T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İBN SÎNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE İSTİ'DÂD: TÜRLEŞME VE BİREYLEŞİM BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Kübra TİRYAKİ
2502140471

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. Ömer Mahir ALPER

İSTANBUL – 2023

ÖZ

İBN SİNÂ'NIN DOĞA FELSEFESİNDE İSTİ'DÂD: TÜRLEŞME VE BİREYLEŞİM BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

KÜBRA TİRYAKİ

İbn Sînâcı isti'dâd teorisinin oluşu ve çokluğu açıklamak bakımından iki yönü bulunmaktadır. Birincil isti'dâdî düzlem, türsel çokluğun meydana gelişine dair bir açıklama verir. Türün bireyinde ortaya çıkan her türlü değişim ise kendisine yönelik ikincil isti'dâd oluşumunu gerektirmektedir. Birincil isti'dâd hangi türsel anlama yönelik oluşmuş ise ona özgü olan suret tahakkuk eder. Nesnenin meydana gelmesi sonrasında ortaya çıkan her türlü özellikler alanı ise ikincil isti'dâdların oluşumu kapsamında değerlendirilir. Gerek ayrılabilir gerekse ayrılamaz özellikler alanı dikkate alındığında İbn Sînâ'nın türsel suretin imkan verdiği bir isti'dâd alanı ve böylece özellikler alanını kabul ettiği görülmektedir. Dolayısıyla ikincil isti'dâdlar, birincil isti'dâdın imkan verdiği bir zeminde ortaya çıkmaktadır. Böylelikle İbn Sînâ, türsel anlamın bireyler üzerinde tahakkuku ile dolaylı olarak bireysel çokluğu ve bireylerin her birinin sergilediği özellikler alanının çokluğuna ilişkin açıklamayı birleştirmiş ve tutarlılık taşıyan bütünlüklü bir açıklama ortaya koymuştur.

Türsel açıklamayı veren birincil isti'dâdın suretin gelmesi sonrasında oluşan nesnel bütünlüğün, bireyliğe ilişkin çerçevenin temel zemininde yer aldığı ancak bireyleşim sorununa doğrudan bir cevap olmadığı ortaya çıkmıştır. Birincil isti'dâdlar nesnenin tahakkuku sonrası onda ortaya çıkacak her türden özellikler alanının meydana gelmesine imkan veren ikincil isti'dâd alanının zemini olması bakımından doğrudan türleşmenin dolaylı olarak da bireyleşimin zemininde yer almaktadır. Tezde İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet, dışta mahiyet ve zihinde mahiyet olarak mahiyeti üç farklı cihetten ele aldığı mahiyet teorisinin, dıştaki bireylere ilişkin hem özdeşlik hem de ayrışmaya yönelik açıklamanın merkezinde olduğu ortaya çıkmıştır. Mahiyetin dışta bulunan fertte "salt ona özgü olarak bulunuşu", kendinde mahiyet kabulü üzerine oturan bir bireyleşim yaklaşımını ortaya koymaktadır. Mahiyetin özellikler söz konusu

olduğunda ise kilit rolü, o özellikler bütününün tamamına imkan veren bir ontolojik statü olmasıdır.

İbn Sînâ birbirine tıpatıp benzeyen iki birey varsayıldığında dahi onların sahip oldukları konuma nispetle idrak eden bir özne tarafından "işaret edilebilirliğe" konu olmaları bakımından ayrıştırılabileceklerini söylemektedir. Bireyin diğer bireylerden ayrışmasına imkan veren ikincil isti'dâdlar ve özellikler alanı ise oluşturdukları toplamın keyfiyeti ve ancak belirli bir fertte toplandıkları işaret edilebilir bütüncül anlam olması bakımından bireysel ayrışmayı vermektedir. Anlaşıldığı üzere İbn Sînâ açısından bireyleşimin iki yönü birbirinden ayrılmaz şekilde açıklanmak durumundadır. Bireydeki türsel anlam o bireyin kendine özgü olarak orada bulunurken; özellikler bu kendiliğin gereği olarak bireysel bütünlüğe katılmaktadır.

Haddizatında mahiyet kabulü olmaksızın salt bireyin taşıdığı özelliklere bakılarak bireyliğin ortaya konulması mümkün değildir. Zira en temel özellik olan bir konuma sahip olmak üzerinden "işaret edilebilir" olmanın temelinde yine mahiyet kabulü bulunmaktadır. Böylelikle İbn Sînâ mahiyet teorisi ile hem nesnenin bileşenlerine ve özelliklerine indirgenme tehlikesinden uzaklaşmış hem de nesnenin kendiliğine ilişkin bir açıklama getirmiş olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Oluş/kevn, isti'dâd, mizâç, türleşme, bireyleşim, mahiyet.

ABSTRACT

ISTĪ‘DĀD IN AVICENNA’S NATURAL PHILOSOPHY: AN ANALYSIS IN THE CONTEXT OF SPECIATION AND INDIVIDUATION

KÜBRA TİRYAKİ

The Avicennian theory of isti‘dād has two aspects in terms of explaining generation and multiplicity. The primary isti‘dādī level gives an explanation for the emergence of species multiplicity. Any change that occurs in the individual of the species requires the generation of secondary isti‘dād towards itself. After the arrival of the form that is specific to whichever species meaning the primary isti‘dād is generated for, all kinds of properties that arise after the realization of the object are evaluated within the scope of the generation of secondary isti‘dād. Considering both the field of separable and inseparable properties, it is seen that Avicenna accepts a field of isti‘dād enabled by the species form and thus the field of properties. Therefore, secondary isti‘dād’s arise on a ground enabled by the primary isti‘dād. In this way, Avicenna combined the realization of the meaning of species on individuals with the indirect explanation of individual multiplicity and the multiplicity of the field of properties exhibited by each individual, and provided a coherent and holistic explanation. It has been revealed that the objective unity generated after the coming of the form of the primary isti‘dād, which gives the species explanation, is on the basic ground of the framework of individuality, but it is not a direct answer to the problem of individuation. Primary isti‘dād is directly on the ground of speciation and indirectly on the ground of individuation in terms of being the ground of the secondary isti‘dād field that allows the emergence of all kinds of features that will arise in the object only after its realisation. In this thesis, it is revealed that Avicenna's theory of essence, which deals with essence from three different aspects: Essence in itself, essence in the exterior, and essence in the mind, is at the center of the explanation of both identity and dissociation

regarding external individuals. The existence of essence in the external individual as “unique to him alone” reveals an approach to individuation based on the acceptance of essence in itself. The key role of essence when it comes to properties is that it is an ontological status that enables for the whole of that set of properties.

Avicenna says that even when two identical individuals are assumed, they can be differentiated in terms of being subject of “pointability” by a perceiving subject in relation to the position they possess.The field of secondary isti‘dād and properties that allow the individual to differentiate from other individuals, on the other hand, gives individual differentiation in terms of the arbitrariness of the totality they generate and the holistic meaning that can only be pointed to when they are gathered in a particular individual. As it is understood, for Avicenna, the two aspects of individuation have to be explained inseparably. While the species meaning in the individual is there as unique to that individual, traits participate in the individual totality as a requirement of this self. As a matter of fact, it is not possible to reveal individuality based solely on the characteristics of the individual without the acceptance of essence. This is because the most basic feature of being “signifiable” through having a position is again based on the acceptance of essence. Thus, with the theory of essence, Avicenna not only avoids the danger of being reduced to the components and properties of the object, but also provides an explanation of the object's self.

Key words: Generation/kawn, isti‘dād, temperament, speciation, individuation, essence.

ÖNSÖZ

Felsefenin kadim meselelerinden olan türsel ve bireysel çokluğun nasıl meydana geldiğine ilişkin geliştirilmiş teoriler içerisinde İbn Sînâ'nın müstesna bir yeri vardır. Nitekim o, maddedeki bilkuvve sonsuz oluşu isti'dâd kavramıyla "özel bir hazırlığa" taşımış; birincil ve ikincil isti'dâd ayrımıyla türleşme ve bireyleşim yaklaşımını geliştirmiştir. Filozofun felsefî sisteminin bütünü dikkate alındığında kurucu kavramlardan birisi olan mahiyet ise, isti'dâda imkan verecek şekilde bireyleşim açıklamasının zemininde yer almaktadır. Dolayısıyla isti'dâd kavramı merkezinde türleşme ve bireyleşim meselesini ele almak, bir yanıyla doğa felsefesi diğer yanıyla ontolojinin kesişiminde bir konuyu çalışmak anlamına gelmekteydi.

Bu minval üzere başlayan doktora tezim, kendine has bir süreçte şekillendi. İbn Sînâ'nın Şifâ/İlâhiyât'ının kenarlarına düştüğüm notlar ve sorular, isti'dâd meselesine dair sorularımın henüz yüksek lisansın başlarında yeni bir İslam felsefesi talebesi olduğum zamanlarda başladığını söylüyor. Metafizikten ahlâkâ oradan fizik bahislerine uzanan araştırma yolculuğumda isti'dâdın insanın yetkinleşmesinde oynadığı role ilişkin soru beni isti'dâdın fizik ve metafizikteki köklerini araştırmaya sevketti. Böylece İbn Sînâ'nın isti'dâd teorisinin tür ve bireye ilişkin açıklamasının ayrıntıları açıldı, açıldıkça türsel ve bireysel anlama dair isti'dâd üzerinden filozofun felsefesinin en merkez kavramlarından birisi olan mahiyet teorisine dayandı. Kuşkusuz bu süreç benim için ortaya çıkan yeni problem alanlarıyla oldukça sürprizlerle doluydu.

Tezin yazım süreci uzun ve zaman zaman meşakkatli bir yolculuk oldu. Bu sürecin kolaylaşmasında çok sayıda insanın katkısı ve emeği var. Bunların başında muhterem hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper gelir. Teze dair sorularıma ilişkin yaklaşımı, teşvik edici tavrı ve kıymetli katkılarından dolayı kendisine şükranlarımı sunuyorum. Tez izleme jürisinde bulunarak eleştiri ve yorumlarıyla önemli katkılar sağlayan Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya ve Doç. Dr. Veysel Kaya'ya; tez savunma jürisinde bulunarak teze dair değerlendirmelerini paylaşan Prof. Dr. İshak Arslan ve Dr. Öğr.

Üyesi Mehmet Sami Baga'ya çok teşekkür ediyorum. Prof. Dr. Ayhan Çitil meselelerin Aristoteles'teki bağlamına ve problemlerin nereye evrildiğine dikkat çekmesi bakımından teze kritik müdahalelerde bulundu, kendisine şükranlarımı sunuyorum. Tezimin bazı bölümlerini okuyarak yorumlarını benimle paylaşan Doç. Dr. Zahit Tiryaki'ye ve Arş. Gör. Dr. Selime Çınar'a hususen teşekkür ediyorum. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Göksu tezim için bazı kaynaklara ulaşmamı sağladı, katkısı için teşekkür ediyorum.

Tez yazarken İSAM kütüphanesinin zengin kaynaklarından istifade ettim. Hem kaynakların temini hem de çalışmak için böylesine elverişli bir ortam sağladıkları için kütüphane idarecileri ve çalışanlarına teşekkür ediyorum. Doktora sürecimin bir kısmında beni destekleyen 2211-Yurtiçi Doktora Burs Programı kapsamında sağladığı destekten dolayı TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı birimine teşekkürlerimi arz ediyorum. Tez yazarken dinleyebildiğim nadir müziklerden birisi tanburla icra edilen eserler oldu. Bu sebepten Necdet Yaşar, İzzettin Ökte bana uzun uzun eşlik ettiler, kendilerini rahmetle anıyorum.

Bir de dualarıyla, maddi-manevi her türlü destekleriyle yanımda olanlar var. Bunların başında sevgili annem, babam ve kardeşlerim gelir. Koşulsuz sevgileri, destekleri, ilgileri bilhassa torunları olduktan sonra desteklerini daha da arttırmaları her adımda onları yanımda hissetmemi sağladı. Kendilerine ne kadar teşekkür etsem az gelir. Bu süreçte dostlarımın varlığı en güçlü dayanaklarımdan birisi oldu. Arife Gümüş Sarı, Merve Akkuş Güvendi, Hafsa Nur Engeloğlu, Meryem Çapun, Asiye Şahin Bulut, Zeynep Erten Taşan, Zeynep Parıldar, Esra Bülbül Kılıç gerek tez yazım sürecinin gerekse de entelektüel okuma-yazmalarımın ilk muhatapları oldular; fikir ve yorumlarıyla güçlendirip cesaret verdiler. Onlarla birlikte yürümek gerçekten çok değerli. Her birine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Ve kıymetli eşim Mahmut Sami bu sürecin en yakından şahidi ve en büyük destekçisi. Yorulduğumda dayanağım, sevincimin ortağı eşime minnettarım. Tezi baştan sona büyük bir titizlikle okuyup tashih ettiği için kendisine ayrıca çok teşekkür ediyorum. Oğlum Akif Emre ise tezle birlikte büyüdü diyebilirim. Küçük adımları

kuvvetlendikçe tez de tamamlanmaya biraz daha yaklaştı ve nihayet oğlum “Anne, bugün tezine çalıştın mı?” sorusuyla beni şaşırtıp gülümsetecek hale geldi. Ona da anlayışı, annesini en zor zamanlarında neşeye sevkeden göz aydınlığı için teşekkür ediyorum. Tüm güzelliklerin kaynağı olan Rabbime hamdediyorum. Gayret bizden tevfîk O’ndandır.

Kübra Bilgin Tiryaki

Üsküdar/2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iv**

ÖNSÖZ ..... **vi**

TABLOLAR LİSTESİ ..... **xii**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xiii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

BİRİNCİL İSTİ'DÂDLARIN OLUŞUMUNDA MADDÎ İLLETİN KONUMU

1.1. İbn Sînâ'nın İsti'dâd Teorisi ve Birincil İsti'dâdın Konumu **33**

1.1.1. Kuvve Kavramının İçeriği ve İsti'dâdla İlişkisi **35**

1.2. Maddî İlletin Hazırlayıcısı Olması Bakımından Hareket Veren Fâil İlletler **56**

1.2.1.Fail İllet Ne Verir? Hareket ve Varlık Vermenin Türsellik ve Ferdiyet Açısından Ele Alınması **69**

1.2.2.Semâvî Cisimlerin Hareketlerinin Maddî Hazırlığa Etkisi **84**

1.3. Maddi İllet Olarak "Unsur": Oluş ve Değişim Türleri Açısından Unsurlar **92**

1.3.1.Aristoteles'te Maddî İlletin Konumu **93**

1.3.2.Aristoteles Sonrasında Maddî İlletin Konumu **104**

1.3.3.İbn Sînâ'da Maddî İlletin Konumu **110**

İKİNCİ BÖLÜM

BİRİNCİL İSTİ'DÂDLAR BAĞLAMINDA TÜRLEŞME AÇIKLAMASININ ANALİZİ

2.1. Basit Unsurların Oluşumunda İsti'dâd Süreçlerinin Analizi **129**

2.1.1. Basitler Birbirlerinden Nasıl Farklılaşır? Basitlerin Kuvvelerinin Oluşumu ve Farklılaşmaları **133**

2.1.2. Unsurların Birbirleriyle Etkileşimleri **138**

2.1.3. Unsurların Üç Ciheti **140**

2.1.4. Unsurlar Canlılığı Kabul Edemezken Bileşikler Canlılığı Nasıl Kabul Edebilir? Canlılığın Kabulüne Dair İsti'dâdî Açıklama **143**

2.2. Bileşik Cevherlerin Oluşumunda İsti‘dâd Süreçlerinin Analizi.....146

2.2.1. Unsurların Birbirleri Arasında Etki-Edilginin Gerçekleşmesi ve Mizâcın Oluşumu 147

2.2.2. Karışımın Ortaya Çıkardığı Vasat Mizâç; Mizâcın Ortaya Çıkardığı Vasat İsti‘dâd 149

2.2.3. İbn Sînâ’nın Mizâç Teorisi ve Farklılaşan Görüşler.....151

2.3. Bileşiklerde Mizâç Oluşumu: Birincil ve İkincil Mizâç Ayrımı 155

2.4. Türlerin Oluşumunda Mizâç ve İsti‘dâdî Hazırlık: Fiziğin Temel Alt Metinleri Üzerinden İnceleme 160

2.4.1. eş-Şifâ/Kitâbül-hayevân ve Kitabü’n-nefs Bağlamında Hayvanlar ve İnsanlarda Mizâç ve İsti‘dâd Süreçlerinin Analizi 164
2.4.1.1. Organların Oluşumu ve Mizâcı.....172
2.4.1.2. Rûhun (Pnöma) Canlıların Oluşumu Sürecindeki Etkisi.....172
2.4.1.3. Tevellüd ve Tevâlüd Yoluyla Üremenin Oluşa Gelme Sürecindeki Etkisi Nedir? Fiil mi Yoksa Fiile Gelmeye Yönelik Hazırlık mı?.....177

2.4.2. eş-Şifâ/Kitâbu’n-Nebât Bağlamında Bitkilerin Oluşumunda Mizâç ve İsti‘dâdî Süreçlerin Analizi.....183
2.4.2.1. Bitkilerde Erillik-Dişilik ve Üremede Maddî Hazırlık Süreci.....185
2.4.2.2. Bitkilerin Mizâcı ve Bitkilerden Oluşan İkincil Mizâçlar 187
2.4.2.3. Bitkilerde Çeşitliliğin Nedenleri Nedir?.....188

2.5. Cevherde Gerçekleşen Değişimler ve Cevherin Değişimi: Harekete Bağlı Değişimler ile Oluşun Ayrışması Açısından İsti‘dâdın Analizi 190

2.5.1. Aristoteles’in Genesis-Kinesis Ayrımı Hakikî Bir Ayrım mı? 196

2.5.2. Hareket ile Ortaya Çıkan Yetkinlik Oluştan Nasıl Ayrışır?.....202

2.5.3. Niteliksel Değişimde İsti‘dâdın Rolü 206

2.5.4. Cevherde Meydana Gelen Değişimler Esnasında Bireyleşimin Korunması.....208

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRLEŞME VE BİREYLEŞİM İLİŞKİSİ: BİREYLEŞİM MESELESİNİN BAĞLAMI VE İBN SÎNÂ’NIN YORUMU

3.1. Bireyin Dışta Bulunuşunun Anlamı: Türleşme ve Bireyleşim Nasıl Açıklanıyor? 225

3.2. Aristoteles’te Maddesel Hazırlığın Konumu ve Bireyleşim İlişkisi 244

3.3. Yeni Platoncu Şarihlerde Maddesel Hazırlığın Konumu ve Bireyleşim İlişkisi 257

3.3.1. Bireyleşimi Veren İlkenin Sayılabilirlik Olduğu Görüşü 271

3.4. Bireyleşim Nerede Meydana Gelir? Bireyleşim ve İsti'dâd İlişkisi.....272

3.4.1. Kendinde Mahiyet-Dışta Bulunan Mahiyet ve İlişenler: Bireyleşim Nerede?.....278

3.4.2. Yüklemleme Meselesi Bağlamında Bireyleşim: Arazlar Bireye Nasıl Yüklenir?.....289

SONUÇ.....310

KAYNAKÇA.....320

ÖZGEÇMİŞ.....343

TABLOLAR LİSTESİ

1. İbn Sînâ'nın isti'dâdı cins anlamı yaparak geliştirdiği kuvve şeması: 48

2. Aristoteles'in Kategoriler'deki kuvve-lâkuvve ayrımı üzerinden kuvve tasnifi: 49

3. İbn Sînâ'nın zâtî ve arazî lafızlar taksimi: 294

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz. :	Bakınız
C:	Cilt
Çev. :	Çeviren
Ed. :	Editör
Krş. :	Karşılaştırınız
M.ö. :	Milattan önce
Nşr. :	Neşreden
ö. :	Ölümü
s:	Sayfa
S:	Sayı
Thk. :	Tahkîk
TYEK:	Türkiye Yazma Eserler Kurumu
V.d.:	Ve diğerleri
Y.y. :	Yayıncı yok/ Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Tezin Çerçevesi ve Soruları

Aristotelesçi oluş teorisi temelde unsurların ve o unsurlardan bileşik cevherlerin nasıl meydana geldiğini; ikinci olarak da nesnelerin cevherleri değişmeksizin onlarda ortaya çıkan değişimleri açıklamak üzerine kuruludur. Canlılar söz konusu olduğunda üst ve alt türsel çeşitlenmenin açıklanması meselesi önem arz eder. Bu bağlamda bileşik cevherin maddesinde ona ilişkin suretini mümkün kılacak bilkuvvelik hali, bilfiil olacağı türü belirler. Mizâç teorisi işte bu bilkuvvelik haline imkan verecek şekilde unsurların belirli bir özellik taşıyan özel bir maddî karışımın ortaya çıkışını açıklamaktadır. İbn Sînâ (ö.428/1037), Aristotelesçi mizâcı ve buna bağlı olarak suretle neredeyse özdeş bilkuvvelik halini, bu özdeşliği bozacak şekilde dönüştürmüş ve aynı zamanda maddedeki genel bilkuvvelik halini türe yönelik daha dakik bir özelleşme ve hazırlanma anlamına gelen isti'dâd teorisi ile yeniden kurmuştur. Bireyleşim meselesi ise türsel çeşitlenmeye ilişkin açıklamanın hemen peşi sıra gelir. Zira Platoncu anlamda idelerin dışta zat olarak bulunuşu İbn Sînâ tarafından reddedilmektedir. Bunun anlamı şudur: Türsel anlamın dışta bulunuşu ancak kendisine yüklemlendiği bireyler üzerinde tahakkuk eder. Dolayısıyla türün bireyleri olmaksızın tümel anlam olan türün dışta doğallaşmasından söz edilemez. Türsel anlamın dıştaki tahakkuku ise doğal tümelin bizzat her bir bireyde bulunuşunun gerçekliğini sorgulamayı gerekli kılar. Bireyleşim meselesinin iki veçhesi bulunmaktadır. Bunlardan birisi türün bireylerini kendilerine özdeş kılanın ne olduğudur. Diğeri ise türün bireylerini birbirlerinden hakikî anlamda ayrıştıranın ne olduğu sorusunun cevaplanmasıdır. Sadece kendiliğin cevaplanması ayrışmayı vermeyeceği gibi; bireylerin ayrışması da onların kendiliklerine ilişkin sorunun cevabı olmaz. Her iki sorunun cevaplanması bireyleşim meselesinin ortaya konulması açısından gereklidir. Bu iki sorun alanı bireyliğin ontolojisine ilişkindir. Bireylerin tanımlarının yapılması veya onların varlığına dair kesin kanıt getirilip getirilmeyeceği yolunda tanım ve

burhana ilişkin açıklama ise meselenin epistemolojik kısmıyla alakalıdır. Tez kapsamında bireylerin bilgisi meselesi ele alınmamıştır.[1] Bireyleşim meselesinde türsel açıklamayı dikkate alan bir yaklaşım üzerinden ilerlediğimiz için İbn Sînâ'nın içinde bulunduğu bilimsel paradigmayı da gözeterek nesnedeki bireyleşimden söz edildiğinde cansızlar veya gözlem dışında kalan canlının daha küçük parçacıkları bu incelemenin dışında kalacak; türsel çeşitlenmeyi dikkate alacak şekilde bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan canlılar nesne olarak kabul edilecektir. Ay-altı alemin üstünde bulunup canlılık taşıyan akıllar ve semavî cisimlerin bireyleşimi ise bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Yine insan bireyleşmesinin daha alt sorun alanları olan bireyin kendilik bilgisi, insan fertlerinin ölüm sonrası kesintiye uğrayan bedenli varlıklarının kendi özdeşliklerini nasıl koruyacakları, ahiret hayatının varlığı, Tanrı'nın tikelleri bilmesi ve insanlara ilişkin muamelesinin keyfiyetinin nasıl olduğuna dair sorun alanları tezin kapsamının dışında bırakılmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bireyleşim canlılar özelinde ontolojik özdeşlik ve ayrışma sorularına cevap arayacak şekilde vaz edilmeye çalışılmıştır. Tez içerisinde birey, fert, tikel nesne kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılsa da birey-fert ve tikel ayrımının dikkate alınması gereken bağlamlar da yer almaktadır. Bireyleşim ve bireyleşme terimleri ise tez içerisinde birbirlerinin anlamlarını karşılayacak şekilde kullanılmaktadır.

Bu bağlamda tez konusu çerçevesinde cevaplanması amaçlanan sorular şunlardır:

1) İbn Sînâ'da maddenin çoğalmanın ve kuvveliliğin; suretin ise nesnenin türsel birliği ve bilfiil hale gelişinin ilkesi olduğu kabul edildiğinde madde çokluğu nasıl açıklar? Oluşun maddî illeti olmak ne anlama gelmektedir ve ona bağlı olarak ortaya çıkan meseleler nelerdir? Madde-suret birlikteliği üzerinden açıklanan ve maddesel hazırlıkla özdeş olmayıp, onun dışından gelen bir türsel anlam ile nesnenin dışta bilfiil hale geldiğini iddia eden İbn Sînâcı madde-suret teorisinde maddî illetin konumu nedir ve isti'dâd bu açıklamada nerede durur?

[1] Bireyleşim meselesinin ontolojik ve epistemolojik vechesine dair bir değerlendirme için bkz. E. J. Lowe, "Individuation", **The Oxford Handbook of Metaphysics**, ed. Michael J. Loux-Dean W. Zimmerman, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 75.

2) Maddede sureti almaya yönelik oluşan hazırlığa karşılık gelen mizâç ve isti‘dâd süreçleri, unsurlar ve onların bileşimleri sonucunda oluşan bitkiler, hayvanlar ve insanlardan müteşekkil canlılar grubuna ilişkin üst ve alt türsel çeşitlenmeyi nasıl açıklar?

3) Bireyler üzerinde tahakkuk eden türsel anlam da dikkate alındığında bireyleşim meselesine ilişkin İbn Sînâ'nın açıklaması nedir? İbn Sînâ'nın açıklaması kendisinden önce Aristoteles (m.ö. 322) ve Yeni Platoncuların bireyleşime ilişkin verdiği cevaplardan nasıl farklılaşır? Bireyleşime ilişkin iki sorun alanı olan bireylerin kendiliği ve bir bireyin kendisi dışındaki diğer bireylerden ayrışmasına dair İbn Sînâ nasıl bir çözüm geliştirir? Nesnelerin dışta gerçek olarak var olduğunu ilkesel olarak kabul eden İbn Sînâ bireysel olarak nesnelerin kendiliğine ilişkin tatmin edici bir açıklama geliştirmiş midir?

4) Bireysel çokluk bağlamında bireyleşim, bireyin ontolojik olarak kendine özgü olan varlığı, onun taşıdığı özelliklere indirgenmeden ele alınabilir mi? Bireyin dıştaki gerçekliğini veren nedir? İbn Sînâcı kendinde mahiyet yaklaşımı, bireyleşime dair nasıl bir açıklama sunmaktadır?

5) Bireyleşimin özellikler üzerinden anlaşılır ve açıklanır kılınması İbn Sînâcı gerçekçiliğin iddiası açısından bir sorun oluşturur mu?

Tüm bu sorularla bağlantılı olarak tezimizin iki temel meselesi bulunmaktadır. Birinci mesele; oluşun bilfiil hale gelmesi için maddî illetin hazırlığı anlamında birincil isti‘dâd nasıl teşekkül eder ve türlere göre nasıl açıklanır? İkinci mesele ise nesnenin tahakkuku sonrasında onun bireysel özdeşliği ve diğer bireylerden ayrışmasının nasıl sağlandığı, bu açıklamada nesnenin tahakkuku sonrası sahip olacağı özelliklere yönelik olan ikincil isti‘dâdların bireysel belirlenim için olan etkisinin ne olduğu ve İbn Sînâcı mahiyet teorisinin nesnenin sergilediği özelliklerin de kendisine bağlanarak bireyleşime dair nasıl bir açıklama oluşturduğudur. İbn Sînâcı doğa teorisi ve ontolojinin kesiştiği bir alan içerisinde ilgili sorulara cevap aramaya çalışmaktayız.

Tezin temel iddiası ise nesneye ilişkin isti‘dâd alanını ve bunlara bağlı özellikleri önceleyen bir kendilik kabul edilmediği sürece nesnenin değişen ve değişmeden kalan özelliklerini ayrıştırmanın mümkün olmadığı, türleşim ve bireyleşime ilişkin açıklamanın ancak duyusal tarif ve ayrıştırma düzleminde kalacağıdır.

İbn Sînâcı anlamda söylersek bir kendinde mahiyet ve o mahiyetin gereği olarak ilişenler ile tahakkuk sonrası araz olarak ilişen ve ayrılabilir özelliklerin birbirinden farklılaşmasını, böylece şey var olduğu sürece değişmeden kalan özelliklerle değişen özelliklerin ayrıştırılabilmesi ancak bir kendindelik kabulü ile mümkün olmaktadır. İbn Sinâcı mahiyet teorisi bağlamında "kendinde mahiyet", nesnenin tüm özelliklerini önceleyen ve buna imkan veren bir teori olmaktadır. Bu bağlamda kendinde mahiyet kabulü, dışta bulunduğu haliyle nesnenin sahip olduğu tüm özelliklerin onunla ilişkisine imkan verirken aynı zamanda nesnenin kendiliğinin o özelliklere indirgenebilir olmadığı; haddizatında bir kendilik kabul edilmeksizin nesnenin bir özellikler yığınından ibaret olacağını söylemek anlamına gelmektedir.

2. Tez Konusunun Problematik Bağlamı ve Sınırları

İbn Sînâcı isti'dâd, nesnelerin meydana gelişi ve sergilediği özellikler alanı dikkate alındığında yapısal bir açıklamadır; içeriksel değildir. Yapının oluşumuna dair bilgi verirken onun neden şu içeriğe sahip olup da başka bir içeriğe sahip olarak şekillenmediğinin cevabını vermez. Öte yandan nesnelerin maddesel olarak belirlenimleri ve buna bağlı olarak nesnenin dışta tahakkuk etmesi sonrasında mahiyetinin bir gereği olan hâssaların ve ayrılabilir arazların tamamına ilişkin açıklamayı veren isti'dâd teorisidir. Nesnenin dışta tahakkukunu önceleyen doğal isti'dâd, sonrasında meydana gelecek her türlü değişim ve hareketin açıklayıcı zemini olması anlamında birincil isti'dâd iken; nesnenin tahakkuku sonrası ona ilişen gerekler ve arazlara ilişkin isti'dâdların ikincil isti'dâd kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Bu bakımdan **isti'dâdları parçada ortaya çıkanlar** ve **hâssa yahut araz olarak tezahür edecek şekilde özelliğe yönelik olarak ortaya çıkan isti'dâdlar** olarak ikiye ayırabiliriz. Birincil isti'dâdlar parçada ortaya çıkan isti'dâd olarak değerlendirilebilir. Zira bileşimin suretle birlikte diğer parçası olan madde, türsel surete yönelik hazırlığın meydana geldiği ve bu hazırlığın nihayetinde oluşacak tam isti'dâdın mahallidir. Dolayısıyla türsel tahakkuka yönelik olan birincil isti'dâd, bileşimin "parça"sı olan maddede ortaya çıkmaktadır. Özelliğe yönelik isti'dâdlar ise ikincil isti'dâdlardır. Gerek türe özgü olarak ortaya çıkan ve nesne var olduğu müddetçe ondan ayrılmayan

lâzımlar/hâssalar gerekse de nesneden ayrılıp ona ilişebilen arazlar olmak üzere her ikisi de özelliklere yönelik isti‘dâdlar kapsamına girmektedir. Nesnede ayrılabilir olan ve ayrılamaz özelliklerin tamamı, o nesnenin maddesinin elverişli olduğu ve kendisine türsel suretin gelmesini gerekli kılan tam isti‘dâda bağlı olarak ortaya çıkar. Bu sebeple ikisi eş-düzey anlamda değildir; aralarında dereceli bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim sergilenen her tür özellik, parçada ortaya çıkan birincil isti‘dâda bağlıdır. Böylelikle İbn Sînâ'nın isti‘dâd teorisi, farklı türlerin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir açıklama geliştirdiği birincil isti‘dâd ile türün dışta bireylerin mevcudiyeti şeklinde tezâhür etmesi ile bireysel çokluğu yani tikelleri açıklama amacı güderken; bireyleşime bağlı olarak da her bir bireyin sergilediği özellikler ile bu özellikler alanına ilişkin çokluğu açıklamayı amaçlamaktadır. Her iki çokluğu isti‘dâd teorisi içerisinde birleştirmesi İbn Sînâ'nın çokluğun meydana gelişine yönelik tutarlılık taşıyan bir açıklama oluşturduğunu göstermektedir.

Mahiyetin dışta bulunuşunun gereği olan hâssalar/lazım arazlar, nesne dışta var olduğu müddetçe ondan ayrılmaz ve nesnenin madde-suret bütününü veren mahiyetin tahakkukunun gereğidir. Nesnenin aslî ve ayrışmaz özelliklerine tekabül eden bu hâssalar, doğal isti‘dâd oluşumuna hazırlanan madde ve ona nispetle gelen suretin bileşimin sonucunda meydana geldiği için ayrılabilir diğer tüm özellikler alanından ayrı değerlendirilmesi gerekir. Birincil isti‘dâd oluşumu nesnenin türsel anlamına dair açıklamayı yapısal ve sonuca nispetle verir. Doğal türlerin dışta birbirlerinden nasıl farklılaştıklarına ilişkin açıklama onların ilgili oldukları türsel suretlerine yönelik gelişen doğal isti‘dâdlarının sonucunda bilfiil hale gelmeleri ile alakalıdır. Unsurların ve onların imtizâcından meydana gelen türlerin birbirlerinden nasıl ayrışacaklarına dair açıklama, bu isti‘dâd sonrası suretin tahakkuku ile dıştaki mahiyete ilişen hâssalar üzerinden verilir. Mesela suyun dışta tahakkuk etmiş mahiyetinin gereği olan hâssası, onun soğuk ve yaş olmasıdır; ateşin hâssası ise sıcak ve kuru olmasıdır. Türe özgü olup onu diğer türlerden ayıran özelliğin ne olduğunun tespiti ise alt canlı türlerine inildikçe karmaşıklaşır veya tespit edilmiş türe özgü olanın ne olduğuna dair incelemeyi gerektirir. Mesela omurgasızlar, ilkel kordalılar ve omurgasız hayvanlar gibi daha üst türlerin hassâları tespit edilebilmişken; onların altında yer alan ve kendi içerisinde de başka alt türlere ayrılan canlılar sınıfının detaylı inceleme ile tespiti gerekir. Aynı durum madenler ve bitkiler üzerinde de tatbik edilebilir.

Türe özgü olan faslın tahakkukunun gereği olarak ortaya çıkan ve ona nispetle ikincil olan ayrılmaz özellikler de bulunmaktadır. İnsanın düşünen canlı olmasının gereği olarak birtakım hâssalar ona ilişir. Nitekim şaşırma, utanma, gülme gibi hâssalar böyledir. Bunlar kendinde ayrışım vermez; bilakis türsel ayrışmayı sağlayan insanlık mahiyetinin gereği olarak ortaya çıkar. Bulunduğu maddesine nispetle hâssaların fazlalık veya eksikliklerinden söz edilebilir. Bu da yüklendikleri bireylere ilişkin farklılaşmayı sağlar. Mesela gülen ve utanan olma özelliği tüm insan fertlerinde isti'dâdî olmak bakımından eşit şekilde vardır ancak onların maddesinde ortaya çıkışına göre farklılaşır. Kimi insan gülmeye daha meyilli iken ve bu anlam onda daha fazla bulunurken; kimisi utanmaya daha meyyaldir. Bu durumun sebebi de onların maddesinin karışımında ortaya çıkan mizâcın yapısına nispetle açıklanır. Yukarıda belirttiğimiz gibi isti'dâd teorisinin içeriksel bir açıklama olmaması hem türsel hem de özellikler üzerinden gerçekleşen bireyleşim açıklaması için geçerlidir. Türsel ayrışmayı veren mahiyet ve onun gereği olan hâssaların ilgili oldukları türe özgü olmaları veya hâssaların maddede ortaya çıkan farklı dereceleri ancak ortaya çıkan sonuca nispetle tespit edilir ve ayrışmayı sağlayanın bu faktörler olduğu söylenir.

İbn Sînâ için nesne, isti'dâdî olarak hazırlık ifade eden madde ve suretten teşekkül eden bileşikten oluşmakla ve bu bileşim nesnenin mahiyetini vermekle birlikte, onun varlığı için bunlar yeterli değildir. Belirli bir türsel mahiyetin dışta tahakkuk etmiş olması için Fail İlke tarafından ona feyz edilmesi ve bilfiil kılınması gerekmektedir. Tahakkuk ettikten sonra nesnenin sergilediği her tür özellikler alanı ise mahiyetinin gereği olan ve mahiyetinin gereği olmayıp belirli bir maddede bulunması sebebiyle ona ilişip ayrılabilen arazları kuşatır. Hem nesnenin tahakkuk öncesi mahiyeti veren madde-suret bileşimi hem de mahiyetin dışta bulunuşu ile özellikler tarafından kuşatılmışlığı dikkate alındığında İbn Sînâ'nın ne bileşime ne de özelliklere indirgenebilir olan bir kendinde mahiyet teorisi kurduğu görülmektedir. Üçüncü Bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere İbn Sînâ, nesnenin ontolojik gerçekliğini bu kendindelik üzerine kurmakta ve iki taraftan gerek bileşime gerekse de nesnenin özelliklerine dair bir indirgeme fikrini reddetmektedir. Ancak nesnenin kendiliğine ilişkin kabulün, onun özdeşliğini nasıl verdiği ve diğer nesnelerden ayrışmasını ne ölçüde sağladığı meselesinin duyusal algının ötesinde soruşturulup soruşturulamayacağı bir sorun olarak durmaktadır. Biz de İbn Sînâ'nın isti'dâd

merkezli çokluk ve bireyleşim açıklamasına bu sorunu da dikkate alarak bakmaya çalıştık.

Çağdaş bir mesele olarak canlılığını koruyan "bireyleşim sorunu", tezin sınırları içerisinde İbn Sînâ'da ve ona gelinceye değin Aristotelesçi ve Yeni Platoncu yorum içerisinde gelişen Meşşaî yaklaşımlar üzerinden değerlendirilecektir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kendi isti'dâd teorisi içerisinde türleşme ve yine bu açıklama ile bağdaşık bir şekilde ortaya çıkan bireyleşim yaklaşımı, Meşşaî bilim sınırları içerisinde ele alınacaktır. Ancak gerek Aristoteles ve Yeni Platoncu şarihlerin gerekse de İbn Sînâ'nın yaklaşımı incelenirken çağdaş dönemde fizik felsefesi ve analitik felsefe içerisinde gelişen bireyleşim yorumunu da dikkate alarak gelişim gösteren Aristoteles'te bireyleşim sorunun nasıl ele alındığına dair yorumlama çabalarının da dikkate alınması gerekmektedir. Bu aynı zamanda İbn Sînâ'nın Aristotelesçi bilim geleneğinin dönüşmüş versiyonu içerisinde kalarak mahiyet teorisi merkezinde sorunu çözme girişimini anlama noktasında önemli bir bakış açısı kazandıracaktır.[2] Öte yandan Karl Popper (1902-1994) daha da önceye gider ve bireyleşim sorununun incelenmesinin Aristoteles'ten başlatılması yerine meselenin Anaksimandros (m.ö. 546), Platon (m.ö. 347) ve Öklides (m.ö. 275)'teki kökenlerinin dikkate alınarak incelenmesi gerektiğini iddia eder. Bunun yanısıra Popper'in dikkat çekici vurgusu bireyleşim ilkesinin kavramsal açıdan ilk olarak Aristoteles'te değil İbn Sînâ felsefesi içerisinde ortaya çıktığını söylemesidir.[3]

Çokluğun meydana geldiği evrende, nesnelerin her birinin diğerinden ayrılarak bireyleşmesi ve kendileri olması nasıl açıklanabilir? Nesnelerin içinde bulunduğu

[2] Aristoteles'te bireyleşim meselesini ele alan çok sayıda çalışmanın yanında İbn Sînâ'nın bireyleşim meselesini ele alan çalışma yok denecek kadar azdır. Bunun birkaç istisnasından biri olan doktora tezinde Rofougaran, İbn Sînâ ve Aquinas'ın bireyleşim problemine yaklaşımını farklı açılardan incelemiş ve probleme ilişkin çerçevesinin Aristotelesçi entelektüel geleneğin sınırları içerisinde olduğunu belirtmiştir. Bkz. Nicolas Louis Rofougaran, **Avicenna and Aquinas on Individuation**, Harvard University History of Science (Basılmamış doktora tezi), 2000, s. 1.

[3] Popper, İbn Sînâ sonrasında Latin Ortaçağ'ı içerisinde problemi ele alan diğer isimler olarak Thomas Aquinas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280) ve Duns Scotus (ö. 1308) isimlerine dikkat çeker. Bkz. Karl Popper, "The Principle of Individuation", **Symposium: The Principle of Individuation,** Author(s): J. Lukasiewicz, E. Anscombe and K. Popper Source: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems (1953), s. 97 (1 nolu dipnot).
Bireyleşim meselesi İbn Sînâ sonrası İslam nazarî ekollerindeki mantık ve metafizik tartışmaları içerisinde geniş oylumlu tartışma alanları oluşturmuştur ancak bireyleşim sorunu merkezinde konuyu ele alacak çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

türsel anlamdaki ayrışma ve ortaklıklarının ötesinde türsel ortak anlam taşıyan bireylerin kendiliklerini/özdeşlik (*identity*) veren şey nedir? Bu soruya verilecek cevap a nesnesini nitelikleri itibariyle birebir aynı olduğu b nesnesinden ayırt etme imkanını verecektir. "Ayırt etme"nin bizatihi kendisinin a ve b nesnesinin doğrudan kendiliğini ortaya koymayı mümkün kılıp kılmadığının ise ayrıca ele alınması gerekmektedir.

Oluş ve değişimin nasıl meydana geldiğine ilişkin açıklamanın felsefîleşmiş temelleri Pre-Sokratik filozoflardan başlayarak Platoncu pay alma teorisine oradan Aristotelesçi cevher teorisine uzanır. Bunlar içerisinde en ayrıntılı açıklama olan Aristotelesçi teori, madde ve suretten oluşan bileşiğin dışta tahakkuk etmiş haliyle birincil cevher olduğunu ve dıştaki tikelin kendiliğinin, tikelin maddesi/taşıyıcısına (*hypokeimenon*) nispetle değiştiğini söyler. Maddenin dışta bilfiil olmasını sağlayan suret ise onları türsel olarak birbirine bağlar. Ancak anlaşılacağı üzere burada türsel anlamı paylaşan türün bireylerinin ayrışmayı sağlayan taşıyıcı açısından nasıl bir özelleşme ile ayrıldığına ilişkin bir açıklama bulunmaz. Bireylerin sürekli değişim içerisinde olmaları ve sûrî doğaları dışında maddelerine bağlı olarak ortaya çıkmış tüm arazî niteliklerinin değişmesi, onlara ilişkin kesin (*apodeiktik*) bilgi imkanını ortadan kaldırır. Aristoteles esas ve birincil cevheri tikeller olarak kabul etmesine rağmen, bu değişim evreni sebebiyle kesin bilginin bu bireylerin türsel hakikatine ilişkin bilgi olduğunu söyler. Aristoteles sonrasında cevherlerin statüsü ve çokluğun nasıl açıklanacağı meselesi bu bağlamda süreklilik arz eden bir problem alanıdır. Aristoteles'in ve onun takipçilerinin miras bıraktığı, epistemolojik sınırlılıkların ontolojik olarak türsel-bireysel açıklama hattında oluşturduğu gerilim, Plotinusçu sudur teorisi ve onun Yeni Platoncu yorumlarında çokluğa ilişkin yaklaşımın türsel belirlenim üzerine odaklanması ile sonuçlanır. Türsel anlamın tümel olarak bir "yerde bulunup bulunmadığına" ilişkin farklı cevaplar verilse de çokluktaki türselliğin bireylerde tahakkuk ettiği ancak bu bireyliğin kendiliğinin ve diğerlerinden ayrışmasının nasıl gerçekleştiğine dair bir açıklama verilmez. Haddizatında maddedeki özel belirlenime nispetle türsel suretlerin birbirlerinden nasıl farklılaştığının cevabının verilmesi de Yeni Platoncu gelenek içerisinde kolayca cevaplanabilecek bir soru değildir. Bu sorunun hakkıyla cevaplanabilmesi için İbn Sînâ'nın fiil öncesi maddedeki özel belirlenime dair ortaya koyduğu isti'dâd teorisini ve nesnenin kendiliğini özelliklerden ayırarak açıklayan ancak özelliklerle var

kılınmasına imkan veren mahiyet teorisini beklemek gerekecektir. İbn Sînâ'nın isti'dâd teorisinin türsel belirlenime ilişkin açıklamada nasıl bir farklılık yarattığı, mahiyet teorisiyle birleşen isti'dâdî açıklamanın bireyleşmenin kendiliğine dair bir yaklaşım ortaya koyup koyamadığı tezin ana meselesini teşkil eder. Tezde bu problemi hangi hatlar üzerinden ele aldığımıza geçmeden önce türsel belirlenim içerisinde bireyleşim, bireylerin kendiliği ve birbirlerinden ayrışmasına dair modern ve çağdaş tartışma hattına ana önermeleri ve tartışmaları itibariyle işaret etmek istiyoruz. Böylece İbn Sînâcı doğa felsefesi özelinde soruşturulan meselenin çağdaş bağlamına ilişkin bir çerçeve çizilecek ve İbn Sînâ sonrasında devam eden bu problem alanına ilişkin çeşitlenmelerin de süreklilik içerisinde ifade edilmesine ilişkin bir zemin oluşturulacaktır.

Bireyleşimin ontolojik statüsünün nesnenin duyu algısına konu olması ve epistemolojik olarak bilinip bilinemeyeceğinden ayrı düşünülmesi gerekir. Algı ile seçilebilen a ve b nesnelerinin a ve b oluşları ile a ve b olarak birbirinden ayrılmasına imkan veren şeyin ne olduğunun, duyusal olarak algılanabilirlik ve epistemolojik olarak bilinebilirlik açısından ele alınan veçheleri olmakla birlikte onlara indirgenemeyeceği kabul edilmelidir. Bilakis bir kendilik kabul edilmediği müddetçe nesnenin algıya konu oluşunun gerçekliği ve buna nispetle bilgisinin tartışmaya açılacağının belirtilmesi gerekir. Nesnenin parçaları ve bunların biraraya gelmesi ile oluşan bileşim ve nesnenin belli düzeylerde ayırt edilebilirliğini sağlayan özellikler onun "kendiliğini ve şu şey" oluşunun tespitini vermez. Nesneyi diğerlerinden kendiliği itibariyle ayıran ve "o şey" olmasını sağlayan özellikleri/niteliklerinin gerçekte var olup olmadığı ise incelenmesi gereken bir meseledir.

Arda Denkel'in tasnifi ile söylenecek olursa nesnenin bireyliğini verenin ne olduğu sorusuna cevap veren ve birbirine karşıt olarak konumlanan iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Aristoteles'in bireysel cevherleri merkeze koyan açıklamasıdır. İkincisi ise nesneyi bireyleştiren şeyin onun niteliklerinin toplamı olduğunu iddia etmektedir. Bu yaklaşım deneycilik üzerinden Hume'a (ö. 1776), monad dizgesi yaklaşımıyla Leibniz'e (ö. 1716) uzanır. Hume ve Leibniz'in her ikisi de a ve b nesnesini birbirinden ayırt etmemize imkan veren şeyin onları farklı kılan boyutları ve arazî özellikleri olduğunu söylemektedir. Buradan yola çıkarak Leibniz "ayırt edilemezlerin özdeşliği (*identity of indiscernibles*)" ilkesi olarak adlandırılan şu

önermeyi ortaya koymuştur: "İki nesnenin bütünüyle benzer olup yalnızca sayısal olarak ayrı olmaları mümkün değildir". Eğer iki şey nitelikleri bakımından bütünüyle aynı ise bunlar özdeştir. Dolayısıyla Leibniz, niteliksel olarak ayırt edilememeyi o iki nesneyi özdeş kabul etmek için yeterli görmektedir. Birbirinin tamamıyla aynısı olan iki nesneyi kabul etmek çelişik bir durumdur. Oysa mantıksal olarak nitelikleri itibariyle tamamıyla benzer iki nesne varsayabiliyoruz. Özellikle seri üretim yapay nesnelerin tamamında bunu çok daha rahat bir biçimde tecrübe edebiliyoruz. Leibniz böylesi bir eleştiriye, nitelikleri aynı olup özdeş zannedilen iki nesnenin detaylı inceleme sonucunda fark edilecek değişik nitelikleri olduğunu ve dolayısıyla birebir aynı olma ihtimalinin mutlaka bozulacağını söyleyerek cevap verir.[4]

Leibniz'in buna ilişkin bir diğer kanıtı ise canlılık sahibi nesnelerin Tanrı tarafından yaratılması sebebiyle "birebir aynı" olan canlının varolmasının ilahî yaratmadaki "irade"ye aykırı olduğunu söylemesidir.[5] Ancak böylesi bir tespitin bireyleşimi açıklaması için bu kabulün ötesinde canlılığın oradaki türsel ve bireysel farklılığı nasıl sağladığına ilişkin bir yaklaşım geliştirmeyi zorunlu kıldığının söylenmesi gerekir.

Bireyleşmeye dair çağdaş tartışmalarda Leibniz'in bu yaklaşımı çeşitli eleştirilerle karşılaştığı gibi özellikle nesnenin bireyliğini niteliklerinin biraraya gelmesi üzerinden açıklayan demet kuramı (*bundle theory*) içerisinde sürdürülmüştür. Deneysel olarak tespiti zor olsa bile Max Black (1909-1988) birbirinin tamamen aynısı olan iki küreden oluşmuş bir evrenin düşünülebileceğini ve bunun mantıkî olarak herhangi bir çelişki oluşturmadığını ileri sürmüştür.[6] Eğer bu çelişik olmadan düşünülebiliyorsa iki nesnenin aynı olduğunu söylemek onun dışta bulunma ihtimalini ortadan kaldırmaz ve birbirlerinden bireylikleri itibariyle nasıl ayrıştırılacağı sorusu baki kalır. Çağdaş felsefecilerden Baruch Brody (1943-2018) ise Leibniz'in yaklaşımını aynı nesneyi önceleyen "özdeşlik" kavramı yerine birbirinin aynısı iki nesnenin sadece ikisi üzerinden kabul edilecek bir özdeşlik ile sınırlanması gerektiğini öne sürer. Böylece birbirinin aynı olan iki nesne bulunamayacağı sonucuna varır.

---

[4] G. W. F. Leibniz, **Discourse on Metaphysics: IX. Leibniz Selections**, der. P. Wiener, Scribners, New York, 1951, s.301. Ayrıca bkz. Arda Denkel, **Nesne ve Doğası**, Ankara, Doruk Yayınları, 2003, s.27.
[5] Leibniz, **Philosophical Writings**, London. Dent, 1934, s.204'ten aktaran Denkel, **Nesne ve Doğası**, s.28-29.
[6] Max Black, "Identity of Indiscernibles", **Mind**, 1952, s.153-164.

Brody şöyle bir argüman üzerinden ilerler: 1. a ve b nesnelerinin bütün niteliklerinin ortak olduğunu düşünelim 2. Bu durumda a'nın "a ile özdeş olmak" niteliği taşıdığı açıktır. 3. Bütün nitelikleri aynı olduğuna göre "a ile özdeş olmak" niteliğini b de taşımaktadır. 4. Bu durumda b=a olmaktadır.[7] Ancak Brody burada b'nin de "b ile özdeş" olmasını atlamakta ve b'nin kendi özdeşliğini a'ya indirgemektedir. Her birinin kendisine özdeş olma niteliği taşıdığı durumda ise ikisinin aynı oluşunu bize veren, dahası onu Leibnizci anlamda niteliklerin ortaklığı üzerinden iki nesneyi özdeş kılan yaklaşımından uzaklaşmış olmaktadır. Dolayısıyla geldiği noktada Brody, Leibniz'in nesnenin sahip olduğu tüm nitelikler üzerinden geliştirdiği "ayırtedilemezlerin özdeşliği" ilkesini a'nın "a ile özdeş olması" niteliğine indirgediği için hem Leibnizci çizgiden uzaklaşmış hem de b'nin b ile özdeş olmasını açıkta bıraktığı için çelişik bir sonuca ulaşmıştır.[8] Farklı açıklamalar üzerinden kökenleri Hume ve Leibniz'de bulunabilecek olan demet teorisi, nesnenin taşıyıcısı veya fiil veren bir surete sahip oluşunu reddeder. Nesnenin sahip olduğu özellikler/niteliklerin bir bileşiminden ibaret olduğunu söyler. Dolayısıyla nesne ve niteliklerinin bileşimi özdeştir. Çağdaş nesne ve bireyleşim sorununa ilişkin çözümlerde öne çıkan ve hakim görüş olarak görülen demet teorisinin içerisinde birbirinden farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.[9] Klasik demet kuramında nesnenin bütün özellikleri onu diğerlerinden ayıran şeyler olarak ele alınır. Ancak nesnenin bazı özellikleri diğer nesneler ile ortak olmaları sebebiyle "nesneyi diğerlerinden ayrı" kılmayı sağlamaz. Bu modal sorun sebebiyle özcü demet kuramı (*essential bundle theory*) nesnenin zâtî/özsel ve arazî özellikleri arasında bir ayrım yapılmasını öngörür.[10]

İsti'dâdî özcülük (*dispositional essentialism*) teorileri içerisinde isti'dâd, tecrübeye bağlı olarak ortaya çıkmakta ve özelliğin bilfiil haldeki durumunu açıklayan bir yapı olarak görünmektedir. Dolayısıyla oluşum itibariyle nesnenin kendisine içkin olması bakımından dışsal herhangi bir etkinin tesiri sonucunda oluşmamaktadır. Ayrıca kendinde bilkuvve değil; sahip olduğu isti'dâdı bilfiil kılıcı bir güç olarak görünmektedir. Dolayısıyla iki ana noktada İbn Sînâcı isti'dâdtan tamamıyla farklıdır.

---

[7] Baruch Brody, **Identity and Essence**, Princeton University Press, 1980, s.9.
[8] Denkel, **Nesne ve Doğası**, s.30-32.
[9] Nesnenin kuruluşu ve bireyliğini açıklayan demet kuramları için bkz. Teo ve David Grünberg, **Metafizik**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 76-114.
[10] Jago, M., "Essential Bundle Theory and Modality", **Synthese**, S. 198, 2021, s. 1439–1454.

Ortak oldukları nokta ise nesnenin sergilediği özellikler alanına ve onun bireyleşimine dair soruların isti‘dâdlar üzerinden açıklanmasının amaçlanmasıdır.[11]

Bu bağlam dikkate alındığında özcü demet kuramları, demet kuramının kabulleri içerisinde nesnenin içkin özellikleriyle sürekli değişime konu olan özelliklerini ayırarak nesnenin özdeşliğini koruma amacı taşımaktadır. Bununla birlikte demet teorisi, niteliklerinin toplamından ayrı, onların taşıyıcısı olan bir cevher fikrini varsaymaz. Bunun sebebi arazların/niteliklerin taşıyıcısı olan bir cevher fikrini başta gereksiz olduğu varsayımı ile reddetmeleridir. Nesne ve onun özellikleri ancak nesneyi oluşturan parçalar olması itibariyle izah bakımından ayrılık taşır ancak onların biraraya gelmesi nesnenin kendisi ile özdeştir. Fakat parçaların biraradalığı nesnenin kendiliğini/özdeşliğini hiçbir zaman vermediği için demet teorileri içerisinde -isti‘dâdî özcülük kabul edilse bile- bireyleşim sorunu varlığını korumaktadır.

İbn Sînâcı isti‘dâd ise gerek birincil isti‘dâdların oluşumu gerekse de ikincil isti‘dâdların oluşumunda çağdaş yaklaşımlardan temelde ayrılır. Ona göre isti‘dâdlar tecrübeden gelmez; bizatihi maddenin kendi hazırlığı sonucu orada vardır ve hazırlık da maddenin kendisine içkin süreçler olarak değil; dışsal olarak hareket veren semâvî cisimlerin etkisiyle gerçekleşir. Dahası yakın fiziksel faillerin hareketleri de semâvî cisimlerin hareketlerinden etkilenerek dolaylı olarak hareket verme şeklinde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ isti‘dâdların idrak eden öznenin tecrübesinde farkedildiğini varsaymakla birlikte buna imkan verenin maddede gerçekleşen hazırlığın kendisi olduğunu söylemektedir. Dışsal bir etki olan semâvî ve yersel faillerin hareketleri maddede içkin olan isti‘dâdları oluşturmaktadır. İdrak eden öznenin onu farketmesi ise ancak bundan sonra olmaktadır; yoksa özne farkettiği için orada bir isti‘dâd vardır denilmemektedir.

Bu bağlamı da dikkate alınarak tezin bölümlerinde İbn Sînâ için maddedeki isti‘dâdın oluşa gelmede türsel ve bireysel çokluğun açıklanmasında temel ilke olmasından yola çıkılarak meselelerin birbiriyle ilişkisi genelden özele doğru gidilerek kurulmuştur. Bu çerçevede **Birinci Bölüm**de isti‘dâdî anlamın oluşum vasatı olarak maddi illet incelenmiştir. Maddî illetten önce isti‘dâd kavramının içerimi ve kuvveyle

[11] Çağdaş isti‘dâdî özcülüğün temel iddiaları için bkz. Ebubekir Muhammed Deniz, “Doğa Yasalarının Zorunluluğu Bağlamında İstidadi Özcülük”, **Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Aralık 2021, S.44, s.55-61.

olan ilişkisi ele alınmıştır. Birinci adımda İbn Sînâ'nın isti'dâd teorisi birincil ve ikincil isti'dâd olarak yaptığımız kavramsallaştırma ile bir analize tâbi tutulmuştur. Oluşu önceleyecek şekilde maddesel hazırlığa karşılık gelen birincil isti'dâdlar türsel çeşitlenmeye ilişkin açıklamanın zemininde yer almaktadır. İkincil isti'dâdlar ise nesnenin tahakkukunun ardından ondan ortaya çıkan özelliklere yönelik oluşan isti'dâdlardır.

İkinci adımda ise İbn Sînâ'nın isti'dâdı kuvveden ayrı bir kavram olarak vaz etmesini gerekli kılan problematik bağlam ele alınmış ve filozofun bu kavramsallaştırma ile özellikle türleşme ve bireyleşim bağlamında hangi sorunu çözmek istediği belirtilmiştir.

Maddî illeti incelemeye geçmeden önce maddesel hazırlığı sağlayan hareket verici fail illetlerin incelenmesi gerekmekteydi. Zira maddesel hazırlığın sağlanması ve türsel sureti almaya yönelik isti'dâdın oluşması ancak semâvî ve yersel ilkelerden gelen hareket yoluyla olmaktadır. Bu minval üzere İbn Sînâ'nın Yeni Platonculardan tevarüs ettiği hareket veren-varlık veren ayrımı da dikkate alınarak hareket verici fail illetlerin ma'lûlüne etkisinin mahiyetine odaklanılmaktadır. Varlık veren fail illetlerin türsel tahakkuku sağlaması hareket veren yakın faillerin ise türsel anlamın bir bireyden diğerine aktarımı için hareket vermesi varlık veren ve hareket veren fail illetlerin etkisinin ayrıştırılmasını gerekli kılmıştır. Ferdi önceleyen ve onunla aynı türsel anlama sahip olan bir türün diğer ferdinin neden meydana gelmenin var kılıcı zâtî nedeni olamayacağı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda bilaraz illet olarak hareket veren illetin ma'lûlü ile nasıl bir ilişkide olduğunun, ikisinin isti'dâdî durumlarının incelenmesiyle netleşeceği vurgulanmıştır.

İkinci Bölümde ise türsel suretin tahakkuk etmesini mümkün kılacak bir isti'dâdî hazırlık sürecinde, farklı türlerin meydana gelişi ele alınırken nasıl bir açıklama geliştirildiği irdelenmiştir. Bu bölümdeki temel sorunlardan birisi türsel çokluğun isti'dâd yoluyla açıklanmasının İbn Sînâ'nın temel fizik metinlerindeki tezahürlerinin gösterilmesidir. İkinci olarak ise cevherde meydana gelen nicelik ve niteliksel değişimler ile cevherin değişmesi anlamında oluş-bozuluşu isti'dâdî anlamda farklılaştıran sınırın ne olduğu sorusunun sorulmasıdır.

Bu bağlamda öncelikli olarak unsurlar, yapısal bütünlüklerini veren suretleri ve nitelikleri arasındaki ilişki dikkate alınarak mahiyet incelemesine konu edilmiştir. Bu

minval üzere unsurlar kuvvelerinin birbirlerinden farklılaşması, birbirleri ile etkileşimlerinin nasıl olduğu, özellikle İbn Sînâ'nın yaptığı tasnif dikkate alındığında unsurların üç cihetinin olması ve canlılık ile unsurlar arasındaki ilişkinin mahiyetleri dikkate alınarak incelenmiştir.

Basit unsurların mahiyetlerinin incelenmesinin ardından basitlerin karışımı (*imtizâc*) sonucunda ortaya çıkan bileşikler, karışım sonrası ortaya çıkan yapı olan mizâcın mümkün kıldığı isti'dâd oluşumu bağlamında incelenmiştir. Unsurlar arasındaki etki ve edilgi sonucunda ortaya çıkacak mizâcın keyfiyeti, karışımın ortaya çıkardığı vasat olması bakımından mizâç; mizâcî yapının mümkün kıldığı isti'dâdın ne anlama geldiği ve bu bağlamda birincil mizâcın birincil isti'dâd oluşumuna etkisi incelenmiştir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu mizâç teorisi ve kendisinden farklılaştığı, eleştiri yönelttiği mizâç yaklaşımları irdelenmiş ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten bu yana gelen ve çözümsüz kalan mizâç problemine ilişkin yorumunun başka hangi sorunların çözümüne katkı sağladığı üzerinde durulmuştur. Birincil mizâç oluşumunun netleştirilmesinin ardından tahakkuk etmiş nesnel yapılarda organlar, parçalar gibi yapılarda ortaya çıkan ikincil mizâçlar ve bunların isti'dâd ile olan ilişkisi irdelenmiştir.

Birincil ve ikincil mizâçlar ile isti'dâdlar arasındaki ilişkinin belirginleştirilmesinin ardından fizik biliminin temel alt metinleri dikkate alınarak türsel çeşitlenme ile isti'dâd arasındaki ilişkinin incelenmesine geçilmiştir. Bu minvalde madenlerin, bitkilerin ve canlı olması bakımından insanın da içinde mütalaa edildiği hayvanların türsel olarak ayrışmaları ve alt türlere dair ayrıntılanmaya imkan verecek şekilde çeşitlenmelerini mümkün kılan türsel açıklama nedir sorusuna cevap aranmıştır. Bu sorunun cevabı bilhassa **eş-Şifâ** külliyatı içerisindeki **Kitâbü'l-hayevân (Canlılar Kitabı), Kitâbü'n-nefs (Canlılık Kitabı), Kitâbü'n-nebât (Bitkiler Kitabı)** ve **Maâ'dîn (Madenler)** eserleri dikkate alınarak analiz edilmiştir.

Bileşik cevherler ve türlerin oluşumunun ele alınmasının ardından hem unsurlar hem de bileşiklerin değişimi bakımından önemli bir mesele olan cevherlerin değişimi ve cevherde meydana gelen değişim ayrımının ele alınması gerekmektedir. Nitekim bir unsurun ortadan kalkarak diğerine dönüşmesi yahut bir bileşik cevherin bozulup yerini yenisine bırakması anlamında cevherî değişim ile unsurda meydana gelen niteliksel; bileşikte meydana gelen nitelik, nicelik ve büyümeye bağlı değişimi cevherî

değişimden ayıran noktanın ne olduğunun netleştirilmesi önem arz etmektedir. Bu minval üzere harekete bağlı değişimler ile oluşun ayrışması açısından isti'dâd oluşumunun analizi yapılmıştır. Son olarak niteliksel ve niceliksel değişim esnasında bireyleşimin nasıl korunduğu meselesi incelenmiş ve İbn Sînâ öncesinde ve İbn Sînâ'da bu sorunun nasıl çözümlendiği analiz edilmiştir.

Üçüncü Bölümde ise her bir türsel çoğalmanın türün bir ferdi üzerinde gerçekleştiği dikkate alınarak daha dipte kalan ve bu anlamda doğal nesnenin bireysel ontolojisinin sorgulanmasına götüren bireyleşim meselesi ele alınmıştır. Bu bölümde üç soru cevaplanmaya çalışılmıştır: ***(1)*** İsti'dâdî açıklama bireyin kendiliğinin ilkesi olmak için yeterli midir? Çokluğu açıklayıcı bir kavram olarak isti'dâd bir bireyin diğerinden ayrışmasını sağlar mı? ***(2)*** Bireysel ayrışmanın da zemininde yer alan bireysel kendilik için İbn Sînâ'nın isti'dâd dışında başka bir açıklaması var mıdır? ***(3)*** İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi aracılığıyla kendiliği açıkladığı varsayıldığında onun birincil ve ikincil isti'dâdlarla ilişkisi nasıl kurulur? Mahiyet teorisi bireyleşime dair nasıl bir cevap oluşturur? Cevaplanması amaçlanan sorulardan da anlaşılacağı üzere tezin son kısmı önceki iki bölümü de kendisine bağlayan ve problemin gelip dayandığı nirengi nokta olmaktadır. Böylelikle maddedeki birincil ve ikincil isti'dâda dair açıklama dikkate alınarak türleşme ve bireyleşim bağlamında İbn Sînâ'nın neleri açıkladığı, bu açıklamaları yaparken hangi kavram ve teorileri kullandığını belirginleştirmiş olmayı amaçlamaktayız.

Bu minval üzere üçüncü bölümde bireylerin ilk elden tecrübeye konu olduğu dışsal gerçekliklerinin anlamı üzerinde durulmuştur. Türün dışta tahakkukunun bireylerde meydana gelmesinden hareketle bireyin idrake konu olmasının ne anlama geldiği sorunsallaştırılmıştır.

İbn Sînâ'nın bireyleşim açıklamasından önce sorunun felsefî bağlamının ele alınması gerekliydi. Nitekim kökleri Platon'a uzanan Aristotelesçi bireyleşim sorunu, halihazırda çağdaş literatür içerisindeki bireyleşim tartışmalarının da kendisine bağlandığı bir temel olma hüviyetini görmektedir. Nesnelerdeki bireyleşimi veren ilkenin madde mi yoksa suret mi olduğu yönünde Ortaçağ Aristoteles yorumcularından günümüze uzanan bir tartışma bulunmaktadır. Bölüm içerisinde bu tartışmanın bilhassa çağdaş literatür içerisindeki yorumlarına dikkat çekilmiştir. Aristoteles felsefesinin kendi bağlamının bireyin kendiliği ve bireylerin ayrışmasına

neden imkan vermediği üzerinde durulmuş ve ilgili yorumların çözümsüz kaldığı noktalara dikkat çekilmiştir.

Yeni Platoncu şarihlerin bireyleşime dair analizlerinin önemli bir kısmı ontolojik bir tartışmadan ziyade bu ontolojinin sonuçları üzerine kuruludur. Bu bağlamda Aristoteles'teki bağlamın organik bir şekilde sürdürülmesinden söz edilememektedir. Biz de şarihlerin izin verdiği bağlam içerisinde tartışmanın izlerini bulmaya çalıştık. Bu minval üzere özellikle İbn Sînâ'nın **Medhal** üzerinden meseleyi devraldığı Porphyry'nin (ö. 305) **Isagoge**'sinden tevarüs edilen tartışmaları zikrettik.

İbn Sînâ'nın bireyleşim açıklamasında öncelikle maddî isti'dâdın bu açıklama çerçevesinde nerede durduğunun ele alınması amaçlanmıştır. Bu bağlamda maddenin türsel çokluğa imkan veren zemin olmasından hareketle türsel anlamın bireysel çoğalmasının zemini olduğu görülmüştür. Dolayısıyla maddedeki isti'dâdî açıklamanın bireylerin kendiliklerini/özdeşliklerini vermenin zemininde; bireysel ayrışmayı sağlaması açısından ise özelliklerin meydana çıkmasına imkan veren ikincil isti'dâdlar bağlamında doğrudan açıklamaya konu olduğuna dikkat çekilmiştir. İbn Sînâ'nın mahiyet teorisinin bireyleşim probleminin iki yönü olan bireysel kendilik ve bireysel ayrışmanın ikisini birden açıklamaya nasıl imkan verdiği ayrı bir başlıkta ele alınmış ve burada sorunun belkemiğine İbn Sînâ'nın getirdiği kritik çözüm ayrıntılı olarak incelenmiştir. Tümel arazların tikellere yüklenmesi bağlamında bireyleşimin nasıl ele alındığı ayrıca analiz edilmiştir. İbn Sînâ'nın tahakkuk etmiş nesnede suretin gereği olarak, maddenin gereği olarak meydana çıkan özelliklerle genel araz olarak ilişenlerin bireyliği veren açıklama bağlamındaki ayrışmaları üzerinde durulmuştur.

3. Tezin Yöntemi

İbn Sînâ, felsefesinin farklı dönemleri içerisinde yazdığı metinlerde de takip edilebileceği gibi özellikle **Şifâ** külliyatında meseleleri ele alışında üç aşamalı bir yaklaşım üzerinden ilerler. **Şifâ** felsefî bilimlerin tamamını bütüncül ve belirli ilkelere nispetle bütünlüklü ele alma iddiası taşıdığı için, kendisinden önce ilgili konuya yöneltilmiş yaklaşımların incelenmesi gerekir. Bu bağlamda **1.aşamada** İbn Sînâ, konu ile ilgili kendisine kadarki felsefe tarihi içerisinde serdedilmiş görüşleri

yorumsuz bir şekilde aktarır. Zaman zaman bu görüşlerin birbirlerine yönelik eleştirileri de zikredilir. Sözü geçen felsefe tarihi Presokratiklerden başlayarak, Platon, Aristoteles, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu şarihler üzerinden İslam coğrafyasında İbn Sînâ öncesinde faaliyet gösteren filozofların yaklaşımlarını kapsar. Ancak her bir konuda zikri geçen filozof veya ekollerin tamamının görüşü değil; İbn Sînâ'nın konu bağlamında o alanda öne çıkan ve filozof tarafından önemsenen görüşler serdedilir.

2.aşamada ise birinci aşamada konuya dair farklı görüşler olduğu söylenen yaklaşımların çelişki ve açmazları ortaya konulur. İbn Sînâ bazı meseleleri ele alırken kendisine gelen görüşlerin neden kabul edilemez olduğunu ispatlamadan önce herhangi bir delillendirme yapmadan kendi görüşüne ilişkin sonuç cümlelerini yazar. Bu aynı zamanda kendi teorisinin ne olduğuna ilişkin bir işaret görevi görür. Zira farklı görüşlerin çelişkileri ele alınırken, muhatabın meseleye ilişkin İbn Sînâ'nın yaklaşımını temel cümleleri ile hatırda tutmasına yardımcı olunur.[12]

3. aşamada ise meseleye dair kendi teorisini argümantatif olarak ortaya koyarak ispatlar ve akla gelebilecek muhtemel itirazlara cevap verir.[13]

Biz de tezde böylesi bir yöntemi İbn Sînâ'nın ilgili metinlerini analiz ederken uygulamaya çalıştık. Öncelikle İbn Sînâ'nın meseleye nasıl baktığı kısaca anlatılmıştır. Ardından gerek İbn Sînâ tarafından doğrudan incelemeye konu olmuş gerekse de İbn Sînâ'nın metnin bağlamı çerçevesinde dikkat çektiği şarihlerin meseleyle alakalı görüşleri incelenmiştir. Böylelikle problemi ele alanların nasıl bir noktada durdukları ilgili metinlere gitmek suretiyle İbn Sînâ eleştirisiyle bağlantılandırılmaya çalışılmıştır. Ardından İbn Sînâ'nın kendi yaklaşımına ilişkin analiz ve ayrıntılı olarak meselenin incelenmesi gerçekleştirilmiştir. Türleşme ve bireyleşim meselesinin sadece İbn Sînâ'nın kendi görüşleri üzerinden değil de öncesinde Aristoteles ve şarihlerin konuya dair yaklaşımlarıyla karşılaştırılarak ele alınması gerekliliği İbn Sînâ'nın metinlerinin iç bağlamından da çıkartılabilir.

---

[12] İbn Sînâ bazen konuya dair geliştirilen teorilerin çelişkilerini ortaya koyduktan sonra kendi teorisini ispat eder. Ardından konuya dair başka çelişkileri de ortaya koyar. Buna bir örnek olması açısından mekâna ilişkin yaklaşım için bkz. İbn Sînâ, **Fizik I**, 139-188. Başka bir örnekte ise İbn Sînâ meseleye dair görüşleri zikretmesinin ardından, kendi teorisini ispat ederken ilgili görüşlerin neden yanlış olduğunu gösterir. Dolayısıyla ikinci aşamada olduğu gibi ayrıntılı olarak görüşlerinin çelişkilerinin müstakil olarak ortaya konulması işine girmez; kendi teorisi üzerinden ilgili görüşlerin yanlışlığını gösterir. Zaman meselesine ilişkin yaklaşımında bu durum görülebilir. İbn Sînâ, **Fizik I**, s.189-222, 194.

[13] Bizzat İbn Sînâ'nın bu yönteminden bahsetmesine ilişkin bkz. İbn Sînâ**, Fizik II**, s. 11-14.

Buna bir örnek olarak İbn Sînâ **Şifâ: el-Burhân'da (İkinci Analitikler) III. 7**'de Aristoteles'in **İkinci Analitikleri**'nden tümel, olumlu ve düz burhanın onun mukabili olanlardan daha üstün olduğunu ele aldığı pasajları büyük oranda yorumsuz bir biçimde aktarır ancak faslın sonunda şöyle der:

> "Bu şeylerde İlk Talim'e paralel olmaya ve ona benzemeye yaklaştık ve amacımız da buydu, derinlemesine incelemek değildi. Oysa bu tarz inceleme, ne bizim tasavvurumuza uygundur ne anlayışımızla uyuşmaktadır ve ne de meseleyi sağlam bir şekilde ortaya koymayı istediğimizde gönül rızasıyla kabul edebiliriz."[14]

Bu pasaj İbn Sînâ'nın sadece **Burhân** kitabındaki yaklaşımını değil onun felsefî sistemindeki temel bakış açısını vermektedir. Bilhassa **Şifâ** külliyatında İskenderiye Yeni Platonculuğu ve bunu tevarüs eden İslam filozoflarının okumasından geçmiş bir Aristotelesçi bilim paradigmasına ana hatlarıyla sadık kalacağını vurgulamakta olan İbn Sînâ, bu sisteme kendisinden önceki şarihler geleneğinin yaptığı gibi bir yorumcu olarak katılmayacağını ısrarlı bir biçimde gösterecek şekilde kendi felsefesinin kurucu konularda bir makas değişimi olduğunu kitaplarının satır aralarında zaman zaman vurgular. İşte yukarıdaki pasaj da bunlardan sadece birisidir. İbn Sînâ'nın pasajda söylediği üzere o, zaman zaman bu tarz bir incelemenin onun genel felsefi yaklaşım ve yöntemine uygun olmadığını söylemektedir. Fakat Aristoteles'in konu hakkındaki görüşlerine paralel olmayı bilinçli olarak amaçlaması da kendi içerisinde İbn Sînâ'nın felsefi yöntemine ilişkin bir ipucu verir. Zira o, ele aldığı meselelerde kendisine kadar gelen süreçte hâkim olmuş yaklaşımları vererek, ortaya koyduğu teorinin hangi açılardan Aristotelesçi gelenekle uyuştuğu ve hangi noktalarda yeni yaklaşımlar ortaya koyduğunun görülmesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ yorumunun da bunun üzerinden şekillenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda tezde konuların sınırlarının izin verdiği ölçüde bu karşılaştırmaları yapmaya çalıştık, bazı kısımlarda ise ilgili bağlantıların kurulmasını ve derinleştirilmesini tezin sınırlarını aşması sebebiyle sonraki çalışmalara bıraktık.

İbn Sînâ metinlerinin kullanımında tercih edilen usule gelecek olursak, metin analizlerinde Arapça metin esas alınmış; eğer varsa metnin tercümesinden

[14] İbn Sînâ, **el-Burhân (İkinci Analitikler)**, s. 188, 19-21.

faydalanılmıştır. Metnin birden fazla tercümesi olması durumunda tercümeler karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır. Tercümesi esas alınan çalışma öncelenerek diğer çeviri metin ise karşılaştırılmak üzere peşi sıra verilmiştir. Tercümelerin anlamı verme hususunda yetersiz olduğu düşünülen yerlerde metin tarafımızdan tercüme edilmiştir. Metin tercümesinin bütününde değil ancak bazı kısımlarında sorunlar bulunuyorsa onlara müdahale edilerek dipnotta "çeviri düzeltildi" ibaresiyle belirtilmiştir. Yine metnin birden fazla Arapça neşri varsa bunlar da karşılaştırılmak suretiyle en doğru metne ulaşılmaya çalışılmıştır. Tez boyunca **Şifâ** külliyatı başta olmak üzere İbn Sînâ'nın tez konusu kapsamında olan bütün eserleri kronolojik olarak taranmış ve ilgili pasajlar analiz edilmiştir.

Benzer bir süreç Aristoteles ve kısmen şarihlerin metinleri üzerinden de işletilmiştir. Bilhassa Aristoteles'in Türkçe ve İngilizce çevirileri Yunanca metinle karşılaştırılarak kullanılmıştır. Bu süreçte eğer varsa Aristoteles metninin erken dönem Arapça çevirisi ile de karşılaştırma yoluna gidilmiştir. Şarihlerin metinlerine ulaşmak için büyük oranda King's College London'da halihazırda devam eden Aristoteles'in Antik Şarihleri Projesi (**Ancient Commentators On Aristotle Project)** kapsamında Yunancadan İngilizce'ye çevrilen metinler kullanılmıştır. Bu metinlerin Arapça'ya erken dönem çevirileri varsa onlarla da karşılaştırılarak kullanılması tercih edilmiştir. İlgili metinlerin alımlanması, seçilmesi ve yorumlanması sürecinde aynı projenin bir çıktısı olan ve proje yürütücüsü Richard Sorabji'nin editörlüğünü üstlendiği üç ciltlik **The Philosophy of the Commentators 200-600 A Sourcebook** adlı kaynak esere müracaat edilmiştir.

4. Literatür Değerlendirmesi

Türkiyede 1980 sonrasında çeşitlenen ve nitelik olarak da artış gösteren[15] İslam felsefesi araştırmaları içerisinde İbn Sînâ felsefesi filozofun felsefe tarihindeki

[15] 1980'lerin başında Yüksek İslam Enstitülerinin İlahiyat Fakültesine dönüştürülüp bilimsel çalışmaların yapılmasına imkan verecek şekilde organize edilmesinden önce İslam felsefesine dair çalışmaların Türkiye'de sürdürüldüğü tek mecra Ankara İlahiyat Fakültesi ve yine oradaki çalışmalarla ilişkili olarak Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi bünyesinde yürütülen tikel örneklerdir. Dolayısıyla yaklaşık otuz yıl boyunca İslam felsefesine dair çalışmalar tek bir kurum altında, hem niteliksel hem de niceliksel olarak oldukça sınırlı şekilde gerçekleştirilmiştir.

önemine binaen daimi bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu bağlamda daha çok Tanrı-alem ilişkileri özelinde Zorunlu Varlık olan Tanrı ve alemin meydana geliş sürecinin sudur teorisi bağlamında ele alınması, alemin ezeliliği, Tanrı'nın bilgisi, insanî nefsin mahiyeti, eskatoloji meseleleri ön plana çıkmaktadır. Ancak -başka filozof veya düşünürlerde olduğu gibi- İbn Sînâ özelinde de son yirmi yıllık süreç içerisinde konu ve mesele çeşitliliğinin arttığı, analizlerin ayrıntılandırıldığı görülmektedir.

Bu bağlamda İbn Sînâ'da doğal isti'dâd kavramının türleşme ve bireyleşim meselesi bağlamıyla doğrudan ilişkisi bulunmamakla birlikte bilhassa maddî illet ve hareket veren-varlık veren fail illetler, oluşun meydana gelişi, İbn Sînâcı mahiyet teorisiyle ilişkili olan çalışmalara dikkat çekilmesi gerekir. İlhan Kutluer tarafından kaleme alınan **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**[16] çalışması Zorunlu Varlık olan Tanrıyı zât bakımından ve Varlık verici ilke olması bakımından iki yönlü ele almaktadır. Bu bağlamda çalışmada illiyet teorisi üzerinden sudur sürecinde mümkün mevcutların nasıl meydana geldiği incelenir. Ali Durusoy tarafından kaleme alınan **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**[17] çalışması ise insanî nefsin meydana gelmesi, güçleri ve onların ilişkili olduğu durumlara dikkat çekmesi bağlamında önem arz eder. Muhammed Fatih Kılıç tarafından ortaya konulmuş olan **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**[18] çalışması ise Aristotelesçi dört neden teorisinin İbn Sînâcı sistemde nasıl ele alındığını ortaya koyması, bilhassa maddî ve fâil illetlerin etkisi bağlamında önem arz etmektedir. Hüseyin Yücel tarafından yapılan **Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyula**[19] başlıklı doktora tezinde Antik Yunan filozofları ve Klasik İslam filozoflarının heyula anlayışlarının bir tasviri yapılarak ardından iki dönemin karşılaştırmasına gidilmiştir.

Doğrudan İbn Sînâ fiziği üzerine yapılan çalışmalar az olmakla birlikte son yıllarda hem Türkçe hem de İngilizce literatür içerisindeki çalışmalarda artış

[16] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayınları, 2002. İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasını din felsefesindeki Tanrı kanıtlamalarına dair tartışmalar bağlamında ele alan yakın zamanda yapılmış bir çalışma ise Engin Erdem tarafından kaleme alınmıştır: **Varlıktan Tanrıya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016.

[17] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

[18] 2013'te İstanbul Üniversitesi'nde doktora tezi olarak yapılan bu çalışma aynı isimle yayımlanmıştır: Muhammed Fatih Kılıç, **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**, Ankara, Elis Yayınları, 2021.

[19] 2019'da Ankara Üniversitesi'nde tamamlanan doktora tezi aynı isimle yayımlanmıştır: Hüseyin Yücel, **Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyûlâ**, Ankara, Elis Yayınları, 2020.

yaşanmaktadır. İbn Sînâ'nın doğa felsefesi alanında yapılan çalışmalar daha çok fiziğin cisim, zaman, hareket gibi teorik meselelerine odaklanmış; türlerin oluşumuna, alt türsel oluşumların nasıl gerçekleştiğine ve bu bağlamda maddî illet çerçevesinde oluşun alt bileşenlerine dair açıklamalarla sınırlı kalmıştır. Abraham Stone tarafından yapılan "**Simplicius and Avicenna on the Nature of Body"**[20] adlı çalışma İbn Sînâ ve geç dönem Helenistik şarihlerden Simplicius'un (ö. 560) cismin doğasına dair açıklamalarını karşılaştırarak, her ikisinin de Aristotelesçi cisim teorisinden ciddi kopuşlar barındırdığını vurgulamaktadır. Stone'un kaleme aldığı bir diğer çalışma olan **"Avicenna's Theory of Primary Mixture"**[21], İbn Sînâ'nın kökleri Fârâbî'de (ö. 339/950) bulunan birincil mizâç teorisinin Aristoteles, İskender (ö. III.yüzyılın ilk yarısı) ve Yeni Platoncu şarihlerin açıklamalarından farklılaştığı yönlere dikkat çeken bir çalışmadır. Stone, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in mizâç teorisi ile İbn Sînâ'nın Aristoteles yorumunun bağdaşıp bağdaşmadığını ele alır.[22] Jon McGinnis tarafından kaleme alınan **"Avicenna's Natural Philosophy"**[23] adlı makalede İbn Sînâ'nın doğa felsefesinin temel ilkeleri olan doğal cismin yapısı ve harekete dair genel ve bütünlüklü bir anlatım yapılmaktadır.

Son yıllarda İbn Sînâ'nın **Şifâ** külliyatı içerisindeki başka kitapları hakkında olduğu gibi doğrudan **eş-Şifâ/Semâ'u't-tabî'î**'nin içeriğine ve bağlantılarına odaklanan tezler yapılmaktadır. Bu bağlamda Andreas Lammer tarafından kaleme alınan **The Elements of Avicenna's Physics Greek Sources and Arabic Innovations**[24] başlıklı doktora tezinde **Semâ'u't-tabî'î**'de yer alan doğa biliminin

[20] Abraham D. Stone, "Simplicius and Avicenna on the Nature of Body", 1999. Bu sunum metninin genişletilmiş versiyonu için bkz. Abraham D. Stone, "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance, **Aspect of Avicenna** *içinde*, ed. Robert Wisnovsky, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 2001, s.73-130.

[21] Abraham D. Stone, "Avicenna's Theory of Primary Mixture", **Arabic Sciences and Philosophy,** C.18, S.1 (Mart 2008), s. 99-119.

[22] İbn Sînâ'nın uzlaştırma yorumunun Aristoteles'in Arapça Oluş-Bozuluş metninde mizaçla ilgili kısmı dilsel düzeyde ele almasından kaynaklandığına ilişkin Stone'un yaklaşımının, İbn Sînâ'nın mizaç teorisinde geliştirmek istediği yaklaşım ile uyuşmadığını iddia eden bir çalışma için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesâd VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul, İlem Yayınları, 2016, s.97-123.

[23] Jon McGinnis, "Avicenna's Natural Philosophy", **Interpreting Avicenna** *içinde*, ed. Peter Adamson, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s.71-90.

[24] Lammer'in 2016'da Ludwig-Maximilians-Universität'de tamamladığı doktora tezi aynı isimle yayımlanmıştır. Bkz. Andreas Lammer, **The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations**, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018.

konusu ve ilkeleri, hareket, mekan, zaman-zamansallığa dair filozofun kendisinden önceki görüşlere dair değerlendirmelerini ve kaynaklarını ortaya koyan bir çalışma yapılmıştır. Bir diğer çalışma Catherine J. Peters'in 2019'da tamamladığı **The Causality of Nature in Avicenna's Physics of the Healing**[25] başlıklı doktora tezidir. Peters tezinde **Semâ'u't-tabî'î** içerisindeki doğa ve nedensellik ilişkisine odaklanmaktadır. Türkçe literatür içerisinde ise fiziğin temel konusu olan olan hareket, İzzet Gülaçar'ın **İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket**[26] adlı doktora tezinde ele alınmıştır.

Cüneyt Kaya'nın **Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**[27] çalışması maddenin taşıdığı bilkuvvelik ile imkan arasındaki ilişkiyi Aristoteles'ten başlayarak İbn Sînâ öncesindeki Antik-Helenistik şarihlerin, İslam filozofları ve kelamcılarının mantık ve metafizik bağlamda imkan kavramını nasıl ele aldığı ve İbn Sînâ'nın kendisinden önce imkan-mümkün kavramının kullanımında nasıl bir dönüşüm yaptığına dair oldukça önemli bir eser olarak dikkat çekmektedir. Nicholas Aubin tarafından kaleme alınan **Power and Possibility in Early Arabic Philosophy: Three Innovators between Philoponus and Avicenna**[28] isimli çalışmada İbn Suvâr (ö. ?), Amirî (ö. 381/992) ve Ebû Sehl el-Mesîhî'nin (ö. 401/1010-11 [?]) kuvve ve imkan hakkındaki görüşleri incelenmiş ve Philoponus'tan (ö. VI.yüzyılın ikinci yarısı) İbn Sînâ'ya gelinceye değin bu kavramların içeriksel değişimleri analiz edilmiştir.

Ali Durusoy tarafından kaleme alınan **"Olanak, Olasılık, Olabilirlik (İmkân, İhtimâl ve Kuvve)**[29] başlıklı makalede olanağın niteliğe, olasılığın niceliğe ve olabilirliğin de varlık ve oluşa dair özellikler olmalarından hareketle sözkonusu kavramların mantıksal, matematiksel ve metafizik içerimleri analiz edilmektedir.

---

[25] Catherine J. Peters, **The Causality of Nature in Avicenna's Physics of the Healing** (Yayımlanmamış doktora tezi), Minnesota, The University of St. Thomas, 2019.
[26] 2021'de Ankara Üniversitesi'nde tamamlanan çalışma aynı isimle kitap olarak yayımlanmıştır: İzzet Gülaçar, **İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket**, Ankara, Elis Yayınları, 2022.
[27] M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi,** İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
[28] Nicholas Aubin, **Power and Possibility in Early Arabic Philosophy: Three Innovators between Philoponus and Avicenna**, Berlin, De Gruyter, 2023.
[29] Ali Durusoy, "Olanak, Olasılık, Olabilirlik (İmkân, İhtimâl ve Kuvve"), **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,** S. 27 (2004), s. 121-134.

Muhittin Macit tarafından kaleme alınan **İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri**[30] çalışması İbn Sînâ'nın **Semâu't-tabî'î**'si merkezinde doğa biliminin ilkeleri ve meselelerini ele almaktadır. İbrahim Halil Üçer'in doktora tezinin genişletilerek kitaplaştırılmış hali olan **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**[31] isimli çalışması Platon ve Aristoteles'ten Antik-Helenistik şarihler döneminde nakl olunan ve farklı cevaplar üretilen problemler ekseninde suret kavramının İbn Sînâ tarafından nasıl ele alınarak dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu bağlamda suret kavramı, cevher olması, hareket ve varlık verme bağlamında nedensellik meselesi ve oluştaki konumu bakımından incelenmektedir.

Türkçede İbn Sînâ'nın doğa felsefesi bağlamında yazılan makalelerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bunlar içerisinde İbn Sînâ'nın mizâç teorisini ele alan iki makale bulunmaktadır. İbrahim Halil Üçer tarafından kaleme alınan "**İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesâd VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi**"[32] başlıklı makalede karışım sırasında suretin ve unsurların niteliklerinin nasıl bulunduğuna dair İbn Sînâ'nın mizâç yaklaşımı kendisinden önce bu soruna verilmiş cevaplarla karşılaştırılarak ele alınmakta ve onun mizâç tanımının unsurların cevherî suretleri ve bu suretlere bağlı olarak ortaya çıkan duyulur niteliklerin ayrımı üzerine kurulduğu ortaya konulmaktadır. Bir diğer makale olan İbrahim Aksu'nun yazdığı "**İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi"**[33] çalışma da ise bu kez İbn Sînâ'nın tıp ve fizikteki mizâç teorisinin ana unsurları dikkate alınarak, insan mizâcı ile huylar arasındaki irtibat incelenmektedir.

---

[30] Muhittin Macit, **İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri,** İstanbul, Litera Yayınları, 2006.

[31] İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

[32] İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesâd VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul, İlem Yayınları, 2016, s.97-123.

[33] İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul, İlem Yayınları, 2016, s.125-152. Bu çalışma yazarın yüksek lisans tezinde yer alan içerik dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bkz. İbrahim Aksu, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2012.

İbrahim Halil Üçer tarafından yazılan **"Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine"**[34] makalede Aristoteles ve İskender'in kuvve teorisi ile Yeni Platoncu epitêdeiotês kavramının Arapçaya isti'dâd olarak çevrilmesi üzerinden Simplicius merkezli bir Yeni Platoncu kuvve serimlemesi ile kavramsal bir takip yapılmaktadır. İbn Sina'nın varlık-mahiyet ve zorunlu-imkan teorisinin getirdiği yaklaşımlar nedeniyle Aristotelesçi dunamis ve Yeni Platoncu epitêdeiotêse dair açıklamaların isti'dâd bağlamında kabul edemeyeceği sonucuna varan Üçer, bu bağlamda İbn Sînâ'nın isti'dâd kavramının içerimini ve çözdüğü sorunları ortaya koyar.

Bir ontolojik mesele olarak İbn Sînâ'da bireyleşim meselesini ele alan çalışmalar ise yok denecek kadar azdır. Nicolas Louis Rofougaran'ın kaleme aldığı **Avicenna and Aquinas on Individuation** başlıklı doktora tezi[35] bu tespitin kısmî istisnasını oluşturmaktadır. Zira yazar ontoloji ve fizik kesişiminde bireyleşim meselesini ele almakla birlikte, bireyleşimin teolojik, epistemolojik ve eskatolojik cihetlerini dikkate alarak her iki filozofu Aristoteles üzerinden karşılaştırma yoluna gitmektedir. Yakın zamanda bireyleşime dair yapılmış bir diğer çalışma István Lánczky tarafından kaleme alınan **Individuation of Material Substances in Avicenna's Philosophy**[36] başlıklı doktora tezidir. Tezin temel argümanı İbn Sînâ felsefesinde bireysel farklılığın madde ile açıklandığı, suretin ise özdeşlik ve birliği verdiği yönündedir. Yazara göre maddenin bireyleşim ilkesi olmasına bağlı olarak uzamsal konum tikelliğin nihai koşulu olarak kabul edilmelidir. İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi üzerinden dıştaki mahiyetin nasıl bireyselleştiğine, onun doğal tümele ilişkin yaklaşımının Thomas Aquinas'ta ne ölçüde sürdürüldüğüne ilişkin bir başka çalışma ise Gabrielle

[34] İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine"**, Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** 2/3 (Ekim 2015), s.35-74. Üçer bu makalede isti'dâd özelinde çıkan sonuçları da dikkate alarak onun daha ileri sonuçlarını başka bir makalesinde ele almaktadır. Bkz. İbrahim Halil Üçer, "Mıknatıs Nasıl Çeker: İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C.24, S.46 (2019/1), s. 1-63. İbn Sînâ'nın havâss'a dair geliştirdiği teorisinin tıpta ilaçların özelliklerinin açıklanmasına uygulanmasına dair yazılan bir makale için bkz. Emma Gannagé. "Between Medicine and Natural Philosophy. Avicenna on Properties (*khawāṣṣ*) and Qualities (*kayfiyyāt*)", ***The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures*** içinde, ed. Nader el-Bizri-Eva Orthmann, Beyrut, Ergon Verlag, 2018, s.41-66.

[35] Nicolas Louis Rofougaran, **Avicenna and Aquinas on Individuation**, Harvard University History of Science (Basılmamış doktora tezi), 2000.

[36] István Lánczky, **Individuation of Material Substances in Avicenna's Philosophy**, Pázmány Péter Catholic University (Basılmamış doktora tezi), 2019.

Galluzzo'nun kaleme aldığı **"Two Senses of 'Common': Avicenna's Doctrine of Essence and Aquinas's View on Individuation"**[37] başlıklı makaledir. Konuyla alakalı bir diğer makale Allan Bäck tarafından kaleme alınmıştır. **"The Islamic Background: Avicenna (b. 980; d. 1037) and Averroes (b. 1126; d. 1198)**[38] başlıklı makalede Bäck, İbn Sînâ'nın hem mahiyetler üzerinden hem de duyulur arazlar üzerinden bireyleşimi ele aldığını; bu açıdan da arazların birleşimi yoluyla bireyleşimin gerçekleşmesi ile nesnenin kendinde mahiyetinin dışta var olması üzerinden bireyleşimin açıklandığı yaklaşımı uyumlulaştırdığı senkretik bir açıklama ortaya koyduğunu söyler.

Tümel-tikel ilişkisi bağlamında İbn Sînâ'nın tümellere dair mahiyet teorisi etrafında geliştirdiği yaklaşımı, tümellerin doğal ve zihinde bulunuşuna bağlı olarak ortaya çıkan sorunların çözülmesi noktasında getirdiği çözümler henüz yeni yeni bazı çalışmalara konu olmaya başlamıştır. Mehmet Fatih Demirci tarafından kaleme alınan **İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi**[39] başlıklı doktora tezinde, tümellere ilişkin problemi tümellerin mahiyeti, idealar eleştirisi, tümellerin dışta tikeller üzerindeki tahakkuku ve tümelin bilgisi açısından tasviri bir şekilde ele alınmaktadır. Hasan Akkanat'ın kaleme aldığı **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)** kitabı[40], dışta, zihinde ve kendinde bulunduğu haliyle tümellerin statüsünü ve özellikle dışta tikellerde bulunan tümel anlamın soyutlanma ve zihinde mâkul bir anlama dönüştürülme sürecinde hangi aşamalardan geçtiğini Aristoteles, İskender, Fârâbî'yi de dikkate alarak İbn Sînâ üzerinden panaromik bir

---

[37] Gabrielle Galluzzo, "Two Senses of 'Common': Avicenna's Doctrine of Essence and Aquinas's View on Individuation", **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics** *içinde*, ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci, Berlin, De Gruyter, 2012, s. 309-337. İbn Sînâ'nın doğal tümel yaklaşımı üzerinden yorumlanan bireyleşim açıklamasının Latin felsefesi içerisindeki alımlanışına dair bir başka değerlendirme için bkz. Martin Mickave, "On The Latin Reception of Avicenna's Theory of Individuation, **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics** *içinde*, ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci, Berlin, De Gruyter, 2012, s. 339-363.

[38] Allan Bäck, "The Islamic Background: Avicenna (b. 980; d. 1037) and Averroes (b.1126; d. 1198)", ed. Jorge J.E. Gracia, **Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation (1150-1650)** *içinde*, Albany, State University of New York Press, 1994, s.39-66. Bäck'ın konuya dair daha önce yazdığı şöyle bir sunum metni de bulunmaktadır: Allan Bäck, "Ibn Sina on the Individuation of Perceptible Substances", **Proceedings of the Patristic, Medieval, and Renaissance Conference 14** *içinde*, 1989, s.23-42.

[39] Mehmet Fatih Demirci, **İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi** (Yayımlanmamış doktora tezi)**,** İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2012.

[40] Hasan Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)**, Adana, Karahan Kitabevi, 2016.

anlatımını sunmaktadır. İbrahim Halil Üçer tarafından kaleme alınan "**Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine**"[41] başlıklı makalesi İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet görüşü merkezinde dışta ve zihinde bulunan tümellerin ontolojik statülerini kabul etmeye imkan verecek bir tümeller teorisinin İbn Sînâ tarafından nasıl vazedildiğini ve bunun Kutbüddin er-Râzî tarafından ne şekilde dönüştürüldüğünü göstermektedir. Hasan Akkanat tarafından kaleme alınan **"İbn Sînâcı Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi"**[42] adlı makalede Tanrı'nın tikellere dair bilgisinin mahiyetine dair ikincil literatürde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Tehâfüt'te yaptığı İbn Sînâ okuması ve onun üzerinden yürüttüğü eleştiriden yola çıkarak, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikelleri bilmediği veya tikelleri bilmesinin onun zatına dair tek bir bilgiden kaynaklı olduğuna dair yorumları inceleyerek eleştirmektedir.[43]

Görüleceği üzere tümellere dair sınırlı çalışmaların içeriği, İbn Sînâ'nın tümeller yaklaşımının ontolojisi ile tümellerin bilgisi ve yüklemlenmesi meselesi üzerine odaklanmaktadır. Tikellerin ele alınışına dair öne çıkan temayül ise nesnel zeminin bütüncül değerlendirilmesi yerine; nesnenin bireyliğinin sonuçları bağlamında mead fikri ile ilişkili olması bakımından insan fertlerinin Tanrı'nın bilgisindeki keyfiyetinin incelenmesidir.

İbn Sînâcı tümelin tikele yüklenmesi bağlamında ortaya çıkan ancak sonuçları itibariyle doğal nesnelerin bireysel varlıklarının statüsüne uzanan bireyleşim meselesi, ilgili literatür içerisinde incelenmemiştir. Türsel çokluğu açıklayan şey, taşıyıcı olan

---

[41] İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** 6/2 (Ekim 2020), s. 23-66. İbn Sînâ'nın tümeller teorisine Kutbüddin er-Râzî'nin eleştirilerini ele alan bir başka makale için bkz. Wahid M. Amin**,** "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", trc. Burak Veysel Erman, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** 5/2 (Ekim 2019), s.21-54.

[42] Hasan Akkanat, "İbn Sînâcı Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi", **Beytulhikme**, 10 (2), 2020, s. 389-418.

[43] Yazar bu makale içerisinde aynı yaklaşıma sahip olduğunu düşündüğü Adamson, Marmura ve Terkan'ın yaklaşımlarını eleştirmektedir. İlgili makaleler için bkz. Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 82, No. 3 (1962), s. 299-312; Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", **Proceedings of the Aristotelian Society**. New Series, 105, 2005, s. 257-278; Adamson, "Knowledge of Universals and Particulars in the Baghdad School", **Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale**, 14, 2017, s. 141-164; Fehrullah Terkan, "Tanrı ve Cüz'îlere Dair Bilgisi", **Gazzâlî Konuşmaları**, hzr. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2012..

maddede çeşitlenme ve çokluğa imkan verecek şekilde oluşan mizâç ile bu mizâcın ortaya çıkardığı surete yönelik isti‘dâd iken; türsel suretin tahakkukunun dışta o türün bireyleri üzerinde gerçekleşmesi de dikkate alındığında mizâç-isti‘dâd ve türsel anlamın tikele yüklenmesinin kesişiminde kalan sorun, tüm bu doğal mantıkî açıklama bağlamında ortaya çıkan tümel-tikel ilişkisinde türleşmenin bizzat kendisi üzerinde tahakkuk ettiği bireyleşimin nasıl açıklandığı sorusunda gelip düğümlenmektedir. Bu çalışma maddede türsel sureti almaya yönelik ortaya çıkan hazırlık süreçlerini anlatan mizâç ve isti‘dâd teorilerini dikkate alarak doğal türlerin nasıl meydana geldiğini; türsel anlamın dışta türün bireyleri üzerinde tahakkuk etmesiyle bireyleşimin İbn Sînâ özelinde nasıl açıklandığı sorularına cevap arayarak literatüre katkı yapmaya çalışmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİRİNCİL İSTİ'DÂDLARIN OLUŞUMUNDA MADDÎ İLLETİN KONUMU

Bilfiil olarak oluşa gelen cevherlerin meydana gelişi nasıl açıklanır? Oluş ve değişimin açıklanması için hangi ilkelerin varsayılması gerekir? Maddî illet oluş ve değişime yönelik açıklamada nasıl bir fonksiyon icra eder? Kendisinden önce oldukça canlı bir sorun alanı olan oluş ve değişimin açıklanması, Aristoteles felsefesinin de çözmeye çalıştığı temel sorulardır. Aristoteles, mantığın temel aksiyomu olan çelişmezlik ilkesini ihlal etmeden oluş ve değişimi açıklamak durumundadır. Nitekim O, **Metafizik IV**'te metafiziğin cevherleri inceleyen bir bilim olduğunu ve cevherlere yönelik incelemeyi yaparken tartışmasız olarak kabul edilmesi gereken aksiyomların/mütearifelerin neler olduğunu söyler:

> "…Dolayısıyla varlıklar olmak bakımından varlıkları bilen kişinin, bütün varlıkların en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Şimdi bu kişi filozofun kendisidir ve bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkansız olduğu ilkedir. Çünkü böyle bir ilkenin hem bütün ilkeler içinde en iyi bilinen ilke olması hem de koşulsuz olması zorunludur. Çünkü herhangi bir varlığı kavramak için sahip olunması zorunlu olan bir ilke, bir başka ilkeye bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan bir şeye, zorunlu olarak her türlü bilgiden önce sahip olmak gerekir."[1]

İşte çelişmezlik ilkesi olarak adlandırılan temel ilke şudur: "Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkansızdır". Daha kısa ifadesiyle "Bir şeyin aynı anda hem olması hem de olmaması imkansızdır". Bu ilke burhânî (*apodeiktik*) olarak elde edilemez ancak akıl yoluyla (*noesis*)

[1] Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2017, 1005b9-19.

dolaysızca bilinir. Aristotelesçi metafizik ve dolayısıyla bütün bir bilim nosyonu, çelişmezlik ilkesinin kabulü üzerine inşa edilir.

Peki oluş ve değişimi açıklamada çelişmezlik ilkesinin fonksiyonu nedir? Çelişmezlik ilkesini varsaymadan mevcut olan bir cevherde meydana gelen niteliksel, niceliksel yahut konumsal değişimleri açıklayabilmemiz mümkün müdür? Aristoteles bunun mümkün olmadığını düşünür ve kendisinden önce çokluğu kabul etmeyen ve varlığın tek bir şey olduğunu düşünen Parmanides (m.ö. 560) ve Zenon'un (m.ö. 430) öncülük ettiği Elea Okulu ile doğadaki her şeyi duyusal oluş ve değişimlerden ibaret gören ve değişmeden kalan bir öz (*to ti ên einai*) fikrini kabul etmeyen doğa filozoflarını bu ilkeyi varsaymadıkları için yanılgıya düştüklerini söyleyerek eleştirir.

Çelişmezlik ilkesi varsayılmadığında aslında bir oluşa gelmeden ve değişimden söz edilememektedir. Çünkü Aristoteles oluş ve değişimi açıklayamayan filozofları yanılgıya götüren şeyin duyulur nesneleri gözlemlemeleri sonucunda onlarda çelişik veya karşıtların aynı anda varolduğu sonucuna gitmeleri olduğunu söyler. Antik yunan biliminin temel aksiyomu "Yokluktan hiçbir şeyin meydana gelmesi mümkün değildir" olduğu için meydana gelen herşeyin bir varolandan meydana gelmesi gerekir. Böylece nesnede karşıtların aynı zamanda var olmuş olması gerekmektedir. Bu kabul üzerinden oluş ve değişim; Anaksagoras'ın felsefesinde "herşeyin herşeyle karışmış olarak bulunması" ve onlardan diğerlerine baskın olan bir şeyin ortaya çıkmasıyla yeni nesnenin meydana gelmesi olarak açıklanırken; Demokritos'ta (m.ö. 370) varlıkların bölünemeyen en küçük parça olan atomların doluluğu ve onlar arasındaki boşluklardan meydana geldiği; dolu olanın varlık, boş olanın varolmayan olması ile açıklanır. Parmenides ise yoktan bir şeyin var olmayacağı ilkesi gereğince varolanları açıklamak için, dışta gözlemlenen şeylerin, zaten daha önce var olmuş olduklarını, dolayısıyla yokluktan varlığa çıkma gibi bir durumun sözkonusu olmadığını söyler. Aristoteles, Anaksagoras'ı, atomcu açıklamanın temsilcisi Demokritos'u ve zaman zaman da Empedokles'i (m.ö. 434), varlığı tek bir şey olarak kabul edip, herhangi bir oluş ve değişim kabul etmeyen Elea Okulu mensupları ve oluş-değişimi doğrudan dört unsurdan birine indirgeyen doğa filozoflarından ayrı bir yere koysa da onların açıklamasının doğru ve yeterli bir açıklama olmadığını düşünür. Platon ise geliştirdiği duyulurlar alemi ve idealar alemi ayrımıyla, dıştaki cevherlerin hakikî olarak var olmadıklarını söyleyerek iki ayrı varlık anlayışına sebep olmaktadır. Oysa

Aristoteles'e göre yok olan bir şeye aynı anlamda var demeksizin yani çelişmezlik ilkesini ihlal etmeden oluş ve değişimi açıklamak mümkündür. Dahası bunu Platon'un yaptığı anlamda varlıklara ilişkin duyulurlar ve akledilirler şeklinde iki ayrı ontik düzlem bulunduğunu varsayıp cevherî birliği bozmaksızın yapmak mümkündür. Bunun için Aristoteles, varolmayı kuvve (*dûnamis*) ve fiil (*energeia*) halinde var olma olarak ikiye ayırır. Bilkuvve olarak varolan, var-olmayanın çıkışının vasatını oluşturur. Dolayısıyla şey, yokluktan değil, "bilkuvve var-olandan" varolur yani bilfiil hale gelir. Anlaşılacağı üzere bu açıklama varlığın "aynı açıdan değil", bir açıdan bilkuvve; başka açıdan bilfiil olması dikkate alınarak yapılabilir. Bilkuvve alanında birden fazla karşıt olanın bulunması dikkate alınabilirken; bilfiil olarak karşıtların aynı yer ve zamanda bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla Aristoteles bilkuvve-bilfiil varlık ayrımını yaparak oluş ve değişimi açıklamada çelişmezlik ilkesini varsaymanın mümkün olduğunu ortaya koyar.

Bu açıklamanın bir diğer vechesi olarak Aristoteles "kendisinde herhangi bir hareket, oluş-bozuluş bulunmayan bir cevher"in yani hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici olarak Teos'un bulunması gerektiğini söyler.[2] Hareket etmeyen ilk hareket ettirici kendisinden sonra meydana gelecek ilk mevcuda hareket (*kinesis*) vermek için kabul edilmek durumundadır. Ezelî ve ebedî bir oluş-bozuluş ise bu hareketin sonucunda ortaya çıkar. Aristoteles hareket (*kinesis*) ile oluş-bozuluşu (*genesis-phthora*) ifade eden hareketin eksik bilfiil; energeia'nın ise tam bilfiil olduğunu söyleyerek birbirlerinden ayrıştırır. Ancak hareket veren ilkenin, hareketten ayrı bir oluşu ifade eden fiile çıkışı (*energeia*) nasıl meydana getirdiği, bu ikisini gerçek anlamda birbirinden ayıracak bir ilke olup olmadığını tartışmaz. Bu sebeple cevherî anlamda oluşun hareketten nasıl ayrılacağını, bir nesnenin fiile çıkışının hangi noktada ve ne sebebiyle gerçekleştiği açıklamasını Aristoteles dizgesi içerisinde bulamayız. Kinesis ve energeia arasındaki bu ayrım ve energeia yani oluşun nasıl gerçekleştiği meselesi, Aristoteles sonrasında hem Aristotelesçi hem de Yeni Platoncu şarihlerin çözmeyi amaçladığı önemli meselelerden birisi haline gelmiştir.

Aristoteles'in açık bıraktığı sorunun iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birisi fiile gelişin açıklanması; ikincisi ise fiil anlamı taşıyan suretin madde ile birleşmeden

[2] Aristoteles, **Metafizik**, 1009a20-38.

önce maddedeki sürecin mahiyetine ilişkin açıklamanın geliştirilmesidir. Oluşa ilişkin sonsuz imkan ve kuvveden ibaret olan madde, zamansız ve "defaten/birden" meydana gelen suret ve fiille çıkışın öncesinde, ona belirginlik kazandıracak nasıl bir süreç geçirmektedir ki suret ile türsel ve bireysel anlamda belirginlik kazanan "bireysel ve tek bir" nesne olarak meydana gelebilmektedir? Bu soruyu şöyle de ifade edebiliriz: Ayşe, "biricik bir insan ferdi olarak Ayşe" bir cevher olması bakımından maddesi itibariyle nasıl bir süreçten geçmektedir? İşte maddeye ilişkin bu soruşturma İbn Sînâ felsefesi içerisinde "isti'dâd ve teheyyu'" kavramları üzerinden kendisini gösterir. **Bu kavramlar bilfiilliğe bakan yanıyla**, Aristotelesçi Hareket Veren İlk Neden'in hareketten bilfiillik anlamında energeiaya geçişi nasıl sağladığı sorununun çözümüne bağlanır. Bağı sağlayan nokta ise İbn Sînâ'nın Yeni Platoncu "hareket veren ve varlık veren nedenler ayrımı"nı dikkate alarak oluşu "varlık verme" üzerinden temellendirmesidir. Zira burada suret, varlık veren ilk ilkeye bağlı olarak sudur teorisi içerisinde Faal akıldan gelen feyzin sonucunda maddeye gelir ve cevherî oluş/genesis gerçekleşir. Suret, maddedeki bilkuvvelik anlamının fiile çıkışı anlamına gelir. Peki sonsuz kuvve anlamı taşıyan maddenin belirli bir türsel anlamı bir birey üzerinde taşımasına imkan veren ilke nedir? İsti'dâd ve teheyyü/hazırlık kavramlarının **bilkuvveliğe bakan yanı** burasıdır ve bu yanıyla İbn Sînâ'ya oluştaki türsel çeşitlenmeye ilişkin maddesel hazırlığa dair daha ayrıntılı ve dakik bir açıklama yapma imkanı verir. Nitekim mutlak kuvve anlamının özelleşmesini sağlayan açıklama İbn Sînâ'nın geliştirdiği taşıyıcı olan maddedeki isti'dâd ve teheyyü aşamalarıdır. Çünkü Aristoteles'in kullandığı anlamda salt kuvvelilik, mutlak olan feyzin tahakkukunu gerektirecek bir hazırlığı ifade etmez. Bunun için daha ileri düzey maddesel hazırlığın sağlanması gerekmekte ve böylelikle ilk belirlenim olan türsel suret ile insan, kedi, ağaç gibi canlı tür anlamının ortaya çıkışı mümkün hale gelebilmektedir.

Bu bağlam dikkate alındığında **birinci bölüm**ün amacı, oluşun meydana gelmesi için türsel sureti almaya ilişkin isti'dâdî hazırlık süreçlerinin gerçekleşmesine imkan veren zemin olması bakımından maddî illetin "illet oluşunun" ne anlama geldiğinin incelenmesidir. İlk olarak maddî illete geçmeden önce İbn Sînâcı isti'dâd kavramının kökenleri ve kuvve kavramıyla ilişkisi ele alınacaktır.

İkinci olarak ise türsel bir belirlenim kazanmadan önce bütün oluşlara ilişkin kendinde mutlak bir bilkuvvelik durumunu ifade eden heyûlânın nasıl bir illet olduğu

ele alınacaktır. Üçüncü ve esas olarak ise cisimlik sureti kazanan heyûlânın bilfiil hale gelmesi ancak türsel belirlenime kavuşmadığı durumdaki maddî illet oluşu incelenecektir. Nitekim burada kuvvenin özelleşmesi ve maddenin belirli bir türsel surete ilişkin tam bir "münasebet" kazanması ancak mutlak imkandan hazırlığın son aşaması olan tam isti'dâdî duruma geçmesi ile gerçekleşmektedir. Bu minvalde maddî illetin nasıl bir işlevi olduğu, hazırlık bağlamında türlüğün ve bireyliğin nasıl ortaya çıktığı sorularına cevap aranacaktır.

İbn Sînâ doğal nesnelerin illetlerinin varlık ve mahiyetlerine ilişkin incelemeyi ve her bir nesnenin dört illetinin bulunmasının zorunlu olduğuna ilişkin ispatı **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**'ta yapar. Fiziğin teorik konularının ele alındığı **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'î**'de ise illetlerin varlığı postulat olarak vaz edilir; hareket ve durağanlığa konu olması bakımından cismin mahiyetine ilişen haller incelemeye tâbi tutulur.[3] İlliyet meselesi temelde **İlâhiyyât** ve es- **Semâ'u't-tabî'î** merkezinde ele alınmıştır. Zira İbn Sînâ'nın Şifâ külliyatı içerisindeki diğer metinlerinde illiyet meselesinin gereği olarak ortaya çıkan meseleler ele alınmaktadır. Külliyat dışında kalan metinlerde ise **İlâhiyyât** ve **Semâ'u't-tabî'î** metinlerindeki çerçeve takip edilmektedir.

İbn Sînâ ay-altındaki basit ve bileşik cevherlerin oluş-bozuluşlarını ve değişimlerini, türlerin ortaya çıkışını maddî illetlerde meydana gelen özelleşmiş kuvve halini ifade eden isti'dâd ve teheyyü kavramları üzerinden açıklar. Bu sebeple maddî illet olan heyûlâ ve bir türsel sureti almaya kâbil hale gelmesini sağlayacak şekilde onda meydana gelen özelleşme durumları bu bölümün temel meselesidir. Maddî illetin ve ona bağlı olarak sureti almaya yönelik isti'dâdın oluşum süreci olan hazırlığın (*teheyyu'*) meydana gelişini anlamak açısından fiziksel fail illet ve metafiziksel fail illet ayrımı dikkate alınmak durumundadır. Ancak **konumuz bağlamında maddî illetin hazırlık sürecindeki etkisi itibariyle hareket veren fail illetler, kendilikleri ve metafiziksel fail illetlerden ayrışması bakımından değil; sadece maddedeki etkisinin nasıl gerçekleştiği bakımından incelenmiştir**. Hareket veren fail illetlerin maddenin hazırlığı üzerindeki etkisinin incelenmesinin ardından bölümün temel meselesi olan maddî illetlerin varlık ve mahiyetleri açısından incelenmesine

[3] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'î**, nşr. Sa'îd Zâyed, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb,1975, s. 48, 5-10; krş. İbn Sînâ, **Fizik I**, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayınları, 2014, s. 59, 4-10.

geçilmiştir. Yukarıda da işaret edildiği üzere burada, maddenin ilk hali olan *heyûlâ* ve ikinci hali olarak cisimlik suretini alan *kâbil*in türsel sureti almaya ilişkin hazırlığı bağlamında maddî illet olmasının mahiyeti incelenmiştir.

Şimdi ilk olarak İbn Sînâ'nın isti'dâd kavramının kuvveyle olan ilişkisi ve isti'dâd teorisinin temel kavram ve ilkelerinin ele alınmasına geçebiliriz.

1.1. İbn Sînâ'nın İsti'dâd Teorisi ve Birincil İsti'dâdın Konumu

Bu alt bölümde öncelikle İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât** ve **el-Mekûlât**'ını merkeze alarak varlık olması bakımından varlığa ilişen genel kavramlardan birisi olan kuvvenin içerimleri; ikinci olarak kuvvelilik halinden isti'dâda geçişin nasıl olduğu ele alınacaktır. Mesele iki yönden incelenecektir. Birincisi isti'dâdın doğal nesnenin kurulumu ve sonrasında ortaya çıkan her türlü doğal ve irâdî durumun açıklanmasında kullanıldığı haliyle "genel anlam" bakımındandır. İsti'dâdın ortak anlamı şu sorular kümesi etrafında cevaplanacaktır: İbn Sînâ neden genel kuvve durumundan ayrı olarak özelleşmiş bilkuvvelilik anlamında isti'dâd teorisini geliştirme ihtiyacı duymuştur? Onun felsefesinin ana kabulleri içerisindeki hangi temel ilkeler isti'dâd teorisinin ortaya çıkmasını sağlamıştır? Böyle bir kavramsal ve önermesel çerçeveyi hangi sorunların çözümü için kullanmıştır?

Özel anlamı itibariyle isti'dâd, birincil ve ikincil isti'dâd düzeyleri bakımından ele alınacaktır. Birincil isti'dâdlar doğal nesnenin oluşu öncesindeki maddesel hazırlıkların bütünü için kullandığımız bir kavramdır. **İkincil isti'dâdlar** ise doğal nesnenin dışta bilfiil tahakkuku sonrasında sergilediği özellikler ve fiillerin meydana gelmesi için yapılan hazırlıklara işaret eder. Bu bağlamda ikincil isti'dâdlar doğal ve irâde-ihtiyar kaynaklı olmak üzere ikiye ayrılır. **Doğal kaynaklı ikincil isti'dâdlar**, unsurların, madenlerin ve bitkilerin sergilediği her türlü duyulur nitelik ve onlara ilişkin değişimlerde kullanılır. Duyulur nitelikler sahip olunan suretin bir lâzımı/gereği olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla sahip olunan surete ilişkin hazırlık olan birincil isti'dâd üzerinden dolaylı olarak açıklanır. Duyulur nitelikler dışta tezahür etmesi itibariyle ikincil doğal isti'dâdlar kapsamındayken; suretin gereği olması onu oluş öncesi o surete ilişkin hazırlık anlamındaki birincil isti'dâda bağlar. Mesela ateş

dışta meydana geldiğinde ateşlik suretinin gereği olarak sıcaklık niteliğine sahiptir. Onun duyulur niteliği olan sıcaklık, dışta tahakkuku itibariyle maddesine nispetle açıklanmaz. Ateşlik sureti kendisine hazırlanmış maddeye gelmeden önce ateşin sıcaklık niteliği hiçbir şekilde duyulur olmaz. Dolayısıyla surete ilişkin hazırlık olan birincil isti‘dâd, ikincil isti‘dâdın ortaya çıkışını belirler.

Doğal kaynaklı ikincil isti‘dâdlara ilişkin değişimler ise nesnelerdeki niteliksel değişimlerin açıklanması bakımındandır. Ateşin suyu kendisindeki sıcaklık niteliğinin etkisiyle ısıtması için suda ısınmaya ilişkin tam isti‘dâdın bulunması gerekir. Oluşu gerektirecek bir isti‘dâd olmadığı için ateşin suya teması bitince ısınan suda, ısınma niteliği gider ve su, sûrî doğasının gereği olan soğukluk niteliğine geri döner. Dolayısıyla doğal nesnedeki değişimler de ikincil isti‘dâd bağlamında açıklanır. Hayvanlarda ve insanların suretlerinin gereği olarak ortaya çıkan niteliklerinin açıklanması da, diğer canlılarda olduğu gibi birincil isti‘dâda atıfla gerçekleşir. Hayvanlardaki irade aracılığıyla gerçekleşen hareketin onlarda ortaya çıkartacağı yeni durumlara ilişkin oluşacak isti‘dâd ise *irade kaynaklı isti‘dâdlar*dır. Mesela avlanma niteliğine sahip bir aslanın belirli bir ava yönelik hazırlığı ve buna yönelik iradesi nispetinde ortaya çıkan isti‘dâdın, ikincil isti‘dâd kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Eğitilmeye müsait hayvanlarda ortaya çıkan özellikler de bu kapsamda ele alınabilir. Bir köpeğin eğitilerek av, arama kurtarma gibi işlerde maharet kazanması böylesi bir duruma örnektir. İnsanın irade ve bilhassa ihtiyarıyla yaptığı hareketlerle oluşan isti‘dâd ise, nefste ortaya çıkacak niteliklere ilişkin hazırlığı sağlar. Bu bağlamda insanın eylemleri ahlâka konu olan hal ve melekelerin kazanımına yöneliktir. İnsanda ortaya çıkacak her türden özellik, iradî ve ihtiyari hareketlere bağlı olarak ortaya çıkan ikincil isti‘dâdlar sonrasında tahakkuk eder.

Tez bağlamında esas olarak odaklandığımız kısım doğal nesnenin oluşunu önceleyen birincil isti‘dâdlardır. İkincil isti‘dâdları açıklamaya dahil ettiğimiz kısım ise türsel tahakkuk sonrası işaret edilir bir bireyin bireyliğinin onun sahip olduğu özellikler bütünü yoluyla olması ve bu özellikleri ortaya çıkartan olarak ikincil isti‘dâdların konumudur.

1.1.1. Kuvve Kavramının İçeriği ve İsti‘dâdla İlişkisi

İbn Sînâ, **İlâhiyyat**’ın **dördüncü** ve **beşinci makaleleri**nde varlık olması bakımından varlığa ilişen genel kavramları ele alır. Bu genel kavramlardan birisi de kuvvedir. **Dördüncü Makalenin İkinci Faslı**nda ise ayrıntılı bir kuvve[4] tahlili bulunmaktadır. Kuvveyle birlikte düşünülen fiil anlamı da kavramsal olarak analiz edilerek ikisi arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Günlük dildeki kullanım açısından düşünüldüğünde güçlü, kuvvetli anlamının ilk elde akla gelmesi, güçlü bir insanın herhangi bir engelle karşılaşmaması durumunda gücünün fiile çıkarken ikisi arasında görünür bir aralığın bulunmamasıyla ilişkilidir. İradeli ya da iradesiz olsun her tür hareketin ve fiilin öncesinde bir kuvve bulunur. İbn Sînâ’nın gündelik kullanım ve kendisinden önceki filozofların kuvve açıklamaları üzerinden yaptığı anlatım, kuvvenin fiile çıkışındaki aralığa ilişkin açıklamanın neye nispetle yapılacağı ile ilişkilidir. Kuvvenin iradeli ve iradesiz yani doğal etki (*fi‘l*) ve edilgi (*infi‘âl*) anlamları ise kuvve ile fiil arasında bir aralığın varsayılması ile varsayılmaması açısından nasıl farklılaştığını belirginleştirme amacı taşır. Buna göre iradeli fiillerin yani yapma ve yapmama imkanının olduğu durum ile bir şeyin kabul imkanlarının tamamı edilgin kuvve kapsamında değerlendirilir ve kuvve anlamı “imkan”a taşınır. Kuvvenin fiile çıkışındaki aralık/mesafenin imkan anlamı üzerinden ele alınması ve bunun oluş-bozuluş ve doğal değişimler açısından bizi ne açıdan ilgilendirdiğini aşağıda İbn Sînâ’nın yaptığı tasnif üzerinden belirginleştirmeye ve kuvve anlamının oluş ve niteliksel değişime ilişkin kabule hazırlık safhalarını anlatan isti‘dâd anlamına geçişe nasıl elverişli hale geldiğini ele alacağız. Cevherî tahakkuktan sonra ortaya çıkacak özelliklere yönelik insanda gelişecek yeni isti‘dâdların oluşumu meselesini ise ayrıca ele almayacağız.

İbn Sînâ beşli bir tasnife tabi tuttuğu kuvve anlamlarından ilk üçünün bir fiili yapma ve yapmama açısından kudret ile ilişkilendirilerek ele alınabileceğini

[4] Arapça k-v-y kökünden gelen kuvve kelimesinin Türkçe’deki literal karşılığı kuvvettir ve ilksel olarak fiili güç anlamında kullanılır. Ancak felsefî terminoloji içerisinde fiili güç anlamı kuvvenin anlamlarından sadece birisidir. Dahası oluşa hazırlık bağlamında veya fiili oluş sonrası özelliklere yönelik isti‘dâdî anlam bağlamında kuvve, henüz olmamışlığı ifade eder ve fiili güç anlamı olan hiçbir suret de onun kapsamında bulunmaz. İşte tüm bu sebeplerden dolayı bir karışıklık olmaması adına kuvvet yerine Arapça yazımı olan **kuvve**nin kullanılması tercih edilmiştir.

söylemektedir. İbn Sînâ sadece yapma fiili olan bir varlığın kudrete sahip olduğu kabulünü eleştirerek bu kısmı sorunsallaştırır ve Zorunlu Varlık'ın var etme yönündeki sürekli yapma fiilinin de kudret ile açıklanacağını ispat eder. Şimdi öncelikle kuvvenin hangi anlamlara geldiği üzerinde duralım.

1) Kuvve ilk olarak canlılardaki "güçlü-kuvvetli olma" anlamı için vaz edilmiştir. Nicelik ve nitelik açısından insanların çoğunluğu tarafından gerçekleştirilemeyecek ölçüde zorlu fiiller bu anlamdan çıkar. Anlamın zıddı zayıflık (*za'f*) olarak adlandırılır. İbn Sînâ kuvveyi ilk olarak akla gelen anlamı olan kudretle ilişkilendirir ve kuvvenin, kudret anlamındaki bir fazlalık ve pekişme olduğunu söyler. Zira kudret, iradeye sahip bir canlının istediği zaman kendisinden fiilin meydana geldiği, istemediği zaman gelmediği bir anlamdır ve zıddı acizliktir.[5] Kuvvenin yani ziyadeliğin olduğunun varsayılması için öncelikle kudretin bulunması gerekmektedir. Zayıfta da güçlüde de bulunan kudret, bir kişinin zorlu işleri daha fazla yapmasına imkan veriyorsa ona güçlü/kuvvetli diğerine ise zayıf deriz.

2) Kuvvenin ikinci anlamı ise birinciden aktarılmış olarak "kolaylıkla etkilenmeme" anlamında kullanılmıştır. Güç gerektiren fiiller yapan kişi, o şeylerin direnciyle karşılaşır. Güç uyguladığı nesneden gelen direnç, eylemi yapan kişinin gücünü zayıflatıp onun eylemini tamamlamasına engel olabilir. Bu sebeple eylemde bulunan kişi güç uyguladığı nesneden etkilenmiş ise ona zayıf; etkilenmemiş ise ona güçlü/kuvvetli denilir. Bu kısımda kuvve, etki edende bulunana nispeti üzerinden açıklanmıştır.

---

[5] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, nşr. G. Kanavâtî ve S. Zâyed, Kahire, [y.y], 1960, s. 170, 4-9; İbn Sînâ, **Metafizik I,** çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2004, s. 152, 4-9. İbn Sînâ kudret anlamındaki kuvvetin anlaşılmasında bir sorun olduğunu söyler. Zira bu görüşü savunanlar kudretin ancak yapma ve yapmama özelliğine sahip bir şey için olduğu, "sadece yapma" özelliği olan bir şeydeki anlamın kudret olarak kabul edilemeyeceğini düşünmektedirler. Burada İbn Sînâ Eşarî kelamcılarının "Zorunlu Varlık" kabulünün onun sadece varlık verici ilke olduğunu kabul etmeyi ve dolayısıyla sadece var etme ilkesi olan Zorunlu Varlık'ın kudrete sahip olamayacağı kabulünü eleştirmektedir. Bunun yanı sıra kudretin "yapma ve yapmama" anlamını taşımasının, dışta sürekli var etme/yapma olarak tezahür eden Zorunlu Varlık'ın fiili ile çelişmediği ve varlık anlamında kudretin bulunduğunu ispat etmektedir. Buna göre şartlı önerme ile yapılan kudret tanımında önermenin doğruluğu şartlı önermenin "dilemediğinde yapmaz" kısmının meydana gelmesini zorunlu kılmaz. Burada mantıksal doğruluk, dışta her iki durumun da meydana gelmiş olmasını gerektirmemektedir: "…Bu iki şartlı önerme yani dilediğinde yapar ve dilemediğinde yapmaz önermeleri şartlı önerme olarak kudretin tanımına girer. Şartlı önermenin doğruluğu veya yüklemli önermenin doğruluğu, orada herhangi bir biçimde istisnanın bulunmasını gerektirmez. Çünkü dilemezse yapmaz hükmümüzün doğruluğundan, "Fakat o bir vakitte dilemedi" hükmünün doğru olması gerekmez". Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, s. 172-173, 13-12; İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 154-155, 13-15.

3) Üçüncü anlam ise kuvvenin, kudret kavramının pekiştirmesi olarak "herhangi bir şey yapmasa bile etkilenmeme" anlamına taşınması ile olur. Böylece herhangi bir eylemde bulunmasa bile, insanın kendisi dışındaki nesne ve durumlardan "çok az etkilenmesi"ne yani bunların karşısında mukavemet göstermesine kuvve denilmiştir. Mesela güçlü karaktere sahip bir kişi yaşadığı olumsuz bir durumdan, kaza yahut afetten, insanların eylemlerinden çok az etkilenir. Burada herhangi bir etkide bulunmasa da etki eden karşısında bulunan edilginin, kendisine yönelik etki karşısında güçlü olması söz konusudur.[6]

4) Kuvvenin dördüncü anlamı, irade olmasa da bir nesnede bulunan değişim ilkesine (*mebdeü teğayyür*) karşılık gelen bütün hallerdir. Bu değişim ilkesi, bulunduğu nesneden kaynaklansa da başka bir şeye dönüştürmesi sebebiyle bir başkasında meydana gelir. Böylece kuvvenin, kendisinin dışındaki bir nesnede meydana getirdiği değişimler dikkate alınmaktadır. Mesela ateşteki sıcaklık kuvvesi yahut sudaki soğukluk kuvvesi bulunduğu nesnenin dışında başka bir şeyi etkiler ve onda niteliksel değişim meydana getirir veya cevherî değişimi ortaya çıkartacak bir maddesel hazırlık sağlar. Bu örnek iradesiz doğal hareketin kaynağı olan doğal kuvveye bir misaldir.

İbn Sînâ'nın verdiği bir diğer örnek, iradeli bir hareketi dikkate alarak hasta olan doktorun kendisini iyileştirmesi örneğidir. Doktor kendisini tedavi ettiğinde kendisinden kaynaklanan bir fiilin kendisinde gerçekleştiği bir değişimin ilkesi olur. Ancak doktor, hasta olması bakımından ve doktor olması bakımından iki ayrı itibara sahiptir. Doktor olarak etkide bulunurken, hasta olarak tedavi karşısında edilgin bir haldedir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle adeta doktor bu durumda iki parçaya ayrılmış gibidir: Doktor sureti açısından hareket ettirenken; bedeni bakımından hareket edendir.[7] Dolayısıyla bu kuvve anlamında, kuvvenin nesnenin "kendisindeki yapma ve yapmama edimi" ile ilişkili olan kudret anlamının dışında, kuvveye sahip olan nesnenin kendisinden başka bir nesne üzerinde bulunduğu etki ve bunun sonucunda gerçekleşen niteliksel değişim dikkate alınmaktadır.

---

[6] İbn Sînâ**, eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, s.170-171, 9-3; İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 152-153, 10-6.
[7] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, s. 171, 4-12; İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 153, 7-15.

5) **Cevherîn fiili tahakkukunu önceleyecek şekildeki kuvve anlamı ise, hem ay-üstü alemde akılların ve feleklerin hem de oluş-bozuluşa konu cisimlerin varlığa gelmesi ile ilişkili olan anlamdır ve tezimiz açısından esas odaklandığımız mesele bu kuvve anlamı ve onun isti'dâd ile nasıl ilişkilendiğidir**. İbn Sînâ, bir şeyde kudret yahut kuvve fazlalığı bulunsa bile onun bu kuvve sayesinde bilfiil fail olmasının "zorunlu" olmadığını; kuvvenin bir şeyi "yapma ve yapmama imkanı" anlamında kullanıldığını söylemektedir.[8] Yapma ve yapmama anlamındaki imkan, ontolojik düzleme taşınarak henüz varlığa gelmemiş anlamında "bilkuvve mevcut"; varlığı kabul etme imkanı ve varlık anlamının fiili durumu karşısındaki edilgenliğini ifade etmek amacıyla "edilgin kuvve (*kuvve infiâliyye*) olarak kullanıldığı bir teorik çerçeve ortaya çıkmıştır. Bizim araştırmamıza konu kıldığımız kısım, varlığı kabul etmeye ilişkin infiâli kuvve anlamının, türsel ve bireysel belirlenimde nasıl bir rol oynadığını tespit etmek üzere son anlamdır. Türsel tahakkuk sonrası özellikle bireyleşim açıklaması bağlamında önemli olan özelliklere yönelik isti'dâd alanı ise bireyleşim sorununu ilgilendirdiği kadar mesele edilecektir. Bu bağlamda kuvvenin imkan anlamı, meydana gelecek şeyin imkan durumunda bulunması dikkate alınarak söylenirken; kabul durumunda olan edilgin kuvve ise, meydana gelecek olan şeyin değil; onu kabul edecek konunun kabule ilişkin durumu dikkate alınarak söylenmiştir. Cevherî anlamda bilfiil olma ile tahakkuk etmiş nesnede gerçekleşen her türlü edimi açıklayan etki anlamında fiilin ayrı düşünülmesi gerekir. Bu noktada edilgin kuvvenin hareketlenme veya şekillenme olarak ortaya çıkan yetkinliği "etki (fiil)" olarak isimlendirilmiştir. İbn Sînâ'ya göre bunun sebebi, kuvvenin ilk anlamı etkide yani fiilde bulunma anlamı olduğu için, imkan düzleminde potansiyel bir kabul ifade eden edilgin kuvvenin içerdiği anlamın tamamlanması/yetkinleşmesi hali, fiili bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu etki ile edime bağlı değişimin meydana gelmesi kastedilmiştir.[9]

---

[8] Bilhassa Aristoteles **Metafizik Theta** kitabı merkezinde imkan ve kuvve kavramları arasındaki ilişki için bkz. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011, s. 44-48.

