

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE SURET ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

İbrahim Halil ÜÇER

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi**

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Atilla ARKAN

AĞUSTOS – 2014






T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE SURET ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ
İbrahim Halil ÜÇER

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Bu tez 08.09/2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği/Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof.-Dr. Ali DURUSOY	KABUL	
Prof. Dr. Atilla Arkan	Basari.	
Doc. Dr. Kemal Batak	Basari	
Prof. Dr. Fuat Aygün	Basari	
Doc. Dr. İmer Zırker	Basari	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

İbrahim Halil ÜÇER

08.08.2014

ÖNSÖZ

Suret terimi felsefe tarihinin en yoğun işlenmiş kavramlarından biri olup, esas itibariyle birlik-çokluk meselesi etrafında gündeme gelir. Çalışmamız suret kavramını, İbn Sînâ felsefesinin temel kavramsal şemaları içerisinde ele alarak, İbn Sînâ'nın suret tasavvurunu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. İbn Sînâ'nın suret mefhumunu üç farklı analiz seviyesinde tartışarak ele almasına binaen çalışmamız da suretin hangi işlevlere sahip olduğunu incelemek üzere üç bölüme ayrılmıştır. Varlık ve cevher başlıklı birinci bölüm, İbn Sînâ'nın suretle ilgili analizinin ontolojik zeminini oluşturacak temel iddiaların serimlemesi amacını taşır. Bu bölümde, İbn Sînâ'nın suret mefhumundan varlık fikrini dışlayarak varlık ve varolan arasında ayırım yaptığını, dolayısıyla sureti varlıkla değil, mahiyetle ilişkilendirdiğini gösterdik. İbn Sînâ için bir kez mahiyetle ilişkilendirilen suretin en temel gereği imkândır. İmkânın “var olmak için bir neden muhtaç olma durumu” olduğu hesaba katıldığında, İbn Sînâ mahiyet ve imkânla ilişkilendirdiği sureti, ikinci seviyede var olmak için bir nedene muhtaç olan şey olarak belirleyecektir. İbn Sînâcı bu yaklaşımın Metafiziğin konusu, ontoloji fikrinin tesisi ve varlık verici bir fail nedenin ispatı açısından önemi büyüktür. Söz konusu ayırım sayesinde İbn Sînâ, herhangi bir mevcutta tüketilmeyen ve anlam olarak tüm mevcutlara eşit derecede yüklenen fakat tahakkuk itibariyle derecelenen mutlak varlık fikrine ulaşmıştır. Bu mutlak varlık fikri, İbn Sînâ'yı ontoloji olarak metafiziğin öncü ve kurucu ismi haline getirecektir.

Cevher olarak suret başlıklı ikinci bölümde ise suretin statik yönü üzerinde durularak varlığının neliği soruşturulmuştur. Bu soruşturma neticesinde varılan temel sonuç, İbn Sînâ'ya göre suretin bulunduğu herhangi bir konuya nispetle değil mutlak olarak cevherlikle nitelendiğidir. Ne var ki sureti mutlak olarak cevherlikle nitelemek için İbn Sînâ, varlığın ve mahiyetin gerekleri ayırımını yapmak ve varlık-mahiyet ayırımı sayesinde imkân kazanan bu değerlendirmeyi suretle ilgili tevarüs ettiği *aporialara* uygulamak durumunda kalmıştır. Bu çerçevede Yeni-Eflatuncuların aklî, maddî ve zihnî suretlerin eşit anlamda cevher olamayacakları iddiasıyla, Aristoteles'in suretin maddede bulunuşu ile herhangi bir arazın konuda bulunuşu arasındaki ayırımlar ilgili meydan okumalarıyla hesaplaşan İbn Sînâ, bütünleşik ve birlikli bir evren tasavvuru inşa etmek amacı dahilinde suretin cevherliğini mahiyetin gerekleri fikri etrafında yorumlamayı seçmiştir.

Nihayet neden olarak suret başlığı altında, tezimizin üçüncü bölümü suretin dinamik seviyedeki analizine girişmiş ve en genel olarak ayırık akıllardan inorganik maddî unsurlara kadar cevherlerin meydana gelişi sorunu ele alınmıştır. İbn Sînâcî kozmoloji, astronomi, fizik ve metafiziği eş-zamanlı olarak hesaba katan ve analize dahil eden bu soruşturma, suretin bir yandan varlığa geliş (*nizul-sudûr*) mekanizmasının aslî fâil nedeni, diğer yandan yükseliş ve yetkinleşme (*urûc*) sürecinin nihâi gayesi olduğunu gösterir. Bu bağlamda üçüncü bölüm esas itibariyle *kevn* olgusunu analiz etmeyi amaçlamış ve bu analiz neticesinde, Aristotelesçi kapalı evren fikrinin İbn Sînâcî sistem içerisinde kırılmaya uğradığı sonucuna ulaşmıştır. İbn Sînâ'nın böyle bir kırılmayı mümkün kılan temel perspektifi, sureti hareketle değil varlıkla ilişkili bir biçimde düşünmesi ve Aristotelesçi harekete dayalı maddî suret alış mekanizmasını varlık merkezli ontolojik yetkinleşme süreci olarak okumasıdır.

Bu araştırma boyunca pekçok kişinin katkı ve değerlendirmeleri yaptığım çalışmayı kolaylaştırmıştır. Öncelikle araştırma ve yazım süresince tezimi yakından takip ederek değerlendirmelerini paylaşan, danışmanım Prof. Dr. Atilla Arkan'a teşekkür ediyorum. Ayrıca tez konusu ve önerisinin belirlenmesi sürecinde Marmara Üniversitesi'nde danışmanlığımı yapan Prof. Dr. İlhan Kutluer'e müteşekkirim. Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'nun değerlendirmeleri tezimin ana çerçevesinin teşekkülüne büyük katkıda bulundu, ayrıca fırsat bulduğumuz her seferinde yaptığımız verimli tartışmalardan çok istifade ettim, kendisine şükran borçluyum. Prof. Robert Wisnovksy ile McGill Üniversitesinde bulunduğum sırada yaptığımız tartışmalar ise özellikle Aristoteles ve Yeni-Eflatunculukla ilgili argümanlarımı şekillendirmeme yardımcı oldu. Bu tezin konusunun belirlenmesi, bundan yaklaşık on yıl önce Doç. Dr. Ömer Türker'le birlikte yaptığımız *İlâhiyyât* okumalarına ve bu okumalar sırasında tanıştığım Prof. Dr. Ekrem Demirli'ye çok şey borçludur. Hem bu okumalar süresince hem de tezin yazımı boyunca Türker'le yaptığımız müzakereler tezdeki birçok argümanın şekillenmesini ve bazen yeniden değerlendirilmesini sağladı. Bu açıdan Türker, bir teşekkürden daha fazlasını hak etmektedir. *İlâhiyyât* okumaları sırasındaki dostlarım Taha Boyalık, Abdullah Yıldırım ve daha sonra bu halkaya katılan M. Zahid Tiryaki, Mehmet Özturan ve Harun Kuşlu'nun tez yazımı boyunca başlarını çok ağrıttım, onlara da müteşekkirim. M. Fatih Kılıç ise Montreal'de bulunduğum sürece tezimin günlük müzakerecilerindendi, ona da teşekkür borçluyum. Ayrıca tezi hazırladığım süre

boyunca çalışmalarımı destekleyen Türkiye Diyanet Vakfı İşlam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM) ve İhsan Vakfı'na da teşekkür ediyorum. İşlam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi ile McGill Üniversitesi Kütüphanesi'nin sağladığı imknlar olmasaydı, bu tez birçok bakımdan eksik kalabilirdi. Söz konusu kütüphanelere ve çalışanlarına da müteşekkirim. Nihayet tezimin en acımasız eleştirmenlerinden, eşim Merve Betül er'i zikretmem gerekir. Hem tezi baştan sona okuyarak tashih ve değerlendirmelerini paylaştı, hem de tez yazımı süresince bazen günlük yaşamımızı durma noktasına getiren evdeki ağır çalışma ortamının yükünü benle paylaşmakta hiç tereddüt etmedi. Kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır.

İbrahim Halil ÜÇER

08.08.2014

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	İV
ÖZET	V
SUMMARY	VI
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: VARLIK VE CEVHER	16
1.1. İbn Sînâ'da Suretin Farklı Anlamları	20
1.2. Varlık Olmak Bakımından Varlığın Bilimi Olarak Metafizik ve Cevher Sorunu ...	30
1.3. Cins Olarak Cevher ve Cevherlerin Yüklemsel Birliği.....	53
BÖLÜM 2: CEVHER OLARAK SURET	68
2.1. Suretin Cevherliği ve Aristotelesçi Ontolojik Şemanın Dönüşümü	68
2. 2. Hilomorfik Problem	73
2.2.1. Aristoteles'in Erken Dönem Şarihlerinde Suretin Cevherliği Sorunu: Araz Olarak Suret	73
2.2.2. Aphrodisiaslı İskender: İki Tür Konu Ayrımı Ve Bileşiğe Nispetle Suret	77
2.2.3. Yeni-Eflatuncu Maddî Suret ve İzafi Cevher Anlayışı	87
2.3. Cevherîlik Sorunu: Cevheri Tamamlayan Nitelikler ve Faslın Kategorik Konumu	99
2. 4. İbn Sînâcı Beşli Ontolojik Şema ve Suretin Cevherliğini İspat Etmenin Yeni Yolları	105
2. 4. 1. Konusunun Parçası Olmayan Harici Mukavvim Olarak Suret	118
2. 4. 2. Kurucu Olmayan Gerekler ve Suret Ayrımı	124
2. 5. Cevherlerde Öncelik-Sonralık İlişkisi Ve Suret.....	133

BÖLÜM 3: NEDEN OLARAK SURET: İBN SÎNÂ'YA İNTİKAL EDEN MİRAS
..... 156

3. 1. Hareket ve Varlık Arasında: Maddî Suret Alış ve Ontolojik Yetkinleşme.....	163
3.1.1. Aristotelesçi Kapalı Evren Anlayışı ve Doğal Teleoloji.....	166
3.1.2. Suret ve Madde, Kuvve ve Fiil: Parça Mı, Bütün Mü?.....	178
3.1.3. Aristotelesçi Evren Tabakalarında İlk Kırılma: Semavi Cisimlerin Nedenliği ve İskenderci İlâhi Güç Anlayışı.....	184
3.1.4. Evren Tabakalarının Aklîliliğe Dayalı Birliği: Yeni-Eflatuncu Metafizik Nedenlik Ve Sudur.....	193
3.1.4.1. Hareket Verici Fâil Nedenden Varlık Verici Fâil Nedene Doğru.....	194
3.1.4.2. Maddî Suretlerden Araçsal Nedenlere, Bizâtihi Kaim İdealardan Aklî Suretlere Doğru.....	206
3.2. Kindî ve Fârâbî: Semâvî Cisimlerin Nedenliğine Dönüş.....	218

BÖLÜM 4. İBN SÎNÂ: CEVHERÎ BİRLİĞİ KORUYARAK VARLIĞI AÇIKLAMAK
..... 226

4.1. İmkân ve Zorunluluk Arasında Suret.....	226
4.1.1. Yeni-Eflatuncu Miras: Hareketten Varlığa Gidiş.....	228
4.1.2. Sûrî Neden, Mahiyet ve İmkân.....	236
4.1.2.1. Mahiyetin Nedeni Olarak Suret.....	237
4.1.2.2. Mahiyetin Gereği Olarak İmkân.....	256
4.2. Sudur ve Temel İlkeleri.....	260
4.2.1. Cevherin Kemâli ve Cevherden Gelen Kemâl.....	263
4.2.2. Birden Bir Çıkar.....	266
4.2.3. Neden Eseri ve Eserden Fazlasını İçerir.....	268
4.2.4. Türün Nedeni Türce Başkadır.....	275
4.3. Oluşun Nedenleri ve Maddî Suretler.....	280
4.3.1. Suret ve Akıl.....	285
4.3.1.2. Suret ve Varlık Veren Nedenler Olarak Akıllar.....	285
4.3.1.3. Vâhibu's- <i>Suver</i> ve Aklî Suretler.....	298
4.3.2. Hareket ve Güç: Fiziksel İlkeler.....	306
4.3.2.1. Güç Veren Nedenler Olarak Hareketler: <i>Vâhibu'l-Kuvâ</i>	307
4.3.2.2. Suretin Gölgesi Olarak İsti'Dâd ve Teheyü.....	314
4.4. Madde ve Suret.....	325

4.4.1. Madde ve Suretin İspatı	326
4.4.2. Madde-Suret İlişkisi	331
SONUÇ	337
KAYNAKÇA	353
ÖZGEÇMİŞ	379

KISALTMALAR

Akt.	:Aktaran
A. mlf.	:Adı Geçen Müellif
Bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
ev.	:eviren
diğ.	:Diğerleri
Ed.	:Editör
Ktp.	:Kütüphanesi
s.	:Sayfa
sy.	:Sayı
vb.	:Ve benzeri
vd.	:Ve devamı
vr.	:Varak
Yay.	:Yayınları

Tezin Başlığı: İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı

Tezin Yazarı: İbrahim Halil Üçer **Danışman:** Prof. Dr. Atilla Arkan

Kabul Tarihi: 08 Ağustos 2014 **Sayfa Sayısı:** vi (ön kısım) + 382 (tez)

Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri **Bilimdalı:** İslam Felsefesi

Bu çalışma İbn Sînâ'nın suret anlayışını felsefî sisteminin özgün ayrımları ışığında değerlendirme amacı taşımaktadır. İbn Sînâ, duyulur cevherlerin metafizik yapısını açıklarken, genel olarak Aristoteles'le uyum içerisindedir. Aristotelesçi çerçeveyi duyulur bileşik cevherin birliği için bir temel bulma olarak değerlendirirsek, İbn Sînâ'nın Aristoteles'le mutabık, ancak Eflatucu ve atomculara muhalif olduğu görülür. Çünkü İbn Sînâ duyulur cevheri *vâhidun muttasılun bi'z-zât* olarak tanımlar. Bununla birlikte, duyulur cevherin birliği hususunda Aristoteles'le ortak olmasına rağmen, bu cevherin sadece oluşunu değil, varlığa gelişini de açıklamayı amaçladığı için, İbn Sînâ Aristoteles'ten farklı bir suret tasavvuruna ulaşır.

İbn Sînâcı yeni suret tasavvurunun merkezinde onun varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımı yer alır. İbn Sînâ sureti ilk planda varlık ve zorunlulukla değil, mahiyet ve imkânla ilişkilendirir. Bu, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya gelinceye değin suret anlayışında gerçekleştirilmiş en önemli dönüşümlerden biridir. Bu sayede İbn Sînâ sureti var olmak için nedene muhtaç, fakat var olduktan sonra kendisi varlık ve zorunluluk kazandıran bir ontolojik öge olarak yorumlar.

Sonuç olarak bu tezde, İbn Sînâ'nın suret tasavvuru ona özgü varlık-mahiyet ve zorunluluk-imkân ayrımları etrafında ele alınmış, filozofun, suretin felsefî içerimlerinde gerçekleştirdiği dönüşümler ele alınarak, bu dönüşümler sayesinde İbn Sînâ'nın nasıl hem cevherî birliği hem de varlığa gelişi açıklama imkânı elde ettiği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, Varlık, Suret, Bilfiillik, Bilkuvvelik, İmkân, Zorunluluk

Title of the Thesis: The Conception of Form in Avicenna's Philosophy	
Author: Ibrahim Halil Üçer	Supervisor: Prof. Dr. Atilla Arkan
Date: 08 August 2014	Nu. of pages: vi (pre text) + 382 (main body)
Department: Philo. & Theo. Sci.	Subfield: Islamic Philosophy
<p>This study investigates the conception of form in Avicenna's philosophical system. In explaining the metaphysical structure of sensible substances, Avicenna agrees with Aristotle in terms of general aims. If we consider Aristotelian framework as finding a ground for the unity of individual composite substance and substantial predication, we can see that Avicenna agrees with Aristotle and disagrees with reductionists such as Plato and Atomists in terms of defining sensible substances as <i>vâhidun muttasilun bi'z-zât</i>. Avicenna, like Aristotle, aims to demonstrate the substantial predication without damaging to the unity of substance. However, unlike Aristotle, Avicenna would like to explain not only <i>being</i> of sensible substance but also <i>existence</i> of it. In an effort to give an account for its existence, Avicenna reduces the essential reality of sensible substance neither to the incorporeal elements such as ideas nor to the corporeal elements such as atoms or basic elements. What determines Avicenna's strategy is the pursuit of giving an account for the existence of composite substance without dissolving the unity and continuity of it.</p> <p>In order to explain the existence of sensible substance, Avicenna, goes beyond the Aristotelian approach of identification of matter and form, potentiality and actuality in the activity of being. Avicenna, however, in his going beyond the identification approach, should not fall into the trap of Platonist and Atomist reductionism and save the idea of substantial predication. Finally Avicenna reaches an original position peculiar to him, which guarantees the unity of substance and solves the problem of coming into existence as well.</p>	
Keywords: Avicenna, Existence, Form, Actuality, Potentiality, Contingency, Necessity	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Plutarchos *Yaşamlar*'da antik çağdan bugüne filozofları meşgul etmiş bir gemiden bahseder. Anlatıya göre Theseus'un gemisi uzun bir yolculuktan sonra Atina'ya geri dönünce, Atinalılar bu gemiyi korumaya karar vermiş ve zamanla eskiyen parçalarını yenileriyle değiştirmiştir. Aradan geçen uzun zaman boyunca geminin eskiyen tüm parçalarının yerini yenilerinin alması, filozofları asırlar boyunca meşgul edecek bir soruyu doğurmuştur: “Böylece filozoflar için bu tekne, tartışmalı değişim sorununun gerçek bir örneği haline gelmiştir. Bazıları teknenin hâlâ aynı tekne olduğunu savunurken, diğer bazıları onun artık eski tekne olmadığını savunmuştur.”¹ Suretin (*idea, eidos, es-sûre*) gündelik kullanımdaki “dış görünüş” anlamından uzaklaşarak felsefî bir terim olmanın gücüne ulaşması, Eflatun'un ve daha sonra Aristoteles'in onu Theseus'un gemisi etrafında yeniden ifadelendirilen bu soruya bir cevap olarak gündeme getirmesiyle mümkün olmuştur. Bu itibarla, felsefî düşünce açısından suret kavramı, temelde birlik-çokluk ve bunların gereği olarak süreklilik-değişim sorunlarına bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkar. Buna göre suret bir yandan “zaman içerisindeki değişim sırasında değişmeden kalarak şeyi ne ise o yapan” sürekli ve birlik kazandırıcı ögeye tekabül ederken, diğer yandan genel olarak varlık özel olarak da cisim olma noktasında ortak şeyleri birbirinden ayırt ederek türsel çeşitlenmeyi sağlayan ilkeyi oluşturur. Dolayısıyla suret bu iki yönlü işleviyle, hem Herakleitosçu akış ve değişim düşüncesine karşı sâbit kalan bir noktanın hem de Parmenidesçi mutlak varlık ve birlik düşüncesine karşı çokluğu sağlayan bir ilkenin elde edilmesini mümkün kılar.

Suret Eflatun'dan günümüze kadar “değişim boyunca sabit kalan ve bir şeyi ne ise o şey yapan asıl unsur” olma niteliği korusa da, Aristotelesçilerde, Yeni-Eflatunculara ve İbn Sînâ'da tanımlayıcı özellikleri itibariyle farklı kavramsal bileşenlere sahip olmuştur. Felsefe tarihi açısından suretle ilgili asıl mesele, terimin farklı felsefî meydan okumalar karşısında hangi yeni kavramsal bileşenler kazandığını ve bu kavramsal bileşenlerin suretin felsefî sistem içerisindeki işlevlerini nasıl dönüştürdüğünü tespit etmektir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın farklı felsefî meydan okumalar bağlamında icat ettiği yeni kavramsal bileşenler sayesinde Aristotelesçi ve Yeni-Eflatuncu suret anlayışında meydana getirdiği dönüşümler ve bu dönüşümlerin kendi felsefesi açısından sistematik

¹ Plutarch, **Plutarch's Lives I**, İng. çev. Bernadotte Perrin, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959, #23.

bir sunumu bu çalışmanın temel konusunu teşkil edecektir.

Aristoteles *Metafizik*'te bir şeyi ne ise o kılan ve sürekli değişim içerisinde sabit kalarak o şeyin o şey olarak kalmasını sağlayan öge olarak suretin, diğer cevher adayları olan bileşik ve maddeye göre cevher adını almayı en çok hak eden ilke olduğunu söyler. Nasıl ki suret cevher adını almayı en çok hak eden ilke ise, cevher de varlık adını almayı en çok hak eden ilkedir. Bunun anlamı, bir konuda bulunmama özelliği bakımından cevherin var olmak için başka şeylere ihtiyaç duymaması, ama cevher dışındaki şeylerin, yani arazların var olmak için cevhere ihtiyaç duymasıdır. Bu nedenle cevher ve araza ayrılan mevcutlar arasında, varlık anlamıyla nitelenmeye en layık mevcutlar cevherlerdir ve cevherin en birincil örneği de surettir. Aristoteles'in bilfiillik (*energeia*) ve tam tahakkuk (*entelekheia*) kavramlarıyla açıkladığı *eidosisun* cevher ve varlık anlamını örnekleyen aslî ilke olması, Aristotelesçi varlık ve metafizik tasavvuru açısından önemli sonuçlar barındırır. *Eidosisun* varlık ve cevher anlamının birincil örneği olduğu ve *Metafiziğin* konusu da esas itibarıyla cevher olarak belirlendiği için, Aristoteles, varlıklara dair tümel bir incelemeye zemin teşkil eden şeyin cevher olarak surette beliren *mihrâkî* varlık anlamı olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte İbn Sînâ metafiziğine bakıldığında, bir kez var olduktan sonra fiil ve varlık anlamını örneklemesine rağmen, cevher olarak suret kendinde mümkündür ve varlıkla bilfiil hale gelerek zorunluluk kazanır. İbn Sînâ'nın mümkün olması bakımından suretten varlık anlamını dışlayarak onu varlık almaya muhtaç bir mahiyet olarak düşünmesi, Aristoteles'in metafiziğin konusuyla ilgili yaklaşımını yeniden değerlendirmesini sağlamıştır. Çalışmamızın "Varlık ve Cevher" başlıklı birinci bölümü, cevher olarak suretin varlık anlamıyla ilişkisine dair İbn Sînâ'nın hangi yorumları geliştirdiğini ve bu yorumların onun metafizik tasavvurunda hangi sonuçlara yol açtığını gösterecektir.

