

# Birden Bir Çıkar Ne Demek? İbn Sînâ, Behmenyâr ve Fahreddin er-Râzî'ye Göre *Mübâhasât*'taki Bir Kuralı

Davlat Dadikhuda\*

**Tercüme: Muhlise Yakşi\*\***

وتراعى الفرق بين العدول و السلب فلا تأخذ الموجبة المعدولية على أنها سالبة

*Udül ve olumsuzlama arasında fark gözetilir.*

*Dolayısıyla olumlu ma'dülenin, olumsuz olduğu söylenmez.*

**Öz:** İbn Sînâ, sonrakilerden bazılarının kâide-i vâhid veya "bir kuralı" (BK) olarak adlandırdığı şeyin sıkı bir savunucusudur. BK'nın ana fikri şunu ifade etmektedir: Birden, doğrudan, yalnızca bir ortaya çıkar. İbn Sînâcı bu kuralın ikincil literatürdeki tartışması genellikle onun hususi bir uygulama alanı yani, sudür meselesiyle sınırlıdır. Sonuç itibarıyla, BK'nın ne anlama geldiği ve İbn Sînâ'nın onu neden savunduğu kesin değildir. Bu yazıda ben bu meseleyi iki şey yaparak çözmeye çalışmaktayım: Bunlardan biri tasavvur, diğeri ise tasdik açısından. İlkin, sadece BK'nın terimlerinin, yani onun özne ve yüklemine ne anlama geldiğini açıklamaktayım. Bunu yaparken, BK'nın dar ve geniş anlamları arasında ayırım yapmakta ve İbn Sînâcı bakış açısından BK'nın kapsamının geniş olduğunu; bunun ise BK'nın fail nedenliğin temel ilkesi olduğu anlamına geldiğini göstermekteyim. Bu sebeplerdir ki, farklı bağlamlarda önemli felsefi tezleri inşa etmede bu kurala başvurulmuştur. İkinci olarak, İbn Sînâ'nın el-*Mübâhasât*'ta BK'na dair sunduğu argümanı değerlendirmekteyim. Bu argümanı açıklarken onun bazı gerçekçi varsayımlarını ortaya çıkarmaktayım. Sonrasında, ilk olarak Behmenyâr tarafından öne sürülen ve daha sonrasında Fahreddin er-Râzî tarafından yaygınlaştırılan bir eleştiri ışığında bu meseleyi daha açık hale getirmekteyim. Devamında İbn Sînâ'nın, söz konusu argümanın öncülleri içerisinde, gündeme getirilen itirazları karşılayacak dayanaklarının olup olmadığına bakarak bir sonuca varmaktayım.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, Behmenyâr, el-*Mübâhasât*, bir kuralı, kâide-i vâhid, et-Tûsî, fail nedenlik, nedensel ortaya çıkış, tenbih, apaçıklık.

**Abstract:** Avicenna is a strong proponent of what some of the later ones call *qā'ida al-wāhid* or 'rule of the one' (RO). The gist of RO states: from the one only one directly proceeds. In the secondary literature, discussion of this Avicennian rule is usually limited to a particular application of it i.e., the issue of emanation. As result, it's not really clear what RO means, nor why Avicenna endorsed it. In this paper, I try and remedy this situation by doing two things – one on the *taşavvur* front, the other on the *tasdiq*. First, explain just what the terms of RO amount to – that is, its subject and predicate. In doing this, I distinguish between a narrow and a broad understanding of RO, and the show that, on the Avicennian view, the scope of RO is broad; it is meant to be a general principle of efficient causality. This is why it is appealed to in various contexts to establish substantial philosophical theses. Second, I consider an argument Avicenna offers for RO in the *Mubâhathât*. In unpacking it, I uncover some of its realist presuppositions, and then further clarify it in light of a critique first raised by Bahmanyâr and then later made famous by Fakhr al-Din Râzî. I then conclude by seeing whether the Avicennian has the resources within the initial premises of the argument to meet the objection that's raised.

**Keywords:** Avicenna, Bahmanyâr, *Mubâhathât*, Rule of the one, *qā'ida al-wāhid*, Râzî, Tûsî, efficient causality, causal procession, *tanbih*, self-evident.

\* Doktora sonrası araştırmacı, Jyväskylä Üniversitesi, Felsefe Bölümü; İletişim: davlatdida@gmail.com

\*\* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı. muhlisekz@gmail.com

\*\*\* İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, Mantık, thk. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tehrân, 1985) 1.2.25, 95.

## I. Giriş

İbn Sînâ İslam felsefe geleneğinde *kâide-i vâhid* veya “bir kuralı” (BK) diye adlandırılan düşüncenin güçlü bir savunucudur.<sup>1</sup> Bu aslı kuralın ana fikri şunu ifade etmektedir:

Birden, doğrudan, yalnızca bir çıkar.

BK'nın tam olarak ne anlama geldiğini daha sonra açıklayacağım.

İngilizce ikincil literatürde BK'na dair bir yaklaşım bulunmaktadır.<sup>2</sup> Fakat bu yaklaşım en az iki sebepten dolayı yetersizdir. İlkin, bu yaklaşım BK'nın belirli bir uygulama alanıyla, yani ilk ilkedan sudür etme meselesiyle sınırlandırılmıştır. İkincisi ise, bu kuralı değerlendirenlerin hiçbiri BK'nı gerçekten açıklamamıştır; dolayısıyla onlar açısından BK'nın neyi ileri sürdüğü tam anlamıyla açık değildir. Bunların çoğunluğu Şeyh'in bu kuralı neden savunduğunu da belirtmemiştir.<sup>3</sup>

Dolayısıyla bu makaledeki amaç iki yönlüdür: Bunlardan biri BK'nın kavranması (*tasavvur*), diğeri ise onun *tasdiki* ile ilgilidir. Bir başka deyişle, birinciyi dikkate alarak BK'nın ne anlama geldiğini, özellikle kuralı ifade eden önermenin özne ve yüklem terimlerini açıklığa kavuşturarak izah edeceğim. İkinci amacı dikkate

- 1 BK'na dair çalışmalar genel anlamda Farsça literatürde çok sayıdadır. Bunun bazı örnekleri: Ehâd Ferâmerz Karâmeliki, “Nakş Revşan şenâhti-yi kâide el-vâhid”, *Heradnâme-yi Sadrâ* 33/82 (1382/2004); Gafari, “Kâide el-vâhid”, *Faslnâme-yi felsefe* 3 (1387/2009); Miri, “Dîdgâhâ-yi Gazâlî der bâre-yi kâide el-vâhid ve nakd-i ânhâ”, *Faslnâme-yi İsrâ'* 1/2 (1388/2010); Miri, “Ravikardi-yi târihi: İntikâdi be inkâr-i kâide el-vâhid”, *Târîh e Felsefe* 3/3 (1390/2011); Kakayi/Hüşmendi, “Barasi-yi tatbîki-yi ma'nâ ve mafhûm-i kâide el-vâhid ez dîdgâh-i İbn Sînâ ve Mullâ Sadrâ”, *Journal of Religious Thought of Shiraz University* 14/1 (1393/2014); Azimi, “Nakdî ber nakş revşan şenâhti kâide el-vâhid”, *Heradnâme-yi Sadrâ* 78/2 (1393/2015); Parsaee/Musevi, “Kâide el-vâhid der tarâzû-yi sancaş (bâ te'kid ber mebânî-yi hikmet-e müta'âliyye)”, *Dû Faslnâme-yi ilmî: puzhûheşi-yi hikmet-i Sadrâyi* 5/1 (1394/2016) ve Feyyazi, “Tahlîl ve Arzyâbi-yi kâide el-vâhid der hikmet e müta'âliyye”, *Hikmet-i İslâmî* 4/4 (1396/2018).
- 2 Arthur Hayman, “From What is One and Simple only What is One and Simple Can Come to Be”, *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn E. Goodman (Albany: State University of New York Press, 1992), 111-136; Nicholas Heer, “Al-Râzi and Al-Tûsi on Ibn Sînâ's Theory of Emanation”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1992), 111-125; Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect (Oxford & New York: Oxford University Press, 1992), 74-83; Jules Janssens, “Creation and Emanation in Ibn Sînâ”, *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997): 455-477; Cristina D'Ancona, “Ex uno non fit nisi unum: Storia e preistoria della dottrina avicenniana della Prima Intelligenza”, *Per una storia del concetto di mente*, ed. Eugenio Canone (Firenze: L.S. Olschki, 2007), 29-55; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 204; ve Syamsuddin Arif, “Divine Emanation as Cosmic Origin: Ibn Sînâ and His Critics”, *Tsaqafah* VIII/2 (Ekim 2012): 331-346.
- 3 “McGinnis, *Avicenna*, 204”, bu konuda küçük bir istisnadır. “Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Mas'ûdi's Commentary on the Ishârât* (Leiden & Boston: Brill, 2015), 74-75” de böyledir, ancak o Şerefeddin el-Mes'ûdi'nin BK hususundaki düşüncelerini yorumlamaktadır.

alarak ise, Şeyh'in bu kuralı temellendirmede kullandığı bir yolu tahlil edeceğim. *Tasdik* bağlamında, argümana dair İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr tarafından öne sürülen belirli bir soruyu ele alacağım. Öyle ki, bu soruyu müteahhirinden bazıları bir itiraza dönüştürmüştür. Daha sonrasında, bu soruyu/itirazı cevaplama amacıyla şeyhin cevabını izah ederek devam edeceğim.

BK'nın kendisini tartışmaya geçmeden önce son bir mesele: *Kâide-i vâhidin* açıkça Yeni Platoncu bir ilke olduğu düşünülebilir. Ancak böyle düşünülmemelidir; aksine bu kural –kudemâ buna benzer bir şeyi kapalı bir şekilde varsaymış olsa bile– şu üç nedenden dolayı tam anlamıyla İbn Sînâcı bir ilke olarak anlaşılmalıdır:

**(i)** Bir kuralını kudemâdan hiçbirini “birden, doğrudan, yalnızca bir çıkar” şeklinde ifade etmemiştir. Örneğin, böyle bir ifadeyi bulmayı en çok beklediğimiz iki yerde, yani *Üsûlücyâ* ve *el-İzâh f'l-hayri'l-mahz*'da bunun bir örneği yoktur.<sup>4</sup>

**(ii)** Kudemânın bu düşüncüyü, bir kuralını onayladığı varsayılsa da, onlar hiçbir zaman bu kuralı savunmamıştır. En iyi ihtimalle onlar, aşağıda aktardığım *Üsûlücyâ* X.1'deki pasajda görüldüğü gibi, BK gibi bir şeyi varsaymışlardır:

Eğer şöyle denirse: şeylerin herhangi bir şekilde içerisinde ikilik ve çokluk olmayan, basit olan birden gelmesi nasıl mümkün olsun? Biz deriz ki: Çünkü o salt basit birdir ve onda şeylerden hiçbirini bulunmaz. O salt bir olduğuna göre, bütün şeyler ondan çıkmaktadır. [Çünkü] onda bir hüviyet olmadığına göre, ondan hüviyet çıkmaktadır.