[9] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, s. 171-172, 13-5; İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 153-154, 16-5. İbn Sînâ'nın etki ve edilgi üzerinden yaptığı bir kuvve tasnifi için bkz. İbn Sînâ, **Necât**, nşr. Macid Fahri, Beyrut, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985. s. 250; krş. İbn Sînâ, **en-Necât: Felsefenin Temel Konuları**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013, s. 193. Aynı istikamette daha özet bir tasnif için bkz. İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Âlâî**, çev. Murat Demirkol, İstanbul, TYEK Yayınları, 2013, s. 208.

Farklılıkları olmakla birlikte İbn Sînâ'nın kuvveye dair bu tasnifi Aristoteles'in **Metafizik Delta**'da yaptığı kuvve tasnifine dayanır.[10] Aristotelesçi anlatımı takip ederek kuvvenin anlamlarını ele almasının ardından İbn Sînâ hareket ve fiillerin ilkesi olması anlamındaki kuvveden, **tezahür etme biçimlerinden hareketle kuvveyi incelemeye** geçer. Hareket ve fiillerin ilkesi olan kuvvelerden bazıları düşünme (*nutk*) ve tahayyüle bitişirken; diğer bir kısmı onlara bitişmez. Burada İbn Sînâ iradeli ve doğal hareketlerin ilkesi olması bakımından ayrıntılı bir kuvve analizi yapar. İnsanın fiilleri açısından dikkate aldığımızda hareketin ilkesi olan kuvvelerden bazıları akla nispet edileceği gibi, tahayyül ve vehim gibi iç idrake ilişkin kuvveler olabilir. Kuvvenin fiile çıkabilmesi ise tercihte bulunma durumu anlamına gelen tereddüt halindeki bir iradeden, organları harekete geçiren kesin iradeye (*irâde-i câzime*) geçiş ile gerçekleşir. İbn Sînâ bu noktada nefste bulunan bu kuvvelerden fiile geçişin doğrudan olamayacağı üzerinde durur. Eğer öyle olsaydı iki zıt fiilin ve hatta iki zıt arasında bulunan tüm fiillerin aynı anda ortaya çıkması gerekirdi. Zira bu fiillerin hepsi kuvve halinde bulunur. Oysa bu fiillerin aynı anda ortaya çıkması imkansızdır. Bunların arasından bir fiilin tahakkuk etmesi için onu diğerlerinden ayıracak olan kesin iradenin ortaya çıkması gerekmektedir. Bu sebeple kuvvenin fiile çıkması kesin iradeye bağlanmaktadır.[11] Bu noktada yukarıda birinci anlamda geçtiği üzere kuvvenin "istediğini yapma ve yapmama" anlamındaki kudretle ilişkili olan irade anlamının, istediğini yapma yönünde karar kılmış kesin bir irade anlamına dönüşmesi söz konusudur.

Düşünme ve tahayyül etme kuvvetine sahip olmayan şeylerde bulunan kuvveler ise, tam anlamıyla "edilgin kuvveye (*el-kuvvetü'l-münfa'ile*)" bitiştiklerinde etki zorunlu olarak ortaya çıkar. Yukarıda iradeli hareket ve fiillerin ilkesi olması bakımından kuvve; burada canlılıktan kaynaklı bir iradeye sahip olmayan unsurlar, madenler ve bitkiler gibi doğal nesnelerdeki hareketlerin ilkesi olan kuvvenin fiile çıkışının nasıl gerçekleştiği ele alınmaktadır. **Belirginleştirilmesi gereken nokta ise, kuvvenin nasıl olup da etki anlamındaki fiilden bilfiil cevherî meydana geliş anlamında fiili gerektiren bir isti'dâdî edilgi durumuna dönüştüğü meselesidir.**

[10] Aristoteles, **Metafizik**, 1019a15-1019b15.
[11] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, s. 173-174, 13-15; İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 155-156, 15-8.

Bu mesele aynı zamanda doğal nesnelerde sureti almaya ilişkin isti‘dâd ve hazırlık kazanma süreçlerinin analizinin yapıldığı bağlamı ifade eder.

İbn Sînâ nesnenin tahakkukunu önceleyecek şekilde isti‘dâdî edilgi hali ile bir nesnede harekete bağlı ortaya çıkacak etkiyi almaya yönelik oluşan edilgiye ilişkin ayrımı daha net biçimde **Burhân/İkinci Analitikler**’de yapar.

Nesne etkide *(fi‘l*) bulunduğu veya başka bir etki karşısında edilgin (*infi‘âl*) olduğu her durumda ondaki hareketlere bağlı olarak ortaya çıkan isti‘dâdî bir durum içerisindedir. Zira bir isti‘dâd oluşumundan söz etmeden oradaki hareketleri açıklamak mümkün olmayacaktır. Nasıl ki bilfiil varlığa gelme açısından özelleşmiş bir kuvvelilik halini ifade eden tam isti‘dâd ve hazırlığın (*teheyyu’*) meydana gelmesi durumunda sürekli akış halinde olan feyzin defaten o şeye isabet etmesi doğal bir zorunluluk ile ortaya çıkıyorsa; nesnenin doğal infiâl durumu içerisinde olduğu her türlü doğal etki karşısında da aynı hazır olma durumu söz konusudur. Ancak bu defa oluşan isti‘dâd mevcut olan nesnede infiâl meydana getirmesiyle orada bir hareket oluşturur; feyzi veren ilkeye benzer şekilde bilfiil var kılmadan söz edilemez. Ayrıca infi‘âlî durumda az etkilenme-çok etkilenme gibi azlık-çokluk halleri nispet edilirken; bilfiil tahakkuk için bir azlık-çokluktan söz edilemez. Anlaşılacağı üzere bir isti‘dâd doğal bir hareket ortaya çıkartırken; diğer isti‘dâdî hazırlık bilfiil varlığa gelmeye ilişkin olmaktadır. İlkinde etki veya edilgi anlamında hareketin meydana gelmesi zorunlu iken; diğerlerinde varlığa gelme zorunlu olarak tahakkuk eder. Zira tam isti‘dâdın her neye yönelik ise oluştuğu o anda kendisine yönelik hareket veya varlığın meydana gelmemesi mümkün değildir. Bunun dışında bulunan maddesel hazırlıklar ise yapay, irâdeye bağlı ve arzuya dayalı hareketlerden kaynaklıdır. İbn Sînâ harekete ve bilfiil var olmaya yönelik isti‘dâdları ve doğal zorunlulukla meydana gelmeye yönelik olan ve bunların dışında bulunan isti‘dâdları **İkinci Analitikler**’de şöyle ayırır:

> “**Maddelerin çoğunda isti‘dâdın meydana gelişi esnasında tamlığın meydana gelmesi gerekmez. Çünkü o maddenin tamlığı, hareket ettirici bir illetin hareketiyle meydana gelir**. Her hareket ise bir zamanda meydana gelir ve sonunda surete varır. Yapay şeylerde de durum böyledir. Onlarda da sadece unsurun varlığıyla suretin varlığı gerekli olmaz. Çünkü unsur her yerde surete yönelmez ve surete yönelmesi ancak bir fail illetle olur. Şayet fail illet, yabancı ve dışarıdan ise, unsura bazen gelir bazen de gelmez. Şayet illet doğal ve şeyin cevherinde mevcutsa ve doğal

> bir güç (*kuvve*) olduğu için boyun eğdirmeyle ve bizzat etki (*fi'l*) yapıyorsa, tam isti'dâd meydana geldiği ve onunla karşılaşıldığında etkide bulunmaması (fiillerinin ondan çıkmaması) mümkün değildir.
> Bil ki: Bir hareketin ilkesi olan illetlerin bir kısmı, kabul edicinin (kâbilin) vazedilmesiyle birlikte vazedilmesinden [dolayı] malulün vaz edilişinin zorunlu olmadığı illettir ve bir kısmı da kabul edicinin vazedilmesiyle birlikte malulün vazedilişinin zorunlu olduğu illettir. Çünkü **bütün doğal güçler, edilginle karşılaştıklarında etki (*fi'l*) zorunlu olur. Yapay, iradi ve arzuya dayalı vb. güçlerin ise edilgin güçle (*el-kuvvetü'l-münfa'ile*) birleşmelerinden bir etki ve edilgi zorunlu olmaz.** Bu illetler, her ne kadar zorunlu olarak karışsalar da, rastgele değil bir gayeye bağlı olarak etki ederler."[12]

İbn Sînâ'nın pasajda ilk olarak dikkat çektiği şey, maddede meydana gelen isti'dâdların büyük çoğunluğunun maddedeki bulunuşu açısından tam isti'dâda erişip belirli bir etkiye ve varlık verici fiile yönelik tamlığına kavuşmamış olduğu yönündedir. Zira isti'dâdlar hareketlere tâbi olarak oluşur ve eksiklikten hangi etkiye yönelik olarak ortaya çıkacaksa ona doğru giden bir tam isti'dâd süreci içerisinde bulunurlar. Hazırlık sağlayıcı hareketler sonucunda oluşan isti'dâd dışta tahakkuk etmiş nesne üzerinde meydana geldiğinde onda her tür etki ve değişimi ortaya çıkartacak hareketler/edilgiler oluştururken; oluşu açıklama bağlamında ise isti'dâd bu kez bilfiil hale gelmek üzere varlık feyzini almaya hazır hale gelişi ifade eder. İsti'dâdın hangi noktada hareketi meydana getirici bir hazırlık olduğu hangi noktada ise bilfiil olmaya yönelik bir hazırlık olduğunun cevabı ise bu bağlamda verilmemektedir. Zira ayrım nesnedeki değişim ve nesnenin cevherî anlamda oluşundaki değişim kısmına odaklanmakta ve bu değişimlerden her birinin açıklamasında maddedeki duruma yönelik, onda ortaya çıkan sonuçtan yola çıkarak yapılan bir açıklama olmaktadır. Nitekim İbn Sînâ bilfiil meydana gelişlerde hazırlık oluşturan hareketlerin sonunda surete varmakla sonuçlandığını söyler. Bu durum yapay nesnelerin meydana gelmesinde de böyledir. Pasajdaki ikinci ayrım, varlık verici ilke için sözkonusu olmasa da kâbilde edilgiyi almaya yönelik oluşan isti'dâdın sonucunda etkinin zorunlu olup olmamasıdır. Doğal olarak etkide bulunan failler, ona yönelik isti'dâdı kazanmış bir şeyde zorunlu olarak etki eder. Buradaki temel husus fail illet oluşun o şeyin cevherinde bulunan doğal bir kuvve ile bizzat etkide

[12] İbn Sînâ, **İkinci Analitikler (el-Burhân)**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2006, s. 235, 1-14.

bulunmasıdır. Mesela ateşin kuru ve sıcak olmasından yani onun suretinin gereği olan özellikleri sebebiyle, yanmaya isti‘dâdlı olan ve halihazırda bir ateşin etkisine açık bulunan ve o etkiyi almasına yönelik bir engeli de olmayan bir nesnenin yanması zorunlu olarak ortaya çıkar. Oysa yapay, iradeye bağlı veya arzuya dayalı olarak ortaya çıkan tüm etkilerin, kendilerine yönelik isti‘dâdı olan şey üzerinde zorunlu bir etkisi olmaz.

Doğal isti‘dâdlardan düşünme ve tahayyülün olduğu iradî ve ihtiyarî isti‘dâdların oluşum kısmına geçildiğinde fiilin gerçekleşmesi ile kuvve arasında yapıp yapmama anlamında kesinleşmemiş bir irade bulunduğunun söylenmesi gerekir. Bu irade ne zaman kesin bir iradeye dönüşürse kuvveden fiile geçiş o zaman mümkün olmaktadır. Doğal kuvvelerde ise, failin fiilinin zorunlu olarak ortaya çıkmasını yani kuvveden fiile geçişi sağlayacak durum, oradaki edilginliğin tam edilginlik kuvvesine (*el-kuvvetü’l-infiâliyyetü’t-tâmme*) dönüşmesidir. Bu dönüşümün gerçekleşmediği durumda edilginlik kuvvesinin, konusu olan maddesindeki duruma göre; tam, eksik, yakın ve uzak edilginlik kuvvesi olarak bulunması söz konusudur. İbn Sînâ, edilginlik kuvvesinin tam ve eksik olma durumunu, spermde ve çocukta bulunan “adam olma kuvvesi”ni karşılaştırarak örnekler. Buna göre spermdeki adam olma kuvvesi eksiktir. Bu sebeple gerçek anlamda bir edilginlik kuvvesi yoktur diyebiliriz. Çünkü edilginlik, bir etki/fiil sonucunda adamlığın meydana gelmesini gerektirecektir ama kendinde spermin böyle bir hazır olmuşluk durumu yoktur. Nitekim spermdeki kuvve, adamlığa hareket ettiren kuvve öncesinde, onu çocuk olmaya götürecek yani zigot, embriyo gibi bulunuşları ortaya çıkartacak başka hareket ettirici kuvvelerle karşılaşmak durumundadır. Bu sebeple çocuktaki adam olma kuvvesi tam edilginlik kuvvesi iken; spermdeki, eksik edilginlik olarak hakikatte fiili gerektirmeyen bir hali ifade eder.

Sperm, çocuk oluncaya değin aradaki hareket ettirici kuvvelerin fiile çıkışıyla geçirdiği dönüşümlere nispetle bilkuvve adamlığa nispet edilebilmiştir. Nitekim ilk madde, taşıdığı kuvveler itibariyle her şey olma potansiyeline sahiptir (*el-kuvvetü’l-ûlâ hiye bi’l-kuvveti küllü şey’*). Meydana gelen şey, kendisi dışındaki nesnelere ilişkin kuvveti engellemek suretiyle ortaya çıkar. Fiilin taallukuna dair hazırlık için engellenen kuvvenin ortaya çıkması ise öncelikle onu engelleyenin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Engelin bulunmadığı yani bir şeye ilişkin kuvvenin ortaya çıktığı durumda ise fiili gerektirecek isti‘dâdın tamamlanması için bir karineye ihtiyaç

duyulur. İşte bu uzak kuvvedir (*kuvve ba'îde*). Mesela spermin zigot olmaya dair yakın kuvveye sahip olması yani ona ilişkin isti'dâdının tamamlanması için onu kabul edecek bir yumurtanın bulunması gerekmektedir. Yumurtanın spermi kabul etmesi sonucunda gerçekleşen zigot olmaya yönelik tam isti'dâd, zigota ilişkin fiilin gelmesini zorunlu kılar. Yakın kuvve ise (*el-kuvvetü'l-karîbe*), fiilinden etkilendiği fail kuvveden önce, arada başka bir fail kuvvenin kendisine bitişmesine ihtiyaç duymayan kuvvedir. Mesela ağacın kendisi, onun malzemesinden anahtar yapılması bakımından anahtar oluşun yakın kuvvesine sahip değildir. Ağaç, anahtarlığa ilişkin hazırlığı meydana getiren fail kuvveden önce, başka bir fail kuvvenin hareketine ihtiyaç duyar. Bu da ağacı kesip, parçalayıp yontarak, anahtar olma kuvvesine elverişli hale getiren fail kuvvedir. Böylece ağaç, anahtar olmasını sağlayacak olan fail kuvveden etkilenmeye hazır hale gelir (*sümme ba'de zâlike teteheyye'ü li-enne tenfe'ile min mülâkâti'l-kuvveti'l-fâ'iliyyeti li'l-miftâhiyye*).[13] Bu durumda ağacı kesen, yontan ve onu anahtar olması için hazırlayan, anahtarlığın uzak kuvvesini meydana getirirken; anahtarlık kuvvesinin onda oluşmasını sağlayan fail/marangoz ise ondaki yakın kuvveyi meydana getirir.

Kuvvenin iradenin devreye girdiği yani düşünce ve tahayyüle bağlı olarak fiilin ilkesi olması ile düşünce ve tahayyülün dahil olmadığı haliyle doğal kuvvelerin fiilin ilkesi olmasını analiz etmesinin ardından İbn Sînâ, kuvvenin kendisi aracılığıyla oluştuğu vasatı inceler. Burada bağlam, dış dünyada müşahede edilen fiillerin neye dayalı olarak ortaya çıktığını tespit ederek onlara ilişkin kuvve anlamının nasıl işlev gördüğünü incelemek üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla inceleme, fiil alanını dikkate alarak kuvvenin o fiilin ortaya çıkışında nasıl bir ilke olduğunu tespit etmeye yöneliktir.

Kuvveler *(1)* doğa *(2)* adet ve alışkanlık *(3)* sanat/ zanaat *(4)* tesadüfi/raslantısal olarak meydana gelir.[14]

[13] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, s. 174-176, 16-2; İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 156-157, 9-10.

[14] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, s. 176, 3-4; İbn Sînâ, **Metafizik I,** s. 157, 11-12. Aristoteles **Metafizik**/**Zeta'**da oluşun analizini yaptığı bölümde olan şeylerin a) doğa b) sanat/zanaat c) rastlantısal olmak üzere üç farklı şekilde meydana geldiğinden söz eder. Burada alışkanlığa bağlı bir olmadan söz etmezken, oluşun kendisi üzerinden açıklandığı kuvveler zikredilmeksizin bir oluş açıklamasında bulunulur. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 1032a12-14.

İbn Sînâ **doğal kuvveleri iki açıdan** incelemeye tabi tutar. **Birincisi**, doğal nesnelerin meydana gelmesinde onların taşıyıcısı olan maddede bulunan imkanların tamamını ifade eden kuvve ve isti'dad anlamıdır. Kuvvetin buradaki durumu nesnenin kurulumunu önceler ve var olması için dışsal bir fiili/varlık feyzini gerektirir. Fiil açısından bakıldığında ise, var kılma fiilinin şeyler olarak tahakkuk etmesi kuvvetlerdeki hazırlık ve isti'dâd kazanma/özelleşme üzerinden açıklanır. **İkincisi** ise, doğal nesnelerin kendilerinden çıkan zâtî hareketlerinin ilkesi olan kuvveler ile fiil arasındaki ilişki bağlamında incelenir. Burada inceleme, nesnede meydana gelen fiil üzerinden olacak şekilde sondan başa doğru gerçekleşir. Eğer sürekli akış halindeki varlık feyzi, nesnede ortaya çıkan bir fiil olarak kendisini göstermişse orada mutlaka o fiilin ortaya çıkışını gerektirecek şekilde hareketin ilkesi olan bir kuvve bulunmak durumundadır. Dolayısıyla yine dışsal bir varlık feyzi/fiili olmaksızın zâtî kuvveden fiil ortaya çıkmaz.

Doğal kuvvelere ilişkin birinci açıklama, türsel tahakkuk anlamında oluşa ilişkin bir açıklamadır. İkinci açıklama ise doğal kuvveler ile adet/alışkanlık, sanat ve tesadüfe dayalı olarak ortaya çıkan kuvveler açısından ortaklık arz eder. Zira doğal yahut iradeli nesnede ortaya çıkan fiilin meydana gelmesini mümkün kılması açısından kuvvenin temellendirilmesi yine doğal kuvvelerin varlığı üzerinden yapılmaktadır. Doğal kuvve ile iradeli kuvvenin farkı, ikincisinde düşünme ve tahayyül aracılığıyla yapma ve yapmama anlamında bir tercihin bulunmasıdır. Bu sebeple iradeli tüm hareketlerin fiile çıkışında iradenin kesinleşmesi sebebiyle hareket ve fiil arasında bir fasıla bulunurken; doğal kuvvelerin hareketler aracılığıyla hazırlığı fiile çıkışı zorunlu kılar ve arada herhangi bir fasıla söz konusu değildir.

Sanat/zanaate ilişkin kuvveler, hangi kuvveyi ortaya çıkartıyorsa ona ilişkin madde ve araçların kullanımı ile ortaya çıkan hareketler sonucunda nefste o sanata ilişkin bir melekenin meydana gelmesi anlamına gelir. Adet/alışkanlık sayesinde meydana gelen kuvveler ise daha geniş bir fiil alanını kapsar. Alışkanlık edinerek oluşan kuvveler, bir araç kullanımı ile olabileceği gibi; arzu yahut öfke veya düşünce gücüne bağlı olarak oluşabilir. Bazı durumlarda ise başka bir gayeye yönelik olmasına rağmen bir adete ilişkin kuvve oluşması ile nihayetlenen hareketler bulunur. Mesela sabah kalkınca bir bardak su içmek, böylesi bir alışkanlık edinmek gayesiyle değil sadece susuzluğu gidermek amacıyla yapılmış olabilir. Ancak uzun bir süre boyunca

aynı vakitte su içmeye devam etmek, bu alışkanlık neticesinde "sabah kalkınca su içme"ye ilişkin bir kuvve oluşturur. Oysa bu eylemin başlangıcında böyle bir alışkanlık kazanmak amaçlanmamıştı. Gündelik hayatta alışkanlık kazanmak amacıyla olmasa da belirli şartlar altında sürekli yapılan eylemlerin farkında olunmadan alışkanlığa dönüşmesi böyle gerçekleşir. Toplumsal bağlamda ortaya çıkan eylemlerin bir kısmı da böylesi bir adetin oluşmasının amaçlanmadığı veya başka gayelere yönelik olduğu halde sürekli yapılmak suretiyle adete dönüşür. Özellikle toplumsal yapılar vesilesiyle belirli kurallar içerisinde sürekli yapılan eylemler, fiilin kendisinde gaye edinilmeyen bir adeti meydana getirir. İbn Sînâ, sanat/zanaat aracılığıyla gerçekleşen kuvvelerin oluşumunda birtakım metotların, aletlerin kullanılması sebebiyle onun alışkanlık aracılığıyla gerçekleşen kuvvelerden ayrıldığını söylese de temelde her ikisinin de belirli bir hareketi temrin ederek kazanılması bakımından ortak olduklarını belirtir. Ayrıştıkları nokta ilişkili oldukları konular ve onlara dair kuvvenin meydana gelmesinde aracı olan faktörlerle ilgilidir.[15]

Yukarıda aktarıp analiz ettiğimiz kuvve tasnifi Aristoteles'in kuvve tasnifiyle uyumlu olmakla birlikte kendisinden sonraya miras bıraktığı bazı tartışmalar barındırır. Nitekim Aristoteles sonrasında ilgili sorunlar kuvve ve ilişkili olduğu kavramsal içeriğin **Kategoriler** bağlamında ele alınmasını gerektirmiştir. İbn Sînâ da **Kategoriler/el-Mekûlât**'ta nitelik kategorisini ele aldığı kısımda kendisine İskenderiye Yeni Platonculuğu üzerinden gelen sorun alanlarını tespit eder ve bunlara dair ayrıntılı çözümlemelere girişir. İbn Sînâ'nın nitelikler bahsi etrafında yaptığı eleştiri ve çözümlemelerine ilişkin kısımda kuvve ve isti'dâd arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu ve İlâhiyyât'taki kuvve tasnifini bu kez isti'dâd anlamını merkeze alarak yorumlamak suretiyle karışıklık çıkartan kavramlara getirdiği çözümler üzerinden ele alınacaktır.

İsti'dâdın genel kuvve anlamından ayrışmasına ve ondan farklı olduğuna ilişkin en açık pasajlarından birisi **el-Mekûlât/V.III'te** yer alır. Kendisinden önce yapılmış nitelik tasniflerinde genel kuvve ve imkan durumunun dışında ayrı bir kategorik cins olarak yer almayan isti'dâd, İbn Sînâ'nın burada ayrı bir nitelik kategorisi bulunması gerekliliğine dair yaptığı tespit içerisinde kendisini gösterir:

[15] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât**, s. 176, 3-12; İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 157, 11-21.

> "Genel nitelik türlerinden olan nitelik cinslerinden bir diğerinin, bütün yönlerin dışında bulunan **yetkin cismânî isti'dâd (*isti'dâd cismânî kâmil*)** olarak tasavvur edilmesi gerekir. [Bu isti'dâd] ne ilk maddedeki kuvvedir ne de imkan anlamında kuvvedir (*kuvvetü'l-cevâz*).[16] Nitekim her insan bilkuvve hasta ve sağlıklıdır. **[Ancak sağlıklı veya hasta olmanın tahakkuk edebilmesi için] doğal imkan hükmüne dair olan kuvvenin çelişiğin iki tarafından biri yönünde artarak [ona yönelik] isti'dâdın tamamlanması [gerekir]. Dolayısıyla şeyin kuvvesinde her nasıl olursa olsun hastalığı veya başkasıyla güreşmeyi kabul etmek bulunmaz**. **Bilakis hastalığın kabulü sağlığın kabulüne tercih edilir veya güreşmeyi kabul etmeme, güreşmeyi kabul etmeye tercih edilir.** Yine sağlıklılık-hastalıklılık, güreşme ve güreşilme heyetlerinin meydana gelmesi; işlenmesi [mümkün] olmayan tercih edilmiş sertlik (*salâbe*) ve işlenmesi [mümkün] olan tercih edilmiş yumuşaklık (*leyn*) da bu babtandır. Ancak bu konuda şüpheler bulunmaktadır. Zira bu cins altına giren üç durum vardır: 1. Hastalıklılık gibi etkilenmeye dair şiddetli isti'dâd 2. Güreşme gibi etki etme/fiil yapmaya dair şiddetli isti'dâd 3. Sağlıklılık ve sertlik gibi ne etkilenme ne de fiilde/etkide bulunma yönünde olmayıp tam tersine fiilde bulunmama yönünde şiddetli isti'dâd."[17]

İbn Sînâ pasajda söz konusu tanımlarda geçen bilkuvve nitelik durumu ile açıklanamayacak şekilde mevcut bilkuvvelikler arasından öne çıkan ve o şeyi tercih edilebilir kılan hususun ne olduğu sorulduğunda bunun cevabının o yönde gelişen ve artarak kendisi dışındaki diğer imkan durumlarını geride bırakan yetkin bir isti'dâdın meydana gelmesi olduğunu söyler. Zira kuvvelilik durumları dikkate alındığında ilk maddede her şeye yönelik imkan durumunu ifade eden bilkuvvelik hali veya belirli bir nesne olarak tahakkuk etmiş bir maddenin, kendi sınırları ölçüsünde bulunan çoklu imkan alanının bir şeye yönelik özelleşmiş kuvve anlamı taşıdığı söylenemez. Mesela bir insan bedeni hasta olmaya, sağlıklı olmaya veya güreşmeye ve güreşmemeye yönelik kuvveleri taşır. Ancak hastalığın veya sağlığın onda meydana gelmesi, birbirine zıt olan bu iki durumdan birinin diğerine "tercih edilebilir" olmasını mümkün

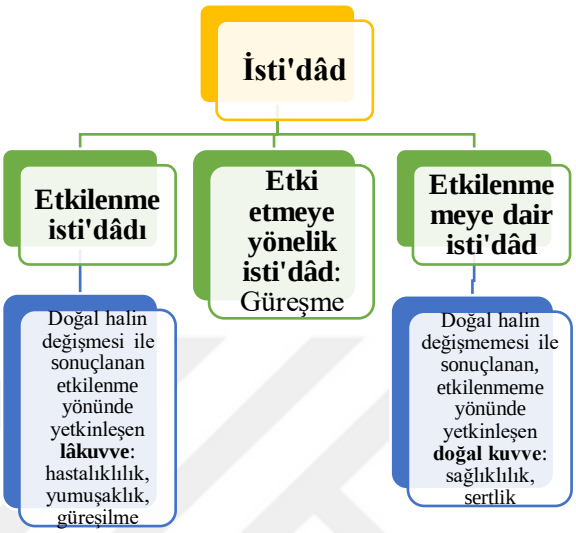
[16] Bizim "kuvvetu'l-cevâz" olarak kullanmayı tercih ettiğimiz bu ibare hem İbrahim Medkûr riyasetinde hazırlanan neşirde hem de bu nüsha esas alınarak yapılan Türkçe çeviride yer alan Arapça metinde "kuvvetu'l-civâr" olarak geçmektedir. Ancak Türkçeye "komşu kuvvet" olarak çevrilen bu ibarenin metnin bağlamı dikkate alındığında mantıksal olarak uymadığı görülecektir. Medkûr nüshasındaki tahkik notunda ayn nüshasında civâr yerine cevâz kelimesinin geçtiği belirtilmektedir. Bu nüshada yer alan kelimenin dikkate alınarak ibarenin -her ne kadar İbn Sînâ külliyatı dikkate alındığında genel imkan anlamı için yaygın bir kullanım olmasa da- "kuvvetu'l-cevâz" tercihinin daha doğru olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim konunun devamında faslın son pasajında imkan anlamında "cevâz" kelimesinin kullanılması da bu tercihin doğru olduğunu göstermektedir. Bkz. İbn Sînâ, **el-Mekûlât**, haz. İbrahim Medkûr, Kahire, Vizâretu'l-Maarifu'l-Umûmiyye, 1952, s. 183; **Kategoriler (el-Mekûlât)**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2010, s. 175, 22.

[17] İbn Sînâ, **el-Mekûlât**, s. 183; **Kategoriler**, s. 175-176, 19-7.

kılan şey, **iki eş durumda bulunan hastalıklılık kuvvesi ile sağlıklılık kuvvesinden birinin anlamını arttıracak şekilde kendisine yönelik tam isti'dâdın oluşmasıdır**.

İbn Sînâ bir şeye yönelik niteliksel isti'dâdın üç açıdan değerlendirilip anlaşılamayan noktaların çözüme kavuşturulması gerektiğini söyler. Buna göre isti'dâd, etkilenme, etki etme veya etkilenmemeye yönelik olarak ortaya çıkar. Yukarıda verilen örnekleri bu babta açacak olursak hastalıklılığa yönelik isti'dâd etkilenme bakımındandır. Çünkü hastalık hali, bedenin aslî durumu olan sağlıklılığın bozulduğu, dolayısıyla mevcut halin dış veya içteki unsurlardan etkilenerek bozulması demektir. Güreşmeye yönelik isti'dâd ise bir fiilde bulunma/etki etme açısındandır; onun tam tersi istikametteki güreşilme ise etkilenmeye yönelik isti'dâda sahiptir. Üçüncü bir çeşit ise sağlıklılık veya sertliğe yönelik isti'dâdtır. Her iki durumda doğal nesnenin aslî halinin korunması ve bu durumda etki etme veya edilgin olma yerine, *etkilenmemeye yönelik bir isti'dâd* söz konusudur. Zikrettiği kuşku açısından İbn Sînâ güreşmeye dair isti'dâdın nasıl anlaşılması gerektiğini açar. Güreşme kuvvesi ile kastedilen cevherî olan ve bu sebeple de şiddet ve zayıflığı kabul etmeyen ilksel nefsanî bir kuvve olması anlamında kullanılmamaktadır; bilakis güreşme nefsanî ve bedeni araçların uygun hale gelmesi sonucunda yetkinleşen bir kuvve sonucunda ortaya çıkar. Güreşmeye dair isti'dâdın meydana gelebilmesi, bedenin güreşmeye uygun halde bulunması ve bu yönde geliştirilmesi, hareket ettirici kuvvenin uygunluğu ve idrak kuvvesinde güreşme sanatına dair bir durumun ortaya çıkması şeklinde üç unsurun biraraya gelmesi ile oluşur. Bu açıklamaların ardından **İbn Sînâ yukarıdaki kuşkuların ortadan kalktığını ve niteliğin cinsi olarak tasnife dahil edilmesi gereken unsurun, imkan (*cevâz*) anlamındaki kuvvenin iki zıt yönünden birine doğru yetkinleşen isti'dad olduğunun açığa çıktığını söyler**. İbn Sînâ etkilenme ve etkilenmemeye yönelik isti'dâdın hangi kuvve anlamının altına dahil edilmesi gerektiğini belirginleştirerek şöyle der: Doğal halin değişmesi ile sonuçlanan bir "**etkilenme**" yönünde yetkinleşen kuvve "**lakuvve**"tir. Zira ondaki bu edilgi durumu kuvvet anlamında etkilenmeme veya etki etmeye yönelik kuvvet ile karşılaştırıldığında doğal durumdan bir eksilme olarak görülür. Cismin doğal halinde bir değişmenin olmadığı "**etkilenmeme**"ye yönelik isti'dâdın ortaya çıktığı şey ise **doğal kuvve**dir.[18]

[18] İbn Sînâ, **Kategoriler (el-Mekûlât**), s. 176-177, 8-15.



1. İbn Sînâ'nın isti'dâdı cins anlamı yaparak geliştirdiği kuvve şeması

İbn Sînâ kuvveyi isti'dâdı merkeze alarak yaptığı, niteliğin cins anlamlarından birisine dair kendine özgü tasnifinin Aristoteles'in **Kategoriler**'inde yaptığı tasniften farklılaştığının ve **Kategoriler** metnine dair yapılan şerhlerin de bu minval üzere ilerlediğinin farkındadır. Kuvve ve lakuvve durumunun isti'dâdın etkilenme veya etkilenmemeye yönelik yetkinleşmesi üzerinden açıklanması, bu niteliğe bağlı olarak ortaya çıkacak durumları çok daha anlaşılır kılmaktadır. Aksi halde kuvve içerisinde farklılaşan anlamların birbirlerinden nasıl ayrıştırılacağına dair karmaşıklık çözülememektedir.

İbn Sînâ'nın anlatımına göre Aristoteles **Kategoriler**'inde kuvveleri şöyle ayırır: **Kuvveler** kolaylıkla fiil yapabilmek ya da kolaylıkla fiil yapmak/etkide bulunmak ya da kolaylıkla etkilenmemek olarak ikiye ayrılır. **Lakuvve** ise hastalıklılık gibi etkilenmeye dair kuvveti olmamaya veya kesilmemeye dair kuvveti olmayan yumuşak şeydeki durumdur.[19] İshak bin Huneyn'in (ö.298/910) yaptığı Aristoteles **Kategoriler** çevirisine bakıldığında onun buradaki dunamin-adunamian kavramlarını doğal kuvve

[19] İbn Sînâ, **Kategoriler (el-Mekûlât)**, s. 178, 1-8.

ve lâkuvve olarak karşıladığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın yukarıda etkilenmeme halinde doğal durumun korunması ile sonuçlanan hali doğal kuvve olarak ifade etmesi ile İshak bin Huneyn'in tercih ettiği karşılık uyumludur.[20]

İbn Sînâ'nın yaptığı açıklamadan tamamen farklı olan Aristotelesçi bu taksimin nasıl anlaşılması gerektiği, şarihler için olduğu kadar İbn Sînâ için de çözüme kavuşturulması gereken bir meseledir.

2. Aristoteles'in Kategoriler'deki kuvve-lâkuvve ayrımı üzerinden kuvve tasnifi

İbn Sînâ burada Aristoteles ve onun yaptığı tasnifi takip edenlerin kuvve merkezli tasniflerinin içeriksel olarak sorunlarını ele alır. Ona göre tasnifte ve açıklamada dikkat çeken problemlerden birisi, etki etme veya etkilenme yönünde kuvveye sahip olmanın "kolaylıkla" olmak üzerinden açıklanmasıdır. Bir şeyin kolay

[20] Aristoteles'in metni ve İshak b. Huneyn'in ilgili pasaja dair çeviri tercihlerini görmek için bkz. Aristûtâlis, **el-Mekûlât**, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, Dârü'l-kalem, 1980, C.I, s. 56. Aristoteles'in kolay fiilde bulunma-kolay fiilde bulunmama üzerinden açıkladığı kuvve-lâkuvve'nin, altına giren fiili ve infiali güçleri açıklama konusunda ortaya çıkardığı karmaşayı çözümlemek için İbn Sînâ'nın kuvve-lâkuvve altına giren alt türleri o niteliklerin meydana gelmesine imkan veren isti'dâd oluşumu ile açıklamasının, İbn Sînâcı isti'dâdı kendisinden önce Aristoteles ve İskender tarafından geliştirilen heksis (meleke)-diathesis (hal)'den; benzerlikler taşısa da Simplicius tarafından geliştirilen epitêdeiotês kavramına ilişkin açıklamalarından ayrılmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın kuvve-lâkuvveyi isti'dâd merkezinde toplayıcı açıklamasının Simplicius'un epitêdeiotês kavramını ele alışıyla benzer istikamette olmasından hareketle Simpicius'un tavrı İbn Sînâ'nın açıklama düzlemini etkilemiştir. bkz. Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu'Anlayışı Üzerine", **Nazariyat**, C.2, S.15, 2015 Ekim, s. 57-59, 61 (73 nolu dipnot).

olmasından bahsediliyorsa onun başka bir şeyin zorluğuna kıyasla daha kolay olmasından söz edilebilir. İbn Sînâ bir niteliğin kolay ve zor yapılmasına göre ayrıştırılması durumunda kolaylıkla etkide bulunma anlamında güreşme ile kolaylıkla etkide bulunmama anlamında güreşilmenin bir gücün kolaylık ve zorluğu üzerinden ele almakla sonuçlandığını tam da bu sebeple Aristoteles'in yaptığı şekilde güreşmenin kuvve; güreşilmenin ise lâkuvve olarak kabul edildiği bir ayrımın yapılamayacağını söylemektedir. Zira böylesi bir taksimde, daha fazla kuvve (güreşme) ile daha az kuvve (güreşilme) sahibi olmak gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Böyle bir sonuçta da güreşmenin kuvve; güreşilmenin lâkuvve olduğu bir ayrım ortaya çıkmaz.[21]

Aristoteles'in tasnifindeki bir başka sorun ise güçsüzlük anlamındaki lâkuvvenin, kuvveye göre daha güçsüz olma üzerinden tanımlanması sonucunda oradaki edilgiyi mümkün kılacak bir kuvveye nispet edilmemesi sorunudur. Zira bir güreş halinde güreş yapanın bir diğeriyle güreşmesini mümkün kılacak şekilde diğerinde güreşilme yönünde isti'dâd kazanmış yani yetkinleşmiş bir durumun/lâkuvve bulunması gereklidir. Benzer şekilde işlenmesini mümkün kılacak kadar yumuşak olan bir nesnenin işlenme edilgisini alabilmesi için orada bu yönde gelişmiş bir isti'dâdî duruma ihtiyaç olduğu gibi hastalıklılığı kabul eden bir bünyenin de bu yönde gelişmiş bir isti'dâda ihtiyacı bulunur. Tüm bu lâkuvve örneklerinin salt güçsüzlük olarak kabul edilip daha üst bir isti'dâd anlamında birleşmediği durumda güçsüzlük dışında edilginin hangi vasatta gerçekleştiği belirsiz kalacak ve açıklanamayacaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre lâkuvvedeki yokluk durumuyla birlikte "meydana gelmiş bir anlam" bulunması gerekmektedir ki bu da edilgiyi almaya yönelik yetkinleşmiş isti'dâdî anlamdır. Bu durum lâkuvve ifadesinin mecazî bir lafız olduğunu göstermektedir.[22]

İbn Sînâ kuvveliliğin doğal nesnelerde bulunan güç ve güçsüzlük hali üzerinden ele alınmasının, kuvvenin niteliksel değişim ve oluşa yönelik bilkuvve imkan anlamlarını içine alacak bir açıklama vermediğini söyler. Ayrıca bu taksim genel

[21] İbn Sînâ, **Kategoriler (el-Mekûlât)**, s. 179-180, 3-6.
[22] İbn Sînâ, **Kategoriler (el-Mekûlât)**, s. 180, 7-19. İbn Sînâ **Kategoriler** özelindeki başka meselelerde olduğu gibi buradaki sorun bağlamında da şarihlerin kuvve ve lâkuvve meselesindeki karışıklığın çözümü için bazı görüşler ileri sürdüklerini ancak bu durumun meseleyi çözmek yerine daha karmaşık hale getirmesiyle sonuçlandığını söylemektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler (el-Mekûlât)**, s. 181-182.

imkan hali ile bir niteliğin meydana gelmesini gerektirecek özelleşme anlamında isti‘dâdî durumun belirginleştirilmesi arasında bir ayrım yapmaya da imkan vermemektedir. Öte yandan her canlı kendinde güreşme kuvvesine sahip veya etkilenmeme kuvvesine sahip değildir. Bunun yerine her bir insan ferdinde güreşme-güreşilme, sağlıklılık-hastalıklılık gibi etki etme, etkilenmeme veya etkilenme durumlarına yönelik isti‘dâdlar gelişebilir ve bu gelişimle birlikte birbirinin karşıtı olan iki durumdan birinde meydana gelen özelleşmiş isti‘dâdî anlam onun fiile gelmesini gerektirir.

İsti‘dâd ve teheyyü kavramlarının İbn Sînâ’ya özgü oluşunu ispat sadedinde sözkonusu kavramları önceleyen Aristotelesçi ve Yeni Platoncu geleneğin aktarımlarını inceleyen Üçer, birincil kuvvelilik olan dunamis ve ikincil kuvvelilik olan heksis’in İbn Sînâ’nın geliştirdiği bir tür yorumu olma ihtimalini dışarıda bırakmak üzere, Aristoteles’in dunamis ve heksis ayrımını yaptığı iki temel metin olan **De Anima** 2.5, 417a22-417b-1’deki ve **Fizik** 8.4, 255a30-b24’teki ayrımı İbn Sînâ’nın kavramları ile karşılaştırır. Buna göre **Nefs** 417a31’de yer alan hekseos kelimesi İshak b. Huneyn tarafından hâl; 417b11’de geçen ve ikincil bilkuvvelik anlamındaki “heksein” ise sahip olma anlamında meleke karşılığı ile örtüşür şekilde “ciddetün” olarak çevrilmiştir. İshak bin Huneyn’in aynı metne dair yaptığı ikmal edilmiş ikinci çeviride ise “hekseos” kelimesi aynı şekilde “hâl”; “heksein” kelimesini ise “meleke” olarak çevrilmiştir.[23] Kuvvenin çeşitleriyle ilgili tartışmanın nitelik kategorisinin bir alt türü olması bağlamında tartışıldığı Kategoriler metninin yine İshak b. Huneyn tarafından yapılan çevirisinde ise “diathesis” kelimesi “hâl”; aynı şekilde “heksein-heksis” “meleke” olarak çevrilmiştir.[24] **Metafizik/Delta** kitabında ise “heksis” “el-hey’e” olarak; onun bir türü olarak kabul edilen “diathesis” ise “ellezî bi’l vaz‘” olarak tercüme edilmiştir.[25] Buradaki diathesis karşılığının çeviride hal’den farklı bir terimle karşılanmasının sebebi ise Aristoteles’in sonrasında yaptığı açıklamada yatar. Zira

[23] Aristûtâlîs, **Fi’n-nefs**, 42,18’den aktaran Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti‘dâd ve Teheyyu’ Anlayışı Üzerine”, s. 40.
[24] Aristûtâlîs, **el-Mekûlât**, çev. İshak b. Huneyn, **Mantıku Aristû I** içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü’l-matbû‘ât, 1980, 55,3’den aktaran Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü”, s. 40.
[25] Aristûtâlîs, **Mâ ba‘de’t-tabî‘a II**, İbn Rüşd, **Tefsîru Mâ ba‘de’t-tabî‘a** içinde, nşr. M. Bouyges, Dâru’l-maşrık, Beyrut, 1938, 638,6-639,2.’ten aktaran Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü”**,** s. 40.

burada Aristoteles diathesis kavramı ile bir şeyin kendi parçalarının veya bulunduğu konumun kendisi dışındakilere nispetle konumuna dikkat çekecek daha özel bir tür halden bahsetmektedir. Buna uygun bir şekilde söz konusu kavram ellezî bi'l-vaz' olarak çevrilmiştir.[26]

Aristotelesçi heksis kavramının yorumlanma katmanlarına dair ilk ve açımlayıcı bilgi Aristoteles **Fizik 8.4**'teki 255a30-b24 pasajına dair İskender'in yorumunu kendi **Fizik** şerhinde aktaran Simplicius'tan gelir. Simplicius'un aktardığı kadarıyla İskender'in yorumunda dunamis anlamındaki birinci bilkuvvelik durumu eksik bilkuvvelik (*to dunamei atelês*) anlamına gelir. Çünkü suyun havaya dönüşmesi söz konusu olduğunda su henüz havaya dönüşmediğinde havanın niteliği olan hafiflik suda birinci bilkuvvelik anlamında mevcuttur. Ancak hava olmaya yönelik değişimler sonrasında onda hafif olmaya yönelik heksis ve teheyyü'e sahip olduğunda -burada İskender'in Aristoteles'in **De Anima 2.5**, 417a22-417b-1 pasajını yorumladığı **De Sensu** metninin Arapça çevirisinde ikinci bilkuvveliği karşılayacak şekilde "hexeis" ve "hexeôs" ibareleri, "tehyie" ve "el-kuvvetü'l-müteheyyi'e" şeklinde çevrilmesine dikkat etmek gerekir- bu ikinci bilkuvvelik yani Simplicius'ta geçtiği haliyle bir cevherî suretin başka bir surete dönüşmesi anlamına gelecek şekilde oluşu mümkün kılan "hazır bulunuş anlamında kuvveye (*dunamei kata tên heksin*) karşılık gelmektedir. İskender'in bizim özellikle odaklandığımız kısım olan cevherî suretin meydana gelişine dair hazırlığı ifade edecek şekilde heksis/teheyyü kavramını kullanışı, İslam felsefî terminolojisi içerisinde İbn Sînâ'ya gelinceye değin teheyyü kavramı çeviri karşılığı olarak kullanılsa da İskender'deki bilfiil duruma özdeş bir heksis-teheyyü kabulü İbn Sînâ için söz konusu değildir. Zira İbn Sînâ için maddede meydana gelen tam isti'dâd ve tam teheyyü bilfiil olmak için gerekli ancak yeterli değildir. İsti'dâd tam olduğu anda ilahi feyzden gelen fiil ile maddede her neye yönelik hazırlık gerçekleşti ise o bilfiil tahakkuk edecektir. İbn Sînâ'nın teheyyü olarak çevrilen heksise ilişkin böylesi bir yorum getirmesi ise oluş için kuvve-fiil özdeşliğinden hareket eden Aristoteles ve İskenderci hat yerine, varlık verici ilke kabulünden yola çıkan Yeni Platoncu anlayışın Simplicius'ta açıklandığı üzere

[26] Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a II**, 640,8-14'den aktaran Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü", s. 40.

epitêdeiotêsi birinci bilkuvvelik/dunamis yerine; heksisi de fiili önceleyecek ve ona kesinlikle özdeş olmayacak şekilde ikinci bilkuvvelik olarak yorumladığı halini alması üzerinden anlaşılması gerekir.[27]

Üçer'in yorumunu dikkate alırsak İskender'in oluş özelinde birinci bilkuvvelik olan dunamisten ikinci bilkuvvelik olan heksise/teheyyü geçiş -burada heksis'in tahakkuk etmiş nesnenin özellikleri anlamında bir kez bilfiil olduktan sonra tekrar bilfiil olmak için halihazırda hazır bulunuş anlamını dışarıda bırakıyoruz- Aristoteles'te zorunlu bir şekilde ortaya çıkan dunamis-energeia ilişkisi ile uyumludur. Buradaki fark İskender'in belirli bir oluşun meydana gelmesine ilişkin açıklamayı inceltici bir şekilde, Aristoteles'in heksis kavramını, oluş yönünde kullanarak yorumlaması ve nesnede edinilen ve halihazırda bilfiil olmayan özelliğe dair hazır bulunma halini bu kez, oluşta birinci bilkuvvelik sonrası-oluş öncesi hazırlığı ifade etmek için kullanmanın başlangıcını oluşturmasıdır.[28] Ancak bu hazır bulunma/teheyyü halinin bilfiil hale geçmesi için maddenin dışında fiil verici bir ilkeye başvurulması gerekmemektedir. İbn Sînâ'yı İskender yorumunda görülen Aristoteles çizgisinden ayıran temel husus da maddedeki hazır bulunma halinin bilfiil hale geliş için yeterli olmadığı ve hazırlığın fiiil anlamı ile kesin bir şekilde ayrıldığı üzerine kuruludur.[29]

---

[27] Çağdaş Aristoteles yorumcularında elverişlilik anlamındaki epitêdeiotês kavramının ortaya çıkışı, bunu takiben Yeni Platonculuk içerisinde Plotinus'dan itibaren kuvve-fiil ilişkisi bağlamında kullanılan terimin Aristotelesçi dunamis kavramının içeriğinde problematik bir dönüşüm yaratıp yaratmadığı tartışmalıdır. İçerisinden çıktığı Yeni Platoncu bağlamdan kopartılarak sadece fiile uygunluk anlamı dikkate alındığında epitêdeiotês kavramının Aristotelesçi dunamise bir yenilik getirmediği yorumu öne çıkar. Ancak kuvve ile fiilin özdeş olmadığı, fiilin dışarıdan geldiğine dair Yeni Platoncu kabul dikkate alındığında ister Proclus'ta olduğu gibi genel kuvve halini ifade etsin isterse de Simplicius'ta olduğu haliyle birinci bilkuvvelik durumunu ifade etsin, fiili önceleyen ve fiile hazırlık yönünde bir durumu ifade etmesi bakımından bilhassa kuvve-fiil ilişkisinin mahiyeti dikkate alındığında temelden bir ayrım söz konusudur. İlgili tartışmanın özeti ve Yeni Platoncu yaklaşımın çerçevesi dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiği yönündeki yaklaşım için bkz. Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü"**,** s. 50-53.

[28] İskender el-Afrûdîsî, "Makâletü'l-İskender fi'l-hiss", **Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung** içinde, ed. Hans-Jochen Ruland (Göttingen, 1978), 178, 315 (83-95), Simplicius, **On Aristotle Physics 8.1-5**, Istvan Bodnar v.d., London, Bloomsbury Academic, 2014, 1215,34'ten aktaran ve yorumlayan Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü"**,** s. 43-44. Simplicius'un İskender yorumunun ayrıntıları ve İskender'in kuvve-fiil özdeşliğini ifade eden cevheri dönüşüm yaklaşımının Yeni-Eflatunculuk ile uyumlu hale getirilerek heksis'in birinci bilkuvvelikten fiile geçiş değil; ikinci-yetkin bilkuvveliğe geçiş olarak yorumlanması hakkında bkz. Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü", s. 46.

[29] Aristoteles ve İskender'in metinlerinin Arapça çevirilerinde heksisi karşılamak üzere teheyyu olarak çevrilmesi, İbn Sînâ'nın kullandığı anlamda teheyyu kavramı ile örtüşmez. Zira Aristoteles-İskender'de heksis ve onun metinsel karşılığı olan teheyyu, nesnenin tahakkuku sonrasında onda bilfiil ortaya çıkan

Çevirilerde zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılan hey'et-meleke kavramları İbn Sînâ'nın doğa felsefesi bağlamında doğal unsurlar ve nefs sahibi bitki ve hayvanlarda değişmeyen, engel olmadığı müddetçe zorunlu olarak çıkan fiillere ve akli irade sahibi insanlarda sonradan kazanılan her tür fiilin meydana gelmesine nispet edilmektedir. Unsurlar, bitkiler ve hayvanlardaki heyet-melekeler, fiile çıkışlarındaki daimilik üzerinden birbirlerinden ayrılır. Ateş herhangi bir engel bulunmadığı sürece zorunlu olarak sıcak ve yakıcıdır. Bitkiler bitkisel nefse sahip olmaları bakımından besleme, büyüme ve üreme heyetlerinde ortaktır ancak her bir bitki mensup olduğu alt türe nispetle özel niteliklere sahiptir. Mesela bir gül ile bir karanfilin mensup oldukları türe özgü heyetleri onları birbirinden ayırır. İhtiyaç duyduğu çevresel koşullar hazır olduğunda ve özelliğini sergileyecek herhangi bir engel bulunmadığı müddetçe gülün kendisine özgü koku, renk vb heyetleri daimi fiil halinde olur. İradeye sahip hayvanlarda ise sahip olduğu heyetlerin, ikincil bilkuvvelik durumuna geçmesi mümkündür. Dolayısıyla bu anlamda unsurlar ve bitkilerde heyetlerin sergilenmesindeki süreklilik hayvanlarda bulunmaz. Mesela yırtıcılık heyetine sahip olan bir kaplan, avlanmadığı durumda o heyet kuvve halinde bir hazır bulunuşluk durumundadır. Kendisine uygun bir av bulduğunda veya avlanmaya yönelik bir irade ortaya çıktığında yırtıcılık heyeti-melekesi bilfiil olarak ortaya çıkar. Aklî bir iradeye sahip olan insanda ise durum biraz daha farklıdır. Zira insanın sonradan kazandığı özellikler, meslekler ve becerilerin tamamı birincil bilkuvvelik kapsamındadır. Ancak mesela yazı yazmak veya marangozluk gibi beceriler kişide yerleştikten sonra, o fiillerin icra edilmediği duruma ikincil bilkuvvelik anlamında heyet-meleke denilir. Yazı yazmayı bilen ancak halihazırda yazmayan bir öğrencide yazma edimi meleke halinde bulunur; her ne zaman yazmaya yönelirse bilfiil hale gelir. Aynı şekilde marangoz, işinin başında değilken ahşaba biçim verme melekesine sahiptir ancak onu icra etmiyordur; her ne zaman bir sandalye veya masa yapımına yönelse ahşaba şekil verme melekesi bilfiil hale gelir. Dolayısıyla unsur ve bitkiye kıyaslandığında

niteliğe karşılık gelirken; İbn Sînâ'da teheyyu hem nesnenin bilfiil oluşunu önceleyen birincil isti'dâda karşılık gelmesi hem de nesnenin bilfiil meydana gelmesi sonrasında onda ortaya çıkacak niteliklere dair hazırlık anlamında ikincil isti'dâda karşılık gelmesi bakımından fiil öncesindeki bir duruma tekabül etmektedir ve bu itibarla heksisin çeviri karşılığı olan teheyyu'den farklıdır. İbn Sînâ ikincil isti'dâdın kendisine yönelik olarak bilfiil hale gelen şeyleri hey'et ve meleke olarak ifade eder. bkz. Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü", s. 59-60.

hayvanda iradeye bağlı olarak ortaya çıkan heyetler süreksizdir. İnsanda ise akledilir iradenin olmasıyla hem süreksizlik hem de akledilir irade sebebiyle her türlü eylem ve davranışa yönelik meleke edinmeye dair birincil bilkuvvelik kademesinde ortaya çıkacak belirli eylemlere yönelik özelleşmiş kuvvelilik anlamında isti'dâdın meydana gelmesi; böylesi bir isti'dâdın bir kez meydana geldikten sonra meleke durumunda ikinci bilkuvvelik olması hasebiyle kademeli bir yönelmişlik söz konusudur. Bir insan hayatı boyunca yazı yazmaya dair bilkuvve imkana sahip olsa dahi yazmayı öğrenip fiili olarak icra etmeyebilir ve dolayısıyla hiçbir zaman ikincil bilkuvvelik anlamında yazma melekesine sahip olmayabilir. Aristotelesçi ayrımın İbn Sînâ'da sürdürüldüğü hal-meleke-heyet anlamları dikkate alındığında onların İbn Sînâ'nın isti'dâd kavramının içeriğinden başka olduğu açıktır. İster heyet-meleke ve hal anlamında olsun isterse de mutlak anlamda imkan halini içeren birincil bilkuvvelik durumu ile bilfiil olma arasında olsun özelleşme ve belirli bir fiili ortaya çıkartacak münasebetin oluşması isti'dâd kavramı ile ifade edilir. Tez bağlamında biz, bir nesne var olduktan sonra onun tarafından sergilenen her tür özellikler alanının fiile gelmesi için o fiile yönelik oluşması gereken isti'dâdı **ikincil isti'dâd alanı**; her türlü özelliğin meydana gelmesini önceleyecek şekilde maddenin belirli bir türsel sureti, o türün belirli bir ferdi olması yönünde özelleştiren isti'dâdı ise **birincil isti'dâd alanı** olarak adlandırmaktayız. Bireyleşime ilişkin daha özel açıklamada ise bireyin taşıdığı özellikler ve bu özelliklere yönelik ikincil isti'dâdlar ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu anlamda maddenin genel anlamı olan herşeye bilkuvve sonsuz anlamda imkan sahibi olması **mutlak bilkuvvelik** durumu olarak ifade edilebilir. Bir nesne belirli bir şey olarak tahakkuk ettikten sonra onun suretinin imkan verdiği ölçüde oluşan kuvve hali ise meleke-heyete nispetle **birincil bilkuvveliktir**. İnsanın maddesi belirli şeylere yönelik kuvveye sahip olma yönünde onu sınırlandırdığı için mutlak imkan halindeki kuvve ile birincil kuvvelilik birbirinden bu bakımından ayrılır. **İkincil bilkuvvelik ise** fiile çıkmış ancak halihazırda bilfiil durumda olmayan bir özelliğe yönelik olan meleke-heyet anlamına gelir. Birincil kuvvelilikte fiile geçişi önceleyecek ve süreç gerektirecek bir isti'dâdî hazırlık söz konusu iken; ikincil bilkuvvelikte artık bir süreç yerine sadece o şeye yönelme ile ortaya çıkacak ve fiile geçişi defaten mümkün kılacak bir münasebetin kurulması anlamında isti'dâd söz konudur.

Kuvve-isti‘dâd ayrımı ve isti‘dâd teorisinin içeriminin belirginleştirilmesinin ardından oluştaki hazırlığın kendisinde gerçekleştiği, bileşik nesnenin parçası olan maddî illete ilişkin ayrıntılı tahlile geçilecektir. Türsel surete ilişkin isti‘dâdî hazırlığın kendisinde gerçekleştiği maddenin ele alınışına, söz konusu hazırlığı sağlayan hareket verici illetlerin etkisinin analiz edilmesiyle başlanacaktır.

1.2. Maddî İlletin Hazırlayıcısı Olması Bakımından Hareket Veren Fâil İlletler

Bölüm içerisinde ma‘lûlüne hareket veren fail illet-varlık veren fail illet ayrımı üzerinden maddedeki hazırlığı sağlayan hareket verici fâil illetlerin mâ‘lûlleri ile ilişkisine odaklanılmaktadır. Hareket veren fail illetler olarak semâvî cisimlerin hareketleri ve onların ay-altında hareket veren diğer faillere etkisi, maddede surete yönelik hazırlığın sağlayıcısı olmaları bakımından ele alınmaktadır. Bu sebeple hareket veren faillerin varlık verenden nasıl ayrıştığı, hareketin nasıl meydana geldiği gibi ayrıntılı tartışmalar konu dışında bulunmaktadır. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ İlâhiyyat VI.3**’de fail illetler ve ma‘lûlleri arasındaki ilişkiyi ele alırken fail ile ma‘lûlü arasındaki illiyet ilişkisinin gerçekleşme formunun, düşüncede ilk akla gelen anlamı üzerinde duracağını söyler.[30] O’nun “illet olmanın düşüncede ilk akla gelen tasnifi”nden kastı, duyulurların meydana gelişinde gözlemlenebilir seviyede olan fiziksel fâil illetler ile ma‘lûlleri arasındaki ilişki türleridir. İbn Sînâ “varlık verici” olduğu için hakikî illetin metafiziksel fail illet olduğunu sıklıkla vurgular.[31] Nitekim O, doğal fail illet (*illetun fâ‘iliyyetun tabî‘iyye*) ile metafizik fail illeti hareket ve varlık

[30] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 14, 14-15. İbn Sînâ **el-İlâhiyyât**’ta fiziksel süreçlerde hareket veren fail ve hareketin sona ermesi itibariyle tamamlanan gayeliliğin doğa bilimin ilkeleri olduğunu söyledikten sonra artık “başka bir açıdan” fail ve gayeyi ele alacağını ima ederek varlık veren fail ve onun gayesi itibariyle illetleri inceleyeceğini söyler. Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat**), s. 40, 21-25.

[31] İbn Sînâ nedenselliğin ispatı ve temellendirilmesini **el-İlâhiyyat**’ta yapmakta; doğa bilimlerinde nedensellik ilkesi, aklî zorunluluk ilkesine dayalı bir aksiyom (*müsâdere*) olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda **es-Semâ‘u’t-tabî‘î** ’de İbn Sînâ, nedenleri ve doğa bilimlerinin ilkelerini müsadere ve vaz’ yoluyla bir ön kabul olarak vererek doğa bilimi meselelerini incelemeye başlar. Bkz. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ‘u’t-tabî‘î)**, s. 5, 15-20.

vermeleri bakımından birbirinden ayırır ve hareket veren fail illetin varlığın nedeni olamayacağını söyler:

> "…Metafizikçi filozoflar, fail ile tabiatçı filozofların kastettiği gibi sadece hareket ettirmenin ilkesini değil; Bârî Tealâ gibi varlığın ilkesini ve varlığı vereni kastederler. Doğal fail illet (*illetun fâ'iliyyetun tabî'iyye*) ise hareket ettirme türlerinden biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez."[32]

Bu ayrımın anlaşılabilmesi için söz konusu "varlık verme" anlamının dışında fiziksel fail illetler ve ma'lûlleri arasında ilişkinin mahiyetinin de belirginleştirilmesi gerekmektedir. Nitekim maddede surete ilişkin hazırlığı meydana getiren fiziksel fâil illetlerin bu hazırlık kapsamında ne tür hareketler meydana getirdiğinin incelenmesi bu başlığın esas meselesini teşkil etmektedir.

İbn Sînâ "kendisine benzer bir varlığı meydana getiren failin, doğa bakımından meydana gelen şeyden daha öncelikli ve daha güçlü olduğuna" dair genel bir kanaat bulunduğunu ancak bunun tahkik edilmeye muhtaç ve bütün yönlerden doğru olmayan bir kanaat olduğunu söyler. Bu fikir tahkik edilinceye kadar illetler ve mâ'lûller arasında varsayılan bu yaklaşımı ele almak üzere İbn Sînâ illetleri ***a)*** Ateşin bir başka şeyi ısıtması gibi *kendi varlık tarzlarında* ma'lûllerin illetleri olanlar ve ***b)*** Hareketin ısıtması, sıcaklığın genleşmeyi ortaya çıkarması gibi *kendilerinden başka* bir varlık tarzındaki ma'lûllerin illeti olmaları bakımından ikiye ayırır.[33] İbn Sînâ burada ilk bakışta akla gelebilecek şekilde **illetlerin *kendi varlık tarzındaki* ma'lûllerin illeti olmasının üç şekilde** düşünülebileceğini söyler. Bunlar **ma'lûldeki varlık anlamının illetten az, illete eşit ve illetten fazla** olduğu durumlardır. Buna göre ***birinci durumda*** ma'lûl, "daha fazla yahut daha azını kabul etmesi durumunda varlık bakımından illetten "daha az" olmaktadır. Mesela ateş suyu ısıttığında, su ateşten gelecek illet anlamının daha azını kabul eder. Çünkü suyun fail niteliği olan soğukluk, ateşten gelecek sıcaklığın "daha azını" kabul etmeye imkân verir.[34]

---

[32] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat),** s. 2, 4-8.
[33] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s.14, 1-8.
[34] İbn Sînâ bu durumu **es-Semâu't-tabi'î'**de suretin gereği olan nitelikler ile nesneye ârız olan nitelikler üzerinden açıklar. Su, suluk sureti gereği duyulur soğukluk ve yaşlık niteliklerine sahiptir. Bu nitelikler suretinin gereği olarak ortaya çıkar ve duyulur olarak tespit edilebilirler. Ateş tarafından ısıtılan suyun soğukluk niteliği gider ve yerini sıcaklık niteliğine bırakır. Ancak sudaki sıcaklık niteliği onun sûrî doğasının bir gereği olarak ortaya çıkmadığı için ateş gibi yükselme ve yakma özelliği göstermez.

İkinci durum, ma‘lûlün varlık anlamı bakımından illete denk olmasıdır. Mesela görünüşte ateş, bir başka şeyin illeti olup onu ateşe dönüştürdüğünde, ateşten olan ma‘lûlün suretinin de ateşlik suretine sahip olması bakımından illeti olan ateşe “suret açısından” denk/eşit olduğu düşünülür. Zira illet olan ateşteki suret ile sonrasında ateşe dönüşen şeydeki ateşlik sureti, suret olması bakımından azlık ya da çokluğu kabul etmez. Aynı zamanda ateşlik suretinin gereği/lâzımı olarak ortaya çıkan duyulur ısıtma niteliğinin (*es-suhûnetü’l-mahsûse*), illet olan ateşteki sıcaklığa denk olduğu kabul edilir. Zira hem illet olan ateşteki hem de onun ma‘lûlü olması sebebiyle ateşe dönüşen şeydeki madde, ateşlik suretini almaya hazırlık (*teheyyu’*) noktasında eşit hem de bu hazırlık sonucu gelen ateşlik suretinde denk olmaları (*es-sûretü’l-müsâviye*) nedeniyle lâzımları da birbirine denk olmak zorundadır.[35]

Üçüncü durum ise ilkinin tam tersi olacak şekilde ma‘lûldeki varlık anlamının illetten daha fazla olmasıdır. Ancak illet ve ma‘lûl arasında böyle bir ilişki olması mümkün değildir. *Ma‘lûl, illetten geldiği ve onun varlığının benzeri olduğu için ma‘lûlün anlam bakımından illetten daha fazla olması onun “zatı gereği” mümkün olmaz.* Bu fazlalığın ma‘lûlün maddesindeki isti‘dâdın artması açısından düşünülmesi de mümkün değildir. Çünkü maddesindeki isti‘dâd anlamı ne kadar artarsa artsın ma‘lûlün bilfiil olarak varlığa çıkışını gerektiremez. Zira isti‘dâd varlığa gelmenin sebebi değildir. Sadece varolmaya yönelik hazırlığı sağlamaktadır. İbn Sînâ bu kısmın mümkün olmayışını başka bir açıdan şöyle izah eder: Ma‘lûlün illetten anlam bakımından fazla olduğu düşünülse ve illet ile ondan meydana gelen ma‘lûl/eser birlikte, ma‘lûldeki fazlalığın illeti olsalar bu durumda fazlalık, iki şeyin ma‘lûlü olur. Bu iki şey de ma‘lûlün kendisindeki fazlalık anlamından daha çok olan iki toplam olarak ortaya çıkar. Neticede ma‘lûlün illetten gelen anlamda, illetten fazla oluşunun sebebi yine bulunamamış olur. Çünkü iki toplam bize ma‘lûldeki anlamın fazlalığının illetinin, ne olduğu bilgisini vermemektedir.[36]

Çünkü sıcaklık suya ateş aracılığıyla araz olarak ilişmiştir. Aracı ateşin suya teması ortadan kaldırıldığında su, doğal niteliği olan soğukluğa geri dönecektir. Bkz. İbn Sînâ, **Fizik II (Semâu‘t-tabi‘î)**, s. 173, 10-20. Unsurların doğal nitelikleri ve onlara ilişen ve fail etken tesiri kalktıktan sonra ortadan kalkan niteliklere dair bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ es-Semâu ve’l-â‘lem (Sema ve Âlem)**, çev. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2010**,** s.25, 9-19.

[35] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 15,1-10.

[36] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 15, 11-20.

İbn Sînâ yukarıdaki üçlü tasnifle, illetin ma‘lûlünde kendisine benzer bir şeyi meydana getirdiği illet-ma‘lûl ilişkisinin ilk bakışta akla gelebilecek bir tasvirini verir. İbn Sînâ’nın bu taksimin hakikî bir illet-ma‘lûl ilişkisi resmi vermediğini söylemesinin sebebi; varlık verici illetlere dair değil; dışta meydana gelen ve türün bir ferdinin diğer fertte gerek niteliksel gerekse de cevherî değişime imkan verecek şekilde “hareket vermesi” bakımından illet oluşuna dair bir tasnif olmasıdır. Nitekim ***birinci durumda*** illet-ma‘lûl arasındaki ilişki harekete bağlı niteliksel değişimi ortaya çıkartan bir etki olarak kendisini gösterir. Ateşteki sıcaklık, sudaki soğukluğa tesir eder ve onu ısıtır ancak suyun ateşe dönüşmesi şeklinde bir cevherî değişim meydana gelmez. Niteliksel değişimin bir gereği olarak ateşteki sıcaklık, suyun etkin niteliğidir. Bu sebeple suya nispetle her zaman ateşteki sıcaklık, suda “daha az”; ateşte “daha fazla” bulunur. Zira sudaki soğuk niteliği de onun etkin niteliğidir. Ve su niteliksel olarak ateş tarafından her ne kadar ısınarak değişme uğrasa da ondaki sıcaklık ateşe nispetle daha az olacaktır. Ateşin suya teması ve etkisi son bulduğunda ise su, tekrar aslî niteliği olan soğukluğa geri dönecektir.

İkinci durumda *görüldüğü üzere güçlülük ve zayıflık açısından ma‘lûl ve illetteki anlam birbirlerine denk olsa bile*, illet olmak bakımından illetin ma‘lûle “zâtî bir önceliği” bulunmaktadır. İllet olması sebebiyle ortaya çıkan bu zâtî öncelik, “illet olmaktan kaynaklı bir anlam” olup ma‘lûl için söz konusu değildir. Bu sebeple illet ve ma‘lûl arasında mutlak denklik ortadan kalkmaktadır. Ancak illet ma‘lûlünü meydana getirdiğinde aynı surete sahip oldukları için tanım bakımından aralarında denklik bulunmaktadır. Nitekim aynı tanıma sahip olmaları bakımından illet ya da ma‘lûl oluşlarının dikkate alınması söz konusu değildir. Fakat aralarındaki illet-ma‘lûl ilişkisi açısından düşünüldüğünde “tanımın varlığının ikisinden birisi için” daha öncelikli olması gerekmektedir. İllet, ma‘lûlden önce var olduğu ve onun meydana gelmesine tesir ettiği için ona göre daha önceliklidir. Çünkü varlık öncelikle illete aittir zira “varlığı hak etme bakımından” birinci, ikinciye önceliklidir. Bu durumda doğrudan suya dönüşemeyeceği için ateş[37], havaya tesir ederek onun ateşe dönüşmesini hazır hale getirir.

[37] Unsurların birbirine dönüşümleri bir niteliğin ortak oluşu üzerinden gerçekleşir. Ateş sıcaklık ve kuruluk niteliklerine sahip olduğu için, sıcak ve yaş olan hava ile “sıcaklık” niteliğinde ortaktır. Dört nitelik içerisinde sıcaklık ve soğukluk etkin (*poioun*) nitelikler olduğu için etkin niteliklerinde ortak

İbn Sînâ burada illet ve ma‘lûlü arasında görülen denkliğin aslında varlığı almaya yönelik bir öncelik olduğunu özellikle belirtir. Zira burada illet, ma‘lûlüne varlık vermemekte sadece varlığa ilişkin hazırlığının tamam olması sebebiyle daha önce meydana gelmektedir. Bu meydana gelme sebebiyle de aynı tür içinde bir başka türün meydana gelmesine dair bir hazırlığı sağlayacak bir ilişki içerisindedir. Burada illet ve ma‘lûlü arasındaki "varlığı hak etme" tanımı hak etmedeki öncelik bakımındandır ve zâtî önceliğin bu şekilde anlaşılması gerekir. Oysa varlık anlamını "vermesi" bakımından illetin ma‘lûlünü önceledeği zâtî öncelikte o, tanım bakımından değil; var olmak bakımından varlığa ikinciden daha layıktır.[38] İbn Sînâ'nın bu vurguyu yapmasına imkan veren şey **türe illet olma ve ferde illet olmayı** birbirinden ayırmasıdır. İbn Sînâ duyulur düzlemde tezahür eden illet ve mâ‘lul olmanın, taşıdığı anlam bakımından aralarında nasıl bir ilişki olduğu meselesini incelemekte; aynı türün içerisindeki fertlerin birbirlerine yaptıkları etki-edilgilerin sonucunda "varlık anlamı" açısından nasıl farklılaştıklarını ele almaktadır.

Fail illet ile ma‘lûlü arasındaki ilişki ay-altındaki duyulur cevherlerin maddesi üzerinden incelendiğinde ise fail illetin etkisi ya ***a)*** defaten, ya da ***b)*** maddeyi hareket ettirmek suretiyle meydana gelir. İlki cevherî bir oluşu ifade eden oluş-bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*) anlamına gelirken; ikincisi maddede sureti almaya yönelik hazırlık süreçlerini sağlayan hareketlere karşılık gelir. Dolayısıyla ilkindeki fail illet varlık verirken; ikincisindeki hareket vermektedir. İbn Sînâ'ya göre hareket veren ile varlık vereni ayrıştıran yönlerden birisi, zatıyla fail- bir kuvve ile fail ayrımıdır. Fail illetin zatıyla fail olması, bir maddeden ayrık olarak "sıcaklık sureti"ni vererek orada sıcaklığı meydana getirmesidir. Kendisindeki bir kuvve ile fail olan illet ise, hareket veren fail olarak bir ateş ferdinin başka bir ferdini ateşlik suretini almak üzere sıcaklık niteliği ile tesir ederek hazırlamasıdır.[39]

olan ateş ile havanın ve toprak ile suyun birbirine dönüşümleri doğrudandır. Oysa su, soğukluk ve yaşlık; toprak ise soğukluk ve kuruluk niteliğine sahip olduğu için doğrudan ateşe dönüşemez. Buna dair açıklama için bkz. Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019, 331a6-331b25.

[38] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 15-16, 21-14.

[39] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 13, 28-32.

İbn Sînâ, bu noktada doğa bilimcilerin hareket veren fail illetin, niteliksel, niceliksel, mekânsal ve konumsal hareket[40] vermesini kastettiklerini ve zaman zaman oluş-bozuluşu da bir hareket türü olarak saydıklarından söz etmektedir.[41] Oysa bilindiği üzere oluş-bozuluş bir hareket türü değildir; cevherî olarak defaten bir suretin gelip diğerinin gitmesiyle gerçekleşir.[42] Esasında İbn Sînâ Aristoteles'ten beri gelen bir soruna atıfta bulunur. Aristoteles oluş (*genesis*) ve hareketi (*kinesis*) birbirinden ayırır ancak O'nun kuvve ve fiil arasında varsaydığı süreklilik ve özdeşlik hali, oluşun hareketten gerçek anlamıyla nasıl ayrıştığına ilişkin bir belirginlik vermekten uzaktır. Bu sebeple bir yanda doğa filozoflarının oluşu hareketten ibaret gören açıklamaları bir yanda Parmanidesçi çizginin değişimi bütünüyle reddeden açıklamaları karşısında Aristoteles'in değişimi açıklamak üzere oluş ve hareket arasında ayrım yaparak aşmaya çalıştığı bu sorun, kuvve ve fiilin arası hareket ve oluşa gelme açısından mutlak olarak ayrıştırılamadığı için Aristoteles sonrasında İbn Sînâ'ya değin tartışılagelmiştir. Nitekim Yeni Platoncuların geliştirdiği hareket veren fail ve varlık veren fail illet ayrımının çözmek istediği sorunlardan biri de oluş ve hareket arasında mutlak bir ayrımın sağlanmasına yöneliktir.[43] Hareketin, oluş haricindeki her tür değişimi açıklayan ilke olmasının yanı sıra İbn Sînâ hareketi, tek bir anda (*defaten*) gerçekleşen oluşlar arasındaki kesik anlara süreklilik kazandırıp, oluşlar arasını sürekli olarak açıklamaya imkan verecek şekilde yorumlar. Konunun ayrıntılarını ve ispatını harekete ilişkin teorik açıklamayı yaptığı **Semâ'u't-tabî'î**'de verecek olan İbn Sînâ bu konuya ilişkin temel kabulünü **el-Burhân**'da verir:

---

[40] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 13, 26-32. İbn Sînâ burada dört hareket türü der ancak hareketlerin neler olduklarını zikretmez. Hareketin tek başına gerçekleştiği kategoriler bağlamında bu dört hareketi, diğer kategorilerden ayrıştırır. Bkz. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâu't-tabî'î)**, s.122-134; Konumsal (*Vaz'i'*) hareketin İbn Sînâ felsefesine özgü olduğu ve öncesinde bulunmadığına dair bkz. Eşref Altaş, "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", **Diyanet İlmi Dergi**, C.50, 2014, s.27-50.

[41] Aristoteles **Kategoriler**'de oluş ve bozuluşu altı hareket türünden birisi kabul etmektedir. Aristoteles'in genesis/oluş ve kinesis/hareketi birbirinden ayırmasına rağmen burada oluş ve bozuluşu da hareketin altında mütalaa etmesi genesis'in konumuna dair bir belirsizlik oluşturmaktadır. Aristoteles'in hareket ile oluşu eksik ve tam bilfiillik üzerinden ayrıştırmaya çalışması ancak bu ikisinin birbirinden nasıl farklılaştığını sonucu itibariyle açıklamaması da bu belirsizliğe yol açmaktadır. Bkz. Aristoteles, **Kategoriler**, çev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019, s.71, 13.

[42] Cevherî oluş ile hareketin birbirinden nasıl ayrıştığına dair İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ/es-Sema'u't-tabî'î**'de yaptığı açıklama için bkz. İbn Sînâ, **Fizik I**, s.122-14.

[43] Aristotelesçi hareket veren illetin varlık verene dönüşümü ve hareket veren fail illet-varlık veren fail illet ayrımı için bkz. Richard Sorabji, "Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle", **Matter, Space and Motion** *içinde*, London, Duckworth, 1988, s. 249-285.

> "Zaman ve oluşla birleştirilmek istendiğinde her malul ve illet arasında sonsuz aracılar olması gerekir; illet ve maluller ardı ardına gelmez. Burada kabul ettiğimiz ve Doğa ilminde kanıtlayacağımız şeylerden oluşun malullerinin, oluşun oluşa bitiştiği şekilde, illetlerine bitişmemesi zorunlu olur. Belki şöyle denebilir: Oluşun bitişmesi (sürekliliği), başka bir yöndendir. Bu yön şudur: Zamanı yapan döngüsel hareket ve doğal ilkeleri [illetler], doğal ikincilere [malullere] bunlar arasındaki hareket aracılığıyla ulaştırır. Bir oluş bir anda olduğunda hareket sayesinde diğer bir anda diğer oluşa itilmekte ve zaman bu iki oluş arasını birleştirmektedir. Bu, gerçekte Mantıkta değil, İlimlerde öğrenilecektir."[44]

Oluş ve bozuluşun sürekliliği İbn Sînâ'nın mensup olduğu zorunlu ve süreklilikçi/ezelî evren tasavvurunun bir gereğidir. Ancak oluşan şeylerde illet ile malul arasındaki ilişki illetten başlayarak değil; malulden yola çıkıp illete gitme şeklinde olduğu için illet ve malul arasında oluşun sürekliğinin nasıl sağlayacağının açıklanması gerekir. Pasajda İbn Sînâ, oluşun bir sonraki oluşa bitişmesi ve evrende sürekli bir oluş-bozuluş döngüsünün sağlanmasının oluşun/bilfiil ve bir anda meydana gelmenin kendisine nispetle değil; bir oluşla diğer oluş arasında kesintisiz ve bilkuvve sonsuz olarak devam eden aracı illetler olan hareketler ile sürdürüldüğünü söylemektedir. Bir anda gerçekleşen oluş, o ana gelinceye değin ve o andan sonra süregiden her türlü hareketler aracılığıyla bir sonraki oluşa bağlanır ve bu şekilde defaten gerçekleşen oluşlar arasında süreklilik sağlanır.

İbn Sînâ **eş-Şifâ/el-İlâhiyyat**'da her illetin mâlulüyle birlikte olmasının gerektiğini açıkladığı pasajlarda hakikî illet ile yardımcı (*mu'îne*) ve hazırlayıcı (*mu'idde*) arasında ayrım yapar. Bu ayrımı yapmasının sebebi, varlık veren fail illet ile hareket veren fiziksel fail illeti ayrıştırarak, mâlulün varlığa gelmesi ve varlığının sürekliliğini sağlayanın hangi illet olduğunu belirginleştirmektir.[45]

İlletlerin hareket ve varlık verme açısından tefrik edilememesinin, illet yok olsa bile mâlulün varlığını devam ettireceğine dair bir yanılgıya sebebiyet vereceğini

---

[44] İbn Sînâ, **İkinci Analitikler (el-Burhân)**, s. 240, 5-12.

[45] Bu minvalde başka bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **et-Ta'lîkât**, thk. Abdurrahman Bedevi, Kum, Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1984. s. 39. İbn Sînâ **es-Semâ'u't-tabî'î**'de doğada/dışta bulunmasına kıyasla illet ve mâlulün bilinebilirliğini ele alır. Buna göre hareket veren fail, mâlulüne kıyasla dışta daha iyi bilinirken; varlık veren failde durum böyle değildir. Aksine varlık veren faile kıyaslandığında mâlul daha iyi bilinir. İbn Sînâ'nın "daha iyi bilinmekten (*a'rafu*)" kastı, dışta bulunan nesnenin doğrudan ona yakın olan bir faile işaret ettiğini idrak etmek anlamındadır. Bkz. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s.11, 1-10.

söyleyen[46] İbn Sînâ, bu kanaate sevk eden durumu örnekler üzerinden inceler. Bir usta tarafından yapılan bina, ustasından sonra varlığını devam ettirmekte, bir çocuk babasından sonra varlığını devam ettirmekte ve bir unsurun ateşe dönüşmesini sağlayan ateş gitse bile o şeyde sıcaklık varlığını devam ettirmektedir. İbn Sînâ her üç örnek üzerinden hareketin illeti ve varlığın illeti olmanın farkını göstermeyi amaçlar. Buna göre binayı yapan ustanın hareketi, binanın yapılmasına yönelik bir hareketin illetidir. Ustanın hareketlerinin durması, binaya yönelik inşa hareketinin bitmesinin illetidir. Hareketten sükuna, sükundan harekete geçiş ve bu hareketlerin bitmesi ise toplanmanın (*ictima'*) illetidir. Toplanma suretiyle inşa etme anlamına gelen bir oluşum (*teşekkül*) gerçekleşir. Ustanın oluşuma mebnî olan tüm hareketleri, hareketin mâlulü olan şeylerle beraber bulunmaktadır.[47] Ancak hiçbir toplanma ve bir araya getirme o şeyin bilfiil olarak var olmasının illeti değildir.

İkinci örnek babanın menisinin çocuğun oluşumunun illeti olmasıdır. Baba, meninin hareketinin illeti olmaktadır. Hareket tamamlandığında meninin hareketi, onun bir karar üzere bulunmasının illetidir. Meninin bir kararda bulunması ise belirli bir durumun illeti olmaktadır. Yukarıda sayılan hiçbir illet, meniden bir canlının meydana gelmesine illet olmamıştır.[48] Bunun için "belirli bir durum" üzerinde sureti almaya yönelik olarak hazırlanmış olan meninin "canlılık" suretini alması, ona varlık verecek hakikî bir illetin bulunmasına bağlıdır.

İbn Sînâ'nın verdiği üçüncü örnek ise, ateşin suyun unsurunu ısıtmasının, ateşin suya dönüşmesinin illeti olmasına dairdir. Aşağıda etki ve edilgi açısından fâil-münfail ilişkisi bakımından detaylı olarak ele alınacağı üzere ateşten meydana gelen "ısıtma (*teshîn*)" niteliği, suyun "suluk suretini (*es-sûretü'l-mâiyye*)" kabul etmeye ve kabul edilmiş sureti korumaya yönelik olan bilfiil tâm isti'dâdını (*el-isti'dâdü't-tâm bilf'il*) ortadan kaldırmanın illetidir. Bununla eş zamanlı olarak "sıcaklık"a bağlı olarak ortaya çıkan başka bir hâl, suluk suretinin zıddı olan ateşlik suretini (*es-sûretü'n-nâriyye*) almaya ve muhafaza etmeye yönelik olan tam isti'dâdın illetidir. Esasında şey

[46] İbn Sînâ'nın benzer ifadelere yer verdiği pasaj için bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî**, thk. Süleyman Dünya, Mısır, Dâru'l-maârif, 1992, C.III, s.57; krş. İbn Sînâ**, İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayınları, 2005, s.134.
[47] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 9, 7-13.
[48] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâu't-tabî'î)**, s. 126, 1-16.

mevcutken "o şeye yönelik" isti'dâd anlamının onda bulunması söz konusu değildir.[49] Çünkü tam isti'dâdın hazırlığına sahip olduğu suret halihazırda o nesneyi bilfiil hale getirmiştir. İbn Sînâ'nın burada sıcaklık niteliğinin bilfiil oluşunu tam isti'dâdın ortadan kalkmasının sebebi olarak görmesi, "başka bir itibarla" suluk suretine sahip heyetin bozularak, ateşlik suretini alma yönünde isti'dâd hazırlığına başlaması ve nihayetinde bu sürecin tam isti'dâda ulaşıp ateşlik suretini almayla tamamlanmasıdır. İşte sıcaklık burada ancak isti'dâd bozucu ve yine buna bağlı olarak başka bir itibarla isti'dâd oluşturucu illet olmakta; ateşlik sureti ise varlık veren fail illetin feyzi sonucunda tahakkuk etmektedir.

İbn Sînâ yukarıda geçen üç örnekte de görüldüğü üzere gerçek illetlerin (*el-'ilelü'l-hakîkiyye*) malûlu var kılarak onunla birlikte var olan illetler olduğunu söyler. Eğer illet var olmasaydı ma'lûlün varlığını sürdürmesi söz konusu olamayacaktı. Zira ma'lûlün varlığının zorunluluğu ancak illetin zorunlu oluşundan gelmektedir. Ma'lûl meydana gelmeden öncekiler ise ancak onu varlığa gelmesi için hazırlayan bilaraz yahut yardımcı (*mu'în*) illetlerdir. İbn Sînâ varlık veren illet ve isti'dâd oluşturucu illetler ayrımını yukarıdaki misallerde geçen illetler üzerinden şöyle tefrik eder:

> "Binanın şeklinin illeti, toplanmadır (*ictimâ'*); toplanmanın illeti ise toplananların doğaları ve bunların biraraya gelip oluşturdukları şey üzerinde sabit olmalarıdır. Bunun illeti de doğaların ayrık olan fâil sebebidir. Çocuğun illeti suretleri veren sebepten dolayı çocuğun suretinin maddesiyle birleşmesidir. Ateşin illeti, hem suretleri veren sebep hem de o suretlerin zıddına olan tam isti'dâdın zâil olmasıdır. Öyleyse illetlerin mâlullerle birlikte olduğunu görmekteyiz."[50]

Pasajda ateşin illetleri olarak, sureti veren fâil illetin ve ateşlik suretinin zıddı olan suluk suretinin bilfiil tam isti'dâdının ortadan kalkmasının zikredilmesi bu iki illetin aynı kategori altında değerlendirildiği anlamına gelmemektedir. Bilakis tam isti'dâdın zâil olması, suretin failden gelmesine yönelik hazırlayıcı illet sebebiyledir. Nitekim bu durumda suluk sureti gitse ve ateşlik suretini almaya yönelik tam isti'dâd

[49] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 10, 1-12.
[50] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat),** s. 10, 15-21. İbn Sînâ fiziksel fail illet ile varlık vermesi açısından fail illeti **el-İlâhiyyat**'taki anlatımı büyük oranda tekrar ederek **Dânişnâme-i Âlâî'**de de ele alır. Bkz. İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Âlâî**, çev. Murat Demirkol, İstanbul, TYEK Yayınları, 2013, s.218, 224; krş. Avicenna, **The Metaphysica of Avicenna/ Dânişnâme-i Âlâî,** çev. Parwiz Morewedge, New York, Columbia University Press, 1973, s. 50, 53.

meydana gelmiş olsa da ateşlik suretinin tahakkukundan bahsedilemez. Ateş suretinin meydana gelmesi ancak ayrık ilkeden gelen feyz neticesinde olmaktadır.

İbn Sînâ'nın buradan ulaşmak istediği asıl noktalardan biri de, hakikî illet ve yardımcı illetin, "illetlerin sonlu oluşu" meselesinde farklılaşmalarıdır. Ona göre illetlerin sonlu oluşu meselesinde ispat edilmesi gereken husus, hakikî illetlerdeki sonluluktur. Çünkü yardımcı ve hazırlayıcı illetler doğaları gereği birbirlerini öncelerler ve hareketlerde olduğu gibi bilkuvve sonsuz olabilirler. Bilkuvve sonsuzluk hareketlere bağlı ortaya çıkan değişimlerin sayılmasındaki güçlüğe dair geliştirilmiş bir kabuldür. Önceden yokken sonradan meydana gelen hâdisin kendinde bir zorunluluğu yoktur. Varlığının zorunluluğu ona "zorunlu olan bir illet"ten yani hakikî illetten geldiği için, onu varolmaya yönelik "hazırlayan illetler"in kendileri zorunlu değildir. İlletlerin sonsuz olması ve bir belirlenime sahip olmamaları onların zorunlu değil mümkün olduklarını göstermektedir. Bu sebeple tikel şeylerde (*el-umûru'l-cüz'iyye*), bilfiil mevcut olan illetlerin zorunluluğunu sağlayan ilksel/önceleyici şeyler (*el-umûru'l-mütekaddime*) yani hareket veren yardımcı illetlerin olması ve onların, bulundukları şeyi bilfiil hale getirecek illetlere hazırlık sağlamaları nedeniyle bilkuvve sonsuz olmaları gerekir. Belli bir sınırda dursa bile bu illetlerin süreç içerisindeki çeşitliliği onlara bir belirlenim tayin etmeyi engeller. Bu sebeple yardımcı ve hazırlayıcı illetlere dair niçin sorusunun durduğu bir nihai sınır yoktur.[51]

İbn Sînâ bilkuvve sonsuz olan hareketlerin dışında, bir sınırda duran ve sonlu olan varlık verici illetleri kabul etmemenin nasıl bir imkansızlık oluşturduğunu iki ihtimal üzerinden ele alır. **Buna göre hareket veren bilkuvve sonsuz illetlerden** her birinin ***(a)*** "aralarında bir zaman bulunmayan anların takip ettiği bir an"da peşpeşe gelebildiği varsayılabilir. Ancak hareket söz konusu olduğu için aralarında bir zaman bulunmaması mümkün değildir. O sebeple bu şık elenir. ***(b)*** İkinci olarak sonsuz olan şeyler "belirli bir zaman"da varlığını sürdürür. Belirli bir zamanda varlıklarını sürdürdükleri için zamanın bir ucunda (*tarâf*) değil de bütününde "zorunlu kılan illetin" onlarla birlikte bulunması gerekir. Bu durumda zorunlu kılan illet, sonsuz şeylerle zamanın bütününde birlikte olacağı için o da sonsuz olmuş olacaktır. Oysa zorunlu illetler için bu mümkün değildir. İbn Sînâ hareket verici illetlerin niçin hakikî

[51] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 10, 22-32.

illet olamayacağını göstermek için hareket veren illetlerin bilkuvve sonsuz oluşunun hakikî illet olma durumuyla bağdaşmayacağını bu iki ihtimali de eleyerek gösterir. Hareketin "bir şeyi tek bir hal" üzere sürekli var kılması mümkün olmadığı için zamanın bütününde de zorunlu kılması düşünülemez. Bir halden başka bir hale geçen şey, bir anı takip eden başka bir anın teması ile değil, sürekliliği (*ittisâl*) muhafaza ederek bir halden "sonra" başka bir hale geçiş ile olmaktadır. Bu durumda da hareket veren illetin zatı, mâ'lulünün varlığını değil, bir nispet üzere olmasını zorunlu kılmaktadır.[52] Peki, bu nispet ne şekilde ortaya çıkmaktadır?

İbn Sînâ yardımcı illet bağlamında hareketin, illet ve ma'lûl arasında kurulacak nispetin hangi açılardan illeti olabileceği sorusunu sorar. Buna göre hareket ***(a)*** nispetin illeti, ***(b)*** nispetin illetinin ortağı ***(c)*** nispetin illetinin bilfiil illet olmasını sağlayan bir illet olabilir. İkinci durumda başka bir nispet oluşturucu hareketin ortağı olurken; üçüncü durumda nispetin illetini ortaya çıkartan başka bir hareket verici illet konumundadır. Ustanın binayı yapması örneği üzerinden düşünürsek hareket verici illet olan usta, binanın yapısal unsurlarının birbirine nispetleri ile belirli bir bütünlük meydana getirmesinin illeti olmaktadır. Her üç ihtimalde de bu illet tek bir hal üzere bulunmaz ve varlığı ortadan kalktıktan sonra tek bir anda meydana gelmez. İşte tek bir hal üzere bulunmaması ve ortadan kalktıktan sonra bir anda meydana gelmemesi bu illetin hareket verici olduğunu göstermektedir. Maddedeki isti'dâdî hazırlığın bir diğer ismi olan madde ile türsel suret arasında kurulacak bir tür özel nispet (*münâsebetun mâ*), hareket veren fail illetlerin sağladığı böylesi bir hazır bulunuşluk durumuna işaret eder. Yukarıda da geçtiği üzere hareket, sonsuz olan yardımcı illetlerin düzenini koruyan ve düzenin korunmasına ortak olan illettir (*el-illetu'l-hâfızatu ve'l-müşteriketu li-nizâmin*).[53] Nispetin oluşması ve bilfiil var olmanın bağlı oldukları illetlerin birbirinden farklı olmaları, illetleri başka bir

[52] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 11, 1-16. İbn Sînâ **Dânişnâme-i Âlâî**'de yenilenen ve değişen şeylerin sebeplerinin neden bilkuvve sonsuz olması gerektiğini ele alır. Şeyin değişimini sağlayan illet, değişim gerçekleştikten sonra orada bulunmaz. Oysa illet-ma'lûl ilişkisinde ma'lûlün var olduğu her durumda illetin de var olması gerekmektedir. Buradaki sebebin illete benzer bir "hal" olduğunu söyleyen İbn Sînâ, değişim ve farklılaşmanın sebebinin "hareket" olduğunu söyleyerek **el-İlâhiyyat**'taki analizi takip eder şekilde hareketin değişim ve dönüşüme nasıl sebep olduğunu ve bu sebeple varlık veren hakikî illet gibi sonlu değil, bilkuvve sonsuz olması gerektiğini açıklar. Bkz. **The Metaphysica of Avicenna/Dânişnâme-i Âlâî**, s.92-93; krş. İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Âlâî**, s.312, 314, 316.

[53] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 11, 16-24.

açıdan zâtî illet ve arazî illet olarak ayırmayı gerekli kılar. Bir şeyin "zatını bilfiil var kılan zâtî illetlerin o şeyin varlığıyla birlikte olması gerekir". Ma'lûlün mevcut hale gelmesiyle ortadan kalkan ve onun *varlığı*nın meydana gelmesinden önce olan illetler ise, malûlün zatına ilişkin olmayan arazî uzak illetlerdir. Nitekim varlığı zamanla öncelenmiş olan malûl, meydana gelmeden önce hareket ve başkalaşma (*teğayyür*) ile öncelenmiştir.[54] **Arazî uzak illetlerin ise bilkuvve sonsuz olması mümkündür. Hatta harekete tâbi olarak ortaya çıktıkları için zorunlu olarak böyle olmaları gerekir**.[55] Buradaki arazî uzak illetleri, ay-altındaki her türlü oluşa ilişkin hareketin kendilerine bağlandığı, dolayısıyla nispet oluşturucu etkiye sahip olan semâvî cisimler olarak anlamak gerekmektedir. Buna mukâbil hareket veren ve hareket ile oluşa ilişkin hazırlığın gerçekleştiği nesne arasındaki yakın nispetin kurulmasını sağlayan hareket verici illetler ise arazî yakın illetlerdir. Ancak yardımcı illet ile hareket verdiği ma'lûlü arasındaki nispetlerin kaç türlü olacağına dair açıklama, nispetin keyfiyeti ve nispetler arası farkların nasıl tespit edileceğine dair bir ayrım noktası vermez. İbn Sînâ ay-altı alemdeki unsurî heyulanın farklılaşmasının ve dolayısıyla farklı türsel suretleri almaya dair bir hazırlık kazanmasının illeti olarak gördüğü semâvî cisimlerin heyulada böylesi çeşitlilik ve farklılık sağlayıcı etkide bulunmasını, onların birbirlerine nispetle farklı konumlarda ve bunlara bağlı olarak farklı hareketlerde bulunmalarına bağlar. Aynı zamanda heyuladaki bu etkinin onun dışta tahakkuk etmesini sağlamasına yetecek bir illet olmadığını özellikle vurgular:

> "O halde unsurlar aleminin heyulasının son akıldan sudur etmesi gerekir. Semavî cisimlerin onun ortaya çıkışında bir tür yardımının olması (*darbu'n-min muâveneti fî-hi*) imkansız değildir. **Suret maddeyle beraber olmadığı sürece [semâvî cisimlerin bu etkisi] maddenin varlığının istikrârında yeterli olmaz**. Nitekim suretler de bu akıldan taşar. Ancak suretler, heyulanın sahip oldukları çeşitli isti'dâdlara göre hak kazandığı suretlerin farklı olması hasebiyle onda ortaya çıkan farklılık bakımından farklılaşırlar. Heyulaların farklılaşmasının semâvî cisimlerden başka ilkesi (*mebde'*)[56] yoktur. [Bu farklılaşma ise] çeper yönünde olanın merkez yönünde olandan farklılaşmasıyla gerçekleşir ki **[semâvî cisimlerdeki bu] farklılaşmalar insan vehimlerinin ayrıntısını anlamaktan aciz kaldığı ancak genel olarak (*li-cümletihâ*)**

[54] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 12, 19-22.
[55] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 11, 30-32.
[56] İbn Sînâ **eş-Şifâ/es-Semâu't-tabî'i** ve **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**'ta semâvî cisimler ve ay-altındaki hareket veren yardımcı illetlerden bahsettiği yerlerde burada olduğu gibi hareket verenlere "illet" demek yerine "mebde' (ilke)" demeyi tercih eder. Kuşkusuz böyle bir tercihte bulunmasının sebebi onun hareket verenleri "hakikî illet" olarak görmeyip bu sıfatı varlık veren illetlere has kılmasıdır.

> **anlayabildiği hallerdir. [Heyulanın hazırlığının tamamlandığı] noktada unsurların suretleri meydana gelir.** Semâvî cisimlerin nispetlerindeki farklılaşmalar ve bu farklılaşma ile ortaya çıkan etkiler sonucunda [unsurlarda] kendilerini hazırlayan kuvvelerin farklılaşması aracılığıyla farklı karışımlar (*imtizâcât*) meydana gelir. [Bu hazırlığın tamamlandığı] noktada bitkisel, hayvânî ve nâtık nefsler, unsurlar alemine yakın olan aklî cevherden feyz eder.
> …Bu genel anlatımı her ne kadar burada tasviri olarak anlatmış olsak da sana verdiğim ilkeler üzerine düşünmen, seni burhân yöntemi üzerinden bir tahkike ulaştıracaktır."[57]

Pasajda vurgulandığı üzere heyulanın dışta bir şey olarak bilfiil olması ancak suretin tahakkuku ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla semâvî cismin hareketleri ne şekilde olursa olsun, heyulada nasıl bir hazırlık meydana getirirse getirsin onun dışta bilfiil hale gelmesi için yeterli değildir. Ay-altındaki unsursal heyulada ortaya çıkan ve türsel-bireysel çeşitlenme/farklılaşmayı sağlayan isti'dâdî farklar ise semâvî cisimlerin birbirlerine nispetle konumları sebebiyle değişen hareketleri ve bunların birbirleri ile oluşturduğu nispetlerin sonucudur. Bu etki sonucunda ay-altında bulunan hareket verici yakın failler ile oluşacak nesnedeki isti'dâdî hazırlığı sağlayacak şekilde yakın nispet oluşur. İbn Sînâ buradaki anlatımın feleklerin hareketlerinin neden belirli bir hazırlığı gerektirdiği ve bu hazırlıkların hangi hareketler ile birbirlerinden farklılaştığının bilgisini vermediğinin farkındadır ve ilkeler üzerine yapılacak derin düşünme ile bu konuda burhanî bilgiye ulaşılacağını söyler.[58]

---

[57] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî**, s. 231-240; krş. İbn Sînâ**, İşaretler ve Tembihler**, s. 158-159. İbn Sînâ yine **İşârât**'ın başka bir pasajında semâvî cisimlerin hareketlerinin bilinmesinin onların hareketlerinin mahiyetlerine ilişkin hakikî bilgiye ulaşılabileceği anlamına gelmediğini; zira insanın bilme güçlerinin semâvî cisimlerin hareketlerinden daha aşağıda olan mevcutların hareketlerini anlamaktan dahi aciz olduğunu söyler. Ancak bu kabul, hareketlerin hakikatine ilişkin soruşturmanın kesileceği anlamına gelmez. Zira aynı pasajın devamında İbn Sînâ, bir konuda bilgi edinmeye yönelik çabadaki devamlılığın, aynı mevzu içerisinde sır gibi görünen meselelerin vuzuha kavuşması için bir yöneliş olabileceğini söyler. Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 302.

[58] Eşref Altaş'ın "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı" başlıklı makalesinde anlattığı üzere Râzî, metafizik bilginin imkanını icmâlî olarak kabul ettiği kısmın dışında özel-ayrıntılı (*tafsîlî*) metafizik alanda Tanrı'nın varlığına ilişkin bilgiyi mümkün görürken; Tanrının mahiyeti ve zatına ilişkin metafizik bilgiye ulaşılamayacağını söylemektedir. Râzî'nin bu yaklaşımında geliştirdiği açıklamayı andırır biçimde İbn Sînâ eserlerinin muhtelif yerlerinde bazı ontolojik varlıklara ve onların hallerine ilişkin durumların da genel olarak bilinebilirken ayrıntısı ve farklılıklarına ulaşılmasına ilişkin bilinemezci bir tavır sergiler. Burada da semâvî cisimlerin birbirlerinin konumlarına ilişkin farklılıkların ve bunların heyulada çok çeşitli etkiler ve farklılıklar ortaya çıkartmasına ilişkin keyfiyetin ayrıntısıyla (*tefâsîluhâ*) değil ancak genel olarak (*li-cümletihâ*) bilinebileceğini söylemektedir. Altaş'ın makalesi için bkz. Eşref Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı", **Nazariyat,** C.7, S.2, 2021 Ekim, s.109-139. Râzî'nin yaklaşımının onun İbn Sînâ'nın sözkonusu ifade ve yaklaşımının bir takibi ve

1.2.1.Fail İllet Ne Verir? Hareket ve Varlık Vermenin Türsellik ve Ferdiyet Açısından Ele Alınması

İbn Sînâ tarafından ma'lûlün illetle olan ilişkisinin türselliği ve ferdiyeti açısından ayrıca değerlendirilmesi ve türsel anlamın, meydana gelen ferdin illetinin aynı türün içerisinden olamayacağına ilişkin açıklaması, Aristoteles felsefesinden keskin bir şekilde ayrılır ve onu Yeni Platoncu yorum geleneğine bağlar. Nitekim Aristoteles, suretin Platoncu idealardan pay alarak meydana gelmesini reddettiği için suretin dıştan gelmesi şeklinde bir açıklama benimsemez. Doğal oluş, dışta türsel anlama sahip bir ilkeden değil, bireyden bireye intikal edecek şekilde meydana gelir.[59] Aristoteles bunu **Metazik Zeta 1033b18-1034a10** pasajlarında oldukça açık bir biçimde ele alır ve böylesi bir pay almanın bireyleşmeyi, dışta bireyin nasıl meydana geldiğini, doğal farklılaşmaları açıklayamadığını söyler. Aristoteles'in Platon ve Platonculara yönelttiği temel eleştiri, mevcutların varlığa gelişine dair yaptıkları izahın çokluğun, türler ve bireylerin meydana gelişine dair bir açıklama vermediğidir. Nitekim O, bu eleştirisinin ardından meselenin merkezî noktasını değiştirerek varlığa gelmenin dışsal ilkesine dair soru sormanın kendinde anlamsız, cevabı olmayan bir soru olduğunu söyleyerek meselenin yönünü çokluğun açıklanmasına doğru çevirir. Böylece Aristoteles, meydana gelmenin fertten ferde olduğunu söyleyerek türsel ve bireysel anlamın varlığa gelişine dair soruyu dışarıda bırakmış; çokluğun tasnif edilerek olgunun açıklanması ile bireyin varlığa gelişinin de açıklanmış olduğunu varsaymıştır:

> "…Bu söylediklerimizden suret veya cevher denen şeyin meydana gelmemiş olduğu, meydana gelen şeyin adını suretten alan, suret ve maddenin birleşmesinden meydana

geliştirilerek yönteme dönüştürülmüş sürekliliğini temsil ettiğini söylemek ise derinlemesine yapılacak başka bir araştırmanın iddiası olabilir.

[59] Aristoteles'te bir bireyden diğerinin meydana gelmesinin, onun bir türün mensubu olarak var olmak anlamına gelmediği ve Aristoteles'in bunu biyoloji bilimi ile metafizik arasını ayırarak sağladığı yönündeki bir iddia için bkz. Robert Bolton, "Biology and Metaphysics in Aristotle", **Being, Nature, And Life In Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf** *içinde*, ed.James G. Lennox-Robert Bolton, New York, Cambridge University Press, 2010, s. 30-55. Bu yoruma uygun olarak Aristotelesçi oluş açıklamasının, türün ferdinden başka bir ferdin meydana gelmesinin kesintisiz bir süreklilik içerisinde olduğunu söyleyen bir çalışma için bkz. John M. Cooper, "Aristotle on Natural Teleology" **Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy** *içinde*, Princeton, Princeton University Press, 2004, s. 107-129.

gelen 'bütün' olduğu, her meydana gelen şeyin bir parçasının madde olmasından dolayı madde ve bu madde yanında diğer bir şey, yani suret içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır. **O halde duyusal kürelerin dışında bir küre, tuğlaların dışında bir ev mi vardır? Aslında tersine eğer böyle olsaydı, herhangi bir bireysel varlığın hiçbir zaman meydana gelemeyeceğini söylemek gerekmez mi?** Çünkü suret belli bir nitelikte bir varlığa işaret eder; kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir. Suretin bir şey üzerine gelmesi, belli bir varlıktan hareketle belli bir varlığı meydana getirir ve bu meydana gelmeden sonra bu varlık, belli bir niteliğe sahip olan bir varlık olur. Kallias veya Sokrates gibi her bireysel bileşik varlığın durumu, herhangi bir bireysel tunç kürenin durumunun aynıdır. İnsan ve hayvanın durumu ise, genel olarak tunç kürenin durumunun aynıdır. O halde bazı filozofların genellikle idealara izafe ettikleri neden olmaklık, bireylerden ayrı bu tür gerçekliklerin varlığını kabul ettiğimiz takdirde, hiç olmazsa cevherin meydana gelişi ve yapıları ile ilgili olarak hiçbir işe yaramaz. O halde idealar, hiç olmazsa bu nedenden ötürü, kendinde cevher olamazlar.

Hatta bazı durumlarda meydana gelen şeyin, meydana gelen şeyle aynı türden olduğu açıktır. Ancak burada sayısal bakımdan bir ve aynı şey olma değil, sadece form bakımından aynı şey olma söz konusudur. **Doğal varlıkların meydana gelişinde karşılaşılan durum budur: Çünkü insanı meydana getiren insandır**. Gerçi doğaya aykırı meydana geliş lehine bir istisnanın varlığını kabul etmek gerekir: Örneğin katırı at meydana getirir. Ancak burada da meydana getirmenin kanunu aynıdır. Çünkü burada meydana gelme, at ve eşekte ortak bir tipe, hem ata hem eşeğe yaklaşan ve ikisi arasında aracı olduğu anlaşılan, katıra benzer olan adı konulmamış bir cinse uygun olarak gerçekleşir.

Demek ki **doğal varlıklar için bir modelin (*paradeigma*) suret sağlamasına kesinlikle ihtiyaç yoktur** (gerçekten de ona esas olarak bu varlıklardan dolayı başvurulur; çünkü doğal varlıklar en mükemmel cevherlerdir). **Aslında meydana getirmek için meydana getiren varlık yeterlidir**. **Maddede suretin gerçekleşmesinin nedeni odur**. O halde meydana gelen bileşik, filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikle bir suret, **Kallias ve Sokrates, yani maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı (*heteron dia tên hulên*), sureti bakımından onunla aynı olan (*atomon*) şeydir (çünkü suret bölünmez bir şeydir).**[60]

Pasajda görüleceği üzere Aristoteles'in Platoncu suretlere yönelik temel eleştirisi, onların bireyin dışta meydana gelişine dair bir açıklama vermediğidir. Aristoteles türsel ve bireysel belirlenim ve varlığa gelişe ilişkin Platoncuların geliştirdiği paradeigmatik açıklamanın kendisinin soruna cevap vermekten uzak olduğuna dikkat çeker ve haddizatında böylesi bir sorunun peşine düşmek yerine oluşu, aynı türü paylaşan ve kendisini önceleyen bir ferdin meydana getirmesi ile açıklamanın yeterli olduğunu düşünür.[61] Hilomorfik cevher anlayışını savunan

[60] Aristoteles, **Metafizik**, 1033b18-1034a10. Oluş için tümel bir neden bulunmadığına dair Aristoteles'in yaptığı benzer bir açıklama için bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 1071a16-24.

[61] Proklus, Aristoteles'in bu görüşünü eleştirmekte ve onun Tanrı'yı hareket veren değil; varlık veren olarak kabul etmesi gerektiğini söylemektedir. Proklus'un öğrencisi olan Ammonius ise içerisinde bulunduğu Yeni Platonculaştırılmış Aristoteles'in Aristoteles metinleriyle uyumlu olduğu iddiasındaki

Aristoteles, türün ferdinin aynı sureti kendisinden meydana gelen şeye intikal ettirmesinin nasıl olduğuna ve söz konusu suret ortaklığını sağlayan şeyin ne olduğuna ise değinmez. "…Kallias ve Sokrates, yani maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı, sureti bakımından onunla aynı olan şeydir" ifadesinde kendisini gösterdiği haliyle bireysel farklılığı maddedeki farklılaşma, türsel ortaklığı ise surete veren Aristoteles'in görüşü, suret veren paradeigmatik ilkeyi yok sayarak "varlığa gelişi" sistemin dışında bıraksa da surete ilişkin bu ortaklığı sağlayan şeyin ne olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Onun bu ifadesi kendisinden sonraki felsefî geleneğini ciddi anlamda meşgul etmiş; türsel ve bireysel belirlenimi sağlayanın ne olduğu sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır.[62]

İbn Sînâ ise mevcutların türsel tahakkuklarının aynı türün bir ferdi aracılığıyla gerçekleşemeyeceğini, o türsel tahakkukun ancak varlık verici bir ilkeden gelen feyz ile gerçekleşeceğini söyler. Nitekim varlık veren ve hareket veren fail illetler ayrımının[63] neticelerinden birisi de ma'lûlün türselliğinin bizzat ve bilaraz illetlerinin

projenin bir gereği olarak Aristotelesçi hareket vermenin varlık verme ile uyumlu olduğunu göstermek ister. Benzer bir açıklama Simplicius'ta da görülmektedir. Bkz. Proklus, **In Tim.**, 1. 266-28-268, 24 Diehl ve Simplicius, **İn Phys**. 1361,11-1363, 12'den aktaran Bkz. Richard Sorabji, "Introduction", **The Philosophy of Commentators 200-600 AD, C.2 Physics**, ed. Richard Sorabji, London, Bristol Classical Press, 2012, s. 18, 24. Şarihlerin konuya dair görüşlerinin yer aldığı metinler için bkz. **The Philosophy of Commentators,** s.164-170. Aristoteles'in hareket veren Tanrısının varlık veren Tanrıya dönüşümü ve Yeni Platoncu varlık verici ilkeye ilişkin kabullerle uyumlulaştırılmasına dair değerlendirmeler için bkz. Sorabji, **Matter, Space, and Motion: Teories in Antiqity and Their Sequel**, London, Duckworth, 1988, s. 249-286; Sorabji, "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", **Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence**, ed. Richard Sorabji, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1990, s.181-198.

[62] Aristoteles'in bir aporia olarak ortaya koyduğu **Metafizik Beta** 999b2020-24, **Zeta** 1032b1-2, **Zeta** 1038b9-14, **Lambda** 107124-30 ve bununla bağlantılı olarak **Ruh Üzerine** 412a6-10 pasajlarında bireyleşmenin suret ile sağlandığına dair yoruma imkan verirken; **Metafizik Delta** 1016b31-35, **Zeta** 1035b27-21, **Lambda** 1074a30-35 ve bu pasajla ilişkili olarak okunabilecek **Gökyüzü Üzerine** 279a7-11 pasajlarına istinaden bireyleşmeyi sağlayanın madde olduğu yönünde yorumlar geliştirilmiştir. Her iki pasaj grubu klasik ve çağdaş Aristoteles yorumcuları elinde farklı argümantasyon yöntemleriyle suretin yahut maddenin bileşik cevherin bireyselliğini sağlayan şey olduğu iddiasını ispat etmenin bir aracı olmuştur. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, s.544 (2.nolu dipnot). Ayrıca bkz. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018, 412a6-10 ve Aristoteles, **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, İstanbul, BilgeSu Yayınları, 2013, 279a7-11. Çağdaş ve klasik Aristoteles yorumculuğunda söz konusu pasaja dair ortaya çıkan pozisyonlar hakkında bkz. Jeremby Kirby, **Aristotle's Metaphysics: Form, Matter and İdentity**, London-New York, Continuum, 2008, s.9-44.

[63] Varlık veren metafizik fail illetlerin fiziksel fail illetlerden nasıl farklılaştıklarına dair bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 9-24. Buna dair İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Yeni Platoncu nedensellik açıklamasından nasıl farklılaştığına ilişkin bkz. Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 335-347; Muhammet Fatih Kılıç, **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi** Ankara, Elis Yayınları, 2021, s.35-39.

ayrı ayrı ele alınmasına imkan vermesidir. İbn Sînâ illetler ve ma'lûller arasındaki ilişkilerin türün illeti olma ve türün iki ferdi arasındaki illet-ma'lûl ilişkisi olarak ikiye ayrıldığını söyler. Buna göre ***(1)*** **Ma'lûlün doğasının (*tıbâu'l-mâ'lûl*), türlüğü ve zâtî mahiyeti açısından bir doğa veya doğaların ma'lûlü olması gerekir**. İlletler, ma'lûlün türsel suretinin illeti olduğu için, ma'lûlden tür bakımından farklıdırlar. Nitekim illetin amacı, ma'lûlün türünün illeti olmasıdır. İlletler, "ma'lûllerin türlerinden farklı bir tür ile zorunlu ve mutlak olarak ma'lûlün türüne kıyasla ma'lûl olan şeyin zâtî illeti olurlar". Bu anlamda illet ve ma'lûl arasında türsel suret bakımından farklılık bulunur. Ma'lûlün türsel olarak illetinden farklı olması gerektiği, varlık veren hakikî illetler dikkate alındığında söylenir.[64] Zira hakikî illet, kendi türü dışında varlık verir. Bir türün nedeni tür bakımından farklı olmak zorundadır.[65]

(2) Ma'lûlün illetin ma'lûlü olması, **ferdiyeti açısından** dikkate alınır. Bir ateş ferdinin başka bir ateşin illeti olması, onun türünün illeti değil ancak "herhangi bir ateşin illeti" olması bakımındandır. Türlüğü bakımından düşünüldüğünde ise, ateşin diğer bir ateşin illeti olması ancak bilarazdır. Zira ateşlik sureti ateşten gelmemekte; ma'lûlün ateşlik suretini almasına ilişkin arazî bir etkide bulunmaktadır. Dolayısıyla doğal mevcutlar söz konusu olduğunda *hareket veren fail illetler ma'lûl ile aynı türden olabilir*. İşte bu noktada bir ferdin aynı türün başka bir ferdine illet olması durumu üzerinden takip edilebilir ki o ancak bilaraz illet olur. Zira aynı türün ferdinin türün diğer ferdine verdiği hareket, onun meydana gelişini sağlamamakta; ancak meydana gelişi için isti'dâd oluşturucu bir etkide bulunmaktadır. Aynı şekilde, bir babanın çocuğun illeti olması "belirli bir babanın belirli çocuğun illeti" olması şeklinde değişmez ve zâtî bir illet olması açısından değil; o çocuğun meydana gelmesi için o babanın hareketinin etkide bulunması sebebiyle söylenmektedir.[66]

İlletin ma'lûlün bilaraz illeti olmasının hangi formlarda gerçekleştiğine geçmeden önce, İbn Sînâ'nın zâtî illet ve arazî illet ayrımını oldukça açık bir biçimde gösteren **et-Ta'lîkât** pasajını incelemek gerekmektedir:

---

[64] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 16, 15-25.
[65] İbn Sînâ'da türün illetinin tür açısından farklı olması gerektiği ve bunun Aristotelesçi ve Yeni Platoncu açıklama bakımından nasıl farklılaştığı hususunda bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 342-347.
[66] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 16-17, 25-8.

> **"Türünde ve cinsinde ma'lûl olan her şey, türü ve cinsi dışında 'harici illet'e sahiptir**: Ateş, su, nefs, felekler, cisimlerin tamamı ve cisimlerle ilişkili olan her şey, kendi zatında mümkün olandır. Varlık ise onların dışında olan başkası sebebiyle gelir ki bu da Zorunlu Varlık'tır (*Vâcibu'l-vücûd*). Herhangi bir maddede sureti kabul etmesi için tam isti'dâd (*isti'dâdun tâmm*) oluştuğunda kendi türü dışında harici bir illetten suretin gelmesi zorunludur. Bunun örneği ateşte [görülebilir]. Ateşin başka bir ateşten meydana geldiği zannedildiğinde, madde ateşlik suretini kabul için tam isti'dâd kazandığında Suretleri Veren'den (*Vâhibu's-suver*) yani ateş türü dışında harici illetten suretin var olması zorunlu olur. Bu durumda başka bir ateşin illeti olduğu zannedilen ateşe ihtiyaç kalmaz [Önceki ateş ortadan kalksa da sonraki ateş varlığını sürdürür]. İlliyet bakımından kendisine muhtaç olunmayan şey ise, illet değildir. **[Öyleyse] mutlak sıcaklığın illeti Suretleri Veren'dir. Yakmanın illeti Suretleri Veren'dir. Ateşin illeti Suretleri Veren'dir. Bir ferdin bir ferde illet olması mümkün değildir"**.[67]

İbn Sînâ burada öncelikle bir türün illetinin neden kendi türü dışında olması gerektiğini ve ikinci olarak da bir ferdin diğer bir ferdin varlığı için hakikî neden olamayacağını ele alır. Buna göre türü ve cinsi açısından ma'lûl olan tüm mevcutların var olmalarını sağlayan neden, o ma'lûlün türünün ve cinsinin haricinde bir neden olmak zorundadır. Çünkü bir ferdi önceleyen tür içindeki herhangi bir fert belirsiz bir zamanda ortadan kalksa da diğer fert varlığını sürdürmektedir. İlliyet ilkesinde ise varlık verici illetin, ma'lûlü ile birlikte var olması gerekir. Eğer "illet addedilen" bir şey, ma'lûl varlığını sürdürürken ortadan kalkıyorsa veya böyle bir ihtimal bulunuyorsa onun varlık verici hakikî illet olduğu söylenemez. Aynı türden bir ferdin başka bir ferdin illeti olması da söz konusu olamaz. İbn Sînâ aynı açıklamayı burası için de yapar ve o şeyin türsel suretini kazanarak var olmasını sağlayanın Suretleri Veren olduğunu söyler. Peki bu durumda türsel suretin kazanılması ile bir tür içerisinde ferdileşme anlamında özelleşmeyi sağlayan şey nedir? İşte bu noktada bilkuvve sonsuz imkan durumundaki mutlak maddenin (*heyûlâ*) herhangi bir türsel sureti almaya yönelmesi anlamına gelen tam isti'dâd sahibi olması açıklamanın önemli noktasını oluşturur. Eğer "tam isti'dâd"a gelinceye değin maddenin özelleşme süreçlerinden söz edilemezse türsel suretin tahakkuku ve dahası bir ferdiyeti sağlayacak şekilde özelleşmenin nasıl meydana geldiği açıklanamaz. Bu sebeple İbn Sînâ, varlık veren hakikî illetler bakımından illet-ma'lûl ilişkisini ele almadan önce yukarıda gördüğümüz üzere illet-ma'lûl ilişkisini hareket veren illetler bağlamında

[67] İbn Sînâ, **et-Ta'lîkât**, s. 96.

sınırlı olacağı şekliyle incelemeye tâbî tutar ve ferdiyetin ma'lûlün illeti olarak görüldüğü oluş durumunda varlık verici illet ve ma'lûl olduğu zannedilen şeyler arasındaki ilişkinin aslında "isti'dâd ortaklığı ve farklılığı" üzerinden anlaşılması gerektiğini söyler.

İlletin, ma'lûlün varlığa gelişinin bilaraz illeti olması durumunun anlaşılabilmesi için oluşa gelmeden önce isti'dâdın bulunuş hallerinin incelenmesi ve türün bir ferdinin diğer ferdinin meydana gelişine nasıl etki ettiğinin anlaşılması gerekir. **Buna göre isti'dâd, illet ve ma'lûlde ortak olup olmaması bakımından ikiye ayrılır.** ***(1)*** **İllet ve ma'lûl, maddelerinin isti'dâdlarında ortak olurlar**. Şu ateşin bu ateşin meydana gelmesinin illeti olması gibi. Bu ateş ferdinin belirli bir ateş ferdinin türlüğünün illeti olduğunu göstermemekte; herhangi bir ateşin illeti olduğu anlamına gelmektedir ki yukarıda açıklandığı üzere türsel anlamın kendisinden gelmediği şey ancak bilaraz illet olabilir. Bir başka örnek ise babanın oğulun illeti olması "o baba"nın "bu oğul"un illeti olması yönünden değil; insanlık türünün meydana gelmesi bakımındandır. Türsellik aynı türün ferdi içerisinden gelmediğine göre baba oğulun meydana gelmesine yönelik hareket veren bilaraz illettir. Ayrıca türün ferdinin diğer ferde bilaraz illet olması herhangi bir özelleşme taşımaz. Bu ferdin şu ferde illet olması bakımından bir belirginlik bulunmaz; aksine hareket düzlemindeki bu ilişkide belirsizlik söz konusudur. Bu durum ferdin neden diğer ferde bizzat illet olamayacağını da ortaya koyar. ***(2)*** **İkinci durumda ise, illet ve ma'lûl, maddelerinin isti'dâdlarında ortak olmazlar**. Türü şahsına münhasır olan güneş, dünya ve ay arasındaki illet-ma'lûl ilişkisi bu durumun örneğidir. Cevheri açısından ışığın illeti olan güneşin maddesindeki isti'dâd, güneş ışığını alan ma'lûller olarak dünyanın yahut ayın maddelerindeki isti'dâd ile aynı değildir. Dolayısıyla illet olan güneşteki ışık ile ondan meydana gelen ma'lûldeki "ışık" eşit değildir.[68]

İbn Sînâ illet ve ma'lûlün maddelerinin isti'dâdında ortak olması durumunda bunun ikiye ayrıldığını ve isti'dâdın münfâilde (*etkilenen*) **tam isti'dâd (*el-isti'dâdu't-***

[68] İbn Sînâ burada güneş ve onun ma'lûlleri olan dünya ve aydaki ışığın aynı türden olup olmadığına dair iki yaklaşım olduğunu söyler: Bir görüşe göre türe ilişkin niteliklerin eşit olması gerektiği; güneş, ondan ışık alan ay ve dünyanın her birisi kendi türünün tek ferdi olduğu için onlardaki ışığın aynı tür ışık olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Diğer görüş ise illet ve ma'lûldeki ışığın eşit olmamasının arazlar ve şahıslardaki farklılıklar sebebiyle olduğunu söylemekte ve her iki ışığın aynı türden olduğunu savunmaktadır. İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 17, 10-19.

tâmm*) yahut eksik isti'dâd (*el-isti'dâdu'n-nâkıs*)** olarak ortaya çıktığını söyler. Buna göre ***(1)* tam isti'dâd**, nesnede bilkuvve olarak bulunan şeyin doğasında bir engel yahut zıddın olmamasıdır (*el-isti'dâdu't-tâmmu en lâ-yekûne fî tıbâi'ş-şey'i muâvikun ve muzâddun li-mâ huve bi-kuvvetin fî-hi*). Örneğin ısınmış suyun soğumaya ilişkin isti'dâdı tam isti'dâdtır. Çünkü ısınmış suyun doğal gücü (*el-kuvvetu't-tabî'iyye*) onun soğukluk niteliğidir. Su, dışarıdan bir illetle ısıtılmış olsa bile kendisinde doğal olarak bulunan soğukluk niteliği daima tâm bir isti'dâd halinde bulunur ve ısıtan şeyin etkisi ortadan kalktığında su, kendisine ilişkin tam isti'dâd halinde bulunduğu fail niteliği olan soğukluğa geri döner[69] ***(2)* Eksik isti'dâdda** ise, nesnenin kendisinde, dıştan gelen bir kuvve ile meydana gelecek durumu engelleyen bir kuvve vardır. Suyun ısınmaya ilişkin isti'dâdı böyledir. Suyun kendi doğasında, ısınmayı sağlayan ve dıştan gelen bir kuvveyi engelleyen soğukluk niteliği bulunmaktadır. Suda ısınmaya yönelik bir isti'dâd oluşsa da, ondaki fâil nitelik olan soğukluk, kendisinin zıddı olan niteliğe dönük eksik bir isti'dâd oluşmasına yol açar ve bu sebeple sıcaklık niteliğinin etkinliğini baskılayan bir unsur olarak karşımıza çıkar.[70] Bu örnekte gördüğümüz üzere nesnenin doğasında baskın olan niteliğe yönelik isti'dâd, herhangi bir niteliksel değişim durumunda tam isti'dâd olma halini korurken; nesnedeki baskın niteliğin tam zıddına olacak şekilde gerçekleşecek niteliğe yönelik eksik isti'dâd bulunmaktadır. İbn Sînâ tahlili daha da incelterek **tam isti'dâdın üç ayrı kısmı** olduğunu söyler. Bunlardan ilki ***(a) Isıtıldıktan sonra soğuyan suda görüldüğü gibi, tam isti'dâdın, soğumaya yönelik tam isti'dâd sahibi olan suda varlığını devam ettiren ve soğumaya yardım eden *yardımcı bir güç (kuvve muâvine)* olarak bulunmasıdır**.** Burada suyun fail niteliğine geri dönmeye ilişkin tam isti'dâdtan söz edilmektedir. ***(b)*** İkinci tam isti'dâd durumu, yaşlılık nedeniyle saçın siyahlığını yitirmeye yönelik tam isti'dâd sahibi olmasıdır. Buna göre beyazlamaya yönelik tam isti'dâd sahibi olan saçta, *halihazırdaki mevcut durumuna zıt bir gücün (kuvve muzâdde) olması* ve bu zıt gücün, saçın beyazlaması durumu ile ortadan kalkmasıdır. Zira saçın siyahlık niteliğinin zıddı

[69] İbn Sînâ **el-Edviyetü'l-kalbiyye**'de bu durumu şöyle açıklar: "İsti'dâd iki taraftan biri üzerinde özelleşmiş olduğunda, diğer taraf güçlenmediği müddetçe ondan dolayı edilgiye uğramaz. Ancak [isti'dâdın tam ve güçlü olduğu] kısım zayıf olsa bile ondan edilgiye uğrar". Bkz. İbn Sînâ, "**Kitâbu'l-Edviyeti'l-kalbiyye**", **Min Müellefâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye** içinde, Dımaşk, Câmiatü'l-Haleb: Me'hedi't-turâsi'l-ilmiyyi'l-arabî, 1984, s.229.
[70] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 17, 20-29.

olacak şekilde beyazlığa kavuşmasına dair tam isti‘dâd, ona yönelik beyazlık sureti gerçekleştiğinde ortadan kalkar. Burada ise bir nesnenin aslî durumu itibariyle ona ait olmayan ancak yaşlılık, hastalık gibi ilişen arîzî durumlar sebebiyle saçta beyazlamaya ilişkin isti‘dâd oluşmasıdır. Dolayısıyla isti‘dâd nesnede onun suretinin bir gereği olarak bulunan bir nitelik değil; niteliksel bir arazın meydana gelmesine ilişkindir. Saç bilfiil olarak beyazlaştığında ona ilişkin tam isti‘dâd da ortadan kalkar. ***(3)*** İsti‘dâdlı olan şeyde ve bir şeyin diğerine karşı isti‘dâdlı olduğu iki şeyde de birinci durumda olduğu gibi yardımcı bir güç yahut ikinci durumda olduğu gibi zıt bir güç bulunmaz. Burada söz konusu olan, “bir duruma yönelik olan isti‘dâdın yokluğu”dur. Tadı kabul etmek için lezzet isti‘dâdının ve kokuyu kabul etmek için koku isti‘dâdının olmaması gibi. Burada gördüğümüz durum, maddesi itibariyle bir isti‘dâda sahip olabilecekken o isti‘dâdı kabul etme anlamının ortadan kalkmasıdır. Tat alma duyusunu kaybeden bir canlıda tat alma isti‘dâdının ortadan kalkması bu duruma örnek verilebilir. **Maddede ortaya çıkan bir sorun orada aslen bulunan tam isti‘dâdı ortadan kaldırmış ve özelliğin bilfiil olma imkanı kalmamıştır.** Esasen buradaki durum, söz konusu özelliğin nesneye ilişen bir kusur sebebiyle artık meydana gelemeyişinin gerekçelendirilmesi amacıyla onun o özelliğe yönelik tam isti‘dâdını da kaybetmiş olması gerektiğine yönelik bir açıklamadır. Zira bir şey artık fiile gelemiyorsa ona ilişkin özelleşmiş kuvve hali de orada bulunmuyor demektir.[71] İbn Sînâ’nın tam ve eksik isti‘dâda ilişkin yaptığı ayrım, ateşin etkisindeki suda oluşan niteliksel değişime imkan veren isti‘dâd oluşumuna yöneliktir. Su, ateş tarafından ısıtılmış olsa da sıcaklığa zıt olan soğukluk onun aslî niteliğidir ve ona ilişkin tam isti‘dâd taşır; ısıtıcı etki kalkınca tam isti‘dâdın bulunuşu sebebiyle soğukluk niteliğine döner. Keza onun ısınmaya ilişkin eksik isti‘dâdı vardır. Çünkü sıcaklığın zıddı olan baskın nitelik soğukluk, orada sıcaklığa yönelik tam isti‘dâd oluşumuna imkan vermez. Eğer suluk suretini koruyan mizâcın sınırını ortadan kaldıracak şekilde bir ısınma gerçekleşirse suluk sureti gidip yerine havalık sureti gelir. Çünkü suyun ateşe doğrudan dönüşmesi mümkün değildir. Tam isti‘dâdın ikinci bulunuş şekli ise bir nesnenin mevcut niteliğinde meydana gelen değişime yönelik tam isti‘dâd iken; üçüncüsü nesnenin

[71] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 18, 1-11.

suretinin gereği olan niteliklerinin bir arîzî durum sebebiyle kaybedilmesi ve dolayısıyla ona ilişkin tam isti‘dâdın yokluğudur.

Tam ve eksik isti‘dâdı ve tam isti‘dâdın bulunuş şekillerini ele almasının ardından İbn Sînâ illet ve ma‘lûl arasındaki isti‘dâdın bulunuş durumları ve bunun meydana getirdiği sonuçları ele alır. Buna göre ***(1)* İllet ve ma‘lûlün maddelerinin isti‘dâdlarında uzak yahut yakın bir ortaklığın bulunmadığı durumda** herhangi bir ortaklık olmadığı için failden/illetten kaynaklanan artma (*ziyâde*) ve eksilmeyi (*noksân*) kabul eden münfailin/eserin, faile eşit olması söz konusu değildir. Çünkü buradaki illet ve ma‘lûl, maddenin cevherinden ayrıldığı şeyle, ilgili durumu kabul etmeye yönelik olan isti‘dâd açısından birbirlerinden ayrılırlar; bu sebeple de eşit değildirler. Aynı şekilde illet ve ma‘lûlun maddelerindeki isti‘dâdın mutlak olarak birbirlerine eşit olmamaları da zorunlu değildir. Ona göre buradaki durumun ortaya çıkışı, “esir feleğinin yüzeyinin bilaraz harekette Ay feleğinin yüzeyine tâbî olması”na benzer. Bu örnekte görüleceği üzere failin etkilediği ma‘lûle eşit olan başka bir şey, o ma‘lûle gelecek etkiyi engelleyici bir zorunluluk taşımaz.[72]

***(2)* Fail ve münfailin maddelerindeki isti‘dâdın ortak olduğu durumda yukarıda işaret edilen tam isti‘dâdın üç bulunuş şekli düşünüldüğünde de**, münfailin (*eser*) faile tam olarak benzeyebilmesi mümkündür (…*hunâke isti‘dâdu’t-tâmmun keyfe kâne, fe’l-emru zâhirun fî enne’l-münfa‘ile kad yecûzu en yeteşebbehe bi’l-fâili teşebbühen tâmmen*). Bu duruma örnek olarak ateşin suyu ateşe dönüştürmesi yahut tuzun içine girdiği balı tuza dönüştürmesi verilebilir. Bazı durumlarda ise münfailin, duyusal etkisi faildeki etkiden daha fazla olabilmektedir. Mesela havanın etkisiyle suyun donduğunu düşünelim. Donarak buzlaşan sudaki (*münfail*) soğukluk, havadaki (*fâil*) soğukluktan daha fazla hissedilir. İbn Sînâ sorunun failin ne olduğuna dair dikkatli bir bakışla çözülebildiğini söyler. Buna göre suyu donduran fail, sadece havadaki soğukluk değildir. Bu soğukluğun yanı sıra “havadaki soğukluğun yardım etmesi ve engellememesi halinde” suyun cevherinde surete bağlı olarak ortaya çıkan sûrî soğuma kuvvesidir ki (*el-kuvvetu’l-muberridetu’s-sûriyye*) İbn Sînâ’nın tam isti‘dâdın çeşitlerini ele alırken “isti‘dâdlı olanda varlığını devam ettiren yardımcı bir

[72] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât),** s. 18, 18-28.

güç" anlamında bahsettiği kısım burasıdır. Yardımcı güç, isti'dâdlı olan şeyde (burada suyun donmaya isti'dâdlı olması) surete bağlı olan bir kuvvedir.[73]

***(3)* Üçüncü olarak illet ile ma'lûl arasında isti'dâd ortaklığı söz konusu olup bunun eksik isti'dâd (*el-isti'dâdu'n-nâkıs*) olması durumunda**, münfaildeki isti'dâdın tam isti'dâda sahip olan faile (*el-fâilu't-tâmmu'l-kuvve*) benzemesi ve eşit olması mümkün değildir. Eksik isti'dâdın tarifinde de gördüğümüz üzere, burada isti'dâdlı olan şeyin kendisinde, o isti'dâdlı oluşu engelleyen bir kuvve bulunmaktadır. Bu durumda bir kuvveden dolayı bir şeyde meydana gelen ve orada bu meydana gelen şeyin zıddının da bulunmadığı şey ile, başka bir kuvveden dolayı meydana gelen ve orada da o şeye yönelik isti'dâdlı olmayı engelleyen bir zıddın bulunduğu şey eşit olamaz. Bu durumda engelleyen nitelik ortadan kalkmaz. Zaten bu durum ilkinde tam isti'dâd olarak kendisini gösterirken; ikincisinde eksik isti'dâd olarak ortaya çıkar. Mesela bu sebeple ateşin suyu ısıtması ve sudaki sıcaklığın ateşteki sıcaklıkla eşit olması mümkün olmadığı gibi; suyun bir kaba soğukluk vermesi ve bu kaptaki soğukluğun sudaki soğukluktan daha fazla olması mümkün değildir. Zira ateşin ısınmaya yönelik ve suyun ise soğumaya yönelik isti'dâdı, ateşin ve suyun cevherine zıt değildir; Nitekim aynı sebeple herhangi bir niteliksel değişim (*istihâle*) durumunda ateşin ısınmaya yönelik tam isti'dâdı, suyun ise soğumaya yönelik tam isti'dâdı bulunmaktadır. Her ikisinde de fâil kuvve, ateş ve suyun cevherine dahil olup ona yabancı değildir. *Sıcaklık, ateşlik suretine bağlı olarak ortaya çıkan; soğukluk ise suluk suretine bağlı olarak ortaya çıkan bir fail kuvvedir*. Oysa ateşten yahut sudan etkilenen şeyde, etkilenmenin (*infiâl*) ilk faili (*el-fâ'ilu'l-evvel*), etkilenen (*münfa'il*) şeyin cevherinin dışındadır (*hâric an cevherihi*). Fail, ona temas yoluyla yani bir vasıta ile etki etmektedir. Isıtan ateşteki duyulur ısı yahut soğutucu sudaki duyulur soğukluğun hissedilebilmesi için nasıl temas gerekiyorsa ateşin ısıtması veya suyun soğutması da etki ettikleri şeye temas ile öncelendiği ve temas da o şeyin cevherinin dışından olduğu için fail ve münfailin eşit olması imkansızdır. Faildeki nitelik onun sûrî doğasına tâbî ve ona zıt olmayacak şekilde ortaya çıkarken; münfaildeki nitelik, kendi cevherinde ona zıt bir engel bulunması ve failin teması sebebiyle dolaylı yoldan

[73] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 19, 1-10.

etkisi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda failin münfaile eşit olması mümkün değildir.[74]

İbn Sînâ'nın fail illet ve onun ma'lûlü arasındaki ilişkiye dair yaptığı analiz şu soruyu cevaplamaya matuftur: Oluş ve bozuluşta etkin olan illetin, ma'lûlünde meydana getirdiği tesir "varlık verme" midir yoksa fiil anlamını tahakkuk ettirecek şekilde türsel suretin gelmesiyle sonuçlanacak olan tam yahut eksik isti'dâd oluşturucu bir etki midir? İllet olan kendileri ile ma'lûllerinin maddelerinde isti'dâd ortaklığı bulunmayan semavi cisimler oluş-bozuluşu kabul etmediği için bu açıklamanın dışında kalır. İbn Sînâ'nın esas odaklandığı nokta oluş-bozuluştaki doğal cevherlerin varlığa gelişleri ile hazırlık süreçlerini birbirinden ayrıştırmaktır. **Yukarıda da gördüğümüz gibi onun bu soruya cevabı şudur: Dışta bir ferdin başka bir ferdi meydana getirmesi olarak görülen şey, aslında failin bilaraz illet olarak ma'lûlüne hareket vermesi sonucunda onda isti'dâd oluşturucu etkilerde bulunmasıdır.** Buradaki ilişkide fail ma'lûlünü bilfiil var kılan bir etkiye sahip değildir. Fail ile ma'lûlü arasındaki ilişki failin hareketi sebebiyle ma'lûlünde bıraktığı isti'dâd oluşturucu etkidir. **Dolayısıyla aradaki nedensel ilişki hakikî/bilfiil hale getiren bir illet-ma'lûl ilişkisi değil; etki (*fi'l*) ve edilgi (*infi'âl*) ilişkisidir.** Böylelikle illet ile ma'lûl ya surete yönelik tam isti'dâd sahibi olmada ortak olurlar yahut da illetine nispetle eksik isti'dâda sahip olan ma'lûl, illete bu açıdan eşit olamaz. İsti'dâdî anlamdaki eşitlik ise illetin "zâtî olarak ma'lûlü öncelemesi"ne bir halel getirmez. Çünkü illet ma'lûlden önce mevcut olması itibariyle ma'lûlü öncelemektedir.