Suretin cevherliği ilk bakışta Aristotelesçi felsefe açısından müsellemler kabul edilse bile, özellikle Aristoteles'in cevher ve araz tanımında yer alan, konuda bulunma ve parça olmayla ilgili bazı ifadeler suretin gerçekten cevher sayılıp sayılamayacağı hususunda antik felsefe boyunca tartışmalar yaratmıştır. Bu çerçevede İbn Sînâ, antik felsefeden suretin cevher olup olmadığı, cevherse neye nispetle ve hangi anlamda cevherlik elde ettiği ve Aristotelesçi kriterlere göre cevher sayılabilecek başka unsurlardan nasıl ayrıldığı gibi soruları tevarüs etmiş ve bu soruları cevaplayabilmek için kendine özgü yeni şemalar icat etmiştir. Suretin cevherliğiyle ilgili bir diğer temel sorun, *Kategoriler* ve *Metafizik* metni arasındaki temel ihtilaf noktalarından biri olarak gösterilen cevherlerde öncelik-sonralık ilişkisiyle ilgilidir. "Suretin Cevherliği ve Aristotelesçi

Ontolojik Şemanın Dönüşümü” başlıklı ikinci bölüm, İbn Sînâ’nın sureti nasıl cevher olarak belirlediğini ve tikellerin mi yoksa suretlerin mi birincil cevher olduğu sorusuna kendisine özgü yeni ayrımlar etrafında ne tür cevaplar geliştirdiğini konu edinmektedir.

Cevher olarak suret İbn Sînâcı nedenlik teorisinin temel unsurlarından birini teşkil eder. Fâil, gâye ve maddeyle birlikte dört nedenden birini oluşturan suret, hem akledilir hem de duyulur cevherlerin varlığa gelişi açısından temel bir neden rolü oynar ve onların bilfiil ne iseler o oluşlarını belirleyen nedene tekabül eder. İbn Sînâ bu anlamıyla sureti üç farklı ontolojik seviye içerisinde ele alır: Aklî, maddî ve zihnî. İbn Sînâ’ya göre ister akledilir, ister duyulur olsun tüm cevherler onların mahiyetinin ilkesini teşkil eden bir surete ve bu suretin imkânını ya da gücünü barındıran bir taşıyıcıya sahiptir. Suret-taşıyıcı ayrımı etrafında cevherî suretle ilgili iki temel analiz düzlemi gündeme gelir. Bunlardan biri, taşıyıcının sureti kabul ederek bilfiil hale gelmesi neticesinde cevherin varlığa gelişini açıklama amacı güden dinamik açıklama düzlemi, diğeri ise bizatihi taşıyıcı ve suret arasındaki ilişkiyi açıklama amacı güden statik açıklama düzlemidir. Dinamik açıklama düzlemi Tanrı’dan ilk ayrık aklın ve ayrık akılların her birinden onu takip eden ayrık akıl, semâvî cisimlerin maddesi ve suretlerinin meydana gelmesi ile son ayrık akıldan ay-altı âlemdeki maddî suretlerin ve ilk maddenin varlığa gelişini izah eder. İbn Sînâ suret-taşıyıcı ilişkisinin boyutlarını gösteren statik açıklama düzlemi ile dinamik açıklama düzlemini, birbirini tamamlayıcı bir nitelik içerisinde kurgular. Suretin ait olduğu semantik daireyi açığa çıkartarak nedensel feyzedicilik içerisindeki rolünü açık bir şekilde gösteren bu tamamlayıcılığa göre, taşıyıcısıyla ilişkisine nispetle her surete ontolojik değer skalası ve varlık zinciri içerisinde nedensel bir rol atfedilir. Buna göre bir suret taşıyıcısından bağımsızlaştığı ölçüde varlık, aklîlik, yetkinlik ve iyilik kaynağı haline gelirken, taşıyıcısıyla sınırlandığı ölçüde ondan sadır olacak bu anlamlar da sınırlanır. Nihayet ay-altı âleme gelindiğinde suretler maddelerinin iyice daraltıcı kısıtları içerisinde sadece taşıyıcılarının izin verdiği fiilleri yerine getirebilir. “Neden Olarak Suret” başlıklı üçüncü bölüm, suretin nedensel feyzedicilik mantığı içerisinde kazandığı bu rolleri ve söz konusu rollere temel teşkil edecek şekilde taşıyıcı-suret ilişkilerini ele alacaktır. Bu çerçevede analiz edilecek üç farklı ontolojik seviye mevcuttur: Tanrı ve ayrık akıllar ile akledilirler, madde ve maddî suretler, zihin ve zihnî suretler. Çalışmamız suretin metafizik, kozmoloji ve fizikle ilgili uzantılarını ele aldığı için, epistemolojiyi ilgilendiren son analiz seviyesi tezin sınırları dışında bırakılmıştır.

Türsel suretlerin nasıl meydana geldiği, bir başka deyişle cevherlerin nasıl oluştuğu sorunu İbn Sînâcı suret teorisinin en önemli bölümlerinden birini teşkil eder. Ay-üstü

âlemdeki varlıkların *ibdâ*'ını, ay-altı âlemdeki varlıkların ise *hudûs* ve *kevnini* açıklama amacıyla İbn Sînâ'nın geliştirdiği nedensel feyzedicilik veya sudur düşüncesi, hem bu düşünceyi ana hatlarıyla formüle eden Yeni-Eflatuncu geleneğe hem de Aristotelesçi arkaplana nispetle önemli yenilikler barındırır. Buna göre İbn Sînâ Aristoteles'in hareket merkezli maddî suret alış mekanizmasını ve nihai kertede Hareket Etmeyen bir Hareket Ettirici'ye ulaşan kozmolojisini "doğa bilimcilerinin yolu" şeklinde değerlendirir ve metafizikçilerin hareket değil varlık merkezli bir açıklama modeli geliştirmek suretiyle Zatı Gereği Zorunlu Varlık'a ulaştıklarını ifade eder. Bu itibarla İbn Sînâ için açıklanması gereken asıl şey hareket değil, varlığa geliştirmek. Bu yaklaşım dolayısıyla İbn Sînâ hem hareket merkezli oluş teorilerini hem de ay-altı âlemdeki suretlerin meydana gelişini semâvî cisimlerin hareketlerine bağlayan Aphrodisiaslı İskender, Kindî ve Fârâbî gibi filozofların yaklaşımlarını açık bir biçimde eleştiriye tâbi tutar. İbn Sînâ'nın suretlerin varlığa gelişini açıklamak için seçtiği yol, Aristotelesçileri hareket merkezli bir yaklaşıma sevk eden nedenlerin çok iyi farkında olduğunu gösterir. Buna göre Aristotelesçileri suretlerin varlığa gelişine ilgili bir açıklamadan yoksun bırakan şey, suret olması bakımından suretin varlık, fiil ve zorunluluk anlamını örneklediğini ve ezeli maddede kuvve halinde bulunan bu anlamın bilfiil hale gelmesi için yalnızca harekete ihtiyaç duyulduğunu düşünmeleridir. Dolayısıyla cevherî suretlerin varlığa gelişini açıklamak için İbn Sînâ'nın yaptığı ilk şey, ilk planda suretten varlıkla ilgili tüm imaları dışlamaktır. Bunu yapmak için İbn Sînâ, öncelikle sureti mahiyetle birlikte düşünür ve onu mahiyetin ilkesi olarak tasavvur eder. Mahiyetin en temel gereğini de *imkân* olarak belirleyen İbn Sînâ'ya göre suret de mümkün bir mahiyet olarak ortaya çıkacak ve varlığın temel ilkesi derecesinden, var olmak için bir nedene ihtiyaç duyan mümkün şey konumuna indirgenecektir. Çalışmamızın surî neden ve suret bağlamında nedenler tasnifinin İbn Sînâcı külliyat içerisindeki tarihsel gelişimini ele alan bölümü, antik felsefedeki suret anlayışına İbn Sînâ'nın yaptığı bu kritik müdahalenin ayrıntılarını ortaya koymaktadır.

Yukarıda geçtiği üzere, ayrık akıllardan başlayarak ay-altı âlemdeki unsurlara ve bileşik cevherlere gelinceye kadar tüm mevcutların Zorunlu Varlık'tan nasıl meydana geldiğini *ilâhî feyz* ve *sudûr* düşüncesiyle açıklayan İbn Sînâ, Eflatuncu ideaları kabul etmediği ve bileşik cevherlerle ilgili olarak Aristotelesçi süreklilik veya cevherî birlik görüşünü sürdürdüğü için kendine özgü bir sudur düşüncesi inşa eder. Bu sudur fikri bir bütün olarak ne Yeni-Eflatunculara ne de Aristoteles'te bulabileceğimiz bir şeydir. Çünkü İbn Sînâ kendi özel amaçları doğrultusunda, sudur düşüncesinin *suretini* veya temel

mantığını Yeni-Eflatuncu *feyz* (*proödos*) ilkesinden, *maddesini* ise *Metafizik* Lambda'daki akıllar teorisi ve Batlamyusçu astronomiden alarak özgün bir kozmolojik model inşa eder. Bu modelin genel ilkeleri ve ayrıntıları üçüncü bölüm içerisinde ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'nın Yeni-Eflatunculara olduğu gibi yaratıcı aklî suretler veya misâlî nedenleri kabul edip etmediği, şayet kabul etmiyorsa *vâhibu's-suver* olarak Faal Akıl'dan maddî suretlerin taşmasını nasıl açıkladığı bu yeni kozmolojik model ve *feyz* düşüncesi etrafında tartıştığımız meselelerin başında gelmektedir.

İbn Sînâ ay-altı âlemdeki duyulur cevherlerin meydana gelişini açıklarken ayrıklı akılların ve onlardan taşan varlık anlamının tek başına maddî suretleri meydana getirmeye yetmediğini vurgular. Ay-altı âlemdeki duyulur cevherler oluş-bozuluşa tâbi olduğu için, bir tür değişimi kabul eden ilkelere de sahip olmalıdırlar. Semâvî cisimlerin ve fizik fâil nedenlerin hareket meydana getirici fiilleri, cevherî suretlerin meydana gelişinin hazırlayıcı ve yardımcı ilkesini teşkil eder. Bu yardımcı ilkeler Faal Akıl'dan gelen varlık feyzini kâbil maddeyi, hareketler yoluyla düzenleyerek özelleştirir ve onda genel *kuvveden* sonra özel bir *isti'dâd* ve *teheyyü'* meydana getirirler. Böylece şu ya da bu türsel suretin oluşumu, Faal Akıl'dan gelen genel feyzin istidad ve teheyyü kazanmış maddede özelleşmesiyle mümkün hale gelir. İbn Sînâ'nın Aristotelesçi kuvveye hazırlanma (*isti'dâd*) ve önkonumlanmayı (*teheyyü'*) ilave ederek türsel suretlerin meydana gelişini açıklamak istemesi, hareket merkezli kuvve-fiil teorisine mukabil varlık merkezli ilâhi feyiz teorisini geliştirmesiyle ilişkilidir. İlâhi feyiz, türce farklı harici bir failden gelen bir etki (*makbûl*) ve bu etkiyi kabul eden bir konuyu (*kâbil*) gerekli kılar. İbn Sînâ türsel suretlerin oluşumunu bir kez *kâbil-makbûl* ilişkisi içerisinde açıklamaya karar verince, kabul edilen genel varlık anlamının özelleşmesiyle ilgili ilkeleri *kâbile* yüklemiştir. Kâbil maddenin güç ve kabiliyetlerinde meydana gelen özelleşmeleri ise hareketle ilgili yakın ilkelere bağlamış ve bu ilkeleri suretler veren (*vâhibu's-suver*) ayrıklı aklın aksine güç veren nedenler (*vâhibu'l-kuvâ*) olarak adlandırmıştır. Aristoteles, İskender, Kindî ve Fârâbî çizgisi dahilinde suret verici bir rol ifa eden semâvî hareketlerin, nasıl olup da İbn Sînâ'da tam aksi istikamette bir rol üstlenerek güç ve kabiliyet oluşturuşu nedenler haline geldiği sorusu ve İbn Sînâ'nın *isti'dâd / teheyyü'* terminolojisinin kaynakları, "Hareket ve Suret: Fiziksel İlkeler" başlıklı bölümün temel meselelerini teşkil etmiştir.

İbn Sînâ'nın duyulur cevherlerin sadece değişim ve dönüşümünü değil, aynı zamanda varlığa gelişini de açıklama çabası, suret-madde ilişkisi noktasında kendine özgü bir

teori geliştirmesini mümkün kılmıştır. Zira İbn Sn madde ve suretten oluşan duyulur bileşik cevherin temel ögelerini teşkil eden madde ve suret arasında öyle bir ilişki tesis etmek istemiştir ki, bu ilişki sayesinde hem madde ve suret onları var kılacak nedenlere kapı aralasımlar hem de ikisinin bileşmesi sayesinde ortaya çıkan bileşik cevher daha aşağı ontolojik ögelere indirgenemeyecek şekilde nihi bir birlik elde etsin. Bu amaç doğrultusunda İbn Sn duyulur cevherlerin, ne İslam kelamcılarının veya Demokritos'un savunduğu gibi atom benzeri daha madd parçalara, ne de Eflatuncuların savunduğu üzere idealar gibi akl parçalara indirgenemeyeceğini savunur ve *tekfu*' kavramında özetlenen bir yaklaşım geliştirir. Buna göre madde ve suret bileşik cevheri oluşturan gerçek parçalar olup, bu parçalar kuvve ve yoksunluk ilkeleriyle uygunluk içerisinde bir kez biraraya geldikten sonra birbirinden ayırt edilemeyecek ve ayrı kalamayacak şekilde birlik oluştururlar. İbn Sn'nın varlığın nedenlerine kapı aralamak üzere gerçek parçalar halinde bir kez ayırdığı madde ve suretin, sonrasında nasıl birlik kazanacak şekilde biraraya getirildiği sorusu, çalışmamızın son bölümünü oluşturmuştur.

İbn Snc felsefe açısından suret sadece metafizik, kozmoloji ve fizikle ilgili sorunlar etrafında gündeme gelmez. Suret, zihn varlık, yükleme sorunu, mahiyet ve tanım gibi meseleler etrafında epistemolojiyle, nefis-beden ilişkisi, nefsin güçleri, mizaç gibi konular etrafında psikolojiyle ve nihayet; yetkinlik, iyilik, erdem ve mutluluk meseleleri bağlamında ahlakla ilişkilidir. Bununla birlikte bu meselelerin tümünün ele alınması, bir doktora tezine sığdırılamayacak şekilde İbn Sn felsefesinin ayrıntılı bir sunumunu iktiza eder. Ne var ki çalışmamızı cevher olarak suretin metafizik, kozmoloji ve fizik bağlamında ele alınmasıyla sınırlandırmamız, yine de bir hacim sorunuyla ilişkili değildir. Bunun yerine cevher olarak suretin neye tekabül ettiği ve nasıl varlığa geldiğine dair sorulara verilecek cevapların İbn Snc suret anlayışının özünü ortaya koyması ve yukarıda zikredilen alanlar etrafında yapılacak çalışmalara temel teşkil etmesi, çalışmamızı mezkur alanlarla sınırlandırmamızın nedenlerinden biridir.

Çalışmanın nemi

İbn Sn'nın en genel anlamıyla sureti, kendisinden fiil sdır olan ve fiilde bulunmaya elverişli her bilfiil anlam için kullandığı hesaba katılacak olursa, madd ve zihn suretlerle birlikte, ayrıklıklar ve semv nefisleri de suret olarak değerlendirdiği görülecektir. Aslında yalnızca fiil anlamını dikkate aldığımızda, mümkün tüm varlıkların nedeni olan Zorunlu Varlık da bir yönüyle suret olarak adlandırılabilir. İbn

Sînâ suretin özünü fiil olarak belirlediği (*tabî'atu's-sûreti hiye'l-fi'lu*)² ve sûrî varlığı aklî varlıkla özdeşleştirdiği için (*el-vucûdu's-sûrî huve'l-vucûdu'l-aklî*),³ hiçbir şekilde madde barındırmayan Zorunlu Varlık nihâi kertede suret adını almayı en çok hak eden mevcut olacaktır. Bununla birlikte O'nun sûrî bir varlık tarzına sahip olduğunu söylemekten çekinmeyen İbn Sînâ, doğrudan suret lafzını Tanrı'ya ıtlak etmekten imtina eder. Bunun temel nedeni suretin nihâi kertede bir konuya ya da maddeye nispetle düşünülmesidir. İbn Sînâ'nın Tanrı'ya suret denilemeyeceğiyle ilgili ihtirâzî kaydını dikkate alarak bir suret olmasa bile, Tanrı'nın da sûrî bir varlık tarzına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamıyla sûrîliğin ait olduğu semantik daire, İbn Sînâci suret anlayışının özünü ele verecek bir niteliğe sahiptir. Eş-Şeyhu'r-reîs'e göre suretin doğasına karşılık gelen fiil, tamlık ve yetkinlik (*tamâm, kemâl*);⁴ tamlık ve yetkinlik, iyilik (*hayr*);⁵ iyilik ise aklîlik ve varlık demektir.⁶ Suretin fiil anlamına mukabil taşıyıcıyla birlikte düşünülen kuvve, eksiklik (*nuksân*) demektir. İbn Sînâci yaklaşım içerisinde eksiklik kötülüğe (*şerr*), kötülük ise aklîlikten mahrum oluş ve yokluğa (*adem*) karşılık gelir. Bu açıklamanın sınırları içerisinde düşünecek olursak, herhangi bir mevcudun, kendisine özgü tamlık ve iyiliği gerçekleştirecek bir biçimde denk düşmeye değil de aklî bir iyilik nizamına dayalı olarak bilfiil var olmasının nedeni olan cevher, suret olacaktır. İşte bu anlamıyla suret İbn Sînâci ontolojinin kalbinde yer alır ve sûrîlik Zorunlu Varlık'tan sudur ederek ay-altı âlemdaki en kompleks maddî cevherlere kadar ulaşan varlık anlamına karşılık gelir. Dolayısıyla İbn Sînâci kozmoloji ve ontolojinin, suret ve sûrî varlık göz ardı edilerek anlaşılması mümkün değildir.

İbn Sînâ felsefesi açısından taşıdığı büyük öneme rağmen suret ve sûrî nedenlik konusu, İbn Sînâ araştırmaları içerisinde belki de en çok ihmal edilen alandır. Eflatun ve Aristoteles gibi İbn Sînâ'nın Yunan selefleri hakkındaki araştırmaların suretle ilgili çalışmalara atfettiği büyük önem hesaba katıldığında,⁷ İbn Sînâ araştırmaları içerisinde

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, nşr. G. Kanavâtî ve S. Zâyed, Kâhire, 1960, 88,14; krş. **Metafizik I**, trc. Ömer Türker, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yay., 2004, 81,22; *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'i*, nşr. S. Zâyed, Kâhire, 1983, s. 220.

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 356,17-18; krş. **Metafizik II**, trc. Ömer Türker, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yay., 2005, 102,8-9.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 184,16; krş. **Metafizik I**, 165,15

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 184,17; 185,8-10; krş. **Metafizik I**, 165,15-16; 166,1-6.

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 355,11-356,15; krş. **Metafizik II**, 100,10-101,20.

⁷ Aristoteles felsefesinde sûrî neden, suret-madde ilişkisi ve cevher olarak suret meseleleriyle ilgili yapılmış çalışmalar, künye itibarıyla birkaç cildi dolduracak bir yeküne ulaşmıştır. Bu kapsamlı literatürün genel bir değerlendirmesi için bkz. G. Galluzzo ve M. Marinai, **Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate**, Edizioni Della Normale: 2006.

suretle ilgili birkaç makaleden öte herhangi bir çalışmanın bulunmaması açıklanmaya ihtiyaç gösteren bir olgudur. Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Eflatun'un *ideası* ve Aristoteles'in suret-madde (*eidos-hûle*) ve kuvve-fiil (*dunamis-energeia*) ayrımları, bu iki filozofun felsefe tarihine kazandıkları en önemli unsurlardır. Dolayısıyla Eflatun ve Aristoteles'le ilgili çalışmaların büyük bir bölümünün *idea* ve *eidos* etrafında şekillenmesi doğal bir durumdur. Buna mukabil İbn Sînâ'nın en özgün ve felsefe tarihi açısından etkisi en uzun süreli teorisi varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımları etrafında inşa edilmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ çalışmaları da genel olarak söz konusu iki ayrım etrafında yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede İbn Sînâ hakkında yazan her müellif, öyle veya böyle kendisini varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımı üzerine kalem oynatmak zorunda hissetmiştir. Bu bakımdan, İbn Sînâ ontolojisinin yoğun bir biçimde bu ayrımlar üzerinden söz konusu edilmesinde haklı bir yön vardır. Bununla birlikte tek başına varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımı üzerine yapılacak çalışmalar, İbn Sînâ felsefesinin ancak belirli bir bölümünü aydınlatabilir. Zira suret-madde ayrımıyla karşılaştırıldığında, bu iki ayrım, cevher ve araz, kuvve ve fiil, mahiyet ve tanım, nefis ve beden ilişkilerini aşağıda bırakan daha üst bir soyutlama alanına işarette bulunur. Bu soyutlama alanı, Zorunlu Varlık'tan ay-üstü âlemdeki akıllar ve feleklerin de dahil olduğu mevcutların ortaya çıkışını ve Zorunlu Varlık ile onun dışındaki mevcutlar arasındaki farklılığı açıklamayı amaçlayan *onto-teolojik* bir bakış açısı verir. Söz konusu iki ayrım böyle bir bağlam içerisinde ele alındığı vakit, en alt türlerin oluşumunu içerecek şekilde türsel çeşitlenme, cisimlerin cevherleşmesi, cevherin kurucu öğeleri, hareket, bireysel nitelikler ya da kategoriler arası ilişkiler gibi konulara ilişkin çok az şey söylerler. Bu problemleri ayrıntılı olarak ele alabilmenin en iyi yolu, araştırmacıya hem *onto-genetic*, yani türlerin varlığa gelişine ilişkin bir bakış açısı hem de *phylo-genetic*, yani türün devamına ilişkin bir bakış açısı sunacak olan suret-madde ayrımı üzerinde durmak ve bu ayrımdan doğan; suret-madde ilişkisi, cisimlerin cevherleşmesi, türlerin oluşumu, cevherî ve arazî suretler ayrımı ve bireysel niteliklerin teşekkülü gibi sorunları ele almaktan geçer.