فإن قال قائل: كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة  
بجهة من الجهات؟ قلنا: لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء فلما كان واحدا محضا  
انبجست منه الأشياء كلها و ذلك أنه لما لم تكن له هوية انبجست منه الهوية.<sup>5</sup>

4 Hayman, “From What is One and Simple”, 113-117 ve Davidson, *Alfarabi*, 75, bunu onaylamaktadır.  
5 Araçadaki Plotinos'ta dolaysız ve dolaylı yaratma sorunu üzerine bkz. Adamson, “The Arabic Plotinus: A Study of the ‘Theology of Aristotle’ and Related Texts” (Doktora tezi, University of Notre Dame, 2000), 218-223, ve Araçadaki Proklos için bkz. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdesa inde'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Misriyye, 1955 (Kuveyt'te yeniden basılmıştır: Vekâletü'l-matbuât, 1977)), 1-33. *Enneadlar*'ın kendisinde bile, Yunancadaki Plotinos'un çokluğun kaynağını açıkladığı (ve *Üsûlücyâ* X.1'den alıntıladığımız metnin dayandığı) şu pasajda BK gibi bir şeye başvurulmadığını ve yukarıda ifade edilenlerin Bir'den doğrudan çokluğun çıkması ile görünürde uyumlu olduğunu tespit ederiz: “Öyleyse onlar nasıl olur da basit olan Bir'den gelirler? Öyle ki bu Bir, kendisi ile özdeşdir ve onda ne bileşiklik ne de çift olma durumu vardır. Aslında, onda hiçbir şey olmadığı için her şey ondan gelir. Varlığın var olması için, Bir bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir. Varlık ondan ilk olarak doğan şey gibidir. Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir; yetkin olduğu için taşar ve ondaki taşkın ondan farklı bir şeyi meydana getirir.” *Enneads*, V.2, çev. Lloyd P. Gerson ve John Dillon, *Neoplatonic Philosophy: Introductory*

Yukarıdaki pasaj hem “birden yalnızca bir çıkar” ifadesini içermiyor hem de iki ve daha fazla hüviyetin birden doğrudan çıkmasının neden mümkün olmadığını göstermemektedir.

**(iii)** BK’nın İbn Sînâcı olarak ele alınmasının üçüncü sebebi ise –bu hususta kadim düşünürlerin buna benzer bir şeye sahip olduklarını varsayarak bile– bu kimselerin söz konusu kuralı belirli bir mesele, yani ilk ilkedden çokluğun nasıl çıktığı meselesi için kullandıklarıdır. Ancak İbn Sînâcı bakış açısına göre, ileride göreceğimiz gibi, BK bütün fail nedenliğin genel ilkesidir. Öyle ki, bu haliyle kural teolojik olmayan bağlamlara da uygulanabilir.

Elbette bu hususta, kadim düşünürler ile İbn Sînâ arasındaki devamlılığı inkâr etmek istemiyorum. Ancak şunu demek istiyorum ki, sıraladığım nedenlerden dolayı, kudemânın İbn Sînâ üzerindeki tek etkisi, İbn Sînâ’ya ilgilenmesi gereken belirli bir sorun bırakmış olmalarıdır. Bu sorun, çokluğun bölünmez olan ilk ilkedden çıkışı meselesidir. Bu ise her iki tarafın da ilahi basitlik doktrinine bağlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak kudemânın etkisi bu sorunun BK yoluyla çözümü ve temellendirilmesi bakımından olmamıştır.

Çözümün kendisi ve aynı zamanda (“birden yalnızca bir çıkar”) ifadesi daha çok Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî’nin etkisidir. Öyle ki, İbn Sînâ onun hakkında “o öncekilerin en mükemmelidir” demiştir.<sup>6</sup> Ancak ilginç bir şekilde, söz konusu ifade (“birden yalnızca bir çıkar”) Fârâbî’nin, içerisinde sudûrcu ontoloji/kozmolojinin sunulduğu<sup>7</sup> temel eserlerinin hiçbirinde bulunmamaktadır. Aksine bu kural onun, Aristoteles’in öğrencisi olduğu düşünülen Zenon hakkındaki kısa ve kapalı bir şerh risalesinde (özgün olduğu kabul edildiğinde) bulunmaktadır. Bu eserde Zenon BK’nı Aristoteles’e atfetmektedir.<sup>8</sup> Bu atıf en az iki nedenden dolayı anlamsızdır. İlkin, Aristoteles *Metafizik* VII.13, 1039a3’te Demokritos’un BK’na benzeyen iddiasına

*Readings* (Hackett Publishing Company, 2004), 84. Dolayısıyla Plotinos’un BK’nı kabul ettiği aksi ispat edilemez şekilde açık değildir. Zira Plotinos’un, Bir’den doğrudan meydana gelen Varlığın Akıl, yani bir-çok, yani ikili, yani bileşik olduğunu düşündüğü ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Enneads*, V.1.5, V.2 ve *Enneads*, V.3.16.

6 İbn Sînâ, “Risâle ilâ Ebî Ca’fer el-Kiyâ”, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidârfer (Kum: Müessesese-i Pejûheşha-yi Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1371/1992), §1162.

7 *Ârâ’u ehli’l-medîneti’l-fâzıla ve es-Siyâsetü’l-medeniyye* gibi.

8 Fârâbî, “Risâletü Zinûni’l-kebîri’l-Yünâni”, *Resâilü Ebî Nasr el-Fârâbî* (Haydarabat 1349/1930), 6-7. *Risâletü Zinûni’l-kebîri’l-Yünâni*’in Fârâbî’ye ait bir eser olma olasılığına karşı gelen düşünce için bkz. Josep Puig, “Un tratado de Zenon el Mayor. Un comentario atribuido a al-Farabi”, *La Cuidad de Dios* 201 (1988), 287-321. Puig, bu metnin tarihini İbn Sînâ’nın biraz sonrası olarak belirlemiştir. Eğer bu doğru ise, bu benim BK’nın belirtilen sebeplerden dolayı tam anlamıyla İbn Sînâcı bir kural olarak kabul edilmesi gerektiğine dair iddiamla tutarlıdır.

(yani “ne bir olan iki olandan ne de iki olan bir olandan gelebilir”) katılmaktadır. Ancak bu pasajın bağlamı fail nedenlik değil, mereolojidir. Yani bu, cevherlerin neden kendisinde bilfiil bulunan diğer cevherlerden meydana gelemeyeceği hakkındadır. Fail nedenliği de kapsayan ikinci neden ise şudur: *Oluş ve Bozuluş* II.10 336a27-28'de Aristoteles evrenin sonsuz sürekli hareketi ile oluş ve bozuluş süreçlerinin farklı nedenlere ihtiyaç duyduğunu ileri sürmektedir: “Zira doğası gereği aynı sebep, aynı durumda kaldığı sürece, her zaman aynı sonuca neden olur”. Bu yine, herhangi bir gerekçe olmaksızın, belirsiz bir şekilde BK gibi bir şeyi varsaymaktır. Dahası, Şeyh, bu ikinci nedenle bağlantılı olarak *Metafizik* XII. 6 üzerine yaptığı şerhte, özellikle 1072a-10-12'deki oluş ve bozuluş olgusu hakkındaki iddiada şunu demektedir:

Eğer oluş ve bozuluş varsa, çoklu fiillerden sâdır olması gerekir. Birden, bir olması açısından, çoklu fiiller sâdır olmaz. Dolayısıyla, onun zatından sadece bir fiilin sâdır olması zorunludur [...].<sup>9</sup>

إذا كان كون و فساد فيجب أن تصدر أفعال شتى و لا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد  
أفعال شتى فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحد (...).

Öyleyse bu pasaj İbn Sînâ'nın kendisinin, Aristoteles'in BK gibi bir ilkeyi varsaydığını düşündüğünü göstermektedir. BK'nın arka planına dair giriş için bu kadarıyla yetinelim. Şimdi ise, kaidenin kendisini ele alalım.

## II. BK'nın Tasavvuru

Anladığım kadarıyla Şeyh'in BK'na dair üç farklı argümanı bulunmaktadır.<sup>10</sup> Bana göre bunlardan ikisi kapsamı açısından geneldir, yani fail nedenin bütün türleri için uygulanabilir. Bir tanesi ise daha özeldir, yani sadece ilahi olgu için uygulanabilir. Bizim bu makaledeki odağımız genel argümanlardan sadece birisine, yani *el-Mübâhasât*'taki argümana yönelik olacaktır. BK'na dair diğer iki argümana ve aynı

9 Avicenna, *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote (chapters 6–10)*. *Şarh Maqâla al-lâm (faşl 6–10) min Kitâb Mâ ba'd al-tabî'a li-Aristûâtîs (min Kitâb al-İnşâf)*, ed. Marc Geoffroy, Jules Janssens ve Meryem Sebtî (Paris: Vrin, 2014), 22-23 satırları, 45.

10 Birincisi, *Mübâhasât* argümanı diye adlandırdığım argüman; ikincisi *et-Ta'likât* argümanı: İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ed. Seyyid Hüseyin Müseyiyân (Tahran: Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 2013), §966; üçüncüsü ise *el-İşârât* argümanı: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Mücteba Zâreî (Kum: Büstâne Kitâb, 1381/2002), V.11. Üçüncü argüman İbn Sînâ'nın bazı temel eserlerinde de muhtasar olarak mevcuttur; mesela bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât II*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Süleyman Dünyâ ve Saîd Zâyd (Kahire: el-Heyet'ül-âmme, 1960), IX.

zamanda BK'nın belirlediği ilk ilkedden gelen “sudürücü düzene” başka bir çalışmada yer vermeyi umuyorum.

Şeyhin BK'na dair “argüman”larının olduğunu söylediğimde, “argüman” kavramını gevşek bir şekilde, yani “temellendirme” veya “açıklama” (*beyân*) anlamında kullanmaktayım; tam olarak “delil” veya “ispat” (*delil*, *burhân*) anlamında kullanmamaktayım, nitekim delil ve ispatın, zihinle bağlantısı içinde, bir *p* önermesini kendisinden daha iyi bilinen bir *p*\* önermesi üzerinden daha bilinir hale getirmesi beklenir. Bunun nedeni ise, Şeyh'e göre, BK'nı ifade eden önermenin apaçık (*bedihî*) olmasıdır. Bu nedenle, örneğin *el-İşârât* bağlamında Şeyh, BK'nı tanıtan ve gerekçelendiren bölümü bir *tenbih*, yani hatırlatma olarak isimlendirmektedir. Genel olarak bir *tenbihin* işlevi, zihni bilinenden bilinmeye götürmek değildir, yani *p* önermesinden habersiz (*câhil*) olana yönelik değildir. Aksine *tenbihin* işlevi, zihni harekete geçirmek veya uyandırmak; onun zaten bilinen bir şeye dikkat etmesini sağlamaktır, yani *p* önermesine karşı dikkatsiz olana (*gâfil*) yöneliktir.<sup>11</sup>

Bu durumda eğer BK, Şeyh'in ilkeleri içerisinde *bedihîyyât*tan ise, *bedihîyyât*ın birden fazla türünün olduğunu dikkate alacak olursak, BK ne tür bir *bedihî* önermedir? Zannımca bunun yanıtı, BK'nın *evveliyât* arasında sayılması gerektiğidir. Evveliyât ise, özetle zihnin, sadece mefhumunu kavramsallaştırmak nedeniyle kabul ettiği önermelerdir.<sup>12</sup> Buna göre BK'nın ne ifade ettiğini anlamak için önce kurucu kavramlarını netleştirmeliyiz.

