fiilliğine geçiş arasında herhangi bir orta hâl bulunmaz. Çünkü cevherî suretler yoğunluk veya azalma kabul etmez. Dolayısıyla bir şeyin bir tür cevher olması ya hep ya hiç ilkesiyle işler. Örneğin insanlar arasında biri diğerinden daha insan olamaz; tüm insanlar zati olarak eşittir. Bu nedenle bir cevherden diğerine geçiş, daha az bu, daha çok şu olma şeklinde kademeli değil; ani bir dönüşümle gerçekleşir.⁴³⁵ İbn Sînâ'nın bu iddia ile ilgili kanıtı şu şekildedir:

Eğer [cevherî suretler] artma ve azalmaya elverişli olsaydı, o hâlde ya (1) bu artma ya da azalma sürecinin ortasında cevherin türü korunmuş olurdu ya da (2) korunmuş olmazdı. [1] Eğer tür korunuyorsa, o zaman cevherî form hiç değişmemiş olur; yalnızca surete bağlı bir araz değişmiş olurdu. Dolayısıyla artan ya da azalan şey [yani bir araz] ortadan kalkmış olur, ama cevher ortadan kalkmış olmaz. Bu ise meydana geliş değil, bir değişim durumudur. [2] Eğer cevher bu artma süreciyle birlikte korunmuyorsa o hâlde bu artış her seferinde yeni bir cevher ortaya çıkarmış olur. Aynı şekilde artma sürecinde belirlenen her bir ânda öncekisi ortadan kalktığında yeni bir cevher meydana gelmiş olurdu. Böylece bir cevher ile başka bir cevher arasında niteliklerde olduğu gibi	إذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل إمّا أن يكون - وهو في وسط الاشتداد والتنقص - يبقى نوعه أو لا يبقى، فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة، بل تغير عارض للصورة فقط، فيكون الذي كان ناقصًا واشتد قد عدم، والجوهر لم يعدم، فيكون هذا استحالة أو غيرها، لا كونًا. وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد، فيكون الاشتداد قد جلب جوهرًا آخر، وكذلك في كل أن يعرض للاشتداد يحدث جوهر آخر، ويكون الأول قد بطل، ويكون بين جوهر وجوهر إمكان أنواع جوهرية غير متشابهة بالقوة، كما في الكيفيات. وقد علم أنّ الأمر بخلاف
---	--

⁴³⁵ Arif, "İbn Sînâ's Idea of Nature and Change", 135-136. Ayrıca bk. Jon McGinnis, "On the Moment of Substantial Change: a Vexed Question in the History of Ideas", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Avicenna Study Group*, ed. Jon McGinnis (Leiden: Brill, 2004), 49.; İbn Sînâ, *en-Necât*, 96. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 358. İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 137.

bilkuvve olarak sonsuz sayıda cevherî tür bulunmuş olurdu. Oysa durumun bunun aksine olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla cevherî suret birdenbire yok olur ve meydana gelir ve bu şekilde tanımlanan her şey için kuvve ile fiil arasında -hareket olan- bir ara durum bulunmaz.⁴³⁶	هذا. فالصورة الجوهرية إذا تبطل وتحدث دفعة، وما كان هذا وصفه فلا يكون بين قوته وفعله واسطة هي الحركة.
---	---

İbn Sînâ'nın cevhersel değişimin bir anda gerçekleşmesi gerektiği yönündeki görüşüne şu soru yöneltilebilir: "Neden niteliksel değişimlerde bil kuvve olarak sonsuz ara duruma izin verilirken, cevhersel değişimlerde bu mümkün değildir?" Bu sorunun cevabı, Jon McGinnis'e göre İbn Sînâ'nın bir sonraki argümanında yer alır. İbn Sînâ, Aristoteles gibi soyut bir hareketin değil, somut bir taşıyıcıda gerçekleşen hareketin mümkün olduğunu savunur. Niteliksel değişimlerde değişen nitelikler bir cevherde gerçekleşir ve bu cevher farklı arazî suretlerin taşıyıcısı olabilir. Ancak cevhersel değişimde bizzat cevherin kendisi değiştiğinden, değişen suretin taşıyıcısı olacak yeni bir cevher varsaymak gerekir. Bu taşıyıcı üç şekilde düşünülebilir:

1. Eğer ilk cevherse o zaman yalnızca arazlar değişmiş olur; bu cevhersel değil, niteliksel bir değişimdir.
2. Eğer arada varsayımsal bir ara cevher varsa bu iki şekilde olabilir:
 - a) Değişim boyunca varlığını sürdürür ve sonunda bir anda son cevhere dönüşür. Bu durumda yine değişim anidir.
 - b) Değişim sürecinde ortadan kalkıp yerini son cevhere bırakır. Bu durumda da ikinci bir ara cevher varsaymaya gerek kalmaz.

Bu da gösterir ki cevhersel değişim ancak aracısız ve ani bir geçiş olarak mümkündür, kademeli bir geçiş kabul edilemez.⁴³⁷

⁴³⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 136-137. İlgili delil için ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, 60-61.

⁴³⁷ McGinnis, "On the Moment of Substantial Change: a Vexed Question in the History of Ideas", 50-51.

3.2. Zaman ve Süreklilik

Bu bölüm, İbn Sînâ'nın zaman anlayışının metafiziksel temellerini ortaya koyarak onun felsefesinde süreklilik ilkesinin zamanla olan derin ilişkisini incelemektedir. “3.1. Hareket ve Süreklilik” başlığı altında hareketin sürekliliğine dayanan bir varlık tarzı olarak temellendirilmesinin ardından, bu bölümde İbn Sînâ'nın zamanı hangi felsefi zemin üzerinden açıkladığı ve bu açıklamanın süreklilikle olan ilişkisini nasıl kurduğu ortaya konacaktır. Zira İbn Sînâ'ya göre zaman yalnızca hareketin bir ölçüsü değil, aynı zamanda hareketin ardışık yapısını ve dolayısıyla sürekliliği imkanı kılan metafizik bir büyüklüktür.

Bölüm üç ana başlık altında düzenlenmiştir. “3.2.1. Diğer Teorilerin Reddi” başlığı altında İbn Sînâ'nın zaman anlayışının ayırt edici yönü belirginleştirilecek ve onun, zamanı bir cevher ya da salt zihinsel bir kavram olarak gören yaklaşımları neden yetersiz bulduğu ele alınacaktır. Bu kısım, İbn Sînâ'nın kendi görüşüne yakın dursa da nihayetinde farklılaştırdığı vehmî zaman teorisi ile kelamcılarının an-toplamına dayalı zaman anlayışının çözümlenmesini de içerecektir. “3.2.2. Zaman ve Bölünebilirlik” başlığında, İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde zamana dair serimlediği temel argümanlar incelenecek ve bu argümanlar üzerinden zamanın parçalanabilir, sürekli ve hareketle ilişkili bir imkân olarak nasıl tanımlandığı gösterilecektir. Bu bölümde ayrıca zamanın mesafe ve hız üzerinden kurulan ölçümsel bir imkân olarak nasıl kavramlaştırıldığı çoklu metin tanıklığıyla desteklenecektir. Son olarak “3.2.3. An ve Süreklilik” başlığı altında, zamanın sürekliliği fikrini tehlikeye soğan an kavramının İbn Sînâ tarafından nasıl ele alındığı ve neden sadece vehmî bir soyutlama olarak kabul edildiği detaylı olarak incelenecektir.

Bu bölümde yapılacak olan açıklamalar, zamanın hareketten türeyen ama ondan farklı bir metafizik kategori olarak nasıl kurgulandığını, İbn Sînâ'nın bu yapıyı hangi mantıksal ilkeler üzerinden temellendirdiğini ve süreklilik kavramının zamanın hem mahiyetine hem de imkân yapısına nasıl işlediğini ortaya koyacaktır.

3.2.1. Diğer Teorilerin Reddi

İbn Sînâ zamanla ilgili kendi yaklaşımı dışında birkaç görüş zikreder:

[1] Bazı insanlar zamanın herhangi bir varlığı olduğunu inkâr etmiştir, [2] diğerleri onun bir varlığı olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu varlık dış dünyadaki somut ve belirli şeylerde meydana gelen [varlık] gibi değil, vehim yetisinin bir ürünü olarak anlaşılmıştır. [3] Yine bazıları onun gerçekten var olduğunu, fakat kendi başına tek bir şey olmadığını; aksine onun bazı şeylerin (her ne olurlarsa olsunlar) başka şeylerle (her ne olurlarsa olsunlar) bir tür ilişkisi olduğunu söylemiştir. Bu nedenle zamanın anların toplamı olduğu söylenmiştir. Burada an, meydana gelen bir olaydır ve varsayım yoluyla başka bir olayla eşzamanlı olarak kabul edilir ve bu nedenle her ne türden arızî bir meydana geliş olursa olsun bu diğer olay için bir an olur. [4-a] Bazıları zamana belirli bir varlık ve kaim bir gerçeklik atfetmiş, [4-b] diğer bazıları ise onu kendi başına var olan bir cevher olarak kabul etmiştir.⁴³⁸	فَمِنَ النَّاسِ مَنْ نَفَى أَنْ يَكُونَ لِلزَّمَانِ وُجُودٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ لَهُ وُجُودًا، لَا عَلَى أَنَّهُ فِي الْأَعْيَانِ الْخَارِجَةِ الْبَيِّنَةِ بَوَاحٍ مِنَ الْوُجُوهِ، بَلْ عَلَى أَنَّهُ أَمْرٌ مُتَوَهَّمٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ لَهُ وُجُودًا لَا عَلَى أَنَّهُ أَمْرٌ وَاحِدٌ فِي نَفْسِهِ، بَلْ عَلَى أَنَّهُ نِسْبَةٌ مَا عَلَى جِهَةٍ مَا لِلْأُمُورِ أُبَيِّنْتُ كَانَتْ إِلَى أُمُورٍ أُبَيِّنْتُ كَانَتْ. فَقَالَ: إِنَّ الزَّمَانَ هُوَ مَجْمُوعُ أَوْقَاتٍ، وَالْوَقْتُ عَرَضٌ حَادِثٌ يُعَرِّضُ وُجُودَ عَرَضٍ آخَرَ مَعَ وُجُودِهِ، فَهُوَ وَقْتُ الْآخِرِ، أَيْ عَرَضٌ حَادِثٌ كَانَ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ لِلزَّمَانِ وُجُودًا وَحَقِيقَةً فَائِمَةً، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ جَوْهَرًا قَائِمًا بِذَاتِهِ.
--	---

Bu görüşleri bir tablo yapacak olursak:

Görüş No	İsim	Görüşün Tanımı
1	Zaman İnkârcılığı	Zamanın hiçbir şekilde var olmadığını savunur

⁴³⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 219.

2	Vehmî Zaman Görüşü	Zamanın dış dünyada değil, yalnızca vehim gücünde var olduğunu öne sürer
3	İlişkisel Zaman Görüşü ya da Anların Toplamı Görüşü	Zamanın kendi başına bir şey olmadığını, şeyler arasındaki ilişkiden ibaret olduğunu savunur ve zamanın anlardan oluştuğunu, her anın başka bir olayla eşzamanlı olarak varsayıldığını belirtir
4	Kaim Zaman Görüşü	a) Zamanın belirli ve bağımsız bir gerçekliği olduğunu öne sürer b) Zamanı kendi başına var olan bir cevher olarak kabul eder

Tablo 7: Zaman Hakkındaki Görüşler

[1] İbn Sînâ hiçbir görüşün temsilcisini zikretmediği gibi bir numaralı görüşün de kim tarafından ileri sürüldüğünü belirtmemektedir. Ancak söz konusu görüşü savunanların delillerini vermekte ve bu delillerin -en azından bazılarının- geçersizliğini göstermektedir.⁴³⁹ Esasında İbn Sînâ'nın burada yaptığı sunumun bir benzerini Aristoteles'in *Fizik*'inde IV. kitapta bulmak mümkündür.⁴⁴⁰ Ancak burada Aristoteles söz konusu sunumu bir grubun görüşü olarak değil, zamanla ilgili sorunların bir dökümü olarak vermektedir. Bir başka deyişle Aristoteles burada yalnızca zamanla ilgili akla gelen sorunları sıralamaktadır. İbn Sînâ'nın ise bu sunumu bir gruba ait bir görüş olarak ele almış olması muhtemelen görünmektedir.

[2] İbn Sînâ'nın iki numaralı görüşü sunumu, bu görüşün zamana bir varlık verdiklerini ama zamanın varlığını bir numaralı görüşün iddialarından kurtulmak için yalnızca vehim düzeyinde tutmak zorunda kaldıklarını hissettirmektedir. Buna göre vehim gücünün fiilinde karakteristik olarak var olan şeyler, zihnin kavradığı ve birbirine bağladığı çağrışımsal niteliklerle birlikte bulunan şeylerdir. Bu nitelikler akıl tarafından kavrandığında ve birbiriyle ilişkilendirildiğinde sadece

⁴³⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 220-222. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, ed. Muhsin Bidârfar (Kum, 1992), 360.

⁴⁴⁰ 217b30-218a30 Aristoteles, *Fizik*, 183-187. Aristoteles'in zaman teorisi için ayrıca bk.

vehim gücünde var olan belirli ilişki türlerinin suretlerini üretirler. Zaman da bu gruba göre tam bu şekilde hareket etmekte olan şeyin geçtiği mekânsal büyüklüğün iki sınırına göre belirli bir ilişkisinin sonucu olarak zihne nakşedilen bir şeydir. Hareket eden nesne sınırların birine fiilen yakından diğerine değildir. Çünkü somut tikellerde burada gelişle ile diğer noktada meydana geliş aynı anda gerçekleşemez. Bu sadece vehimde mümkündür.⁴⁴¹ Vehim gücünün fiiliyle zihne bir şey nakşedilir yani onun burada varlığı ile orada varlığı arasında bu hareketlerin ya da birleşik halde olan hareket ve duraksamaların sayısına ait olan hızla kat edilen mesafe boyunca süren belirli bir şey vardır. Dolayısıyla zaman söz konusu hareketin bir ölçümüdür; ancak haricî bir varlığı yoktur. Aksine hareketin sınırlarının zihinde aynı anda fiilen meydana gelmesinin bir sonucu olarak zihnin kendisinin ortaya koyduğu bir şeydir. Vehim gücünün diğer ürünlerine dair diğer örnekler arasında yüklem, mantıksal özne, öncül ve zihnin makul meseleler ve onların birbirleriyle olan ilişkileri için ihtiyaç duyduğu benzeri şeyler yer alır. Bunların hiçbiri ise somut olarak var olan şeylerde mevcut değildir.⁴⁴² İbn Sînâ böyle düşünenlerin kimler olduğunu zikretmemektedir. Ancak bu görüş görüleceği üzere kendi görüşüne oldukça yakındır. Ancak zamanın dıştaki varlığını reddetmesi bakımından İbn Sînâ'nın görüşünden ayrılmaktadır.

[3] Üç numaralı grup ise belirtildiği üzere zamanın anların toplamından ibaret olduğunu iddia etmektedir. Buna göre birbirini izleyen anları düzenlediğimizde ve bir araya getirdiğimizde bunların toplamı zaman olur. Dolayısıyla anları tanımladığımızda zamanı da tanımlamış oluruz. An ise anı belirleyen kimsenin ihtiyaç duyduğu şeyden daha fazlası değildir. Mesela “falanca şey iki sonra olacak” demek o şey iki gün doğumunu takip eden gün doğumunda gerçekleşecek demektir. Böylece gün doğumu an olur. Gün doğumu yerine Zeyd'in gelişini koymak da eşit derecede mümkündür. Ancak gün doğumu daha yaygın, daha iyi bilinen ve daha genel kabul gören bir şeydir. Bu yüzden anı belirlemek için o ve benzeri şeyler

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 222; Jon McGinnis, “For Every Time there is a Season: John Philoponus on Plato's and Aristotle's Conception of Time”, *KronoScope* 3/1 (2003), 83-111.

⁴⁴² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 223.

seçilmiştir.⁴⁴³ İbn Sînâ bu grupla ilgili olarak *Mübâhasât*'ta şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Onlardan kimi, zamanın bir varlığı olduğunu söylemiştir. Ancak bu, onun kendi başına tek bir şey olduğu anlamında değil, bilakis birtakım şeylerin birtakım başka şeylere olan bir nispeti olması yönüyle böyledir. Şöyle demişlerdir: Zaman, vakitlerin toplamıdır; vakit ise bir hâdis arızın başka bir hâdis arızla birlikte var olmasıyla ortaya çıkan bir arızdır. Yani o, diğeri için bir vakittir. Başka bir ifadeyle, hâdis bir arızdır. Bu, kelimcilerin hezeyanlarına bir işarettir. ⁴⁴⁴	ومنهم من جعل للزمان له وجود، لا على أنه أمر واحد في نفسه، بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أنها كانت إلى أمور أنها كانت. فقال: إن الزمان هو مجموع أوقات، والوقت عرض حادث يعرض وجود عرض آخر مع وجوده، فهو وقت للآخر، أي عرض حادث. هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين.
---	---

Zamanın anların toplamı olduğu ve anların da birbirine nispetle belirlenmesi şeklinde ifade edilebilecek bu görüş İmam el-Eş'arî tarafından Cübbâî'ye atfedilmektedir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kelimcileri kastettiği oldukça açıktır. Ancak görünen o ki kelimciler arasında bir ayrım yapmamaktadır.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 223.

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 359-360.