Çağdaş dönem İbn Sînâ araştırmaları içerisinde suret ve sûrî neden meselesine ayrılmış kitap çapında bağımsız bir çalışma bulunmasa da, yakın zamanlarda artış gösteren makale ölçeğinde kimi çalışmalardan bahsedilebilir. A. –M Goichon'un İbn Sînâci suret teorisini sudur düşüncesi bağlamında ele alan makalesi,⁸ suretin İbn Sînâ felsefesi

⁸ A. –M. Goichon, "La théorie des formes chez Avicenne", *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 Settembre 1958) Vol. IX. Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Sansoni: Firenze, 1960, s. 131-38.

içerisindeki yerine dair genel ilk yaklaşımları oluşturmuştur. A. Hyman'ın İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün cisimlik sureti anlayışını Aristotelesçi ilk madde düşüncesi etrafında değerlendiren oldukça kısa notu ise sûrî nedeni ele alan yabancı dildeki ilk çalışmalardan biri olarak kayda geçirilebilir.⁹ Bu iki öncü çalışmayı tâkiben yakın dönemde İbn Sînâ'ya göre madde-suret ilişkisi,¹⁰ cisimlik sureti,¹¹ türsel suretlerin kendiliğinden meydana gelişi (*spontaneous generation*),¹² maddî ve sûrî nedenlik¹³ ve bireyleşim gibi konularda önemli makaleler yayımlanmıştır. Bunlar arasında O. Lizzî'nin madde-suret ilişkisiyle ilgili makalesi, madde ve suretin özdeşliğe varmayan bir birlik içerisinde biraradalık yoluyla birlikte bulunduğunu ifadelendiren İbn Sînâcî *tekâfu'* görüşünü *eş-Şifâ/İlâhiyyât* II.4'ü merkeze alarak tartışmaktadır. A. D. Stone'un cisimlik suretiyle ilgili makalesi ise İbn Sînâ'nın tüm cisimler için ortak üç boyutluluğun temelinde yer alan cisimlik sureti hakkındaki görüşlerini, Yeni-Eflatuncu Simplicius ile karşılaştırmakta ve İbn Sînâ'nın cisimlik suretini "bitişiklik" (*ittisâl*) olarak belirlemesini ele almaktadır. İbn Sînâ'nın niçin cisimlik suretini doğrudan üç boyutluluk ya da üç boyutluluğu kâbil olma değil de bitişiklik olarak belirlediği sorusunu tartışmayı tercih etmese de, bitişiklik görüşünün İbn Sînâ külliyatındaki izlerini takip açısından Stone'un makalesi özel bir dikkati hak etmektedir. İbn Sînâcî fâil ve gâî nedenlikle ilgili literatürün genişliğine nispetle¹⁴ maddî ve sûrî nedenlik hakkında yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. A. Bertolacci'nin makalesi

⁹ Bkz. A. Hyman, "Aristotle's "first matter" and Avicenna's and Averroes' corporeal form", **Journal of Philosophy**, Vol. 59 (1962), s. 674-5.

¹⁰ Olga Lizzini, "The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the Homology Argument (*İlâhiyyât*, II.4) and the Deduction of *Fluxus*", H. Daiber ve D. Pingree (Ed.), **Interpreting Avicenna: Science And Philosophy in Medieval Islam**, Leiden, Boston: Brill, 2004, s. 175-189.

¹¹ A. D. Stone, "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance", R. Wisnovsky (Ed.), **Aspects of Avicenna**, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001, s. 73-130.

¹² D. N. Hasse, "Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources", Peter Adamson (Ed.), **Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception**, London-Turin: The Warburg Institute, 2007, s. 150-175; A. Bertolacci, "Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate", A. Akasoy ve G. Giglioni (Ed.), **Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe**, Springer: 2013, s. 37-54.

¹³ A. Bertolacci, "The Doctrine of Material and Formal Causality in the *İlâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Sifâ'*", **Quaestio**, 2 (2002), s. 125-154.

¹⁴ Bu çalışmalardan öne çıkanlar için bkz. M. E. Marmura, "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the *Metaphysics* of His *Healing*", J. E. Montgomery (ed.), **Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank**, Leuven, Paris, Dudley: Uitgeverij Peeters, 2006, s. 355-369; A. mlf., "Avicenna on Causal Priority", P. Morewedge (ed.), **Islamic Philosophy and Mysticism**, Delmar, New York: Caravan Books, 1981, s. 65-83. Wisnovsky, **Avicenna on Final Causality**, yayımlanmamış doktora tezi, Princeton: Princeton University, 1994; R. Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology", **Quaestio**, Vol. 2 (2002), s. 97-123.

bunun bir istisnasını teşkil etmekle birlikte, İbn Sînâ'daki Aristotelesçi satırların izini sürme amacı bu çalışmayı büyük ölçüde tasvîrî bir niteliğe büründürmüştür. J. McGinnis'in sureti özellikle İbn Sînâcı fizik ve hareket teorisi bağlamında ele aldığı bir makalesi ile suret-madde ve cins-fasıl ilişkisini karşılaştırdığı mantıkla ilgili bir makalesine de İbn Sînâcı suret literatürü bağlamında dikkat çekilmelidir.¹⁵ A. Bäck'ün İbn Sînâcı cevher tanımı ve kategoriler şemasıyla ilgili değerlendirmeler etrafında cevherî sureti de ele aldığı bir makalesi ise suret çalışmaları bağlamında özel bir yere aittir. Bu makalede Bäck, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi kategoriler şemasına yaptığı müdahaleleri tartışarak, onu Yeni-Eflatuncu şarihlerden ayıran nitelikleri ortaya koymaya çalışır.¹⁶ Son olarak, yakın zamanda neşredilen, R. Wisnovsky'nin *İbn Sînâ Metafiziği* adlı çalışması, suret ve sûrî nedeni nedensel feyzedicilik mantığı içerisinde ele alarak değerlendirmesi bakımından önem arz etmektedir.¹⁷ Türkçe'de doğrudan suret ve sûrî nedenlik meselesini ele alan bağımsız bir çalışma bulunmaz. Bununla birlikte Ali Durusoy'un "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimal ve Kuvve)" başlıklı makalesi, suret-madde ilişkisini açımlayan kuvve-fiil ayrımındaki kuvve kavramının mantık ve metafizikle ilgili kullanımlarını analiz eden nadir çalışmalardan biri olarak öne çıkar.¹⁸ Muhittin Macit'in *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* adlı kitabı ise İbn Sînâcı suret ve sûrî neden tasavvurunu özellikle eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'î etrafında sistematik bir şekilde takdim etme amacı gütmüştür.¹⁹ Ali Durusoy'un doktora tezi olarak hazırladığı ve daha sonra *İbn Sînâ Felsefesi'nde İnsan ve Âlemdeki Yeri* adıyla basılan eseri, insan nefsi özelinde türsel suretlerin meydana gelişi ve metafizik nedenlik meselelerini tartışması bakımından önem arz eder.²⁰ Ayrıca Doğrudan suretle ilgili olmasa da İlhan Kutluer'in *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*,²¹ ve M. Cüneyt Kaya'nın *Varlık ve İmkân*²² adlı eserleri,

¹⁵ Bkz. Jon McGinnis, "A Medieval Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the *Forma Fluxus/Forma Fluens* Debate" **British Journal for the History of Science**, 39/2 (2006), s. 189-205; A. mlf., "Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy, Definition, genus and differentia", **Documenti e Studi**, Vol. 18 (2007), s. 165-87.

¹⁶ A. Bäck, "The Ontological Pentagon of Avicenna", **The Journal of Neoplatonic Studies**, Vol. VII/2, (1999), s. 87-109.

¹⁷ Bkz. R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği**, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik yay., 2011.

¹⁸ Bkz. Ali Durusoy, "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimal ve Kuvve)" **MÜİF Dergisi**, 27/2 (2004), s. 121-134.

¹⁹ Bkz. Muhittin Macit, **İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri**, İstanbul: Litera yay., 2006.

²⁰ Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul: İFAV yay., 2008.

²¹ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul: İz yay., 2002.

²² M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul: Klasik yay., 2011.

suretin tanımlayıcı nitelikleri arasında yer alan imkân ve zorunluluk meselelerini ele almaları bakımından, suretle ilgili çalışmaları tamamlayıcı bir nitelik arz ederler. Ömer Türker'in temelde İbn Sînâ epistemolojisiyle ilgili olan *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı* çalışması ise, *Kitâbu'l-Burhân* merkezinde sûrî nedenliği ele alması bakımından dikkat çektiği gibi, genel olarak metafizik nedenlik ve sudur düşüncesinin felsefî çerçevesiyle ilgili olarak da önemli değerlendirmeler içermektedir.²³ Türkçe literatür bağlamında son olarak M. Fatih Kılıç'ın 2014 yılı içerisinde tamamlandığı *İbn Sînâ Felsefesinde Sebeplik Düşüncesi* başlıklı doktora tezine işaret etmeliyiz. Burada Fatih Kılıç sûrî nedenliği ve diğer nedenlerle ilişkisini, genel olarak İbn Sînâcı nedenlik teorisi etrafında ele almıştır.²⁴

Yukarıda ana hatlarıyla değerlendirilen suretle ilgili doğrudan çalışmaların ortak bir özelliği, sistematik çalışmalar olmak yerine suretin İbn Sînâ felsefesindeki belirli yönleri üzerine durmalarıdır. Bu bağlamda makale bazındaki tikel çalışmalara rağmen, sureti, İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde tuttuğu yerle uyumlu bir bütünlük içerisinde ele alan herhangi bir çalışma şimdiye kadar yapılmamıştır. Çalışmamız, aklî, maddî ve zihnî seviyedeki rollerine zemin teşkil edecek şekilde sureti cevher, neden ve akledilir olması bakımından sistematik bir biçimde ele alma yönünde atılmış bir ilk adımdır.

İbn Sînâ araştırmalarındaki önemli boşluklardan biri, İbn Sînâ felsefesinin en özgün kavramsal yeniliklerinden birine tekabül eden varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımının onto-teolojik bağlamın dışında mantık, fizik, kozmoloji gibi alanlarda ne tür işlevler ifa ettiğinin gösterilmemiş olmasıdır. Oysa İbn Sînâ varlığın ve mahiyetin gerekleri arasında yaptığı ayrımı, antik felsefeden tevarüs ettiği *aporiaları* özgün bir bakışla yeniden daha masaya yatırmak için etkili bir şekilde kullanmış ve söz konusu ayrımı yeni bir çözümleme yöntemi olarak gündeme getirmiştir. Çalışmamızda bu yeni çözümleme yönteminin, metafiziğin konusu, cevherlerin yüklemel birliği, birincil-ikincil cevher ayrımı, varlığın ve mahiyetin nedenleri gibi alanlara nasıl uygulandığı sorusu üzerinde özellikle durulmuştur.

Çalışmanın Amacı

Aristoteles sonrasında, Theophrastus'u istisna edersek, telif edilmiş ilk bağımsız Metafizik kitabının yazarı olarak İbn Sînâ, kendisinden önceki herhangi bir filozofta

²³ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkân Sorunu*, İstanbul: İsam yay., 2010.

²⁴ M. Fatih Kılıç, *İbn Sînâ Felsefesinde Sebeplik Düşüncesi*, Dan. Prof. Dr. Ömer Mahir Alper, İstanbul: İstanbul Üniv. Sos. Bil. Enst., 2014.

görebilmemizin mümkün olmadığı derecede büyük bir yaratıcı senteze ulaşmıştır. Bu yaratıcı sentez içerisinde İbn Sînâ, antik felsefeden tevârüs ettiği felsefî birikimi kendine özgü ayrımlar üzerinden bir okumaya tâbi tutmuş ve birçok terimi yeni kavramsal bileşenler aracılığıyla dönüştürme yoluna gitmiştir. Eş-Şeyhu'r-reîs'in, yarattığı yeni kavramsal ayrımlarla hangi sorunları çözdüğü ve tam olarak neyi başardığı, ilişkili olduğu felsefî geleneklerden hangi sorunları tevârüs ettiği dikkatli bir şekilde belirlenerek tespit edilebilir. Bu bağlamda çalışmamızın biri yöntemle, diğeri ise konuyla ilgili iki amacı bulunmaktadır. İlk olarak, çalışmanın konusuyla ilişkili bir biçimde, İbn Sînâ'nın felsefe tarihi içerisindeki yerini doğru bir şekilde belirleyebilmemizi sağlayacak bir yöntem ortaya koyabilmek tezin başarmayı amaçladığı şeylerden biridir. Doğrudan tezin konusuyla ilgili olarak temel amacımız ise ilk defa Eflatun'la birlikte felsefî terminolojiye kazandırılan, Aristoteles felsefesinin en merkezi terimi haline gelen ve İbn Sînâ'ya varıncaya değin farklı kavramsal bileşenler aracılığıyla yeni anlamlar kazanan suretin, İbn Sînâ felsefesinde oynadığı rolü ve bu sistem içerisinde geçirdiği dönüşümleri tespit etmektir. Bununla birlikte İbn Sînâci sistemin anahtar kavramlarından biri olan ve felsefesinin neredeyse her alanıyla ilişkili böyle bir kavramı, her yönüyle kuşatacak şekilde kapsamlı bir analize tâbi tutmanın zorluğu, yukarıdaki amacın dikkatli bir şekilde özelleştirilmesini gerektirmiştir. Bu çerçevede, fizik, metafizik, epistemoloji ve ahlak alanlarındaki kullanımlarına zemin teşkil edecek şekilde cevher ve neden olarak suretin tanımlanması, İbn Sînâ felsefesi içerisinde kazandığı yeni anlamların gösterilmesi ve varlığının nasıl temellendirildiğinin ispat edilmesi tezimizin özel amacını teşkil eder.

Çalışmanın Yöntemi

İbn Sînâ felsefesi içerisinde herhangi bir kavram çalışmasına girişmek, sistematik ve aporetik olmak üzere iki seviyeli bir analizi iktiza eder. Sistematik analiz söz konusu terimi, içinde yer aldığı sistemin diğer unsurlarıyla ilişkili bir biçimde ele alarak hangi kavramsal bileşenlerden oluştuğunu göstermeyi gerektirir. İbn Sînâ külliyyatını bir bütün olarak daima aynı öğretileri, aynı yolla takdim eden bir sistem olarak değerlendirecek olursak, sistematik bir analiz kavramın bileşenlerini ve işlevlerini göstermek için yeterli olabilir. Bununla birlikte İbn Sînâ külliyyâtı uzun sayılabilecek bir süre içerisinde teşekkül etmiş ve 17 yaşında yazdığı ilk eseri olan *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'den itibaren İbn Sînâ son eseri sayılan *el-İşârât*'a gelinceye değin, kimi zaman aynı görüşü farklı yollarla ifade etme, kimi zaman da aynı soruna farklı çözüm önerileri getirme yolunu tutmuştur. Bu itibarla sistematik bir okuyuş, bazen İbn Sînâ'yı bir eserinde söylediği

diğer eserinde söylediğiyle çelişen bir filozof olarak değerlendirmemize neden olabilir. Böyle bir değerlendirmeden kaçınabilmek için, sistematik analizin imkânlarını gözden kaçırmaksızın, İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojik sırasına özel bir önem atfederek aporetik bir analiz yöntemini kullanmamız gerekir.²⁵ *Aporia*, bir problem hakkında düşünmenin birkaç yolu bulunduğu ve bu yollardan hangisinin tercih edilebileceğine dair geçerli gerekçeleri tespit etmenin iyice zorlaştığı sorunlara tekabül eder. Aristoteles insan zihninin *aporia*lar karşısında yaşadığı bu zorluğu iyice bağlanarak hareketsiz hale getirilmiş bir beden durumuyla mukayese eder (*Metafizik*, 995a31-33). Aporetik okuma, filozofun başından beri zihninde belirli bir *aporia* taşıdığı ve eserleri boyunca, bu *aporiayı* çözmekle meşgul olduğu düşüncesini esas kabul eder. Böylece bir filozofun herhangi kavramı hangi süreçlerden geçerek ve ne tür problemleri dikkate alarak çözümlenmeye çalıştığı, onu çelişkiyle itham etme naifliğine düşmeksizin takip edilebilecektir. Tezimizde suretin İbn Sînâ felsefesi içerisindeki rolü ve ilişkili kavramsal bileşenler üzerinden nasıl tanımlandığı sorusu, metin merkezli bir şekilde sistematik ve aporetik analiz yöntemleriyle cevaplanmaya çalışılmıştır.

Suretin İbn Sînâ felsefesindeki yerini ve rollerini tespit etmek, bize İbn Sînâcı sistemin doğru bir tasvirini verebilir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın suretle ilgili müdahalelerinin, kullandığı yeni kavramsal araçların ve yeni ayrımların hangi sorunları çözdüğü, suret terimini nasıl dönüştürdüğü ya da İbn Sînâ'nın bu sayede neyi başardığı sorusunu cevaplamak için doğru bir tasvirten fazlasına ihtiyacımız vardır. Suretin cevherliğinin bileşiğe nispetle kazanılmadığını, zâtîlikle cevherîliğin ayrı şeyler olduğunu, faslın kategorik statüsünü ya da suret ve sûrî neden ayrımını tartışırken İbn Sînâ'nın zihninde taşıdığı hangi sorunları çözmeye çalıştığı hakkında bir fikrimiz olmazsa, bu tartışmaların felsefe tarihi açısından ne önem ifade ettiğini belirleyebilmemiz zorlaşır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın suret terimiyle ilgili gerçekleştirdiği dönüşümleri gösterebilmek için, öncelikle antik-helenistik gelenekten tevarüs ettiği felsefî *aporia*lar ve çözüm önerilerinin açık bir şekilde serimlenmesi gerekir. Bu sayede İbn Sînâ'nın, söz gelimi suretin kendinde cevher olduğunu tartışırken Aristoteles'in araz tanımından kaynaklanan ve Yeni-Eflatuncu şarih Simplicius'a kadar sürekli yeni çözüm önerileriyle gündeme gelen kadim bir problemi çözmeye çalıştığını ya da zâtîlikle cevherîliği ayırt etmeye çalışırken Porphyry'nin cevherî nitelikler kategorisini dışlamak istediğini

²⁵ İbn Sînâ'nın eserlerinin ayrıntılı bir kronolojisi ve hayatının temel evreleri için bkz. Dimitri Gutas, **Avicenna and the Aristotelian Tradition**, Leiden: 1988, s. 79-145; M. Marmura, "Plotting the Course of Avicenna's Thought ", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 111/2 (1997), s. 153-63; J. Michot, "La Réponse d'Avicenne á Bahmanyâr et al-Kirmânî", **Le Muséon**, Vol.110 (1997), s. 153-63.

belirleme imkânı elde ederiz. Bununla birlikte tevarüs edilen felsefî sorunlar ve çözüm önerilerinin serimlenmesi, İbn Sînâ'nın gerçekleştirdiği dönüşümleri gösterebilmek için atılacak ilk adıma tekabül eder. Mesele İbn Sînâ'nın bu dönüşümleri nasıl gerçekleştirdiği sorusuna gelince, daha ileri bir analize ihtiyaç duyulur. Bu analizin hangi adımlarla gerçekleştirilebileceğini görmek için, felsefe tarihi içerisinde bir terimin ya da problemin hangi nedenler ve araçlar yoluyla dönüşümlere uğradığıyla ilgili genel bir çerçeve bize yardımcı olabilir. Buna göre herhangi bir felsefî sistem içerisinde inşa edilmiş kurucu bir terim ya da teori, iki temel nedenle dönüşüme uğrayabilir: i) Dizge içi eleştiriler, ii) karşı eleştiriler. Karşı eleştiriler, eleştirilen dizgenin mantıkî tutarlılığıyla ilgili zaafardan ya da karşıt dizgenin kendi kavramsal yapısının gerektirdiği ileri sonuçlardan yola çıkar. Dizge içi eleştiriler ise kısmen karşıt eleştirilere ve meydan okumalara cevap olarak, kısmen de yeni târihî-kültürel bağlamlarla ilişkili bir biçimde, felsefî sistemi tahkim etmek üzere girilen yeni arayışları temsil eder. Bu çerçevede, söz gelimi Aristoteles'e karşı Eflatuncu ve Stoacı eleştiriler Batlamyusçu kozmoloji tasavvuruyla da birleşerek meşhur Aristotelesçi şarih Aphrodisiaslı İskender'i Aristotelesçi sisteme yeni kavramsal bileşenler ilave etmek zorunda bıraktığı gibi, Eflatun karşıtı Aristotelesçi eleştiriler de Plotinus'tan başlayarak Yeni-Eflatuncuları Eflatuncu sistemi yeniden yorumlamaya ve dönüştürmeye itmiştir. Böyle bir şemayı hesaba kattığımızda öncelikle şunu teslim etmek zorunda kalırız: *Felâsifenin* tevârüs ettiği antik-helenistik birikim İslam dünyasına intikal etmeden önce büyük bir yorum faaliyetine konu olmuş ve özellikle Aristoteles felsefesi bin seneyi aşkın bir sürede önemli dönüşüm evrelerinden geçmiştir. Dolayısıyla Yunanca-Arapça tercüme etkinliğiyle birlikte *felâsife* sadece Aristoteles'in ya da Eflatun'un metinleriyle değil, bu metinleri çevreleyen yorum gelenekleriyle, tarihsel süreç içerisinde gelişerek onlara kadar uzanan problematik dönüşümlerle ve önceki yorum geleneklerinin onlara bıraktığı *aporialar*la yüz yüze gelmiştir. Bu dönüşümler ve *aporiaların* tespiti, *felâsifenin* çözümlerini fark etme ve bunları daha doğru bir şekilde anlama fırsatı doğuracak, Helenistik birikimin aktarıldığı İslam dünyasında söz konusu birikime yönelen meydan okumaların tespiti ise *felâsifenin* gerçekleştirdiği dönüşümler, yeni ayrımlar ve kavramsal şemaların icadını anlamlı kılacaktır.

Yöntemle ilgili bu mülahazalar etrafında, Aphrodisiaslı İskender'den veya İslam dünyasındaki adıyla İskender el-Afrôdîsî'den başlayarak son Yeni-Eflatuncu şarihlerden Simplicius'a gelinceye kadar İslam felsefesine etkide bulunmuş ya da şerhleri klasik dönemde Arapçaya tercüme edilmiş şarihler dönemine özel bir önem atfettik. Bu

bağlamda, Aristotelesçi herhangi bir *aporianın* İskender'den başlayarak, hepsi de Arapçada bilinen Plotinus, Porphyry, Proclus, Ammonius, Philoponus ve Simplicius gibi şarihler elinde ne tür çözüm önerilerine kavuşturulduğu, bu çözümlerin Kindî ve Fârâbî gibi İbn Sînâ öncesi İslam filozoflarında nasıl yankılandığı ve nihayet İbn Sînâ'nın kendi çözümlerini gündeme getirirken bunları hangi yolla eleştirdiği veya onlardan istifade ettiği, metinsel analizleri merkeze alan bir yolla takip edilmeye çalışılmıştır.