*el-Mübâhasât*'ta BK'na dair pasajların çoğu, şeyhin Behmenyâr'ın bu konudaki açıklayıcı sorularını yanıtladığı bir bağlamda gelmektedir (aşağıda bir kuralına

11 Daha genel anlamıyla bu İbn Sînâ'nın, özellikle *el-İşârât*'ta bulunan, “işaret metodu”dur. Bu başkalarından “bilgiyi gizlemek” veya bunun gibi bir şey değildir bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, ikinci edisyon (Leiden & Boston: Brill, 2014), 346-350. Çünkü buradaki *işaretler* doğal olarak *nazarî* olan önermelerle ilgilidir, yani onlardan daha iyi bilinen önermelere dayanır. *Tenbihler* ise kendinde apaçık olan önermelere dairdir. Bu önermeler, (herhangi sebepten dolayı) zihin için tam anlamıyla açık olmayabilir. Dolayısıyla, bu tür önermeler kendilerine dikkat çekilmeye ihtiyaç duyar; ispat edilmeye değil. Bu nedenle, “bilgiyi gizleme” yorumu (yani *el-İşârât*'ın başlıklarında, Şeyh'in külliyatında ve ondan sonraki gelenekte bu tür ifadeler nerede var ise) bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü sağlıklı zihinler ve önlem alma söz konusu olduğunda ne *nazarî* ne de *bedihî* önermeleri gizlemek anlamlıdır. Çünkü *nazarî* önermeler zaten kendilerinde açık değildir (onların bir argümanla temellendirilmeleri gerekliliğinin sebebi budur); *bedihî* önermeler ise zaten kendilerinde apaçıktır (onların bir argüman ile temellendirilmeye ihtiyaç duymamalarının sebebi budur).

12 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, *Mantık* II.50, 121-122. İbn Sînâ düşüncesindeki *evveliyât*ın ayrıntılı ve daha açık bir analizi için bkz. Seyed N. Mousavian ve Mohammad Ardeshter, “Avicenna On the Primary Propositions”, *History and Philosophy of Logic* 39/3 (2018): 201-231.

yapılan itirazı incelediğimiz III. bölümde bu meseleye dair bir fikir edineceğiz). Buradaki kural kısaca şu şekilde ifade edilmiştir:

الواحد يصدر عنه واحد<sup>13</sup>

Amaçlarımız doğrultusunda, bilhassa üç kavram izah edilmelidir: Bunlardan birincisi (II.a), BK'nın öznesi yani neden olarak işlev gören "bir" kavramı; ikincisi (II.b) BK'nın "doğrudan, yalnızca bir çıkar" şeklindeki yüklemidir. Bunu ise öncelikle etki işlevi gören "bir"i, sonrasında (II.c) "*sudûr*" mefhumunu, yani nedensel ortaya çıkışı açıklamak suretiyle gerçekleştireceğim.

## II.a. BK'nın Öznesi

BK'nın öznesi neden işlevi gören şey konumundadır. İbn Sînâcı anlayışta en temel ve genel anlamıyla x gibi bir şeye, ancak ve ancak x, x'in ne ise o olması açıdan bölünmez ise, "bir" denmiştir.<sup>14</sup>

Ancak "bir" in bu asli anlamı öncelik-sonralık bağlamında birçok şekilde yüklenebilir. Burada "bir" in bu uygulamaları, sırasıyla yüklem uygulandığı şeylerin "metafiziksel yapısı" tarafından belirlenmiştir. Ancak metafiziksel yapı veya bileşiklik, Şeyh'e göre çeşitli türlerde gelmektedir. Dolayısıyla "bir" in, bölünmenin yokluğu olarak anlaşılan bu anlamı bileşikliğin türleri kadar çok anlamda söylenmiştir.

Şeyh'in ilkelerine göre, en az 5 çift bileşim veya bileşiklik türü bulunmaktadır. Bu nedenle bir olmanın en az 5 yolu mevcuttur. Bileşik olmanın bu tarzlarını şu şekilde özetleyebiliriz: (i) Mahiyet ve varlık, (ii) cins ve fasıl, (iii) suret ve madde, (iv) unsursal parçalar ve (v) niceliksel parçalar.

## Mutlak Basit Olarak Bir

Söz konusu 5 türden herhangi birine sahip olmayan bir şey var ise, o şeyin mutlak (*mutlakan*) bölünmeyen (veya basit) anlamında bir olduğu söylenir. O halde, yukarıdaki beş türü bağlaşık olarak karşılamayanı "mutlak bir (MB)" diye adlandıralım. Şeyhe göre, şu iki iddia doğrudur:

13 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, §260, §673 ve §740.

14 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât II*, III.2, 4-5, 74.

- i. Zorunlu olarak, MB sadece kendinde zorunlu varlık (ZV) için doğrudur.
- ii. Bu nedenle birden fazla ZV'ın bulunması imkânsızdır.<sup>15</sup>

Öyleyse, eğer BK'nın öznesi olarak MB gibi bir şeyi belirleyeceksek, yukarıdaki iki iddiayı da dikkate aldığımızda, BK sadece bir durum, yani ilahi durum için uygulanabilir. Buna göre, bu şekilde alınan BK şunu ifade etmek durumundadır:

BK\*: Mutlak bir olandan, doğrudan, yalnızca bir çıkar.

O halde bu, BK'nın özne terimini anlamının bir yoludur. Böyle bir okumada BK kapsam bakımından dar veya sınırlıdır; BK\* sadece ve sadece bir varlık için, yani ZV için doğru olacaktır.

## Tek Açıdan Bir

Ancak MB, BK'nın öznesini anlamının tek yolu değildir. Bir diğer yoruma göre BK'nın öznesi sadece bir olması açısından birdir; ne fazla ne de eksiktir. Bu bağlamda bir, ayrıcalıklı sayılır, yani bir olması açısından (*hays*) –o açı ne olursa olsun– bir olan şeydir. Bu durum o bir olan şeyin ele alındığı açıdan başka açılarının da olduğu ortaya çıksa bile böyledir (bu okumaya göre).

Bu şekilde anlaşılan BK şunu ifade edecektir:

BK\*\*: *Bir olmak bakımından* birden, doğrudan, yalnızca bir çıkar.

*Kâide-i vâhidin* bu okuması kapsam açısından geniştir. Başka bir ifade ile, BK\*\* hem MB olana hem de olmayana, yani bileşiklik barındıran şeylere uygulanabilir. Dolayısıyla BK\*\*, öznesi olarak ele alınan bir'in metafiziksel konumu hususunda tarafsızdır. Çünkü bu kural o öznenin bir olma açısını belirlemektedir. Bu hususta, bir olanın başka özelliklere ve dolayısıyla başka açılara –ortaya çıkabilecek açı ne olursa olsun– sahip olup olmadığı dikkate alınmaz.

BK'nın özne terimine dair bu iki okuma dikkate alınacak olursa, İbn Sînâcı bakış açısının onun BK\* olarak mı, yoksa BK\*\* olarak mı anlaşılması uygundur?

Üç nedenden dolayı, bunun BK\*\* olduğunu düşünmekteyim:

15 Her iki iddianın gerekçelendirmesi için bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât II*, I.7.



- i. Şeyh açıkça BK'na başvurduğunda, en az iki kez onu BK\*\* şeklinde formüle etmektedir: “bir *olması açısından* birden, vs.”<sup>16</sup>
- ii. Diğer bir neden Şeyh'in asli felsefi tezleri inşa ederken, BK'na hem *ilâhiyyât* hem de *tabiyyât* bağlamında başvurmasıdır.<sup>17</sup> Bunlardan iki metafiziksel tez, cisimlerde doğanın (*tabî'a*) veya nedensel güçlerin (*kuvvâ*) varlığının<sup>18</sup> ve ilk ilkeden sudur etmelerinin ispatına dairdir. Fiziksel olana dair tezler, cisimde nefsin ve duyulur niteliklerin varlığının tesis edilmesi ve aynı zamanda cisimsel özellikler hakkında Demokritosçu görüşlerin çürütülmesiyle ilgilidir.<sup>19</sup>
- iii. MB durumunda bile, BK\*\*daki ilke ona uygundur. Çünkü Şeyh'e göre (benim anladığım kadarıyla) MB yani ZV, dolaylı ve farklı nedensel açılar temelinde olsa da *esasında* çokluğun kaynağıdır.

Birinci (i) ve ikinci (ii) nedenler, özellikle ikincisi (ii), eğer BK, BK\* bağlamında ele alınsaydı bir anlam ifade etmeyecekti. Çünkü dar kapsamlı bu okuma, gördüğümüz üzere, ilahi durum dışında hiçbirine uygulanamaz. İkinci (ii) neden buna karşı bir kanıttır. Üçüncü nedene gelince, ilahi durumda bile BK, BK\*\* anlamında kullanılmıştır. Çünkü, İbn Sînâcı anlayışa göre, ilahi olanın çokluğun kaynağı olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu durum, bir bakıma, farklı yönleri olması şartıyla nedensel ilişkiyi böylesine bir çokluğa dayandırmaktır. Başka bir deyişle, İbn Sînâcı görüşe göre ilk ilke, çeşitli yönleri göz önünde bulundurduğumuz müddetçe, bir çokluğa sebebiyet verebilir. Bu ise BK'nı BK\*\* olarak ele aldığımızda tutarlıdır. Çünkü her bir müşahhas açısı dikkate alındığında, ilk ilkeden sadece bir şey çıkmıştır.

BK'nın öznesi ile ilgili olarak bu kadarıyla yetinelim.<sup>20</sup>

- 16 Bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât II*, IX.4, 13-14, 405 ve Avicenna, *Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'*, ed. Fazlur Rahman (Londra: Oxford University Press, 1959) II.2, 14-15, 54.
- 17 Metafiziksel bağlamda en az iki mesele mevcuttur, *el-İlâhiyyât II*, IV.2 ve IX.4. Fizik açısından ise en az 3 mesele bulunmaktadır; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'/et-Tabi'yyât: es-Semâ'ü't-tabî'i*, thk. Saïd Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1983), II.1, 87-88 ve Avicenna, *Avicenna's De Anima*, I.1, 5; II.2, 53-54.
- 18 Bu özel meselenin detaylı analizi için, bkz. Davlat Dadikhuda, “Not So Ridiculous’: Avicenna on the Existence of Nature (*tabî'a*) contra Aristotle and the Ash'arites”, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 7 (2019): 1-43.
- 19 Eğer bu doğru ise, BK'nı inkâr eden herkes, aynı zamanda bu tezlere dair argümanları da inkâr etmelidir.
- 20 BK'nın öznesini ele almada kullanılan bu iki yola dair daha fazla açıklama için, bkz. Azimi, “Nakdî ber nakş revşan şenâhtü kâide el-vâhid”, 5-18, özellikle 11-13.

## II.b. BK'nın Yükleme

Zikredildiği üzere BK'nın yüklemi bir açıdan etki olarak işlev görmeyi; diğer taraftan dolaysız nedensel ortaya çıkışı ifade etmektedir. Bunlardan ikincisine geçmeden önce ilkinin açıklayacağım.

O halde, birden çıkan etkinin kendisi de nasıl “bir” olmaktadır? Bu soruyu cevaplamak için, öncelikle İslam filozoflarına (*hukemâ*) göre bir şeyin basit (*basit*) anlamda bir olmasının yollarına dair öncülleri, farklı düşünceleri de dikkate alarak ortaya koymamız gerekmektedir. Kısacası, basit olmanın temelde üç yolu vardır: (i) Haricî basitlik, (ii) zihnî basitlik ve (iii) hakikî basitlik.