Eksik isti'dâd olması halinde failin maddesindeki niteliksel kuvvenin münfaildeki kuvveye eşit olmayacağını söyleyen İbn Sînâ, bu hususta akla gelebilecek bir şüpheyi gidermek ister.

Ateşin ısısıyla erittiği madenlerin (*el-cevâhir*) ateşten daha sıcak olduğu görülmektedir. Zira ateşe elimizi sokup hızlıca içinden geçirdiğimizde ateş yakmazken, madenin içinden geçirmek mümkün olmamakta ve maden elimizi yakmaktadır. Çünkü ateşin ısısıyla eriyen bir madenin ateşten daha sıcak olduğu görülmektedir. Bu da yukarıda ifade edilenin aksine münfaildeki niteliğin faildekinden

[74] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 19, 12-28.

daha fazla olması anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre bunun nedeni eriyen madenin ateşten daha sıcak olması değildir. Bu durum **eriyen madende, ateşte ve dokunan şeyde** bulunan **üç anlam** üzerinden değerlendirilmelidir. Bu anlamlardan her biri birbirine yakın ve yardımcıdır (*ve küllühâ muteâvinetun ve mutekâribetun*): ***(1)*** Eriyen maden açısından ele alacak olursak; eriyenin katı olması onda tutunma ve yapışkanlık özelliğini beraberinde getirir. Bu sebeple ayrılma yavaş olduğu için eriyik madde kendisine temas eden şeye yapışır ve ondan ayrılmaz. Ateşe temas edenin ayrılma zamanına kıyaslandığında, ancak kendisine göre ölçülü olan bir zamanda (*fî zamanin zî kadrin fî nefsihi*) yani kendi cevherinin özelliğine göre- dokunan şeyden ayrılır. İbn Sînâ, her bir madenin temas edenden ne kadar sürede ayrıldığını ve ateşe kıyasla ayrılma süresinin ne olduğunun tespitinin duyu tarafından yapılamadığını ancak akıl ile bilinebileceğini söyler. Doğal fail (*el-fâilu't-tabi'î*) olan ateş münfailde daha güçlü ve sağlam fiil yapabilir. Madendeki sıcaklık ise ateşteki sıcaklıktan daha zayıftır. Bu sebeple güçlü olanın kısa zamanda yaptığı etkiyi daha uzun sürede yapar.[75]

(2) Ateş açısından meseleyi ele alırsak şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Duyulur olan ateş (*en-nâru'l-mahsûse*), cevherî anlamda ateşin (*en-nâru'l-hakîkiyye*) yükselen ve hareket eden toprak parçalarıyla birlikteliğiyle ortaya çıkar. Ateş ve toprak parçaları bitişme (*ittisal*) ile değil yan yana gelmek suretiyle (*alâ sebîli't-tecâvür*) toplanırlar (*ictima'*). İttisal olmadığı için kendilikleri açısından ayrıdırlar. Yani cevherî varlıklarını korurlar ve yenilenme yoluyla (*alâ sebîli't-teceddüd*) ikisi arasına hava girer. Hava, ateşten daha soğuk olduğu için ve ateş de o hızda havayı ateşe dönüştürecek bir etkide bulunamadığı için, hava içine girdiği ateş cevherinin saf sıcaklığını kırar. Duyulur ateşe, toprak ve havanın karışması dışında bir de ateşin kendisi cihetiyle dikkate alınacağı bir husus vardır. Buna göre cevheri itibariyle ateşin hareketi hızlıdır. O kadar hızlıdır ki ateşin içine giren elin herhangi bir parçasına duyulur bir etkide bulunacak kadar temas etmemekte, ateşin etkisi her durumda yenilenmek suretiyle kendisini göstermektedir. Burada da görüldüğü üzere duyulur olmayan bir çok etki bir araya gelerek duyulur bir ölçüyü (*kadr*) meydana getirmektedir. Duyulur olan ateşteki bu durum eriyenle kıyaslandığında ikisinin birbirinden tamamıyla farklı olduğu görülecektir. Çünkü duyulur ateşin parçaları ittisal

[75] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 20, 1-17.

halinde değilken ve içine giren ele temas etmezken; eriyen madenin cevheri toplanmış, birleşmiş, sabit ve ittisal üzere kaimdir (*feinne cevherahû muctem'iun muttehidun sâbitun kâimun bi'l-ittisal*). Bu özellikleri sebebiyle elin eriyik madde ile temas eden yüzeyi tek bir yüzey olacak şekilde eriyik ile örtüşmektedir. Duyulur olan ateşte ise elin yüzeyi, kendisinde hava ve toprak parçaları bulunduğu için cevherî anlamda ateşten soğuk olan küçük yüzeylerle buluşmaktadır. Bu sebeple eriyik bir madene temas eden el, duyulur ateşe temas eden elden kat kat fazla bir sıcaklık hissetmektedir. El, ateşin içinden geçirilmeyip bir müddet ateşin içinde kalırsa bu durumda temas peşpeşe olduğu için ateşin her bir yüzeyi dokunduğu kısımlar üzerinde sıcaklık olarak etkisini gösterir ve bu etki elde yanma, su toplama, kızarma gibi doğal niteliksel değişimler (*el-istihâlâtu't-tabi'iyye*) olarak görülür. İbn Sînâ bunun dışında demircilerin demiri şekillendirmek için uzun süre yaktıkları yüksek ısıda kor haline gelen ateşin, eriyik halindeki madenden yahut başka herhangi bir duyulur ateşten daha etkili olduğunu söylemektedir. Buradaki ateş toplanmış olması (*ictima'*) ve saflığı sebebiyle etkisini daha hızlı göstermektedir.[76]

(3) Ateşin yahut erimiş madenin içine giren el ise, hava ve ateş gibi kendilerinde şeffaflık (*latîf*) özelliği olan cisimleri en hızlı hareketle kesip onların içinden geçerken; erimiş maden gibi yoğunluk (*kesîf*) özelliği baskın olan cisimleri aynı hızdaki bir hareketle kesemez. Zira lâtif olan cisimde "itmeye karşı direnç ve yakma azdır ancak kesîf cisimde çoktur (*li-enne'l mukâvimete li'd-def'i ve'l-harki fi'l-latîfi kalîlun ve fi'l-kesîfi kesîrun*)". Ateş yahut havaya şeffaf; katı cisimlere ise yoğun denilmesinin sebebi onların böylesine farklılaşmalarıdır. Erimiş olan madenin ona temas eden şeye yapışkan ve tutkun olmadığını ve toplu halde ve birlik halinde de (*ictimâen ve ittihâden*) olmadığını farz edelim. Bu durumda başlangıçta maden ile ateş aynı etkiye sahip olsa da zamanın artmasıyla iki etki arasındaki nispet açılır ve eriyik madenin etkisi yine daha fazla olur.[77] Tüm bu açıklamalar göstermektedir ki böylesi bir kuşkuya kapınılmasının sebebi, cevherî anlamda ateş ile duyulur ateş ayrımının yapılmaması ve duyulur etkinin fazla hissedilmesi sebebiyle münfaildeki niteliğin failden daha fazla olduğuna ilişkin bir yanılsamanın ortaya çıkmasıdır.

[76] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 20-21, 17-7.
[77] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât),** s. 21, 7-20.

Konunun başında İbn Sînâ illet-ma‘lûl arasındaki ilişkiyi dışta görünür olan açısından ele alacağını ve varlık veren hakikî fail illeti ayrıca inceleyeceğini söylemişti. Bunun nedeni dışta göründüğü haliyle bir ferdin diğerinin meydana gelmesini sağlamasının ve onun nedeni olmasının ne anlama geldiğine dair bir soruşturma yapmak, oluşa hazırlık süreci ve varlığa gelmeyi ondan ayırt etmek istemesiydi. Bu bağlamda dışta meydana gelen oluşa etki eden illet, aslında ma‘lûlün maddesinde isti‘dâd oluşturucu etkilere neden olan “hareket”i vermekteydi. Buna nispetle **İbn Sînâ hareket veren bu illetin maddesindeki isti‘dâdî anlam açısından ma‘lûlüne denk olduğu yahut ondan fazla olduğu noktaları ayrıntılı olarak inceledi. İlletin ma‘lûlünün anlamından az olmasının illetin zatı açısından dikkate alındığında hiçbir durumda mümkün olmadığını ancak başka etkiler söz konusu olduğunda illetteki anlamın daha az olduğu şüphesine düşülebileceği durumları inceledi**. Böylelikle İbn Sînâ bir fertten diğer ferdin meydana gelmesini ve onun türselliğine bilaraz neden olmasını, isti‘dâd ve teheyyu’ oluşturacak hareketler bağlamında değerlendirmiş ve varlık verme açısından illetin ve ma‘lûlün anlamlarını incelemeyi “hareket verme”den ayırmıştır.

Oluş açısından meydana getirmeyi “**bilaraz varlık verme”** olarak kabul eden İbn Sînâ’ya göre, fâil eğer varlık anlamını bilaraz veren değilse, varlık anlamında fail ve münfail birbirine eşit olmaz (*fe-vücûdü’l-ma‘nâ min ciheti’n-nefsi’l-vücûdi lâ yetesâvî fîhî el-fâilu ve’l-münfailu izâ lem yekun fâilen li’l-ma‘nâ bi-mâ huve vücûdî’l-ma‘nâ bi’l-arazi*). İbn Sînâ, illetin varlık vermenin “bizzat ilkesi” olması durumunda fail ve münfailin eşit olamayacağını söylemektedir. Fail ve münfail, maddelerindeki isti‘dâdî anlam açısından birbirlerine ortak olmayıp, sadece “varlık anlamının bir yönünde” ortak olduklarında, varlığa sahip olan anlamın maddede bulunması açısından herhangi bir durumu, incelenmeye konu olmaz. Çünkü burada fail ve münfail arasında hakikî anlamda bir varlık verme-varlığın zorunluluğunu alma ilişkisi vardır. O sebeple maddesindeki isti‘dâd açısından ortaklık taşıyan bir şahıstan diğerinin meydana gelmesi cihetlerine taalluk eden hiçbir mesele artık bu bağlamda dikkate alınmaz. Çünkü burada fâil ve münfail, varlığın kendisi açısından “varlık anlamı”nda eşit olamazlar. **Varlık veren illet, varlık vermesi anlamı bakımından**

ma‘lûlünden fazla olmak zorundadır.[78] İbn Sînâ, **et-Ta‘lîkat**’ta türün bir ferdinin diğerinin “bilaraz neden”i olduğunu söyler ve onu hazırlayıcı (*mu‘iddât*) ve yardımcı (*mu‘înât*) nedenler olan hareketler bağlamında değerlendirir:

> “İlletin sebâtının zorunluluğu, ma‘lûlün illetle birlikte olmasının zorunlu oluşu açısındandır. Bu suretler ve cisimlerin hiçbirisi, zatları gereği zorunlu varlık (*vâcibu’l-vücûd ve bi-zevâtihâ*) değildir. Bilakis onlar ma‘lûl ve sabittirler. Bu sebeple [kendileri dışında] sabit harici illete muhtaçtırlar. **Türün türe illet olması ve bir ferdin başka bir ferde illet olması mümkün değildir.** Bu durumda illet, onların dışında bulunan **Suretleri Veren’dir (*Vâhibu’s-suver*). Hareketler hakikî anlamda illetler değildir. Bilakis onlar hazırlayıcı (*mu‘idde*) ve düzenleyicilerdir (*muheyyie*).**
> **İlletin [illet olmasını sağlayan] durumu, onun ma‘lûlü zaman bakımından öncelemesi değil; varlık ve zat bakımından öncelemesidir**. Fertlerden bir fert, mesela ateş yahut bir başka şey, ateşin varlığının illeti olduğunda, bu fert illiyet bakımından, illet olmaya aynı türün içindeki başka bir fertten daha layık değildir. Ma‘lûl olan ferdin durumu diğer fertler gibidir. Nitekim bir fert illet olduğunda illiyete, ma‘lûl olan fertten daha layık değildir. **Bir başkası olduğunda kendisine ihtiyaç kalmayan şey, bizzat illet olamaz**. Onun zaman bakımından önce gelmesi, ma‘lûl ferde ilişmesi mümkün olan harici sebepler yüzündendir. Nitekim illetin illet olmayı hak etmesi için kendisine ilişen bir şey yoluyla değil; zâtî olarak öncelik sahibi olması gerekir. Mesela **ateşin illetinin ateşlik doğasının dışında mevcut olması gerekir**.
> Birisi şöyle diyebilir: “Bir çocuğun yetişkinliğe erişme süreci hakkında ‘vasıtalar sonludur’ denilmesine gerek yoktur. Çünkü bu süreç sonsuza kadar bölünebilir. Zira değişimler (*el-istihâlât*) sonsuzdur. Sonsuz olan bazı hareketlerdeki hallerde olduğu gibi haller de sonsuzdur”. Bunun cevabı şudur: Bu örnekteki sonsuzluk, bilfiil değil bilkuvve olarak mevcuttur.
> **Sonsuz olan fertler ancak arazî olarak türlerin illeti olabilirler**. Bu durumda türlerin sonsuz olması yahut türlerin arazî olarak kendileri için yani türselliğin dışında ferdiyetin illet olması gerekmez.
> **Bir su ferdi başka bir su ferdine veya bir hava ferdine illet olduğunda zâtî illet yani o şeye varlığını veren illet olması doğru değildir**. Aksi halde sonsuz [a kadar geri giden] fertlerin onlarla birlikte mevcut olması zorunlu olurdu. Nitekim zâtî illetler ma‘lûlleriyle birliktedir. Öyleyse **[fert] bilaraz illettir**. **Yani o hazırlayıcı (*mu‘idde*), engel kaldırıcı (*mumîdatün li’l-âik*) [illettir]**. Bu ferdin varlığının illeti değildir. Onun hakkındaki durum, hareketin hazırlayıcı (*mu‘idde*) olması, oluşta (*kevn*) sonsuz olması ve bir hareket sona erip başka bir hareket meydana geldiğinde bu [hareketin] başka bir ma‘lûlün illeti olacak bir şeyi gerektirmesinde olduğu durum gibidir.
> **Suyun havanın maddi illeti olması, havanın suyun maddi illeti olmasından daha evla değildir. Bir su ferdi zorunlu olarak bir hava ferdini önceledi̇ğinde onun bilaraz illeti olur**. Çünkü illetler bahsinde öğrendiğin gibi fert, türün varlığının illeti değil ancak bilaraz illet olabilir. Nitekim bu fert, başka bir ferdin varlığının zorunlu illeti olamaz. Bilakis o, hazırlayıcıdır (*mu‘idde*). Aksi halde fertler sonsuza kadar gittiği için onunla birlikte illetlerin varlığının da sonsuza kadar gitmesi gerekir. [Bu durumda] birlikte mevcut olmaları ve zâtî [illet] olmaları varsayıldığında ma‘lûlleriyle birlikte olmaları gerekir. **O halde fertler bilaraz illetlerdir çünkü zâtî illetler sonsuz değildir. Sonsuz olan hiçbir şeyin başlangıcı da olmaz. Fertlerin bir başlangıcı yoktur**. **Hareketlerin de bir başlangıcı yoktur.** Hareketin yerleşik (*karrâtün*) [bir mekanı]

[78] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 22, 1-12.

olmadığı için yerleşik bir [mekana] sahip olan şeylerin illeti olması mümkün değildir. **İlletlerin hareketleri, oluşan (*el-kâinât*) şeyleri zorunlu kılan değil; hazırlayıcı (*mu'idde*) nedenlerdir**. Aynı zamanda o, [oluşan] şeylerin hareketlerinin nedenidir. Bu sebeple şeyleri zâtî olarak var eden sebepler Faal akıl [dan gelen feyzler]dir."[79]

İbn Sînâ bu pasajlarda fertlerin neden diğer ferdin "varlığının illeti" olmayacağını açıklar. Fertler ancak bilaraz olarak bir diğer ferdin türünün illeti olabilir. Çünkü fertlerin "fert olmak bakımından" bir başlangıcı olmadığı gibi varlığa gelişleri de bilkuvve olarak sonsuza kadar gidebilir. Bu itibarla bir ferdin başka bir ferdi meydana getirmesi ancak bilaraz illet olarak türsel surete yönelik hazırlayıcı, engel kaldırıcı ve yardımcı hareketleri vermesi anlamına gelir. Türün fertlerinin tür içindeki başka bir ferdin zâtî illeti olmamasının bir diğer nedeni, onların bilkuvve sonsuza kadar devam etme durumudur. Sonsuzluğun, kesin bir sayı tayin etmenin mümkün olmaması açısından düşünülmesi gerekir. Nitekim hareketlere ve fertlerin meydana gelmesine kesin bir sınır tayin edilemez. Fertlere ilişkin bilkuvve sonsuzluk onların ancak hareket veren bilaraz illetler olmalarını zorunlu kılar.

Hareket veren bilaraz illetlerde fail ve münfail arasındaki isti'dâdî durumların netleştirilmesinin ardından ay-üstündeki semavî cisimlerin hareket verici illetlere tesirinin belirginleştirilmesi gerekmektedir.

1.2.2.Semâvî Cisimlerin Hareketlerinin Maddî Hazırlığa Etkisi

İbn Sînâ **el-Kevn ve'l-fesâd**'da oluş ve bozuluşu başlatan ilk sebeplerin, yüce semâvî cisimlerin kuvvelerini yakınlaştırıp uzaklaştıran semâvî dairesel hareketler olduğunu söyler. Dairesel hareketin kesintisiz olarak sürekli tekrarlanması, oluş ve bozuluş devirlerinin tekrarlanmasının sebebidir. Dairesel hareketlerdeki devir ve dönüşlerin düzenini koruyan, bir önceki hareketi sonrakine bağlayan ve yavaşlaması sebebiyle etkideki dengesi bozulan hareketi hızlandıran ilk harekettir.[80] İbn Sînâ semâvî cisimlerin hareketlerinin oluş ve bozuluştaki, ay-altı düzen ve dengenin kurulup sürdürülmesindeki etkisini açıklamak adına yıldızların hareketlerindeki meylin önemi üzerinde durur. Eğer yıldızların hareketlerinde meyil/eğim olmasaydı,

[79] İbn Sînâ, **et-Ta'lîkat**, s.39-41.
[80] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 104, 15-19.

yıldızların dairesel hareketlerinin etkisi sadece tek bir yönden ve tek bir bölgeye tahsis edilmiş olurdu. Uzakta olan bu etkiyi alamaz, yakında olanlar ise aynı etkiyi alacağı için birbirinin aynısı olurdu ve herhangi bir farklılaşma gerçekleşmezdi. Bu durumda yıldızın hareketinin gerektirdiği etki, tek bir niteliğin baskın olması ile sonuçlanırdı. Eğer söz konusu hareket sıcaklık niteliği üzerinde etki etmişse sadece o nitelik baskın olacağı için, karışımdaki yaşlık niteliklerini sergileyen maddeleri ortadan kaldırıp yıldızın etkisindeki tüm karışımı ateşlik suretini alacak bir yapıya büründürürdü. Böylesi bir durumda hava unsuru bulunmayan bir karışım ve oluşum meydana gelecek; beslenen, büyüyen, üreyen canlı olmaya yani bitki olmaya hazırlanan bir karışımın oluşmasından söz edilemeyecektir. Yıldızların hareketlerinde meyil olmadığı varsayıldığında bir grup yıldızın kendi etki alanına giren karışımlarda belirli bir niteliğin baskın olduğu; etki eden yıldızların karşıtı konumunda bulunan yıldızların hareketlerinin etkisinin ise bir önceki karışımdaki niteliğin tam zıddının baskın olacağı şekilde bir etkide bulunduğu ve nihayet ikisinin ortasındaki bir konumda bulunan yıldız veya yıldızlar grubunun hareketlerinin de bu iki niteliğin ortasında iki zıt ucun ortasında bir niteliğin karışımda baskın olduğu görülecektir. Niteliklerin farklılaşmasının olmadığı ve belirli bir konumda sadece belirli niteliğin baskın olmasının karışımlar üzerinde oluşturacağı etkinin yanı sıra mevsimler üzerinde de etkide bulunduğu gözlemlenebilir. Nitekim belirli bir yıldız grubunun etkisi altında olanlarda mesela sadece sıcaklık niteliği baskın olacağından orada sadece şiddetli bir yaz mevsimi yaşanacaktır. Bu yıldızların tam zıt istikametinde bir konumda bulunan yıldızların etkisiyle soğukluk niteliği baskın olacak ve şiddetli kış yaşanacaktır. İkisinin ortasında bulunan bir hareketsel etki altında ise devamlı olarak orta iklimler olan ilkbahar ve sonbahar yaşanacaktır. Oysa yıldızların hareketlerindeki meylin ortadan kaldırıldığının varsayıldığı bir durumda ortaya çıkacak sonuç, oluş ve bozuluş dengesinin sürdürülmesini engeller. Zira sürekli ilkbahar ve sonbaharın yaşandığı bir iklimde canlıların olgunlaşması tamamlanmaz. Sürekli kış olan bir iklimde donma sebebiyle bir şey yetişmezken; sürekli sıcaklığın hakim olduğu bir yaz ikliminde de yanma ve kuraklık olur.[81] Tüm bu durumlar, iklimlerin farklılaşması için semâvî cisimlerin farklılaşan konum ve hareketlerini gerekli kılmaktadır.

[81] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 104-105, 20-8.

İbn Sînâ semâvî cisimlerin hareketlerinin unsurların karışımındaki nitelikler ve kuvveler üzerindeki etkisinin de ayrıca değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Buna göre eğer semâvî cisimlerin hareketleri peş peşe olmasaydı ve yıldız yavaş hareketini meyille veya meyil olmaksızın yapsaydı hareketin etkisi ve faydası oldukça az olacak; onun zıddında bulunan niteliğe etkisi ise olamayacağı için karışımdaki zıt unsura ulaşamayacaktı. Etki uzun bir müddet çok küçük bir bölge üzerinde kalacak; onun dışında kalan diğer bölgelere çok kısa etkide bulunacaktır. Bu durumda dairesel ve sürekli olmayan bir hareket oluştaki denge ve nizam halinde sürekli meydana gelecek bir oluş ve bozuluş sürekliliğini bozacaktır.[82] Bu işleyişe örnek olarak güneş verilebilir. Güneş kendisinde bulunan meyil ile kuzeye yönelir. Tek bir bölgede sürekli olmaksızın ancak "ilk harekete tâbî olarak mükerrer bir şekilde" bir yönde belirli bir süre kalır. Çünkü -tıpkı güneş hareketine devam ettiğinde ve geride bıraktığı diğer bölgelerin tümü üzerindeki fiili ve tesiri azaldığı zamanda olduğu gibi- bir yerde devamlı kalması durumunda bozuluşa uğrar. Güneş sürekli/kesintisiz bir şekilde hareket ettiğinde maddelere, bitkiler ve hayvanları besleme hareketini verir. Kuzey kutbunda fiili yaptığında ve böylece toprakta gizli olanları çekip onların meydana gelmesine vesile olduğunda, topraktaki bitkileri yakma ve kurutmaya geçmeden oradan güney kutbuna yönelir. Zira güneş ışığı bitkiler olgunlaştıktan sonra aynı açı üzerinde biraz daha fazla ısı ve ışıkla etki etmesi durumda o bitkiler fazla sıcaktan yanıp kururlar. Böylece topraktaki canlılar ihtiyacı olan sıcaklığı yeterli miktarda alırken; aynı oranda ihtiyacı olan toprağın içerisindeki soğukluk muhafaza edilmiş ve suyun oluşmasını sağlayacak yaşlık niteliği yeryüzünde toplanmış olacaktır. Yeryüzünün her yerinde bitkiler ve hayvanların oluşması için maddesel hazırlıkta gerekli olan bu döngü, güneş örneğinde görüleceği üzere semâvî cisimlerin konum ve yönleri değişen ve dolayısıyla etkisi farklılaşan hareketlerini zorunlu kılar. Süreklilik halindeki güneşin hareketi aniden bir uçtan başka bir uca geçmediği ve hareket aşamalı olarak gerçekleştiği için güneşin ışınlarının dik açı ile geldiği yaz mevsimi ile güneşin ışınlarının eğik geldiği kış mevsimi arasında ilkbahar ve sonbahar mevsim geçişleri bulunmaktadır.[83]

[82] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 105, 9-14.
[83] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd),** s. 106, 3-15.

Ay-üstündeki semâvî cisimler ay-altındaki cisimlere hareket verir. Dolayısıyla ay-altında bulunup oluşa ilişkin hazırlıkta hareket vermek suretiyle etkide bulunan hazırlayıcı ve yardımcı fail illetlerin ma'lûlüne yaptığı etki ile semâvî cisimlerin onlara verdiği hareket arasında süreklilik bulunur. Semâvî cisimlerde hareketin ortaya çıkışını ilk semâvî cismin ilk akla benzemeye olan iştiyakı üzerinden açıklayan İbn Sînâ,[84] semâvî cisimlerin hareketlerinin ay-altında oluş-bozuluşa konu olan cisimlere yönelik herhangi bir "kasıt" sebebiyle farklılaşıp farklılaşmayacağını soruşturur. Bunun sebebi Afrodisiyaslı İskender'in, semâvî cisimlerin ilâhî gücüne (*theias dunameos=el-kuvvetu'l-ilâhiyye*) bağlı olarak ortaya çıkan inayet anlayışının oluş-bozuluşa nasıl etki ettiğine dair geliştirilmiş olan bir yorumun yanlışlığına dikkat çekmektir.[85] Buradaki bağlamda İbn Sînâ, İskender'in semâvî cisimlerin suret verici olduğuna ilişkin yorumunun yanlışlığına odaklanmaz. Odaklandığı nokta, semâvî cisimlerin hareketlerine ilişkin farklılığın nasıl ortaya çıktığına yönelik yapılmış yanlış yorum hakkındadır. Bu yorumun sebebi, hareketin kaynağı ve hareketin farklılaşmasına ilişkin İskender'in iki görüşünü uzlaştırmak amacıyla semâvî cisimlerin hareketlerinin farklılaşmasını, ay-altı oluş-bozuluş nesneleri sebebiyle olmasına bağlamaktır. Uzlaştırılan iki görüş şöyledir:

1) Semâvî cisimlerin hareketleri ve yönlerindeki farklılığın sebebi, ay-altındaki oluş-bozuluşa konu olan cisimlere dair "inayet"ten kaynaklanır.

2) Semâvî hareketler zâtları dışında herhangi bir şey "sebebi ile" var olamazlar. Dolayısıyla ay-altındaki ma'lûlleri nedeniyle de var olamazlar.

3) Öyleyse semâvî cisimlerin zâtlarından kaynaklı hareket nedeniyle ortaya çıkan inayetin sebebi ma'lûller olamaz. Hareket sırf iyiliğe/akla benzemek ve ona arzu duymaktan kaynaklanır. Peki bu durumda hareketlerdeki farklılık nasıl açıklanacaktır?

---

[84] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.131, 1-20.

[85] İlâhiyyât metninin Fatih Sultan Mehmet'e sunulan ve Tire Necip Paşa Kütüphanesi No: 446'da kayıtlı olan nüshasındaki metinde burada "önceki filozofların ileri gelenlerinden birisi" olarak zikredilen kişinin İskender el-Afrodîsî olduğu kaydı yer almaktadır. Burada sözü geçen inâyet görüşünün İskender'e ait olması nüshadaki notu doğrulamaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ/İlâhiyat (Metafizik)**, Çeviri ve Tıpkıbasım, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, TYEK Yayınları, 2014, s. 456. İskender'in ilâhi inâyet teorisinde semâvî cisimler sahip oldukları ilâhi güç ile ay-altındaki cevherlerin suretlerini verirler ve onlardaki oluş ve değişimin sürekliliğini sağlarlar. Teorinin ayrıntıları için bkz. Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 243-250.

Bu durumda İskender yorumcuları hareketlerdeki farklılaşmanın kaynağının oluş-bozuluş aleminde o hareketlerden meydana gelen ve türsel sürekliliği sağlayan farklılıktan kaynaklandığı sonucuna ulaşırlar. Semâvî cisimler son yetkinliğin sürekliliği "için" hareket etseler de belirli bir yönde ve belirli bir hızdaki hareket kendi zatları dışında ay-altında bulunan unsursal cisimlerin "faydalanması için"dir.[86] İbn Sînâ bu görüşü reddeder. Ona göre hareketlerdeki farklılığın sebebinin ay-altındaki ma'lûller olduğu söylenecekse, hareketin kaynağının ma'lûle fayda vermek olduğunu reddetmenin herhangi bir gerekçesi olamaz. Eğer hareketin kaynağının ma'lûle fayda vermek amacıyla olması, semâvî cismin kendisi dışında bir gayesi olmayacağı ilkesi ile çelişiyorsa onun hareketinin yönleri, hızı ve yavaşlığı bakımından farklılaşması da başkasına fayda vermek sebebi ile olamaz. Bu sebeple semâvî cismin hareketinin gayesi ma'lûl kaynaklı olamayacağı gibi; hareketin yönü ve hızı da ma'lûlden kaynaklanamaz. Hareketin kaynağı ve farklılığının bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekir. Bunun sebebi, her kastın amaçlanan şey nedeniyle gerçekleşmesi ve dolayısıyla varlık açısından amaçlanandan eksik olmasıdır. Kasıt, o şeyde bulunan ancak kastedende bulunmayan bir eksiklik gerektirir. Oysa semâvî cisimler tamdır; ay-altındaki cisimler gibi oluş-bozuluşa tâbî olmadıkları için onlar gibi eksiklik taşımazlar.[87]

Peki semâvî cisimlerin hareketlerinin etkisi bilhassa ay-altında nasıl tesir gösterir? Bunun gerek ay-üstünde semâvî cisimlerin birbirine etkisi gerekse de ay-altı için bir kasıt ve gaye ile olmayacağı açığa çıkmıştı. Hiçbir illetin ma'lûlü ile bizzat yetkinleşmesi mümkün olamayacağı için onun etkisi ancak bilaraz olarak etkisinin gereği aracılığıyla ortaya çıkar. İbn Sînâ burada bazı eylemlerin ve doğal nesnelerin zâtı sebebiyle olan fiilleri ile o fiillerin bir gereği olarak ortaya çıkan sonuçlarını örnek gösterir ve semâvî cisimlerin hareketlerinin gereği olarak meydana gelen etkilerin de bu şekilde olduğunu söyler. Mesela su bizâtihi kendi türünü koruyup bilfiil kılmak için soğur. Bunun sonucunda ortaya çıkan "bir başkasını soğutma" ise suluk suretinin bir gereği olur. Benzer şekilde sağlık, "sağlık olması bakımından" yani cevheri ve zâtı bakımından sağlıktır ve hastaya fayda vermek "sağlıklılık"ın bir gereği olarak ortaya

[86] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.137-138, 1-6.
[87] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.138, 7-31.

çıkar. Semâvî cisimlerin hareketleri sonucunda ortaya çıkan etkinin sonuçlarının tam tespit edilememesi, ona dair bir isimlendirilmede bulunulamaması ise yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere o şeye ilişkin suretin gereğinin nitelik olarak takip edilememesinden kaynaklanır. Dolayısıyla semâvî cisimlerin hareketi sonucunda ortaya çıkan etki ancak ay-altı hareket veren fail ilkelerin sonucunda ortaya çıkan durumlara dair analiz üzerinden takip edilebilir.[88]

İbn Sînâ feleklerin hareket ve konumlarına bağlı olarak ortaya çıkan etkileri aşağıdaki pasajda daha da detaylandırır ve ay-altı alemde etkinin ne şekilde meydana geldiğini açıklar:

> "Nasıl ki orada hareket, hallerin en düşüğü ise burada da madde zâtların en düşüğüdür. Hareketin orada bilkuvve olan doğaya tâbî olması gibi, burada da madde bilkuvve olana eşlik eder. Oradaki özel ve ortak doğalar (*et-tabî'atu'l-hâssiyyetu ve'l-müşteriketu*), buradaki özel ve ortak doğaların ilkeleri (*mebâdi'*) ve belirleyicileri (*el-muayyinât*) oldukları gibi, oradaki özel ve ortak doğaların gereği olup onlarda bulunan ve hareket sebebiyle farklılaşan ve değişen nispetler de buradaki hallerin başkalaşma ve değişmesinin ilkesidir. **Onların oradaki [nispetlerinin] karışımları da bu unsurların nispetlerinin karışımlarının sebebi ve belirleyicileridir. Göksel cisimlerin, bu alemin cisimlerinde kendilerine özgü niteliklerle (*el-keyfiyyât*) tesirleri vardır ve o nitelikler sayesinde bu aleme sirayet ederler**. Onların nefslerinin bu alemin nefislerinde de etkileri vardır. Bu anlamlar sayesinde bilinmektedir ki, bu cisimleri yetkinlik ve suretle yöneten doğa, felekte ortaya çıkan nefsten ya da onun yardımıyla meydana gelmektedir."[89]

İbn Sînâ bu pasajda feleklerin nefsleri ve cirmlerinin ay-altı aleme tesirini üç boyut üzerinden ele almaktadır. Ay-altı alemdeki varlıkların ilkesi olduğunu söylediği oradaki yani ay-üstü alemdeki ortak doğalar, feleklerin her birinde bulunan mutlak cisimlik suretidir. Özel doğalar ise feleklerin her birinin kendisine özgü basit bir cirme sahip olmalarını ifade eder. ***(1)*** Birinci boyutta felekler özel doğaları olan cirmleri ile ay-altı alemdeki özel doğalar olan türsel suretlerin (*es-sûretü'n-nev'iyye*) alınmasına dönük hazırlayıcı ve özelleştirici bir ilke olma işlevi görürler. Burası genel kuvveliliğin özelleşerek yetkin isti'dâdın oluşması ve sureti almaya dönük tam bir nispet oluşması sürecini anlatır. ***(2)*** İkinci boyut ise feleklerin özel doğaları olan cirmleri ve ortak doğaları olan cisimlik suretlerinin gereği/lâzımı olan ve "hareket"leri ile farklılaşan ve

[88] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.142, 16-30.
[89] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.157-158, 19-4.

değişen "nispet"lere bağlıdır. Feleklerin iki tür hareketi bulunmaktadır. Bunlardan ilki aralarındaki ortaklığı ifade eden dairesel hareket; diğeri de kendilerine özgü konumlarına bağlı olarak değişen hareketlerdir.[90] Felek-i muhit içerisindeki tüm feleklerin hareketleri dairesel olup her birinin kendisine özgü konumu (*nispet*) hareketlerinin etkilerindeki farklılığı doğurur. Dolayısıyla konumlardaki bu farklılıklar, ay-altı alemdeki haller ve durumlardaki başkalaşma (*teğayyür*) ve değişimlerin (*tebeddül*) ilkesidir. ***(3)*** Son olarak üçüncü boyutta feleklerin her birinin diğeriyle olan ilişkisi neticesinde meydana gelen konumsal çapraz ilişkiler (*imtizâc*) ise, ay-altı alemdeki basit unsurların nispetlerini ve bu nispetler çerçevesinde basit unsurlardan oluşacak bileşiklerin karışımlarının (*imtizâc*) hazırlayıcı sebebi ve belirleyicisi olmaktadır. Buradan hareketle İbn Sînâ hareketin kaynağı olan semâvî cisimlerin etkisi ile hareket eden ay-altındaki hareket verici yakın fail illet/ilkelerin doğal cevherlerin hareket verici ilkesi olmasının ne tür etkiler ortaya çıkardıklarını incelemeye tâbî tutar.

İbn Sînâ doğal cevherlere hareket veren fail ilkeyi, verdiği hareketin niteliği ve maddede gerçekleştirdiği etkiyi dikkate alarak inceler. **Hareketin doğrudan ilkesi olan ve harekete dolaylı etkisi olan şeklinde bir ayrım üzerinden** fail ilkeleri ele alır. Buna göre **müheyyi' (*hazırlayıcı*) ve mütemmim (*tamamlayıcı*)** fail ilkeler, doğrudan hareketin ilkesi iken; **mu'în (*yardımcı*) ve müşîr**[91] **(*yönlendirici*)** failler hazırlayıcı ve tamamlayıcı fail ilkeler aracılığıyla ***dolaylı*** bir etkiye sahiptir.[92] Hazırlayıcı fail illet, maddeyi sureti almaya yönelik elverişli hale getiren tüm

[90] İbn Sînâ **Semâ ve Alem**'de semâvî cisimlerin dairesel hareketlerinden farklı olarak gözlemlenen, bir semâvî cismin dairesel dönüşünü tamamlamadan düzensiz şekilde ileri ve geri hareket etmesinin (tehallüf/retrograde hareketi) mevcut Meşşâî kozmoloji içerisinde açıklanamadığını ve bu meselenin astronomi bahislerinde tekrar ele alınması gerektiğini söyler. Bkz. İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, s. 51-52, 15-5. İshak Arslan, İbn Sînâ'nın bu vurgusuna rağmen bu meseleyi kendi literatürü içerisinde çözüme kavuşturmadığını ve bu durumun İşrâkî kozmoloji içerisinde ona yönelik eleştirilerin yöneltilmesine yol açtığını ifade eder. bkz. İshak Arslan, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-işrâk ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", **Nazariyat,** C.1, S.1, 2014 Ekim, s.156-160.

[91] **es-Semâ'u't-tabi'î'**nin Macit ve Özpilavcı tarafından yapılan neşrinde ve Sa'îd Zâyed tarafından yapılan tahkikli neşrinde müşîr yerine müseyyir (*yürütücü*) ibaresi tercih edilmiştir. McGinnis tarafından İngilizce çevirisiyle yapılan tahkikli metinde ise müşîr tercih edilmiştir. Metnin bağlamı ve anlatılan kısım dikkate alındığında müşîr'in daha doğru bir tercih olduğunu düşünüyoruz. McGinnis metni için bkz. Avicenna, **The Physics of The Healing**, çev. ve thk. Jon McGinnis, Provo-Utah, Brigham Young University Press, 2009, s. 64-65, 4.

[92] Tamamlayıcı ve yardımcı illetlere örnekler için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)**, s. 138-139, 16-1.

hareketleri veren illettir. Mesela, birtakım hazırlayıcı dönüşümlerle meniyi hareket ettiren böylesi bir etkidir. Tamamlayıcı fail illet ise, sureti verendir. Bu itibarla İbn Sînâ tamamlayıcı failin, doğal cevherlerin dışından olup doğal türlerin kurucu suretlerini veren fail ilkeye yani varlık veren metafizik fail ilkeye benzetilebileceği ihtimali üzerinde durur. Ancak hem hazırlayıcı hem de tamamlayıcı fail illetlerin sadece hareket vermeleri sebebiyle varlık verici bir ilke olamayacakları açıktır. Tamamlayıcı olan fail illetin, "suret vermesi" sadece kuvveden fiile çıkarmak anlamı taşır.[93]

İbn Sînâ'nın buradaki vurgusu yapay (*sınâî*) nesnelere şekil ve biçim verilmesi anlamında "suret verilmesi" üzerinden daha anlaşılır hale gelir. Buna göre yapay nesnenin varlık veren faili bulunsa da fiziksel fail illeti, ona arazî suretini yani şeklini vermektedir. Dolayısıyla doğal arazî hareket sahibi olan fiziksel fail, hem hazırlayıcı hem de tamamlayıcı olabilir. Oysa onun doğal cevherlere sureti veren bir illet olması mümkün değildir. Mesela marangozun bir masaya şeklî anlamda masalık suretini vermesinden söz edebilebilir ancak tamamlayıcı failin türsel suretini belirleyici anlamda doğal bir cevhere, suret vermesinden bahsedilemez.

Yardımcı (*mu'în*) ve yönlendirici (*müşîr*) hareket veren fail illetler ise, hazırlayıcı ve tamamlayıcı faillerin dolayımıyla etkide bulunan illetlerdir. Yardımcı illet, hareket ilkesi -yani hazırlayıcı ve tamamlayıcıların- bir parçası gibi yahut onların asıl; kendisinin ise yardımcı olduğu bir bütünün parçası gibi işlev görür. İbn Sînâ'ya göre onun asıl hareket veren fail illetler olarak kabul ettiği hazırlayıcı ve tamamlayıcı illetler ile yardımcı fail illet arasındaki fark; asıl olanların kendisine uygun bir gayeye yönelik hareket ettirirken; yardımcı illetin kendisi için değil asıl fail illetler için yahut doğrudan asıl fail illet için değil; hareket ettirmeyle ortaya çıkacak başka bir gayeye yönelik hareket vermesidir. Birinci durumda yardımcı ilkenin kendine ait bir gayesi bulunmaz; asıl hareket veren ilkelere eklemlenerek onlara yönelik gaye için hareket verir. İkinci durumda ise yardımcı ilkenin kendisinden kaynaklı bir gayeye yönelik hareket vermesi söz konusudur. Yönlendirici (*müşîr*) illet ise, vasıtalı bir şekilde hareketin ilkesidir. Bu ilke irâdî duruma ait ilk hareketin ilkesi olan nefsânî suretin ilkesidir. Bu sebeple ilkenin ilkesidir. Yönlendirici ilke iradeli hareket eden canlılar

[93] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'î**, s. 49, 1-5; krş. İbn Sînâ, **Fizik I**, s. 60, 6-12.

için söz konusudur. Zira nefste bulunan tahayyül gücünde meydana gelen suretin sebebi olan yönlendirici ilke, meydana getirdiği arzu sebebiyle nesneye yönelik bir iştiyak doğurur. Bu iştiyakın gerçekleşmesi için nefsteki suret aracı olur. Dolayısıyla müşîr ilke, tahayyülde meydana gelen nefsânî suretin ilkesi olmaktadır. Mesela bir ceylanın su içmeye yönelmesi için, onun tahayyül gücünde suya yönelik bir arzunun oluşması gerekir. Yönlendirici ilke, bu arzunun suretinin sebebi olmaktadır. Bunun sonucunda suya yönelik irâdî hareket meydana gelir. Doğal durumlar açısından fail illetin bunlar olduğunu söyleyen İbn Sînâ, kendi varlığı bakımından fail illetin ise bu anlamından daha genel olduğunu söyler. Ayrık olması ve bu varlığın kendi gayesi için olmaması bakımından zatından ayrı bir varlığa sebep olan her şey varlık veren fail illettir.[94]

Maddenin türsel sureti alması veya maddede gerçekleşecek her türden değişim için hazırlık sağlayıcı etkiye sahip olan ay-altı ve ay-üstü hareket verici illetlerin verdikleri hareketin mahiyeti, o hareket sonucu oluşan etki ve o etkiyi alan maddedeki isti'dâdî durumların netleştirilmesinin ardından oluşun ilkesi olan maddeyi ve suretle birlikte bileşiğin illeti olan maddî illeti ele almaya geçebiliriz.

1.3. Maddi İllet Olarak "Unsur": Oluş ve Değişim Türleri Açısından Unsurlar

Bu başlık altında öncelikle Aristoteles'in maddeyi ve maddî illeti nasıl yorumladığı ele alınacaktır. Aristoteles'te maddenin konumu, doğrudan unsurlar ve bileşik cevherlerin oluşunda maddî illet olmasına odaklanılarak irdelenmiştir. Ardından bilhassa Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinus ve onun takipçilerinden Proclus'un maddenin cevherliğini ve maddî illet oluşu nasıl yorumladığına değinilecektir. Bunun yapılmasının sebebi Aristoteles'in maddenin cevherliğine ilişkin vurgusunun Yeni Platoncular elinde silikleşmesi ve maddenin suretin karşısında ikincil bir cevher kabul edilerek suretin gölgesi olarak yorumlanmasıdır. İbn Sînâ'nın maddeyi suretle eş-düzey bir cevher olarak kabul etmesi, onun oluşu olgusal düzlemde

[94] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'î**, s. 49, 5-12; krş. İbn Sînâ, **Fizik I**, s. 60, 12-22.

çok daha derinlikli ve ayrıntılı bir şekilde açıklamasına imkan vermektedir. İbn Sînâ'nın maddesel gerçekliği reddetmeyen tavrı, maddenin kendisine içkin suret üzerinden bileşik cevherlerin varlığa gelişinin açıklanamayacağına dair kabulünü daha da güçlendirir.

1.3.1.Aristoteles'te Maddî İlletin Konumu

Aristoteles **Metafizik Zeta**'da aklî (*ma'kûl*) ve duyulur (*mahsûs*) madde ayrımını yapar. Ona göre madde (*unsur*) ya duyulur ya da aklîdir. Duyulur madde, tuncun, tahtanın maddesi yahut değişime konu olan bütün maddelerdir. Aklî madde ise duyulur varlıklarda bulunsa da duyulur olmaları bakımından değil, matematiksel olarak ele alınan maddedir.[95]

Aristoteles **Oluş ve Bozuluş**'ta ise oluş ve diğer değişim türlerine konu olması bakımından maddeyi inceler. Niteliksel değişim/başkalaşma (*alloiôsis*), yer değiştirme ve büyüme-küçülme anlamına gelen niceliksel değişimin kendisinde meydana geldiği taşıyıcı olan madde ile oluş-bozuluş maddesini birbirinden ayrı bir değerlendirmeye tâbî tutar. Buna göre cevherî bütünlüğü koruyacak şekilde taşıyıcı (*hypokeimenon*) aynı kaldığında ancak onun karşıtlar (*enantiotês*) yani birbirine zıt niteliklerinde ve aradaki (*metaksy*) hallerinde (*pathos*) bir değişim olduğunda bu, başkalaşma olarak isimlendirilir. Cevherî bütün (*synolon*) değiştiğinde, halihazırdaki taşıyıcı ortadan kalktığında ise mevcut cevher gidip yerine başka bir cevherî bütünlük geldiği için oluş ve bozuluş (*genesis-phthora*) gerçekleşmiştir. Bu anlamda taşıyıcıda meydana gelen değişim (*metabôle*) dört başlık altında mütalaa edilebilir: ***(1)*** Taşıyıcıda bulunan karşıtlar arasındaki değişim hal ve nitelik (*pathos-poion*) bakımından olduğunda başkalaşma (*alloiôsis*) ***(2)*** karşıtların değişimi niceliksel olduğunda büyüme-küçülme (*auksêsis-phthisis*) ***(3)*** yer (*topos*) bakımından değişim ***(4)*** taşıyıcının değiştiği ve dolayısıyla cevherî bütünlüğün ortadan kalktığı durumda olan değişimde ise bozuluş (*phthora*) gerçekleşir ve böylece yeni bir oluş (*genesis*) meydana gelir. Aristoteles asıl anlamıyla maddenin oluş ve bozuluşu kabul eden taşıyıcı *(hypokeimenon)* olduğunu söyler. Sureti taşıyan madde tahakkuk ederek bir cevher olarak meydana gelir. Nitekim

[95] Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a III**, 1036a9-12; krş. Aristoteles, **Metafizik**, 1036a10-14.

oluş ve bozuluş dışındaki diğer üç değişimden bahsedebilmemiz için "belirli bir taşıyıcının bulunması" gerekmektedir. Karşıtlardaki değişim mevcut olan taşıyıcı üzerinde meydana gelir.[96]

Aristoteles'e göre dayanak olması bakımından madde, duyulur cevherlerde maddenin üç bulunuş durumundan birisine tekabül eder. Buna göre dayanak olan madde (*hypokeimenon/mevzu'*) sadece kuvve halinde bulunuş anlamına gelir. Dışta bilfiil bir şey olarak varlığı bulunmaz. İkincisi ise, biçim (*kelime-logos*) ve düşüncede (*sunh*) bulunan halidir. Bu anlamıyla madde suret ile birliktedir. Tanımda madde ve suret birbirinden ayrılabilse de dışta ayrılması mümkün değildir. Üçüncü olarak ise, madde ve suretin bir araya gelmesinden üçüncü bir şeyin yani bileşik cevherin meydana geldiği durumdur. Burada artık oluş-bozuluşa tâbî bireysel duyulur cevher ortaya çıkmıştır. Aristoteles'e göre maddenin her üç bulunuş durumu cevher olmak bakımından ortak olsa da duyulur cevherler arasında mutlak anlamda bağımsız varlığa sahip olan tek cevher birleşik duyulur cevherdir.[97] Bu bölümde oluş (*genesis*)- hareket (*kinesis*) ayrımı da dikkate alınarak oluş esnasında maddenin nasıl bir illet olduğu incelendiği için Aristoteles'in diğer değişim türlerine nazaran oluş-bozuluş açıklamasına odaklanılmış; harekete bağlı olarak ortaya çıkan niteliksel, niceliksel ve yer değişimleri oluştan ayrılan yönleri bağlamında değerlendirmeye alınmıştır.

Aristoteles **Metafizik**'te oluş-bozuluşun maddesi olarak yakın maddeden bahseder. Aşağıda ele alacağımız üzere Aristoteles oluşun, bireyden bireyin meydana gelmesi şeklinde gerçekleştiğini düşünür. Bu sebeple her şey ilk nedenleri aynı olan dört unsurdan çıksa bile "her bir bireysel cevherin kendisine özgü yakın maddesi" bulunmaktadır. Unsurlardan karışımların meydana gelişi ve onlardan bileşiklerin ortaya çıkışı üzerinde duran Aristoteles, unsurlardan bileşiklere doğru yapılan yahut bileşiklerden unsurlara geriye doğru gitmek üzere yapılan çözümlemeler üzerinden nesnenin yakın maddesine ulaşılabileceğini söyler:

> "…Her şeyin temelinde neden olarak aynı madde bulunsa bile her bireysel şey için ona özgü olan bir yakın madde vardır. Örneğin balgamın yakın maddesi tatlı ve yağlı

[96] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 319b5-320a8.
[97] Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a III**, 1042a25-31; krş. Aristoteles, **Metafizik**, 1042a25-33. Maddenin cevherliğine ve bunun suret ve bileşikle ilişkisindeki konumuna dair bkz. Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a III**, 1028b31-1029a34; krş. Aristoteles, **Metafizik**, 1029a2-1029a34.

olandır. Safranın yakın maddesi acı olan veya başka bir şeydir. Ancak şüphesiz bütün bunlar aynı aslî maddeden gelmektedir. O halde bir maddenin diğerinin maddesi olması durumunda ortaya aynı şeyin bir çok maddesi çıkabilir. Örneğin balgam, yağlı ve tatlı olandan gelir; çünkü yağlı olan da tatlı olandan gelir. Ancak o, safra ilk maddesine (*el-unsuru'l-evvel*) ayrıştığında safradan da gelir. Çünkü bir şey diğerinden iki biçimde çıkar: Ya daha sonraki bir dönemde ortaya çıkmak üzere veya bu diğer şey öğelerine ayrıştığında ondan çıkmak üzere. Öte yandan veri olan tek bir maddeden fail illetteki bir farklılıktan dolayı farklı varlıkların çıkması mümkündür. Örneğin tahtadan hem bir sandık hem de yatak çıkabilir. ***Ancak maddenin farklı şeyler için farklı olmasının zorunlu olduğu durumlar vardır. Örneğin tahtadan bir bıçkı çıkmaz. Bu, fail nedenin kudreti içinde değildir. O hiçbir zaman yünden veya tahtadan hareketle bir bıçkı yapamaz***. Ancak aynı şeyi farklı maddelerle yapmanın mümkün olduğu durumda sanatın, yani fail illet olarak alınan ilkenin aynı olması gerektiği açıktır. Çünkü eğer gerek madde, gerekse fail illet farklı olurlarsa ortaya çıkan eser de farklı olur.
…Ne olursa olsun her zaman en yakın nedenleri (*el-'ilelu'l-garîbe*), yani **maddî neden olarak [oluşun uzak maddesi olarak kabul edilebilecek] ateş ve toprağı değil; şeyin özel maddesini (*el-unsûru'l-hâss*) zikretmek gerekir**."[98]

Aristoteles pasajda farklı niteliklere sahip olan şeylerin karışımıyla ortaya çıkan yeni terkiplerden ve onların yakın maddesi ile hepsinin ortak olduğu uzak maddesini birbirinden ayrıştırır. Bu maddeleri tespit etmenin yolu geriye doğru onları oluşturan bileşenleri takip etmekten geçer. Mesela balgamın yakın maddesi "tatlı ve yağlı" olandır. Safranın yakın maddesi ise "acı olan veya başka bir şey"dir. Nihai olarak geri gidildiğinde balgam ve safra, dört unsurun farklı oranlardaki terkiplerinden meydana gelen karışımlara tekabül eder. Aristoteles, tatlı olan, yağlı olan, balgam ve safra ilişkisini, bunların geriye doğru çözümlenmesinden ilk olarak yakın maddesine; son olarak da dört unsur olan uzak maddesine kadar takip edilebileceğini, aynı şekilde dört unsurdan ileriye doğru yapılacak takibin de terkibin nihai aşamasına dair bilgi vereceğini söyler: "O halde bir maddenin diğerinin maddesi olması durumunda ortaya aynı şeyin birçok maddesi çıkabilir". Mesela balgam, dört unsurun ardından sırasıyla gelen "tatlı olan ve yağlı olan"ın karışımı ile meydana gelir. Dolayısıyla geriye doğru gidildiğinde balgamın yakın maddesi, tatlı ve yağlı olandır. Yağlı olan da tatlı olandan sonra gelmiştir. Safranın yakın maddesi ise "acı olan ve balgam"dır. Dolayısıyla safra geriye doğru çözümlendiğinde balgam onu oluşturan karışımın bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Aristoteles bu örnek üzerinden bir şeyin diğerinden meydana

[98] Aristoteles, **Metafizik,** 1044a15-40; krş. Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a III**, 1044a15-1044b4, s.1068-1074.

gelmesinin maddî illet bakımından iki açıdan incelenebileceğini söyler: Bir şey diğerinden başka terkiplerle kendisinden ortaya çıkacak şeye imkan vermesi bakımından yahut meydana gelmiş olan şey yakın maddesinden başlanarak unsurlarına ayrıştırılması suretiyle onun neyden çıktığının belirlenmesi bakımından incelenir.

Pasajda ele alınan bir diğer mesele maddî illetin kendinde imkanı ile fail illet arasındaki ilişki ile ilgilidir. Bu ilişkinin fail illete ve maddî illete bakan iki ayrı ciheti bulunmaktadır. Fail illete bakan yönüyle, madde elverişli olduğu takdirde tek bir maddeden farklı nesneler meydana gelebilir. Yapay nesneler üzerinden daha açık bir şekilde görülebilecek bu duruma örnek, tahtadan hem sandık hem de yatağın yapılabileceği ihtimalidir. Fail illet olan marangozun zihninde tasarladığı eşyanın suretine uygun olarak bir ahşap malzemeden sandık da yatak da yapılabilir. Zira burada madde, kendisinden her iki nesnenin yapılabilmesine imkan vermektedir. Maddî illete bakan ikinci cihette ise maddenin ancak elverişli olduğu şeylerin yapılabilmesi üzerinde durulur. Mesela tahtadan bir testere yapılamaz. Çünkü tahtanın yapısı ondan kesici bir aletin çıkmasına imkan vermemektedir. Bu sebepten fail illetin eylemine imkan verecek bir maddenin bulunması gerekmektedir. Madde ve fail illet değiştiğinde ortaya çıkacak olan eser de farklılaşır. Dolayısıyla Aristoteles'e göre maddenin ilksel imkanı failin ortaya çıkartacağı şeyin imkan sınırını belirlemektedir.

Aristoteles'in oluş teorisi açısından cevaplanması gereken en önemli meselelerden birisi de oluş-bozuluş ile harekete bağlı olarak ortaya çıkan diğer değişim türlerinin nasıl ayrıştırılacağıdır. Aristoteles **Oluş ve Bozuluş**'ta nesnelerin cevherî anlamda meydana gelmesi anlamına gelen mutlak (*haplous*) olarak oluş ve cevherde meydana gelen her türlü değişimi (*metabôle*) ifade etmek için kullanılan kısmî (*meros*) olarak oluşun birbirinden gerçek anlamda ayrılması ve mutlak oluşun nasıl gerçekleştiğinin ortaya konulması için bu oluş türlerinin nedenlerinin (*aitia*) incelenmesi gerektiğini belirtir. Nedenlerden hareketin ilkesi olan fail neden ve maddî nedenden bahseden Aristoteles, maddenin doğada oluş-bozuluşun kesintisiz olarak devam etmesini sağlayan neden olduğunu söyler.[99]

Bu bağlamda Aristoteles iki mesele üzerinde durur. Bunlardan ilki oluş-bozuluş ile diğer değişimleri madde bakımından birbirinden ayıran şeyin ne

[99] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 317b37-318a11.

olduğudur. Zira bazı şeylerin oluşu ve bozuluşuna "mutlak" denilmekteyken bazılarına "mutlak değil kısmî" oluş-bozuluş denilmektedir. **İkinci mesele ise;** bir şeyin oluşmasıyla diğerinin bozulması yahut birinin bozulması ile diğerinin oluşması arasında nasıl bir ilişkiselliğin bulunduğunun belirlenmesi ve bu anlamda mutlak bir oluş-bozuluştan ne şekilde bahsedilmesi gerektiğidir. "Bu cevher" olarak işaret edebileceğimiz belirli bir nesnenin bozulmasının ardından "şu cevher"in oluşması üzerinden mi yoksa ilkinin bozulması ikincisinin oluşması arasında onların bireyliğini dikkate almayan bir açıklama mı geliştirilmesi gerektiği Aristoteles'e göre üzerinde durulması gereken bir meseledir.

İkinci meselede mutlak oluş ve mutlak bozuluşun nasıl belirginleştirilmesi gerektiği üzerinde duran Aristoteles, bireysel bir cevhere "belirli bir şey (*tode ti*)" olarak işaret edilmesinin mutlak oluş anlamında kullanıldığını söyler. Bu mesele ateş ve toprak örnekleri üzerinden ele alınabilir. Mesela ateşin meydana gelmesinin mutlak anlamda oluş olduğunu düşündüğümüzde onun bir başka şeyin/toprağın bozuluşu olduğunu söyleriz. Ateşin oluşunun "mutlak oluş" olarak kabul edilmesinin sonucu olarak, toprak bozulur. Çünkü ateş mutlak oluşun tahakkuk etmiş hali olarak kabul edildiğinde onun mutlak bozuluşunun hali toprak olarak ortaya çıkmıştır. Aristoteles bu açıklamanın Parmanides'e ait olduğunu söyler. Zira değişimin varlığını kabul etmeyen Parmanides, varolan ve varolmayanı örneklerken ateşin var olduğunu toprağın ise var olmadığını söyleyerek, bunlara dair değişimin imkansızlığına dikkat çeker. Ateşin varlığı ve onun var olmaması anlamında toprak değişimi kabul etmez. Dolayısıyla mutlak oluş ateş üzerinde tahakkuk ederken; ateşin mutlak bozuluşu da toprak olarak kendisini gösterir. Ancak böyle bir kabulde süreklilik arz eden bir durum olduğu için Parmanidesçi mutlak oluş-mutlak bozuluş yaklaşımı oluş-bozuluşu reddeden bir açıklama olarak ortaya çıkar.[100]

Aristoteles'e göre **mutlak oluş ve mutlak bozuluş iki şekilde anlaşılabilir**. Bunlardan birincisi; mutlak oluş ve mutlak bozuluşun bir nesne grubuna has kılınmasından ziyade ateş, toprak yahut herhangi iki şeyden birisinin var olması, diğerinin ise var olmaması üzerinden anlaşılmasıdır. İkincisi ise maddenin türü ve bulunuşu ile ilgilidir. Maddenin "farkları ve ayırt edici özellikleri (*diaphora*) dışta

[100] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 318a24-45.

bulunan belirli bir şeye (*tode ti*) işaret ediyorsa bu madde cevher olarak tahakkuk etmiştir. Ancak madde, bir şey olmaya ilişkin yoksunluk (*sterêsis)* anlamında kullanılıyorsa o şey "var olmayan"dır. Örneğin bir durumda sıcaklık niteliğinin kategori ve suret (*eidos*) bakımından; soğukluğun ise yoksunluk olarak bulunduğu kabul edilirse orada ateşin cevher olarak var olduğu, toprağın ise var olmadığı söylenilebilir.

Aristoteles, bu konuda görüş serdedenlerin çoğunluğun, cevherî olarak var olanın var olmayandan fark edilmesini, duyulurlar (*aistheta*) ile duyulur olmayanlara bağlı olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Çünkü duyumsadıkları şeyleri var olanlar, duyumsamadıkları şeyleri ise var olmayanlar olarak belirlemektedirler. Aristoteles bunun bir açıdan doğru olduğu kabul edilse bile oluş-bozuluşu açıklamak bakımından yeterli olmadığını söyler. Zira daha fazla duyulur olanın oluş; daha az duyulur olanın bozuluşa yakın olduğu, unsurlara ilişkin mutlak oluş-bozuluş açıklamasında niteliksel gerçekliğe tekabül etmektedir. Mesela toprağa kıyasla hava, dış duyular tarafından algılanması bakımından daha zayıftır. Bu sebeple bu görüşü savunanlar mutlak olarak bozuluşa uğrayanların havaya dönüşerek bozulduğunu, dokunulur olanların ve toprağa dönüşenlerin ise oluştuğunu söylerler. Oysa dış duyulara konu olması bakımından hava zayıf olsa da "sıcak" niteliğine sahip olması bakımından, oluşa "soğuk" olan topraktan daha fazla yakındır.

Mutlak oluş ve bozuluşun nedenlerinin belirginleştirilmesine ilişkin soruşturmada Aristoteles şimdiye kadar üzerinde durduğu iki açıklama biçimine dikkat çeker: ***(1)*** Cevher olarak (*ousian*) var olmak veya olmamak. Bu anlamda maddenin cevherî oluşa imkan vermesi yahut yoksunluk halinde bulunması söz konusudur. ***(2)*** İkinci husus ise "değişimin kendisinden hareketle ya da kendisine doğru gerçekleştiği maddenin birinde daha fazla diğerinde daha az duyulur olması"dır. Belirli bir cevherden başlayarak nihayetinde onun bozuluşuna sebep olacak şekilde başka bir oluşu meydana getiren değişim daha fazla duyulur olandan daha az duyulur olana doğru bir geçiştir. Yukarıda da ele alındığı üzere Aristoteles bu açıklamanın gerçekliğe tekabül eden bir yönü varsa da mutlak oluş ve bozuluşu açıklamada yetersiz bir açıklama olduğunu söyler. Onun kabul ettiği ise mutlak oluşun cevherî anlamda var

olma; mutlak bozuluşun ise cevherî olarak ortadan kalma anlamına geldiği birinci kabuldür.[101]

Mutlak oluş ve kısmî oluşun birbirinden nasıl ayrıldığının belirginleştirilmesinin ardından ele alınması gereken ikinci mesele, oluşun sürekliliğini sağlayan nedenin ne olduğu ve maddî nedenin buradaki rolüdür. Oluşun sürekliliğini sağlayan, oluşun kendisi üzerinden meydana geldiği maddenin bilfiil sonsuz olması imkansızdır. Madde bilkuvve sonsuz olmalıdır çünkü filozofa göre böyle bir sonsuzluğun bilfiil olarak kabul edilmesi durumunda oluş, daima "daha küçük şeylerin oluşması" olacaktı. Ancak dış dünyada böyle bir oluş tecrübe edilmemektedir. Dolayısıyla maddenin bilfiil olarak sonsuz olduğu söylenemez ancak bölme açısından bilkuvve olarak sonsuz olduğu söylenebilir. Aristoteles'in maddî illet ve oluş ilişkisi bakımından vardığı nokta, oluş ve bozuluşun kendi döngüselliğinin bu sürekliliği verdiği yönündedir. Bir şeyin bozuluşunun bir başka şeyin oluşu yahut bir şeyin oluşmasının başka bir şeyin bozuluşu olması ile bu değişimin (*metabôle*) sürekliliği zorunlu kılınmaktadır. Aristoteles taşıyıcı (*hypokeimenon*) olarak maddenin oluşun sürekliliğinin nedeni olduğunu söyler. Buna göre taşıyıcı olan madde karşıtlara dönüşüm imkanını barındırmakta ve böylece iki şeyden birisinin oluşundan bahsedildiğinde diğerinin bozuluşundan yani yokluğundan söz edilebilmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Bir şey neden daima "yok olanlardan" gelmektedir? Bunun duyulur ve duyulur olmayanlar üzerinden açıklanabileceğini düşünen Aristoteles, duyumsanmayan ve var olmayan şeyin mutlak bozuluşa uğradığının söylendiği gibi, duyumsanmayan bir şeyden meydana gelenin de "var olmayan"dan çıktığının söylenegeldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla taşıyıcı bir nesne olarak tahakkuk etsin yahut etmesin oluş "var olmayan"dan meydana gelmektedir. Var olmayandan gelen oluş, bozuluş neticesinde var olmayana gider. Var olma ve var olmama üzerinden devam eden bir oluş-bozuluş döngüselliği olduğu için bunun herhangi bir kesinti olmadan sürekli olarak devam etmesi Aristoteles açısından yeterli bir açıklamadır.[102] Öyle ki oluş-bozuluşu sürekli kılacak 'dışarı'dan bir ilke arayışı herhangi bir izah vermediği gibi bunun sorgulanması, meselenin anlaşılmaması ile

[101] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 318a46-318b38.
[102] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 318a12-23, 319a15-28.

neticelenmektedir. Aristoteles maddeden nasıl olup da "şu" diye işaret edeceğimiz belirli bir bileşik cevherin meydana geldiğine ilişkin açıklamasında kendisinde bir kuvveler toplamı olan ve dışta bir bulunuşu olmayan maddenin, belirginlik kazanmasını ele alır.

> "Araştırma konumuzun en büyük bir kolaylıkla dikkatimizden kaçtığı durum, insanın ne olduğunu araştırdığımızda olduğu gibi bir öğenin diğerine yüklem olarak yüklenmediği durumdur: Çünkü bu durumda basit bir ifade karşısında bulunuruz ve bazı öğelerin (basit) neden dolayı belli bir bileşik oluşturduğunu bilemeyiz. O halde araştırmaya girişmeden önce sorunu açık bir biçimde ortaya koymamız gerekir. Yoksa hem bir şeyi araştırmak hem de araştırmamak durumunda kalırız. Sonra ***şeyin kendisinin daha önce verilmiş olması ve var olması gerektiğine araştırmanın madde üzerine, maddenin niçin filanca şey olduğu üzerine yöneleceği açıktır***. Örneğin şu maddeler, niçin bir evdir? Çünkü evin mahiyeti, onlara bir yüklem olarak aittir. Aynı şekilde şu varlığın bir insan olduğu veya filanca belirlemeyi alan şu cismin bir insan olduğu söylenecektir. O halde "niçin"in araştırılması, nedenin araştırılmasıdır ve ***bu neden de kendisinden ötürü maddenin belirli bir şey olduğu "suret/form"dur ve cevher olan budur***."[103]

Aristoteles'te sureti olmayan bir ilk madde (*proto hûle*) kabulü olmadığı için maddenin varlığından ancak sureti ile tahakkuk etmiş bileşik bir cevher olması itibariyle bahsedilebilir. Oluş-bozuluş da bir önceki *bileşik cevherin kendisinde bulunan sureti* kendisinden sonra meydana gelen şeye aktarması üzerinden açıklanır. Oluşu öncelemesi anlamında bir bileşik cevher, kendisinden sonrakinin fail illeti olur. Bu anlamda fail illet, bireyden bireye hareket aracılığıyla geçen suretin aktarımını üstlenir. Dolayısıyla oluş-bozuluş kendi döngüselliği üzerinden açıklanır ve oluş-bozuluşu bir dolayımsallığa kavuşturacak dışsal bir illete yer verilmez. Aristoteles'in böyle bir açıklamaya başvurmasının sebebi, varlığa gelmenin ancak Platoncu anlamda idealardan pay alma (*metheksis*) teorisi üzerinden açıklanmasından uzak durmaktır. Bunun en açık görüldüğü yerlerden birisi, yakın madde ile sureti özdeş kabul ederek kuvve ve fiil anlamlarına ilişkin gerçek bir ayrımın varsayılmaması gerektiğine ilişkin pasajda görülür. Aristoteles Platoncu anlamda idealardan pay almaksızın fiile çıkmanın mümkün olmadığına dair açıklamanın, yakın madde ve suretin

[103] Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a III**, 1041a23-1041b1-6; krş. Aristoteles, **Metafizik**, 1041a35-1041b10.

konumlandırılmasına ve *yakın failin hareketinden başka bir neden aramaya dair yanılgı*dan kaynaklandığını ifade eder:

> "…Bütün bu hataların nedeni insanların kuvve ve fiili birleştiren nedeni ve onlar arasındaki farkın ne olduğunu araştırmaları olmuştur. Oysa daha önce söylediğimiz gibi ***yakın maddeyle suret, bir ve aynı şeydir (el-unsuru'l-ahîr ve's-sunhu hiye hiye şey'un vâhidun)***. ***Ancak biri kuvve, diğeri fiil olarak***. O halde onların nasıl birleştiklerini sormak, birliğin nedeninin ne olduğunu ve bir olanın neden dolayı bir olduğunu araştırmakla aynı şeydir. Çünkü her şey birdir ve kuvve halinde olanla fiil halinde olan, herhangi bir biçimde tek olan bir şeyden başka bir şey değildir. Bundan dolayı burada ***kuvveden fiile geçişi meydana getiren [hareket veren] failin fiilinden başka bir neden mevcut değildir***."[104]

Pasajda görüleceği üzere Aristoteles varlığa gelmeye ilişkin bir ilke arayışının kendisini hataya düşmenin sebebi olarak görür. Kuvve ve fiilin mutlak olarak ayrı olduğunu kabul etmek cevherlerin meydana gelişi açısından onları birlik haline getirecek bir ilkeyi zorunlu kılmaktadır. Ancak Aristoteles, pay almaya dair yapılan izahların aslında bu meydana gelişi açıklayamadığını, dolayısıyla sorunun kendisinin sorulmasının bu sorunun cevaplanabileceğine ilişkin bir yanılgı oluşturduğunu söyler. Bunu söylerken Aristoteles, mevcut soruna ilişkin herhangi bir çözüm getirmemekte; sorunun varlığını onun sorulmasının anlamsızlığını ileri sürerek iptal etmeye çalışmaktadır. Oysa pay alma ile çözülememiş olsa dahî sorun bizatihi orada durmaktadır.[105]

Aristoteles kuvve ve fiilin kavramsal olarak ayrılabilse de nesnenin meydana gelmesi sürecinde neredeyse onların özdeşliğine varan bir açıklamada bulunur. Bu açıdan yakın fail ilkenin hareket vererek kuvve halinde olanı fiile çıkarması dışında cevheri meydana getiren, yakın fail ve yakın maddenin dolayımını aşacak bir varlık verici üst ilke aranmasının zâid olduğunu belirtir. Dolayısıyla Aristoteles'in teorisinde

---

[104] Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a III**, 1045b9-14, s.1097; krş. Aristoteles, **Metafizik**, 1045b16-23.

[105] Oluşan şeye varlığın nereden ve nasıl geldiği sorusu Aristotelesçi ve Yeni Platoncu şarihleri meşgul etmiş; Plotinus'un oluşun hareket vermeyle değil İlk İlke'nin varlık vermesi ile gerçekleştiğine dair yorumuyla farklılaşıp, sonraki Yeni Platoncular'ın Aristotelesçi ve Plotinusçu hareket ve varlık verme açıklamalarını uzlaştırma çalışmalarına sahne olmuştur. Nihayetinde Ammonius'un Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'sinden gelen hareketin sudur hiyerarşisinde en üst ilke olan Bir'den gelen varlık feyzi ile uyumlu olduğuna ilişkin açıklamasıyla bu sentez faaliyeti yetkin versiyonuna kavuşmuştur. Bkz. Sorabji, **Matter, Space, and Motion: Teories in Antiqity and Their Sequel**, s. 253-360; 273-277.

var olma ancak "bireyden bireyin meydana gelmesi" şeklinde olacak ve bu anlamda bireylerin meydana gelmesinin bir başlangıcı olmadığı gibi sonu da varsayılmayacaktır.

Bireyden bireyin gelmesi ve fail nedenin buradaki konumu taşıyıcı olan madde ve birbirine zıt olan nitelikleri taşıyan bireysel cevherlerin oluş-bozuluşları üzerinden takip edilebilir. Bu açıdan Aristoteles, oluşa gelen her şeyin "bir şeyden" çıktığını ancak zıtların birbirinden çıkmadığını söyler; taşıyıcı ve zıt nitelikler ile oluş arasında nasıl bir ilişki olduğunu, bununla ilgili açıklanması gereken kısımları verdiği örnekler ile şu pasajda ortaya koyar:

> "Oluşa uğrayan her şey bir şeyden çıkar ve bir şey olur. ***Bütün zıtlar (ezdâd) birbirlerinden çıkamazlar. Ancak bir başka anlamda beyaz bir insan, siyah bir insandan ve beyaz, siyahtan çıkar***. Yine bütün varlıkların da maddesi yoktur ancak varlığa gelen ve birbirlerine dönüşen şeylerin maddesi vardır. Değişmeye tâbî olmaksızın var olan veya olmayan şeylerin maddesi yoktur.
> Maddenin, her şeyin maddesinin zıtlar karşısında nasıl davrandığı sorununda bir güçlük vardır. Örneğin eğer vücut bilkuvve sıhhatli ise ve eğer hastalık sıhhatin zıddı ise beden bilkuvve sıhhatli olduğu gibi bilkuvve de hasta mıdır? [Üzüm] suyu da bilkuvve sirke ve şarap mıdır? Buna zıtlardan biri olumlu bir durum ve suret olan; diğeri ise suretten yoksunluk (*stheresis*) ve doğaya karşı bir bozulma olan bir aynı maddenin olduğu cevabı verilemez mi? Bir diğer güçlük şarabın niçin ne sirkenin maddesi ne bilkuvve sirke olduğu, ancak gene de sirkenin şaraptan çıktığını bilmekle ilgilidir. Sonra yine neden canlı, bilkuvve bir kadavra değildir? Gerçekten öyle değildirler ancak söz konusu bozulmalar tamamen arazîdir. Bozulması ise kadavranın maddesi ve kuvvesi olan canlının maddesinin kendisidir. Sirkenin maddesi de [üzüm] suyudur. Kadavra ve sirke, canlı ve şaraptan, gecenin gündüzden çıktığı tarzda çıkarlar. Böylece karşılıklı değişmenin olduğu her yerde varlıkların maddelerine geri dönmeleri gerekir. Örneğin bir kadavranın canlı olması için önce madde durumundan geçmesi gerekir ve ancak o zaman o bir canlı olur. Yine daha sonra şarap olması için sirkenin önce [üzüm] suyuna dönüşmesi gerekir."[106]

Pasajda Aristoteles değişimi bireysel cevherler üzerinden ele aldığını gösterecek şekilde kendisinden önce zıt niteliklerin birbirine dönüşmeleri üzerinden ele alınan ancak cevherde tahakkuk eden taşıyıcıda bulunan niteliklerin dikkate alınmadığı açıklama biçimi ile aradaki farkı belirginleştirmek ister. Zira ona göre kendisi bireyleşmiş bir tane olarak bulunan cevherdeki bir şey, taşıyıcı (*hypokeimenon*) olabilir. Birbirlerine zıt arazlar olan niteliklerin kendileri taşıyıcı gibi bulunamazlar.

[106] Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a III**, 1044b11-23, s. 1082-1083; Aristoteles, **Metafizik**, 1044b29-1045a7.

Bilakis onların araz olarak bulunabilmeleri tahakkuk etmiş bireysel bir cevheri gerektirmektedir. Bu sebeple zıt niteliklerin doğrudan birbirlerine dönüştükleri söylenemez ancak zıt niteliği taşıyan mesela beyaz bir insanın, dönüşüm içerisinde siyah bir insan olduğu söylenebilir. Burada beyaz, siyah olmamıştır; *beyaz olan* bireysel cevher *siyah olan* bir bireysel cevhere dönüşmüştür. Aristoteles Herakleitosçu anlamda zıtların birliği üzerinden ve bir bireysel cevherde tahakkuk etmiş taşıyıcıyı dikkate almaksızın değişimi açıklamanın cevapsız bıraktığı kısımları belirginleştirmek için değişim örnekleri verir. Bedenin bilkuvve sağlıklı olduğu yani sağlığa elverişli olduğu bir durumda, aynı bedenin bilkuvve olarak hasta olabilme durumu nasıl açıklanacaktır? Yani sağlık ve hastalığın zıtlar olup birbirine dönüşebilme durumunu, hastalık ve sağlığı farklı durumlarda taşıyacak bireyselleşmiş bir beden olmaksızın -hasta ve sağlıklı insan- düşünebilmek ve açıklayabilmek mümkün değildir. Bir diğer örnek üzüm suyunun sirke ve şaraba dönüşmesiyle ilgilidir. Aristoteles burada iki probleme dikkat çeker: Üzüm suyunun, sirke ve şarap olmaya muhtemil bilkuvveliğe sahip olması, bunlardan birinin sureti kazandığı, diğerinin ise yoksunluk halinde olduğu bir durum üzerinden açıklanabilir mi? Böyle olması durumunda neden üzüm suyunun aynı oranda bilkuvve olan şarap ya da sirkeden herhangi birisine dönüştüğü sorusu cevaplanmamış olacaktır. İkinci problem ise, üzüm suyu sirke olduktan sonra ondan şarabın yahut üzüm suyu şarap olduktan sonra sirkenin şaraptan nasıl çıktığıdır. Aristoteles burada şuna dikkat çekmek ister: Şarabın şarap olmasını sağlayan nitelikler itibariyle şarap, sirkeye dönüşmez. Onun şarap olmasını sağlayan niteliklere sahip olduğu taşıyıcı (*hypokeimenon*), taşıdığı niteliklerden başka niteliklere geçerek sirke olur. Böylece değişimin taşıyıcısı olan bireysel cevherden başka bir bireysel cevherin meydana gelmesi söz konusudur. Aynı şekilde bir ölünün canlıdan çıkabilmesi yani canlı bedenin kadavraya dönüşebilmesi için öncelikle canlı bir beden olarak bulunması gerektiğidir. Çünkü bir canlı, cevherî bir varlığa sahip olmadan zıddına yani kadavraya dönüşemez. Dolayısıyla bir zıt diğer bir zıddın maddesi olamaz. Hastalık-sağlık, şarap-sirke, canlı-ölü gibi zıtlıklar düşünüldüğünde, bunlardan birinin mesela canlılığın fiili olarak bulunup kendisinde bilkuvve olarak cansızlığı (kadavra olmayı) barındırıyor ve bu sebeple canlılıktan cansızlık çıkmıştır denilemez. Yahut şarap mevcut ve onda bilkuvve olarak sirke olmaklık var ve böylece sirkenin maddesi şaraptır ve ondan sirke çıkmıştır denilemez. Canlı yahut şarap belirli niteliklere sahip bireysel bir cevher

olarak dışta tahakkuk etmiştir. İmkanlara sahip olan zıtlar değil o şeyin cevherinin kendisidir. Zıtlar ise arazî olarak cevherin maddesi tarafından taşınırlar. Dolayısıyla değişimin açıklanabilmesi belirsiz bir maddeden değil ancak bireysel cevher üzerinden mümkün olmaktadır.

Zıt niteliklerin yakın madde tarafından taşınmasıyla her türlü değişimi birey üzerinden yaptığı bu açıklamasıyla Aristoteles, Platoncu anlamda pay almayı başka bir vurgu üzerinden yine dışarıda bırakma amacını taşır. Zira değişim açıklanması için sadece zıtlar dikkate alınırsa, bunlardan biri gidip diğeri geliyor denildiğinde, bu niteliklerin neye göre gidip zıddının neye göre geldiği belirsiz olacak ve onlardaki belirginleşmeyi sağlayacak olan şey belirsiz bir madde üzerinde idealardan alınan pay olacaktır. Dolayısıyla taşıyıcı olan madde ile onun taşıyacağı suret arasında duyusal anlamda cevherî birlik sağlanamayacak; bireysel cevherin birey olarak meydana gelmesi idealardan alınan paydaki fiil anlamına bağlanacaktır. Aristoteles bireyden bireyin meydana gelmesi dışında oluş için başka bir failliğin aranmasını, çözümü olmayan yanlış bir soru olarak görmektedir.

Aristoteles'in bu açıklama ile amacı değişimin bireyden bireyin meydana gelmesi üzerinden gerçekleştiği, bu değişimde bireyin yakın maddesinin esas olduğu ve fail nedenin hareket vermesi ile cevher üzerindeki niteliklerin zıddına evrilmesi üzerinden açıklandığını göstermektedir. Üzüm suyunun şarap ve sirkeye dönüşmesi örneklerinde gördüğümüz gibi cansız ve yapay nesnelerin meydana gelişinde fail illet, onlardaki zıt niteliklerin birbirine dönüşmesini sağlayacak hareketi verirken; canlı bireysel cevherden bir başka canlının meydana gelmesi durumunda, mesela bir insan ferdinden başka bir ferdin meydana gelmesinde, kendisinden başka bir şeyin meydana geldiği bireye sahip olduğu suretin aynısını vermektedir. Böylece bizzat bireysel cevherin kendisi bir diğerine hareketi veren ve onun meydana gelmesini sağlayan ilke olmaktadır.

1.3.2.Aristoteles Sonrasında Maddî İlletin Konumu

Aristotelesçi açıklama, ondan sonra bilhassa Plotinus (ö. 270) ile başlayan sudurcu açıklama modeli içerisinde ciddi eleştirilere tabi tutulmuş; varlığa geliş ve

çokluk İlk İlke olan Tanrı ve akıllar üzerinden nedensel bir hiyerarşi ile açıklanmıştır.[107] Aristoteles taşıyıcı olan maddenin, sureti taşımanın imkanı olması itibariyle oluş ve bozuluşun sürekliliğinin sağlanmasında yeterli bir açıklama verdiğini düşünür. Oysa İbn Sînâ'ya göre oluş ve bozuluşun kendi döngüselliği içerisinde sürekliliğinin sağlanması söz konusu olamaz. Bir cevherin meydana gelebilmesi için kâbil illet ancak imkan ve isti'dâd oluşturabilir. Onun suret kazanarak bilfiil olması ise varlık veren metafiziksel fail illetin fiili ile gerçekleşir. İbn Sînâ ile Aristoteles çizgisindeki bu farklılaşmada İbn Sînâ suret ile eş-düzey bir maddî cevher kabulüyle Plotinus'la başlayan Yeni Platoncu gelenekten ayrışsa da madde-suretten oluşan bileşik cevherin varlığa gelmesinin İlk İlke'den gelen varlık feyzi yoluyla olduğu hususunda Yeni Platoncu açıklamayı -ayrıntıda farklılaşmakla birlikte- tevarüs eder.

Bileşik cevherin yapısında maddenin ve suretin eş-düzey parçalar olarak kabul edilmesi gerekliliği İbn Sînâ açısından önemlidir. Öte yandan İbn Sînâ **es-Semâ'u't-tabi'î**'de doğal nesnelerin kuruluşunda madde ve suretin birlikteliğini dikkate almayan ve salt madde üzerinden bir açıklama geliştiren doğa filozoflarını geç dönem presokratiklerinden Antiphon'un görüşü üzerinden ele alır ve bu görüşün neden doğal nesnelerin içsel birliğini açıklayacak bir yaklaşım ortaya koyamadığını anlatır.[108] Ancak İbn Sînâ'ya intikal eden Yeni Platoncu yorum dikkate alındığında nesnenin oluşumunda fiil anlamında sureti merkeze alan bir açıklamanın ana yaklaşım olduğunun söylenmesi gerekir. Nitekim bu grup maddeyi hafife alarak asıl amacın suret olduğunu, maddenin ise suretin etkileriyle birlikte ortaya çıkması için sadece varlıkta amaçlandığını söylemişlerdir. İbn Sînâ'nın bir grup olarak zikrettiği bu yaklaşım, Yeni Platoncu yorumların bütününe işaret eder. İbn Sînâ böylesi bir yorumun suretler ile maddeler arasındaki 'münasebet'in bilinmemesinden kaynaklı olduğunu söyler. Çünkü "Her suret her maddeye uygun değildir ve her madde de her suret için hazırlanmış değildir (*iz leyse küllü suretin müsâ'ideten li-külli mâddetin ve-lâ küllü mâddetin mütemehhideten li-külli suretin*).[109] Aynı zamanda İbn Sînâ'nın isti'dâd teorisinin temel ilkelerinden birisi olan bu cümle, neden nesnenin bütünlüğü

[107] Plotinus, **The Enneads**, çev. George Boys-Stones v.d., Cambridge, Cambridge University Press, 2018, s.533-547.
[108] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabi'î)**, s. 56-57, 1-13.
[109] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabi'î)**, s. 57-58, 14-1.

için madde ve suretin ve ikisinin biraraya geldiğinde oluşturduğu bütünlüğün ikisi arasındaki "münasebet" dikkate alınmadan açıklanamayacağını gösterir. Her doğal türsel suretin bir doğal nesne olarak dışta mevcut olabilmesi için, belirli bir surete ilişkin isti'dâdını tamamlayarak o surete yönelik özelleşmiş olan türsel maddeye (*mevâddun nev'iyyetün*) ihtiyacı vardır. Ayrıca suretin gereği olan lâzım arazlar, surete o maddede bulunmasından dolayı ilişmektedir. Maddedeki özelleşme hangi türsel suretin tahakkuk edeceğini belirlediği gibi, o türsel suretin gereği olarak ortaya çıkan arazların da tezahür ettiği yerdir. İbn Sînâ buradan şöyle bir sonuca varır: Türsel suretin tanımı ile tanımın gerekleriyle birlikte ortaya konulması ve dışta tahakkuku için özelleşmiş bir maddeye ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla maddeyi dikkate almadan suretin bilgisine ulaşılamaz. Doğa bilimcinin meydana gelen doğal nesnenin oluşumu itibariyle kesin bilgisine erişebilmesi ancak madde ve suretin aralarındaki ilişkinin (*münâsebe*) dikkate alınmasıyla mümkündür. Dolayısıyla ne kendinde ilk maddenin ne de tek başına suretin ele alınması doğal nesnenin cevherî bütünlüğüne dair bir bilgi verebilir. Bu birliktelikte nesneyi bilfiil kılan olması itibariyle suret, maddeden daha fazla bilgi verir. Madde ise pek çok durumda ortaya çıkan nesnenin varlığına ilişkin bilkuvvelik hakkında bilgi verir. Böylece doğal cevherin bilgisi madde-suret birlikteliği ile tamamlanmış olur.[110] İbn Sînâ'nın eleştirdiği madde aleyhine sureti merkeze alan ve madde-suret arasındaki münasebeti dikkate almayan yaklaşımın Yeni Platoncu temsilcilerine burada kısaca değineceğiz.

Maddenin surete nispetle konumlandırılması ve kendinde ikincilleştirilmesinin altında yatan en önemli sebeplerden birisi maddenin değişimin, oluş-bozuluşun kaynağında olmasından hareketle kötülüğün sebebi olduğuna ilişkin kabuldür.

Kötülüğün maddede ortaya çıktığına dair mesele İskender'in **el-İnâye** risalesinde yer alsa da maddenin cevher olmasına ilişkin herhangi bir şüphe İskender'in düşüncesinde bulunmaz. Her şeyin bilkuvve meydana gelmesine imkan veren madde, bu belirsizliği ile zayıf, kusurlu ve eksiktir.[111] Plotinus'a gelindiğinde ise bu sefer söz konusu eksiklik ve zayıflık maddenin suret karşısında cevherliğinin tehlikeye girmesi ile sonuçlanır. İskender'in işaret ettiği zayıflık-eksikliğin, bütün

[110] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabi'î)**, s. 58, 2-17.
[111] Alexander, **Providence (el-İnâye)**, 101,3-105,4'dan aktaran Sorabji, **The Philosophy of The Commentators 200-600 AD, C.2 Physics**, Ithaca, Cornell University Press, 2005, s. 106.

kötülüklerin maddeden kaynaklandığı fikrine dönüşmesi de yine Plotinus düşüncesinde açık hale gelmiştir.[112] Ayrıca Plotinus Aristoteles'in madde ve yoksunluğu birbirinden ayırmasını ve böylece kötülüğün maddeden değil; yoksunluktan kaynaklandığına ilişkin çıkarımını eleştirmiştir. Nitekim Aristoteles **Fizik** 1.7-9'da maddeyi yoksunluktan ayırmakta, yoksunluğu maddenin geçici bir özelliği olarak görmekte ve onun suretin tahakkuku ile ortadan kalkarak suret ile yer değiştirdiğini söylemektedir. Böylelikle eksiklik maddede ortaya çıkan ve suretin meydana gelmesi ile ortadan kalkan bir yoksunluk haline tekabül etmektedir.

Aristoteles'in **Fizik**'te maddeyi yoksunlukla özdeş olarak kabul etmelerine ve ikisi arasında ayrım yapmadıklarına dair Platonculara yönelik eleştirisi bu kez Plotinus eliyle tam tersi istikamette olacak şekilde Aristoteles'e yöneltilmektedir. Zira Plotinus, hem bizatihi maddenin kendisinin hem de onun eksikliğinin kötülük olduğunu söylemektedir.[113] Burada Plotinus'un Aristotelesçi maddî cevher anlayışına dair temel karşıtlığı ortaya çıkartan ise Aristoteles'in **Kategoriler** Bölüm 5'te açıkladığı üzere "Cevherin zıddı olmaz" ilkesine ters düşecek şekilde maddenin surete ve dolayısıyla onun cevher oluşuna zıt olduğunu söylemesidir.[114]

İskenderiye Yeni Platonculuğunun önemli isimlerinden birisi olan Proclus (ö. 485) ise **On the Existence of Evils** adlı eserinde Aristoteles'in ayrımını savunmakta ve Plotinus'a karşı suretin yoksunluğunun kötülük değil; nötr bir durum olduğunu söylemektedir. Ayrıca Proclus, Plotinus'un maddenin cevherliğini tehlikeye sokan maddenin suretin cevherliğinin zıddı olduğuna dair görüşü kabul etmemektedir.[115] Proclus maddenin surete eş-düzey bir cevher olmaması kabulünden hareketle onun

[112] Plotinus, **Enneads**, çev. Llyord P. Gerson v.d, New York, Cambridge University Press, 2018, 1.8.14-15, 50-51.
[113] Plotinus, **Enneads**, 2.4.14-2.4.15; 1.8.5.
[114] Plotinus, **Enneads**, 1.8.6, 31-48. Plotinus'un madde teorisinin kötülükle ilişkisine dair çalışmalar için bkz. Kevin Corrigan, **Plotinus Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias**, Leuven, Peeters Publishers, 1995; Denis O'Brien, **Plotinus on the Origin of Matter: An Exercises in the interpretation of the Enneads**, Napoli, Bibliopolis, 1991; Denis O'Brien, "Plotinus on Matter and Evil", ed. Llyord P. Gerson, **The Cambridge Companion to Plotinus**, Cambridge, 1996; Jon Rist, "Plotinos on Matter and Evil", **Phronesis** 6, 1961, 154-166.
[115] Proclus, **On the Existence of Evils**, çev. Jan Opsomer-Carlos Steel, New York, Cornell University Press, 2003, 38.1; 37. 45'den aktaran Sorabji, **The Philosophy of the Commentators, C. 2: Physics**, s. 107.

cevher olan suretin zıddı olmasına dair Plotinusçu çıkarımı reddettiğine dair şu ifadelerle bir açıklama sunar:

> "…Genel olarak bütün kötülükler cevherin ya da cevher-olmayanın dışındadır. Böyle olduğu için hiçbir şey cevherin zıddı değildir. Ancak iyi, kötünün zıddıdır."[116]

Burada görüleceği üzere kötülük suretin cevherliğine denk olmayan veya cevher olmayan olarak kabul edilen maddeye doğrudan yüklenmez. Dolayısıyla ikisi arasında bu anlamda bir zıtlık ilişkisi kurulamaz.

Plotinus **Enneads**'larda maddenin cevherliğini reddeder ve onun meydana gelmemiş olduğunu ve var olmak için yeterli olmadığını söyler. Çünkü diğerleri ondan meydana gelmemiştir zira madde ancak bir gölgedir ve hatta gölgenin gölgesi bir resim ve görüntüdür.[117] Plotinus'un ilk maddenin varlığına ilişkin sorgulaması ise şöyledir:

> "Eğer bir cisimde bulunuyorsa madde nasıl ilke olur? Cisim çokluk içerisinde var olduğu için her bir cisim madde ve niteliklerin birleşimidir. Ama eğer madde farklı bir anlamda ise o zaman Stoacıların söylediği gibi maddenin belirsiz bir cisim olduğu söylenebilir. Eğer üç boyutluluk bütün cisimlerin genel özelliği ise, o halde onlar (Stoacılar) matematiksel cisim hakkında konuşuyorlar. Ancak üç boyuta mukavemet de eklenirse o zaman onlar artık basit bir entite hakkında konuşmamış olurlar [artık dışta tahakkuk etmiş bir cisimden söz etmiş olurlar mukavemet de varsa]. Dahası mukavemet nitelik yahut ikincil niteliktir."[118]

Plotinus'un Stoacılara atıfla dikkat çektiği bu sorunun çözümü için Porphyry birincil taşıyıcı olarak madde ile ikincil taşıyıcı madde arasında ayrım yapar. Dolayısıyla burada maddenin ilke olmasının anlaşılabilmesi için onun birincil ve ikincil taşıyıcı olduğu konumların belirginleştirilmesi gerekir. Porphyry, Plotinus'un söylediği gibi iki tür konu/taşıyıcı ayrımının sadece Stoacılarda değil başka filozoflar tarafından da yapıldığını söyler. Herhangi bir niteliğe sahip olmayan madde Aristoteles'in söylediği üzere bilkuvve varlıktır ve ilk anlamıyla konudur. İkinci anlamıyla taşıyıcı olan madde ise, dışta var olan ve kendisine dışta var olması

[116] Proclus, **On the Existence of Evils**, 45, 15-17'den aktaran Sorabji, **The Philosophy of the Commentators, Vol 2: Physics**, s. 107.
[117] Plotinus, **Enneads**, 6.3.8, 34.37.
[118] Plotinus, **Enneads**, 6.1.26, 17-23.

bakımından ilişen genel veya ferde özgü özelliklerin iliştiği maddedir. Hem tunç hem de Sokrates ikinci anlamda konudur. Tunç, kendisinden herhangi bir şey yapılmasına imkan veren bir malzeme olması ve fakat kendisinin de dışta var olması bakımından ilişen cisme özgü genel nitelikleri taşıması bakımından ikincil konudur. Sokrates ise nefs sahibi bir canlı olmasının yanı sıra Sokrates olması bakımından kendisine ilişen özel niteliklerin taşıyıcısı olması bakımından Sokrates'in maddesi, ikincil konu anlamında bir maddedir.[119]

İskenderiye'nin geç dönem ansiklopedist şarihi Simplicius, Aristoteles'in **Fizik 4.2, 209b6-11**'de "yer (*topos*), miktarın/boyutların (*magnitude/megethos*) kapladığı uzam/alan (*extension/diastêma*) olarak düşünülecekse, yerin suret değil maddeye tekabül ettiğini" söylemektedir. Simplicius'a göre de yer, boyutları kabul eden bir uzam olacaktır. Halihazıra suret kazanmış boyutun "bir yerde bulunduğu" söylenir. Boyutlar "bir şeyde" bulunduğunda ise "belirsiz uzamın (*diastêma aoriston*)" oradan çıkartılması ise ancak suretin ve suret sahibi olmasıyla birlikte ona ilişen her tür arazî özelliğin ondan soyutlanması yoluyla olur. Belirli olan nesne, onu belirli ve sınırlı kılan suretten soyutlandığında geride yalnızca madde veya onunla eş-biçimde (*t'auton de eipein*) olacak şekilde uzam kalır yani üç boyutlu olmak. Buradan anlaşılacağı üzere Simplicius'a göre belirsiz olan madde ile üç boyutlu olmak eş değer bir anlama sahiptir. Oysa İbn Sînâ bilkuvve olan maddenin üç boyutlu olma imkanı ile eş oluşunu kabul etmeyecek, maddenin belirli bir sureti almasına imkan veren bir ara açıklama düzlemi olarak cisimlik suretinin var olduğunu söyleyecektir.[120] Aristoteles sonrasında maddenin ve maddî illetin yapısına ilişkin açıklamalara ilişkin yaklaşımlara kısaca temas ettikten sonra İbn Sînâ'nın maddî illetin konumuna ilişkin yaklaşımına geçebiliriz.

---

[119] Simplicius, **On Aristotle Categories 1-4**, çev. Michael Chase, London, Bloomsbury Academic, 2014, 48, 11-33.

[120] Simplicius, **On Physics**, 537, 9-19. Simplicius Aristoteles'in ilgili pasajına Fiziğe yazdığı şerhin farklı kısımlarında da atıfta bulunarak ilgili yorumunu sürdürür. Ancak burada üzerinde durulması gereken husus Aristoteles'in yerin, boyutların kapladığı uzam olmasından hareketle yerin (*khôra*) madde (*hûle*) ile özdeş olduğu kabulünü Platon'un **Timaios**'una atıfla tartışmaya açması ve ilerleyen pasajlarda da bu fikri reddetmesidir. Dolayısıyla Aristoteles'in böyle bir yaklaşımı kabulü değil, reddi söz konusudur. Simplicius'un yukarıdaki pasaja benzer atıfları için bkz. Simplicius, **On Physics**, 232, 21-30; 229, 5-7; 230, 17-21; 230, 21-33. Platon'un maddeyi (*hûle*) khôra ile özdeş kıldığına dair Aristoteles'in aktarımı için bkz. Aristoteles, **et-Tabî'a**, s.284-291, 209b5-210a13.

1.3.3.İbn Sînâ'da Maddî İlletin Konumu

İbn Sînâ felsefesinde madde, ele alınan meselenin bağlamına göre farklı isimlere sahiptir. Buna göre madde, bilkuvve tüm suretlere kâbil olması bakımından suretlerin ***heyûlâ***sı;[121] bilfiil olarak *bir suretin* taşıyıcısı olması bakımından doğa bilimi açısından incelendiği yerde ***mevzû*** (konu) olarak isimlendirilir. İbn Sînâ, buradaki konunun mantıkta cevher tarifinin (*resm*) bir parçası olması bakımından ele alınan mevzû ile karıştırılmaması gerektiğini, buradaki kullanımın doğa bilimine özgü olduğunu vurgular. Dolayısıyla dışta nesnenin tahakkuku sonrasında söz konusu edilen bir konudan bahsedildiğini ima eder. Madde, bütün suretler için ortak olması açısından ise ***madde ve tînet*** olarak; bileşikten (*mürekkeb*) başlayarak geriye doğru gidildiğinde tahlilin kendisinde durduğu, surete kâbil olan basit parça anlamında ***ustukus*** olarak; kendisinden başlayarak bir bileşiğe doğru gidilen basit parça anlamında ise ***unsur*** diye isimlendirilir.[122] İbn Sînâ ustukusu şöyle tanımlar: "Kendisi ve başkasının bir araya gelmesiyle terkibin oluştuğu ve o oluşan terkipte bizzat bulunan ve sureti itibariyle bölünmeye konu olmayan şeye ustukus" denilmektedir (*..ennehû'llezî minhu ve min ğayrihî terkîbu'ş-şey'i ve huve fîhi bi'z-zâti ve-lâ yenkasimu bi'sûreti*).[123] Bu tanımda da görülebileceği üzere, ay-altı alemdeki her bir cisim en son ustukussa kadar bileşenlerine ayrılabilir. Maddenin farklı açılardan tariflerini vermesinin ardından İbn Sînâ onun nesnelerin maddî illeti oluşunun hangi şekillerde gerçekleştiğini ele alır.

---

[121] İbn Sînâ **Semâ'u't-tabî'î'**de sonsuz olma anlamının sübutu ve hakikatinin bilkuvve olmakla ilişkili olduğunu söyler. Nitekim bilkuvvelik, bilfiil olan suretten farklı olarak maddenin doğası ile ilgilidir. Cisimsel bir "bütün"ün tahakkuk etmesi ise suret veya surete sahip olmaya bağlı olduğu için sonu olmayan şeyin kendiliği itibariyle bir bütünselliğe sahip olması mümkün değildir. Nitekim bilkuvvelik halinde olduğu gibi sonu olmayan şeyler yoksunluk doğasına (*tabî'atun ademiyyetun*) sahiptir. Onların tahakkuk etmiş bir bütünselliğe kavuşabilmesi ancak heyulada bulunan kuvvenin suret ile kuşatılması ile mümkündür. Bkz. İbn Sînâ, **Fizik II (es-Semâ'u't-tabi'î)**, s.60, 13-19.

[122] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'î**, s. 14-15, 13-5; krş. İbn Sînâ, **Fizik I**, s. 14, 12-22. Kuvvenin taşıyıcısı olması bakımından maddenin farklı isimlendirmelerine **el-İlâhiyyât**'ta da işaret eder. bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 163, 10-15. İbn Sînâ heyula, mevzu', madde, unsur, ustukus ve rükün kavramlarını aralarındaki nüansları ve birbirlerinin yerine kullanılışlarını da **Kitâbu'l-Hudûd**'da açıklar. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, Farsça çev. Muhammed Mehdi Fülandvend, Tahran, Encümen-i Felsefe-i İran, 1979, s. 31-33; krş. Kiki Kennedy-Day, **Books of Definition in İslamic Philosophy**, London-New York, Roudledge, 2003, s.105-106.

[123] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 27, 1-12.

İbn Sînâ **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'î**'de maddî illetin, bileşik cevherin parçası olması bakımından değil, bütününe nispetle *müheyyi'*; basit olan unsurun maddesinin suretine nispeti itibariyle *mukavvim* yani cisimlik suretiyle birlikte oluşturduğu bütünün bir parçası; türsel suretin tahakkuku ile bileşik cevher olarak meydana geldikten sonra surete yahut maddeye bağlı olarak ortaya çıkan arazları taşıması bakımından taşıyıcı (*mevzû*) illet olduğunu söyler. Maddî illet ve suretten bileşik (*mürekkeb*) olması itibariyle bileşik cevhere nispet edilen yahut maddenin kendinde cevher olarak surete olan nispeti açısından dikkate alındığında maddî illetler, "kendi doğalarının dışından (*garîbe*) olan şeyleri taşımaları" anlamında ortaktırlar. İbn Sînâ bunun anlaşılması için cisim üzerinden bir örnek verir. Mesela cismin bir bileşik halde "beyaz olana" nispeti bulunurken bir de basit olan "beyazlık"a nispeti vardır. Maddî illetin bileşiğe olan nispeti daimi bir illiyeti ifade eder. Çünkü maddî illet, bileşiğin kurucu parçasıdır (*cuz'un min kıvâm*). Zatı itibariyle parça bütünü önceler ve zatı sebebiyle kurucudur (*ve'l-cüz'ü fî zâtihi akdemu mine'l-külli ve mukavvimun li'zatihi*).

Maddenin taşıdığı şeyler ile ilişkisini belirginleştirmek için İbn Sînâ bu ilişkiyi üç kısım üzerinden inceler. Bu ayrım aynı zamanda maddenin sureti taşıyıcı *(mahall*) olmasının, onun bileşik cevher meydana geldikten sonra arazları taşıyıcı (*mevzû*) olmasından nasıl farklı olduğunu da zımnî olarak anlatır. Buna göre ***(1)*** Madde, varlıkta taşıdığı şeyden daha önce yahut daha sonra değildir. Dolayısıyla ne madde "madde olması bakımından" kendi kuruluşunda (*fi't-takavvum*) taşıdığı şeye muhtaçtır ne de taşıdığı şey, kuruluşunda maddeye muhtaçtır. Burada heyûlânın kendinde mutlak cevher oluşundan söz edilmektedir. Heyûlânın varlığı dikkate alındığında onun için bir öncelik-sonralık, muhtaçlık durumundan bahsedilemez. ***(2) İkinci durumda*** ise madde, bilfiil olarak dışta var olmasında (*fi't-takavvum bi'l-fi'l*) bu taşıdığı şeye muhtaçtır. Zira bu şey, zâtî varlığında maddeyi önceler ve var olduğunda, maddesini var kılması ve onu bilfiil meydana getirmesi gerekir. İbn Sînâ buna, birçok şeyin başka bir şey ile var kılınması ve var olduktan sonra diğer şeyleri var kılmayı gerektirmesi örneğini verir. Maddeyi bilfiil kâim kılan bu ilke bazen kaim kıldığı maddeden ayrılabilirken bazen de maddesinden ayrılamaz. İbn Sînâ ay-altı maddenin birbirine zıt suretleri almaya kâbil olması sebebiyle mevcut maddesinden ayrılmasının mümkün olduğunu; ancak semâvî cisimlerin suretlerinin maddelerine özgü olduğunu ve dolayısıyla ondan ayrılamayacağını söyler. Her iki durumda da suret, madde ile

arasındaki mukarenet ilişkisi ile maddenin bilfiil olarak meydana gelmesini sağlar. İbn Sînâ'nın burada bahsettiği suret, maddeyle birleşerek cismin üç boyutluluğa elverişli olmasını sağlayan cisimlik suretidir.[124] Her bir nesneyi geriye doğru çözdüğümüzde kalacak olan, heyûlâ ve cisimlik suretidir. Maddedeki mutlak bilkuvve olma durumunun bilfiil olduğu ve cismin meydana geldiği söylense de burada söz edilen mahiyet anlamında cisimdir ve herhangi bir türselliğe kavuştuğundan dolayısıyla "varlığa geldiğinden" söz edilemez. ***(3) Maddi illetle ilgili olan üçüncü kısım ise***, maddenin kendi zatı itibariyle mukavvim olduğu ve bilfiil mevcut olduğu durumda taşıdığı şeyi öncelemesidir. Birinci durumda madde, kendinde cevher oluşu bakımından; ikinci durumda cisimlik suretinin onu bilfiil hale getirmesi açısından ele alınmıştı. İkinci durumda mutlak imkan durumunda olup yokluğu ve varlığı muhtemil olan heyûlâ, cisimlik suretinin mahalli olarak fiili duruma geçer ve yokluk anlamını dışarıda bırakır. Üçüncü durumda ise cisimlik suretinin ardından, maddede oluşan tam isti'dâd ve teheyyü' neticesinde belirli bir türsel suretin tahakkukunun gerçekleşmesi ve türün içinde bir ferdiyetin ortaya çıkması ile neticelenir. İşte bu aşamada madde artık, belirginleşmiş bir mevzudur; gerek madde gerekse de taşıdığı türsel suretin zatına nispetle ***arazların taşıyıcısı*** olacaktır. İbn Sînâ madde açısından bu tasnifi yaptığı için burada özelleşmiş anlamıyla tahakkuk etmiş maddede, "maddeye özgü olarak" ortaya çıkan arazların taşıyıcı olmasını kastettiğini belirtir.[125]

İbn Sînâ'ya göre birinci ilişkide madde-suret arasında birbirlerini öncelemeyecek şekilde birliktelik ilişkisi vardır (*izâfetu'l-ma'iyye*). Bu kısımdaki madde ve suretin dışta tahakkuk etmiş varlığı yoktur. İbn Sînâ buna nefs ve ilk madde örneğini verir. Nasıl ki ikisinin ayrı ayrı ele alındıkları durumda tahakkuk etmiş varlıklarından bahsedilmiyor ve ancak bir araya gelerek ikisinin bileşiminden insanın meydana geldiği söyleniyorsa aynı şekilde madde ve suretin bir bileşikliğin parçası olmaksızın tahakkuk etmelerinden söz edemeyiz. Mutlak cisimlik ve türsel suretin tahakkuku ile meydana gelen bileşikliğin söz konusu olduğu ikinci ve üçüncü durum ise gerek bileşiğin parçaları olması bakımından sureti taşıyan maddenin "zâtî varlığa sahip olması bakımından" suret tarafından öncelenmesi gerekse de tahakkuk etmiş

[124] Cisimlik suretine dair İbn Sînâ'nın açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyât)**, s. 57-66.
[125] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'î**, s. 49-50, 16-7; krş. İbn Sînâ, **Fizik I**, s. 61, 7-20.

maddenin taşıdığı arazları öncelemesi bakımından öncelik-sonralık ilişkisi (*izâfetu tekaddum ve't-teahhur*) dikkate alınarak değerlendirilmelidir.[126] Madde, suretin taşıyıcısı olduğu durumlarda suret tarafından zâtî olarak öncelenirken; türsel ve dolayısıyla bireysel olarak tahakkuk etmiş taşıyıcı olan (*mevzû*) madde, taşıdığı arazları önceler.

Maddî ilkenin taşıyıcılarıyla olan ilişkisini suret ve araz taşıyıcılığı üzerinden ele alan İbn Sînâ, maddenin suretle birlikte parçasını oluşturduğu bileşikle olan münasebetini ve buna bağlı olarak maddenin hangi durumlarda bulunduğunu inceler. Bazı durumlarda madde ***(1)*** maddeye sahip olan şeyin "maddî parçasını oluşturma bakımından" tek başına yeterli olur. Bir nesneler grubu böyledir. ***(2) İkinci durumda ise madde***, kendisine başka bir madde eklenip ondan ve diğerinden bir birliktelik oluşmadıkça şeyin maddî ilkesi için yeterli olmaz. Bu da başka bir nesne grubuna işaret eder. İbn Sînâ, maddî illetin kendi başına yeterli olduğu ve başka maddelerin biraraya gelerek maddî illeti oluşturmasına gerek olmadığı durumda "basit cisimsel cevher"lere işaret ederken; maddenin başka maddelerle birleşerek maddî illeti oluşturduğu kısımda ise "bileşik cevher"leri anlatır. Basit cisimsel cevherler de cismi oluşturan madde ve suret ittisali ile meydana gelmeleri bakımından bileşik olsalar da maddelerinin basit unsurdan oluşması sebebiyle "basit"ler olarak adlandırılırlar. Farklı maddelerin çeşitli birlikteliklerle bir araya gelmesi ise çoklu türleri ve bireysellikleri mümkün kılacak bileşiklikler oluşturur.[127] Şimdi İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği maddesel birliktelik türleri incelenebilir: Bunlardan **birincisi, maddelerin toplanma (*ictimâ'*) yoluyla bir araya gelmesidir**. Mesela, insan fertlerinin bir araya gelerek orduyu oluşturması yahut hanelerin bir toplumsallık oluşturması gibi. Görüleceği üzere toplanmada iki yahut daha fazla sayıda aynı cins maddenin bir arada bulunması söz konusudur. Burada dıştaki maddî unsurlar arasında bir terkip yoktur; zihnî bir birliktelik vardır. **İkincisi, toplanma (*ictimâ'*) ve bileşimin (*terkîb*) birlikteliğiyle gerçekleşir**. Burada iki farklı cins madde bir araya gelerek kendi içinde bir terkip oluşturur. Mesela taş ve tuğla, iki ayrı cins malzemenin ictimâ' ve terkibi ile duvarın maddesini oluşturur. **Üçüncüsü** ise,

[126] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'î**, s. 50, 8-10; krş. İbn Sînâ, **Fizik I**, s. 61-62, 21-3.
[127] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'î**, s. 50-51, 11-6; krş. İbn Sînâ, **Fizik I**, s. 62-63, 4-24. İbn Sînâ'nın maddesel birlik türlerine ilişkin açıklaması, mizacın terkip ve içtima ile olan farkı İkinci bölümde mizaç ile ilgili olan bahislerde ele alınacaktır.

maddelerin ictimâ‘, terkib ve istihâleleriyle (*dönüşüm*) gerçekleşir. Oluşan ve bozulan her şeyin, dört unsurun farklı terkib ve istihaleleriyle bir araya gelmesi böylesi bir maddesel bileşimin sonucudur. Nitekim oluşan şeylerin maddî bütünlüklerinin meydana gelebilmesi için dört unsurun toplanması (*ictimâ‘*) yahut temas, değme ve şekli kabul etmek suretiyle bileşimi (*terkîb*) yeterli değildir. Bunun için daha üst karışımların gerçekleşmesi gerekmektedir ki birbirinden farklı oluşumlardan bahsetmek mümkün hale gelebilsin. Bu da ancak dört unsura ait niteliklerin birbirlerini etkilemeleri ve birbirlerinden etkilenmeleri (*ef‘al ve’l-infiâlât*) suretiyle eş-biçimli niteliklerin (*keyfiyetun müteşâbihetun*) bir bütünlük oluşturmasıyla mümkün olur. İşte bu maddesel karışımın (***imtizâc***) nihayetinde ortaya çıkan **mizâç** adını verdiğimiz yapı, bir türsel surete isti‘dâdlı olmaya tekâbül eder. İbn Sînâ burada belirli oran ve dengede bir karışım olan imtizâc ve bu karışımın ortaya çıkardığı mizâcın, türsel suretin tahakkuk etmesi için elverişli bir vasat olduğunun altını çizer ve “niteliklerin belirli bir uygunlukta bir araya geldiği karışım olan *imtizâc*” ile henüz o şeyin bir panzehir olmasını yani panzehirlik suretinin onda tahakkuk etmesini gerektirmeyecek düzeyde ilksel karışım olan “*ahlât*”ı birbirinden ayırır. Çeşitli bitki, ilaç gibi unsurların bir araya getirilmesi (*ictimâ‘ ve terkibi*) ile bir ilksel karışım (*ahlât*) meydana gelir. Ancak bu türsel suretin tahakkuku için henüz elverişli bir zemin oluşturmaz. Bunun için niteliklerin birbirlerine etki etmeleri üzerinden bir süre geçer. Bunun üzerine o ilksel karışım, bütünlüğü için bir benzerlik oluşturacak şekilde, tek bir nitelik üzerinde karar kılar. Bu durumda da ondan “ortak bir etki” meydana gelir. İşte bu etki, sureti almaya elverişli bir zemin olan mizâcı teşkil eder. Mizâcın bu yapısı, o şeye ilişkin zatî suretin tahakkukunu ve onda sabitleşerek korunmuş olmasını temin eder. Bu manada imtizâc, bir karışım durumunu ifade ederken; mizâç, tahakkuk edecek surete ilişkin tam isti‘dâd ve münasebet oluşturacak olan vasata tekabül eder.

Peki cevherî suretin oluş-bozuluşa uğramadığı durumlardaki değişimler nasıl gerçekleşir? Suretin maddeye yerleşmesi sonucunda ortaya çıkan arazların değişimsel etkileşimleri (*et-tefâ‘ulu’l-istihâlî*) her türlü dönüşüm ve değişimi (*teğayyur ve istihâle*) meydana getirir. Niteliksel değişim, cevherin bir uçta (*ifrât*) bulunuşunu ifade eden baskın olan niteliklerin, onda en baskın olan niteliği ortadan kaldırmayacak şekilde diğer uca doğru (*müfred*) bir noktada karar kılması suretiyle gerçekleşir. Bu teoriye göre cevherler, fazlalık (*ifrât*) ve azlık (*tefrîd-müfred*) yönünden birbirlerine

zıt niteliklere sahip olmak bakımından ayrışırlar.[128] Cevherdeki baskın niteliği ortadan kaldırmayan ancak onda kendisinin zıt kutbunda bulunan niteliklerin baskın hale gelmesine sebep olacak etkileşimler, niteliksel değişimleri meydana getirir. Cevherdeki baskın niteliği ortadan kaldıracak ve eksiltilmiş fiil halindeki niteliklerin tamamen kuvve haline gelmesine sebep olacak şekilde yani mevcut mizâç yapısını bozan bir yeni yapı ortaya çıktığında, bu bir bozuluş ve yeni bir oluşa hazırlık sürecinin meydana gelmesi anlamına gelir.

Bileşiklerde mizâç oluşumunun ve mizâcın isti'dâdî süreçlere nasıl etki ettiğinin anlaşılması için İlk İllet'ten çokluğun meydana gelmesini mümkün kılan açıklamaya bakılması gerekir. Nitekim İbn Sînâ felsefesinde fiil anlamını kâbil olması bakımından maddî illet, çokluğun ortaya çıkışının açıklanması açısından merkezi bir yerde durur. Zira İlk İlke'den meydana gelen ilk ma'lûl olan "İlk akıl"ın zatı açısından tek olması gerekir. Bu sebeple ondan aynı tür içerisinde bir çokluğun meydana gelmesi mümkün değildir. Tek bir tür farklı şeylerde tahakkuk edeceği için sayısal anlamda çokluk oluşturur. Bu çokluğun meydana geliş açısından ilk ma'lûle bağlanacağı ve onda bir çokluk nispeti oluşturacağı için böylesi bir türsel ortaklığa sahip çokluğun ondan çıkması mümkün değildir. İbn Sînâ bu türsel anlamın her bir fertte farklı olarak "o fertte bulunuşu bakımından" tahakkuk etmesi ile tek bir anlam olarak bulunuşunu birbirinden ayırır ve neden fertlerde o şeyin tek bir anlam olarak bulunamayacağını açıklar:

1) İlk ma'lûlden meydana gelen çokluk, her birinde tek bir türsel anlamın fertlerde bulunuşu açısından farklılaşması üzerinden açıklanırsa bu durumda her bir tanenin gerektirdiği diğerinin gerektirdiğinden farklı olur. Zira onda meydana gelen arazlar, anlamın onda bulunuşu açısından ona ilişirler. Böyle bir çokluğun ilk ma'lûle nispeti mümkün değildir.

2) Eğer fertlerin her birindeki anlam onlarda bulunuşu açısından farklılaşmayarak tek bir anlam olursa, orada bir farklılaşmadan zaten bahsedilemez. Bu durumda "İlk ma'lûlden meydana gelen çokluk, ancak farklı türler olarak meydana gelebilir". İlk ma'lûlden çıkan şey ancak kendisinden sonraki akıl ve kendisinin göksel feleğidir. Onların da türsel anlamda bir ortaklığı bulunmaz. Peki sudur hiyerarşi

[128] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'î**, s. 50-51, 11-6; krş. İbn Sînâ, **Fizik I**, s. 62-63, 4-24.

içerisinde ilk ma'lûle bağlanan nedensellik zincirinde taneleşme anlamda çokluk nerede meydana gelmektedir? Fertlerin türsel ortaklığı ile meydana gelen çokluk, ay-altı alemde ortaya çıkar. Bu anlamıyla ay-altındaki nefsler (*el-enfüsü'l-arziyye*) mevcut bir illetin aracılığı ile ancak ilk ma'lûle bağlanabilirler. Akıllar hiyerarşisi içerisinde İlk ma'lûle gidinceye değin, oluş-bozuluşu kabul eden, tür ve sayı bakımından çoğalan unsurların maddî illet olarak kabul edilmesiyle ortaya çıkan bu türsel ve bireysel çokluk İlk ma'lûle bağlanabilir. İşte bu kâbil/maddî ilke olarak unsurlar, tek bir ilkeden gelen feyzin çokluk üzerinde tahakkuk etmesinin sebebidir (*fe-yekûnu tekessu'l-kâbili sebeben li-tekessuri'l-fi'li mebde'in vâhidin bi'z-zâti*.) Akıllar hiyerarşisinin sonunda ay küresi oluşur ve onun ardından oluş-bozuluşun bulunduğu ay-altı evren başlar. Ay-altındaki unsurlar, "türce bir, sayı bakımından çokluk" ortaya çıkartacak son yani Faal akıldan gelecek bir etkiyi kabul etmek için hazırlanırlar (…*summe tetekevvenu'l-ustukussâtu ve* ***teteheyye'u*** *li-kabûlin te'sîrin vâhidin bi'n-nev'i kesîrin bi'l-adedi ani'l-akli'l-ahîri*). İbn Sînâ bu sonucu şu ilkeye dayandırır: **Sebep failde bulunmadığında, kabul edende bulunmak zorundadır (*feinnehû izâ lem-yekun es-sebebu fi'l-fâili, vecebe fi'l-kâbili zarûretun*).**[129] Dolayısıyla bir türsel çokluğun ve bu türsel çokluğun kendi içerisinde çok sayıda ferde yüklenebilmesi ancak kâbilde bu çokluğa imkan veren bir özelleşmenin gerçekleşmesi ile mümkündür. İbn Sînâ suretin belirli bir maddeye gelmesini sağlayacak, unsurlardan başlayarak türsel farkları ortaya çıkartacak özelleşmenin nasıl meydana geldiğini şöyle açıklar:

> "..Suretler [akıldan] kendi başına değil; bir tahsis ile taşar. Çünkü bildiğin gibi bir, bir olarak semâvî cisimlerin ortaklığıyla bir'de fiil yapar. Bu şey [madde], unsurî bir cismin aracılığı olmaksızın, [maddenin] cevherindeki genellikten sonra özel isti'dâda (*isti'dâdun hâssun*) sahip kılan bir vasıtayla semâvî bir etki tarafından özelleştirildiğinde, bu ayrıktan özel bir suret (*sûretun hâssun*) taşar ve o maddenin suretinde resmolur.
> Biliyorsun ki, *her birisi de "bir" olması bakımından, iki bir'den birisi, diğerini ona ait olan belirli bir duruma tahsis edemez. Aksine farklı özelleştiricilerin bulunmasına gerek*

[129] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 154, 1-22. İbn Sînâ **el-İşârât**'ta benzer açıklamayı sürdürür ve türün anlamı pek çok ferde yüklenmeye imkan verdiği durumda çoğalmanın maddedeki kâbil kuvve (*el-kuvvetu'l-kâbile*) aracılığıyla olduğunu, aksi durumda türün anlamının tek belirlenimi tür anlamını taşıyan fert üzerinde kendisini gösterdiğini söyler. Dolayısıyla hem türün "şahsa münhasır" tahakkuku hem de türsel anlamın birden çok ferde yüklenebilmesi onların kendilerine özgü maddeleri ve o maddede taşınan kâbil kuvvenin bulunmasını gerektirir. Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî**, C.III, s.42; krş. İbn Sînâ**, İşaretler ve Tembihler**, s.130.

duyar. **Maddenin özelleştiricileri onun hazırlayıcılarıdır. Hazırlayan, isti'dâdlıda, kendisinden bir durum (*emr*) meydana gelen şeydir** (*Muhassisâtu'l-maddeti mui'ddâtuhâ; ve'l-mui'ddu huve'llezî yahdusu anhu fi'l-mustai'ddi emrun mâ*). Söz konusu isti'dâdlının kendisindeki bu durum nedeniyle belirli bir şey ile "**münasebeti**", başka bir şey ile münasebetinden daha öncelikli olur. Bu hazırlama, suretleri veren ilklerden [akıllardan] onun hakkında daha öncelikli olanın varlığını tercih eder. **Madde ilk hazırlanma (*el-teheyyu'u'l-evvel*) halinde bulunsaydı, iki zıdda nispeti benzeşir ve bu nedenle iki zıttan birisi tercih edilmezdi**. Fakat ona etki edenlerin farklılaşmalarını sağlayan bir "hal" ile tercihin gerçekleşmesi mümkündür. Bu farklılık da bütün maddelere tek nispetle mensuptur. Şu halde onun gereğini**, bir maddeye değil de diğerine tahsis etmemiz ancak o maddedeki bir durum (*emr*) nedeniyledir. Bu da ancak yetkin isti'dâddır.** (*el-isti'dâdu'l-kâmil*). **Yetkin isti'dâd/hazırlanma, isti'dâdlı olduğu şeyin bizzat kendisiyle yetkin bir münasebetten (*münâsebetü'n-kâmile*) ibarettir**.[130]

"Unsurların ortak oldukları bir maddesi ve farklılaşmalarını sağlayan suretleri vardır". Faal akıldan gelen feyzin tek bir varlık anlamı olduğunu ve bunun da türsel suretin meydana gelmesini sağladığını düşündüğümüzde suret, suret olması bakımından farklılığın yani çoğalmanın kaynağı olamaz. O halde farklılığın ortaya çıkmasını suretle nasıl ilişkilendirebiliriz? İbn Sînâ'ya göre feleklerin "dairesel halleri gerektirme doğa"ları bakımından hallerindeki birlik maddelerinin birliğini ortaya çıkartırken; feleklerin konum ve hareketlerindeki farklılıklar, maddenin farklı suretleri almaya yönelik **hazırlığına (*teheyyü'*)** etki ederek suretlerin farklılaşmasını sağlar. Elbette felekler kendilerinde çokluk barındırmaları nedeniyle "kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zatın" illeti olamaz. Bu sebeple bir olan maddenin, farklı suretlere hazırlanmasına yönelik feleklerin etkisi, ancak "bir olan ayrık akıl"la irtibatlandırılması ile mümkündür. Bu iki yapıyı suretlerin resminin etki ve edilgi halinde olması üzerinden açıklayan İbn Sînâ, göksel hareketlerin ortaklığı dikkate alındığında burada ay-altı alemdeki suretlerin resminin "**edilgi (*infiâl*)**" tarzında bulunduğunu; Faal akıldan gelen feyzin kendisini dikkate aldığımızda ise bu suretlerin resminin "**etki (*fi'l*)**" tarzında bulunduğunu söylemektedir.[131] Bu nokta feleklerin hareket ve konumlarının ortaya çıkardığı "edilgi" halini İbn Sînâ, unsûrî cisimdeki "**tahsis**" ile açıklar. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir olan ayrık aklı düşündüğümüzde o, madde üzerinde tek bir fiilde yani varlık verme fiilinde bulunur.

[130] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 156-157, 7-3; İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 316-320.
[131] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 156, 1-12.

Tahsisin olabilmesi için maddeyi farklı farklı tahsis edebilecek **özelleştiricilerin (*muhassisât*)** olması gerekir ki bunu yapan da maddenin "**hazırlayıcılarıdır (*mu'iddât*)**. Hazırlayan, "kendisindeki bir durum"u isti'dâdlıda meydana getiren şeydir. İşte isti'dâdlının kendisinde ortaya çıkan bu durum sayesinde, o belirli şeyle olan münasebeti, diğer bütün durumlarla olan münasebetlerinden daha öncelikli hale gelir. Tam isti'dâd, isti'dâdlı olunan surete dair "tam bir münasebet" içinde olduğunda suretin feyzi gerçekleşir. Bu fiilin gelebilmesi, unsurî cismin maddesindeki genelliğin feleklerin hareketlerinin tesiriyle sureti almaya yönelik **özel istidâda (*isti'dâdun hâss*)** sahip olmasıyla gerçekleşir. Böylece bir sureti almaya dönük tam isti'dâdın ortaya çıkardığı tam nispet sayesinde ayrık akıldan **özelleşmiş bir suret (*suretu'n-hâssatun*)** taşar. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Bir maddenin bir isti'dâd ile özelleşmesinin başka bir madde üzerinde değil de onda gerçekleşmesinin sebebi nedir? Söz konusu maddeye etki eden şeylerdeki farklılaşma, bir "hâl"in tahakkuk etmesiyle mümkün olur. Bu "hal"in kendisi her bir durum ve oluş için farklı olmakla birlikte belirli bir madde üzerindeki "nispet"in neden o maddeye özgü olduğuna ilişkin bir açıklama getirmek mümkün değildir. Zira nispet ancak ortaya çıkan olgusal durumdaki farklılaşmaya ilişkin bir açıklama geliştirmek üzere, olandan geriye doğru gidecek şekilde yapılmaktadır. Böylelikle tahsise yönelik açıklama ancak, ilgili maddedeki "bir durum" ile olabilmektedir.

Tam isti'dâd ve isti'dâdlı olunan surete ilişkin münâsebet sonucunda bir suret oluşup (*kevn*) diğeri ortadan kalkar (*fesâd*). Tam isti'dâdın meydana gelmesiyle birlikte isti'dâdlı olunan suret ile onun arasında ***münâsebetü'n-kâmile-münâsebetü't-tâmm*** gerçekleşir. İşte bu noktada suret defaten feyz olunur. Eksik isti'dâddan tam isti'dâda gelinceye değin geçen hazırlık, bir süreci gerektirirken burada kavramsal olarak farklı ifade edilen tam isti'dâd ile tam münasebet ve suretin gelişi arasında zamansal bir fark bulunmaz. Zira tam isti'dâd maddede meydana gelen durumun (*emr*) adıyken; tam münasebet onun kendisi için özelleştiği surete dair ilişkisini ifade eden durumdur. Münasebetin kurulduğu an ise surete ilişkin feyzin geldiği an ile özdeştir.

Kâbildeki hazırlık süreçlerinin nasıl gerçekleştiğinin ele alınmasının ardından bir illet olarak kâbilin nasıl açıklandığı meselesinin incelenmesi gerekmektedir. İbn Sînâ **eş-Şifâ/el-İlâhiyyat/VI.1**'de kâbil illetin iki farklı yönünün dikkate alınması bakımından illetlerin sayısının dört yahut beş olarak kabul edilebileceğini söyler.

İlletleri "bir şeyin varlığının parçası olan/ona dahil olan" ile "şeyin dışında olan/parça olmayan illet" ayrımı üzerinden tasnif eden İbn Sînâ'ya göre, şeyin varlığına bilkuvve olmak bakımından dahil olan parça heyûlâ iken; bilfiil olmak bakımından dahil olan parça surettir. Eğer illet şeyin varlığının bir parçası değilse ya kendisi için olunandır ya da kendisi için olunan bir illet değildir. İllet kendisi için olunan ise gâî illettir. Kendisi için olunan olmaması bakımından iki ayrı illet bulunmaktadır: Ya ma'lûl olan şeyin varlığı ancak *bilaraz olmak suretiyle* illet*ten* olacaktır ki bu da faildir ya da "o şeyin varlığı *illette olmak suretiyle* illet*ten* olacaktır" ki bu durumda illet o şeyin unsuru veya konusudur.

Bu tasnifi kâbil illet açısından dikkate aldığımızda kâbil/unsurî illet, illeti olduğu şeyin bir parçası olması ve olmaması bakımından iki açıdan mütalaa edilmektedir. Kuvve ve isti'dâd anlamında ortak olmaları bakımından dikkate alınırsa kâbil ve unsurî illet aynı kabul edilir ve bu açıdan illetler dört olur.[132]

İbn Sînâ, parça olan unsurî/kâbil illet ile parça olmayan kâbil illetin "bilaraz ilke" olmasını surete nispetle ve araza nispetle iki ayrı açıdan değerlendirir. Unsur, zatı bakımından bilkuvvedir ve bilkuvve olan şey, bilkuvve olması bakımından ilke olamaz. Unsurun surete nispetle bilaraz illet olması, suretin onu bilfiil kâim kılması neticesinde unsurun bileşiğin illetinin parçası olmasıdır. Araza nispetle kâbilin bilaraz illet olmasına gelince, bu durumda kâbil unsur, kendisiyle kâim olan bir arazın konusu

[132] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.2, 11-29. İbn Sînâ **Dânişnâme-i Âlâî**'de illetlerin iki tür olduğunu söyler: 1. Ma'lûlün zatında onun bir parçası olan illet. 2. Ma'lûlün zatı dışında olup onun bir parçası olmayan illet. Ma'lûlün zatında onun bir parçası olarak bulunan illetler de ikiye ayrılır: Birincisi unsurî/maddi illettir. Unsurî illetin zihinde varsayılması şeyin bilkuvve olarak var olmasını gerektirir. Mesela ahşap, kendisinden yapılacak olan bir nesnenin bilfiil varlığını gerektirmez ama kendisinde o nesnenin bilkuvveliğini taşır. İkincisi ise sûrî illetlerdir. Sûrî illetler zihinde varsayıldıklarında bir nesnenin bilfiil var olmasını gerektirir. Mesela bir failin zihninde ahşap bir tahtın sureti belirginleştiğinde bu, nesnenin bilfiil var olması ile kendisini gösterir. 2. Ma'lûlün zatı dışında olup onun bir parçası olmayan illetler de ikiye ayrılır: İlki, bir nesnenin kendisi için olduğu gâî nedendir. Mesela bir evin gayesi, onun barınak özelliği gösterecek şekilde içindekileri "örtme"sidir. Bu özellik kalkarsa ev, ev olarak varlığını devam ettiremez. İkincisi ise, evi inşa eden fâil nedendir. Yaptığı fiilde bir "amacı" olan fail illetler dikkate alındığında –ki Tanrı ve akıllar dışındaki fail illetler ancak bu kapsamda değerlendirilebilir- gâî illet tüm illetlerin kendisi için olduğu bir konumda bulunur. Fail olan ustanın zihninde evin gâî illetiyle özdeş olan sureti bulunmasa usta, o evi yapan usta olmazdı. Suretin olmaması demek herhangi bir unsuru, bilfiil bir nesnenin unsuru haline gelmemesi anlamına geleceği için, bir nesne ortaya çıkmayacaktı. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre gâi illet, bütün illetlerin illetidir. bkz. İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Âlâî**, s.198-200; krş. Avicenna, **The Metaphysica of Avicenna/Dânişnâme-i Âlâî**, s.41-42.