BÖLÜM 1: VARLIK VE CEVHER

Suret (*idea, eidos*), geçirdiği kavramsal dönüşümler açısından, felsefe tarihinin yoğun ve en çok işlenmiş terimlerinden biridir. Her ne kadar onu bir terim olmanın gücüne kavuşturarak felsefî bir teori haline getiren filozof Eflatun olsa da, sonrasında başka birçok filozof farklı kavramsal bileşenler üzerinden surete yeni anlamlar katmıştır. Suretin farklı anlamlar kazanma sürecini, biri felsefe tarihi açısından diğeri de belli bir felsefî sistem açısından olmak üzere iki seviyede inceleyebiliriz. *İdea* ya da *eidos* felsefe tarihi boyunca terminolojik bir sürekliliğe sahip olmuş, fakat onu açımlayan kavramsal bileşenlerdeki dönüşümler, anlam ve işlevlerinde de dönüşüme yol açmıştır. Örnek olarak Eflatun için *idea* ya da *eidos* şeylerin ne ve var oluşunun nedeni olan bizatihi kaim ayırık ilkelere tekabül eder, buna mukabil Aristoteles'te *eidos* maddeyle birlikte bulunur ve duyulur cevhere dair açıklamanın öncelikli ilkesini teşkil eden *eidos*a duyulurların dışında bir varlık tarzı atfedilmez. Öte taraftan Plotinus'a göre *idea* Bir'den sudur eden Akıl hipostasızının kurucu bir ögesi olarak *ontaya* (aklî mevcutlar) karşılık gelirken, Yeni Eflatuncu İskenderiye okulundan Ammonius ve takipçilerine göre *idea* Demiurge'a içkin aklî suretleri (*nôetai ideai*) ifade eder ve Eflatun'un misâlî nedeniyle (*paradeigmatikon*) özdeşleştirilir. *İdeayı* açımlayan kavramsal bileşenlere bakıldığında, Eflatun'un ideayı aklîlik, ezelflik, bizatihi kaim oluş ve pay alınabilirlik gibi özelliklerle birlikte düşündüğü görülür. Bu özelliklere eşlik eden temel fikir, ideanın şeylerle ilgili "o nedir" sorusunun cevabını teşkil ettiği ve onları o şey olarak var kılan bir neden olduğu kabulüdür. Aristoteles ise ideaların tümel ve neden olma işlevini reddederek, sureti, *Metafizik* Theta'da geliştirdiği kuvve-fiil (*dunamis-energeia*) ayrımı ve kuvve-fiil ilişkisinin özel bir niteliği olarak yorumlanabilecek *entelekhêia* kavramıyla birlikte yorumlar. Yeni Eflatuncular, Aristoteles'in eleştirileri çerçevesinde, Eflatun'dan farklı bir suret düşüncesine ulaşır ve ideaların bazı özelliklerinden vaz geçerek ona yeni başka özellikler ilave ederler. Özellikle Aristotelesçi *dunamis* ve *energeia*'yla ilgili yeni yorumları, onlara hem sureti hem de Eflatun'un ona atfettiği neden ve tümel olma işlevlerini yeniden gözden geçirme fırsatı vermiştir. Benzer şekilde İbn Sînâ'nın, Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımını varlık-mahiyet ve zorunluluk-imbân ayrımları bağlamında düşünmesiyle birlikte, suret de yeni anlamlar ve işlevler kazanmıştır.

Geçirdiği bu kavramsal dönüşümlere rağmen, suretin daima koruduğu temel bir anlamı mevcuttur. Dilsel kullanımın kelimeye yüklediği bu temel anlam hem Yunancada hem de Arapçada birbirine yakındır. Yunancada *eidos* ya da *idea* kelimesi, bir şeyin görünen yüzü ya da algılanan şey anlamını verir ve genel olarak, görme anlamındaki *eidon* ve

idein fiillerinden müştaktır.²⁶ Bu anlam dikkate alınarak *eidōs* kelimesi Arapçaya sadece *sûretle* değil, *şekl*, *el-manzar*, ve *hilkat* tabirleriyle de tercüme edilmiştir.²⁷ Aslında zamanla kazandığı felsefî içerikten ayrı olarak *sûret* kelimesinin Arapçadaki asıl anlamına baktığımızda, onun da tıpkı *eidōs* gibi bir şeyin dış görünüşü, şekli ve niteliği (*zâhir*, *hey'et*, *sıfat*) anlamına geldiği görülür.²⁸ Bu ilksel anlamıyla *suret*, yüzyüze geldiğimiz herhangi bir nesneyi bizim için en genel anlamıyla belirli, görünür ve tanınır kılan şeydir. Bununla birlikte Eflatun, *morphê* (=eş-şekl, *el-manzar*) lafzıyla beraber görünüş ve görünen *suret* anlamını korumaya devam eden *idea* veya *eidōs* (=es-sûre) felsefî bir terim olmanın gücüne kavuşturarak, bir şeyi başkalarından ayırt ederek o şey kılan hakikat anlamında kullanmaya başlamıştır.²⁹ Eflatun'un "görünen yüz" anlamında duyulur bir veçheye sahip *idea* lafzını, "görünmeyen yüz" anlamına taşıyarak, duyulur niteliklerin ötesindeki akledilir öze işaret edecek şekilde tanımlaması, eşyaya yönelen bakıştaki değişimle ilgilidir. Buna göre, görmeye dayalı duyu bilgisi verecek bir fiile işaret eden bakış görünen yüzü verirken, zihnî ya da aklî bakış (*theôreô*) söz konusu duyulur veçheyi aldatıcı bulur ve duyuya görünmeyen ama akla görünen yüze yönelir. Eflatun sonrasında *idea* ya da *eidōs*un yolculuğu, onu bir terim olmanın gücüne

²⁶ *Eidōs* ve *ideanın* Eflatun öncesi Yunanca metinlerde hangi anlamlara gelecek şekilde kullanıldığıyla ilgili olarak yapılmış en yetkin çalışmalardan biri A. E. Taylor'a aittir. Herodotus, Thucydides, Aristophanes, Xenophon ve Isocrates gibi antik yazarların bu kelimeyi hangi anlamlarda kullandığını inceleyen Taylor, *eidōs* kelimesinin anlamını genel olarak sanıldığı gibi görme anlamı veren herhangi bir fiilden (*eidon*, *idein*) türeyecek şekilde görünüş manasıyla sınırlamanın, antik Yunancadaki kullanımları daraltacağı sonucuna varır. Ona göre bu, *eidōs*un alt kullanımlarından biri olup, kelime, en genel olarak fiziksel bütüne, özel olarak da insan bedenine işaret edecek şekilde cisme karşılık gelir. Bkz. A. E. Taylor, "The Words *eidōs* and *idea* in Pre-Platonic Literature", **Varia Socratica**, Oxford: First Series, St. Andrews Univ. Publications, 1911, içinde, s. 178-226, özl. 181-3. Taylor'ın ulaştığı sonucu destekleyecek bir karşılık Arapça tercümelerde de bulunur. Yuhannâ İbnü'l-Bitrîk'in tercüme ettiği *Tibâ'u'l-hayevân*'da (616b18) *eidōs*'u karşılayacak şekilde, Arapçada cisim ya da bir insanın şekli ve görünüşü anlamına gelen *ğutta* ifadesine yer verilir (*cemîlu'l-ğutta*). Bkz. Cécile Bonmariage, "Les Traductions D'*eidōs*, D'*idea* et D'*morphê* Dans La Version Arabe De La *Rhétorique*, De La *Poétique*, De La *Physique*, De L'*Histoire Des Animaux*, Des *Parties Des Animaux* Et De La *Génération Des Animaux*", A. Motte, Chr. Rutten ve P. Somville (Ed.), **Philosophie de la Forme, Eidos, Idea, Morphé Dans La Philosophie Grecque Des Origines Á Aristote**, Paris: Éditions Peeters, 2003, s. 637.

²⁷ Bkz. Cécile Bonmariage, "Les Traductions D'*eidōs*, D'*idea* et D'*morphê*...", s. 638-641.

²⁸ Bkz. İbn Manzûr, **Lisânu'l-arab**, nşr. Eymen Muhammed Abdulvehhâb, Muhammed Sâdik el-Ubeydî, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1997, VII/438.

²⁹ Eflatun'un *ideaya* kazandırdığı yeni anlamlar için bkz. J. Moravcsik, "The Forms: Plato's Discovery", **Plato and Platonism, Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes**, içinde, Oxford: Blackwell, 1992, s. 55-92; Sokrates ve Eflatun'un idealar teorisi arasında bir ayırım bulunup bulunmadığı hususu, Eflatun uzmanları arasında tartışma konusudur. Bu tartışmanın tarafları ve genel bir özeti için bkz. G. Fine, "Vlastos on Socratic and Platonic Forms", **Apeiron**, 26:3/4 (1993), s. 67-83; Eflatuncu *suretlerin* niçin vaz edildiği ve bununla ilgili Aristotelesçi açıklamanın bir değerlendirmesi için bkz. R. M. Dancy, **Plato's Introduction of Forms**, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 1-18.

kavuşturan filozofun yüklediği temel imaların birçoğunu muhafaza edecek şekilde devam etmiştir. Suretin varlık tarzıyla ilgili olarak Eflatun'a muhalif olsa bile, Aristoteles, maddenin kendinde belirsiz ve bilinemez olduğunu ve suretin bilinirliğe ilke teşkil ettiğini söyler.³⁰ İşte bu anlamıyla suret veya idea, yukarıda geçtiği üzere Eflatun'da ayrık suretlere, Aristoteles'te maddeye içkin suretlere, Plotinus'ta Akıl'ın bir yönüne, Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulunda yaratıcı akla tekabül eden Demiurge'taki akli suretlere, İbn Sînâ'da kaynağını Faal Akıl'da bulan ancak maddede belirginleşen cevhere; modern düşünceye intikal edecek olursak, Descartes'ta şeylerin insan zihnindeki yansımalarına, John Locke'ta insan zihninde bulunan tüm düşünce içeriklerine, Hume'da duyu algılarına karşılık gelen izlenimlere karşıt biçimde yalnızca düşünme nesnelere, Kant'ta ise duyulur dünyada doğrudan herhangi bir karşılığı bulunmayan, aklın saf ve aşkın kavramlarına tekabül eder. Dikkat edileceği üzere *idea* felsefe tarihi boyunca, akledilir bir evrenden doğaya, oradan kozmik akıllara ve nihayet insan zihnine doğru bir yolculuk yapar. Bununla birlikte tüm bu yolculuk boyunca kazandığı yeni varlık tarzlarına rağmen, ilksel bir anlamı korumaya devam eder: Kendisi aracılığıyla şeylerin bilinir hale geldiği ilke. Bu ilkeye kimin ya da neyin sahip olduğu sorusu, bilgi için müracaat edilecek nihâi mercî de belirler. Şayet ayrık idealar bu ilkeyi temsil ediyorsa şeyleri tanımak ve bilmek için Eflatuncu idealara müracaat etmemiz gerekir, yok böyle değil de Aristoteles'te olduğu gibi bu ilke doğal cevherlere içkinse, bilgimiz ancak söz konusu cevherlerin mahiyetine mutabakatla kesinlik kazanır. Yeni-Eflatuncular bu ilkeyi ilâhi akla taşıyınca, bilgi için bu kez ayrık akıllara yaklaşmak ve dâimî bir düşünme fiiliyle birlikte olabildiğince onlara benzemek zorunluluk arz eder. Öte taraftan söz konusu ilke insan zihnine taşındığında, artık şeylere dair nihâi bilgi arayışıyla ilgili olarak zihnimizin dışındaki bir ideaya, akla ve hatta doğaya müracaat etmemiz gerekmez. En açık bir biçimde Kant'ın eserlerinde görüldüğü üzere, şeyleri bizim için bilinir ve tanınır kılan ilke insan zihninin saf ve aşkın formları içerisinde tezahür ettiğinden, artık nihâi merci insan zihni hâline gelir. Tüm bu dönüşümler sırasında suretin artık eş-adlı bir isme dönüşerek, farklı felsefî sistemler içerisinde farklı kullanımlar elde ettiği görülmektedir. Bununla birlikte buradaki eş-adlılık, denk düşmeye bağlı bir eşadlılık değildir. Suretin belirttiğimiz ilksel anlamı, onun farklı kullanımları için bir ilke teşkil ederek mihrâkî bir anlama ulaşmamızı mümkün kılar.³¹ Şu halde farklı felsefî sistemlerde suretin hangi anlamlara

³⁰ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yay., 1996, 1036a2-9.

³¹ Eş-adlılığın türleri için bkz. İbn Sînâ, **eş-Sifâ/el-Mekûlât**, nşr. E. Kanavâtî, M. Muhammed el-Hudayrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve Saîd Zâyed, Kahire: 1958, 10-15; **Kategoriler**, trc. M. Macit, İstanbul: Litera yay., 2010, s. 9-14.

sahip olduğunu soruşturmak için, bahse konu mihrâkî anlamı akılda tutmakla beraber, suretin önceki bir felsefî sistemde kullanılmasına nispetle nasıl eş-adlı bir isim haline geldiğinin izini sürmek gerekir. Bu soruşturmaya yardımcı olacak şey, her yeni kullanımında surete katılan yeni kavramsal bileşenlerin tespit edilmesidir. Zaten suretin anlamında ve işlevlerinde meydana gelecek dönüşümleri sağlayan şey, esas itibarıyla bu yeni kavramsal bileşenlerdir. Dolayısıyla, suret teriminin, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya gelinceye değin geçirdiği kavramsal dönüşümleri analiz edebilmek için terime eşlik eden semantik daireyi daima göz önünde bulundurmamak gerekir.

Sureti açımlayan kavramsal bileşenleri dikkate alarak Aristoteles felsefesinde sahip olduğu anlamları tasrih etmeye kalkıştığımızda, doğa felsefesinin ya da metafiziğin herhangi bir kavramıyla karşı karşıya olmadığımızı anlarız. Aristoteles *eidosa*, bilfiillik (*energeia*) ve tam tahakkuk (*entelekheia*) kavramlarıyla tanımlar. Bilfiil olmak, var olmak demektir. Var olma ise zorunluluk kazanma anlamına gelir. Şeylerin bilfiilliğinin tamamen onların için suretlerinden kaynaklandığı hesaba katıldığında, suretin, onların varlık ve zorunluluğunun da nedeni olduğu görülür. Dolayısıyla suret bir şeyin hem varoluşunun, hem mahiyetinin hem de birliğinin nedeni olarak işlev görür.³² Bu açıklamada, bilfiillik suretle özdeş olduğu gibi, bilfiilliğin kaynağı da suretten başka bir şey değildir. Buna mukabil İbn Sînâ metafiziğine bakıldığında, bir kez var olduktan sonra fiil ve varlık anlamını örneklemesine rağmen suret, kendinde mümkündür ve varlıkla bilfiil hale gelir, zorunluluk kazanır. Suretin İbn Sînâ metafiziğinde böyle bir anlam elde etmesini sağlayan şey, İbn Sînâ'nın sûrî illeti mahiyetle, mahiyeti ise imkânla ilişkilendirmesidir. Suret bir kez imkânla ilişkilendirildikten sonra, var olmak için bir nedene ihtiyaç duyan ve ancak var olduktan sonra şeydeki bilfiilliğin nedeni olabilen bir ilke haline gelir. Böylece İbn Sînâ, Aristotelesçi madde-suret ayrımına varlık-mahiyet ayrımını, kuvve-fiil ayrımına da imkân-vücûb ayrımını ilave ederek suretle ilgili yeni bir anlayışa ulaşır. Bu iki anlayış arasındaki temel fark, birinde *eidosa* ya da *ideanın* varlık anlamını birincil olarak temsil eden nihâi cevher olması, ancak diğerinde herhangi bir cevhere indirgenemeyecek mutlak bir varlık mefhumunun bulunması ve suretin ancak varlıkla nitelendiğinde kendisine özgü rolü yerine getirebilmesidir. *Eidosun* varlık anlamının birincil örneği olması, *eidosaun* var olup olmadığına, yani genel varlık anlamına ilişkin bir soruyu dışlar. Bu durumda metafizik, cevherlerin, arazların ya da en genel olarak şeylerin var olup olmadığıyla alakadar olmaz. Aristotelesçi metafizik için temel soru, hangi tür mevcutların asıl olduğu ve bu

³² Aristoteles, **Metafizik**, 1941b11-31.

aslî mevcutlar ile türemiş varlık anlamına sahip mevcutlar arasında nasıl bir ilişki bulunduğu dairdir. Oysa İbn Sînâ metafiziğinde suretten ve herhangi bir mevcuttan bağımsız bir genel varlık anlamı bulunur ve İbn Sînâ'nın, Aristoteles'te olduğunun aksine, böyle bir genel varlık anlamına ulaşabilmesi varlık anlamının suretten dışlanabilmesiyle mümkün hale gelmiştir.

Farklı felsefî sistemler içerisinde kazandığı yeni anlamlardan ayrı olarak suret, bir felsefî sistem içerisinde de birbirinden farklı anlamlara sahip olabilir. Örnek olarak Aristoteles, sureti, maddeyi bilfiil hale getiren şey anlamında kullandığı gibi, bileşimin bilfiilliği, mahiyet, tür ve tanım gibi anlamlar için de kullanır.³³ İbn Sînâ ise suretin birçok anlama söylenen eşadlı bir isim olduğunu ifade ederek onun mahiyet, tür, cins, fasıl, maddeyi bilfiil var kılan ve bir konuda bulunmayan mevcut gibi anlamlara karşılık geldiğini ifade eder. Bu anlamlar arasında nasıl bir ilişki bulunduğu ve söz konusu anlamların hangi kavramsal bileşenlerle ilişkili olduğu sorusuna verilecek cevap, suretin o felsefî sistem içerisinde kazandığı temel anlamı ve asıl olarak neye söylendiğini görmemizi sağlar. Bu çerçevede, terimin belli bir felsefî sistem içerisinde asıl olarak hangi anlamda kullanıldığını tespit ettiğimizde, diğer bir felsefî sistem içerisinde hangi dönüşümlere uğradığını görmemiz de kolaylaşacaktır. Aşağıdaki bölüm İbn Sînâ'da suretin farklı kullanımları ele alarak, bu kullanımlara ilke teşkil eden mihrâkî manayı tespit etmeye çalışacaktır.

1.1. İbn Sînâ'da Suretin Farklı Anlamları

İbn Sînâ *Kitâbu'l-Hudûd*, *es-Simâ'u't-tabî'î* ve *eş-Şifâ/İlâhiyât*'ta suretin farklı anlamlara söylenen eş adlı bir isim (*ismun muşterekun yukâlu alâ me'ânin*) olduğunu ifade eder. *Kitâbu'l-Hudûd*'ta suretin şu anlamları verilir:

1. Tür
2. Mahiyet
3. Türün ikinci yetkinliklerini kendisi sayesinde kazandığı yetkinlik
4. Mahallin kendisiyle kaim olduğu hakikat

³³ Aristoteles'in sureti kullandığı yirmiyi aşkın anlamın bir değerlendirmesi ve bu anlamlar arasındaki ilişkinin tahlil edildiği bir çalışma için bkz. Paul Studtmann, "On the Several Senses of 'Form' in Aristotle", *Apeiron*, XLI/3, J. Mouracade (Ed.), *Aristotle on Life* (2008), s. 1-27; *Eidos*'un tür, sûrî neden ve suret anlamlarının dikkatli bir analizi için ayrıca bkz. John A. Driscoll, "EİΔH in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance", Terence Irwin (Ed.), *Aristotle Substance, Matter and Form*, Newyork: Garland Publishing, 1995, s. 273-305.

5. Türün kendisiyle kaim olduğu hakikat³⁴

Tür (*nev'*) anlamıyla suret, “o nedir sorusuna cevap olarak çokluğa söylenen şey” ya da “o nedir sorusuna cevap olarak, başkasıyla ortaklık bakımından söylenen şey” şeklinde tanımlanır.³⁵ Bununla birlikte İbn Sînâ külliyyatında bu anlam için neredeyse hiçbir yerde *sûret* lafzı kullanılmaz. Bunun yerine İbn Sînâ, o nedir sorusuna cevap olarak çokluğa söylenen şey anlamını *nev* lafzıyla gösterir. *Medhal*'de İbn Sînâ, Yunancada *eidos* lafzının hem mantıktaki anlamıyla *nev* için hem de bir şeyin *sûreti* için kullanıldığının farkındadır ve *nev'* anlamıyla *eidosun*, birinci vazda *sûret* anlamına gelen *eidostan* aktarılmış bir isim olduğunu söyler:

“Yunan filozoflarının (ilk anlamından) naklederek mantıkî tür anlamı için kullandıkları lafız [*eidos*], Yunanlılarda birinci vazda her şeyin sureti ve başkasına değil o şeye ait hakikati anlamında kullanılıyordu. Onlar cins altına giren şeylere ait suretler ve mahiyetlerin her birinin, o şeylere özgü olduğunu gördüler ve bunlara böyle olmaları açısından türler adını verdiler.”³⁶

Yunancadan Arapçaya yapılan ilk tercümelere *eidosun nev'*e karşılık geldiği yerlerle *sûrete* karşılık geldiği yerler arasında bazen ayırım yapılmayarak, *nev'* anlamında *eidos*, *sûret* lafzıyla karşılanmıştır. Örnek olarak Kindî çevresinden Ebu Osman ed-Dimeşkî'ye nispet edilen, İskender el-Afrodîsî'ye ait *Risâle Fi'l-fasl*'ın tercümesinde şöyle bir ifadeye rastlarız: “*in kâne'l-faslu sûreten ve kânet kullu sûretin min cinsin ve fusûl*”.³⁷ Aynı eserin Ebu Bişr b. Metta tercümesinde ise ifade şöyle tercüme edilir: “*in kâne'l-faslu nev'en ve kânet kullu nev'in cinsin ve fusûlen*”.³⁸ Birinci ifadede kullanılan ikinci suret lafzı (*kânet kullu sûretin min cinsin ve fusûl*), aslında *nev'*e tekabül ettiği halde suretle karşılanmaya devam edilmiştir. Dikkat edileceği üzere ikinci ifadede bu hata düzeltilmiştir (*kânet kullu nev'in cinsin ve fusûlen*). İlk dönem tercümelerinin yanısıra, erken dönem mantıkçı ve filozoflardan bazıları da *nev'* anlamında *eidosu sûret*

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, ed. ve Fr. trc. A. –M. Goichon, Kahire: Publications de L'Institute Français D'archelogie Orientale, 1963, 16, 5-8.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, 16, 8-9.

³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, nşr. G. Kanavâtî, M. el-Hudayrî ve F. el-Ehvânî, Kâhire: 1952, 55,5-10; krş. **Mantûğa Giriş**, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera yay., 2006, 47,4-9

³⁷ G. Endress, **Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung**, Wiesbaden-Beirut: Impimerie Catholique, 1973, s. 135.

³⁸ G. Endress, **Proclus Arabus**, s. 137; krş. İskender el-Afrûdîsî, **Risâle Fi'l-fasl**, nşr. Abdurrahman Bedevî, **Aristû inde'l-arab**, içinde Kuveyt, 1978, s. 304.

lafzıyla ifade etmiştir. Örnek olarak İbnu'l-Mukaffa (Ö. 759) ve İbn Bihrîz (ö. 860), mantık eserleri boyunca türden bahsedecekleri neredeyse her yerde *nev'* yerine sureti kullanırlar.³⁹ Yunancada hem tür hem de suret anlamı için *eidōs*un kullanılmasından kaynaklanan bu karışıklık, sonraki dönem tercümelemlerde *nev'* ve *sûret* kelimelerinin birbirlerinin yerine geçmeyecek şekilde kullanılmasıyla birlikte aşılmış ve yerleşik bir terminoloji oluşmuştur.⁴⁰ İlk dönem Arapça tercümelemlerde bu tür bir karışıklığa meydan verecek şekilde, Yunancada, özellikle de Aristoteles külliyyatında *eidōs* lafzının hem *nev'* hem de *sûret* için kullanılmasının yalnızca dilsel bir konu olarak alınması, bu iki kavram arasındaki ilişkinin mahiyetini gözden kaçırmamıza neden olabilir. İbn Sînâ'nın *sûret* ve *nev'*i açıkça birbirinden ayırarak kullanması ve *nev'*e *sûret* denilmesinin ancak bir ad aktarımı yoluyla gerçekleşeceğini söylemesi, aslında suretin madde ve bileşik ile ilişkisi etrafında önemli bir tercihi yansıtır. Bu tercihin tahlilini tezimizin üçüncü bölümüne bırakarak, şimdilik suretin mahiyet anlamında kullanılmasına geçelim.