Basit olanın zıttı bileşik olan olduğuna göre, yukarıdaki i-iii arası şıklara şunlar karşılık gelir: (i) Haricî bileşiklik, (ii) zihnî bileşiklik ve (iii) hakikî bileşiklik.

Bizimle ilişkisi açısından son üç şık daha bilinir olduğundan ve dolayısıyla ilk üç şık son üç şıkla daha iyi anlaşılacağından, (iv-vi) arası şıklar ile başlayalım.

Bir şeyin bileşenleri ancak ve ancak madde ve suret ise, o şeyin dördüncü (iv) şıkkı karşıladığı söylenir. Dolayısıyla birinci (i) şıktaki anlamıyla basit olan şey, hilomorfik anlamda bileşik olmayandır. (v) konusunda ise, bir şey ancak ve ancak cins ve fasıldan bileşik ise, o şeyin beşinci (v) şıkka uygun olduğu söylenir. Buna göre, ikinci (ii) şıktaki anlamıyla basit olan, cins ve fasıl olmayandır. Son olarak, altıncı (vi) şıktaki anlamıyla bir şeyin bileşik olması, herhangi bir şeyin varlığından ayrı bir mahiyetinin olmasıdır. Böyle olan her şey için, aynı zamanda dördüncü ve beşinci şıklar da ayrışık olarak zorunludur; yani altıncı (vi) şıkkın kendisi için doğru olduğu her şey için ya dördüncü (iv) ya da beşinci (v) şıklar da zorunlu olarak doğrudur. Sonuç olarak ancak ve ancak bir şey varlığından ayrı bir mahiyete sahip değilse, üçüncü (iii) şıktaki anlamıyla basit olan şeydir. İslam filozoflarına (*hukemâ*) göre bu son söylenen şık sadece ilahi olan için yani MB için doğrudur.

Yukarıda zikredilenlerden hareketle, BK'nın yüklemi ne türden “bir olan etkiyi” işaret ediyor olmalıdır?

En nihayetinde, yüklem teriminin ifade ettiği etki ne olursa olsun, bu, sayısal anlamda bir olmalıdır. Bunun bir nedeni de aşağıda ele alacağımız argümandır. Ne var ki bu nitelemenin dışında, bu etki sayıca bir olan ile karıştırılan bileşiklik türlerini gösterebilir veya göstermeyebilir. Ancak böyle olup olmaması, BK'nın özne teriminin nasıl bir sebep anlamını ifade ettiğine bağlı olacaktır.

Bundan dolayı, eğer öznenin gönderimi üçüncü (iii) şıktaki anlamıyla bir ve basit olan şey ise, yani ilahi olan MB ise o halde bu, etkinin nasıl bir “bir” olması gerektiğini

belirleyecektir. Bu durumda, etki sayıca birden fazla olmamakla kalmayacak; aynı zamanda dördüncü (iv) ve beşinci (v) şıkla da nitelenemeyecektir.<sup>21</sup> Ancak tüm bunlar, birbirinden bağımsız değerlendirmelere bağlıdır. Bu değerlendirmelere ise burada değinmemize gerek yoktur. Çünkü onlar, buradaki amaç ile *el-Mübâhasât* argümanı kadar tam anlamıyla ilişkili değildir.<sup>22</sup>

Ancak özne olan bir, herhangi bir şekilde bileşik ise, örneğin dördüncü ve altıncı (iv-vi) şıkta olduğu gibi ise ve dolayısıyla MB değil ise, yüklemdeki bir olan etki söz konusu bileşikliği veya başka tür bileşiklikleri ortaya çıkarabilir. Ancak burada etkinin sayıca bir olması gerektiği oldukça kesindir. Çünkü hatırlayacağınız üzere özne, yukarıdaki şıklardan herhangi birine uyacak şekilde bileşik olsa bile, ilişkili aç (hays), yani ilgili tek bir açıdan (BK\*\* okumasında olduğu gibi) ele alınması gerekmektedir. Bu açıdan yüklem, sadece bir tane ilişkili etkiyle (o her ne ise) bağlantılı olacaktır.

Bu son zikredilen meseleye örnek olarak, bilindik bir şeyi dikkate alalım: Ateş ahşap üzerinde etki etmektedir, yani ahşabın ısınmasını ve yanmasını sağlamaktadır. Ateş hilomorfik bir cevherdir ve dördüncü (iv) şık onun için geçerlidir (aynı zamanda v ve vi şıkları da) ve onun nedensel eylemi ahşabın ısınmasını ( $E_1$ ) ve yanmasını ( $E_2$ ) gerçekleştirmektedir.  $E_1$  ve  $E_2$  etkileri arazdır, dolayısıyla birinci (i), beşinci (v) ve altıncı (vi) şıklar onlar için geçerlidir. Dolayısıyla, bu nedensellik senaryosunda BK'nın özne ve yüklem, sayıca bir olmalarına rağmen, çeşitli anlamlarda bileşik olacaklardır.

Buna şu şekilde itiraz edilemez: “Yukarıdaki örnekte  $E_1$  ve  $E_2$  sayıca iki doğrudan etkidir; dolayısıyla BK hatalı görünmektedir; zira bu örnek ona karşı bir örnek gibi durmaktadır.”

Zira buna şu şekilde karşılık veririz: bu itiraz sebep açısından ilişkili nitelemeleri ele almada başarısızdır. Çünkü  $E_1$ 'in, ateşin ateşlik suretine sahip olması açısından;  $E_2$ 'nin ise ahşabın ısınmanın kendisinde etki sağladığı bir madde olması açısından meydana geldiği açıkça ifade edilmişti. Dolayısıyla bu senaryo BK'na karşı bir örnek olarak sayılamaz.

Öyleyse sonuç olarak, yukarıda bahsedilenden hareketle, BK'nı tam olarak şöyle ifade edelim:

BK\*\*\*: Bir olması açısından birden, doğrudan, yalnızca sayıca bir olan çıkar.

21 Kakayi/Hüşmendi, ““Barasi-yi tatbiki-yi ma'nâ”, 136.

22 Bu düşünceler daha ziyade (i) *el-İşârât*'taki BK argümanı ve (ii) ilk ilkedden sudur etme sırası meselesiyle ilgilidir.

## II.c. BK'nda Sudûr

BK'nın doğrulanmasına geçmeden önce son bir kavramsal açıklama, bu kuralda etkili olan *sudûr*, yani “meydana gelme” veya “oluşum” hakkındadır.

“Meydana gelme/oluşum” (*sudûr*) açıkça nedensel bir mefhumdur. Genel anlamıyla bu terim İslam filozoflarına göre “fail nedenler” için geçerlidir ve onların bir varlık vermesi veya ihsan etmesini ifade etmektedir. Ancak bu iki türdür: “Olduğu haliyle varlık” diye adlandırdığımız şeyin, kendinde neden tarafından ihsan edilmesi; [Bu ise kendi içinde ikiye kısıma ayrılır: (i) cevheresel varlık yani cevheresel suretin varlığa getirildiği durumlar; (ii) arazî varlık, yani arazî suretlerin (uygun bir konuda) varlığa getirildiği durumlar] ve de bir tür hareketin varlığının ihsan edilmesi diye adlandırabileceğimiz şeyin kendinde neden tarafından ihsan edilmesidir.

Şimdi açıkça, her iki türdeki “varlığın bahşedilmesi”, kendinde nedenler ile onların etkileri arasında bir bağımlılık ilişkisini gerektirir. Buradan hareketle, “nedensel meydana gelişin” (*sudûr*) her durumda öncelik-sonralık ilişkisini değil, sadece “birliktelik” ilişkisini gerektirdiği düşünülebilir.

Ancak bu doğru değildir. Çünkü bir yönden neden, etkisi ile eşzamanlı olsa da; diğer bir yönden ondan öncedir. Şeyh şu şekilde açıklamaktadır:

“Önce”, “nedensellik” bakımından da söylenir. Çünkü neden, var olmayı hak etmede etkiden önce gelir. Bu ikisi iki zat olmaları açısından, “birliktelik” onlar için lazım gelmez. Ancak neden ve etki, birbiriyle ilişkili olmaları açısından beraberdirlir [...]. Ancak ikisinden birisinin, başkasından olmayacak şekilde varlığa önce sahip olması ve diğerinin varlığının ise ilkinden olması bağlamında [ilk olan] [ikinci olandan] öncedir.<sup>23</sup>

ويقال قبل في العلية. فإن العلة في استحقاق الوجود قبل المعلول فإنها بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية المع وبما هما متضايقان وعلّة ومعلول فهما معا. (...). وبما أن أحدهما له الوجود أولا غير مستفاد من الآخر والآخر الوجود مستفاد منه فهو متقدم عليه.

Başka bir deyişle, neden etkiden öncedir. Çünkü etkinin, varlığını nedenden aldığı doğrudur. Bunun tersi ise geçerli değildir. Nedenin (onun etkisinden ziyade) “var olması daha layık” olmasının anlamı budur.

Bu çerçevede *sudûr* mefhumu iki şekilde ele alınabilir: Bunlardan biri,

23 İbn Sinâ, *el-Hikmetü'l-arûziyye*, thk. Muhsin Sâlih (Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 1428/2007), 39.

nedenin kendisi açısından; ikincisi ise, neden ve etkiden her ikisiyle ilişkili olması açısından. İlkine göre *sudûr*, etkinin varlığını nedenden alması veya aynı anlama gelecek şekilde nedenin etkiye “varlık bahşetmesi” anlamındadır. Neden için “önceliğin” geçerli olduğu anlam budur. Dolayısıyla bu, nedenin ilişkisel olmayan bir özelliğidir, yani burada neden bir etkinin varlığına bağlı değildir. İkincisi ise *sudûrun*, terimleri arasında bilfiil nedensel bir ilişkinin bulunması, yani neden ve etkinin her ikisinin de mevcut olması bakımından ele alınmasıdır. Bu ise “birlikteliğin” geçerli olduğu anlamdır. Dolayısıyla bu, nedenin ilişkisel özelliğidir, yani burada neden etkinin mevcudiyetine bağlıdır.

BK bağlamında burada ilgilendiğimiz mesele birinci, yani *sudûrun* ilişkisel olmayan anlamıdır. Çünkü burada biz, bir olan nedenin sadece kendisini inceleyeceğiz. Başka bir ifadeyle nedenin, ilişkiye konu olmasından önceki durumunu inceleyeceğiz. Burada onun, bu şekliyle doğrudan ve tam olarak aynı açıdan iki sonucun meydana gelmesine sebebiyet verip veremeyeceğini sorgulayacağız. Böylelikle onun ilişkisel olmayan farklı yüklemelerini doğrulayabiliriz. Burada asıl olan, bizim bu durumun arkasında bulunan ilişkileri (gerçekten) doğrulayıp doğrulayamayacağımız (ki bunu da yapabiliriz) meselesi değildir. Ayrıca genel anlamda şeyhin öğretisine göre tek bir şeyin çok (nedensel) sonucu olabilir. Ancak tek bir durumda, yani ilahi durumda, bunların irade edilmesi gerekir. Diğer tüm durumlarda bu zorunlu değildir. Ancak bu durumlarda bile, farklı (nedensel) açıların elde edilmesi gerekmektedir.