(*mevzû'*) olur ve kendisinde bulunan araz "onun bir parçası olmaksızın" bulunduğu için parça olmayan illet olarak değerlendirilir.[133]

Her tür oluş ve değişimin kendisin*den/kendisi üzerinde* meydana gelmesi bakımından "unsur"u inceleyen İbn Sînâ'ya göre **"Bir şeyin başka bir şeyden olması" dokuz farklı şekilde anlaşılabilir**:

1) Unsurun, kendisinde herhangi bir değişiklik (*teğayyur*) olmadan ve onda bulunan herhangi bir şey (*emr*) ortadan kalkmadan kendisine ilişen şeyi kabul etmeye yönelik isti'dâd sahibi olmasıdır (*ve-huve ennehû mustai'ddun li-kabûli'ş-şey'i yuğradu le-hû min ğayri teğeyyurin fî-hi ve-lâ zevâlu emrin kâne lehû anhu*). Boş bir kağıdın üzerine yazı yazılmasına yönelik isti'dâd sahibi olması gibi. Kağıdın kendi olduğu hal üzere isti'dâdlı olması onda herhangi bir hazırlık sonucunda meydana gelmez. Kağıtlık suretinin gereği olarak ortaya çıkan bir isti'dâd halinden söz etmek gerekmektedir. Bu bağlamda isti'dâd, cevherî anlamda tahakkuk eden nesneye içkin kabiliyetlerini ifade etmektedir.

2) Bazı durumda unsur; mekanda, nicelikte yahut başka bir şeydeki hareket haricinde herhangi bir değişiklik göstermeden kendisine ilişen şeyi kabule isti'dâdlı olur. Bu duruma mumun, heykel suretini almaya yahut çocuğun adam olmaya isti'dâd sahibi olması örnek verilebilir. Heykel suretini kabule isti'dâd kazanması için mumda, boyut sahibi olmaya yönelik bir hazırlık gerçekleşir. Çocuğun adam olma sürecinde, yetkinleşmeye yönelik hareketler aracılığıyla adam olmaya yönelik bir hazırlık gerçekleşir. Kağıdın üzerine yazılmaya isti'dâdlı olması örneğinde, herhangi bir hareketin o kağıda isti'dâd kazandırdığından söz edilmezken; bir mumun heykel suretini alması için isti'dâd kazanması veya çocuğun erişkin olması için isti'dâd kazanması her ikisinde de isti'dâd oluşturucu hareketlerin o unsur üzerinde etki göstermesini gerektirir. Her iki örnekte de isti'dâd oluşumunda mevcut nesneden bir eksilme olmaksızın yeni duruma ilişkin isti'dâd meydana gelir.

3) Unsur'un üçüncü durumuna İbn Sînâ, ahşabın divan suretini kabul etmeye isti'dâdlı olması örneğini verir. Buna göre divan olmaya yönelik hazırlık sürecinde olan ahşap, birtakım yontulma işlemlerinden geçer. Bu da unsurun yani ahşabın cevherinden bazı parçaların "eksilmesi" ile gerçekleşir. Zanaate dayalı sınaî

[133] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.3, 1-9.

üretimlerde, sureti almaya yönelik isti‘dâd süreci, unsurun cevherinde bazı eksilmeler yahut eklemeler ile gerçekleşir.

4) Unsurun bir diğer durumu, cevherinde bir bozulma (*fesâd*) olmayıp niteliksel bir dönüşümün (*istihâle*) gerçekleşmesi, yani bir niteliğin giderek başka bir niteliğin gelmesidir. Bir nesnedeki siyah niteliğinin beyaza dönüşmesi gibi. İsti‘dâdın oluşması için nesnenin maddesinde herhangi bir eksilme bulunmaz; ancak nesnedeki mevcut niteliğin ortadan kalkarak yerini bir başkasına bırakmasına yönelik hareketler sonucunda isti‘dâd oluşur. Dolayısıyla burada nesnede mevcut bulunan bir niteliğin yitmesi anlamında bir “eksilme” ve yerini başka bir niteliğe bırakma söz konusudur.

5) Unsurların cevherî olarak dönüşümleri de başka bir hazırlığı gerektirir. Suda havalık suretini almaya yönelik tam isti‘dâd ve münasebet oluştuğunda suluk suretinin gidip havalık suretinin gelmesi örneği bu durum için geçerlidir. Burada da mevcut nesnede isti‘dâd oluşması için bir eksilme yerine; tamamen dönüşme söz konusudur. Niteliksel değişimdeki isti‘dâd oluşumunda mevcut unsurun niteliklerine ilişkin mizâcın sınırları korunurken; cevherî olarak dönüşümde isti‘dâd oluşturucu hareketler, mevcut niteliklerin sınırlarını değiştirip orada yeni bir mizâç oluşturacak raddeye ulaşır. Bu durumda isti‘dâd neye yönelik oluşmuşsa ona ilişkin suretin gelmesi zorunlu olur.

6) Spermin canlıya (*el-hayevân*) nispetle olan durumu, unsur olmanın bir başka çeşididir. Çünkü spermin canlılık suretini alabilmesi için, sureti almaya hazır hale gelinceye değin farklı aşamalardan geçmesi ve o aşamalardaki suretlerinden sıyrılması gerekmektedir. Mesela rahimde döllenmiş yumurta olan zigot, canlı bir varlık oluncaya değin farklı suretlere sahip olur ve canlılık suretini kazanmak üzere bunlardan ayrılır. Henüz olgunlaşmamış üzümün yani koruğun, şaraplık suretini alıncaya değin geçirdiği aşamalar ve burada bir suretin yitip başka bir suretin gelmesi de aynı duruma başka bir örnektir.[134] İpek böceğinin kelebeğe dönüşmesi sürecinde de

[134] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 25, 1-18. Aristoteles Arapça’ya **Kitabu’l-hayevân** olarak çevrilen ve Aristoteles’in **Canlılar Üzerine Araştırmalar (Ton peri ta zoia historion), Canlıların Parçaları Üzerine (Peri zôôn moriôn)** ve **Canlıların Oluşumu (Peri zôôn genêseôs)** adlı eserlerini içeren kitabın Canlıların Oluşumu kısmında sperm-den meydana gelmenin keyfiyetini inceler ve bu bağlamda “-den meydana gelme”nin farklı anlamlarını vererek, spermden meydana gelmenin bunlardan hangisi altında ele alınması gerektiğini tartışır. Bkz. Aristoteles, GA, 724a14-724b22’den aktaran Ahmet Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ’da Canlıların Oluşumu Üzerine** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021, s. 116-118.

benzer bir yetkinleşme ve suret değişimi takip edilebilmektedir. Buradaki yetkinleşme süreci, türsel suret farklılığı değil; tür içindeki gelişimin takip edilebileceği bir evrilmeye tekâbül etmektedir. Görüleceği üzere bir şeyin yetkinleşme sürecinde mevcut duruma ilişkin suretin yitirilerek bir sonraki aşamada onun daha gelişmiş hale erişmesi için kazanacağı surete ilişkin bir isti'dâd oluşumu olmaktadır. Bir eksilme yerini başka bir olma durumuna bırakmaktadır.

7) Unsurun bir başka durumu, ilk maddenin (*el-maddetu'l-ûlâ*), cisimlik suretine nispeti gibidir. Cisimlik suretiyle bilfiil kurulan ilk madde, türsel sureti kabul etmeye isti'dâdlı hale gelir. Zira cisimlik sureti olmaksızın maddenin türsel bir anlamı kabule isti'dâdlı olmasından bahsedilemez. Diğer şıklara göre burada unsurun daha ilksel bir durumuna dikkat çekilmektedir. Nitekim ilk madde olan heyulanın herhangi bir türsel sureti alabilmesi için öncelikle üç boyutluluğa elverişli olmak anlamında cisimlik suretinin onda bulunmuş olması gerekmektedir.

8) İlaç olarak kullanılan helile ağacının meyvesinin başka unsurların katılması ile macun olmaya yönelik isti'dâd sahibi olması, unsur oluşun bir başka durumuna örnektir. Başka unsurlar karışmaksızın sadece bu meyveden macun olması mümkün değildir. Bu sebeple helile ağacının meyvesi macun oluşmadan önce onun bilkuvve parçalarından birisini teşkil eder.

9) Odun ve taşın bir araya gelmesiyle evin oluşmasına yönelik isti'dâd sahibi olması da unsurun başka bir çeşididir. Bir önceki durumda olduğu gibi burada da iki unsurun bir araya gelmesi söz konusudur. Ancak helile ağacının meyvesine başka unsurların karışması ile macunun meydana gelmesi, bir tür dönüşüm (*istihâle*) ile gerçekleşir. Zira helile ağacının meyvesi tek başına macun olmamakta, başka unsurların karışmasını gerektirmektedir. Odun ve taşın bir araya gelmesi ise, birbirlerine karışmaksızın bir arada bulunmaları ile olur.[135]

İbn Sînâ yaptığı bu tasnifle unsurun tüm bulunuş durumlarını ve isti'dâdın oluşumu bakımından meydana gelen değişim türlerini ayrıntılı olarak ele almıştır. Onun yaptığı bu açıklamanın mahiyeti Aristoteles'te unsurun hangi anlamlarda ele alındığı görüldükten sonra anlaşılabilir. Nitekim Aristoteles **Metafizik Δ.24**'te "bir

[135] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 26, 1-10.

şey*den* meydana gelmenin (*to ek tinos einai*) altı farklı şekilde gerçekleşebileceğini söyler. Buna göre:

1) Bir şeyden meydana gelmek, bir şeyin maddeden meydana gelmesi anlamında kullanılır. Maddeden meydana gelme ise iki şekilde olur: ***(a)*** En uzak cins olarak şeyin ilk maddesinin ***(b)*** yahut en yakın türünün dikkate alınması. Mesela eriyebilen bütün şeylerin en uzak cinsi olması bakımından ilk maddesi sudur. Heykeli dikkate aldığımızda ise onun tunç maddesinden meydana gelmesi, en yakın türünün maddesinin dikkate alınması açısından söylenir.[136] Aristoteles **Metafizik Δ.9, 1015a9-10**'da doğal nesnenin madde (*hûlê*) ve suretten (*eidos*) meydana geldiğini bu sebeple sadece ilk maddenin (*proto hûlê*) doğa (*phüsis*) olarak adlandırılamayacağını ifade eder ve ilk maddenin ne olduğunu söylerken de yine tunçtan yapılmış nesne örneğini verir. İlk madde iki ayrı açıdan düşünülebilir. Buna göre tunçtan yapılmış olan nesnenin o nesne olması bakımından ilk maddesi tunçtur. Bütün eriyen cisimlerin sudan geldiği düşünüldüğünde ise mutlak bakımdan ilk madde sudur.[137]

2) Bir şeyden meydana gelme "ilk hareket ettiren" bir unsurdan çıkma anlamında da kullanılabilir. Mesela kavganın nereden çıktığı sorulduğunda "hakaretten" cevabı verilir. Zira kavgayı başlatan hakaret olayıdır.

3) "Bir şeyden olma" madde ve suretin bileşiğinden çıkması açısından kullanılır. Bütünden parçaların, İlyada'dan mısraların ve evden taşların çıkması gibi bütünden parçalar çıkar; parçalar bütünü teşkil eder.

4) İnsanın iki ayaklıdan, hecenin harflerinden çıkması örneklerinde görüldüğü üzere bir başka durum, suretin, parçasından meydana gelmesidir. Aristoteles burada eidos'un parçasından meydana gelmesinin heykelin tunçtan meydana gelmesi gibi anlaşılmaması gerektiğini söyler. Buna göre bileşik cevher (*ousia*) duyulur maddeden meydana gelirken; buradaki eidos, suretin maddesinden (*tes ton eidos hûles*) meydana gelmektedir.

---

[136] Aristoteles, **Metafizik**, s.313, 1023a25-29.

[137] Aristoteles, **Metafizik**, s.277, 1015a9-10. Afrodisiaslı İskender **Metafizik** şerhinde ilk doğadan nesnenin yakın maddesinin anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Buna göre su, eriyebilen bir şey olması açısından tuncun maddesi olması bakımından nesnenin uzak maddesiyken; tunç kendisinden yapıldığı nesnenin yakın maddesidir. Bkz. Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle's Metaphysics 5**, çev. W.E. Dooley, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1993, s. 359, 25-28.

5) Bir diğer durumda "bir şeyin sadece bir parçasından" çıkan şeye de "bir şeyden meydana geldi" denilebilir. Mesela çocuk babasının menisinden, annesinin ise yumurtasından[138] meydana gelmesi bakımından onların bir parçasından meydana gelir. Yine bitkiler toprağın "belirli bir parçasından" meydana gelir.

6) Bir şeyden zaman bakımından "sonra" meydana gelmek de, bir şey*den* meydana gelmeyi ifade etmede kullanılır. Mesela gece, gündüzden; fırtına, sakin havadan çıkar. Yani bunların ilki ikinciden sonra gelir. Zaman bakımından sonradanlıkla birlikte bu örneklerde karşılıklı değişim söz konusudur. "Gündönümünden yolculuk çıktı" denildiğinde gündönümünden sonra yolculuğa çıkıldığı yahut "Thargelia, Dionysos şenliklerin*den* çıkar" denildiğinde "Thargelia, Dionysos *şenliklerinden sonra* başlar" anlamı kastedilir. Dolayısıyla bu örneklerde "bir şeyden olma" anlamı sadece zaman bakımından sonradan olma bakımından kullanılmaktadır.[139]

Aristoteles'in unsur tasnifi ile İbn Sînâ'nın unsur tasnifini karşılaştırdığımızda isimlendirme itibariyle ve tasnif amacı itibariyle aynı olan bir konunun nasıl birbirinden ayrıştığı görülmektedir. İbn Sînâ unsuru ***(1)*** dışta tahakkuk etmiş bir nesnede meydana gelen niteliksel ve niteliksel olmayan değişimlere yönelik oluşan isti'dâd (bir, iki, üçüncü ve dördüncü şıklar) ***(2)*** dört temel unsurun birbirlerine cevherî olarak dönüşmesine yönelik oluşan isti'dâd (beşinci şık) ***(3)*** bir nesnenin kendi türü içerisinde yetkinleşmesi ile sonuçlanan bir suretin yitip diğerinin gelmesini gerektirecek şekilde isti'dâd (altıncı şık) ***(4)*** heyula ile cisimlik suretinin biraraya gelerek türsel sureti almaya ilişkin isti'dâd kazanmaya dair oluşturdukları imkan (yedinci şık) ***(5)*** dışta mevcut iki nesnenin karışması üzerine ortaya bir tür dönüşmüş nesne çıkması veya herhangi bir karışma olmaksızın iki ayrı nesnenin biraraya gelerek bir bütünlük oluşturmasına yönelik oluşan isti'dâdın (sekiz ve dokuzuncu şıklar) meydana gelmesi bakımından ele almaktadır. Hem mevcut nesne üzerinde, hem ilk madde üzerinde hem de cevherî bir dönüşüm söz konusu olduğunda maddede isti'dâdın nasıl oluştuğuna yönelik bu ayrıntılı analiz Aristotelesçi unsur tasnifinde

[138] Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle's Metaphysics 5**, 423. 17-21.
[139]Aristoteles, **Metafizik**, s.313-314, 1023a30-6. Afrodisiaslı İskender'in Metafizik şerhinde ilgili tasnife dair yaptığı açıklamalar, Aristotelesçi anlatımı büyük oranda takip ederek kapalı kısımları açmaya dönük bir çerçeve sunar. Bkz. Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle's Metaphysics 5**, 421.30-35, 423.30.

bulunmamaktadır. Aristoteles "bir şeyden olma"yı ***(1)*** nesnenin yakın ve uzak maddesinin ne olduğu (birinci şık), ***(2)*** bir fiilin başlatıcısı olması anlamı itibariyle (ikinci şık), ***(3)*** parçaların bütünden çıkarsanması ve bütünün parçalardan oluşması anlamında (üçüncü, dördüncü ve beşinci şık), ***(4)*** zaman bakımından bir şeyden sonra olma anlamları (altıncı şık) üzerinden açıklamaktadır. İbn Sînâ'da unsurda ortaya çıkan her yeni durum, ona ilişkin cevherî veya niteliksel/niteliksel olmayan değişime dair isti'dâd oluşumunu sağlar. Aristoteles'te ise nesnenin yakın ve uzak maddesi olması ve parça-bütün ilişkisi dikkate alınarak unsurdan bahsedilmiştir ancak unsurdan oluşan durumlara ilişkin ayrıntılı bir analiz bulunmamaktadır. Dahası Aristotelesçi madde bilkuvve olmakla birlikte suretin onu dışta bilfiil hale getirmesi için başka bir ilkeye ihtiyaç duymaması açısından, unsurun oluştaki etkisi ve orada gerçekleşen durumların oluşa ilişkin farklılıklara nasıl nispet edileceği ayrı bir açıklama olarak yer almaz.

Unsurun ve isti'dâdın bulunuşunun farklı şekillerini ele almasının ardından İbn Sînâ unsurun bir şey olmaya yönelik kuvve ve isti'dâdı ***(1)*** tek başına yahut ***(2)*** başka unsurlarla birlikte taşıdığını söyler. ***(1)*** **Unsurun kuvveyi tek başına taşıması ise iki şekilde gerçekleşir**: ***(1.a)*** **Birinci durumda** tek başına olan unsur, kendisinden olan şeyde sadece "bilfiil o şey olmaya ihtiyaç duyar". Bu taşıyıcı, kendisinde olan yükleme kıyasla *mevzu'* olarak isimlendirilir. Mevzunun kendisinin bilfiil varlık (*kıvâm*) sahibi olması gerekmektedir (*veyecibu en-yekûne li-misli hâza bi-nefsihî bi'lfili kâimun*). Zira onun varlığı olmadığında, kendisinde meydana gelecek olanı yani arazları kabul için teheyyü' sahibi olamaz. İşte bu sebeple bilfiil var olması gerekir. Eğer kendisine yerleşen şeyle (*bi-mâ yehılluhû*) var olduğu kabul edilse, kendisi sayesinde var olduğu ikinci şeyin ona yerleşmeden önce başka bir şeyin yerleşip onu var ettiğini farz edelim. Varken tekrar var kılan bir şey olacağı için bu durumda ikincisi onu var kılmayacak ancak ona göreli (*muzaaf*) olarak ortaya çıkacaktır. Bir cevhere ilişen arazlar böyledir. Yahut ikinci olarak gelen, o şeyi var kılanı ortadan kaldırmaktadır. Bu da bir suretin gidip diğerinin gelmesi anlamında cevherî dönüşümdür. Oysa burada ne göreli olarak var olmadan ne de bir suretin gidip diğerinin gelmesi anlamında bir var olmadan bahsedilmektedir. Burada bir nesnenin ilk maddesinin kendisine gelecek herhangi bir sureti almaya yönelik hazırlığa sahip olması için onun bilfiil olması gerektiği anlatılmaktadır. Mesela kalemin kalemlik suretini alması için onun henüz "kalem"

olmayan maddesinin bulunması gerekmektedir. Ancak belirli bir hazırlık sonucunda kalem olmaya elverişli hale gelen maddeye, kalemlik sureti gelebilir.

(1.b) **Unsurun tek başına taşıyıcı olmasının ikinci durumunda** taşıyıcıda harekete bağlı olarak gerçekleşecek fazlalığa (*ziyâde*) yahut cevherinden bir şeyin gitmesine ihtiyaç duyulur. Cevherin kendisinde nicelikte, nitelikte, konumda yahut mekânda gerçekleşecek bir hareket taşıyıcıda fazlalık meydana getirebilir. Cevherden bir şeyin gitmesi ise niceliksel, niteliksel yahut başka bir şeyin gitmesi yoluyla gerçekleşir.[140] Bu durum yukarıda unsura ilişkin isti'dâdî oluşumların tahakkuk etmiş nesnede niteliksel veya niteliksel olmayan ancak harekete bağlı olarak ortaya çıkan diğer değişim türlerinin tamamını kapsamaktadır.

(2) **Unsurun kuvveyi başka bir unsurun ortaklığıyla taşıması ise, unsurların bir araya gelmesi ve bileşim (*ictima' ve terkîb*) yoluyla olmaktadır**. Unsurlara ilişkin tasnifte İbn Sînâ'nın zikrettiği sekizinci ve dokuzuncu şıklarda bu durum görülmektedir. Salt toplanma yoluyla meydana gelen terkibin yanı sıra, terkibin oluşmasıyla birlikte niteliksel bir dönüşüm de (*istihâletun fî'l-keyf*) meydana gelebilir. Bu iki durumda da görüldüğü üzere kendisinde değişimin (*teğayyür*) gerçekleştiği şey ya tek bir başkalaşımla yahut da çok sayıda başkalaşımla gayeye ulaşmaktadır. Unsurların bir araya gelmesi ile oluşacak bir terkip sonrasında, o terkibin üzerinde çok sayıda niteliksel istihâle gerçekleşebilmektedir.

İbn Sînâ maddî illet olan unsurun, unsur olması bakımından sadece "kabul"e sahip olduğunu söyler. Unsura suretin gelmesi ise, kendisinden başkası sebebi ile olur (*ve-kullü unsurin feinnehû min haysu huve unsurin innemâ le-hû kabûlü fekad. Veemmâ husûlu's-sûreti fe-lehû min ğayrihî*). Bu bağlamda İbn Sînâ bir karışıklığa dikkat çeker: Unsurun ve kabul edenin "etkiye yönelik hareketin ilkesi"nin kendi zatında bulunması, unsurun/kâbilin o etkiye yönelik hareket etmesinin *kendisi nedeniyle* olduğunun zannedilmesine neden olmuştur. Oysa **bir şeyin zatında herhangi bir bölünme olmadan onun, bir şey için hem fâil ve hem de kâbil olması mümkün değildir** (*ennehû lâ yecûzu en-yekûne şeyun vâhidun fâilen ve kâbilen li'şeyin vâhidin min ğayri en-yetecezze'e zâtuhû*). Unsur zâtı bakımından kendisindeki hareketin ilkesi ise, onun hareketi doğası sebebiyle gerçekleşir ve ortaya çıkan şey de

[140] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 26, 13-28.

"doğal" olarak meydana gelir. Eğer hareketin ilkesi unsurun dışından geliyorsa bu durumda o, kendi yetkinliğine kendiliğinden hareket edemez ve onun oluşumundan meydana gelen şey yapaydır veya yapay konumundadır (*sınâiyen ev tecâriyen mecrâhu*).[141] İbn Sînâ burada unsurun hareketinin, doğası gereği kendisinden kaynaklı olmasının, o hareketin "unsurun kendisi sebebiyle" meydana gelmesi olarak anlaşılmaması gerektiğini söyler. Zira ilke gereği kâbil olması açısından unsur, aynı açıdan bir hareketin fail ilkesi olarak kabul edilemez. Nitekim unsurun hareketinin kendi doğası gereği ortaya çıkmasını belirginleştirmek ve bu yanlış anlaşılmadan kaçınmak için İbn Sînâ, unsurun kendi zatından gelen doğal hareketi, hareketin ilkesinin unsurun dışından olduğu "yapay hareket"lerle karşılaştırır ve doğal hareketin bu bağlam üzerinden anlaşılması gerektiğini söyler.

İbn Sînâ'nın maddî illet olarak unsurun anlamlarını nasıl açıkladığının, isti'dâd oluşumunun unsurlarda nasıl olduğunun ve bunun Aristotelesçi unsur tasnifinden ne ölçüde farklılaştığının, unsurun kuvveyi ve isti'dâdı taşıma keyfiyetlerinin incelenmesinin ardından maddede ortaya çıkan isti'dâdî hazırlığın türsel çeşitlenmeye nasıl imkan verdiği meselesi, fizik bilimi içerisinde maden, bitki, hayvan ve insana özgü çeşitliliklerin açıklanması dikkate alınarak analiz edilecektir

[141] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s. 28, 5-15.

İKİNCİ BÖLÜM

BİRİNCİL İSTİ‘DÂDLAR BAĞLAMINDA TÜRLEŞME AÇIKLAMASININ ANALİZİ

Cevherlerin tahakkuku için madde ve suretin elverişli bir bileşimle biraraya gelmesi ve bu bileşimin fiil anlamında türsel sureti gerektirecek bir tam isti‘dâda kavuşmuş olması gereklidir. İşte buradaki isti‘dâd türsel olarak anlamın dışta bir birey olarak meydana gelmesini önceleyen birincil isti‘dâddır. Birincil isti‘dâdların nasıl olup da maden, bitki, hayvan ve insan olarak birbirinden türsel olarak ayrışmasına imkan verdiği ve hatta mezkur türlerin alt türlerinin oluşumunun isti‘dâdî açıklama içerisinde nasıl geliştiği sorularına bu bölüm içerisinde cevap aranacaktır. Bileşiklerin oluşumuna geçmeden önce onları oluşturan dört unsurun mahiyeti, bileşiklerin surete yönelik sahip olacakları birincil isti‘dâdın maddede oluşmasına imkan veren vasat olarak unsurların karışımları sonucunda ortaya çıkan mizâç yaklaşımı ele alınacaktır. Basit unsurların doğrudan kendileriyle alakalı meselelerin ayrıntılarına odaklanılmayacak; bunun yerine unsurlar, bileşiklerin oluşumunun maddesel yapısını teşkil etmeleri bakımından incelemeye konu edinilecektir.

Türsel çeşitlenmeye dair açıklama İbn Sînâ felsefesi içerisinde en geniş biçimiyle **eş-Şifâ**’nın teorik fiziğinin temel bileşenleri içerisinde mütalaa edilmektedir. Dolayısıyla bu bölümde **eş-Şifâ**’da fiziksel türleşme açıklamasının yer aldığı kitaplar dikkate alınmıştır. İbn Sînâ fiziğin temel alanları olarak kabul ettiği sekiz kitaptan müteşekkil kısımları **eş-Şifâ** külliyatı içerisine almış; fiziğin alt bileşenleri olarak kabul ettiği kısımları ise külliyat dışında bırakmış; bir kısmını müstakil olarak incelemiştir.[1] Fiziğin temel kitaplarından olan **Semâ’ ve’l-a’lem (Gökyüzü ve Alem)**

[1] İbn Sînâ’nın fiziğin alt bileşenleri olarak kabul ettiği alanlar tıp, astroloji, ferâset bilimi, rüya tabiri bilimi, tılsımlar bilimi, nîrencât/büyü uygulamaları bilimi, kimya/simya bilimidir. İbn Sînâ’nın bilim tasnifi içerisinde fizik bilimlerinin yerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu Aksâmi’l-Hikme ve Tafsîlihâ’sı: Tahkik ve Tercüme”, **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, C.3, S.1, 2020, s.14-16.

ile **el-Kevn ve'l-fesâd (Oluş ve Bozuluş)** temelinde basitler olan unsurların ve ilksel karışımların mahiyeti incelenmiştir. Türsel açıklama **Kitâbü'n-nebât (Bitkiler Kitabı)** ve hayvanlar açısından ise **Kitâbü'l-hayevân (Canlılar Kitabı)** bağlamında incelenmiştir. İradeli canlılığa sahip olması bakımından ortak olan hayvan ve insanlara ilişkin açıklama **Kitâbü'l-hayevân** sınırları içerisinde ele alınmış; insana ilişkin daha ayrıntılı tahlilleri gerektiren **Kitâbü'n-nefs** -doğrudan ilgili olan kısımlar haricinde- dışarıda bırakılmıştır. İnorganik cisim olan madenlerin oluşumu açısından **Ma'âdîn (Madenler)** İbn Sînâ açısından ayrıntılı bir açıklamaya konu kılınmadığı için incelemeye dahil edilmemiştir.

Gerek unsurlar için gerekse de bileşikler açısından cevherin değişimi veya cevherde meydana gelen niteliksel veya niceliksel değişimin nasıl ayrışacağı önemli bir meseledir. Zira bir cevherde meydana gelen hangi türden değişimin unsurun bir diğerine dönüşmesi yahut bir bileşiğin bozulup yerine başka bir bileşimin gelmesiyle sonuçlanacağı, bu sonuçlanmanın unsur için nitelik; bileşikler içinse nicelik, nitelik veya büyümeye bağlı hangi değişim sınırının geçilmesi sonucunda olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda niteliksel ve niceliksel değişim esnasında bireyliğin nasıl korunduğu ise ayrı bir sorun olarak ele alınmıştır.

2.1. Basit Unsurların Oluşumunda İsti'dâd Süreçlerinin Analizi

Bu başlık altında unsurlar, suretleri ve niteliklerinin mahiyeti, birbirlerinden nasıl ayrıştıkları, mizâca konu olmaları, bileşimin kendisinden oluştuğu unsurlar cihetinden ilgili olan meseleler ve canlıkla ilişkisi bakımından ele alınacaktır.

İbn Sînâ'nın unsurların kendilerinde oluşumuna dair açıklama yaptığı önemli pasajlardan birisi **Şifâ/el-İlâhiyyât IX/5**'te yer alır. İbn Sînâ burada temelde Aristotelesçi açıklamaya yönelik eleştirilerin yanlışlığını gösterir ve ardından kendi yaklaşımını ispat eder. Filozofun "bu ilmin müntesiplerinden bir grup" olarak belirterek eleştirdiği yaklaşım aslında Aristoteles'ten itibaren süregelen ve unsurları niteliklerin birleşimi üzerinden açıklayan yaklaşımın bütününe yönelik bir eleştiridir. Her ne kadar İbn Sînâ açıktan söylemese de bu eleştirinin ilk muhatabı Aristoteles'tir. Eleştiriye konu olan bu yaklaşıma göre dairesel olan felek, altında bulunan sabit bir

şey üzerinde dönmelidir. Feleğin bu dairesel ve sürekli hareketinde ona yaklaşanın ısınarak ateşe dönüşmesi; ondan uzaklaşanın da durağanlaşması, soğuması ve yoğunlaşarak toprağa dönüşmesi gerekmektedir. Ateş ve toprak arasında kalan kısımlardan ateşe yakın olan sıcaktır ama ondaki sıcaklık ateşten daha azdır. Toprağa bakan taraf ise topraktan daha az yoğunluğa sahiptir. Hem sıcaklık hem de yoğunluğun azlığı yaşlığı gerektirir. Dolayısıyla bu sudur. Toprağa yakın olan yaşlık daha soğuk; ateşe yakın olan yaşlık ise daha sıcaktır. Ateşe yakın olan sıcaklık ve yaşlıktan hava oluşur. İşte sözkonusu grubun açıklamasına göre unsurlar bu şekilde oluşur.[2]

İbn Sînâ'ya göre bu açıklamanın kıyasla veya doğaya dair yapılacak bir inceleme yoluyla (*teftîş*) temellendirilmesi mümkün değildir ve unsurların meydana gelişinin başka bir yolla açıklanması gerekmektedir:

> "…Öyle görünüyor ki bu durum başka bir kanuna göredir ve ortaklıkla sonradan meydana gelen bu maddede, göksel cisimlerden [gelen hareket yoluyla], her birisi basit bir cismin suretini almaya yönelik hazırlanmış olan (*mâ yeteheyyeu*) ya dört cisim ya da dört ana öğeye indirgenen pek çok cisim isti'dâd kazandığı anda Suretleri Veren'den (*Vâhibü's-suver*) [defaten kendisine özgü] surete kavuşur."[3]

Pasajda açıkça görüleceği üzere İbn Sînâ niteliklerin biraraya gelmesinin unsurların meydana gelmesi için yeterli olduğunu söyleyen açıklamayı reddederek unsurların maddelerinde gerçekleşecek isti'dâdî hazırlık sonrasında onların her birisi için suretleri veren Faal Akıl'dan suretlerin feyz olunacağını söylemektedir. İbn Sînâ sözkonusu açıklamanın temelsizliğini göstermek için onların cisimlerin var olmalarına ilişkin yaklaşımlarındaki soruna dikkat çeker ve cismin bilfiil olarak tahakkuk etmesine ilişkin yanlışlığın da benzer bir kökenden yani nesnelerin varlığa gelişlerini izah edememekten kaynaklandığını ima eder. Bu niteliksel açıklamada varlık cisimselliğe indirgenerek ve onunla özdeş kabul edilerek açıklanır. Oysa bu İbn Sînâ'nın reddettiği bir şeydir. Zira varlık kazanarak mevcut olmuş olan bir şey "üç boyutluluğa elverişli olmak" manasına gelen cisimlik sureti dışında onu bilfiil kılacak türsel suretine kendinde sahip değildir. Dolayısıyla heyula için cisimlik suretine sahip

[2] Unsurların tabakalarına dair ayrıntılı analiz için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ el-Ef'al ve'l-infiâlât**, thk. Mahmûd Kâsım, Kahire, [y.y.], 1975, s. 202-205.
[3] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.158, 4-17. [çeviri bize ait].

olmak onun bilfiil var olması için yeterli olmayacaktır. Bu açıklama da dikkate alındığında unsurî cismin ısınması, soğuması veya genleşmesi onun dışta cisim olarak bilfiil hale gelmesi için yeterli olamaz. Bu hareketler ancak cismin belirli bir unsurî sureti almasına yönelik hazırlık sağlayıcı hareketlere karşılık gelebilir. Cisim, kazanacağı doğaya ulaşıncaya değin bu hareketi sürdürür; o doğal suretini kazandığında ise hareket tamamlanmış olur.[4]

Unsurların meydana gelmesine ilişkin İbn Sînâ'nın kabul etmediği bu açıklamanın kökeni Aristoteles'in **Oluş ve Bozuluş**'unda bulunabilir:

> "…Bu yüzden oluş ve bozuluşun nedeni ilk yer değiştirme değil, yatık çember boyunca olan; çünkü bunda hem süreklilik var hem de iki hareketle hareket ettirilmek var. Zira oluş ve bozuluş daima sürekli olacaksa, bir yandan daima hareket ettirilen bir şey olması (ki bu değişimler kesintiye uğramasın), diğer yandan da iki hareketin olması zorunlu (ki yalnızca iki sonuçtan biri olmasın). Öyleyse bütünün [feleğin] yer değiştirmesi sürekliliğin nedeni; eğiklik de yaklaşma ve uzaklaşmanın. Bunun sonucu olarak da bazen daha uzak olacak bazen daha yakın.
> …Çünkü oluşun daima meydana gelmesi varlığa/cevhere (ousia) en yakın şeydir. Bunun nedeni ise, çoğu zaman söylendiği gibi dairesel yer değiştirme hareketi, bir tek bu sürekli çünkü. Halleri (*pathos*) ve güçleri (*dûnamis*) bakımından birbirine dönüşen yalın cisimler gibi, başka şeylerin bile dairesel yer değiştirme hareketini taklit etmesi de bundan. Nitekim su, hava haline geldiğinde ve hava ateşe dönüştüğünde ve yine ateşten su çıktığında, tekrar başa döndüğü için oluşun bir daire çizdiğini söyleriz. Doğrusal yer değiştirme hareketi bile dairesel olanı taklit ederek sürekli olur."[5]

Aristoteles'in unsurların meydana gelmesini bu minval üzere açıkladığı bir çok pasajı bulunabilir. Yukarıdaki pasajda ise tam da İbn Sînâ'nın söylediği gibi unsurların feleğin yer değiştirme hareketine benzer şekilde birbirlerine niteliksel olarak yakınlaşıp uzaklaşmak suretiyle oluştuklarına dair yaklaşım görülmektedir. Nitekim Aristoteles'e göre feleğin dairesel hareketi oluş ve bozuluşun sürekliliğini sağlayan bir garantör konumundadır. Feleğin konumsal hareketi ile oluşan yere yakınlık ve uzaklığa benzer şekilde unsurlar da feleğe benzeyerek ona olan yakınlık ve uzaklıklarına nispetle birbirlerinden ayrışmaktadırlar. Aristoteles'e göre bu benzerlik hem unsurların oluşması hem de birbirlerine dönüşmelerindeki sürekliliği açıklamaktadır. Oysa yukarıda da görüldüğü üzere İbn Sînâ unsurların meydana

[4] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, s.158-159, 4-17. 18-9.
[5] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 336b32-39.

gelmesinin feleğin hareketi ve ona yaklaşıp uzaklaşmayla olamayacağı; unsurların kazandığı niteliklerin ancak türsel suretlerinin tahakkuk etmesinden sonra suretlerinin gereği olarak ortaya çıktığını söylemektedir.

İbn Sînâ'nın unsurların oluşumuna yönelik açıklaması ve bu açıklamanın Aristotelesçi açıklamadan farklılaşması, unsurların karışımına ilişkin yaklaşımında da görünmektedir. Bu ise aşağıda mizâca ilişkin kısımda ele alınacaktır.

İbn Sînâ unsurların suretlerinin tabiatlarına özdeş olmalarını onların basitlikleri üzerinden açıklar. Peki unsurların doğaları ile suretlerinin ayrışmaması ne anlama gelmektedir? Bir cismin doğası, onun zatında meydana gelen hareket ve değişimlerin- durağanlık ve sabitliğin kendisinden kaynaklandığı kuvvedir. Cismin sureti onu ne ise o yapan mahiyete; maddesi ise o mahiyeti taşıyan anlama karşılık gelmektedir. Madde ve suretin birlikteliği ise cismin bütününün mahiyetini oluşturmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ basit ve bileşik cisimler arasında ayrım yaparak bileşiklerden farklı olarak basit cisimlerde doğa ve suretin özdeş olduğunu söyler. Mesela suyun doğası suyu ne ise o yapan mahiyetin aynısıdır. Unsurların doğasına veya suretine nispetle tanımlanmaları ancak onların açıklama cihetlerinin farklılaşmasıyla alakalıdır. Unsurlar kendilerinden çıkan zâtî hareket ve fiillere kıyaslandıklarında doğa diye isimlendirilirken; birbirlerinden farklılaşmalarına nispetle kendi türsel anlamlarını ortaya koyan suretlerine nispetle isimlendirilirler. Mesela suyun yaş olması, soğuk etki bırakmasının suyun doğasından kaynaklı nitelikler olduğu söylenirken; suyun ateşten, havadan veya topraktan farklı olması, onun suluk suretine sahip olması üzerinden açıklanır. Suyun yaşlığı, akışkanlığı, temas edene soğukluk vermesi gibi etkiler, suyun doğasının ve bu anlamda doğa ile özdeş olan suretin gereği olan arazlar olarak ortaya çıkar.[6]

Basit cisimler suretleriyle bilfiil oldukları ve maddeleri sebebiyle neyse o olmadıkları için doğa, madde değildir. **Doğa, basitlerde surettir**. Kendinde doğa, maddelerden bir madde değil, suretlerden bir surettir (*Fe-beyyinun enne't-tabî'ate leyse't hiye el-mâddetu. Ve-ennehâ hiye's-sûretu fi'l-basâiti. Ve-ennehâ fî nefsihâ sûretun mine's-suveri leyset mâddetun mine'l-mevâddi*). İbn Sînâ bunun nedeninin

[6] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabi'î)**, s. 40-41, 4-7.

açık olduğunu söyler. Çünkü basitler madde ile "neyse o olsaydı" heyulanın kendinde mutlak imkan ve yokluk olması bakımından birbirlerinden farklılaşmazlardı.

Bileşiklerde ise, tanımlanmış doğa, tek başına bileşiğin mahiyetini (suretini) vermez, onun bazı ilavelerle (*zevâid*) birlikte olması gerekir. Nitekim bileşiklerin maddesindeki karışım (*mizâc*), "birbirlerine komşu (*mütecâvira*) cisimlerdeki zıt niteliklerin (*keyfiyât*) etkileşimlerinden kaynaklanan bir keyfiyettir"[7] ve karışımın kendisi tek başına o bileşik cevherin suretini vermez. İbn Sînâ mizâcın, neden cevherin doğrudan suretini vermediğini **el-Kevn ve'l-fesâd**'da ayrı bir konu olarak ele alacaktır. Ancak buradaki bağlamı itibariyle bileşiklerin yetkin suretlerine, eş-anlamlılık (*terâdüf*) yoluyla doğa denilebilir. Bu durumda basitler ve bileşiklere eş-adlılık ile (*iştirâk*) doğa denilmiş olur.

2.1.1. Basitler Birbirlerinden Nasıl Farklılaşır? Basitlerin Kuvvelerinin Oluşumu ve Farklılaşmaları

Basit ve bileşik cisimlere ilişkin ayrışmayı sağlayan şeylerden birisi onların kuvve ve dolayısıyla fiilleri açısından ele alınmasıdır. İbn Sînâ **eş-Şifâ/es-Semâ ve'l-â'lem**'de cisimlerin kuvveleri bakımından üçe ayrıldığını söyler: ***(1)*** Cisim, iki cismin terkibinden olmayıp tek bir cisimden oluşmuştur ve yalnızca tek bir kuvveye sahiptir. ***(2)*** Cisim yine iki cismin terkibinden olmayıp tek bir cisimden oluşmuştur ancak iki kuvveye sahiptir. ***(3)*** Cisim birbirleriyle karışan (*temâzecet*) cisimlerden oluşan bir terkibe sahiptir. Bu cisimlerden her birisi karışım esnasında ister etkide bulunsun isterse de bulunmasın kendisine özgü bir kuvveye sahiptir. Söz konusu cisimlerin karışımı sonrasında ortak karışımsal tek bir kuvve meydana gelir (*fe-hasale minhâ kuvvetun vâhidetun mizâciyyetun müşteriketun*).[8] Anlaşılacağı üzere birinci grup cisimler, oluş-bozuluşa konu olmayıp dairesel harekete sahip olması itibariyle tek bir kuvveye sahip olan semâvî cisimlerdir. İkinci grup cisimler başka herhangi bir cisimle birleşmemesi açısından tek ve basittir; oluş ve bozuluşu, birbirleri arasında dönüşümü (*istihâle*) kabul eden basit unsurlara tekâbül eder. Her bir unsur sureti gereği iki ayrı

[7] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabi'î)**, s.43, 1-2.
[8] İbn Sînâ, **Sema ve Âlem**, s.2, 4-9.

kuvveye ve bu kuvvelerin fiile çıkışı ile sergilenen iki duyulur niteliğe sahiptir. Üçüncü grup cisimler ise birden fazla cismin karışımı sonucunda ortaya çıkan mizâca nispetle bileşik cisimler grubudur. Cisimlerin niteliklerinin karışım oranlarına göre farklı türsel suretlere sahip bileşik cisimler meydana gelir. İbn Sînâ'nın cisimler ve kuvveleri bağlamında **es-Semâ ve'l-â'lem'**de belirginleştireceği kısım basit unsurlar ve onların kuvvelerinin sahip oluş keyfiyetidir. Bu açıdan İbn Sînâ basitlerdeki kuvvelerin nasıl bulunabileceğine dair ihtimalleri tek tek ele alır. Cisimdeki iki kuvvenin bulunuşuna dair şu ihtimaller sıralanabilir: ***(1)*** Cisimdeki iki kuvve, cismin suretinden başkadır ve bu itibarla cismin suretine tâbîdirler veya cisme dışarıdan ilişmişlerdir. ***(2)*** Cismin iki kuvvesinden birisi onun suretidir diğeri ise cismin lâzımı veya arazıdır. ***(3)*** Cisimdeki iki kuvve araz değildir; iki kuvvenin biraraya gelmesinden cisim için tek bir suret oluşur ve cisim bununla tek bir tür olur.[9] Bu noktada İbn Sînâ öncelikle üçüncü şıkkı ele alır. Nitekim iki kuvvenin biraraya gelip cisim için tek bir suret oluşturduğu şıkkın da farklı açılardan düşünülebileceğini söyler: ***(a)*** İki kuvveden her birisi ayrı ayrı maddesini bilfiil bir cevher olarak kâim kılmaya uygundur. ***(b)*** İki kuvveden sadece birisi maddesini bilfiil cevher kılmaya uygundur. ***(c)*** İki kuvvenin toplamı maddesini bilfiil cevher kılmaya uygundur. Birinci şık dikkate alınırsa iki kuvveden herhangi birisi ile maddenin bilfiil olması gerekir. Zira tek bir kuvve maddenin kuruluşu için yeterli olacağı için diğeri araz olur. Oysa her birinin ayrı ayrı madde için bilfiil kaim kılıcı olduğu söylenmişti. Dolayısıyla çelişki ortaya çıkar ve bu şık elenir. İkinci şıkka göre ise iki kuvveden sadece birisi maddeyi bilfiil kaim kılıyorsa diğeri araz olacaktır. Bu durumda kuvvelerden birisi araz olur ve yine çelişki ortaya çıkar. Üçüncü şıkta ise iki kuvvenin toplamı suret olur. Dolayısıyla **iki kuvve suretin parçası** olur. İki kuvveden her birisi ***(i)*** ya bileşiklerin parçaları gibi bizatihi ayırt edilebilir parçalardır ve dolayısıyla basit şeylerdeki cins ve fasıl anlamları gibi kendi başına ayırt edilemeyen şeylerden değildir. ***(ii)*** ya da bu şekilde değildir. Eğer iki kuvve suretin parçası olduğunda bileşiklerde olduğu gibi ayırt edilebilir parçalar değilseler, onların her birinden tek başına özelleşmiş türsel fiil meydana gelmez. Dolayısıyla ***ii*** şıkkı iptal olur. İbn Sînâ ***i*** şıkkının da imkansız olduğunu söyler. İki kuvveden birinin tek başına maddenin kurucusu olması mümkün değildir. Fakat

[9] İbn Sînâ, **Sema ve Âlem**, s. 2-3, 10-3.

burada söz edildiği gibi iki kuvve zâtî olarak ayırt edilebilir iki parça olarak da kabul edilemez. Zira böylesi bir kabulde her bir kuvvenin bileşiği önceleyecek zâtî bir varlığı olmuş olur. İbn Sînâ'nın burada reddettiği şey, iki kuvveden her birinin diğeriyle kurulduğu varsayıldığı halde önceleyen kuvve açısından kendisiyle birlikte kurulduğu şeyden daha önce olması; diğeri tarafından öncelenen kuvve açısından ise birlikte olduğu şeyden sonraya kalması durumunun ortaya çıkmasıdır. Cisimdeki iki kuvvenin araz olmayıp ikisinin birlikteliğinden tek bir suret oluştuğuna ilişkin **üçüncü şıktaki üç ayrı ihtimali ele alıp çelişkilerini göstermesinin ardından** İbn Sînâ cismin iki kuvvesinden birinin onun sureti olduğu diğerinin ise cismin lâzımı veya arazı olduğuna ilişkin **ikinci şıkkı ele alarak buradaki çelişkiyi ortaya koyar**. İki kuvveden birisinin maddeyi kurduğu varsayımı geçersizdir. Zira madde kuvveden öncedir. Fakat madde ve suretin -ki burada bir kuvvenin suret olduğu varsayılıyor- bileşimi dikkate alındığında ise kuvvenin varlığı bileşimle ortaya çıkan yapının (*hey'et*) varlığını önceler. Kuvvenin kurucusu olduğu madde tarafından öncelenmesi ise çelişkidir. **Tüm şıkları iptal etmesinin ardından geriye cisimdeki iki kuvvenin ya cismin suretine tâbî ve onun bir lâzımı olması veya cisme dışarıdan ilişmiş bir araz olduğu birinci şık kalmıştır.** Nitekim İbn Sînâ basit doğal cismin kuvveleriyle ilgili bu görüşü savunur ve suretin lâzımı olarak ortaya çıkan kuvveler ile suretin maddeye gelip cismin tahakkuku sonrası cisme ilişen arazlar olması bakımından kuvveleri birbirinden ayırır. Aynı şekilde basit unsurların sahip olduğu iki kuvvenin ortaya çıkışının nasıl mümkün olduğunu izah eder. Mesela tek bir basit doğaya sahip olan suluk suretinin gereği olarak ortaya çıkan duyulur soğukluk niteliğidir ve bu fiilî bir kuvvedir (*kuvvetun fi'liyyetun*). Zira suluk suretinin lâzımı olarak ortaya çıkan nitelikten birisi fiili olan soğukluktur. Suluk suretinin bulunduğu suluk maddesi açısından ise duyulur yaşlık niteliği infiâlî bir kuvvedir (*kuvvetun infiâliyyetun*). Dolayısıyla basitteki her iki kuvveden biri surete nispetle olduğu için fiili iken; maddesine nispetle olan diğeri infialidir. Ancak her iki kuvve de suretin o maddede bulunuşu sonrasında onun gereği olarak ortaya çıkmıştır.

Suretin gereği olmayıp cisme ilişen araz konumundaki kuvvelere gelince onlar arasında öncelik-sonralık ilişkisinin bulunması, biri kalktıktan sonra diğerinin gelmesi mümkündür. Mesela cismin bulunduğu yer (*eyn*) açısından cisimden eğim veren bir kuvvenin (*kuvvetun mumîletun*) çıkması veya cismin niteliği açısından ondan ısınma

kuvvesinin (*kuvvetun suhûnetun*) çıkması ve önce meydana gelen ısınma kuvvesinin eğim veren kuvveyi öncelemesi mümkündür. Isınma kuvvesine sahip olan şey yukarı doğru meyledip yükseldiğinde ise eğim veren kuvve ile ısınma kuvvesi birlikte olurlar. İbn Sînâ basit cismin doğası/sureti gereği ve bizzat suretine nispetle ortaya çıkan kuvveyi cisme arazî olarak ilişen kuvvelerden ayrıştırır. Nitekim ateşteki sıcaklık ve sudaki soğukluk niteliğini ortaya çıkartan sıcaklık ve soğukluk kuvvesi, her birinin sûrî doğasına nispetle bizzat kuvvedir. Yukarıda geçtiği üzere maddesine nispetle ortaya çıkan infiâlî kuvve de suretin gereği olarak ortaya çıkar. Ancak eğilim ve kendinde sıcaklık niteliği olmayıp dışarıdan ısıtılma sonucunda ısınma niteliği kazanan cisimdeki niteliklere yönelik kuvveler arâzî olarak ilişirler ve suretin gereği değildirler.[10]

İbn Sînâ basit unsurları ele alırken onların dört temel unsur olmalarının belirlenmesini iki grup üzerinden açıklar. Buna göre ***(1)*** zâtî olarak **aşağı** yöne doğru eğilim gösteren cisimler. Bu cisimler ya yoğun ya da akışkan olur. Aşağı yöne giden ve yoğun olan dolayısıyla daha aşağıda olan cisim toprak iken; aşağı yöne giden ancak akışkan olan cisim sudur. ***(2)*** Yukarı yöne doğru eğilim gösteren cisimler de ya yakıcıdır ya da yakıcı olmayan cisimdir. Yukarı yöne doğru giden ve diğerine göre daha yukarıda olan cisim ateş iken; yukarı yöne giden ancak ateşe göre daha aşağıda olup yakıcı olmayan cisim havadır. İbn Sînâ bu dört basit cisim dışında başka bir basit cismin olmadığını söyler. Ancak bu tespit, dört unsurdan daha az veya daha çok olacak şekilde aksinin mümkün olmamasını zorunlu kılan bir ispat değildir. Zira İbn Sînâ basit cisimlerin sayısının dörtten daha az veya daha çok olduğunu söyleyen başka bir taksimin yapılması açısından herhangi bir engel olmadığını; çünkü bu tasnifin gerçek fasıllar ile yapılmış bir taksim olmadığını söyler. Burada yapılması amaçlanan, bir tarif türüne ulaşmaktır; burhânî bir çıkarım yapmak değildir.[11]

Basit unsurların oluşması esnasında madde ve suret nasıl bulunur? Her bir unsurun oluşumunda basit bir madde ve basit bir suret bulunur. Madde için herhangi bir terkip ve imtizâç söz konusu değildir. Peki maddenin yalın bulunuşu nasıl açıklanır? Basit cismin oluşmasından önce madde ***(1)*** ya kendisinde suret bulunmadığı

[10] İbn Sînâ, **Sema ve Âlem**, s. 3-5, 4-3.
[11] İbn Sînâ, **Sema ve Âlem**, s. 25, 3-9.

halde var olur ki bu imkansızdır. Zira madde suret olmaksızın bilfiil var olamaz. ***(2)*** ya da madde kendisinde ortadan kalkmayan bir suretin bulunması ile meydana gelir. Bu durumda ise ***(a)*** ya basit değil suretle bileşik olan bir şey olacaktır ***(b)*** ya da eğer basit ise onun basitliği ilk suretle tamamlanacaktır. İkinci olan suret ise basitin kuruluşunda kendisine ihtiyaç duyulmayan lâzım araz olacaktır. Nitekim bu sebeple basit cisimlerin ilk meydana gelişleri oluş ile değil; birbirlerine dönüşmeleri (*istihâle*) ve yetkinleşme ile açıklanır.[12]

İbn Sînâ **el-Kevn ve'l-fesâd**'da unsurlarda oluşu reddedip istihâleyi kabul eden bu görüş sahiplerinin hava, su veya ateş gibi tek bir unsurun var olduğunu, diğerlerinin ise onun dönüşmesi ile meydana geldiğini veya bu unsurların ortasında bulunan bir şey olarak tek bir unsuru kabul eden Pre-Sokratik doğa filozofları olduğunu söylemekte ve onların görüşlerini çürütmektedir.[13] İbn Sînâ basit unsurlarda oluş ve istihâlenin bulunduğunu kabul etmektedir. Nitekim ona göre eğer orada bir suret bulunup başka bir suretin gelmesiyle o suret ortadan kalkıyorsa bu durumda bu suret diğerinin zıddı olur. Bir suretin gidip diğerinin gelmesi anlamında bir oluş ve bozuluştan söz edildiğinde ise onların birbirlerine zıt niteliklere sahip suretler olduğunun söylenmesi gerekir. Bu noktadan sonra İbn Sînâ bileşiklerde olduğu üzere suretlerin aynı anda aynı maddede birarada bulunamamasının onların zıtlıklarına bağlanamayacağını söyler ve buna dair başka bir açıklama geliştirir. Nitekim mevcudun dışındaki her şey onun zıddı değildir. Bazen tek bir maddede iki şey biraraya gelebilir; mesela bir yiyecekte lezzet ve renk niteliklerinin bulunması gibi. Ancak aynı maddede biraraya gelmeyen her şey de zıt olarak kabul edilemez. Zira zıt olmayıp birarada bulunmayan çok sayıda şey madde tarafından kabul edilir. Mesela insanlık sureti ve atlık sureti birbirine zıt değildir ancak tek/aynı maddede bulunmazlar. Madde her iki sureti kabul etse de ikisini ortak kabul edici bir kuvve ile veya birbiriyle uyumlu iki kuvvenin birlikteliği sebebiyle ilksel olarak kabul etmez. Aksine her bir suret kendisine yönelik bir isti'dâdın tamamlanması açısından kendi maddesine muhtaçtır. Maddede bir şeye yönelik tam isti'dâd oluştuğunda diğerine

[12] İbn Sînâ, **Sema ve Âlem**, s. 34, 13-20.
[13] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 5-6, 8-13, 18-21, 34-35.

yönelik isti‘dâd ortadan kalkar.[14] İşte tam da bu sebeple dört ayrı unsurun oluş yoluyla meydana geldiği ve onların birbirlerine dönüştüklerinin kabul edilmesi gerekmektedir.

2.1.2. Unsurların Birbirleriyle Etkileşimleri

İbn Sînâ **el-Kevn ve'l-fesâd**'ta oluş ve bozuluşun gerçekleştiği ay-altı evrenin en temel unsurlarının sayısına ve onları meydana getiren niteliklerin neler olduğu, bunların birbirlerinden nasıl ayrıştığına ilişkin uzunca bir soruşturma yürütür. Böylelikle Aristoteles'ten beri madde-suretçi doğa teorisinin kabulü olan dört unsur fikrinin neden daha fazla olmadığını açıklar; oluş için dört temel niteliği farklı şekillerde sergileyen ve bu açıdan dört ayrı surete sahip olan unsurların yeterliliğini -yukarıda da vurguladığımız gibi- burhânî olmayan bir şekilde ortaya koyar. Kendi görüşüne nispetle ortaya çıkabilecek muhtemel soru ve problemlere cevaplar verir.[15] Bu ispatın ardından bileşiklerin basitlerden nasıl meydana geldiğine ilişkin açıklama gelir.

Yeryüzünde ortaya çıkan bitki ve hayvanlar; maddeleri itibariyle toprak, ateş, hava ve sudan oluşmakta ve onların olgunlaşmış hallerinin biraraya gelmesiyle meydana gelmektedir. Burada toprak, oluşmakta olan şeyin şekillenmesi ve düzenlenmesinde parçaların birbirine yapışmasını ve meydana gelen şeklin muhafaza edilmesini sağlar. Su ise oluşan şeyin düzenlenme ve şekil almayı kolaylıkla kabulünü sağlar. Akıcı olmakla beraber suyun cevheri toprakla karışmaktan korunur; toprağın cevheri ise suya karışarak dağılmaktan korunur. Hava ve ateşin oluşan şeyin unsurlarının imtizâcında yaptığı etki ise toprak ve suyun kendi unsursal etkilerini azaltarak onları imtizâç içerisinde bir itidale kavuşturmasıdır. Hava bu etkiyi genleşme sonucunda bileşimde boşluklar ve aralıklar oluşturmakla; ateş ise karışımı olgunlaştırıp pişirmesi ve biraraya getirmesiyle sağlar.[16]

İbn Sînâ dört unsurun gerekliliğini açıklamasının ardından unsurların birbirlerine dönüşmeleri aracılığıyla nasıl meydana geldiklerini ele alır. Buna göre bir

[14] İbn Sînâ, **Sema ve Âlem**, s. 35, 1-10.
[15] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 65-100.
[16] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 101, 6-14.

unsurun diğerine dönüşmesi için onunla ortaklık taşıyan bir unsurun bulunması gerekir. Kendisine dönüşene nispetle bu ilk unsurdur, onun dönüştüğü ise ikinci unsur olarak ortaya çıkar.[17] Unsurların birbirine dönüşmesinden söz edilirken onlardan bir kısmının diğerine dönüşümü sınır niteliklerinin ortaklığı ve uzaklığı nispetinde kolay, zor veya orta derecede bulunmaktadır. Bu zorluk-kolaylık derecelerinin belirlenmesi, unsurun sahip olduğu fail/etkin niteliğin hangisi olduğu ve her iki unsurun sahip olduğu fail nitelikten hangisinin daha güçlü olduğu üzerine kuruludur. Nitekim birbirlerine dönüşmeleri kolay olan unsurların bir nitelikleri aynı olur; farklılaştıkları nitelikte ise "daha zayıf" durumda bulunan unsur diğerine dönüşür. Mesela hava suya dönüşür. Sıcaklık ve yaşlık duyulur niteliklerine sahip olan havada bulunan sıcaklık, sınır derecede değildir ve bu sebeple güçlü etkiye sahip değildir. Zira havadaki sıcaklık, ateşe nispetle daha azdır; en güçlü sıcaklık ateşte bulunur. Su ise soğukluk ve yaşlık niteliklerine sahiptir. Havanın zayıf sıcaklığa sahip bulunmasına karşılık sudaki soğukluk en güçlü soğukluk niteliğidir; soğuk ve kuru niteliklerine sahip olan toprak ise suya nispetle "daha az soğuk"tur. İşte bu sebeple yaşlık niteliğinde aynı, sıcaklık niteliklerinde ise birbirlerine ortak olan hava ve sudan hangisinin hangisine dönüşmesinin daha kolay olduğu dikkate alındığında sıcaklık niteliğine zayıf bir şekilde sahip olan havanın, soğukluk niteliğine daha güçlü bir şekilde sahip olan suya dönüşmesi gerekir. Açıklandığı üzere buradaki zayıflık-güçlülüğü belirleyen şey havanın ve suyun birbirine olan nispetleri değil, havanın "ateşe kıyasla daha az sıcak olması" ve suyun ise "toprağa kıyasla daha soğuk olması"dır.

İbn Sînâ unsurların duyulur niteliklere sahip olmak üzerinden meydana gelmesi ve tanımlanmasına karşı çıktığı ve nitelikleri suretin bir gereğine dönüştürdüğü için havanın su olmasının, sıcaklığın soğukluğa dönüşmesi ile olmadığını özellikle vurgular. Suyun havaya dönüşmesi onun suluk suretinden sıyrılıp havalık suretini alması ile mümkün olur. Havalık suretini taşıyan maddede bulunan sıcaklık niteliği o derece soğur ki bunun neticesinde havalık suretini taşımaya isti'dâdlı olan madde, artık

[17] İbn Sînâ'da burada unsurların birbirlerine dönüşmelerini sağlayan bir ortak unsurdan (*unsuran müşterekan*) ve onun hakikatte ilk unsur (*el-unsuru'l-evvel*) olmasından söz etse de unsurların neden dört olması gerektiğine ilişkin açıklamasından anlaşılacağı üzere unsurun kendisinden çıktığı ve hepsinin ortak olduğu tek ve hakikî kabul edilen ilk unsur fikri bulunmamaktadır. Aksine dört unsurun her biri ilkseldir ve birbirine dönüşmektedir. Bu sebeple söz konusu ibarelerin yukarıda belirttiğimiz şekilde anlaşılması gerekmektedir.

onu taşımaya elverişli olmaktan uzaklaşır ve suluk suretini almak için yeterli olacak soğukluğa ulaştığında yani madde soğukluk ve yaşlık nitelikleri için elverişli olduğu ve su suretine ilişkin tam isti'dâda kavuştuğunda suluk sureti tahakkuk eder ve dönüşüm gerçekleşir. Bu noktada sıcaklık niteliği bakımından ateşle ortak olan havanın neden ateşe dönüşmediği sorusu ise arada bir başka unsurun aracılığı olmadan doğrudan birbirine dönüşecek unsurların bir niteliğinin aynı olması gerektiğiyle cevaplanır. Nitekim su ve hava yaşlık niteliğini paylaşır. Birbirine dönüşmesi zor olan unsurlar ise sahip oldukları iki niteliğin de tamamıyla dönüşmesi gerekenlerdir. Mesela toprağın havaya dönüşmesi böyledir. Toprak kuruluk ve soğukluk niteliğine, hava ise yaşlık ve sıcaklık niteliğine sahip olmakla birbirlerinden tamamıyla farklı maddî yapılara sahiptirler. Aynı şekilde soğukluk ve yaşlık niteliğine sahip olan su ile sıcaklık ve kuruluk niteliğine sahip olan ateşin de birbirine dönüşmesi zordur. Dönüşümün orta derece zorluğa sahip olduğu örneklerde ise tek ancak etkin olan niteliğin dönüşmesine ihtiyaç duyulur. Yukarıda geçtiği üzere havanın suya dönüşmesi kolayken; suyun havaya dönüşmesi orta derece zorluktadır. Çünkü suyun sahip olduğu etkin nitelik olan soğukluk güçlü iken havadaki sıcaklık ondaki edilgin niteliğe tekâbül eder. Bu sebeple etkin niteliğin edilgin niteliğe dönüşmesi kolay olmaz. Yine kuruluk ve soğukluk niteliklerine sahip olan toprağın kuruluk ve sıcaklık niteliğine sahip olan ateşe dönüşmesi orta derece zorluk taşır. Burada ise soğukluk niteliği suya nispetle daha az olmakla birlikte aslî nitelik olarak soğuğun sıcağa dönmesi orta derece zorluk taşır.[18]

2.1.3. Unsurların Üç Ciheti

İbn Sînâ **el-Kevn ve'l-fesâd**'da unsurları üç cihetten ele alır. Meselenin bu kısma bağlandığı nokta, mizâç esnasında unsurların nasıl bulunduğuna ilişkin Aristoteles'den intikal eden probleme İbn Sînâ'nın verdiği cevaptır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre karışım esnasında unsurların suretleri bilfiil olarak; unsurların suretlerinin gereği olan duyulur nitelikleri ise tamamen ortadan kalkmayıp eksiltilmiş fiil halinde bulunur. Niteliklerin bu durumu dönüşümde mizâcın gerektirdiği miktardır. Her bir unsurun sahip olduğu

[18] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 102, 1-15.

duyulur nitelikler ile sergilediği ikinci yetkinlikler mizâç esnasında bilfiil olarak bulunamaz. Eğer unsurların nitelikleri bilfiil olarak bulunsaydı karışımda bulunmuş olmaları ile bulunmamış olmaları arasında bir fark kalmazdı. Bu sebeple İbn Sînâ ikinci yetkinliklere tekabül eden niteliklerin mizaç esnasında bilfiil olarak madum ancak yakın kuvve olarak mevcud olduklarını söyler (*ma'dûmetun bi'l-fi'l mevcûdetun bi'l-kuvveti'l-karîbeti*). Dolayısıyla unsurlar karışımda mutlak olarak bulundukları hal üzere korunmamışlardır. İbn Sînâ'nın özellikle vurguladığı üzere unsurlar karışımda ikinci yetkinlikleri olan niteliklerinin bilfiil olması anlamında mutlak olarak bulunamıyorlarsa da onların mizâç esnasında tamamen veya kısmen bir bozuluş içinde olmalarından söz edilemez. **Unsurların mizâç içindeki bulunuşlarını da anlamlandırmayı mümkün kılacak şekilde İbn Sînâ unsurların üç ayrı bulunuş ciheti olduğunu söyler**: ***(1)*** Her bir unsur türü sahip olduğu niteliği gerektiren doğaya/surete sahip olmakla doğal cisim olur. Mesela su olması bakımından "soğuğun ilkesi" suluk doğası/suretidir. Suyun doğasına bir isim verilemediği için o ancak doğanın gereği olarak ortaya çıkan niteliği ilkesi olması bakımından "suluk doğası" olarak isimlendirilebilir. ***(2)*** İkinci cihet, unsurun yetkinliği açısından değerlendirilmesidir. Mesela su "bilfiil soğuk olması bakımından" yetkin bir şekilde alemin unsurlarından birisi olur. Burada su, su olması bakımından mizâçta bulunması noktasında değil; duyulur niteliğinin bilfiil soğuk olarak bulunması açısından dikkate alınır. ***(3)*** Üçüncü cihet unsurun mizâç esnasında niteliklerin etkisinin kırılmasıyla bileşikte bulunuş halidir ki mizâç bağlamında dikkate alınan unsur ciheti budur. Unsurların parçaları küçüldükçe mizâca daha elverişli olurlar. Parçaların küçülmesi durumunda ise bir kısmı edilgiyi almaya elverişli olurken diğer bir grubu için edilgiyi almaya teşne olan parçalara etki etmek kolaylaşır. Yani karşılıklı olarak parçalar küçük olsa da yine onlardan bir kısmı etkiye bir kısmı ise edilgiye daha uygundur. Mesela yapışkan olduğu zaman yaş parçalar çok daha kolay karışır. Çünkü yapışkanlık ayrışması ve bölünmesi en zor olan özelliktir. Dolayısıyla parçaları ayrışmayan yapışkan niteliğini taşıyan şey, yapışkana nispetle daha kolay ayrışan yaş parçalara etkide bulunur ve karışım gerçekleşir. Bunun aksi olacak şekilde büyük parça ile başka bir büyük parça arasındaki etkileşim (*infiâl*) küçük ile büyüğün etkileşimine nispetle

daha zor olur. Büyükle küçüğün etkileşiminde ise küçük bozulur ve büyük onunla karışmaz (*ve-lâ yahtedidu bi-hî*).[19]

İbn Sînâ **el-Kevn ve'l-fesâd'**ın 169. pasajında ise yukarıdaki taksime atıfta bulunarak bir oranda önceki taksime benzeyen ancak unsur/ustukus ile alemin parçası olması bakımından basit cisimleri ayıran yeni bir taksim yapar. Buna göre **suyun doğal cisim olarak su olması onun unsur olması anlamından başkadır. Unsur olması ise onun alemin bir parçası (*cüz'en mine'l-a'lem*) olmasından farklıdır.** Su örneği üzerinden gidildiğinde onun alemi oluşturmaya dair bir nispeti bulunduğu gibi kendisinden oluşan bileşiğe de bir nispeti vardır: ***(1)*** Doğal cisim olması bakımından su engellenmediği müddetçe doğasının ağır gelmesi, soğuk ve yaş niteliklerini sergileyebilmesi gerekir. ***(2)*** Alemin bir parçası olması bakımından ise suyun doğal mekanında gerçekleşen bir "ağırlık"ı bulunur. Nitekim alemin bir parçası olması anlamını en yetkin bir şekilde gerçekleştirecek olan şey budur. ***(3)*** Suyun bileşiğin bir parçası ve unsur/ustukus olması bakımından ise kendisiyle doğal mekanına ulaştığı ağırlık yardımcı olmaz. Bileşiğin parçası olması bakımından unsurlar için ağırlık ve hafiflik, onların bileşiğin parçası olmasına ilişkin talep edilen fayda ile çelişir. Çünkü bileşimin mümkün hale gelebilmesi için unsurların doğal mekanlarından ayrılarak zıt niteliklerinde buluşmaları gerekmektedir. Bileşim için suyun kendisiyle etkide bulunduğu soğukluk ve kendisiyle edilgin olduğu yaşlık niteliğiyle karışımda bulunması gerekmektedir. Ateş unsuru ise suyun zıddı olarak karışımda etkin niteliği sıcak; edilgin niteliği ise kuruluk olacak şekilde bulunur. Alemin bir parçası olması bakımından suyun ağır; ateşin ise hafif olması bileşimde bulunan unsur olmaları

[19] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 51-52, 11-5. İbn Sînâ **Necât**'ta her bir unsurun bulunduğu yer itibariyle derecelendiğini ve buna bağlı olarak sıcaklık-soğukluk; yaşlık-kuruluk arasında sahip oldukları niteliklerin derece bakımından farklılaştığını söyler. En alt tabakada bulunan toprak olarak isimlendirilirken; ortada bulunan su ile karışan çamur (*tîn*), üçüncü tabakada bulunan ise suyla karışan çamurun güneşin ısısı ile kuruması sonucunda ortaya çıkan kurumuş topraktır (*berr*). Unsurların mekanı dikkate alındığında su, toprak ile havanın arasında bulunur ve bu açıdan da toprağa yakın olan kısmı ile havaya yakın kısmında soğukluk ve yaşlık nitelikleri ile tesir eder. Mekansal olarak suyun üstünde bulunan hava, yer küresi tarafından kuşatılması bakımından yere tesir eden güneş ışığının etkisiyle ısınır ve bu aşağıda bulunmaya nisbetle havada sıcaklık niteliği baskın olur. Denizler tarafından kuşatılmış hava ise sudaki soğukluk niteliğinin tesiri altındadır ve bundan dolayı denizlerden yükselen buhar/hava dağların tepelerinde ve onların ardında bulutlarda toplanır ve yerkürede bulunan havaya göre daha soğuktur. Bu iki tabakanın yukarısında bulunan üçüncü tabakadaki hava ise unsurî olarak basitliğe en yakın havadır. Onun üzerinde bulunan dördüncü kısım ise dumanlı hava tabakasıdır ve havanın suretinin gereği olan yaşlık niteliğinin, kuruluk yönünde azaldığı kısma tekabül eder. Zira hava burada en üstte bulunan ateşe komşudur. Onun surî nitelikleri ise sıcaklık ve kuruluktur. Bkz. İbn Sînâ, **en-Necât,** s. 190-191.

açısından bir fayda sağlamaz. Zira ağırlık ve hafiflik karşılıklı etki ve edilgiyi doğuracak bir ilişki ortaya çıkartmaz. Aksine unsurların kendi doğal mekanlarına gitmelerini gerektiren bir ayrılma ve uzaklaşmayı gerektirir. Ateş yukarı doğru giderken su aşağı doğru gider. Ağırlık ve hafiflik etkileşime uğramayan niteliklerden olduğu için unsurların kendileriyle tanımlanıp birbirlerinden ayrışmalarını sağlayan fasıllardan olamaz.[20]

İki taksim karşılaştırıldığında görüleceği üzere ikinci taksim, unsurların mizâç şeklinde bileşimi söz konusu olduğunda onun hangi niteliklerinin etki ve edilgiye konu olduğu dikkate alınarak yapılmıştır. Nitekim alemin bir parçası olması bakımından doğal mekanları itibariyle yukarı ve aşağı yöne giden unsurların bu nitelikleri etkileşim içerisinde olan nitelikler değildir. Ancak suyun soğuk-yaş, ateşin sıcak-kuru, havanın sıcak-yaş, toprağın soğuk-kuru nitelikleri onların birbiriyle etkileşime girerek bir karışım içerisinde bulunmalarını mümkün kılar. Dolayısıyla ancak bu nitelikler unsurları tanımlayıp birbirinden ayrışmalarını sağlayıcı nitelikler olmaktadırlar. Alemin bir parçası veya bileşimin parçası olması bakımından değil kendi olması bakımından unsurlar kendi niteliklerini engellenmediği müddetçe sergileyen doğal cisimler olarak değerlendirilmiştir.

2.1.4. Unsurlar Canlılığı Kabul Edemezken Bileşikler Canlılığı Nasıl Kabul Edebilir? Canlılığın Kabulüne Dair İsti‘dâdî Açıklama

İbn Sînâ **el-Edviyetü’l-kalbiyye**’de basit olan unsurlar ile bileşiklerin birbirlerinden “canlılık”ı kabul etmek bakımından nasıl ayrıştığını ele alırken onlardaki isti‘dâd ve sureti almaya ilişkin hazırlık/teheyyü’ süreçlerini dikkate alır. Canlılığı alma, kâbilin maddesindeki isti‘dâdî durumun elverdiği imkan ölçüsünde gerçekleşir. Nitekim yünün maddesi, kılıç suretini kabul edemez. Aynı şekilde suyun maddesi ise insanlık suretini alamaz. Bu açıklama esasında İbn Sînâ’nın neden Aristotelesçi anlamda maddenin sonsuz imkan durumunu ifade eden kuvve halinden farklı olarak isti‘dâdı açıklama çerçevesine kattığını izah eder. Çünkü salt imkan ifade

[20] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve’l-fesâd)**, s. 67, 4-22.

eden ve bu anlamda bütün oluşlara bilkuvve müsait olan madde, belirli bir surete ilişkin belirlenim ve özelleşme taşımaz. Böylesi bir oluş açıklaması ise türsel ve bireysel çokluğun kuvveden fiile çıkışına dair ayrıntılı bir izah veremez. İşte bu anlamda isti'dâd genel imkan durumunu ifade eden "kuvve"den ayrışarak özel imkan anlamına gelir. Dolayısıyla yünün maddesi ancak ona uygun bir sureti almaya imkan verecektir. Kâbildeki hazırlık neye yönelikse ona uygun bir suretin gelmesi beklenir. Bu da türsel farklılaşmayı teorik dizge içerisinde kabul etmenin ötesinde izah etmeye imkan verir.

İbn Sînâ cisimlerin çoğunluğunun canlılık suretini (*sûretü'l-hayat*) kabul ettiğini; bunun istisnasının ise unsurlar ve "tabiatı itibariyle onlara benzeyenler" olduğunu söyler. Tabiatı itibariyle unsurlara benzeyen cisimler ise madenlerdir. Unsurların canlılığı kabul etmemesinin sebebi ise, onların bileşiklerde, cisimlerde olduğu gibi bir imtizâca imkan vermeyecek ölçüde doğaları itibariyle birbirine zıt olmalarıdır. Onlardaki zıtlık terkip ve imtizâç oluşumuna elverişli olmadığı için canlılık suretini almaya hazır bir ortam oluşmamakta ve dolayısıyla unsurlar cansız cisimler olmaktadır.[21]

İbn Sînâ bu noktada "basit" olan bir başka cisim grubunu yani semavi cisimler ile unsurî cisimleri karşılaştırır. **Semavî cisimler de unsurlar gibi kendisinde bir bölünme kabul etmeyen basitler olsalar dahi canlılık suretine sahip olmalarına rağmen unsurlar canlılık sahibi değildir.** İbn Sînâ bunu semavî cisimlerin başkalarına nispetle kendilerinde zıtlık barındırmadıkları üzerinden açıklar. Zıt nitelikler taşımadıkları için onların maddesi canlılık suretini almaya imkan vermektedir.

Bileşik cisimlerde ise unsurların birbirleriyle karışımı (*imtizâc*) her birindeki zıtlıkların kırılmasına/azaltılmasına yol açmış ve sureti almaya yönelik bir vasat ve itidal oluşturan "karışım sonrasındaki yapı" anlamında mizâcı ortaya çıkarmıştır. Mizâç zıtlar arasındaki vasattır ve vasatın ise bir zıddı yoktur (*ve-emmâ'l-mürekkebâtu fe-inne'l-imtizâce yeksuru minhâ kunhu't-tezâddi ve yehdusu fî-hâ surete'l-mizâci ve'l-mizâcu vasatun beyne'l-ezdâdi ve'l-vasatu lâ zıdde le-hû*). İbn Sînâ bileşik

[21] Unsurların ve madenlerin canlılığı almaya isti'dâdlı olmamasını aynı istikamette ele alan bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-meâd**, hzr. Abdullah Nurani, Tahran, Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984, s. 57.

cisimlerin canlılık suretini kabul etmeye elverişli olmalarını, mizâcın oluşturduğu ve zıtlıkları bir itidale kavuşturan bu "vasat olma" durumuna bağlar. Oysa unsurlar birbirlerine zıt niteliklere sahip oldukları için canlılık suretini alamamaktadırlar. Bileşiklerdeki mizâç, itidal ve vasata ne ölçüde yaklaşırsa canlılık sureti o ölçüde yetkin olarak kabul edilir. Nitekim zıt nitelikler birbirine denk olup neredeyse eşit seviyeye geldiğinde mizâç, semâvî cisimlerdeki canlılığa benzeyen nâtıklığa dair canlılığı (*el-hayâtu'n-nutkiyye*) elde ederek yetkinleşmeye isti'dâd kazanır. Birincil yetkinliğe yani bilfiil var olmaya yönelik "tam isti'dâd"ı olduğu anda ise ilâhî feyz ile o şey bilfiil hale gelir.[22]

Unsurların canlılığı almaya elverişli olmamaları ancak basit cisim olması bakımından cevher olarak kabul edilmeleri gerektiği İbn Sînâ için açıktır. Fakat Aristoteles unsurları cisimsel cevher olarak kabul etmez. Aristoteles'in böylesi bir kabule sahip olmasının sebebi unsurları karışımın parçaları olarak kabul etmek ve karışım içerisinde unsurların suretlerinin korunmadığına yönelik kabulüdür.

Aristoteles **Metafizik/Beta**'da ondördüncü aporia olarak vaz ettiği mesele içerisinde unsurların neden cevher olmadığına değinir. Ona göre bileşik cisimlerin kendilerinden meydana geldiği su, toprak, hava ve ateş her ne kadar gerçek bir cevher gibi görünse de aslında onların kendiliklerinden söz edilemez. Zira onlar sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık niteliklerinin biraraya gelmesinden oluşmaktadır. Oysa hakikî anlamda cevherler bu tarz niteliklerin taşıyıcısı olan belirli cisimlerdir.[23]

Aristoteles'in bu açıklamasının İbn Sînâ'nın unsurlara ilişkin yaklaşımından oldukça farklı olduğu görülmektedir. Zira İbn Sînâ unsurlara ilişkin üç ciheti kabul ettiği noktada bu cihetlerden birisinin onların kendi doğalarına ilişkin surete sahip doğal cisimler olarak; sahip oldukları nitelikleri de bu doğalarının bir gereği olarak kabul etmekteydi. İbn Sînâ'nın bu kabulü aynı zamanda unsurların mizâç içerisinde suretlerinin korunmuş olarak bulunmasına yönelik açıklamasına imkan verdiği oranda

[22] İbn Sînâ, "**Kitâbu'l-Edviyeti'l-kalbiyye**", **Min Müellefâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye** içinde, Dımaşk, Câmiatü'l-Haleb: Me'hedi't-turâsi'l-ilmiyyi'l-arabî, 1984., s.224-226. İbn Sînâ'nın bileşiklere nispetle basit olan unsurların canlılık sureti alamayışlarını onların buna izin veren bir imtizâc-mizâc ve dolayısıyla isti'dâd süreçlerinden geçmemesi ile açıkladığı başka bir ibare için bkz. İbn Sînâ, **"Kitâbu'l-Edviyeti'l-kalbiyye"**, s. 222.

[23] Aristoteles, **Metafizik**, 1001b33-1002a5. Aristoteles **Metafizik Zeta**'da da aynı yaklaşımını sürdürür. bkz. **Metafizik**, 1040b5-10.

Aristoteles ve takipçilerine kıyasla daha tutarlı bir unsur-mizâç ilişkisi açıklaması geliştirmesine olanak tanımaktadır.

2.2. Bileşik Cevherlerin Oluşumunda İsti'dâd Süreçlerinin Analizi

Teorik fizik meseleleri söz konusu olduğunda dahi ilk dönem Yeni Platoncu şarihlerin fizik meselelerine dair ilgilerinin bulunduğunu söylemek oldukça güç görünmektedir. Bu tespiti yapan A.C. Lyord'a göre fizik meseleleri bağlamında kanonik anlamda Aristoteles şarihi kabul edilen İskender'in görüşlerinin dikkate alınması gerekmektedir. İskenderiye Yeni Platonculuğuna gelindiğinde ise Philoponus'un (Yahyâ en-Nahvî) fiziki dünyaya dair açıklama biçimlerini felsefî müfredata dahil ettiği görülmektedir. Lyord'un bu görüşünü aktaran Sorabji ise Philoponus'un fiziki dünyaya Yeni Platoncu çerçeveden yorum katmasına imkan veren merci olarak Atina Yeni Platonculuğundan Plotinus'un fiziğe dair görüşlerinin dikkate alınması gerektiğini söyler. Simplicius ise kendisine gelinceye değin fizik alanında serdedilen görüşlerin toplanıp aktarılmasını ve böylece kendi zamanına kadar gelen ve bir kısmı kaybolan görüşlere ulaşılmasını sağlar.[24] Ancak burada sözü edilen meseleler hareket, mekan, zaman gibi teorik fizik alanına hasredilen bazı meseleler ile sınırlıdır. Yeni-Platoncu gelenekte oluş ve bozuluşu ayrıntılı olarak inceleyen, bileşik cevherlerin farklı türler olarak meydana gelişi, türsel farklılıkların ortaya çıkışına dair açıklamalar bulmak mümkün görünmemektedir. Zira bu gelenekte fiziki dünyanın ayrıntılarına dair açıklayıcı teoriler geliştirmeye yönelik bir ilginin bulunduğu söylenemez.

Aristoteles sonrasında İbn Sînâ'ya gelinceye değin geçen bin yıllık süreç içerisinde felsefî üretim Aristotelesçi ve Yeni Platoncu şerhler içerisinde İbn Sînâ'nın yaptığı gibi Meşşâî paradigma içerisinde olup onu yeniden inşa eden bir fizik bilimler külliyatı bulunmamaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın fiziğin temel alt metinlerine dair mizâç ve isti'dâd açıklamalarını doğrudan karşılaştıracağımız Aristoteles sonrası bir

[24] Richard Sorabji, "Introduction", **The Philosophy of the Commentators 200-600 AD, C. 2 Physics,** s. 25.

bağlam yoktur. Ancak bölüm boyunca doğrudan ilgili olunan teorik fizik meselelerinin ilişkili olduğu kısımlarda Aristoteles sonrası bağlama yer verilmiş ve onlarla karşılaştırma yoluna gidilmiştir.

2.2.1. Unsurların Birbirleri Arasında Etki-Edilginin Gerçekleşmesi ve Mizâcın Oluşumu

Unsurlar arasındaki etki (*fi'l*) ve edilgi (*infiâl*) nasıl meydana gelmektedir? İbn Sînâ unsurların birbirleri arasındaki etkileşimlerin sonuçlarına geçmeden önce bu etkileşimlerin nasıl meydana geldiğini açıklar. Fiil kavramı ile kastedilen anlam nitelik açısından hareket ettirme; infiâl ise nitelikte hareket etmedir. Bazı unsurların nitelikleri hareket ettirirken bazı unsurların niteliklerinin etkin olan nitelikler tarafından hareket ettirilmesi sonucunda unsurların niteliklerinin birbiriyle etkileşime girmesi ancak unsurların "temas"ı ile olur. İbn Sînâ etkileşim için mutlaka temas gerekmediği, bunun yerine her iki niteliğin birbirine yakınlığının yeterli olduğunu söyleyen görüşleri eleştirir ve neden temasın gerekli olduğunu açıklar. Temas olduğunda etki eden, etkiye uğrayana bitişir. Böylesi bir buluşmanın gerçekleşebilmesi için ise her iki tarafın bir ağırlık ve hafifliğe sahip olması ve bir konumunun bulunması gerekir. Bir şekilde iki tarafın konumsallığından bahsedilememesi durumunda basit cisimler, terkib ve karışım (*mezc*) kabul etmez.[25] İbn Sînâ Presokratiklerden bir grup filozofun failin edilgin olana etki etmesi için edilgide o etkiye uygun boş bir deliğin (*sekbun hâliyetun*) olması gerektiğini aktarır. Ancak İbn Sînâ söz konusu boşluğun anlamının fiil ile infiâlin buluşmasındaki artışa işaret ettiğini ve boşluk olmadığı halde temas gerçekleşirse edilgin olanın etkin olanın fiilini aldığını söyler. Çünkü etki ve edilgi arasındaki ilişkiyi sağlayan edilgin olanda fiile özgü/onu alacak bir boşluğun oluşması değil; ikisi arasında buluşma ve temasın (*el-likâ ve'l-mumâsse*) gerçekleşmesidir. Karışım içerisinde etkin unsur ne kadar fazla ise bıraktığı edilgi de o oranda ortaya çıkacaktır. Unsurî cisimler (*el-ecsâmu'l-unsuriyye*) birbirleriyle temas edecek şekilde buluştuğunda, her biri sureti ile fiilde bulunurken maddesi açısından infiâle uğrar. Mesela kılıcın keskinliği, onun kılıçlık suretinin bir gereğidir. Dolayısıyla kılıç

[25] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 45-46, 22-19.

keskinliğiyle fiilini yapar. Demiri ise onun maddesini oluşturmaktadır, hava ve diğer şartlar altında belirli bir zaman sonra körelmesi ve paslanması ise çevresel şartların etkisinin onda oluşturduğu infiâllerdir. Unsurlardan her biri suretinde etkin olup maddesiyle edilgin olduğu durumda, maddesindeki kuvvesi bakımından ortak olduğu cinsin altında olan benzer türünün zıddı olan sureti üzerinde fiilde[26] bulunur. Zıt surete sahip iki unsurdan her birinin diğerinin maddesi üzerinde etki etmesiyle gerçekleşen bu infiâl hali şu iki durumdan birine ulaşıncaya kadar devam eder: ***(1)*** Unsurlardan birisi diğerlerine baskın gelir ve onu kendi cevherine dönüştürecek bir maddesel hale hazır duruma getirir. Bu durum galip olan tür için oluş (***kevn***) iken; mağlup olan için bozuluştur (***fesâd***). ***(2)*** İkinci durumda ise etkileşim halindeki unsurlardan biri diğeri üzerinde baskın gelip onun cevherinin dönüşmesini mümkün kılacak bir galibiyete erişemez. Ancak her bir unsurun diğeri üzerindeki fiili, fiil ve infiâli belirli bir sınırda tutacak şekilde karşısındaki unsurun niteliğini dönüştürür. İşte unsurlardan birinin fiilinin galip gelmesi ve diğerinin edilgi sonucunda mağlup olması ile sonuçlanmayan, her iki tarafın etkisi ve karşılıklı edilgisinin eş konumda olduğu bu eşbiçimli (*müteşâbih*) niteliğe "**mizâç**" adı verilmektedir.[27] Belirli bir mizâcın ortaya çıkmasını sağlayan unsursal karışıma ise "**imtizâç"** denilir. İbn Sînâ unsurların etkileşimlerini mümkün kılan karışım/imtizâç kavramının herhangi bir tür karışımdan ayırt edilebilmesi için kavramsal kullanımlarına ve farkına dikkat çeker. Eğer biraraya gelme (**ictimâ'**) buğday ve arpa ununun karıştırılması gibi olursa buna "**terkib (bileşim)**" veya "**ihtilât (karılma)**" adı verilir. Kavramsal hassasiyete dikkat çeken İbn Sînâ bazı yaklaşımların mizâç açıklamasında zaman zaman imtizâç kavramı yerine ihtilât'ı da kullanabildiklerini söyler.[28]

---

[26] Sözkonusu kelime gerek Türkçe çeviri gerekse de çevirinin dayandığı Arapça metin olan "yağfülü/ göz ardı eder" olarak geçmektedir. Ancak bu fiilin tercih edilmesi durumunda burada bahsedilen unsurların kendilerine zıt suretler üzerindeki etkisini açıklayan anlam ortaya çıkmamaktadır. Bu sebeple kelime "yef'alü" olarak okunmalıdır. Bkz. İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 47, 3; İbn Sînâ, **el-Kevn ve'l-fesâd,** thk. Mahmûd Kâsım, s. 126, 13.

[27] İbn Sînâ aynı mizâç tanımını es-Semâ'u't-tabî'î'de de yapmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î**'), s. 43, 1-2.

[28] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)** , s. 46-47, 20-12. Üçer, İbn Sînâ'nın bu değinisinin muhtemelen Aristoteles'in **Oluş ve Bozuluş 1.10, 328a5-15**'te mizâcı oluşturan karışımı anlatırken İbn Sînâ'nın imtizâç anlamına gelen krasis kavramı yerine Arapça'ya ihtilât olarak çevrilen miksis kavramını kullanmasına işaret ettiğini söylemektedir. Bkz. Üçer, **"İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine"**, s. 102.

İbn Sînâ'nın **el-Kevn ve'l-fesâd**'daki bu yaklaşımı, hem oluş-bozuluş ve mizâç ayrımı hem de mizâç-imtizâç ayrımını yapması bakımından kritik öneme sahiptir. Bir unsurun başka bir unsura dönüşmesini mümkün kılacak etkileşim ilişkisi ile mizâcın farkı, mevcut unsurun bozulup başka bir unsurun suretinin tahakkuk etmesini gerektirecek şekilde tam isti'dâda sahip bir pozisyonda olmasını gerekli kılar. Başka bir ifadeyle unsurların birbirlerine teması durumunda suretleri ile birbirlerine etki edip maddeleri ile infiâle uğramalarının nihai sonucunda **ikinci** şıkta görüleceği üzere, söz konusu etkileşim ile meydana gelen karışım (*imtizâc*) ile ortaya çıkan eşbiçimli nitelik olan mizâç teşekkül etmiştir. Eşbiçimli nitelik unsurların etki ve edilgisinin sonucunda niteliklerden bir kısmının diğerlerine nispetle etkisinin kırılması/eksilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Ancak mizâcın oluşması yeni bir oluşun/suretin tahakkuku için yeterli değildir. Bunun için **birinci** şıkta dikkat çekildiği üzere eş-biçimli yapıdaki mizâcın her neye yönelik bir karışım ortaya çıktıysa "o unsura yönelik tam isti'dâd" kazanması gerekmektedir. Böylelikle mizâç kendinde herhangi bir unsura yönelik isti'dâd oluşturmadığı ve aksine eş-biçimli bir nitelik olduğu için, cevherî dönüşümü gerektirecek şekilde bir oluş ve bozuluş, mizâçta bir unsurun bozulup diğerine cevherî dönüşümünü mümkün kılacak isti'dâda sahip olmasını zorunlu kılar. Aksi halde **mizâcın kendisi oluş ve bozuluşu meydana getirecek elverişli bir ortam oluşturmaz**.

2.2.2. Karışımın Ortaya Çıkardığı Vasat Mizâç; Mizâcın Ortaya Çıkardığı Vasat İsti'dâd

Mizâç unsursal karışımın kendisine indirgenemez. Unsurların etkileşimleri sonucunda ortaya çıkan karışım/imtizâç iken; karışımın sonucunda ortaya çıkan eş-biçimli nitelik mizâçtır. Bu sebeple mizâç, karışım sonrasında meydana gelen niteliğin ismidir. Nitekim İbn Sînâ mizâcı şöyle tarif eder: "Mizâç, birbirlerine komşu (mütecâvira) cisimlerdeki zıt niteliklerin (*keyfiyyât*) etkileşimlerinden kaynaklanan bir keyfiyettir".[29]

[29] İbn Sînâ, **Fizik I** (**es-Semâ'u't-tabi'î**), s. 43, 1.

Niteliklerin karışımı imtizâç olarak isimlendirilir. Mizâç, niteliklerin karışımı sonrasında ortaya çıkan "eşbiçimli bir nitelik"tir ve doğrudan karışıma indirgenerek açıklanamaz. Peki üçüncü bir unsur olarak neden mizâçta falanca surete ilişkin isti'dâdın meydana gelişinden söz edilmektedir? Mizâç teorisinin geneline bakıldığında teorinin esasında bileşiklerin, unsurların farklı kombinasyonlarla karışması neticesinde nasıl meydana geldiğine ilişkin olduğu görülür. Unsurlar ise iki niteliğin karışması ile meydana gelen oluşun temel maddî yapıları olmaları bakımından müsamahalı bir şekilde mizâç açıklamasına dahil edilir. Bu noktada unsurların mizâcı ve bileşiklerin mizâcı şeklinde bir ayrım yapmak gerekir. Zira ikisinde mizâcın oluşumu ve mizâç değişimlerinin keyfiyeti birbirinden farklılaşır.

Unsurların birbirlerine dönüşmeleri ve dolayısıyla bir unsurun mizâcının bozularak başka bir unsurun meydana gelmesine dair bir mizâç oluşması mümkündür. Mesela suyun havaya dönüşmesi dikkate alındığında yaşlık niteliğinde ortaklıklarının yanında suyun soğukluk, havanın ise sıcaklık niteliğine sahip olması bakımından farklılaştığı görülür. Suluk ve havalık suretlerinin gereği olarak ortaya çıkan niteliklerde farklılaşma, mizâcın değişmesine işaret eder. Sudaki soğukluk niteliğinin ısınma sonucunda sıcaklığa evrilmesi ve bunun suluk suretini mümkün kılan mizâcı aşacak ve havalık mizâcını teşekkül ettirecek şekilde gerçekleşmesi orada suluk mizâcının bozulması ve havalık mizâcının oluşması anlamına gelmektedir. Mizâcın değişiminde mevcut suretin korunmaya devam etmediği ve ortadan kalkarak başka bir suretin gelmesi için bu değişimin gelecek yeni suret için bir nispet oluşturması gerekmektedir. İşte bu nispet ve özelleşme tam isti'dâd kavramıyla ifade edilir. Teheyyü ise sureti almaya götüren başlangıç noktasından mizâç ve onun zemininde suretin korunamayacağı noktaya ulaştığı zaman meydana gelen tam isti'dâd durumunda olduğu gibi son noktaya gelinceye değin süreçlerin tamamını kuşatan bir kavramdır. Aradaki süreçleri adlandırmak için zaman zaman isti'dâdla özdeş anlamda birincil ve ikincil isti'dâdta olduğu gibi birincil teheyyü ve ikincil teheyyü kavramları kullanılabilir. Niteliklerin karışımının (*imtizâc*) ve hatta o karışım sonrasında ortaya çıkan eş-biçimli niteliksel yapı anlamında mizâcın, oluş ve bozuluş için yeterli olmaması ve bir adım sonrasında tam isti'dâd geliştirici süreçlerin gerekmesi, maddenin özelleşerek **sureti almaya yönelik nispet kazanması ihtiyacı**na binaendir.

İbn Sînâ'nın vurgusu maddeye içkin hiçbir sürecin oluş için yeterli olmadığını ortaya koymak ve bu açıklamayı madde-suret birlikteliğinden koparmamak için gelecek feyz ile maddesel hazırlık arasında nispet oluşturacak isti'dâd kavramını geliştirmek üzerine kuruludur. Bileşiklerin mizâçlarının oluşumunda aynı süreç geçerlidir. Ancak unsurlar ile bileşiklerin mizâcı arasındaki temel fark, unsurların birbirlerine dönüşmeleri ve dolayısıyla birinin mizâcının bozulup başka bir mizâca geçmelerinin mümkün olması; bileşiklerin mizâçlarında ise türsel geçişliliğe imkan verecek şekilde bir mizâcın bozulup başka bir mizâcın oluşmasının mümkün olmamasıdır. Zira İbn Sînâcı mizâç ve oluş teorisinde "türsel korunum ilkesi" esastır ve türler arası geçiş yoktur. Bu sebeple bir türün ferdi dışta tahakkuk ettikten sonra onun türsel suretinin gidip başka bir türsel suretin gelmesine elverişli olacak bir mizâç oluşumu mümkün değildir.

Görüldüğü gibi unsurların mizâcında onların birbirlerine dönüşmeleri bağlamında bir mizâcın bozulup başka bir mizâcın oluşmasından söz edilebilecekken; bileşiklerin mizâcı için ancak türsel tahakkukun sınırlarını ihlal etmeyen, mizâcı bozmayan ancak mizâçtaki unsurların oranlarında bir niceliksel farklılıktan bahsedilebilir. Her iki mizâcın birbiri arasındaki farkı belirginleştirdikten sonra İbn Sînâ'nın mizâç teorisiyle ilgili ele aldığı merkezi sorun ve çözüm önerisine geçilebilir. Onun, Aristoteles'in **Oluş ve Bozuluş** eserinde bir aporia olarak vaz ettiği ve kendisinden sonraki şarihler açısından da farklı cevaplara konu olmuş olan "Bileşiğin mizâcı esnasında unsurlar nasıl bulunur?" sorusuna cevap aradığı görülür.

2.2.3. İbn Sînâ'nın Mizâç Teorisi ve Farklılaşan Görüşler

İbn Sînâ **Kitâbu'l-Hidâye**'de yaptığı tanımda mizâç esnasında suretin korunduğunu özellikle vurgular. Unsurlar küçük parçalar halinde karıştığında (*ihtilât*) unsurların nitelikleri karşılıklı etkileşime girer. Bu etkileşim sonucunda bir kısmının etkisi azalır; karışım esnasında unsurların suretleri ise korunur. Etkileşim halindeki nitelikler eş-biçimli bir yapıya kavuştuklarında o mizâç olarak adlandırılır. Bu halin

kendisine ise imtizâç denilir.[30] Unsurların suretlerinin korunduğuna ilişkin İbn Sînâ'nın yaklaşımı onu kendisinden önceki Aristoteles ve şarihlerin yorumlarından ayırır. **Hidâye**'de başlayan bu açıklamanın daha ayrıntılı ve kendisinden öncekilerin görüşlerini tartışıp onların neden doğru olmayacağını ele aldığı versiyonunu **Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd**'ta sürdürmesi, İbn Sînâ'nın bu hususta başından itibaren aynı felsefî tavra sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ'nın bu noktada vardığı sonuç, oluşu ve çoğalmayı açıklayan bir mizâç teorisinde, karışım esnasında unsurların nasıl olduklarına ilişkin belirgin bir idrake sahip olunması gerektiğidir. Nitekim bileşiklik suretini kabul etmek için maddenin hazırlanmasını sağlayan karışımın muhtaç olduğu "sınır" ancak o karışım sonucunda ortaya çıkan mizâç ile belirginlik ve süreklilik kazanır. Mizâcın bu önemli konumu, bileşimdeki basitlerin varlığının nasıl olduğuna ilişkin düşünmeyi ve buna dair yaklaşım geliştirmeyi zorunlu kılar. Çünkü basitlerin karışımda ne şekilde bulundukları, maddesel hazırlığı ve bununla oluşacak çokluğun açıklanması bakımından kritik öneme sahiptir. Ancak İbn Sînâ farklı karışım teorilerine ilişkin açıklamalarda gösterdiği gibi kendisinden önceki filozoflar ateşe ateşliğini veren, suya suluğunu veren suretlerini, o suretlerin gereği olarak ortaya çıkan yetkinliklerinden yani niteliklerinden ayırt edemedikleri için hataya düşmüşlerdir. Bu karıştırmanın sonuçlarından birisi de niteliklerin bilkuvve mi yoksa bilfiil olarak mı bulunduğu sorusuna verilen cevaplarda kendisini gösterir.

İbn Sînâ'nın bu eleştirisi Aristoteles ve Galen'in (ö. 216) içinde bulunduğu nitelikçi doğa açıklamasına yöneliktir. Aristoteles'in **Oluş ve Bozuluş** içerisinde unsurların karışım (*imtizâc*) esnasında nasıl bulunduklarına ilişkin vaz ettiği sorun[31] Aristoteles sonrasında şarihler tarafından çeşitli çözüm arayışlarına konu olmuştur. Bu bağlamda Aristoteles ve Galen unsurların suretleri ile nitelikleri arasında ayrım yapmadıkları ve unsurları niteliklerin toplamından oluşmuş olarak kabul ettikleri için de imtizâç esnasında unsurların bilfiil olan niteliklerinin bilkuvve bulunuş durumuna geçtiğini kabul etmektedirler. Aristotelesçi şarih İskender ise karışım esnasında unsurların suretlerinin ve niteliklerinin eksiltilmiş fiil halinde bulunduğunu söyler.

[30] İbn Sînâ, **el-Hidâye**, s. 194-195.
[31] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 327a30-327b8.

Ancak bu görüşteki sorun suretler ve niteliklerin statü olarak eşitlenmesi ve bir kez eksiltilmiş halde olan suretlerin nasıl tekrar bilfiil hale gelecekleridir. Yeni Platoncu Philoponus ise karışım sırasında esas olan unsurların nitelikleri olduğundan hareketle, korunan şeyin eksiltilmiş fiil halindeki nitelik olduğunu söyler. Kendisinin de kabul ettiği Proclus'un görüşünü aktaran Simplicius'a göre ise karışımda suretler bilfiil olarak bulunur; nitelikler ise bilkuvve haldedir. Ancak buradaki sorun da suretler bilfiil halde iken onların gereği olan niteliklerin bilkuvve halde oluşunun ortaya çıkardığı çelişkidir.[32] İbn Sînâ bu sorunun önüne geçmek, suret ve gerekleri olan nitelikler arasındaki ilişkinin de gerektirdiği bir unsur-imtizâç ilişkisi kurmak adına unsurların suretlerinin karışımda bilfiil olarak bulunduğunu; niteliklerin ise eksiltilmiş fiil halinde olduğunu söyler. Böylece İbn Sînâ hem unsurlar ve nitelikler arasındaki statüyü korumuş hem de karışımın temel bileşenleri olan unsurların karışım mevcut haliyle bozulduğunda geriye dönüp başka bir karışımı nasıl mümkün kıldığını da açıklamış olmaktadır. İbn Sînâ nesnenin sureti olmadığını bilakis nesnenin duyulur olan sıcaklık niteliğinin onun ilahi feyz neticesinde tahakkuk eden ve "akledilir bir anlam" olan suretinin duyulur gereği olarak ortaya çıktığını söyler. Filozof tarafından yapılan bu akledilir suret-duyulur suret ayrımı"nın temelinde onun geliştirdiği mizâç teorisi bulunur.[33]

---

[32] Aristoteles ve sonrasındaki şarihlerin yaklaşımlarına ilişkin açıklamalar için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", s. 103-109. İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten oldukça farklı olan ve dahası onu eleştiren tutumunun İbn Sînâ'nın kavramsal yanlış okumasına bağlayan bir yorum için bkz. Abraham D. Stone, "Avicenna's Theory of Primary Mixture, **Arabic Science and Philosophy**, C.18, S.1, 2008, s.99-119. Aristoteles'ten Simplicius'a mizacın tarihini ele alan bir çalışma için bkz. Jocelyn Groisard, **Mixis: Le Problème du Mélange Dans la Philosophie Grecque d'Aristote à Simplicius**, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

[33] İbrahim Halil Üçer, **"Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış"**, **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 24, S. 46, 2019., s.52-53. İbn Sînâ suret ve duyulur nitelikler ayrımını unsurların oluşunu anlattığı pek çok metninde tekrar eder. Unsûrî cisim niteliklerle kâim değildir; bilakis mesela ateşlik suretiyle kâim olan ateşin bu surete sahip olmasının bir gereği ve tâbisi olarak (*levâhık ve tevâbi'*) ateşe sıcaklık ve kuruluk niteliği ilişir. Bkz. İbn Sînâ, **en-Necat**, s.179-180. İbn Sînâ dört niteliğin karışımı sonucunda nasıl ortaya çıktığı açıklanamayan ve bu yüzden gizil özellikler (*havâss*) olarak kabul edilen özellikleri de dahil ederek nesnelerin ortaya çıkan tüm özelliklerinin onların türsel suretlerinin gereği olarak meydana çıkan özellikler olduğunu söyler. İbn Sînâ'nın fizikteki bu yaklaşımını tıp teorisine uygulayıp ilaçların özelliklerini bu teoriyle uyumlu bir biçimde açıkladığına dair yapılan bir çalışma için bkz. Emma Gannagé, "Between Medicine and Natural Philosophy. Avicenna on Properties (*khawāṣṣ*) and Qualities (*kayfiyyāt*)", **The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures** *içinde*, ed. Nader El-Bizri-Eva Orthmann, Beyrut, Ergon Verlag, 2018, s.41-66. Yazar İbn Sînâ'nın ilaçların özelliklerini türsel surete bağlı olarak açıkladığı teorisinin bir örneğinin 13.yüzyılda Maimonides'te izlenecek şekilde Batı tıp geleneğinin epistemolojik yaklaşımında oldukça önemli etkileri olduğunu söylemektedir. Bkz. s.65-66.

Unsurlar maddesi ve sureti ile değil de nitelikleri üzerinden tanımlanmaya girişildiğinde yani "Su soğuk ve yaş olandır" denildiğinde bunun anlamı nedir? Unsurları nitelikleriyle tanımlayanlar bu tanımla sudaki soğukluğun bilkuvve oluşunu kastettiklerini söylemektedirler. Böylece onlar suyun tanımındaki soğukluğu onun dışta bilfiil soğutma özelliği üzerinden kendisini gösterdiği suluk anlamına ilişkin varlığını dışta bırakmış olurlar. Suyun kendi bilfiil sahip olmadığı soğukluk niteliği ile başka şeyleri soğutması ise imkansızdır; ancak suyun soğuttuğunu varsayıyoruz. Zira burada suyun tanımındaki bilkuvve soğukluk, su olmak bakımından kendisine yakın olan unsurları bilfiil olarak soğutmaktadır. Peki kendisi bilkuvve olan soğukluk, nasıl oluyor da bilfiil başka unsurları soğutabilir? Bu noktada ortaya çıkan sorunun çözümü için İbn Sînâ, unsurdaki kuvvenin fiile çıkışa çok yakın bir kuvve olarak anlaşılması gerektiği ve onun bilfiil olmak için engelin kaldırılmasından başka herhangi bir şeye muhtaç olmadığını söyler. Dolayısıyla su niteliği ile değil de suluk sureti ile tanımlanırsa onda suretinin gereği olarak bulunan nitelik, karışımda diğer unsurlarla girdiği etkileşim sonucunda fiil özelliğinde eksilme yaşar; bu da onun fiil yani soğukluk niteliğinin "fiile çok yakın bir kuvve" haline inmesine sebep olur. Ancak karışımda veya onun soğukluk niteliğini baskılayan herhangi bir durumda söz konusu engel kaldırıldığı takdirde suretin gereği olan fail soğukluk niteliği defaten bilfiil hale gelir. Buradaki kuvve heyulanın kuvvesi değil; heyulaya gelen suretin gereği olan niteliğin kuvvesidir. Sudaki soğukluk ve su aracılığıyla ondan etkilenenlerin failidir. Niteliksel açıklama sahipleri de unsurların karışımda şiddetlerinin azalıp onları neyse o yapan kuvvelerinin ise karışım esnasında yakın kuvve (*el-kuvvetü'l-karîbe*) olduğunu söylemektedirler. Görüleceği üzere niteliklerin suretin gereği olarak kabul edilmemesi durumunda unsurun cevherîliği nitelik üzerinden tanımlanmakta ve bu sefer yakın olan kuvve, bizatihi o unsurun tanımını veren şeye dönüşmektedir. İbn Sînâ niteliksel mizâç açıklamasına dair bu fikri savunanların tamamı ittifak etmese de buna işaret ettiklerini söyler.[34]

[34] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 57-58, 6-4.

2.3. Bileşiklerde Mizâç Oluşumu: Birincil ve İkincil Mizâç Ayrımı

İbn Sînâ basit unsurların niteliklerinde meydana gelen değişimler ile onların birbirlerine dönüşmelerini sağlayacak şekilde bir mizâcın bozularak yerine başka bir unsuru alacak şekilde bir mizâç ve tam isti'dâd oluşumunu birbirinden ayırır. Cevherî suretin orada bulunmaya devam etmesi için niteliklerdeki değişimin mizâç bütünlüğünü bozmayacak sınırda durması gerekmektedir. Nitelikler bu bütünlüğü bozacak kadar değişime uğrarsa orada yeni bir mizâç oluşumu başlar ve başka bir unsurî sureti alacak şekilde tam isti'dâd oluştuğu anda bu hazırlık neye yönelik oluşmuşsa o suret tahakkuk eder.[35] İbn Sînâ bu durumun bileşiklerin mizâcı için de geçerli olduğunu söyler. Her bir bileşik cismin türselliği ve bireyselliğine özgü bir mizâcı vardır. Bileşiğin mizâcı eş-biçimli bir niteliktir ve mizâç bu nitelik durumunun korunması için iki zıt uç/taraf arasında sınırlanmış şekilde niteliksel olarak artma ve azalmayı kabul eder. Eğer bu sınır aşılırsa mevcut surete bürünmeyi gerektiren münasebet ortadan kalkar.[36] Burada basit unsurlar ile bileşikler arasında bir ayrım yapılması gerekmektedir. Basitler sözkonusu olduğunda niteliklerdeki sınır aşıldığında yeni bir mizâç ve isti'dâd oluşumu gerçekleşerek hangi unsura yönelik bir isti'dâd oluştuysa unsur ona dönüşür. Mesela havadaki sıcaklık niteliği suya dönüşecek kadar soğursa, yaşlık ve soğukluğun biraraya geldiği maddesel hazırlık, orada hava suretinin kalkarak su suretinin tahakkuk etmesi ile sonuçlanır. Oysa bileşik cisimler için böyle bir dönüşüm mümkün değildir. Yani türün bir ferdinin mizâcî bütünlüğünü kaybetmesi ne onun tür içinde başka bir ferde dönüşmesine doğrudan imkan verir ne de o türsel mizâcın bozulması ile orada başka bir türsel mizâç oluşumu gerçekleşip başka bir türsel tahakkuka imkan verir. Türün korunumu ve buna bağlı olarak türün bireyinin tekrar edilemezliği ilkesi gereğince böylesi bir dönüşüm bileşikler için mümkün değildir. Dolayısıyla bileşikler için ancak mizâçta niteliksel değişimlerden ve buna bağlı olarak mizâcın denge durumuna yaklaşmasından veya dengeden uzaklaşmasından söz edilebilir. Eğer bileşiğin mizâcı türsel suretini taşımaya imkan veren bütünlükten bir kere uzaklaştı ise orada fesâd gerçekleşir ve

[35] İbn Sînâ'nın bunu anlattığı yerler için bkz. İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 102-103, 16-5.
[36] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 103, 6-9.

türün ferdi ortadan kalkar. Türün başka bir ferdinin meydana gelmesi veya başka bir türselliğe dönüşümünden söz edilemez. İbn Sînâ **el-Kevn ve'l-fesâd'da** bileşiklerde bir türden başka bir türe dönüşü açıkladığı bir kısım bulunur. Buradaki bir türün başka bir türe dönüşümünü, canlılık sahibi türlerin birbirine geçişi olarak anlamamak gerekir. Burada söz konusu olan bitki, hayvan türleri veya insan türünün maddesel oluşumunun bütünüyle tamamlanmaya doğru ilerlediği aşamada oluşan tahakkukların birbirleri arasındaki geçişlilik yahut sindirim ile besinlerin vücut içerisindeki dönüşümleridir. Mesela buğdayın besin maddesi olarak vücuda girip kana karışması, ardından onun kemiklere, beyne ve diğer organlara dağılmasında görüldüğü gibi bir türsel dönüşümden söz edilmektedir.[37]

Bileşiklerin mizâçlarının farklı olmasının sebebi karışımlarındaki (*imtizâc*) unsurların oranlarının farklılığıdır. Oluşumlarında toprak unsurunun baskın olduğu bileşikler havada doğal bir şekilde yükselemeyen ve suda çöken madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Ancak toprak unsuru baskın olsa da bazı bileşik cisimlerin çökmemesi mümkündür. Bunun sebebi unsurun tek başına baskın olsa da hafif olan unsurların bütününde baskın olamamasıdır. Toprağın baskın olduğu karışımların dışında suyun ve havanın baskın olduğu karışımlar da vardır. Ancak İbn Sînâ bunların birbirinden ayırt edilmesinin, hangisinde havanın daha baskın hangisinde suyun daha baskın olduğunu belirlemenin güç olduğunu söyler. Çünkü bir cismin karışımında su unsuru baskın olsa da onda az da olsa hava ve ateş de bulunur. Karışımda suyun baskın olması ise tek başına dibe çökmek için yeterli değildir. Çökme olabilmesi için karışımdaki toprak unsurunun sudan daha fazla olması gerekmektedir. Havada yükselen şeylerin karışımında ateş unsuru baskındır. Toprak olan şeylerin bazılarının dibe çökmemesi ve bunun sebebinin toprağın unsurların bütünü üzerinde baskın olmaması olduğu gibi aynı şekilde ateş tek başına unsur olarak baskın olsa bile böylesi bir karışıma sahip olan ve havada yükselmeyen cisimler bulunabilir. Ateşin baskın oluşu bilkuvve olduğu gibi bilfiil olarak da bulunabilir. Bunun örneği canlıların bedenlerindeki "doğal sıcaklıktır (*el-hârru'l-garîzî*)". Bu sıcaklık bilfiil olduğunda ateş, karışımdaki diğer unsurlar üzerinde baskın hale gelir.[38]

[37] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 45, 3-8.
[38] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 103, 8-22.

İbn Sînâ'ya göre unsurların bileşiklerdeki baskınlığı iki şekilde gözlemlenir. Unsurlar niceliksel açıdan baskın olabileceği gibi nitelik ve kuvve bakımından da baskın olabilir. Nicelikte baskın olan bir unsurun fiilî ve infiâlî olarak niteliksel açıdan baskın olmadığı görülebileceği gibi tam tersi de mümkündür. Fiilî ve infâlî nitelikte baskın olmasa dahi niceliksel açıdan baskın olan unsurun, mutlak olarak meyilde de baskın olduğu görülür. Çünkü meyil cisimlik suretinden dolayı suretin daimî bir gereğidir. Bu sebeple de fiilî ve infiâlî niteliğin gereğinden daha güçlüdür. Eğer meyil suret için daimî bir gerek olmasaydı onu ortadan kaldıracak güçlü bir engel oluştuğunda meyil ortadan kalkardı.

Unsurların niteliksel olarak baskın veya baskın olmama durumlarını etkileyen önemli faktörlerden birisi de harici sebeplerdir. Bu etki sebebiyle genellikle baskın olmayan unsur, baskın hale gelir. Dışsal etken nitelik güçlenip galip olana kadar ona etkide bulunur ve onu kendisine benzer şekilde galip hale getirir. Böylece karışımda mağlup olan unsur baskın hale gelir.[39]

Mizâç teorisini dört unsurdan oluşan ilk karışımın nasıl gerçekleştiği ve sonrasında ortaya çıkan çok farklı bileşenlerin kombinasyonları ile hem türsel hem de bireysel çeşitliliği sağlayan **ikincil mizâç tasviri**ni birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bir tasnif yapmak gerekirse dört temel niteliğin farklı ikili kombinasyonlarının tekabül ettiği ateş, su, hava ve toprak unsurları yani oluş bozuluş evreni olan ay-altı alemde hem kendileri oluşan-bozulan ve birbirine dönüşen bu basit unsurlar hem de bu basit unsurların biraraya gelip karışmasının keyfiyeti oluş-bozuluşa dair **"birincil mizâç tasviri"**ne işaret eder. Bu bağlamda mizâç teorisinin odaklandığı nokta dört unsurun karışmasının keyfiyeti ve karışım sırasında dört unsurun nasıl bulunduğudur. Dört unsur karışımda suretleri korunarak mı var olur, yoksa suretleri olmaksızın nitelikleri mi korunur? Niteliklerinin korunması bilkuvve midir yoksa eksiltilmiş fiil halinde mi bulunur gibi sorulara cevap arandığı kısım burasıdır. Yukarıda ele alındığı üzere İbn Sînâ'nın **el-Kevn ve'l-fesâd'ın VI.Fasıl**'ında atıfta bulunduğu, tartışıp kendi görüşünü vaz ettiği üzere ilk karışım tasvirinde unsurların bulunuş keyfiyeti Aristoteles tarafından **Oluş ve Bozuluş** eserinde ortaya atılmış ve bilkuvve niteliklerin korunduğu şeklinde bir cevabın

[39] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 104, 1-10.

geliştirildiği; sonrasında Aristotelesçi ve Yeni Platoncu şarihlerin ele aldığı bir problem alanı olmaya devam ettiği görülmüştür.

İkincil mizâç tasviri ise alemdeki ilk bileşimin oluşu sonrası türeyen tüm türsel ve bireysel çokluğun kendisine izafe edildiği açıklama olan **"türsel çokluk ve bileşik cevherî dönüşüme nispetle olan mizâç tasviri"**dir. Buradaki **açıklama ise maden, bitki, hayvan türleri ve insanın oluşumunu hazırlayan farklı bileşiklerin ortaya çıkma sürecine tekabül eder**. İkincil mizâç tasvirinin altına giren çeşitler aşağıdaki başlıkta ele alınacaktır. İbn Sînâ bu ana türleri mizâç bakımından birbirinden ayıran şeyin temelde ne olduğu sorusunu sorar ve türlerin tahakkuku sonrasında sahip oldukları ikincil yetkinliklere ilişkin kuvvelilik durumlarına nispetle onların mizâçlarının basitten karmaşığa doğru gittiğini söyler. Bu çıkarımı sağlayan temel husus, doğal nesnelerin sergiledikleri fiiller ve bu fiillere ilişkin kuvvelerin çokluğu ve kompleksliğidir. Madenlerin oluşumunda basit unsurların çok temel karışımları söz konusudur. Bu sebeple madenlerden bitkilerde olduğu gibi iradesiz ancak çoklu hareket meydana gelmez veya iradeli harekete sahip olan hayvanlar iç ve dış idrak güçlerine sahip olmaları bakımından bitkilerden ayrılır; daha komplike ve birbiriyle ilişkili davranışlar sergilerler. Elbette her bir türsel mizâç açıklamasını sonuna kadar indirdiğimizde elimizde kalan yine dört temel niteliğin karışımı sonucunda ortaya çıkan ilk karışıma ilişkin açıklama olacaktır ve burada yine suretlerin korunmuş ve niteliklerin ise eksiltilmiş fiil halinde olduğu söylenecektir.

Daha önce açıklandığı üzere İbn Sînâcı oluş teorisi içerisinde türler arası geçiş söz konusu olmadığı için türsel değişimi mümkün kılan bir mizâç değişiminden söz edilemez. Ancak özellikle doğal nesnelerin ve hatta ilaçlar gibi yapay nesnelerin sergilediği ikinci yetkinliklere ilişkin değişimler mizâcın değişmesi üzerinden açıklanır. Hayvan veya insan bedenindeki her türlü hastalık ve patolojik durum, onun sağlıklı halde denge durumunda olan mizâcının falanca nitelikler ve onların farklı oranlarda biraraya gelmelerinden oluşan hıltların dengesinin bozulması, dolayısıyla mizâçtaki karışım dengesinin bozulması üzerinden açıklanır. İnsanın sergilediği iradî-ihtiyârî hareketler ve bunların ahlâka konu olan değişimleri de yine bedenin, organları ve ruhun mizâcını kapsayacak şekilde beden bütününde meydana gelen değişiklikler üzerinden açıklanır. Kuşkusuz burada bir suretin gidip diğerinin gelmesini sağlayan bir mizâç değişimi sözkonusu değildir.

Doğal nesnenin cevherî ortadan kalkmaksızın onda gerçekleşen her tür arazî değişim ise mizâcın elverişliliği veya hastalıkta olduğu gibi mizâcın yapısındaki unsurların oranlarının bozulması durumunda aslî halinde döndürülmesinde olduğu gibi geçici durumlardır.[40] Öyleyse **"türsel çokluk ve bileşik cevherî dönüşüme nispetle olan mizâç tasviri"** mizâcın yapısında ortaya çıkan değişimlere işaret etmek üzerine kuruludur ve burada mizâcın bütünüyle bozulup başka bir şeye dair bir cevherî dönüşümün olmasından söz edilemez. Bir türün ferdinin neden falanca davranışı sergilediği veya neden şu davranışa yatkın olup diğerinde zorlandığına ilişkin sorular latif bir cisim olan ve kalpte bulunan ruhun mizâcında baskın olan unsurla ilişkili olarak açıklanmaktadır.

İbn Sînâ unsurların, sıvıların ve organların mizâcını oluşturan karışımı birbirinden ayırır. Ona göre canlılarda farklı bileşim (*terkîb*) çeşitleri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, **hakikî ve birincil olan mizâçtır (*el-mizâcu'l-evveli'l-hakîkî*)** ve dört temel niteliğin karışımı ile ortaya çıkmaktadır. Nitekim yumuşaklık, sertlik, pürüzlülük gibi ikincil dokunulur nitelikler bu kapsamda değerlendirilmez. Canlıların bileşimindeki **ikincil mizâçlar ise sıvı karışımların (*hılt*) mizâcıdır**. **Organlar da bu sıvı karışımların benzer parçalarının biraraya gelmesinden oluşmuştur.**

Nitekim buna bağlı olarak canlıların bileşiminde ortaya çıkan **üçüncül mizâçlar ise organların mizâcıdır**. İbn Sînâ, terkib olarak kendisinden sonraki bileşimleri önceleyecek şekilde ilksel olan unsurların bileşiminin, kendisinden sonra gelen sıvı karışımlarda ve sıvı karışımlar aracılığıyla da organlarda bulunduğunu söyler. Önce gelen sonra gelenin doğasında bulunmak içindir. Nitekim heyula ve suretin mizâcı, hıltlar, eş-biçimli parçalardan oluşan et, kemik, doku gibi organların tamamı vücutta alet olan organların (*a'zâun âliyetun*) meydana gelmesi içindir. Bu alet organlar aracılığıyla canlılardan canlı olmaları bakımından sahip oldukları fiiller meydana gelir. Eğer hayvan doğasının teşekkülünden kastedilen eş-biçimli organların meydana gelmesi olsaydı bu durumda onları türsel olarak birbirinden farklı kılacak organların meydana gelmesine ihtiyaç olurdu. Ayrıca eş-biçimli organların yapısında tek bir unsursal niteliğin baskın olduğu söylenmiştir. Mesela kemiklerde toprak unsuru

[40] Mizâcın yapısındaki bu türden değişimler hakkında İbn Sînâ'nın açıklaması için bkz. İbn Sînâ, **el-Kânun fi't-tıbb**, çev. Esin Kahya, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995, C. I, s. 228.

baskınken; ette hava unsuru baskındır. Oysa alet organlarının mizâcında tek bir unsurun baskın oluşundan söz edilemez. İbn Sînâ'nın hayvanların alet organlarının mizâcının, eş-biçimli olmadığını söylemesi ve buna yönelik ispatı, Aristoteles'in bu yöndeki açıklamasına dair bir eleştiridir. Nitekim konunun devamında İbn Sînâ, Aristoteles'e atıfla aktardığı üzere Aristoteles'e göre canlıların fiilleri onların sahip olduğu eş-biçimli organlar yoluyla meydana gelmektedir. Hissetme ve hareketin ilkesi olan organ, dokunmayı hissetme ve dokunanı hissedenin ilkesi olarak bulunur. Dolayısıyla organın cevheri eş-biçimli parçalardan oluşur ve eş-biçimli parçalardan oluşan organlar arzu ve öfkeye yönelik hareketin ilkesi olur. İbn Sînâ'nın eleştirdiği şey ise eş-biçimli parçaların ancak temel yapılar olan et, kemik v.s gibi yapılar olduğu; et ve kemik olmaları bakımından bunlardan hayvanlara özgü his ve harekete dair fiillerin meydana gelemeyeceği yönündedir. Hayvandan her iki temel kuvve yönünden ortaya çıkacak farklı farklı fiillerin meydana gelebilmesi için o fiilleri mümkün kılacak yapılara sahip olan ve eş-biçimli parçalardan değil; hıltların kendilerine özgü şekilde oluşturduğu mizâçlar sonucunda teşekkül etmiş farklı farklı organlara ihtiyaç bulunmaktadır.[41]

2.4.Türlerin Oluşumunda Mizâç ve İsti'dâdî Hazırlık: Fiziğin Temel Alt Metinleri Üzerinden İnceleme

Önceki bölümlerde ele aldığımız üzere İbn Sînâ oluşa gelmeyi önceleyen süreçteki isti'dâdî hazırlık ve mizâç oluşumuna ilişkin ilkeleri **Metafizik** bahislerinde, teorik fizik konularının ele alındığı **eş-Şifâ: es-Semâu't-tabi'î** ve İbn Sînâ'nın diğer metinlerindeki teorik fizik bahislerinde ele alınmaktadır. **Semâ ve'l-a'lem**, **el-Kevn ve'l-fesâd**, **Ef'âl ve'l-infi'âlât** eserleri ise ikinci düzey teorik metinlerdir. Zira burada ay-altı alemdeki türlerin oluşumunu önceleyen süreçlerin analizi yapılmaktadır. **Semâ ve'l-a'lem**'de ise gökcisimleri ve bilhassa ay-altının en üst kısmında bulunan felek-i muhitin halleri, göksel cisimlerin unsurların oluşumuna olan etkisi incelenir. **el-Kevn ve'l-fesâd**'ta unsurların niteliklerin mizâcı, unsurların imtizâcı esnasında suretleri ve

[41] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hayevân**, hzr. İbrahim Medkur, Mısır, [y.y.], 1970, s. 189-190.

niteliklerinin bulunuş keyfiyeti, birbirlerine dönüşümlerinin mahiyeti ve daha kompleks bileşiklerin temeli olmaları incelenir. Unsurların karşılıklı etkileşimleri sonucunda onların bileşimlerinin farklı düzeylerde karmaşık mizâçlar ortaya çıkarması onların etki ve edilgi durumlarına göre şekillenir. Dolayısıyla unsurlardan bileşiklere ve türsel çeşitliliğe geçiş için unsurların farklı etkileşimlerinin ortaya çıkış keyfiyetinin incelenmesi gerekmektedir. Unsurlardan sonraki en basit karışımlar madenler olduğu; göksel cisimlerin etkileşimleri sonucunda meteorolojik hadiseler ortaya çıktığı için **Şifâ** içerisinde fiziğin ikinci düzey teorik metinlerinden sonra türlerin oluşumunun ele alınmaya başlandığı eser **el-Meâdin ve'l-âsâru'l-ulviyye**'dir (Madenler ve Meteorolojik Hadiseler). Unsurlar ve madenler beslenme, büyüme, üreme gibi temel canlılık fonksiyonlarına sahip olmadıkları için inorganik canlılardır. Ancak madenler temel niteliklerden değil onların farklı kombinasyonlarla biraraya gelmelerinden oluştukları için unsurlardan ayrıdır ve oluşan ilk türler grubundadır. Madenlerin ardından bitki ve hayvan türlerinin oluşumuna geçmeden önce canlılık veren ilke olarak "nefs sahibi olma" ve farklı nefs türlerinin birbirinden ayrışmasını açıklamak üzere **Kitabu'n-nefs** yer alır. Burada nâtık nefsin özellikleri ve idraki ise fiziğin sınırlarını aşan ve metafizikteki varlık ve bilgi meseleleri ile irtibatlı olarak ele alınması gereken kısımlardır. Bunun ardından bir tür olarak bitki ve onun alt türlerinin oluşumunu ele alan **Kitabu'n-nebât** fiziğin bir diğer türsel açıklama metnidir. En son kısım ise iradeli hareket eden canlıların ve alt türlerinin incelendiği **Kitâbu'l-hayevân**dır. Hacim bakımından **Şifâ** içerisindeki en kapsamlı metin olan bu eser, Aristoteles'in hayvanlara dair üç ayrı eserinin Yahya b. Bıtrîk (ö. 200/815 [?]) tarafından yapılan Arapça çevirisi[42] ile biraraya getirilmiş versiyonu takip eder şekilde **Canlılar Üzerine Araştırmalar (Ton peri ta zoia historion), Canlıların Parçaları**

[42] Göksu, çevirinin Yahyâ bin Bıtrîk'e aidiyeti ile ilgili kuşkular bulunduğunu zikreder ve metnin büyük ihtimalle Arapçaya Süryanice'den çevrildiğini söyler. Süryanice veya Yunanca olma ihtimali bulunan kaynak metnin kendisinin Aristoteles biyolojisine dair üç kitabın biraraya getirilmiş hali mi olduğu yoksa çevirmen tarafından bu üç metnin biraraya getirilerek **Kitâbu'l-hayevân** başlığı altında çevrilmiş hali olup olmadığı ise belirsizdir. Bkz. Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021, s. 2. Dahası metnin Bıtrîk tarafından yapılan Arapça çevirisinden daha iyi bir Süryanice çevirisi bulunduğu Yahyâ b. Adî (ö.364/975) tarafından iddia edilmiştir. J. Brugman- H. J. Drossaart Lulofs, **Aristotle Generation of Animals The Arabic Translation Commonly Ascribed To Yahya Ibn Bitriq**, 1971, Brill, s.1-2; Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983'nden aktaran Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 53.

Üzerine (Peri zôôn moriôn) ve **Canlıların Oluşumu (Peri zôôn genêseôs)** adlı eserleri içerir.[43] **Kitabu'l-hayevân**'ın çevrilmesi ile birlikte Aristotelesçi içeriğin İslam bilimi içerisinde **Canlılar üzerine Araştırmalar** eserinin içeriğini takip eden, zoografik ve ansiklopedik olarak canlılardan bahseden eserler yazıldığı söylenmelidir.[44]

İbn Sînâ'nın yazdığı **Kitâbu'l-hayevân**'ın hem Aristoteles sonrası Meşşâî felsefe içerisinde hem de öncesindeki İslam biyoloji çalışmalarından ayrı bir yere konumlandıran iki hususiyeti vardır. Bunlardan ilki Aristoteles'in gerek Aristotelesçi gerekse de Yeni Platoncu takipçileri tarafından çok sayıda şerhe konu edilen **Metafizik, Fizik, Kategoriler** gibi eserlerinin aksine biyoloji eserleri üzerine yazılmış kuşatıcı şerhi bulunmaması ve İbn Sînâ metninin bunun için bir ilk olmasıdır.[45] İkincisi ise Aristoteles'in üç eserinin **Kitâbu'l-hayevân** olarak çevrilmesinin ardından bütünlüklü ve kapsamlı olarak bu eserin bilimsel çerçevesini dikkate alarak yazılmış bir eserin bulunmaması ve bu bakımdan metnin İslam bilimi içerisinde de bir ilk olmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ Helenistik felsefî eğitim müfredatını bütünlüklü bir şekilde inşa ettiği **Şifâ** külliyâtı içerisinde **Kitâbu'l-hayevân**'ı yeniden ele almıştır. Göksu, İbn Sînâ metninin en hacimli kısmının **Canlıların Parçaları Üzerine** olan kısım olduğunu söyler ve bunu İbn Sînâ'nın tabip olması hasebiyle canlıların organları ve parçalarına ilişkin ayrıntılı teşrih bilgisi olmasına bağlar. Zira İbn Sînâ her üç kitapta da Aristoteles'in ilgili eserlerini ana çerçevesi ve içeriği itibariyle takip etse de Aristoteles sonrası canlılar bilimi ve tıbbın geldiği noktada yeni ve ayrıntılı bilgiler verir.[46] Ayrıca kitapları fasıllara ayırarak onları başlıklandırıp tasnif eder.[47]

---

[43] Aristoteles'in biyolojiye dair çalışmaları onun tüm külliyatının dörtte birlik kısmına tekâbül eder ve dolayısıyla bilimsel araştırmalarının önemli bir parçasını oluşturur. Onun bu üç kitap dışında canlılar bilimine dair eserleri şunlardır: **Canlıların Hareketi Üzerine (Peri Zôôn Kinesis), Canlıların Gelişimi Üzerine (Peri Poreia Zôôn), Doğa Üzerine Kısa İncelemeler (Parva Naturalia), Nefs Üzerine (Peri Psykhê)**. Bkz. Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 1-2.

[44] Asma (ö. 216/831), Câhız (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Mes'ûd (ö. 345/956)'un da aralarında olduğu bir çok isim bu alanda eser kaleme almıştır. Bkz. Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 3.

[45] Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s.31.

[46] İbn Sînâ'nın konuları ele alırken onlara ilişkin kendi yaklaşımı ve ayrıntılı tartışmayı, Aristoteles'i takiben metnin ana akışını verdikten sonra ayrı yerlerde yaptığına dair bir değinisi için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hayevân**, s. 51, 4-5.

[47] Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s.57, 65, 67.