İbn Sînâ mahiyet anlamında sureti, *Kitâbu'l-Hudûd*'ta şöyle tanımlar: “O şeyin bir parçası gibi olmaksızın bir şeyde bulunan her mevcuda suret denilir. Bu suret bulunmaksızın o şeyin kaim olması mümkün değildir”.⁴¹ İbn Sînâ'nın buradaki suret tanımı, aslında maddeye nispetle surete işaret eder. Suret maddede onun bir parçası gibi olmaksızın bulunur ve madde suretten bağımsız bir şekilde mevcut olamaz. Bu anlamıyla suretin, mahiyet anlamında kullanılması İbn Sînâ'nın mahiyetle ilgili yerleşik kullanımıyla uyumsuz gözükür. Çünkü *Metafizik* V/8'de İbn Sînâ, “bir şeyin mahiyeti ile sureti arasındaki farkı tanıtmamız gerekir” diyerek, suretin bileşiklerde daima mahiyetin bir parçası olduğunu söyler ve mahiyetle suret arasında bir ayırım yapar. Suret, mahiyet ve bileşik arasındaki ayırımı göstermesi açısından bu pasaj oldukça önemlidir:

“Her basitin mahiyeti onun zatıdır, çünkü orada, onun mahiyetini kabul eden

³⁹ Örnek olarak İbnu'l-Mukaffa, *el-Mekûlât*'ta, *nevu'l-envâ* yerine *sûretu's-sûre* ifadesini kullanır: “*Fe-bizâlike summiye cinsu'l-ecnâs mâ leyse fevkahu cinsun ve summiye sûretu's-sûreti mâ leyse tahtehu sûretu'l-eşhâsi'l-mutebâyine elletî yecma'uhâ sûretun vâhide*” Bkz. İbnu'l-Mukaffa, **el-Mantık**, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejuh, Tahran: 1357, s. 5. ve 4, 6, 8. İbn Bihrîz'deki kullanımlar için bkz. İbn Bihrîz, **Hudûdu'l-mantık**, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejuh, Tahran: 1357, s. 101, 102, 124. İbn 8. 4, 6, 8. d. İbn Bihîcı yerde ken dönem mantıkçı ve filozoflardan bazıları da lede yer almaktadır. Bkz. M. Türker, "1c1

⁴⁰ Yerleşik terminoloji geliştirme çabaları için bkz. G. Endress, “The Circle of al-Kindi, Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, G. Endress ve R. Kruk (Eds.), **The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences**, Leiden: CNWS Research, 1997, s. 43-76.

⁴¹ İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, 16, 9-10.

bir şey yoktur. Eğer orada onun mahiyetini kabul eden bir şey olsaydı, o şeyin mahiyeti o şey için hasıl olmuş kabul edilenin mahiyeti olmazdı. Çünkü o kabul edilen, o şeyin sureti olurdu; oysa ne onun sureti, tanımının mukabili olan şeydir ne de bileşikler tek başına suretle neyseler odurlar. Çünkü bileşiklerin tanımı, zatının kendisiyle varolduğu şeylerin tamamına delalet eder ve bu nedenle tanımda bir yönüyle maddeyi içerir. Bileşiklerde, mahiyet ile suret arasındaki fark da bu sayede bilinir. Suret, bileşiklerde daima mahiyetin bir parçasıdır. Oysa her basitin sureti onun zatıdır, zira basitte terkip yoktur. Ancak bileşiğin zati olmadığı açıktır, zira suret bileşiğin bir parçasıdır. Mahiyetin bileşiğin zati olmamasına gelince mahiyet, bileşiğin kendisi olduğu şeydir. Bileşiğin neyse o olması ise suretin maddeyle birlikte olması sayesinde gerçekleşir. Bu ise suretin anlamından daha fazladır. Ama bileşik bu anlam da değildir. Bileşik, suret ve maddenin toplamıdır. İşte bu, bileşik olan şeydir. Mahiyet ise bu terkiptir. Bu durumda suret, terkin kendisine izafe edildiği şeylerden biridir. Mahiyet ise suret ve maddeyi ve bunlardan oluşan bu birin birliğini toplayan söz konusu terkin kendisidir.”⁴²

Bu pasajda suret bileşiğin (*murekkeb*) ve mahiyetin parçası; bileşik, suret ve maddenin toplamı (*mecmû'*); mahiyet ise suret-madde bileşiminin (*terkîb*) kendisine tekabül eder. İbn Sînâ'ya göre suret bileşiğin zati olmadığı gibi mahiyet de bileşiğin zati değildir. Suretin bileşiğin parçası olduğu dikkate alındığında, niçin bileşiğin zati olmayacağı açıklık kazanır. Bileşiğin zati mahiyettir de diyemeyiz, çünkü mahiyet bileşiği ne ise o kılan şeydir. Bileşiğin ne ise o şey olması, suretin maddeyle bileşmesi sayesinde mümkün olur. Dolayısıyla mahiyette, bizatihi suretin anlamına ilave olarak maddeyle bileşme anlamı vardır. Bu çerçevede mahiyet suretle maddenin *bileşmesi* anlamına tekabül ederken, bileşik, maddeyle suretin *toplamını* ifade eder. Bu bağlamda mahiyetin bir şeyi zihinde unsurlarına ayrıştırarak terkip gözettiğimizde ortaya çıktığı görülür. Buna mukabil bileşiğin kendisinde terkipten ziyade, suret ve maddenin toplamı olma yönü öne çıkar. Bileşiğin zati, dışta gördüğümüz suret-madde toplamından ibaret olan mevcuttur. Sonuç olarak İbn Sînâ yer yer sureti mahiyet anlamına kullansa da, dar anlamıyla suret ve mahiyet arasında açık bir farklılık gözetir: Mahiyet madde-suret bileşimini ifade ederken, suret bu bileşimin izafe edildiği bir parçadır. Bu açıklama çerçevesinde bakıldığında, *Kitâbu'l-Hudûd*'ta suretin ikinci anlamı olarak belirlenen

⁴² İbn Sînâ, *eş-Sifâ'İlâhiyyât*, nşr. G. Kanavâtî ve S. Zâyed, Kâhire, 1960, 245,6-13; krş. **Metafizik I**, trc. Ömert Türker, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2004, s. 216,25-217,18.

mahiyete, İbn Sînâ'nın dediği gibi ancak eş adlılık yoluyla suret denilebileceği açıklık kazanır. Tıpkı tür ve suret ayrımında olduğu gibi, İbn Sînâ'nın suret ve mahiyet arasında gözettiği ayırım da oldukça önemli sonuçlara sahiptir. Filozofumuzun bu sonuca nasıl vardığı sorusunun cevabı onun suret tasavvurunun özünü ele verecek ipuçları barındırır.

İbn Sînâ suretin üçüncü anlamı olarak, türün ikinci yetkinliklerini kendisi sayesinde kazandığı yetkinliği zikreder ve bu yetkinlik anlamı çerçevesinde sureti şöyle tanımlar: “O şeyin parçası gibi olmaksızın bir şeyde bulunan mevcuda suret denilir. O şey olmaksızın bu mevcudun kıvamı mümkün değildir. Ayrıca o şey bu mevcut dolayısıyladır. Bu şeyin tanımı insan için ilimler ve erdemler gibidir.”⁴³ İbn Sînâ'nın *Ta'likât* ve *en-Necât*'ta suretle ilk yetkinlikler arasında kurduğu ilişki, suretin bu anlamını tasrih etmemize yardımcı olur. *Ta'likât*'ta İbn Sînâ sureti şöyle tanımlar: “Bir şeyin sureti onun ilk yetkinliğidir, niteliği ise ikinci yetkinlikleridir. Nitelik güçlenip zayıflarken, suret güçlenme ve zayıflamaya konu olmaz (= *sûretu's-şey'i kemâluhu'l-evvelu ve keyfiyyetuhu kemâluhu's-sânî ve'l-keyfiyyetü teşteddu ve taz'uf ve's-sûretü lâ teşteddu ve lâ taz'uf*)”.⁴⁴ *En-Necât*'ın tabiiyyât bölümünde ise cisimlerin birincil ve ikincil yetkinlikleri bulunduğunu ifade edilerek, ayrı ilkenin cisimlere onların zatlarını kaim kılan birincil yetkinlikleri verdiği ve bu yetkinlikler aracılığıyla da onların ikincil yetkinliklerini meydana getirdiği belirtilir. İkincil yetkinlikler cisimden sadır olan fiillerdir. Birincil yetkinlikler ise bu fiillerin kaynağı olan kuvvelerdir. Hiçbir cismin kendi kendine hareketli ya da sâkin olmadığı ya da kendi kendine şekil almadığı hesaba katıldığında, bu fiillerin kaynağını teşkil eden bir kuvvenin bulunduğu görülür. İbn Sînâ bu güçleri tabî güçler ve nebâtî, hayvânî, insânî ve felekî nefsin güçleri olarak adlandırır ve devamında şu ifadeye yer verir: “Zikredilen bu güçler, tabî cisimlerin suretleridir (= *hâzihî'l-kuvâ'l-mezkûretü eydan hiye suveru'l-ecsâmi't-tabî'yye*)”⁴⁵ Şu halde *Kitâbu'l-Hudûd*'ta suretin üçüncü anlamı olarak belirlenen ikinci yetkinliklerin kendisi sayesinde kazanıldığı ilk yetkinlikler tabî suretlere tekabül eder. Buna mukabil ikinci yetkinlikler ilimler ve erdemler gibi nitelikler olup, cevherî değil arazî suretlere karşılık gelir. İbn Sînâ *Metafizik* VI/4'te bu anlamıyla sureti şöyle tanımlar: “Maddeyi bilfiil var kılmaya da, maddenin onunla yetkinleştiği şeylere de suret denilir”. Bunlara bir suret sayesinde var olan ve o suretin yetkin bir şekilde tahakkuk etmesi için ona doğru hareket eden yetkinlikler örnek verilebilir. Misalen, ilimler ve erdemler insanlık

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, 16, 11-12.

⁴⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kum: Mektebetu'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1984, s. 33.

⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât/Tabî'yyât*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-cil, 1992, 124,18-19.

sureti sayesinde var olur ve insanlık suretini yetkinleştirmek üzere onu amaçlarlar. Bunlar cevherî surete bağlı niteliklere tekabül ettikleri için, cevher olarak görülmeleri mümkün değildir. Bunlar ilk yetkinlik olarak suretin tam tahakkukunu gaye edinen ve bu suret sayesinde ona doğru yönelen şeylerdir.⁴⁶

Suretin dördüncü anlamı olarak belirlenen mahalli kaim kılan hakikat manasında suret ise şöyle tanımlanır: “Başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmaksızın bulunan mevcuttur. Bu mevcudun bulunduğu şeyden ayrı olması mümkün değildir. Fakat kendisinde bulunduğu şeyin bilfiil varlığı ancak bu suretle gerçekleşir. Ateş heyulasında bulunan ateş sureti bunun örneğidir. Ateş heyulası ancak ateş sureti ile ya da ateş suretinin yerine geçen başka bir suretle bilfiil kaim olur.”⁴⁷ Buradaki suret tanımı maddeyle iktiran ederek onu bilfiil kaim kılan ve onun varlığının yardımcı illeti olan cevherî surete bir başka deyişle maddenin suretine karşılık gelir.

Son olarak İbn Sînâ türü kaim kılan hakikat anlamında suretten bahseder ve bunu şöyle tanımlar: “Bir şeyde onun bir parçası gibi olmaksızın bulunan mevcuttur. Bulduğu şeyden ayrı olarak kaim olması mümkün değildir, ancak bulunduğu şeyin o olmaksızın kaim olması mümkündür. Ancak doğal türler bu suretle meydana gelir. Bunun örneği, doğal cisimde bulunan insanlık ve canlılık suretidir.”⁴⁸ Bu tanıma göre, türün kendisiyle kaim olduğu hakikat anlamında suretin, mahallin kendisiyle kaim olduğu suretten farkı, mahal anlamında ilk maddenin ancak suretle mevcut olabilmesi, ancak şu ya da bu doğal cismin bir diğer surete konu olmadan önce zaten mevcut olmasıdır. Doğal cisme gelen insanlık veya canlılık sureti, doğal cismi o doğal cisim olarak kaim kılmaz, aksine yeni bir doğal tür meydana getirmek üzere ona iktiran eder. İktiran ettiği konunun, o konu olarak mevcudiyeti ona gelen bu yeni surete bağlı değildir. Canlılık sureti, doğal cismin bir parçası değildir ve doğal cisimde bulunmaksızın mevcut olamaz, ancak doğal cismin kendisi canlılık sureti olmaksızın mevcut olabilir. Buna mukabil, unsurî suretlerden herhangi birine konu olmayan heyulanın heyula olarak bilfiil mevcudiyeti imkânsızdır.

İbn Sînâ *Kitâbu'l-Hudûd*'taki suret başlığının sonunda, başlangıçta zikrettiği dört anlama bir ilavede bulunarak, suretin bazen ayrık yetkinliğe de söylendiğini ifade eder.

⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Sifâ'İlâhiyyât*, 282,10-11; krş. *Metafizik II*, trc. Ömer Türker, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yay., 2005, 28, 22-24.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, 17, 1-4.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, 17,4-7.

Onun ayrıık yetkinlik derken kastettiği Şey, nefistir. Nefse söylendiği vakit suret Şöyle tanımlanır: “Kendisiyle ayrııt edilir hale gelinen ayrıık, cisimsel olmayan parça.”⁴⁹

Kitābu'l-Hudūd'ta ortaya konulan suret anlamlarından ilk ikisi, yani tür ve mahiyet anlamında suret eŐadlılık yoluyla suret adını alır. *Kategoriler* ve *Metafizik*'teki suret kullanımıyla karŐılaŐtırıldıđında, suretin mihrākī anlamının, yani diğer Őeylere de suret dememizi sağlayan temel anlamın tür ve mahiyet olmadığı açıklık kazanmaktadır. Çünkü suret türün ve mahiyetin parçasıdır. Onlara suret deyiŐimiz, suretin bu türü ya da bu mahiyeti o tür ve o mahiyet kılan illet olmasından kaynaklanır. Bir baŐka deyiŐle tür ya da mahiyet, sahip olduğu surete nispetle açıklanır. Dolayısıyla suret, tre ve mahiyete dair açıklamanın öncelikli parçasıdır. Geriye kalan üç anlama gelince, nc anlamıyla suret heyetler, nitelikler ve bir güce ya da ilkeye dayalı olarak gerçekleŐen fiiller gibi arazī suretlere tekabül eder. Dördüncü ve beŐinci anlamıyla suret, İbn Sīnā'ya göre suretin temel anlamına tekabül eder ve cevher olarak surete karŐılık gelir.

İbn Sīnā *Metafizik* VI/4'te de sureti tanımlayarak tasnif eder.⁵⁰ Bu tasnif sadece maddī suretleri deđil, gayrı maddī ve arazī suretleri de içerir. *Őifā/Fizik* ve *Metafizik*'te suretin dođası ve cevherinin fiil olduđunu belirten (= *tabī'atū's-sūreti'lletī hiye'l-fi'lu / li-enne cevhere's-sūreti huve'l-fi'lu*)⁵¹ İbn Sīnā, suretin anlamlarını Őu Őekilde sıralar:

- 1) Fiil anlamı dikkate alınarak, fiil yapmaya elverişli her anlama suret dersek maddī suretlerle birlikte ayrıık suretlere de (*es-suveru'l-mufārıka*) suret denilir.
- 2) Bir kābilde gerçekleşen her heyete suret dersek hareketler ve arazlar da suret olur.
- 3) Maddenin bilfiil var olmasına neden olan Şeye de suret denilir. Bu anlam temele alınırsa, aklī cevherler ve arazlar suret olmaz.
- 4) Maddeyi bilfiil var kılmasa da, maddenin onunla yetkinleştiği Şeylere de suret denilir. İbn Sīnā bu anlamıyla suretin, türsel surete arız ve lāzım olan durumlara dahil olduğunu ve ikinci yetkinliklere tekabül ettiğini ifade eder.⁵²

⁴⁹ İbn Sīnā, *Kitābu'l-Hudūd*, 17,8.

⁵⁰ İbn Sīnā, *eş-Őifā/İlāhiyyāt*, 282,6-14; krş. *Metafizik II*, 28,17-29-2.

⁵¹ Sırasıyla, İbn Sīnā, *eş-Őifā/es-Simāu't-tabī'ī*, nşr. S. Zāyed, Kāhire, 1983, 220,8-9; *eş-Őifā/İlāhiyyāt*, 88,14; krş. *Metafizik I*, 81, 22.

⁵² İbn Sīnā, *eş-Őifā/el-Kevnu ve'l-fesād*, nşr. Mahmd Kāsim, Kāhire, 1965, 143,11-15; krş. *Oluş ve Bozuluf*, ev.

- 5) Maddede meydana gelen şekiller de surettir.
- 6) Tür
- 7) Cins
- 8) Fasıl

Suretin doğasının fiil olduğunu dikkate aldığımızda buradaki kullanımları, fiil anlamı merkezinde şöyle tasnif edebiliriz. Bilfiil bir şey ya mana ve mefhum bakımındandır ya da varlık ve hakikat bakımından. Cins, tür ve faslın suret olması, mana ve mefhum itibariyle bilfiillığe tekabül etmeleri açısından (6, 7 ve 8). Varlık ve hakikat bakımından bilfiil şeyler ya bilkuvve bir şeye mukarin olma şartına sahiptir ya da değildir. Bilkuvvelik içermeyen ve bilkuvve bir şeye mukarin olmayan bilfiillik anlamı ayrı suretlerde tahakkuk eder (1). Ayrı akılların aksine bilkuvve bir şeye mukarin bilfiil anlamlar ya sanat yoluyla fiile çıkar ya da sanat aracılığı olmaksızın. Bunlardan ilki maddede meydana gelen şekillere tekabül eder (5). Şayet kuvveye mukarin fiil anlamı sanat yoluyla fiile çıkmıyorsa ya mutlaktır ya da mutlak değildir. Şayet mutlak ise bir kâbilde gerçekleşen her türlü *hey'ete* karşılık gelir (2). Mutlak değilse, bu şey ya birinci yetkinliktir ya da birinci yetkinliklere tâbi olan ikinci yetkinliklerdir. İlki maddenin bilfiil var olmasını sağlayan şeye, yani türsel surete (3) tekabül ederken, ikincisi maddeyi bilfiil kılmaya da, maddenin onunla yetkinleştiği şeylere karşılık gelir (4).⁵³

Es-Simâ'u't-tabî'î I/10'daki liste ise suret lafzının kullanım alanının ne kadar geniş olduğunu gösteren bir yöne sahiptir. Burada İbn Sînâ suretin hem arazî hem de cevherî anlamlarını sıralayarak dokuz farklı anlamdan bahseder. Arazî suretlere karşılık gelecek şekilde yer verilen anlamlar suret lafzının çerçevesini belirleme açısından dikkat çekicidir. İbn Sînâ suretin, cevher anlamının dışında şu kullanımlara da sahip olduğunu söyler: i. Şekil ve dış görünüş (*tahtût*), ii. ordunun sureti ya da bitişik öncüllerin sureti derken kastettiğimiz anlamıyla bir bütünün parçalarının toplanma biçimi (*hey'etü'l-ictimâ*), iii. yasalar (*şerî'a*) örneğinde olduğu gibi herhangi bir yapıyı koruyucu düzen (*en-nizâmu'l-mustahfiz*) ve iv. bir şeyin *hey'eti*. İbn Sînâ zikredilen bu dört arazî suretten ayrı olarak şu anlamları zikreder: i. Maddede hasıl olup onu tür olarak kaim kılan mahiyet, ii. tür, iii. ister cevher ister araz olsun bir şeyin hakikati, iv. ayrı

Muammer İskenderoğlu, İstanbul, 2008, 62,13-16.

⁵³ Bu tasnif Sadruddîn eş-Şîrâzî'nin *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'a yazdığı şerhten istifadeyle oluşturulmuştur. Bkz. Sadruddîn eş-Şîrâzî, **Şerh ve Ta'lika-i Sadri'l-mutellihîn ber İlâhiyyât-ı Şifâ II**, nşr. Necefkuli Habibi, Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1382, s. 1101-1102.

akledilirler, v. bileşğin maddeyle birlikte parçası olan ve onu türündeki örnekleri içerisinde bilfiil zorunlu hale getiren suret.⁵⁴ Daha önce bahsedildiği üzere suretin tür anlamı için kullanılması, ikinci vaz itibariyle bir tür ad aktarımı yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla suretin türe söylenmesi, suretin temel anlamını vermez. Şu araz ya da bu cevherin hakikatini anlatmak için suret lafzının kullanılması ise bir şeyin ne oluşunun ilkesinin madde değil suret olmasından kaynaklanır. Bu anlamıyla suretin temeli bileşğin sūrî ilkesidir. Geriye kalan üç anlam, yani i., iv. ve v. cevher olarak suretin temel anlamlarına tekabül eder.

İbn Sînâ cevherin bağımsız bir şekilde var olabilme özelliğini dikkate alarak, cevherin tanımını, tüm cevher türlerini içerecek şekilde “bir konuda bulunmayan mevcut” şeklinde belirler.⁵⁵ Bu tanımla ilişkili olarak, onun cevher anlayışının merkezinde iki tür konu (*mevzû* ve *mahall*) ve mevcutların bu konularla ilişkisiyle ilgili bir tasavvur bulunur. Varlıklarını bir konuda bulunmaya borçlu şeyler, araz olarak adlandırılır. Örnek olarak kırmızı rengi, ancak bir nesnede bulunduğu sürece var olabilir. Kırmızı arazının dışta mevcudiyet kazanmasını mümkün kılan şey, o arazın konusu (*mevzû*) olarak adlandırılır. Arazların aksine cevherler, suret olarak belirginleşmiş bir konuda bulunmazlar. İbn Sînâ, kendisine ilişkin şeyi var kılan konu anlamına mukabil, bir de kendisine yerleşen şeyle var olan konudan (*mahall*) bahseder. Bu anlamıyla konunun kendisi, başka bir konuda bulunmadığı için cevherdir ve suretleri kabul eden maddeye tekabül eder. Bir konuda bulunmayan ve kendisine yerleşen şeyle bilfiil var olan konu anlamındaki *mahall*in dışındaki cevherler, bu konuya nispetlerine göre tanımlanırlar. Bu çerçevede, bir cevher ya bir *mahalledir* ya da değildir. Şayet bir mahaldeyse maddî suret olarak adlandırılır. Cevher bir mahalde değilse, ya mahal anlamında konuya tekabül eden madde ve suretten meydana gelen bileşik bir cevherdir ya da hiçbir şekilde mahalde bulunmayan ayrık (*mufârik*) bir surettir. Söz konusu ayrık suretin hiçbir şekilde maddeyle ilişkisi yoksa akıl, hareket ettirme açısından maddeyle ilişkili varsa nefis adını alır.⁵⁶ Böylece İbn Sînâ cevheri “*mevzû* anlamında bir konuda bulunmayan mevcut” şeklinde tanımlar ve cisim olan ve olmayan beş tür cevherin bulunduğunu ortaya koyar. Madde ve suret cismi oluşturan parçalara, akıl ve nefis ise maddeden bağımsız olmaları açısından cisim olmayan cevherlere tekabül ederler ve bu dördüne

⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ‘u’t-tabî‘î*, 52,4-16.

⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mekûlât*, 102,13; krş. *Kategoriler*, 98,1-2; *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 57,7-11; krş. *Metafizik I*, 53,9-10.

⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât/İlâhiyyât*, s. 49.

beşinci bir cevher olarak, madde ve suretten oluşan cisim eklenir.⁵⁷

Burada genel bir tasvirine yer verilen İbn Sînâcî cevher teorisi etrafında bakıldığında, suretle ilgili *Kitâbu'l-Hudûd, İlâhiyyât* ve *es-Simâ'u't-tabî'î*'de verilen listedeki i. ayrık akledilirler ve nefis, ii. maddenin kendisiyle kaim olduğu hakikat, iii. türün ya da bileşiğin kendisiyle kaim olduğu hakikat anlamındaki suretlerin bir konuda bulunmamaları açısından cevher olduğu görülür. Bir konuda bulunmamalarına ilave olarak, bu üç anlamın ortak noktası hepsinin de suretin doğası ya da cevheri olarak belirlenen *fiil*le ilişkili olmalarıdır. Ayrık akıllar hiçbir şekilde kuvve içermeyen sırf bilfiil mevcuttur, maddeyi kaim kılan hakikat anlamında suretler sırf kuvve olan maddeyi bilfiil mevcut kılan ilkedir. Bileşiğin maddeyle birlikte parçasını teşkil eden hakikat anlamında suretler ise bileşiği bilfiil ne ise o haline getiren sûrî nedenlere tekabül eder.⁵⁸

Suretlin esas itibariyle *fiil* manasına geldiği dikkate aldığımızda, sureti, İbn Sînâcî terminoloji içerisindeki diğer başka kavramlarla da ilişkilendirme imkânı buluruz. Daha önce geçtiği üzere İbn Sînâ'ya göre kuvve eksikçe (*nâkıs*) karşılık gelirken, fiil tamlık ve yetkinliğe (*tâmm, tamâm*) karşılık gelir. Eksik kötülük (*şerr*) iken, tamlık iyiliktir (*hayr*). Öte taraftan iyilik, aklîliğin kaynağında bulunur ve bir yönüyle aklîlik anlamına gelir. Çünkü âlemdeki düzenin aklîliğe dayalı olarak kurulmasının nedeni bu düzenin kaynağında iyiliğin bulunmasıdır.⁵⁹ Şayet âlemdeki nizam aklî olmazsa, onun bir iyilik nizâmı olması imkânsızlaşır. Zira aklîliğe dayalı olmayan bir nizam tesadüfe ya da denk düşmeye dayalı olacak ve orada gerçek anlamıyla iyilik bulunmayacaktır. Aklîlik ve iyilik ise nihâi kertede varlıkla ilişkilidir. Sonuç olarak suret şeylerin bilfiillik, yetkinlik, aklîlik ve iyiliğinin kaynağında bulunur. Ontolojik değer skalası açısından fiil, yetkinlik, aklîlik ve iyilik, varlık anlamını en belirgin şekilde gösteren durumlardır. Buna mukabil kuvve, eksiklik, aklî olmayış ve kötülük anlamlarıyla madde, bilfiil hale gelmek, yetkinleşmek ve varlık kazanmak için surete ihtiyaç duyan kısmî yokluğu ifade eder.

⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 60,9-14; krş. *Metafizik I*, 56, 6-11.

⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mekûlât*, 94,9-10; krş. *Kategoriler*, 89,13 (=ve's-sûretu mâ innemâ yasîru'l-murekkebu huve mâ huve bi'l-fi'l bi-husûlihâ =suret, meydana gelmesiyle, bileşiğin bilfiil ne ise o haline geldiği şeydir).

⁵⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 46 = "Mevcutların canlı gibi cinsleri, insan gibi türleri, insan fertlerinde olduğu gibi fertleri ve onların farklı durumlarının tümünü gerektiren şey âlemdeki iyilik nizâmıdır ki, ondaki aklî nizâmı doğuran şey de odur (... *kulluhâ yaktazihâ nizâmu'l-hayri fi'l-kulli ve huve yueddî ilâ nizâmin aklıyyin*)."

1.2. Varlık Olmak Bakımından Varlığın Bilimi Olarak Metafizik Ve Cevher Sorunu

İbn Sînâ varlık anlamının şeylere eşit anlamlı bir şekilde yüklenmediğini söyler ve onu eşadlı bir lafız olarak değerlendirir. İbn Sînâ'nın eşadlılık meselesini ele aldığı yer *Kategoriler* kitabıdır. Burada o, eş-adlılık yoluyla söylenmeyi üç kısma ayırır: 1) aynı isme sahip şeylerin anlamda ortak olması (*iştirâk*), fakat başka bazı açılardan aralarında farklılık olması. 2) aynı isme sahip şeylerin anlam bakımından ortak olmaması, fakat aralarında aynı isme sahip olmalarına neden olan bir benzerlik bulunması, 3) aynı isme sahip şeylerin ne anlamda ortak olması ne de aralarında bir benzerlik yönünün bulunması.⁶⁰ Birinci kısmı diğerlerinden ayıran en önemli özellik, ortak olan anlamın, bulunduğu tüm şeylerde aynı olması, fakat tek bir biçimde (*alâ suretin vâhidetin*) bulunmamasıdır. Lafızla kastedilen bu anlamı soyutladığımızda tek bir anlam elde ederiz, fakat o anlam şeylerde bulunduğu farklı şekillerde gerçekleşir. İbn Sînâ bu şekildeki bir isim ortaklığını *muşekkek* olarak niteler. Müşekkek bir isme sahip olan şeylerdeki anlam ortaklığı i) ya mutlaktır ii) ya da herhangi bir ilkeye ya da amaca nispetle aynı anlama sahip olmaları bakımındandır. Mutlak müşekkek ismin en önemli örneği, varlık lafzıdır. Varlık lafzı, mutlak bir şekilde, şeylere *teşkîk* yoluyla yüklenir. Buna göre varlık anlamı varolan her şeyde aynıdır, fakat varolanlarda tüm yönleriyle ve tek bir biçimde bulunmadığı için şeylerde farklı şekillerde tahakkuk eder. Müşekkek bir isimdeki anlam ortaklığı, varlık örneğinde olduğu gibi mutlak değilse, bu anlam ortaklığının nedeni üç şey olabilir: i) Bir tıp kitabına, neştere ya da ilaca tıbbî dememizde olduğu gibi tek bir ilkeye nispet, ii) ilaca, spora ve tedavi amaçlı kan almaya sıhhî dememizde olduğu gibi tek bir amaca nispet ve iii) tüm nesnelere ilâhî dememizde olduğu gibi tek bir ilke ve gayeye nispet.⁶¹

İbn Sînâ'nın varlık anlamının şeylere yüklenmesiyle ilgili geliştirdiği *teşkîk* düşüncesi, hem metafiziğin bir bilim olarak tesisi hem de cevher teorisiyle ilgili önemli sonuçlar barındırır. Şayet varlık anlamı bazı şeyler için daha önce, öncelikli ve layıkça, bu şeyler varlıkla nitelenmeyi en çok hak eden mevcutlar olacaktır. Örnek olarak, bir masadaki maun rengine yüklediğimiz varlık manasıyla, masaya yüklediğimiz varlık manası arasında öncelik ve sonralık bakımından farklılık bulunur. Çünkü masanın varlığı renge bağlı değilken, renk masaya bağlı olarak var olur. Dolayısıyla masanın varoluşu, rengin

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mekûlât*, 10,4-7; krş. *Kategoriler*, s. 9,4-8.

⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mekûlât*, 10-11; krş. *Kategoriler*, s. 9-10.

varoluşunu önceler ve varlıkla nitelenmeye daha layıktır. İşte varlık anlamına bu şekilde öncelikli olarak layık olan mevcutları İbn Sînâ cevher olarak belirler. Bununla birlikte cevherler arasında da varlık bakımından bir öncelik ve sonralık ilişkisi bulunabilir.⁶² Cevherler arasında bu öncelik ve sonralık ilişkisini İbn Sînâ şu şekilde açıklar:

“Varlık bakımından öncelikli olan şeyler cevherlerdir, sonra da arazlardır. Cisim olmayan cevherler, heyula hariç, varlık bakımından daha önceliklidir. Çünkü bu cevherler üçtür: Heyûla, suret ve ne cisim ne de cismin parçası olan ayırık (*mufârik*). Ayırık cevherin varlığının gerekliliği, cismin ve parçalarının nedenli olmasından ileri gelir. Onların nedenleri (cisme) bitişik olmayan, aksine (cisimden) ayırık olan bir illette son bulur. Dolayısıyla varlığı hak etme bakımından mevcutların ilki, cisim olmayan mufarık cevherdir, sonra suret, sonra cisim, sonra da heyûla gelir. Heyûla cismin nedeni olsa da, varlık veren bir neden değildir, aksine varlık almanın mahallidir. Cisim hem onun varlığına sahiptir, hem de ondan daha yetkin olan suretin varlığına sahiptir. Bunlardan sonra araz gelir.”⁶³

Buna göre, analizimizi ileriye taşıdığımızda, bileşik bir cevher olarak masaya yüklediğimiz varlık anlamı ile masanın suretine yüklediğimiz varlık anlamı arasında da fark bulunacaktır. Zira masanın sureti, bir madde ve suretten oluşan masanın ilkesini teşkil eder ve varlıkla nitelenmeye daha layık olur.⁶⁴ Suret varlıkla nitelenmeye, kendisiyle birlikte masayı oluşturduğu maddeden de daha layıktır. Bunun nedeni, maddenin ancak suretle bilfiil varlık kazanabilmesidir. Şu halde varolanlara dereceli bir şekilde yüklenen varlık anlamına, en üst derecede sahip olan cevher surettir. Bu haliyle maddî suret duyulur bileşik cevherin var ve ne oluşunun ilkesi olarak işlev görür. Bununla birlikte suret, sadece bileşik cevheri oluşturan unsur anlamında maddî suretlere söylenmez. İbn Sînâ konudan bağımsız bir şekilde var olabilen, cisimlerden ayrı cevherleri ayırık suretler (*es-suveru'l-mufârika*) olarak adlandırır.⁶⁵ Maddî suretler duyulur bileşik cevherlerin ne ve var oluşunun, ileride geleceği üzere “yardımcı illeti” rolünü oynarken, ayırık aklî suretler maddî suretler de dahil olmak üzere tüm

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mekûlât*, s. 10; krş. *Kategoriler*, s. 9.

⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât/İlâhiyyât*, s. 57-58

⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât/İlâhiyyât*, s. 58.

⁶⁵ İbn Sînâ, *en-Necât/İlâhiyyât*, s. 134 = *el-ma'lûlu'l-evvelu aklun mahzun, li-ennehû sûretun lâ fi mâdDETİN ve huve evvelu'l-ukûli'l-mufârikati* (=İlk nedenli mahza akıldır, zira maddede bulunmayan bir surettir ve ayırık akılların ilkidir).

varolanların varlığının nedeni rolünü oynar. Dolayısıyla nihai kertece cevher adını almaya en çok onlar layıktır. İbn Sînâ'nın çizdiği bu çerçeve dahilinde, cevherlerin temel olarak aklî-maddî suretler, cisim ve madde olmak üzere üçe ayrıldığı görülür. Cevher kategorisi dışındaki tüm diğer varolanlar ancak bu cevherlere bağlı olarak var olurken, bu cevherler arasında varlıkla nitelenmeyi en çok hak eden de surettir. Böylece cevher olarak suret, ay-altı alemde duyulur varlıkların ne ve var oluşunun ilkesini teşkil ederken, ay-üstü âlemdeki ayrık suretler de, belirli bir hiyerarşi dahilinde ontolojik yetkinlik derecelerine göre, duyulur varlıklar da dahil olmak üzere tüm varolanların var oluşunun ilkesini teşkil etmektedir.

Varlık anlamının kategorilere söyleniş tarzındaki teşkîk ve varlıkla nitelenmeleri bakımından cevherler arasında bir öncelik sonralık ilişkisinin bulunması, i) metafiziğin bir bilim olarak tesisi ve varlık anlamının varolanlarla ilişkisi ve ii) cevherliğin tüm cevherlere aynı anlamda yüklenip yüklenemeyeceğiyle ilgili sorunlara yol açar. İbn Sînâ her iki sorunu da, kendi geliştirdiği varlık-mahiyet ayrımı üzerinden ele alır ve bu yeni kavramsal çerçeve dahilinde çözümler üretmeye çabalar.

İbn Sînâ'ya göre cevher, varlık anlamıyla nitelenmeye en layık şeydir.⁶⁶ Bunun nedeni, cevherin herhangi bir konuya bağlı olmaksızın bağımsız bir şekilde var olması, fakat cevher dışındaki her şeyin ancak bir cevhere bağlı olarak varlık kazanmasıdır.⁶⁷ Bu haliyle cevher, varlık bakımından öncedir ve varolanlara ilgili bir soruşturma sırasında kendisine ulaşacağımız nihâi sınıra karşılık gelir.⁶⁸ Dolayısıyla varlık olmak bakımından varlığın bilimi olarak Metafiziğin temel konularından biri haline gelen cevher meselesi, İbn Sînâ Metafiziğin temel sac ayaklarından birini oluşturur.⁶⁹ Öte taraftan ayrık ve maddî suretlere işaret ettiği şekliyle cevher olarak suret, varlık anlamının nihâi örneği ise varlığa dair bir soruşturma cevhere dair bir soruşturma halini alacak ve varlığın ne olduğu sorusuyla cevherin ne olduğu sorusu özdeşleşecektir. Ne var ki bu durum, varlık olmak bakımından varlık anlamının, mutlak olarak bir mevcut ferdine özgü kılınması sonucunu doğurur ve metafiziğin tümel bir bilim olma imkânını tehlikeye sokar. Cüz-cânî'nin İbn Sînâ'nın otobiyografisinde aktardığı, Aristoteles'in *Metafizik* kitabını okurken karşılaştığı ve Fârâbî'nin *Fî Ağrâzi'l-hakîm fî külli makâle*

⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necât/İlâhiyyât*, s. 57.

⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mekûlât*, 10, 60-61; krş. *Kategoriler*, s. 9, 57.

⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, s. 57; krş. *Metafizik I*, s. 53-54.

⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 10-11, 25; krş. *Metafizik I*, 8-9, 23.

mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf adlı risalesini⁷⁰ okuyarak aşğını söylediği sorun muhtemelen bu konuyla ilgilidir.⁷¹ Çünkü Aristoteles, metafiziği tümel bir bilim olarak kurma çabası içerisinde farklı yöntemler denemiş ve geriye hem antik dönemdeki şarihlerin yoğun bir biçimde tartışıkları, hem de çağdaş Aristoteles yorumcuları tarafından hâlâ tartışılan önemli problemler bırakmıştır.

Aristoteles cevher meselesini ele aldığı *Metafizik Zeta*'da, cevhere ilişkin soruşturmayı metafiziğin en temel sorunu olarak vaz eder ve şu ifadeye yer verir:

“En başından beri cevabı aranan, şimdi de cevabı aranmakta olan, ebediyete kadar da soruşturulacak olan ve üzerinde her zaman şüphelerin olduğu sorun varlığın ne olduğu sorundur ve bu soru cevherin ne olduğu sorusuna tekabül eder (*el-emru'llezî lem yezel yutlabu munzu dehrin ve huve'l-âne matlûbun ebeden ve yutehayyeru fihî ebeden fî mâiyyeti'l-huviyyeti huve hâzâ mâ el-cevheru*)”⁷²

Aristoteles'in varlığın ne olduğuyla ilgili soruyu, cevherin ne olduğuyla ilgili bir soruya dönüştürmesi Aristotelesçi ontoloji açısından oldukça önemli sonuçlar barındırır. Şöyle ki *Metafizik*'i önceleyen başka bazı kitaplarında, varolma anlamının şeylere ayrı ayrı yüklendiğini söyleyen Aristoteles'in, *Metafizik*'te tüm varolanları kuşatacak ortak bir varlık anlamı geliştirmeye çalışması, ontolojisi açısından yeni bir adımdır. Bu adım, *İkinci Analitikler*'de geliştirdiği, meselelerin ancak kendisine yüklenecekleri bir cinse sahip olduklarında tek bir bilimin konusu altında ele alınabilecekleri şeklindeki bilimsel metodolojinin⁷³ gereksinimlerini karşılayabilmesi için metafiziğe yeni bir alan açar. Bununla birlikte Aristoteles *Eudemos'a Etik* 1217b25-35'de, yukarıdaki pasaja karşıt bir biçimde yorumlanabilecek bir ifadeye yer verir:

“Varlık nasıl birçok yolla söyleniyorsa, iyi de birçok yolla söylenir. Çünkü varlık, daha önce başka bir yerde ortaya koyduğumuz gibi, bazen bir şeyin ne

⁷⁰ Bkz. Fârâbî, *Fî Ağrâzi'l-hakîm fî külli makâle mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf*, F. Dieterici (ed.), *Alfârâbî's Philosophie Abhandlungen*, Leiden: Brill, 1890, s. 34-38.

⁷¹ W. E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina, A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, New York, State University of New York Press, 1974, 32,1-4.

⁷² Aristûtâlîs, *Mâ ba'de't-tabî'a II*, nşr. M. Bouyges, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1990, içinde, 756, 13-14; krş. Aristoteles, *Metafizik*, (1028b4-5). Aristoteles'in *Metafizik*'in İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'ası* içinde günümüze ulaşan tercümesine, bundan sonra sadece *Mâ ba'de't-tabî'a* olarak atf yapılacaktır.

⁷³ Aristotle, *Posterior Analytics*, J. Barnes (Ed.), İng. çev. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991, 73a21-74a3.

olduğuna, bazen niteliğe, bazen niceliğe, bazen zamana işaret eder. Yine bazen de değişmiş olmaya ve değişim halinde olmaya işaret eder. İyi bu kategorilerin her birinde bulunur; cevherde akıl ve tanrı olarak, nitelikte adalet olarak, nicelikte oran olarak, zamanda doğru zaman olarak, değişimde ise oğretme ve oğrenme olarak. Nasıl ki varlık zikrettiğimiz bu Şeylerin hepsinde bir değilse, iyi de oyle değildir. **Dolayısıyla ne varlık hakkında ne de iyi hakkında tek bir bilim bulunur.**”⁷⁴

Aristotelesçi ontolojiyle ilgili olarak burada önemli olan, her mevcudun ancak kendisine özgü bir varlık anlamını örneklediği düşüncesidir. Bu düşünceyi merkeze alırsak, varlığın ne olduğu sorusuna ancak *Kategoriler*’de olduğu gibi varolanların genel bir tasnifiyle cevap verebiliriz. Buna göre varolmak ya bir cevher ya da diğer araz kategorilerinden herhangi biri olarak var olmaktır. Dolayısıyla varolmak, birbirine indirgenemez bir biçimde farklı anlamlara sahiptir.⁷⁵ Aristoteles’in muhtemelen Eflatuncu ontolojiye karşıt olarak geliştirdiği bu düşünce, varlık olmak bakımından varlığın bilimi olan *Metafizik*’te gördüğümüz türden bir ontolojiyle büyük farklılıklar taşır.

Aristoteles *Metafizik*’te cevherin varlık anlamının en öncelikli örneği olduğunu vaz eder ve diğer Şeylerdeki varlık anlamlarının cevherdeki varlık anlamına nispetle anlaşılması gerektiğini ifade eder. *Metafizik* Gamma’nın 2. kitabı, tıpkı *Eudemos’a Etik*’te olduğu gibi, “varlık birçok yolla söylenir” ifadesiyle başlar, fakat burada yeni olan bir Şey vardır: Aristoteles kategorilerin her birindeki varlık anlamının, tek bir anlama ya da doğaya nispetle ortaklık taşıdığını düşünür:

“Varlık (*el-huviyye = to ên*) birçok yolla söylenir (*tukâlu alâ envâ’in kesîretin = legêtai pollakhôs*). Onun Şeylere söylenmesi isim ortaklığı yoluyla değildir, aksine bir Şeye ve bir doğaya nispetle (*tunsebu ilâ Şey’in vâhidin = pros hên*) söylenir. Örnek olarak, sağlığı koruyan, sağlığı meydana getiren, sağlığa delalet eden, sağlığı kabul eden Şeylerin tümüne “sağlık”a nispetle “sağlıklı” denilir. Yine bazı Şeylere tıp sanatına sahip olduğu, tıbbaya uygun düştüğü, ya da tıbbın sonucu olduğu için tıbbî denilir. Bu yolla, söylediğimiz Şeylerin sahip olduğu nispetteki gibi, tek bir Şeye nispet edilen Şeyler

⁷⁴ Aristotle, *Eudemian Ethics, Books I, II and VIII*, yorumlarla birlikte İng. çev. Michael Woods, Oxford: Oxford University Press, 2005, 1715b25-35.