BK'nın *tasavvuru* bahsinde onun aşağıdaki ifadesiyle yetinelim:

BK\*\*\*\*: Bir olması açısından birden, doğrudan, sadece sayıca bir olan çıkar.

### III. BK'nın *Tasdiği*

Şeyh BK'nın doğruluğunu (yukarıdaki BK\*\*\*\* bağlamında) nasıl temellendirmektedir? Bunun için, daha önce belirtildiği üzere, *el-Mübâhasât*'taki argümandan yararlanacağız.

İleri sürülen argüman şu şekildedir:

[T1] Bir şeyin kendi nedeninden meydana gelmesi mümkün olduğu, ancak henüz zorunlu hale gelmediği müddetçe, o şey mevcut değildir. Dolayısıyla o şey, ancak zorunlu hale geldiği durumda varlığa gelmektedir. Bir olan şeyden iki şey meydana geliyor ise, o iki şey ya (i) bir açıdan ya da (ii) iki açıdan zorunlu hale gelir. Bir açıdan zorunlu hale gelmeleri ise, a'nın zorunlu hale geldiği açıdan b'nin de zorunlu hale gelmesi şeklindedir.

Bu durumda,  $a$ 'nın bir olandan zorunlu olarak meydana gelmesi açısından,  $a$ -olmayan meydana geliyor ise (i),  $a$ 'nın zorunlu olarak ondan çıkması açısından  $a$ -olmayan da zorunlu olarak çıkmış olacaktır. Bu ise çelişkidir.<sup>24</sup>

ما دام الشيء ممكنًا كونه عن علته ولم يجب عنها بعد فليس بموجود فإنه إذا وجب وجد. فإن كان عن الواحد إثنان فإما أن يجب عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه أ يجب عنه ب أو يجب عنه من جهتين. فإن كان من حيث هو يلزم عنه أ يلزم عنه ما ليس بأ كان من حيث يلزم عنه أ قد يلزم عنه لا أ. وهذا خلف. (...).

Bu argüman genel olarak şunu ifade etmektedir: Eğer birden iki şeyin çıktığını varsayarsak, o halde bir şekilde çelişkiye düşmüş oluruz. Ancak ilk bakışta bunun nasıl olduğu anlaşılabilir. Bunu çözümlenmenin bir yolu şunun gibi olabilir:

O halde “bir” olan nedene  $c$ ; onun “bir ve aynı açıdan” alınmasına  $R$ ; onun iki dolaysız etkisine  $a$  ve  $b$  diyelim. Bu durumda iddia şu şekilde olacaktır:

Doğru biçimde şunu diyebiliriz:

$c$ ,  $R$  olması açısından  $a$  ve  $b$ 'den her ikisinin nedenidir

Bu ifadeyi ikiye ayıralım

(i)  $c$ ,  $R$  olması açısından  $a$ 'nın nedenidir

ve

(ii)  $c$ ,  $R$  olması açısından  $b$ 'nin nedenidir

O halde şu doğrudur

(iii)  $b$ ,  $a$ -olmayandır (=  $a$ -olmayan)

Eğer öyle ise 2 ve 3'ten şunu elde ederiz:

(iv)  $c$ ,  $R$  olması açısından  $a$ -olmayanın nedenidir

Ancak öyle görünüyor ki,  $a$  ile  $a$ -olmayan ( $non-a$ ) çelişik oldukları için, (i) ve (iv) çelişmektedir. Dolayısıyla bunu sağlayan varsayım, yani bir ve aynı açıdan iki şeyin bir nedeninin olduğuna dair argüman, reddedilmelidir. Bu ise BK<sup>\*\*\*</sup>'nin doğru

24 İbn Sinâ, *el-Hikmetü'l-arûziyye*, §787.

olduğunu göstermektedir.

Buradaki argümana şu şekilde karşı gelinebilir: Evet, *a* ve *a-olmayan* çelişiktirler. Ancak bu “*a*’nın nedenidir” ile “*a-olmayan*ın nedenidir” yüklemelerinin çelişkili olduğunu nasıl gösterir? Öyle görünüyor ki, tek bir nedene sahip olan bu iki yüklemi doğrulamak tutarlıdır.

Bu endişeye ilk yanıt şu şekilde olabilir: (i) ve (iv) ters döndürme (*obversion*) yoluyla çelişiktir. Çünkü (iv), yani

c, R olması açısından *a-olmayan*ın nedenidir.

(iv)\* olarak tersine döndürülür:

c R olması açısından *a*’nın nedeni değildir.

Burada (iv) ve (iv)\* mantıksal anlamda eşdeğerlidir. Bu nedenle, (iv)\*’ün mantıksal eşdeğeri yani (iv), (i) ile çelişiktir. Dolayısıyla, tek neden aynı açıdan birden fazla sonuca sahip olamaz.

Ancak bu yanıt geçerli olmayacaktır. Çünkü (iv)’ün ters döndürmesi (iv)\* değildir, aksine (iv)\*\*’tür:

c, R olması açısından (*a-olmayan*ın nedeni) olmayan değildir.

Burada (iv)\*\*’ün (i) ile çelişik olduğu kesin değildir. Ancak şu kesindir ki, T1’deki akıl yürütmeyi ayrıştırmada izlenecek ve zannımca şeyhin kastı ile daha uyumlu olacak başka bir yol mevcuttur. Buna göre, değilme ifadesi (iv)’ün tüm yüklemelerini niteleyen konumunda olacaktır; o yüklemelerin parçası (yani orada atıfta bulunulan birey) olmayacaktır. Böylece (iv)\*\*\*’ü elde ederiz:

c, R olması açısından (*a*’nın nedeni)-olmayandır.

ve (iv)\*\*\*, (i) ile çelişiktir. Ancak (iv)\*\*\* gibi bir şeyi nasıl elde ederiz?

## Behmenyâr’ın Kaygısı

Şeyh’in parlak öğrencilerinden Behmenyâr’ın bir kaygı ışığında *el-Mübâhasât*’ın aşağıdaki pasajında tartışmayı nasıl ortaya çıkardığını görebiliriz:

[T2] “Birden [yalnızca] bir çıkar”ı ifade ederken, “bir şeyden *a*’nın çıkması açısından *b* çıkıyor ise, *a*’nın ondan çıkması açısından *a-olmayan* da çıkar” denir. Bu ise bir çelişkidir.

Ancak benim değerlendirmeme göre bu çelişki zorunlu olarak çıkmamaktadır; çünkü [ikinci iddia] birinci ile çelişkili değildir. Çünkü o bir *ma'düle* [önermedir].<sup>25</sup>

Görünüşe göre yukarıdaki yeniden yapılandırılmamızda, *ma'düle* (metatetik) önerme (iv)'tür.<sup>26</sup> Behmenyâr “a c'den çıkar” ve “a-olmayan c'den çıkar” önermelerinin esasen çelişmediklerini ileri sürmektedir. Başka bir deyişle (i) ile (iv) (bizim versiyonumuza göre) tutarlıdır.

Başka bir pasajda, kendi düşüncesini açıklamaya devam etmektedir:

[T3] Şöyle denmiştir: “Birden bir çıkar. Çünkü eğer a'nın ondan çıkma açısından b de çıkıyor ise, o halde [bir ve aynı açıdan a ve] a-olmayan (not-a) ondan çıkmış olacaktır. Bu ise çelişkidir.” Eğer “a ondan çıkmaz” densesydi, burada bir çelişki olurdu. Ancak “a-olmayan ondan çıkar” denilse, [çelişki] oluşmamaktadır. Bu nedenle, bu çelişki zorunlu değildir.<sup>27</sup>

Öyleyse anladığım kadarıyla, temelde Behmenyâr'ın kaygısı T1 argümanındaki (i)'in, yani

c, R olması açısından a'nın nedenidir.

önermesinin hakiki çelişğinin (iv), yani

“c, R olması açısından a-olmayanın nedenidir” olmadığıdır.

Aynı zamanda (iv)\*\* de değildir. Aksine onun gerçek çelişğii şunun gibi bir şeydir:

(iv)\*\*\*\*: c, R olması açısından a'nın nedeni değildir.

Ancak şeyh bize sadece (i) ile tutarlı gözükken (iv)'ü sunmuştur. Dolayısıyla, çelişki yoktur. O halde *el-Mübâhasât* argümanı da belirtildiği üzere geçerli değildir.

Klasik dönem sonrası gelenekte, *el-Mübâhasât* argümanına karşı gelen kişi, şaşırtıcı olmayan bir şekilde Fahreddin er-Râzî'dir. Râzî önemli eserlerinde (örneğin *el-Mebâhis*, *el-Mülâhhas* ve *el-Metâlib*) Behmenyâr'ın gündeme getirdiği kaygıyı desteklemektedir. Ancak Râzî'nin itirazı daha güçlüdür ve o bu eleştirilerinin çoğunluğunu *edebi ihlal edecek surette yapmaktadır* (aşağıda son kısma bakınız).

25 İbn Sinâ, *el-Mübâhasât*, §740

26 *Ma'düle* önermenin temel anlamı için bkz. İbn Sinâ, *en-Necat: Mantık* I.1.42, 26-29.

27 İbn Sinâ, *el-Mübâhasât*, §673.



Örneğin, *el-Mebâhis*'te İmâm şöyle demektedir:

[T4] İkinci argümana gelince [yani, BK], bu argüman çok zayıftır. Çünkü biz “*a* bundan [bu şeyden] çıkar” dediğimizde, bu “*a* o şeyden çıkmaz” ile çelişiktir; “*a*-olmayan ondan çıkar” ile çelişik değildir.<sup>28</sup>

Daha sonrasında Râzî, bana göre T1'deki ilkeye karşı örnek olacak şekilde, kendi bakış açısını sunmaktadır:

[T5] [çelişkinin yokluğunu] doğrulayan şeylerden biri ise şu şekildedir: bir cisim hareket ve siyahlık kazandığında ve siyahlık bir hareket olmadığına göre, o zaman o şey hareket ve hareket olmayana sahiptir. Ancak bunu hiçbir çelişki takip etmez. Aynı şey onun dediği için geçerlidir.<sup>29</sup>

Ve hemen hemen aynı argüman sonraki eseri *el-Mûlahhas*'ta da karşımıza çıkar:

[T6] İkinciye [BK'na dair argüman] [cevap] ise, “*a* ondan varlığa gelir”in çelişğininin “*b*-olmayan ondan varlığa gelir” değil de, “*a* ondan varlığa gelmez” olduğudur. Bu nedenle, “*a* ile *b* birlikte ondan varlığa gelir”i takip eden bir çelişkiler terkibi yoktur.<sup>30</sup>

Öyleyse, yukarıda zikredilenden hareketle, soru şudur: T1'deki argüman, Behmenyâr'ın, olmasından kaygılandığı ve Râzî'nin yapıldığını düşündüğü hatayı içermekte midir? Yahut onlar yanlış mı anlamışlardır? Ya da onlar iddiayı anlamışlardır, ancak yine de ortaya çıkardıkları sorunu önlemek mümkün müdür? En fazla, Behmenyâr'ın gündeme getirdiği endişenin iyi bir “açıklığa kavuşturma” kaygısı olduğunu düşünme eğilimindeyim. Bu bağlamda, Behmenyâr'ın *el-Mübâhasât* boyunca genel olarak sorduğu sorularda olduğu gibi, bu endişe Şeyh'in meseleleri açıklığa kavuşturması ve genişletmesi için iyi bir fırsattır.