İbn Sînâ **Şifâ** külliyatı içerisindeki diğer kitaplardan farklı olacak şekilde **Kitâbu'l-hayevân**'ı metinsel bağlam ve lineer akıştan kopmayacak şekilde şerh etme yoluna gider. Bunu yaparken kendi biyoloji ve tıp bilgisine göre bazı yerleri ayrıntılandırır; bazı kısımları atlayarak özetleme yoluna gider. Göksu, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi içeriğe en çok müdahale edip güncellediği kısmın **Canlıların Oluşumu** kitabı olduğunu söylemektedir.[48] İbn Sînâ'nın **Kânun fi't-tıb** eserinden tıbba dair ayrıntıları vermesinden de görüleceği üzere **Kitabu'l-hayevân**'ın içeriği canlılar bilimi ve tıbbın kesişimi bağlamında şekillenir. Remle Kruk ise **Kitâbu'l-hayevân**'ın **Şifâ** külliyatı bağlamında en son telif edilmesini, kitabın Meşşâî bilim paradigmasından ziyade tıp literatürüne yakın olarak konumlandırılması şeklinde yorumlar.[49] Felsefe geleneği karşısında tıp geleneğine yakınlık üzerinden kurulan bir çıkarım yerine İbn Sînâ'nın kurucu bir filozof olmasının yanısıra dönemindeki tıbbî bilgiyi en yetkin olarak temsil eden ve yeni yöntemler geliştiren tabip olması ve Aristoteles'ten sonra bin beşyüz yıllık süre zarfında gelişen biyoloji ve tıp birikimini esere yansıtması olarak okumak daha doğru olacaktır. Nitekim kitabın içeriği ve ayrıntısındaki **Kânun** etkisi ve tıp bilgisine nispetle Göksu, **İbn Sînâ'nın biyolojiyi insan anatomisi ve fizyolojisini merkeze alacak şekilde kurguladığını** söylemektedir.[50]

---

[48] Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s.iii. İbn Sînâ'nın **Şifâ/ el-Medhâl**'inin giriş kısmında yazdığı metninde Cüzcânî, filozofun **Kitâbu'l-Hayevân** ve **Kitâbu'n-Nebât**'ı yazarak **Şifâ** külliyatını tamamladığını; **Kitâbu'l-hayevân**'ın büyük bir kısmında Aristoteles'i takip edip bazı yerlerde ilgili meselelere eklemeler yaptığından söz etmektedir. Bkz. Avicenna**, Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge *içinde***, haz. Silvia di Vincenzo, Berlin, De Gruyter, 2021, s.8; krş. İbn Sînâ**, el-Medhal (Mantığa Giriş)**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2006, s. 229. Öte yandan İbn Sînâ **el-Medhal**'in Birinci Makalesi'nde Şifâ mantık kısmının ardından doğa bilimine ilişkin eserleri yazdığını; ancak bu kısımdaki çoğu konuda Aristoteles'in doğa bilimi alanındaki tümel meseleleri incelediği teorik fizik metinlerinden (*tasnif*) ve tikel meseleleri incelediği fiziğin alt metinlerine dair eserlerinden (*tezâkîr*) ayrıştığını belirtir. bkz. Avicenna, **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge *içinde***, s. 16; İbn Sînâ, **el-Medhal**, s. 4. Burada geçen tasnif kelimesinin teorik fiziğe ilişkin tümel meseleleri ele alma "tezâkir" kelimesinin ise fiziğin tikel bilimlerinin ele alındığı metinlere işaret ettiğine dair açıklamalar için bkz. Silvia di Vincenzo, **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge (Commentary),** s. 269.

[49] R Kruk, "İbn Sînâ On Animals: Between the First Teacher and the Physician", J. Janssens y D. de Smet (comps.), **Avicenna and his Heritage**, Lovaina, Leuven University Press, 2002, s. 325'den aktaran Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 322.

[50] Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s.323. Göksu, Kruk'un İbn Sînâ'nın **Kitâbu'l-hayevân**'ının Galenci tıp ve Aristotelesçi biyoloji arasında bir uyumlandırma çabası olduğuna ilişkin yorumunu abartılı bulduğunu söyler. Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 324.

Kitâbu'l-hayevân'ın İbn Sînâ doğa felsefesi içerisinde konumlandığı yer ve kitabın içeriğine ilişkin bilginin ardından canlıların oluşa gelme süreçlerinde mizâç ve isti'dâdın nasıl konumlandırıldığına ilişkin açıklamalara geçilebilir. İbn Sînâ'nın canlıların oluşumunu insan anatomisi ve fizyolojisini merkeze alacak şekilde inşa etmesinden hareketle **Kitâbü'l-hayevân**'ın içeriği, **Kitâbü'n-nefs** ile birlikte yer yer de **Kânun fi't-tıb**'daki ilgili açıklamalara atıfla ele alınacaktır.

2.4.1. eş-Şifâ/Kitâbül-hayevân ve Kitabü'n-nefs Bağlamında Hayvanlar ve İnsanlarda Mizâç ve İsti'dâd Süreçlerinin Analizi

İbn Sînâ **Kitâbü'l-hayevân**'da mizâç tanımını zikrederek mizâcın ***(1)*** mutedil mizâç ve ***(2)*** mutedil olmayan mizâç olmak üzere sınıfları bulunduğunu söylemektedir. Mutedil mizâç ise ***(1a)*** mutlak olarak mutedil mizâç ve ***(1b)*** hayvan türlerine göre değişen mutedil mizâç olarak ikiye ayrılmaktadır.[51] İbn Sînâ burada doktorların insan bedenine dair araştırmalarında kullandığı mutedil mizâcın anlamının bilinmesi gerektiğini söyler. Mizâcın itidal üzere olması yani denge ve belirli bir nisbete uygunluk halinde bulunmasının ne anlama geldiğini bu bağlamda açan İbn Sînâ, mutedil mizâç ile kastedilen anlamın, mutlak anlamda eşitleyici bir dengelilik anlamına gelen teâdül kökünden değil; bölümleme/taksim etme anlamındaki adl'den türetildiğini söylemektedir. Bununla da bedenin maddesel bütünlüğünün tamamlanması için yeterli olan karışımın itidali veya mesela insan türünden bir ferdin türsel mizâcının tamamlanması için gerekli olacak şekilde niceliksel ve niteliksel olarak belirli bir orana/itidale kavuşmuş organın uygunluğu da kast edilmiş olabilir. İnsan türüne dair bedensel bütünlük veya o bütünlüğün bir parçası olan organın türe özgü olacak şekilde itidale kavuşması ile mükemmel olma anlamında mutlak mutedil olma hali kastedilmemektedir. İbn Sînâ'nın yukarıda yaptığı ayrımı dikkate alırsak, belirli bir türsel vasatı ortaya çıkartacak bir mutedillik durumunun ardından gelecek ve o türün en yetkin itidal durumunu ifade edecek mutlak mutedil olma, ancak türün

[51] Mutedil ve mutedil olmayan mizâç çeşitlerinin bu minval üzere bir başka tasnifi için bkz. İbn Sînâ, **el-Kânun fi't-tıbb**, C. I, s. 11-12. Hayvanların oluşumunun muhtasar anlatımı için bkz. İbn Sînâ, el-**Mebde ve'l-meâd**, s. 93-96.

ferdi tahakkuk ettikten sonra ortaya çıkar. İbn Sînâ'nın **Kitâbu'n-nefs**'te yaptığı açıklamalara göre canlılar arasındaki en üst tür insan olduğuna göre mutlak anlamda itidal halinde olma da ancak insan türüne hastır ve neredeyse türünün diğer fertlerinden o insanı ayıracak bir durumda olmayı ifade eder.[52]

Karışımda sıcak olan unsurun ısıtmasıyla soğuk olan unsurun soğutması eşit olursa, sıcaklık ve soğukluk dengede olur. Aynı şekilde kuruluk ve yaşlık niteliklerinin etkinliği de eşit seviyede olduğunda **mutlak mutedil karışım (*el-imtizâcu mu'tedilen mutlaken*)** ortaya çıkmış olur. Eğer sıcak ve soğuğun etkisi dengede olsa da yaşlık kuruluğa baskın olursa **yaş karışım**; bunun aksi olarak kuruluk baskın olursa **kuru karışım** ortaya çıkar. Benzer durum yaşlık ve kuruluğun etkilerinin dengede olduğu ancak soğukluğun sıcağa karşı baskın olması durumunda **soğuk karışım**; sıcaklığın soğuğun etkisine baskın olması durumunda ise **sıcak karışım** ortaya çıkar. Buradaki unsurların niteliklerinden birinin karışıma baskın olması ile mutedil olmayan mizâçlar oluşur. Bunun yanı sıra unsursal niteliklerin ikisinin bileşimin oluşturduğu baskınlık ile itidal dışında olan mizâç çeşitleri de bulunmaktadır. Birbirine zıt olan iki unsurun niteliklerinin etkileşimi sonucunda karar kılmanın iki nitelik üzerinde gerçekleşmesidir. Böylelikle baskınlık durumlarının oluşturduğu bileşime göre sıcak-kuru, soğuk-kuru, sıcak-yaş ve soğuk-yaş bileşik niteliklerinin baskın olduğu mizâçlar ortaya çıkar.[53]

İnsan mizâcı söz konusu olduğunda mutedil mizâcın birinci anlamı, insanın kendisi dışında mevcut olan tüm canlılara kıyasla itidale en yakın mizâca sahip bulunmasıdır. Bu durum ortada olmaktır (*urz*) ve uç noktada bulunma veya rastlantısal olarak itidal noktasında bulunma anlamlarını dışlar. Zira fazlalık açısından uç (*ifrât*) ile azlık açısından uç *(tefrît*) olan iki sınır arasında ortada bulunma anlamında kullanılır ve bu iki sınır içerisinde ortada olma halinin dışına çıkıldığında insan mizâcı meydana gelmez.

İbn Sînâ mutedil olmaya dair yaptığı ikili ayrımın ardından insan bedenini dikkate alacak şekilde mutedil olmanın farklı vechelerini çok daha ayrıntılı olarak analiz eder. Farklı bulunuş durumlarına göre insan bedeni açısından **sekiz farklı**

[52] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 192.
[53] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 58, 5-21.

mutedil olma hali bulunur. İbn Sînâ öncelikle bunları tek tek sıralar ve ardından her birini ayrıntılı olarak açıklar: **Birincisi**, türün kendisi dışında kalan şeylere kıyasla itidal bakımından farklılaşmasıdır. **İkincisi**, türün kendi içerisinde bulunanlar bakımından; **üçüncüsü**, türe mensup sınıfların birbirlerine kıyaslanması açısından; **dördüncüsü**, türün sınıflarından birine mensup olan ferdin kendi zatındaki hallerin kendisi dışındaki fertlerden farklılaşması açısından; **beşincisi**, türe özgü organın kendi türü ve sınıfı dışında kalanlardan organ olarak farklılaşması bakımından; **altıncısı**, ferdin kendi zatındaki durumların farklılaşması açısından; **yedincisi**, organın bulunduğu bedenin diğer organlarından farklılaşması açısından ve **sekizincisi** organın kendisine nispetle ortaya çıkan durumların farklılaşması ve düzenlenmesi açısından itidal üzere olma ayrı ayrı incelemeye tâbî tutulur. Bu durumları zikretmesinin ardından İbn Sînâ her birini ayrıntılı olarak ele alır.[54]

İkinci itidal anlamı, birincisinde insan türüne özgü kuşatıcı mizâcın (*mizâcu'l-arîz*) iki ucu arasında bulunan aracı hale (*vâsıta*) tekâbül etmektedir. Türün içerisinde büyüme ve gelişme bakımından belirli bir yaşa ulaşmış olan sınıf içerisinden itidalin yetkin hali bulunur. Elbette bu hal, mutlak itidal hali değil; vücudun belirli bir yetişkinlik noktasına ulaşması bakımından kendi gayesinde içerilen sınırlara ulaşması anlamında kavuştuğu dengelilik halidir. Zira yukarıda da geçtiği üzere türün bir ferdinin mutlak itidal hali üzere olması oldukça güç bir şeydir. İnsan ancak zikrolunan mutlak itidale yakınlaşabilir ki bunun ortaya çıkması da rastlantısal (*ittifâk*) bir şekilde olmaz. Zira İbn Sînâ'ya göre bedenin itidale kavuşması için organların belirli niteliklerinin öne çıkması ve bunların birarada eş-düzey bir denklik (*tekâfu'*) içinde olmaları gerekmektedir. Mesela kalpteki sıcaklığın, beyindeki soğukluğun, karaciğerdeki kuruluğun ve kemiklerdeki yaşlığın eş bir denkliğe sahip olması ve birindeki niteliğin diğerinden oransal olarak sıcak-soğuk kuru-yaş olma açısından fazla veya az olmaması gerekir. Böylesi bir denklik ve oran olduğunda mutlak itidale yaklaşılmış olur.

İbn Sînâ'ya göre organların kendileri açısından taşıdıkları niteliğin itidal üzere olup olmaması ile diğer organlarla oluşturacakları bütüne nispetle birbirlerine kıyasla taşıdığı nitelikler birbirinden ayrı değerlendirilmelidir. Nitekim mizâç mutedil olması

[54] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 192-193.

açısından değerlendirildiğinde ikincisi yani birbirlerine olan nispetleri dikkate alınarak bakılır. Merkezi organların (*el-a'zâu'r-reîse*) kendileri açısından mutlak anlamda itidale sahip olduğu söylenemez. Mesela kalp sıcaklık ve ıslaklık nitelikleriyle öne çıkmaktadır. Zira canlılığın ilkesi olan kalp ve kalpte bulunan ruh, ifrat derecesinde sıcak ve yaştır. Böyle olması da bir gerekliliktir çünkü canlılık sıcaklıkla; büyüme ise yaşlık ile meydana gelir. Ayrıca sıcaklık yaşlığı güçlendirir ve onu besler. Bu bağlamda merkezi organlar olan kalp, beyin ve karaciğerin her biri ifrat seviyesinde belirli niteliklerle öne çıkarlar. Üç merkezi organdan soğukluk ile öne çıkanı beyindir. Hiçbir zaman kalpteki sıcaklığa denk olamayacak şekilde soğuktur. Karaciğer ise kurudur ve kuruluk bakımından ona yakın olan kalptir. Ancak kalpteki kuruluk, hiçbir zaman beyin ve karaciğerdeki kurulukla denk bir seviyeye gelmez. Bu anlatımdan anlaşılacağı üzere bu organların birbirlerine denk gelerek bütünlüklü bir itidal oluşturmaları beynin soğukluğu veya kalbin kendinde sıcaklığı bakımından değil; kalbin diğerlerine nispetle sıcak; beynin diğerlerine nispetle soğuk olması ve onların birlikteliğinden itidal üzere olan bir mizâcın ortaya çıkmasıdır.[55]

Üçüncüsü, birinci kısımdan daha dar bir kapsama sahiptir. Zira burada türün içindeki sınıfların birbirine nispetle ortaya çıkan itidal durumundan söz edilmektedir. İbn Sînâ burada insan topluluklarının (*sınıf*) ve onların ortaya çıkardığı birbirinden farklı toplumların bulundukları yerin iklimi ve çevresel şartlarına nispetle itidale yakın veya uzak bir mizâca sahip olmalarını dikkate alır. Mesela hava ve çevresel koşulları açısından aşırı sıcak veya aşırı soğuk olmayan ılıman kuşak iklimler, mizâç olarak itidale daha yakın insan topluluklarının doğup yaşamasına imkan vermektedir.

Dördüncüsü; dengede olan bir iklimsel mizâçta yaşayan insan ferdinin, kendi içinde yaşadığı toplum içerisinde itidale en yakın mizâca sahip olmasıdır.[56]

Beşinci kısım; bu kısımdaki itidal ise anlam olarak bir ve üçüncü kısımdan daha dardır. Zira burada söz konusu edilen dışta mevcut olan belirli bir ferttir ve o ferde özgü olan mizâçtır. Her bir şahıs ilksel türsel mizâca sahip olması bakımından türün diğer fertleriyle ortak olan ama kendisine özgü olarak tahakkuk eden bir mizâca sahiptir. İşte kişiye özgü olan bu mizâcın kendisiyle kıyaslanan diğer fertlerin ifrat

[55] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 193-194.
[56] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 194.

veya tefrit uçlarına yakın bulunmalarına nispetle itidale daha yakın olduğu söylenebilir. **Altıncısı** fertte ifrat ve tefrit arasında gelişen ortada olan durumlardır. Mutedil bir mizâç oluştuğunda o mizâcın gerektirdiği özellik/fazlalık olarak o şahısta tahakkuk eder. Fertte ortaya çıkacak her yeni özellik veya durum mizâçta oluşacak bir fazlalığı gerektir. Aynı durum mutedil olmayan mizâçta ortaya çıkacak yeni durum ve özellikler için de geçerlidir.

Yedincisi, tür için gerekli olan her bir organın kendisine özgü mizâcı bakımından farklılaşması açısından her bir organın mizâcının itidal üzere olmasıdır.[57] İbn Sînâ bedeni bütünlüğü ortaya çıkarması bakımından organların birbirine nispetle ortaya çıkan itidal durumlarını ikinci anlam içerisinde temel üç organın birbirine nispeti üzerinden ele almıştı.[58] Diğer organlar kendileri açısından dikkate alındığında mizâç olarak itidale en yakın olanın et ve cilt olduğu söylenebilir.[59]

Sekizincisi ise, organların mizâcında ortaya çıkan farklılaşmaların düzenlenmesi açısındandır ki niteliklerdeki dengenin bozulması sebebiyle yapılacak tedaviler, mizâcı dengeye kavuşturma amacı taşır. Bu bakımdan ilaçların da mizâcı bulunur. Ancak ilaçların mizâcı onların kendilerine nispetle değil; etkide bulunacağı bedende yapacağı niteliksel değişime nispetledir. Mesela insan bedeni ateşlendi ise onun bedensel bütünlüğüne zarar verecek yani mizâcında olması gerekenden fazla bir ateş ortaya çıkmıştır. Bu ateşi düşürüp onu mutedil sıcaklığa kavuşturmak üzere beden, soğuk bir karışıma/mizâca sahip bir ilaç ile tedavi edilir. İşte bu anlamda tedavi edici ilaçların mizâcından bahsedilebilir.[60]

İbn Sînâ ruhun mizâcı ve etkisine ilişkin en sarih açıklamaları **Kitâbu'n-nefs**'te yapar. İnsan bedeninde bulunan ve canlılıktan (*hayevân*) kaynaklanan kuvveler ve bu kuvvelerin belirli organlar aracılığıyla fiilde bulunması ile nefs arasındaki ilişki ruhânî bir cisim olan ruh üzerinden sağlanır. Ruhun bedende bulunan hangi organ ile ilk olarak temasa geçtiği ve merkezî organın hangisi olduğu hususu Aristotelesçi doğa

[57] İbn Sînâ organların mizâcını ele aldığı kısımda, organların ele alınış sırasını "tabîbu'l-fâzıl" dediği Galen'in sıralamasına uygun şekilde yapar. Organların mizâcına dair ayrıntılı bilgiler için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 198-204. Yaşa göre mizâçtaki niteliklerin oranlarının değişimine dair açıklamalar ve doktorlar ile doğa bilimci filozofların gençlerin ve çocukların mizâcındaki sıcaklığa dair farklılaşan görüşleri hakkında bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 200-204.
[58] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 195.
[59] İbn Sînâ'nın bunun sebeplerine dair açıklaması için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 196.
[60] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 196-197.

bilim geleneği ile Galenci tıp geleneği arasında tartışmalı bir konudur. Nitekim Aristotetelesçi doğa bilimciler ruhun irtibat kurduğu ana organın kalp olduğunu söylerken; Galenci görüş beyin olduğunu iddia etmektedir.[61] İbn Sînâ ise kalbin merkezi organ olduğunu kabul etmektedir. İbn Sînâ'ya göre ruh da kendisine özgü bir mizâca sahiptir ve bu mizâç maddede bulunduğu süre içerisinde hayvanî güçlerde meydana gelen farklılıklara göre değişim gösterir. Mesela gözdeki görme kuvvesine aracı olan ruhun mizâcı ile hareket ettirme kuvvesine aracı olma esnasındaki ruhun mizâcı niteliksel olarak birbirinin aynı değildir. Burada mizâcın değişmesi, onda bulunan niteliklerin artma ve eksilmesi yani mevcut ruhsal mizâç korunurken onda muhtelif kuvveleri ortaya çıkartacak yapıdaki farklılığın vurgulanması açısından söylenmektedir. Zira eğer her bir kuvve durumunda bütün niteliksel haliyle tek bir mizâç olsaydı, o zaman o tek bir mizâçtan tek bir fiilin çıkması gerekirdi. Zira tek olandan ancak tek bir şey ortaya çıkabilir. Oysa nefs ve nefsin kuvveleri arasında aracı olarak cisimsel bir ruh kabulü, tek olan nefsin bedenle ittisal ettikten sonra çokça fiilin meydana gelmesinin ilkesi olmasını açıklamaya yöneliktir. Hayvânî nefsin güçlerinin organlarda meydana gelmesini sağlayan ve ruhun irtibat kurduğu ilk organ da kalptir. İbn Sînâ'ya göre ilk oluşmuş ve ruhun kendisiyle ilk olarak temas ettiği organ beyin olamaz. Zira cerrahi bir operasyon ile de görüleceği üzere nefs, canlıya ancak kalp aracılığı ile canlılık vermektedir. Kalbin işler fonksiyonları sona erdiğinde canlılık da sürdürülememektedir. Ruhun bedendeki ilk temas halinde olduğu organ olan kalp aracılığı ile ruhun etkisi hayvânî güçlerin meydana geldiği yer olan beyinde ortaya çıkar. Böylelikle duyumsama ve hareket güçlerinin kalp aracılığıyla beyinde ortaya çıkmasıyla ruhun mizâcı tamamlanmış olur. Benzer şekilde beslenme güçlerinin kendisinde ortaya çıktığı karaciğerde de kalp aracılığıyla beslenme gücüne ilişkin

[61] Bu tartışmanın ayrıntıları için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 13-14. İbn Sînâ, canlıların iç organlarının teşrih edilip yerleri ve işlevlerinin tespit edilmesini ele aldığı kısımda, damarlardaki kan akışının ilkesinin kalpte bulunduğu yönündeki Aristoteles'in görüşünü zikreder. Aristoteles'ten önce veya sonra gelmiş olan tabipler ise damarlardaki kan akışının ilkesi/merkez organının karaciğer olduğunu iddia etmektedirler. Nitekim Aristoteles damarlardaki kan akışının merkez noktasını kalp olarak kabul etmekle birlikte aynı zamanda diğer organların ilkesi olarak da kalbi kabul ederken; tabipler beyni merkez organ olarak kabul etmektedirler. İbn Sînâ tabiplerin bu hususta görüşlerinde ileri derece bir taassuba sahip olduklarını söylemektedir. İbn Sînâ bu hususta katî bir değişmezlik içerisinde bir görüş savunusunda bulunmamakla birlikte kalbin nefsin kuvvelerinin kaynağı olduğunu ve kalbin damarlardaki kanın ilkesi olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Bkz. **Kitâbu'l-hayevân**, s. 40, 46.

ruhun mizâcı tamamlanmış olur.[62] Bu sebeple İbn Sînâ beynin duyumsama, hareket etme; karaciğerin ise beslenmenin ikinci ilkesi gibi olduğunu söyler. Zira ilksel ilke kalp olmakta ve kalp oluşturma ve yaratma gücü ile beyne feyezan ederek beynin ardından da karaciğer ve sırasıyla diğer organların oluşmasını sağlamaktadır.[63]

İbn Sînâ, maddî illetin kendi başına yeterli olduğu ve başka maddelerin biraraya gelerek maddî illeti oluşturmasına gerek olmadığı durumda "basit cisimsel cevher"lere işaret ederken; maddenin başka maddelerle birleşerek maddî illeti oluşturduğu kısımda ise "bileşik cevher"leri anlatır. Basit cisimsel cevherler cismi oluşturan madde ve suret ittisali ile meydana gelmeleri bakımından bileşik olsalar da maddelerinin basit unsurdan oluşması sebebiyle "basit"ler olarak adlandırılırlar. Farklı maddelerin çeşitli birlikteliklerle bir araya gelmesi ise çoklu türleri ve bireysellikleri mümkün kılacak bileşiklikler oluşturur. Şimdi İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği maddesel birliktelik türleri incelenebilir: Bunlardan **birincisi, maddelerin toplanma (*içtima'*) yoluyla bir araya gelmesidir**. Mesela, insan fertlerinin bir araya gelerek orduyu oluşturması yahut hanelerin bir toplumsallık oluşması gibi. Görüleceği üzere toplanmada, iki yahut daha fazla sayıda aynı cins maddenin bir arada bulunması söz konusudur. Burada dıştaki maddî unsurlar arasında bir terkip yoktur; zihnî bir birliktelik vardır. **İkincisi, toplanma (*ictima'*) ve bileşimin (*terkîb*) birlikteliğiyle gerçekleşir**. Burada iki farklı cins madde bir araya gelerek kendi içinde bir terkip oluşturur. Mesela taş ve tuğla, iki ayrı cins malzemenin içtima ve terkibi ile duvarın maddesini oluşturur. **Üçüncüsü** ise, maddelerin içtima, terkip ve istihâleleriyle (*dönüşüm*) gerçekleşir. Oluşan ve bozulan her şeyin, dört unsurun farklı terkip ve istihâleleriyle bir araya gelmesi böylesi bir maddesel bileşimin sonucudur. Nitekim oluşan şeylerin maddî bütünlüklerinin meydana gelebilmesi için dört unsurun toplanması (*ictima'*) yahut temas, değme ve şekli kabul etmek suretiyle bileşimi (*terkîb*) yeterli değildir. Bunun için daha üst karışımların gerçekleşmesi gerekmektedir ki birbirinden farklı oluşumlardan bahsetmek mümkün hale gelebilsin. Bu da ancak dört unsura ait niteliklerin birbirlerini etkilemeleri ve birbirlerinden etkilenmeleri (*ef'al ve'l-infi'âlât*) suretiyle benzer

[62] Beyin ve karaciğerden her biri yekdiğerinde olmayan bir kuvvenin ilkesidir. Nitekim beyin duyusal idrak ve hareketin ilkesi iken; karaciğer beslenmenin ilkesi olan güce sahiptir. Canlılık kuvvesi (*kuvvetu'l-hayât*) ise kalpte bulunur Bkz. İbn Sînâ, **Şifâ: Kitâbu'l-hayevân**, s. 13, 15.
[63] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ/ Nefs**, s.456-459.

niteliklerin (*keyfiyetun müteşâbihetun*) bir bütünlük oluşturmasıyla mümkün olur. İşte bu maddesel karışımın (***imtizâc***) nihayetinde ortaya çıkan **mizâc** adını verdiğimiz yapı, bir türsel surete isti'dâdlı olmaya tekâbül eder. İbn Sînâ burada belirli oran ve dengede bir karışım olan imtizâç ve bu karışımın ortaya çıkardığı mizâcın, türsel suretin tahakkuk etmesi için elverişli bir vasat olduğunun altını çizer ve "niteliklerin belirli bir uygunlukta bir araya geldiği karışım olan *imtizâc*" ile henüz o şeyin bir panzehir olmasını yani panzehirlik suretinin onda tahakkuk etmesini gerektirmeyecek düzeyde ilksel karışım olan "*ahlât*"ı birbirinden ayırır. Çeşitli bitki, ilaç gibi unsurların bir araya getirilmesi (*ictima ve terkib*) ile **bir ilksel karışım (*ahlât*) meydana gelir. Ancak bu türsel suretin tahakkuku için henüz elverişli bir zemin oluşturmaz. Bunun için niteliklerin birbirlerine etki etmeleri üzerinden bir süre geçer, bunun üzerine o ilksel karışım, bütünlüğü için bir benzerlik oluşturacak şekilde, tek bir nitelik üzerinde karar kılar. Bu durumda da ondan "ortak bir etki" meydana gelir. İşte bu etki, sureti almaya elverişli bir zemin olan *mizac*ı teşkil eder.** Mizâcın bu yapısı, o şeye ilişkin zatî suretin tahakkukunu ve onda sabitleşerek korunmuş olmasını temin eder. Bu manada imtizâç, bir karışım durumunu ifade ederken; mizâç, tahakkuk edecek surete ilişkin tam isti'dâd oluşturan vasata tekabül eder. Anlaşılacağı üzere bu yaklaşım daha önce **el-Kevn ve'l-fesâd**'ta ve ilgili yerlerde geçen mizâcın diğer karışım türlerinden nasıl ayrıldığına ilişkin açıklamalarla paralel istikamettedir.

Mizâç yapıları ve çeşitlerinin ele alınmasının ardından bilhassa **Kitâbu'l-hayevân**'ı dikkate alarak canlıların oluşmasında mizâç-isti'dâdın nasıl konumlandırıldığı ve İbn Sînâ'nın buradaki yaklaşımının onun mizâç ve isti'dâd teorisinin temel önermeleri ile uyumlu olup olmadığı ele alınacaktır. Bu bağlamda önce çıkan temalar ise üremenin meydana gelme şekilleri ve türsel korunumun hangi yollarla sürdürülebileceği meselesidir. Öncelikle Aristotelesçi eşeysiz üreme (*tevellüd*) ve eşeyli üreme (*tevâlüd*) ayrımının İbn Sînâ tarafından da sürdürülerek üremenin nasıl açıklandığı ele alınacak; ardından da türlerin ilksel olarak meydana gelişleri, türün korunması veya ortadan kalktıktan sonra tekrar meydana gelme imkanının bu iki üreme biçimi içerisinde nasıl açıklandığı incelenecektir.

2.4.1.1. Organların Oluşumu ve Mizâcı

İbn Sînâ'ya göre kan, balgam, safra ve sevda'dan ibaret olan hıltların, unsurların karışımından (*mizâc*) oluşmuş olmasına benzer şekilde organlar da hıltların mizâcından oluşmuş cisimlerdir. Vücudun organlarından bir kısmı basit (*müfred*) iken; diğer bir kısmı farklı parçaların bir araya gelmesinden oluşmuştur (*mürekkeb*). Her bir basit isim ve tanım bakımından ortaktır. Mesela hayvanlardaki et, kemik ve kaslar basit yapıdadır. Onların eş-biçimli parçalarının biraraya gelmesiyle canlının yapısına dair bir bütünlük oluşur. Vücuttaki her bir kemik, et ve kiriş (*asabe*) parçası -işlevleri bakımından farklı olmakla birlikte- yapı olarak birbirine benzerdir ve genel olarak aynı ismi alır.

Bileşik organlar ise farklı parçaların bir araya gelmesinden oluşmuşlardır. Onları meydana getiren parçalar ile meydana gelen bileşiğin kendisi isim ve tanım bakımından birbirinden farklıdır. Mesela el ve yüz böyledir. Yüzün bir parçası yüz olmadığı gibi; elin parmaklarından biri veya başka bir parçası da el değildir. Oysa basit olan organlarda mesela bir kemik parçalarına ayrılmak istendiğinde kemiğin küçük bir parçası da kemiktir ancak bileşik organlar için böyle bir şey söz konusu değildir. İbn Sînâ bileşik olan organları alet organlar (*a'zâun âliyetun*) olarak isimlendirir. Zira bu organlar hareketleri ve fiilleri tamamlamak için nefsin aletleri konumundadır.[64]

2.4.1.2. Rûhun (Pnöma) Canlıların Oluşumu Sürecindeki Etkisi

Aristoteles üreme sürecinde unsurların biraraya gelmesi ve bir imtizâç oluşturmasının onlara canlılık verecek ilkenin (*psühe*) meydana gelişi için yeterli olmadığını ve unsurlara indirgenmeyecek bir "sıcaklık"ın bulunması gerektiğini söyler ki bu da "pnöma"dır. Pnöma hava, sıcaklık, ruh anlamlarına gelmektedir.[65] Aristoteles **Hayvanların Oluşumu**'nda pnömanın ne olduğunu ve türlerin oluşumundaki işlevini şöyle açıklar:

[64] İbn Sînâ, **Şifâ: Kitâbu'l-hayevân**, s. 10.
[65] Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004, s. 304-306.

> "Her türden ruh yetisi, elementlerden farklı ve onlardan daha tanrısal olan bir fiziksel madde ile ilişkili gibi görünmektedir. Bununla beraber nasıl çeşitli ruhlar nem bakımından birbirinden farklı ise onlarla ilişkili olan çeşitli maddeler de doğaları bakımından farklılık gösterir. Her halükarda meni, doğurgan olmasına neden olan şeyi, yani "sıcak" madde (yaşamsal ısı) olarak bilinen şeyi kendi içinde içerir. Bu ateş ya da benzeri bir madde değildir. Fakat **meni veya köpük benzeri madde ile evrelenmiş pnöma, pnöma içindeki doğal maddedir**. Bu madde yıldızlara ait olan elementin yeryüzündeki muadilidir. Dolayısıyla ay altı alemde bulunan ateş hiçbir canlı oluşturmaz ve ateşin etkisi altındayken ne sıvı ne de katı maddeler içinde şekillenen hiçbir canlı bulunmazken, güneşin ve canlıların ısısı onların oluşumunu etkiler. Bunu sadece meniyi etkileyerek değil bir yaşam ilkesi barındırabilecek diğer doğal bakiyeler yoluyla da gerçekleştirebilir. Dolayısıyla canlılardaki ısı, ateş ve ateşten köken alan bir şey değildir."[66]

Aristoteles pasajda öncelikle psühe-pnöma ilişkisine değinir. Nitekim unsurlardan meydana gelen karışımın bir türe ilişkin canlılığı verecek psüheye kavuşabilmesi için karışımın belirli bir sıcaklığa sahip olması gerekir ancak bu sıcaklık dört unsurda ve bilhassa ateşteki sıcaklığa indirgenebilecek bir nitelik değildir. Karışımsal maddede canlılığın ortaya çıkabilmesi için gerekli olan sıcaklık, eşeyli üreme esnasında meniden gelirken[67]; eşeysiz üreme esnasında Aristoteles'in "köpük benzeri bir madde" dediği farklı karışımların ortaya çıkardığı mineraller olarak kendisini gösterir. Unsurlara indirgenemeyen bu madde yıldızlara ait olan element -ki beşinci unsur olarak esîr olarak isimlendirilir- ile ortaklık taşır ve oluş-bozuluşa konu olmaz. O sebeple Aristoteles bunun "yıldızlara ait elementin yeryüzündeki muadili olduğunu" söyler. Canlılardaki yaşamsal ısı ateşten gelmez zira ateşin tesirinde olan

[66] Aristoteles, **GA**, 736b30-737a8'dan çevirip aktaran Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 158-159. Aristoteles'in **Metafizik** bağlamında embriyolojiye dair yaklaşımını ele alan çalışmalar için bkz. John Cooper, "Metaphysics in Aristotle's Embryology," **Proceedings of the Cambridge Philological Society**, S. 214, 1988, s.14-41 (Basılı hali, Devereux and Pellegrin, 1990, s. 55–84); L. A. Kosman, "Aristotelian Metaphysics and Biology: Furth's *Substance, Form and Psyche*," **Philosophical Studies**, S. 94, 1999, s. 57–68.

[67] Aristoteles'e göre meni su ve pnömanın birleşiminden oluşmaktadır. Bu içeriği sebebiyle meni, yoğun ve beyazdır. Meniye yumurtayı dölleme gücünü veren sıcaklık ne kadar azalırsa meninin kalitesi düşer. Sıcaklığın azalması ise meninin yoğunluğu ve beyazlığının yerini şeffaflığa ve akışkanlığa bırakmasına yol açar. Aristoteles, normal şartlarda unsurlardan oluşan cisimlerdeki sıcaklığın artması sebebiyle şeffaflaşıp akışkanlaştığı; sıcaklığın azalması ile yoğunlaşmasından hareketle menideki sıcaklığın unsursal bir sıcaklık olmamasına delil olarak gösterir. Zira menideki sıcaklık eğer ateş veya hava unsurundan gelen bir sıcaklık olsaydı onda sıcaklık ne kadar fazla ise o ölçüde şeffaflaşıp akışkanlaşması gerekirdi ancak tam tersi olmaktadır. Detaylı açıklamalar için bkz. Aristoteles, **GA**, 735a30-736a4'den çevirip aktaran Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 154-155.

sıvı veya katı maddelerin canlılığı alacak şekilde elverişli bir ortam oluşturması mümkün değildir. Pnömayı meydana getiren şeyler canlıların birleşmesi yoluyla veya güneşin ısı ve ışığı yoluyla oluşmaktadır. Aristoteles'in "diğer doğal bakiyeler" yoluyla oluşur dediği kısım eşeysiz üreme esnasında meydana gelen sıcaklık olan pnömaya tekâbül ederken; kanlı canlılardaki erkeğin doğal bakiyesi olan menisindeki sıcaklık ise eşeyli üremedeki pnömaya karşılık gelir.

İbn Sînâ ise Aristoteles'i takip ederek pnömayı kabul eder ancak onun nefsden (*psühe*) farklılığını maddî ve gayrimaddî cevher ayrımı üzerinden derinleştirir:

> "…Nefis ile irtibat kuracak olan, menide mevcut bulunan dört unsurdan biri olan ateşin sıcaklığı gibi bir şey değildir. Aksine semâvî cisimlerden yayılan sıcaklığın cinsinden olup mizâç, yaşlık ve kuruluktan oluşan karışmalarla kıvama gelir. Çünkü onun kendi cevheri ile gökyüzünün cevheri uyumludur. Çünkü oradan [yani gökyüzünün cevherinden] kaynaklanır. Bunu söyleyen el-Muallimü'l-evvel (Aristoteles) ne güzel söylemiştir. İstersen ateşin sıcaklığıyla güneşin sıcaklığının yılanın gözüne yaptığı etkiye bak! Sanki güneşin sıcaklığını ateşin sıcaklığını izlemeyen bir güç izlemektedir ve sanki bu güç, bir yönüyle gökyüzü cisimlerinin gücüyle uyumludur ve sanki bu güç cisimleri, [onlar] hayatı kabul edene kadar, **bir yönüyle gökyüzü cisimlerine benzer bir şeye** dönüştürmektedir. Bu güç bedenin hem ıslak hem kuru olan tüm cevherlerine yayılır ve onunla canlıların ve bitkilerin bedeni canlanır. Meni de onu ilk kabul eden cevher mevcut olup bu cevher, sıcaklığı ilk taşıyan ruhtur (*pnöma*). Ruh ise meninin fiili ve onu olgunlaştıran şey olduğu için meninin parçalarının bir araya gelmesinin sebebidir. Ruh kurucu olarak (*mukavvim*) ayrık olmasa da bizâtihi ayrıktır, çünkü meniden ayrıldığı takdirde meni bozuluşa uğrar. **Bu ruh ilâhî bir cisimdir. Onun meni ve organlara nispeti, aklın nefsin güçlerine nispeti gibidir. Akıl, en üstün cismânî olmayan cevherdir, ruh ise en üstün cismânî cevherdir.** Bu cevher, meni rahimde uygun bir şekilde ve zapt edilmiş olduğu sürece meniden ayrılmaz. Aksine rahimdeki meniyi kendine dönüştürür, yayılır, latif bir hale gelir ve ruha dönüşür.[68] Oluşan nutfe, Tabip'in [Galen] zannettiği gibi üflenen fazla rüzgarla değil ruhî güçle dolar. Bu rüzgâr etkili ruha dönüşür, kendisindeki güçlerle organları oluşturup tamamlar. O sütü karıştıran peynir mayası gibidir ve peynirin bir parçası değildir ama peyniri oluşturur. Aynı şekilde bu meni organların bir parçası değildir. Aksine organları oluşturan etkili ruhsal ilkedir.[69]

İbn Sînâ, Aristoteles'e atıfla nefs ile unsurların imtizâcının irtibatının kurulabilmesi için onda yaşama imkan veren sıcaklığın oluşumunun, semâvî cisimlerden gelen sıcaklıkla aynı cevhere sahip olduğunu söyler. Pnöma karşılığında

---

[68] İbn Sînâ mizâcın erkeğin ve kadının menisinin birleşmesi ve büyümesinin ardından itidale kavuştuğunu ancak bunun ardından annenin mizâcını takip eden meninin baskın geldiğini söyler. Zira madde/heyula anneye benzer. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'l-hayevân**, s. 412.

[69] İbn Sînâ, **Kitâbü'l-hayevân**, s. 402-403'ten çeviren Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 353-354.

"ruh" kelimesini kullanan İbn Sînâ meniyi olgunlaştıran ve onun etkin olmasını sağlayan unsur olması hasebiyle ruhun, meninin parçalarının bir araya gelme sebebi olduğunu söyler. Ruhun meni ile olan ilişkisini onun mufarık olup olmaması üzerinden ele alan İbn Sînâ, ruhun meninin mukavvim unsuru olması hasebiyle olmasa da bizâtihî ayrık olduğunu söyler. Nitekim ruh/pnöma, semâvî cisimlerdeki sıcaklıkla aynı cevhere sahip olması bakımından ilâhî bir cisimdir. İbn Sînâ bu noktada ruhun meni ve organlarla olan nispetinin aklın nefsin güçleri ile olan ilişkisine benzetir. Aklın en üstün cismânî olmayan cevher olması gibi; ruh da en üstün cismânî cevherdir. Aklın madde ile iktiranı nefsin güçleri üzerinden tezahür eder ve beden birlikteliğini sürdürdüğü sürece akıl, o güçleri yönetir. Aynı şekilde ruh da meninin yapısı bozulmadığı ve rahimde muhafaza edildiği müddetçe döl sürecinde gerekli olan ruh/pnöma varlığını sürdürür. Bu noktada İbn Sînâ Galen'in iddia ettiği gibi meni ile yumurtanın bileşiminden oluşan nutfenin, rüzgar ile değil bu bileşimden intikal eden ruh ile dolduğunu söyler. Rahimdeki ilk oluşum nasıl menideki ruhun yumurtayı aşılaması ile meydana gelmişse aynı şekilde ondaki organların gelişimi de bu ruhun etkisiyle aşama aşama gerçekleşecektir. İbn Sînâ bedendeki bu cisimsel cevher olan ruhun etkisini ve onun nefs ile nefsin kuvveleri arasında nasıl bir aracı rolü ifa ettiğini ise **el-Edviyetü'l-kalbiyye**'de ele alır. **Kitâbu'l-hayevân**'da insanın veya erkek ve dişinin birleşmesi sonucunda meydana gelen herhangi bir canlıda ilişki sırasında yumurtanın aşılanması ve orada bir canlılığın başlaması bakımından açıklamaya konu olan ruh; **el-Edviye**'de canlının organları teşekkül ederken ve teşekkül ettikten sonra nefsin kuvvelerinin herhangi bir organ üzerinde etkide bulunması bakımından incelenir.

İbn Sînâ'ya göre ruh, kalbin sol kısmında bulunur ve nefsin kuvvelerinin bedenin organları üzerinde işlerlik kazanması ve etkinlikte bulunması ruh aracılığıyla olur. Bu itibarla nefsin kuvveleri önce ruh ile ardından da ruh vasıtasıyla organlarla ilişkilenir. **Kitâbu'l-hayevân**'da meninin içerisinde bulunan sıcaklık ile ilişkilendirilerek açıklanan ruh, **el-Edviye**'de beden bütünlüğü açısından unsurların farklı oranlardaki imtizâcından meydana gelen kan, balgam, sarı safra ve kara safra olan dört ahlâtın ince olan kısmından ve buharından meydana gelmiştir. Organların meydana gelmesi de dört hıltın yoğun ve topraksı kısmından oluşmuştur. İster latif ve buharî isterse de kesif ve topraksı olsun hem ruhun hem de bedenin organlarının meydana gelmesinde bu dört

hılt, özelleşip belirli bir organa veya ruha nispet kazanacak bir imtizâç oluşturmaktadır. Dolayısıyla dört hıltın her birinin özel bir surette karışması (*imtizâc*) sonucunda nefsânî kuvveleri kabul edecek ruha yönelik isti'dâd kazanılmış olmaktadır.[70] İbn Sînâ bedendeki ruhun birden fazla olduğuna ilişkin görüşler bulunduğunu söylemektedir. Aristoteles'e göre ruh ilk olarak kalpte meydana gelmekte ve oradan diğer merkezi organlara tesir etmektedir. **Ruh hangi organa etkide bulunursa orada o organın kendisiyle ilişkili olacak özel kuvveleri kabul etmesi için özelleşmiş bir mizâç (*mizâcen hâssen*) oluşur**. Mesela beyne etki eden ruh orada duyumsama ve hareket kuvvelerini kabul etmeye isti'dâdlı olan hususî bir mizâç geliştirir. Karaciğere etki ettiğinde ise orada beslenme ve büyüme kuvvelerini kabul etmeye isti'dâdlı olan bir mizâç; testislere etki ettiğinde ise orada üreme kuvvesini (*kuvâ't-tevlîd*) kâbule isti'dâdlı bir mizâcın meydana gelmesini sağlar. Dolayısıyla Aristotelesçi açıklamaya göre organlardaki kuvvelerin ilkesi kalpte bulunan ruhtur.[71] Aynı şekilde görme, işitme, tatma ve diğer kuvvelerin ilkesi de kalpte bulunan ruhtur.

İbn Sînâ'nın da söylediği gibi Aristotelesçi kalp merkezli açıklamanın karşısında ruhun beyinde bulunduğunu söyleyen Galenci açıklama bulunur. Bu görüşe göre ruh organlarda bulunduğunda hangi organda bulunuyorsa onun kuvvesini kabul etmeye yönelik hakikî ve yetkin bir isti'dâd kazanır. Ruh duyumsamaya ilişkin bu kuvvelere dair hakikî ve yetkin isti'dâdı ancak o organın kendisinde kazanır. Mesela ruhun mizâcı gözdeki ıslaklık mizâcına karıştığında (*hâleda*) ruhta görme kuvvesini kabul etmeye dair isti'dâd meydana gelir. Aynı şekilde ruhun mizâcı kulak deliğinin yüzeyinde bulunan sinirin mizâcı ile karışınca işitme kuvvesini kabule; dilin altındaki gevşek etin ortaya çıkardığı ıslaklığın mizâcı ile ruhun mizâcı karışınca dil tatma kuvvesini kabule dair isti'dâd kazanır.[72]

İbn Sînâ **bu grup içerisinde bulunan farklı bir yaklaşıma** işaret eder. Buna göre ruh, kuvveleri doğrudan beyinden almakta ve ilişki kurduğu organa taşımaktadır. Dolayısıyla ruhun bir organa işlevine dair kuvveyi kabule yönelik isti'dâd kazandırması için mizâcının organın mizâcıyla karışmasına gerek yoktur. Ruh

[70] İbn Sînâ, **el-Edviyetü'l-kalbiyye**, s. 221-222.
[71] İbn Sînâ, **el-Edviyetü'l-kalbiyye**, s. 223.
[72] İbn Sînâ, **el-Edviyetü'l-kalbiyye"**, s. 223.

beyinden aldığı kuvveyi ilgili organa taşıyarak orada karar kıldığında organ kâbule isti‘dâd kazanarak o kuvvenin fiile çıkmasının zemini olmuş olur. Böylece organın mizâcı ruhun mizâcı ile karışarak kuvveyi kabule isti‘dâdlı hale gelmemekte; sadece ruhun organda karar kılması ile organın ruhun beyinden taşıdığı kuvvenin fiile çıkmasına elverişli bir zemin haline gelmiş olmaktadır. İbn Sînâ bu görüşü reddederek ruhun herhangi bir organa dair tam kuvveyi, ilgili işlevi yapan organda karar kıldığında edindiğini söylemektedir.

Yukarıdakine benzer bir farklı görüş, kalp merkezli açıklamayı kabul eden Aristotelesçilerden gelmektedir. Nitekim onlar da nefsânî tüm kuvvelerin doğrudan "kalpten ruha" verildiği ve ruhun kuvveleri kabule isti‘dâd kazanması için organlara muhtaç olmadığını iddia etmektedirler. İbn Sînâ ruhun tüm kuvveleri doğrudan beyinden alıp organlara taşıdığına dair iddiada bulunan grubun görüşünü kabul etmediği gibi ruhun doğrudan beyin merkezli olacak şekilde kuvveleri organlara taşıdığı şeklindeki açıklamayı da reddeder.[73] Zira her iki yaklaşım da organlardaki mizâcı ve kuvveleri kabul etmeye yönelik ortaya çıkacak isti‘dâdî imkanı ortadan kaldırmakta ve ruh-organ bütünlüğüne zarar veren bir yaklaşım olarak ortaya çıkarmaktadır. İbn Sînâ'nın kabul ettiği yaklaşım organlar üzerinde nefsin kuvvelerine ilişkin isti‘dâdın meydana gelebilmesi için ikisi arasındaki irtibatı kuran ve kalpte bulunan ruhtur. Bu görüş de temelde Aristotelesçi kalp merkezli ruh açıklamasıyla uyumludur.

Bu noktada her iki yolla üreme süreçlerinin meydana gelmedeki etkisi, tevellüd yoluyla üreme ve tevâlüd yoluyla üremedeki etki ve edilgi süreçlerinin oluşun kendisine etkisinin ele alınması gerekmektedir.

2.4.1.3. Tevellüd ve Tevâlüd Yoluyla Üremenin Oluşa Gelme Sürecindeki Etkisi Nedir? Fiil mi Yoksa Fiile Gelmeye Yönelik Hazırlık mı?

İbn Sînâ Aristoteles'i takiben canlıların üremesini iki yolla açıklar. Tevellüd yoluyla üreme bir dişinin yumurtaları ile erkeğin sperminin bileşimi ile değil doğrudan

[73] İbn Sînâ, **el-Edviyetü'l-kalbiyye"**, s. 223-224.

ortamdaki maddî unsurların etkileşimi sonucunda spontan bir şekilde gerçekleşen üreme biçimidir. Tevâlüd yoluyla üreme ise bir dişinin yumurtaları ile erkeğin sperminin biraraya gelmesi ile meydana gelen ve kanlı canlıların tamamına yakınının ortaya çıktığı üreme şeklidir. Açıklama biçimi olarak her iki üreme şekli birbirine mukabil olarak konumlandırılır. Tevellüd yoluyla üremede toprakta farklı şekillerde fermente olmuş maddelerin su ile bir araya gelmesiyle nem oluşur. Nem ise "ısı ile harekete geçen ve mevcut maddeye etki ederek canlılığın ilkesi haline gelen pnöma (hava, nefes) içerir".[74] Tevâlüd yoluyla üremede menide korunan pnöma, tevellüd oluyla üremede belirli maddelerin karışımı sonucunda meydana gelen sıcaklık sonucunda ortaya çıkar. Aristoteles böcekler ve gözle görülen daha küçük canlıların, gözleme konu olmayan oluşum süreçlerini spontan meydana geliş (*tevellüd*) olarak açıklar ancak diğer türler için böyle bir üreme şeklinden bahsetmez. İbn Sînâ ise diğer türlerin meydana gelişinde de tevellüd yoluyla meydana gelmenin mümkün olduğunu söylemekle Aristoteles'ten farklılık arzeder.[75] Bu noktada İbn Sînâ, çeşitli yersel ve göksel doğa olaylarının meydana getirdiği elverişsiz ortam sebebiyle belirli bir türün yok olması durumunda "türün korunması" ilkesi gereğince aynı türün tevellüd yoluyla meydana gelmesinin mümkün olduğunu söyler:

> "Havaya ilişen arazlar da nesli kesip koparabilirler, [böyle durumdan] sonra tür, tevellüd olarak geri döner. O halde, hem tevellüd hem de tevâlüd'ün her ikisi türün korunmasında yardımcıdırlar."[76]

Alıntıda görüleceği üzere tikel bir örneği ortadan kalkan türün tekrar meydana gelmesi, dolayısıyla türün inkıtaya uğramış olan sürekliliğinin yeniden geri kazanılması ancak tevellüd yoluyla olacaktır. Erkek ve dişi ilk örneğin bu şekilde meydana gelmesinin ardından tevâlüd yoluyla meydana gelmenin yolu açılacak ve böylelikle türün sürdürülerek korunmasını sağlama hususunda her iki üreme şekli bir işlev arz edecektir. Dolayısıyla İbn Sînâ Aristoteles'te olduğu gibi tevellüd yoluyla

[74] Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 68.
[75] Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s. 78.
[76] İbn Sînâ, **Kitâbu'l-hayevân**, s. 386'dan çeviren Göksu, **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine**, s.335.

üremeden sadece gözlemlenemeyen canlıların nasıl oluştuğunu açıklama sadedinde değil; aynı zamanda kesilen türsel varlıkların nasıl meydana geldiğini açıklamak için de yararlanır. Bu bağlamda İbn Sînâ hem tevellüd ve tevâlüd yoluyla meydana gelme esnasında mizâcın durumunu hem de tevâlüd yolu ile olsa da yumurtanın rahmin dışında geliştiği oluşum süreçlerini mizâç sonrası canlılığın meydana gelişindeki farklılıklar üzerinden analiz eder:

> "Canlılar ve bitkilerin, toprak ve su maddelerine sıcaklığın karışmasıyla (*imtizâc*) oluştuğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bazı [karışımlar] orta dereceyle oluşmaz, bazıları ise doğal veya çürüme dönüşümüyle orta dereceyle oluşur. Ayın da bunun [karışımın yapısı] üzerindeki etkisi büyüktür. Bilhassa ağır unsura olan etkisi çoktur. Nefs bütüne yayılmıştır ve bolca (*mebzul*) bulunur. [Nefsin ona tahakkuk etmediği durumda] kusur kâbilin tarafındadır. Çünkü o, [gelecek nefsi] kabul etmeye isti'dâdlı değildir. Çiftleşme olmadan unsurdan mizâç oluşmaz.[77] Bu da bazen karada bazen denizde meydana gelen karışmayla gerçekleşir. Nefsin alıcısı hapsedilen rüzgâr, rûhî cevherin oluşmasına ihtiyaç duyar. Çünkü cevher ilk yaratım esnasında tamamlanmış değildir; süreç içinde yetkinleşir. **[Bu olgunlaşma ve tam haline gelme süreci] Bir canlının içinde gerçekleşmezse ya i)** kurtçuktan dünyaya gelmesi gibi olur ki, ilksel karışım [imtizâc] itibariyle karışım tamamlanır ve orada hayat/canlılık oluşur. Ardından dışarıdan gıda alır ve onunla büyür. Büyüme ilkesi başında olur, büyümenin tamamlanması ve fazlası ise orta ve alt kısımlarında olur. Zira baş gıdanın geçiş yoludur, alt kısım ise gıdanın yeridir. Her kurtçuk bu şekilde büyür. Ya da **ii)** [canlı] **yumurtadan dünyaya gelir. Karışım [ın ilk hali itibariyle ona] hayat feyz olunmaz; aksine [imtizâc] ona ilkeleri verir ve gıda ile onu hazırlar. Bu durumda beslenme hayatı önceler.** Böylelikle organlar nefsi kabul etmeye elverişli olana kadar beslenme yoluyla tek tek tamamlanır."[78]

İbn Sînâ pasajda isti'dâd teorisinin gereği olarak meydana gelen imtizâcın ona canlılık verecek nefse sahip olabilmesi için kâbildeki imtizâcın hazır bulunuşu ile alakalı olduğunu söyler. Zira ay-üstünden gelen feyz süreklidir; eğer o feyz isabet etmiyorsa feyzi alacak olan henüz onu alacak bir elverişliliğe kavuşamamıştır. İlk karışım halinde şeyin maddî oluşum süreci tamamlanmadığı için o hayatiyeti verecek olan nefsin gelmesiyle birlikte ilk yetkinliğin gerçekleşmesinden söz edilemez. İşte imtizâcın böylesi bir yetkin mizâca kavuşarak canlılığı elde edebilecek duruma gelmesi üç farklı durumda olur. Bunlardan ilki bir dişinin rahminde gelişen yumurtanın

[77] Metnin "…min mizâc ustukus olsa da anlam gereğince "…unsur mizaçtan oluşmaz" olarak çevrilmesi gerekmektedir.
[78] İbn Sînâ, **Kitâbü'l-hayevân**, s. 418-419.

durumudur ki embriyonun beslenmesi yoluyla aşama aşama gerçekleşir ve organların meydana gelişiyle birlikte canlılığa hazırlık oluşur. Yumurtanın bir canlının içinde değil de dış ortamda geliştiği durumda -ovipar canlılarda olduğu gibi- ise imtizâcın ilk durumunda canlılık oluşmaz. Beslenme sonucunda organlar oluşur ve hangi türe özgü bir hazırlık gerçekleşmişse madde ona ilişkin nefsi kabul etmeye hazır hale gelir.

Tevâlüd yoluyla olan ancak yumurtanın gelişimi açısından iki farklı şekilde oluşan bu iki durumun dışında bulunan tevellüd yoluyla meydana gelmede ise ilksel karışım ile birlikte mizâç hazır hale gelir ve orada canlılık başlar. Mesela kurtçuk canlılığını kazanmasının ardından beslenerek dönüşür. Gıdayı baş kısmından aldığı için önce orası gelişir ve ardından gövde ve alt kısımları gelişir. Tevâlüd yoluyla meydana gelmede görüleceği üzere ilk iki meydana gelişte yumurta ister rahmin içinde isterse dış ortamda olgunlaşsın beslenme yoluyla organlar tamamlanmadan mizâç tamamlanmaz ve canlılık oluşmaz. Oysa tevellüd yoluyla meydana gelen canlılarda, ilksel karışım sonrasında canlılık meydana gelir; gelişimin ve organların tamamlanması canlılığın ardından devam eder.

Yukarıda ele aldığımız üzere İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten farklı olarak hayvan ve insan gibi diğer gelişkin türlerde de tevellüd yoluyla meydana gelmeyi mümkün görmesi ve türsel sürekliliğin kesintiye uğradığı durumda oluşun **tevellüd yolu ile başlayacağını söylemesi onun oluşu, mizâca özdeş kılmayan ve ilâhî feyzden gelen fiile bağlayan yaklaşımının bir sonucudur.** İster en görünür haliyle fail illet olarak zannedilebilecek erkek-dişinin birlikteliyle olan eşeyli üreme isterse de bunlar olmaksızın belirli maddelerin karışımıyla gerçekleşen eşeysiz üreme olsun, buradaki etkenlerin hiçbiri canlılığın meydana gelişinin bizzat sebebi değildir. Erkek ve dişinin biraraya gelmesi nasıl doğal bir üreme yolu ise aynı şekilde kendiliğinden olduğu zannedilen durumlar da doğal işleyişin bir parçasıdır. Nasıl ki anne babanın yaptığı hareketler, bilfiil meydana gelmeyi sağlamayıp yalnızca ona yönelik hazırlığı sağlıyorsa aynı şekilde eşeysiz üremeler de maddedeki hazırlık sürecini ifade eder. Buradaki fark, gözlem sonucu görülen dışsal bir yardımcı-hareket veren faillerin bulunmaması ve hazırlığın maddeye içkin görülmesinden kaynaklanır. Bu sebeple İbn Sînâ açısından canlılığı bilfiil meydana çıkartmak açısından iki üreme de yeterli değildir ve maddenin canlılığa hazırlanması açısından eş-düzey bir durumu ifade eder.

İbn Sînâ'nın **Kitâbu'l-hayevân**'ında açıkladığı ve onun türsel oluş teorisiyle uyumlanması ile ilgili bir sorun alanı oluşturduğu düşünülen mesele[79], bir türsel suretin tahakkukunu önceleyen süreçte ona gelen başka suretlerin hareket etme ve bilfiil hale gelme arasındaki ayrım düşünüldüğünde hangisiyle açıklanacağıdır. Temel örnek ise bir hayvanın veya insanın meydana gelme sürecinde menideki suretin giderek karışımın, canlının oluşum sürecinde çeşitli uğrak noktalarında belirli suretleri almasıdır. Meninin yumurta ile birleşmesi sonucunda menilik suretinin giderek embriyoluk (*alaka*) suretinin gelmesi, ardından bir aylık süreç sonucunda mudğaya geçiş ve organların aşama aşama geliştiği sürecin başından bütün uzuvları ile teşekkül etmiş bir bebeğe yani insan/canlı ferdine dönüşmesini kapsayan sürecin tamamına verilen ismiyle fetüs, bir insan ferdinin oluşumunu önceleyen aşamalardır ancak bu aşamaların tamamlanması ile insanlık sureti o canlıya defaten gelir.[80]

Peki onun meydana gelmesini önceleyen süreçlerdeki bu meydana gelmeler hareketle mi açıklanacaktır? Eğer hareketle açıklanacaksa aradaki bu suret değişimleri ve onların hareketin aksi olacak şekilde defaten tahakkuk etmeleri nasıl açıklanacaktır? Dahası bir türsel anlamı önceleyen süreçte meydana gelen bu suretsel değişimler, cevherî dönüşüm kapsamında değerlendirilebilir mi? Kuşkusuz son seçenek, türsel korunum yasası gereğince mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre tür içerisinde bir evrimleşmeden söz edilemez. Bunu ortaya koymak üzere öncelikle söz konusu durumun maddesel hazırlık kapsamında harekete bağlı olarak meydana geldiğine ilişkin **İlâhiyât**'taki bir pasaj incelenecek ve açıklamanın oradaki teorik çerçeve ile uyumlu olduğu gösterilecektir:

> "…Madde, bir türün varlık kazanması için bir suretin hakikatini kabule doğru hareket ettiğinde, ona mizâçlardan ve başkalarından arazlar ilişir. Bu arazlar nedeniyle maddenin kendisinden çıkan fiillerdeki hali değişir ama bu değişiklik maddenin, cinsin suretini veya faslın suretini kabul etmesi bakımından değildir. Çünkü **maddenin kabul ettiği ve ona ilişen hallerin hiçbiri[81], oluşumda kendisine doğru hareket ettiği gayeye dahil olanlardan değildir**. Daha önce doğal şeylerin çarpışmalarını (*müsâdemât*), birbirlerine karşı çıkmalarını ve aralarında gerçekleşen edilgileri

[79] Bu soruna dikkat çeken bir çalışma için bkz. Jon McGinnis, **İbn Sînâ**, çev. E. Burak Şaman, İstanbul, Klasik Yayınları, 2022, s. 264-266.
[80] İbn Sînâ'nın bebeğin anne karnındaki oluşum süreçleri ve doğumunu ayrıntılı olarak anlattığı kısım için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'l-hayevân,** s. 172-178.
[81] Çeviride geçen "ilişen bütün haller" ibaresi cümlenin olumsuz yüklemine daha uygun olduğu için "ilişen hallerin hiçbiri" olarak değiştirildi.

öğrenmiştin. Karşı çıkan edilgiler, bazen amaçlanılan gayeyi engellemektedir. **Bazen [edilgiler] farklılaşmayı sağlayan duraklar [olarak ortaya çıkar] ve amaçlanan gayeyi engellemez; aksine gaye ile bir şekilde ilişkili olan (*munâsebetun mâ*) bir münasebeti vardır**;[82] bazen de gerçekten [edilgiler] onların dışındaki şeylerde olmaktadır. Maddeye bu yönden ilişen ve maddenin kendisiyle birlikte surete kadar devam ettiği şey, gaye anlamının dışındadır."[83]

İbn Sînâ'nın söz ettiği haliyle maddeye mizâçlardan ilişen arazlar oluşan mizâcın yapısına göre orada ortaya çıkan ve ilgili türsel surete yönelik isti'dâd anlamı iken; dışarıdan iliştiği söylenen arazlar ise yine bu isti'dâd oluşumunu etkileyen ancak dış faktörlerin oluşturduğu etkilerdir. Bu isti'dâdî durumların meydana gelmesi esnasında maddeler birbirlerinden farklılaşıp değişirler ancak bu değişimlerin hiçbirisi bir türsel suretin tahakkuk etmesi anlamında bir cevherî farklılaşma değildir. İnsanın spermden oluşma süreçlerinde, isimlendirilmiş süreçlerin ona yönelik surete sahip olmasına dair karışıklığın çözümü ise tam da bu noktada gelmektedir: Meydana gelen şey türün gayesini ortaya çıkartıyor mu yoksa o gayeye yönelik bir hazırlık mı? İbn Sînâ insan oluşumu sürecindeki her tür aşamayı, insan türünün tahakkuk etmesi anlamında türün gayesine yönelik olacak şekilde yorumlar ve hareketler sonucunda ortaya çıkan etki ve edilgilerin, gayeye götürebileceği gibi gayeyi engelleyici etkilerde bulunabileceğini de söyler. Buna göre edilgilerin bir kısmı maddede insanlık suretini tahakkuk ettirecek şekilde gayeyi engelleyici durumlar olurken; bir kısmı da hazırlanan maddenin dışarısından o şeye ilişen bir durum sebebiyle olur. Mesela anne rahmindeki bir enzimin eksikliği sebebiyle fetüsün gelişiminde bazı farklılıklar ortaya çıkabilir. Söz konusu edilgilerin gayeyi engellemek yerine gaye ile kurulan belirli bir ilişki ile ona götürmesi durumu ise insanın oluşum süreçlerine tekâbül etmektedir. Buradaki farklı suretler kendilerine yönelik hareketlerin sonucunda ilahi feyzin tesiri ile bilfiil olarak tahakkuk etse de onların meydana gelmesinin nihai gayesi "insan olmak" olduğu için, her bir durağın türsel bir suret olarak tahakkuk etmesinden söz edilemez. Maddenin ilişkili olduğu türsel sureti almasına yönelik olan bu dönüşümler, türsel anlama

[82] Bu cümle değiştirildi. Zira burada çeviride olduğu gibi gayeye yönelik bir engelin ilişmesinden değil; gayeye götüren ve tam da bu sebeple onunla ilişkili olan süreçlerden söz edilmektedir.
[83] İbn Sînâ, **el-İlâhiyyât (Metafizik I)**, s. 199, 1-11. Meselenin aynı örnek üzerinden açıklandığı bir başka pasaj için bkz. Avicenna, **The Physics of The Healing,** s.141; krş. İbn Sînâ, **Fizik I,** s. 126, 1-12.

dahildir ve o türsel anlama özgü surete götüren ara aşamalara (*mevkıf*) tekâbül etmektedir. Dolayısıyla **Kitâbü'l-hayevân**'da canlıların oluşumu bağlamındaki açıklamanın İbn Sînâcı oluşun temel ilkeleriyle tutarlı bir açıklama içerisinde olduğu söylenmelidir.

2.4.2. eş-Şifâ/Kitâbu'n-Nebât Bağlamında Bitkilerin Oluşumunda Mizâç ve İsti'dâdî Süreçlerin Analizi

İbn Sînâ **Kitâbu'l-hayevân**'da gördüğümüz haliyle Aristotelesçi canlı bilim paradigmasını metnin ana çerçevesi itibariyle sürdürmekte, ancak içerikte kendi fizik teorisine uygun şekilde açıklama bakımından farklılaşmaktadır. Benzer bir durum **Kitâbu'n-nebât**'ta da gözlemlenmektedir.[84] Aristoteles'in bitkibilime dair yazdığı eser halihazırda bulunamasa da Aristoteles'in hem kendisinin kitaplarında yaptığı atıflardan[85] hem de Simplicius ve Yahya en-Nahvî/Philoponus'un Aristoteles'in böyle bir eserinin bulunduğuna dair aktarımları kaynaklarda yer almaktadır.[86] Ancak bu iki Yeni Platoncu filozofun kitabı görüp okumuş olduklarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onların aktarımı da kendilerine gelen bilginin yazılmasından ibarettir. Antik Yunan ve Helenistik felsefe-bilimin Arapça çevirilerle birlikte İslam coğrafyasına intikali sürecinde bitkibilime dair çevrilen ilk eser ise Şamlı Nikolaous'un (m.ö. 64) Aristoteles'in **Nebât** metnini şerh ettiği metnidir.

İslam coğrafyasında Aristotelesçi bilim geleneği içerisinde tevarüs edilen bitki bilim çerçevesi, Şamlı Nikolaous'un bu yorum metni üzerinden olmaktadır. Bu

---

[84] Bitkilerin temel ilkelerine ilişkin muhtasar anlatım için bkz. İbn Sînâ, **el-Uyunu'l-hikme**, thk. Abdurrahman Bedevi, Beyrut, Dâru'l-kalem,1980, s. 35; İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-meâd**, s. 91-92.

[85] Aristoteles iki ayrı yerde bitkilere dair kitap yazdığından söz etmektedir. Bunlardan ilki Aristoteles'in **Parva Naturalia** diğeri ise **Canlılar Üzerine Araştırmalar** (**Ton Peri ta Zoia Historion)** eserleridir. Bkz. Gürsel Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2019, s. 13.

[86] Valentin Rose, **Aristoteles Pseudepigraphus**, Leipzig, B. G. Teubner, 1863, s. 261-263'den aktaran Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu**, s.9. Gürsoy ortaya koyduğu bu bağlantıların metnin Aristoteles'in metninin bir yorumu olduğu tespitini ispat ettiği ve literatürde metnin Aristoteles'in takipçilerinden Theophrastos'un (m.ö. 287) kaleme aldığı **De Causis Plantarum** adlı eseri takip ettiğine dair iddiaların geçerli olmadığını söyler. Şamlı Nikolaos Aristoteles'ten gelen metni esas almış; Theophrastos ve kaynaklardan alıntılar ekleyerek bir yorum metni kaleme almıştır. Dolayısıyla metin, Aristotelesçi gelenek içerisinde olması bakımından Theophrastos'un metninin ancak dolaylı takipçisi olabilir. Bkz. Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu**, s. 60.

sebeple İbn Sînâ'nın **Kitâbu'n-nebât** metninin de Aristotelesçi yorum bağlamında Şamlı Nikolaous'un metnini takip ettiği ve Meşşai bilim paradigması açısından onu dikkate aldığını söylemek gerekmektedir.[87]

Aristoteles'in öğrencisi olmuş ve bitkibilim alanında yazdığı **Historia Plantarum** (Bitki Araştırmaları) ve **De Causis Plantarum** (Bitkilerin Nedenleri Üzerine) eserleri ile alanın kurucularından kabul edilen Theophrastos'un **De Causis Plantarum** aslı eseri İshak İbrahim bin Bakkûş (10.yüzyılın ikinci yarısı) tarafından Arapçaya **Esbâbu'n-nebât** başlığı ile çevrilmiş fakat sonrasında kaybolmuştur[88]. İbn Sînâ da **Nebât**'ta bitkilerdeki çeşitliliğin, onlardaki renk, şekil ve kokuların farklılaşmalarının nedenleri üzerine yapılmış olan araştırmalardan söz etmektedir. Mezkûr eserin Theophrastos'un bitkilerin nedenlerini inceleyen çalışması olması muhtemel görünmektedir.[89]

İbn Sînâ **Kitâbu'n-nebât**'ta ihtilaflı bir konu olan bitkilerin canlılığı meselesine değinir. On göre bitkilerin idrak ve iradeli hareket güçleri olmadığı için onlarda canlılıktan söz etmek mümkün değildir. Zira canlı/hayevân kategorisine giren mevcutların temel özellikleri dış ve iç idrak fiilleri ile iradeli olarak hareket etmelerini mümkün kılan kuvvelere sahip olmalarıdır. Nitekim bitkiler için zararlı olandan kaçıp faydalı olana yönelmek şeklinde bir yer değiştirmeden söz edilememektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ bitkilerin hislerinin yanı sıra akıl ve idrake sahip olduğunu iddia eden Pre-Sokratiklerden Anaksagoras, Empedokles, Demokritos gibi filozofları yanlış görüşe sahip olmaları sebebiyle eleştirir.[90] Eğer bitkilerin canlı olması onların beslenme gücü ile varlıklarını sürdürmeleri şeklinde dar bir anlamda kullanılıyorsa bitkilerin hayatiyetlerini sürdürmeleri anlamında bir canlılıktan bahsedilebilir.

---

[87] Benzer bir yorum için bkz. Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu**, s.17.

[88] Fuat Sezgin, **Geschichte des arabischen Schrifttums, C.IV: AlchimieChemie-Botanik-Agrikultur** bis ca. 430 H., Leiden, E. J. Brill, 1971, s.313'ten aktaran Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu**, s. 16.

[89] Bitkilerin oluşum nedenlerine dair bir diğer açıklama Aristoteles'e atfedilen **Kitâbu'n-Nebât**'ın Şamlı Nikolaos yorumunda karşımıza çıkar. Buna göre bitkilerin oluşum ve çeşitliliğinin sebebinin yıldızların tesiri ile olduğunun söylenmesidir. Metni yorumlayan Aksoy böylesi bir kabulün Aristoteles felsefesinden çıkartılamayacağını, bunun ancak Yeni Platoncu sudur anlayışının kabulü sonrasında mümkün olduğunu söyler. Bkz. Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu**, s. 49.

[90] Bu bilginin kaynağı için bkz. Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu** içinde, s.78-79.

Nitekim İbn Sînâ **hayevân ile hayy olmak arasında yapılan ayrım**ın da bu şekilde anlaşılması gerektiğini söyler.

Dilbilim açısından bakıldığında anlaşılmayan bu fark ile İbn Sînâ, idrak ve iradeli hareket güçlerine sahip canlılar ile gerek bitki gerekse de bu özellikleri haiz olmayan ama bitki kategorisine de girmeyen canlıların içerisinde değerlendirileceği mevcutlar alanının da hayatiyet sahibi olduğunu söylemiş olur.[91] Aksi halde Pre-Sokratiklerin kastettiği gibi bir canlılığın neredeyse hayvanlara eş-düzey bir şekilde bitkilerde bulunuşundan söz edilemez. Zira böylesi bir kabul hayvanlar ile bitkiler arasındaki taksinomik ayrımı da ortadan kaldırır. Nikolaous'un yorum metnine bakılırsa Aristoteles bitkilerde ve hayvanlarda hayat'ın bulunduğunu ancak bitkilerdeki hayatın gizli; hayvanlardaki hayatın ise açık bir şekilde ortaya çıktığını söylemektedir. İbn Sînâ'nın yaptığı hayat sahibi/hayy ile canlı/hayevân ayrımı burada açıklanmayan hususa önemli bir açıklık getirerek Aristotelesçi kabulü sürdürmektedir. Zira Aristotelesçi metinde de bitkilerdeki yaşam ile hayvanlardaki yaşam, hayvanlara özgü idrak, his ve iradedeki hareket üzerinden ayrılmaya çalışılmaktadır.[92]

2.4.2.1. Bitkilerde Erillik-Dişilik ve Üremede Maddî Hazırlık Süreci

İbn Sînâ bitkilerin nasıl meydana geldiğini açıklamak için onların üreme sistemlerini ele alır. Kendisinden önce bitkilerde erillik (*zukûrat*) ve dişillik (*unûset*) olduğunu iddia eden görüşler olduğu gibi bunu kabul etmeyen görüşler de bulunduğunu söyleyen İbn Sînâ etki-edilgi teorisi çerçevesinde bitkiler için kabul edilebilecek bir erillik-dişilliğin nasıl anlaşılması gerektiğini analiz eder. Nikolaous'un yorum metninde Aristoteles, bitkilerde erillik ve dişiliğin bulunduğunu söyleyenin Empedokles olduğunu söyler. Empedokles'e göre erillik-dişilik tek bir bitkide bulunabileceği gibi farklı farklı bitkilerin bir kısmında erillik başka bir kısmında dişilik bulunur. Aristoteles tek bir bitkide erillik ve dişiliğin aynı anda bulunmasını çeşitli

[91] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/ Kitâbu'n-nebât**, hz.İbrahim Medkûr , Kahire, el-Müessese Mısriyye li't-te'lif ve't-tercüme, 1965, s. 3-4, 12-4.
[92] Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu** içinde, s. 78-82.

gerekçelerle reddeder.[93] İbn Sînâ böylesi şeyden bahsedilecekse nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir çerçeve sunar. Buna göre eğer bitkilerde bir erillikten bahsedilecekse bu, bitkinin maddesel hazırlığı sonucunda onun belirli bir türsel sureti almasına ilişkin bir heyete karşılık gelen etkin ilke (*el-mebdeu'l-fâil*) olarak kabul edilmelidir.[94] Dişillik ise bitkinin hazırlanıcı maddesinde bulunan sureti kabul kuvvesine karşılık gelecek edilgin bir ilkedir (*el-mebdeu'l-münfai'l*). Bu şekilde düşünüldüğünde ayrı ayrı bitkilerde erillik ve dişilik olduğu söyleyebileceği gibi; tek bir bitkide de hem eril hem dişil kuvvelerin bulunduğu söylenebilmektedir. İbn Sînâ'ya göre ancak bitkisel maddedeki etkin ve edilgin güçler ile açıklanabilecek erillik ve dişilik bitkilerin eşeysiz üreme (*tevellüd*) yoluyla ürediklerini de ortaya koyar.[95] **İbn Sînâ bitkilerin tıpkı eşeysiz üreyen hayvanlara benzer şekilde eşeysiz bir üremeye sahip olduklarını söyler**. Yine bitkideki erillik ve dişilik gücünün nasıl birarada bulunduğunun anlaşılması için kuşların yumurtaları örneğini verir. Yumurtada hem meydana gelmenin kaynağı olan üreme kuvvesi (*kuvvetu'n-müvellide*) hem de sureti ve üremeyi kâbil olan kuvve (*kuvvetu'n-kâbiletun li't-tasvîri ve't-tevlîd*) bulunmaktadır. İşte bitkilerin meydana gelme sürecindeki etkin güce tekabül eden erillik ile edilgin güce tekâbül eden dişilik yumurtadaki meydana gelmeyi açıklayan duruma benzemektedir.[96] İbn Sînâ'nın bitkiler için bir erillik ve dişilikten ne ölçüde söz edilebileceğine yönelik bu açıklamaları, Meşşâî bitki bilim anlatısı içerisinde gelen aktarımlara kendi doğa teorisinin teorik sınırları içerisinde bir çerçeve çizme amacı taşır. Nitekim İbn Sînâ, bitkilerde iki ayrı mahalde ortaya çıkacak şekilde hayvanlarda olduğu gibi iki ayrı cinsiyetten söz edilemeyeceğini söyler. Bitkilerdeki dişilik, onların maddesinde bulunan ve suretini almaya yönelik kâbil ve edilgin bir kuvveye; erillik ise bitkinin suretini almaya yönelik etkin kuvveye tekâbül eder.

[93] Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu** içinde, s. 83-84.
[94] İbn Sînâ **Kitâbü'n-nefs**'te feyz edilmek suretiyle tohumda veya spermde bulunan ve bir surete bürünmeyi mümkün hale getiren etkin ilkeyi inşa kuvvesi (*kuvvetu'l-inşâ*) olarak adlandırır. Bu gücün fiillerine uygun bir şekilde -tohum veya sperm her neyin tohum ve spermiyse- ona özgü olan organlar meydana gelir ve her bir organ kendisine özel olan kuvveyi kabule ilişkin isti'dâd kazanır. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ/ Nefs**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara, Tüba Yayınları, 2021, s. 449.
[95] Bitkilerdeki eşeysiz üremeye dair Aristotelesçi açıklamalar için bkz. Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu** içinde, s. 105-108.
[96] İbn Sînâ, **Kitâbu'n-nebât**, s. 4-6.

2.4.2.2. Bitkilerin Mizâcı ve Bitkilerden Oluşan İkincil Mizâçlar

İbn Sînâ'ya göre bitkilerin mizâçlarına ilişkin açıklama insan bedenlerine nispetle yapılmalıdır. Zira insan bedenlerini tedavi etmenin yollarından birisi de bitkiler yoluyla elde edilen ilaçları kullanmaktır. Bu sebeple bitkiler ve onların mizâcı, hastalık ve sağlığa konu olması bakımından insan bedenini inceleyen tıp biliminin unsurlarından birisi olarak kabul edilmektedir. İbn Sînâ bitkilerin mizâçlarına ilişkin ayrıntıya girmeden önce tipik mizâç anlatısını sunar. Unsurların karışımı sonrasında niteliklerinin bir dengeye ulaştığı veya niteliklerden bir kısmının diğerine baskın geldiği şekliyle bir mizâç oluşmuştur. İşte bu karar kılmış mizâca hakikî mizâç denir. Hakikî denilmiş olmasının sebebi unsurlardan ilksel karışım yoluyla meydana çıkması ve kendisini önceleyecek şekilde başka bir mizâç ile karışıp yeni bir karışım oluşturmaması sebebiyledir. En az iki karışımın bir araya gelerek oluşturduğu yeni bir mizâca sahip olan bileşiklerin karışımı sonucunda ortaya çıkan mizâç ise, karışımdaki durumların sonucunda meydana gelecek olan niteliklerini ve kuvvelerini kâbil olan yapıdır (*heyet*). Bu bilgileri vermesinin ardından İbn Sînâ basitler ve bileşiklerin karışımlarından oluşan mizâç çeşitlerine ilişkin açıklamayı belirginleştirmek için onları birincil mizâç (*el-mizâcu'l-evvel*) ve ikincil mizâç (*el-mizâcu's-sânî*) olarak ayırır. Birincil mizâç unsurlardan meydana gelen ve farklı oranlardaki karışımlar ile maden, bitki, hayvan türlerinin meydana gelmesini sağlar. İkincil mizâç ise kendisi halihazırda bir mizâca sahip olan şeylerin karışımı ile ortaya çıkan mizâçtır. Bitkilerin karıştırılması sonucunda oluşan bileşiklerden tedavi edici ilaçların (*edviye*) mizâcı ve koruyucu ilaçların (*tiryâk*) mizâcı böyledir. Tedavi edici veya koruyucu basit ilaçlardan her birinin kendisine özgü mizâcı vardır. Onlardan bir kısmı karıştırılıp yeni bir bileşik oluştuğunda bu bileşiğe özgü yeni bir mizâç oluşur. İşte bu mizâç ikincil mizâç olarak adlandırılır. İbn Sînâ bu noktada ikincil mizâçları da doğal yolla ve yapay yolla ortaya çıkanlar olmak üzere ikiye ayırır. İkincil mizâçların bir kısmı ilaçların karışımında olduğu gibi bir hekimin belirli oranlarda yaptığı terkip sonucunda yapay olarak ortaya çıkarken; doğal yolla oluşan bileşikler de vardır. Mesela yoğurt, sıvı, peynirimsi ve yağlı bir karışımdır. Karışımdaki her üç unsur da basit değildir; kendisine özgü bileşik bir mizâcı vardır. Ancak yoğurt oluşumunu sağlayan ikincil

mizâç, ilaçların aksine yapay değil doğal bir fiildir. Yine ikincil mizâçlar güçlü mizâç (*mizâcun kavî*) ve yumuşak mizâç (*mizâcun selis*) olarak ikiye ayrılır. Güçlü mizâca sahip karışımlarda karışımda bulunan unsurların birbirlerinden ayrılması zordur. Güçlü mizâçlar[97], unsursal olarak güçlü olan ateşin tesirinde kalsalar dahi onlardan meydana gelen bileşimlerin ayrılması zor olur. Yumuşak mizâçlar ise karışımında bulunan bileşiklerin kolay şekilde ayrışarak eski hallerine döndüğü mizâçlardır.[98] Bu taksimlerin ardından bitkilerden yapılan bazı karışımların hususiyetlerini örnek vermesinin ardından İbn Sînâ bitkilerin tikel özellikleri ve fiilleri ile daha fazla uğraşmanın tikel sanatlar seviyesinde olacağını ve bunun yerinin küllî doğa biliminin alt dallarından birisi olan bitki bilimi olmadığını söyler.[99]

İbn Sînâ nihai olarak bitkilerdeki canlılığın (*el-hayât*) onlarda beslenme gücü ve buna bağlı olarak büyüme ve üreme güçlerinin bulunması anlamına geldiğini söyler. Beslenme ise yaşlık ve sıcaklıkla ilişkilidir. İşte bu sebeple bitkiler kendinde yaş ve sıcaktır. Yani onların mizâcındaki baskın nitelikler yaşlık ve sıcaklıktır. Bitkiler üzerinde görüldüğü üzere canlılığın bulunuşu yaşlık ve sıcaklık ile açıklanmıyorsa; sıcaklığın yerini soğukluğa yaşlığın ise kuruluğa bıraktığı durumda yaşam gider ve ölüm gerçekleşir. Canlılığın yitimi mevcut cevherin bozuluşa uğraması ve dolayısıyla ondaki mizâcın soğuk ve kuru niteliklerine dönüşmesi ile bütünlüğünü yitirmesi anlamına gelmektedir.[100]

2.4.2.3. Bitkilerde Çeşitliliğin Nedenleri Nedir?

Yukarıda da vurgulandığı üzere Theophrastos'un **De Causis Plantarum/ Esbâbu'n-nebât** adlı eserini görmüş olma ihtimalinden hareketle İbn Sînâ, Theophrastos'un da içinde bulunduğunu varsaydığımız bir grup araştırmacının bitkilerdeki farklılaşmaların sebebine dair yaptıkları açıklamanın nihai olarak onların

[97] İlerleyen satırlarda İbn Sînâ, güçlü mizâcı sağlam mizâc (*mizâcun mevsikun*) olarak da zikreder. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'n-nebât**, s.35, 5-7.
[98] İbn Sînâ, **Kitâbu'n-nebât**, s. 33-35.
[99] İbn Sînâ, **Kitâbu'n-nebât**, s. 38, 4-5.
[100] İbn Sînâ, **Kitâbu'n-nebât**, s. 7.

nedenlerine ilişkin bir açıklama olmadığını söyler.[101] Zira bitkilerdeki çeşitliliklerin hiçbirisi onların doğalarının veya heyulalarının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmamaktadır. Bu durumda çeşitlilik için yegane açıklayıcı çerçeve bitkilerin doğalarının yardımıyla bitkisel nefsin tedbiri ve dağıtımı sonucunda ortaya farklı farklı neticeler çıktığını kabul etmektir. İbn Sînâ doğalarının zorunlu kılması açısından bitkilerin çeşitli oluşlarının illetlerinin kuşatılamayacağını ancak bitkisel nefsin gerekliliklerinin sonucu olması bakımından her nasılsalar o şekilde oluşlarına ilişkin bir tespit yapılabileceğini söyler.

Bu anlamda İbn Sînâ **doğal sebep ile nefsânî sebep** arasında bir ayrım yapar. Bitkilerin renk, şekil, koku vs özellikleri bakımından çeşitlilikleri onların konularında bulunan ve o özellikleri hâiz olmalarını sağlayan doğal sebebin bilinmesi yoluyla elde edilemez. Nefsânî sebep yani bitkisel nefsten kaynaklı olan sebepler ise onun içinde gizli olarak bulunur. Dolayısıyla insanların bitkilerin çeşitliliğine dair doğal sebepleri kuşatarak onların farklılığına ilişkin kesin bilgiye ulaşmaya çalışmaları fuzuli bir uğraştır. İbn Sînâ'nın burada vurgulamaya çalıştığı şey, bitkilerin çeşitliliğinde onlardan her birinin farklı farklı şekil, renkte vs olmasını gerekli kılacak zorunlu, sürekli bir ilke olmadığına dikkat çekmektir. Bu noktada İbn Sînâ bitkilerin büyüme ve şekillenmelerinde maddelerinin ve doğal hareketlerinin zorunlu kıldığı çok sayıda farklı durumlar olduğunu ancak bunların bir gayeye yönelik olmadıklarını söyler. Bitkilerde bulunan nefsin gereği olarak çok sayıda hareket ortaya çıkar ancak bu hareketler ile ortaya çıkan netice arasında zorunlu sonuç veren bir münasebet kurulamayacağı için belirli bir hareketin belirli bir şekli ortaya çıkardığı, dolayısıyla ona yönelik bir gaye taşıdığı söylenemez.[102]

İbn Sînâ **el-Meâdin ve'l-âsâru'l-ulviyye**'de madenleri ele aldığı kısımda onları dört alt türe ayırır. Bu taksime göre madenler taşlar, çözeltiler, kükürtler ve tuzlar olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Madenlerin değersiz cevherler olduğunu söyleyen

[101] Bitkilerdeki renk, şekil, kokuların farklılaşmalarının nedenlerine ilişkin açıklamalar Aristoteles'e nispet edilen metinde de yer alır. İbn Sînâ bitkilerdeki tikel durumların farklılaşmalarına yönelik açıklamaların gerçek bir illet açıklaması olmadığından hareketle, bitkilerdeki farklılıklara dair çoğalan açıklamanın bağlanması gerektiği yerin bitkisel nefs olması gerektiğini söyler. Aristoteles'a nispet edilen açıklamalar için bkz. Aksoy, **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu** içinde, s. 83-84.
[102] İbn Sînâ, **Kitâbu'n-nebât**, s. 33, 5-15.

İbn Sînâ'ya göre onların bu değersizliği terkip ve mizâç bakımından zayıf olmalarından gelmektedir.

Oldukça kısa ve özlü bir şekilde madenleri ele alan İbn Sînâ bilinçli olarak madenlere dair ayrıntılı bir inceleme yapmamış; bu hususta meseleyi uzatmanın gereksiz olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bitkiyi önceleyen inorganik türler olarak madenlerin mizâcı ve oluşlarındaki isti'dâd süreçleri detaylı bir incelemenin konusu olmamıştır.[103]

Bileşik cevherler ve türlerin oluşumunun ele alınmasının ardından hem unsurlar hem de bileşiklerin değişimi bakımından önemli bir mesele olan cevherlerin değişimi ve cevherde meydana gelen değişim ayrımının ele alınması gerekmektedir. Nitekim bir unsurun ortadan kalkarak diğerine dönüşmesi yahut bir bileşik cevherin bozulup yerini yenisine bırakması anlamında cevherî değişim ile unsurda meydana gelen niteliksel; bileşikte meydana gelen nitelik, nicelik ve büyümeye bağlı değişimi cevherî değişimden ayıran noktanın ne olduğunun netleştirilmesi önem arz etmektedir.

2.5. Cevherde Gerçekleşen Değişimler ve Cevherin Değişimi: Harekete Bağlı Değişimler ile Oluşun Ayrışması Açısından İsti'dâdın Analizi

İbn Sînâ hareketin meydana gelişini anlattığı **Semâu't-tabi'î** pasajlarında kategoriler bakımından kuvveden fiile çıkışın nasıl gerçekleştiği ve hangi kategorilerin bizzat hareketin kendisi olduğu hangilerinin ise doğrudan hareket değil ancak hareketin konuya nispet edilmesi üzerinden anlaşılması gerektiğini inceler. Araz kategorileri içerisinde nitelik, nicelik, mekanda oluş ve konumda oluş (*vaz'*) bizzat hareketin gerçekleştiği; bunların dışında kalan sahiplik, görelilik, etki, edilgi ve zamanda oluş kategorilerinde ise hareketin arazın konusuna nispet edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.[104] Konumuz açısından esas sorunsallaştırdığımız mesele, cevherin meydana gelmesinde kuvveden fiile çıkış (*genesis-kevn*) ile hareketin

[103] İbn Sînâ'nın madenlerin oluşumuna ilişkin açıklaması için bkz. İbn Sînâ, **Meâdin ve'l-âsâru'l-ulviyye**, thk. Mahmûd Kasım, Kahire, [y.y], 1975, s.20-23; Bu anlatımın muhtasar versiyonu için bkz. İbn Sînâ, **el-Uyunu'l-hikme**, s.34-35.

[104] İbn Sînâ'nın araz kategorileri ve hareket ilişkisine dair açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 126-134.

tanımındaki kuvveden fiile çıkışın (*kinesis-hareke*) birbirinden nasıl ayrıştığıdır. Bir yerde hareket varsa orada mutlaka meydana gelen hareketi önceleyen o harekete özgü bir kuvvelilik vardır. Bunu temel postulat olarak vaz eden İbn Sînâ, cevherdeki bilfiil oluş ile hareketin meydana gelişini ayrıştırmak için kuvveden fiile çıkışın bazen defaten olduğunu bazen de öyle olmadığını söyler.

İbn Sînâ'nın değindiği üzere Antik filozofların üzerinde uzlaştıkları anlam, cevherin fiile çıkışının defaten; hareketin ise aşama aşama ve belli bir süreç içerisinde kuvveden fiile intikal etmek anlamına gelmesiyle ondan ayrıştığıdır. Hareket cevher dışında kalan dokuz araz kategorisinde doğrudan veya konuya nispetle bulunduğu için cevherî defaten oluştan daha geneldir. Zira her bir araz kategorisinde meydana gelen hareketi önceleyen bir kuvvelilik bulunur.[105] İbn Sînâ hareketin cevherî oluştan bu şekilde ayrıştırılmasının sorunlu olduğuna dikkat çeker. Zaman ve hareket ilişkisinden kaynaklı bir döngüsellik, defaten meydana gelme ile hareket sebebiyle aşamalı olarak meydana gelmenin ayrıştırılmasına imkan vermez. İbn Sînâ şöyle bir akıl yürütme yapar:

1) Zamanın tanımında hareketin bulunması gerekir.

2) Bitişme ve aşamalı (*el-ittisâl ve't-tedrîc*) olmanın tanımında zamanın bulunması gerekir.

3) "Defaten olma"nın tanımında "ân"ın bulunması gerekir.

4) "Ân"ın tanımında zamanın bulunması gerekir. Çünkü zaman "ân"da olandır.

Zamanda olmak "ân"ı gerektiriyor ve o da defaten olmanın tanımında bulunuyorsa, cevherî oluş nasıl hareketten ayrışacak ve hareket "zamanda veya bitişik olarak ya da defaten olmayacak şekilde kuvveden fiile çıkıştır" şeklinde nasıl tanımlanabilir? Böyle bir tanım kısırdöngüye götürür zira zamandan bahsedildiği her durumda defaten oluş onun içerisinde yer alacak ve bu sebeple defaten oluş, "zaman içinde olan aşamalı oluş" anlamındaki hareketten ayrışmamış olacaktır.

Bu sorunu çözmek üzere İbn Sînâ, Aristoteles'in başka bir yöntem geliştirdiğini söyler. Buna göre Aristoteles, hareketli olan şeyin kendindeki hareketine (*müteharriken fî nefsihî*) bakarak ve kendinde harekete özgü olan varlık durumunu

[105] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 99, 7-14.

incelemiş ve kendinde hareketin "yetkinlik ve fiil" dolayısıyla bilfiil bir oluş (*kevnen bi'l-fi'l*) olduğunu söylemiştir. Zira hareketin fiile gelişini önceleyen bir kuvve vardır. Meydana gelen her hareket bir kuvvenin fiile çıkışıdır. Nesne bazen bilkuvve hareketliyken; bazen de bilfiil ve yetkinlikle hareketli olur. Bu durumda nesnenin fiili ve yetkinliği hareket olmuş olur.

Peki hareket bütünüyle bilfiil olma anlamında yetkinlikle örtüşür mü? Hareket diğer yetkinliklerle "fiile çıkışın bir kuvvelilik tarafından öncelenmesi" bakımından ortakken; başka yönlerden yetkinliklerden ayrışır. Hareket dışındaki yetkinliklerde şey bilfiil meydana geldiği zaman, onda bu fiile ilişkin hiçbir bilkuvvelik bulunmaz. Mesela siyah olan şey bilfiil siyah olduğunda, onun bütünündeki siyahlık bakımından herhangi bir bilkuvve siyahlık bulunmaz. Benzer şekilde dörtgen olan şey, bilfiil dörtgen olduğunda onun bütününde dörtgenliğe ilişkin bir bilkuvvelikten söz edilemez. Hareketli bilfiil meydana geldiğinde ise kendisiyle hareketli olduğu bitişik hareketin tamamı açısından bir kuvveden sonra meydana geldiği ancak onun hareketli oluşundan başka bir harekete yönelik bilkuvvelik bulunduğu varsayılır. Dolayısıyla **hareketin bulunduğu bir fiile gelişte her zaman başka bir harekete yönelik kuvve hali bulunur.** Çünkü hareketlinin zatında hareketli olduğu ve hareket ile kendisine ulaşacağı şeye yönelik bir kuvve bulunmazsa tıpkı hareketten önceki durumda olduğu gibi onun harekete ilişkin kuvvenin kendisine yönelik harekete kıyaslanması ve meydana gelen ikinci hareketin açıklanması mümkün olmaz. Zira hareketten önceki sükun halinde nesne mutlak bilkuvvelikle bu şeydir. Ancak bunun aksine bir hareketin olduğu ancak başka bir duruma yönelik kuvvenin bulunduğu durumda, biri mevcut durumu mümkün kılan diğeri ise kendisine yönelinen harekete dair iki kuvve bulunur. Böylece belirli bir vakitte hareketlide iki yetkinlik ve bu iki yetkinliğe yönelik iki kuvve bulunur. Bunun sebebi hareketlerin bitişik oluşudur.[106] Ancak kuvvelerin fiile çıkışları öncelik-sonralık bakımından farklılık gösterir. Nitekim hareketli nesnedeki kuvvelerden birisi için yetkinlik meydana gelir ve geride bir kuvve kalmış olur. Hareketlinin kendisine yönelik olduğu iki yetkinlikten birisi bilfiil olmuş olsa da bu iki durumun tamamı söz konusu olduğunda bilkuvvelikten kurtulamamıştır. Zira biri kuvve hareketle kendisine yönelinen yani henüz bilfiil hareketli değilken; diğeri

[106] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s.106, 19-22; s.107, 5-10.

halihazırda bilfiil hareketli olan duruma yönelik olmuş olan kuvvedir. Bu durumda açığa çıkmıştır ki hareket; kesin olarak hiçbir kuvvesi bulunmayacak şekilde meydana gelemez/bilfiil olamaz. Hareketin bulunduğu her durumda bir bilkuvvelik bulunmak zorundadır. Aksi halde hareketin meydana gelişinden söz edilemez. Öyleyse Aristoteles tarafından hareket şöyle tanımlanır: **Hareket, bilkuvve olan şeyin bütün yönlerden yetkinliği değil; ilk yetkinliğidir. Bilkuvve olan için hareket anlamı dışında olan ve hiçbir şekilde bilkuvve olması bakımından bilkuvve oluş ile ilişkisi bulunmayan başka bir yetkinlik hali vardır. İnsanlık ve atlık suretinin tahakkuk etmesinde görüleceği gibi cevherin meydana gelmesi anlamında fiil ve yetkinlik hareketin fiile çıkmasında olduğu gibi bir kuvve barındırmaz. Zira cevherî yetkinliğe ilişkin kuvve ortadan kalkmadığı sürece cevher bilfiil tahakkuk etmez.**[107]

Oluş ve bozuluş ile cisimsel hareketler (*el-harekâtü'l-cismâniyye*) olarak adlandırılan diğer değişim türleri arasındaki farkı belirginleştiren noktalardan birisi, **harekete bağlı değişimlerin bölünme varsayılmadan gerçekleşmemesi; oysa oluş ve bozuluşun meydana gelmesinin bölünme olmaksızın gerçekleşmesidir.**

Niteliksel değişime (*istihâle*) uğrayan veya niceliksel olarak büyüyen (*nümüvv*) cismin "bölünen" olması gerekmektedir. Büyüme ve küçülmede artma ve azalma duyusal olarak tecrübe edilebildiği için oradaki bölünmenin farkedilmesi daha kolaydır. Zira orada var olan cismin üzerine eklenen bir artış veya azalma söz konusudur. Niteliksel değişimde ise halden hale dönüştüren şeyin (*muhîl*) dönüşen (*mustahîl*) ile buluştuğu yönden tesiri, o esnada etki etmediği yönü önceler. Niteliksel değişim her ne hal üzere gerçekleşiyorsa cismin tamamını kapsar görünse de değişimi yapan şeyin, değişen cismin görünür kısmına olan tesiri, altta kalan kısma olan tesirini önceler. Zira başkalaşan cisim bölünür. Bölünen parçalardan hangisi daha önce geliyorsa tesir öncelikle onu değiştirecek; sonrakiler ise tesire daha sonra muhatap olacaktır. Hareket ile ortaya çıkan her tür değişim, böylesi bir bölünme varsaymayı gerektirir. **Oluş ve bozuluş ise bölünme kabul etmeyerek, değişimin "defaten" meydana gelmesi ile hareket kaynaklı değişimlerin tamamından ayrışır.** İbn Sînâ

[107] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 100-102, 19-2. Aristoteles'in hareket tanımı için bkz. Aristoteles, **Fizik**, 201a9-15.

bazı niteliksel değişimlerin meydana geliş hızından kaynaklı olarak duyusal olarak müşahede edilemeyişinin onun "defaten" gerçekleştiğine dair bir intiba uyandıracağını ancak burada da durumun bölünme ile olan bir süreç içerisinde gerçekleştiğini vurgular.[108]

İbn Sînâ **İşârât**'ta niteliksel değişimin neden cevheri suretin gidip başka bir suretin geldiği oluş-bozuluş gibi olamayacağını niteliksel değişim esnasında suretin olduğu gibi kalması üzerinden açıklar. **Su, kendi cevherine ait olmayan sıcaklık niteliği ile ısınır veya ondaki soğukluk artarsa donar veya tekrar akışkan olur. Tüm bu niteliksel değişimler esnasında su, suluk suretini kaybetmez.** Onu ısıtan ateşin teması kesildiğinde su tekrar eski haline döner yahut soğukluğu arttırıcı etki ortadan kalkarsa su yine yaşlığından dolayı sahip olduğu akışkanlığına geri döner. Eğer durum böyleyse suyu su yapan şeyin onun soğukluk ve yaşlık nitelikleri olduğunu söyleyemeyiz; tam aksine su, su suretine sahip olduğu için onun cevherine bağlı olarak ortaya çıkan niteliklerinin soğukluk ve yaşlık olduğunu söyleyebiliriz. Burada konumuz açısından önemli olan husus, niteliksel değişim ile surî değişimin yani oluş-bozuluşun birbirinden nasıl kesin olarak ayrıldığını göstermek ve bunun suretin değişmemesi üzerinden belirginleşmesidir:

> "…İşte bunlar [dört unsurdan birinin niteliksel olarak baskın olması ile] unsurlarda çeşitli yaratılmışların [meydana gelmesi için] hazırlanan çeşitli nispetleri ortaya çıkartan karışımlar (*emzice*) aracılığıyla madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi cinsler ve türler yaratılır. Bu varlıklardan her birinin duyulur niteliklerinin kendisinden çıktığı bir kurucu sureti vardır. *[Surete bağlı duyulur] nitelikler değişebilir ama suret korunur (ve-rubbemâ tebeddelet el-keyfiyyetu ve'n hafezat es-sûretu)*. Nitekim su ısınır, donar veya akışkan olur ama suluk mahiyeti korunur. Korunmuş olmanın yanı sıra bu suret artmaz veya azalmaz. Oysa suretten kaynaklanan nitelikler bunun tam tersidir [onlarda artma ve azalma olur]. Bildiğin gibi bu suretler heyulanın kurucu unsurlarıdır (*mukavvimât*). Nitelikler ise arazdır ve arazlar her ne olursa olsun [kurucu değil] eklentidir (*levâhık*). Bu sebeple suretler arazlardan sayılamaz. Aynı şekilde cisimlerin doğal hareketi ve sükunu bu gizli doğal güçlerden [suretlerden] kaynaklanır. [Unsurlar] karıştığında güçleri [suretleri] bozulmaz; aksi halde karışım olmaz [oluş-bozuluş olurdu]. Bilakis unsurlar güçlerinden [suretlerinden] kaynaklanan birbirlerine zıt niteliklerinde karşılıklı etkileşime girerek dönüşürler. Bunun sonucunda "parçaları birbirine benzer olacak şekilde bir sınırda olan bir çeşit ortalama nitelik" kazanırlar. İşte bu [ortalama nitelik] mizaçtır (*be'l-istihâlet fî keyfiyyâtihâ'l-mütezâddeti'l-munbeiseti an kuvâha*

[108] İbn Sînâ, **Fizik II (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 43, 13-22.

mütefâilete'n-fîhâ hattâ tektesî keyfiyyetu'n-mütevassitatun tevassutan mâ fî haddin mâ müteşâbihin fî eczâihâ ve-huve mizâcun)".[109]

İbn Sînâ oluş-bozuluşun neden cevherî suretin meydana gelmesi üzerinden ele alınması gerektiğini bu pasajda iki nokta üzerinden ortaya koyar: *(1)* Oluş-bozuluş cevherin niteliklerine indirgenemez. Zira nitelikler ancak niteliksel değişimi gösterir. O esnada nesnenin sureti ne ise orada bulunmaya devam eder. Buna bağlı olarak niteliklerde bir artma ve azalma görülürken suret sabit kalır. Suret için herhangi bir azalma ve artma söz konusu olamaz. Bunun bir diğer kanıtı unsurların suretlerinin heyulanın kurucu unsurları (*mukavvimât*) olmasına karşın niteliklerin nesnenin eklentilerinden (*levâhık*) araz olmasıdır. Oluşun o şeyin nitelikleri yani arazları üzerinden açıklanması demek, suretin araz olarak kabul edilmesi demektir bu imkansızdır.

***(2)* Oluş-bozuluş karışıma (*imtizâc*) ve bu karışım sonrasında ortaya çıkan karışımın yapısına *(mizâc*) indirgenemez**. Birinci noktada geçtiği üzere nasıl ki unsurun niteliği onun sureti olarak kabul edilemezse aynı şekilde unsurlardan bileşiklerin meydana gelmesi için oluşturdukları karışımlar da sûrî meydana geliş ile özdeş kabul edilemez. İmtizâç ve mizâç esnasında suret korunmuştur; onda herhangi bir değişiklik yoktur. Unsurlarda meydana gelen doğal hareketlerin kaynağı onların doğal güçleri konumundaki suretlerden kaynaklanır. Mesela suyun doğal hareketi suluk suretine sahip olması sebebiyle aşağı hareket iken; ateşin doğal hareketi yine suretinden dolayı yukarı doğrudur. Buna benzer şekilde unsurlardan her birisi bir unsursal surete ve bu surete bağlı ikili niteliğe sahip olduğu için karışım esnasında zıt niteliklerin etkileşerek karışımlarından (*imtizâc*) bir ortalama nitelik meydana gelir. Karışımın sonrasında meydana gelen bu ortalama nitelik mizâçtır. Mizâç esnasında unsurların suretleri korunurken nitelikleri eksiltilmiş bir şekilde bulunur.[110]

---

[109] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî**, C.II, s.326-332; krş. İbn Sînâ**, el-İşârât ve't-tenbîhât,** tercüme ve şerh. Hasan Melikşâhî, Türkçe çev. Tahir Uluç, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s.178. [çeviri düzenlenmiştir].

[110] İbn Sînâ türlerin meydana gelişinde karışım sonrasında oluşan mizâcın "ortalama nitelik" durumunda itidal noktasına yakın olması ölçüsünce yetkin ve gelişmiş bir türün ortaya çıkmasına dair hazırlık olacağını söyler. Buna göre itidalden görece daha uzak olan mizâçlar, insanî yetkinleşmeye uzak olan türlerdir. İtidale kavuşması en mümkün olan ise insan mizâcıdır. Böylesi bir itidal, düşünen nefsin oraya ilişmesine imkan verir. bkz. İbn Sînâ**, İşaretler ve Tembihler**, s.106.

2.5.1. Aristoteles'in Genesis-Kinesis Ayrımı Hakikî Bir Ayrım mı?

Bu bölümde Aristoteles'le ilgili temel iddia, onun oluş anlamında bilfiil hale gelmeyi ifade eden genesis ile oluş dışında cevherde meydana gelen tüm değişimleri kendisine bağlı olarak açıkladığı kinesis/hareketin birbirinden nasıl ayrıştığını açıklayamadığını söylemektir. Nitekim Aristoteles böyle bir kavramsal ayrım yapsa da cevherî oluş ve bozuluşun, nasıl olup da cevherin yapısını sürdürdüğü ve o cevher üzerinde meydana gelen diğer değişimlerden ayrışarak, bir cevherin gidip başka bir cevherin geldiği yani birinin bozulup diğerinin oluştuğu bir durumun ortaya çıktığını ortaya koyamamaktadır. Zira o, oluş-bozuluşu kendisine içkin, dışsal bir atfı mümkün kılmayacak şekilde ele almaktadır.

Aristoteles'te "kinesis"in bizzat kuvveden fiile geçişin adı olması; "genesis"in ise fail illetin malulüne "hareket" vermesi üzerinden açıklanması, iki değişim durumunu da harekete bağlamaktır. Tam da bu sebepten dolayı "hareketin kendisi" ile "hareket sonucu olmak" dışında bir ayrım yapmaya imkan vermemektedir.[111] Bu nedenle İbn Sînâ iki değişimi birbirinden gerçek anlamda ayırmak amacıyla, hareket veren illet-varlık veren illet ayrımının verdiği imkan ile isti'dâd kavramını geliştirmiş ve bununla hareketi meydana getiren kuvveden fiile geçiş ile; oluş-bozuluşu meydana getiren istidadî kuvveyi birbirinden ayırmayı amaçlamıştır. Niteliksel, niceliksel, konumsal ve mekânsal hareket, cevherde meydana gelen kuvveden fiile intikali ve cevherdeki mevcut durumu koruyan "sınır"a işaret ederken; isti'dâd, mevcut bir birey olarak tahakkuk etmiş türsel anlamın ortadan kalkarak o fertten başka bir tahakkukun meydana gelmesine imkan verecek şekilde mevcut sınırın bozulmasına işaret eder.

Aristoteles **Oluş ve Bozuluş/319b5-40** pasajında ise suret ve taşıyıcının konumlarını dikkate alarak oluş-bozuluş ve cevherî bütünlüğün bozulmadığı durumlarda meydana gelen diğer değişim (*metabolê*) türlerinin arasındaki farkı belirginleştirir:

---

[111] Aristoteles'in kinesis-genesis ayrımının sebeplerinin açıklayıcı bir çerçeve içerisinde izah edilememesi madde-suretin gerçek bir ayrım olmak yerine özdeşlik üzerinden açıklanmasına dayanır. Aristotelesçi madde-suretin özdeşlikçi yorumu için bkz. Aryeh Kosman, "The Activity of Being In Aristotle's Metaphysics", **Unity, Identity and Explanation In Aristotle's Metaphysics**, ed. T. Scaltsas, D. Charles and M. L. Gill, Oxford, Clarendon Press, 1994, s. 195-213.

"Oluş ve başkalaşma arasındaki farkın ne olduğunu konuşalım. Ne de olsa bu değişimlerin birbirinden farklı olduğunu söylüyoruz. Taşıyıcı (*hypokeimenon*) bir şey; 'doğası bir taşıyıcı için söylenmek olan hâl (*pathos*)' başka bir şey. Bunların ikisi için de değişim sözkonusu. Başkalaşma (*alloiôsis*), duyulur bir şey olarak taşıyıcı baki kaldığında ama onun ya karşıtlar (*enantiotês*) ya da aradaki (*metaksy*) olan hallerinde bir değişim (*metabolê*) olduğunda söz konusudur. Sözgelişi beden iyileşir, sonra yine hastalanır ama aynı şey olarak kalır. Yuvarlak tunç da köşeli olduğunda aynı. Bütün (*synolon*) değiştiğinde ve aynı taşıyıcı olarak duyulur bir şey baki kalmadığında ama meniden tümüyle kana ya da sudan havaya ya da havadan tümüyle suya dönüşmek gibi olduğunda, **bu bir oluştur (*genesis*) ve öbürünün de bozuluşu (*phthora)***. Bu en çok da değişim, duyulur olmayan bir şeyden dokunma ya da diğer duyulurlarla duyulur bir şeye doğru gerçekleştiğinde olur: Su oluştuğundaki ya da bozulup havaya karıştığındaki gibi. Ne de olsa hava pek de duyulur olmayan bir şey olarak görülüyor. Bu durumlarda karşıtlardan biri olan bir hâl, oluşanda ve bozulanda olduğu gibi kalır. Örneğin havadan su oluştuğunda ikisi de saydam ve soğuk. Öbürünün, yani kendisine dönüşülen şeyin bunun bir hâli olmaması gerekir. Aksi takdirde bu bir başkalaşma olur. Mesela kültürlü bir insan bozulup kültürsüz biri haline geldiğinde insan aynı kalır. Eğer kültürlü olmak ya da olmamak bu insanın kendi başına bir hâli ya da özelliği olmasaydı, birinin oluşu başka birinin bozuluşu sözkonusu olurdu. Yani bunlar insanın hâlleri. Kültürlü bir insanın bozuluşu ve kültürsüz bir insanın oluşu sözkonusu olsa da, burada sözkonusu olan baki kalanın bir hâli (*pathos*). Dolayısıyla bunlar başkalaşma (*alloiôsis*).
Öyleyse karşıtlar arasındaki değişim (*metabolê*) niceliksel olduğunda (*kata poson*) bu büyüme ve küçülme (*auksêsis-phthisis*) olur. Değişim 'yer'e göre olduğunda yer değiştirme (*kata topon*); değişim bir hâl ve nitelik (*kata pathos kai to poion*) bakımından olduğunda başkalaşma (*alloiôsis*). Öte yandan değişimin sonucunda hâl ya da ilineği (*sumbebêkos*) taşıyan bir bütün (*synolon*) kalmadığında, bir şeyin oluşu bir başka şeyin bozuluşu söz konusu olur. **Madde (*hylê*), özellikle ve esasen, oluş ve bozuluşu kabul eden taşıyıcıdır (*hypokeimenon*). Bir anlamda ise öbür değişimleri de kabul eden. Çünkü tüm taşıyıcılar birtakım karşıtları kabul ede**r."[112]

Bu pasaj Aristoteles'in cevherî değişim/mutlak oluş ile diğer değişim türlerini birbirinden nasıl ayrıldığını en net ifade ettiği yerlerden birisidir. İlk olarak oluş ile

[112] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 319b5-40. Ayrıca bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 1069b10-14; Aristoteles, **Fizik,** çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul: 2012, 200b32-201a8; krş. Aristûtâlîs, **et-Tabî'a**, çev. İshak bin Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1984, 200b31-201a-10. Aristoteles **Fizik**'te cevheri oluşun/genesisin neden kinesis/hareket olmadığını ispat etmesinin ardından hareketin ortaya çıktığı yerleri inceler. Cevherde meydana gelen niteliksel, niceliksel ve yere bağlı değişimler, hareket sonucu ortaya çıkar. Üç değişim türünün hareket merkezli açıklaması için bkz. Aristoteles, **Fizik,** 226a23-226b17; krş. Aristûtâlîs, **et-Tabî'a**, 226a23-226b17. Aristoteles'in kinesis ve energeia arasını ayırdığı **Fizik**'teki diğer pasajlar için bkz. Aristûtâlîs, **et-Tabî'a**, s. 179, 201b5-15; s. 183, 201b27-202a-2. Aristoteles'in 201b31-32'de hareketin tamamlanmamış, bir tür eksik bilfiillik/energeia olduğunu söylemesi de kinesis ve energeia ayrımının gerçek bir ayrım olup olmadığına dair tartışma başlatmıştır. Plotinus, kinesis'in eksik bir oluş olduğunu kabul etmekle birlikte onu energeia'nın eksik bir türü olarak tanımlamanın oldukça karmaşık olduğunu söyler. Bkz. Sorabji, **The Philosophy of the Commentators**, s.62; Plotinus'un **Enneadlar**'ında konuya dair pasajları için bkz. Plotinus, **Enneads**, s. 666-668, 6.1.16-6.1.18. Ayrıca bkz. J. L. Ackrill, "Aristotle's Distinction between Energeia and Kinêsis", ed. R. Bambrough, **New Essays on Plato and Aristotle**, London, Roudledge, 1965, s.121-141.

niteliksel değişim/başkalaşma arasındaki farkı ele alan Aristoteles, bunun üzerinden cevherin değişimi ve cevherde gerçekleşen değişimin farkını ortaya koyarak, cevherde gerçekleşen diğer değişim çeşitlerine işaret eder ve cevherde gerçekleşen değişime ilişkin açıklamayı başkalaşma üzerinden yaparak diğer değişim türlerini bu yapı üzerinden açıklar. Bunun sebebi, oluş-bozuluşa götürecek şekilde cevherin mevcut hal ve niteliklerinin zıddına doğru dönüşmesinde ve bozuluşa yol açacak sınır noktasına gelmesinde niteliksel değişimin belirleyici olmasıdır. Oluş ile başkalaşma arasındaki temel fark, oluşun halihazırdaki taşıyıcının ortadan kalkması ve yerini başka birine bırakması ile, başkalaşmanın bir taşıyıcıya söylenen araz olan halin (*pathos*) değişmesi olmasıdır. İlkinde mevcut taşıyıcı ortadan kalkıp yerini başka bir taşıyıcıya bırakırken; ikincisinde mevcut taşıyıcı aynen kalır, sadece onun taşıdığı söylenen arazlarda değişim gerçekleşir. Zira başkalaşmada halihazırda bir sureti taşıyarak madde-suret birlikteliği ile bir bütün (*synolon*) oluşturan duyulur cevher varlığını sürdürür. Değişim onun zıtlar ya da zıtlar arasında bulunan hallerinde yani arazlarında (*pathos*) meydana gelir. Mesela hasta olan insanın bedeni iyileşir, ardından yine hastalanabilir. Ancak o insan bedeni bu iyileşme ve hastalanma süreçlerinde cevherî birliğini muhafaza eder ve bütünlüğün bozulması söz konusu olmaz. Ancak cevherî anlamda bütünlük bozulduğunda ve mevcut taşıyıcı duyulur olarak ortadan kalktığında bozulma meydana gelmiş ve onu takiben başka bir oluş gerçekleşmiştir. Mesela sperm, rahimde yumurta ile buluştuğunda zigota dönüşür yahut su havaya, hava suya dönüştüğünde biri ortadan kalkıp diğeri meydana gelir ve dolayısıyla oluş-bozuluş gerçekleşir. Aristoteles'e göre oluş ve bozuluştaki değişim, duyulur özelliğini en fazla gösteren şeye doğru olduğunda daha belirgin farkedilir. Mesela hava suya dönüştüğünde, su dokunma duyusu üzerinden kendisini daha belirgin hissettirdiğinden havadan suyun meydana gelmesi daha bariz olarak tespit edilir. Ancak su havaya dönüştüğünde ise dokunma duyusu ile bu kadar bariz hissedilmez. Oluş ve bozuluşta biri bozulan diğeri oluşan iki cevherdeki taşıyıcıya söylenen zıt hallerden birisi varlığını devam ettirir. Mesela havadan su oluştuğunda, hava ortadan kalksa bile ondaki ıslaklık suda da varlığını devam ettirirken; havadaki sıcaklık niteliği havanın suya dönüşmesi ile birlikte yerini soğukluğa bırakır. Eğer havadaki sıcaklıkta bir hal değişimi olsa ve o sıcaklık tamamen zıddı olan soğukluğa dönüşmemiş olsaydı, burada bir oluş-bozuluştan değil; hal değişimi anlamında başkalaşımdan bahsetmek gerekirdi. Bu

noktada Aristoteles insanın halleri üzerinden başkalaşma örneği verir: Bir insanın kültürlü olması yahut olmaması onda meydana gelen bir hal değişimi ile alakalıdır. Bu değişim olurken insanın bütünlüğü aynı kalır, sadece ondaki birtakım hallerin değişiminden söz edilebilir.

Aristoteles genesis ile diğer değişim türlerinin kendisi aracılığıyla gerçekleştiği kinesis/hareketi birbirinden ayırsa da kinesis ile gerçekleşen niteliksel değişimin/başkalaşmanın nasıl olup da sınır noktasına gelerek halihazırdaki cevherde bir bozuluşun ortaya çıktığını ve onun ardından oluşun nasıl gerçekleştiğinin açıklamasını verememektedir.[113]

Aristoteles **Metafizik/Kappa**'da büyük oranda Fizik'teki değişme ve hareket anlatımının bir tekrarı üzerinden ele aldığı değişimin türleri meselesini, hangi değişimin çelişki mukabilliği ve hangisinin zıtlık mukabilliği üzerine gerçekleştiğini dikkate alarak inceler. Aristoteles'in burada varmak istediği amaç, genesis ile gerçekleşen cevherî anlamda meydana gelişin kinesis/hareket aracılığıyla meydana gelen diğer değişim türlerinden nasıl ayrıldığını göstermektedir:

> "Değişen şey ya bir özneden (*hypokeimenon/mevzû'*) özneye veya bir özne-olmayandan bir özne-olmayana veya bir özneden özne-olmayana veya bir özne-olmayandan özneye doğru değişir. Özneden olumlu bir terimle ifade edilen şeyi kastediyorum. O halde zorunlu olarak üç tür değişme vardır. Çünkü özne-olmayandan özne-olmayana doğru bir değişme, bir değişme değildir. Çünkü burada şeyler ne zıtlar ne çelişikler olmadıklarından karşıtlık (*mukabillik*) yoktur. Bir özne-olmayandan onun çelişiği olan bir özneye doğru değişme, bir oluştur (*genesis*): Mutlak bir değişmeyle ilgili olarak mutlak bir oluş; göreli bir değişmeyle ilgili olarak göreli bir oluş. Bir özneden bir özne-olmayana doğru değişme ise bir bozuluştur (*phthora*): Mutlak bir değişmeyle ilgili olarak mutlak bir bozuluş; göreli bir değişmeyle ilgili olarak göreli bir bozuluş. İmdi eğer var-olmayan birçok anlama geliyorsa ve eğer özne-yüklemin birleşmesi ve ayrılmasından ibaret olan var-olmayan hareket ettirilemezse ve eğer sadece bilkuvve anlamında olan ve asıl anlamında varlığın çelişiği olan ***var-olmayanla ilgili olarak da aynı durum söz konusu ise*** (beyaz-olmayan veya iyi-olmayan, beyaz olmayanın bir insan olmasının mümkün olmasından dolayı arazi anlamda hareket edebilirler; ama ***mutlak anlamda muayyen/tahakkuk etmiş bir varlığı olmayan şey, hiçbir biçimde hareket edemez***) ***var-olmayanın hareket etmesi imkansızdır***. ***Ve eğer öyleyse oluşun da bir hareket olması imkansızdır. Çünkü meydana gelen var-olmayandır***.

[113] Bu bağlamda Aristoteles'in kinesis ve genesis ayrımı temelde kinesis/harekete bağlı ortaya çıkan her tür değişimi genesis ile özdeş kabul edilecek şekilde energeia durumundan ayırması üzerine kuruludur. Fakat olgusal durumun dışında neden bu ikisinin ayrı sonuçlar doğurduğu sorulduğunda energeianın meydana gelmiş ve tamamlanmış olmaya, kinesisin ise sürece ve oluşup-bozulmayan bir nesnede meydana gelen değişimler ortaya çıkardığına dair ayrım oluşmaz. Aristoteles'in energeia ve kinesis ayrımının ayrıntıları için bkz. J.L. Ackrill, "Aristotle's Distinction Between Energeia and Kinesis", **New Essays on Plato and Aristotle**, ed. Renford Bambrough, London, Routledge, 1965, 121-141.

> …[Oluşun hareket sonucu meydana geldiğinin kabul edilmesinin doğurduğu] bir başka güçlük de şudur: Hareket eden her şey bir yerdedir; oysa var-olmayan bir yerde değildir. Çünkü aksi takdirde onun herhangi bir yerde olması gerekirdi. Bozuluş da bir hareket değildir; çünkü bir harekete karşıt olan, bir hareket ve sükunettir. İmdi bozuluş, oluşun karşıtı/mukabilidir ve her hareket bir değişme olduğuna, değişmenin daha önce söylediğimiz gibi üç çeşidi var olduğuna ve üç türden oluş-bozuluş anlamındaki değişmeler, hareketler olmayıp çelişikler arasındaki değişmeler olduklarına göre, bundan çıkan zorunlu sonuç sadece özneden (*hypokeimenon*) özneye doğru olan bir değişmenin bir hareket olduğudur."[114]

Aristoteles'in de ifade ettiği üzere pasajda bahsettiği hypokeimenon/özne olmak, bileşik cevherde tahakkuk etmiş bir taşıyıcı olduğu anlamına gelir. Yani burada salt kendinde olduğu haliyle bir taşıyıcıdan değil; suret ile birlikte üçüncü bir şey olarak cevheri meydana getirmiş olan bir taşıyıcıdan bahsedildiğini dikkate almak gerekir. Nitekim analizin devamı da buna göre şekillenmiştir. Değişim dikkate alındığında akla gelen dört ihtimal bulunur: Değişimin bir özneden başka bir özneye, bir özne-olmayandan özne-olmayana, bir özneden özne-olmayana ve özne-olmayandan özneye doğru olduğu düşünülebilir. Ancak Aristoteles özne-olmayandan özne-olmayana doğru olacak bir değişimden bahsedilemeyeceğini söyler. Çünkü bir değişimden söz edilebilmesi için bir mukabilliğin/karşıtlığın bulunması gerekmektedir.

Aristoteles oluş-bozuluş ve diğer değişim türlerini birbirinden çelişmezlik ve zıtlık mukabilliği üzerinden ayırır. **Oluş ve bozuluş** "aynı şeyin bir ve aynı zamanda hem var olması hem de var olmamasının imkansız olması" anlamına gelen **çelişmezlik ilkesi** üzerinden açıklanırken; **niteliksel, niceliksel ve büyüme-küçülmeye bağlı olarak cevherde gerçekleşen diğer değişimler zıtlık mukabilliği** üzerinden açıklanır.[115] Dolayısıyla özne-olmayandan özne olmayana herhangi bir mukabillikten söz edilemeyeceği için bu iki şey arasında bir değişimden bahsedilemez. Böylece değişim üç şey arasında gerçekleşir. Özne-olmayandan onun çelişiği olan bir özne-olana doğru değişim oluş (*genesis*) iken; özne-olandan onun çelişiği özne-olmayana

[114] Aristoteles, **Metafizik**, 1067b15-1068a5; Aristûtâlîs, **Mâ ba'de't-tabî'a**, III, 1067b15-1068a5. Bu pasajın neredeyse aynı haliyle **Fizik**'teki versiyonu için bkz. Aristoteles, **Fizik**, 224b36-225b5; Aristûtâlîs, **et-Tabî'a**, 225a1-225b6. Var olmayan bir şeyin hareketinin de olamayacağına dair vurgunun hareket bağlamında ele alındığı başka bir pasaj için bkz. Aristoteles, **Fizik,** 201b5-7; Aristûtâlîs, **et-Tabî'a**, 201b5-7.
[115] Aristoteles, **Metafizik,** 1061b34-37.

doğru değişim ise bozuluştur (*phthora*).[116] Bir özneden başka bir özneye değişim ise cevherde gerçekleşen niteliksel, niceliksel ve büyüme-küçülmeye bağlı olarak ortaya çıkan tüm değişimleri kapsar. Nitekim Aristoteles genesis-phthora'yı mutlak değişim olarak kabul ederken, diğer değişim türlerinin göreli oluş-bozuluş olduğunu söyler.

Pasajda buraya kadar anlattığı kısım, değişim türleri arasındaki farklılığı belirginleştirerek oluş ve bozuluşun neden diğer değişimlerin kendisi aracılığıyla meydana geldiği kinesis/hareket olamayacağını açıklama amacı taşır. Bu bağlamda Aristoteles şöyle bir argümantasyon süreci yürütür:

1) Yukarıdaki açıklamadan görüleceği üzere var-olmayan bir çok anlama gelmektedir.

2) Özne ve yüklemin ayrılması yani bileşik cevherin bozulması anlamına gelen var-olmayan mevcut olmadığı için onun bir hareketinden bahsedilemez.

3) Sadece "bilkuvve olmak" anlamında bilfiil olarak varolanın çelişiği olan için de hareket sözkonusu değildir.

4) Mutlak anlamda tahakkuk etmiş bir varlığı olmayan hiçbir şey hareket edemediği için varolmayanın hareket etmesi imkansızdır.

5) Bu durumda oluşun (*genesis*) bir hareket (*kinesis*) olması imkansızdır. Çünkü oluş ile birlikte meydana gelen şey, henüz var olmayandır. Var olmayanın hareketinden söz edilemeyeceği için oluşun kendisini önceleyen bir hareketin ondan önce var olması düşünülemez.

Görüleceği üzere bu argüman ancak varolan bir şeyin hareketinin bulunacağı, dolayısıyla oluşun bir hareket ile meydana gelemeyeceği üzerine kuruludur. Bu argümana bağlı olarak ortaya konulan bir başka argüman, hareket-yer (*topos*) ilişkisi üzerinden kurulur. Hareket eden her şey "bir yerde" bulunmaktadır ancak var-olmayanın herhangi bir yeri bulunmaz.[117] Hareketin karşıtı sükunet olduğu için oluşun

---

[116] Aristoteles **Fizik**'te hareket ettiren (*muharrik*), hareket ettirilen (*müteharrik*) ve kendisine doğru hareket edilen (*ve mâ ileyhi tekûnu el-hareke*) üzerinden oluş ve bozuluşa ilişkin değişmenin on*dan* (*bi-mâ minhu'l-hareke*) yerine daha çok on*a doğru (bi-mâ ileyhi'l-hareke)* hareket edilen şeye göre adlandırıldığını söyler. Bu sebeple bozuluş, bir varolan*dan* gerçekleşmesine rağmen varolmay*ana doğru* bir değişmedir. Oluş ise henüz varolmayan*dan* varolan*a doğru* gerçekleşir. bkz. Aristoteles, **Fizik**, 224b5-10, 229a25-28; Aristûtâlîs, **et-Tabî'a**, 224b6-9, 229a27-31.

[117] Aristoteles **Fizik**'te sonsuz bir duyulur cismin olmasının mümkün olup olmadığını tartıştığı pasajlarda, sonsuz duyulur cismin neden imkansız olduğuna ilişkin geliştirdiği argümanlardan birisi de duyulur cismin bir 'yer'inin olması gerektiği ancak sonsuz olana bir yer atfedilemeyeceği için duyulur cismin sonsuz olmayacağı yönündedir. Bkz. Aristoteles, **Fizik**, 205a7-205b3. Aristoteles argümanını

çelişiği olan bozuluşun da hareket olduğu söylenemez. Zira her hareket nasıl bir sükuneti takip ediyorsa her oluş da bir bozuluşu takip eder. Bu sebeple bozuluş'un da hareket olduğu söylenemez. Aristoteles her ne kadar oluş-bozuluşun hareket olmadığını söylese de oluş ve bozuluşu meydana getirenin hareket olduğunu kabul ederek esasında genesisi gerçek anlamda hareketten ayıramamaktadır.

2.5.2. Hareket ile Ortaya Çıkan Yetkinlik Oluştan Nasıl Ayrışır?

İbn Sînâ **Semâu't-tabi'î**'de doğal nesnede her türden değişimin sebebi olan hareketin oluştan nasıl ayrıştığını inceler. Aristoteles'in oluşu (*genesis*) hareketten (*kinesis*) ayırması ve ikisinin kuvveden fiile çıkışını farklı olarak açıklaması ancak oluşu da nihayetinde hareket veren ilkelerdeki sürekliliğe bağlaması, Aristoteles sonrasında Yeni Platonculardа görüleceği üzere oluşu hareketten ayıracak yeni açıklayıcı çerçevelere ihtiyaç oluşturmuş ve hareket veren illetler ile oluşun bilfiil tahakkukunu sağlayan varlık veren illetler ayrımı geliştirilmiştir. **Aristoteles kuvveden fiile çıkış anlamında oluş ve hareketin birbirinden farklı olduğunu şöyle ortaya koymuştur: Harekette kuvveden fiile çıkış aşamalı iken; oluşta kuvveden fiile çıkış bir defada olur**. Ancak bu ayrım, oluş bir defada meydana gelirken, onu hareketteki aşamalılıktan ayıran ilkenin ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Zira kavramsal bir ayrışma yapılsa bile Aristoteles açısından oluşun hareket veren tür içi benzer bir ilkeye atfedilmesi ve ezeli-ebedi oluş döngüsü, onun hareketten nasıl ayrıştırılacağına dair belirginlik vermez.[118]

---

nihayetlendirdiği kısımda cisimlerin doğal hareketleri gereği gittikleri doğal yerleri üzerinden neden sonsuz olanın bir yeri olamayacağını ve dolayısıyla mutlaka bir yere sahip olan duyulur doğal cismin sonsuz olamayacağını daha açık bir ifadeyle verir: "…Her duyulur cisim ya ağır ya da hafif ise ve ağırsa doğa gereği merkeze doğru hafifse yukarı doğru hareket ediyorsa, hem sonsuz bir cismin olduğunu hem de cisimlerin belli bir yeri olduğunu ileri sürmek olanaksız. Çünkü bu, sonsuz için de zorunlu olur. Oysa ya onun bütününün bu iki yerden birinde olması ya da onun yarısının bu yer değişikliklerini üstlenmesi olanaksız. Nitekim nasıl böleceksin onu? Sonsuz'un yukarısı, aşağısı ya da ucu, ortası nasıl olur? Ayrıca her duyulur cisim bir yerde. Yerin tür ve ayrımları ise: yukarı-aşağı-ön-arka-sağ-sol. … Ama sonsuzun içinde bunların olması olanaksız. Kısaca ***bir yerin sonsuz olması olanaksızsa her cisim de bir yerde ise, sonsuz bir cismin varlığı olanaksız***." Bkz. Aristoteles, **Fizik**, 205b24-206a1.

[118] Aristoteles'in kinesis ile energeia ayrımını sorunsallaştırmaksızın dunamisten energia'ya geçiş ve genesis'in meydana gelişine dair açıklamalar için bkz. Sarah Broadie, "Where is the Activity? (An Aristotelian Worry about the Telic Status of Energeia)", **Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf** içinde, ed. James G. Lennox-Robert Bolton, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 198-212.

Doğal nesnelerdeki değişimleri meydana getiren hareket, nesnenin cevherî varlığını ortadan kaldırmaz. Oysa cevherî değişim olan oluş-bozuluşta ise mevcut cevherin kalkarak yerine başka bir cevherin geldiği bir değişimden söz edilir. İşte kinesis ve genesis-phthora ayrımı tam olarak burada ortaya çıkar. Cevherde meydana gelen hareket onun her türden niteliksel, niceliksel ve göreli değişikliğini sağlarken; oluş anlamında kuvveden fiile çıkmayı sağlayan "fiil", yeni bir cevheri meydana getirir. Nitekim İbn Sînâ cevher kategorisine yönelik olarak söylenecek "Onda hareket vardır" sözünün ancak mecâzî anlamda söyleneceğini belirtir. Bunun sebebi, cevherlik doğasının (*et-tabî'atü'l-cevheriyye*) bozulduğunda defaten/bir anda bozulması, oluştuğunda bir anda oluşmasıdır. Cevherliğin salt kuvvesi ile salt fiili arasında orta bir yetkinlik bulunmaz (*ve-lâ yûcedu beyne kuvvetuhâ's-sırfi ve fi'lihâ's-sırfi kemâlun mutavassıtun*). Oysa dolaylı veya doğrudan araz kategorilerine söylenen hareket artma ve eksilmeyi kabul etmesi sebebiyle kuvve ile fiil arasında derecelenme söz konusu olur. Buna bağlı olarak da kuvveden fiile bir anda değil, aşamalı bir geçiş olur. Ancak cevherlik sureti artma ve eksilmeyi kabul etmez. İbn Sînâ cevherlik suretinin artma ve eksilmeyi kabul etmeyeceğini şöyle ispatlar: **Cevherin artma ve eksilmeyi kabul etmesi durumunda artma ve eksilmenin orta noktasında (*vasat*) cevherin türü ya kalıcı olacak ya da değişecektir**: ***(1)*** Kalıcı olması durumunda cevherlik sureti değişmeyecek; surete ârız olan değişmiş olacaktır. Surete ârız olarak eksilip artanlar ortadan kalkacak ancak cevherlik sureti var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla burada oluş değil hal değişimi (*istihâle*) veya harekete bağlı başka bir değişimin olduğu söylenmelidir. ***(2)*** Eğer cevher artmayla birlikte kalıcı olmazsa, bu durumda artış başka bir cevherin meydana gelmesini gerektirir. Aynı şekilde artmanın varsayıldığı her "an"da başka bir cevher meydana gelir ve ondan önceki ortadan kalkar. Oluşan ve bozulan her bir cevher arasında niteliksel değişimde olduğu gibi bilkuvve sonsuz olarak cevherlik türlerinin imkanı bulunur. Oysa türler arasında artma ve azalmayı kabul eden böyle bir skaladan söz edilemez. Bu iki durumun imkansızlığı ortaya çıktığına göre cevherlik sureti, defaten meydana gelir ve ortadan kalkar. Bu özelliği taşıyan bir şeyin kuvvesi ve fiile çıkışı arasında "hareket" vasıta olarak

bulunamaz.[119] İbn Sînâ'nın cevherin neden bir hareket sonucu meydana gelemeyeceğine dair bir diğer ispatı, madde-suretin ittisali öncesinde bir hareketin ortaya çıkmasından söz edilemeyeceğine ilişkin açıklamasıdır.