⁴⁴⁵ Eş'arî'nin zaman konusunda kelimci düşüncelere dair tasnifi şu şekildedir: “Onlar, vakit konusunda ihtilâf ettiler: Bazıları şöyle demiştir: Vakit, ameller arasındaki farktır. O, bir amel ile diğer amel arasındaki müddettir. Her vakitle birlikte bir fiil meydana gelir. Bu, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüdür. Bazıları şöyle demiştir: Vakit, bir şey için vakit tayin etmektir. “Zeyd geldiği zaman sana geleceğim” dediğin zaman, Zeyd'in gelişini, kendi gelişin için vakit yapmış olursun. Bunlar, vakitlerin feleğin hareketleri olduğunu iddia ettiler. Çünkü Allah, onu varlıklar için vakit tayin etmiştir. Bu, Cübbâî'nin görüşüdür. Bazıları şöyle demiştir: Vakit bir arazdır. Onun ne olduğunu söyleyemeyiz ve hakikatini anlayamayız.” Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 614. Eş'arî'nin tasnifine dair bir değerlendirme için ayrıca bk. Jon McGinnis, “The Topology of Time. An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time”, *The Modern Schoolman* 81 (2003), 9-10. Fahreddin er-Râzî *Şerhu Uyûnu'l-hikme*'de zaman konusundaki görüşleri şu şekilde tasnif etmektedir: “İnsanların bu konudaki görüşü iki tanedir: [1] Onlardan bazıları zamanın var olduğunu kabul etmiş, [2] bazıları da onu inkâr etmiştir. [1] Var olduğunu kabul

[4-b] Bu görüşe göre zaman, ezeli ve varlığı zorunlu bir cevherdir. Görüş sahipleri, zamanın varlığının zorunluluğunun öylesine açık olduğunu savunur ki bu zorunluluk ispat bile gerektirmez. Onlara göre zamanı ortadan kaldırmaya yönelik her teşebbüs, aslında onun varlığını pekiştirir. Çünkü zamanı ortadan kaldırmak isterken bir şeyden önce veya sonra kaldırmak söz konusu olur ve bu da öncelik-sonralık ilişkisini ve dolayısıyla zamanın kendisini içerir. Bu bağlamda öncelik ve sonralık ya zamanın kendisidir ya da onun sonucudur. Öyleyse zaman, zorunlu olarak vardır. Zorunlu var olan bir şey ise yok edilemez. Yok edilemeyen bir şey araz olamaz. O hâlde zorunlu var olan ve araz olmayan şey cevherdir. Buna göre zaman bir cevherdir ve eğer bu cevherin varlığı zorunluysa o zaman bu cevher ezeli'dir. Görüşün devamında zamanın varlığının harekete bağlı olamayacağı ifade edilir: Zaman, bazen hareketsizken de vardır. Dolayısıyla hareketi ölçen bir unsur olduğu zamanlar olduğu gibi hareketten bağımsız olduğu ve "bâkî" (kalıcı, ebedî) olduğu durumlar da vardır.⁴⁴⁶ Bu görüş açık bir şekilde Ebû Bekir er-Râzî'ye aittir.

[4-a] İbn Sînâ'ya göre zamanı tek bir varlık olarak kabul edenler kendi içinde görüş ayrılığına düşmüştür: [i] Bazıları hareketi doğrudan zaman olarak görmüş [ii] bazıları ise yalnızca göksel kürenin hareketini zaman saymış ve diğer hareketleri buna dahil etmemiştir. [iii] Başkaları zamanı göksel kürenin bir tam dönüşü olarak kabul etmiş, [iv] bir grup ise bizzat göksel kürenin kendisini zaman saymıştır.

[i] Hareketin kendisini zaman olarak görenlere göre tecrübelerimizde geçmiş ve geleceği içeren şey harekettir ve hareket bu iki yönü barındıran bir yapıya sahiptir.

edenler iki gruptur: [1-a] Bir kısmı, zamanın varlığına dair bilginin en açık bilgi olduğunu ve onun için ne delile ne de istidlale gerek olmadığını ileri sürmüştür. [1-b] Diğerleri ise onun ancak delil ve burhanla ispat edilebileceğini iddia etmiştir. Bu da Şeyhin tercihidir. [2] İnkâr edenlere gelince, onlar şöyle demiştir: Zaman, yalnızca vehimde bulunan, kendi başına bir varlığı olmayan türden şeylerdendir. Çünkü cisim, dış dünyada ancak mesafenin sınırlarından bir sınırdadır bulunur; insan ise bu cismi önce o sınırdadır, sonra ikinci sınırdadır, sonra üçüncü sınırdadır, böylece mesafenin son sınırına kadar gözlemler. Bu elde edilen (algılanan) şeyler, dış dünyada bir araya gelmemiş olsalar bile, onların suretleri zihinde bir araya gelir. Bu nedenle zihin, mesafenin başından sonuna kadar uzanan bir şeyi hisseder ve bu uzanan şeyi olaylar ve hareketler için bir zarf gibi kurgular. Oysa zarurî olarak bilinir ki, bu uzanan şeyin dış dünyada hiçbir şekilde bir karşılığı yoktur." Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdıki't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1415), 2/119-120. Râzî'nin tasviriyile ilgili olarak dikkat çekici husus, zamanın vehimdeki bir suret olduğunu iddia edenleri zamanı inkâr edenler olarak sunmasıdır. Oysa İbn Sînâ bu grubu zamanın varlığını inkâr edenlerden saymamaktadır.

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 224.

Bu nedenle böyle bir niteliğe sahip her şey zamandır. Onlara göre biz ancak hareketi fark ettiğimizde zamanın var olduğuna inanırız. Örneğin hasta veya sıkıntılı biri zamanın uzadığını düşünürken şehvet veya vecd içinde olan biri aynı sürenin kısa geçtiğini hisseder çünkü zamanı ölçmeye yarayan hareketler ilk durumda zihinde yer ederken ikinci durumda silinip gider. Hareketin farkında olmayan kişi zamanın da farkında değildir. Kehf ehli bunun örneğidir çünkü ilk uykuya daldıkları an ile uyandıkları an arasında gerçekleşen hareketlerin farkında olmadıkları için ne kadar süre uyuduklarını anlayamamışlardır. Aristoteles de buna benzer bir durumu tanrısal niteliklere sahip bir grup insan hakkında nakletmiştir.⁴⁴⁷

İbn Sînâ'ya göre zaman hareket değildir. Çünkü (1) hareket bazen hızlı bazen yavaş olurken zaman yalnızca uzun ya da kısa olabilir yani zamanın nitelikleri hareketinkilerle aynı değildir. (2) İki hareket aynı anda gerçekleşebilir ama iki zaman aynı anda var olamaz, farklı hareketler aynı zaman içinde meydana gelse bile bu onların farklı zamanlara sahip oldukları anlamına gelmez. (3) Ayrıca hareketin kendine özgü ayrımları zamanın ayrımlarına karşılık gelmez ve (4) “şimdi”, “ansızın” ya da “öncesinde” gibi zamanla ilgili ifadeler doğrudan hareketin parçaları değildir. (5) Hızlı hareketin tanımında zaman zorunlu bir unsurdur fakat hareketin tanımında zaman yalnızca önsel olarak yer alır; dolayısıyla daha kısa sürede daha uzun mesafe kat eden şeyin hızlı olduğu söylenebilir ama “daha kısa bir harekette” denemez. Bu da gösterir ki eşzamanlılık, hareketlerin kendisinden değil, onları bağlayan ve her ikisine göre dışsal olan bir şeyden yani zamandan anlaşılır. (6) Aynı şekilde, bir olayın kendisi an olamaz. O ancak başka bir olayla olan ilişkisi sebebiyle an olarak tanımlanabilir ve bu ilişki her iki olaydan da farklı, üçüncü bir referans düzlemini yani zamanı gerektirir. (7) Eğer bir olay süre boyunca aynı kalıyorsa, onun an olması mümkün değildir. Çünkü an, öncesiyle sonrası arasında bir sınırdır ve bu sınırın içeriği olayların değil, zamanın yapısına aittir. (8) Ayrıca zamanın geçmiş ve gelecek şeyleri içermesi, onun hareketle özdeş olduğunu göstermez. Çünkü Tufan ya da Kıyamet gibi geçmiş veya geleceğe ait birçok şey zaman değilken geçmiş ya da gelecek olabilir. Zamanın bu gibi şeylerin

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 224-225. Ashab-ı kehf örneği için ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu': el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 131. Aristoteles'in konuyla ilgili anlatımı için bk. 218b23-27. Aristoteles, *Fizik*, 189.

mahiyetiyle değil, başka şeylerle ilişkisi yoluyla anlam kazandığı ve dolayısıyla da kendine özgü bir varlık yapısına sahip olduğu açıktır. Hareketin geçmişi onun mahiyetinden değil, zamana nispetinden doğar. Bu da zamanın hareketten bağımsız ve daha temel bir kategori olduğunu gösterir.⁴⁴⁸

[ii ve iii] Zamanın gök kürenin hareketi olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü zamanın her bir parçası bir zamandır, oysa bir dönüşün parçası bir dönüş değildir.⁴⁴⁹

[iv] Zamanı gök kürenin kendisi saymak ise İbn Sînâ'ya göre en uzak görüştür. Bu iddiada bulunanların hatası her cismin gök küresi içinde olduğunu söylemeleridir. Doğru olan ise gök küresi olmayan her cismin gök küresi içinde olduğudur. Diğer taraftan her cisim mutlak olarak zaman içinde düşünülürse gök küresi de zaman içinde olur.⁴⁵⁰

3.2.2. Zaman ve Bölünebilirlik

İbn Sînâ'nın eserleri arasında *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabî'* II.11 kendi zaman yaklaşımını en detaylı biçimde ele aldığı bölümdür. Bu bölümün ilk iki paragrafında şunlar ele alınır: a) bir imkânın ispatı, b) bu imkânın bölünebilirliği, c) ara bir hatırlatma, d) bu imkânın neyin büyüklüğü olduğu, e) bu imkânın mevzusu.

İlk olarak iki hareket hâlindeki şeyin aynı anda başlayıp aynı anda sona ermesi mümkündür. Bu durumda biri daha kısa, diğeri ise daha uzun bir mesafe kat edebilir. Bunun sebebi ya aralarındaki hız farkıdır ya da bazılarına göre, araya giren duraksamaların sayısıdır.⁴⁵¹ Aynı şekilde, iki cisim aynı anda harekete başlayabilir ve eşit mesafeler kat edebilir, fakat biri hedefe ulaştığında diğeri hâlâ mesafenin bir kısmını tamamlamamış olabilir. Bu farklar yine hız veya duraksama bileşimi gibi sebeplerden kaynaklanır. Buradan hareketle, her hareketin başlangıç noktası ile bitiş noktası arasında o hareketin hızı ya da duraksama yapısı dikkate alındığında o

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 225-227.

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 228.

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 228.

⁴⁵¹ Burada İbn Sînâ kelimacıları kastetmektedir. Devamında parantez içindeki kayıtlar kelimacılar için konunun nasıl düşünülebileceğine işaretir.

mesafeyi kat etme konusunda belirli bir imkân vardır. Eğer bir hareket daha hızlıysa (ya da daha az duraksamaya sahipse), o mesafeden fazlasını kat etmesi mümkündür; eğer daha yavaşsa (ya da daha çok duraksama içeriyorsa), daha azını kat etmesi mümkündür. Bu durum inkâr edilemez bir gerçekliktir. Dolayısıyla, her hareketin kendi süresi, hızı ve yapısına göre başlangıçla bitiş arasında ne kadar mesafe alabileceği konusu kesin bir imkâna bağlanabilir.⁴⁵²

Toparlayacak olursak bu metinde, iki cisim aynı anda harekete başlar ve aynı anda hareketi sonlandırır. Ancak bu iki cisim farklı hızlara sahiptir. Bu durumda daha hızlı olan cismin daha fazla mesafe kat etmesi, daha yavaş olanın ise daha az mesafe alması mümkündür. Aynı şekilde iki cisim aynı hızda olsalar da biri diğerinden daha fazla duraksama yaşarsa yine daha az mesafe kat eder. Dolayısıyla, her bir cisim için ortaya çıkan “kat edebilme imkânı” farklıdır. Bu fark ya hızın farklılığından ya da duraksama yapısındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, imkânlar karşılaştırmalı biçimde farklılaşır: biri daha fazla, diğeri daha az mesafe alır.

Bu imkânın ispatının bir benzerini ‘*Uyûnu ’l-hikme*’de bulmak mümkündür:

Sınırlı bir hız üzere bir mesafedeki bir hareket için bir başlangıç ve bir son hareketin doğası gereği taayyün ettiğinde veya [başkası tarafından] belirlendiğinde bu hareketten daha yavaş olanın onunla birlikte başlayıp onunla birlikte sona ulaşması mümkün değildir, bilakis ondan daha sonradır. O halde burada, “birlikte” ve “sonra”ya bir taalluk vardır ve başlangıçtan kat etmeye başlaması ve sonda kat etmeyi sonlandırması arasında sınırlı bir mesafenin sınırlı bir hızla kat edilmesinin imkânı vardır. Bundan daha	وكل حركة على مسافة على سرعة محدودة، فإنه إذا تعيّن لها أو تعيّن بها مبدأ وطرف لا يمكن أن يكون الإبطاء منها يبتدئ معها ويقطع النهاية معها، بل بعدها. فإذا هنا تعلق أيضاً بال «مع» و ال «بعد»، ويمكن قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء، وفي أقل من ذلك إمكان قطع أقل في تلك المسافة.
---	---

⁴⁵² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 229.

azında bu mesafenin daha azının kat edilmesinin imkânı vardır. ⁴⁵³	
---	--

Burada, Cisim A belirli bir hızla (v) t_0 anında harekete başlar ve t_1 anında hareketi tamamlar. Bu süre zarfında sabit bir mesafe (M) kat eder. Aynı şekilde Cisim B de t_0 anında harekete başlar ve t_1 anında hareketi sonlandırır; ancak onun hızı daha düşüktür ($v < A$), dolayısıyla kat ettiği mesafe daha azdır. Bu durumda, Cisim A'nın hareketi için ortaya çıkan imkân “tam”dır; yani bu hızla bu mesafe tamamen kat edilebilir. Cisim B için ise, bu süre zarfında sadece daha az mesafe alınabilir; dolayısıyla onun imkânı daha “az”dır. Burada her iki imkânın da hareketin hızına bağlı olarak farklılaştığı ve her biri için kendi içinde sabit olduğu kabul edilir.

Yine benzer bir ispatı *el-Hikmetü 'l-meşrûkiyye*'de de bulmak mümkündür:

Herhangi bir belirli hız ve yavaşlıkla kayıtlı bir hareketin başlangıcından sonuna kadar belirli bir mesafede olması şu şekilde olabilir:	إِنَّهٗ قد يكون من ابتداء كلِّ حركةٍ مَّعينة السرعة والبطء إلى منتهاها على مسافة معلومة :إمكان قطع تلك المسافة بعينها بتلك الحركة؛ إمكان قطع أعظم من تلك المسافة بحركة أسرع منه؛ إمكان قطع أقلَّ منها بحركة أبطأ منها لا يختلف ذلك البتَّة؛ فيحصل إمكان محدود بالقياس إلى الحركة وإلى السرعة.
[1] O mesafenin tam olarak aynı hareketle kat edilmesinin mümkün olması;	وإذا فرضنا نصف تلك المسافة، وفرضنا تلك السرعة بعينها، كان إمكان آخر بين ابتداء تلك المسافة ومنتهاى نصفها، أي: يكن فيه قطع
[2] O mesafeden daha fazlasının, ondan daha hızlı bir hareketle kat edilmesinin mümkün olması;	
[3] Ondan daha azının, ondan daha yavaş bir hareketle kat edilmesinin mümkün olması.	
Bu durum değişmez. Dolayısıyla harekete ve hıza göre sınırlı bir imkân ortaya çıkar.	

⁴⁵³ İbn Sînâ, 'Uyûnu 'l-hikme, 26-27.

Ve eğer o mesafenin yarısını varsayarsak ve hızı da olduğu gibi kabul edersek, o zaman mesafenin başlangıcı ile yarısının sonu arasında yeni bir imkân oluşur; yani bu mesafenin yarısının katedilmesi mümkün olur. Aynı şekilde şimdi varsayılan bu yarının sonu ile ilk mesafenin sonu arasında da bir imkân oluşur; böylece yarıya kadar ve yarıdan itibaren iki imkân eşit olur ve her biri başlangıçta varsayılan imkânın yarısı olur.⁴⁵⁴	النصف من المسافة؛ وكذلك بين هذا المنتهى للنصف المفروض الآن، وبين المنتهى الأول من المسافة أيضاً، فيكون الإمكان إلى النصف، ومن النصف، متساويين؛ وكل واحد منهما نصف الإمكان المفروض أولاً.
--	---

Burada belirli bir hızla (v) belirli bir mesafe (M) kat edilebildiği durumda, bu mesafenin iki eşit parçaya bölünebildiği varsayılır. Bu durumda, mesafenin ilk yarısı için ayrı bir imkân (0.5 birim) ve ikinci yarısı için eşit bir başka imkân (0.5 birim) tanımlanabilir. Ayrıca, daha hızlı bir hareketle bu mesafeden daha fazlası (örneğin $>M$), daha yavaş bir hareketle daha azı ($<M$) kat edilebilir. Böylece, hareketin kendi iç yapısı gereği her mesafe dilimi, hızla orantılı olarak ayrı bir imkân alanı oluşturur. Bu da zamanın parçalanabilirliğine denk düşer.