Öyleyse gündeme gelen endişe, *el-Mübâhasât*'ta bir yanıt buluyor mu? Evet, en az üç kez. Ayrıca sanırım İbn Sînâ'nın cevapları, mefhumlar ile mefhumların hakkında olduğu şeyler arasındaki ilişkiye dair gerçekçi varsayımları ortaya koymaktadır. Zannımca bu varsayıma dayanarak T1'deki gerekli çelişkiye ulaşmaya çalışmaktadır. Başka bir ifade ile, *a* ve *b* olmak üzere iki sonucun bir ve aynı açıdan –R– doğrudan nedeni olan bir *c*'yi varsaydığımız (iv)\*\*\* gibi bir şeyi elde etmeye çalışmaktadır.

28 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), I, 592.

29 er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 592.

30 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, MS Leiden, fol. 298, 9-10.

Buna göre Şeyh, bir pasajda şu şekilde yanıt vermektedir:

[T7] *b*, *a* olmadığına göre, *b*'nin [*c*]’den çıkma açısından, *a*-olmayan da çıkar.<sup>31</sup>

Bu yanıt yeterince faydalı olmayabilir. Ancak bu meseleyi yine aynı soruya verdiği başka bir cevapta genişletmektedir:

[T8] Her iki açının mefhumu farklıdır. Bu ikisinden her birine ait farklı bir ilişki de bulunmaktadır. Mefhumu farklı olanın hakikati de farklıdır. Bu durumda ya bunlar beraber bulunuyorlardır ya da bunlardan sadece bir tanesi bulunuyordur. Argüman ise, hareket ettirici ile hareketliye dair söylenenler [temelinde] tamamlanmıştır.<sup>32</sup>

Buradaki iki açının “*a*’nın (*c*’den) varlığa gelmesi” ve “*b*’nin (*c*’den) varlığa gelmesi” olduğuna ve “*c*’nin *a* ve *b*’ye neden olma açısı” *olmadığına* dikkat edilmelidir. Zira hatırlayacağınız üzere varsayım *c*’nin onlara bir ve aynı açıdan –*R*– neden olması idi.

Şeyh daha sonra aynı soruyu sorduğu başka bir pasajda meseleyi daha ayrıntılı açıklamaktadır:

[T9] “*b* [*c*]’den çıkar” *makûlü*, “*a* ondan çıkar” *makûlünden gayrıdır*.<sup>33</sup> Ve dolayısıyla, *b*’nin ondan çıkma açısının varlığı, *a*’nın ondan çıkma açısının varlığından gayrıdır. Bu nedenle, *a*’nın onda çıkma açısı ile *b*’nin ondan çıkma açısı aynı değildir. Öyleyse, *b* ondan çıkıyor ise de *a*’nın ondan çıkma açısı ile çıkmamaktadır [bu da ilk varsayıma aykırıdır, dolayısıyla çelişki elde edilir].<sup>34</sup>

Başka bir deyişle, eğer “*b*, *c*’den *a*’nın ondan çıktığı açıdan çıkmıyor ise”, bu durum “*a* ve *b*, *c*’den aynı açıdan çıkmaktadırlar” şeklinde olan ilk varsayım ile çelişiktir.

O halde bu soruya/itiraza olan cevapları nasıl anlamamız gerekmektedir? Burada iki başlangıç öncül önermesi sıralıdır; bunlardan ilki yukarıdaki cevaplarda açık, ikincisi ise örtüktür.

İlk önce ikinci ile başlayalım. Bu önerme mantıkta ele alınan bir meseleyle ilişkilidir; buna göre basit olumsuz (*sâlibe basîta*) ve olumlu ma’dûle (*mûcibe ma’dûle*) önermeler, konu mevcut olduğu durumda, birbirini gerektiren (*mütelâzimân*) önermelerdir. Yani, s öznesini varsayarsak, eğer

31 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, §740.

32 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, §261.

33 Bidârfer’in metnindeki “gayru ma’kûlin ennehu leyse yelzimu anhu *a*” ifadesi yerine bazı el yazmalarında “gayru ma’kûlin ennehu yelzimu anhu *a*” şeklinde okunmaktadır.

34 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, §673.

“s, F değildir” doğru ise,

o halde,

“s, F-olmayandır.”

önermesi de doğrudur. Bu durumun tersi de geçerlidir. Başka bir ifade ile, özne mevcut olduğunda, “basit olumsuz” ve “olumlu ma'dûle” önermelerin doğruluk şartları aynıdır.<sup>35</sup> Biz buna, “gerektirme kuralı” (GK) diyelim.<sup>36</sup>

Birinci ilk öncül önermeye gelince, bu önerme psikoloji ve mantıktan derlenen bir meseleyle ilgilidir. Bu durum T8'de şu şekilde ifade edilmiştir: “*mefhumu* farklı olanın, *hakikati* de farklıdır”. Bu iddiayı şu şekilde yeniden ifade edebiliriz:

(P): Her x, y kavramları için,  $x \neq y$  ise, o halde x ve y farklı şeylere tekabül ederler.

ancak

(P\*) Her x, y kavramları için, y bilinmeksizin x bilinebiliyor ise, o halde  $x \neq y$

Aksi halde, içlemde olduğu gibi kaplam derecesinde bir özdeşlik olacaktır. Biz bunu, Şeyh'in T8'in sonunda BK'na dair argümanı, hareket ettiren ile hareketli arasındaki farka neden benzettiğini dikkate aldığımızda görebiliriz. Zira Behmenyâr bu farka dair bir temellendirme talebinde bulunduğu, Şeyh şu şekilde cevaplamaktadır:

Bu daha önce başka yerlerde bir şeyin 'hareketli' olmasının 'hareket ettirici' olmadığını ve aynı zamanda onun bir bileşeni de olmadığını doğrulanması şeklinde açıklanmıştı. [...]. Eğer durum böyle ise, onun mahiyeti veya mahiyetinin gücü, bir şeyin hareketli olmasının ilkesi değildir. [...]. Bu nedenle, her iki durumda, bir şeyin hareket ettirici olmasının temeli, yani onun hareket ettirici olma açısı, onun hareketli olmasının temelinden, yani hareketli olma veçhesinden ve açısından farklıdır.<sup>37</sup>

35 İbn Sînâ, *el-Muhtasarü'l-evsat fi ilmi'l-mantık*, giriş ve thk. S.M. Yüsfüsanî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2018), III.18, 62-63. Ancak özne mevcut olmadığında, onların doğruluk şartları aynı değildir. Bu durumda “olumlu ma'dûlenin” doğru olmasını, “basit olumsuz”un doğru olması takip eder. Bunun tersi ise geçerli değildir.

36 GK aynı zamanda (bir dolaysız çıkarım türü olan) ters döndürme kuralı olarak da bilinmektedir.

37 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, §679.

Ancak şuna dikkat edilmelidir: (P)'nin sonucu, şeylerin (yani x ve y'nin mefhumlarının tekabül ettiği şeylerin) (ontolojik anlamda) *ayrı* olması gerektirmez, sadece onların *özdeş olmamalarını* gerektirir. Bu ise şeyhin T8'de BK'na dair argümanı hareket ettirici/hareketli ayırımına benzetmesinin bir diğer sebebidir. Çünkü Behmenyâr, ilkin bu ikisinin aynı olmadıklarının varsayıldığını düşünerek ayrıca bir açıklamayı talep ettiğinde, şeyh onu şöyle diyerek düzeltmiştir:

Bu hususta nasıl dikkatsiz olabilirsiniz? Benim argümanımın anlamı, bir şeyin hareket ettirici olması mefhumunun, bir şeyin hareketli olması mefhumundan farklı olduğudur; yoksa ispatlanacak olanı varsayma söz konusu olacak şekilde, bu ikisinin konularının (*mevzû*) farklı ve başka olduğu değildir. Doğal şeylerdeki hareket ettirici ve hareketli hakkında [bu durumlarda] "her hareket ettiricide bir hareketli bulunur" denilebilir. Bunun anlamı ise tek bir konunun kendisinde her iki durumu barındırmasıdır. Dolayısıyla bu iki şeyin tek bir konusu vardır; ama bu iki şeyin tek bir mefhuma ve surete sahip olması anlamına gelmez. Buradaki temellendirme mefhuma ve hakikatin suretine bağlıdır.<sup>38</sup>

Bunun yerine elde ettiğimiz şey, kavramların kesin olarak gönderimde bulunduğu şeyler (örneğin, konunun özellikleri veya nitelikleri) düzleminde bir farklılık veya özdeş-olmamadır.

O halde sonuç olarak, (P) ve (P\*)'nin her ikisi İbn Sînâci epistemik ilkelerin arka planına karşı olacak şekilde düzenlendiğinde, apaçık önermeler (*bedîhiyyât*) olarak kabul edilmelidir.<sup>39</sup> Buradaki bu iki öncül, yani T1'deki argüman, onu T7-9'da destekleyen düşünceyle beraber bulunduğu, bana göre iki yolla açıklanabilir (*takrîr*):

*Birinci Yol:*

Biz

c'nin R olması açısından a'nın nedeni olduğunu

ve

c'nin R olması açısında b'nin nedeni olduğunu

bildiğimizde ve idrak ettiğimizde, bu durumda (P-P\*) temelinde

38 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, §265.

39 Onların, (P) ve (P\*)'nin İbn Sînâ'nın uçan-adam iddiasında nasıl bir işleyle sahip oldukları bağlamında, apaçık olma durumlarına dair açıklama için bkz. Davlat Dadikhuda, "Avicenna's Floating-Man Argument: Exposition and defense", yakında yayınlanacak.

“a'nın nedeni olan c”nin “b'nin nedeni olan c”den farklı olduğu sonucuna varırız.<sup>40</sup>

Aksi durumda, yani “a'nın nedeni olması” açısından c, “b'nin nedeni olması” açısından mefhum düzleminde farklı olmasaydı, her iki ifadenin aynı şeyi ifade ettiğini söylemek olurdu. Öyle ki bu durumda a ve b'nin kendileri özdeş olacaktı. Bütün bunlar yukarıda belirtilen mülahazalardan hareketle açıktır. Ancak şu andaki varsayıma göre onlar özdeş değildir. Dolayısıyla eğer onların özdeşliğini varsayacak olursak çelişki ortaya çıkacaktır.

Bu ikisinin farkı dikkate alındığında, bu durum c için iki farklı nedensellik ifade eden yüklem-kavramının geçerli olduğunu; c'de iki farklı nedensel özellik veya nitelik olduğunu göstermektedir. Ancak a ve b'nin R açısından nedeni olan c, R açısından yüklemi sağlayamaz. Çünkü iki yüklem yüklem niteliklerinin farklı olmasından hareketle, aslında bunlardan birini inkâr edebilmekteyiz. Eğer bu doğru ise, biz gerektirme kuralından (GK) hareketle T9'dan istifadeyle gerçek anlamıyla şunu diyebiliriz:

c'nin b'nin (veya a'nın) nedeni olması, c'nin a'nın (veya b'nin) nedeni olmamasıdır.