Cevherî birliğin meydana gelişine dair bu açıklamada, **İbn Sîna nihaî olarak cevherî hareketin açıklanmaya çalışıldığı her durumda cevherdeki hal değişimlerinin nedeni olan hareketten söz edildiğini kanıtlar.** Cevherlik suretinin konusu sureti kabul etmediği müddetçe bilfiil var olamaz ve kendinde ancak bilkuvve olarak bulunur. Suretin maddeye gelmesi öncesinde bir cevherî birlik oluşmayacak ve cevher zat olarak dışta bulunmayacaktır. Zatı itibariyle bilfiil meydana gelmemiş olanın ise "bir şeyden başka bir şeye" hareket etmesi mümkün değildir. Bir şeyde hareketin var olabilmesinden söz edebilmek için öncelikle dışta bilfiil mevcut olması gerekmektedir. Cevherî hareket kabul edildiğinde "onun hareket ettirdiği bir mevcut" var kabul edilmiş olur. Zira hareketin o mevcuda hareket vererek onu var kıldığı varsayılmaktadır. Dolayısıyla hareket, o hareketli nesneyi bilfiil var kılan sureti; böylece de bilfiil kâim kılan bir cevher olmuş olur. Bu durumda iki ihtimal dikkate alınır: ***(1)*** Eğer bu cevher daha önceki cevher ile **aynı ise** yani halihazırdaki mevcut cevher duruyorsa, meydana geldiği zannedilen ikinci cevher, cevherliği bakımından bir bozulma veya değişim yaşamayan, ancak hallerinde değişim olan birinci cevher olmuş olur. ***(2)*** Eğer hareketin kendisinden çıktığı varsayılan cevher ile hareketin kendisine doğru olduğu ikinci cevher birbirinden **farklı ise** bu durumda -tıpkı harekete bağlı diğer değişimlerde olduğu gibi- cevher ilk olarak orta cevhere doğru bozulur. Çünkü bir halden başka bir hale geçiş anlamında harekette aşamalılık vardır.

Kuvveden fiile çıkışta baş ve son arasında harekete bağlı olan aşamalı haller bulunmaktadır. Böylece başlangıçtaki ve ortadaki cevher birbirinden ayrışmış olur. İki cevherin birbirinden ayrışması, hareketin kendisinden çıktığı varsayılan cevherden bahsetmek anlamına gelir. Eğer öyleyse yine iki ihtimal ortaya çıkar: ***(1)*** Hareketin gerçekleştiği sürenin tamamında, birinci ile değişmenin kendisine doğru olduğu cevher doğası bakımından ortaktır. Bu durumda birinci ve ikinci cevher arasında bir

[119] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 122-123, 11-11. Oluş ve bozuluşu yer yer Aristotelesçi çerçeveye uyarak bir tür hareket olarak zikreden İbn Sînâ, doğa bilimlerinde yaptığı tahkik sonucunda oluş ve bozuluşun hareket olmadığının ortaya çıktığını **el-Mekûlât'**ta da zikreder. Bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler (el-Mekûlât)**, s. 258. 12-24.

aşamalılık yoktur. Eğer hareketin gerçekleştiği süre içinde bir ayrışma olmuyorsa, birinciden ikinciye geçişin hareketin aksine "defaten" olmuş olduğu kabul edilmelidir. ***(2)*** Hareketin gerçekleştiği sürenin bir kısmında birinci cevherin türselliği korunuyor; diğer kısmında aracısız olarak başka bir türün cevherîliği ortaya çıkıyorsa bu durumda türden başka bir türe defaten bir geçiş söz konusudur. Her iki durum varsayıldığında şöyle bir sonuç çıkar: Burada söz edilen süre (*müddet*), cevherin türsel hareketlerinin dışındaki hareketler ile örtüşür. Dolayısıyla mecâzî olarak "Cevherde hareket vardır" denilse bile bir süre içerisinde gerçekleşen hareket, türsel hareket olamaz. Zira bir cevherden başka bir cevhere geçiş zamanda ve belirli bir süre içerisinde gerçekleşmez.[120]

İbn Sînâ belirli bir mesafeyi kat etme bakımından niteliksel değişim (*istihâle*) ile hareketin eşit olup olmayacağı sorusunu sorar. Temel mesele bir hareketli şeyin bir başlangıç ve son arasında katettiği mesafenin halden hale dönüşümde bir halden başka bir hale geçişle eşit açıklamaya konu olup olamayacağına dairdir. İbn Sînâ meseleyi ortaya koymak için şöyle bir soru vaz eder: Bir hareketli nesne belirli bir başlangıç noktasından başlayarak bir mesafeyi katederken hareketin başlamasıyla sona ermesi arasında halden hale değişir (*istihâle*). Bu değişim hareketin durup tamamlandığı bir "sınır"da son bulur. Bununla birlikte yer değiştirme de son bulur. Eğer öyleyse burada sözkonusu olan halden hale değişimin bu harekete eşit olması mümkün müdür? İbn Sînâ böyle bir şeyin mümkün olmayacağını söyler. Zira **mesafe halden hale değişene eşittir ancak hareket halden hale değişime ancak zaman bakımından eşit olabilir**. Ayrıca bir mesafeden başka bir mesafeye doğru gidişteki yer değiştirme de halden hale değişimden farklıdır. Yani harekette bir mesafeyi kat etme durumundaki yer değiştirme, istihâle için söz konusu olamaz. Hareketli şeyin bir mesafeyi kat etmesi varsayılan başlangıçtan sona doğru bir değişimdir. Oysa istihâle iki nitelik arasında olan katedilmiştir. Çünkü halden hale olan niteliksel değişimde bir mesafenin sınırından başka bir sınıra gitmek değil; bir nitelikten başka bir niteliğe geçiş olur. Niteliksel değişimin olduğu nesne bir mesafenin sınırından başka bir mesafenin

[120] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 123-124, 11-4.

sınırına geçmez. Bir nitelikten başka bir niteliğe geçme esnasında süreklilik devam eder. Ancak **niteliksel değişimin gerçekleştiği mahalde ise bir yenilenme olmaz.**[121]

2.5.3. Niteliksel Değişimde İsti‘dâdın Rolü

İbn Sînâ niteliksel değişimde isti‘dâdın rolünü edilgin nitelik (*keyfiyyetün infiâliyyetün*) ve edilgin olmayan nitelik ayrımı üzerinden ele alır. Buna göre edilgin nitelik bulunduğu cevherde herhangi bir edilgiyi kolayca veya zorlukla kabul etmeye yönelik isti‘dâd oluşturur. Bunun aksi olacak şekilde edilgin olmayan nitelik ise cevherde bir edilgiye yönelik isti‘dâd oluşturmaz. Etkin nitelikle ise (*el-f‘iliyyetü’l-keyfiyyetü*) kendisine yönelik isti‘dâdlı olana etkide bulunan nitelik kastedilmektedir. İbn Sînâ’nın gösterdiği üzere etkin veya edilgin oluşu dikkate alınmaksızın kendisi itibariyle nitelik, ne edilgindir ne de herhangi bir etkide bulunur zira o kendi başına bulunmaz. Nitelik araz kategorisinden olduğu için ancak bir cevherde bulunması itibariyle etki veya edilgide bulunabilir. Etkin olan niteliğin herhangi bir etkide bulunabilmesi için etkide bulunacağı şeye dair bir temasa, paralelliğe veya etkinin gerçekleşmesine imkan veren bir nispete sahip olması gerekmektedir. İbn Sînâ nispetin bulunuşunu “herhangi bir etkiyi almaya yönelik” isti‘dâdî duruma bağlar ve bunu sıcaklık-soğukluk nitelikleri üzerinden örneklendirir. Sıcaklık ve soğukluk nitelikleri kendilikleri itibariyle cevherde herhangi bir edilgiyi kabul etmeye yönelik bir isti‘dâda sahip olan nitelikler değildir. Sıcak soğuğu, soğuk da sıcağı ortadan kaldırdığına göre mesela sıcağın soğuğa olan isti‘dâdı onun “sıcak olmasından” dolayı değildir. Çünkü sıcak soğuğu gerektirmez, tam tersine onu ortadan kaldırır. Peki sıcaklık niteliğine sahip olan bir şeyin soğuğa dönüşmesinden nasıl söz edilebilir? **Bu niteliksel değişimin anlaşılabilmesini mümkün kılacak olan, niteliğin varlığı ile niteliğe yönelik isti‘dâdın birbirinden ayrılmasıdır**. Sıcak, soğuğun varlığını engeller ancak sıcaklığın bulunduğu maddenin soğukluk niteliğine yönelik bir isti‘dâd kazanmasını engellemez. Madde kendisi itibariyle halihazırda orada mevcut olmayan soğuğa isti‘dâdlıdır. Ancak maddenin mevcut durumunda sıcaklık niteliği bulunduğu ve o da

[121] İbn Sînâ, **Fizik II (es-Semâ‘u’t-tabî‘î)**, s. 136, 9-20.

soğukluğa zıt olduğu için ikisinin bir arada mevcut olması imkansız olur. Ancak soğuğa yönelik bir isti‘dâdî nispetten söz edilebilir.[122]

İbn Sînâ miktar/ölçünün madde ile olan ilişkisini ele aldığı **es-Semâ‘u’t-tabî‘î** pasajlarında, madde ile ilişkili olan türsel suretler ve suretin tahakkuku sonrasında nesnenin maddesi cihetinden taşıdığı arazların ilişkisi arasındaki ortaklık ve farklılıkları incelerken tıpkı türsel belirlenimde olduğu gibi niteliklerin belirli bir mevzu tarafından taşınmasının da ona ilişkin özel bir mizâç ve isti‘dâdı gerektirdiği üzerinde durur. Ölçü, maddede kaim olan bir anlam olması itibariyle madde ile ilişkili olan diğer şeyler ile ortaklık taşır. Farklılık taşıdığı yönler ise madde ile irtibatı olan diğer şeylere göre çeşitlilik gösterir. **İlki** doğal suretlerin maddeleriyle olan ilişkisine dairdir. Doğal suretler rastgele bir madde tarafından taşınmazlar. Mesela suluk sureti ancak kendisine uygun olan bir madde tarafından taşınır. Mizâcının farklı olması sebebiyle suluk suretinin taşlık mizâcına sahip bir maddede bulunması imkansızdır. Oysa bir ölçü olan “yuvarlaklık (*tedvir*)”, hem her tür maddede hem de aynı anda iki maddede birden bulunabilmesi bakımından farklılık arz eder. Onun için özelleşmiş bir maddede ve salt o maddeye özgü olarak bulunmasına gerek yoktur. Yuvarlaklık ölçüsü, aynı anda birden çok maddede bulunabileceği gibi, maddesi ile arasında belirli bir özelleşmeye gerek yoktur. İbn Sînâ bu durumun anlaşılmasında herhangi bir sorun olmadığını, türsel suretin kendisine elverişli olan bir maddeye geldiğinin açık olduğunu söyler. İlk bakışta rastgele herhangi bir maddeye ilişebilir gibi duran şeyler arazlardır.

Maddeyle ilişkisi itibariyle **ikinci yön** olarak kabul edilebilecek araz-madde/mevzu‘ ilişkisinde zihin ilk anda arazlar olmaları itibariyle herhangi bir maddeye, ona ilişkin bir özelleşme olmaksızın ilişeceğini varsayar. Oysa inceleme sonrasında arazların her birine ilişkin özelleşmiş bir isti‘dâd ve mizâca sahip konu tarafından taşındığı anlaşılır. Bir şeyin yapay olarak boyanması (*tesabbu‘*) değil ancak doğal olarak renk değiştirmesi (*televvün*) dikkate alındığında siyahlaşmaya isti‘dâdlı olan nesnenin, bu isti‘dâda sahip olması bakımından bulunduğu mizâç ve doğası (*gârîza*) itibariyle beyazlaşmaya kâbil olması mümkün değildir. Ancak beyazlık ve siyahlık, kendilerinin ta kendisi olmayan bir şeye ilişmedikleri müddetçe zihinde

[122] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve’l-fesâd)**, s.88, 4-16.

tasavvur edilemezler. Oysa **yüzey ve miktar, akledilir bir anlam olarak iliştiği maddeden bağımsız olarak düşünülebilmesi itibariyle renk gibi arazlardan ayrışır**. Dolayısıyla tahakkuk etmiş madde tarafından taşınan arazlar, hem kendilerine özgü hazırlığa sahip bir maddeye ilişmeleri hem de iliştikleri cevherden bağımsız olarak zihinde tasavvur edilememeleri itibariyle iki cihetten ölçülerden ayrışır. İbn Sînâ beyazlık ve siyahlık gibi arazların da aynı ölçülerde olduğu gibi zihinde tasavvur edildiğinde maddeye ihtiyaç duyulmadığı gibi bir yanılgının oluşabileceğini; ancak dikkatle incelendiğinde **niteliksel arazların, tasavvurlarında ve dolayısıyla tanımlarında maddeden bağımsız olamayacaklarını** söyler. Beyazlık ve siyahlık için madde, maddenin bileşiğin kuruluşunun bir parçası olması gibi, onların varlığının kurucu parçası değildir. Dolayısıyla madde-bileşik ilişkisinde görülen parça-bütün ilişkisi bulunmamakta ve bu sebeple maddeden ayrılabilirliğinden söz edilebilmektedir. Bu ayrılabilirliğin ölçüden farkı ise, ölçünün zihni tasavvur ve tanımında maddenin bulunmaması iken; renk gibi niteliksel arazların madde olmaksızın tasavvur edilememeleri ve maddenin onların tanımında parça olarak bulunmasıdır. Dolayısıyla varlık-mahiyet ayrımı çerçevesinde madde, arazların mahiyeti ve tanımının bir parçası olurken; varlığının bir parçası değildir.[123]

Türsel belirlenimde olduğu gibi ilk bakışta anlaşılmayan bu özelleşme, niteliklerin belirli bir maddeye özgü olması ile belirli bir maddeye özgü olmayıp bütün maddelerde bulunabilen ölçüden ayrışmasını sağlar.

2.5.4. Cevherde Meydana Gelen Değişimler Esnasında Bireyleşimin Korunması

Niteliksel değişim söz konusu olduğunda, nesnenin kendisine özdeşliğini ve dolayısıyla bireyleşimini koruyan şeyin ne olduğu kritik bir sorudur. Değişim sonrasında özdeşliğin nasıl korunduğuna ilişkin sorun Theseus'un Gemisi[124] örneği üzerinden ortaya konulmuştur. Meşhur örneğe göre eskiyen Theseus'un gemisinin

[123] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 52-54, 18-15; krş. Avicenna, **The Physics of The Healing**, s.58-60.
[124] Theseus'un gemisi hikayesinin ayrıntıları için bkz. Plutarch, "Life of Theseus", **Plutarch's Lives** içinde, çev. Bernadotte Perrin, London, Harvard University Press, 1914, 23.1.

parçaları tersanede onun bütünlüğüne zarar vermeyecek şekilde peyderpey değiştirilir ve nihayetinde bütün parçaları yenilenmiş eskisinin tıpatıp aynısı olan yeni bir gemi oluşmuş olur. Eskiyen parçalar ise başka bir tarafta birleştirilir ve ondan yine tıpkı Theseus'un gemisinin aynısı olan bir başka gemi inşa edilir. Buradaki soru şudur: En baştaki Theseus'un gemisi, kendisine tıpatıp benzeyen bu iki gemiden hangisi ile özdeştir? Parçaları tamamıyla yenilenmiş ve zamansal herhangi bir kesintiye uğramamış gemi ile mi yoksa parçaların ayrılıp belirli bir zamansal kesintinin ardından birleştirildiği üçüncü gemi ile mi?[125]

Bu sorunun bir benzeri niteliksel değişimler geçiren nesnenin öncesi ile sonrası arasındaki özdeşliğini korumasını sağlayanın ne olduğu üzerinden sorulabilir. Bir nesnenin duyu ve gözleme konu olan nitelikleri büyük oranda değiştiğinde daha önce belirli özelliklere sahip olan nesne ile sonraki nesnenin aynı olduğu bilgisini verecek olan nedir? Eğer bireyin kendisi ile özdeş olduğu ve onu diğer bireylerden ayıran olarak ona atfedilen duyulur nitelikler toplamının bu ayrımı verdiği söylenecek olursa, bu durumda nitelikler toplamının değişimi, o nesnenin birliğinin ortadan kalkması ve başka bir birlik oluşması anlamına gelecektir. Bu bağlamda niteliklerin taşındığı bir cevher fikrinin varlığı sorunun çözümü için önemli bir kalkış noktasıdır ancak tümel cevher ile o cevherin tikelliği arasında nasıl bir ayrım yapılacağı şeklinde daha başka bir meseleyi gündeme getirir.

Bu noktada üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere **İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi, bireyliğin niteliksel değişim esnasında nasıl korunduğuna dair daha tutarlı ve açıklayıcı bir yaklaşım sergilemesiyle, teorinin açıklama sınırlarını genişleten bir başka unsur olarak ortaya çıkar.** Kendinde mahiyet kabulü bir mahiyetin ne ise o olarak bulunuşuna imkan verir. Dışta bulunan mahiyet türün bir bireyinde o bireyde olmak bakımından eklenen niteliklerle birlikte bulunur. Böylece belirli bir bireyde bulunan özdeşliğin garantisi "o bireyde bulunan mahiyet ve onun gereği olarak ilişen özelliklerin" oluşturduğu "birleşim/toplam"ın o bireye özgü olması üzerinden verilir. İbn Sînâcı bu yaklaşım Aristotelesçi anlamda cevher ve onun tarafından taşınan arazlar yaklaşımını temel almakla birlikte cevher-araz ayrımı ile

[125] Bu sorunun kesintili ve kesintisiz özdeşlik yaklaşımı ile çözülebileceğine dair bir öneri için bkz. Arda Denkel, **Nesne ve Doğası**, Ankara, Doruk Yayınları, 2003, s. 79-81.

çözüme kavuşmayan bireyleşimin değişim karşısında sürekliliğinin tespiti ve korunması açısından mahiyet teorisini açıklamaya dahil etmektedir.

Niceliksel, niteliksel veya yer değiştirme gibi harekete bağlı olarak cevherde meydana gelen değişimler esnasında cevherî bütünlüğün ve bireysel cevherin kendine dair özdeşliğinin nasıl korunduğu meselesi Aristoteles ve sonrasında şarihler tarafından tartışmaya konu edilmiştir. Burada Aristoteles için oluş-bozuluş anlamında cevherî değişim ile cevherde meydana gelen değişimi birbirinden ayıran önemli noktalardan birisi, değişim öncesi ve sonrasında değişen şeyin ardından ortadan kalkma ve tekrar bir başka şey olarak mevcut olmanın arasında zamansal bir boşluğun bulunup bulunmamasıdır. Mevcut cevherî bütünün ortadan kalktığı ve bir zamansal boşluk sonrasında bir başka cevherî bütünün meydana gelmesi durumunda orada oluş ve bozuluştan söz etmek gerekir. Peki duyulur düzlemde tikel cevherin mevcut kaldığının gözlemlendiği ancak onun niceliksel veya niteliksel bir takım durumlarında değişimler olduğunda buradaki zamansallığın nasıl değerlendirilmesi gerekir? Kuşkusuz burada bir boşluk oluşturacak derecede bir zamansal ayrıklık söz konusu değildir. Ancak aşama aşama bir değişim halinden söz etmek gerekir. O aşamalı durum çok daha ileri gözlem araçları ile gözlendiğinde orada da boşluk müşahede edilebilir. Ancak Aristotelesçi bilimin sınırları içerisinde incelendiğinde duyusal gözlem alanında bireysel cevherin bütünlüğünün korunduğu sürece orada bir zamansal boşluktan söz etmenin mümkün görünmediği söylenmelidir. Aristoteles bu meseleyi **Fizik 228a5-228a18**'de ele alır:

> "…Sokrates'in aynı tür içerisinde ama değişik zamanlarda değiştiğini (*istihâle*) düşünsek, yok olmuş olan nesnenin yeniden sayıca bir olarak oluşması mümkünse, bu hareket de bir olacaktır; eğer bu mümkün değilse hareket [birbirinin] aynısı olacaktır ama [kesintisiz olan tek] bir hareket olmayacaktır. Buna benzer bir mesele de cisimlerdeki sağlığın ve buna benzer durumların (hekseis- *hey'et*) ve etkilenimlerin (pathe-*infiâ'lât*) cevherde bulunmaları bakımından "bir" olup olmadıklardır. Nitekim bunları taşıyan cisimler/bedenler hareket ediyor ve akıp gidiyor. Nitekim 'sabahki sağlık' ile 'şu andaki sağlık' bir ve aynı olsa, beden sağlığı gidip yeniden kazanıldığında, 'sağlık' da niçin [öncekiyle] aynı ve sayıca bir olmasın? Çünkü tanım aynı ancak şöyle bir fark var: **İki durum (*hey'et*) varsa, sayıca böyle olduğundan ötürü fiilin de [iki] olması zorunludur**. Çünkü sayıca bir olan durumun fiili de bir olur. Ama bir tek durum varsa bile biri fiili halin bir olmadığını düşünebilir. Mesela yürüyüş kesildiğinde, artık yürüyüş olmayacak, yeniden başladığında ise olacaktır.

Ancak sağlık bir ve aynı ise pek çok kez yok olmak ve var olmanın da aynı, bir olması olası olsa gerek. "[126]

Aristoteles kesintisiz olması bakımından bir olan hareket ile kesintinin girdiği ama sonrasında aynıyla devam eden hareketin aralarındaki farkı belirginleştirmeye çalışırken kendisinin de belirttiği gibi tâlî bir mesele olarak kesintiye uğrayan hareketin kesinti öncesi ile kesinti sonrası durumunun aynı oluşunun da sorunsallaştırılması gerektiğini söyler. Zira görünürde sağlıklı bir bedendeki sağlıklılık durumu hastalanma sebebiyle kesintiye uğradığında, ardından onda tekrardan oluşan sağlıklılık heyeti sonrasında sağlıklılığın bilfiil olarak tahakkuk etmesiyle birlikte tekrar beden bilfiil sağlıklılığa kavuşur. Peki bu durumda heyetin ortadan kalkıp tekrar kazanılması durumunda aslında aynı olan ancak zamansal farkın araya girdiği iki sağlıklılık heyeti ve iki bilfiil sağlıklılığın aynı olduğu söylenebilecek midir? Aristoteles, normal şartlarda zamansal farkın araya girmesi sebebiyle iki heyet varsa onlardan dolayı fiilin de iki olması zorunlu olacaktır der. Aristoteles bu farkı arazlar üzerinden ele almıştır. Ancak pasajın başında da söylediği gibi bu durumda daha büyük sorun Sokrates'in varlığının kesintiye uğrayıp tekrar var olması varsayıldığında, onun tekrar var olmasının da ikinci bir varlık olarak kabul edilip edilmeyeceğidir. Aristoteles meseleyi aslî konuyla ilgili olmadığı için burada kapatır ancak cevherin zamansal kesintiye uğraması durumunda nasıl bir ve aynı olarak devam edeceği sorunu devam etmektedir.[127]

Geç Helenistik dönemin kendisinden önceki birikimi kuşatıcı ve onların içeriklerinden alıntılar yaparak yorumlayan şarihi Simplicius ise Aristoteles'in yaptığı değişimin farkındadır ve onun cevherin zamansal olarak kesintiye uğraması durumunda sürekliliğini nasıl koruyacağına ilişkin soruna dikkat çekip meseleyi cevherde meydana gelen durumların değişimine kaydırdığını söyler ve ilgili pasajı şöyle yorumlar:

[126] Aristûtâlis, **et-Tabî'a**, s. 558-559, 228a5-228a18; krş. Aristoteles, **Fizik**, s. 237-238, 228a5-228a18.
[127] İlgili pasaja dair Themistius ve Simplicius'un yorumları için bkz. Themistius, **On Aristotle Physics 5-8**, çev. Robert B. Todd, London, Bloomsbury, 2008, s.35-36, 175,14-176, 23.

> "Zamansal bir boşluk olduğunda, sona eren ve meydana gelen şey tür veya sayı olarak bir olmadıkça, bir değişimin sayısal olarak bir olmayacağını söylemiş ve bunun imkansız olduğunu 'sona eren şeyin tekrar sayısal olarak bir olması mümkün olmadıkça' diyerek göstermiştir. Varlığı sona eren ve varlığa gelen bir değişimin sayısal olarak bir olmasını hiçbir şeyin engellemediğini gösteren belirli bir problemi ortaya koymak isteyerek, problemi değişimlerden eğilimlere kaydırır, çünkü onlardan gelen argüman daha makuldür. Herakleitos'un her şeyin akıp gittiğini ve asla aynı olmadığını söyleyen sözünden yararlanır ve der ki, Herakleitos'un dediği gibi, bedenler, durumlar (hekseis- *hey'et*) ve etkilenimler (pathe-*infi'âlât*) akıp gitse de, şafaktan gün batımına kadar sağlık sürekli zamanda sayısal olarak bir ise, neden bir boşluktan, yani hastalıktan sonra sağlıklı olunduğunda da sayısal olarak aynı sağlığın kazanıldığı söylenmesin? Çünkü Sokrates şehre döndüğünde, şehirden çıkmadan önceki haliyle bir ve aynıdır; [bu da] sağlığı ve bilgisi aynı kişinin aynısı gibi görünür, **tıpkı parçalara ayrılan ve yeniden birleştirilen yatakların, birçok kez parçalara ayrıldıktan sonra yeniden birleştirilseler bile aynı olması gibi. Ya da belki yataklar aynıdır ama bir araya getirilmeleri ve parçalara ayrılmaları sayısal olarak aynı değildir**."[128]

Simplicius ilgili pasaja dair yorumunda Aristoteles'in zamansal bir boşluğun ardından tekrar meydana gelen şeyin türsel ve sayısal olarak bir olduğunda öncekiyle bir olmasını koruyacağını nakleder. Ancak bir kez ortadan kalkan bir cevherin tekrar meydana gelmesi durumunda sadece sayısal olarak birliğini değil kendisiyle özdeş olmasını nasıl koruduğu cevaplanmayı bekleyen bir soru olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda Simplicius, Aristoteles'in sorunu cevherlerin değişiminden durumların (*pathos-hey'et*) değişimine kaydırdığını söylemektedir. Aristoteles'in her şeyin değişim içerisinde akıp gittiği ibaresinin Herakleitos'a atıfla olduğunu söyleyen Simplicius sağlıklılık örneğinden yola çıkarak gündoğumundan akşama kadar sayısal olarak aynı sağlıklılık halinden bahsediliyorsa; bir hastalıktan sonra sağlıklılığı tekrar kazanmada niçin ikisinin özdeş olduğunun söylenemeyeceğini sorar. Buna dair başka örnekler Sokrates'in şehirden çıkması ile şehre tekrar girdiği durumdaki halinin aynı olduğu veya bütün halindeki bir yatağın parçalarına ayrılmasından sonra tekrar biraya getirilmesi durumunda yatak aynıdır. Burada Simplicius'un yapmadığı ancak iki ayrı şekilde değerlendirilmesi gereken durum bulunur. Bunlardan ilki sağlıklılık sonrasında hastalıklılık durumunun bir heyet olarak bulunması ve sonrasında onun bilfiil olmasıdır. Aynı minvalde diğer örnek Sokrates'in şehirden çıktıktan sonra onun tekrar şehre girdiğinde aynı Sokrates olmasıdır. Aristoteles bu iki örnekte özdeşliğin korunup

[128] Simplicius, **On Aristotle Physics 5**, J.O. Urmson, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1997, s.87, 886,1.23-887,1.13.

korunmadığına dair net cevap vermez. Ancak kuvve durumundaki bir heyet gidip yerine başka bir heyet gelmişse burada birbirinin aynı olan fakat iki farklı fiil bulunduğunu söylemek gerektiğini belirtir. Sokrates şehirden ayrılıp tekrar döndüğünde ayrılma ve dönme heyetleri gereğince iki ayrı fiil bulunmakla birlikte Sokrates'in cevherî bütünlüğü varlığını sürdürmektedir. İkinci değerlendirme ise yatak örneğinde görüldüğü üzere bir kez parçaları ayrılmış yatak cevherî bütünlüğünü kaybettikten sonra onu tekrar kazanır, bu esnada zamansal bir aralık bulunur. Dolayısıyla insan için de bilhassa ölüm sonrasındaki zamansal kesinti düşünülecek olursa cevherî bütünlüğün bozulduktan sonra onun bireysel varlığının öncekiyle bir-özdeş olup olmadığı meselesi ayrı bir sorun olarak bu bağlam içerisinde duruyor görünmektedir.

Niceliksel ve niteliksel değişim esnasında -zamansal bir kesinti olmadığında- yukarıda belirtildiği gibi her ne kadar birbirinin aynısı ancak aralarında zamansal boşluk bulunan iki kuvvelilik ve iki bilfiillik halinde mevcut cevherde meydana gelen değişimlerin onun süregiden halinin özdeşliğine herhangi bir halel vermemesi nasıl sağlanmıştır? Aristoteles bu durumu bilhassa niteliksel değişim kapsamına giren büyüme açısından değerlendirmiş ve bu özdeşliği koruyanın o şeyde bulunan suret (*eidos*) olduğunu söyleyerek büyümedeki niceliksel artışın belirli bir türsel surete sahip olan şeyin o surete özgü olan maddesinin sınırlarını koruyacak şekilde her bir parçasına uyumlu ve eşit dağılması yoluyla olduğunu belirtmiştir.[129] Maddesel bütün parçalardaki uyumlu artış sonucunda surete uygun olan maddesel yapısında herhangi bir bozulma yaşamaz. Aksi durumda suretin o türe özgü olan maddede kalmasından söz edilemez. Aristoteles'in burada bahsettiği madde-suret ilişkisinin büyüme bağlamında nasıl anlaşılması gerektiği İskender'in **De Mixtione** metninde yer alır:

> "Besleyici güç aynı şekli koruyan bir kanal boyunca hareket eden <su veya> şarabı düşünmeye benzer, ancak elastikiyeti ve esnekliği nedeniyle sıkıştırılır ve üzerinde hareket eden su hacminden daha az olduğunda daha küçük bir hacimde şeklini korur ancak bu daha büyük olduğunda, her yönde genişler ve daha büyük bir hacim alır. Böyle bir kanalda büyüyen şey su değildi. Çünkü su hiç sabit kalmaz ama değişen hacimlere sahip olur ancak sıvıyı içeren şekil sabittir; genişleme ve daralmayı üstlenir - doğal büyümede yer alan süreç de böyle anlaşılmalıdır: Büyüyen suretin ait olduğu maddenin sürekli bozulması nedeniyle farklı zamanlarda değişmesi gerekirken, diğer yandan kanalın şekli gibi akışkan maddeyle orantılı olarak kalan **suret, madde azaldığında**

[129] Aristoteles, **Oluş ve Bozuluş**, 1.5, 321b26-28.

> **azalır ancak maddenin özümsenmesi arttığında büyür ve vücudun bireysel şeklini tümüyle korur.** Çünkü daha büyük miktarda maddeye ait olan özdeş bir suret, daha küçük miktara ait olandan daha büyüktür, tıpkı esnekliği nedeniyle içinden akan şeye uyum sağlayan kanalın şekli gibi."[130]

İskender maddenin büyüme esnasında surete nispetle nasıl şekil değiştirdiğini suretin bir kanal olduğu, maddenin de onun içinde bulunan su gibi sıvı bir madde olarak suretin yapısı imkan verdiği nispette sıvı maddenin hacminin değişeceğini söylediği bir analoji üzerinden açıklar. Aristoteles büyümeyi suretin büyümesi üzerinden ele aldığı için onu takip eden İskender de suretin maddedeki büyümeye sınır koyucu işlevini yansıtmak ve büyüme-küçülme halinde suretin maddenin sınırlarını nasıl koruduğunu anlatmak için de sıvı bulunan kanal örneğini verir. Buna göre tüpün içinde bulunan suyun artması durumunda maddenin şekli büyür; azalması halinde de küçülür. İşte bu büyüme ve küçülmeye belirli bir alan dahilinde izin veren ve onun belirli bir nesnel biçimde kalmasını sağlayan türsel formudur.

Büyüme yani niceliksel değişim üzerinden ele alınan sorun niteliksel değişim için de geçerlidir. Maddede peyderpey meydana gelen değişim esnasında madde ve suret nasıl korunmaktadır? Madde-suret birlikteliğinin korunması nesnenin birlikli yapısının ve dolayısıyla bireyleşiminin korunmasını nasıl sağlamaktadır sorularına cevap aranması için niteliksel değişim esnasında da bileşiğin yapısının korunması meselesi dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda Philoponus'un **Oluş ve Bozuluş** şerhindeki pasaj hem niceliksel hem de niteliksel değişimler söz konusu olduğunda madde ve suretin konumu açısından incelenebilir:

> "…Dolayısıyla maddenin akışı ve etkisi gerçekleşirken suret hiçbir şekilde etkilenmez. Çünkü madde kalmadığı gibi, suret de kalmayıp farklı zamanlarda sayısal olarak farklı şeyler haline gelseydi, oluşan iki şey de sayısal olarak aynı kalmazdı. Dolayısıyla, **bu adam, örneğin Sokrates, var olduğu sürece, maddesi aynı olmasa da sayısal olarak aynı olduğuna göre, bu durumda sureti de aynı olmak zorundadır**. Fakat bir bütün olarak maddenin (*holê kath' holên*) zaman içinde kendini değiştirdiği, azar azar sızarak yok olduğu, dolayısıyla yaşlandığımızda ilk şekillenmemiz sırasında içimizde bulunan

[130] Alexander Aphrodisias, "De Mixtione", çev. R. B. Todd, **Alexander Of Aphrodisias On Stoic Physics: A Study Of The De Mixtione With Preliminary Essays, Text, Translation And Commentary** içinde, Leiden, 1976 , E. J. Brill, s. 171, 173, (16) 237.26-238.10. Aynı eser içerisinde bu konuyu ele alan bir başka pasaj için bkz. Aphrodisias, "De Mixtione", 235, 25-34. İskender'in büyümeyi aynı minvalde açıkladığı bir başka pasaj için bkz. Alexander Aphrodisias, **Quaestiones 1.1-2.15**, çev. R.W. Sharples, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1992, 1.5, 13, 10-18.

> alt tabakanın bir parçası olan bedenin kalmadığı düşünülmemelidir. Çünkü böyle olsaydı, hayvanların ölümsüz olması, maddelerinin her zaman zirvede olması mümkün olurdu. Ancak bu haliyle madde, zaman içinde yorgun düştüğünden, bir araya getirilen parçaların zıt güçler tarafından etkilenmesi sonucunda uyum ve doğru karışımı koruyamadığından, tüm kapsamı boyunca şeklini koruyamaz. Dolayısıyla, maddenin tamamının dağılmadığı ancak özellikle daha katı kısımlarının sayısal olarak hep aynı kaldığı varsayılmalıdır. Bu nedenle gençlikte alınmış olabilecek yaraların izlerinin ölene kadar ette ve kemikte kaldığını da görürüz. Dolayısıyla suret de sayısal olarak aynı kalmalıdır."[131]

Pasajda Philoponus değişim esnasında suretin olduğu haliyle korunması sonucunu, dışta mevcudiyetini sürdüren nesnenin sayısal olarak bir kalması üzerinden yani duyusal algıya konu olması üzerinden delillendirir. Maddede gözle görülür şekilde olduğu anlaşılan değişime nispetle suretin sabitliği, yine aynı duyulur algı üzerinden bu kez değişende değişmeyen ilke olan sureti kabul etmeyi gerekli kılar.

Peki madde suretin taşıyıcısı olduğuna ve suret de taşıyıcısına nispetle orada bulunduğuna göre maddedeki değişimler suretin durumunu ne şekilde etkileyecektir? Maddedeki değişimin sınırı nerede durmalıdır ki suret orada taşınmaya devam etsin? İşte bu noktada Philoponus'un cevabı maddedeki değişimin azar azar/kademeli bir şekilde olduğu ve bunun en dipte bulunan taşıyıcı katmana zarar vermediği ve onun sürekliliğini bozmadığı yönündedir. Eğer böylesi bir değişim kabul edilmeseydi canlıların ölümsüz olduğunun söylenmesi gerekirdi. Oysa kademeli ve zamana yayılan değişimde taşıyıcı olan maddede o maddenin kendindeki türsel surete özgü olan sınırlarını korumasına imkan veren süreklilik bulunmaktadır. Philoponus en dip taşıyıcı maddesel katmanın varlığına bir delil olarak gençlikten gelen yaraların vücutta izlerinin hayat boyu vücutta kalmasını göstermektedir. Maddenin değişiminin suretin de değişmesi gerektiğine dair bir soruna Philoponus yine değişimin azar azar kademeli (*kata meros*) bir şekilde olması üzerinden bir açıklama geliştirmektedir. Eğer aniden (*athroon*) bir değişim olsaydı ve maddenin taşıyıcı özelliğini ortadan kaldıran bütünüyle bir değişim olsaydı edilen itiraz haklı olabilirdi ancak değişim, maddenin

[131] Philoponus, **On Aristotle's On Coming-to-Be and Perishing 1.1.5**, çev. C.J.F. Williams, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1999, s.139, 106,1. 35-107,1. 14. Şarihin aynı eserde konuyla ilgili bir başka pasajı için bkz. Philoponus, **On Aristotle's On Coming-to-Be and Perishing 1.1.5,** 106, 12-17.

değişim esnasında en alt tabakadaki halini koruyacak şekilde gerçekleşmektedir. Bu sebeple suret değişmeden aynı kalır.[132]

Simplicius değişim esnasında nesnelerde bulunan suretin nasıl korunduğunu **De Anima** şerhinde Stoacılara atıfla ele alır:

> "…Eğer bileşikler söz konusu olduğunda, Stoacılar arasında ayırt edici bir şekilde nitelendirilmiş bireyin (*idiôs poion*) adını aldığı bireyselleşmiş bir biçim (*atomôthen eidos*) varsa, bu biçim bir anda ortaya çıkar (*epiginesthai*) ve bir anda ayrılır (*athroôs*) ve [bileşiğin] farklı parçaları farklı zamanlarda varoluşa girip çıksa da, bileşiğin tüm yaşamı boyunca aynı kalır."[133]

Simplicius duyulur niteliklerine nispetle kendisini diğer bireylerden ayıran ayırt edici özelliklerini mümkün kılacak şekilde bireyselleşmiş bir suretin kabul edilmesi durumunda suretin maddeye defaten gelip defaten gitmesinden hareketle bileşiğin korunduğunu söyler. Simplicius burada bireyselleşmiş suretin duyulur olmaktan ayrı bir entite olarak nasıl kabul edileceğini ve dolayısıyla da suret ile onun gereği olarak ortaya çıkan ayırt edici özelliklerin ilişkisini kurmamaktadır. Bu bağlantı daha sonra suret ve gerekleri ayrımı ile İbn Sînâ tarafından yapılacak ve akledilir suret-duyulur suret ayrımı üzerinden suretin duyuya konu olan kısmı öncesinde akledilir suretin varsayılması gerekliliğine dikkat çekilecektir. Ancak yine de ayırt edici özellikler taşıyan bireyin varlığı üzerinden olsa da bunun ancak bireyselleşmiş bir surete sahip cevher ile açıklanabileceğini vaz etmesi bakımından Simplicius'un bu pasajı hem suretin maddedeki değişimler boyunca değişmeden kalmasına hem de bireyselleşmiş suretin bulunuş keyfiyetine dikkat çekmesi bakımından önem arz etmektedir.

İbn Sînâ niceliksel dönüşüm esnasında değişen ve kalıcı olanın ne olduğuna ilişkin yaklaşımında şarihlerden farklı düşünmektedir. Yukarıda görüleceği üzere bilhassa Yeni Platoncu şarihlere göre büyüme suret ile gerçekleşir. Ancak onların yaptığı açıklamada değişmeyen suretin büyüme gibi bir değişimi nasıl temin ettiği açık

---

[132] Philoponus, **On Aristotle's On Coming-to-Be and Perishing 1.1.5**, 106.1, 3-11. Simplicius, Philoponus'un bu an altta kalan taşıyıcının korunduğu kabulünü aktarır ve hangi açıklama kabul edilirse edilsin değişim esnasında suretin bulunuşuna imkan veren bir taşıyıcının var olması gerektiğinden söz eder. Bkz. Simplicius, **On Aristotle Categories 6**, çev. Barrie Fleet, London, Bloomsbury Academic, 2001, 140, 1, 21-31.

[133] Alexander Aphrodisias, **De Anima**, 217,36-218,2.

değildir. Ayrıca maddenin değişmesinin nasıl yorumlanacağı, onun tamamıyla değiştiği veya suretin taşıyıcısı olan maddenin değişmeyen en alt katmanının kaldığı yönünde farklı yorumlar bulunmaktadır. **İbn Sînâ ise değişenin taşıyıcı olan madde değil; suretin tahakkuku sonrası ortaya çıkan nitelikler olduğunu söylemektedir.** Onu böylesi bir yaklaşıma sevk eden şey madde-suret birlikteliğine ilişkin kabulün maddenin bir kısmının değişmeden kalıp bir kısmının değişmesi durumunda suretin o maddedeki varlığını koruyamamasını gerektirmesidir. Bu minvalde o, değişenin neden taşıyıcı olan madde olmadığını bir dizi argümanla ispat etme yoluna gider. Nitekim İbn Sînâ'ya göre **büyüme, türsel suretin ikinci yetkinlikleri olan kuvvelerin artışı ve onlara miktarın ilave edilmesi yoluyla gerçekleşir**.

İbn Sînâ ilk olarak madde, heyula için olan miktar ve cisimlik sureti ayrımı yapar. Nitekim onun yaklaşımının anlaşılması için heyula-miktar ilişkisi ve suret söz konusu olduğunda da cisimlik suretinin dikkate alınması gerekir. İbn Sînâ'nın büyümenin neden sadece heyulaya nispet edilemeyeceğine dair açıklamasında madde ve miktar arasındaki ilişki açığa çıkar:

> "Buradan (anlaşılan) büyümenin (*nümüvv*) sadece tek bir maddeye nispet edilmemesinin uzak görülemeyeceğidir. Çünkü madde sonsuza dek baki kalsa da aynıyla tek bir madde olduğu için büyüyor değildir. Zira o büyüme sebebiyle daha büyük hale gelmeyip aksine daha büyük hale gelen onun (maddenin) ve artışın (*ziyâde*) toplamıdır (*müctemi'*). O artıştan önce bulunduğu miktar üzere artışla beraber olur. Artan şey ise başka bir şey olup, o da bu toplamdır. Toplam olması bakımından bu toplam şimdi asıl olana bir ilave [miktar] yapılmasıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ne madde ne de artış büyüyendir."[134]

Pasajda görüldüğü üzere **İbn Sînâ madde, ona ilişen miktar ve bu miktar sonrasında oluşan yeni toplam arasında dakîk bir ayrım yaparak neden maddenin bizzat büyüyen olmadığını gösterir.** Buna göre büyüme sonrasında maddenin kendisi olduğu halden "daha büyük" hale dönüşmez. Artış olmadan önce tahakkuk etmiş olan madde, kendisine ait miktarı ile halihazırda bir toplam oluşturmaktaydı. Yeni eklenen miktar ile bu kez mevcut toplam yeni bir toplam olarak meydana gelir. Önceki halini değişim öncesi asıl olan olarak kabul edersek, miktarın

[134] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayınları, s. 60, 15-21.

artışıyla birlikte oluşan yeni toplama büyüyen dememiz gerekmektedir. Bu denklemde ne bizzat maddenin kendisi ne de bizzat artışın kendisine "büyüyen" demek mümkün değildir.

İbn Sînâ büyüme esnasında maddedeki sınırları koruyan ve onun başka bir cevhere dönüşmeksizin aynı kalarak nesnenin büyümesini sağlayanın değişmeden kalan suret olduğunu söyleyen yaklaşımları reddeder.[135] Yukarıda görüleceği üzere İskender, Philoponus ve Simplicius bu görüşü kabul ederler ancak açıklamanın ayrıntılarında birbirlerinden farklılaşırlar. İbn Sînâ bu bağlamda Theseus'un gemisi meseline benzer şekilde tuğlalardan örülmüş bir duvarın tamamında bulunan tuğlalar yerini başka tuğlalara bıraktığında önceki bina ile sayısal olarak aynı bina yerinde duruyor olmakla birlikte taşıyıcı olan madde değiştiği için önceki suretin korunmasının, madde ve suret ilişkisindeki temel ilkeler dikkate alındığında mümkün olmadığını söyler. Buradaki durum binanın tuğlalarının tamamen değişmesi sonucunda ilk suretinin ortadan kalkarak **ona benzer bir ikinci suretin tahakkuk etmesi** yoluyla açıklanır.[136] Bu sorunu çözmek üzere değişen maddeyle birlikte suretin de azaltıp arttığını söyleyen İskender'in yaklaşımı İbn Sînâ tarafından şöyle eleştirilir:

> "…Yine maddenin bir kısmı değiştiğinde, suretin aynı kalmadığının bilinmesi gerekir. Onların dediklerine de iltifat edilmez ki bu da maddeden bazısında baki kalan suretin, suretin parçası olduğudur. Yemin olsun ki o ancak benzeri hakkında söz söylemediğimiz bir cihetten ortaya çıkar. Suretlerden diğer bazıları ise yenilenen maddede olup aynıyla ilki değildir. Bildiğin gibi değişen maddenin tamamında bu, ilkinin benzeridir. Bu konumda bütünün sureti (*suretü'l-küll*) önceki (*el-bâkiyye*) [bütünün] ve yeni oluşan (*el-hâdise*) [bütünün] tamamı olup; önceki, toplam olmadığı ve ancak bütünün içerisinde bir önceki olarak bulunduğundan dolayı suret büyümede baki kalmaz."[137]

İskender maddenin artması ve azalmasına bağlı olarak suretin de artıp azaldığını söylemekteydi. Bunun sebebi Aristotelesçi anlamda taşıyıcı olan maddenin değişmesiyle onun taşıdığı suretin de değişmesi gerektiğine ilişkin ilkesel kabuldü. İbn

[135] İbn Sînâ Philoponus'ta olduğu gibi eğer büyüme madde üzerinden gerçekleşseydi gençlikten gelen yara izleri veya doğumdan gelen yara izlerinin de silinmesi gerektiğini, oysa onların insan hayatı boyunca bedende varlıklarını sürdürüklerini söylemektedir. Bkz. İbn Sînâ, , **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s.62, 4-6.
[136] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s.60-61, 22-6.
[137] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s.61, 7-14. (çeviri değiştirildi).

Sînâ ise madde değiştiğinde suretin aynı kalamayacağını kabul etmekle birlikte; suretin maddedeki gibi bir azalma ve çoğalmayı kabul etmeyeceğinden hareketle bu yaklaşımın doğru olmadığını söylemektedir. Zira böylesi bir kabulde maddenin değişen kısmına nispetle suret de değişecek ve değişene nispetle suretin bir parçasının kaldığının söylenmesi gerekecektir oysa suret bölünmeyi kabul etmez. Suretin büyümede baki olamamasının sebebi, taşıyıcı olan maddedeki değişimden hareketle bir önceki suret ile sonra gelen suretin bir bütün oluşturduğu, dolayısıyla önceki suretin olduğu haliyle o bütün içerisinde bulunmadığıdır. Peki o halde bu bütün içerisinde bulunan "değişmeden kalarak" o cevherin tamamıyla ortadan kalkmasını önleyen şey nedir? Büyümede değişim nasıl olmalıdır ki öncekiyle uyumlu bir maddî yapı ve suret varlığını devam ettirebilsin? İbn Sînâ buna türsel suretin karşılığı olarak kullandığı "zorunlu suret ve onun gereği olan kuvvelerin korunması" şeklinde bir cevap verir. Büyüme esnasında o esnada cevherî bütünde bulunan maddede ilk elden seyrek (*lâtif*) şeyler çözünürken; yoğun olan (*kesîf*) şeyler daha geç çözünür. Bu çözünme ve eklenme esnasında zorunlu suret (*es-sûretü'l-vâcibe*) ve onun kuvveleri korunur. Burada bileşik cevherin yapısını korumasındaki sürekliliği vurgulamak için İbn Sînâ'nın zorunlu suret dediği orada bulunan türsel surettir. Nitekim ona bağlı olarak İbn Sînâ bir önceki pasajda bahsettiği değişim öncesi ve değişim sonrası ortaya çıkan yapının nasıl bir bütün oluşturduğunu daha açıkça anlatır. Cevherin maddesine bir şey eklendiğinde bu durum suretin gereği olan ancak maddeyle kaim olarak bulunan korunmuş olan ilksel kuvvenin (*el-kuvvetü'l-müstahfezatü bi'l-ûlâ*) yetkinliğini arttırır. Böylece ilave durumlar sebebiyle, zorunlu olarak bulunan suret ve onun gereği olan kuvvenin yetkinliği artar. Nihayetinde bileşik cevherin toplamı, önceden var olan olmaz; sonradan eklenenlerle birlikte yetkinleşmiş yeni bir toplam oluşur.[138]

Bu durumda büyüyen aslında nedir? Bu soru İbn Sînâ'nın türsel suret-cisimlik sureti ve türsel suretin gereği olan kuvveler ayrımı ekseni dikkate alınarak cevaplanır:

> "…Tamamıyla değişmeyen maddede kâim olan suretler ise türün suretidir. **Türün suretinin ikinci yetkinlikleri olan kuvvelere ise artış ve miktarlar ilave edilir**. Maddenin korunan ilk kısmı geriye kalan korunmuş kısım olur ve ona artış ilave edilir. Bu, sonradan olmasıyla kıvam ve sağlamlıkta ilkinden ayrılır. Böylece o da ilk maddeden önce çözülmeye maruz kalır.

[138] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s.61-62, 16-4.

> …**Büyüme olan bu hareketten geriye kalan şey türsel surettir. Artan ise ilk etapta miktar, sonra da bu miktardan dolayı olan şekilsel ve yapısal surettir** (*es-suretü'ş-şekliyye ve'l-halkiyye*). …Miktarın kendisi de büyümez. Çünkü o olduğu gibi kalır ve artma onu daha büyük kılmayıp aksine toplamı onunla birlikte daha büyük hale getirir. **Şekilsel surete gelince işte büyüyen budur.** Yani suretin her bir parçası olduğundan daha büyük olur, halbuki ne madde ne de miktar böyledir. İlk olarak hareket eden türdür. Onun hareketi ise madde ve büyüyen miktar vasıtasıyla şekilsel suret ve yapıdadır. Dolayısıyla büyüyen türdür, yani maddesi ve onun miktarı sebebiyle yapısının miktarında artan odur."[139]

Bileşik cevherde artma ve azalmaya bağlı olarak değişen şey, türsel surete bağlı olarak ortaya çıkan birinci kuvvelere artışın ilave edilmesiyle onların ikinci yetkinliklerini elde etmesidir. Bu ilaveler maddenin korunmuş ilk kısmından geri kalan kısmına eklenir. Dolayısıyla ayrılması ve çözülmesi de daha kolay olur. **Türsel suret büyüme esnasında korunur. Artış miktarda olur; miktarın artışı cevherin şekilsel-yapısal suretini değiştirir. Böylelikle artış iki kademeli bir yapı ile izah edilir.** Miktarın artışı, cevherin şekli suretinin artışını gerektirir. İbn Sînâ miktardaki artışın "miktarın kendisindeki artış" anlamına gelmediğine dikkat çeker. Miktardaki artış, onu arttırmaz; miktarın eklendiği toplamı/bütünü arttırır. Büyüyen, toplama dış görünüşünü veren şekilsel surettir. Şekilsel suret, "üç boyutluluğa elverişli olmak" anlamına gelen cisimlik suretinin (*es-sûretü'l-cismiyye*) belirli bir cisimde belirli boyutlar ile tahakkuk etmek anlamına gelen "cisimsel suret (*es-sûretü'l-cismâniyye*)" manasında kullanılmaktadır. Büyüyen bitki veya hayvanın her bir parçası, kendisine eklenen yeni parçalarla önceden olduğundan daha büyük bir bütün oluşturur. Bu da onun cisimsel/şekli suretinin büyüdüğü anlamına gelir.

İbn Sînâ'nın açıklamasından anlaşılacağı üzere büyümeyi mümkün kılan artma, maddede değil; maddede suretin tahakkuk etmesinin bir gereği olarak maddede ortaya çıkan miktarın artmasıdır. İbn Sînâ bunun da yanlış anlaşılmasının önüne geçmek adına artışın miktarın kendisinde değil; miktarın eklendiği toplamın miktarının artması anlamında olduğunu söylemektedir. Bileşik cevherin toplamında meydana gelen bu artış esnasında cisimsel sureti/şekilsel surete nispetle "korunmuş" olarak isimlendirilen türsel suret olduğu gibi kalır; şekilsel surete bağlı olan kuvveler ise

[139] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 62, 6-13; 63, 1-7.

ikinci yetkinliklerini kazanır. Kendisinden önce şarihlerin büyüme konusunda madde veya suret ekseninde yaptıkları incelmemiş açıklamaları sebebiyle Aristotelesçi madde-suret ile uyuşmayan çelişik sonuçlar ortaya çıkarmaları dikkate alındığında İbn Sînâ'nın çözümü bu ilkeleri ve onların sonuçlarını gözeterek, madde ve gerekleri-suret ve gereklerine ilişkin yaptığı dakik ayrım ile çok daha anlaşılır olmaktadır.

Türsel çoğalmayı mümkün kılan farklı türlerin meydana çıkışının İbn Sînâ'nın fiziksel açıklama metinleri etrafında ele alınmasının ardından; maden, bitki, hayvan ve insan türünün ve onların dışta fert olarak tahakkuklarının sonucunda "tür fertlerinin her birinin bireyliğinin ve bir bireyin türün diğer bireylerinden nasıl ayrıştığının İbn Sînâ felsefesi bağlamında ortaya konulması gerekmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRLEŞME VE BİREYLEŞİM İLİŞKİSİ: BİREYLEŞİM MESELESİNİN BAĞLAMI VE İBN SÎNÂ'NIN YORUMU

Bireyleşim meselesi Aristoteles felsefesi bağlamında onun hem klasik dönemde hem de çağdaş dönemde bireyleşimi nasıl açıkladığına dair tartışmalı konulardan birisini teşkil etmektedir.[1] Aristoteles sonrasındaki şarihler dönemi dikkate alındığında İbn Sînâ'ya gelen düzlemde mesele, tümellerin tikellere yüklenmesi çerçevesinde tümel-tikel ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. İleriki bölümlerde ele alınacağı üzere bu hat üzerinde İbn Sînâ'nın kendi felsefî çerçevesine özgü çözümleri bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın isti'dâd kavramı üzerinden açıkladığı oluş sürecinde tikellere yüklenen türsel anlamın ve bu türsel anlamın her bir bireyde tahakkuk etmesinin onun bireyliğine dair açıklamayı nasıl verdiği sorusu tezin temel meselelerinden birisini oluşturmaktadır. olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda maddî illetin konumu, maddedeki isti'dâdî hazırlık

[1] Aristotelesçi gerçekçilik bugünkü ontolojik düzlem içerisinde yerini başka açıklamalara bırakarak tümellerin dışta bulunuşu ve cevherî varlık kabul edilmediği halde mantıksal düzlemde tümeller ile tikeller arasında nasıl bir ilişki kurulacağı meselesine kaymıştır. Bireyleşimin tümel-tikel ilişkisi dikkate alınarak nasıl açıklanacağı bilhassa Analitik felsefe literatürü içerisinde oldukça canlı bir tartışmadır. Bu tartışma içerisindeki yorumların önemli bir kısmı Aristotelesçi açıklamanın süreğeninde çıkan sorunları ve değişimleri dikkate alarak ilerlemektedir. Dolayısıyla gerek Aristotelesçi çerçeve gerekse de geç ortaçağ erken modern dönemde Batı dünyasında üretilen cevaplar dikkate alınarak tartışmalar yürütülmektedir. Çağdaş ontolojideki bireyleşim tartışmalarını tasnif ederek inceleyen bir çalışma için bkz. Egemen Seyfettin Kuşçu, **Nesne ve Bireyleşim Sorunu** (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2016. Yazar tümellere dair gerçekçi bir yaklaşım sunan önemli isimlerden birisi olan Armstrong'un (1926-2014) eserini Türkçeye çevirmiştir: D.M. Armstrong, **Tümeller: Bakış Açımı Değiştirmediğim Bir Giriş**, çev. Egemen Seyfettin Kuşçu, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017. Arda Denkel'in nesne teorisi ise doğrudan bireyleşim tartışmaları içerisinde ayrı bir pozisyonu ifade eder. Bu anlamda Aristotelesçi, erken ve geç modern dönemdeki nesne teorileri ve tümel-tikel ilişkilerine dair tartışmaların takibi hem de çağdaş teorilerdeki pozisyonların serimlenmesi açısından Denkel'in çalışmaları dikkate değerdir. bkz. Arda Denkel, **Nesne ve Doğası**, İstanbul, Doruk Yayınları, 2003. Denkel'in çağdaşı olduğu nesne teorileriyle karşılaştırmalı olarak kendi nesne ve bireyleşim teorisini ortaya koyduğu çalışma ise 1996 yılında **Object and Property** adıyla İngilizce olarak yayımlanmıştır. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Arda Denkel, **Nesne ve Özellik**, çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Doruk Yayınları, 2008.

süreçleri ve farklı türlerin meydana gelişinde o türsel açıklama içindeki isti'dâdî yaklaşım bağlamında türleşme ve bireyleşim meselesi ele alınmıştır.[2]

İbn Sînâ felsefesinde bireyleşim türsel tahakkuk üzerinden ele alınır. Bir türsel anlamın dışta meydana gelmesi mutlaka türün bir bireyi ile olur. Ancak o bireyi diğerlerinden ayrıştıran kendine özgü kılan nedir sorusu sorulduğunda, onu diğerlerinden ayrıştıran zâtî bir özelliği yerine duyusal olarak bir mekanda bulunması ve duyumsanan nitelikleri üzerinden tanınacağı, ona işaret edilebileceği ve böylece diğerlerinden ayrışmanın sağlandığına dair bir açıklama yapılır. Fakat İbn Sînâ'nın da söylediği üzere bu bize kendinde bireyin "o birey olarak" bilgisini vermez; sadece ona işaret etmeyi ve duyusal özellikleri üzerinden ayrıştırma imkanı verir, niçin o olduğunu söylemez. Peki o bireye o birey olarak işaret etmeyi mümkün kılan ontolojik temel nedir? Birey bir başlangıcı ve sonu olan belirli bir zaman dilimi içerisinde mevcut olduğu sürede onun kendine özdeş oluşu ve diğer fertlerden ayrışmasını sağlayan ilke ne olacaktır? Bu sorunun ontolojiye ve doğa bilimine bakan cihetleri bulunur. Eğer İbn Sînâ'nın ontolojideki açıklaması -bizim konumuz itibariyle- doğal nesnenin dıştaki gerçekliğini mümkün kılan bir zemin olarak kabul edilmeyecek olsa doğal açıklamaya indirgenmiş bir açıklamada bireylerin bireyliği üzerine konuşmak mümkün olmayacaktır. Nitekim İbn Sînâ da kendisinden önceki Aristotelesçi bilim paradigmasına uygun bir şekilde oluş-bozuluş evrenindeki bireylerin süreksizliğine bağlayarak bireylere ilişkin gerçek bilginin talep edilemeyeceğini söyler. Bozuluşa konu olan türlerin fertleri, "bir var bir yok" oldukları için onların bireyleşimlerini doğal açıklama içerisinde incelemek de mümkün olmamaktadır. Nitekim unsursal madde bir sureti alırken diğerinden ayrılması gerektiği için bir nesne meydana gelirken; diğeri bozuluşa uğrayıp ortadan kalkar. Bu aynı zamanda belirli bir süre içerisinde hayatta kalan türün ferdinin doğma, büyüme ve yaşlanarak sona yaklaşmasının zorunlu sonucudur. Doğal yolla meydana gelen türsel bozuluşta, türün ferdinin maddesi artık sureti taşıyacak mizâcı yitirmeye başlar; organların ve kalpte bulunan cisimsel cevher olan ruhun mizâcı bozulduğunda suret o maddeden ayrılır ve

[2] Fârâbî ve İbn Sînâ'da insanî nefsin bireyleşmesi bağlamında oldukça kısa olsa da Aristotelesçi bireyleşim tartışmasına dikkat çeken bir çalışma için bkz. Enes Taş, **Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi** (Yayımlanmamış doktora tezi), Bursa, Uludağ Üniversitesi, 2017.

ölüm gerçekleşir.[3] İşte tüm bu sebeplerle nesnelerin bireyleşimlerinin sürekliliğinden söz edilemez ancak üreme ve çoğalmayla oluş-bozuluşun kesintisiz olarak devam etmesi yoluyla "türlerin korunması" sağlanmıştır.

Her mevcudun kabul edeceği şekilde onlara "varlık" anlamını veren ve onların maddesinin mümkün kıldığı oranda sürekliliklerini sağlayan şey ilâhî cömertliktir. Nitekim semâvî cisimlerin maddeleri, onların suretlerinin sürekliliğine imkan verdiği için ilâhî cömertlik onların bireyliklerinin sürekli olmasını sağlarken; unsurî maddedeki suretin değişmesi ve sürekli olmaması sebebiyle ilâhî cömertlik ondaki bireyleşimin değil ancak türselliğin sürekliliğini sağlamıştır.[4] Burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Türün bireyi meydana geldiği zamanın başlangıcından, maddesinden ayrılıp bozuluşa uğramasına kadarki süre içerisinde bir sürekliliğe sahiptir. Dolayısıyla mevcut olduğu zaman içerisinde onun bireyleşiminin belirlenmesi ve kendisi dışındaki bireylerden ayrıştırılmasının yapılması gerekmektedir. İşte İbn Sînâ'nın kendisinden önceki açıklamayla ayrıştığı nokta burasıdır. İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi -oluşturduğu pek çok yeni açıklama imkanında olduğu gibi- bireyleşimin açıklanması noktasında da oldukça kritik bir rol îfâ eder. Nitekim duyusal algıda bütünleşmiş bir idrak ancak mahiyetin dışta bulunuşunun kendisine bağlandığı bir kendinde mahiyet kabulüyle mümkün olmaktadır.

Bu bölümde bireyleşim sorusu, bireyin kendiliği/özdeşliği ve kendisi dışındaki diğer bireylerden nasıl ayrışacağı yönündeki iki boyutuyla incelenecektir. İlk olarak İbn Sînâ'nın doğa felsefesi içerisinde türsel anlamın nasıl birey olarak tahakkuk ettiği, bireyin birey olarak doğal açıklamaya konu olmadığı meselesi ele alınacaktır. Bu bağlamda bireyin dışta duyusal idrake konu olarak algılanmasının ne anlama geldiği irdelenmiştir.

İbn Sînâ'nın bireyleşim açıklamasına geçmeden önce Aristoteles ve Yeni Platoncu şarihlerde bireyleşimin nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır. Aristoteles'in bireyleşim sorununun iki veçhesine verdiği cevapların nasıl yorumlanması gerektiği hem Ortaçağ'da hem de çağdaş dönemde tartışmalı olan bir konudur. Bu bağlamda

[3] Feleklerin dönüşlerinin türlerin oluş ve bozuluşuna etkisi, doğal ölüm ve başka sebeplerin ilişmesiyle madde ve türsel suret birlikteliğini ortadan kaldıran doğal olmayan ölüme dair bkz. İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 107-108.
[4] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, s. 111, 4-10.

bireysel özdeşlik ve ayrışmayı verenin madde mi yoksa suret mi olduğu meselesi tartışılmış ve nihaî olarak Aristotelesçi açıklamanın hangi yorumunun baskın olduğu netleştirilmiştir. Ardından Yeni Platoncu şarihlerin tartışmayı hangi eksenler üzerinden incelediği ele alınmıştır. Bilhassa Porphyry'nin **Isagoge**'sinden İbn Sînâ'ya gelen hatta dikkat çekilmiş ancak tartışmanın İbn Sînâ'nın ele aldığı şekilde bireyleşimin ayrıntılı incelenmesine imkan verecek bir derinlik barındırmadığı gösterilmiştir. Dolayısıyla bireyleşimin İbn Sînâ'da ele alındığı bağlamın onun kendisine özgü teorik açılımlar barındırdığı gösterilmiştir. Bu minval üzere İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet ve dışta bulunan mahiyet ayrımının bireyleşim meselesini iki veçhesiyle bütüncül bir şekilde açıklamaya imkan verdiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Dışta bulunan mahiyetin gereği olan özellikler ve arazların ilişmesinin keyfiyeti, bunların bireylerin tanınma ve bilinmesini ne ölçüde verdiği, özelliklerin bireyin kendilik ve ayrışmasına yönelik açıklamasında birbirlerinden ayrılmasının dikkate alınıp alınmayacağı arazların bireye yüklemlenme meselesi bağlamında incelenmiştir. Bireylerin o birey oluşları ve diğerlerinden ayrışmasının mahiyetinin kesin olarak bilinemeyeceği ve bireylerin tanımlarının yapılamayacağına yönelik İbn Sînâcı açıklamanın ne anlama geldiği, bireyin kendiliğini vaz etme ile onu bilmenin nasıl ayrıştırıldığı ve bilmenin halihazırda mümkün olmamasının bireye yönelik araştırma imkanını ortadan kaldırmadığı üzerinde durulmuştur.

3.1. Bireyin Dışta Bulunuşunun Anlamı: Türleşme ve Bireyleşim Nasıl Açıklanıyor?

İbn Sînâ'da bireyleşim meselesinin ayrıntılarına ve soruna İbn Sînâ'nın verdiği cevaba geçmeden önce bireyliğin dışta bulunuşunun duyumsamaya konu olması cihetinden ele alınması gerekmektedir. Zira türsel çokluğun ve farklılığın ilk elden müşahede edildiği yer nesnelerin dışta insan algısına konu olmasıdır. İnsan algısına konu olması bakımından bireylerin kendiliklerinin bilinmeyip sadece sahip olduğu özellikler üzerinden bir bireysel tanıma ve algılamanın oluşmasının, bireyliği vermediği İbn Sînâ'nın sık sık vurguladığı bir husustur. Bireylerin duyusal algısının

gerçekliğine imkan veren ve onların algıya konu olan özelliklerinin İbn Sînâcı mahiyete bağlandığı nokta, İbn Sînâ'nın bireyleşim sorununa verdiği cevabın da başlangıcı olmaktadır. Bu sebeple öncelikle bireyleşimin dışta algıya konu olması ele alınacaktır.

İbn Sînâ **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**'ta oluşun gayesinin fertler değil türlerin devamı olduğunu söyler ve bunu fertlerin oluş-bozuluşa konu olması bakımından süreksiz oluşları üzerinden temellendirir:

> "Sonsuz sayıdaki oluşların şahısları, doğadaki zâtî gayeler değildir. Zâtî gayeler sözgelişi insan, at veya hurma olan cevherlerin varolmasıdır ve bu varlığın sürekliliği ve değişmez bir varlık (*el-vücûdu vücûden dâimen sâbiten*) olmasıdır. Sürekli ve değişmez olmak da tek bir somut fertte imkansızdır. Çünkü her oluşan yani cisimsel heyuladan olanlar, zorunlu olarak bozuluşa uğrar. **Bir şahısta türün devamı imkansız olunca ilk gaye mesela insan doğasının veya başkasının veya belirsiz bir ferdin bekasıdır**. Bu beka tümel bir doğanın yapılması için tam illettir. Tümel doğa tektir. Fakat bu tek şeyin sürekli olarak var olması için birbiri ardına gelen sonsuz sayıda şahısların olması gerekir. Dolayısıyla şahısların sayıca sonsuzluğu; kendi başına amaç olması anlamında değil; birinci kısımdan zorunlu anlamda amaç olmaktadır. Çünkü aynen güneş ve ayın sürekliliği gibi, insanın sürekliliği mümkün olsaydı doğum ve neslin çoğalmasına gerek kalmazdı".[5]

Pasajdaki temel mesele oluştaki esas gayenin türsel hakikat olduğunun ortaya konulmasıdır. Bir şeyin esas gaye olması için sürekli ve değişmez olması gerekmektedir. Oluşan, bozulan ve değişim halinde olan ay-altı cisim fertleri bu itibarla bir süreksizlik içindedir. Tek bir şahıs üzerinde kendisini gösteremeyeceği ve tek olan türsel suret/tümel doğanın sürekliliğini sağlayan türün bir ferdinin yitip diğerinin meydana gelmesine sayısal açıdan bir sınır çizilemeyeceği için türün sürekliliği bilkuvve sonsuz sayıda şahısların varlığı üzerinden sağlanır. Eğer güneş ve ay örnekleri dikkate alınacak olursa, ay-üstü varlıkların değişime tâbî olmamasından dolayı, türün tek bir şahsa özgü olması ile türsel süreklilik sağlanmış olmaktadır. Ancak ay-altında bizatihi oluş-bozuluşun kendisi, türün içindeki fertlerin çokluğuna ve onların birbiri ardına gelişine bakılarak anlaşılır.

İbn Sînâ'nın gâî illet kapsamında oluştaki ilksel ve hakikî olan gayenin ne olduğuna ilişkin sorusu, değişimleri ve süreksizlikleri itibariyle doğrudan fertler değil;

[5] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s.36-37, 18-7.

türün onlar tarafından taşınan ortak/tümel doğanın tahakkuku olarak cevaplanır. Peki, fertlerin sürekli olarak oluşup bozulması ve belirli bir ferdin süreksizliğinin, fertlerin birbiri ardına gelmesi itibariyle bir süreklilik oluşturması ve böylece kesintisiz bir şekilde türün devamlılığını oluşturmasını nasıl anlamak gerekir? Böylesi bir açıklamada bireydeki türlük anlamı ile mahiyeti itibariyle tür nasıl ele alınmalıdır? Bir sonraki pasajda İbn Sînâ bu soruların cevaplarını arar:

> "Amacın fertlerin sonsuzluğu olduğunu kabul edersek şahısların sonsuzluğu, her şahsın anlamından başka olacaktır. Şahısların birbiri ardına sonsuza kadar gitmesinin nedeni, bir sonsuzluğun diğer sonsuzluğu izlemesi değildir. Öyleyse gerçekte gaye, burada mevcuttur. Bu gaye belirsiz bir ferdin (*şahsu münteşir*) varlığıdır veya şahısların sonsuzluğudur. Sonra diğer şahsa, üçüncüye, dördüncüye götüren şahıs, tümel doğanın (*et-tabî'atü'l-külliyye*) değil; tikel doğanın (*et-tabî'atü'l-cüz'iyye)* gayesidir. [Belirli bir şahıs] tikel doğanın gayesi olunca ondan sonra [bir] başka [şahıs] o tikel doğanın gayesi ve amacı olamaz".[6]

İbn Sînâ pasajda her bir şahsın "o olması bakımından" bir sonsuzluğundan bahsedilemeyeceğini söyler. Müstakil fertler kendileri itibariyle birim olarak bir sonsuzluk anlamı ifade etmezler. Olan ve bozulan türün fertleri bizatihi o oluş-bozuluşun kendi sürekliliği ve akışı içerisinde adeta oluşun tamamına yayılan ancak kendinde belirlenimi olmayan (*şahsun münteşir*) bir süreklilik taşır. Her bir şahıstaki türsel anlam ise bizatihi onda bulunması itibariyle sadece o ferde özgüdür. Bu sebeple İbn Sînâ tümel doğanın fertte bulunuşunu tikel doğa olarak ifade etmiştir. Bunun nedeni fertteki türsel anlamın, "o fertte bulunması" itibariyle bir ortaklık taşımamasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ, fertlerin oluşundaki türsel anlamın sürekliliği dikkate alındığında fertten ferde taşınan türsel anlamın kendinde ortak iken; fertte bulunuşu itibariyle ortak olmadığına dikkat çeker.[7]

Doğada amaçlanılan şeyin ne olduğuna ilişkin meselede İbn Sînâ, bireyin neden birey olarak doğada gaye olamayacağını sorunsallaştırır. Ona göre doğada amaçlanan ne mutlak olarak cisim ne de mutlak olarak canlıdır. Doğada aslolan ve bilinmesi

---

[6] İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 37, 8-19.

[7] Oluş ve bozuluş esnasında ortaya çıkan kesintililiğin bir süreklilik olarak anlaşılmasını sağlayan şey ard ardalık durumudur. İbn Sînâ türün bir ferdinin bozulup diğerinin meydana gelmesi sürecinde değişimde sürekli kalanın, bireylerin ard arda gelmek suretiyle oluşturduğu türsel anlamın sürekliliği olduğunu söyler. Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, tercüme ve şerh. Hasan Melikşâhî, s.384.

amaçlanan dışta herhangi bir fert olarak taayyün eden türsel doğalardır (*fe-inne'l-maksûde fi't-tabî'ati leyse en-yûcede hayvânun mutlaken ve-lâ cismun mutlaken. Bel en-tûcede tabâi'u'n-nevi'yyâti, ve't-tabî'atu'n-nev'iyyetu izâ vucidet fi'l-a'yâni kâne şahsen mâ*). Öyleyse amaç türlerin doğalarının dışta fertler olarak bulunmasıdır. Ancak İbn Sînâ şahısların "belirli bir fert" olarak (*eş-şahsu'l-'ayn*) doğada amaçlanan olamayacağını; ancak "şu fert" olarak özelleşmiş şekilde o fertte bulunan tikel doğa (*et-tabî'atü'l-cüz'iyye*) bakımından amaçlanabileceğini söyler. Doğanın bütünlüğü söz konusu olduğunda bu, anlaşılabilir bir durumdur. Zira türün fertlerinin bizzat o fert olmaları itibariyle doğada amaçlanan olması halinde, o ferdin oluş-bozuluş içerisinde ortadan kalkması varlıkların düzeninde bir eksiklik meydana getirirdi. Böylesi bir eksikliğin ortaya çıkmaması için ferdin varlığıyla amaçlanan, türün doğası olmak durumundadır. Dış dünyada türsel doğa kendisi olması bakımından taayyün etmemiş olsa da yetkin ve tümel gayedir. Dolayısıyla doğada bulunuşu bakımından en iyi bilinen odur.[8]

İbn Sînâ'nın doğada olanın "bilinebilirliği" üzerinden yürüttüğü argümanın dayanak noktalarından birisi, doğada bulunanlara ilişkin en ayrıntılı bilginin türler ve tür olmaları bakımından onlara ilişen arazlara dair bilgi olduğu ve bireyin sınırına dayandığında doğaya ilişkin araştırmanın nihayete erdiğidir. İbn Sînâ dışta bulunuşları/taayyün etmeleri itibariyle bireylerin mekânsal olarak öncelik ve sonralıklarını belirleyecek aklî bir ilkenin bulunmadığını söyler. Dolayısıyla bireylerin dışta bulunuşlarının, o birey olarak mekânsal konumlanış ve diğer bireylerden ayrışmasını sağlayacak bir mekânsal belirlenime aklî olarak sınır çizilemeyişi, ona dair ancak nefsin iç ve dış güçlerinin algılaması bakımından bir ayrışma sağlanacağını gösterir. Tam da bu sebeple İbn Sînâ, bireylerin algılama açısından tümellere göre daha iyi bilinebileceğini söyler (*fe-hîneizin tekûnu eş-şahsiyyâtu e'rafu indenâ mine'l-külliyyâti*). Zira bireyler içteki duyumsama kuvvesinde (*el-kuvvetu'l-hâsse*) resmedildikten sonra akıl, bireylerdeki ortaklık ve farklılıkları ayrıştırarak onlardaki genel/ortak türsel doğaları ortaya çıkartır.[9] İbn Sînâ'nın bu anlatımında bireylerin ayrıştırılmasının tek yolu onların duyusal olarak algılanmasıdır.

[8] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î),** s.6, 8-20.
[9] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s.7, 5-18.

Duyumsamanın nasıl gerçekleştiği, bireye özgü bir belirlenimin tespit edilememesi durumunda onun nasıl isimlendirileceği ve genel anlamların bireye nasıl yükleneceğine ilişkin meseleler İbn Sînâ tarafından **es-Semâu't-tabî'î**'de ele alınır. İç ve dış idrak güçlerinin duyumsaması dikkate alındığında genelden özele doğru giden bir algılama süreci işlemektedir. Ancak yukarıda da vurguladığımız gibi bu duyusal bir idraktir ve özelleşmenin son noktası olan bireyleşmeye dair bir aklî kavrayış vermez. İbn Sînâ genelden özele giden idrak sürecini şöyle açıklar:

> "Tikellerin idraki duyumsama (*el-hiss*) ve tahayyül etme üzerinedir. [Bu algılama] genel anlama (*en-ma'na'l-âmme*) en yakın olan ilk şeyden başlayarak şahsın tasavvur edilmesidir ki sonunda her açıdan salt birey olması bakımından bireyin tasavvuruna ulaşılır. Bunun nasıl olduğuna ilişkin açıklama şöyledir: Cisim genel bir anlamdır ve cisim olması bakımından "bu cisim" olarak bireyleşir. Canlı da genel bir anlamdır ve cisimden daha özeldir ve canlı olması bakımından "bu canlı" olarak bireyleşir. İnsan da genel bir anlamdır ve canlıdan daha özeldir ve insan olması bakımından "bu insan" olarak bireyleşir. Bu sıralamayı idrak gücüyle (*el-kuvvetu'l-müdrike*) ilişkilendirip bunda da iki tür arasındaki sıralamaya riayet ettiğimizde genele benzeyen ve onunla en yakın ilişkide olanın daha bilinir olduğunu fark ederiz. Duyumsama ve mütehayyilenin o şeyi "bu cisim" ve "bu canlı" olarak idrak etmediği müddetçe "bu insan" olarak idrak etmesi mümkün değildir. Uzaktan bakıldığında bazen onun bu cisim olduğu idrak edilebilirken; bu insan olduğu idrak edilemeyebilir. [Bu durumda] duyumsamanın da bu açıdan aklın durumu gibi olduğu ve genelle ilişkili olanın duyu açısından da daha bilinir olduğu ortaya çıkmış ve açıklık kazanmıştır."[10]

Genel anlamlar en yüksek cins ve kademeli bir şekilde alt cinsler ve türler arasında aşağı doğru sıralanır. Duyusal algı ilk olarak nesnenin en yüksek cinsi olan "cisim"liğini idrak eder ve ardından alt cins olarak canlılık ve onun ardından diğer ikisine kıyaslandığında daha özelleşmiş bir genel anlam olarak insanlık gelir. Bu sebeple İbn Sînâ da duyumsamanın en temel düzeyde olduğu ve sadece karşıda bir nesne bulunduğuna ilişkin bir idrak durumunda onun "cisim" olduğunun fark edildiğini söyler. Daha detaylı bir duyumsamada o cismin canlı olup olmadığı farkedilir. Duyumsamanın bir derece daha ayrıntılandığı durumda ise o canlının bir insan veya başka bir canlı türü olduğu farkedilebilir.

Nesneye ilişkin ilksel duyumsamada salt cisim oluşunun idrak edilmesi tıpkı akledilir bir anlam olarak tümel-tikel ilişkisinde tümelin daha bilinir olmasına

[10] Avicenna, **The Physics of The Healing,** s. 1-11; krş. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 8, 1-15.

benzemektedir. Dolayısıyla orada bir bireyin olduğuna dair ilksel algı, o bireyin, türleşmiş ve bireyleşmiş özel anlamı bakımından değil; onun en genel anlamı olan cisimliği bakımındandır. İbn Sînâ bireylik üzerinde en genel anlamın idraki olarak gerçekleşen bu durumu "ferdi münteşir" kavramıyla ifade eder. "Belirsiz birey" olarak ifade edilebilecek bu kavram en genel olan cismin belirsiz bir fert üzerinden algılanmasını ifade etmek üzere kullanılmıştır. İbn Sînâ zaman bakımından dikkate alındığında tahayyül gücünün, özelliklerini sınırlandırmaksızın türün bireyine ilişkin idraki duyudan elde edebileceğini söyler. Mesela bir bebeğin tahayyül gücünde ilk resmedilen suret, babası olmayan adamla babasının veya annesi olmayan kadın ile annesini ayrıştırmaya imkan vermeyen belirsiz bir erkek ve kadın bireyinin suretidir. Bunun ardından bir ayrım gerçekleşir ve annesi ile babası, onun dışındaki kadın ve erkeklerden "o anne ve o baba" olmaları itibariyle ayrışır. Ardından yavaş yavaş başka bireyler bebeğin tahayyülünde ayrışmaya başlar. Bebeğin zihninde resmolunan bu hayal, özelleşmemiş mutlak insan bireyidir ve belirlenmemiş olması itibariyle "belirsiz fert (*şahsu münteşir*)" olarak adlandırılır. Bu algının nasıl gerçekleştiği ve farklı farklı cinslere sahip olan genel anlamların hepsine ancak isim ortaklığı yoluyla (*iştirâku'l-ism*) belirsiz fert denilebileceğini açıkladıktan sonra İbn Sînâ belirsiz birey ile özelleşmiş bireyin nasıl farklılaştığını ele alır:

> "…[Bir şeye] 'belirsiz birey' denildiği zaman, uzakta bulunan bir bireyin canlı yahut insan oluşu idrak edilmeksizin duyuda cisim olarak resmolunması kastedilir. Bu sebeple onların tamamına belirsiz birey denilmesi isim ortaklığı yoluyladır. Belirsiz fert lafzından anlaşılan ilk anlam, kendisine nispet edilmiş türün fertlerinden nasıl olduğu ve hangi fert olduğu belirli olmayan herhangi bir fert oluşudur. Herhangi bir adam veya herhangi bir kadın böyledir. **Buna göre sanki [belirsiz] bireyin anlamı şöyledir**: Tanımda kendisine ortak olanların sayısına bölünmeyen birey, bir türsellik ve sınıfsallık için vaz edilmiş olan doğa anlamına katılır ve [böylece] bu iki anlamdan tek bir anlam ortaya çıkar ki o da özelleşmemiş olan belirsiz bireydir. Sanki o, "Düşünen ölümlü canlı tek bir şeydir" sözümüzün delalet ettiği anlama benzer. [Anlam açısından] bir çokluğa söylenmez ve bu tanımla tanımlanır. **Böylece bireyliğin tanımı, türsel doğanın tanımına göreli olmuş olur** (*fe-yekûnu haddu'ş-şahsiyyeti muzâfen ilâ haddi't-tabî'ati'n-nev'iyyeti*). **Özetle bu özelleşmemiş bir bireydir (*şahsun gayru muayyen*). Diğeri ise "özelleşmiş cisimsel bu birey"dir ve onun bir başkası olması uygun olmaz.** Ancak zihinde derecelenmesi sebebiyle canlılık ve cansızlık anlamına zihinde göreli olarak kabul edilebilir. Kendinde [özelleşmiş bireyliği itibariyle] bu cisimselliğe göreli olması yani iki ayrı anlam olarak kabul edilmeleri mümkün değildir. Birinci anlamdaki belirsiz bireyin varlıkta bu cinsten veya tek bir türden herhangi bir birey olması zihin açısından uygundur. İkinci anlamda ise [özelleşmiş bu bireyin] zihinde bu türün herhangi bir bireyi olması uygun değildir. Bilakis [o birey] bu özelleşmiş biricik

olandan başkası olamaz. Ancak zihinde imkan ve derecelenme bakımından ve onların taayyün etmelerine kıyas edildiğinde mesela özelleşmiş/belirli bir cansızlık olmadan özelleşmiş bir canlılığın veya canlılık olmaksızın cansızlığın taayyün etmiş olması mümkündür. Böyle bir hükümden sonra o özelleşmiş şeyin kendinde iki şey olması mümkün değildir. Aksine o, [o anlamlardan] birisi olarak özelleşmiştir."[11]

İbn Sînâ bu pasajda belirsiz birey ile özelleşerek tahakkuk etmiş bireyi dışta ve zihinde bulunuşları bakımından iki açıdan ele alır. Belirsiz fert dışta ve zihinde bulunuşu bakımından farklılaşmaz. Kendisine hangi cins ve tür anlamının söylendiği belirli olmayan bir birey/taneye belirsiz birey denilmektedir. Kendiliği itibariyle tane olduğu için bir çokluk barındırmaz ancak belirsizliği sebebiyle ne olduğu tespit edilemeyen tümel bir anlamı taşır ve ayrıntılı idrake konu olmadığı için tümel anlamlar arasındaki genellik-özellik ilişkisi ve hiyerarşi belirlenemediği için "belirsiz" olarak isimlendirilir. Tam da bu belirsizlik sebebiyle duyumsanması ve o duyumsamanın resmi birebir örtüşür. Zira oradaki bireyin taşıması muhtemel tümel anlamlar arasındaki derecelenme bilinmemektedir.

Duyumsamadaki ayrıntıya ilişkin farklılık sebebiyle karşıda duran nesnenin herhangi bir cisim, herhangi bir canlı veya herhangi bir insan bireyi olarak idrak edilmesi bireyliğin cins anlamı veya türsel doğaya göreli olmasını gerektirir. Dışta özelleşmiş olarak idrak edilen birey, kendisi dışında bir başka şey olarak bulunamaz. Çünkü onun hangi türün bireyi olduğu idrak edilmiştir. Dolayısıyla farklı duyumsamalar sonucunda cismin başka bir durumda canlı veya insan gibi türsel bir doğaya nispet edilmesi mümkün değildir.

Belirsiz birey mutlaka genel anlamlardan birisine nispetle düşünülürken; özelleşmiş olduğu idrak edilen bireye nispetle değil; kendisinin duyumsanması üzerinden idrak edilir. Ancak zihninde bulunuşu itibariyle mesela insanın cisim oluşu veya canlı oluşu düşünülebilir. Ancak özelleşmiş belirginleşmiş şekilde bireyin idrak edilmesinin ardından, bir de cisim ve canlı oluşun ona ayrı ayrı nispet edilmesi mümkün değildir. İbn Sînâ zihinde genel anlamdan özele doğru gidişi dikkate almadan insan için bu genel anlamlardan her biri arasında geçişler yapılacağını fakat bunun

[11] Avicenna, **The Physics of The Healing,** s.9, 2-20; krş. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î),** s.9-10, 3-6.

belirsiz bireyde olduğu gibi cisim, canlı, türlüğün aynı düzeyde nispet yapılması anlamına gelmediğini özellikle vurgular. Tıpkı bebeğin algısında olduğu gibi orada herhangi bir insan bireyi olduğu algılandıktan sonra onun diğerlerinden anne ve baba olarak ayrıştırılması ise yine duyumsamaya ilişkin ayrıntıda ortaya çıkmaktadır. Duyusal idrakin ötesinde o anneyi o olarak tanımanın nasıl mümkün olduğu sorusu ise başka bir meseledir. Zira **duyumsama ve onun zihinde oluşturduğu resim, bireyin o birey oluşunun mahiyetine ilişkin bir idrak vermemektedir.** İbn Sînâ'nın anlatımında belirsiz birey ve özelleşmiş birey olması itibariyle diğerlerinden ayrılmış bireyin birbirinden farkı da duyumsamanın ardından tahayyül gücü ile zihinde oluşan resme dairdir. Bireye özgü ayrışmanın nasıl gerçekleştiği, maddesi ve suretinden oluşan bütünün kendisi dışındakilerden nasıl ayrıştığı, o bireyi diğerlerinden ayrı kılan arazî özelliklerin kendinde bir bireysel ayrışmayı verip vermeyeceği soruları bu bağlamda cevaplanmamakta; **ilerleyen bölümlerde ele alacağımız üzere İbn Sînâ bu meseleyi tümel-tikel ilişkisi ve mahiyetin ontolojik konumu bağlamında ele almaktadır**.

Türlüğe ilişkin anlam nasıl araştırılıp talep ediliyorsa aynı şekilde dışta bulunan her bir bireyin, o birey olması ve dahası kendi dışında bulunan türün diğer bireylerinden kendiliği bakımından ayrışması bizzat kendisi olması bakımından talep edilen bir bilgidir. Bilgiye taşınmasının da ötesinde bu sorunun kendisi, nesnenin ontolojik statüsüne ilişkin bir sorgulamadır ve epistemolojik çerçeveye ilişkin sınırlılıklar sebebiyle sorunun yani bireysel belirlenimin kendiliğine ilişkin meselenin, bilinemezliği üzerinden "talep dahi edilemezliğine" geçilmesi soruyu ortadan kaldırmamaktadır.

Türün bireylerinin duyumsanmasında ondaki tümel anlamın da "insanun münteşir (belirsiz insan)" olarak idrak edilmesi ve ardından duyusal olarak idrak edilen bireylerin arazlarından soyutlanması yoluyla tümel anlamın elde edilişi İbn Sînâ tarafından **eş-Şifâ/ el-Burhân'da** ele alınır:

> "Duyulurlar nefiste biraraya geldiğinde nefis onlardan tümel suret elde eder ve duyulurları bir kenara bırakır. Bunun da sebebi, **tikeli duyumsayanın bir yönden tümeli de duyumsamış olmasıdır**. Çünkü Sokrates'i duyumsayan kişi, bir insanı da duyumsamıştır. Duyunun nefse getirdiği şey de böyledir. Duyu nefse Sokrates'i ve insanı getirir. Fakat duyunun getirdiği insan, arazlarla karışık ve belirsiz insandır, açık insan değildir (*insânun münteşirun muhâlidun bi-avârızin li-insânin sarâhin*). Sonra

akıl onu soyar ve arazları ondan uzaklaştırır. Böylece akılda Sokrates'in Platon'dan ayrılmadığı soyut insan kalır. **Eğer duyu, herhangi bir şekilde insanı idrak etmemiş olsaydı bizdeki ve hayvandaki vehim, bir türün fertleri ile diğer türün fertlerini akıl olmadığı sürece ayrıştıramazdı.** Duyu da bu ayrıştırmayı yapamazdı. Vehim bir ayrıştırma yapardı ama vehim bir şeyi ayrıştırır ve akıl da başka bir şeyi ayrıştırır."[12]

Bu pasajda bir önceki pasajda geçen belirsiz ferdin belirginlik kazanması nasıl ki dışta ona ilişen arazlar ile gerçekleşiyorsa dıştaki türün bireyinin duyumsanması ile bu kez tümel anlam olan ve tikelde bulunan "belirsiz insan" anlamının nasıl belirginlik kazandığı açıklanmaktadır. İnsan türünün bir bireyi duyumsandığında orada mensup olduğu türe özgü tümel anlam da bu idrake eşlik etmektedir. Sokrates'i idrak eden özne, onun belirli özelliklere sahip olan Sokrates olduğunu ve insan türünün bir ferdi olduğunu idrak eder. Sokrates'in türün diğer fertleriyle ortak olduğu belirsiz insan anlamı, belirli bir zat olması bakımından değil insan anlamı olması bakımından ele alınır. Zira dışta Sokrates'in duyusal idrakine eşlik eden Sokrates'teki insan anlamı, Sokrates'e ilişen lazımlar ve arazlarla örülü olarak tahakkuk etmiştir. Duyusal idrakin sonucunda elde edilen anlamın arazlardan soyutlanması durumunda geride Sokrates'i diğer insan fertlerinden ayrıştırmayı mümkün kılmayan, insanın kendinde mahiyetini veren tümel anlam belirginleşir. Bu noktada İbn Sînâ duyu algısından hiss-i müştereğe ve oradan mütehayyile ve vehim gücüne gelinceye değin, duyuyu alma, birleştirme ve telif etme gibi güçler olmaksızın ne türün bireylerinin ne de bir türün bireylerinin başka bir türün bireylerinden ayrıştırılabileceğini söyler. Böylesi bir ayrıştırmanın belirsiz fert'i belirginleştirirken; ayrışmanın sonucunda tümel anlamın türün bireylerine özgü her tür arazdan soyutlanması da bu kez belirsiz insan anlamının kendinde mahiyet itibariyle belirginlik kazanmasını sağlar.[13]

Kendinde mahiyet/mutlak mahiyet, dışta ve zihinde bulunan mahiyeti, ikisinden birisi ile sınırlandırılamayacak ancak ikisinde de bulunacak şekilde ortaklaştıran bir

[12] İbn Sînâ, **İkinci Analitikler (el-Burhân)**, s. 265, 12-21.

[13] Duyusal idrakin insan fertlerinden aldığı ve fakat henüz tam anlamıyla soyutlanmaması sebebiyle belirginleşmemiş tümel insan anlamının nasıl tam olarak soyutlanıp tanım veya burhan bilgisine dönüştüğünü İbn Sînâ şöyle anlatır: "…Duyu nefse akledilir olmayan karışık şeyler götürür ve akıl onları akledilir hale getirir. Akıl, onları akledilir olarak ayrıştırdığında bunları değişik bileşimlere sokar; bir kısmı, tanım ve resim gibi şeyin anlamını anlatan söze (yani tasavvur bildiren söze) özgü bileşime, bir kısmı da kesin söze (yani tasdik bildiren söze) özgü bileşime girer. Bkz. İbn Sînâ, **İkinci Analitikler (el-Burhân)**, s. 167, 18-21.

mahiyet seviyesidir. Dışta özel varlık olarak bulunan her bir mahiyet, belirli bir türün ferdi olarak bulunur ve mahiyetin dışta bulunması sebebiyle ona hem mahiyetin gereği/lazımı olan hem de mahiyetin gereği olmayıp ona bir vakitte ilişen genel arazları taşır. İbn Sînâ bir türün fertlerinde mesela a, b ve c kedilerinin her birisindeki mahiyetin "o mahalde bulunuşu itibariyle" birbirinden farklı olduğunu ancak oradaki mahiyetin soyutlanması ile kendinde kedilik mahiyetine ulaşılabileceğini söyler.[14] Soyutlamanın bir zihin tarafından yapılması ve zihinde oluşan kedilik anlamı itibariyle kediliğin zihinde bulunuşu ise zihni varlık seviyesine tekabül eder. Eğer dışta bulunan da kendinde mahiyet ile örtüşüyorsa ve dışta bulunması bakımından ona ilişenler mahiyete dahil değilse, dışta bulunan mahiyetlerin birbirlerinden farklılaşmasını ve dışta tek bir mahiyet olarak bulunmamasını açıklayan şey nedir? Bireysel belirlenimi sağlayan şey, mahallin kendisi ve mahalle suretin gelmesi ile ona ilişen arazlardır. Mahiyetin gereği olan yani ondan ayrışmayanlar, türün tüm fertlerinde ortak olduğu için bireysel ayrışmayı vermez. Geriye nesneye ilişen genel arazların tamamı kalmaktadır. Ancak onların da a, b veya c kedi bireyine nispetini ve diğerlerinden nasıl ayrışacağı belirginleştirilemediği için mahiyetin a bireyinde bulunuşunun b bireyinde bulunuşundan farklı olduğunu açıklayabildiğimiz tek yer "mahal" olmaktadır. Dışta işaret edilebilir olmayan mahal, türün bireylerini ayrıştıracak bir duyusal idrake indirgenemez. Ancak bireyin onu ayrıştıran mekanından söz edilebilir ki o da yine ayrışmayı verecek bir şey olmaktan uzaktır. Nesneye ilişen özellikler olmaksızın ancak onları mümkün kılacak şekilde bir kendinde mahiyet kabulünün bireylerin kendine özgü olan bireyliklerinin ortaya konulması için nasıl bir açıklama verdiği ise İbn Sînâ'nın bireyleşimi mahiyet teorisiyle uyumlu bir şekilde ele almasına yönelik kısımda incelemeye konu edilecektir. Şimdi tikelin dışta bulunuşunun algıya konu olması ve bu açıdan tek tek fertlerin neden incelemede amaçlanamayacağı meselesine devam edelim.

Tümellerin kendinde bulunuşu ve tikellere yüklenmesi meselelerine girmeksizin, tümelin dışta tikelde bulunuşun ele alınması açısından İbn Sînâ'nın

[14] İbn Sînâ **es-Semâ'u'tabî'î'**de tümel doğaların bulunuşuna dair meseleyi tümel-tikel doğa kullanımı bağlamında ele aldığı kısımda dışta bulunan nesnelerin doğasının tür ve sayı bakımından farklılaştığını söyler ve farklılaşmayı kâbildeki farklılaşma üzerinden temellendirir. Ancak Plotinus'un **Enneadlar 4-6'**da söylediği gibi kâbilde farklılaşmayı sağlayan kuvvelerin bir iken sonradan ayrışması şeklinde olmasını reddeder. Bkz. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 46-47, 20-19.

Semâ'u'tabi'î'deki şu pasajı tikelin kendiliği itibariyle neden amaçlanamayacağının ipuçlarını verir:

> "…Tümel (küllî) ve tikel (cüz'î) doğaları bu şekilde düşünmek gerekir. Ardından tikel doğanın dışında kalanların çoğunun tümel doğanın dışında kalmadığını öğrenirsin. [Mesela] Ölüm, Zeyd'te olan tikel doğa bakımından amaçlanmamış olsa dahi, tümel doğada bir çok açıdan amaçlanmıştır: Bunlardan ilki, [ölüm sonrası] mutlu insanlar (*suedâ*) nezdindeki mutluluğa kavuşması için nefsin bedenden kurtulmasıdır. Zira amaçlanan bu mutluluktur ve beden onun için yaratılmıştır. Eğer nefis bu mutluluğa erişemezse doğasından dolayı değil; kötü tercihten (*ihtiyâr*) dolayıdır. [İkinci olarak varsayalım ki] varlığı hak etme hali bakımından bu ferdin varlığı hak etmesiyle aynı olan bir topluluk bulunsun. Eğer bunlar ebedi olarak var olurlarsa başkalarına yer ve gıda kalmaz. Oysa maddedeki kuvvede başkaları için bir fazlalık bulunur ki onlar da bu varlığı hak ederler. Zira diğerlerinin ebedi oluşları ötekilerin daimi bir yokluk içinde olmalarından evla değildir. Bu ve buna benzer şeyler tümel doğadaki amaçlardır. Zâid olan parmak da öyledir. Nitekim o da ertelemeksizin her maddeye isti'dâd kazandığı sureti giydirmeyi gerekli kılan tümel doğada amaçlanmıştır. Madde [yeterli] **fazlalığa** ulaştığında parmaklık suretini kazanır, ondan mahrum ve yoksun bırakılmaz."[15]

Pasajda neden tümel doğaların var oluştan amaçlanan oldukları üzerinde durulur ve varoluşun halihazırda mevcut fertler ile sınırlandırılamayacağını; onun dışında kalan bireylerin de en az şuan mevcut olanlar kadar varolmayı hak ettikleri vurgulanır. Bunun dayanağı ise maddedeki kuvvelilikte bulunan fazlalıktır. Çeşitlilikte kendisini gösteren bu imkan, ancak tümel doğanın her bir bireyde kendisini gösterdiği çokluk üzerinde belirginleşir. Varlıkta asıl olanın tümel doğa olduğunun gerekçelerinden birisi, insan varlığından amaçlanan şeyin, ebedi saadete kavuşmak olması ve bunun da ölüm ile gerçekleşmesidir. Ölümle ilişkilendirilebilecek ikinci gerekçe; tümel doğanın kendisine yüklendiği çeşitli bireylerin meydana gelmesi için türün bireylerinin oluş-bozuluş halinde olmaları gerektiğidir. Zira sınırlı bir mekan ve kaynak/yiyecek bulunması bir defa varolmuş bireyin ebedi olarak bulunması ihtimalini dışlar. Onların dışında kalan bireylerin meydana gelebilmesi için, mevcutların bedenleri itibariyle bozulmaları gerekmektedir. Nitekim türün içerisindeki hiçbir bireyin var olması ve varlığını sürdürmesi diğerinden daha öncelikli değildir. Türün fertlerinden hangisinin varlığa çıkacağı ise tamamıyla maddesel hazırlığına nispetle belirlenir. Madde hangi

[15] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 47-48, 20-7 (Çeviri değiştirildi). Bu minval üzere başka bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **İkinci Analitikler (el-Burhân)**, s.54, 17-20.

surete yönelik tam isti‘dâd kazanmış ve maddede o yönde bir fazlalık oluşmuşsa, hiçbir zamansal aralık olmadan defaten suret gelir. İbn Sînâ maddedeki bu isti‘dâdî durumu “fazlalık” olarak ifade eder ve insan için normalde “doğal” olarak kabul edilmeyen fazladan parmağa sahip olmanın dahi tümel doğada amaçlandığını söyler. Zira maddede fazladan parmağa yönelik bir isti‘dâdî durum oluşmuş ve suret gelmiştir. Tam isti‘dâd oluşur oluşmaz ona yönelik suretin gelmesi, bir engel olmadığı müddetçe tahakkuk eder.

İbn Sînâ fizik teorisinde bireylerin dışta meydana gelişini rastlantısallık üzerinden açıklar ve bunun “nedensiz olma” anlamına gelmediğini vurgular. Ona göre her şeyin bir sebebi olduğu halde rastlantının (*ittifâk*) sebep olarak bir varlığının bulunmadığı söylenemez. Nitekim rastlantısal sebebin tarifi şöyledir: Sürekli (*devâm*) veya çoğunlukla (*ekser*) olmayacak şekilde bir şeyi gerektiren sebep, böyle olması bakımından bizâtihi rastlantısal sebeptir.[16]

Bu bağlamda rastlantı ve şans konusunda Demokritos ve Empedokles üzerinden hatalı görüşleri zikreden İbn Sînâ, rastlantısallığın doğal fenomenlerin meydana gelişlerine dair olan açıklamaya dahil edilmesi hususunda ihtilaf olmadığını söyler. İbn Sînâ’nın rastlantısallığa dair önceki açıklamalarda hatalı bulduğu nokta, oluş ve bozuluşta türlerin varlığa gelişi ile ilgili ve dolayısıyla oluş ve bozuluşun bütünü açısından bir rastlantısallık olduğu yönündeki kanaattir.[17] İbn Sînâ’nın kabul edilebilir bulduğu kısım ise tekil doğal durumlardır. Mesela dünyada belirli bir mekanda işaret edilebilir belirginlikte olan “bu direk”in meydana gelmesi veya belirli bir toprak parçasında, belirlenmiş bir alanda “şu buğday tanesi”nin meydana gelmiş olması, bu rahimde bu spermin meydana gelişi hem sürekli olmaması hem de çoğunlukla olmaması sebebiyle rastlantısallıkla meydana gelmiştir. Bu direk, bu buğday ve bu spermin kendiliklerinin oluşu ve bozuluşu bakımından biricik olmaları onları sürekli aynı şekilde devam eden bir oluşa konu kılmaktan uzaklaştırır. Aynı zamanda bu bir ve tek olma hali “çoğunlukla” onun o şekilde olmasını imkansız kılar. Zira hiçbir birey ne “o birey olması itibariyle” devam eden bir oluşa ne de tekrarlanabilir bir oluşa sahiptir. İbn Sînâ maddedeki hazırlanma neticesinde türsel suretin meydana

[16] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ‘u’t-tabî‘î)**, s. 83, 10-13.
[17] İbn Sînâ’nın ilgili görüşlere dair eleştirileri için bkz. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ‘u’t-tabî‘î)**, s. 83-86.

gelmesinin ise rastlantısal olamayacağını söyler ve bunun oluş-bozuluş içerisindeki "şu birey"in meydana gelişindeki denk gelme anlamından ayrıştırılması gerektiğini vurgular:

> "Maddenin topraktan yardım almasıyla buğdaydan başağın oluşması ve maddenin rahimden yardım almasıyla spermden embriyonun oluşması örneklerini dikkatle inceleyelim. Acaba bunlar rastlantısal mıdır? Onların rastlantısal olmadığını aksine bir kuvvenin davet ettiği ve doğanın zorunlu kıldığı bir durum olduğunu görürüz. …Nitekim biz biliyoruz ki maddenin yalnızca "bu suret"i kabul etmesi nedeniyle, "bu suret bu madde için" meydana gelmiş değildir aksine maddenin yalnızca bu sureti kabul etmesi nedeniyle, "bu madde bu suret için" meydana gelmiştir."[18]

Bahse konu olan yukarıdaki oluş örneklerinin rastlantısal olmadığı onların maddelerindeki hazırlık ve özelleşen kuvvenin oluşturduğu elverişlilik ile belirli bir türsel doğanın oraya zorunlu olarak gelmesiyle tahakkuk ettiği söylenmelidir. İbn Sînâ burada maddenin zorunlu kıldığı bir durum olarak görülmesinin önüne geçmek için suretin madde için değil; maddedeki hazırlığın belirli bir suret için olduğunu özellikle vurgular. Maddeyi hazırlayan hareketlerin neden bir doğal nesnenin sahip olacağı türselliği kazanması için yeterli olamayacağını ve oradaki zorunluluğun ancak suret verici bir ilkeye nispetle açıklanması gerektiğini İbn Sînâ yine somut örnekler üzerinden ele alır. Bir toprağa buğday tohumu diğerine de arpa tohumu ekildiğini düşünelim. Her ikisinin ekildiği toprak, sulandıkları su maddesel özellikleri itibariyle aynıdır. Ancak buğday tohumundan buğday başağı; arpadan arpa başağı biter. Toprak ve suyun parçalarının zâtî olarak hareket ederek buğday cevherine nüfuz edip ondan buğday başağı çıkmasının; arpa cevherine nüfuz edip ondan da buğday başağı meydana getirdiğini söyleyemeyiz. Çünkü toprağın ve suyun doğası gereği bizzat hareketi aşağı yöne doğru harekettir ve etkide bulundukları şeyde bizzat hareketleri itibariyle onlara oluş nispet edilemez. Onların hareketleri ancak Allah'ın izni ile tohumlardaki çekici kuvvelerde bulunan çekme özelliği sebebiyle (*li-cezbi kuvâ müstekinnetin fi'l-habbeti câzibetin bi-iznillâh*) "bilaraz" olarak harekettir. İbn Sînâ burada suyun ve toprağın bizzat hareketleri itibariyle neden arpa, buğdayın tohumdan bilfiil meydana gelmelerinin sebebi olamayacağını ispat eder.

[18] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 86-87, 19-8.

İkinci ispatı ise toprak ve suyun hareketlerinin onlardan meydana gelecek canlı türlerini ayrıştıramayacağı ve dolayısıyla varlık verici başka bir ilkenin bulunması gerektiğidir. Topraktan iki veya daha fazla şeyin meydana geldiği düşünüldüğünde bu ayrışmayı sağlayacak iki ihtimal olabilir:

1) Ya toprakta buğday oluşumu için uygun olan parçalar ve ondan farklı olarak arpa oluşumu için uygun olan parçalar bulunacaktır.

2) Ya da buğday oluşumu için uygun olan parçalar, aynı şekilde arpa oluşumu için de uygun olacaktır.

Buğday oluşumu için uygun olan toprak parçası arpa oluşumu için de uygunsa toprağın maddesine nispetle buğday ve arpayı ayrıştıracak bir unsur bulunamaz ve başka bir ilke aranır. Bu ilke, belirli bir surete yönelik özelleşmiş ve o surete yönelik hareket ettirilmiş maddeye bir suret vericiden suretin gelmesidir. Maddede bir engel ortaya çıkmadığı müddetçe suret vericinin fiili sürekli olarak orada oluşu meydana getirir. Toprakta buğdayı oluşturacak parça ile arpayı oluşturacak parça birbirinden farklı ise bu durumda buğday tohumundaki kuvve ile toprağın maddesi arasındaki münasebet onun toprağın maddesini doğrudan (*bi-aynihî*) çekmesini sağlamaz; ancak onu sürekli veya çoğunlukla olacak şekilde özel mekanına doğru hareket ettirir. Böylece burada buğdayın maddesine suret giydirilir. Fiilde bir kesinti olmamakla birlikte maddede fiilin tesirini engelleyen bir durum bulunması halinde ise süreklilik kesintiye uğrar ve bu durumda engellenmiş durumlara nispetle oluşun "çoğunlukla" olduğu söylenir. İşte türsel anlamda meydana geliş böylesi bir süreklilik ifade eder ve doğal durumlardaki gaye budur.[19]

İbn Sînâ her iki durum için de maddenin kuvvesel anlamda bir oluşu gerektirmesinin zorunlu olmadığını söyler. Maddede bir oluşa ilişkin zorunluluğu tamamlayacak ve ona gayenin ilişmesini sağlayacak olan "ilâhî fiil" dir. Oluş ve bozuluşun bir gereği olarak gayelerin bütünü veya önemli bir kısmı maddede ortaya çıkar. Hareket ettirici illet maddeyi sureti talep edecek hale hazırlar ve böylece madde doğasındaki zorunluluk gereği suret ile ittisal eder.[20]

[19] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 87-88, 8-5.
[20] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 91, 11-21.

Dolayısıyla türlerin meydana gelişi böylesi bir doğal zorunluluk içerisinde gerçekleşirken bireylerin meydana gelmesi bir rastlantısallık sonucudur. Bireyin o birey olması itibariyle onun sürekli olarak aynı şekilde meydana gelmesi veya bir engel durumunda sürekliliğin bozulması ve "çoğunlukla" olmasından söz edilemez. Haddizatında çoğunlukla olmak sürekliliğin olduğu ve onun bozulduğu bir durumda ortaya çıkacaktır. Bir şeyin sürekli oluşundan söz edilemediği müddetçe onun zaman zaman bozulduğu bir çoğunlukla olma durumundan da bahsedilemez.

İbn Sînâ doğal nesnenin oluşumunda maddî illetin niçin o şekilde olduğuna dair soru yöneltilip yöneltilmeyeceğini inceler. Buna göre "Falanca kişi neden bu ahşabı sedir yaptı?" diye sorulduğunda "Çünkü ustanın elinde böyle bir ahşap vardı" gibi bir cevap ikna edici değildir. Soruya açıklayıcı şöyle bir cevap verilebilir: "Ustanın elinde sedir yapmaya elverişli (*sâlih*) sert bir ağaç vardı ve başka bir şey için bu malzemeye ihtiyacı yoktu". Ustayı sediri yapmaya dair karar almaya sevkeden muhtemel sâikler, sedir yapmaya elverişli sertlikte bir ahşabın kendisinde bulunması ve sert ahşabı masa, sandalye vs gibi başka bir ahşap ürün yapmak için kullanmamasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ikinci gerekçede görüleceği üzere iradî durumların tamamını kuşatacak bir illiyet açıklamasının yapılmasının mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla usta o anda elindeki sert ahşabın işlenmesi bakımından en elverişli olan şeyin sedir olduğunu düşünmüş olabileceği gibi, çok başka bir saik sebebiyle ondan başka herhangi bir ahşap ürün yapmak yerine sedir yapmayı tercih etmiş olabilir. Ustanın eyleme ilişkin iradesi devrede olduğu için, iradeye yol açan saiklerin çoğu farkedilemez ancak olay meydana geldikten sonra onun nedenleri hakkında fikir yürütülebilir.[21] Doğal nesnelerin meydana gelişinde ise belirli bir maddenin neden belirli bir türsel surete kavuştuğuna ilişkin soru, maddedeki isti'dâdın fail güç ile karşılaşması ile açıklanır. Fail illetin varlığı kabul edilerek maddî illete dair soru sorulduğunda, maddenin fail ilkeye "nispet"in zikredilmesi tek başına yeterli olacaktır. Burada cevapta maddenin failin etkisini almasına ilişkin nispetin yeterli olması, soru sorulduğu sırada fail ilkenin bulunduğunun verili olarak kabul edilmesidir. Doğal durumlardaki gaye illete dair bir soru yöneltildiğinde ise mesela "Falanca kişi niçin iyileşti?" diye sorulduğunda fail ilke üzerinden bir cevap verilmesi yeterlidir: "Çünkü

[21] İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s. 95-96, 20-3.

o kişi ilaç içti". Aynı şekilde fail ilkeye göreli olarak maddî ilke üzerinden cevap verilmesi de mümkündür: "Hasta olan kişi iyileşti, çünkü onun bedeninin mizâcı güçlü bir doğaya sahiptir".

Fâil ilke ile madde arasındaki nispet, failin etkisinin neden meydana geldiğine dair bir cevap teşkil etmektedir. Gayeye ilişkin bir soru ise fail ilke üzerinden cevaplanacağı gibi maddeye nispetle de cevaplanabilmektedir. Herhangi bir nispet dikkate alınmaksızın maddenin ve onda belirli bir oluşa ilişkin isti'dâdın zikredilmesi tek başına yeterli değildir. Sûrî ilkeye ilişkin bir soru sorulduğunda "Çünkü o kişinin mizâcı itidal halindeydi" cevabının verilmesi yeterli olmaz ve sûrî ilkenin oraya bitişmesini sağlayacak maddî ve fail ilkelerin neler olduğu soruşturulmaya devam eder. Yine madde ve ondaki isti'dâda ilişkin "İnsan bedeni niçin ölümü kabul eder?" diye bir soru yöneltildiğinde cevap gaye illet üzerinden verilir: "Çünkü nefis yetkinleştiği zaman bedenden kurtulması gerekmektedir". Nefs kendi gayesini tamamladığında bedenden ayrılması gerekir ve bu da ölüm yoluyla olur. Bu örnekte madde ve isti'dâda yöneltilen soru gaye illet üzerinden cevaplanmaktadır. Aynı soru maddî illet üzerinden cevaplandırılarak "Çünkü insan bedeni zıtların bileşimidir (*terkîb*)" şeklinde cevap verilebilir. Nitekim insan bedeni zıt niteliğe sahip unsurların karışımı sonrası oluşan bir mizâca sahiptir ve onların bir bozuluşa konu olması kaçınılmazdır, unsurlara ilişkin karışımın sürekliliğinden söz edilemez. İsti'dâdın nasıl oluştuğuna dair bir soru sorulduğunda ise fail ilke ile cevap verilemez çünkü sureti fâil verse de "maddedeki isti'dâd" fâil tarafından verilmez; belirli bir duruma özgü kazanılmış ve suretin orada defaten bulunmasını gerektirecek bir tam isti'dâda yönelik hazırlık hareket verici fâil ilkeden gelen hareketle sağlanır.

Fâilin hareketinin oluşumunu sağladığı tam isti'dâda örnek, şudur: "Ayna neden görüntüyü kabul eder?" diye sorulduğunda fâil illeti üzerinden cevap verilir: "Çünkü ayna, bir cila ustası tarafından görüntüyü kabul edecek şekilde cilalanmıştır". Aynaya yansıyan görüntünün sebebinin ne olduğu sorulduğunda suret açısından cevap şöyledir: "Görüntü aynaya yansımaktadır. Çünkü o, pürüzsüz ve cilalıdır. Dolayısıyla burada maddeye yöneltilmiş soru ancak suretle birlikte cevaplanabilir ve böylece maddedeki suretin varlığının illeti sorulur. Sureti içeren bir soruda ise maddedeki isti'dâda ilişkin açıklama tek başına sorunun cevabı olamaz. Maddedeki kuvve halinin tam isti'dâda dönüşmesi ve bunun hareket vererek isti'dâd oluşturan bir faile nispet

edilmesi gerekir.[22] Buradaki açıklamadan anlaşılacağı kadarıyla maddî illetteki isti‘dâdî hazırlığın kendisi falanca türe mensup olan bir ferdin o fert oluşunu vermemekte; ancak o fertte meydana gelen hazırlığın belirli türsel sureti o ferde özgü olarak almasının açıklaması olmaktadır. Bir veya daha fazla hareket verici fâil ilkenin bir arada meydana getirdiği hareketlerin ilgili maddedeki birincil anlamda kuvveliliğin özelleşmesini mümkün kılacak etkileri orada tam isti‘dâdın meydana gelmesi için elverişli bir durum oluşturur.

Arazların bireyin duyusal bütünlüğünü veren olması bakımından bireyleşim açıklamasında nerede durduğunun belirginleştirilmesi adına arazların bireysel çokluğu nasıl sağladığı üzerinde durulması gerekmektedir. Zira buradaki belirginleştirme İbn Sînâ'nın bireyleşim açıklamasında arazları dikkate aldığı bağlamın anlaşılması bakımından da önemlidir.

İbn Sînâ **Semâ‘u'tabi‘î**'de cins ve tür bakımından bir olan hareketleri ele aldığı kısımda -hareket araz olmakla ilişkili olan durumlarda arazlarla ortak olduğu için- hareketin çokluğu ve birliğinin arazların birliği ve çokluğuna benzer şekilde ele alınması gerektiğini söyler. Mesela niteliksel arazlardan olan "beyazlık" taşındığı konusu (*mevzu‘*) veya zamanı bakımından farklılaştığında sayısal olarak çoğalmış/farklılaşmış olur. Hareket de ona benzer şekildedir. Yani meydana geldiği konusu veya zaman bakımından farklı olan iki hareket birbirinden farklılaşır ve iki ayrı hareket olarak kabul edilir. Nitekim farklı iki konu tarafından taşınan beyazlık, iki ayrı beyazlıktır yahut tek bir konuda bulunan beyazlık ortadan kalktıktan sonra başka bir zamanda tekrar aynı konuya ilişirse onun da birinci zamandaki beyazlık arazından farklı olduğunu söylemek gerekir. Arazın iliştiği konunun tür ve cins bakımından çoğalması ise arazın çoğalmasını gerektirmez. Nitekim kardaki beyazlık ile kaknüs kuşunun beyazlığı tür olarak aynıdır. Dolayısıyla hareketin kendisinde meydana geldiği konunun tür ve cins bakımından farklılaşması hareketin de farklılaşıp çoğalmasını gerektirmez. Zira bir şeyin türsel olarak çoğalması fasılların

[22] Avicenna, **The Physics of The Healing**, s. 105-106; krş. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ‘u't-tabî‘î)**, s. 96-97, 3-3. **Semâu't-tabi‘î**'nin Macit ve Özpilavcı tarafından yapılan tercümesinde yukarıda geçen ayna (*mirâtun*) ibaresi kadın (*imraetun*); görüntü (*şibhun*) ibaresi ise "geniş pazulu olmak?" şeklinde çevrilmiş dahası olumlu bir ifade olumsuza dönüştürülerek ifade edilmiştir. Çünkü "Bir cilacı aynayı cilalamıştır (*li-enne's-sâkıle sakelehâ*)" ibaresi ise "Çünkü zarif kılan onları zarif kılmıştır" şeklinde çevrilmiştir. Bkz. İbn Sînâ, **Fizik I (es-Semâ‘u't-tabî‘î)**, s. 96, 17-20.

çoğalması/farklılaşmasına bağlıdır. Arazların ve dolayısıyla hareketlerin konularına nispeti, arazlık hükümleri açısından değerlendirilmelidir. Herhangi bir arazın veya hareketin türsel tahakkuk açısından konuları çoğaltması söz konusu olamaz.

İbn Sînâ burada **Medhâl**'de araz bahsi ile ilgili kısma atıf yaparak araz olması bakımından arazlık mahiyetinden kastının şeyin kurucu unsuru olmayıp ona sürekli ilişen lâzım arazlar ile yine kurucu unsur olmayacak şekilde farklı farklı pek çok şeye ilişen genel arazlar olduğunu söyler. Türsel çokluk fasıllara bağlı olarak gerçekleşirken bireysel çokluk ise zâtî fasıllar ile değil arazlarla açıklanır. Yukarıda geçtiği üzere hareketler ve arazlar konu ve zamanın farklılaşması açısından farklılaşıp çoğalırlar. Oysa farklı zamanlar türsel olarak birbirlerinden farklılaşmazlar. Zira zaman tek bir bitişik niceliktir (*muttasıl vâhid*). Ancak onun anlarının ve farklı zaman dilimlerinin fert bakımından ayrışmasından söz edilebilir.[23] Hareketin türsel olarak nasıl farklılaşacağına ilişkin soru sorulduğunda, arazî olarak değil türsel ayrışmayı sağlayacak şeyin ne olduğu sorusu sorulur. Çünkü araza bağlı olarak bireysel farklılaşma, fasıllara bağlı olarak ortaya çıkan türsel ayrışmayı vermez. Bu noktada İbn Sînâ hareketin arazlık hükümlerine tabi olarak açıklanmasından (niteliksel, niceliksel, büyüme hareketi, konumsal ve mekânsal hareket buraya dahil) farklı olarak doğrusal (*mustakîm*) ve döngüsel (*mustedîr*) hareketlerin türsel ayrışmayı verdiğini söyler. İbn Sînâ bu iki hareketi, arazlık hükümlerine bağlı olan hareketlerden şöyle ayrıştırır:

> "…Doğrusal çizginin döngüselden ayrık oluşu [türsel olarak farklılaşması] sadece konunun çokluğu nedeniyle değildir. Çünkü bu ayrıklık rastgele herhangi iki araz arasındaki bir ayrışma olmayıp iki doğrusal ve iki döngüsel arasında var olan bir ayrıklıktır. Zira doğrusallık ve döngüsellik çizginin doğasına öncelikli olarak erişir [arazlık hükümlerine tâbi olan diğer hareketlerden farklı olacak şekilde]".[24]

Peki doğrusallığın ve döngüselliğin çizginin doğasına "öncelikli" olarak ulaşması ne anlama gelir? Aynı türün fertleri olan arazlar söz konusu olduğunda onlar konuları bakımından veya birlikte oldukları arazlar bakımından ayrışırlar. Ferdi olarak ayrışmış olan iki farklı arazın birlikte bulunuşu iki şekilde olur: ***(1)*** Bir insanın

[23] İbn Sînâ, **Fizik II (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s.119-120, 1-6.
[24] İbn Sînâ, **Fizik II (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s.123, 12-15.

yazıcılık niteliğine sahip olmasının yanı sıra musikiye ilişkin bir niteliğe sahip olması örneğinde görüleceği üzere müzisyen olma niteliğinin yazıcı olmaya öncelikli şekilde eklenmemesidir. ***(2)*** Bir cismin yüzeyine eklenen beyazlık niteliğinde olduğu gibi yüzey arazına beyazlık öncelikli olarak eklenir. Zira yüzeye eklenen ilksel niteliklerden birisi onun rengidir ancak insanın sayısız nitelik ve melekelerinden birisi arasında katiplik niteliğine müzisyen olmanın eklenmesi bir öncelik arz etmez. Yukarıdaki pasajda geçtiği üzere doğrusallık ve döngüsellik çizginin doğasına öncelikli olarak erişir. Bu durumda doğrusallık ve döngüsellik fasıl mı olacaktır yoksa öncelikli araz mı?: ***(1)*** Doğrusallık ve döngüsellik fasıl olursa türleşmiş olurlar. ***(2)*** Öncelikli arazlar (*a'râzun evveliyyetün*) olur ise bu araz oluşa dair iki durum ortaya çıkar ***(2.a)*** Öncelikli arazlar ya ârız oldukları şeyin doğasının gereği/lâzımı olurlar ki bu durumda türün fertleri eşit olur. Zira doğasının gereği olan ve ondan var olduğu sürece ayrılmayan lâzım arazlar, türün bütün fertlerinde aynı şekilde bulunur.[25] ***(2.b)*** Öncelikli arazlar türün fertlerinde sürekli olarak bulunmayan ancak ilişip ayrılması mümkün olan genel araz olarak bulunursa doğrusallık ve döngüsellik edilgenlik nedeniyle çizgiye ilişmiş olacaklardır. Edilgenlik durumunda ilk arız olan ile ikinci ârız olanın birbirinden ayrışması sağlanamaz. Zira o ikisini ayrıştıracak araz olmaktan başka bir ilke bulunmaz.

Görüleceği üzere genel arazların kendinde ve ayrık halde bir ayrışma sağlaması mümkün değildir. Bu sebeple döngüsellik ve doğrusallığın farklılaşmasının öncelikli olmayan veya öncelikli olan ancak lâzım olmayan bir araz ile olması mümkün değildir. Onların ayrışması ancak fasılların farklılaşması veya şeylerin türsel olarak farklılaştıklarını gösteren, fasılların lâzımı olan gereklerin ilişmesi yoluyla olur.[26] Bu sonuç itibariyle çizgiye ilişen doğrusal ve döngüsel harekete dair ayrışma, fasıl ve faslın tahakkuku sonrasında nesneye ilişen ve öncelikli olan lâzım arazlar ile gerçekleşmektedir. Lâzım arazlarla olan ayrışmanın bireyleşimi nasıl vereceği, genel arazların bütünleşik halinin tek tek genel arazlardan nasıl ayrıştığı ise İbn Sînâcı bireyleşimi ele aldığımız bölümün konusudur.

[25] Bu mesele 3.5.Bölümde ayrıntılandırılıp derinleştirilmektedir.
[26] İbn Sînâ, **Fizik II (es-Semâ'u't-tabî'î)**, s.123-124, 8-7.

3.2. Aristoteles'te Maddesel Hazırlığın Konumu ve Bireyleşim İlişkisi

Aristoteles **İkinci Analitikler**'de mevcut olan ve onun neliği ayrımını yapar. Bu ayrımın en kritik noktası, dışta var olandan bağımsız bir "ne/mahiyet" fikrinin olmayışıdır. Dolayısıyla ayrım "dışta mevcut olan (*to de ti*) ve dışta mevcut olan şeyin neliği/mahiyeti (*to ti en einai*) olarak yorumlanmalıdır. Aristoteles'e göre bir nesnenin var olup olmadığı bilinmeden onun mahiyetinin bilinmesi imkansızdır. Zira nesnenin var olduğunu bilmeden onun ne olduğunu araştırmak aslında hiçbir şeyi araştırmamak demektir.[27] Aristoteles'in dışta olana bağımlı ve içkin mahiyet fikri, İbn Sînâ'ya gelindiğinde kendinde mahiyet teorisi ile tamamen değişen bir yapıya kavuşur. Zira kendinde mahiyet fikri, dışta veya zihinde olmaya indirgenemeyecek, ancak onlardan her ikisine imkan verecek bir zemin olarak ortaya konulur. Böylelikle nesnelerin dışta bulunmasına bağımlı olan mahiyet, dışta bulunuş ve dışta olanın soyutlanması ile zihne alınan mahiyetini mümkün kılan asli bir zemine dönüşür. Bu yaklaşım esasında İbn Sînâ'nın bütün bir felsefesinde görülebilecek "indirgeme karşıtlığı"nın sonucudur. Oluşun maddesel hazırlığını bütünüyle dikkate alıp buna dair kendisine gelinceye değin en ayrıntılı açıklamayı isti'dâd teorisi ile yapmış olan İbn Sînâ, maddesel karışımların oluşturduğu hazırlığın nesnelerin bilfiil tahakkuku ile özdeş olmadığı, orada karışıma indirgenemeyecek bir fazlalık olarak mizâcın bulunduğu ve isti'dâdın tam da bu fazlalığın fiil ile buluşması adına bir münasebet/ilişki tesis ettiği noktasındaki tavrı dikkate alındığında bu indirgeme karşıtı yaklaşım orada da görülebilir. Bu başlık altında İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet görüşü üzerinden temellenen bireyleşim yaklaşımını ele almadan önce Aristoteles'in dışta bulunan mevcutların nasıl bireyleştiklerine ilişkin açıklamasını ve kendisinden sonra ona getirilen yorumları ele alacağız. Aristoteles'in mahiyet açıklaması dışta madde-suretin bileşimi olarak tahakkuk eden nesnelerden ayrı bir mahiyet fikrini öngörmediği için bireyleşimin nerede meydana geldiği, bu açıklamanın nerede yapıldığı Aristoteteles'in ikincil literatür üzerinden gelişen modern yorumculuğunda bireyleşimin maddeden mi

[27] Aristoteles, **İkinci Çözümlemeler**, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 58-59, 93a-VIII.

yoksa suretten mi kaynaklı olduğu, her ikisinin bileşiminin bireyleşimi verip vermediği sorusu sorulmuştur. Aristotelesçi anlamda mahiyet fikri şeyin dışta bulunmasına bağlı olduğu için, onun bireyleşim yaklaşımı madde-suret üzerinden ele alınacaktır.

Bireyleşim meselesinin iki yönü bulunmaktadır. İlki bireyin özdeşliğini ve kendiliğini veren ilkenin tespiti; ikincisi de onun tespiti sonrasında ortaya çıkan ve böylece birinci probleme bağlı olan bireyin türsel suret ortaklığı taşıdığı türün diğer bireylerinden nasıl ayrışacağıdır. Ayaltı alemde olup oluş-bozuluş içerisinde var olan ve dolayısıyla zamansal değişime konu olan mevcutlarda ortaya çıkan bir diğer mesele onların zamansal bütünlüğü içerisinde bireyliklerini koruyan ilkenin ne olduğudur. Cohen'in yaptığı tespit ile söyleyecek olursak ikinci problem yani bireylerin birbirlerinden ayrışması eş-zamanlı (*senkronik*) ve art-zamanlı (*diyakronik*) olarak ayrılmak durumundadır. Eş-zamanlı-senkronik bireyleşim sorunu aynı zamanda bulunan iki bireyin birbirinden farklı olmasını sağlayan şeyin ne olduğu sorusunun cevabını ararken; ard-zamanlı/diyakronik bireyleşim sorunu bir zamanda olduğu belirlenen bir bireyi başka bir zamanda kendisiyle özdeş kılan ve yine başka bir zamanda diğerlerinden ayıran ilkenin ne olduğu üzerine kuruludur.[28] Zikredilen problemler meselenin ontolojik yönüne tekâbül ederken; bireyin bilgisi ve tanımlanması ile ilgili tartışmalar ise epistemolojik kısma tekâbül etmektedir. Tez bağlamında bireylerin bilgisi meselesi ancak sorunun ontolojik kısmının ilgilendirdiği kadar ele alınmakta; ileri sonuçları incelemeye konu edilmemektedir.

[28] Bu kavramsallaştırmayı ortaya koyan Cohen, eş-zamanlı bireyleşimin ilkesinin madde olduğunu söylemekte ve onun ardından art-zamanlı olarak bireyleşimi verenin ne olduğu sorusunu sormaktadır. Art-zamanlı bireyleşime dair cevap arayışında Anscombe ve Furth ismi öne çıkmaktadır. Anscombe'nin eş-zamanlı bireyleşime dair madde cevabı net olmakla birlikte; art-zamanlı bireyleşimi sağlayanın ne olduğu noktasındaki görüşü belirsizdir. Oysa Furth'un yaklaşımında art-zamanlı bireyleşimin ilkesi suret olmak durumundadır. Zira zaman ötesi birliği veren ilke surettir. Cohen'in yaklaşımına göre ise ne tek başına suret veya maddenin ne de madde ve suretin oluşturduğu bileşiğin art-zamanlı bireyleşimi açıkladığından söz edilebilir. bkz. Montgomery Furth, "Transtemporal Stability in Aristotelean Substances", **Journal of Philosophy,** 75, 1978, s. 643-644'ten aktaran Cohen, "Aristotle and Individuation", **Canadian Journal of Philosophy**, C. 14, Supplementary X, 1984, s.59-60, 61. Furth'un yaklaşımına Alan Code itiraz etmektedir. Zira art-zamanlı bireyleşimi verdiği iddia edilen suret, art-zamanda bireyleşimi değil; birliği sağlayan ilke (*principle of unity*) konumundadır. Code'un itirazı için bkz. Alan Code, "What is it to be an individual**?", Journal of Philosophy,** 75, 1978, s. 647-648'den aktaran Cohen, "Aristotle and Individuation" s.60. Furth'un bireyleşime dair bir diğer çalışması için bkz. Furh, "Specific and Individual Forms in Aristotle," s. **Devereux and Pellegrin,** 1990 içinde, s. 106–110.

Aristoteles'in nesnelerde bireyleşimi nasıl açıkladığı meselesi **Metafizik**'teki belirli pasajların yorumlanmasına dair ihtilafı yansıtır. Bir şey olan ve belirli bir bireylik kazanmış nesneyi (*tode ti*), türsel olarak ortak olduklarından ayıran ve ona bireylik anlamını veren şey nedir? Madde ve suretin bileşiminden oluşan nesneye bireyliğini veren maddesi midir yoksa sureti midir? Aristoteles'in bu soruya madde veya suret cevabını verdiği şeklinde yorumlanmaya müsait pasajları bulunmaktadır. Bu pasajlardan yola çıkan klasik dönem veya çağdaş Aristoteles yorumcuları arasında bireyleşimi sağlayan ilkenin ne olduğuna dair ihtilaf bulunmaktadır.[29]

Aristoteles'in bireyleşim meselesini madde veya suret üzerinden açıkladığını söyleyen iki ayrı yorum geleneği bulunmaktadır. Bilhassa çağdaş dönemdeki yorumcular bireyleşimin madde üzerinden sağlandığını söylerken; daha az olan bir araştırmacı grubu ise suretin bireyleşimi veren ilke olduğunu söylemektedir.

"Aristotle and Individuation" makalesini kaleme alan Cohen'e göre Aristoteles yorumcuları arasında nasıl cevaplanacağına dair ihtilaflı bir konu olan bireyleşim meselesinin, nesnenin sureti veya maddesi temelinde iki ayrı açıklamaya konu olması aslında iki ayrı sorunun cevabının tek bir sorunun cevabı gibi değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki bir nesneye bireysel bütünlüğü/birliği ve özdeşliğini veren ve onu dışta nesne olarak kabul etmemizi mümkün kılan ilkenin (*principle of unity*) ne olduğu sorusunun cevabında yatar. Bu

[29] Aristotelesçi bireyleşim meselesi, erken modern dönem yorumlarından başlayarak çağdaş döneme gelinceye değin oldukça geniş bir literatür içerisinde ele alınmıştır. Temelde madde veya suretin bireyleşimi açıklayan ilke olarak kabul edildiği bu iki yorum hattında, maddenin veya suretin dıştaki nesneye nispetle nasıl anlaşılması gerektiği sorunsallaştırılmış ve iddiayı ispat ettiği düşünülen pasajlar analiz edilmiştir. Burada değinmediğimiz öne çıkan diğer çalışmalar için bkz. A. C. Lloyd, "Aristotle's Principle of Individuation," ***Mind***, 79, 1970, s.519–529; E. Regis, "Aristotle's 'Principle of Individuation'," ***Phronesis***, 21, 1976, s. 157–166 ; J. A. Smith, "*Tode ti* in Aristotle," ***Classical Review***, 35, 1921; Nicholas P. White, "Identity, Modal Individuation, and Matter in Aristotle," ***Midwest Studies in Philosophy***, 11, 1986, s. 475–494 ; J. E. Whiting, "Form and Individuation in Aristotle," ***History of Philosophy Quarterly***, 3, 1986, s. 359–377. Daha fazla bilgi için bkz. S. Marc Cohen-C. D.C. Reeve, "Aristotle's Metaphysics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/), Erişim tarihi: 12.11.22. Literatür temelde Aristotelesçi bireyleşim meselesini madde veya suret üzerinden açıklamaya girişse de Aristoteles merkezinde bu sorunun cevabının olmadığını söyleyen yorumlar da bulunmaktadır. Bunlardan birisi "İndividuals and İndividuation in Aristotle" makalesini yazan Gill'dir. Gill, Aristoteles'te bireyleşimi açıklamaya yönelik yaklaşımların beyhude bir çaba olduğunu ve bu çabaya nispetle yeterli kanıt bulunmadığını iddia etmektedir. Ona göre hiçbir metin Aristoteles'in maddeyi veya sureti bireyleşim ilkesi olarak gördüğü yönünde bir kanıt sunmamaktadır. Bkz. Gill, "İndividuals and İndividuation in Aristotle", **Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics** içinde, ed. T. Scaltsas-D. Charles-M. L. Gill, Oxford, Cralendon Press, 1994, s. 55-71.

ilke, aynı türsel surete sahip olan tüm nesneleri, belirli bir bütünlüğe sahip tek bir nesne olarak kabul etmemize imkan veren surettir. Öte yandan dışta belirli bir türe özgü olarak bulunan nesneyi kendi türünün diğer fertlerinden ayrıştıran ve kendisi kalarak onun diğerlerinden ayrıştırılmasını sağlayan ilkenin (*principle of individuation*) ne olduğu sorusunun cevabında verilen maddedir. Nesnelerin maddelerindeki farklılaşma onları türsel ortaklıklarından ayırır ve sahip oldukları maddelerde türün sınırlarını koruyan ancak bireysel farklılığa imkan verecek bir ayrışmanın sağlanabileceği yegane yer olarak ortaya çıkar. Cohen'in vurguladığı üzere, aslında Aristoteles'in bireyleşimi nasıl açıkladığı yönünde geliştirilen suret merkezli yaklaşım, bireyleşim ilkesini açıklamamakta; nesnenin birliği ve özdeşliğini veren şeyin ne olduğu sorusuna cevap vermektedir. Bu sebeple bireyleşimin suret veya madde üzerinden açıklanması üzerinden bir ihtilafın olduğundan değil; hangi ilkeye yönelik açıklama yapıldığının belirginleştirilmesi yönünde bir sorunun bulunduğundan söz edilmesi gerekir.[30] Yazarın Karl Popper'in yorumu ile uyumlu olarak geliştirdiği yaklaşımına göre çağdaş yorumculardan Lukasiewicz (1878-1956), birlik ilkesine odaklandığı için Aristoteles'te bireyleşimi veren ilkenin suret olduğunu; Anscombe (1919-2001) ise bireylerin ayrışmasına dolayısıyla bireyleşim ilkesine yönelik bir soruşturma içerisinde olduğu için bireyleşimi veren ilkenin madde olduğunu söylemiştir. Bu ayrıştırmayı yapmasının ardından Cohen makalesinde, Anscombe'de olduğu gibi bireyleşim meselesini ele alacağı ve burada da esas olanın bireylerin birbirlerinden ayrılması olması hasebiyle Anscombe'yi takip eder şekilde Aristoteles'te bireyliği verenin madde oluşu yönünde bir açıklama geliştireceğini söyler.