Hikmetü 'l-Arûziyye''deki ispat ise şu şekildedir:

Bir mesafede biri belli bir hızla, diğeri başka bir hızla hareket ediyor olsun. Eğer ikisi birlikte başlarsa, o zaman bu iki hareket mesafeyi birlikte kat eder. Eğer bunlardan biri başlarsa, diğeri başlamazsa, fakat ikisi birlikte bırakılırsa, sonradan başlayan, birincinin kat ettiğinden daha azını kat eder. Eğer onunla birlikte yavaş bir	تعرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى السرعة وابتدأتا معاً، فإنهما يقطعان المسافة معاً، وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدئ الأخرى ولكن تركتا معاً، فإن أخراهما يقطع دون ما يقطع الأولى، وإن ابتدأت معها بطيئة، واتفقنا في
---	--

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *el-Hikmetü 'l-meşrikiyye*, 72-73.

doğaya sahip olarak başlarsa ve başlama ve bırakma zamanlarında mutabakat sağlanırsa, yavaş olanın daha az, hızlı olanın daha çok mesafe kat ettiği görülür. Eğer durum böyleyse, ilk hızlı hareketin başlangıcı ile bırakılması arasında, belirli bir hızla belirli bir mesafenin kat edilmesi imkânı oluşur. Ve bu imkân, belirli bir yavaşlıkla buna göre daha az olur. İkinci hızlı hareketin başlangıcı ile bırakılması arasında aynı mesafenin daha azı kat edilir; çünkü onun hızı da daha azdır. Bu durumda, söz konusu imkânın bir kısmı ilk imkânla örtüşür; ama kalan kısmı, sona ermiş bir şeyle örtüşmez.⁴⁵⁵	الأخذ والترك، وُجدت البطيئة قطعت أقلّ، والسريعة أكثر. وإن كان ذلك كذلك، كان بين أخذ السرعة الأولى وتركها إمكان قطع المسافة معيّنة لسرعة معيّنة، وأقلّ منها لبطء معيّن، وبين أخذ السرعة الثانية وتركها إمكان أقلّ من ذلك لتلك السرعة المعيّنة، فكان ذلك الإمكان طابق من الإمكان الأول، ولم يُطابق جزءًا منقضيًا.
---	--

Burada iki cisim farklı hızlarda hareket eder. A (hızlı olan) ve B (yavaş olan) t_0 anında birlikte harekete başlar ve t_1 anında birlikte bırakılır. Bu süre zarfında A, daha fazla mesafe kat ederken B daha az yol alır. Bu durumda A için oluşan imkân ($\dot{I}_1$) daha büyük, B için oluşan imkân ($\dot{I}_2$) ise daha küçüktür ve $\dot{I}_2$, $\dot{I}_1$ 'in bir alt kümesi gibidir. Eğer Cisim B geç başlarsa (örneğin $t_x > t_0$) ve t_1 anında bırakılırsa, bu durumda onun imkânı ($\dot{I}_3$), hem zamansal hem de mesafe bakımından daha kısıtlı olur ve $\dot{I}_3 \subset \dot{I}_2 \subset \dot{I}_1$ şeklinde bir orantı kurulabilir. Bu örnekle İbn Sînâ, imkânların birbirini nasıl parça parça kapsayabileceğini, bu kapsama oranlarının hareketin süresine ve hızına bağlı olarak değiştiğini göstermiş olur.

Şimdi bütün bu metinleri bir tabloya dökebiliriz:

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu'*: *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 130.

Metin	Cisim	Başlangıç Anı	Bitiş/Bırakma Anı	Hız	Kat Edilen Mesafe	İmkân Değeri
Şifa: Tabîyyat	A ve B	Aynı	Aynı	Farklı	$B > A$	Farklı
Şifa: Tabîyyat	A ve B	Aynı	Aynı	Farklı	$A = B$	Duraksama ya bağlı
‘Uyûnu’l-hikme	A	t_0	t_1	v	M	Tam
‘Uyûnu’l-hikme	B	t_0	t_1	$<v$	$< M$	Az
Hikmetü’l-meşrîkiyye	v	-	-	v	M	Tam
Hikmetü’l-meşrîkiyye	$>v$	-	-	$>v$	$> M$	Artan
Hikmetü’l-meşrîkiyye	$<v$	-	-	$<v$	$< M$	Azalan
Hikmetü’l-meşrîkiyye	v	-	-	v	$M/2$	0.5
Hikmetü’l-meşrîkiyye	v	-	-	v	$M/2$	0.5
Hikmetü’l-Arûziyye	A (Hızlı)	t_0	t_1	v_1	M_1	$\dot{I}_1$

Hikmetü'l-Arûziyye	B (Yavaş)	t_0	t_1	v_2	M_2	$\dot{I}_2 < \dot{I}_1$
Hikmetü'l-Arûziyye	B (Geç Başlayan)	$t_x > t_0$	t_1	v_2	M_3	$\dot{I}_3 < \dot{I}_2$

Tablo 8: İbn Sînâ Metinlerindeki Zaman Değişkenlerinin Dağılımı

İbn Sînâ, zaman kavramını doğrudan tanımlamadan önce, hareketin içkin yapısını temel alarak imkân kavramı üzerinden zamanın zorunluluğunu ispatlamaya çalışır. İncelenen dört metin, bu kanıtlama stratejisinin farklı yönlerini ortaya koyar.

eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi, iki cismin aynı anda başlayıp aynı anda hareketi sonlandırmasına rağmen farklı hızlarla hareket ettikleri için farklı mesafeler kat edebileceğini ifade eder. Buradaki temel öncül, hareketin mesafe-hız ilişkisine göre farklı kat etme imkânları doğurduğudur. Eğer hızlar eşitse, bu kez araya giren duraksama sayısı devreye girer. Böylece imkân, yalnızca hız değil aynı zamanda süreklilik ve kesintisizlik gibi yapısal niteliklere bağlıdır. Bu imkânlar, aynı başlangıç ve bitiş anına sahip olsalar bile farklıdır. Bu analizde zaman kavramı yerine kat edebilme oranına dayalı niceliksel bir imkân yapısı kurulur. Bu yapı, zamanın örtük olarak varlığını ortaya koyar.

'*Uyûnu'l-hikme*'de belirli bir hız ve mesafe tanımlandığında bu iki unsurun zorunlu olarak bir imkân alanı oluşturduğu ifade edilir. Eğer başka bir cisim bu hareketten daha yavaşsa, aynı başlangıç ve bitiş anlarına sahip olması mümkün değildir. Çünkü daha az mesafe kat eder. Dolayısıyla her hareket için onun hızına ve mesafesine bağlı sınırlı bir imkân tanımlanabilir. Bu sınırlılık, hareketin doğasından çıkar. Bu yaklaşım, zamanın sabit ve ortak bir zemin değil, harekete içkin bir zorunluluk oranı olduğunu ortaya koyar.

el-Hikmetü'l-meşrîkiyye, bir hareketin belli bir hızla belirli bir mesafeyi kat etmesi durumunda bu mesafenin ikiye bölünebilmesiyle ortaya çıkan yeni imkân alanlarını konu eder. Mesafenin yarısına karşılık gelen iki ayrı bölüm, aynı hız korunursa eşit imkânlarla sahip olur. Bu, imkânın bölünebilir bir yapıya sahip olması sonucunu

doğurur. Bu da zamanın süreklilik ve bölünebilirlik niteliğini ima eder. Zaman burada artık sadece hareketin sonucu değil, hareketin içsel bölünebilirliğiyle kurulmuş bir yapıdır.

el-Hikmetü 'l-Arûziyye'de aynı mesafede hareket eden iki cismin farklı hızlara sahip olması ve aynı anda başlayıp aynı anda durmaları durumunda farklı miktarda mesafe kat ettikleri ifade edilir. Bu durumda her bir cismin “başlangıç–bırakma” aralığında kendi hızına göre bir imkânı vardır. Daha yavaş olanın kat ettiği imkân, daha hızlı olanın imkânıyla kısmen örtüşür. Geriye kalan kısım ise artık hareket etmeyen bir cisimle örtüşmez.

Özellik	<i>Şifâ: Tabûyyat</i>	<i>‘Uyûnu’l- hikme</i>	<i>El- Hikmetü’l- meşrîkiyye</i>	<i>Hikmetü’l- Arûziyye</i>
İki hareketli var mı?	Evet	Evet	Hayır	Evet
Hız karşılaştırması var mı?	Evet	Evet	Evet	Evet
İmkân bölünebilir mi?	İma edilir	Belirsiz	Açıkça evet	Örtüşen–örtüşmeyen olarak ayrılır
Zaman doğrudan var mı?	Hayır	Hayır	Hayır	Hayır
Süreklilik ima ediliyor mu?	Evet	Evet	Evet (açıkça)	Evet

Tablo 9: İbn Sînâ Metinlerindeki Zaman ve Süreklilik İlişkisi

b) Paragrafta ikinci olarak diyelim ki kat edilen mesafenin yarısını varsayıyoruz ve hareketin hızı da aynı kalıyor. Bu durumda başlangıç noktası ile bu yarı mesafenin sonu arasında yalnızca bu yarım mesafenin kat edilmesini mümkün kılan yeni bir imkân ortaya çıkar. Aynı şekilde şimdi varsayılan bu yarı nokta ile ilk mesafenin

son noktası arasındaki kısım için de benzer bir imkân söz konusudur. Böylece hem başlangıç noktasından yarı noktaya kadar olan imkân, hem de yarı noktadan bitişe kadar olan imkân eşit olur ve her biri başlangıçta varsayılmış olan tüm imkânın yarısıdır. Bu da başlangıçta kabul edilen imkânın bölünebilir olduğunu gösterir.⁴⁵⁶

c) Üçüncü olarak İbn Sînâ bize bir uyarıda bulunmaktadır. Şimdilik burada söz konusu olan hareket halindeki şeyin mekân kategorisinde yer değiştiren bir varlık olması ile konumu itibariyle hareket eden bir parça olması arasında bir ayrım gözetilmesi gerekmemektedir. Çünkü bu iki durum pratikte birbirine benzerdir. Çünkü hareket eden varlık ya bir temas durumundan başka bir temas durumuna ya da bir bitişiklik durumundan diğerine arada kesintisiz hâller bulunarak geçmektedir. Hangi yorumu benimsersek benimseyelim bu geçilen şey mesafe olarak adlandırılır. Dolayısıyla, bundan sonraki açıklamalarda bu fark hiçbir şeyi değiştirmeyecek ve tartışmanın seyrini etkilemeyecektir.⁴⁵⁷ Daha önce işaret ettiğimiz ve Jon McGinnis tarafından not düğüldüğü üzere⁴⁵⁸ Aristotelesçi geleneğe mensup diğer düşünürlerden farklı olarak İbn Sînâ, yer değiştirme ile konum değişimini birbirinden ayrı türde hareketler olarak değerlendirir ve bunları farklı ontolojik kategorilere yerleştirir. Yer değiştirme, bir varlığın bir noktadan başka bir noktaya gitmesini ifade eder ve bu süreç, mesafe boyunca bir yere temas edip ardından orayı terk etmesi şeklinde tanımlanır. Buna karşılık, konum değişimi bir varlığın yönünün veya duruşunun değişmesini içerir. Örneğin dönen bir cisimde olduğu gibi hareket, mesafe üzerindeki bitişik konumların ardışık olarak yer değiştirmesiyle gerçekleşir. Bu bağlamda, İbn Sînâ yalnızca hareketin yönünü değil, onun mahiyetini de ayırarak her iki hareket türünü farklı varlık kategorileri içinde konumlandırır. Ancak konumuz açısından bu iki hareket türünden hangisini varsaydığımız bir farklılık yaratmamaktadır.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 229-230.

⁴⁵⁷ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 230.

⁴⁵⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 230. 3 numaralı dipnot

⁴⁵⁹ İbn Sînâ bu konuya '*Uyûnu 'l-hikme*' de zamanın illeti nedir sorusu çerçevesinde işaret etmektedir: "Zorlama ile olan, doğal olandan sonradır. Çünkü âlemde başlangıçlı her hareket, âlemde olmadığı müddetin sonrasındadır. Dolayısıyla onun için bir "önce" söz konusudur. "Önce" de zamandır. O halde zaman, başlangıçlı hareketten daha eskidir. Dolayısıyla zaman, bu durumda nitelikte, nicelikte ve doğrusal mekânda olandan daha eskidir. Zamanın kendisiyle alakalı olduğu değişim, bu durumda kendisi için sürekliliğin –yani dilersen süreklilik dersin- uygun olduğu dairesel konumda olan

d) İbn Sînâ b’de imkanın bölünebilir olduğunu ifade etmişti. Şimdi o noktaya geri dönersek her bölünebilir şey ya doğrudan bir büyüklüktür ya da bir büyüklüğe sahiptir. Dolayısıyla bu imkân da bir büyüklükten tümüyle soyutlanmış olamaz. Bu durumda bu imkânın sahip olduğu büyüklük [i] ya mesafenin büyüklüğüdür ya da ona ait olmayan başka bir büyüklüktür. Eğer bu büyüklük mesafenin büyüklüğü olsaydı aynı mesafeyi kat eden iki hareketin bu imkân açısından da eşit olması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. O hâlde, bu imkân başka bir büyüklüğe işaret etmektedir. [ii] Peki bu büyüklük, hareket eden şeyin kendisine mi aittir? Hayır. Çünkü eğer öyle olsaydı daha büyük cisimlerin daha büyük bir imkâna sahip olması gerekirdi. Hâlbuki böyle bir ilişki söz konusu değildir. O hâlde bu büyüklük ne mesafeye ne de hareket eden şeye ait olup, her ikisinden de farklıdır. [iii] Ayrıca bilinmektedir ki bu büyüklük bizzat hareketin kendisi de değildir. [iv] Hatta bu büyüklük, hız da değildir. Çünkü kimi zaman hareketler hem hareket olmaları bakımından aynı nitelikte olabilir hem de aynı hızda gerçekleşebilir. Fakat bu durumda bile söz konusu büyüklük bakımından farklılık gösterebilirler. Öte yandan bazen de hareket hız bakımından değişse bile bu büyüklük aynı kalabilir. Bu da gösteriyor ki önce ve sonra arasında gerçekleşen hareketlerde belli mesafeleri gerektiren ve hareketle birlikte ortaya çıkan bir tür imkâna işaret eden, kendine özgü bir büyüklük vardır. Ancak bu büyüklük ne hareket eden şeye ne mesafeye ne de harekete ait olan bir büyüklüktür. [v] Aynı zamanda bu büyüklük, kendi başına var olan bağımsız bir şey de olamaz. Çünkü ölçtüğü şey sona erdiğinde o da sona ermektedir. Oysa sona eren her şey bozulmaya maruz kalır ve bu da onun ya bir mevzu içinde bulunmasını ya da ona bağlı olarak var olmasını gerektirir. Bu durumda söz konusu büyüklük bir mevzuya bağlı olarak varlık kazanır.⁴⁶⁰ ‘Uyûnu’l-hikme’de İbn Sînâ bu ihtimallerden yalnızca [i] ve [ii]’yi ele almaktadır:

değişimdir... Hareket, zamanın meydana gelmesinin illetidir. Hareketli, hareketin illetidir. O halde hareketli zamanın illetinin illetidir. Dolayısıyla hareketli zamanın illetidir. Fakat her hareketli değil, bilakis dairesel hareketli [zamanın illetidir]. Fakat dairesel olan her hareketli değil, bilakis zorlama ile olmayan, [zamanın illetidir]. Dolayısıyla zamanın zorlamadan önce olduğu sahih olmuştur.” İbn Sînâ, ‘Uyûnu’l-hikme, 28.

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 230-231.

Bu hızlı ve yavaş olanın kendisinde farklılaşmadığı mesafenin miktarı değildir ve bunda tesadüfle (ittifak) farklılaşabilen hareketlinin miktarı da değildir. Bilakis o, hızlı olan bu mesafeyi bu imkânda kat eder ve bu mesafeden daha azını da bundan daha az bir imkân içinde kat eder dediğimiz şeydir.⁴⁶¹	وهذا لا مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء، وغير مقدار المتحرك الذي قد يختلف فيه مع الاتفاق في هذا، بل هو الذي نقول إنّ السريع يقطع فيه هذه المسافة وفي أقلّ منه أقلّ من هذه المسافة.
---	---

el-Hikmetü'l-meşrîkiyye'de ise ihtimallerin tamamını ele almaktadır. Ancak hareketin kendisi ve hız ihtimalini birlikte ele almaktadır:

Şu hâlde şunlardan biri olmalıdır: [1] Ya bu imkânın miktarı, mesafenin miktarıdır, eğer durum böyle olsaydı mesafede eşit olanların bu imkânda da eşit olması gerekirdi. Ama durum böyle değildir. [2] Ya da bu imkânın miktarı hareket edenin miktarıdır; eğer öyle olsaydı, daha büyük hareket eden, bu imkânda da daha büyük olurdu. Ama durum böyle değildir. [3] Ya da bu imkânın miktarı hareketin kendisi veya hız ve yavaşlığın kendisidir; ama bu da doğru değildir. Çünkü hareketler, “hareket olmaları bakımından”, harekette birleşirler, hız ve yavaşlıkta da birleşirler.	فلا يَحُلُو: إما أن يكون مقداره مقدار المسافة، ولو كان كذلك، لكانت المتساويات في المسافة متساويةً في هذا الإمكان، وليس كذلك، وإما أن يكون مقدار المتحرك، ولو كان كذلك، لكان المتحرك الأعظم في هذا المقدار، وليس كذلك،
--	--

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *‘Uyûnu’l-hikme*, 27.

Eğer bu miktarda da birleşselerdi, [bu miktarda da eşit olmaları gerekirdi] Ama birleşmezler/eşit değildirler. Öyleyse önce ve sonra arasında meydana gelen hareketlerin -sınırları mesafelerin gerçekleşmesini gerektirecek şekilde- gerçekleşmesinin imkânına ait bir miktarın varlığı sabit olmuştur. Bu miktar ne hareket edenin miktarıdır ne mesafenin miktarıdır ne de bizzat hareketin kendisidir; ayrıca bu imkân kendi başına var olan bir şey de değildir. Çünkü o, onu ölçeniyle birlikte sona erer.⁴⁶²	وإما أن يكون نفس الحركة أو السرعة والبطء، وليس كذلك، إذ الحركات في أنها حركات تتفق في الحركة، وتتفق في السرعة والبطء، واتّفقت في هذا المقدار ولا يتّفق. وقد ثبت وجود مقدار لإمكان وقوع الحركات بين المتقدم والمتأخر وقوعاً، مسافاتٍ محدودة، وليس هو مقدار المتحرّك، ولا مقدار المسافة، ولا نفس الحركة، ولا هو أيضاً قائمٌ بنفسه، فإنه منقُصٌ مع مقدّره.
---	--

e) Peki bu imkânın mevzusu nedir? Bu büyüklük hareket eden şeyin maddesine ait olamaz. Çünkü eğer doğrudan maddenin büyüklüğü olsaydı madde bu büyüklüğe göre büyür ya da küçülürdü. Bu nedenle söz konusu büyüklüğün mevzuda başka bir vasıf aracılığıyla bulunması gerekir. Fakat bu vasıf sabit bir nitelik de olamaz. Örneğin siyahlık ya da beyazlık gibi sabit bir vasıf olsaydı bu büyüklük maddede değişmeden kalırdı. O hâlde geriye tek bir imkân kalır. Bu büyüklük sabit olmayan bir vasa aittir. Bu vasıf bir yerden başka bir yere geçiş ya da bir konumdan başka bir konuma yönelme gibi bir harekettir ve bu hareket konum değişiminin gerçekleştiği bir mesafede meydana gelir. İşte bu büyüklük tam olarak zamandır.⁴⁶³ Bu husus, *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*'de şu şekilde ifade edilmektedir:

⁴⁶² İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*, 73.