Başka bir deyişle, c'nin özelliklerinden/niteliklerinden a'ya neden olanı, b'ye neden olmayan özelliği/niteliğidir. Çünkü c'nin a'nın nedeni olması, onun b'nin nedeni olması değildir. Durum böyle olduğuna göre, c için örneğin, (i) a'nın nedeni olması ve (ii) a'nın nedeni-olmayanı olması doğru olacaktır. Çünkü (GK)'dan hareketle, onun a'nın nedeni olması onun b'nin nedeni olması değildir.

Başka bir ifade ile: Tekrardan buradaki varsayım, c için “a'nın nedeni olma” açısı ile “b'nin nedeni olma” açısının doğru olduğudur. Ancak c'nin “a'nın nedeni olması” ile onun “b'nin nedeni olması” esasında farklıdır. Bu nasıl olmaktadır? Çünkü onların mefhumları farklıdır. Bu ise (P) iddiasından kaynaklanmaktadır. Fakat onların kavranışlarının farklı olduğunu savunmak hangi gerekçelere dayanmaktadır? Çünkü bunlardan biri diğer olmaksızın bilinebilir. Bu ise (P\*) iddiasına dayanmaktadır. Onların farklı olmaları dikkate alınırca, bunlardan biri, diğerinden olumsuzlanabilmektedir: “c'nin a'nın nedeni olması”nın, “c'nin b'nin nedeni olması” olmadığı doğrudur. (GK) temelinde ise bu şunu gerektirir: “c'nin a'nın nedeni olması” onun “b'nin nedeni olmaması”dır. Bu nedenle aşağıdaki şu iki durum da doğrudur:

40 Ya da buna eşdeğer olacak şekilde: “a'nın c'den çıkması” “b'nin c'den çıkması”ndan farklıdır.

c, b'nin nedenidir.

ve

c, b'nin nedeni olmayandır.

Bu ise çelişkidir.

Öyleyse, T1'deki argümanın ana fikri (*el-hâsıl*) ve sonrasında T7-9'da gelen açıklama, aşağıdaki satırlarda olduğu gibi ifade edilebilir:

Tekrardan c'yi konu olarak belirleyelim. Şimdi "a'nın nedenidir" ve "b'nin nedenidir" yüklemeleri ise sırasıyla B ve J olsunlar. O halde yeniden ifade edilen (i) ve (ii) öncülleri şunu bildirir:

(i) c, B'dir.

ve

(ii) c, J'dir.

O halde, (P-P\*) dikkate alınırca, aşağıdaki kesinlikle doğrudur:

(iii) J, B değildir.

(iii) bir anahtar öncüdür. Bu öncül, zikredildiği üzere, şunu bildirir: "a'nın c nedeniyle olması" "b'nin c nedeniyle olması" değildir. Başka bir ifadeyle, etki terimi olarak a'yı içeren nedensel olgu, etki terimi açısından b'yi içeren nedensel olgu değildir.

Öyleyse, (iii) ile (GK)'nı şu takip eder:

(iv) J, B-olmayandır

Eğer öyle ise, söz konusu sorudaki meseleyle ilişkili olarak, (ii) ve (iv)'ün birlikteliğini şu takip eder:

(v) C, B-olmayandır

(v)'in ifade ettiği şey ise, bizim daha önce kendisine ihtiyaç duyduğumuz şeydir:

(iv)\*\*\*: c, R olması açısından (a'nın nedeni) olmayandır.

Ancak, (v) ve (i) açıkça çelişiktirler: Çünkü c, tek ve aynı açıdan –R–, hem B'dir hem de B-olmayandır. Bu nedenle, c'nin a ve b'nin tek ve aynı açıdan –R– nedeni olduğu varsayımı reddedilmelidir. Dolayısıyla, varsayılan neden –c– tek bir açıdan (yani tam anlamıyla tek bir anlamda veya şekilde) doğrudan iki şeye neden olamaz (yani, iki farklı yüklemi kabul edemez).<sup>41</sup>

Bu iddiadaki esas mesele şu gibi gözükmektedir: Neden olan c'nin, a ve b'ye tek ve aynı açıdan neden olduğu varsayıldığında, bu durum c'de iki farklı yüklemsel kavramın bulunduğunu gösterir. Bu gerekliliğin sebebi (P\*)'dir. Kavramlar düzlemindeki bu farklılıktan hareketle, kavramların gönderimde bulunduğu her ne ise (yani hakikatler, biz onları özellik, nitelik veya sıfat olarak adlandırsak da fark etmez) o şeyde de farklılığın olması c için doğru olacaktır. Bu çıkarımın gerekçesi ise (P)'dir. Bir sonraki iddia ise, bu kavramların herhangi bir özellikleri, nitelikleri veya hakikatlerinin delalet ettikleri şeylerin farklı olduklarıdır (yani özdeş olmadıklarıdır). Öyleyse, (GK) temelinde, bir özelliğin/niteliğin diğeri-olmayan olduğunu söyleyebiliriz. Bu ise, öznenin tek bir açıdan (örneğin B yüklem-kavramı tarafından işaret edilen) ilgili özelliğe ve onun (B-olmayan yüklem-kavramı tarafından belirlenen) çelişğine sahip olması veya onu taşımasından dolayı çelişkiye yol açmaktadır.<sup>42</sup> Bu sonuç öznenin B-olmayan olduğunu söyleyen başka bir yönün ortaya çıkarılmasıyla çürütülemez. Çünkü bu seçenek bu iddianın ilk varsayımları için geçerli değildir. Ben bu zikredilenlerinin hepsinin Şeyh'in iddiasının *tahkiki* olduğunu düşünmekteyim.

*el-Mübâhasât* argümanına dair yukarıda geçen açıklamada, filozof Mehdî Âştiyânî'nin bire ilişkin önerisine temelde katılmaktayım:

Bir diğer açıklama ise: örneğin c gibi basit bölünmez olan bir şeyden a ve b'nin çıktığı durumda, bunlardan her birinin "hakkında söylenme yüklemi" ve "özdeşlik" yoluyla diğeriye yüklenmesi imkânsız olduğu için; bunun yerine iki şeyden birisi diğeriinden olumsuzlandığı için (yani, "a, b değildir" doğru olduğu kadar "b, a değildir" de doğrudur), c'den hem 'a'nın hem de 'a olmayan'ın çıktığı doğrudur. Öncüllerde belirtilen açıklamadan dolayı, "a"nın c'den çıkma açısının b'nin, yani 'a olmayan'ın çıkma açısı ile

41 Ayrıca iddiayı, çıkarıma basit olumsuzu dâhil etmeden, doğrudan ifade edilen *ma'düle* (aşağıdaki öncül 3) ile kurgulayabiliriz: [i] c, B'dir / [ii] c, J'dir / [iii] J, B-olmayandır [iv] Bu nedenle, c, B-olmayandır / [v] i ve iv çelişiktir. Eğer iii'ün nasıl dâhil olduğunu merak ediyorsanız, şöyle derim: (P\*) bize iki kavram sunar (yani, J ve B) ve (P) ise bize iki hakikat sağlar (J ve B'nin gönderimde bulunduğu şey; yani c'de). Buradan hareketle "J, B-olmayandır, çünkü J, B değildir" diyebilmekteyiz.

42 Bu bağlamda *el-Mübâhasât* argümanı daha açık olan şu duruma benzerdir: [i] "x kırmızıdır" / [ii] "x yuvarlaktır" / [iii] "Kırmızı yuvarlak değildir" / [iv] "Bu nedenle kırmızı, yuvarlak olmayandır" / [v] "Bu nedenle x yuvarlak olmayandır" / [vi] ii ve v çelişiktir.

aynı olması imkansızdır. [...]. Bu nedenle, o açıdan [yani a'nın ondan çıkma açısı] b'nin çıkmadığı doğru olmalıdır. Halbuki şu andaki varsayım, c olan ilkenin özünde iki açının olmadığı ve b'nin de a ile aynı açıdan çıktığıdır. Öyleyse, hem "a ondan çıkar" hem de "a ondan çıkmaz" doğru olacaktır. Bu ise iki çelişğin bir arada bulunmasını gerektirecektir.<sup>43</sup>

Ve sonrasında bahsi geçen şüpheyi şu şekilde reddetmektedir:

Bu açıklamayla, bu ispata karşı şüphe duyanların İmam'ının -'a'nın çıkması'nın çelişği, 'a-olmayan bir şeyin, yani b'nin çıkması' değil, 'a'nın çıkması-olmayan'dır; dolayısıyla burada çelişiklerin bir aradalığı geçerli değildir"- şeklindeki itirazına reddedilmiştir. Çünkü "b'nin çıkması" ile "a'nın ortaya çıkması"nın özdeş olması imkânsızdır; 'b'nin çıkması' ile "a'nın çıkması-olmayan'dır" özdeş olmalıdır; aksi halde b, a ile özdeş olacaktır. Bu nedenle, c'nin kendisinden b'nin çıktığı açıdan a çıkmamaktadır. Kaynak ve neden [yani, c] kendisinde birden fazla açı barındırmayacak şekilde basit olması gerektiğinden, ondan bu açıdan [yani, b'nin çıktığı açıdan] 'a' çıkmaz. Oysa varsayıma göre 'a' aynı açıdan ondan çıkmaktadır. Öyleyse sonuç olarak, bu hem "a ondan çıkar" hem de "a ondan çıkmaz"ın olduğu bir durumdur. İşte bu, filozofların bu *kaidedeki* çelişiklerin bir aradalığından kastettiği şeydir.<sup>44</sup>

Peki, Râzîci T5'te zikredilen karşı örnek nedir? Bana göre bu geçerli değildir. Çünkü eğer Râzîcilerin kastı, cismin siyah olduğunun söylenmesinin, onun harekete sahip olduğu anlamına gelmesi değil ise, cisim hem hareketin hem de siyahlığın ona uygulandığını gösteren iki farklı açıyı içerdiği için bu örnek kolayca açıklanabilir. Fakat Râzîcilerin kastı olabilecek görüş kanaatimce açıkça yanlıştır, zihin doğası itibarıyla bunu her halükârda reddeder. Çünkü açıktır ki, bir cisim yüzeye veya dışsal bir nedene sahip olması açısından siyahlığa sahip olur; maddesel olması açısından ise harekete sahip olur. Burada yüzey, dışsal etkenin nedenselliği veya maddesellik, cismin doğru yüklemelerini temellendiren farklı niteleyici açılarıdır.

Ancak bu tür bir ikili değerlendirme, T1'deki argümanın başlangıç terimleri için uygun değildir: Zira biz konuyu tam anlamıyla bir olması açısından bir olarak ele almaktayız (yani, ilişkili açılara bölünmeyen olarak). Konunun tek ve aynı açıdan iki farklı (yani, zıt) yüklemle nitelenmesi açıkça mümkün değildir. Ayrıca apaçıktır ki, eğer konu iki farklı yüklem ile nitelenirse, yukarıda gördüğümüz gibi, konu onlar tarafından tek ve aynı açıdan çelişki olmaksızın tanımlanamaz.

### *İkinci Yol*

Bu yol daha kısadır ve şu şekildedir: başlangıçtaki varsayım şöyleydi:

43 Mehdi Âştîyânî, *Esâsü't-tevhîd* (Tahran: Mevla, 1360), 92. Ayrıca onun analizine dair önemli varsayımlar (yani "zikredilen öncüller") için bkz. Âştîyânî, *Esâsü't-tevhîd*, 79-86.