Cohen'e göre bireyleşimi veren ilkenin madde olduğu açıklamada zamansal perspektifin dikkate alınması gerekmektedir. Nitekim ona göre iki zamansal perspektif olan senkronik ve diyakronik yaklaşım dikkate alınarak bireyleşim sorunu çözülebilir. Eş-zamanlı-senkronik bireyleşim sorunu, aynı zamanda bulunan iki bireyin

[30] S. Marc Cohen, "Aristotle and Individuation", s. 42. Yazarın Karl Popper'in yorumu ile uyumlu olarak geliştirdiği yaklaşımına göre çağdaş yorumculardan Lukasiewicz, birlik ilkesine odaklandığı için Aristoteles'te bireyleşimi veren ilkenin suret olduğunu; Anscombe ise bireylerin ayrışmasına dolayısıyla bireyleşim ilkesine yönelik bir soruşturma içerisinde olduğu için bireyleşimi veren ilkenin madde olduğunu söylemiştir. Bkz. "Aristotle and Individuation", s. 42. Cohen'in Lukasiewicz ve Anscombe'nin yaklaşımlarını ele almasına imkan veren tartışma için bkz. Symposium: The Principle of Individuation Author(s): J. Lukasiewicz, E. Anscombe and K. Popper, **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, s. 69-120.

birbirinden farklı olmasını sağlayan şeyin ne olduğu sorusunun cevabını ararken; ard-zamanlı/diyakronik bireyleşim sorunu, bir zamanda olduğu belirlenen bir bireyi, başka bir zamandaki bir bireyle aynı veya farklı kılan şeyin ne olduğu sorusunun cevabını arar. Yazara göre Aristoteles'te bireyleşim sorununa madde cevabını veren çoğu yorumcu, bu iki zamansal ayrımın sadece eş-zamanlı kısmını dikkate alarak sadece aynı zamanda bulunan bireylerin birbirlerinden ayrışmasını mesele edinmektedir.[31]

Cohen'in bu yaklaşımının sorunlu olduğu kısım nesnenin bireysel tahakkukunu incelemeyi, bireylerin birbirinden ayrışması meselesinden tamamen ayrıştırması ve bu iki ilkeyi birbirinden ayrık olarak değerlendirmesidir. Oysa bu iki mesele bireyleşimin birbirine bağlandığı iki hattır.[32] Zira **nesnenin birlik ve bütünlüğünün nasıl sağlandığı, ona biricikliğini verenin ne olduğu dikkate alınmadan, onu ortak olduğu türün diğer fertlerinden ayrıştıran şeyin ne olduğu sorusu sorulamayacaktır**. **Dolayısıyla bu iki meselenin ele alınmasında öncelik nesnenin bireysel tahakkukudur; ayrışma ise onun ardından gelir**. Bu sebeple bireyleşim meselesi her iki soruyu mündemiç bulunmaktadır. Böylesi parçalı bir yaklaşım Aristotelesçi açıklamada da sorun olmakla birlikte özellikle İbn Sînâ'nın bireyleşim açıklamasında geliştirdiği yeni kavramlar dikkate alındığında teorik uyuşmazlığın daha fazla göze çarptığı görülecektir. İbn Sînâ açısından bu kavramsal yenilik, kendinde mahiyet kabulü merkezinde dışta bulunan mahiyet ve onun gerekleri ayrımıdır. Dışta ve zihinde bulunan tümel anlamların, kendinde mahiyet fikri etrafında bütünlenmesi, dıştaki fertlerde bulunan mahiyetin verdiği birliğin bir sonraki adımda mahiyetin dışta bulunmasının gereği olarak eklenen lâzım ve gayr-ı lâzım arazları mümkün kılması ile birlik ve ayrışma anlamlarını verdiği noktasından hareket edilir. Böylelikle bizim ele aldığımız haliyle mahiyet teorisi, madde-suretin meydana getirdiği cevherî bütün dikkate alındığında, onun bireysel bütünlüğü ve kendisi dışındaki bireylerden ayrışmasının aynı açıklama zemininde ele alınması gerektiğini göstermektedir. İsti'dâdın bu açıklamaya konu olduğu husus ise, suretin türsel

[31] Cohen, Aristotelesçi bireyleşim açıklamasının madde üzerinden sürdürüldüğünü Metafizik'teki pasajlar üzerinden açıklarken, aynı pasajları bireyleşimin madde üzerinden değil, suret üzerinden açıklandığı şeklinde yorumlayan Charlton'ın yaklaşımını irdeler. Charlton'un bahse konu olan çalışması için bkz. W. Charlton, "Aristotle and the Principle of Individuation," **Phronesis**, C. 17, S.3, 1972, 239–249.

[32] Cohen'in Aristoteles'te bireyleşim meselesini ele aldığı bir başka makalesi için bkz. Cohen, "Individual and Essence in Aristotle's *Metaphysics*," in Simmons 1978, s. 75–85.

çeşitlenmesi ve türsel çeşitlenmenin bireysel tahakkuka imkan verecek bir maddesel vasat oluşturmasıdır.[33]

Aristoteles'te bireyleşimi veren ilkenin madde mi yoksa suret mi olduğuna ilişkin geliştirilmiş cevaplara dönecek olursak; Lukasiewicz'e göre Aristoteles'te bireyleşimi veren ilke surettir. Suret, bireylik sahibi nesnenin bütünlüğünü, birliğini (*unity*) ve dolayısıyla özdeşliğini (*identity*) veren ilke konumundadır.[34] Aslında Aristoteles açısından bakıldığında da madde ve suretin biraraya gelmesinden oluşan bileşiğin bütünü dikkate alındığında o bileşiğin kendisinin, nesnenin özdeşliğini verdiğinin söylenmesi gerekir. Zira bireyleşim meselesi bağlamında madde ve suret bileşikteki varlıklarından bağımsız cevherler olarak değil; bileşiğin parçası olan ve onların biraraya gelmesi ile oluşan bileşiğin unsurları olması bakımından cevherler olarak ele alınmaktadır. Öyleyse Lukasiewicz tarafından bireyleşim ilkesi olarak kabul edilen suret, kendisine elverişli olarak bulunan madde ile biraraya gelerek o maddenin sureti olmaktadır. Böylelikle bileşimin parçası olan suret, bileşimin diğer parçası olan maddesine nispetle, o bileşime birliğini, bütünlüğünü ve bunun sonucunda özdeşliğini veren ilke konumunda kabul edilmektedir. Ancak bu açıklamada bireylerin dışta ayrışmasına imkan veren, maddenin bireyleşim meselesindeki yeri dışlanmıştır. Nitekim bir nesnenin aynı türe mensup diğer nesnelerle türsel ortaklığına imkan veren suret, kendinde bireysel açıklamayı vermez. Bu durumda bireyleri dışta ayrıştıran ilkenin ancak onların maddesi olmasından hareketle bu kez suret aleyhine madde lehine bir tarafa geçilerek maddenin bireyleşim ilkesi olduğu söylenir. Zira sorunun

---

[33] Cohen bireyleşim meselesinin ancak kendi geliştirdiği çoğalma ilkesi (*duplication principle*) üzerinden açıklanarak anlaşılabileceğini iddia eder. Yazar Aristoteles tümeli kendinde bir suret ancak dıştaki nesnelerde "bu tümel suret" olarak bulunduğunu; bu ikili ayrım çerçevesinde dışta bulunan bu tümelin bireysel maddi bir nesne olarak ortaya çıktığını ve o nesnede bulunuşu itibariyle biricik olduğunu iddia etmektedir. Böylelikle bireyleşim o maddede o suretin bulunup o nesneyi meydana getirmesinde ortaya çıkmaktadır. Yazarın buradan ulaştığı netice ise tümel suretin bu tümel suretin olarak dışta bulunup bireyleşmesini sağlayanın madde olmasından hareketle, Aristoteles'te bireyleşimi veren ilkenin madde olduğu yönündedir. İbn Sînâ'nın bireyleşimi nasıl ele aldığına dair bölümde görüleceği üzere bu yorum vardığı neticede farklılaşsa da argümanın kuruluş biçimi itibariyle oldukça İbn Sînâcıdır. Aynı şekilde yazar bireyleşimin bilgiye konu olması meselesini dikkate alarak Aristoteles'in yaptığı ayrımın onun tanım teorisi içerisinde karşılığı olmadığı; tümel suret ile bu tümel suret arasında tanımsal farklılığın nasıl olacağına ilişkin sorunun cevapsız kaldığını söylemektedir. Ona göre bu suretin dışta bu maddede bulunması ile oluşan bileşik nesnenin/bireyin tanımlanamazlığı, onun maddesi sebebiyledir. ile bkz. Cohen, "Aristotle and Individuation", s. 57-58, 59.

[34] Jan Lukasiewicz, "The Principle of Individuation", **Symposium: The Principle of Individuation,** Author(s): J. Lukasiewicz, E. Anscombe and K. Popper Source: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, s. 74-77.

bu kısmında öne çıkan şey, ayrıştırıcı ilkenin ne olduğuna ilişkin cevap vermektir. Suret birlik veriyorsa, bireyleşimin en önemli yanı o bireyi o birey kılan ilkenin ne olduğunun ve buna bağlı olarak o bireyi diğer bireylerden ayrıştıran şeyin ne olduğunun sorulması gerekir.

Aristoteles'te bireyleşim ilkesinin madde olduğunu söyleyen Anscombe bu noktadan hareket eder. Ona göre türün iki ferdini birbirinden ayıran şey maddedir.[35] Bu cevaptan anlaşılacağı üzere yine madde, suret ile birlikte bileşimin bir parçası olan maddedir ve o bileşime türsel birliği veren dolayısıyla türün tüm fertlerinin ayniyetini sağlayan ilke suret ise, onları türün farklı bireyleri olarak kabul etmemizi sağlayan ilke ise madde olacaktır.

Aristoteles'in bireyleşim açıklamasının maddeye dayandığını gösteren **Metafizik**'teki ilk pasaj **Delta** kitabında yer alır:

> "…Sonra bazı şeyler sayı bakımından, bazıları tür, bazıları benzerlik bakımından birdir. **Sayı bakımından bir olan varlıklar, maddeleri bir olan varlıklardır.** Tür bakımından bir olanlar, tanımları bir olan; cins bakımından bir olanlar, kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıklardır. Benzerlik bakımından bir olan varlıklar ise, birbirlerine olan durumları, üçüncü bir şeyin dördüncü bir şeye olan durumu gibi olan varlıklardır. Bir olan daha sonra gelen türleri, daima daha önce gelen türlerinde içerilmiş bulunur: Örneğin **sayı bakımından bir olan, tür bakımından da birdir; ama tür bakımından bir olan, her zaman sayı bakımından bir değildir**. Tür bakımından bir olan her şey, cins bakımından da birdir; ancak cins bakımından bir olan, her zaman tür bakımından bir değildir, sadece benzerlik bakımından birdir. Nihayet benzerlik bakımından bir olan, her zaman cins bakımından bir değildir."[36]

---

[35] Anscombe, "The Principle of Individuation", **Symposium: The Principle of Individuation** içinde, s. 89-96.

[36] Aristoteles, **Metafizik**, 1016b31-1017a3. Bu pasajı 1016b14-19'da düzensiz olarak bir araya getirilmiş bir ayakkabının parçalarının yani maddesinin bir olduğu/bütünlük oluşturduğunun söylenemeyeceği, dolayısıyla o parçaların bir telifle birlikte birliği kavuşmasını sağlayan şeyin suret olmasından hareketle yukarıdaki pasajda birlik verici ilkenin suret olarak yorumlanması gerektiğini savunan Charlton, Cohen tarafından eleştirilmekte ve bu pasaja ilişkin ana akım yaklaşım olan birlik ve kendisi dışındaki diğer birlerden ayrışmayı veren şeyin madde olduğu yönünde kabulün daha makul olduğu iddia edilmektedir. Bkz. Cohen, "Aristotle and Individuation", s. 46-47. Ancak burada taşıyıcı olan madde olması bakımından sureti kabul edici bir bütünlüğe sahip madde ile, bir ayakkabının ayakkabılık suretini almasını mümkün kılacak şekilde maddesel parçalarının telif edilmesinin birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Zira parçaların telifi aşamasında ayakkabının sureti almasını mümkün kılacak maddesel bütünlük/birlik henüz sağlanmamıştır. Dolayısıyla 1016b14'teki kısım ile, yukarıda alıntılanan pasajda bahsedilen birlik verici ilke olan suretin onların tek tek taşıyıcısı olan maddeleri bakımından ayrım kazanmasının birbirinden ayrılması gerekmektedir. Belirsiz maddenin ancak suret ile birlikteliği sonucunda birlik ve ona bağlı olarak bireylik oluşturması ise ayrı bir sorundur ve Aristotelesçi anlamda bireyleşim sorunun çözülememesinin kaynağında da böylesi bir yaklaşımın geliştirilememiş olması yatar.

Pasajda görüleceği üzere Aristoteles maddeleri ayrı olan varlıkların sayısal olarak birbirlerinden farklı olacaklarını söylemektedir. Ancak hypokeimenon anlamında her bir nesnenin maddesinin farklı olmasının tahakkuk ettiği zemin ise kendisine özgü suretin onda bulunuşudur. Pasajda ayrıntılı bir açıklama yapmasa da Aristoteles taşıyıcı maddelerin farklılığı üzerinden duyusal tecrübe ile sayılabilir nesnel çokluk alanının tespit edilebileceğini söylemektedir. Sayısal çokluğa sahip türün fertleri türsel anlam itibariyle bir iken, türsel anlamın fertlere dağılmasıyla çokluk arz etmektedir.

Bireyleşimin madde yönünde açıklandığını iddia eden yaklaşımın görüşünü delillendirmek için dikkat çektiği ana pasajlardan bir diğeri **Metafizik/Zeta**'da yer alır:

> "…Demek ki doğal varlıklar için bir modelin bir form sağlamasına kesinlikle ihtiyaç yoktur (gerçekten de ona esas olarak bu varlıklardan dolayı başvurulur; çünkü doğal varlıklar en mükemmel tözlerdir): Aslında meydana getirmek için, meydana getiren varlık yeterlidir. Maddede formun gerçekleşmesinin nedeni odur. O halde meydana gelen bütün, filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form, Kallias ve Sokrates (yani), maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı, formu bakımından onunla aynı olan (çünkü form, bölünmez) şeydir."[37]

Aristoteles'in pasajdaki öncelikli meselesi oluş-bozuluş evrenindeki doğal şeylerin var olmaları için onlara suret verici paradeigmatik/misâlî bir nedenin bulunmadığıdır. **Metafizik**'teki kabul dikkate alındığında dışta bulunan türün bireyleri, birincil cevherlerdir ve onların meydana gelmesi için kendilerini

[37] Aristoteles, **Metafizik**, 1034a4-9. Krş. İbn Rüşd, **Tefsîru Mâ-ba'de't-tabîa'**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2017, C.II, s. 284-293. İbn Rüşd Aristoteles'in suret verici misali nedenleri dışlamasını, iki tür arasında meydana gelen şeyler ve kendisini önceleyen bir bozuluş sonrasında meydana gelen şeyler için misâlî neden aranmasının gerekli olmayışı şeklinde yorumlar. İbn Rüşd'ün bu pasaj dahilinde bireyleşimin nasıl gerçekleştiğine dair herhangi bir yorumu bulunmamaktadır. Charlton ana akım yorumundan ayrılarak bu pasajın maddenin bireyleşimin ilkesi olduğunu kanıtlayamayacağını zira burada Kallias ve Sokrates'in arasındaki farkın maddesel değil; bileşik cevher oluşları tarafından taşınan niteliksel farklılıklar olduğunu söylemektedir. bkz. Cohen, "Aristotle and Individuation", s.48. Metafizik/Zeta kitabında bireyleşimin bireye özgü maddede ortaya çıktığına ilişkin bir başka açıklama için bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 1035b27-31. İskender'in Aristoteles'le aynı istikamette insan fertlerinde insanlık suretinin bir ve aynı kılıcı unsur olduğunu, insan fertleri arasında madde ve madde sebebiyle insana ilişen özelliklerin ayrışmayı sağladığını söylediği pasajlardan birisi De Anima'da yer alır. Bkz. Afrodisiaslı İskender, De Anima 85, 15-20'den aktaran Sorabji, **The Philosophy of the Commentators 200-600 AD, C.3 Logic and Metaphysics and**, London, Bristol Classical Press, 2012, s. 152.

önceleyecek şekilde türün bir diğer ferdinden meydana gelmeleri yeterlidir. Dolayısıyla maddede suretin meydana gelmesi, neredeyse maddede içerimlenen bir yaklaşımla ele alınır. Suret, aynı türe mensup fertleri tanımsal olarak bir kılan anlam olduğu için Kallias ve Sokrates'in her birine insan dememizi mümkün kılacak tek bir anlam altında onları toplar. Her bir bireysel cevher madde-suretten oluştuğuna ve suret de onları bir kılıcı anlamı verdiğine göre Kallias ve Sokrates'i birey olarak tanımamızı ve onları birbirlerinden ayrıştırmamızı sağlayan şey yani bireyleşim ilkesi madde olmak durumundadır.

Bu bağlamda bireyleşimin madde yönünde açıklandığına yönelik olarak üzerinde durulan bir diğer başka pasaj, **Metafizik**'in en çok şerh edilen kısımlarından birisi olan **Lambda**'da yer alır:

> "..Dolayısıyla âlem tektir, bu açıktır. Zira eğer alem insan örneğinde olduğu gibi çok olsaydı, bu durumda İlk ilke (*el-i'lelu'l-evvel*) suret bakımından bir, sayı bakımından çok olurdu. Ancak çokluk maddede ortaya çıkar (*fe'l-kesratu inne-mâ tekûnu bi-hasebi'l-heyûlâ*), bu da sayısal olarak çokluk olur. Oysa suret tektir: Mesela insanlık [sureti] Sokrates ve onun dışındaki insan fertlerini kapsar. Kadim'in mahiyeti olmadığı için onun heyulası yoktur. Çünkü Kadim ve İlk olan hareket etmeyen hareket ettirici, suret ve sayı bakımından bilfiil birdir. Dolayısıyla kesintisiz (muttasıl) harekete sahip olması gereken hareketli cisim [olan alem de] sayı bakımından birdir. Durum böyle olunca alem tektir."[38]

[38] Aristutâlîs, "Makâletu'l-Lâm min Kitâbi Mâ-ba'de't-tabîa'", çev. İshak bin Huneyn, **Aristu inde'l-Arab** içinde, hzr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947, C.I, 1074a31-38, s. 8-9 (Aristoteles Lambda'nın Arapça çevirisinin tercümeler döneminde hangi mütercim tarafından yapıldığı tartışmalı bir meseledir. Literatür içerisinde Astas, Ebû Bişr Mettâ bin Yunus, Şemli ve İshak bin Huneyn isimler öne çıkmaktadır. Bedevî, derlemenin girişinde eserlere dair yaptığı açıklamalarda bu mütercimlere ait olup olmama ihtimallerini sorgular ve yaptığı değerlendirmeler sonucunda tercümenin İshak bin Huneyn tarafından yapılmış olduğu kanaatine varır. İlgili açıklamalar için bkz. Bedevî, **Aristu inde'l-Arab (Giriş yazısı)**, s. 9-15; krş. Aristoteles, **Metafizik**, 1074a33-37. İbn Sînâ'nın **Lambda** şerhinde pasaja ilişkin yorum, İlk İlke'nin (*Mebdeu'l-evvel*) bir olmasından hareketle alemin de bir olmasının zorunlu olduğu ve İlk İlkeden meydana gelmesi sonucunda onda konunun farklılaşmasına bağlı olacak şekilde sayısal bir çokluk olmayacağı üzerine kuruludur. bkz. İbn Sînâ, "Kitâbu'l-İnsâf: Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm", **Aristû inde'l-Arab** içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, s.29. Bireyleşimi madde üzerinden açıklayanların başvurduğu bir diğer pasaj Aristoteles'in **De Caelo (Gökyüzü Üzerine)** eserindeki 278a5-278b6'da yer alan kısımdır. Burada Aristoteles, semânın maddesel olmakla birlikte maddesinin sadece ona özgü olması üzerinden birden farklı semâ olmayacağını temellendirilmektedir. Semâ sureti sebebiyle bir, maddesi sebebiyle ayrışmaya imkan verecek şekilde olsa da maddesinin ondan ayrılmayacak şekilde bulunmasıyla birden fazla olması mümkün değildir: "…Gökyüzü ise hem tek tek nesneler öbeğine giriyor hem de maddeden oluşan nesneler öbeğine. Ne ki o, maddenin bir parçasından değil, bütününden oluşmuştur. Gerçi kendi başına gökyüzü olmak ile bu gökyüzü olmak birbirinden farklıdır ama yine de başka bir gökyüzü olamaz, birden çok gökyüzü olması da olası değil, çünkü maddenin tümü onda toplanmıştır." Bkz. Aristoteles, **De Caelo (Gökyüzü Üzerine)**, çev. Saffet Babür, İstanbul, YKY, 2013, 278a5-278b6, s. 33-34. İbn Sînâ ise **Semâ ve Alem** eserinde, semâ ve alemi ayrı değerlendirerek, birden fazla semânın olabileceğini ancak âlemin bir ve sonlu olması gerektiğini söyler. Bkz. İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, s. 83, 13-21.

Bu pasajdaki argümantasyon Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin bir oluşuna bağlı olarak onun hareketi sonucunda meydana gelen alemin bir bütün olarak tek olması üzerine kuruludur. Bireyleşimin maddeye bağlı olarak ortaya çıktığını savunan yorumcuların müracaat ettiği bu pasaj aslında çokluğun maddede ortaya çıkışını açıklar. Alemin neden bir olması gerektiğini açıklarken Aristoteles, birlik ve çokluğun meydana gelişini izah eder. Buna göre suret tek bir anlamken; sayısal olarak çoğalma maddede ortaya çıkar. İnsanlık sureti tek bir anlamdır ancak aynı türsel anlamı taşıyan farklı maddelere sahip olan insan fertleri çoktur. Alem cisim olmasına rağmen bir olmasının sebebi, onun Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'den gelen tek bir hareket sonucunda meydana gelmesi ve kesintisiz harekete sahip olması bakımından kendi anlamına ortak olan herhangi bir çokluk taşımamasıdır. Bireyleşimin maddeye nispetle ortaya çıktığını söyleyen yorumcuların açıklamaları, çokluğun dolayısıyla tikellerin maddeyle ortaya çıkışına dair bir kanıt olarak gösterilse de bireyleri kendileri kılan ve onları diğerlerinden ayrıştıran şeyin ne olduğuna ilişkin bir açıklamanın bu pasaja nispetle verilmesi mümkün görünmemektedir.

Aristoteles'te bireyleşimi veren ilkenin madde olduğu yönündeki açıklama hâkim yaklaşım olarak kabul edilse de bireyleşimi veren ilkenin suret olduğunu söyleyen yorumlar da bulunmaktadır.

Cohen'in de dikkat çektiği üzere bu yorumların ortak noktası, suretin nesnelere birlik ve özdeşliğini veren ilke olduğu yönündedir. Ancak nesnelerin birlik-bütünlüğü yani bir bileşimin oluşması için madde ile birleşmesi gereken suretin, tür içindeki fertlerin tek tek biricik oluşları ve buna bağlı olarak birbirlerinden ayrışmalarına dair açıklamayı verip vermeyeceği kuşkuludur. Nitekim bireyleşim ilkesini madde olarak kabul edenlerin temel meselesi, tür bireylerine dair ayrışmanın suret ile gerçekleşmediği yönündedir. Yoruma konu olan pasajlardan birisi **Metafizik Delta/V'te 1071a27-29**'dur. Burada Aristoteles şöyle demektedir: "Senin madden, senin formun, senin hareket ettirici nedenin, genel kavramları bakımından aynı olmakla birlikte, benimkinden farklıdır". Her bireyin maddesi ve formunun birbirinden farklı olduğunun söylenmesiyle birlikte maddenin değil de suretin ilke olarak kabul edilmesinin nedeni ise suretin bileşiğe birlik veren ilke olduğudur. Pasaja yönelik yorumları değerlendiren Gill'e göre bu bölümün pasajın üstünde yer alan kısımla birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim Aristoteles tikellerin dışında onları

var kılıcı tümel bir nedenin bulunduğunu reddettiğini ortaya koymak için şöyle bir açıklama yapar:

> "…O halde kendilerinden söz ettiğimiz tümel nedenler yoktur. Çünkü bireylerin ilkesi bireydir. Genel olarak insandan, ancak genel olarak insan çıkar. Ama genel olarak insan yoktur. Akhilleus'un babası Peleus'tur, senin ilken ise babandır. Şu özel B, şu özel BA hecesinin ilkesidir; çünkü genel olarak B, ancak genel olarak BA hecesinin bir ilkesidir."[39]

Gill'in haklı olarak dikkat çektiği üzere her iki pasaj birlikte ele alındığında burada bireyleşimi veren ilkenin ne olduğu sorusuna cevap aranmaz. Aristoteles bir bireyin meydana gelişinin, tümel bir ilkeden değil; onu önceleyen türün başka bir ferdinin hareketi sonucunda meydana geldiğini söyler. İşte bu bakımdan özelleşmiş bir bireyi yine özelleşmiş ancak onu zamansal olarak önceleyen, tür bakımından benzer olan bir ferdin meydana getirdiğini vurgulamak üzere onlardan her birinin maddelerinin ve suretlerinin farklı olduğundan söz eder.[40]

Aristoteles bağlamında nesnelerin bireyleşimini veren ilkenin madde mi yoksa suret mi olduğu yönünde gelişen ve bunları destekleyecek pasajların seçimiyle ilgili iddianın ispatlanması yoluna gidildiği görülmektedir. Cohen'in yukarıda bahsi geçen çalışmasında madde ve suret yönünde gelişen iddiaları kapsayan literatüre ilişkin değerlendirmesinde görüldüğü üzere, suretin bireyleşimi verdiği yönündeki cevaplar, aslında nesnelere birlik veren ilkenin ne olduğu sorusuna karşılık gelmekte; ancak bir nesneyi kendisi kılacak özdeşliğin ve buna bağlı olarak o bireyi türün diğer bireylerinden ayıracak ilkenin ne olduğu sorusuna cevap verememektedir. Dolayısıyla Cohen'in Aristoteles bağlamında haklı olarak dikkat çektiği gibi nesneye birlik veren ilke olarak suret, bireyleşim meselesinde cevaplanması beklenen soruların tamamını

[39] Aristoteles, **Metafizik**, s. 1071a20-30.

[40] Gill'in yorumunun ayrıntıları ve yukarıdaki pasajı bireyleşim ilkesinin suret olduğu yönünde yorumlayan çalışmalar için bkz. Gill, "İndividuals and İndividuation in Aristotle", s. 68-69. Aristoteles'in bireyleşim ilkesi olarak sureti kabul ettiği yönünde yorumlanan diğer **Metafizik** pasajları için bkz. Aristoteles, **Metafizik,** 1032b1, 1038b14, 999b21. Pasajların içinde bulunduğu tartışma alanlarına bakıldığında aslında burada tümel-tikel ilişkisi bağlamında cevherlerde öncelik-sonralık meselesi, tikelin meydana gelişi meselelerinin ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla bireyleşim ilkesinin ne olduğuna yönelik cevap ancak suretin birlik verici ilke olmasından çıkartılabilir ki bu da bireyleşim sorusuna cevap olmamaktadır.

kuşatamaz. Böylelikle Aristoteles'in çokluğun çıktığı zemin olarak maddeye işaret etmesinden hareketle, bireysel çokluğun da madde üzerinden açıklanması ve dolayısıyla bireyleşim ilkesinin madde olduğu yönündeki cevaplar ağırlık kazanmaktadır. Ancak bilhassa **Metafizik**'te çokluk ve bireylerin birbirlerinden farklı konulara sahip olarak ayrıştığını söyleyen pasajlardan hareketle maddenin bireyleşim ilkesi olduğuna yönelik cevaplar, Sokrates'i Sokrates kılan, Kallias'ı Kallias kılan yani onları kendilerine özdeş kılan ilkenin ne olduğu sorusuna cevap verememektedir. Böylesi bir soruya Aristoteles tarafından verilecek cevap, onların duyusal algıya konu olmalarından hareketle farklı nitelik ve niceliklere sahip olmalarıdır. Bireylerin duyusal algının ötesinde kendiliklerine ilişkin bir hakikatlerinden bahsetmenin imkanından bu bağlamda söz edilememektedir. Nitekim Aristoteles de bireyin bilgisi bağlamında, onların tanımlarının yapılamayacağından ve bireylerin bireyliğine dair değişmez-kesin bilgiye ulaşılamayacağından söz etmektedir.

Tüm bu sorunlardan hareketle aslında Aristoteles felsefesinde madde ve sureti dikkate alarak bireyleşim meselesini cevaplandırma amacı bulunmadığı, dolayısıyla ilgili **Metafizik** pasajlarının bu yönde yapılmış yorumlar için yeterli kanıt değeri taşımadığı yönünde itirazlar da yöneltilmiştir.[41]

Aristoteles'te gerçek anlamda bireyleşim sorunu ve buna dair cevaplar bulunup bulunmadığına yönelik kuşku taşıyanlardan birisi olarak Karl Popper, Aristoteles felsefesi içerisinde bireyleşime yönelik bir açıklamanın muğlak bir şekilde bulunduğunu ancak sorunun tanımlanarak ona yönelik ayrıntılı cevabın ilk kez İbn Sînâ felsefesi içerisinde ortaya çıktığını iddia etmektedir.[42] İbn Sînâ'nın bireyleşim meselesini nasıl ele aldığı, kendi mahiyet teorisi içerisinde geliştirdiği özgün cevabı ve onun Meşşaî felsefe sınırları içerisinde geliştirdiği çerçevenin ontoloji-epistemoloji arasında çözümsüz bıraktığı hususlar bir sonraki alt başlığın konusudur. Burada kısaca İbn Sînâ'nın getirdiği açıklamanın farkına işaret etmekle yetinelim.

İbn Sînâ'nın burada yaptığı farklılık; suretin her bir bireyde türsel suret olmak bakımından ortak olmasının yanında, maddesel hazırlığa uygun şekilde türün her bir

[41] Gill, "Individuals and Individuation in Aristotle", s. 59.
[42] Popper aynı zamanda bireyleşim meselesinin Aristoteles'ten başlatılmaması gerektiğini, ve soruna ilişkin nüvelerin Pre-Sokratiklerden Anaksimandros ve Platon'da bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Popper, "The Principle of Individuation", s. 97.

ferdindeki suret tahakkukunun o bireye özgü olması kabulüdür.[43] Yani suret tek bir şeyin dışta bulunan fertlere paylaştırılması şeklinde bireylerde "tek bir şey olarak" bulunmamaktadır; ancak onlardan soyutlandığında tek bir anlam olarak kabul edilmektedir. Dışta bulunan nesnelerin ayrıştırılmasını sağlayan ise nesnenin duyusal algıya konu olması ve duyusal seviyede bir nesnenin diğerinden ayrıştırılabilmesidir. Bireyleşim meselesinin bireysel ayrışmaya imkan veren veçhesi açısından bakıldığında duyusal idrak sahibi olan canlıların idrakinin dışında onların bireysel özelliklerinin bulunuşunun gerçekliğini garanti altına alan nedir sorusu sorulabilir. **İbn Sînâ'nın buradaki cevabı ise onlara suretlerinin gereği veya maddelerinin gereği olarak ilişen ayrılamaz veya ayrılabilir özellikler alanının tamamının gerçekliğine imkan veren, kendinde/mutlak mahiyetin herhangi bir yere nispeti olmayan varlığı ve bu kendinde mahiyetin dıştaki mahiyete imkan verecek şekildeki bulunuşu sonrasında özelliklerin ortaya çıkabildiği yönündeki açıklamasıdır.** Böylece **İbn Sînâ suret ve üçlü mahiyet teorisinin sınırları içerisinde hem nesnelerin özdeşliği-bütünlüğü hem de diğer nesnelerden ayrışmasını sağlayacak duyusal idraki önceleyen bir kabul üzerinden bireyleşimi açıklar**. Aristoteles'te ve ondan sonraki şarihlerde, türsel suretin bireyde bulunuşundan ayrı bir anlamı ve buna bağlı olarak dışta ve zihinde bulunmaktan bağımsız olarak kendinde mahiyet fikri bulunmadığı için, bileşime bütünlük ve özdeşlik veren ve tek tek nesnelerin dışta tahakkuk etmesini açıklayan suret ile bireylerin birbirinden farklı olmalarını sağlayan maddenin duyusal idrake konu

[43] Aristoteles'te bireyleşimi veren ilkenin madde olduğunu kabul eden çağdaş yorumculardan birisi olarak David Ross'a göre, filozofun maddenin bireyleşim ilkesi olduğuna dair açıklamaları oldukça muğlaktır ve kastedilen maddenin bileşiğe nispetle durumunun ayrıntılı ele alınmasını gerektirmektedir. Ross'a göre Aristoteles'in maddeyi bireyleşim ilkesi olarak görme sebebi, onun en alt türün fertlerinin birincil ve aslî tözler olmalarına -en azından cevherlerdeki öncelik-sonralık meselesinde **Metafizik**'teki bağlam dikkate alındığında- ilişkin kabulde yatmaktadır. En alt türe mensup olan fertlerin ortaklığı surette olduğuna göre onların ayrışmalarını sağlayan ilke maddeleri olacaktır. Dolayısıyla Ross'un vurgusu maddenin bileşiğin maddesi olarak, tahakkuk etmiş bir nesne üzerinden anlaşılması gerektiğidir. Bu noktadan itibaren Ross, Aristoteles'i isim vermeden oldukça İbn Sînâcı bir biçimde yorumlar. Ona göre Kallias ve Sokrates suret bakımından birbirleriyle aynı olmakla birlikte maddelerindeki farklılık sebebiyle onlarda tahakkuk etmiş insanlık sureti birbirlerinden farklı olmak durumundadır. Bu durumda Ross'un maddeyi bireyleşim ilkesi olarak kabul ettiği açıklaması, maddeyi suret birlikteliği üzerinden ele almayıp salt maddenin bireyleşim ilkesi olduğunu söyleyen görüşlerden ayrılır. Zira maddenin verdiği imkan ile ona gelen suretin her ikisinin dikkate alındığı, dolayısıyla bileşikteki madde ve bileşikteki suretin birlikte bireyleşim ilkesi olduğu şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Ross bu yorumunun devamında Aristoteles'in meseleyi bu şekilde ele almasının ve tüm bu ayrıntıları kendi sistemi içerisinde düşünmüş olmasının zor olduğunu söylemektedir. bkz. David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011, s. 267-268.

kılınmasını mümkün kılacak bir ontolojik alan ihmal edilmiş olmaktadır. İşte bu sorunun İbn Sînâ felsefesi içerisindeki cevabı suretin tahakkukunu önceleyecek ve o surete özgü olacak bir isti'dâdı mümkün kılacak şekilde, öncelikle türe ardından bireye özgü bir mizâç kabulü; sonrasında ise o mizâçta bulunması bakımından sadece ona özgü olan suretin tahakkuku sonucunda nesnede meydana gelen ayrıştırıcı özelliklerin fark edilmesi yoluyla bireylerin birbirinden ayrıştırılmasıdır. Burada bireylerin duyu tecrübesi dışında kendiliklerinde nasıl ayrışacaklarına ilişkin soru bâkî olmakla birlikte, dışta ve zihinde bulunan mahiyetin ilkesi olan kendinde mahiyet ile duyusal tecrübenin ontolojik gerçekliğinin garanti altına alındığı üzerinden hareket edilmektedir.

İbn Sînâ'nın bireyleşim teorisine geçmeden önce Aristoteles sonrasında şarihler arasında meselenin nasıl ele alındığının incelenmesi gerekmektedir.

3.3. Yeni Platoncu Şarihlerde Maddesel Hazırlığın Konumu ve Bireyleşim İlişkisi

Aristoteles'in tümellerin (*universal-katholou*) dışta bağımsız olarak bulunmadığı ancak tikellere yüklenerek bulunan tümel anlamlardan bahsedilebileceğini söylemesi, tümel anlamın taşıyıcı olan fertleri birbirlerinden ayıran şeyin ne olduğu sorusunun sorulmasını beraberinde getirmiştir. Görüleceği üzere her bir taşıyıcının (*hypokeimenon*) taşıdığı anlama nispetinin biricik olması üzerinden taşıyıcı olan maddenin, bireyleşimi veren anlam olduğunun söylenmesi de seçeneklerden birisidir. Ancak bu cevaba ilişkin ciddi soru işaretleri bulunmaktadır.

İlk dönem ile orta dönem Yeni Platoncuları arasında önemli bir yerde duran Porphyry, Aristoteles'in **Kategoriler**'ine bir girizgâh olarak yazdığı **Isagoge** metninde tümelin tikele yüklenmesi bağlamında bireyleşim meselesine girerek bireyliğin şeyin karakteristik özelliklerinin toplanmasıyla oluşan biricik demet/bütün anlamında basit/tekil oluş anlamına geldiğini söylemektedir.

Sorabji'ye göre tikellere-bireylere dair Aristotelesçi tartışma alanı Yeni Platoncu felsefe içerisinde metafizik alana ait düşük düzeyde bir ontolojik tartışma olarak kabul edilmiştir. Öte yandan Yeni Platonculuk içinde Hıristiyanlığın da etkisiyle tikeller

daha çok ölüm sonrası yaşamında bedensiz nefslerin bireyliklerini nasıl koruyacağı meselesi bağlamında ele alınmıştır.[44] Bu mesele doğrudan insan fertlerinin ölüm sonrası yaşamı, oradaki bireysel bulunuşlarının nasıl temin edilip sürdürüleceğine ilişkindir ve nesnelerin ontolojik olarak bireyliklerinin tespitini öncelememiz sebebiyle tezin kapsamı dışındadır. İbn Sînâ sonrasında bireylerin Tanrı'nın bilgisinde bulunup bulunmadığı ve ölüm sonrasında beden olmaksızın bireyleşimin nasıl korunacağına dair sorun alanları da tartışmaya konu olmuştur. Ancak bizim tezde dikkat çektiğimiz üzere bilgi ve eskatalojik bir mesele oluşunu önceleyecek şekilde bireyleşim ontoloji ve fizik biliminin konusudur. Burada yapılacak bir bireyleşim tartışmasının sonuçları, sorunun ilgili olduğu diğer meseleleri de doğrudan etkileyecektir. Bu sebeple bölümde Aristoteles sonrasında bireyleşimi ontolojik düzlemde tümel-tikel ilişkisi üzerinden ele alan yaklaşımlara yer vereceğiz.

Stoacılar her bir bireyin ayırt edici özelliklere sahip olduğu fikrini Platon'dan ödünç almışlardır. Nitekim Platon **Theaetetus 209c-e**'de[45] Sokrates gibi bir bireyin (*atomon*) kendisi dışındaki diğer fertlerden ayırt edici bir özelliği aracılığıyla ayrıştırılabileceğini söyler ve bunun için "kalkık burna sahip olma" örneğini verir.[46] Sorabji'nin iddiasına göre Aristotelesçi madde-suret görüşünden farklı olacak biçimde Stoacılar, bireylerin bireysel bütünlüklerinin belirli özelliklerin biraraya gelmesinden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda Stoacılar her ne kadar Platoncu biricik ayırt edici özellikleri (*idiotêtes*) kabul etseler de bir cevher olarak özelliklerin taşıyıcısı olarak maddeyi kabul etmemektedirler. Porphyry ise bireyleri diğer bireylerden ayrıştıran şeyin onların dışında başka bir bireyde bulunması mümkün olmayacak şekilde biricik olarak biraraya gelmiş özellikler bütününden oluşması olduğunu söylerken Platon'dan gelen yaklaşım ile İskender üzerinden gelen Aristotelesçi yaklaşımı telif etmeye çalışmaktadır. Sorabji'nin yorumuna göre Porphyry'nin bireyin

[44] Richard Sorabji, "Introduction", **The Philosophy of the Commentators 200-600 AD, C.3 Logic and Metaphysics**, s. 26-27.
[45] Platon, Theaetetus, trc. Robin A. Waterfield, London, Penguin Books, 1987, 209c-e.
[46] Sorabji'ye göre Stoacılar hem İskender hem de Yeni Platoncuları etkilemiştir. Zira onların bireyleşime ilişkin açıklamalarında bireyleşimi veren ilkenin ayırt edici nitelikler, mekan veya madde olduğu yönünde üç farklı açıklama da bulunmaktadır ki İskender ve Yeni Platoncuların açıklamaları da bu üç cevap birini tercih ederek birbirlerinden farklılaşırlar. Bkz. Sorabji, **The Philosophy of the Commentators 200-600 A Sourcebook, C.3,** s.173-175.

bireyliğinin bir ayırt edici özellikler toplamından müteşekkil olduğu görüşü, Proclus, Simplicius tarafından yanlış bir şekilde Aristotelesçi olarak ifadelendirilmiştir.[47]

Bireylerin ayırt edilebilir özelliklerin toplamı olduğu görüşünden ayrı olarak iki görüş daha bulunmaktadır. Bunların ilki Plotinus'un Aristotelesçi cevheri, maddenin yanısıra nitelikleri de içeren bir yığın/küme (*sumphorêsis*) olarak kabul ettiği görüşüdür. İkincisi ise Nyssalı Gregory'nin (ö. 395) **Fizik 7**'de cisimleri Tanrı'nın bilgisindeki demetler/bütünler (*sundromai*) olarak gördüğü yaklaşımıdır.[48]

Aristotelesçi şarih Afrodisiaslı İskender, bireyleşim ilkesinin ne olduğu sorusuna -Aristotelesçi yorumlarda öne çıkan şekilde- madde cevabını verir. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi İskender de suretin nesnelere türsel anlamlarını veren birlik ilkesi olmalarına nispetle, bu birlik ilkesini kabul eden ve çokluğa imkan veren dayanak olmasından hareketle maddeyi bireyleşimin ilkesi olarak kabul eder. İskender **De Anima** şerhinde insan suretinin türsel anlamının insan fertlerinde ortak oluşunun suretin tekliği; bireylerin farklılaşmasının ise maddelerinin aracılığıyla olduğunu vurgular:

> "Çünkü maddi gereklerden ayrı olarak insanlık suretini alan (*lambanein*) kişi ortak insan anlamına sahiptir. İnsanlık suretine sahip olmaları bakımından suretleri farklılaşmadığı için tikel (*kath' hekasta*) insanlar arasındaki fark maddelerinden kaynaklanır. Tikellerde ortak olanı gözlemleyen (*sunidein*) kişi de maddeden ayrı olarak sureti alır (*lambanein*). Çünkü bu [suret] onlarda ortak ve aynı olan şeydir."[49]

Pasajda da görüleceği üzere tikellerdeki farklılaşmanın ortaya çıkışı, suretin birlik verici ilke olmasından hareketle yapılmaktadır. Ancak buradaki açıklama çoğalma ve farklılaşmanın maddeden dolayı olduğunu vermekle birlikte, maddesel farklılık ve ayrışmanın sebepleri ve ayrışmanın nasıl sağlandığına ilişkin bir açıklama olmamaktadır. İskender'in bireyleşimi veren ilkenin madde olduğuna dair açıklamasının yer aldığı bir diğer pasaj **Quaestione 1.3**'te yer alır.

> "Tanımlar tikellere ilişkin değildir, çünkü bunlar her zaman aynı olmayıp değişen ve onları belirtmek için akıldan ziyade duyumlara ihtiyaç duyan belirli arazlarla birlikte

[47] Sorabji, **The Philosophy of the Commentators 200-600,** C.3, s. 165.
[48] Sorabji, **The Philosophy of the Commentators 200-600**, C.3, s.166.
[49] Alexander of Aphrodisias, **De Anima**, 85, 15-20'den aktaran Sorabji, **The Philosophy of the Commentators 200-600,** C.3, s.152.

> var olurlar. … Ancak tanımlar tikellerde (*kath' hekasta*) ortak olan [şeylere] ya da tikellerin kendilerinde ortak oldukları [şeylere] göre yapılır. Çünkü tikellerde (*kath' hekasta*) bazı [özellikler] ayırt edici (*idia*) ve tikeldir, ancak [farklı tikellerde] ortak ve karşılık gelenler, [ortak oldukları ve kendi doğalarında farklılık göstermedikleri için], içinde bulundukları tüm şeylerde, benzer ve aynı doğaya sahip olan tüm şeylerin nedenleridir (*aitia*). Eğer ölümlü ve akleden canlı, [tikellerin] varlığının (*hupostasis*) birlikte gittiği (*meta*) ve farklı durumlarda farklı olan maddi durumlar ve farklılıklarla birlikte alınırsa (*lambanein meta*), Sokrates ve Callias'ı ve [diğer] tikel insanları üretir (*poiein*); [Ancak tikellerde bulunan ayırt edici özellikler] bunlardan ayrı olarak ele alınırsa (*lambanein khôris*), ortak olur."[50]

İskender bu kez pasajda tikellerin tanımının neden yapılamayacağını açıklarken bireyleşmenin insanlarda ortak olarak bulunan özelliklerin maddede belirli bir durum ve farklılık taşıyarak bulunuşu yoluyla açıklanacağını söyler. İbn Sînâ'da olduğu gibi suret ve onun gereği olan özellikler ayrımı olmadığı için burada İskender genel arazlar ile insan olmak bakımından insanlarda bulunan ölümlü ve akleden olmak gibi ayırt edici özelliklerin tikellerde bulunuşunu ayırır. Buna göre tikellerin tanımının yapılmamasının temel sebebi, Aristotelesçi açıklama ile uyumlu olarak tikellere sürekli ilişip ayrılan ve bu açıdan bilkuvve sonsuz olan genel arazların onlarda meydana getirdiği değişime bağlı olarak ortaya çıkan süreksizliktir. Tikellerde ortak olarak bulunan ayırt edici özellikler de (*idiôtes*) onlarda bulunuşu itibariyle tikeldir ve Sokrates, Kallias veya bir başka insan ferdinde bulunuşu itibariyle "o ferdin maddî yapısının getirdiği koşullar içerisinde" biriciktir. Ancak bu ayırt edici özellikler fertlerden soyutlandığında tüm insan fertlerinde bulunması bakımından ortaktır ve bu sebeple insanın tanımında kullanılır. İskender, Porphyry'de ortaya çıktığı haliyle fasıl, hâssa ve genel araz şekilde ayrıntılı bir özellikler analizine sahip olmadığı ve dahası İbn Sînâcı anlamda suret ve gerekleri ayrımı yapmadığı için tanıma dahil olan özellik/fasıl ile tanıma dahil olmayıp suretin gereği olan ve suret maddede bulunduğu müddetçe ondan ayrılmayan lâzımlara yönelik bir ayrımda da bulunmaz. Onun dikkat çektiği husus, insan fertlerinde ortak olarak bulunan ve onların türüne özgü ayırt edici özellikler olan ölümlü olma, akleden gibi anlamların, tikellerde maddî özelleşme bakımından biricik olarak bulunduklarıdır. Bu sebeple gerek tikellere ilişen genel

[50] Alexander of Aphrodisias, **Quaestione 1.1-2.15**, çev. R.Q. Sharples, New York, Cornell University Press, 1992, 7.1,20-8.1,6.

arazlar gerekse kendinde ortak ama tikelde bulunuşu bakımından özel olan ayırt edici özellikler maddede bulunmaları bakımından bireyliği veren şeylerdir.

Yeni Platonculuğun kurucusu **Plotinus** ise felsefî sisteminin Porphyry tarafından bütün hatlarıyla biraraya getirildiği eseri **Enneadlar**'da bireyleşim meselesini Platoncu idealar anlamında suretler ile insan fertlerinin ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Plotinus özellikle her bir insan ferdinin kendiliğinin olup olmadığı, eğer varsa bu kendiliğin idealara nispetle bir gerçekliğinin bulunup bulunmadığını bilhassa ölüm sonrasında insan nefsinin reenkarnasyon yoluyla döngüsel bir şekilde başka formda yaşamasının imkanı üzerinden incelemiştir. Plotinus insan fertlerinin birbirlerinden ayrışmasını sağlayan şeyin onların maddelerine nispetle taşıdığı özellikler olduğunu söyler:

> "…Fakat akledilir dünyada insan varlığının, yani akıl sahibi ya da zanaatkâr olarak insan varlığının ve akıldan üretilen zanaatların bir sureti varsa, tümellerin suretlerinin var olduğunu söylemek gerekir: Sokrates anlamında değil, insanın var olması anlamında. Ama insan söz konusu olduğunda, bireyin (*kath' hekasta*) var olup olmadığını düşünmeliyiz. Orada bireysellik (*ta kath' hekaston*) vardır, çünkü belirli bir özellik farklı insanlarda aynı değildir.
> Örneğin, bir adamın burnu kalkık, diğerininki kanca [burun]dur; tıpkı hayvanlar arasında farklılıklar olduğu gibi, kalkık ya da kanca burunluluğun da **insanın suretinde (*eidos*) mevcut olduğunu varsaymalıyız**. Ancak bir insanın **belirli bir karakterde kalkık ya da çengel burunlu olması da maddeden** kaynaklanır. Ten rengindeki bazı farklılıklar aklî biçimlendirme ilkesine (*logos*); diğerleri ise madde ve konum çeşitliliğine atfedilmelidir."[51]

Plotinus pasajda öncelikle Platoncu anlamda akledilir tümel suretlerin dışta varlıklarını kabul etmek gerektiğini söyler. Ona göre eğer insan varlığının veya herhangi bir iş veya zanaata dair sureti olduğu söylenecekse onların dışta tümel anlamda bulunduklarının söylenmesi gerekmektedir. İbn Sînâ ise tümelin dışta tümel olarak ideal bir suret olarak bulunuşunu açıkça reddeder ve niçin tümel suretlerin dışta tümel olarak bulunamayacaklarını ayrıntılı argümantastonlarla ortaya koyar.[52] Pasajda

[51] Plotinus, **Enneads**, çev. Lyord P. Gerson v.d, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, s.636, 5.9 [5] 12 (3-10).

[52] İbn Sînâ'nın Platoncu idealarn dışta tümel olarak bulunuşlarını reddettiği ve buna dair geliştirdiği argümanlar için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II (el-İlâhiyyat)**, s. 55-69. Plotinus geliştirdiği sudur (*psödos*) teorisinde, dışta bulunan Platoncu suretleri, aklî cevherlere taşır ve tümel suretlerin orada bulunduğunu

esas meselenin insan bireylerinin var olup olmadığını ele almak olduğunu söyleyen Plotinus, belirli bir ferde özgü olan özelliklerin başka bir fertte aynıyla bulunma ihtimali olmamasını bireylerin varlığına delil olarak gösterir. Plotinus'un bilhassa öğrencisi Porphyry'den ayrılan tarafı, onun bireylerin taşıdığı özellikler bütününün ortaya çıkışını öncelikli olarak surete bağlamış olmasıdır. Nitekim ona göre kalkık burna veya kanca burna sahip olmak gibi ayırt edici özelliklerin insanın suretinde mevcut olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Farkedilecek olursa burada İbn Sînâ'nın vaz ettiği, suret ve onun gereği yahut suretin maddede bulunmasının gereği olarak ortaya çıkan özellikler alanı gibi bir ayrım bulunmadığı için Plotinus maddede özelliklerin zuhur etmesinin öncesinde onun surette bulunduğunun varsayılması gerektiğini söyler ancak özelliklerin surette nasıl bulunacağı, suretin birlikli yapısının özelliklerin onda bulunup bulunmayacağına imkan verip vermeyeceği gibi hususları dikkate almaz. Bireyleşim ve ayrışmayı sağlayacak şekilde özelliklerin "belirli bir şeklinin" bir insanda bulunması maddesinde ortaya çıkacaktır. Böylece o kişiye özgü olan özellik, onu diğer fertlerden ayıran ve bireyleşimini sağlayan bir nitelik olacaktır.

Özelliklere dair bir başka alt ayrım daha yapan Plotinus'a göre insan fertlerinin maddelerinde meydana gelen ten renklerindeki farklılıklar, aklî varlıklardan gelen etki ile ortaya çıkarken; burun yapısındaki farklılıklar veya maddede ortaya çıkan diğer özellikler bireyin maddesinin şekil alışı ve bulunduğu konuma nispetle açıklanır. Niçin ten rengindeki farklılıklara dair böyle bir ayrım yapıldığı ise net değildir.

Plotinus bireyleşime dair bir başka kritik bir ayrımı **Enneadlar**'ın **5.7 [18] 3 (4-13)** pasajında yapar. Buradaki mesele birbirinin tıpatıp aynısı olan iki bireyin nasıl ayırt edileceği ve böylece bireyliklerinin nasıl tespit edileceğine ilişkindir:

> "…Eğer bu böyleyse [ayırt edilemeyen (*aparallaktoi*) ikizler söz konusu olduğunda yalnızca tek bir akli şekillendirme ilkesi vardır], o zaman bireyler kadar çok sayıda akli sûrî ilkesi olmayacaktır (*ta kath' hekasta*). Aslında, farklılığın suretteki bir kusurdan kaynaklanmadığı bireyler kadar çok sayıda farklı akli sûrî ilke vardır. Genel olarak bazı şeyler birbirinin tamamıyla aynısıysa, bireyler farksız (*adiaphora*) olduğunda bile [onların farklı aklî sûrî ilkeleri] neden olmasın? Çünkü zanaatkâr birbirinin tıpatıp aynısı iki eseri üretiyor olsa bile, yine de farklılığı (*diaphora*) aynı olana uygulayarak başka bir eser üretmesini sağlayacak zihinsel bir ayrım yapmak zorundadır. Bir şeyin diğerinden sonra hesaplama yoluyla değil, yalnızca aklî surî ilkeleri (*logoi*) sayesinde

söyler. Ancak ister Platoncu anlamda isterse de akıllarda bulunsun tümelin tümel olarak dışta var olması İbn Sînâ felsefesi içerisinde kabul edilemeyecek bir yaklaşımdır.

meydana geldiği doğada, farklılıkları algılayamasak bile, farklı özellikler suretle (*eidos*) bağlantılı olmalıdır."[53]

Pasajdaki ilk cümle doğrudan Plotinus'un her bir bireyin akledilir suretinin akıllarda bulunduğu ve böylelikle kendi bireysel suretini de ondan alması üzerine kuruludur. Bireyleşim bağlamında önemli olan husus ise birbirinin tıpatıp aynısı olduğu için ayırt edilemeyenlerin her birinin aklî suretinin nasıl ayrı olduğunun vaz edileceğidir. Plotinus burada bir zanaatkârın tıpatıp aynı iki nesne üretse de onların her birini ortaya koyarken her birine özgü iki ayrı suret tasavvur etmesi gerektiğinden yola çıkarak iki nesnenin akledilir suretlerinden dolayı farklılaştıklarını söyler. Dolayısıyla tıpatıp aynı olan iki nesnenin duyulur olarak ayrışması mümkün olmayacak kadar zor olsa da onların farklı oluşları sahip oldukları suretin farklı oluşuna bağlanmalıdır.

Plotinus için mevcutların düzenini ve birliğini veren şey madde-suretin oluşturduğu birlikli yapı değil; sadece surettir. Her bir varlığın aklî olan suretini onun bireyleşiminin ilkesi kılması, insanlık sureti veya herhangi bir başka varlığın suretinin nasıl olup da nesnelerin bireyleşimini mümkün kılacağı sorusuna cevap olmamaktadır. İbn Sînâ madde-suretin bütünlüklü yapısını ortaya koymak üzere geliştirdiği mahiyet teorisiyle bireyleşime dair sureti merkeze alıp maddeyi ihmal eden bu yaklaşımın ortaya çıkardığı sorunları çözmek istemiştir.

Plotinus'un bireye özgü bir idea olup olmadığına dair fikri, bireylerdeki süreksizlik dikkate alındığında bireye özgü dahi olsa nefsin ondan ayrıldıktan sonra bir başka bireyde meydana geleceğine ilişkin kanaatiyle örtüşür:

"Bireyin de bir ideası olup olmadığı hakkında: Eğer her bireyin akledilir olana bir yükseliş aracı varsa, her birimizin başlangıç noktası da oradadır. Eğer Sokrates ve Sokrates'in nefsi her zaman var ise, nefs bireysel olduğu ve birinin dediği gibi 'orada' olduğu sürece, bir Sokrates'in kendisi (*autosôkrates*) olacaktır. Ama [Sokrates ve nefsi] her zaman var değilse; Sokrates'teki idea farklı zamanlarda farklı nefsler olarak doğmuşsa, örneğin Pisagor ya da başka biri, bu bireysel adam da artık orada değildir."[54]

---

[53] Plotinus, **Enneads,** 5.7 [18] 3 (4-13), çev. Barrie Fleet, Sorabji, **The Philosophy of the Commentators AD**, **C.3** içinde, s.365; krş. Plotinus, **Enneads**, çev. Lyord P. Gerson v.d, s. 608, 5.7 [18] 3 (4-13).

[54] Plotinus, **Enneads,** 5.7 [18] 1 (1-7), çev. Richard Sorabji, Sorabji, **The Philosophy of the Commentators**, C.3 içinde, s.373; krş. Plotinus, **Enneads**, çev. Lyord P. Gerson v.d, s. 606, 5.7 [18] 1 (1-7).

Plotinus burada her bir bireyde bulunan ideanın inişinin ve yükselişinin kendisinden kaynaklandığı akledilir olandan geldiğini ve yetkinleşme sonunda oraya gideceğini söyler. Eğer varolanlar akıl aleminde olduğu gibi sürekliliğe sahiplerse onların kendiliklerini veren ve sadece onlara özgü olan idealarının varlığından bahsedilebilir. Mesela Sokrates'in nefsi süreklilik gösterse "Sokrates'in kendiliğinin" sürekli olması ve böylece bireysel ideasının ona özgü olmasından söz edilebilir. Ancak tıpkı ay-altında yer alan canlı ve cansız diğer nesnelerin sürekliliğinden söz edemeyeceğimiz gibi ölümlü canlı olarak Sokrates'in sürekliliğinden de söz edilemez. Bu sebeple Sokrates'te bulunan idea bir başka zamanda Pisagor ya da bir başkası olarak bulunabilir. Dolayısıyla Sokrates'in kendiliğinden söz edilemez.

Anlaşılacağı üzere Plotinus için akledilir alem dışında kalanlar için mevcut oldukları süre ve mevcut oluşlarının "burada ve bu bedene ait olarak bulunuşları anlamında" kesintiye uğramasından, ruhun ezelî oluşundan hareketle reenkarne olarak başka bedenlerde mevcudiyetini sürdüreceği sonucu çıkmaktadır. Mesele asıl olarak ölüm sonrası bireyselliğin devamı ve reenkarnasyon ile ilgili olduğu için ayrıntıya girilmeyecektir fakat sorunun konumuzu ilgilendiren ciheti, geçici olmasından hareketle Plotinus'un kendilik atfedemediği Sokrates'in burada ve Sokrates olarak bulunduğu süre zarfında "Sokrates olarak var olması"nın nasıl garantiye alınacağı; ikinci olarak da Sokrates'ten ayrıldıktan sonra başka bedenlerde var olan nefsinin "Sokrates'te bulunup ona özgü olan ve onu Sokrates olarak birey kılan" durumunun nerede bulunduğudur. Plotinus ikinci soruya mevcut olmuş olan tüm bireysel nefslerin, alemin tamamında içerildiğini söyleyerek cevap verir. Meydana gelmiş her bir bireysel nefs kendisinden önce meydana gelmiş tüm insanların akledilir sûrî ilkelerini (*logoi*) içeriyorsa o zaman alem tek tek tüm insanların bireysel nefslerini de içerir. Ancak bu durumda bireyliğe ilişkin kendilik atfının mümkün olmaması sebebiyle, var olmuş olan bireyin şuan mevcut olmayan bireyliğinin nasıl bulunduğu sorusu yine cevaplanmamış olarak kalacaktır.[55]

[55] Plotinus, **Enneads,** s. 606, 5.7 [18] 1 (6-11). Plotinus'ta bireylerin ideası bulunup bulunmadığına dair mesele literatürde tartışmaya konu olmuştur. Blumenthal, Plotinus'ta bireylerin ideasının bulunduğuna dair net bir cevap vermeyi gerektirecek kadar kanıt bulmak zordur. bkz. H.J. Blumenthal, "Did Plotinus Believe in İdeas of Individuals?", **Phronesis**, S. 11, 1966, s. 61-80. Blumenthal'ın bu çalışmasına bir karşı cevap olarak Plotinus'ta bireylerin idealarının varlığının kanıtlanabileceğini söyleyen görüş için bkz. John Rist, "ldeas of Individuals in Plotinus: A Reply to Dr. Blumenthal", **Revue lnternationale**

Plotinus'un öğrencisi Porphyry'nin özellikler alanına ilişkin daha ayrıntılı açıklamasına gelecek olursak; cins ve tür ilişkisi bağlamında bir bireyi diğerinden ayıran şey nedir sorusuna Porphyry'nin verdiği cevap şöyledir:

> "…En genel cins, türlere ve bireylere olduğu gibi, kendine bağlı olan tüm cinslere uyar; en özel türden önce var olan cins [altındaki] bütün türlere[56] ve bireylere; yalnızca tür olan tür tüm bireylere ve birey (*atomon*) ise tikeller içerisinde (*ta kata meros*) sadece bir olana yüklenir. Sokrates'e ya da şu beyaz şeye ya da Sophroniskos'un biricik oğlunun Sokrates olduğunu varsayarak, yaklaşan Sokrates'in bu oğluna, 'birey Sokrates' denir. Bu çeşitten varlıklara birey denmiştir; çünkü onlardan her biri, birleşmeleri hiçbir zaman başka bir varlıkta aynı olmayacak olan özelliklerin birleşimidir (ex idiotêtôn sunestêken hekaston): Sokrates'e özgü özellikler her ne kadar insanın özellikleri, genel olarak alınan insanın özellikleri demek istiyorum, bir çok insanda hatta insan olarak alınan bütün insanlarda aynı olsa da, her bir özel varlık için aynı olamazlar. Böylece birey tür tarafından, tür de cins tarafından içerilmiştir."[57]

Porphyry'nin bu pasajı tür içerisinde bireyleşimin nasıl meydana geldiğine ilişkin onun ortaya koyduğu çerçeve bağlamında en temel açıklamalardan birini barındırır. Porphyry en genel cinsin altındaki türlere ve en özel tür olan türlerin türü nihayetinde türün altındaki bireyle olan içlem-kaplam ilişkisine değinir. Duyusal algı üzerinden Sokrates ismi verilen veya falancanın oğlu olarak isimlendirilen bir şahıs idrak edilerek diğerlerinden ayrıştırılır. Bu ayrışmayı veren en temel husus, algının sadece Sokrates'e özgü olan özelliklerin oluşturduğu duyusal bütünlüğün kendisidir. Pekala başka insanlarda da "insan olmak bakımından" bulunabilecek özellikler, oluşturduğu özel bileşim sayesinde Sokrates'in kendisi dışındaki insan fertlerinden ayrışmasını sağlar. Dikkat çekici nokta ise Sokrates'i oluşturan özelliklerin, Sokrates'in kendiliğinin ayrıştırılmasına imkan verecek şekilde sunulmasıdır.

---

de Philosophie, S. 24, 1970, s. 29-30. Konuyla alakalı diğer çalışmalar için bkz. A.H. Armstrong, "Form, Individual and Person in Plotinus", **Dionysius**, S. 1, 1977, s. 49-68; Paul Kalligas, "Forms of Individuals in Plotinus: a Re-examination", **Phronesis,** S. 42, 1997, s. 206-227; P.S. Mamo, "Forms of İndividuals in the Enneads", **Phronesis**, S. 14, 1969, s. 77-96.

[56] Metnin Türkçe tercümesinde burada "en özel bütün cinslere" ifadesi yer almaktadır. Yunanca'dan yapılan Arapça çevirisinde yer alan cemîu'l-envâ' ibaresi ise "bütün türler" olarak çevrilmiştir ki bağlam itibariyle doğrusu ikinci çeviridir.

[57] Forfiryûs, "İsagûcî", Yunancadan çev. Osman bin Dımeşkî, **Mantıku Aristo III** içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Vekaletü'l-Matbuat, 1980, 7, 16-24; krş. Porphyrios, **Isagoge**, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s. 39, 7, 16-24. (Pasajdaki Yunanca ibareler tarafımızdan eklenmiştir.)

Bireylerin ayrışmasının ayırt edilemez nitelikler açısından nasıl ele alınması gerektiğine dair Porphyry'nin bir diğer değinisi **Kategoriler** şerhinde yer alır. Buna göre Sokrates ve Platon insan türüne mensup olmaları bakımından birbirlerinden farklılaşmazlar. Onlar arasındaki ayrım yapmayı mümkün kılacak şekilde birbirlerinden ayrı iki birey olduklarını gösteren şey, her birinin sahip olduğu niteliklerin ayırt edici birleşimidir (*idiotêti sundromês poiotêtôn*).[58] Porphyry'nin yaptığı bu ayrım önemlidir. Zira tekil olarak bireylerin sahip olduğu niteliklerden bahsetmemiz "o bireyin o birey oluşuna özgü olmayı" vermeyecektir. Ancak kişiye özgü olan ayırt edici niteliklerin onda bulunduğu haliyle meydana gelmiş biricik bileşimi, kendi dışında başka ayırt edici bileşimlere sahip olan bireyleri bir diğerinden ayırt etmeyi sağlayacaktır.[59]

Her iki pasaj dikkate alındığında İbn Sînâ'nın Porphyry'den itibaren gelen yaklaşım içerisinde dikkat çektiği üzere mahiyetin dışta bulunuşunu ve dahası o şeye özgü olarak bulunuşunu ortaya koymaksızın, belirli bir bireyin salt özellikler toplamı olduğunu söylemek onun gerçekçiliğinin ortaya konulması açısından ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Sorabji'nin iddia ettiği gibi Porphyry'nin Platon'dan tevarüs ettiği bireyin özelliklerinin salt toplamından ibaret olduğu yaklaşımı ile maddenin özelliklerin taşıyıcısı olan bir cevher olduğu Aristotelesçi yaklaşıma ilişkin telif çabası bulunsa bile bireyleşimin gerçekçi açıklaması ortaya konulmamaktadır. Zira her bir birey için özel olacak bireysel bütünlüğün duyusala konu olması ve onun duyuya indirgenmeyecek gerçekliğinin ortaya konulabilmesi için mahiyetin dışta bulunuşunun kabul edilmesi ve bu kabulün ardından mahiyete eklenen hâssa (türe özgü ayırt edici özellikler) ve arazlardan söz edilmesi gerekmektedir. Bu anlamda Porphyry'nin

[58] Porfiryus'un bireyleşimi niteliklerin toplamı olarak gördüğü yaklaşımı kendisinden sonra da bireyleşimi açıklamak için sıklıkla başvurulan bir açıklama olmuştur. Porfiryus'tan sonra Boethius'un da içinde olduğu bazı yorumcular tarafından savunulan bu görüş Ortaçağ şarihleri tarafından "eski görüş (*antiqua opinio*)" olarak adlandırılmıştır. Arazlar üzerinden bireyleşimi açıklama yaklaşımı bilhassa 12.yüzyılın ikinci yarısından itibaren ciddi eleştirilere tâbi tutulmuştur. Bilhassa Peter Abelard'ın (ö. 1142) eleştirileriyle birlikte 13 ve 14.yüzyıllardaki felsefecilerin hiçbirinin ilişkilendirilmek istemedikleri bir yaklaşıma dönüşmüştür. Bireyin sahip olduğu üç boyut ve kapladığı mekana bağlı olarak niceliksel özelliklerini diğer arazlardan ayırarak söz konusu eleştirilerden korunmaya çalışan yaklaşımlar da mevcuttur. Bkz. Martin Mickave, "On The Latin Reception of Avicenna's Theory of Individuation, **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics** *içinde,* ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci, Berlin, De Gruyter, 2012, s. 339-340.

[59]Porphyry, **On Aristotle Categories**, 129, 8-13, çev. Steven K. Strange, London, Bloomsbury Publishing, 1992.

Isagoge'nin başında dikkat çektiği ama metnin sınırları içerisinde böylesi bir derin tartışma içerisine girmeyeceğini söylediği husus aslında bireyleşim meselesi açısından da dikkat çekicidir:

> "…İlk olarak cinsler ve türlerle ilgili onların zâtlarıyla kâim olarak hakikatlerinin bulunup bulunmadığı yoksa [tümellerin] sadece zihinde bulunan soyutlanmış idrak edilenler mi olduğundan söz etmekten; onların zâtî hakikatlerinin olduğu farzedilirse o zaman [bu gerçekliğin] duyulur olduğu veya duyulur olmadığı; [eğer duyulur ise] soyutlanabilir veya bizzat duyulur olanlar ile kâim olup olmadığına sadece değinmekle yetiniyorum. Zira bu oldukça zor bir sorundur ve daha derin ve başka türden bir araştırma ile [metafizik] tamamlanmayı gerektirmektedir."[60]

Porphyry Isagoge'nin hemen başında bu kitabı Aristoteles **Kategoriler**'inin anlaşılması için beş tümel olan cins, fasıl, tür, hassâ ve genel arazın neler olduklarını ve birbirleriyle ilişkisinin ne olduğunun anlaşılması gerektiği için yazdığını söyler ve bu genel kavramların mahiyetlerine dair soruşturmayı ise metnin içerisine dahil etmediğini özellikle belirtir. Pasajdan anlaşılacağı üzere sorun beş tümel anlamın zâtî olarak kendinde bir gerçekliğe sahip olup olmadığı, eğer böyle bir gerçekliğe sahip değilse sadece zihinde bulunuş veya salt adlar olarak anlaşılıp anlaşılmayacağı sorunudur. Bizim meselemiz açısından önemli olan husus ise türsel gerçekliğin kabul edildiği durumda bireysel olanın kendine özgü oluşunun nasıl ortaya konulacağı meselesidir. Nitekim Porphyry'nin dikkat çekip yerinin burası olmamasından dolayı ele almadığını söylediği meseleyi İbn Sînâ, metafiziğinde geliştirdiği varlık-mahiyet ayrımı ve üçlü mahiyet teorisini kullanarak çözmeye çalışmıştır. İbn Sînâ'ya göre kendinde mahiyet vazedilmeden ve dışta yahut zihinde bulunmak bakımından mahiyete eklenenler ayrımı ve analizi yapılmadan şeylerin gerçekliğinin ortaya konulması mümkün değildir. Nitekim onun bireyleşim açıklamasını bağlantılandırdığı nokta da burasıdır. Duyusal olarak türün diğer fertlerinden ayrıştırılan bir fert, duyusala konu olan ilgili özellikler bütününün farkedilmesi ve soyutlanması yoluyla anlaşılmaktadır. İşte İbn Sînâ'ya göre böylesi bir soyutlamaya imkan veren ve algılayan öznenin duyusal algısının bir sonucu olmaya indirgemeyecek şekilde bireyin

[60] Forfiryûs, "İsagûcî", 1, 9-16; krş. Porphyrios, **Isagoge**, s. 31, 1, 9-17.

kendiliğini kabul etmeye imkan veren şey, onda "onda olması bakımından bulunan" mahiyetidir.

Yukarıda Plotinus'un bireyde bulunan suretin kendiğinden söz edilemeyeceği ancak her bir bireysel bulunuşu garanti altına alacak şekilde alemin bütününde bu bireysel nefslerin bulunduğu şeklinde yaklaşım Porphyry'nin öğrencisi olan Proclus tarafından kabul görmez. Nitekim ona göre bireye özgü olan suretlerin hiçbir şekilde kabul edilmesi mümkün değildir:

> "…O zaman sadece türlerin suretleri (*eide*) değil, aynı zamanda tikellerin suretleri de (*ta kath' hekasta*) - örneğin Sokrates'in ya da başka bir bireyin sureti (*hekastos*), insan türünün üyeleri olarak değil, ama her birinin kendine özgü özelliğini (*idiôs poion*) ortaya koyan suretler olduğunu mu varsayacağız? Yine de bu argüman bizi ölümlünün ölümsüz olduğunu söylemeye zorlamaz mı? Çünkü bir İdea sayesinde var olan her şey değişmez bir nedenden meydana geliyorsa ve değişmez bir neden sayesinde var olan her şey varlığında değişmezse, Sokrates ve diğer her bireysel şey varlığının her anında aynıdır ve sonsuzlukta sabittir. Fakat bu imkânsızdır. Dahası, İdea'nın bir şeyin *paradeigma*sı olması ve başka bir zamanda olmaması saçmadır, çünkü ebediyen olan şey ebediyen sahip olduğu şeye sahiptir; dolayısıyla *paradeigma* ya *paradeigma* karakterine sahip değildir ya da her zaman sahiptir, çünkü akledilir dünyada tesadüfi karakterlerden bahsetmek saçmadır. O halde, İdea bir *paradeigma* olacaksa, onun bir kopyası (*eikôn*) olmalıdır, çünkü her paradeigma bir benzerinin *paradeigma*sıdır. Şimdi eğer ona uyan şey bazen var olup bazen yoksa, *paradeigma* da bazen *paradeigma* olup bazen olmayacaktır; bir süre var olacak ve sonsuz zaman boyunca var olmayacaktır…**Bu düşünceler, bireylerin suretlerini (*eide*) kabul etmenin saçma olduğunu** göstermektedir."[61]

Pasajda hemen dikkat çekeceği üzere Proclus için bireysel suretlerinin ideasının bulunduğunu söylemek onların kalıcı olduğunu söylemekle eş anlamlıdır ve bu sebeple mümkün değildir. Sokrates'teki insanlık suretinin türsel olarak değil de "Sokrates'te bulunması bakımından insanlık sureti"nin bulunduğunu söylemek, Proclus'a göre ölümlü olanın ölümsüz olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Platoncu anlamda ideanın bir bireyde bulunduğu ve ona özgü haliyle suretin paradeigması olması, onun sürekli paradeigması olmasını gerektirir. Oysa belirli bir bireyin sürekli varlığından söz edilemez. Eğer idea paradeigma olarak kabul edilecekse bu tek bir örnek olan paradeigma ezeli ve ebedi olarak varlığını sürdürdüğü

[61] Proclus, In Parmenides, 824,12-825,9, çev. Glenn Morrow, John Dillon, Sorabji, **The Philosophy of the Commentators AD**, C.3 içinde, s.366-367.

müddetçe, o örneğin de kesintisiz olarak varlığını sürdürmesi gerekmektedir. Tikellerin her biri ise başlangıcı ve sonu olan bir zaman içerisinde "bu bedende" bulunmaktadır. Bu durum Plotinus'u ele alırken zikrettiğimiz gibi bireylerin bir süre var olduktan sonra onlara özgü olan kendiliğin nereye gittiği sorusunu ve ölüm sonrasında ezeli nefse sahip olan bireylerin ne olacağı sorusunu akla getirmektedir. Plotinus bu sorundan hareketle -Proclus ile aynı kaygıları taşısa da- bireyin kendiliğine ilişkin ideanın bulunuşunu reddetmekle birlikte bireysel suretlerin belirli bir bireyde bulunduktan sonra reenkarne yoluyla başka bireylerde bulunduğunu, geçmiş ve gelecekteki bireysel suretlerin ise alemde içerildiğini söyler.

Proclus'un bireyleşime dair yaklaşımının takip edilebileceği bir diğer yer Platon'un erken dönem diyaloglarından olan **Alcibiades**'e şerh yazan Olympiodorus'un (ö. 570) Proclus'a dair aktarım ve yorumlarıdır. Bu bağlamda Olympiodorus, Proclus ve Damascius'un metne dair şerhlerinde dikkat çektikleri üçlü kendilik-benlik tasnifi üzerinde durur. Diyalogtaki temel mesele, insani nefsin kendiliğinin mahiyeti olduğu için bireyleşim meselesinin de doğrudan insan fertlerinin biricikliği üzerinden ele alınmasına dairdir.

Olympiodorus Alcibiades'te geçen üç tarz kendilik/benlik kategorisi üzerinde durur. Bunlar kendilik (*auto*), salt kendilik (*auto to auto*) ve her bir tanelik/biricikliktir (*auto hekaston*). Ona göre kendilik, bedeni ve hazları bir aracı olarak kullanan aklî nefstir. Salt kendilik ise saf ve bağımsız soyut aklî nefstir. Her bir tane olan ise bireydir (*individual-atomon*).

Proclus'a göre bu saf kendiliğin anlaşılabilmesi için buna sahip olan "her bir tane olan bireyler"in kendiliğinin ne olduğunun öğrenilmesi gerekmektedir. Zira sadece tür olarak "insan"ı tespit etmek yeterli değildir; aynı zamanda "atomon" yani bireyin neliğinin bilinmesi gerekmektedir. Böylelikle Alkibiades'in Alkibiades olarak kim olduğu kendi nefsini bulmasına yardımcı olmakla mümkün olacaktır ki bu da eylemlerinin içinde ortaya çıktığı tikel koşullarla ilgilidir (*praxeis peri ta kath' hekasta katagignontai*).[62]

[62] Proclus, Commentary on Plato's *Alcibiades,* Olympiodorus, 210, 4-16, 27'ten aktaran Olympiodorus, **Life of Plato and on Plato first Alcibiades 1-9**, çev. Michael Griffin, London, Bloomsbury Academic, 2015, s.40-41.

Peki içinde bulunan bu tikel durumların nasıl anlaşılması gerekmektedir? Olympiodorus bireyin (*atomon*) arazların bir araya gelmesi ile oluşan toplam (*athroisma*) olduğu Peripatetik yaklaşımı reddeder. Bu noktada Olympiodorus, Proclus'un görüşünü aktarır ve onunla uyumlu bir yaklaşım ortaya koyar. Her iki şarihe göre ortak insan olma anlamı (*koinos anthrôpos*) bilindiğinde; tek tek insan fertleri de (*ton kath' hekasta*) ona nispetle bilinmiş olur ki esas dikkate alınması gereken de genel türsel hakikattir. Sokrates ve Alkibiades'in bireyleşmesi açısından ele alınan "insan" anlamında tümel insanlık anlamı tikel insan oluşu ima eder.[63] **Türsel anlam zımnında bireyleşimin ortaya konulmasının ardından her bir ferdin kendinde biricik oluşunu ortaya çıkartan şey ise Proclus'a göre yukarıda geçen tikel durumlarla (*kath' hekasta*) ilgilidir ki bu da ahlakî eylem ve pratiklere (*praxeis*) tekâbül etmektedir.** Olympiodorus'un yorumuna göre Proclus birey oluşun (*atomon*) veya kendinde biricik oluşun (*auto hekaston*) ancak bireysel şeylerle ilgili faaliyetler dolayımında (*ek tou peri ta atoma energein*) ortaya konulabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla eğer Alkibiades'in bireyliğinden ve onu diğerlerinden ayrıştıran şeyin ne olduğundan söz edilecekse bu ancak onun tikel eylemlerine bakılarak anlaşılabilir.[64]

Proclus ve onunla uyumlu olarak Olympiodorus'un bireyleşim yaklaşımını değerlendirdiğimizde onların esasında ontolojik anlamda bireyleşime dair sorunun türsel hakikat içerisinde cevaplandığını, türün altında bulunan fertlerde tahakkuk etmesini bireyleşim için yeterli bir açıklama olarak ileri sürdükleri görülmektedir. **Her bir bireyin özellikler toplamının bireyleşimi verdiği cevabını da dışlayan bu açıklama,** Yeni Platoncu çerçeve ile uyumlu bir biçimde aslolanın bireyin değil türün bilinmesi olduğunu da vurgular. Bununla beraber dışta bulunan bireylerin -özellikle Alkebiades metninin insani nefsin mahiyetine dair özel sorusu dikkate alındığında- kendiliklerinin ve dolayısıyla bireyliklerinin nasıl açıklanacağı sorusu, onların ahlakî eylem ve tavırları ile açıklanmaya çalışılmaktadır.

[63] Proclus, Commentary on Plato's *Alcibiades,* 210, 13-16 'ten aktaran Olympiodorus, **Life of Plato and on Plato first Alcibiades 1-9**, s. 41.
[64] Proclus, Commentary on Plato's *Alcibiades,* 204, 3-11; 210, 5'ten aktaran Olympiodorus, **Life of Plato and on Plato first Alcibiades 1-9**, s. 41.

3.3.1. Bireyleşimi Veren İlkenin Sayılabilirlik Olduğu Görüşü

Sorabji'ye göre bireyleşimi veren ilkenin nesnelerin bulunduğu mekan olduğuna ilişkin görüşü savunan isim İlk dönem Yeni Platoncularından Dexippus (ö. 273) olmuştur. Simplicius **Kategoriler** şerhinde her ne kadar Dexippus'un kendisini önceleyen Porphyry ve Iamblichus'un (ö. 325) yazdığı şerhe herhangi bir katkısı olmadığını söylese de[65] Dexippus **Kategoriler** şerhinde şeylerin sayılabilir olmalarını mümkün kılacak şekilde ayrı ayrı olmalarından yola çıkarak onların kapladığı yerin bireyleşimi verdiğini söylemektedir. Dexippus'a göre her bir şeyin ayrı ayrı oluşunun kabul edilmesi için onların sayılabilir olacak şekilde ayrılmış olmaları (*diestêkota*) gerekmektedir. Bu anlamda **Dexippus'un açıklamasının Boethius (ö. 524) ve Stoacı Posidonius'un** (m.ö. 50) **mekan merkezli açıklamasıyla uyumlu olduğunu belirten Sorabji,** bu kabulün aynı zamanda Dexippus için birçok Yeni Platoncu'nun **Fizik 20**'nin şerhinde belirttiği, aynı fizik dünyadaki nesnelerin yapısı ile eş-biçimli olmayan nesneler aleminde aynı mekanı kaplayan iki nesne (mesela aklî varlıklar, semâvî küreler ve belirli melekler (*daemon*) bulunabilir görüşü ile açıklanması gereken çelişik bir durum ortaya çıkarttığını da belirtir.[66] Ancak Dexippus'un **Kategoriler**'de yer alan açıklamasına daha yakından bakıldığında onun için **bireyleşimi veren ilkenin ayrıklıktan hareketle farklı mekana sahip olmak değil; sayılabilir şekilde ayrık olmak olduğunun söylenmesi gerekmektedir**. Bu bağlamda Dexippus pasajda aynı türsel anlama sahip olan iki şeyin nasıl birbirlerinden farklılaşacağı sorusuna cevap verir. Bireysel ve biricik olan bir şey başka bir bireysel şeyden nasıl ayrışacak ki onların sayısal olarak ayrı şeyler oldukları tespit edilebilsin?:

> "…Bu sorunu 'ayırt edici şekilde nitelenmiş nesne' (*idiôs poion*) kavramına atıfta bulunarak, yani örneğin bir kişinin 'kanca burunlu', 'sarışın' ya da başka bir niteliklerin biraraya gelmesiyle, bir diğerinin 'kalkık burunlu', 'kel' ya da 'gri gözlü' olarak ve bir diğerinin de yine başka niteliklerle tanımlanabileceğini iddia ederek çözmeye çalışanlar, bana bu sorunu doğru bir şekilde çözmüş gibi görünmüyorlar. Çünkü onları sayısal olarak farklı kılan niteliklerin bir araya gelmesi (*sundromê*) değil; eğer bir şey varsa o da niteliktir. Bu problemi şöyle cevaplamamız gerekir: Sayısal olarak farklı (*hetera*)

[65] Simplicius, **On Aristotle Categories**, 2, 29-30'dan aktaran Andrea Falcon, "Commentators on Aristotle", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/ Erişim tarihi 20.03.23.
[66] Sorabji, **The Philosophy of the Commentators 200-600 AD Sourcebook,** C.3, s. 171.

olan şeyler doğaları ve özleri bakımından birbirlerinden farklı (*diapherein*) değildir ancak **onların farklı oluşları sayılabilirliklerinde** yatar. O halde, şeyler sayılabilir olmak bakımından farklıdır; çünkü her birinin tek tek sayılması sürecinde sayı ortaya çıkar. Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, şeylerin sayısal olarak farklı olduğunu söylemek, **'sayılabilir olmak üzere ayrı (*diestêkota*)'** anlamına gelir. Böylece türler için söylenen şey bir şekilde şudur: Türler, sayılabilir olmak üzere ayrı olan varlıkların çokluğuna yüklenen şeydir, böylece 'farklı' kelimesini 'ayrı' anlamında alabiliriz."[67]

Pasajda görüleceği üzere Dexippus, Porfiryus'un ayırt edici niteliklerin toplamının bireyliği verdiğine dair yaklaşımını eleştirir. Ona göre bireylerin birbirlerinden ayrışmasına imkan veren şey onların "sayılabilir olmak" şeklinde tek bir niteliğe sahip olmalarıdır. Türsel anlam itibariyle ayrışmayan şeylerin farklı farklı olmaları onların sayılabilir olmak açısından ayrı (*diestêkota*) olmaları dikkate alınarak anlaşılabilir.

Dexippus bu açıklamasıyla aslında bireyleşimin sonucuna dikkat çekmekte ve bu sonuca gitmek için kabul edilmesi gereken temel ilkeyi göz ardı etmektedir. Zira dıştaki şeylerin sayılabilir şekilde birbirlerinden ayrık olmaları için onların ayrı mekana sahip olduklarının kabul edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Dexippus daha altta yer alan "mekanda olma" ilkesini gözardı ederek ancak mekanlı olarak ayrışabilen nesnelerin sayılabilir olmaları sonucunu ilke olarak vaz etmektedir. Sorabji bu gereklilikten hareketle Dexippus'un sayılabilirlik bakımından ayrı olma açıklamasını mekanlı olmak ile özdeş kabul ederek bir yorum yapsa da Dexippus'un sayılabilirlik ile mekanlılık arasında bir ilişki varsaymadığı görülmektedir.[68]

3.4. Bireyleşim Nerede Meydana Gelir? Bireyleşim ve İsti'dâd İlişkisi

Bireyleşim meselesinin ontolojiye bakan tarafında problematize edilen temel kısım, tümellerin varlığı ve tikellere yüklenmesi meselesi olmakla birlikte, meselenin

[67] Dexippus, **On Aristotle Categories**, 30, 20-34.
[68] Bireyleşimi veren ilkenin mekan/yer olduğu görüşü Stoacılardan Posidonius'a aittir. Bkz. Sorabji, **The Philosophy of the Commentators 200-600 AD,** C.3, s. 174.

bir diğer kısmı tikellerin bulunuşu, nasıl meydana geldiği, kendisine özdeş olması ve kendisi dışındakilerden ayrışmasının nasıl tespit edileceğine dairdir.

Bireyleşim meselesinin bireyin özdeşliği ve türün diğer bireylerinden nasıl ayrışacağı şeklinde iki yönünün bulunmasının yanı sıra ay-altı alemde olup oluş-bozuluş içerisinde var olan ve dolayısıyla zamansal değişime konu olan mevcutlarda ortaya çıkan bir diğer mesele onların zamansal bütünlüğü içerisinde bireyliklerini koruyan ilkenin ne olduğudur.

İbn Sînâcı isti'dâd teorisi türsel belirlenimin nasıl meydana geldiğini açıklamakla birlikte, türsel surete ilişkin tümel anlamın bireylerde nasıl tahakkuk ettiği meselesini bireylere yüklenmesi bağlamında inceler. Dolayısıyla meselenin ele alındığı cihet, Platoncu idealar teorisi sonrasında başat bir tartışma alanı olan tümelin varlığı ve onun kendinde ve tikellerde bulunuşu meselesi olmuştur.

Bizim burada İbn Sînâcı isti'dâd teorisi bağlamında sorunsallaştıracağımız kısım ise, çoğalmanın meydana gelişine dair bir açıklama veren isti'dâd teorisinin, maddede bilfiil oluşu önceleyen süreçte ve sonrasında türsel anlamın tahakkuk ettiği bireylerin kendilerine özdeş olmalarına ve kendileri dışındakilerden ayrıştırılmasına ilişkin fiziksel bir açıklama verip vermediğine ilişkindir.[69] Haddizatında incelemeyle fiziksel olarak dışta bulunan ve algıya konu olan nesnelerin, duyusal algılarının dışında, kendisine özgü olanın bilinebilmesi ve o özgülük içerisinde, kendi benzerlerinden veya kendisinden farklı olanlardan ayrımının imkanının sorgulanması amaçlanmaktadır. Problemin odak noktası mahiyetin üçlü yapısına bağlı olarak kendinde mahiyetin dışta bulunuşu ve ona eklenen arazların nasıl bir bireylik oluşturduğudur. İlk olarak kendinde mahiyet merkezinde bu konu ele alınacaktır. İkinci olarak tümel arazların varlığı ve tikele yüklenmesi meselesi bireyleşim tartışmasına zemin hazırlaması bağlamında incelenecek; problemin ayrıntılı olarak akışı, farklılaşmalar ve süreklilikler takip edilmeyecektir. Zira İbn Sînâ özelinde bireyleşimin tahakkuku ve bunun isti'dâdla olan ilişkisi temel konuyu oluşturmaktadır. Çünkü burada bireyleşimin ontolojik statüsünün ele alınması amaçlanmaktadır.

---

[69] İbn Sînâ'da bireyleşim sorununu doğal nesnelerden ziyade insanî öznenin kendiliğine dair bilinci ve insan fertlerinin Tanrısal bilgideki mahiyeti açısından inceleyen bir çalışma için bkz. Deborah Black, "Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars", **Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical & Theological Perspectives** içinde, Milwaukee, Marquette University Press, 2012, s.255-281.

İbn Sînâ'nın nesnelerin mahiyetlerini ortak ancak itibar bakımından ayrışmış bir biçimde üçlü mahiyete tâbî tutması, bireyleşim-isti'dâd ilişkisinin zemininde bulunmaktadır. Kendinde mahiyet görüşü ile İbn Sînâ'nın kurduğu ortak ontolojik zemin[70], dışta tikellerde bulunan bir türsel suretin "o bireyde bulunuşu itibariyle biricik" olmasına ve sureti veya maddesinin gereği olarak ona ilişen arazların bulunuşu itibariyle tek olması üzerinden açıklanmasına imkan vermektedir. Bu bağlamda tümelin tikele yüklemlemesi de nesnenin zihinde olması bakımından ona ilişen arazlardır.

İbn Sînâ, Aristotelesçi cevher-araz ayrımını kendinde mahiyet ve o mahiyete dışta ve zihin olmak bakımından ilişen arazlar çerçevesinde yeni bir bağlama oturtur.[71] Böylece tümel ve tikel cevherdeki anlam, mahiyetin ortaklığında birleşmiş ve ona ilişkin farklılıklar dışta ve zihinde olmaya atfedilmiştir. Kendinde mahiyet/mutlak mahiyet olarak (*el-mâhiyyetu min haysu hiye*) mahiyet, dışta ve tasavvurda/zihinde oluşu ve onlarda bulunuşu bakımından kendisine ilişenler dikkate alınmayıp, "kendi olması bakımından" ele alınmaktadır.[72] Dışta bulunması bakımından mahiyete, dış

[70] Tikellerden tümele özelden genele geçişin hangi aşamalarla gerçekleştiği ve tümele ulaşmaya ilişkin hazırlık sağlayan insani idrak güçlerine dair bir anlatım için bkz. Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 157-173.

[71] İbn Sînâ bu yeni bağlama kendisi de dikkate çeker ve tümel-tikel lafızların daha önceki literatürde yapılan taksiminden ayrılarak kendinde mahiyet teorisi çerçevesinde şekillenen mahiyet teorisini vermesinin ardından tümelin tikele yüklemlenmesini buna göre ele alacağını söyler. bkz. İbn Sînâ, **el-Medhâl (Mantığa Giriş)**, s. 21, 22-24. Silvia di Vincenzo, **Medhal** metnine ilişkin yaptığı ayrıntılı çalışmasında İbn Sînâ'nın bu metni ile ontolojiden arındırıp ayrı bir bilim olarak mantığı tesis ettiğini iddia etmektedir. Oysa İbn Sînâ ontolojisinin temel teorilerinden birisi olan kendinde mahiyet teorisi temelli olarak tümel ve tikel ilişkisini yeniden ele alması onun tam tersi istikamette bir tercihte bulunduğunu ortaya koymaktadır. Vincenzo'nun söz konusu yaklaşımı için bkz. Silvia di Vincenzo, **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge,** Berlin, De Gruyter, 2021, s. Lxvii. İbn Sînâ'nın **Medhâl**'de tümelleri ele alışına dair yapılmış tasviri bir çalışma için bkz. Marmura, Michael. "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifʾa'.", **Islam Past and Present Challenge: Studiesin Honour of W. M. Watt** içinde, ed. A. T. Welch-P. Cachia, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979, s. 34-56.

[72] İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi içerisinde kendinde mahiyet kabulü, Aristoteles'ten itibaren büyük bir aporia olarak felsefî gelenekler içerisinde tartışılan tümellerin önceliği-sonralığı meselesinde, İbn Sînâ'nın kendisinden sonrasını etkileyip dönüştürecek önemli bir yaklaşım olarak görülmelidir. İbn Sînâ'nın tümeller meselesine yaklaşımına dair yapılmış sınırlı sayıdaki çalışma, onun kendinde mahiyet teorisinin tümellerin ontolojik statüsünün belirginleştirilmesi, hem tümellerin kendi içerisindeki öncelik-sonralığı hem de tikel-tümel cevherler arasında öncelik-sonralığın belirlenmesinde kritik bir rol oynadığını göstermiştir. Bu mesele merkezinde Benevich, İbn Sînâ'nın ilgili sorunlara ilişkin çözümünün, çağdaş çalışmalarda söylendiği gibi İskenderci tümeller açıklamasına dahil edilemeyeceği ve burada varlık-mahiyet ayrımı üzerinden kendinde mahiyetin devreye girdiği yeni bir yaklaşımın olduğunu İskender, Yahya b. Adî (ö. 975) ile karşılaştırmalı bir biçimde ortaya koymaktadır. Benevich eğer İskender ve Yahya b. Adî'nin yaptığı gibi tümel doğalar madde aracılığıyla açıklanırsa tümeller tikelleri önceler ancak eğer İbn Sînâ'nın yaptğı gibi cins anlamları üzerinden açıklanırsa tümel doğalar

dünyadaki varlığa özgü arazlar ilişecektir. Bunlar dışta bulunan şeyin maddesi açısından ilişeceği gibi sureti açısından da ilişmektedir. Suret bakımından dışta bulunan nesneye ilişenler, kendinde aynı olsa da tek tek bireylerde bulunması bakımından farklılık gösterir ancak bu farklılığı takip etmek her zaman kolay olmaz. Mesela insanlık sureti bakımından insana ilişen gülme hassâsı/arazı, türün her bir ferdinde bulunması bakımından ortak olmakla birlikte; her birinin maddesinde bilfiil

tikellere nispetle ikincil olur. Zira tümel doğanın dışta tek başına bulunması mümkün değildir; ancak türün bir ferdinde bulunabilir. Yazar İbn Sînâ'nın bu yorumunun dışta birbirinin tıpatıp aynısı olan iki nesnenin birbirinden ayrımının nasıl sağlanacağına yönelik bir çelişki olarak ortaya konulan "The Identity of Indiscernibles (*Ayırtedilemezlerin Özdeşliği*)" ilkesine karşı olarak dıştaki tikellerin, onlarda bulunan mahiyet itibariyle biricik olmaları üzerinden bir yaklaşım geliştirilebileceğine dikkat çekmektedir. Yazara göre İbn Sînâ'nın İskender ve Yahya bin Adî'de olduğu gibi tümel doğaların önceliğini kabul etmemesinin sebebi, tümel doğaların dışta ilksel olarak var olduğunu kabul etmenin İbn Sînâ'nın şiddetle reddettiği Platoncu ideaların dışta tümel zâtlar olarak var olmaları anlamına gelmesidir. Nitekim böylesi bir mevcudiyet İbn Sînâcı sistem açısından bir çok mahsurlarının yanı sıra ayırtedilemezlerin özdeşliği ile sonuçlanmakta ve farazî çokluğu mümkün kılacak bir açıklama olmamaktadır. Bkz. Fedor Benevich, "The Priority of Natures against The Identity of Indiscernibles: Alexander of Aphrodisias, Yaḥyā b. 'Adī, and Avicenna on Genus as Matter", **Journal of the History of Philosophy**, C. 57, S.2, 2019, s. 205-234. İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet kabulü üzerinden cins ve madde ayrımı yaparak tümellerin öncelik ve sonralığına dair çözüm geliştirdiğini söyleyen Akkanat ise, İbn Sînâ'nın nihai tahlilde tümellerin sonra gelmesi anlamında İskender'i takip ettiğini söyler. Bkz. Hasan Akkanat, "Aleksander'den İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümellerin Önceliği-Sonralığı", **İslâmî Araştırmalar**, C. 31, S.2, 2020, s.298-314. İbn Sînâ'nın mahiyet yaklaşımı üzerinden yorumladığı tümeller teorisinin Kutbuddîn er-Râzî'nin tümeller teorisi ile karşılaştırmalı olarak ele alan iki çalışma için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** C. 6, S. 2, 2020 Ekim, s. 23-66. İbn Sînâ'nın tümeller teorisine Kutbüddin er-Râzî'nin eleştirilerini ele alan bir başka makale için bkz. Wahid M. Amin**,** "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", trc. Burak Veysel Erman, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** C. 5, S. 2, 2019 Ekim, s.21-54. Janos tarafından kaleme alınan **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity** adlı eser İbn Sînâ felsefesinde ilişkili olduğu meseleler etrafında mutlak mahiyeti inceler. Eserde mutlak mahiyetin, dışta ve zihindeki mahiyetle ilişkisi, Tanrı'nın bilgisinde mutlak mahiyetlerin bulunup bulunmadığı gibi konular ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Ancak kitabın bütününe sirayet etmiş şekilde yazarın mutlak mahiyete ilişkin kabullerinin İbn Sînâcı felsefe ve özellikle de mahiyet teorisi dikkate alındığında, temel ilkelerle uyumsuz olduğu görülmektedir. Zira yazar dışta ve zihindeki varlıkta bulunan mahiyet gibi, kendinde/mutlak mahiyetin de bir varlıksal statüsü olduğunu iddia etmektedir. Bu minvalde mutlak mahiyetin vücûdü'l-hâss'a (özel varlık) sahip olması bakımından dışta ve zihinde farklı varlık tarzlarına konu olan varlıktan (el-vücûdü'l-muhassal) ayrı bir varlığı bulunduğunu iddia etmektedir. Mutlak mahiyetlerin bu özel varlıkları ise Tanrısal akılda bulunmaktadır (471-472, 487-488, 500-501). Yazarın bu iddiası İbn Sînâ'nın dışta bir zât olarak bulunan tümelleri ve Platoncu ideleri reddetmesi ile uyumsuz olmasına ek olarak Tanrı'nın mutlak birliğinde mahiyetlerin bulunuşuna da aykırı bir düşünce olarak görünmektedir. İbn Sînâ açısından Tanrı'da veya Yeni Platonculardа olduğu gibi suretler veya mahiyetlerin ayrık akıllarda bulunmasından söz edilemez. Bu anlamda İbn Sînâ'nın mutlak mahiyetlerine varlıksal bir konum atfetmek bizatihi İbn Sînâ'nın mahiyet teorisinin anlaşılmaması anlamına gelmektedir. Bkz. Damien Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020. Bu esere dair yazılmış bir değerlendirme makalesi için bkz. Jari Kaukua, "Damien Janos. Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity", **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C.8, S.1, 2022, s. 155-169.

ortaya çıkması bakımından farklılaşır.[73] Zihinde/tasavvurda olması bakımından mahiyete ise dışta bulunuşundan farklı arazlar ilişir. Mahiyete zihinde bulunuşu açısından vaz'etme, yüklemleme (*haml*), yüklemlemedeki tümellik (*küllî*) ve tikellik (*cüz'î*), zâtî ve arazî yüklemleme gibi arazlar ilişir.[74] İbn Sînâ kendinde mahiyetin ne olduğunu ve tümellik anlamının onun tanımına dahil olmadığını atlık mahiyetini örnek vererek inceler; onun zihinde ve dışta bulunuştan nasıl ayrıştığını **el-İlâhiyyât**'ta şöyle ele alır:

> "…Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez. Çünkü atlığın tümelliğin tanımına muhtaç olmayan fakat tümelliğin iliştiği bir tanımı vardır. Çünkü o kendinde yalnızca atlıktır. Çünkü o, atlığa dahil olmak hatta sadece atlık olması yönünden ne birdir, ne çoktur, ne dış dünyada mevcuttur, ne nefste mevcuttur ne de bunlardan herhangi birinde bilkuvve ve bilfiil mevcuttur. Aksine birlik, atlığa ilişen bir sıfattır ve atlık bu sıfatla tek olur. Aynı şekilde bu sıfatla birlikte atlığın başka pek çok sıfatı daha vardır ki bunlar [dışta bulunması bakımından] atlığa dahildirler. Bu durumda atlık, tanımıyla pek çok şeyle örtüşmesi şartıyla **genel (*âmm*)** olur. Atlık, işaret edilir olan özellik ve arazlarla (*havâss ve â'râz*) birlikte alındığında **özel (*hâss*)** olduğundan, **kendinde yalnızca atlıktır**."[75]

Pasajda tümellik ve atlık mahiyeti ilişkisi ele alınırken onun zihinde bulunması bakımından atlık tanımına ilişen ve bu anlamda zihinde bulunması bakımından mahiyetin bir gereği olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu ilişkinin nasıl olduğunun belirginleştirilmesi adına İbn Sînâ, mahiyetin dışta ve zihinde bulunuşlarını, onun kendindeliğinden ayırt eder. Birlik, çokluk, tümel, tikel gibi sıfatlar atlığın tanımının bir çok şeye örtüşmesi açısından genel anlamda yani ona ilişkin bilginin zihinde bulunuşu bakımından mahiyete ilişmektedir. Dışta atlık anlamını taşıyan tek tek at fertlerinin dışta bulunması bakımından kazandığı özellik ve arazların algılanması sonucunda işaret yoluyla ayrıştırılması açısından ise özelleşirler. Oysa kendinde atlık mahiyetinden söz edildiğinde bu iki bulunuş sebebiyle ilişen ayrılmayan ve ayrılabilir arazların tamamı bu anlamın dışında kalacaktır. Kendinde mahiyet o derece bütün sıfat

---

[73] İbn Sînâ başka bir yerde bunu şöyle açıklar: "…Arazlar ya doğanın gerekleridir, bu durumda onlardaki çokluk tür bakımından farklılaşmaz veya bu arazlar doğanın gereği olmayarak ona ilişmişlerdir. Bu durumda doğaya ilişmeleri maddeyle ilgili bir nedenle gerçekleşir." bkz. İbn Sînâ, İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 183, 3-6.

[74] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 7-8, 15-4.

[75] İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 173-174, 10-2. (Pasajda köşeli parantez içindeki kısım bize ait).

ve gereklerden ayrışmıştır ki onu "belirli bir şeyde bulunması bakımından" o şeye özgü kılan gereklerin ilk akla gelenlerinden birisi olan ve onun ayrıştığını ifade etmeyi mümkün kılan "bir olma/biricik olma" özelliği de onun dışında bulunmakta ve mahiyetin dışta bulunan bir nesnede tahakkuk etmesi sebebiyle ona ilişmektedir. Kendinde mahiyetin salt kendinde olması/mutlak olması bakımından bir olması ancak türün fertlerinde bulunuşu bakımından bir olmaması ve dışta bulunmak bakımından ilişenler sebebiyle ayrışması ise İbn Sînâ tarafından bu kez insanlık mahiyeti üzerinden şöyle anlatılır:

> "Salt insanlık [mahiyeti] oluşu yönünden ona baktığımızda, bu bakışa dıştan eklenen bir şeye bakışı karıştırmak gerekmez. Zira dıştan eklenen bakış karıştığında onu, birincisi "kendisi olmak yönünden ona bakmak" ve ikincisi "ilişenlerine bakmak" şeklinde ikiye böler ve o şey birinci bakış yönünden sadece insanlık olabilir. Bu nedenle birisi "Zeyd'deki insanlık, insanlık oluşu yönünden Amr'daki insanlıktan başka mıdır?" diye sorsa, bu durumda "hayır" demek gerekir. Bunu kabul ettiği için de, "Öyleyse o ve diğeri sayıca birdir" demesi gerekmez. Çünkü bu mutlak bir olumsuzlamaydı ve biz bu olumsuzlamayla insanlığın, insanlık oluşu yönünden sadece insanlık olduğunu kastettik. **Onun [Zeyd'deki insanlığın] Amr'daki insanlıktan başka olması ise, dıştan eklenen bir şeydir**.[76] Çünkü bu başkalık, insanlığın dışında olmasaydı, insanlık olması yönünden insanlığın söz gelişi bin olması veya olmaması gerekirdi. Oysa biz bunu çürütmüş ve insanlığı sadece insanlık oluşu yönünden almıştık."[77]

Bu pasaj İbn Sînâ'nın hem tümellerin dıştaki şeylerde bulunuşuna dair hem de dıştakilerin nasıl bireyleştiğini kendinde mahiyet teorisi üzerinden ele aldığı ve böylelikle kendisinden önceki yaklaşımlardan onu ayıran en önemli açıklamalarından birisidir. İbn Sînâ pasajda dışta bulunması yönünden Zeyd'te ya da Amr'da bulunan insanlıkla mutlak insanlık mahiyetinin birbirinden ayrı ele alınması gerektiğini ve bu anlamda mahiyetin bir mi yoksa çok mu olduğuna yönelik karışıklığın önlenebileceğini söyler.

Kendinde insanlık mahiyeti olması itibarı dikkate alındığında Zeyd ve Amr'daki insanlık tektir. Ancak kendinde insanlık mutlak olarak nazara alındığında böyledir.

---

[76] Zeyd'deki insanlığın "Zeyd'te bulunması bakımından" Amr'dakinden farklı olması her ikisinde bulunan tümel insanlık mahiyetinin kendilerine özgü maddesel hazırlıklarının farklılaşması sonucunda tahakkuk etmesi ile alakalıdır. Türsel suretin tahakkukunu mümkün kılan birincil isti'dâdın sonucunda fertte ortaya çıkan haller ve arazlara yönelik ikincil isti'dâdlar ayrışmayı sağlar. Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 183, 6-9; İbn Sînâ, **Nefs,** s. 414-415.

[77] İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 175, 1-11.

Zeyd'te bulunması bakımından insanlık mahiyetine ilişenler ile Amr'da bulunması bakımından insanlık mahiyetine ilişenler birbirlerinden farklı oldukları için her iki dışsal bulunuş birbirlerinden farklılaşır. İşte bu anlamda onların her birindeki mahiyet "Zeyd'te veya Amr'da bulunan mahiyet olması bakımından" birbirinden farklıdır. Böylelikle İbn Sînâ türün bireylerinin çoğalmasını ve birbirlerinden farklı olarak bireyliklerinin ortaya çıkışlarını tamamıyla mahiyetin dışta bulunması bakımından o şeye özgü olarak ortaya çıkan lâzım ve lâzım olmayan arazlara bağlamıştır. Nitekim ona göre eğer böyle olmasaydı kendinde insanlık mahiyetinin "insanlık olması yönünden" çoğalması gerekirdi ve türün bireyleri adedince dışta kendinde insanlık mahiyeti olurdu ki böyle bir şey mümkün değildir.[78]

3.4.1. Kendinde Mahiyet-Dışta Bulunan Mahiyet ve İlişenler: Bireyleşim Nerede?

Nesnelerin mahiyetlerinin dışta bulunuşuna nispetle onlara ilişen bir konuma, yere, üç boyuta sahip olma gibi özellikler ona sahip olmak bakımından tüm cisimler için ortaklık taşırken, türe özgü olana dair bir ayrışma vermez. Burada türlere ilişkin parça ve organların kendi bütünlükleri dikkate alındığında türün fertlerinin tamamını kuşatacak şekilde organlarının içsel yapısı sonucu ortaya çıkan şekilsel bütünlük açısından orantısal bir ortaklık olduğu söylenebilir. Bunun dışında konum, mekan ve boyutlar türün bireylerine özgülüğün ortaya çıktığı kategorilerdir. Her birine sahip olmak bakımından ortak olan tür fertleri, kendilerine özgü olan boyutları, hem kendi parçalarının nihaî oranı hem de diğer cisimlere nispetle olan konumlarına bağlı olarak ve kapladıkları yere/mekana nispetle farklılaşır.[79] **Dolayısıyla nicel nitelikler dikkate alındığında bireyleşimin ortaya çıktığı nokta, sahiplik bakımından dışta bulunan tüm nesnelerde ortak olan ancak bulunuş bakımından farklılaşan mekan, konum ve boyutlardır. Bunların dışındaki farklılaşma alanı ise nesne var olduğu**

[78] İbn Sînâ'nın kendinde mahiyeti "başka bir şey şartı olmaksızın (*lâ bi-şartı şey*)", zihindeki mahiyeti "başka bir şey olmamak şartıyla (*bi-şartı lâ şey*)", dışta bulunan mahiyeti ise "bir şey olmak şartıyla (*bi-şartı şey*)" bulunmakla mahiyetin üçlü ontolojik statüsüne ilişkin dair yaptığı ayrıntılı analizi için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 178-180.

[79] Doğal bir mekana sahip olan dört unsur, mekanlarının belirli olması bakımından türsel nesnelerden bu anlamda ayrışır.

müddetçe ona ilişip ortadan kalkma imkanına sahip olan ayrılabilir özellikler/gayr-ı lazım arazlardır. Bu özellikler alanı bilkuvve olarak sonsuzdur. Bu **anlamda kuşatılamazlığına nispetle bireyleşimin tespitine imkan verme açısından sorunlar oluşturur. Bu durum ancak belirli özelliklerle donanmış bireye "işaret" edilebilmesine imkan verir.**[80]

Dışta bulunması bakımından nesne incelendiğinde kendinde mahiyetin iki açıdan değerlendirilmesi gerekir: Kendisi olmak bakımından mahiyet ve dışta bulunması açısından ona ilişenler. Bu iki anlam bir araya geldiğinde dıştaki bir insan ferdinden söz edilebilmektedir. İlk bakışta bu iki parçanın bir araya gelmesi ile dıştaki nesnenin meydana geldiğine dair bir intiba oluşsa da, mahiyet ve mahiyetin ilişenlerinin eş-düzey şekilde parça olarak kabul edilmemesi sebebiyle bu intibaın reddedilmesi gerekir. Çünkü kendisi olmak bakımından mahiyetin "orada bulunması" sebebiyle gerekleri ona ilişmektedir. Dolayısıyla mahiyet, ilişenleri zâtî olarak öncelemektedir. İbn Sînâ'nın aşağıdaki pasajdaki açıklaması bireyliğin nerede ortaya çıktığını hem açık hale getirir hem de bir bireyin ancak arazları ile tanınabileceğini ve diğerlerinden ayrıştırılabileceğini söyler. Üstteki pasajın devamında bu konu biraz daha açıklık kazanmaktadır:

> "Şu var ki, 'Zeyd'teki insanlık, insanlık oluşu yönünden' denilmiş olsaydı, 'O, Zeyd'tedir' ve 'O, Zeyd'te olandır' değerlendirmeleri düşerek, insanlığı insanlık oluşu yönünden dikkate almış olurdu; aksi halde insanlığı Zeyd'te olması yönünden dikkate almış olurduk. Oysa biz onu soyutladık ve salt insanlık olması bakımından dikkate alarak ondan söz ettik. Sonra eğer 'o' zamirindeki kinayeyi Zeyd'teki insanlığa döndürürsek, bu imkansız bir ifade olur. Çünkü 'O yalnızca insanlıktır' değerlendirmesiyle, 'Zeyd'teki insanlık' oluşu bir araya gelmez. Salt insanlığa döndüğünde ise, Zeyd'in zikredilmesi anlamsızdır. Şu var ki, Zeyd'te bulunmanın kendisine dıştan iliştiği -ki biz insanlıktan Zeyd'te bulunmayı düşürmüştük- insanlığın böyle olup olmadığını kastedebilirsin. Fakat onda da insanlıktan başka bir değerlendirme vardır."[81]

[80] István Lánczky İbn Sînâ'da maddî cevherlerin bireyleşimine dair yaptığı doktora tezinde çokluğun ilkesinin madde olmasından hareketle bireyleşimi veren nihai ilkenin uzamsal konum olduğunu söyler. Suret ise maddî cevherin özdeşliği ve birliğinin ilkesidir. Bkz. István Lánczky, **Individuation of Material Substances in Avicenna's Philosophy**, Pázmány Péter Catholic University (Basılmamış doktora tezi), 2019, s. 198. Biz ise nesnenin sahip olduğu tüm özelliklerin temelinde işaret edilebilirliğe konu olması bakımından uzamsal konumun en temel ayrıştırıcı özellik olmasını kabul etmekle birlikte, böylesi bir uzamsallığa imkan veren esas zeminin mahiyetin dışta bulunması olduğunu iddia etmekteyiz.

[81] İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 175, 12-20.

Zeyd'te bulunan insanlık "mutlak insanlık" olarak dikkate alındığında onun belirli bir fert olan Zeyd'te bulunuşu değil; kendinde insanlık mahiyeti oluşu dikkate alınmıştır. Zeyd'te bulunan insanlık, kendinde insanlık mahiyeti olması bakımındadır denilmesi ise mümkün değildir ve bu pasajda görüleceği üzere İbn Sînâ, Zeyd'teki kendinde insanlık mahiyeti anlamı ile Zeyd'te bulunması bakımından insanlık mahiyeti anlamının özdeş olamayacağını söyler. Nitekim burada İbn Sînâ'nın "insanlıktan başka bir değerlendirme vardır" dediği kısım devreye girer. Çünkü Zeyd'te bulunan insanlıktan bahsedilecekse artık kendinde insanlık mahiyeti ile birlikte onun gereklerinin de dikkate alınması gerekmektedir ve Zeyd olarak tahakkuk etmiş ferdin o gereklerle birlikte mevcudiyetinden söz edilebilmektedir. Gerekler ise birey dışta tahakkuk ettiği ve mevcudiyetini sürdürdüğü sürece onun maddesi veya suretine tâbî olarak ilişen hassâlar ve ona ilişip ayrılması mümkün olan arazlardır. Nitekim bir nesne var olduğu müddetçe uzama, mekana, konuma sahiptir. Uzama yani üç boyuta sahip olması onun cisimlik suretinin bir gereği olarak ortaya çıkarken; mekana, konuma sahip olması maddesinin gereği olarak ortaya çıkar ve bunlara sahip olması bakımından ondan ayrılmaz. Aynı şekilde kardaki beyazlık veya siyâhî bir insanda bulunan siyahlık maddesi sebebiyle onun gereğidir ve var olduğu müddetçe ondan ayrılmayan özelliklerdendir. Bunlara sahip olmak bakımından ortak olan nesneler onlardaki miktarın veya niteliklerin azalması veya çoğalması bakımından birbirinden ayrılır. İşte İbn Sînâ için bireylerin birbirlerinden ayrışmasını sağlayan yer burasıdır. Ancak bu ayrışmayı sağlayan bireyin kendine özgü olması, "kendinde mahiyetin onda bulunuşu" itibarı dışında dikkate alınamayacağı için bireyliğin dıştaki gerçekliğini garanti altına almayı amaçlayan bir cevap olsa da bireyin kendiliğine ilişkin bir bilgi vermemektedir.

İbn Sînâ kendinde olması bakımından mahiyet ile mahiyetin o şeyde bulunması açısından ele alınmasını, kendinde mahiyetin belirsiz; bir şeyde bulunan mahiyetin ise arazlara işaret vasıtasıyla belirlenmiş oluşu yönünden ayırır. Buradaki ayrışmanın "kendinde mahiyet olması bakımından işarete konu olma" üzerinden gerçekleşebileceğine ilişkin ihtimali ise dışarıda bırakarak cevap verir:

"…O insanlık [mahiyeti] adeta işaret edilen veya çokluk bulunmayan bir şey yapılırsa belirsiz olmaz. Bu durumda 'insanlık oluşu yönünden' sözümüz konunun bir parçası olmaz. Çünkü 'insanlık oluşu yönünden olan insanlık' denildiğinde belirsizlik geri döner. 'İnsanlık oluşu yönünden olan o insanlık' denildiğinde ise ona işaret edilmiş ve böylelikle insanlığa ilave [olmuş] olur.
Bunu hoş görmemiz halinde sorunun iki tarafı da insanlıktan olumsuzlanır ve kendisi veya başkası olmasının gerekliliği anlamının dışında, onun bir veya çok olarak kendisi veya başkası olması gerekmez. Bu durumda şöyle deriz: **İnsanlık kendisiyle beraber bulunan arazlar nedeniyle "başka" olmalıdır. Çünkü o, ancak arazlarla birlikte var olur. Bu takdirde insanlık, salt insanlık oluşu yönünden alınmaz**. Amr'ın insanlığı, arazlarla beraber olan insanlıktan başka olmadığından bu arazların insan veya insanlık ile onun bir parçası gibi olan lazım arazların toplamı olması yönünden Zeyd'in şahsında bir etkisi vardır ve yine kendisine mensup olmakla da insanda veya insanlıkta bir etkisi vardır."[82]

İbn Sînâ dıştaki insan bireyinde[83] bulunan mahiyetin, kendinde insanlık mahiyeti bakımından işarete konu olmadığını söyler. Zira bir bireye özgü olarak onda bulunan mahiyet ancak o bireydeki arazlar yönünden, kendisi dışındaki fertlere özgü olan mahiyetten ayrışabilir. Böyle olduğu zaman da ona "kendinde mahiyet olması bakımından işaret edilebilir" denilmez. Aksine "o şeyde bulunması bakımından falanca özellikleri almış dıştaki mahiyet" denilebilir. Amr'da veya Zeyd'te onda bulunması bakımından olan mahiyet dışında bir kendinde mahiyetten söz edilemez. Ancak kendilerine özgü arazlar onlardan soyutlandığında ve dolayısıyla Amr'da ve Zeyd'te olmaklık itibarları dikkate alınmadığında ve mahiyet anlamı bir yerde olmaya

[82] İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 176, 7-19. Başkalığın lâzım ve gayr-ı lâzım arazların mahiyete ilişmesi ile nasıl gerçekleşeceğine dair pasaj için bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât,** thk. Müctebâ ez-Zârî', Kum, Müessesetü Büstanü'l-kitâb, 2013, s. 269-270. İbn Sînâ **Kitâbu'n-Nefs**'te nefsin maddeden ayrık bir cevher oluşu ve kendi zatına ilişkin idrake sahip olması için bedenine veya herhangi bir konumda olmaya muhtaç olmadığını vurgulamak amacıyla meşhur uçan adam istiaresini ortaya koyar. Söz konusu farazî deneyi yapacak her bir insan ferdi hiçbir organını, bedeni bütünlüğünü, bir mekanda ve konumda bulunuşunu dikkate almaksızın kendisinin belirli bir insan ferdi olduğunu yani kendisi olduğunu idrak eder ve bundan şüpheye düşmez. Eğer bireyleştiren ve fertlerin birbirlerinden ayrılmasını sağlayanın maddeleri olduğundan hareketle kişinin farkettiği şeyin kendisine özgü mizâcı olduğu söylenirse bu doğru değildir. Zira kişinin sahip olduğu mizâç ancak ondan etkilenme (*infi'âl*) yoluyla idrak edilir. Kendisinden etkilenilen şey ise etkilenenden (*münfa'il*) ayrıdır. Oysa burada tek bir idrakten söz edilmektedir. Bu sebeple İbn Sînâ, kişinin kendisine özgü bu idrakinin onun maddî bulunuşuna nispet edilecek her türlü arazlardan ayrı, kişinin ta kendisi olmasına tekabül eden bir özellik (*hâsiyye*) olduğunu söyler. Burada dikkate alınacak bir kendilik, dışsallaştırılamayacak şekilde bir idrak anlamını taşımakta ve dışta bulunuş sebebiyle fertlere ilişen özelliklerden tamamen ayrı olarak, kendinde mahiyetin onda bulunuşunun o ferde özgü olmasına dair bir nispete karşılık gelmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Nefs**, s.73.

[83] İbn Sînâ dışta bulunan ve kendisine arazların iliştiği insan mahiyetini "doğal insan (*el-insânu't-tabî'î*)" olarak da isimlendirir. Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 176, 20-22.

nispet edilmediğinde anlam mutlak olarak kendinde insanlık mahiyeti olacaktır. Bu açıdan İbn Sînâ dışta olması bakımından insanın, salt kendisi olması bakımından insan değil; "insan ve bir şey" olduğunu söyler. İbn Sînâ "insan"ın her iki durumda onun parçası gibi bulunacağını söyler: Kendinde "insan" anlamı ve bir şeyde bulunan "insan" anlamı.[84] Ancak buradaki parça olma halini kavramsal analiz açısından düşünmek gerekir. Aksi halde kendinde mahiyet parça-parça ilişkisi içerisinde olacağı gibi dışta bulunan mahiyet ve onun gerekleri de iki ayrı parça gibi olacaktır ki yukarıda belirtildiği üzere bu mümkün değildir.[85] Ancak İbn Sînâ tümelin (*küllî*) bütünden (*küll*), tikelin (*cüzî*) parçadan (*cüz*) farklı oluşu ve dolayısıyla tümel-tikel ilişkisi ile bütün-parça ilişkisinin nasıl bütünüyle ayrıştığını sıraladığı kısımda tümelin doğasının altında bulunan tikellerin doğasının bir "parça"sı olarak bulunduğunu söyler:

> "…Bütünün (*küll*) doğası asla kendi parçalarından (*cüz*) bir parça olmaz, tümelin (*küllî*) doğası ise tikellerinin (*cüzî*) doğasının bir parçasıdır. Çünkü onlar ya türlerdir, bu durumda iki tümelin, yani cins ve faslın doğalarından varlık kazanırlar veya fertlerdir. Bu durumda bütün tümellerin doğalarından ve aynı zamanda maddeleriyle birlikte onları kuşatan arazların doğasından var olurlar."[86]

Kendinde mahiyet, dışta türünün bir bireyinde bulunması bakımından ona ilişenlerle eş düzey bir parça-parça ilişkisinde olmayacağına göre tümelin dışta bulunduğu tikelin bir parçası olarak bulunmasının nasıl açıklanması gerekir? Pasajda tümelin doğasının parça olarak bulunması ya türde ya da türün fertlerinde bulunması bakımından ele alınır. Tür anlamının kendisi de tümeldir ve o ancak cins ve fasıl tümellerinin doğaları ile tahakkuk eder. Burada iki tümel doğanın parça olarak bir başka tümel doğa yani türü meydana getirmesi söz konusudur ve anlaşılır bir durumdur. Burada sorunsallaştırdığımız kısım dıştaki bireyde bulunan kendinde mahiyetin -ki kendisi olmak bakımından ona başka hiçbir anlam ilişmediği gibi

---

[84] İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat),** s.177, 6-13.

[85] İbn Sînâ kendinde mahiyet olması bakımından şeylerin mahiyetlerinin dıştaki nesnelere yüklenebilmesi için onların dışta bağımsız entiteler olarak bulunmasını gerekli kılan "Canlı oluşu bakımından canlı mevcuttur, dolayısıyla o, [dışta] fertlerden ayrıktır" şeklinde ifade edilebilecek ve kökenini Platoncu tümel suret anlayışında bulan yaklaşıma ilişkin reddini bu konu üzerinden de yineler ve kendinde mahiyetin dıştaki şeylerde kendinde bulunması için, başka bir yerde bulunmasının gerekli olmadığını, dışta bulunması bakımından mahiyetin orada bulunmasını önceleyecek şekilde mutlak mahiyetin varsayılmasının mümkün olduğunu söyler. bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat),** s.178-179, 7-21.

[86] İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 186-187, 20-5.

tümellik de ilişmez- dışta bulunması bakımından nesnenin doğasının parçası olmasıdır. Nitekim buradaki parça olmak ancak dışta bulunması bakımından o bireye ilişen hâssa ve arazların da parça olması ile bir bütün oluşturur. Yukarıda da belirtildiği gibi buradaki parça olma durumunu, dışta olan bireye ilişkin ayrıştırmayı sağlayanın ancak türsel anlamın onun maddesinde tahakkuk etmesinden sonra ortaya çıkacak ilişenler olmaksızın sağlanamayacağı yönündeki bir açıklama olarak görmek gerekmektedir. Dolayısıyla dışta bulunan tümel anlam tahlile konu olduğunda kaçınılmaz olarak onun dışta diğer bireylerle ortak olduğu ve insanlık mahiyeti olarak orada bulunan anlam ile onun ilişenlerinin bir bütünü oluşturacak şekilde belirli bir bireyi verdiği açıklamada, tümelin orada bulunması tikelin doğasının bir parçası olarak yorumlanmıştır.

Kendinde mahiyetin zâtî önceliğe sahip olması ancak mahiyetin dıştaki bireylerde o bireye özgü arazların ona ilişmesini mümkün kılacak şekilde bulunması, İbn Sînâ tarafından basitin bileşiğe önceliğini andırır şekilde yorumlanır ve kendinde mahiyetin İlâhî inayetin doğrudan; mahiyetin dışta bir fert olarak arazlarla özelleşmesi ise ilâhî inayetin dolaylı olarak sonucu olduğu söylenir:

> "…Şu halde arazlarla birlikte ele alınan canlı, doğal şeydir. Zâtıyla alınan canlı ise varlığı, basitin bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan öncedir denilen doğadır; o, varlığı ilahi varlık olarak belirlenen şeydir, çünkü canlı oluşu itibariyle onun varlığının sebebi, Tanrı'nın lütfudur (*inâyet*). Canlının madde ve arazlarla birlikte bu şahıs olması ise, her ne kadar Tanrı'nın lütfuyla olsa bile tikel doğadan kaynaklanır."

Mahiyetin kendinde ve dışta bulunuşunu doğa ve doğal şey ayrımı üzerinden ele alan İbn Sînâ'ya göre arazların kendisine iliştiği haliyle dışta bulunan şeydeki mahiyet doğal şey iken; kendinde mahiyetin orada bulunmasını mümkün kılan ve bu anlamda doğal şeyde bulunmayı zâtî olarak önceleyen mahiyet ise "doğal varlıktan/şeyden önce gelen doğa"dır. İşte bu kendinde olması bakımından her bir türün mahiyeti doğrudan İlâhî inayetten gelen feyz ile varlık bulur.

Canlının belirli bir maddede ve o maddeye gelen arazlarla donanması ile belirli bir şahıs olması ise Tanrı'dan dolaylı olarak gelen ilâhî inayetin konusudur. Zira ikinci bölümde ele alındığı üzere maddede türsel sureti almaya yönelik hazırlık ve isti'dâd oluşumu, ona hareketleriyle etki eden ay-üstündeki semâvî cisimlerin ve ay-altındaki

yakın hareket verici faillerin etkisi sonucunda ortaya çıkar. Ay-altındaki hareket veren failleri de etkilemesi bakımından semâvî cisimler illiyet gereği akıllar üzerinden ilahi inayete bağlandığı için onlardan gelecek her türlü etki de dolaylı olarak üstteki ilkeye bağlanmaktadır.

Bu anlamda İbn Sînâ mahiyetin kendinde mahiyet olarak anlam itibariyle bir şeyde bulunuşu ile zât olarak bulunması arasında ayrımı yapar ve bir zât olarak mahiyetin kendinde olduğu haliyle çoğalarak bir çok şey arasında ortak olmasının mümkün olmadığını söyler:

> "Bizzat tek bir anlamın pek çok şeyde bulunması mümkün değildir. Çünkü Amr'daki insanlık, tanım anlamıyla değil zatıyla Zeyd'te de bulunsaydı mahiyeti Zeyd'e kıyasla bilinen arazların dışında kaçınılmaz olarak bu insanlığa Zeyd'teyken ilişen şeyler Amr'da iken de ilişirdi. Beyaz olmak, siyah olmak veya bilmek gibi insanın zâtında yerleşik şeylere gelince, onların insanda yerleşmesi insanı göreli olmaya muhtaç yapmaz. Çünkü insan bildiğinde, bu bilgiyle ancak bilinene nispetle görelidir. Bu ise, bilhassa cinsin türlerdeki durumu türün fertlerdeki durumu gibi olduğunda, tek bir zâtta zıtların biraraya gelmesini gerektirir ve dolayısıyla tek bir şahıs düşünen ve düşünmeyen olmakla nitelenir. Hiçbir selim fıtrat sahibi, tek bir insanlığın aynı anda Amr'ın arazları ve Zeyd'in arazları tarafından kuşatılmış olabileceğini düşünemez. Şu halde insanlığa başka herhangi bir koşul olmaksızın baktığında, bu göreliliklere kesinlikle bakmamalısın, çünkü onlar sana açıkladığımız gibidir."[87]

İbn Sînâ pasajda mahiyetin dışta bulunan şeylere nispet edilen ve böylece onlara nispetle çoğalan tek bir zât olarak bulunuşu fikrini reddeder. Eğer bir mahiyet zât olarak türün her bir ferdinde bulunsaydı mesela tek bir zât olan insanlık Zeyd'te bulunduğunda ona hangi arazlar ilişiyorsa aynıları türün bütün fertlerinde de bulunacaktı ki bu durumda türün fertlerinin bulunuşundan söz etmek mümkün olmayacaktı. Bu bağlamda İbn Sînâ dışta bulunan insan zâtına ilişen ayrılabilir arazların ona ilişmesinin, insan anlamının kendisini göreli yapmayacağını söyler. Her

[87] İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyat)**, s. 183-184, 13-3. İbn Sînâ **İşârât**'ta insan türünün bir bireyi olan Zeyd'e "O nedir?" sorusu sorulduğunda verilecek cevabın onun mahiyetini ifade eden "O insandır" olduğu; Zeyd'i kendisine özgü kılıp onu diğerlerinden ayıran araz ve lâzımların ise onun mahiyeti üzerine fazlalık olan anlamlar olduğunu söyler. İbn Sînâ Zeyd'e "O kimdir?" sorusunu yöneltmediğini özellikle vurgular. Zira o kimdir sorusu Zeyd'e ilişkin özelleşme ve belirlenim veren lâzım ve arazların mahiyetin dışta bulunuşunun gereği olarak Zeyd'e yüklenmelerine dair bir cevap olacaktır. Zeyd'te bulunan özellikler ise rahimde ve onun dışındaki etkenler dolayısıyla maddesinde gerçekleşen mizâç ve isti'dâdî hazırlık ile önce insanlık suretinin tahakkuku ile onun lâzımı olan özelliklerin ilişmesi; ardından da yine maddesel durumuna nispetle her tür arazın ilişmesi ile sonuçlanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)**, s.11, 16-20; **el-İşârât ve't-tenbîhât,** s.263-264.

bir insan ferdi bir şeyi bildiği veya herhangi bir arazla donandığı esnada, bilinen o şeye nispet edilen "bilen o insan ferdi"dir. Eğer ilişenler insan olması bakımından ona ilişmiş olsaydı insanlık mahiyetinin tahakkuk ettiği tek bir zatta birbirine zıt olan arazların ilişmesi mümkün hale gelirdi. Dolayısıyla mahiyet anlamı tek bir zât olarak bulunduğunda, bir zât olarak bulunma da ona ilişebilecek tüm arazları dikkate almayı gerektireceği için, fertlerde zât olarak bulunan mahiyet ve ona ilişen arazların tamamında o mahiyete sahip bireyler ortak olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre bu durumda iki taraflı bir imkansızlık ortaya çıkar. Zira hem mahiyete sahip olan ve her bir fertte zât olarak bulunan şey, birbirine zıt olan arazları bir arada alacaktır hem de tek bir zât olarak kendilerinde bulunan insanlık taşıdığı arazlarla donanmış bir halde olduğu için insanlığa sahip olan Amr ve Zeyd'in sahip olduğu arazlar birbirinin tıpatıp aynısı olacaktır ki diğer özellikleri farazî olarak aynı kabul edilse bile en azından işaret edilebilirliğe imkan veren mekan ve konumları açısından böyle bir şey mümkün değildir. **Tüm bu imkansızlıklardan dolayı dıştaki mahiyetin zâtî olarak tek bir anlam olarak dıştaki nesnelerde bulunması fikrinin reddedilmesi ve kendinde mahiyetin kendinde anlamı itibariyle gereklerinden ayrı düşünülmesi gerekir**.