⁴⁶³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 231.

Hatta o, bir konudur ya da bir konuya sahiptir. Ancak onun ilk konusu hareket edenin maddesi olamaz. Çünkü eğer böyle olsaydı madde onunla birlikte daha büyük ya da daha küçük olurdu. Öyleyse o başka bir yapı aracılığıyla bir konudur. [Bu aracı] siyahlık ve beyazlık gibi karar kılmış değildir. Aksi takdirde maddedeki bu heyetin miktarı maddede sabit karar kılmış bir miktar olarak meydana gelirdi. Dolayısıyla karar kılmış olmayan bir yapıdır. O, aralarında kendisinde vazi hareketin aktığı bir mesafe olan bir mekândan bir mekâna ya da bir konumdan bir konuma olan harekettir. İşte bu, "zaman" diye adlandırılan şeydir.⁴⁶⁴	بل هو في موضوع، أو ذا موضوع، ولا يجوز أن يكون موضوعه الأول مادة المتحرك، لأنه لو كان كذلك لكانت المادة تصير به أعظم أو أصغر، فإذا هو في الموضوع بواسطة هيئة أخرى، لا تكون قارة كالسواد والبياض، وإلا لكان مقدار تلك الهيئة في المادة، تحصل في المادة مقداراً ثابتاً قاراً، فهو إذاً هيئة غير قارة، وهي الحركة من مكانٍ إلى مكانٍ أو من وضعٍ إلى وضعٍ بينها مسافةٌ تجري عليها الحركة الوضعية. وهذا هو الذي يسمّى "الزمان".
---	--

İlk iki paragrafta zamanın ne olduğunu ortaya koyan İbn Sînâ üçüncü paragrafta mesafe, hareket ve zaman ilişkisine eğilmektedir:

[1] Şimdi hareketin daha önceki ve daha sonraki parçalara bölünebilir olmasının onun için zorunlu bir eşlik eden olduğunu biliyorsun ve [2] bu daha önceki ve daha sonraki parçalar, yalnızca hareketin mesafe içerisindeki daha önceki ve daha sonraki parçalara olan ilişkisi sonucunda onda bulunur. Her ne olursa olsun, buna şu da eşlik	وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدّم ومتأخّر، وإتما يوجد فيها المتقدّم ما يكون منها في المتقدّم من المسافة، والمتأخّر ما يكون منها في المتأخّر من المسافة، لكنه يتبع ذلك أن المتقدّم من الحركة لا يوجد مع المتأخّر
--	---

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, 73. Konunun *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'deki anlatımı için bk. İbn Sînâ, *Kitabu'l-mecmu'*: *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, 130-131.

eder: [3] hareketin önceki parçası, mesafedeki önceki ve sonraki parçaların birlikte var olduğu şekilde sonraki parçasıyla birlikte var olmaz. Ayrıca [4] mesafe içinde hareketin önceki parçasına karşılık gelen şey sonrakine dönüşmez; aynı şekilde sonrakine karşılık gelen şey de önceki olamaz — oysa mesafede bu mümkündür. [5] Öyleyse harekette önce ve sonra olmanın kendine özgü bir niteliği vardır. Bu nitelik, bu iki duruma zorunlu olarak eşlik eder çünkü onlar harekete aittir. Fakat bu nitelik onların mesafeye ait olmasından kaynaklanmaz. [6] Ayrıca bu iki durum hareket tarafından sayılır. Bunun sebebi şudur: hareket, parçaları aracılığıyla önceki ve sonraki olanı sayar. [7] Böylece harekete, mesafeye göre önce ve sonra olmak bakımından bir sayı verilir. Üstelik mesafenin büyüklüğüne paralel olarak hareketin de bir büyüklüğü vardır. Zaman, bu sayı ya da büyüklüktür. [8] Yani zaman, hareketin önceki ve sonraki parçalara ayrıldığında taşıdığı sayıdır⁴⁶⁵ — fakat bu ayırım zaman yoluyla değil, mesafeye göre yapılır. Aksi takdirde tanım	منها، كما يوجد المتقدّم والمتأخّر في المسافة معاً، ولا يجوز أن يصير ما هو مطابق المتقدّم من الحركة في المسافة متأخراً، ولا الذي هو مطابق المتأخّر منها متقدّماً كما يجوز في المسافة، فيكون للتقدّم والتأخّر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة، ويكونان معدودين بالحركة، فإنّ الحركة بأجزائها تعدّ المتقدّم والمتأخّر، فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم وتأخّر، ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة، والزمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزمان عدد الحركة، إذا انفصلت إلى متقدّم ومتأخّر لا بالزمان، بل في المسافة، وإلا لكان البيان تحديداً بالدور، والذي ظنّ بعض المتلطفين أنه قد وقع في هذا البيان دور إذ لم يفهم هذا، فقد ظنّ ظناً غلطاً.
---	---

⁴⁶⁵ İbn Sînâ ‘Uyûnu’l-hikme’de de benzer bir zaman tanımı vermektedir:

“O, hareketle ilişkilidir ve o, zamandır. Zaman, her biri diğeri ile birlikte sabit olmayan önceleiyendeki ve sonra gelendeki hareketin miktarıdır. Yoksa mesafenin ve hareketlinin miktarı değildir.” İbn Sînâ, ‘Uyûnu’l-hikme, 27.

döngüsel olurdu. [9] (Mantıkçılardan biri, bu açıklamada bir döngü olduğunu sanmıştı — fakat bu yanlış bir inançtı çünkü bunu anlamamıştı.) ⁴⁶⁶	
--	--

[1] Burada hareketin yapısal bir niteliği açıklanır: süreklilik içinde önce-sonra ayrımı taşımak. Bu, zaman kavramının dayandığı en temel yapı taşlarından biridir. “Zorunlu bir eşlik eden (lâzim-mukterin)” terimi, zamanın harekette içkin ama ayrık bir gerçeklik olduğunu ima eder. [2] Burada “önce” ve “sonra”nın mutlak değil, mesafeye göre görelî kavramlar olduğu belirtilir. Hareketin bölünebilirliği mesafe üzerindeki konumlara bağlıdır. Bu, İbn Sînâ’nın zaman tanımının konumsal düzen üzerinden geliştiğini gösterir. [3] Mesafede iki nokta aynı anda vardır. Fakat hareketin iki farklı parçası aynı anda mevcut olamaz. Bu, hareketin zamansal bir akış içinde gerçekleştiğini ve zamanla birlikte oluştuğunu gösterir. Aynı anda var olamama, zamanın yönlülüğüyle ilgilidir. [4] Mesafede bir konum hem önce hem sonra olabilir (örneğin geri gitmekle), ancak hareketin kendisinde zamansal yön tersine çevrilemez. Bu da zamanın ok yönünde tek yönlü bir yapı taşıdığını gösterir. [5] Bu, harekette önce-sonranın harekete içkin bir özellik olduğunu açıkça belirtir. Ancak bu özellik mesafenin yapısından değil, hareketin kendisinden doğar. [6] Sayma işlemi hareketin parçalarından oluşur. Buradaki sayma işlemi, zamanın kendisiyle değil, mesafeyle ilişkili olarak yapılır. [7] Zaman yalnızca sayısal bir ayrım değil, aynı zamanda bir büyüklük olarak da tanımlanır. Bu büyüklük, hareketin akışıyla birlikte ortaya çıkar ve mesafenin büyüklüğüne koşuttur. Bir başka deyişle zaman hem sıralı bir düzen hem de ölçülebilir bir nicelik olarak tasarlanır. [8] Bu, İbn Sînâ’nın tanımsal döngü eleştirisini bertaraf etme çabasıdır. Eğer zaman, hareketin zamanla ayrıldığı bir şey olsaydı bu durumda tanım kendi kendini açıklayan kısır döngüsel bir yapıya düşerdi. İbn Sînâ burada tanımın sağlamlığını mesafe üzerinden kurarak garanti altına alır. [9] Son cümlede bir karşı eleştiri yer alır. Tanımın döngüsel olduğunu sananlar, tanımın dayandığı ayrımı

⁴⁶⁶ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 232. Benzer bir anlatım için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, 73-74.

kavrayamamışlardır.⁴⁶⁷ Toparlayacak olursak bu pasajda İbn Sînâ, hareketin zorunlu olarak önceki ve sonraki parçalara ayrıldığını, fakat bu ayrımın zamanla değil mesafeye göre yapıldığını belirtir. Hareketin parçaları aynı anda var olamazken, mesafedeki noktalar aynı anda mevcut olabilir. Bu da hareketteki önce-sonra ilişkisinin mesafeye değil, hareketin yapısına ait olduğunu gösterir. Hareket, parçaları sayesinde bu ayrımı sayıya dönüştürür ve zaman bu sayı ya da büyüklüktür. Ancak bu sayma işlemi zamanla değil mesafe üzerinden yapılır; aksi hâlde tanım döngüsel olurdu.

[2]'de İbn Sînâ önce ve sonranın mutlak olarak değil, mesafeye göre belirlendiğini söyledi. Ancak biraz sonra alıntılanacak olan dördüncü paragraf [1]'inci cümlede zamanın kendi içinde önce ve sonra durumlarını barındıran şey olduğunu söyleyecek. Dolayısıyla ilk bakışta zamanın önce ve sonrası mesafeye göre belirlenmekte hem de zaman kendi içinde önce ve sonraya sahip olan olarak nitelenmektedir. Bu iki belirleme arasında bir çelişki yok mudur? Eğer ortada bir çelişki varsa İbn Sînâ'nın zaman tanımını zamansal terimlere başvurmaksızın yaptığının düşünülmesi zorlaşmaktadır. Ancak bir çelişki yoktur. Lammer'in ifade ettiği üzere⁴⁶⁸ İbn Sînâ burada özenli bir şekilde iki kavram çiftini birbirinden ayırmaktadır: önce (*kable*) ve sonra (*ba'd*) ile önceki (*mütekaddim*) ve sonraki (*müteahhir*). İbn Sînâ, zamanı “kendi özünden hareketle önce ve sonraya sahip olan” ve “diğer tüm şeylerin kendi önce-sonralarını ondan türettiği” bir varlık olarak tanımladığında, burada kullandığı el-kable ve-l-ba'd ifadesiyle doğrudan el-mutekaddim ve-l-mute'ahhir bi'z-zamân, yani zaman açısından önce ve sonra olan anlamını kastetmektedir. Bu durumda kable ve ba'd kavramları özsel olarak zamansaldır. Buna karşılık İbn Sînâ zamanı “hareketin, zamanla değil mesafeyle ilişkili olarak önce ve sonraya ayrılmasıyla ortaya çıkan bir büyüklük” olarak tanımladığında burada bahsettiği “önce ve sonra” zamansal değil, yönsel ve dolayısıyla zamana dayanmayan bir türdür.

⁴⁶⁷ Themistius ve Simplicius'un aktarımlarından bu eleştirinin Galen'e ait olduğunu bilmekteyiz. Bk. Themistius, *On Aristotle Physics 4*, çev. Robert B. Todd (London: Bloomsbury, 2014), 60. Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*, çev. J.O. Urmson (London: Bloomsbury, 2014), 127.

⁴⁶⁸ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 469.

Dördüncü paragrafta İbn Sînâ zamanın zati bir büyüklük oluşu, önce-sonra ilişkisinin kaynağı, değişme imkânı ve zamanın diğer şeylere göre değil kendisiyle kaim oluşu gibi konuları ele almaktadır. Bir önceki kadar önemli olan bu paragrafı da doğrudan alıntılanmaya değer:

[1] Ayrıca bu zaman, özü itibariyle bir büyüklük olan ve kendi içinde önce ve sonra durumlarını barındıran şeydir. [2] Onun sonraki parçası, başka türden önce ve sonra olan şeylerde olabileceği gibi, öncekisiyle birlikte var olmaz. [3] Bu şeyin bir parçası özünde diğer bir parçasından önce, bir parçası ise özünde diğerinden sonra gelir. [4] Oysa diğer tüm şeyler ancak ona göre ya önce ya sonra olurlar. [5] Çünkü bir şeyin öncesi geçmiş, sonrası ise öncesiyle birlikte var olmayan bir şekilde önce ve sonra olması onun özüyle ilgili değildir. Bu durum, onların varlığının bu büyüklüğün bir bölümüne bağlı olarak ortaya çıkmasıyla ilgilidir. [6] Bu nedenle önceki parçayla örtüşen şeye “önce”, sonraki parçayla örtüşene ise “sonra” denir. [7] Ayrıca bu şeylerin değişime uğradığı bilinmektedir. Çünkü değişmeyen bir şeyde ne ortadan kalkış ne de ardından geliş söz konusu olabilir. [8] Bu şey, başka bir şeye bağlı olarak önce ve sonra olamaz. Aksi takdirde onun “öncesi”, başka bir şeyin “öncesinde” bulunması nedeniyle “önce” olurdu. Bu durumda o şey ya da	وهذا الزمان هو أيضاً — الذي هو لذاته — مقدار لما هو في ذاته، ذو تقدّم وتأخّر، لا يوجد المتأخّر منه مع المتقدّم، كما قد يوجد في سائر أنحاء التقدّم والتأخّر. وهذا هو لذاته، يكون منه شيء قبل شيء، وشيء منه بعد شيء، وتكون سائر الأشياء لأجله، بعضها قبل، وبعضها بعد، هذا؛ لأنّ الأشياء التي يكون فيها قبل وبعد، بمعنى أنّ القبل منها فات، والبعء غير موجود مع القبل، إنّما تكون كذلك لا لذواتها، بل لوجودها مع قسم من أقسام هذا المقدار، فما طابق جزءاً هو قبل له إنّه قبل، وما طابق جزءاً هو بعد له إنّه بعد، ومعلوم أنّ هذه الأشياء هي ذوات التغيّر، لأنّ ما لا يتغيّر فيه فلا فات فيه ولا لاحق، وهذا الشيء ليس يكون قبل لأجل شيء آخر، لأنّه لو كان كذلك لكان القبل منها أيضاً صار قبلاً لوجوده
---	---

geriye doğru gidildiğinde varılan başka bir şey özü gereği önce ve sonra'ya sahip olurdu. Yani bu ilişkiyi kendinde kabul etmiş olurdu. [9] O şey, yukarıda açıklanan şekilde değişme imkânının ilk ortaya çıktığı ve başkalarında bu imkânın onun aracılığıyla gerçekleştiği şey olarak bilinmektedir. [10] Dolayısıyla o şey, bu imkânı kendi başına ölçen büyüklüktür ve bizim burada esas olarak ele aldığımız şey de budur. ⁴⁶⁹	في قبل شيء آخر، فيكون ذلك الشيء، أو شيء آخر ينتهي إليه التدريج آخر الأمر - هو لذاته ذو قبل وبعد، أي لذاته يقبل الإضافة التي بها يكون قبل وبعد - ومعلوم أن ذلك الشيء هو الذي يقع فيه إمكان التغيرات على النحو المذكور، وقوعاً أولياً، ويقع في غيره لأجله، فيكون ذلك الشيء هو المقدار المقدر بالإمكان المذكور تقديراً، بذاته، لا نحن فيه لا غيره.
---	---

[1] Zaman burada sırf izâfî değil, özünde bir büyüklük olarak tanımlanır. Bu büyüklüğün farkı, harici ölçümle değil, kendi iç doğasında “önce” ve “sonra” ilişkilerini içermesidir. Yani ontolojik olarak ardışıklık taşıyan bir yapıdır. [2] Bu cümleyle, zamanın parçalarının eşzamanlı var olamayacağı vurgulanır. Mesafede veya uzayda iki nokta aynı anda var olabilir ama zamanın “önce”si ve “sonra”sı aynı anda var olamaz. Bu, zamanın içsel geçişlilik taşıdığını ve bu parçaların birbirini dışladığını gösterir. [3] Burada “özünde” vurgusu oldukça önemlidir. Nitekim zamanın parçaları sadece görelî olarak değil, doğası gereği birbirine ardışık ve yönlüdür. Bu, zamanın mahiyet düzeyinde ardışık olduğunu ortaya koyar. [4] Cisimler ve hareketler gibi zaman dışındaki şeyler ancak zamanın yapısına göre önce veya sonra olurlar. Kendiliklerinden önce-sonra içermezler. Bu da zamanın ontolojik olarak kurucu bir kategori olduğunu ima eder.⁴⁷⁰ [5] Önce-sonra ilişkisi

⁴⁶⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 232-233.

⁴⁷⁰ İbn Sînâ bu hususu ‘*Uyûnu’l-hikme*’de şu şekilde ifade etmektedir:

“Diğer hareketleri zaman ölçer, yoksa zaman diğer hareketlerin ilk miktarları değildir. Bilakis zaman hareketlerle birliktedir. Nitekim metredeki miktar, metre tahtasını bizzat ölçer, onun aracılığıyla da diğer şeyleri ölçer. Bu nedenle tek bir zamanda hareketlerin miktarının birden fazla olması mümkündür. Yine nitekim sayıda bulunan bir şey ya bir gibi sayının başlangıcıdır ya da çift ve tek gibi sayının kısımdaşıdır ya da sayının sayılanı gibidir. Zamandaki şey de böyledir: Bunlardan biri, ân gibi zamanın başlangıcı olan şeydir; bunlardan biri geçmiş ve gelecek gibi zamanın parçaları olan

cisimlerde veya olaylarda gözlenebilir ama bu onların doğasına ait değildir. Bu ilişki ancak zamanla olan ilişkileri içinde anlam kazanır. Demek ki zaman diğer şeylerin önce-sonra ilişkilerini taşır veya yüklenir, fakat onlardan kaynaklanmaz. [6] Cisimlere “önce” ve “sonra” denmesi ancak zamanın ilgili parçalarıyla eşleşmeleri nedeniyle mümkündür. Dolayısıyla cisimler, zamanın bölümleriyle ilişkilendirilerek sıralanır. [7] Zaman, değişimi mümkün kılan zemindir. Değişim, bir şeyin ortadan kalkmasına ilave olarak bir şeyin ardından gelmesi olduğuna göre bu ancak zaman varsa mümkündür. [8] Eğer zaman önce ve sonra olma özelliğini başka bir şeye borçlu olsaydı, o şey zamandan önce gelmiş olurdu. Bu da zamanın başka bir şeye göre tanımlanması anlamına gelir ki bu kısır döngü yaratır. Bu nedenle zamanın başka hiçbir şeyle tanımlanmadan kendinde önce-sonra ilişkisine sahip olması gerekir. [9] Zaman sadece ardışıklık taşımaz, aynı zamanda değişebilirliğin de temelidir. Cisimlerdeki değişim, zamanın varlığıyla anlam kazanır. [10] Zaman, değişim imkânını ölçülebilir kılan bir büyüklük olarak tanımlanır. Bu büyüklük mesafe gibi değildir, özsel ardışıklığı ve yönlülüğü barındırır.