⁷⁵ G. E. L. Owen, “Aristotle on the Snares of Ontology”, *New Essays on Plato and Aristotle*, R. Bambrough vd. (Eds.), London: Humanities Press, 1965, s. 69-95.

bulabiliriz. Bu şekilde varlık da birçok yolla söylenir. Ancak tüm bunlar ilk ve tek bir anlama nispetle söylenir (*pros hen legomenon*). Bazı şeylere cevher olduğu için varlık denilir, bazısına cevherin tesirleri, bazısına ise cevhere giden yol olduğu için var denilir. Diğer bazılarına ise cevherin ortadan kalkışı, yoksunlukları ya da nitelikleri olduğu, bazılarına ise cevherin faili ya da cevheri meydana getiren bir şey olduğu için var denilir. Yine başka bazı şeylere de cevherde olduğu ya da arazlar ve cevherlerden herhangi bir şeyi olumsuzlayan bir şey olduğu için var denilir. Benzer şekilde, var olmayan (*ellezî leyse bi-huviyyetin*) hakkında bile onun var olmayan olduğunu söyleriz.”⁷⁶

Bu pasajda geliştiren varlık anlayışının *Eudemos’a Etik*’te ya da *Kategoriler*’deki varlık anlayışıyla farkı, cevher dışındaki tüm varolanların cevherde kendisini gösteren varlık anlamına nispetle varlık nitelemesini hak etmeleridir. *Kategoriler*’deki ve *Eudemos’a Etik*’teki varlık anlayışı, masa vardır, kırmızı vardır, yanmış olma vardır şeklindeki, varlık bildiren önermeleri şu türden önermelere çevirir: Masa cevherdir, kırmızı niteliktir, yanmış olma infialdir. Bununla birlikte *Metafizik*’te geliştirilen varlık anlayışı söz konusu önermeleri şöyle analiz eder: Bir cevher vardır, bir cevher nitelenmiştir, bir cevher infiale konu olmuştur. Cevherin tüm diğer varolma tarzlarına temel teşkil edecek şekilde nihai özne olarak belirlenmesi, *Kategoriler*’deki cevher analizinin de gösterdiği bir şeydir. Bununla birlikte *Kategoriler* cevherdeki varlık anlamının, tüm diğer şeylerdeki varlık anlamının ilkesini teşkil ettiği ve diğer şeylerin bu anlama nispetle varlıkla nitelendiği fikrini geliştirmez. Bir başka deyişle, *Kategoriler*’de bir arazın ancak cevherde var olabileceği söylenir, ancak cevhere ve nicelik ya da niteliğe var dediğimiz sırada bu anlamın tek bir anlam olup olmadığı sorusuna cevap verilmez. Buna mukabil *Metafizik*’te varolmanın diğer varolanlara da teşmil edilebilecek temel bir anlamı belirlenir ve bu anlamın nihai olarak cevherde açığa çıktığı belirtilir. Aristoteles için, cevher adayları ya da türleri içerisinde de cevher adını almaya en çok layık olan şey surettir. Suretler içinde cevherlikle nitelenmeyi en çok hak eden ise ayrık bir suret olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’dir. Ayrık bir suret olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, bu yönüyle, şeylerdeki var oluş manasının makroskobik planda ilkesini teşkil ederken, maddî suretler mikroskobik planda duyulur cisimlerin ne ve var

⁷⁶ Aristütâlîs, *Mâ ba‘de’t-tabî‘a I*, nşr. M. Bouyges, Beyrut: Dâru’l-maşrık, 1991, 300,12-302,4; krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1003a33-1003b20.

oluşlarının ilkesini teşkil eder.⁷⁷

Aristoteles varlık anlamının nihai olarak cevherde kendisini gösterdiğini ve bu anlamın diğer şeylerdeki varlık anlamına ilke teşkil ettiğini söyleyerek, tüm mevcutlardaki varoluş manasını birliğe kavuşturacak bir ilke tespit etmiş olabilir, ancak varlık anlamını esas itibariyle bir varolanla yani cevherle özdeşleştirilmesi kendi Metafizik tasarımı açısından önemli bir probleme neden olur. Çünkü bir mevcutta tüketilen ve onunla özdeşleştirilen bir anlam, diğer şeylere eşit bir biçimde yüklenecek bir cins olamaz. Böyle bir cins mefhumuna ulaşamazsak, varlığın bilimi olarak metafizik, bir bilim olmanın *İkinci Analitikler*'de ortaya konulan şartlarını karşılama noktasında zaafı taşıyacaktır. Aristoteles *İkinci Analitikler*'de bir bilimin, ancak o bilimde incelenen tüm meseleler için cins olarak işlev görecektir bir konuya sahip olduğunda bilim olabileceğini ifade etmekteydi. *İkinci Analitikler*'deki anlamıyla cins, şeylere eşit anlamlı bir şekilde yüklenen mantıksal cins mefhumuna tekabül eder. Ancak varlık böyle bir cins değildir. Bu durum Aristotelesçi bilimsel metodolojiyle ilgili önemli bir probleme neden olur: Cevherin ilkelerinin ve nedenlerinin bilimi olarak Metafizik ile varlık olmak bakımından varlığın bilimi olarak metafizik tasavvuru nasıl uzlaştırılacaktır? Başka bir deyişle, Aristotelesçi metafizik bir teoloji olmaktan kurtularak nasıl tutarlı bir ontoloji haline gelecektir? Aristoteles'in bu zorluğu aşmak için tek tek varolanların ötesinde bir varlık mefhumuna ulaşması gerektiği düşünülebilir. Ancak Aristoteles bunu yapmak yerine, mantıksal tümellik ya da cins tasavvuruna ilave yeni bir tümellik düşüncesi geliştirme çabası içine girer. Metafiziğin konusuyla ilgili bu yeni tümellik düşüncesi Aristoteles tarafından şu şekilde ifade edilir:

Nasıl ki sağlıkla ilgili şeylerin bilimi birse, buna benzer şekilde diğer şeylerin bilimi de böyledir. Çünkü bir bilim sadece, tek bir şeye söylenen durumları incelemeyi, bunun yanısıra tek bir doğaya nispet edilen şeyleri de tek bir bilim inceleyebilir. Zira bu şeyler de bir yolla tek bir şeye söylenirler. Şu halde, varolanları özleri bakımından incelemenin (*en-nazaru fi'l-huviyyâti bi-kunhihâ*) tek bir bilime ait olacağı bilinir. Her şeyde bulunan hakikatin bilgisiyle ilgili olan bilim, tüm diğer şeylerin ona bağlı olduğu, adlarını ona bağlı olarak aldığı ve ona bağlı olarak zikredildikleri birincil şeyin bilimidir. Bu şey cevherse, filozofun, cevherin ilkelerini ve nedenlerini bilmesi

⁷⁷ J. Owens, *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics Z-H*, s. 137-50, 162-171.

gerekecektir.”⁷⁸

Burada geliştirilen tümellik düşüncesi, örnek olarak insan tümelinin tüm tikellerine eşit bir tarzda yüklenmesi anlamında mantıkî tümellikten (*kath' auto*) farklıdır. Bunun yerine Aristoteles birçok farklı şeye, tek bir ilkeye nispetle aynı adı vermemizi sağlayacak bir tümellikten bahseder (*pros hen*).⁷⁹ Yukarıdaki pasajda bir bilim olmanın şartlarıyla ilgili olarak, öncelikle *İkinci Analitikler*'de geliştirilen şarta atıfta bulunulur (“Bir bilim sadece, tek bir şeye söylenen durumları incelemez”) ve ilave edilir: “Bunun yanısıra, tek bir doğaya nispet edilen şeyleri de tek bir bilim inceleyebilir”. İkinci kayıt, metafiziğin bir bilim olarak tesisine imkân tanır. Varlık her ne kadar bir cins olmasa da, bir doğada yani ceherde kendisini en açık bir biçimde gösterir ve tüm diğer varolanlar cevherdeki bu varlık anlamına nispetle mevcut adını alırlar. Varolanlarda ortak olan böyle bir anlama ulaştığımızı göre, artık varlığın bilimi mümkün olacaktır, ancak öncelikle temel bir doğanın, yani cevherin bilimi olarak. Ne var ki bu haliyle metafiziğin tümelliği, şeylere eşit anlamlı bir biçimde yüklenen mantıkî bir tümellik anlamında değil, bir ilkeye ya da nedene nispetle tümellik anlamındadır.

Aristoteles'in, mantıksal tümelliğe ilave ettiği, nedenlerin ve ilkelerin tümelliği fikriyle, metafiziği en azından kendi bilimsel metodolojisi içerisinde bir bilim olarak inşa etmeyi başardığı hususunda tartışma yoktur. Bununla birlikte şu soru bâkidir: Bu metafizik bir teoloji midir, yoksa anlamı herhangi bir mevcutta tüketilmeksizin varlık olmak bakımından varlığın bilimi diyebileceğimiz bir ontoloji mi? Çağdaş Aristoteles yorumcuları arasında bu konuyla ilgili farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımlardan ilkinde göre, Aristoteles külliyatında görülen, teoloji olarak metafizik ile ontoloji olarak metafizik fikri, uzlaştırılması mümkün olmayan iki yaklaşıma tekabül eder. Bir diğer yorum, Aristoteles metafiziğinin teolojiden ontolojiye ya da ontolojiden teolojiye doğru evrildiği şeklindedir. Üçüncü bir yoruma göre, Aristoteles metafiziğinde teolojiden bağımsız bir ontoloji mevcut değildir. Çünkü varlık olmak bakımından varlık, cevherin

⁷⁸ Aristâtâlis, *Mâ ba'de't-tabî'a I*, 300,12-302,4; krş. **Metafizik**, 1003a33-1003b20.

⁷⁹ G. E. L. Owen *pros hen* tümelliği, mihrâkî bir anlama (*focal meaning*) dayalı tümellik olarak yorumlar. Bkz. G. E. L. Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, I. Düring ve G. E. L. Owen (Eds.), **Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century**, Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1960, içinde, s. 163-190. Aristoteles'te *pros hen* tümellik fikri için bkz. E. Berti, “Logical and Ontological Priority among the Genera of Substance in Aristotle”, J. Mansfield ve L. M. de Rijk (Eds.), **Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. De Vogel**, (Assen: Van Gorcum, 1975), içinde, s. 55-69; Heike Seifrin-Weis, “*Pros Hen* and The Foundations of Aristotelian Metaphysics”, John J. Cleary ve G. M. Gurtler (Eds.), **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, XXIV, 2008, Leiden-Boston: Brill, 2009, içinde, s. 261-85.

birincil örneği olması bakımından ilahi varlığa tekabül eder. Bu yorumun bir diğer şekline göre, bir teoloji olarak Metafizik ontolojiyi de kuşatır, zira birincil cevher olarak ilahi varlığı incelemek genel olarak varlığı incelemek anlamına gelir. Son yaklaşım, ontoloji ve teolojiyi metafiziğin ayrı fakat birbiriyle ilişkili parçaları olarak değerlendirir.⁸⁰

Aristoteles metafiziğiyle ilgili bu soruların kendinde ele alınması, İbn Sînâ metafiziğini konu edinen bu çalışmanın sınırlarını aşan bir veçhete sahiptir. Burada yapılan tartışmalar, Aristoteles metafiziğinin aslında bir teoloji mi yoksa ontoloji mi olduğu sorusuna cevap aramayı amaçlamaz, bunun yerine söz konusu probleme ya da kapalılığa İbn Sînâ'nın getirdiği çözümü serimlemeyi hedefler. Daha önce İbn Sînâ metafiziğinin Aristoteles metafiziğiyle ilişkisini ele alan Bertolacci'nin de gösterdiği gibi, metafiziğin bir teoloji mi yoksa ontoloji mi olduğu sorusu, Aristoteles sonrası şarihlerce, İslam felsefesinde olduğu gibi, bir problem haline getirilerek tartışılmamıştır.⁸¹ Bunun bir mesele haline gelmesi, kısmen İslam düşüncesiyle de yakından ilişkilidir. İslam filozofları varlık olmak bakımından varlığın bilimi olarak metafiziği, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını konu alan kelimadan ayırt edebilmek için, onun alanını açık bir şekilde tayin etmek istemişlerdir. Bu açıdan İbn Sînâ, Fârâbî'den tevarüs ettiği felsefî mirasa da yaslanarak hem kelam düşüncesiyle hem de Kindî ve okulunun geliştirdiği teolojik ontolojiyle hesaplaşmak ister. Bunun sonucunda o, Kindî'nin ortaya koyduğu yaklaşımı da bütünüyle dışlamaksızın, Aristoteles'te görülmesi mümkün olmayan bir açıklıkla kendi ontolojisini inşa etmiştir. Bu ontolojinin ayırt edici özelliği, varolan (*mevcûd*) ve varlık (*vücûd*) arasında açık bir ayırım geliştirerek, hem Tanrı'ya hem de diğer varolanlara yüklenebilecek bir *vücûd* tasavvuruna ulaşmasıdır. Böylece varlık olmak bakımından varlık, yani mutlak anlamıyla *vücûd* metafiziğin konusu, Tanrı ise metafizikte soruşturulan meselelerden biri (*metâlib*) haline gelecektir. Suret meselesi açısından bu çözümün önemi, Aristoteles'in aksine, İbn Sînâ'nın cevher olarak sureti kendi *vücûd* mefhumunun altına yerleştirerek, onu, kendisine dayanılarak varlık anlamının tayin edildiği nihai ilke konumundan ayırmasıdır. Böylece metafizik, suretten alınan varlık manasının diğer şeylere ilke teşkil etmesi temelinde kurulmaz, bunun yerine surete de teşmil edilecek şekilde tüm varolanları kapsayacak mutlak bir varlık mefhumuna dayalı olarak inşa edilir.

⁸⁰ Bu yorumların genel bir tasnifi ve temsilcileriyle birlikte değerlendirmesi için bkz. A. Bertolacci, **The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ, A Milestone of Western Metaphysical Thought**, Leiden: Brill, 2006, s. 112-113.

⁸¹ Bertolacci, **The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ**, s. 113.

Peki İbn Sînâ'nın böyle bir çözüme ulaşabilmesini mümkün kılan kavramsal araçlar nelerdir ve bunlar söz konusu problemi ele alma noktasında nasıl kullanılmıştır? Bu sorunun cevabı, sadece Metafiziğin konusuyla ilgili tartışmalar ekseninde anlam kazanmaz, aynı zamanda İbn Sînâ'nın suret anlayışını da belirler. Çünkü İbn Sînâ suretle ilgili meselelerin neredeyse tümünü, geliştirdiği bu yeni kavramsal çerçeve içerisinde yeniden değerlendirme yoluna gitmiştir.

İbn Sînâ felsefesinde, Aristotelesçi suret-madde ve kuvve-fiil ayrımlarına ilave olarak yeni iki ayrımla karşılaşırız: varlık-mahiyet (*vücûd-mâhiyye*) ve imkân-zorunluluk (*imkân-vücûb*). İbn Sînâ bu ayrımları illiyet orta terimiyle birlikte kullanarak mahiyeti varlığıyla özdeş olan ve olmayan şeklinde yeni bir ayırım geliştirir ve bunun sonucunda mevcutları yeni bir tasnife tabi tutar: Zatı gereği zorunlu varlık (*vâcibu'l-vücûd bi-zâtihi*) ve zatı gereği mümkün başkasıyla zorunlu varlık (*mumkinu'l-vücûd bi-zâtihi vâcibu'l-vücûd bi-gayrihi*).⁸² Varlık-mahiyet ayrımının arkasında, şeylerin ne olduğuna dair bilginin, onların varlık tarzlarından bağımsız bir biçimde tasavvur edilebileceği şeklinde bir düşünce yatar. Buna göre, var olup olmadığına dair bir soruşturmaya girmeksizin bir şeyin ne olduğunu, yani mahiyetini bilebiliriz. Örnek olarak bir ankanın var olup olmadığından bağımsız bir biçimde, ne olduğunu tasavvur eder, sonra tasavvur ettiğimiz bu mahiyetin var olup olmadığını soruştururuz. Dolayısıyla bir şeyin ne olduğuna dair bilgiye, onun var olup olmadığına dair bir bilgi dahil olmaz. Şeyin mahiyetini idrak etmekle, onun varlığını idrak etmek iki ayrı düşünme fiiline aittir. Bu mahiyetin varlıkla nitelenmesi mümkün bir şey olduğunu idrak ettiğimizde ve yok olması seçeneğini dışladığımızda, o şey bir varolan (*mevcûd*) haline gelir. Varolan, İbn Sînâ'nın *el-Burhân*'da ortaya koyduğu dört bilimsel sorudan “ne olarak vardır?” (*hel el-murekkebe*) sorusunun⁸³ cevabında karşımıza çıkar ve mahiyetle varlığı birlikte düşünmemize imkân verir. Dolayısıyla her varolan, İbn Sînâ'nın “şey olma”ya (*şey'iyyet*) yüklediği anlamla, bir şey olarak vardır. Varolanın (*mevcûd*) aksine, varlık (*vücûd*) bir şey ya da ne olmadan ayrıdır ve ondan bağımsız bir biçimde tasavvur edilebilir. Bu varlık mefhumuna, ne oluşla ilgili hiçbir tasavvur dahil değildir. İbn Sînâ *Şifâ/İlâhiyyât I/5*'te “bir şey olarak varolan” ile “herhangi bir şey olma şartı

⁸² İbn Sînâ, *el-Hikmetu'l-Arûziyye*, nşr. Muhsin Sâlih, Beyrut 2007, 35,16-36,10; *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1984, 2,3-16; 12,10-13,2; *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, s. 346,13-347,16; krş. *Metafizik II*, s. 91-92; *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Muctebâ ez-Zârî'î, Kum: Mektebetu'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1380, s. 266-267; krş. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yay., 2005, s. 127.

⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, nşr. E. A. Affî, Kâhire, 1956, 68,5-7; krş. *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera yay., 2006, 18,10-12.

bulunmaksızın varlık” anlamı arasında bir ayrım yapar ve ilkinin *el-vücûdu’l-hâss* (özel varlık), ikincisini ise *el-vücûdu’l-ısbâtî* (ısbâtî varlık) olarak adlandırır. Örnek olarak, özel varlık anlamıyla “A mevcuttur” önermesi, “Bu, A olarak mevcuttur” şeklinde anlaşılır: “Üçgenin “o üçgendir” (denilen) bir hakikati ve beyazlığın “o, beyazlıktır” (denilen) bir hakikati vardır. İşte bu, bazen *özel varlık* diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla (yani özel varlıkla) *müsbet* varlığın anlamını kastetmiyoruz.”⁸⁴ Şu halde bu anlamıyla bir şeyin varlığı, o şeyin mahiyetiyle birlikte ne olarak var olduğunu gösterir. Öte taraftan *ısbâtî varlık* anlamıyla “A mevcuttur” önermesi, A’nın A olarak mevcut olduğu anlamından başka bir anlama sahiptir. İsbâtî veya genel varlık, bir şeyin zihinde, dış dünyada veya her ikisinde birden mevcut olduğu söylerken o şeye yüklediğimiz genel varlık anlamına tekabül eder. Bir şey özel varlık anlamıyla var diye nitelenebilir, ancak onun genel varlık anlamıyla hangi seviyede var diye nitelenebileceği ayrı bir soruşturma konusudur. Misalen özel varlık anlamıyla “Anka mevcuttur” dediğimizde, Anka’nın Anka olarak bir mahiyete *sahip olduğunu* söylemiş oluruz. Bu anlamı kastederek İbn Sînâ şöyle der: “Bir şeyin sahip olduğu, adeta, onun özel varlığıdır.”⁸⁵ Peki “Anka’nın sahip olduğu bu hakikat hangi varlık seviyesinde *sâbit* olur, acaba o zihinde mi, dışta mı, yoksa her ikisinde mi mevcuttur?” diye sorduğumuzda, birinci anlamıyla “Anka mevcuttur” veya “Anka, Anka’dır” önermesi bu soruya cevap teşkil etmez. Bu soruya cevap vermek için, Anka’ya nasıl bir varlık *ısbât* veya *hamledeceğimizi* belirlememiz gerekir: “Anka dışta mevcut değildir, o, sadece zihinde vardır.” Anka’ya yüklediğimiz bu yeni varlık anlamı, Anka’nın mahiyetinden ayrı olarak onda ve benzeri şeylerde *sâbit* olan genel varlık anlamıdır. Bu anlamıyla varlığı İbn Sînâ şöyle açıklar:

“Açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikatının de “ısbât” ile eş anlamlı “varlık”tan ayrı olduğu malumdur. Şöyle ki: “Falan hakikat ya dış dünyada ya nefslerde ya da mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur” dediğinde, bu ifadenin anlaşılır ve belirgin bir anlamı vardır. “Falan hakikat, falan hakikattir” veya “Falan hakikat, bir hakikattir” dediğinde ise, hiç kuşkusuz o, anlamsız ve boş bir sözdür. “Falan hakikat, bir şeydir” deseydin, bu da meçhulü bildirmeyen bir söz olurdu.”⁸⁶

⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 31,5-8; krş. *Metafizik I*, 29, 9-11

⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 31,8-9; krş. *Metafizik I*, 29,13-14

⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 31,10-15; krş. *Metafizik I*, 29,15-24.

Aristoteles eşadlılıkla yüklenme ya da *pros hen* tümelliği bir ilkenin tümelliği olarak düşünmekteydi. Bu yaklaşım içerisinde, birçok şeyin mevcut adını alması, mevcut adını en çok hak eden bir ilkeye nispetlidir. Diğer şeylerdeki mevcut anlamı, bu ilkede kendisini gösteren mevcut anlamına göre mevcut adını alır ve derecelenir. Bu bağlamda, söz konusu anlayışın; masa vardır, masa kırmızıdır, masa yanmıştır gibi önermeleri bir üst dile şöyle tercüme ettiğini söylemiştik: Cevher vardır, cevher nitelenmiştir, cevher infiale konu olmuştur. Aristoteles için “cevher vardır” ifadesi bir tür totolojiye yaklaşır, çünkü cevher, varoluşunun nedeni bulunmayacak bir biçimde varlığın ilksel örneğine tekabül eder. Buna mukabil İbn Sînâ için cevher vardır önermesi, totolojiden uzaklaşır ve bilgi verir. Çünkü İbn Sînâ, *isbâtî* anlamda varlığı, cevher olmak bakımından cevher anlamının dışına çıkarır: Bir cevherin ya da üçgenin ne olduğunu bilebiliriz, ancak onun var olup olmadığını öğrenmek için ikinci bir soruşturmaya ihtiyacımız bulunur. Dolayısıyla İbn Sînâ söz konusu önermeleri, bir üst dile şöyle aktaracaktır: Cevher vardır, cevherdeki nitelik vardır, cevherdeki infial vardır.

İbn Sînâ'nın geliştirdiği anlamıyla böyle bir varlık anlayışını, Aristoteles külliyatında bulmak mümkün değildir. Charles Kahn'ın da vurguladığı gibi, “bir şey olma” anlamından bağımsız olarak “varlık” mefhumu Yunan felsefesinde bulunmaz ve büyük ölçüde İslam felsefesine özgü bir şeydir.⁸⁷ Aristoteles'in kullandığı ve bugün genel olarak “varlık” şeklinde tercüme etme eğiliminde olduğumuz *to ên* ibaresi, bu anlamıyla *vücûda* tekabül etmez. Aristoteles'in *Metafizik*'inin Arapça mütercimleri de *to ênu el-huviyye* olarak karşılamayı tercih etmişlerdir.⁸⁸ Esas itibarıyla *huve* edatının önermelerde gördüğü varlık bağlacı işlevinden kaynaklanan bu karşılık,⁸⁹ filolojik

⁸⁷ C. Kahn, “Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, *Essays on Being*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, s. 62-75.

⁸⁸ Bkz. Aristâtâlîs, *Mâ Ba'de't-tabî'a I*, 300,13-14: “*Fe'l-huviyyetü tukâlu alâ envâ'in kesîretin ve lâ tukâlu bi-nev'i iştirâki'l-ismi bel tunsebu ilâ şey'in vâhidin ve tûbâ'in vâhidin* = Varlık birçok yolla söylenir. Onun söylenmesi isim ortaklığı yoluyla değildir, aksine tek bir şeye ve doğa nispetlidir.” İbn Rüşd bu pasajın tefsirinde şu ifadeye yer verir: “*İsmü'l-huviyyeti'l-murâdifü li'l-mevcûdi ve in kâne yukâlu alâ envâ'in kesîretin fe-innehû innemâ yukâlu fî külli nev'in minhâ ennehu huviyyetün ve mevcûdun min kâbeli nisbetihî ile'l-huviyyeti'l-ûlâ ve hiye'l-cevher* = Mevcutla eşanamlı olan *huviyye* lafzı birçok yolla söylene de, bunların her birine, cevhere tekabül eden ilk *huviyyeye* nispeti açısından *huviyye* ve *mevcûd* denilir.” İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a I*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrouth: Dâr el-Machreq, 1986, 305,4-7. *To ên*'un ve *einainin* özellikle Yeni-Eflatuncu metinlerde *enniyye* şeklinde karşılanmasıyla ilgili olarak bkz. R. M. Frank, “The Origin of the Arabic Philosophical Term *anniyya*”, *Cahiers de Byrsa*, Vol. 6, (1956), s. 181-201; Cristina D'Ancona, “Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation”, *Studia graeco-arabica*, Vol. 1 (2001), s. 23-45; O. Lizzini, “Wuğûd-Mawğûd/Existence-Existent in Avicenna, A key ontological Notion of Arabic philosophy”, *Quaestio*, Vol. 3 (2003), s. 111-38.