İbn Sînâ kendinde mahiyetin her tür ilişenden ve gerekten tam olarak soyutlanmış oluşunu ele aldığı **Kitâbu'n-nefs** pasajlarında dışta bulunuşu bakımından mahiyete ilişenleri iki kategoride değerlendirir:

> "…İnsanlık tabiatı, tanımı itibariyle tek bir şey olup ona 'bu bireyde' ve 'şu birey'de mevcut olmak ilişmiştir ve böylece çoğalmıştır. İnsanlık tabiatının bu çoğalması, fertlerin insanlık tabiatı açısından değildir. Eğer onlardaki çoğalmayı zorunlu kılan şey, insanlık tabiatı olsaydı, insan sayıca tek bir kimseye yüklenmiş olarak bulunuyor olmazdı. Eğer insanlık, Zeyd'in insanlığından dolayı Zeyd'te var olsaydı, Amr'da bulunmazdı. Bu durumda, madde olması açısından insanlığa ilişenlerden (*avârız*) biri, [fertlerde] çoğalma ve [fertlere] bölünmenin bu türüdür. Madde olması açısından insanlığa aynı şekilde bu ilişenlerden başka şeyler de ilişir. O da şudur: **İnsanlık herhangi bir maddede olduğunda belirli bir nicelik, nitelik, konum ve mekânla meydana gelir. Bunların hepsi insanlık tabiatına yabancı şeylerdir.** …**İnsani suret zatı gereği kendisine ilişen bu eklentilerden birinin ilişmesini zorunlu kılıyor değildir, bilakis madde yönünden zorunlu kılıyordur. Çünkü onunla birlikte olan madde bu eklentileri kendisine eklemektedir.**"[88]

[88] İbn Sînâ, **en-Nefs**, s. 132-135; **Kategoriler (el-Mekûlât)**, s. 89-90, 6-5.

İbn Sînâ yukarıdaki pasajlar içerisinde de ele aldığımız üzere kendinde mahiyetin dışta ve zihinde olması bakımından kendisine ilişenlerden tam anlamıyla soyutlanmış ve mutlak olarak kendinde olduğunu göstermek için insanlık suretinin fertlerde tahakkuk etmesi ile çoğalmasının bizatihi insanlık sureti olamayacağını izah eder. Zira eğer çoğalma fertlerde bulunan insanlık mahiyeti sebebiyle olsaydı, o zaman insanlığın tek tek fertlere yüklenmesinden söz edilemez olurdu. Dolayısıyla tek bir fertte veya fertlerin her birinde, bizzat ferdiyeti sebebiyle insanlık sureti onda bulunuyor olamaz.

Peki bu durumda daha önce söz ettiğimiz üzere Ayşe'de veya Ali'de bulunan insanlık anlamının ona özgü olarak bulunuyor olması ve her birinde bulunuşu bakımından insanlığın ortak olmaması nasıl açıklanabilir? Zira insanlık mahiyeti dışta tek bir şey olarak bulunup da fertler arasında pay edilmiş olarak bulunuyor değildir. İbn Sînâ'nın çoğalmanın insanlık mahiyetine nispet edilemeyeceğini söylemesi, kendinde insanlık mahiyetinin dışta bulunan her bir fertte, dışta bulunmayı önceleyecek şekilde bir kendinde mahiyetin kabul edilmesi gerektiği fikri ile çelişmez. Nitekim **İbn Sînâ dıştaki fertlerde bulunan mahiyetin bulunuşunu o ferde özgü kılacak ve ona ilişen her tür özelliği mümkün kılacak şekilde bir ilk seviye ilişen vaz eder: Mahiyete ilişen "şu Ayşede" ve "bu Alide" olmak. İşte bu ilk seviyede bulunan ilişen hem bireyin o birey oluşuna özgü olmayı ele alma imkanı veren bir nispet olmakta hem de dışta bulunması bakımından o bireye türün lâzımı veya ayrılabilir arazı olması bakımından ilişecek her türlü özelliğin bireye nispet edilmesine imkan veren bir zemin olmaktadır.** Bireyin "o" oluşu ve bu bakımdan kendisi dışında bulunan her tür ferdinden ayrışmasını mümkün kılacak şekilde mahiyetin onda bulunuşu ile birlikte maddesine nicelik, nitelik, konum, mekan kategorisinden ilişen özellikler üzerinden tarif edilmesi mümkün hale gelecektir. Eğer insanlık mahiyetinin onda bulunuşundan söz edilemeseydi ilk seviyede "şu bireyde mevcut olan insanlık"tan söz edilemeyeceği gibi bireye yüklenebilecek özelliklerden de söz edilemeyecekti.

İbn Sînâ tümel doğanın tümel olarak bulunuşunun üç şekilde olduğunu açıklarken dıştaki tikellerde bulunan tümelin bulunuş tarzını anlatır ve tikel anlamın

kendisinde ortaklık bulunmayacak şekildeki tasavvurun orada bulunan tümelin çok şeye söylenmesine engel oluşturmadığını söyler:

> "[Tümel doğanın üçüncü bulunuş şekli] Varlıkta bilfiil genelliği olmayan ve yine varlıkta genellik imkanına da sahip bulunmayan, fakat her ne kadar ona eklenen başka bir şey ve anlam, onda ortaklık olmasını engellese ve onun ancak bir tane varolabileceğini gösterse bile, salt aklın tasavvurunun, onda bir ortaklığın bulunmasını reddetmediği şeydir. Doğanın kendisinin tasavvuru ile onun sayısal olarak bir olduğunun tasavvuru aynı şey değildir. **Aksine tek başına doğanın tasavvuru, onun akılda çok şeye söylenmesini engellemez. Fakat doğanın tasavvurundan öte bir anlam, aklın bunu mümkün görmesini engeller**. **Bu, tümelin mukabili olan tikel, anlamın kendisi ve tasavvuru, sayıca bir ferdin tasavvuru olandır**. Bunun örneği Zeyd olması bakımından Zeyd'in zatını vehmetmemizdir. Zeyd olması bakımından Zeyd'in hüviyetinin, gerek varlıkta gerekse de -bırakın akılda olmasını- vehimde ortak bir şey olması mümkün değildir."[89]

İbn Sînâ kendinde mahiyetin dışta bulunuşunda ve zihinde bulunuşunda ona eklenen gereklerin farklılaşmasına ilişkin açıklamasında yaptığı gibi pasajda tümel anlamın dışta mevcut olduğunda bulunuş durumunda onun bulunduğu tikelden soyutlanmasına imkan veren bir tümel anlamın orada bulunduğunu söyler. Dışta bulunan tümel doğa zihinde tasavvur edildiğinde çok şeye söylenebilen bir tümel anlam olabilir ve dışta tikelde bulunuşu bunu engellemez. Peki bizatihi dışta bir tikel olarak bulunan mesela Zeyd'in bir insan ferdi olması nasıl idrak edilir? İbn Sînâ'ya göre Zeyd'in Zeyd olarak tasavvur edilmesi durumunda onun Zeyd olmak bakımından kendisi dışında başka şeylere söylenebilmesi, başka şeylerin ona ortak olması mümkün değildir. Dışta, vehimde ve akılda Zeyd'in aynısı olan bir başka ferdin bulunması söz konusu değildir. İbn Sînâ onun biricik olarak bulunuşunun kendinde sebeplerini vermemekle birlikte bir kez dışta tikel olarak bulunan nesneye ilişkin anlamın bir oluşunun bizatihi o bulunuş ile garanti altına alındığını iddia etmektedir.

Bireyleşimin nerede ve nasıl ortaya çıktığı ve bireylerin ayrışmasının nasıl gerçekleştiğine ilişkin kritik pasaj ise şöyledir:

> "Ferdin fert olması, ancak türün gereği olan ve olmayan arazî özelliklerin (*havâssun araziyyetun lâzımetun ve ğayru lâzımetin*) türün doğasına bitişmesi ve türün doğasının, **işaret edilebilir (*müşârun ileyhâ*)** bir maddesinin belirginleşmesiyle olur. Niceliği ne

[89] İbn Sînâ, **İkinci Analitikler (Kitâbu'l-burhân)**, s.92, 6-15.

olursa olsun mâkul özelliklerin türe bitişmesi değildir. Nihayetinde bu **özelliklerde somut bir anlama işaret bulunmadığından fert, bu somut anlamla akılda varlık kazanamaz. Sen "Zeyd uzun, kâtip, denizci, şöyle şöyle" deyip de kaç nitelik sayarsan say aklında Zeyd'in fertliği belirginlik kazanmaz; aksine bu niteliklerin hepsinin toplamından oluşan anlam birden çok fertte bulunabilir**. **Ferdi ancak varlık ve somut (*şahsi*) bir anlama işaret belirginleştirir**.[90] Şöyle demen gibi: "O falanın oğludur, falan vakitte mevcuttur, uzundur ve filozoftur". Sonra o vakitte, bu sıfatlarda onun bir ortağının bulunmaması rast gelebilir. Bu rast gelmeyi daha önceden de bilebilirsin. Bu bilme, belirli bir kimseye ve belirli bir zamana işaret edilmesi gibi duyu tarafından işaret edilen tarafa yönelen bir idrakle de olur. Bu durumda Zeyd'in fertliği belirginleşir ve bu söz onun fertliğine delalet eder."[91]

Bu pasaj İbn Sînâ'nın bireyin "o birey olduğunu bilme"nin ancak onun duyumsanması, onda ortaya çıkan özelliklerin oluşturduğu bir "bütün" olarak diğerlerinden ayrıştıracak şekilde "işaret edilebilirlik" üzerinden anlaşılabileceğini söylediği en açık yerlerden birisidir. Türün doğasının gereği olan hâssalar ve doğanın gereği olmayan arazlar kendindelikleri itibarıyla bir bireye işaret etmez. Bir ferde nispetle söz konusu özelliklerin sayılması, mesela Zeyd'in sahip olduğu özelliklerin sıralanması da onun Zeyd olarak belirginlik kazanmasını sağlamaz. Zira Zeyd dışında başka bir insan ferdinin tıpatıp aynı özelliklere sahip olduğu varsayılabilir. Bu sebeple İbn Sînâ, bir ferdin o fert olarak belirginlik kazanması ve türünün kendisi dışındaki diğer fertlerinden ayrışmasının ancak onun somut anlama "işareti" ile belirginlik kazanacağını söyler. **Bir kişiye özgü olan ferdiyet, ancak onun halihazırda bulunduğu muvakkat yer/mekanına yönelecek bir "işaret" ile belirginlik kazanmaktadır**. O ferde ilişen lâzım ve lâzım olmayan özelliklerin başka birinde aynıyla bulunması ihtimali olabileceği gibi böyle şey denk gelmemiş olabilir. Ancak denk gelmiş olsa bile İbn Sînâ, işaret edilen bireydeki özelliklerin "işaret edilmesi bakımından" belirli bir zamanda, belirli bir mekanda bulunan o belirli kişiye özgü olması açısından ayrışmanın sağlandığını ve o ferdin bizzat o fert oluşunun belirginleştiğini söyler. İbn Sînâ için bireyleşimin bir bireye özgü olarak ortaya çıktığı nokta olan "belirli ancak muvakkat bir yere işaret edilebilir olma"[92] onun nesnelerin

[90] **el-İlâhiyyât**'taki müfret tikel açıklaması için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyât),** s. 173, 7-9.
[91] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 63, 5-19.
[92] İbn Sînâ belirli bir süre bulunan ve varlığını devam ettiren şeylere ilişkin önermeleri "zorunlu olmayan sürekli önerme" kapsamında değerlendirir. Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)**, s.31, 17-22.

bireyleşimini bir yanıyla doğa ve nesne teorisine diğer yanıyla da bireylere ilişkin bilginin statüsüne dair olması bakımından kesin/burhânî bilgi açısından ele almasını sağlamaktadır. **Türün doğasına ilişkin bilginin ancak ona işaret edilmesinin ardından fark edilmesi ise bireyleşime ilişkin açıklamanın, dışta işaret edilebilir bir türün ferdi üzerinden ele alınabileceğine yönelik yaklaşımın temelini oluşturur**.[93]

Meselenin epistemolojik yönü de değişime konu olan, özellikler bütünüyle donanmış olan bireye ilişkin kesin bilginin ve dolayısıyla bireye dair değişmez bir tanıma erişmenin imkansız olması üzerinden ele alınır. Birey ancak "işaret" yoluyla belirginleşir ve bu işaretin imkan verdiği ölçüde onun tarifi yapılır. Bu epistemolojik kısıt aynı zamanda bireyin kendine özdeş bireyliği ve onu diğerlerinden ayrıştıran anlamın, duyu algıları dışarıda bırakıldığında bilinemeyeceği kabulüne yol açmakta ve dolayısıyla İbn Sînâcı anlamda dışta duyu algılarından bağımsız olarak bulunan gerçekliğe ilişkin bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Yukarıda işaret edildiği üzere kendinde mahiyetin x bireyinde bulunmasının ona ilişen arazlar ile o bireye özgü olduğunun kabul edilmesi, bireyleşimi özelliklerin üstünde, onlara da imkan verecek şekilde açıklamayı sağlamaktadır. Mahiyetin dışta gerekler ve arazlarla birlikte olması ve bireyleşimi verenin de tam olarak bu toplam olması, dıştaki nesnede biricik olan kendindeliğin o bireye özgülüğünün ve ayrışmasının garantisi olmaktadır.

3.4.2. Yüklemleme Meselesi Bağlamında Bireyleşim: Arazlar Bireye Nasıl Yüklenir?

Bu bölümde temel mesele ise arazların bireye yüklenmesi sonucunda bireylik anlamının nasıl elde edildiğinin ortaya konulmasıdır.

İbn Sînâ tümelin tikele yüklemlenmesine ilişkin en sarih açıklamalarını **el-Medhâl**'de yapar. Basit lafızları ele alırken İbn Sînâ onların tümel ve tikel olarak ikiye ayrıldığını söyler. Tikel lafızların anlamlarına dair bir araştırma yürütmediğini zira

[93] İbn Sînâ bu durumu türün doğası ile cinsin doğasının nasıl ayrıştığına ilişkin açıklamayı verdiği İlâhiyat pasajında ele alır. Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyât)**, s. 192-193, 20-13.

tikel lafızların sonsuz olduğu için kuşatılamayacağını belirtir. Haddizatında tikel lafızlar sonlu olsalar dahî, onlara ilişkin bir bilgi felsefî yetkinleşmeyi sağlamayacağından veya felsefede amaçlanan gayeye ulaştırmayacağından onlar araştırmanın konusu olamazlar. Dolayısıyla lafızlar bahsinde tümel lafızların bilgisi amaçlanmaktadır. Ancak tümel bir lafzın tümel olabilmesi için dışta veya zihinde yüklendiği tikellere nispetinin bulunması gerekmektedir.[94] Yüklemleme meselesine geçmeden önce İbn Sînâ, tekil tümel lafızların tikele nasıl yükleneceğini belirginleştirmek amacıyla şeyin mahiyetine delalet eden zâtî tümel ile arazî tümeli ayrıştırır. Buradaki ayrışmayı veren şey ise zâtînin, cevherin varlığına değil cevherin mahiyetine delalet eden olmasıdır.

İbn Sînâ basit varlıklarda şeyin zatının onun varlığından ibaret olan tek bir anlamdan oluştuğunu söyler. Bunun dışında madde ve suretten bileşik mevcutlarda ise, şeyin varlığının hakikati/zâtı, bir araya geldiğinde o şeyin mahiyetini oluşturan anlamlardan meydana gelmektedir. Mesela insanın zatına ilişkin anlam; onun cevher olması, uzunluk, genişlik ve derinliğinin varsayıldığı bir uzama (*imtidâd*) ve beslenen, iç ve dış idrak güçlerine ve iradeli harekete sahip; akledilirleri idrak edip sanatları öğrenip öğretme melekesi bulunan bir nefse sahip olmasını gerektirir. Tüm bunların bir araya gelmesinden oluşan bütünlük, tek bir zattır ki o da insanın zatıdır. Dışta bulunması itibariyle ise insana başka anlamlar ve sebepleri ortaya çıkartan arazlar ilişir. Bireyleşme ve ayrışmanın ortaya çıktığı nokta da burasıdır. Farklı farklı insan fertleri tarafından taşınan çeşitli arazlar, insan fertlerinin birbirlerinden ayrışmasını sağlar. Türe özgü hassâlar dışında kalan bu genel arazların hiçbiri ferdin dışta bulunuşu için zorunlu bir anlam değildir. Dolayısıyla aynı ferdin şuan olduğundan daha farklı arazlar taşıması mümkündür. Mesela bir insan uzun boylu ve esmer tenli olabilir. Bu insan ferdi var olduğu devam ettiği müddetçe bu niteliklerini maddesi itibariyle taşımaya devam eder. Ancak bu arazî niteliklerin tam tersi olması durumunda -mesela kısa boylu ve beyaz tenli olması- zâtı itibariyle ferdin ortadan kalkması gerekmez. Tam aksine bunların hepsi bireyin zat olarak dışta tahakkuku sonrasında ona ilişen durumlardır ve varlıkları bireyin mevcudiyetine bağlıdır. Dolayısıyla bireyin varlığının hakikati, insanlık mahiyetidir (*ve-innemâ tekûnu hakîkatu vücûdihî bi'l-*

[94] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 21, 9-15.

insâniyyeti). Dışta tahakkuk eden her bir insan mahiyetine ise o insanda bulunması itibariyle niceliksel ve niteliksel arazlar ilişir. Bireyden bireye farklılık gösteren arazlar dışında, türün her bir ferdinde ortak olan hassâlar/lâzım arazlar bulunur. Bu arazların genel arazlardan farkı, fert mevcudiyetini sürdürdüğü sürece ondan ayrılmayacak olmasıdır. Mesela nâtık nefse sahip olan insan fertlerine bu nefsin bir gereği/lâzımı olarak "gülme" hassâsı ilişir. Nâtık nefs maddesine bitişerek insan olduğunda, o maddeye gülmeyi gerektiren "şaşırma" özelliği ilişir. Benzer şekilde nâtık nefsin maddeye bitişmesi ile onun bir gereği olarak utanma, ağlama, haset etme, yazı yazabilmeye yönelik isti'dâd, bilgi öğrenebilme gibi arazlar ilişir. Tüm bu lâzım arazlar, düşünen nefsin maddesine bitişerek dışta tahakkuk etmesi ile birlikte onun gereği olarak ortaya çıkar.[95]

İnsanın zatının onun mahiyeti olduğunu söyleyen İbn Sînâ, zâtî ve arazî tümelleri ayrıştırıp açıklamadan önce zat ve zâtî arasında ayrım yapar ve özellikle zâtî lafzında kendisine gelinceye kadar mevcut olan kavram karmaşasını açıklığa kavuşturur. Onun bunu yapmasına imkan veren şey ise, mahiyete ilişkin ayrıntılı kavrayışıdır. Nitekim kendinde mahiyetin ve ona dışta ve zihinde bulunuşu itibariyle ilişenlerin ne olduğunun anlaşılması da kendinde mahiyete delalet eden ve etmeyenin ayrıştırılmasına bağlıdır.

Zat ve zâtî arasındaki temel ayrım şudur: Tümel lafızlar, bir şeyin veya şeylerin **hakikatine delalet etmesi bakımından mahiyete delalet eden lafızlar** ve **mahiyete delalet etmeyen lafızlar** olarak ikiye ayrılır. **Mahiyete delalet etmeyen zâtî lafzın temel özelliği, varlığı bakımından zattan önce gelmesi ve tek başına mahiyete delalet edememesidir**. Bu anlamda zâtî lafız mahiyetin parçası olmakta ve tek başına mahiyetin bütününe delalet etmemektedir. Düşünen ve canlı lafızları ayrı ayrı dikkate alındığında bunlardan her biri insanlık mahiyetini oluşturan parçalar olması itibariyle mahiyete delalet etmeyen zâtîler konumundadır. Nitekim İbn Sînâ zâtî lafzına en uygun olan anlamın, mahiyeti kuran anlamları içermesi olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ bunu şu pasajda mahiyete delalet eden zâtî ile mahiyete delâlet etmeyen zâtî anlamını insan örneği üzerinden oldukça açık bir şekilde ifade eder:

[95] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 22-23, 1-5.

> "Mahiyete delalet eden lâfız zâtî olamaz. Bu bakımdan **insan, insan için zâtî değildir. Fakat canlı ve düşünen, insan için zâtîdir**. İnsan, insan olmak bakımından insan için zâtî değilse aksine tek tek fertler için zâtî ise bu durumda insanın zâtîlik nispeti ya ferdin mahiyetinin hakikatinedir ve bu da aynı şekilde insandır; ya da insanın somutlaştığı bütündür ve dolayısıyla bütünün tamamı değil bütün olmak bakımından bütünün kendisinden oluştuğu şeyin bir parçasıdır. Bu durumda tek tek fertler için yalnızca düşünen, canlı, insan ve benzerleri zâtî olmamaktadır. Aksine ferdin rengi, kısa oluşu, falanın oğlu oluşu ve bunun gibi arazî şeyler de zâtî olabilmektedir. Çünkü bunlar bütünü oluşturan parçalardır. Bu takdirde bir ferdin zâtîsi olması bakımından insan, ancak bunun sahip olduğuna sahiptir."[96]

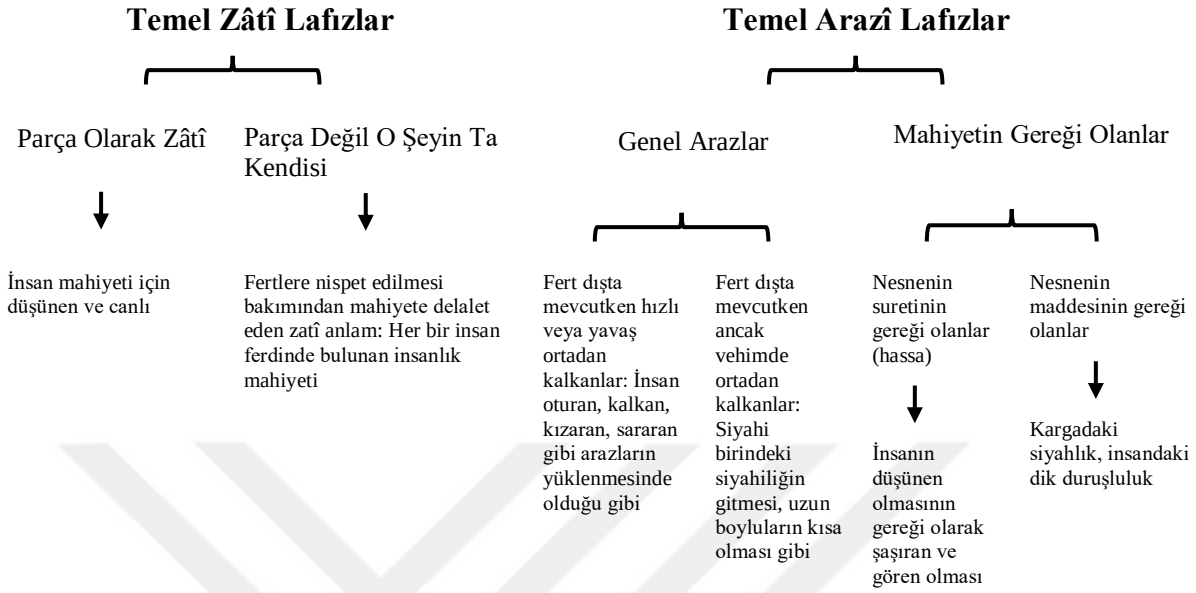
Bu pasajdaki kritik ayrım insan lafzının mahiyete delalet etmesi itibariyle zâtın ta kendisi olduğu, bu sebeple zâtî olmadığı; mahiyeti oluşturan parçalar olarak canlı ve düşünen'in ise insan mahiyeti için zâtî lafızlar olduğudur. Peki insan fertlerinde bulunan zâtî insan anlamı, orada ne şekilde bulunacaktır? Onun bir parça olarak bulunduğu söylenebilir mi? İbn Sînâ burada iki ihtimali serimler: ***(1)*** İnsanın zâtî olarak bulunuşu doğrudan ferdin mahiyetinin hakikatine dairdir. Bu da onun insan olması ile örtüşür. ***(2)*** İkinci durumda ise dışta meydana gelen insana ilişen durumları da kapsayan bir bütüne delalet eder. Bu durumda ferde nispet edilen zâtî insan anlamı, mahiyet ile özdeş değildir. Mahiyete ilişen diğer şeylerle birlikte bütünün bir parçasını oluşturmaktadır. Eğer öyleyse dışta tahakkuk eden insan ferdine sureti veya maddesi gereği ilişen lâzım ve genel arazların tamamı zâtî kapsamına girecektir. Zira zâtî ve arazîler bütünü oluşturan parçalar olmaktadır.

İbn Sînâ insan fertlerine delalet etmesi bakımından insanın zâtî oluşunun onlardaki mahiyete özdeş olduğunu ve dolayısıyla parça olarak bulunmadığını kabul eder ve neden ikinci şıkkın olamayacağını ispat eder. Mahiyete ilişen şeyleri dışarıda bırakacak ve mahiyete delalet etsin veya etmesin zâtî tümel anlamın ne olduğuna ilişkin açıklama şöyledir: Tümel lafzın delalette bulunduğu tikele nispetinin ortadan kalktığı varsayıldığında, o tikelin varlığı da ortadan kalkıyorsa ve bunun sebebi bizatihi o tümel anlamın nispet edilmemesi ise, o anlam şeyin zatının hakikatini veren ve doğrudan hakikat ile örtüşen olsun veya o mahiyeti oluşturan parçalar olsun her ikisi de tümel zâtî lafız olmaktadır. Anlaşılacağı üzere bunlardan ilki insan fertlerine nispet edilmesi bakımından zâtî tümel olan insan anlamıdır ve mahiyete karşılık gelir. İkincisi ise mahiyete değil mahiyetin parçası olmaya nispet edilir. Düşünen ve canlı

[96] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 23-24, 6-10.

böylesi tümel zâtî lafızdır. Her biri tek tek mahiyetin parçası oldukları için mahiyete değil; onun parçası olmaya nispet edilirler.[97] Ancak tümel lafzın delalette bulunduğu tikele nispeti ortadan kalksa da o tikel var olmaya devam ediyorsa veya tikel var olduğu müddetçe ondan ayrılmayan, o nispetin ortadan kalkması kendisi sebebiyle değil de kendisinin gereği olduğu başka bir anlamın ortadan kalması sebebiyle oluyorsa bu durumda bu, **tümel arazî lafız** olmaktadır. Tümel arazî lafızlar ise bulunma ve ortadan kalkma keyfiyetlerine göre çeşitlilik arz eder. Dışta bulunuşu itibariyle tikelden kalkan oturma, kalkma, kızarma gibi hızla gelip geçen şeyler veya gençliğin zevali gibi uzun süreye yayılan ortadan kalkmalar böyledir. Dışta değil ancak vehimde ortadan kalkan arazlar ise siyahîdeki siyahlık arazıdır. Tikel bulunduğu müddetçe ondan ayrılmayan arazî lafızlar ise insanda bulunan şaşırma ve gülme hassâsıdır. İnsan dışta var olmaya devam ettiği müddetçe her iki özelliğin de var olması gerekir. Onların ortadan kalkması ise ancak insan anlamının ortadan kalkması sebebiyle olacaktır.[98] Görüleceği üzere öncelikle İbn Sînâ, insan fertlerine delalet etmesi bakımından tümel zâtî anlam ile insanın mahiyetinin bir parçası olması bakımından zâtî olan ancak mahiyete delalet etmeyen tümeli ayrıştırdı. Dışta fertler için zâtî olan mahiyetin, dışta bulunuş itibariyle fertlere ilişen genel ve lâzım arazlarla birlikte bütünü oluşturan bir parça olma ihtimalini sorguladı. Ancak **genel ve lâzım arazların, şeyin "ne olduğu" sorusunun sebebi olamayacağından hareketle onların neden zâtî olamayacaklarını ortaya koydu. Dolayısıyla mahiyetin dışta bulunması bakımından parça olup arazlarla tamamlanan bir bütün oluşunu reddetti.** Bu durumda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

[97] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 24, 11-20.
[98] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 24-25, 21-10. Tekil tümel lafız ve tekil tikel lafız, zâtî ve arazî yüklemleme meselesinin **el-Medhâl**'deki anlatımı takip eden başka bir aktarımı için bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)**, s. 5-9.



3.İbn Sînâ'nın zâtî ve arazî lafızlar taksimi

Tabloya bakılacak olursa canlı, düşünen gibi mahiyetin parçaları olan zâtî ve mahiyete delalet eden insan anlamının dıştaki fertlere nispeti ile arazların fertlere nispeti arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Temel ayrım noktası zâtîlere dair her iki nispetin ortadan kalkması sebebiyle ferdin ortadan kalkması ancak arazların fertlere nispeti sebebiyle ferdin ortadan kalkmamasıdır. Genel arazlarda görüleceği üzere onlardan bir kısmı ortadan kalkabilir; mahiyetin dışta tahakkuku gereği ona ilişen lazım arazlar/hassâlar ise suret fert dışta bulunduğu müddetçe ondan ayrılmaz.[99] İbn Sînâ **İşârât**'ta hâssaların en üstününün türünün bütün fertlerini kuşatan, sadece o türe özgü olup türün fertleri dışta bulunduğu müddetçe onlardan ayrılmayanlar olduğunu söyler. **Nesnenin tarifi yapılırken dışta en görünür ve açık olarak bulunan hâssa tarif için en yararlı olan özelliktir**. Mesela insanın gülen hâssasına sahip olması gibi. Dışta kolayca görülebilir bir tezahür olduğu için gülme, insanın gereği olarak tespit edilebilir. Yalnızca bir türe özgü olmayan özellikler yüklendikleri şeye göre kimi zaman hâssa olurken kimi zaman genel araz olabilir. Mesela yürümek ve yemek

[99] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 25, 11-18.

yemek, herhangi türlerin türüne özgü bir hâssa değildir; canlı olmanın hâssasıdır. Oysa bulunduğu tür için yürümek ve yemek yemek genel arazlar kapsamındadır.[100]

İbn Sînâ yaptığı ayrıntılı analizin sonucunda mahiyetin parçaları olması bakımından mahiyete delalet etmeyen cins ve faslı ve onların bir araya gelmesinden oluşan türü, başka bir ayrıma tâbî tutar ve bu sefer genel mahiyet-özel mahiyet ve mahiyetin dışta bulunuşu bakımından her birini ayrıştırır:

> "…Bu açıklığa kavuşunca şöyle deriz: Mahiyete delalet eden zâtîye 'o nedir'in cevabında söylenen' denir. Varlığa delalet eden zâtîye ise 'o zâtında hangi şeydir veya o hangisidir sorusunun cevabında söylenen' denir. Arazîye gelince bu, bazen yüklendiği doğaya özgü olur ve başkasına ilişmez. İnsana ilişen gülen ve yazan vasıfları gibi. Buna **hassâ** denir. Bazen hem yüklendiği doğaya hem de başkasına ilişir. İnsan ve başkasına ilişen ak niteliği gibi. Buna **genel araz** (*arazun âmmun*) adı verilir. Şu halde tümel zâtî olan her lafız, **ya daha genel mahiyete** (*mâhiyyetun ea'mm*) **delalet eder ve cins** adını alır; ya daha özel mahiyete (*mâhiyyetun ehassun*) delalet eder ve **tür** (*nev'*) adını alır; ya da bir varlığa delalet eder ve **fasıl** adını alır. Tümel arazî lafız ise ya yüklendiği doğaya özgü olur ve **hassâ** adını alır ya da yüklendiği doğa ile başkası arasında ortak bir vasıf olur ve genel araz adını alır."[101]

Pasajda görüleceği üzere tümel zâtî lafız olan cins, "o nedir sorusunun cevabında söylenen" olması bakımından genel mahiyete delalet etmektedir. Burada genel mahiyetten kasıt, türsel olarak belirginlik kazanmamış olmaya karşılık gelir. Nitekim belirginlik kazanarak özelleşmiş olan ise özel mahiyete delalet eder ve ona tür denilir. Türleşmeyi ve dolayısıyla ayrışmayı sağlayarak varlıkta "o hangi şeydir?" sorusunun cevabında söylenen ise fasıldır. Fasıl olmaksızın mahiyetin tamamlanmasından, dolayısıyla özel mahiyetin ve türlüğün ortaya çıkışından söz edilemez. Bu sebeple İbn Sînâ faslın varlığa (*inniyyet*) delalet eden ve "o zâtında hangi şeydir veya o hangisidir sorusunun cevabında söylenen şey" olduğunu belirterek, türün/özel mahiyetin dıştaki fertlerine yüklenebilmesi için faslın, ayırt edici tahakkukuna ihtiyaç olduğunu ortaya koyar.

İbn Sînâ zâtî ve arazînin anlamlarına ve onların birbirinden nasıl ayrıştığına dair Porphyry ve sonrasında yapılan tariflerin bu iki lafzın anlamını vermemesi sebebiyle onları eleştirmekte ve işaret edilen tariflerin eksikliğini gösterecek bir tasnif

[100] İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)**, s. 15, 1-14.
[101] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 38, 9-18.

yapmaktadır. Konu bağlamında bizim için önemli olan kısım, zâtî ve arazî ayrışmasını vermesinin yanı sıra şeye arazî olarak ilişenlerin farklılığının açıklanması ve böylelikle daha önceden yapılan tariflerdeki boşlukların giderilmesidir.

İbn Sînâ'nın eleştirdiği tarifler şunlardır: "Zâtî kâim kılandır; arazî ise kâim kılmayandır" ve "Zâtî, şey var olduğu sürece ortadan kalkması düşünülemeyendir; arazî ise şey varlığını sürdürürken ortadan kalkması düşünülebilendir". Oysa yukarıda İbn Sînâ'nın yaptığı taksimde de görüleceği üzere zâtînin kaim kılan olarak tarif edilmesi, zâtî olarak söylenenlerin tamamını kuşatmamaktadır. Zira fertlere nispet edilmesi açısından zatî anlam mahiyete delalet ediyorken; mahiyeti kaim kılan parçaları olan zâtîler ise -parça oldukları için- mahiyete delalet etmez. Dolayısıyla zâtîlerin tamamı "kâim kılan" yani mahiyetin kurucu unsuru değildir. Buradaki "Zâtî kâim kılandır" tarifi sadece mahiyete delâlet eden zâtîleri kapsamaktadır.[102] Diğer tarifte ise arazî'nin şey varlığını devam ettirirken ortadan kalkması düşünülebilen olması, arazî anlamını kapsayan şeylerin tamamı ile örtüşmemekte; arazların düşüncede ve varlıkta ortadan kalkmaları ayrımını ıskaladığı gibi; ortadan kalkması düşünülmeyen lâzımları dışarıda bırakmaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ'nın kendinde

[102] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 26, 4-10. İbn Sînâ'dan önce zâtî ve arazîlerin ayrıştırılması ve tanımlanması bakımından kabul görmüş bu tarifler Porfiryus tarafından **Kategoriler** s.95-21-24'te yapılmıştır. "Zâtî kaim kılandır; arazî ise kaim kılmayandır" tarifindeki ayrım Porfiryus'un **Isagoge**'si üzerine şerh yazan Ammonius ve Elias tarafından da sürdürülmüştür. Ayrıca Kindî de **Fî Felsefetü'l-ûlâ** s.43.8-17'de zâtî ve arazîyi bu şekilde ayrıştırır. Bkz. Ammonius, **In Isagoge**, s.60-7-16; Elias, **In Isagoge**, ss. 35.14-36.10; Kindî, **Fî'l-felsefetü'l-ûlâ** s.43.8-17'den aktaran Vincenzo, **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge (Commentary**), s. 294-295**.** "Zâtî şey var olduğu sürece ortadan kalması düşünülemeyendir; arazî ise şey varlığını sürdürürken ortadan kalması düşülebilendir" şeklindeki ayrım da Porfiryus'un **Isagoge** ss.12.24-13.3'ünde yer alır. Porfiryus dışta bulunan şeyden ayrılmayan arazların bulunduğuna yönelik muhtemel itiraza cevaben mesela dışarıda bir kuzgunun beyaz olmasının düşülemeyeceğini ancak bunun en azından zihinde ayrılabileceğini söyleyerek cevap verir. Bu kısım İbn Sînâ'nın tevehhümde ayrılabilse de dışta ayrışması mümkün olmayan arazlar kapsamına girmekte ancak nesneden ayrılması mümkün olmayan hassâları yine dışarıda bırakan bir ayrım olmaktadır. Porfiryus'un arazın dışta ayrılabilir olan ve sadece zihinde ayrılabilir olan şeklinde yapılan ayrım ve bu ikinci tarif de Ammonius, Elias ve David tarafından sürdürülmüştür. Porfiryus, **Isagoge** ss.12.24-13.3; Ammonius, **In Isagoge**, s.111.7-18; Elias, **In Isagoge**, ss. 91.27-92.6; David, **In Isagoge**, s. 205.14-28'den aktaran Vincenzo, **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge (Commentary**), s. 296. Söz konusu tarif ve zâtî arazî ayrımının Bağdat Meşşâileri tarafından sürdürüldüğü pasajlar için bkz. İbn Tayyib, **Tefsîrû'l-kitâb İsâguci li-Furfiriyûs**, s.139.11-14; Yahya bin Adî, **On Fire and Heat**, s.247'den aktaran Vincenzo, **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge (Commentary**), s. 296-297. İbn Sînâ **Kitâbu'l-Burhân**'da karganın maddesine bağlı olarak ortaya çıkan ve o var olduğu sürece ayrılmaksızın bulunan "karalık" niteliğinin ilk önce tecrübe ve tümevarımla (**istikrâ'**) kargaya söylendiğini; karalığın onda bulunuşuna ilişkin kesin bilginin ise ancak onda bulunan zâtî mizâcın (*mizâcen zâtiyyen*) ve ona yönelik gelen suretin karganın tüylerinin kara olmasının sebebi olduğu bilindiğinde "Bütün kargalar karadır" ifadesinde kargalara yüklenen karalık yükleminin kesinlik kazanacağını söyler. bkz. İbn Sînâ, **İkinci Analitikler (Kitâbu'l-Burhân)**, s. 34, 19-21.

mahiyet ile dışta mahiyet ve zihinde bulunması bakımından mahiyete ilişen arazların lâzımlar, hassâ ve genel arazlar olarak ayrıştırmasının verdiği belirginlik sağlanamamış olmaktadır. Yukarıda yapılan ayrıntılı zâtî ve arazî tasnifine uygun bir biçimde İbn Sînâ zâtî ve arazîleri şöyle ayrıştırır ve söz konusu tariflerin eksikliğini ortaya koyar:

> "…Bundan senin için ortaya çıkmaktadır ki bir kısım sıfatların varlıkta olumsuzlanması mümkün iken; bir kısım sıfatların varlıkta değil tevehhümde olumsuzlanması mümkündür. Bir kısım sıfatların mutlak olarak tevehhümde olumsuzlanması mümkündür. Bir kısım sıfatların ise hiçbir şekilde olumsuzlanması mümkün değildir. Bu sıfatlar ilişenlerdir (*ârız*). Bir kısım sıfatların da olumsuzlanması mümkün değildir. Bunlar ise zâtîlerdir. Fakat bunun ilişenden ayrışması şu şekildedir: Zihin, zâtînin zâtîsi olduğu şeyin, zâtînin sübutundan önce sübutunu zorunlu kılmaz, tersine bazen zâtînin sübutunun daha önce olmasını zorunlu kılar. Oysa araz, zorunlu olsa ve iliştiği şeyden ayrılmasa bile iliştiği şeyden önce gelir."[103]

İbn Sînâ pasajda zâtî ve arazîleri sıfat olarak isimlendirmekte ve buna göre yukarıda yaptığı tasnifi belirginleştiren ve mevcut tariflerin eksiklerini gösteren ikinci bir tasnif yapmaktadır. Buna göre arazların ilişmesi ve ortadan kalkmasının vehimde ve dış varlıkta bulunmaları şeklinde iki itibarı vardır. Varlıkta olumsuzlanması mümkün olan arazlar, nesnelere ilişip uzun süreli kalan veya kısa süre sonra ortadan kalkan kızarmak, sararmak, oturmak, kalkmak gibi genel arazlardır. Varlıkta değil ancak tevehhümde olumsuzlanabilen sıfatlar ise, siyâhî birinin siyahlığının gidip beyazlaşması veya kısa boylu birinin uzaması gibi örnekler üzerinden anlaşılabilir. Bunlar dışta bulunan şeye maddesi itibariyle ilişip ondan ayrılmayan gereklerdir, ancak öyle değil de tam zıddı olacak şekilde meydana gelmesi mümkün idi fakat halihazırda siyah veya kısa olarak mevcut olmaktadır ve mevcudiyeti devam ettiği sürece -suni müdahaleler dışında- öyle olmaya devam edecektir.

Mutlak olarak sadece zihinde olumsuzlanması mümkün olan sıfatlar ise, dışta varlığının bulunmasının mümkün olmadığı sıfatlardır. Mesela zihinde üçgenin iki açısının, iki dik kenarından daha küçük olması veya bir mevcut ferdinin

[103] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 29, 19-24.

bedeni olmaksızın dışta var olduğunun düşünülmesi gibi. Böylesi özellikler taşıyan varlıklar dışta mevcut değildir ancak zihinde onların varlığı düşünülebilir. Hiçbir şekilde olumsuzlanması mümkün olmayan sıfatlar ise mahiyetin gereği (*lâzım*) olarak şeye ilişen türe özgü ayırt edici özellikler anlamındaki hassâlardır. İnsanın düşünen canlı olması sebebiyle şaşıran ve gülen olmasıdır. Varlıkta da vehimde de olumsuzlanması mümkün olmayan bu lâzımların, zâtîlerden ayrışması ise onların zâtîlerin sübutundan sonra var olmasının zorunlu olması ile açıklanır. Zira lâzım olsa ve bulunduğu şeyden ayrılmasa bile arazlar, iliştiği şeyden "sonra" meydana gelir.

Yukarıda geçtiği üzere İbn Sînâ, mahiyete delalet eden ve mahiyete delalet etmeyen zâtîleri ayrıştırmıştı. Bu bağlamda mahiyete delalet eden zâtîler iki kısımda değerlendirilir: ***(1)*** ya zâtîler, tek bir şeyin veya zâtî olarak farklılaşmayan şeylere delalet eder. ***(2)*** ya da zatları "zâtî bir farklılıkla ayrışan" şeylere delalet ederler. Birinci şıktaki tek bir şey, türü şahsına münhasır olan güneş gibi şeyler için geçerlidir. Zâtî olarak farklılaşmayan ancak çok şeye yüklenebilen ise farklı farklı insan fertlerine söylenen "insan" lafzıdır. İnsan olmak bakımından her birinde bulunan insan anlamı ortaktır ve herhangi bir farklılaşma yoktur. İkinci şıkka verilecek örnek ise öküz, eşek, at v.s mevcutlara söylenen "hayvan/canlı" lafzıdır. Zira onlar alt türleri bakımından ayrışan ancak "Bu şeyler nedir?" diye sorulduğunda "Bunlar hayvandır" cevabının eşit bir şekilde söylenebileceği bir ortaklığa sahiptir. İbn Sînâ bu iki yön arasındaki farkı şöyle açıklar: Birinci kısımda ister türünde tek bir ferde yüklensin isterse de türün bütün fertlerine yüklensin o fertlerin her birinin tek tek mahiyetine ve fertlerin toplamının mahiyetine herhangi bir farklılaşma olmaksızın delalet eder. Mesela insan lafzı Ayşe ve Ali'nin zâtî hakikatinin tamamına delalet eder. **Ayşe ve Ali'yi farklılaştıran ve onların her birini kendisine özgü kılan ise arazî niteliklerdir. İbn Sînâ'nın tabiriyle bu arazî nitelikler "zâtî hakikatin dışına taşmakta ve ona "fazla" gelmektedir.** İkinci kısımda ise salt hayvan olma; öküz, at, eşek gibi iradeli hareket eden canlı olmakla ortaklık sağladığı gibi onların alt türlerine dair bir belirginlik vermez. Veya insanın attan ayrılması için hayvaniyet/canlılık, onların mahiyetine delalet etmez; ancak mahiyete delalet eden bir parçadır. Canlılığın mahiyete delalet eden bir anlamın parçası olması ise ona eklenen zâtî faslı gerektirir.[104]

[104] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 34-35, 4-6.

İbn Sînâ hâssa ve arazların bireye nasıl yükleneceği ve bu yüklemlemenin "işaret edilebilirlik" üzerinden bilinebileceğine dair en sarih açıklamasını türün anlamına ilişkin bir pasajdan ibaret olan oldukça kısa beşinci fasılda yapar:

> "Tür, hem varlıkta hem de akılda gerçekleşmiş doğadır. Çünkü cinsin mahiyeti cinsi var kılan şeylerle varlık kazandığı için, **aklın bundan sonra yapması gereken onu yalnızca işaretle bilmesidir** ve söz konusu doğa, türlerin türü olarak varlık kazandıktan sonra onun bilinmesinde "işaret"ten başka bir şey talep etmemesidir. Bu durumda da türe, işaret edilen doğanın kendileriyle belirginleştiği hâssa ve arazlardan lazım olanlar ilişir. O hâssa ve arazlar ya kesinlikle zâtta bir anlam olmaksızın yalnızca göreliliklerdir. Bu görelilikler ise, yalın şeylerin ve arazların özel varlıklarına ilişen şeylerdir. Çünkü bunların somut bir varlık kazanması, konularına yüklem olmalarıyladır ve konuyla somutlaşmaları da doğal suretler -örneğin ateş sureti- gibi dolaylıdır. Veya onlar göreliler üzerine ilave hallerdir. **Ancak bunların bir kısmının**, söz konusu işaret edilenden kalktığı düşünülse, diğerlerinden başka olan bu işaret edilenin, mevcut olmaması hatta onun gereği olan başkalığı yönünde fesada uğramış olması gerekir. **Bir kısmının ise** kalktığı düşünülse, bundan ne onun mahiyetinin varlık kazandıktan sonra ortadan kalkması ne de özelleştikten sonra zatının fesada uğraması gerekir; ancak onun diğerlerinden başkalığı ve farklılığı, fesada uğramaksızın diğer bir başkalığa dönüşmüştür. Fakat kimi zaman biz bunu anlamakta zorlanırız ve bu, tam olarak belirginlik kazanmaz. Ama **biz, bildiklerimizden değil; durumun gerçekte nasıl olduğundan söz ediyoruz**."[105]

Pasaj türün hakikati ve ona ilişkin bilginin imkanından türleşme-bireyleşim ilişkisinin nerede ortaya çıktığına, işaret edilebilirlik açısından tür ve bireyleşim anlamında bir ayrışmanın yapılıp yapılmayacağına, dışta tahakkuk etmiş bireyin ayrılabilir ve ayrılamaz özelliklerinin onun zâtına nispetine uzanan çok zengin imalar barındırmaktadır.

Türü cins anlamından ayıran temel nokta onun hem dışta hem de akılda gerçekleşmiş olmasıdır. Türün türü yani en alt ve özelleşmiş anlamdaki tür dışta varlık kazandığında o ancak "işaret edilerek" bilinmektedir. İşte bu noktada dışta tahakkuk etmiş haliyle işaret edilen türsel doğanın kendileriyle belirginlik kazandığı hâssa ve araz olan gerekler/lâzımlar ilişir. Böylelikle dışta bulunan türsel anlam ile bireyleşim özdeş olarak kabul edilmektedir.

[105] İbn Sînâ, **Metafizik I (el-İlâhiyyât)**, s. 202, 1-18.

Türün dışta bulunuşu sebebiyle işaret edilebilir ve bilinebilir olmasına yönelik içeriği oluşturan ve bu bağlamda da bireyleşimin ortaya çıktığı zemin olan hâssa ve arazların dışta türsel anlama nasıl iliştiği ve nesne ile ona ilişenlerin aralarındaki göreliliğin mahiyeti de pasajda ele alınan bir diğer meseledir. Hâssa ve arazlardan ***1)*** bir kısmı kendi zâtında tahakkuk etmiş bir anlam olmayıp sadece bir nesneye göreli kılınmışlardır. Mesela bir nesnenin belirli bir mekana, zamana, konuma nispet edilmesi tek taraflı bir göreliliktir ve nesneye izafe edilen mekan veya zaman dışta tahakkuk etmiş bir nesnenin başka bir nesneye izafe edilmesi şeklinde izafe edilmez. Karşılıklı göreliler ise bunlardan farklıdır. Karı-koca, anne-evlat, kardeş-kardeş gibi ilişkiler dışta tahakkuk etmiş iki ayrı insan ferdinin bulunmasını gerektirmektedir. ***2)*** Başka bir grup hâssa ve araz ise böylesi göreliler üzerine eklenmiş hallerdir. Konumda, mekanda ve zamanda bulunma gibi temel izafetlerin ardından bir nesneye ilişmiş pek çok özellik, işaret edilebilir bir zaman ve mekanda bulunan nesneye, yani onun konum, zaman, mekan sahibi olması sonrasında eklenmiş hallere tekabül etmektedir.[106] Her tür niteliklerin, etki ve edilgilerin bu kapsamda değerlendirilmesi gerekmektedir ki bu kısım nesneye ilişme imkanına sahip çok geniş bir özellikler alanını kapsar. Nesneye ilişen özelliklerden bir kısmı olarak ***1)*** şıkkında bahsedilen kısım, tahakkuk etmiş nesnenin maddesi veya suretine bağlı olarak ona ilişen lâzım arazlar ve /hâssalardır. Nesne var olduğu sürece onlar da nesneye ilişmeye devam eder. Lâzım araz ile hâssanın içerik itibariyle taşıdıkları anlam zaman zaman birbiriyle örtüşse de lâzım

[106] İbn Sinâ **Kitâbu'n-nefs**'te hayali idraki ele aldığı kısımlarda oldukça ayrıntılı bir şekilde birbirinin tıpatıp aynısı olan ve biri büyük bir kareye bitişik olarak karenin sağında bulunan diğeri de bitişik olarak büyük karenin solunda bulunan iki küçük kareyi hayali idrakte iki ayrı kare olarak ayrıştırmayı mümkün kılanın ne olduğu sorusunu cevaplamak için ayrıntılı bir argümantasyon geliştirir. Argümandaki diğer şıkların iptaliyle gelinen noktada elde kalan ihtimaller şunlardır: Karelerin hayalde birbirlerinden ayrıştırılmasını mümkün kılan ya taşıyıcı maddeleri sebebiyle karelerden birine ilişen bir arazdır ya da karelik suretinin kendisine intiba ettiği her iki kareliğin maddesi sebebiyledir. Zira karelik suretindeki ortaklık veya suretin gereği olarak ilişenler ayrışmayı vermemektedir. Ayrışmanın sağlanabilmesi için dışta bulunan tikellere nispet edilecek şekilde onların kendilerine özgü mekan ve konumlarının dikkate alınması gerekmektedir. Sağda olma ve solda olmanın onlardan her birine ilişmesi ve bu mekanın onlardan her birinin büyük kareye nispetle konumları dikkate alınarak hayalde ayrışmalarından söz edilebilir. İbn Sînâ'nın vardığı sonuç ile her iki karenin kendilerine özgü bireylik ve ayrışmalarının tespitinin, ancak bir öznenin onları hayali idrakine konu etmesi ile mümkün olduğu yönündedir. Nitekim İbn Sînâ'nın buradaki argümanı da, öznede bulunan hayali idrakin ancak bir cisimsel organ/beyinde bulunan bir mütehayyile kuvvesi ile gerçekleştiğini ispat etmeye yöneliktir. İbn Sînâ'nın bireyleşime dair oldukça önemli bu açıklamalarının bireyleşmeyi hayali idrakin sınırları içerisinde ele alması ve fizik nesnenin bireyleşiminin özneden bağımsız ele alınma imkanlarını sorunsallaştırma bağlamında ayrıntılı olarak tartışmaya imkan vermektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 334-343. Söz konusu argümanın başka bir versiyonu için bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 158-161.

araz, hâssayı da içine alan daha genel bir anlamdır. Burada ayrışmayı sağlayan temel husus, türün fertlerinin maddesine yüklenmede **hâssa türün tüm fertlerine yüklenebilirken; lâzım arazların türün bir kısmının maddesinde bulunup diğerlerinde bulunmamasının mümkün olmasıdır.** Mesela siyahîlik siyahî olan insan fertlerinin maddelerine tâbî olarak ortaya çıkmakta ve onlar mevcudiyetlerini sürdürdüğü sürece var olmaya devam etmektedir. Ancak insan türünün tamamının böyle bir ten rengine sahip olduğu söylenemez. Oysa insan fertlerinin dışta tahakkuku sonrası maddesine bağlı olarak ortaya çıkan dik durabilme, geniş tırnağa sahip olma gibi özellikler tüm insan fertlerinde ortaktır. İnsan fertleri var olduğu sürece maddelerinde ortaya çıkan bu hâssaların onlardan ayrılması mümkün değildir.

Surete bağlı olarak ortaya çıkan ve nesneden ayrılmayan özellikler ise türün tüm fertlerine yüklenir ve bu bakımdan lâzım araz ve hâssa kavramsal olarak aynı içeriğe işaret eder. Eğer bu özelliklerin nesneden kalktığı varsayılsa, nesnenin de bozuluşa uğrayarak ortadan kalktığının varsayılması gerekecek; en temelde dışta mahiyetin bulunması ile nesneye ilişen ve onun diğer nesnelerden ayırt edilerek işaret edilebilmesine imkan veren "başkalık"ı da ortadan kalmış olacaktır. ***2)*** şıkkında bahsedilen durumda ise nesneye eklenen herhangi bir arazın ondan ayrılması, o nesnenin bozuluşa uğramasını gerektirmez. Dolayısıyla bu tarz arazlar, dışta tahakkuk eden mahiyetin gereği olarak orada bulunmazlar. Onların nesneden ayrılması, onu dıştaki diğer bireylerden ayıran ***1)*** şıkkında olduğu gibi zâtî bir başkalığın ortadan kalkmasına yol açmaz. Ancak ilişmiş arazlar ile işaret edilmesini ve ayrışmasını sağlayan başkalık ve farklılığın, o arazların ortadan kalkması veya yeni bir arazın/arazlar kümesinin ona ilişmesi ile "farklı bir başkalık"a dönüşmesi ile sonuçlanmıştır. İbn Sînâ bu tür arazî değişimlerin, hangi arazların ortadan kalktığı; onların yerine başka hangi arazların iliştiğinin idrak eden özneler nazarında her zaman belirginlik kazanmadığı ve farkedilmediğini söyler. Ancak ona göre burada dikkat çekilmesi gereken kısım bu muğlaklık değil; dışta gerçekleşen vakıanın nasıl olduğunun ortaya konulmasıdır. İbn Sînâ'nın pasajın son kısmında yaptığı bu ayrım onun nesnelerin dışta bulunuşuna ilişkin açıklaması bakımından oldukça kritik bir yerde durur. Nesnede ortaya çıkan arazların orada bulunuşu ile onlara ilişkin idrakin net olmaması arasında yapılan bu ayrım, idrak eden özneden bağımsız şekilde bireylerin ontolojik olarak varlıklarının gerçek olduğunu kabul etmenin, onlara ilişkin

idrak eksikliği ve muğlaklığından ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

İbn Sînâ'nın insan algısına nispetle açıkladığı genel arazlar, bir vakitte o şeyde bulunuşu itibariyle şeyi diğer bir şeyden "ayıran", aynı özelliğin bir vakitte bulunup diğer vakitte bulunmaması bakımından şeyi kendi bulunuşu içerisinde önceki halinden ayrıştıran ve bu anlamda o şeyden ayrışan mufârık arazlardır. Görüleceği üzere genel faslın yaptığı ayrıştırma, insandaki duyusal idraki sonucunda ayrışan özelliğe sahip bir şeyi, diğerinden belirli bir zaman dilimi içerisinde ayrıştırması anlamına gelmektedir. Mesela halihazırda oturan Ali, ayakta olan Ahmet'ten oturması bakımından ayrışmaktadır. Bir zaman sonra Ali ayağa kalkıp Ahmet oturduğunda bu sefer oturanın Ahmet, ayağa kalkanın Ali olması bakımından ikisi birbirinden ayrışmaktadır. Onlardan her biri ise belirli bir saatte oturması sonra kalkan olması bakımından ise önceki hali ile şimdiki hali arasında ayrışmaktadır. Görüleceği üzere buradaki ayrışma "belirli bir vakitte bir şeyde özelliğin bulunması veya bulunmaması" anlamıyla sınırlıdır. Söz konusu özelliğin -buradaki örnekte oturan veya kalkan olmanın- özellik olması bakımından ortak olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Özelliğin ayrıştırmasını sağlayan şey, belirli bir vakitte algıya konu olan ve algıya konu olmayana dair bir ayrıştırma sağlaması ancak yine türsel ortaklığa sahip iki şeyden birine özgü olana dair bir ayrıştırma vermemesidir.[107]

Özel fasıl ise, bulunduğu konunun gereği olması bakımından konu var olduğu sürece ondan ayrılmayan özelliktir. İbn Sînâ'nın burada bahsettiği özellik, bir türe özgü olan ve o şeyin suretine veya maddesine bağlı olarak ortaya çıkan özellikler kapsamındadır. Bu özellikler türün tüm fertlerinde bulunur ve onlardan ayrılmazlar. Türün bazı fertlerinde olan ve onlarda bulunan birtakım özellikler de yine fertler var olduğu sürece onlardan ayrılmayabilir ancak başka fertlere de o özellikler ilişebilir. İlk kısma İbn Sînâ'nın verdiği örnek, insan türünün ten renginin açık olmasıyla onun at türünden veya bir başka hayvan türünden ayrışmasıdır. İnsan türünün fertleri insan olarak var olmaya devam ettiği ve at türünün fertleri at olarak var olmaya devam ettikleri sürece bu ayrışmayı sağlayan açık tenin insanda bulunuşu ve atta bulunmayışı değişmez. Bu sebeple söz konusu özelliğin belirli bir zamanda diğer türe ilişmesi ve

[107] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 65, 3-17.

onu diğerinden ayrıştırması mümkün değildir. Bu örnek maddenin gereği olarak ilişen ve o şey var olduğu sürece ayrılmayan özelliklerdendir ve "hassâ" olarak isimlendirilir. Özel fasıllardan bir kısmı türün tüm fertlerinde bulunmayabilir ancak hangi fertte bulunuyorsa onu bulunmayanlardan ayrıştırabilir. Mesela siyahi olan bir insan olmayandan "siyahi olması bakımından" ayrışır ve var olduğu sürece -yapay etkiler dikkate alınmazsa- o şekilde kalmaya devam eder. İbn Sînâ doğal etkileri dikkate alarak öncesinde siyahi olmayan birinin doğal etkiler sonucunda siyahi gibi olabileceğini, dolayısıyla bu özelliğe sahip olması bakımından onunla ortak olabileceğini söyler. İbn Sînâ'nın söz ettiği sonradan siyahi oluş kabul edildiğinde siyahilik, bulunduğu kişiyi öyle olmayanlardan ayrıştırması bakımından ondan ayrılmayan özel fasıl olurken; salt ona özgü olmayıp başkalarının da bu özelliğe ortak olduğu durumda o kişiye özel bir ayrıştırma sağlamaz. Özel faslın bu son sözü edilen kısmı ile türün -siyahi olan bir üyesi ile siyahi olmayan bir üyesinin ayrışmasını- sağlaması dolayısıyla birinde bulunup diğerinde halihazırda bulunmaması bakımından genel fasıllara benzemektedir. Genel fasıldan tek farkı siyahilik bir defa var olduğu zaman siyahi olan o şey mevcudiyetini sürdürdüğü sürece ondan ayrılmamasıdır. Oysa genel fasıllar bir zamanda kendisine sahip olan x'i olmayan y'den ayırırken; başka bir vakitte aynı özelliğe sahip olan y'yi bu defa sahip olmayan x'ten ayırmaktadır. Ancak özel fasıl olan ve türün gereği olarak ortaya çıkan hassâların o türe mensup olan herhangi bir fertte bulunmaması mümkün değildir. Zira bu özellikler türsel anlamın bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Hassâ olmayıp türün bir ferdinde veya fertlerinde bulunuşu bakımından sürekli olan -siyahilik gibi- ve bu anlamda siyahilik özelliğine sahip olmayan türün diğer bireylerinden onu ayrıştıran özellik, öyle olmayan bir ferdin sonradan siyahileşmesi durumunda ayrım sağlayan bir özellik olmaktan çıkar. Bu defa da türün siyahi olmayan fertleri ile siyahileşen ferdi arasında ayrım var olmaya devam eder.[108]

İbn Sînâ'nın türsel anlamın tahakkuku sonrasında suretin gereği olarak hâssa ve maddenin gereği olarak hâssa ayrımı yapması ona, maddeye ilişkin hassâlarda, türün bireyleri içerisinde eksiklik ve fazlalık olabileceğini söyleyerek farklılaşma olduğunu ortaya koyabilmesine imkan verir.

[108] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 66, 1-25.

Filozofun yaptığı ikinci farklılık ise suretlerin gereği olarak ortaya çıkan hassâların isti'dâdî olarak farklılaşmayacağını ancak maddede bilfiil bulunuş bakımından farklılık arz edeceğine ilişkin yaptığı önemli ayrımdır. Bu bağlamda İbn Sînâ tıpkı cinste olduğu gibi hassânın da yüklendiği şeylere eşit olarak yüklemlendiği ve yüklendiklerinde herhangi bir fazlalık ve eksikliği kabul etmediğini söyleyen Porphyry'yi eleştirir.[109] Surete tâbî olarak ortaya çıkan hâssalar, türün tüm fertlerinde suret ile birlikte sürekli bulunan isti'dâdî hâssalardır (*el-havâssu'l-isti'dâdiyye*) ve onlarda "isti'dâdî bulunuş bakımından" herhangi bir eksiklik-fazlalık sonucu oluşacak farklılıktan söz edilemez. Ancak bu isti'dâdî hâssalar türün bireylerinde bilfiil hale geldiklerinde farklılık gösterirler. Zira onların ortaya çıktığı yer de o surete özgü olan maddedir. Madde, böylesi farklılıkları kabul etmeye imkan verir. Mesela şaşırma, gülme, ağlama, utanma gibi haller insanın "düşünen" olmasının bir gereği olarak ancak onun maddesinde bir edilgi olarak ortaya çıkar. İşte suretin gereği olan bu özellikler, herhangi bir insan ferdinde salt insan olması bakımından gülmeye, ağlamaya vs. ilişkin isti'dâdî hâssanın bir fertte bulunuşu ile diğer insan fertlerinde bulunuşu bakımından herhangi bir fark oluşturmazken; birinin mizâcının yapısı gereği gülmeye daha meyilli iken; diğerinin utangaç olmaya daha meyilli olması şeklinde ortaya çıkabilir. Böylece surete tâbî olan hâssalar da tezahür gösterdikleri maddedeki mizâca bağlı olarak birbirlerinden daha fazla veya daha az olmayı kabul edebilir.[110]

Özelin özeli olan fasıl ise türü var kılan fasıldır ve türsel doğayı mukavvim kılması bakımından zâtî fasıldır. Yukarıda belirtildiği üzere beş tümel altında ele alınan fasıl diğer iki anlamı dışlayacak şekilde bu anlama özgüdür. Zira zâtî fasıl ne araz olarak bulunur ne de türün doğasının bir gereği olarak o şeyde bulunur. Türün bireyi var olduğu sürece ondan ayrılmaması anlamında özel fasıldan hassâ olan kısma benzese de; gerek değil zâtî olarak türün kurucu olması bakımından onu önceler ve arazî olan altına giren hassâdan kategorik olarak ayrışır. Canlı cinsine eklenen düşünen faslının insanın türsel anlamını meydana getirmesi buna örnektir. Yukarıda bahsedilen genel ve özel fasıllardan her biri ancak zâtî faslın cinse ilişip belirli bir türsel anlamın türün ferdi olarak ortaya çıkması sonrasında o ferde ilişebilir. Bu

[109] İbn Sînâ'nın aktarımını yapıp eleştirdiği pasaj için bkz. Porfiryus**, Isagoge**, s. 16. 4-6'dan aktaran Vincenzo, **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge (Treatise II**), s. 369.
[110] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 90, 1-14.

bağlamda İbn Sînâ, düşünen canlı olan insan örneği üzerinden giderek onun kazanacağı hangi özellik olursa olsun onu kabul etmeye isti'dâdlı hale gelmesi için zâtî ayrışmayı sağlayan faslın cinse bitişmesi ve böylece belirli bir türün ferdinin/fertlerinin meydana gelmesinin gerekli olduğunu söyler. Düşünen faslı canlıya bitiştiğinde insan, kendisinde bulunan nutk gücü ile bilgi edinmeye, denizcilik, marangozluk, kâtiplik gibi mesleklere ilişkin meleke kazanmaya isti'dâdlı hale gelmiş olur. Zira düşünen faslını varsaymaksızın bu özellikleri kazanmaya yönelik bir isti'dâd oluşumundan, böylesi isti'dâdlara imkan veren bir maddeye/cinse gelmiş ve türsel ayrışmayı veren fasıl/suret gibi bir birleşme olmaksızın söz edilemeyecektir. Aynı şekilde insan olması bakımından insanın maddesinde ortaya çıkan infialler olması bakımından şaşırma, gülme, ağlama, utanma gibi insana özgü olan özelliklere yönelik isti'dâdın bulunmasından da söz edilemez. Zira insan bir insan ferdi olarak dışta tahakkuk ettiğinde, insanlık doğası itibariyle söz konusu infiallere ilişkin tümel bir isti'dâd (*isti'dâdu'l-küllî*) sahibi olmaktadır. Tümel isti'dâd, insanlık sureti bir fertte tahakkuk ettikten sonra, artık onun insanlık maddesinde maddesi veya sureti gereği ortaya çıkacak her türlü özelliğe yönelik isti'dâd sahibi olmasına verilen isimdir. Dolayısıyla ister doğrudan düşünen olması sonucunda ortaya çıkacak özelliklere yönelik isti'dâd isterse de düşünen canlı olması bakımından onun maddesi itibariyle ortaya çıkacak infiallere yönelik tikel isti'dâdların (*isti'dâdu'l-cüz'î*) tamamını kapsar ve onların ortaya çıkmasını mümkün kılacak bir vasat oluşturur.[111] Türe özgü olan fertlerin tamamında isti'dâdî anlam olarak bulunan ve bir şeye yönelik fiilde bulunma yahut belirli bir şey karşısında infiâle açık halde bulunma durumunda ortaya çıkabilecek söz konusu özellikler, tıpkı nesneden ayrılan arazî özelliklerde olduğu gibi türün bir ferdinde bulunabilirken diğerinde bulunmayabilir. Her bir mesleğe yönelik tümel isti'dâda sahip olmakla birlikte birisi denizciliğe yönelik isti'dâd kazandırıcı eylemlerde bulunurken diğeri marangozluğu öğrenmeye yönelik fiilde bulunabilir. Benzer şekilde biri gülmeye dair infiale uğrayacak bir durum içerisinde bulunurken bir diğeri ağlamaya yönelik bir durumun içerisinde bulunabilir. İbn Sînâ bu özelliklerin farklı durumlarda bulunmasının ayrışmayı verdiğini söyler. Ancak -zor olmakla birlikte- tıpatıp aynı özelliklere sahip türün fertleri de birbirine tesadüf edebilir. Peki

[111] İbn Sînâ, **Mantığa Giriş (el-Medhâl)**, s. 67, 1-20.

bu durumda nasıl bir ayrışma sağlanacaktır? İbn Sînâ tıpatıp aynı özelliklere sahip aynı türe mensup iki ferdin ancak onlara duyusal idrakin sonrasında "işaret edilebilmesi" ile ayrışmanın gerçekleşeceğini söyler. Bu durumda başkaca bir ayrışma ihtimali bulunmamaktadır.

Birbirlerinden ayrışan bireylerin çoğalma ve birlik anlamıyla ilişkisinin nasıl kurulması gerektiğinin ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ kendisinden önce bu konuyu ele alan mantıkçılardan ona gelen ve yanlış anlaşılan bir meseleyi ele alır.[112] İbn Sînâ'nın yaptığı temel ayrım, ortak isim olarak (*ismun müşterek*) bireylere yüklenen fert anlamıyla mutlak olarak fert anlamının ayrıştırılmasıdır. Bu ayrım yapılmadığında bireyleşim önceki mantıkçılarda olduğu gibi yanlış anlaşılmakta ve mutlak olarak ferdiyetin (*eş-şahsiyyetu*) bütün fertlere yüklenen ortak isim olarak kabul edilmesi ile sonuçlanmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre Ali ve Ahmet'in her birine söylenen "O, ferttir" ifadesi iki veya daha fazla şey arasında ortak bir isim değildir. Çünkü "mutlak olarak fert" tek bir genel anlama delalet eder ve mutlak olması bakımından bir ortaklık barındırmaz. Ahmet veya Ali'ye "O, ferttir" denildiğinde Ahmet'e ve Ali'ye nispetle her ikisinin de ortak olduğu bir ferdiyet anlamından söz edilmemektedir. "O ferttir" ifadesinin tek bir genel anlam olması bakımından mutlak anlamı, "o şeyin anlamında ortaklığın gerçekleşmesinin mümkün olmadığı bir durumda bulunması"dır. Ahmet ve Ali'nin Ahmet ve Ali olarak birbirlerini içeren anlama sahip olmamaları, yani "belirli/teşahhus etmiş bir fert olmaları bakımından" kendilerine "Ahmet bir ferttir" veya "Ali bir ferttir" ifadelerinin söylenmesi dikkate alındığında buradaki fert onların her ikisinin de ortaklaştığı bir isim olmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre tek tek her bir ferde yüklenen ve onlardan her birinin kendisi ile özdeş bir fert olmasını ifade etmesi bakımından ortak isim olan ferdiyetin, mutlak

[112] Vincenzo'nun dikkat çektiği üzere burada İbn Sînâ'nın eleştirdiği mantıkçılar Bağdat Meşşâî okulunun önemli temsilcisi Yahya b. Adî ve Ebu'l-Ferec İbn Tayyib'tir. Yahya bin Adî ve onu takiben İbn Tayyib'in görüşü, fert sözünün iki veya daha fazla ferde söylenişinin isim ortaklığı yoluyla olduğu ve bunun bir şeye o ferttir demeyi mümkün kılan genel anlama ilişkin bir ayrımı önceleyecek şekilde yapılmamış olmasıdır. Nitekim İbn Sînâ tam da bu hususu eleştirir ve bu yorumun ferdiyet anlamının fertlere yüklenmesinde mutlaklık ve özelliğe ilişkin karmaşaya sebep olduğunu söyler. Bu filozofların yukarıdaki konuyu ele aldıkları eserleri için bkz. Yahya bin Adî, **Makâle fî tebeyyün inne eş-şahsu ismu'l-müşterek**, ss. 208.1-209.5; **Risâle es-seb'iyye**, ss. 168.13-170.13; İbn Tayyib, **Tefsîru'l-kitâbi'l-İsagûcî**, ss. 107.17- 108.12'den aktaran Vincenzo, **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge (Commentary)**, s.335-338.

ferdiyet anlamı olarak kabul edilmesi ve mutlak ferdiyet anlamına dair bir kategorik ayrım yapılmaması söz konusu karışıklığa yol açmıştır. Bir fertte bulunuşu bakımından fertliğe cinslik ve türlük ilişmişse benzer şekilde fertlik de cinslik ve türlük olarak "vaz edilmiş doğalara ilişen durumlardır (*fe'ş-şahsiyyetu mine'l-ahvâli'lletî tu'razu li't-tabâiî'l-mevzûati'l-cinsiyyeti ve'n-nev'iyyeti kemâ tu'razu lehâ cinsiyyetu ve'n-nev'iyyetu*)". Buna bağlı olarak İbn Sînâ, tür olarak insan ve insanın türsel anlamının bir bireyde tahakkuk etmiş haline dair dakik bir ayrıştırma yapar:

> "Tür olan insan ile hem tür olan hem de fert olan insanı kuşatan insan ferdi[113] arasındaki fark, sadece isimle değil aynı zamanda sözledir. **İnsan** sözümüzün anlamı, onun düşünen canlı olmasıdır. **Fert insan** sözümüz ise işaret edilen maddeye bitişmesi esnasında **kendisine ilişen arazla birlikte alınan bu doğanın ta kendisidir**. O, şu sözümüz gibidir: Tek insan yani özel bir düşünen canlı (*insânun vâhidun ey hayevânun nâtıkun muhassasun*). Bu durumda düşünen canlı, bundan daha geneldir. Çünkü düşünen canlı bazen tür olur, bazen de fert yani zikredilen bu tek şey olur. Tıpkı fert olan düşünen canlının, düşünen canlı oluşu gibi, tür de düşünen canlıdır. …Cinslik, türlük ve fertlik, canlı altında aynı tertip derecesine sahip olan tikel konulardan değildir; aksine bunlar canlıya eklenen ve onu özelleştiren itibarlardır. **Nasıl ki insan, gülen insan gibi, arazlardan bir arazla birlikte var olabiliyor ve tek başına insanın söylendiği bütün fertlere söyleniyorsa aynı şekilde fert olan insan da böyledir. Çünkü birlik, eşyanın gereği olan gereklerdendir** (*ve-zâlike li-enne'l-vahdete hiye mine'llevâzimi'lletî telzemu'l-eşyâu*). İleride açıklayacağımız gibi birlik, şeylerin mahiyetlerini var kılmamaktadır. **Dolayısıyla birlik, söylenilen şekilde insanlığa iliştiğinde bunların ikisinden (insan ve birlikten) fert olan insan meydana gelir**. Bu fert insanda bütün fertler ortaktır. Fakat o, bundan dolayı tür olmaz. Çünkü o, bir doğa ile o doğanın gereği olan ama onu var kılmayan bir ilişenin toplamıdır.

Pasajda tür olan insan anlamı ile bir fertte tahakkuk etmiş türsel anlam olan insan ayrıştırılmıştır. Bireyleşime ilişkin açıklamanın nerede aranması gerektiğine dair oldukça önemli ayrımlar barındıran pasajda, belirli bir fert anlamında insanın ancak düşünen canlı olması bakımından insan mahiyetinin, ona yönelik hazırlık kazanmış bir maddeyle bitişmesi ile ona ilişen arazlarla birlikte ortaya çıkan doğaya tekabül ettiği ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla insan için düşünen canlı anlamı, tür anlamı olarak kendinde mahiyete işaret edeceği gibi, dışta tahakkuk etmesi bakımından ona ilişen

[113] Pasajın Türkçe çevirisinde yer alan "genel olan insan ferdi" kısmı silinerek onun açıklaması olarak parantez içerisindeki "yani hem tür olan hem de fert olan insanı kuşatan insan ferdi" ifadesi "ve-beyne'ş-şahsi'l-insâni'llezî yeu'mmu" ibaresinin çevirisi olarak tercih edilmiştir. Zira çevirmenin yaptığı yerinde açıklamadan anlaşılacağı üzere burada ferdiyetin türe ilişmesi ile özelleşmiş bir türsel anlamdan söz edilmektedir. Genel ibaresi ise türsel anlamın bir alt düzlemde özelleşmesini ifade eden ferdiyetin özelliği dikkate alındığında çelişik bir anlama yol açmaktadır.

arazları almasıyla mahiyetin dışta bulunuşuna karşılık gelir. Cinslik, türlük nasıl ki eklendikleri şeyi özelleştiriyorsa fertlik de eklendiği şeyi en alt birimde, kendisinde ortaklık oluşturmayacak bir anlam olacak şekilde özelleştiren bir itibardır. Bu anlamda kendinde hiçbir ortak anlam bulundurmayacak şekilde ferdiyet, bir olma/biricik olma ile özdeştir. İnsana suretinin gereği olarak ilişen gülen arazı, insan olarak tahakkuk etmiş tüm fertlere söylenebiliyorsa aynı şekilde, her bir ferde söylenen "bir olan" da tüm insan fertleri için söylenebilir. Zira birlik (*vahde*) dışta tahakkuk şeylere ortak olarak söylenebilir. Yukarıda dikkat çekildiği üzere buradaki ferdiyet, mutlak bireyleşim anlamındadır ve tahakkuk etmiş her bir ferde ilişen "bir olma"nın gereğidir.

İbn Sînâ'nın bireyleşimin nerede ortaya çıktığına dair verdiği en güçlü cevap, kendinde mahiyetin dıştaki bireyde bulunması açısından ona mahiyetinin gereği olarak eklenen hâssâ ve arazların "bizzat o bireye özgü olarak bulunduğu" ve dolayısıyla da mahiyetin dıştaki o şeyde bulunması bakımından biricik olduğu üzerine kuruludur.[114] Bireyin ait olduğu türün gereği olarak ortaya çıkan ve o var olduğu sürece -yukarıda geçtiği üzere nesnenin maddesi sebebiyle ona ilişen gerekler vehimde ayrılabilse bile- ondan ayrılmayan özellikler de türün bireyleri arasında ortak olmakla birlikte "salt o bireyde bulunuşu bakımından" bireye özgüdür. Türün suretinin gereği olarak ortaya çıkan hassâlar da o bireyde bulunması bakımından ona özgüdür. Mesela gülme hassâsı kendisi itibariyle ortaktır ancak her bir bireyde bulunması

[114] İbn Sînâ ve Aquinas'taki bireyleşim sorununu karşılaştırmalı olarak ele alan Rofougaran'a göre İbn Sînâ'nın bireyleşim açıklaması temelde Aristoteles üzerinden gelen bireyleşim açıklaması ile uyumludur. Yazar, İbn Sînâ'da bireyleşim ilkesi bağlamında maddeye dikkat çekilmediğini; bunun yerine bireysel mahiyet (*individual essence*) olarak ifade edilebilecek zât kavramı üzerinden bireyleşimin açıklandığını iddia etmekte ve bunun Aristotelesçi mahiyet yorumu üzerinden geliştirilen bir yaklaşım olduğunu söylemektedir. Yazarın bu iddiası çağdaş Aristoteles yorumculuğunda bireyleşimin madde mi yoksa suret üzerinden mi açıklandığı yönünde dikotomik ayrışmayı mahiyet üzerinden aşma amacı taşır. Ancak yazarın ıskaladığı temel nokta Aristoteles'te varlıktan ayrı bir mahiyet fikri olmamasından hareketle bireyleşimi veren bir mahiyet ilkesinin bulunamayacağıdır. Böylesi bir bireyleşim açıklaması ancak İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi dikkate alınarak ortaya konabilir. İbn Sînâ, dışta ve zihinde mahiyetin bulunuşuna imkan verecek şekilde bir kendinde mahiyet kabulü ile dışta bulunması bakımından mahiyetin o şeyde ona ilişenlerle birlikte bulunması üzerinden bir bireyleşim açıklaması geliştirmektedir. Ayrıca yazar İbn Sînâ'da bireyde bulunan mahiyet üzerinden zât kavramının bireyleşim ilkesini olduğunu iddia etse de buna ilişkin yeterli metinsel kanıt bulunmadığını söyler (s. 100) ki böylesi bir iddia İbn Sînâ'nın konuyu hangi metinler bağlamında ele aldığını tespit edememek anlamına gelmektedir. Yazar Aristotelesçi olmayan çağdaş analitik felsefedeki bireyleşim problemini inceleyen çalışmalarda da problemin mahiyetçi/özcü (*essentialist approach*) bir yaklaşımla ele alındığını söylemekte ve bunun için David Wiggins, Saul Kripke, Richard Cartwright, Ian Hacking ve P. H. Strawson'ın bireyleşim meselesine dair çalışmalarını örnek göstermektedir. bkz. Rofougaran, **Avicenna and Aquinas on Individuation**, s. 2 (4 nolu dipnot).

bakımından farklı şekiller ve biçimlerde kendisini gösterir. **Ancak bu farkın çok daha açık seçik bir biçimde teslim edildiği nokta ise, cisimsel olması bakımından maddesi sebebiyle nesneye ilişen "bir yerde ve bir zamanda bulunma" hassâlardır. Cisimsel nesneler söz konusu olduğunda dışta bulunan mahiyete ilk elden zamanda ve mekanda bulunmak ilişir.** Nesneye dışta bulunması bakımından ilişen genel arazlar ise uzun süreli veya kısa süreli bulunuşu bakımından ayrışmakla birlikte, bireyin varlığı devam ederken ortadan kalkmaları bakımından ortaklaşırlar. Bulunduğu süre zarfında ise yine o bireye özgü olurlar.

Dışta ve zihinde mahiyetin bulunuşuna imkan verecek şekilde bir kendinde mahiyet kabulü, her iki ontolojik durumun birlikli bir şekilde ele alınmasını sağlamakla birlikte dış ve zihinde bulunmak bakımından ilişen özellikler alanının da zeminini oluşturmaktadır. Dışta bulunan nesneye ilişen lâzımlar ve arazların bizzat orada bulunuşlarıyla oluşturdukları biricik bütün ancak kendinde mahiyetin orada olmasıyla varlık kazanabilir. Aksi halde bireye özgü özelliklerden bahsedilemez. Dolayısıyla duyusal algıya konu olan özellikler alanının değil; o özellikleri mümkün kılan kendinde mahiyetin ve onun dışta bulunuşunun bireyleşim ilkesi olduğunun söylenmesi gerekmektedir.

SONUÇ

İbn Sînâ'nın isti'dâd teorisinin oluş ve değişimi açıklamak bakımından birincil ve ikincil isti'dâdlar şeklinde iki veçhesi bulunur. Filozofun türsel çokluğu açıklama amacıyla geliştirdiği birincil isti'dâd teorisi, Aristoteles'in kuvveden fiile çıkış merkezinde maddenin suretle birleşmesi üzerinden açıkladığı oluş açıklamasından hem indirgemeci olmaması hem de çokluğun meydana gelmesine yönelik daha incelikli bir açıklama sunması bakımından ayrılır. İndirgemeci olmaması, suretin maddeye içkin olarak açıklanmaması, maddî kuvvenin surete yönelik bir isti'dâd oluşumu ile maddenin dışından gelecek surete yönelik bir ilişki/münasebet tesisinin sağlanması anlamına gelmektedir. Bu ilişkinin kendisi, maddede oluşan karışımlara özdeş olarak açıklanamamakta; karışım sonrasında ortaya çıkacak isti'dâdı ve bu isti'dâdın sağladığı "münasebet"i zorunlu kılmaktadır. Bu yaklaşım bir yanıyla Faal Akıl'dan gelecek feyze dikkat çekmekte; öteki yanıyla ise maddedeki karışım ve hazırlıkların karışımın kendisine indirgenemeyecek bir artı anlam taşıması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Aristoteles'te olduğu gibi türsel açıklama bütünüyle kuvve üzerinden açıklanmamakta; isti'dâdın oluşumu ile maddedeki sonsuz kuvveliliğin bir türe yönelik ortaya çıkmasına dair bir yaklaşım geliştirilmektedir.

Bu bağlamda tezin birinci bölümünde birincil isti'dâdların oluşum zemini olarak maddî illet ve onunla ilişkili olan konular ele alınmıştır. Burada türsel çeşitlenmeyi açıklamak üzere maddede meydana gelen birincil isti'dâdların oluşum süreçleri analiz edilmiştir. İlk olarak maddedeki kuvve ve isti'dâd anlamlarını belirginleştirmek üzere bu kavramların içerikleri ve bağlamları incelenmiştir. Maddî illetteki hazırlık söz konusu olduğunda temel meselelerden birisi sonsuz çeşitlilik barındırması bakımından belirsiz olan kuvve halinin bir tür özelleşme sağlaması için maddede birincil isti'dâd oluşturacak olan hareket verici illetler olan semâvî ve ay-altındaki yakın fail illetlerin etkisi incelenmiş ve onların neden fiil verici değil; hareket veren illetler olduğu ortaya konulmuştur. Semâvî cisimlerden gelen hareket ile onların ve başka etkenlerin yakın fail illetler üzerindeki etkisi belirginleştirilmiş ve bir türün ferdinin kendisinden bir ferdin oluşması için verdiği hareketin türsel tahakkuk değil fertten başka ferdin oluşması için hazırlayıcı hareketler olduğu söylenmiştir. Nihai olarak İbn Sînâ'nın

maddedeki bilkuvve sonsuz oluşu, isti‘dâd kavramıyla “özel bir hazırlığa” taşıdığı ve türsel çeşitlenmeyi mümkün kılan bir açıklama çerçevesi geliştirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Türsel çokluğu açıklamaya imkan veren maddesel hazırlığın ve birincil isti‘dâd oluşumunun ele alınmasının ardından türleşmenin her bir türe özgü olarak açıklanması gerekmekteydi. Bu bağlamda tezin ikinci bölümünde İbn Sînâ’nın fiziksel açıklamanın türsel içeriğini ele aldığı fizik biliminin temel alt metinleri üzerinden birincil isti‘dâd oluşumunun izleri sürülmüş ve onunla alakalı olan konular incelenmiştir.

Birincil isti‘dâdın oluşması unsurların karışımı ve bu karışım sonrasında ortaya çıkan mizâç tarafından öncelendiği için, ilk olarak unsurların yapısı ve unsurların karışımının mahiyeti ele alınmıştır. Bu bağlamda unsurların birbirlerinden nasıl farklılaştığı, unsurların birbirleriyle etkileşimlerinin nasıl gerçekleştiği, İbn Sînâ tarafından vaz edildiği haliyle unsurların üç cihete sahip olmasının anlamı ve unsurların kendinde canlılığı kabul edemeyişleri gibi meseleler irdelenmiştir. Bileşik cevherlerin oluşumu ise unsurların karışımı sonucunda mizâç oluşması ve bu mizâcın bir sureti almaya yönelik birincil anlamda tam isti‘dâdın oluşması ile tahakkuk etmektedir. Bu çerçevede mizâcın nasıl oluştuğu, imtizâç esnasında unsurların bulunuşlarının keyfiyeti ele alınmıştır. Mizâca ilişkin açıklamada birincil ve ikincil mizaçlara ilişkin taksim yapılmıştır.

Unsurların sahip olduğu dört temel niteliğin farklı ikili kombinasyonlarına karşılık gelen ateş, su, hava ve toprak unsurları yani oluş bozuluş evreni olan ay-altı alemde hem kendileri oluşan-bozulan ve birbirine dönüşen bu basit unsurlar hem de basit unsurların biraraya gelip karışmasının keyfiyeti oluş-bozuluşa dair “birincil mizâç tasviri” kapsamında açıklanmıştır.

İkincil mizâç tasviri ise alemdeki ilk bileşimin oluşu sonrası türeyen tüm türsel ve bireysel çokluğun kendisine izafe edildiği açıklama olan “türsel çokluk ve bileşik cevherî dönüşüme nispetle olan mizâç tasviri”dir. Buradaki açıklama ise maden, bitki, hayvan türleri ve insanın oluşumunu hazırlayan farklı bileşiklerin ortaya çıkma sürecine tekabül eder. Bileşik cevherlerin doğal yapılarında meydana gelecek sıvılara bağlı değişim veya organların niteliklerindeki değişimler de yine bu ikincil mizâç değişimi bağlamında değerlendirilmelidir. Burada mizâcın yapısının tamamıyla

bozulmasından değil; bütünlüğün korunduğu ancak mizâçtaki niteliklerin oranlarının değişiminden söz edilmelidir.

Türlerin oluşumu madenlerin, bitkilerin, hayvanlar ve insanların oluşumu bağlamında takip edilmiş ve bu türlere ilişkin açıklamada mizâç ve birincil isti‘dâd oluşumu incelenmiştir. Bu bağlamda **Şifâ** külliyatından **Kitâbül-hayevân ve Kitabü'n-nefs** çerçevesinde öne çıkan meseleler incelemeye konu edilmiştir. İkincil mizâç tasviri olarak değerlendirdiğimiz organların oluşumu ve mizâcı, ruh/pnöma'nın canlılığın oluşumundaki etkisi, tevellüd ve tevâlüd yoluyla üremenin oluşa etkisinin ne olduğu ve isti‘dâdın konumu ve türsel tahakkuk sonrasında mizâçta meydana gelen değişimler incelenmiştir. Canlıların oluşumu ve fizyonomilerinin bir bütün olarak ele alındığı **Kitâbü'l-hayevân**'da insanın anatomik yapısına ilişkin konuların belirleyici olduğuna dikkat çekilmiştir.

Bitkilerin oluşumunun ele alındığı **Kitâbü'n-nebât**'ta yine isti‘dâd özelinde üreme konuları incelenmiştir. Bu minvalde bitkilerde üremeye dişilik ve erilliğin etkisi ve maddesel hazırlık, bitkilerin mizâcı ve bitkilerden oluşan ikincil mizâçlar, bitkilerde çeşitliliğin nedenleri konuları ele alınmıştır. Madenlere ilişkin açıklama İbn Sînâ tarafından ayrıntılı analize konu edilmediği için, onlara bitkilerin oluşumu içerisinde kısaca temas edilmiştir. Nihaî olarak türlerin oluşumuna ilişkin bir açıklama çerçevesi olan birinci isti‘dâd alanı, bir türün niçin o tür olduğunun izahını vermekten ziyade; bir türsel çeşitlilik o türün fertleri üzerinde tahakkuk ettiğinde anlamın o fertlerden soyutlanması yoluyla bir isti‘dâdî açıklama düzleminde ifade edilişi olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle isti‘dâda bağlı açıklama nesnenin mevcudiyeti sonucunda, sondan geriye gidilerek kurulmakta ve olgusal bir açıklama vermektedir. Türleşmeye ilişkin analizden çıkartılan ortak sonuç, İbn Sînâ'nın isti‘dâd teorisinin maddesel hazırlığa ilişkin kısmı ile farklı türlerin meydana gelmesini mümkün kılacak isti‘dâdî hazırlığa ilişkin açıklamanın birbiriyle uyumlu olduğu yönündedir. İbn Sînâ açıklayıcı çerçevede Aristotelesçi yaklaşımla örtüşse de kendi isti‘dâd teorisi bağlamında geliştirdiği fizik itibariyle farklılaşmaktadır.

Türsel tahakkukun türlere ilişkin nasıl açıklandığının ortaya konulmasının ardından cevherde meydana gelen değişim ile cevherin değişmesinin isti‘dâd bağlamında nasıl açıklandığının izleri sürülmüştür. Burada cevaplanması amaçlanan temel soru tahakkuk etmiş bir nesnenin cevher olarak ortadan kalkıp yerine başka bir

cevherin gelmesini gerektirecek isti‘dâd oluşumu ile cevherdeki niteliksel veya niceliksel değişimi mümkün kılan isti‘dâd oluşumuna ilişkin açıklamanın birbirlerinden nasıl ayrıldığıydı. Bu bağlamda Aristoteles'in oluşu açıklayan genesis ile cevherdeki harekete bağlı değişimleri açıklayan kinesis ayrımının hakikî bir ayrım olup olmadığı soruşturulmuş ve söz konusu ayrımın gerçekte oluş ve hareketi ayırmadığı sonucuna varılmıştır. İbn Sînâ için bu ayrışmanın harekete bağlı yetkinlik ile varlığa gelme anlamında yetkinliğin ayrıştırılması sonucunda yapıldığı üzerinde durulmuştur. İbn Sînâ açısından cevherin değişmesi ile cevherde meydana gelen değişimi ayıran husus, niteliklere ilişkin isti‘dâd esnasında korunan "sınır" ile bir noktadan sonra o sınırın aşılmasıyla mevcut mizâcî yapının korunamadığı bir noktaya evrilerek bir başka şeye yönelik tam isti‘dâd oluşumudur. Bu bağlamda niteliksel değişimde cevherde meydana gelen değişimler esnasında nesnenin bireysel bütünlüğünün korunması ayrı bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Aristoteles'ten şarihlere oradan İbn Sînâ'ya uzanan noktada niteliksel değişim esnasında bireyleşimin korunması incelenmiştir.

Türün bireyinde ortaya çıkan her çeşit değişim ise kendisine yönelik **ikincil isti‘dâd** oluşumunu gerektirmektedir. Birincil isti‘dâd hangi türsel anlama yönelik oluşmuş ise ona özgü olan suretin gelmesinin ardından nesnenin tahakkuku sonrası ortaya çıkan her türlü özellikler alanı ise ikincil isti‘dâdların oluşumu kapsamında değerlendirilir. Gerek ayrılabilir gerekse ayrılamaz özellikler alanı dikkate alındığında İbn Sînâ'nın türsel suretin imkan verdiği bir isti‘dâd alanı ve böylece özellikler alanını kabul ettiği görülmektedir. Dolayısıyla ikincil isti‘dâdlar, birincil isti‘dâdın imkan verdiği bir zeminde ortaya çıkmaktadır. Böylelikle İbn Sînâ, türlük anlamının bireyler üzerinde tahakkuku ile dolaylı olarak bireysel çokluğu ve bireylerin her birinin sergilediği özellikler alanının çokluğuna ilişkin açıklamayı birleştirmiş ve tutarlılık taşıyan bütünlüklü bir açıklama ortaya koymuştur.

Üçüncü bölüm türsel anlamın dışta bireyler üzerinde tahakkuk edişini sorunsallaştırma üzerine kuruludur. Nitekim türsel anlam kendinde bir zât olarak dışta bulunmamakta, onun bir şey olarak bulunuşu mutlaka türün bir ferdine o türlük anlamının yüklenmesi yoluyla olmaktadır. İşte bu noktada birincil isti‘dâd türsel çokluğun meydana gelişini verirken; bireyleşimin nasıl tahakkuk ettiğinin ayrı bir soruşturmaya tâbî kılınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim bireyleşim sorunu

Aristoteles felsefesinde oldukça önemli bir sorun olarak kendisini göstermektedir. Bilhassa çağdaş Aristoteles yorumcuları Aristoteles metafiziği içerisinde bireyleşimin madde mi yoksa suret tarafından mı açıklandığı yönünde ayrışmışlardır. Bireyleşim sorununun iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birisi bireyin kendiliği/özdeşliği diğeri de bireyin diğer bireylerden ayrışmasının nasıl sağlanacağı yönündedir. Dolayısıyla nesnenin nasıl bireyleştiğini ele alan bir teorinin bu iki meseleye de çözüm getirmesi gerekmektedir. Çoğalmanın madde kaynaklı olması suretin birlik verici tek bir anlam olmasından hareketle Aristoteles'in bireyliği madde yönünde açıkladığına yönelik yorumlar ağırlık kazansa da maddenin bir bireyin birey oluşunu nasıl verdiği ve ayrışmayı hangi düzlemde sağladığı soruları boşlukta kalmaktadır. Bireyleşimi veren ilke suret olarak kabul edildiğinde ise bu kez nesneye birlik vermesinden hareketle onun kendine özdeşliğini teminat altına alsa da, kendine özdeş oluşun sebebini vermemesi ve dahası bireysel ayrışmayı sağlamamasından hareketle çözümü tam anlamıyla vermeyen bir izah olarak kalmaktadır.

Sorunun nasıl ele alındığını görmek üzere Yeni Platoncu şarihlere bakıldığında ise Aristoteles sonrasında meselenin kendi organik yapısı içerisinde ilerlemediği, sorunun daha alt bileşen ve tartışmaları üzerinden incelendiği görülmektedir. Tartışma bağlamında şarihler içerisinde öne çıkan isim **Isagoge** metninde tümel-tikel ilişkisini ele alan Porphyry'dir. Ancak onun bireyleşim meselesine girmediği, sadece tümel anlamlar olan arazların tikele yüklemlenmesi bağlamında intikal eden meseleler bağlamında İbn Sînâ'nın gündemine girdiği söylenmelidir. Porphyry ve başka şarihlerin öne çıkan yorumu olan bireyin ancak sahip olduğu özellikler ile tanındığı yaklaşımı anlaşılacağı üzere bireyin kendiliğini vermekten uzak görülmektedir. Yüzeysel bir bakış İbn Sînâ'nın da bireyliğe ilişkin yaklaşımının bireylerin sahip olduğu özelliklerin toplamı olduğunu söyleyecektir. Ancak İbn Sînâ'da bireyleşim meselesi onun mahiyet teorisi dikkate alınmadan ele alınamaz. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın hangi eksende bir bireyleşim açıklaması ortaya koyduğunun anlaşılması adına onun mahiyet teorisi incelenmiştir. Nitekim temel iddiamız İbn Sînâ'nın bireyleşim açıklamasını nesneye birlik veren suret veya türsel çokluğu mümkün kılan maddeden birini tercih ederek değil; madde-suret birlikteliğini mahiyet teorisi merkezinde yorumladığı bir çerçeve sonucunda geliştirdiği yönündedir. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın öncelikle bireyleşim-isti'dâd ilişkisini nasıl kurduğu ele alınmıştır. Türsel

açıklamayı veren birincil isti‘dâdın suretin gelmesi sonrasında oluşan nesnel bütünlüğün, bireyliğe ilişkin çerçevenin temel zemininde yer aldığı ancak bireyleşim sorununa doğrudan bir cevap olmadığı ortaya çıkmıştır. Birincil isti‘dâdlar ancak nesnenin tahakkuku sonrası onda ortaya çıkacak her türden özellikler alanının meydana gelmesine imkan veren ikincil isti‘dâd alanının zemini olması bakımından doğrudan türleşimin, dolaylı olarak da bireyleşimin zemininde yer almaktadır. İbn Sînâ’nın kendinde mahiyet, dışta mahiyet ve zihinde mahiyet olarak mahiyeti üç farklı cihetten ele aldığı mahiyet teorisinin, dıştaki bireylere ilişkin hem özdeşlik hem de ayrışmaya yönelik açıklamanın merkezinde olduğu ortaya çıkmıştır. Dışta ve zihindeki mahiyetin gerçekliğinin garantörü konumunda olan kendinde mahiyet, herhangi bir yere, duruma nispet edilmemesi bakımından bir mahiyetin kendinde anlamına tekabül eder ve bu açıdan dışta ve zihinde olmayı dışlar.

İbn Sînâ geliştirdiği kendinde mahiyet fikri ile dış ve zihinde bulunan şeylerin gerçekliğinin kabul edilmesini ve onların hakikatlerine birebir örtüşecek bilginin elde edilmesini sağlamayı amaçlamıştır. İbn Sînâ’ya göre eğer kendinde mahiyetten bahsedilemezse, dıştaki ve zihindeki farklı seviyelerdeki gerçekliklerden de bahsedilemez. Nesnel gerçekliğin elde edilmesi bakımından çok önemli bir araç olan kendinde mahiyet, dışta tahakkuk etmiş türün bireylerine ilişkin gerçeklik seviyesinin ancak onlara ilişen ayrılabilir ve ayrılamayan arazlar yoluyla olduğunu söyler. Dışta bulunmaları bakımından doğalarının gereği olarak suretlerine veya maddelerine tâbî olarak çıkan hâssalar veya arazlar, dıştaki nesnelerin kendilerine özgü bireyleşimi ve ayrışmasını sağlar.

Bizim konumuz açısından dikkat kesildiğimiz kısım ise kendinde mahiyet ile dışta bulunan mahiyet arasındaki ilişki ile dışta bulunmak bakımından mahiyete ilişen lâzım ve genel arazların bireyleşimi vermede nasıl bir çerçeve oluşturduğu meselesiydi. Bu bağlamda dıştaki bireye arazların nasıl yüklemlendiği meselesi ayrı bir başlıkta ele alınmış ve yüklemlemenin bireyleşimin ayrışmasına verilebilecek bir cevap üretip üretmediği sorunsallaştırılmıştır. Mahiyetin özellikler söz konusu olduğunda kilit rolü, o özellikler bütününün tamamına imkan veren bir ontolojik statü olmasıdır. İbn Sînâ birbirine tıpatıp benzeyen iki birey varsayıldığında dahi onların sahip oldukları konuma nispetle idrak eden bir özne tarafından “işaret edilebilirliğe” konu olmaları bakımından ayrıştırılabileceklerini söyler. Peki bu işaret edilebilirliğin

konumu var saymayı gerektiren yapısı neye göre belirlenir? İşte bu sorunun cevabı bireysel ayrışmayı mümkün kılan işaret edilebilirliğin söz konusu edilebilmesinin ancak bireyin kendiliğinin kabulü ile mümkün olduğunun da altını çizer: Bir bireyde o bireyde bulunması bakımından salt ona özgü olarak bulunan dışsal mahiyet. İnsanlık mahiyeti üzerinden örnek verilecek olursa A ferdinde bulunan insanlık mahiyeti ile B ferdinde bulunan insanlık mahiyeti onlarda bulunuşlarından soyutlanıp zihnî bir anlama dönüştüklerinde tek bir anlamdır. Ancak A ferdinde bulunan insanlık ile B ferdinde bulunan insanlık onlarda bulunuşları itibariyle salt onlara özgüdür ve bu anlamda onlara kendiliklerini verir. İşte burası İbn Sînâ için bireyleşim meselesinin bireye özgü olan ve ona kendiliğini veren nedir sorusunun cevaplandığı kısımdır. Bireyin diğer bireylerden ayrışmasına imkan veren ikincil isti'dâdlar ve özellikler alanı ise oluşturdukları toplamın keyfiyeti ve ancak belirli bir fertte toplandıkları "işaret edilebilir" bütüncül anlam olması bakımından bireysel ayrışmayı vermektedir. Bu özelliklerin tamamı keyfiyet bakımından farklılaşsalar da dışta mahiyetin bulunması bakımından ona ilişenler konumundadır ve mahiyet ile özellikler bütünü bireyin bireyliğine ilişkin bütüncül anlamı verir. Anlaşıldığı üzere İbn Sînâ açısından bireyleşimin iki yönü birbirinden ayrılmaz şekilde açıklanmak durumundadır. Haddizatında mahiyet kabulü olmaksızın salt bireyin taşıdığı özelliklere bakılarak bireyliğin ortaya konulması mümkün değildir.

Bireye ilişen özellikler arasında İbn Sînâ mahiyetin gereği olarak ilişenler ve araz olarak ilişenler arasında ayrım yapmaktadır. Mahiyetin gereği olarak ilişen özellikler nesne var olduğu müddetçe ondan ayrılmayan özelliklerdir. İbn Sînâ bunları suretin gereği olanlar ve maddenin gereği olanlar olmak üzere ikiye ayırır. İster maddesinin isterse de suretinin gereği olsun mahiyetin dışta bulunması sonrasında nesneye ilişmiş bu özellikler türsel anlamın gereği olmasından hareketle türün her bir ferdinde bulunması bakımından ortaktır. Ancak bunlar türün fertlerinde azlık ve çokluk itibariyle farklılık gösterir. Mesela gülen olmak insan fertlerine ortak olarak yüklenen insanlık suretinin gereği olan bir özelliktir. Ancak her bir insan ferdinin gülme özelliğine yönelik isti'dâdının farklılaşması sebebiyle gülen olma onlarda farklı derecelerde tahakkuk eder. Aynı durum mahiyetin maddede ortaya çıkan gereği olabilir. Mesela kargada bulunan karalık veya insanın dik duruşlu olması gibi. Anlaşılacağı gibi bu özellikler bakımından türün bireyleri arasındaki farklılık ancak

suret veya maddenin gereği olan özelliklerin niteliklerinde azlık-çokluk bakımından oluşacak farklılığa nispetledir.

İbn Sînâ'nın bireyleşimi ispat ettiğini düşündüğü temel husus mahiyetin dışta bulunuşu ile ona ilişen özellikler toplamının oluşturduğu anlamın, bireyin kendiliği ve buna bağlı olarak kendisi dışındaki bireylerden ayrışmasını mümkün kıldığı üzerine kuruludur. Bir bireye lâzım ve gayr-ı lâzım olarak ilişen tüm arazları mümkün kılacak şekilde o fertte bulunması itibariyle bir mahiyetin kabul edilmesi gereklidir. Daha açık söyleyecek olursak insanlık mahiyeti, "Ayşede bulunması bakımından insanlık mahiyeti" ve "Ali'de bulunması bakımından insanlık mahiyeti" olarak ayrışır. Bu ayrışma, insanlık mahiyetinin dışta bulunması sebebiyle Ayşe ve Ali'ye hem türsel suretlerinin gereği olarak hem de maddelerinin gereği olarak ilişecek her çeşit arazı mümkün kılan ilksel zemini vermektedir. Ayşe'de bulunan mahiyet ve buna bağlı olarak ona ilişen arazlar ile oluşan bütün Ayşe'nin bireyliğine; Ali'de bulunan mahiyet ve buna bağlı olarak ona ilişen arazlar ile oluşan bütün ise Ali'nin bireyliğine tekâbül etmektedir.

Bireylerin dışta bulunduğu ve bu sebeple kendisine fiil verene nispetle zorunlu olduğu muvakkat durumda onların kendindeliğini sağlayan şey nedir? Bunu sağlayan mahiyetin farklı farklı türün her bir bireyinde ona nispetle bulunuşu ve orada aldığı türe özgü hâssaların ve arazların salt "orada bulunuşu" itibariyle o bireye özgü olduğuna ilişkin kabuldür. Tüm bunlara imkan veren ise mahiyetin o bireyde bulunuşundaki biriciklik ve bu biricikliğin özellikler ile mahiyetin bütünleştiği anlamda kendisini göstermesidir. Eğer mahiyetin o bireyde salt ona özgü bulunuşundan söz edilemeseydi özellikler bütününün o bireydeki işaret edilebilirliğinden söz edilemeyecekti. Dolayısıyla işaret edilebilirliğin kendisi, nesneye özgü bir mekan ve konumda bulunmayı varsaysa da mekan ve konumda olmayı mümkün kılan daha üst açıklama çerçevesi yine mahiyetin bireydeki bulunuşu olmaktadır.

İbn Sînâ bireylerin süreksizliği ve değişimine dikkat çekerek onlara ilişkin değişmez ve sürekli bilgi talebini mümkün görmese de bunun imkanını tamamıyla ortadan kaldırmaz. Dahası bu değişim vurgusunun bireylere ilişkin kendilik kabulünü sorunlu hale getireceği tehlikesinden hareketle bireylerin hakikî bilgisinin elde edilememesinin onların kendiliklerini vaz etmeye engel olmadığının altını çizer. Tam

da bu nokta, bireyleşimin yeniden ele alınmasına ilişkin güçlü bir imkan sunar. Nitekim İbn Sînâ'nın mahiyet ve isti'dâd teorileri bireyleşime ilişkin günümüz ontolojisinde ele alınan problemleri çözmeye yönelik kendisinden yola çıkılabilecek güçlü bir temsilci olarak gözükmektedir. Bu bağlamda mahiyet teorisi, nesnenin bileşenleri veya nesnenin tahakkuku sonrasında sergilediği özellikler üzerinden nesnenin neliği ve bireyliğine dair açıklamaların indirgemeciliğine ilişkin bir çözüm sunmaktadır. Maddedeki isti'dâdî hazırlık sonucunda türsel suretin gelişi ancak türsel meydana gelişe ilişkin bir açıklama vermekte; ancak türün A, B, C… üyelerinde nasıl bulunduğuna ve bunların birbirlerinden ayrıştığına ilişkin cevap verememektedir. İşte bu noktada İbn Sînâ orada bulunan mahiyetin, dışta bulunmasını mümkün kılan bir kendindeliğe sahip olduğunu ve bir fertte bulunuşu bakımından ona özgü olduğunu söyler. Nesnenin sergilediği her tür özellik alanı mahiyetin dışta bulunuşunun mümkün kıldığı, onun gereği olarak ortaya çıkan veya nesneden ayrılabilir şekilde ilişip kalkabilen arazlara tekabül eder. Böylelikle özellikler alanı mahiyetin dışta bulunuşuna bağlanmış olmaktadır. Bunun sonucunda İbn Sînâ mahiyet teorisi ile hem nesnenin bileşenlerine hem de nesnenin özelliklerine indirgenme tehlikesinden uzaklaşarak nesnenin kendiğine ilişkin bir açıklama getirmiş olmaktadır.

İbn Sînâ nesnenin gerek bileşenlerine gerekse de ikincil isti'dâdlara bağlı olarak ortaya çıkan özelliklerine indirgenebilir olmayan nesne kabulü ile nesnel alana içkin olmayan bir Varlık Verici Üst İlke kabulünü de zorunlu kılmaktadır. Nitekim parçalarına veya özelliklerine nispetle açıklanamayan nesne için onu var kılıcı bir ilke kabul etmemek, bir kısırdöngü oluşturacak şekilde indirgeme sorununa düşmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla indirgemecilikten kaçınmak isteyen bir teorinin zorunlu olarak içkin olana indirgenebilir olmayan, tam da bu sebeple nesnel varlıklar alanı ile eş-düzey değil onların üstünde bulunan bir ilke tarafından var kılınmasını içermesi gerekmektedir. Böylelikle İbn Sînâ'nın nesnenin kendindeliğine ilişkin çözümü, bir diğer yandan Zorunlu Varlık ve sudur ile kesintisiz bir şekilde kendisine ulaşan feyzi ay-altında bulunan duyulur cevherlere veren Faal Akıl'ın varlığının zorunluluğunu temin etmiş olmaktadır.

İbn Sînâ'nın bu çözümü çağdaş nesne teorilerindeki nesnenin bileşimi veya özellikler alanı üzerinden açıklanmaya çalışılan bireyleşim meselesinde içine düşülen indirgeme sorununun aşılması için önemli bir açılım sağlayacak şekilde

yorumlanmaya müsaittir. Ancak mahiyet teorisinde özdeşliğe ilişkin önemli bir açıklama olmakla birlikte, nesnenin tür içerisindeki bireyleşiminde neden o birey olduğu ve diğerlerinden ayrıştırmayı belirgin şekilde sağlayacak olanın ne olduğuna ilişkin sorular hala cevaplanmayı beklemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâcı anlamda isti'dâd ve mahiyet teorileri, nesnel gerçeklik ve bireyleşime ilişkin teorik berraklığı sağlayıcı olmazsa olmaz bir kabul olarak varsayılmakla beraber bireyin kendindeliği ve kendisi dışındakilerden nasıl ayrıştırılacağı sorunu varlığını korumaya devam etmektedir. İbn Sînâ'nın çözümü kendisinden yola çıkılacak önemli bir ilk adım olarak kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

Ackrill, J.L.: "Aristotle's Distinction Between Energeia and Kinesis", **New Essays on Plato and Aristotle** *içinde*, ed. Renford Bambrough, London, Routledge, 1965, 121-141.

Adamson, Peter: "Knowledge of Universals and Particulars in the Baghdad School", **Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale**, 14, 2017, s. 141-164.

Adamson, Peter: "On Knowledge of Particulars", **Proceedings of the Aristotelian Society**. New Series, 105, 2005, s. 257-278.

Adamson, Peter: "Yahyá ibn ʿAdī and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton", **Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale**, 2010, s.343-373.

Akkanat, Hasan: "Aleksander'den İbn Sînâ'ya İntikal Eden Büyük Problem: Tümellerin Önceliği-Sonralığı", **İslâmî Araştırmalar**, 31 (2), 2020, s.298-314.

Akkanat, Hasan: "İbn Sînâcı Bilimsel Tümel ve Hakkında Yapılan Yanlış Atıflı Değerlendirmelerin Eleştirisi", **Beytulhikme**, 10 (2), 2020, s. 389-418.

Akkanat, Hasan: **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)**, Adana, Karahan Kitabevi, 2016.

Aksoy, Gürsel: **Aristoteles'e Atfedilen Kitâbu'n-Nebât'ın Şamlı Nikolaos Yorumu**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2019.

Aksu, İbrahim: "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul, İlem Yayınları, 2016, s.125-152.

Aksu, İbrahim: **İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2012.

Alexander of Aphrodisias, "De Mixtione", çev. R. B. Todd, **Alexander Of Aphrodisias On Stoic Physics: A Study Of The De Mixtione With Preliminary Essays, Text, Translation And Commentary** *içinde*, Leiden, 1976, E. J. Brill, s.91-252.

Alexander of Aphrodisias, **Fi'l-inâye: On Providence**, hzr. Pierre Thillet, Lonrai, Verdier, 2003.

Alexander of Aphrodisias: **On Aristotle's Metaphysics 5**, çev. W.E. Dooley, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1993.

Alexander of Aphrodisias: **Quaestiones 1.1-2.15**, çev. R.W. Sharples, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1992.

Altaş, Eşref: "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı", **Nazariyat,** C.7, S.2, 2021 Ekim, s.109-139.

Altaş, Eşref: "İbn Sînâ'nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi", **Diyanet İlmi Dergi**, C.50, 2014, s.27-50.

Ammonius, **Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V Voces**, Ed. A. Busse. CAG IV.3. Berlin, Reimer, 1891.

Anscombe, Elizabeth: "The Principle of Individuation", **Symposium: The Principle of Individuation** içinde, s. 89-96.

Aristoteles: **De Caelo (Gökyüzü Üzerine)**, çev. Saffet Babür, İstanbul, YKY, 2013.

Aristoteles: **Fizik,** çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul: 2012.

Aristoteles: **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, İstanbul, BilgeSu Yayınları, 2013.

Aristoteles: **İkinci Çözümlemeler**, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Aristoteles: **Kategoriler**, çev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019.

Aristoteles: **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2017.

Aristoteles: **Metafizik**, çev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2016.

Aristoteles: **Oluş ve Bozuluş**, çev. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2019.

Aristoteles: **Ruh Üzerine**, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2018.

Aristûtâlîs: "Makâletu'l-Lâm min Kitâbi Mâ-ba'de't-tabîa'", çev. İshak bin Huneyn, **Aristu inde'l-Arab** *içinde*, hzr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947, C.I.

Aristûtâlîs: **el-Mekûlât**, çev. İshak b. Huneyn, **Mantıku Aristû I** *içinde*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, Vekâletü'l-matbû'ât, 1980.

Aristûtâlîs: **et-Tabî'a**, çev. İshak bin Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1984.

Aristûtâlîs: **Mâ ba'de't-tabî'a II**, İbn Rüşd, **Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a** *içinde*, nşr. M. Bouyges, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1938.

Armstrong, A.H.: "Form, Individual and Person in Plotinus", **Dionysius**, S. 1, 1977, s. 49-68.

Armstrong, D.M.: **Tümeller: Bakış Açımı Değiştirmediğim Bir Giriş**, çev. Egemen Seyfettin Kuşçu, İstanbul, Dergah Yayınları, 2017.

Arslan, İshak: "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-işrâk ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", **Nazariyat,** C.1, S.1, 2014 Ekim, s.156-160.

Asclepius: **In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z**, ed. M. Hayduck, Berlin, 1888.

Aubin, Nicholas **Power and Possibility in Early Arabic Philosophy: Three Innovators between Philoponus and Avicenna**, Berlin, De Gruyter, 2023.

Avicenna: **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge** *içinde*, haz. Silvia di Vincenzo, Berlin, De Gruyter, 2021.

Avicenna: **The Metaphysica of Avicenna/ Dânişnâme-i Âlâî,** çev. Parwiz Morewedge, New York, Columbia University Press, 1973.

Avicenna: **The Physics of The Healing**, çev. ve thk. Jon McGinnis, Provo-Utah, Brigham Young University Press, 2009.

Bäck, Allan: "The Islamic Background: Avicenna (b. 980; d. 1037) and Averroes (b.1126; d. 1198)", ed. Jorge J.E. Gracia, **Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation (1150-1650)** *içinde*, Albany, State University of New York Press, 1994, s.39-66.

Bäck, Allan: "Ibn Sina on the Individuation of Perceptible Substances", **Proceedings of the Patristic, Medieval, and Renaissance Conference 14** *içinde,* 1989, s.23-42.

Benevich, Fedor: "The Priority of Natures against The Identity of Indiscernibles: Alexander of Aphrodisias, Yaḥyā b. 'Adī, and Avicenna on Genus as Matter", **Journal of the History of Philosophy**, C. 57, S.2, 2019, s. 205-234.

Black, Deborah: "Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars", **Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical & Theological Perspectives** *içinde*, Milwaukee, Marquette University Press, 2012, s.255-281.

Black, Max: "Identity of Indiscernibles", **Mind**, 1952, s.153-164.

Blumenthal, H.J.: "Did Plotinus Believe in İdeas of Individuals?", **Phronesis**, S. 11, 1966, s. 61-80.

Bolton, Robert: "Biology and Metaphysics in Aristotle", **Being, Nature, And Life In Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf** *içinde*, ed.James G. Lennox-Robert Bolton, New York, Cambridge University Press, 2010, s. 30-55.

Broadie, Sarah: "Where is the Activity? An Aristotelian Worry about the Telic Status of Energeia)", **Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf** *içinde*, ed. James G. Lennox-Robert Bolton, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s.198-212.

Brody, Baruch: **Identity and Essence**, Princeton University Press, 1980.

Brugman, J.-Drossaart Lulofs, H. J.: **Aristotle Generation of Animals The Arabic Translation Commonly Ascribed To Yahya Ibn Bitriq**, 1971, Brill.

Charlton, W.: "Aristotle and the Principle of Individuation," **Phronesis**, C. 17, S.3, 1972, 239–249.

Code, Alan: "What is it to be an individual**?", Journal of Philosophy,** 75, 1978, s. 647-648.

Cohen, Marc: "Aristotle and Individuation", **Canadian Journal of Philosophy**, C. 14, Supplementary X, 1984, s.59-60.

Cohen, Marc: "Individual and Essence in Aristotle's *Metaphysics,*" **in Simmons 1978**, s. 75–85.

Cohen, Marc: The Principle of Individuation Author(s): J. Lukasiewicz, E. Anscombe, E.- Popper, K: **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, s. 69-120.

Cohen, S. Marc-Reeve, D.C.: "Aristotle's Metaphysics", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/), Erişim tarihi: 12.11.22.

Cooper, John: "Metaphysics in Aristotle's Embryology," **Proceedings of the Cambridge Philological Society**, S. 214, 1988, s.14-41 (Basılı hali, Devereux and Pellegrin, 1990, s. 55–84.

Corrigan, Kevin: **Plotinus Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias**, Leuven, Peeters Publishers, 1995.

Demirci, Mehmet Fatih: **İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi** (Yayımlanmamış doktora tezi)**,** İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2012.

Deniz, Ebubekir Muhammed: "Doğa Yasalarının Zorunluluğu Bağlamında İstidadi Özcülük", **Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Aralık 2021, S.44, s.55-61.

Denkel, Arda: **Nesne ve Doğası**, İstanbul, Doruk Yayınları, 2003.

Denkel, Arda: **Nesne ve Özellik**, çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Doruk Yayınları, 2008.

Dexippus, **On Aristotle Categories**, tr. J. Dillon, London, Bloomsbury Academic, 1990.

Di Vincenzo, Silvia: **Isagoge, The Healing, Logic: Isagoge (Commentary),** Berlin, De Gruyter, 2021.

Durusoy, Ali: "Olanak, Olasılık, Olabilirlik (İmkân, İhtimâl ve Kuvve"), **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,** S. 27, 2004, s. 121-134.

Durusoy, Ali: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

E. Marmura, Michael: "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", **Journal of the American Oriental Society**, C. 82, S. 3, 1962, s. 299-312.

E. Peters, Francis: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.

Elias, **Eliae (olim David) in Porphyrii Isagogen et in Aristotelis Categorias commentaria**, Ed. A. Busse. CAG XVIII.1., Berlin, Reimer, 1900.

Erdem, Engin: **Varlıktan Tanrıya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2016.

Fahreddîn er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, hzr. Ali Rıza Necefzade, Tahran, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005, C.II, s. 80-81.

Falcon, Andrea: "Commentators on Aristotle", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/), Erişim tarihi 20.03.23.

Forfiryûs, "İsagûcî", Yunancadan çev. Osman bin Dımeşkî, **Mantıku Aristo III** *içinde*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Vekaletü'l-Matbuat, 1980.

Furh, "Specific and Individual Forms in Aristotle," **Devereux and Pellegrin** *içinde***,** 1990, s. 106–110.

Furth, Montgomery: "Transtemporal Stability in Aristotelean Substances", **Journal of Philosophy,** C. 75, S. 11, 1978, s. 624-646.

Galluzzo, Gabrielle: "Two Senses of 'Common': Avicenna's Doctrine of Essence and Aquinas's View on Individuation", **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics** *içinde*, ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci, Berlin, De Gruyter, 2012, s. 309-337.

Gannagé, Emma: "Between Medicine and Natural Philosophy. Avicenna on Properties (*khawāṣṣ*) and Qualities (*kayfiyyāt*)", ***The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures*** *içinde*, ed. Nader El-Bizri-Eva Orthmann, Beyrut, Ergon Verlag, 2018, s.41-66.

Gill, M. L.: "İndividuals and İndividuation in Aristotle", **Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics** *içinde*, ed. T. Scaltsas-D. Charles-M. L. Gill, Oxford, Cralendon Press, 1994, s. 55-71.

Göksu, Ahmet: **Aristoteles ve İbn Sînâ'da Canlıların Oluşumu Üzerine** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021.

Groisard, Jocelyn: **Mixis: Le Problème du Mélange Dans la Philosophie Grecque d'Aristote à Simplicius**, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Grünberg, Teo-David: **Metafizik**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.

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

İbn Rüşd: "Ma-ba'det-tabi'ati Te'lifu Aristâtâlîs el-Hakîm ve Tefsîrâni Telifu İbn Rüşd", **Nüshateyni Makâlehû Ma-ba'det-tabi'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ bin Adî ve Tefsîri İbn Rüşd** içinde, tahkik ve Farsça'ya çeviri: Seyyid Muhammed Mişkâti,Tahran, y.y, 1968.

İbn Rüşd: **Tefsîru Mâ-ba'de't-tabîa'**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2017, C.II.

İbn Sînâ: **"Kitâbu'l-Edviyeti'l-kalbiyye", Min Müellefâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye** içinde, Dımaşk, Câmiatü'l-Haleb: Me'hedi't-turâsi'l-ilmiyyi'l-arabî, 1984., s.226-227.

İbn Sînâ: "Kitâbu'l-İnsâf: Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm", **Aristû inde'l-Arab** *içinde*, nşr. Abdurrahman Bedevî, s.29.

İbn Sînâ: **Dânişnâme-i Âlâî**, çev. Murat Demirkol, İstanbul, TYEK Yayınları, 2013.

İbn Sînâ: **el-Hidâye**, thk. Muhammed Abduh, Kahire, Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 1974.

İbn Sînâ: **el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî**, thk. Süleyman Dünya, Mısır, Dâru'l-maârif, 1992.

İbn Sînâ: **el-İşârât ve't-tenbîhât,** tercüme ve şerh. Hasan Melikşâhî, Türkçe çev. Tahir Uluç, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

İbn Sînâ: **el-İşârât ve't-tenbîhât,** thk. Müctebâ ez-Zârîî', Kum, Müessesetü Büstanü'l-kitâb, 2013.

İbn Sînâ: **el-Kânun fi't-tıbb**, çev. Esin Kahya, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995, C. I.

İbn Sînâ: **el-Medhâl (Mantığa Giriş)**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2006.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/ el-Mekûlât**, haz. İbrahim Medkûr, Kahire, Vizâretu'l-Maarifu'l-Umûmiyye, 1952.

İbn Sînâ: **el-Mebde ve'l-meâd**, hzr. Abdullah Nurani, Tahran, Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.

İbn Sînâ: **en-Necât: Felsefenin Temel Konuları**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ: **el-İlâhiyyât**, nşr. G. Kanavâtî ve S. Zâyed, Kahire, [y.y], 1960.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/ Kitâbu'n-Nebât**, hz.İbrahim Medkûr , Kahire, el-Müessese Mısriyye li't-te'lif ve't-tercüme, 1965.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/ Meâdin ve'l-âsâru'l-ulviyye**, thk. Mahmûd Kasım, Kahire, [y.y], 1975.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-fesâd**, thk. Mahmûd Kâsım, Mektebetü's-semâhatu Ayetullah Uzmâ el-Mera'şî, Kum, 2012.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/ es-Semâ‘u’t-tabi‘î**, nşr. Sa‘îd Zâyed, Kahire, el-Hey'etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb,1975.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/ el-Ef‘al ve’l-infiâlât**, , thk. Mahmûd Kâsım, Kahire, [y.y.], 1975.

İbn Sînâ: **Sema ve Âlem (es-Semâu ve’l-Â‘lem)**, çev. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2010.

İbn Sînâ: **Fizik I (Semâ‘u’t-tabi‘î)**, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayınları, 2014.

İbn Sînâ: **Fizik II (Semâ‘u’t-tabi‘î)**,çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ: **İkinci Analitikler (el-Burhân)**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2006.

İbn Sînâ: **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayınları, 2005.

İbn Sînâ: **Kategoriler (el-Mekûlât)**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2010.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/ Kitâbu’l-Hayevân**, hzr. İbrahim Medkur, Mısır, [y.y.], 1970.

İbn Sînâ: **Kitâbu’l-Hudûd**, Farsça çev. Muhammed Mehdi Fülandvend, Tahran, Encümen-i Felsefe-i İran, 1979.

İbn Sînâ: **el-İlâhiyat (Metafizik)**, Çeviri ve Tıpkıbasım, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, TYEK Yayınları, 2014.

İbn Sînâ: **Kitâbü'ş-Şifâ/Nefs**, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara, Tüba Yaynları, 2021.

İbn Sînâ: **Metafizik I (el-İlâhiyyât),** çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2004.

İbn Sînâ: **Metafizik II (el-İlâhiyyât)**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2005.

İbn Sînâ: **Necât**, nşr. Macid Fahri, Beyrut, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.

İbn Sînâ: **el-Uyunu'l-hikme**, thk. Abdurrahman Bedevi, Beyrut, Dâru'l-kalem, 1980.

İbn Sîna: **Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-fesâd)**, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayınları, 2008.

İbn Sînâ: **Ta'lîkât**, neşreden. Abdurrahman Bedevî, Kum, Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1984.

İbn Tayyib: **Tefsîrul'-kitâbu'l-İsagûcî**, Ed. K. Gyekye, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1975.

İskender el-Afrûdîsî: "Makâletü'l-İskender Fi'l-hiss", **Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von**

Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung içinde, ed. Hans-Jochen Ruland, Göttingen, 1978.

J. Peters, Catherine: **The Causality of Nature in Avicenna's Physics of the Healing** (Yayımlanmamış doktora tezi), Minnesota, The University of St. Thomas, 2019.

Jago, M.: "Essential Bundle Theory and Modality", **Synthese**, S. 198, 2021, s. 1439–1454.

Janos, Damien: **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020.

Kalligas, Paul: "Forms of Individuals in Plotinus: a Re-examination", **Phronesis,** S. 42, 1997, s. 206-227.

Kaukua, Jari: "Damien Janos. Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity", **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C.8, S.1, 2022, s. 155-169.

Kaya, M. Cüneyt: "İbn Sînâ'nın Kitâbu Aksâmi'l-Hikme ve Tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme", **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, C.3, S.1, 2020.

Kaya, M. Cüneyt: **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi,** İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, Mahmut: **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983.

Kennedy-Day, Kiki: **Books of Definition in İslamic Philosophy**, London-New York, Roudledge, 2003.

Kılıç, Muhammed Fatih: **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**, Ankara, Elis Yayınları, 2021.

Kindî: **Risaletü'l-Kindi ile'l-Mu'tasım Billah fi'l-felsefeti'l-ula,** hzr. Ukbe Zeydan, Dımaşk, Daru Kivan, 2007.

Kirby, Jeremby: **Aristotle's Metaphysics: Form, Matter and İdentity**, London-New York, Continuum, 2008.

Kosman, Aryeh: "The Activity of Being In Aristotle's Metaphysics", **Unity, Identity and Explanation In Aristotle's Metaphysics**, ed. T. Scaltsas, D. Charles and M. L. Gill, Oxford, Clarendon Press, 1994, s. 195-213.

Kosman, L. A.: "Aristotelian Metaphysics and Biology: Furth's *Substance, Form and Psyche*," **Philosophical Studies**, S. 94, 1999, s.57-68.

Kruk, R.: "İbn Sînâ On Animals: Between the First Teacher and the Physician", J. Janssens y D. de Smet (comps.), **Avicenna and his Heritage**, Lovaina, Leuven University Press, 2002.

Kuşçu, Egemen Seyfettin: **Nesne ve Bireyleşim Sorunu** (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayınları, 2002.

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

Lánczky, István: **Individuation of Material Substances in Avicenna's Philosophy**, Pázmány Péter Catholic University (Basılmamış doktora tezi), 2019.

Leibniz, G. W. F.: **Discourse on Metaphysics: IX. Leibniz Selections**, der. P. Wiener, Scribners, New York, 1951.

Leibniz, **Philosophical Writings**, London, Dent, 1934.

Lloyd, A. C.: "Aristotle's Principle of Individuation," ***Mind***, 79, 1970, s.519–529.

Lowe, E. J.: "Individuation", **The Oxford Handbook of Metaphysics**, ed. Michael J. Loux- Zimmerman, Dean W.: Oxford, Oxford University Press, 2003.

Lukasiewicz, Jan: "The Principle of Individuation", **Symposium: The Principle of Individuation,** Author(s): J. Lukasiewicz, E. Anscombe and K. Popper Source: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 27, Berkeley and Modern Problems, 1953, s. 74-77.

M. Amin, Wahid: "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", trc. Burak Veysel Erman, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** C. 5, S. 2, 2019 Ekim, s.21-54.

M. Cooper, John.: "Aristotle on Natural Teleology" **Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy** *içinde*, Princeton, Princeton University Press, 2004, s. 107-129.

Macit, Muhittin: **İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri,** İstanbul, Litera Yayınları, 2006.

Mamo, P.S.: "Forms of İndividuals in the Enneads", **Phronesis**, S. 14, 1969, s. 77-96.

Marmura, Michael: "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifˉa'.", **Islam Past and Present Challenge: Studiesin Honour of W. M. Watt** *içinde*, ed. A. T. Welch-P. Cachia, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979, s. 34-56.

McGinnis, Jon: **İbn Sînâ**, çev. E. Burak Şaman, İstanbul, Klasik Yayınları, 2022.

McGinnis, Jon: "Avicenna's Natural Philosophy", **Interpreting Avicenna** *içinde*, ed. Peter Adamson, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, s.71-90.

Mickave, Martin: "On The Latin Reception of Avicenna's Theory of Individuation, **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics** *içinde*, ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci, Berlin, De Gruyter, 2012, s. 339-363.

O'Brien, Denis: "Plotinus on Matter and Evil", ed. Llyord P. Gerson, **The Cambridge Companion to Plotinus**, Cambridge, 1996, s. 171-195.

O'Brien, Denis: **Plotinus on the Origin of Matter: An Exercises in the interpretation of the Enneads**, Napoli, Bibliopolis, 1991.

Olympiodorus, **Life of Plato and on Plato first Alcibiades 1-9**, çev. Michael Griffin, London, Bloomsbury Academic, 2015.

P. White, Nicholas: "Identity, Modal Individuation, and Matter in Aristotle," ***Midwest Studies in Philosophy***, 11, 1986, s. 475–494.

Philoponus: **On Aristotle's On Coming-to-Be and Perishing 1.1.5**, çev. C.J.F. Williams, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1999.

Platon: **Theaetetus**, trc. Robin A. Waterfield, London, Penguin Books, 1987.

Plotinus: **The Enneads**, çev. George Boys-Stones v.d., Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Plutarch: "Life of Theseus", **Plutarch's Lives** *içinde*, çev. Bernadotte Perrin, London, Harvard University Press, 1914.

Popper, Karl: "The Principle of Individuation", **Symposium: The Principle of Individuation,** Author(s): J. Lukasiewicz, E. Anscombe and K. Popper Source: Proceedings of the

Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems, 1953.

Porphyrios: **Isagoge**, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.

Porphyry: **On Aristotle Categories**, çev. Steven K. Strange, London, Bloomsbury Publishing, 1992.

Proclus: **On the Existence of Evils**, çev. Jan Opsomer-Carlos Steel, New York, Cornell University Press, 2003.

Regis, E.: "Aristotle's 'Principle of Individuation'," ***Phronesis***, 21, 1976, s. 157–166.

Rist, John: "ldeas of Individuals in Plotinus: A Reply to Dr. Blumenthal", **Revue lnternationale de Philosophie**, S. 24, 1970, s. 29-30.

Rist, Jon: "Plotinos on Matter and Evil", **Phronesis** 6, 1961, 154-166.

Rofougaran, Nicolas Louis: **Avicenna and Aquinas on Individuation**, Harvard University History of Science (Basılmamış doktora tezi), 2000.

Rose, Valentin: **Aristoteles Pseudepigraphus**, Leipzig, B. G. Teubner, 1863.

Ross, David: **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011, s. 267-268.

Sezgin, Fuat: **Geschichte des arabischen Schrifttums, C.IV: AlchimieChemie-Botanik-Agrikultur** bis ca. 430 H., Leiden, E. J. Brill, 1971.

Simplicius: **On Aristotle Categories 1-4**, çev. Michael Chase, London, Bloomsbury Academic, 2014.

Simplicius: **On Aristotle Categories 6**, çev. Barrie Fleet, London, Bloomsbury Academic, 2001.

Simplicius: **On Aristotle Physics 5**, J.O. Urmson, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1997.

Simplicius: **On Aristotle Physics 8.1-5**, Istvan Bodnar v.d., London, Bloomsbury Academic, 2014.

Smith, J. A.: "*Tode ti* in Aristotle," ***Classical Review***, 35, 1921.

Sorabji, Richard: "Infinite Power Impressed, The Neoplatonist Transformation of Aristotle", **Matter, Space and Motion** *içinde*, London, Duckworth, 1988, s. 249-285.

Sorabji, Richard: "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", **Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence**, ed. Sorabji, Richard: Ithaca-New York, Cornell University Press, 1990, s.181-198.

Sorabji, Richard: **The Philosophy of Commentators 200-600 AD, C.2 Physics**, London, Bristol Classical Press, 2012, s.1-31.

Sorabji, Richard: **Matter, Space, and Motion: Teories in Antiqity and Their Sequel**, London, Duckworth, 1988, s. 249-286.

Sorabji, Richard: **The Philosophy of the Commentators 200-600 AD, C.3 Logic and Metaphysics**, London, Bristol Classical Press, 2012.

Stone, Abraham D.: "Avicenna's Theory of Primary Mixture, **Arabic Science and Philosophy**, C.18, S.1, 2008 Mart, s.99-119.

Stone, Abraham D.: "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance, **Aspect of Avicenna** *içinde*, ed. Robert Wisnovsky, Princeton, Marcus Wiener Publishers, 2001, s.73-130.

Taş, Enes: **Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi** (Yayımlanmamış doktora tezi), Bursa, Uludağ Üniversitesi, 2017.

Terkan, Fehrullah: "Tanrı ve Cüz'îlere Dair Bilgisi", **Gazzâlî Konuşmaları**, hzr. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.

Themistius, **On Aristotle Physics 5-8**, çev. Robert B. Todd, London, Bloomsbury, 2008.

Türker, Ömer: **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.

Üçer, İbrahim Halil: "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine"**, Nazariyat İslam**

Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 2/3, 2015 Ekim, s.35-74.

Üçer, İbrahim Halil: "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 6/2, 2020 Ekim, s. 23-66.

Üçer, İbrahim Halil: "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesâd VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri** *içinde*, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul, İlem Yayınları, 2016, s.97-123.

Üçer, İbrahim Halil: "Mıknatıs Nasıl Çeker: İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sînâ Fiziğine Yeni Bir Bakış", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C.24, S.46, 2019/1, s. 1-63.

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

Whiting, J. E.: "Form and Individuation in Aristotle," **History of Philosophy Quarterly**, 3, 1986, s. 359–377.

Yahya bin Adî: **Makâle fî tebeyyün inne eş-şahsu ismu'l-müşterek**, ss. 208.1-209.5.

Yücel, Hüseyin: **Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyûlâ**, Ankara, Elis Yayınları, 2020.

ÖZGEÇMİŞ

Kübra Bilgin Tiryaki, ilk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2010 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2013 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri'nde "Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adûdiyye (Metin ve Değerlendirme)" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2015 yılı itibariyle İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri'nde doktora eğitimine başladı. "İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde İsti'dâd: Türleşme ve Bireyleşim Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı doktora tezini 2023 yılında tamamladı. Evli ve bir çocuk annesidir.