Özetleyecek olursak İbn Sînâ, zamanın özü gereği bir büyüklük olduğunu ve bu büyüklüğün kendi içinde önce ve sonra ilişkisini barındırdığını belirtir. Zamanın parçaları ardışık olup aynı anda var olamazken, diğer varlıklar ancak zamanla ilişkileri dolayısıyla önce veya sonra olurlar. Bu da zamanın başka bir şeye bağlı olmaksızın, kendinde ardışıklığı kabul eden ve değişim imkânını ölçen bir varlık olduğunu gösterir. Başka bir deyişle zaman, değişimin zemini ve ölçüsüdür ne dışsal bir şeye bağlıdır ne de izafidir.

İbn Sînâ’nın iki ayrı pasajda ortaya koyduğu zaman anlayışı birlikte değerlendirildiğinde onun zamanı hem hareketle hem de ontolojik ardışıklıkla temellendiren çok katmanlı bir tanım geliştirdiği görülür. İlk pasajda zaman, hareketin önceki ve sonraki parçaları arasındaki sayılabilir ayrımın bir sonucu olarak tanımlanır. Bu ayrım hareketin mesafe üzerindeki yönlü yapısına dayanır ancak hareketin kendi doğasına içkindir. Bu nedenle zaman, hareketin mesafe

şeylerdir; bunlardan biri de zamanın sayılanı olan ve onun ölçüleni olan şeydir ki o da harekettir.” İbn Sînâ, *‘Uyûnu’l-hikme*, 28.

üzerindeki önce-sonra ilişkilerine göre sayılmasıyla oluşan bir büyüklüktür. Fakat bu sayma işlemi zamanla değil, mesafeyle yapılır ki tanım döngüsel olmasın. İkinci pasajda ise zamanın kendinde ardışık yapıya sahip bir büyüklük olduğu ve parçalarının eşzamanlı var olamayacağı vurgulanır. Diğer tüm şeylerin önce ya da sonra oluşu ancak zamanla olan ilişkileri sayesinde mümkündür. Dolayısıyla zaman başka bir şeye göre önce ve sonra olmaz. Bu ilişkiyi bizzat özüyle kabul eder. Böylece zaman, değişimin ortaya çıkabileceği bir büyüklük olarak hem hareketi ölçer hem de diğer varlıklarda önce-sonra ilişkisini mümkün kılar. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre zaman, özünde ardışık olan ve başka hiçbir şeye dayanmadan önce ve sonra ilişkisini barındıran, değişim imkânını ölçen bir büyüklüktür.

Beşinci paragrafta ise İbn Sînâ, üç şeyi ispatlamaya çalışır: 1) zamanın özsel ardışıklığı, 2) diğer varlıklarda önce-sonra ilişkisini mümkün kılması, 3) değişimin önkoşulu olarak kendi başına bir büyüklük oluşu.

İlk olarak zaman kavramı, daha önce tanımlanan değişim imkânının gerçekleştiği ve bu imkânı ilk derecede zemin teşkil eden şey olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda zamanın söz konusu edilen büyüklükle özdeş olduğu, yani önce ve sonra ilişkisini taşıyan ya da daha kesin olarak ifade etmek gerekirse, özsel olarak bu ilişkiye göre bölünebilir olan varlık olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Ancak burada zamanın önceliğinin yalnızca ilişkisel bir düzlemde ele alındığı anlamı çıkarılmamalıdır. Zira önce ve sonraya dair bu ardışıklık ilişkisi zamanın dışsal bir sonucu değil, bizzat zamanın mahiyetine içkin ve onunla zorunlu olarak kaim bir özelliktir. Diğer varlıklar açısından bu ardışıklık ilişkisi, ancak zaman sayesinde mümkün hale gelir.⁴⁷¹

Dolayısıyla bir varlığın önce olduğu ifade edildiğinde ve bu varlık zamanın kendisi değilse örneğin bir hareket ya da insan gibi sonlu bir varlıksa bu öncelik, onun belirli bir hâlde mevcut olup, bu hâlin daha sonra gelen bir başka hâl ile karşılaştırıldığında söz konusu ilk hâlin diğerinden ontolojik olarak önce olması nedeniyle ondan ayrılmaz oluşuna dayanır. Burada kastedilen, bu ayrılmazlığın arızî değil, o şeyin mahiyetine içkin ve zati bir ayrılmazlık olduğudur. Bu bağlamda

⁴⁷¹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 233. Bu hususun daha detaylı ve yer yer tekrar eden bir tasviri için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*, 74.

bir varlığın (x) önce oluşu, onun henüz mevcut olmayan bir sonraki varlığın (y) yokluğuyla eşzamanlı olarak belli bir şekilde var olması anlamına gelir. Dolayısıyla (x), ancak (y)'nin yokluğu esas alındığında (y)'den önce kabul edilir; buna karşın, yalnızca (y)'nin varlığı temel alındığında ve (y) belirli bir durumu itibarıyla (x) ile birlikte mevcutsa (x), (y) ile eşzamanlı sayılır. Ne var ki (x) her iki durumda da mevcut olabilse de onun önce olduğu hâl, eşzamanlılık hâli ile özdeş değildir. Bu nedenle, (x)'in önce olduğu durumda ona ait olan herhangi bir özellik, eşzamanlılık durumuna geçildiğinde artık ona ait değildir. Bundan çıkan sonuç şudur: “öncelik” ve “önce olma” halleri, belirli bir varlığa zatı itibarıyla yüklenemez ve bu nitelikler, o varlığın kalıcılığıyla birlikte eşzamanlı olarak devam edemez.⁴⁷² İbn Sînâ bu hususu ‘*Uyûnu’l-hikme*’de şöyle ifade etmektedir:

Zaman [cism] miktarından ve mekânından başka bir şeydir. Zaman öyle bir şeydir ki onun sebebiyle, kendisiyle birlikte “sonra”nın bulunmadığı “önce” meydana gelir. Bu öncelik, zamanın zatı gereği zamana aittir ve başkasına ise zaman sebebiyle aittir. Sonralık da böyledir. Bu öncelikler ve sonralıklar sonsuza dek süreklidirler. Zamanın zatı gereği olan, şeyden öncedir ve o aynıyla şeyden sonra olur. Onun önce olması, onun hareket olması değildir; bilakis başka bir anlamdır. Aynı şekilde sükûn da değildir. İlişen hallerden herhangi bir şey de değildir. Zira bunlar kendilerinde, kendileriyle “önce” ve “sonra”nın meydana geldiği anlamların dışında başka anlamlara sahiptirler.	وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه، وهو أمرٌ به يكون «القبل» الذي لا يكون معه «البعد». فهذه القبيلة له لذاته، ولغيره به، وكذلك البعدية. وهذه القبليات والبعديات متصلة إلى غير نهاية. والذي لذاته هو قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء، وليس أنه «قبل» هو أنه حركة، بل معنى آخر. وكذلك ليس هو سكون، ولا شيء من الأحوال التي تعرض فإنها في أنفسها لها معانٍ غير المعاني التي هي بها «قبل» و«بعد»، وكذلك «مع»، فإن لا «مع» مفهوماً غير مفهوم كون الشيء [ب] حركة.
--	---

⁴⁷² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 233-234.

“Birlikte olma” da aynı şekildedir. Zira “birlikte olma”nın, bir şeyin hareket olması mefhumundan başka bir mefhumu vardır. Bu “öncelikler”, “sonralıklar” ve “birlikte olmalar” sürekli bir tarzda art arda gelirler.⁴⁷³	وهذه القبلات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال.
---	--

Görüldüğü üzere İbn Sînâ’ya göre zaman, cismin miktarı ya da mekânı olmayan, onlardan farklı bir varlıktır. Zamanın kendisiyle birlikte bir şeyin sonrası bulunmadan öncesi meydana gelebilir; bu da zamanın zatına ait bir özelliktir. Diğer varlıklarda önce ve sonra kavramları ancak zaman aracılığıyla anlam kazanır. Zamanın içerdiği bu önce, sonra ve birlikte olma halleri, süreklilik içinde art arda gelirler ve bu süreklilik zamanın mahiyetinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu önce ve sonralık halleri ne hareket ne sükûn ne de diğer arazi hallerle özdeşleştirilebilir. Çünkü onların anlamı farklıdır. Aynı şekilde birlikte olma da hareketle özdeşleştirilemez. Bu ifadelerle İbn Sînâ zamanın hem özsel bir sürekli yapıya sahip olduğunu hem de başka şeylerde gözlenen zamansallığın, zamanın kendisinden türediğini savunmaktadır.

Bir varlıkta önceliğin ya da önce olma hâlinin o varlığın başka bir durumu ile eşzamanlı biçimde devam etmesi, ontolojik olarak imkânsızdır. Zira önce ve sonra olan durumların eşzamanlılığı, mantıksal bakımdan mümkün değildir. Ayrıca önce olan bir hâlin o varlık için kalıcı bir biçimde geçerli olmadığı bilinmektedir. Çünkü bu hâl, sonra gelen başka bir varlık hâlinde önce gerçekleşmektedir. Ancak bu durum, önce, sonra ve eşzamanlılık gibi durumları geçici olarak taşıyan belirli varlıklar için geçerli değildir. Zira aynı varlık, farklı zamanlarda önce olabilir, eşzamanlı olabilir ya da sonra olabilir. Bu durumlar tek ve aynı şeyin farklı hâllerinde mümkündür. Buna karşın önce ve sonra olmak bakımından zâtı itibarıyla bu ardışıklığı taşıyan şey için durum farklıdır. Böyle bir şeyin karşılaştırmalı da olsa aynı kalarak bir anda sonra hale gelmesi mümkün değildir. Çünkü onun sonra hale gelmesini sağlayan unsur ancak, önce olma durumunu mümkün kılan unsurun ortadan kalkmasıyla ortaya çıkar. Ancak burada önemli bir ayrım daha yapılmalıdır:

⁴⁷³ İbn Sînâ, ‘Uyûnu’l-hikme, 26.

sonra olma durumunu taşıyan unsur, önce olma durumunu ortadan kaldıran unsurla birlikte var olmaya devam eder. Bu bağlamda söz konusu unsurun yalnızca bir yokluk ya da varlık ilişkisine indirgenmesi mümkün değildir. Zira bir var olanın, bir yok olana ilişkin konumu hem önce hem sonra olabilir. Aynı şekilde varlık ilişkisi de bu ikiliğin nedeni olamaz. Gerçekte bu ilişkinin yöneldiği yokluk durumu, başka bir unsura bağlı olarak öncelik kazanırken, yine başka bir unsurla ilişkili olduğunda sonralık kazanır. Oysa her iki durumda da söz konusu olan yokluk değişmeyen bir yokluktur ve aynı durum “varlık” için de geçerlidir.

Bu noktada anlaşılıyor ki bu bağıntısal unsur, muhatap olduğu şeyle karşılıklı fakat zıt yönlü bir ilişki içindedir. Dolayısıyla öncelik ve sonralığı tayin eden unsur ya doğrudan zamanın kendisidir ya da zamanla ilişkili bir başka yapıdır. Eğer zamanın kendisiyse bu zaten baştan beri savunulan görüştür. Yok eğer zamanla ilişkili bir başka unsur ise o takdirde söz konusu unsurun önceliği, zaman aracılığıyla ve bu unsur temelde zamanın taşıdığı öncelik ve sonralığa indirgenebilir. Bu durumda ortaya çıkan sonuç şudur: Zaman, zatı itibarıyla önce ve sonraya sahip olan şeydir. Ve bu anlamda, mahiyeti gereği önce ve sonraya bölünebilir olan şeye “zaman” denir. Çünkü daha önce tanımlandığı üzere, zaman, değişim imkânının büyüklüğüdür.⁴⁷⁴ Burada bir hususa işaret etmekte fayda var. Zaman her ne kadar doğrudan değişimle ilgili olsa da dolaylı olarak sükunla da ilgilidir. Dolaylı olmasının anlamı sakin olan şeyin hareket olması durumunda zamandan bu parça kadarına mutabık olacak olmasıdır.⁴⁷⁵

Özet olarak ifade edecek olursak zaman, İbn Sînâ’ya göre doğası gereği değişimin ortaya çıktığı ve ölçüldüğü büyüklüktür. Bu bakımdan zaman yalnızca şeyler arasındaki ardışıklığı ifade etmez. Çünkü kendi yapısı zaten önce ve sonra olacak şekilde bölünebilirdir. Bu ardışıklık dışsal bir ilişkiyle değil zamanın kendisiyle mümkündür. Zaman başka varlıklarda önce ve sonra olma ilişkisini mümkün kılar. Zamana göre var olan diğer şeylerdeki önce ve sonra halleri onların zatından kaynaklanmaz. Hareket ya da insan gibi şeyler zamanın belirli parçalarıyla örtüştüklerinde önce veya sonra olurlar. Aynı şey farklı durumlarda önce eşzamanlı

⁴⁷⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 234-235.

⁴⁷⁵ İbn Sînâ, *‘Uyûnu’l-hikme*, 28.

ya da sonra olabilir. Bu nedenle önce olma gibi nitelikler bu şeylerin kendilerinde özsel olarak bulunmaz yalnızca zamanla olan ilişkileri aracılığıyla ortaya çıkar. Bir şeyin gerçekten özsel olarak önce ya da sonra olması için bu sıfatların onun yapısıyla birlikte devam etmesi gerekir. Fakat bu tür ardışık durumlar yalnızca zamanın taşıyıcılığıyla mümkün olur. Çünkü bir şeyin sonra olması ancak onu önce kılan unsurun ortadan kalkmasıyla ortaya çıkar. Oysa sonra olan unsur önceyi ortadan kaldıran unsurla birlikte var olmaya devam eder. Bu ilişki yalnızca bir yokluk ya da varlık ilişkisiyle açıklanamaz. Çünkü yokluk her durumda aynıdır. Fakat onun önce veya sonra oluşu başka bir şeye bağlıdır. Bu bağ ise ya doğrudan zamanın kendisidir ya da zamanla ilişkili bir başka unsurdur. Her iki durumda da önce ve sonra olmayı özünde taşıyan şey zaman olarak tanımlanmalıdır. Çünkü zaman bu ilişkilerin asıl zeminidir.

Faslın son paragrafı, şimdiye kadar anlatılanlar temelinde zamanın sürekliliğini ortaya koymaktadır. Şimdi zaman kendi başına var olan bağımsız bir cevher değildir. Çünkü onun sabit ve belirlenmiş bir varlığı yoktur. Aksine zaman sürekli olarak meydana gelme ve yok olma hâlinedir. Bu nedenle varlığı maddeye bağlıdır. Zaman maddî bir şeydir, ancak doğrudan maddede bulunmaz. Hareket aracılığıyla madde içinde varlık kazanır. Bu nedenle ne hareket ne de değişim varsa zaman da mevcut değildir. Zamanın varlığı ancak ardışıklık kavramıyla mümkündür. Bu ardışıklık da bir şeyin diğerinden sonra gelmesini gerektirir. Eğer hiçbir şeyin ardından başka bir şey gelmiyorsa ve hiçbir durum ortadan kalkmıyorsa o zaman önce ve sonra diye bir ayırmadan da söz edilemez. Dolayısıyla zaman da olmaz. Zaman yalnızca bir hâlin başka bir hâle dönüşmesiyle var olabilir. Bu dönüşümün aynı zamanda süreklilik taşıması gerekir. Aksi hâlde zaman ortadan kalkar.⁴⁷⁶ Eğer bir şey bir anda gerçekleşiyor ve ardından başka bir şeyin gerçekleşmesine kadar arada mutlak bir boşluk meydana geliyorsa bu iki olay arasında ya bir yenilenme imkânı vardır ya da yoktur. Yenilenme imkânı varsa önce

⁴⁷⁶ İbn Sînâ bu hususu '*Uyûnu'l-hikme*'de şu şekilde ifade etmektedir: "Bu imkân ve miktarı sabit değildir, bilakis sürekli yenilenmektedir. Nitekim [her] hareket için hareketin başlangıcı sabit değildir. Eğer [o imkân] sabit olsaydı, hızlı ve yavaş için herhangi bir farklılık olmaksızın mevcut olurdu. Öyleyse o [imkân], -daha önce dediğimiz gibi- öncelikler ve sonralıkların sıra düzeni üzere sürekli miktardır." İbn Sînâ, '*Uyûnu'l-hikme*', 27.

ve sonra da vardır. Fakat bu yalnızca bazı hâllerin fiilen yenilenmesiyle mümkündür. Oysa burada yenilenmenin gerçekleşmediği varsayılmaktadır. Bu da çelişkidir. Eğer yenilenme imkânı yoksa bu iki olay yapışık sayılır. Bu yapışıklık ya kesintisizdir ya da kesintilidir. Eğer kesintisizse birleşmenin imkansızlığı delilinde gösterilen imkansızlıklar ortaya çıkar.⁴⁷⁷ Eğer kesintiliyse tartışma yeniden başa döner. Bu nedenle zamanın varlığı ancak ardışık durumların sürekli ya da en azından temas hâlinde yenilenmesiyle mümkündür. Sonuç olarak zaman hareketlere ve mesafelere paralel olan sürekli bir niceliktir. Bu süreklilik vehim gücü tarafından kavranan ve şimdiki an olarak adlandırılan zihinsel bir bölünmeye sahiptir.⁴⁷⁸

3.2.3. An ve Süreklilik

İbn Sînâ *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü't-tabîi*, 3.11.'i zamanın sürekli olduğunu ve dolayısıyla bölünebileceğini ve bu bölünmenin an olarak isimlendirildiğini söyleyerek bitirmişti. Bir sonraki fasılda ise doğrudan an kavramına odaklanmaktadır. Anın konumuz açısından önemi, eğer anın varlığı gerektiği gibi anlaşılmazsa zamanın sürekliliğinin tehlikeye düşecek olmasından kaynaklanmaktadır. Birazdan görüleceği üzere zaman içindeki anın bir benzeri çizgi üzerindeki noktalardır. Dolayısıyla noktalardan oluşan bir çizgi reddedildiği gibi anlardan oluşan bir zaman da reddedilmelidir. İbn Sînâ da bu fasıl boyunca esasında böylesi bir tehlikeyi bertaraf etmeye çalışmaktadır. Buna göre 3.12'in ilk paragrafında İbn Sînâ şunları göstermeye çalışır: an, gerçek bir varlık değil, zihinsel bir soyutlamadır. Zamanın yapısı sürekli ve bölünemez olup, ana indirgenemez. Anı fiilî bir şey olarak varsaymak zamanın doğasına aykırıdır. Tüm zamansal bölünmeler, ancak başka varlıklarla olan ilişkide ve zihinsel olarak mümkündür. Şimdi bu paragrafın incelemesine geçebiliriz.