44 Âştîyânî, *Esâsü't-tevhîd*, 92-93.



a ve b, tek ve aynı açıdan –R– c'den çıkar

Ancak gördüğümüz üzere, şu apaçık biçimde doğrudur:

c'den "a'nın çıkması", c'den "b'nin çıkması" ile özdeş değildir

Bu fark edilmediği durumda, bu iddia için iki gerekçe mevcuttur. Gerekçelerden biri *ilzamîdir*, diğeri ise *tahkikîdir*:

*İlzamî*: Aksi halde, a ve b özdeş olacaklardır. Bu aşikardır.

*Tahkikî*: bu ikisi (P\*)'den dolayı farklıdırlar (yani, biz birini diğeri olmaksızın idrak edebiliriz).

Durum böyle ise, (P) dikkate alındığında, şu çıkmaktadır: a ve b'nin ortaya çıkışları farklıdır. Bu ise şunu demektir: a, c'den R açısından çıkar, b ise R\* açısından çıkar. Yani, a ve b, c'den tek ve aynı R açısından çıkmamaktadır. Bu ise onların ilk başlangıçtaki varsayımı ile çelişkilidir.

Bu ikinci akıl yürütme, kısmen muhakkik Tûsî'nin mektuplarından birinde (ne var ki ben buna ondan bağımsız bir şekilde ulaştım) BK'na dair sunduğu gerekçeye benzerdir:

Diyorum ki: daha önce tasvir edildiği halde birden [yani, bir açıdan], onun mahiyeti dışında [herhangi] bir şeyi dikkate almaksızın, birden fazla bir şeyin çıkması mümkün değildir. Çünkü eğer ondan iki şey çıkarsa, o halde onların birden ortaya çıkma itibarları aynı değildir ve ortaya çıkma açıları da farklıdır. Bu nedenle, birle beraber iki itibar veya açı mevcut olacaktır. Ancak biz bunu reddetmiştik. Bu ise bir çelişkidir.<sup>45</sup>

#### IV. Sonuç

T1'deki argüman yukarıda belirtilen hususlara göre anlaşılırsa, söz konusu endişe/itiraz ortadan kaldırılabılır. Bununla beraber, eğer iddia konusunda ısrar ediliyorsa, daha iyi bir yaklaşım İbn Sînâ'nın (P-P\*)'de ifade ettiği üzere, farklı bir mefhumla farklı bir göndergenin tekabül edeceğine dair öncülündeki gerçekçiliğini sorgulamaktır. Klasik dönem sonrası gelenekte, müteahhirinden bazıları, (P-P\*)'nin *el-Mübâhasât* argümanının her iki açıklamasında asıl felsefi işi üstlenen önerme olduğunu öne sürerek bu sorgulamayı yapacaklardır. Çünkü c hakkında gerçekten

45 Nasirüddin Tûsî, *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Nasiriyye*, giriş ve ed. Abdullah Nürânî (Tahran: Institute of Humanities and Cultural Studies, 1383/2005), 42.

ayrı iki nedensel özelliğin/niteliğin/sıfatın bulunduğu çıkarımına meşruiyet veren bu önermedir. Öyle ki, bu önerme daha sonrasında gerçekten ayrı iki yüklem temel olarak da işlev görmekte, böylece BK önermesinin öznesindeki, sonrasında çelişki türetmeye yarayan “açının birliği” göz ardı edilmektedir.

Bitirmeden önce son bir mesele. *el-Mebâhis*'te Râzî, *el-Mübâhasât* argümanına olan itirazını, ki ben bunu şeyhe bir saygısızlık olarak görmekteyim, şu şekilde sonlandırmıştır:

Böylesi bir argümandaki yanlışlık aklı zayıflar nezdinde kapalı olmaktan ziyade açıktır. Bu yüzden bilgelik taslayanlar için bunun nasıl kapalı kaldığını anlayamıyorum. Garip olanı, bir kimsenin hayatını mantığın öğretimi ve öğrenimi için geçirmesi; bunu kendi zihnini hatalardan korumak adına bir şaşmaz alete sahip olmak için yapması; daha sonrasında o kimse yüce bir meseleyle karşılaştığında, o aleti kullanamaması ve böylece çocukların bile güleceği bir hataya düşmesidir.

ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة. والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق و تعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم إذا جاء إلى المطلوب الاشراف أعرض من استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك من الصبيان.<sup>46</sup>

Ancak argüman tam anlamıyla anlaşıldığı durumda (yani, yukarıdaki analiz ışığında), ihvan ikisinden hangisinin bu hakarete daha layık olduğuna adil bir şekilde (*bi'l-insâf*) karar vermelidir.<sup>47</sup>

## Kaynakça

- Adamson, Peter S. “The Arabic Plotinus: A Study of the ‘Theology of Aristotle’ and Related Texts”, doktora tezi, University of Notre Dame, 2000.
- Arif, Syamsuddin, “Divine Emanation as Cosmic Origin: Ibn Sinâ and His Critics”, *Tsaqafah* VIII/2 (Ekim 2012): 331-346
- Âştiyânî, Mehdi, *Esâsü't-tevhîd*, Tahran: Mevla, 1360.
- Avicenna, bkz. İbn Sinâ

46 er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 592.

47 Jari Kaukua'ya, *Nazariyat*'ın anonim değerlendirmelerine ve Metaphysical Realism in the Post-Classical Period (Fransa, Paris 2019) başlıklı çalıştayın katılımcılarına, bu yazıya dair faydalı yorum ve geribildirimlerinden dolayı müteşekkirim. Arkadaşım Amirhossein Zadyousefi'ye, Şeyh'in BK'na dair bu argümanı üzerine yapmış olduğu kapsamlı mübahase için, teşekkürü borç bilirim. Bu proje, European Union's Horizon 2020 araştırma ve geliştirme programı altında (hibe sözleşmesi No. [682779 - ETI]), Avrupa Araştırma Konseyi (ERC) tarafından desteklenmiştir.

- Azimi, "Nakdi ber nakş revşan şenâhtî kâide el-vâhid", *Heradnâme-yi Sadrâ* 78/2 (1393/2015)
- Bedevis, Abdurrahman, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 1955. (Kuveyt'te yeniden basılmıştır: Vekâletü'l-matbuât,1977).
- D'Ancona, Cristina, "Ex uno non fit nisi unum: Storia e preistoria della dottrina avicenniana della Prima Intelligenza", *Per una storia del concetto di mente*, 29-55, ed. Eugenio Canone, Firenze: L.S. Olschki, 2007.
- Dadikhuda, Davlat, "Not So Ridiculous': Avicenna on the Existence of Nature (tabî'a) contra Aristotle and the Ash'arites", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 7 (2019), 1-43.
- , "Avicenna's Floating-Man Argument: Exposition and defense", yakında yayınlanacak.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford & New York: Oxford University Press, 1992.
- Fahredden er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. M. el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- , *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, MS Leiden.
- Fârâbî, "Risâletü Zinûni'l-kebirî'l-Yünânî", *Resâilü Ebî Nasr el-Fârâbî*, Haydarabat 1349/1930.
- , *el-Medînetü'l-fâzıla*, ed. ve çev. R. Walzer, *Al-Fârâbî on the Perfect State*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Feyyazi, "Tahlil ve Arzyâbi-yi kâide el-vâhid der hikmet-i mütâ'âliyye", *Hikmet-i İslâmî* 4/4 (1396/2018).
- Gafari, "Kaide el-vâhid", *Fasl-nâme-yi felsefe* 3 (1387/2009)
- Gerson, Lloyd ve John Dillon. *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*, Hackett Publishing Company: 2004.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, ikinci edisyon, Leiden & Boston: Brill, 2014.
- Hayman, Arthur, "From What is One and Simple only What is One and Simple Can Come to Be", *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn E. Goodman, 111-136, Albany: State University of New York Press, 1992.
- Heer, Nicholas, "Al-Râzî and Al-Tûsî on Ibn Sînâ's Theory of Emanation", *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, 111-125, Albany: State University of New York Press, 1992.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât, Mantık*, thk. Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahrân: İntişârât-i Dânişgâh-i Tehrân, 1985.
- , *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât II*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ, Süleyman Dünyâ ve Saïd Zâyid, Kahire: el-Heyetü'l-âmmе, 1960.
- , *eş-Şifâ/et-Tabî'iyât: es-Semâ'ü't-tabî'î*, thk. Saïd Zâyid, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmе li'l-Kitâb, 1983.
- , *Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'*, ed. Fazlur Rahman, Londra: Oxford University Press, 1959.
- , *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Mücteba Zâreî, Kum: Büstâne Kitâb, 1381/2002.
- , *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidârfer, Kum: Müessesе-i Pejûheşha-yi Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1371/1992.
- , *et-Ta'likât*, ed. Seyyid Hüseyin Müseyiyân, Tahrân: Müessesе-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 2013.
- , *el-Hikmetü'l-arûziyye*, thk. Muhsin Sâlih, Beyrut: Dâru'l-Hâdi, 1428/2007.
- , *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote (chapitres 6-10): Şarh Maqâla al-lâm (faşl 6-10) min Kitâb Mâ ba'd al-tabî'a li-Arisûtâlis (min Kitâb al-Inşâf)*, ed. Marc Geoffroy, Jules Janssens ve Meryem Sebtî, Paris: Vrin, 2014.
- , *el-Muhtasarü'l-evsat fi'l-ilmî'l-mantık*, thk. S.M. Yûsufsânî, Tahrân: Iranian Institute of Philosophy, 2018.

- Janssens, Jules, "Creation and Emanation in Ibn Sînâ", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), 455-477
- Kakayi/Hüşmendi, "Barasi-yi tatbîki-yi ma'nâ ve mafhûm e kâide el-vâhid ez didgâh-i İbn Sînâ ve Mullâ Sadrâ", *Journal of Religious Thought of Shiraz University* 14/1 (1393/2014).
- Karâmeliki, Ehâd Ferâmerz, "Nakş Revşan ŧenâhti-yi kâide el-vâhid", *Heradnâme-yi Sadrâ* 33/82 (1382/2004).
- McGinnis, Jon, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Miri, "Didgâhâ-yi Gazâlî der bâre-yi kâide el-vâhid ve nakd-i ânhâ", *Faslnâme-yi İsrâ'* 1/2 (1388/2010).
- , Miri, "Ravikardî-yi târihi: İntikâdi be inkâr-i kâide el-vâhid", *Târih e Felsefe* 3/3 (1390/2011).
- Mousavian, Seyed N. ve Mohammad Ardeshir, "Avicenna On the Primary Propositions", *History and Philosophy of Logic* 39/3 (2018), 201-231
- Parsaee/Musevi, "Kâide el-vâhid der tarâzû-yi sancaş (bâ te'kid ber mebnâni-yi hikmet-i mütâ'aliye)", *Dû Faslnâme-yi ilmi: puzhûheşi-yi hikmet-i Sadrâyî* 5/1 (1394/2016)
- Puig, Josep, "Un tratado de Zenon el Mayor. Un comentario atribuido a al-Farabi", *La Ciudad de Dios* 201 (1988), 287-321
- Shihadeh, Ayman, *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Mas'ûdi's Commentary on the Ishârât*, Leiden & Boston: Brill, 2015.
- et-Tûsî, Nasîrûddin, *Ecvibetü'l-mesâ'ili'n-Nasîriyye*, giriş ve ed. Abdullah Nûrânî, Tahran: Institute of Humanities and Cultural Studies, 1383/2005.