İbn Sînâ ilk olarak bir epistemolojik öncelik ilişkisi kurmaktadır. Buna göre biz, anı zamanı bilmekten hareketle biliriz. Çünkü zaman sürekli ve bu nedenle zorunlu olarak vehim yetisinin ürettiği ve an olarak adlandırılan bir bölünmeye sahiptir.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ burada doğrudan ilgili delile atıf yapmamakta yalnızca daha sonra açıklanacağını ifade etmektedir. Ancak Jon McGinnis dipnotta doğru bir biçimde bu delile atıf yapmaktadır.

⁴⁷⁸ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 235-236. Delilin bir başka sunumu için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, 74-75.

Dolayısıyla an zamanın kendisinde değildir, onu temsil eden zihinsel bir kavramdır.⁴⁷⁹

İkinci olarak an, zamanın kendisiyle ilişkili olarak fiilî bir varlığa sahip değildir. Aksi takdirde zamanın sürekliliği kesintiye uğramış olurdu. Aksine an yalnızca vehim yetisinin onu tasavvur ettiği biçimde vardır. Vehim yetisi onu doğrusal bir uzanım içinde belli bir birleşim olarak tasavvur eder. Bu birleşim, sırf birleşim olması bakımından doğrusal uzanım içinde fiilen var değildir. Aksi takdirde sonsuz sayıda birleşim olurdu.⁴⁸⁰ İbn Sînâ, anı *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*'de birleştiren olarak değil, ayıran olarak tasvir eder:

Zaman – denildiği gibi – bir miktardır ve hareketlerin ve mesafelerin sürekliliğiyle bağlantılı olarak sürekli. Bu nedenle zorunlu olarak onda varsayılan bir ayırım noktası vardır ki buna şimdi denir. Bu şimdi, zamanın kendisine göre fiilen hiçbir şekilde mevcut değildir. Aksi takdirde zamanın sürekliliği kesilmiş olurdu. Bilakis onun varlığı, vehmin onu doğrusal bir uzamda bir ayıran (fâsıla) olarak vehmetmesinden ibarettir. Oysa ayıran, doğrusal bir uzamda fiilen mevcut olamaz. Eğer gerçekten mevcut olsaydı sonsuz sayıda ayıran olurdu. Gerçek bir varlığı ancak zaman kesmenin bir türüyle kesintiye uğratıldığında kazanabilir.⁴⁸¹	إِنَّ الزَّمانَ – كما قيل – مقدار وهو متصل لا تتصل الحركات والمسافات، فله لا محالة فصل متوهم هو الذي يُسمَّى الآن. وهذا الآن ليس موجوداً البتة بالفعل بالقياس إلى نفس الزمان، وإلا لقطع اتصال الزمان، بل إنما وجوده على أن يتوهم الوهم فاصلاً في مستقيم الامتداد. والفاصل لا يكون موجوداً بالفعل في المستقيم الامتداد، ومن حيث هو فاصل، وإلا لكانت فواصل بلا نهاية. بل إنما يكون بالفعل لو قطع
--	---

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 237.

⁴⁸⁰ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 237. Ta 'likât'ta İbn Sînâ bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Anın zamana nispeti, noktanın çizgiye nispeti gibidir. Anın bi'l-fiil olarak değil, varsayımsal/farazi varlığından söz edilebilir." İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 140-141.

⁴⁸¹ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrûkiyye*, 75.

	الزمان ضرباً من القطع؛ ومُحال أن يقطع اتصال الزمان.
--	---

Üçüncü olarak an, ancak zamanın bir şekilde kesintiye uğraması durumunda fiilen var olabilirdi. Fakat zamanın sürekliliğinin kesilmesi imkansızdır:

Çünkü eğer zamanın kesintiye uğradığı kabul edilirse bu kesinti [1] ya zamanın başında [2] ya da sonunda olmalıdır. [1] Eğer bu kesinti zamanın başında ise bu durumda o zamanın öncesi yoktur. Ancak eğer onun öncesi yoksa o zaman mevcut olmayan bir hâlden sonra varlığa gelmiş olamaz. Çünkü eğer o yokken sonra var oluyorsa onun varlığı, var olmadan sonraya denk gelir ve böylece yokluğu, varlığından önce olur. Bu durumda onun bir öncesi olması gerekir ve bu önce dediğimiz şey, onun hakkında söylenen yokluktan başka bir şeydir. Bunu başka bir yerde belirtmiştik. O hâlde bu öncelik niteliğinin yüklendiği şey mevcut olan bir şeydir fakat bu mevcut şey söz konusu zamanın kendisi değildir. Dolayısıyla bu zamanın öncesinde onunla süreklilik içinde bulunan başka bir zaman vardır. Önce olan o, sonra olan bu olmak üzere bu iki zamanı birleştiren şey, onları ayıran değil birleştiren bir şey olur. Oysa biz bu şeyi	وذلك لأنه إن جعل للزمان قطعاً، لم يَحُلْ إما أن يكون ذلك القطع في ابتداء الزمان أو في انتهائه، فإن كان في ابتداء الزمان، وجب من ذلك أن يكون ذلك الزمان لا قبل له، وإن كان لا قبل له، فيجب أن لا يكون معدوماً ثم وُجد، فإنه إذا كان معدوماً ثم وُجد، يكون وجوده بعد عدمه، فيكون عدمه قبل وجوده، فيكون له قبل ضرورة، ويكون ذلك القبل معنى غير العدم الموصوف به، على النحو الذي قلنا في غير هذا الموضع. فيكون الشيء الذي يُقال به هذا النوع من القَبْلِيَّةِ حاصلاً، ولا هذا الزمان، فيكون هذا الزمان قبله زمانٌ يكون متصلاً به، ذلك قبلٌ وهذا بعد، وهذا الفصلُ يجمعُهما، وقد فُرض فاصلاً، وهذا خلف.
--	--

onları ayıran bir şey olarak varsaymıştık. Bu ise bir çelişkidir. ⁴⁸²	
--	--

Dolayısıyla kesinti zamanın başlangıcında olamaz. Peki sonunda olabilir mi? İbn Sînâ'ya göre bu sorunun yanıtı da olumsuzdur:

[2] Benzer şekilde eğer bu şey son nokta türünden bir ayırıcı olarak varsayılırsa o zaman onun ardından bir şeyin varlığı [a] ya mümkündür [b] ya da değildir. [b] Eğer ondan sonra hiçbir şeyin varlığı mümkün değilse zorunlu olanın bile yani yoklukla birlikte var olması imkânsız olan bir şeyin bile varlığı mümkün değilse o zaman zorunlu varlık ve mutlak imkân ortadan kalkmış olur. Fakat zorunlu varlık ve mutlak imkân ortadan kalkmaz. [a] Eğer öte yandan ondan sonra bir şeyin varlığı mümkünse bu durumda bir sonralık vardır ve dolayısıyla bir öncelik de vardır. Bu durumda ân ayıran değil birleştiren bir şey olur. ⁴⁸³	وكذلك إن فرض فاصلاً على أنه نهاية، لم يخل إما أن يكون بعده إمكان وجود شيء أو لا يكون، فإن كان لا يمكن بعده أن يوجد شيء، ولا واجب الوجود، حتى يستحيل أن يوجد شيء، مع عدم ما انتهى إليه من النهاية، فقد ارتفع أن يكون واجب وجود وارتفع الإمكان المطلق – والوجود الواجب والإمكان المطلق لا يرتفعان – وإن كان بعده، فله بعد، فهو قبل فلأن واصل لا فاصل.
--	---

Bu delilin neticesinde zamanın kendisinde fiili bir şekilde var olan bir an yoktur. An, İbn Sînâ'ya göre yalnızca fiile yakın bir kuvve düzeyinde vardır. Bir başka deyişle zaman öyle bir yapıya sahiptir ki an onda her zaman varsayılabilir. Bu ister yalnızca birinin onu varsaymasıyla isterse de güneşin doğuşu ya da batışında olduğu gibi hareketin ortak ve bölünemez bir sınır noktasına ulaşmasıyla olsun fark etmez. Dolayısıyla zamanın varlığında değil, sadece hareketle olan ilişkisinde bölünme ortaya çıkar. Esasında bunun bir benzerini daha önce cismin bölünmesi

⁴⁸² İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 237-238.

⁴⁸³ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 238. Delilin benzer bir tekrarı için bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, 75.

bölümünde görmüştük. Hatırlanacağı üzere cisim temelde hareket içeren ve hareket içermeyen olmak üzere iki şekilde bölünebilmekteydi. Hareket içermeyen bölünmenin de alt türleri vardı. Buna benzer şekilde zaman da hareket esaslı olarak ya da hareket içermeyen bölünme türlerine göre bölünebilmektedir. İbn Sînâ bu hususu, zamanın bölünmesiyle ilgili olarak tekrar ifade etmektedir:

Örneğin bir cismin bir parçası başka bir parçasından ya onunla yan yana gelmesiyle ya da ona bitişik olmasıyla ya da yalnızca birinin onu bu şekilde varsaymasıyla ayrılır. Bu durumda cisimde bizzat bir fiilî bölünme gerçekleşmiş olmaz. Sadece başka bir şeye göre ona izafî olarak bir bölünme meydana gelmiş olur. ⁴⁸⁴	كما يحدث من الفصول الإضافية في المقادير الأخر، كما ينفصل جزء جسم من جزء آخر بموازاته أو تماسّته، أو بفرضٍ فاضٍ من غير أن يكون قد حصل فيه بالفعل فصلٌ في نفسه، بل حصل فيه فصلٌ مقيسٌ إلى غيره.
---	---

‘Uyûnu’l-hikme’de İbn Sînâ zamanın bölünmesiyle ilgili olarak yalnızca varsayma durumunu dikkate almaktadır:

An, zamanın faslıdır ve zamanda farz edilen [geçmiş ve gelecek] parçalarının ucudur ve onun sayesinde her parça sınırında ayrılır ve başka [bir parçayla] bitişir. ⁴⁸⁵	الآن: فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه، ينفصل به كلّ جزءٍ عن حدّه ويتصل بغيره
---	--

Peki yukarıda anlatılan andan başka bir an düşünebilir mi? Shayegan ve McGinnis, akan şimdi tartışmasının *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü t-tabî’* de nerede başladığı konusundaki önemsiz tartışmanın⁴⁸⁶ haricinde İbn Sînâ’da böylesi bir an düşüncesi olduğunu iddiasına ortaktırlar. Jon McGinnis’e göre *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-*

⁴⁸⁴ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 238. Örnek için ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-meşrikiyye*, 75.

⁴⁸⁵ İbn Sînâ, ‘Uyûnu’l-hikme, 27.

⁴⁸⁶ Shayegan akan şimdi tartışmasının McGinnis tercümesinde 4. paragrafta başladığını iddia ederken, McGinnis 5. Paragrafta başladığını iddia etmektedir. Bk. Yegane Shayegan, *Avicenna on Time* (Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 1986), 192-193. McGinnis, “Ibn Sînâ on the Now”, 96-97.

Semâü't-tabî' II.12.5'e kadar ele alınan an düşüncesinden farklı olarak beşinci paragrafta akan bir şimdi anlatımı başlamaktadır:

“Bu noktaya kadar İbn Sînâ, “şimdi”yi yalnızca zamanda potansiyel bir bölünme olarak ele almıştır. Bunun benzeri, bir doğruyu oluşturmeyen bir noktayla kurulur. Ancak noktanın doğruyla ilişkisi farklı şekilde düşünülebilir; çünkü biz bir noktayı, akışı ya da hareketi yoluyla bir doğruyu tasvir eden bir şey olarak da düşünebiliriz. Aynı şekilde, İbn Sînâ'nın da öne sürdüğü gibi, “şimdi” de belki hareket eden noktaya –akmakta olan bir şimdiye– zamansal bir benzer olarak kabul edilebilir.”⁴⁸⁷

McGinnis 5. Paragrafta İbn Sînâ'nın ilk olarak mekânsal büyüklük/hareket/zaman ile nokta/sürüklenen şey/şimdi arasındaki iki benzetmeyi verdiğini daha sonra ise gerçekten de bir şimdinin, tıpkı hareket eden bir noktanın bir doğruyu meydana getirmesi gibi akışıyla zamanı meydana getirip getiremeyeceği sorusunu ortaya koyduğunu iddia etmektedir. McGinnis'e göre İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtı olumludur.⁴⁸⁸ Bir başka deyişle McGinnis'in iddiasına göre İbn Sînâ akışıyla zamanı meydana getiren bir şimdi olduğunu düşünmektedir. Lammer İbn Sînâ'nın akan şimdi gibi bir düşüncesi olmadığını iddia etmektedir. Bunun için de dört delil getirmektedir. Delillerinden ilkinde göre İbn Sînâ'nın temel metinlerinde, zamanın “akmakta olan bir şimdi” tarafından meydana getirildiğini açık biçimde dile getiren hiçbir ifade bulunmaz. Ona bu görüşü atfeden yorumcuların dayandığı bazı pasajlar elbette vardır; fakat bu metinler, bağlamları ve İbn Sînâ'nın doğa felsefesi içerisindeki kuramsal bütünlüğü göz önünde bulundurularak dikkatle okunmalı ve özenle değerlendirilmelidir. Özellikle de bu pasajların anlamı çarpıtılmamalı ve bağlam dışı yorumlanmamalıdır.⁴⁸⁹ Böylesi yanlış bir örnek olarak da Irâkî'den bir alıntı yapmaktadır. İlgili alıntıda Irâkî açık bir biçimde akan şimdinin zamanı oluşturduğunu iddia etmektedir: “Filozofumuz, eğer ‘ân’ hareketin öncesinde ve

⁴⁸⁷ McGinnis, “Ibn Sînâ on the Now”, 97.

⁴⁸⁸ McGinnis, “Ibn Sînâ on the Now”, 99-100.

⁴⁸⁹ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 517. Lammer'in akan şimdi etrafındaki görüşleri için ayrıca bk. Revisiting Andreas Lammer, “Now Is Not the Time: Revisiting Avicenna's Account of the Now”, ed. Robert Pasnau, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 9 (2021), 77-146.

sonrasında süreklilik gösterirse, zamanın meydana geldiği görüşündedir.”⁴⁹⁰ Oysa Lammer’e göre İbn Sînâ’nın orijinal metninde şimdi, ne sürmek ne de meydana getirmek fiillerinin öznesidir. Öyleyse, Irâqî’nin dayandığı ve yüzeysel bakıldığında İbn Sînâ’nın akış halinde bir “şimdi” fikrini benimsediğini en güçlü biçimde ima ediyor gibi görünen pasajda gerçekte ne ifade edilmektedir? Lammer’e göre cevap oldukça nettir: İbn Sînâ burada, hareket halindeki şeyi bir başka deyişle kendi hareketinin öncesi ve sonrasıyla süreklilik arz eden somut nesneyi tartışmaktadır. Bu bağlamda zamanı “meydana getiren”, bizzat bu hareket eden somut varlıktır. Söz konusu pasaj, İbn Sînâ’nın “zamanda gerçekten akan bir şey —yani bir ‘şimdi’— var mıdır?” sorusunu ele aldığı çözümlemenin bir parçasıdır.⁴⁹¹ *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Semâü’t-tabîi* II.12’deki ilgili pasajı olduğu gibi alıntılar yapmak yerinde olacaktır:

McGinnis’in tercümesi:	Lammer’in tercümesi:	فإن كان لهذا الشيء وجودٌ، فوجود الشيء، مقرونٌ بالمعنى الذي حققنا فيما سلف أنه حركة من غير أخذ متقدّم ولا متأخّر ولا تطبيق ... كونه ذا ذلك المعنى الذي سمّيناه الآن إذا استمرّ في متقدّم الحركة ومتأخّرها أحدث الزمان. فنسبة هذا الشيء إلى
Eğer bu şey mevcutsa onun varlığı, daha önce açıkladığımız anlamda – yani öncesi ve sonrası olmayan bir hareket anlamında – şeyin varlığıyla ilişkilidir. Çünkü onun şimdi adını verdiğimiz o anlama sahip olması ve bu anlamın hareketin öncesi ve sonrası boyunca devam etmesi durumunda zaman meydana gelir.	Eğer bu şeye bir varlık aitse o zaman bu, şeyin – daha önce hareket olarak doğruladığımız – anlamla bağlantılı olarak varlığıdır; burada öncesi, sonrası ya da eşzamanlı olan alınmaz... Dolayısıyla onun şimdi adını verdiğimiz bu anlama sahip olması ve bu anlamın hareketin öncesi ve sonrası boyunca sürmesi durumunda zaman	

⁴⁹⁰ Muhammed Atif Irakî, *el-Felsefetü’t-tabîyye inde İbn-i Sînâ* (Kahire: Dârü’l-Ma’rife, 1983), 253.

⁴⁹¹ Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, 517-518.

Dolayısıyla bu şeyin önce ve sonraya olan nisbeti onun “şimdi” oluşundadır ve kendisi bakımından, zaman meydana getiren bir şeydir ve biz, zamanın sınırlarından bir “şimdi” aldığımızda zamanın sayımını bununla yaparız.	meydana gelir. O halde bu şeyin önce ve sonraya olan ilişkisi onun “şimdi” olmasıyla ve bu şeyin kendisi, zamanı yapan ve zamana sayı (ölçü) uygulayan bir şeydir. Eğer o [önce ve sonradan] herhangi bir sınırlayıcı noktadan bir “şimdi” alırsak, bu meydana gelen şey aracılığıyla.	المتقدم والمتأخر هي في كونه آناً، وهو في نفسه شيء يفعل الزمان ويبعد الزمان بما يحدث إذا أخذنا آناً من حدودٍ فيها.
--	---	--

Lammer’e göre bu pasaj İbn Sînâ’nın zamanın bizzat akıp giden bir şimdi tarafından üretilip üretilmediği sorusunu sormadığını açıkça ortaya koyar. Onun asıl sorusu, eğer akıp giden şimdi gibi bir ifadeden söz edilecekse – ki bu ifade özellikle İskender ve Filoponos gibi kimi öncelleri tarafından kullanılmıştır – bu ifadenin ne anlama geldiğidir. İbn Sînâ’ya göre bu tür bir söylem, gerçekte “hareket” olarak daha önce tanımlanmış olan anlamla bağlantılı somut ve hâlen hareket etmekte olan bir nesneye işaret eder. Yani söz konusu olan, hareket halindeki nesnenin, bizzat bu hareket içinde ve her bir anlık konumda bulunarak “şimdi”ye sahip olmasıdır. Nesne, hareketin başlangıcından sonuna kadar tüm ara evreleri kat ederek hareket ettiğinden bu süreklilik içerisinde hareketin öncesi ve sonrası boyunca varlığını sürdürür. Dolayısıyla zaman, hareket formunu taşıyan bu somut nesnenin tüm anlık konumlardan geçmesiyle ortaya çıkar, başka bir deyişle zaman bu hareketin büyüklüğünden ve farklı hız derecelerinin gerçekleşmesinden ibarettir.⁴⁹²

Lammer’e göre ikinci olarak yukarıdaki pasaj, İbn Sînâ’nın zamanı açıklamak için akıp giden bir şimdi fikrine ihtiyaç duymadığını açıkça gösterir. Ona göre zaman, özellikle en dış feleğin dairesel hareketiyle meydana gelir. Hareket hâlindeki cisim,

⁴⁹² Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics*, 518-519.

hareketin niceliğini gösteren bir büyüklük üretir ve bu büyüklük zamanın kendisidir.

Üçüncü olarak İbn Sînâ'nın zamanı nasıl var kabul ettiğini doğru biçimde anladığımızda onun şimdinin ontolojik durumu hakkında söylediklerini hiçbir çekince olmaksızın kabul edebiliriz. Böylece zamanı akıp giden bir şimdinin ürünü olarak gören önceki yorumlarda karşılaşılan temel sorun –yani şimdi vehmî iken zamanın nasıl gerçek bir varlık olduğu meselesi– tamamen ortadan kalkar. Çünkü İbn Sînâ, şimdiden söz ettiği her durumda onun yalnızca vehimde var olan bir şey olduğunu açıkça belirtir.⁴⁹³

Dördüncü olarak an tıpkı bir nokta gibi özünde bölünemezdir ve İbn Sînâ bölünemez olanın hareket edemeyeceğini kabul eder. Dolayısıyla şimdi akamaz ve akamayan bir şeyin de zaman meydana getirmesi mümkün değildir.⁴⁹⁴

Lammer'in ilk deliliyle ilgili olarak iki tercümede de hareketin öncesi ve sonrası boyunca ederek zamanı meydana getiren şeyin ne olduğu belirli değildir. Dilsel olarak cümlelerin öznesinin hem hareketli hem de an olarak alınması mümkündür. Dolayısıyla bu delil geçerli görünmemektedir. İkinci delile gelecek olursak gerçekten de İbn Sînâ'nın akan bir şimdi fikrine ihtiyacı yoktur. Ancak ihtiyacı olmaması böyle bir anlayışa sahip olmadığını göstermez. Üçüncü delil ise geçerli görünmektedir. Çünkü bu bölümde gösterdiğimiz üzere an gerçekten de İbn Sînâ'ya göre vehmin bir ürünüdür. Vehmin ürünü olan bir nesnenin ise gerçekte var olan zamanın üreteni olması mümkün görünmemektedir. Dördüncü delil de geçerli görünmektedir. Çünkü yine bu çalışmada hareketle ilgili bölümde gösterildiği üzere bölünemez olan şey hareket edemez. Nokta gibi an da bölünemez olduğu için hareket etmemesi mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak akıp giden bir anın zamanı üretmesi mümkün değildir.

Peki bu durumda İbn Sînâ'nın açık bir şekilde akıp giden ana atıf yaptığı pasajlar nasıl anlaşılmalıdır? Nitekim az önce alıntılanan 6. paragraftan önce 5. paragrafta İbn Sînâ, anın gerçek anlamda zamanın bir parçası olmadığını ve anın sadece hareket halindeki bir nesnenin mekânsal bir büyüklük üzerindeki sınır noktalarına

⁴⁹³ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 519.

⁴⁹⁴ Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 521.

tekabül eden vehmi bir durum olduğunu iddia etmektedir. Tıpkı bir nesnenin belirli bir mesafeyi kat ederken gerisinde bıraktığı çizgisel iz üzerinde vehim gücünün farazi olarak belirlediği noktalar tasavvur edilebildiği gibi zaman içinde de hareketin belirli bir anda bulunduğu kabul edilen sınırlar yalnızca vehim gücü tarafından oluşturulan temsili noktalardır. Bu sınırlar ve anlar ne hareketin kendisini ne mesafenin tamamını ne de zamanın yapısını meydana getirir. Bilakis hareketin geçmişe ait kısmı sona ermiş, zaman ise geride kalmıştır. Bu akış sürecinde geriye yalnızca ayırım yapmayı mümkün kılan fakat kendi başına bir oluş taşımayan bölünemez sınırlar kalır. Bu bağlamda hareket eden nesnenin her an için taşıdığı fiilî yapı yani hareket sureti hem hareketin sürekliliğini hem de zamanın zihinde bölümlere ayrılmasını mümkün kılar. Bu nedenle zaman, sürekli bir değişimin bölünebilirliğini içeren fakat bu bölünmeleri yalnızca vehmi düzeyde barındıran bir büyüklüktür. Zamanın şimdi olarak kavranması, bu sürekli değişim sırasında hareketin hiçbir noktada durmaksızın devam etmesiyle ortaya çıkan vehmi bir kesittir. Bu yüzden şimdi zamanın gerçek bir parçası değil, zamanın fiilî sürekliliği içinde sadece vehim yoluyla tasavvur edilen bir eşiği temsil eder. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın akıp giden an atfı yalnızca bir benzetmeden ibarettir.⁴⁹⁵

⁴⁹⁵ İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 243-244.

SONUÇ

Bu tez, İbn Sînâ'nın süreklilik anlayışını fizik, metafizik ve karşıt teoriler bağlamında bütünlüklü biçimde ele alarak onun düşüncesinde sürekliliğin çok katmanlı bir kavramsal yapı olarak nasıl kurulduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Süreklilik, İbn Sînâ'nın felsefesinde fiziksel varlıkların en temel niteliği olmanın yanı sıra doğanın yapısını, metafizik ilkeleri ve eleştirel karşılaştırmaları belirleyen kurucu bir ilke olarak öne çıkmaktadır.

İlk bölümde ulaşılan sonuç, İbn Sînâ'nın süreklilik anlayışının kavramsal öncüllerden başlayarak metafizik ilkelere ve eleştirel tartışmalara uzanan çok katmanlı bir yapı olduğudur. Ardışıklık (*tetâli*), temas (*temâs*), girişiklik (*tedâhül*), simetrik temas (*teşâfe'a*) ve yapışıklık (*mültesik*) gibi kavramlar, sürekliliğin tanımsal ve ontolojik temellerini kurar. Aristoteles bu kavramları hareket bağlamında işlerken, İbn Sînâ bunları doğrudan cismin yapısına yerleştirir. Böylece süreklilik, cisim-hareket-zaman üçlüsünün ortak ilkesi olarak konumlanır. Bu ilkeye göre cismin sürekliliğinin sonucu olarak hareket ve zaman da süreklidir. Çünkü hareket cisimsel büyüklük üzerinde gerçekleşir ve zaman bu hareketin ölçüsüdür. İbn Sînâ'nın süreklilik tanımı da bu çerçevede özgünleşir. O, sürekliliği iki düzlemde ele alır: başkasına kıyasla süreklilik -iki şeyin uçlarının ortaklaşması veya hareket yoluyla bağlanması- ve kendinde süreklilik -parçaları arasında ortak sınır bulunan bütünlük-. İbn Sînâ bu bağlamda Aristoteles'in iki tanımından biri olan sonsuzca bölünmeyi süreklinin resmi haline getirir. Yine Aristoteles'ten devraldığı mirası anlamlandırmak için süreklinin farklı anlamlarını birbirinden ayırıştırır. Bu ayırıştırma aynı zamanda atomculuğa karşı açık bir karşı pozisyon oluşturur. Çünkü süreklilik ancak bilkuvve parçalarla açıklanabilir; bilfiil parçaların bulunması sürekliliği ortadan kaldırır. Sınır kavramı da bu yaklaşımda kritik önemdedir: dış sınırlar nesneleri ayırt ederken, iç sınırlar yalnızca bilkuvve düzeyde varsayılabilir ve sürekliliği korur. Metafizik düzeyde süreklilik; sonsuzluk, birlik ve kategorilerle bağlantılandırılır. İbn Sînâ, Aristoteles'in sonsuzun imkânsız olduğunu iddia etmenin yanı sıra geçmiş zamanın sonsuz olduğunu kabul etmesini üstü örtük bir biçimde eleştirir. İbn Sînâ yalnızca doğada ve konumda sıralama sahibi varlıkların sonsuz olamayacağını iddia ederek Aristoteles'in düştüğünü çelişkiyi ortadan kaldırır. Süreklilik ayrıca birlik dereceleri üzerinden de

temellendirilir: kendinde sürekli olan varlıklar en yüksek birliği, yalnızca temas edenler ise en zayıf birliği sergiler. Dolayısıyla süreklilik derecesi arttıkça birlik derecesi artmaktadır. Kategoriler bağlamında ise süreklilik, niceliğin faslı olarak belirir ve çizgi, yüzey, cisim, zaman, mekân ve hareket gibi sürekli nicelikleri süreksiz niceliklerden ayırır. Karşıt teoriler bağlamında İbn Sînâ, Demokritos, Nazzam ve Ksenokrates gibi filozofların görüşlerini reddetmiş; kelimcilerin atomculuğa dair sekiz delilini çürütmüştür. Zenon paradoksları, nokta ve küre tartışmaları, köşegen kanıtı gibi örnekler üzerinden atomculuğun mantıksal ve gözlemsel temellerde tutarsız olduğunu göstermiştir. İbn Sînâ'nın kendi geliştirdiği dokuz delil —parçaların birleşmemesi, geometrik şekillerin irrasyonel özellikleri, gölge hareketi, nesnelerin karşılaşmasının imkânsızlığı gibi— sürekliliğin zorunlu bir ilke olduğunu kanıtlar. Bu delillerden parçaların birleşmesinin imkansızlığı İbn Sînâ'nın bütün eserlerinde kullandığı delil olarak öne çıkar. Sonuç olarak ilk bölüm, sürekliliğin yalnızca bir fiziksel kavram değil, mantıksal ve metafizik düzeyde zorunlu bir ilke olduğunu ortaya koymuştur. Süreklilik, doğa felsefesinin çekirdeğinde yer alan ve süreksizliğin bütün varyantlarını sistematik biçimde çürüten bir temel ilke olarak belirginleşir.

İkinci bölümün sonuçları, İbn Sînâ'nın cisim anlayışının cevher–madde–cisimlik sureti ilişkisi üzerinden nasıl özgün bir şekilde inşa edildiğini göstermektedir. Cevher–araz ayrımı bağlamında suret, maddede bulunmakla birlikte bir araz değil, cevherdir. Çünkü suret, bir mahalde tahakkuk eder ama bir konuda bulunmaz. Böylece hem madde hem suret, cevher kategorisine dâhil edilerek bileşik de cevher sayılmıştır. Suretlerden biri olarak cisimlik, üç boyuta elverişli bir cevherî suret olarak tanımlanır. Bu haliyle cisimlik sureti, maddenin sürekliliği edinmesini mümkün kılan suret olmaktadır. Bir başka deyişle cisimlik sureti cisimdeki sürekliliğin kaynağıdır. Ancak tanımında geçen üç boyutun bilfiil bulunması zorunlu değildir; cisim yalnızca bilkuvve olarak üç boyut almaya elverişli olmalıdır. Bu, cisimlik suretini geometrik şekillerden ayırarak metafiziksel bir yetkinlik olarak konumlandırır. Gerçekleşen boyutlar araz kategorisine girerken, bu boyutların cisimde gerçekleşmesini sağlayan yapı cevher kategorisindedir. İkincil literatürde Wolfson, Hyman, Stone, Shihadeh ve Pessin gibi yorumcular, cisimlik suretinin yalnızca bir “elverişlilik” olduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık

Andreas Lammer, onun belirsiz ama fiilen mevcut boyutlar olduğunu iddia etmiştir. Ancak İbn Sînâ'nın eserlerindeki örnekler —mumun şekil değiştirmesi, ölçünün cisimden farklı oluşu, “farz” fiilinin zihinsel tasavvur anlamı— Lammer'in yorumunu desteklemez. Dolayısıyla cisimlik sureti, bilfiil boyutlarla özdeş değil, onların kazanılmasına elverişli bir cevherî surettir. Madde–cisimlik sureti ilişkisi üç boyutta temellendirilir: (1) Madde, cisimlik suretin taşıyıcısıdır; bölünebilirlik ancak maddede gerçekleşir. (2) Madde, bilfiil varlık kazanabilmek için surete zorunlu olarak muhtaçtır; ölçü, bölünebilirlik ve mekânda yer tutma yalnızca suretle mümkündür. (3) Suret, ontolojik olarak maddeye önceliklidir; çünkü madde yalnızca istidattır, suret ise fiildir. Bu durumda madde suretin malulü, suret ise illetidir. İbn Sînâ ayrıca cisimlik suretin bütün cisimlerde ortak olduğunu vurgular. Bu ortaklık, sayıca aynı suretin bütün cisimlerde bulunmasından çok türsel ortaklık anlamına gelir. Bu yaklaşım, cisimlik suretinin değişmeden kalan sabit bir cevherî yapı olarak konumlandırılmasına engel olur. Bir başka deyişle her cisim için diğer suretlerle birlikte var olan ve ortadan kalkan cisimlik suretleri vardır. Bu çerçevede cisim ve sonsuzluk ilişkisi de açıklığa kavuşur. İbn Sînâ'ya göre cisim hem teorik olarak hem de fiziksel olarak sonsuzca bölünebilir. İbn Sînâ'yı süreksiz teorilerden ayırtırmak için teorik bölünmenin sonsuzca devam edebilmesi yeterliyken İbn Sînâ sistem içi tutarlılığı sağlamak için fiziksel bölünmenin de sonsuza kadar devam edebileceğini iddia etmiştir. Suretin ortadan kalkması suretin doğasından değil, çevresel koşullardan kaynaklanır. Buna göre cismin sureti aşırı küçüldüğünde çevrenin etkisini almaya çok daha açık hale gelir. Dolayısıyla İbn Sînâ, Jon McGinnis'in iddia ettiğinin aksine doğal en küçük teorisini reddederek basit cisimlerin uygun şartlarda sonsuzca bölünebileceğini savunur. Ekleme açısından ise cisim, boyutların yapısıyla sınırlıdır; noktaların veya çizgilerin fiilî sonsuzluğu imkânsızdır. Dolayısıyla cisimsel sürekliliğin sonsuz olması mümkün değildir. İbn Sînâ bu iddiasını göstermek üzere çeşitli kanıtlar da geliştirmiştir. Bunlardan en çok tekrar eden burhan-ı tatbiktir. Ayrıca nokta, çizgi ve yüzey arasındaki hiyerarşi tersine çevrilerek cismin önceliği gösterilir. Buna göre nokta için çizginin, çizgi için yüzeyin ve yüzey için cismin varlığı zorunludur. Cisimlerin iç içe geçmesine engel olan Jon McGinnis ve Lammer'in iddiasının aksine cisimlik sureti değil, gerçekleşmiş boyutlardır. Nitekim İbn Sînâ'nın buna dair açık ifadeleri

bulunmaktadır. Sonuç olarak ikinci bölüm, cisimlik suretinin boyutlarla özdeş olmayan, bilkuvve üç boyut almaya elverişli, sabit ve cevherî bir suret olduğunu ortaya koymuştur. Bu suret, maddenin ilk yetkinliğidir ve bütün cisimlerin varlığına kaynaklık eder. Madde kendi başına bilfiil varlık ifade etmez; ancak suretle anlam kazanır.

Üçüncü bölümde ulaşılan sonuçlar, İbn Sînâ'nın süreklilik anlayışını hareket ve zamana da uyguladığını göstermektedir. Hareket, onun felsefesinde kuvve-fiil ilişkisiyle tanımlanan özgün bir varlık tarzıdır. Hiçbir şey yalnızca kuvve hâlinde bulunamaz; her kuvve fiil tarafından önce kılınır. Hareket, kuvveden fiile bu geçişin tedricî ve sürekli bir biçimde gerçekleşmesidir. Bu nedenle süreklilik, hareketin zorunlu bir sonucu olarak var olur. İbn Sînâ, hareketin yanlış tanımlarını reddeder ve onun mahiyetini "ara oluş" olarak kavrar. Hareket ne yalnızca bir değişim hâlidir ne de bir ilerleme; o, süreklilik içinde devam eden bir varoluş tarzıdır. Bu bağlamda iki hareket anlamını birbirinden ayırır: zihinsel tasavvur olarak vehmî hareket ve fiilî varlık olarak sürekliliğe dayalı hareket. Böylece hareketin anda var olamayacağı görüşüne karşı çıkar; bir şeyin her anda farklı konumlarda bulunması hareket için yeterlidir. Hareketin ilk parçası olamaz; çünkü o, mesafe ve zaman gibi sürekli büyüklüklerle birlikte var olur. Dolayısıyla sonsuzca bölünür. İlk parça olarak varsayılan her parça daha fazla bölünmeye açıktır. Atom da zatî olarak hareket edemez; ancak bir bütünün parçası olarak arızî biçimde hareket edebilir. İbn Sînâ'nın zaman anlayışı ise hareketin ardışıklığını ölçen bir büyüklük olarak temellendirilmiştir. Zaman ne salt zihinsel bir kavram ne de bağımsız bir cevherdir; hareketten ayrılmaz ama ona indirgenemez. Zamanın bölünebilirliği, hareketin farklı hız ve mesafeler üzerinden bölünebilmesine dayanır. Bu nedenle zaman, hareketin doğasına içkin bir imkân yapısıdır. Ancak hareket zamanın sadece varlık sebebidir, zaman sürekliliğini harekete borçlu değildir. Bir başka deyişle zaman bir kez var olduktan sonra zati olarak sürekli'dir. Zamanın sürekliliğini tehdit edebilecek "an" kavramı, İbn Sînâ tarafından zihinsel bir soyutlama olarak yorumlanır. Anlar gerçek parçalar değildir; zaman, hareketin sürekliliğiyle birlikte var olur. Jon McGinnis'İN yaptığı gibi "şimdi"nin akıp giden bir an olarak tasarlanması da reddedilir. Bu sadece bir benzetmeden ibarettir. Noktanın çizgiyi üretmemesi gibi an da zamanı üretmez. Böylece zamanın sürekliliği korunur.

Sonuç olarak üçüncü bölüm, hareket ve zamanın süreklilik ilkesine bağlı olduğunu göstermiştir. Hareket, cisimsel yapı üzerinde gerçekleştiği için sürekli olarak; zaman ise hareketin sürekliliğinin ölçüsü olduğu için sürekli olarak kavramsallaştırılır. Bu bağlamda süreklilik, yalnızca cisimsel değil, aynı zamanda kinetik ve zamansal yapılar için de açıklayıcı bir kategori haline gelir.

Üç bölüm ile ulaşılan nihai sonuç, İbn Sînâ'nın sürekliliği doğa felsefesinin temel ilkesi olarak kurduğudur. Süreklilik, kavramsal öncüllerden metafizik ilkeler ve karşıt teorilerin eleştirilerine; cisim, madde ve cisimlik sureti tartışmalarından sonsuzluk problemine; hareket ve zamandan doğanın ardışık yapısına kadar geniş bir alanda belirleyici olmuştur. Bu nedenle süreklilik, İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde yalnızca fiziksel nesnelerin bir niteliği değil, aynı zamanda varlığın yapısını açıklayan, metafizik ilkeleri düzenleyen ve karşıt teorileri çürüten mantıksal bir zorunluluktur. Tezin genel katkısı, sürekliliğin bu çok katmanlı yapısını ortaya koyarak İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde oynadığı merkezi rolü görünür kılmaktır.

Gelecek çalışmalarda İbn Sînâ'nın süreklilik anlayışının, özellikle Eş'arî kelâmında atomculukla kurulan ilişkisi ve bunun karşısında Mâturîdî düşüncede nasıl yankı bulduğu derinlemesine araştırılabilir. Böylece süreklilik fikrinin sadece felsefî değil, kelâmî tartışmalarda da nasıl bir belirleyici ilke olduğu açığa çıkarılabilir. İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî ve onların şârihleri üzerinden süreklilik kavramının metafizik ve varlık anlayışıyla nasıl iç içe geçtiği ele alınabilir. Özellikle “devam” ve “bekâ” gibi kavramlarla kurduğu bağ incelenerek felsefe-tasavvuf etkileşiminin boyutları ortaya konulabilir. Özellikle Öklid sonrası İslam matematikçileri ve astronomlarının süreklilik fikrine nasıl yaklaştığı; sayıların sürekliliği, geometrik çizgilerin bölünebilirliği ve gök cisimlerinin hareketi bağlamında tartışılabilir. Bu, İbn Sînâ'nın fizik temelli süreklilik anlayışını diğer bilimlere bağlayacaktır. Fahreddin er-Râzî, Şehrezûrî, Sühreverdî ve Tûsî gibi düşünürlerde süreklilik meselesi yeniden ele alınabilir. Râzî'nin özellikle İbn Sînâ eleştirilerinde sürekliliğe dair getirdiği karşı-argümanların sistematik incelenmesi, süreklilik kavramının 12. ve 13. yüzyıldaki dönüşümünü gösterecektir.

KAYNAKÇA

- Abdi, Wazir Hasan. “İbn Sînâ’s Critique of Mutakallimîn’s Atomic Theory”. *Indian Journal of History of Science* 3/21 (1986), 285-292.
- Ahmed, Asad Q. “The Reception of Avicenna’s Theory of Motion in the Twelfth Century”. *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016), 215-243.
- Altaş, Eşref. “Bilimlerin Sayısını Çoğaltmak: Bilimler Tasnifinin Mantıkî/Burhanî Temelleri ve Bilimlerin Birbirinden Ayırışması”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 29-54.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”. *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 75-170.
- 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.
- Arif, Syamsuddin. “İbn Sînâ’s Idea of Nature and Change”. *AFKAR - Journal of Aqidah and Islamic Thought* 8/1 (2007), 111-139.
- Aristoteles. *et-Tabî’a*. ed. Abdurrahman Bedevî. çev. İshak b. Huneyn. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kavmiyye li’t-Tıbaati ve’n-Neşr, 1960.
- Aristoteles. *et-Tabî’a*. ed. Abdurrahman Bedevî. çev. İshak b. Huneyn. 2 Cilt. Kuveyt: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmmme, 1984.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım, 1996.
- Aristoteles. “On Indivisible Lines”. çev. W. S. Hett. *Aristotle: Minor Works*. 415-450. London: Harvard University Press, 1955.
- 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.

- Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-Ayn Geleneği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Barbara M. Sattler. "The Notion of Continuity in Parmenides". *Philosophical Inquiry* 1/43 (2019), 40-53.
- Bedevî, Abdurrahman. "Ebü'l-Huzeyl el-Allâf'ın Dakîkü'l-Kelâm Anlayışı". çev. Metin Yıldız. *Kelâm Araştırmaları* 11/2 (2013), 283-298.
- Bell, John L. *The Continuous, the Discrete and the Infinitesimal in Philosophy and Mathematics*. Switzerland: Springer, 2019.
- Bolotin, David. "Continuity and Infinite Divisibility in Aristotle's Physics". *Ancient Philosophy* 13/2 (1993), 323-340.
- Bostock, David. *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Bowin, John. "Aristotelian Infinity". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32 (2007), 233-250.
- Chalmers, Alan. "Aristotle: Critic or Pioneer of Atomism?", 2007.
- Coope, Ursula. "Aristotle on the Infinite". *The Oxford Handbook of Aristotle*. ed. Christopher Shields. 267-286. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Çınar, Selime. *İbn Sînâ'da Doğa Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2023.
- Dhanani, Alnoor. "İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisinin Sonraki Kelâm Atomculuk Tartışmaları Üzerindeki Etkisi". çev. Emine Nur Erdem. *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XIX/1 (2021), 322-346.
- Dhanani, Alnoor. "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar". çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (2011), 245-258.
- Dönmez, Ayşe Betül. *İbn Sînâ Felsefesinde Hareket Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2009.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Erdoğan, İsmail - Çuhadar, Cengiz. "İslam Düşünce Tarihinde Bilim ve Felsefe Tartışmaları: İbn Sina-Biruni Çekişmesi Örneği". *Journal of Islamic Research* 35/3 (2024), 389-401.

- Ess, Josef Van. “Mu’tezile Atomculuğu”. çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları* 1/10 (2012), 255-274.
- Fahreddin er-Râzî. *Şerhu Uyûni’l-hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü’s-Sâdıklı’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1415.
- Fahreddin Er-Râzî. *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*. Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.
- Fârâbî. *Kategoriler ve Retorik: Kitâbu’l-Makûlâr ve Kitâbu’l-Hatâbe*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik, 2019.
- Fidan, Furkan. “Doğada Bilfiil Sonsuzluğun Reddine Dair Deliller: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Merkezli Bir İnceleme”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 15/1 (2025), 211-236.
- Fidan, Furkan. *İbn Sînâ’nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk*. Yayınlanmamış: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Gazzâlî. *Mi’yâru’l-İlm: İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gregory, Andrew. “Early Ancient Atomism”. *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to The Present*. 23-38. London: Bloomsbury, 2022.
- Gülaçar, İzzet. *İbn Sînâ’nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2021.
- Gülaçar, İzzet. *İbn Sînâ’nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Haas, Frans A. J. de - Sorabji, Richard. “Mixture in Philoponus: an encounter with a Third Kind of potentiality”. *Aristotle Reinterpreted*. 413-435. London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney: Bloomsbury Academic, 2016.
- Hintikka, Jaakko. “Aristotelian Infinity”. *Philosophical Review* 75/2 (1966), 197-218.
- Hudry, Jean-Louis. “Aristotle on Time, Plurality and Continuity”. *History of Philosophy & Logical Analysis* 12/1 (2009), 190-205.
- Hyman, Arthur. “Aristotle’s ‘First Matter’ and Avicenna’s and Averroes’ ‘Corporeal Form.’” *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy: Studies from the Publications of the American Academy for Jewish Research*. ed. Arthur Hyman. 335-356. New York: Ktav Publishing House, 1977.

Ignacio, De Ribera-Martin. "Unity and Continuity in Aristotle". *Apeiron* 50/2 (2017), 225-246.

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

Irakî, Muhammed Atıf. *el-Felsefetü't-tabîiyye inde İbn-i Sînâ*. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1983.

İbn Metteveyh. *Et-Tezkire Fi Ahkâmi'l-Cevâhir Ve'l-A'râz*, ed. Nasr Latif, Faysal Budeyr Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.

İbn Rüşd. *Tefsîr mâ ba'de't-Tabî'a*. ed. Maurice Bouyges. 3 Cilt. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

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

İbn Sînâ. *el-Hidâye*. ed. Muhammed Abduh. Kahire: Mektebetü'l-Kâhireti'l-hadîse, 1974.

İbn Sînâ. *el-Hikmetü'l-meşrîkiyye*. ed. Sedat Baran. Kum: İntişârât-ı Mehr-i Emirü'l-Müminin, 2016.

İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. ed. Muhsin Bidârfar. Kum, 1992.

İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

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

İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2009.

İbn Sînâ. "Fî hakîkatî mâ lâ nihâyet lehü". *Lettre au Vizir Abû Sa'd*. ed. Yahya Michot. 27-36. Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000.

İbn Sînâ. "Fî'l-Cismi ve Eb'âdihî ve İttisâlihî". *Lettre au Vizir Abû Sa'd*. ed. Yahya Michot. 37-61, 2000.

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. *Kitabu'l-mecmu': el-Hikmetü'l-Arûziyye*. ed. Muhsin Salih. Beyrut: Darül'l-Hadi, 2007.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. ed. Macit Fahri. Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde: Beyrut, 1982.
- 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. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. “Risâle fî Evcibeti'l-mesâil li İbn Sînâ”. *İbn Sina Risâleleri 2*. ed. Hilmi Ziya Ülken. 10-36. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.
- İbn Sînâ. “Risâletü'l-hudûd”. *Tis'u Resâil fî'l-Hikmeti ve't-tabiiyyât*. Mısır, 1908.
- İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı*. çev. Aygün Akyol - İclal Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *The Metaphysics of the Healing*. çev. Michael Elias Marmura. Provo: Brigham Young University, 2005.
- İbn Sînâ. *The Physics of The Healing*. çev. Jon McGinnis. Provo: Brigham Young University Press, 2009.
- İbn Sînâ. *Uyûnu'l-hikme*. ed. Abdurrahman Bedevi. Beyrut: Vekaletü'l-Matbuat, 1980.
- Jon McGinnis. “For Every Time there is a Season: John Philoponus on Plato's and Aristotle's Conception of Time”. *KronoScope* 3/1 (2003), 83-111.
- Jon McGinnis. “Positioning Heaven: The Infidelity of a Faithful Aristotelian”. *Phronesis* 51/2 (2006), 140-161.
- Karasmanis, Vassilis. “Continuity and Incommensurability in Ancient Greek Philosophy and Mathematics”. *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. ed. Georgios Anagnostopoulos. London: Springer, 2011.
- Kaya, M. Cüneyt. “İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 1-40. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3904471>

- Kindî. “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Kindî. “Tarifler Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik, 2014.
- Knorr, Wilbur R. “Infinity and continuity: the interaction of mathematics and philosophy in antiquity”. *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*. ed. Norman Kretzmann. 112-145. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- Lammer, Andreas. “Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna”. *Aristotle and the Arabic Tradition*. ed. Ahmed Alwishah - Josh Hayes. 121-142. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Lammer, Andreas. “Now Is Not the Time: Revisiting Avicenna’s Account of the Now”. ed. Robert Pasnau. *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 9 (2021), 77-146.
- 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.
- Lettingck, Paul. “Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina’s Kitab Al-Shifa, Al-Tabi’iyyat I: Al-Sama’ Al-Tabi’i Third Treatise, Chapter 3-5”. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* 4/1 (1999), 1-55.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- McGinnis, Jon. “A Continuation of Atomism: Shahrastānī on the Atom and Continuity”. *Journal of the History of Philosophy* 57/4 (2019), 595-619.
- 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. “A Penetrating Question in the History of Ideas: Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of Avicenna”. *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), 47-69.

- McGinnis, Jon. "A Small Discovery. Avicenna's Theory of Minima Naturalia". *Journal of the History of Philosophy* 1/53 (2015), 1-24.
- 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. "Avoiding the Void: Avicenna on the Impossibility of Circular Motion in a Void". *The Proceedings of Classical Arabic Philosophy, Sources and Reception*. ed. Peter Adamson. 74-89. London: Warburg Institute, 2007.
- McGinnis, Jon. "Ibn Sînâ on the Now". *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1 (1999), 73-106.
- McGinnis, Jon. "On the Moment of Substantial Change: a Vexed Question in the History of Ideas". *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, Proceedings of the Second Annual Symposium of the Avicenna Study Group*. ed. Jon McGinnis. 42-61. Leiden: Brill, 2004.
- McGinnis, Jon. "The Topology of Time. An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time". *The Modern Schoolman* 81 (2003), 5-25.
- McGinnis, Jon. *Time and Time Again. A Study of Aristotle and Ibn Sînâ's Temporal Theories*. Yayınlanmamış: University of Pennsylvania, Doktora, 1999.
- Pessin, Sarah. "Forms of Hylomorphism". *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. ed. Richard C. Taylor - Luis Xavier López-Farjeat. New York: Routledge, 2016.
- Pfeiffer, Christian. *Aristotle's Theory of Bodies*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Philoponus. *Against Proclus On the Eternity of World 1-5*. çev. Michael Share. London: Bristol Classical Press, 2004.
- Philoponus, Simplicius. *Philoponus: On Aristotle Physics 5-8 with Simplicius: On Aristotle on the Void*. çev. Paul Lettinck, J.O. Urmson. London: Bloomsbury, 2013.
- Ribera-Martin, Ignacio De. "Unity and Continuity in Aristotle". *Apeiron* 2/50 (2017), 225-246.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. Kabalcı Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Sattler, Barbara M. “Divisibility or Indivisibility: The Notion of Continuity from the Presocratics to Aristotle”. *The History of Continua: Philosophical and Mathematical Perspectives*. ed. Stewart Shapiro - Geogfrey Hellman. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Sattler, Barbara M. *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Seyyid Şerif Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Shamsi, F. A. “İbn Sina’s Argument Against Atomicity of Space/Time”. *Islamic Studies* 23/2 (1984), 83-102.
- Shatalov, Keren Wilson. “Continuity and Mathematical Ontology in Aristotle”. *Journal of Ancient Philosophy* 1/14 (2020), 30-61.
- Shihadeh, Ayman. “Avicenna’s Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al Mas’ūdī and al-Rāzī”. *Oriens* 42 (2014), 364-396.
- Simplicius. *On Aristotle Physics 4.1-5, 10-14*. çev. J.O. Urmson. London: Bloomsbury, 2014.
- Simplicius. *On Aristotle Physics 5*. çev. J.O. Urmson. London: Bloomsbury, 2013.
- Simplicius. *On Aristotle Physics 6*. çev. David Konstan. London: Bloomsbury, 2014.
- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: Physics*. London: Bristol Classical Press, 2012.
- Stone, Abraham D. “Simplicius and Avicenna on the Nature of Body”. *Aspects of Avicenna*. ed. Robert Wisnovsky. 73-130. Princeton University Press, 2001.
- Şehristânî. *el-Milel ve’n-Nihal*. ed. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1993.
- Takcı, Harun. “İbn Sina’da Üç Temel Kategori: Nicelik, Nitelik ve Görelilik”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2018), 295-310.
- Tehânevî. “Farz”. *Bilim ve Sanat Terimleri Ansiklopedisi*. ed. Ömer Türker. C. 1. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Themistius. *On Aristotle Physics 1-3*. çev. Robert B. Todd. London: Bloomsbury,

2012.

Themistius. *On Aristotle Physics 4*. çev. Robert B. Todd. London: Bloomsbury, 2014.

Themistius. *On Aristotle Physics 5-8*. çev. Robert B. Todd. London: Bloomsbury, 2008.

Thom, Paul. “The Division of The Categories According to Avicenna”. *Aristotle and The Arabic Tradition*. ed. Ahmed Alwishah - Josh Hayes. 30-49. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Tiryaki, Mehmet Zahit. *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011), 533-556.

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

White, Michael J. “On continuity: aristotle versus topology?” *History and Philosophy of Logic* 9/1 (1987), 1-12.

Wisnovsky, Robert. “Towards a History of Avicenna’s Distinction Between Immanent and Transcendent Causes”. *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. ed. David C. Reisman. Leiden: Brill, 2003.

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

Yegane Shayegan. *Avicenna on Time*. Cambridge: Harvard University, Doktora Tezi, 1986.

Zamboni, Francesco Omar. “Atomism and Islamic Thought”. *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to The Present*. ed. Ugo Zilioli. 198-215. London: Bloomsbury, 2022.

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