⁸⁹ Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta *huviyye* teriminin *huve* zamirinin soyut formu olduğunu ve *estîn*'in tercümesi olarak *mevcûda* karşılık geldiğini belirtir. Bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera yay., 2008, s. 51-54. Bununla birlikte bazı araştırmacılar *huviyye* ibaresinin, *to ên*ün Süryanice karşılığı olan *hawyadan* türetildiğini savunur. Bkz. R. M. Frank, “The Origin of the Arabic Philosophical Term *anniyya*”, s. 187. Afnan ise *huviyyenin*

mülâhazalardan ayrı olarak başka bazı imalar da içerir. Muhtemelen bunun arkasında yatan bir neden, Aristoteles'in zihninde, "bir şey olarak var olma" durumundan bağımsız "varlık" tasavvurunun bulunmamasıdır. Şöyle ki; Aristoteles *to ên* anlamıyla *varolmanın*, nihai olarak *ousiada* (cevher) kendini gösterdiğini söyler. *Ousia*, *Metafizik*'te asıl anlamıyla surete (*eidos*) karşılık gelir. Suret ise Aristoteles tarafından *tên ousian kai to ti ên einai* (= özsel mevcudiyet olarak cevher) şeklinde açıklanır⁹⁰ ve sureti açıklayan *to ti ên einai* ibaresi bir şeyin ne olarak var olduğunu soruşturur. Bu bakımdan, *to ên*, dolaylı olarak, *to ti ên einai*de karşılığını bulur: Var olmak, bir şey olarak var olmaktır. *To ti ên einai*yi alışıldık bir biçimde mahiyet olarak çevirmek, anlamıyla ilgili genel bir fikir verebilir, ancak mahiyeti İbn Sînâcı anlamıyla kullandığımızda söz konusu tercüme yetersiz kalır. Çünkü *to ti ên einai* varolan şeyin ne olarak var olduğunu sorar ve varlığa atıf yapılmaksızın tanımlanan bir mahiyet fikriyle farklılıklar barındırır.⁹¹

İbn Sînâ geliştirdiği bu yeni kavramsal araçları, yani varlık-mahiyet ayrımını cevher ve varlık sorununu çözme noktasında nasıl kullanır ve bu çözüm metafiziğin konusu açısından ne tür sonuçlar taşır? Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Sînâ varlık anlamını birliğe kavuşturulamaz bir biçimde kategorilere dağılmış bir anlam olarak görmez. Aristoteles'te olduğu gibi o da kategorilerin sahip olduğu varlık anlamını birliğe kavuşturmanın bir yolu olduğuna inanır. Bununla birlikte söz konusu birliği sağlama tarzı Aristoteles'inkinden bir ölçüye kadar farklıdır. İbn Sînâ bu sorunu kategorilerle ilgili temel problemlerden biri olarak görür ve şöyle vaz eder:

"Bu on kategori hakkındaki araştırma konuları çoktur: Bunların tümünün, tıpkı mevcudun hepsinin cinsi olduğunun zannedilmesi gibi tek bir cinse dayanması mümkün müdür? (...) Yine başka bir mesele de şudur: Mevcut, kendileri dışında başka şeylerin olması ya da olmaması durumunda bu on kategoriye nasıl dallanır?"⁹²

einainin tercümesi olduğuna işaret eder. Bkz. S. M. Afnan, **Philosophical Terminology**, Leiden: Brill, 1964, s. 121-124. *Huviyyenin* İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'indeki kullanımı ve Arapça *Metafizik* tercümesiyle karşılaştırması için bkz. A. Bertolacci, "Some Texts of Aristotle's *Metaphysics* in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Sifâ*", D. C. Reisman, A. H. Al-Rahim (Eds.), **Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group**, Leiden: Brill, 2003, s. 35-37.

⁹⁰ Aristoteles, **Metafizik**, 1042b1-2.

⁹¹ R. Owens, **Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics Z-H**, s. 29.

⁹² İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 55.

Genel olarak *Kategoriler* üzerine yazılmış antik şerhler, bu soruları *Kategoriler*'in cevherle ilgili olan 2. kitabına geçmeden önce ya da 2. kitabın başında ele alır ve kategorilerin ortak bir cinsi olup olmadığını soruşturur: On kategori genel olarak mevcutların sıralanmasından mı (*katarithmêsis*), yoksa daha üst bir cinsin bu on kategoriye bölümlenmesinden mi (*diairesis*) ibarettir? Yeni-Eflatuncu şarihler açısından problem sadece Aristoteles metinleri arasındaki bir uyum sorunu değildir. Plotinus'un *Enneadlar* VI. 3.1'de Aristotelesçi kategoriler şemasına yönelttiği, onların mevcutların cinsleri olamayacağı şeklindeki eleştirisi bu konuyla ilgili tartışmaya ayrı bir önem kazandırmıştır. Plotinus'a göre Aristotelesçi kategoriler şeması, sadece duyulur varlıklara ait olduğu için eksik, onlara ontolojik açıdan temel teşkil eden akledilir kategorilere nispetle tanımlanmadıkları için de yanlıştır.⁹³ Plotinus'un *Kategoriler*'e yönelik eleştirisinin merkezinde, akledilir cevherlerle maddî cevherlere eşit olarak cevher denilip denilemeyeceği sorunu olduğu gibi, varlık tarzları açısından ayrı mevcutların aynı kategori altında değerlendirilemeyeceği, dolayısıyla Aristotelesçi kategoriler şemasının mevcutların tümünü kuşatamayacağı iddiası bulunur. Bu iddiayı yönlendiren ana fikir, varlık tarzıyla ilgili herhangi bir açıklamanın o şeyin tanımına dahil olduğu düşüncesidir. Buna göre akledilir cevherin, varlık bakımından maddî cevheri öncelemesi onun tanımına dahildir. Bu nedenle, akledilir cevherle maddî cevher aynı anlamda cevher olamaz. Bu akıl yürütme ileri taşındığında, mevcutların türleri gibi görülen bu kategorilere yüklem olan mevcut lafzının da esas itibarıyla her şeye farklı bir biçimde yüklenmesi gerektiği sonucuna varılır. Varlık tarzının gerekleri bir şeyin tanımına dahilse, varlık, akledilir ve duyulur cevherleri olduğu kadar cevherler ve arazları da kuşatacak şekilde cins olabilir mi? Porphyry'den sonra, Yeni-Eflatuncular'ın cevabı açıktır: Mevcut (*to ên*) kategorilerin cinsi olamaz.⁹⁴ Şu halde kategoriler, mevcutların herhangi bir ilkeye bağlı olmaksızın listelenmesinden mi ibarettir? Aristoteles'le birlikte, Yeni-Eflatuncular da bunu kabul etmezler. Kategorilerde söz

⁹³ Plotinus, **Enneads VI**, İng. trc. A. H. Armstrong, London: Harvard Univ. Press, 1988, [VI] 3.1. 1-32; Plotinus'un Aristotelesçi kategoriler şemasını eleştirisi için bkz. De Haas, "Context and Strategy of Plotinus' Treatise *On the Genera of Being* (ENN VI I-3 [42-44])", V. Celluprica, C. D'Ancona ve R. Chiaradonna (Eds.), **Aristotele e i Suoi Esegeti Neoplatonici, Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe, Elenchos**, Vol. 40, (Napoli: Bibliopolis, 2004), s. 37-55; Christos C. Evangelou, "The Plotinian Reduction of Aristotle's Categories", **Ancient Philosophy**, Vol. 7, (1987), s. 147-162; R. Chiaradonna, "The Categories and the Status of the Physical World, Plotinus and the Neoplatonic Commentators", P. Adamson, H. Baltussen ve M. W. F. Stone (Eds.), **Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I**, içinde, London: Institute of Classical Studies, University of London: 2005, s. 121-136.

⁹⁴ Porphyry, **On Aristotle's Categories**, İng. çev. Steven K. Strange, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992, 86, 10-15; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, İng. çev. John Dillon, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, 39,24-40,5.

konusu olan şey, bir sıralama ya da listeleme (*katarithmêsis*) olmadığı gibi, “mevcut” bir cins olmadığı için, türlere ayırma (*diairesis*) da değildir. Peki kategoriler arasındaki birlik nasıl sağlanabilir?⁹⁵

Hatırlanacağı üzere Aristoteles *to ônu* kategorilere mantikî tümellik yoluyla yüklenen bir cins olarak görmemekteydi. Ona göre *to ôn* tek tek mevcutlara eşadlılık yoluyla yüklenir. Dexippus, Ammonius ve Simplicius gibi şarihler *Kategoriler*'de eşadlılık meselesinin ele alınışını, esas itibariyle mevcudun eşadlılık yoluyla kategorilere yüklenmesine bağlarlar.⁹⁶ Bölümün başında değinildiği üzere İbn Sînâ da *Kategoriler*'in başında eşadlılık meselesini ele almaktaydı. Bununla birlikte mevcudun ne tür bir eşadlılıkla şeylere yüklem olduğu konusunda, İbn Sînâ önceki şarihlerden ve Aristoteles'ten kısmen ayrılır. Arapça'ya da tercüme edilen *Kategoriler* şerhinde Simplicius⁹⁷, eşadlılıkla söylenmeyi iki kısma ayırır: Kasıt içeren eşadlılık ve denkdüşme yoluyla gerçekleşen eşadlı söylenişler. Yüz lafzının hem rakama, hem insanın simasına hem de yüzme fiilin emir kipindeki söyleniş durumunda olduğu gibi denkdüşme yoluyla gerçekleşen eşadlılıkların bir sınırı çizilemeyeceği için, önemli olan, aynı adın bir kasıt etrafında söylenmesidir. Şayet eşadlılıkla, Shields'in ayrık eşadlılık (*discrete homonymy = x ve y'nin adları aynı olmakla birlikte, tanımları arasında hiçbir ortaklık ve örtüşme bulunmaması; örn. "yüz"*) dediği,⁹⁸ denkdüşme yoluyla gerçekleşen eşadlılığı kastedederseniz bu durumda eşadlı görünen bazı durumlar dışta kalacaktır. Ancak eşadlılığı “*x ve y'nin adları aynı olmakla birlikte, tanımları arasında tam bir örtüşme bulunmaması*” şeklinde tanımlarsak, anlamları arasında tümüyle örtüşme bulunmasa da bazı açılardan *ilişki* bulunan kimi eşadlı durumlar da eşadlılığa dahil olur.⁹⁹ Birbirinden farklı şeylere, bu tür bir ilişkiye dayalı bir biçimde *kasdî* olarak aynı

⁹⁵ Yakın zamanda neşredilen bir çalışmada Taneli Kukkonen, İbn Sînâ'yı merkeze alarak bu sorunun cevabını antik felsefe içerisinde tartışmaktadır. Bkz. T. Kukkonen, “Dividing Being: Before and After Avicenna”, L. Haaparanta, H. J. Koskinen (ed.), *Categories of Being, Essays on Metaphysics and Logic*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 36-62.

⁹⁶ Dexippus, *On Aristotle's Categories*, 13,1-6; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, İng. çev. S. Marc Cohen ve G. B. Matthews, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2004, 6,19-21; Simplicius, *On Aristotles Categories 1-4*, İng. çev. Michael Case, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003, 21,25-,22,1.

⁹⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, Tahran: 1971.

⁹⁸ C. Shields, *Homonymy in Aristotle's Metaphysics*, s. 11.

⁹⁹ Shields, eşadlılığın bu türünü kuşatıcı (*comprehensive*) eşadlılık olarak adlandırır. Ona göre eşadlılığı bu şekilde anlarsak denk düşmeye dayalı ayrık eşadlı söylenişlere de, bir ilişki temelinde gerçekleşen kasdî eşadlı söylenişler e eşadlılığa dahil olur. Aristoteles bazı yerlerde eşadlılıkla sadece ayrık eşadlılığı kastediyor gözüktüğü de, kullandığı örneklerle bakacak olursak onun kuşatıcı eşadlılık tanımını benimsediği anlaşılır. Bkz. C. Shields, *Homonymy in Aristotle's Metaphysics*, s. 11, 14-22.

adın verilmesi anlamında eşadlılık dört kısma ayrılır: 1) İsim benzerliği yoluyla söyleniş. Şarihlerle birlikte İbn Sînâ'nın da kullandığı örnek, hem duvardaki at resmine hem de kendinde ata canlı dememizdir. Canlı adının hem resme hem ata söylenmesi, sadece isim benzerliği yoluyla ve herhangi bir tanım ortaklığına dayanmaz. Duvardaki resim, canlı olan atın suretinin bir benzerini gösterdiği için at adını alır, onun tanımını paylaştığı için değil. 2) Benzerlik ve nispet yoluyla söyleniş. Bir çizginin ucuna, nedene, ırmağın kaynağına ve insanın kalbine eşadlı olarak “ilke” (*arkhê = mebde*) dememiz buna örnek verilebilir. Burada eşadlılığı sağlayan şey, bir durumdaki söylenişin diğer durumlara ilke teşkil etmesidir. Buna göre bir çizginin ucu ile çizgi arasındaki *nispet* ne ise, bir ırmağın kaynağı ile ırmak ve insanın kalbi ile insan arasındaki nispet de odur. Bu nedenle söz konusu şeylerin tümüne ilke denir. 3) Kasıt içeren eşadlılığın üçüncü türü, tek bir şeyde bulunan anlamın birçok farklı şeye taşınması yoluyla gerçekleşen eşadlılıktır. Şarihlerle birlikte İbn Sînâ'nın da kullandığı örnekte olduğu gibi bir kitaba, neştere ve ilaca tıbbî dememiz tıp anlamına nispetlidir. Bir kitap tıpla ilgili bilgiler içerdiği, bir neşter tıbbî müdahalenin aracı olduğu ve bir ilaç iyileştirmeye yaradığı için tıbbî adını alır. Bunların tanımları farklı olmakla birlikte, adları birdir. 4) Bir gayeye nispetle eşadlılık. Örnek olarak ilaca, idmana ve kan almaya sağlıklı dememiz, hepsinin de sağlığı amaçlaması bakımındandır.¹⁰⁰ Simplicius bu dört kısımdan ayrı olarak, 3. ve 4. tür eşadlılığın birleşerek meydana getirdiği özel türde bir eşadlılıktan da bahseder. Bu, “bir şeyden alınan ve bir şeye nispetle (=aph' henos kai pros hen)” eşadlılıktır.¹⁰¹

Peki *mevcûd* hangi anlamda eşadlı bir isimdir? Aristoteles *Metafizik* 1003a33-1003b20'de mevcudun tüm kategorilere söylenişini, “sağlıklı” lafzının “sağlığı koruyan, sağlığı meydana getiren, sağlığa delalet eden ve sağlığı kabul eden şeylerin tümüne” söylenmesiyle karşılaştırır. Sonrasında “bu şekilde, mevcut da birçok yolla söylenir” diyerek, mevcut anlamının şeylerin tümüne söylenmesinin, yukarıdaki 3. eşadlılık türüyle olduğunu göstermiş olur. Şu halde mevcudun şeylere eşadlı bir şekilde söyleniş, bu söylenişe ilke teşkil eden bir anlama dayalı olma anlamında ilişkisel eşadlılık yoluyla.¹⁰² Aristoteles, yukarıdaki *Metafizik* pasajında da görüleceği üzere, bu

¹⁰⁰ Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 31,22-32-19.

¹⁰¹ Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 32,12-13.

¹⁰² Shields denk düşmeye değil de bir ilişkiye dayalı eşadlılığı, doğrudan farkedilen ve doğrudan farkedilmeyen eşadlılık olmak üzere ikiye ayırır. Doğrudan farkedilen ilişkisel eşadlılığa neştere, kitaba ve ilaca tıbbî denilmesini örnek verir. Doğrudan farkedilmeyen ilişkisel eşadlılıklarda, aynı adı alan şeylerin tanımlarının aslında farklı olduğunun ayırına varılması ancak bir inceleme sonucunda gerçekleşir. Ona göre adaletin, iyiliğin ve varlığın eşadlı olması bu ikinci türe dahil olur. Bununla birlikte Shields'in yaptığı bu ayırım, kendinde eşadlılıktan ziyade bu

eşadlılık türünü “ilk ve tek bir anlama nispetle söyleniş (*pros hen legomenon*)” olarak belirler.¹⁰³ Yeni-Eflatuncu şarihler bunu “*aph’ henos kai pros hen* (= bir şeyden ve bir şeye nispetle)” söyleniş olarak tefsir ederler.¹⁰⁴ Ammonius *aph’ henos*u bir şeyden kaynaklanma, *pros heni* ise bir şeye doğru olma olarak anlar ve bunlardan birincisini fail, ikincisini gaye nedenle özdeşleştirir.¹⁰⁵ Aslında bu, Porphyry’nin *Eissagoge*’de cinsin ilk kullanımı olarak zikrettiği anlamdır (*ek tês aph’ henos skheseôs = tek bir şeyden kaynaklanma nispetiyle*).¹⁰⁶ Yeni-Eflatuncuların, Porphyry’nin cinsin anlamlarından biri olarak belirlediği ve İbn Sînâ’nın da *eş-Şifâ/Medhal*’de *sebebin* cins olması şeklinde değerlendirdiği bu eşadlılık yollu söylenişi, Aristoteles’in *pros hen* tümelliğini tefsir etmek için kullanmaları, onların nedenlik ve kozmoloji öğretileriyle de ilgilidir. Porphyry buna herhangi bir kavim ya da kabilenin o kabilenin kurulmasına sebep olan tek bir isme nispetle, örnek olarak Heraklitgiller diye adlandırılması örneğini verir. Heraklitgiller’e mensup her kişinin bu adla anılmasının sebebi, hepsinin ortak bir kaynağa sahip olması anlamında Hercules’e nispetledir.¹⁰⁷ Porphyry’nin cinsin ilk

eşadlılığı farkedene özne açısından. Bkz. Shields, **Homonymy in Aristotle’s Metaphysics**, s. 39-41.

¹⁰³ Aristoteles’te eşit yükelemeli mantıkî tümelliğin (*kath’ auto*) yanında, ikinci bir tür olarak dereceli bir biçimde söyleniş (*pros hen*) anlamında tümellik (*Metafizik*, 1002a33, 1003a33-1003b6, 1030a35) için bkz. Heike Sefrin-Weis, “*Pros Hen* and The Foundations of Aristotelian Metaphysics”, s. 261-97; Jiyuan Yu, “What is the Focal Meaning of Being in Aristotle”, **Apeiron**, Vol. XXXIV/3 (2001), s. 205-31.

¹⁰⁴ Furfûriyûs, **Îsâgûci**, trc. Ebû Osmân ed-Dimeşî, nşr. Abdurrahman Bedevî, **Mantuku Aristû III**, içinde, Kuveyt-Beyrut: 1980, 1058,5; krş. Porphyry, **Introduction**, İng. çev. J. Barnes, Oxford: Clarendon Press, 2006, 1,18-21; Dexippus, **On Aristotle’s Categories**, 39,24-40,5; Ammonius, **On Aristotle’s Categories**, 21, 20-24; Simplicius, **On Aristotle’s Categories 1-4**, 32,12-15; 62,4-15.

¹⁰⁵ Ammonius, **On Aristotle’s Categories**, 21, 22-23.

¹⁰⁶ Furfûriyûs, **Îsâgûci**, 1058, 4-8 (1.20-21); krş. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/el-Medhal**, s. 47; krş. **Mantğa Giriş**, s. 40-41.

¹⁰⁷ Porphyry yine *Eissagoge*’de mevcudun eşit yüklemeli bir cins olamayacağını söyler, fakat bu kez mevcuda yüklenemeyecek cins anlamlarına yukarıda zikredilen, nedenin cins olması anlamını da ilave eder. Bu yönüyle tamamen Aristotelesçi gözüken argüman, aslında metinden de anlaşılabilceği üzere, bir varsayıma dayanır: “*Kategoriler*’de olduğu gibi, ilk cinslerin on olduğunu varsayalım. Bu durumda, onların hepsini mevcut diye adlandırdığın zaman, bunu eşadlılık değil eşadlılık yoluyla yaparsın. Çünkü mevcut her şeyde ortak olan tek bir cins olursa, her şeye aynı anlamda mevcut denilecektir. Fakat ilk ilkeler on olduğundan, onlar sadece isim bakımından ortaktır, isme karşılık gelen anlam bakımından ortak değildir.” Bkz. Porphyry, **Introduction**, 6.4-12. Porphyry burada, mevcudun hangi eşadlılık türüyle kategorilere yüklendiğini tasrih etmez, mevcudun çokanlamlı olduğunu söylemekle yetinir. Dahası Yeni-Eflatuncuların genel olarak mevcudun eşadlı söylenişini tefsir ederken kullanmak istedikleri “bir şeyden ve bir şeye nispetle” tümelliği, yani neden olarak cinsin tümelliğini bile dışta bırakmak ister. Bunu nedeni, *Eissagoge*’nin *Kategoriler*’e bir giriş olarak düşünülmesi ve burada mevcudun herhangi bir ontolojik öge olarak değil, Aristotelesçi ontolojiyi Eflatuncu eleştirilerden korumak üzere sadece anlamlı bir lafız olması yönüyle alınmak istenmesidir. Bu durumu Porphyry, analizinin bir varsayıma dayalı olduğunu ifade ederek vurgulamak ister. *Fizik Şerhi*’nde olduğu gibi, dar anlamıyla semantik analizin dışına çıktığı yerlerde Porphyry şu türden bir ifade kullanabilir: “Mevcutlar denk düşme yoluyla değil, tek bir şeye dayanma yoluyla eşadlıdır.” Bkz. Simplicius, *in Phys.* 94.28-29’dan aktaran J. Barnes, Porphyry’s **Introduction**, s. 122. Simplicius, *Kategoriler Şerhi*’nde, Iamblichus’un ontolojik yorumunu eleştirmek üzere Porphyry’nin *Eissagoge*’deki semantik argümanına benzer bir yoruma verir. Bununla birlikte *Kategoriler* değil de *Metafizik* söz konusu olduğunda, mevcudun “tek bir şeye dayanma” anlamında eşadlı olduğunu vurgular: “Bununla birlikte *Metafizik*’te Aristoteles, on kategorinin belli

anlamı olarak belirlediği bu örneği, Plotinus *Enneadlar* VI.1.3'te ortak bir ilkeye nispetle birliği anlatmak için kullanır ve tüm cevherler akledilir cevhere dayalı olarak var olduğu için, onlara cevher denilmesinin akledilir cevhere nispetle mümkün olduğunu söyler.¹⁰⁸ Simplicius'tan öğrendiğimiz kadarıyla, Porphyry'nin öğrencisi Iamblichus ise *aph' henos kai pros hen* tümelliği Aristoteles'in *Metafizik* 1975a14 ve devamında zikrettiği birlik yollarından biriyle açıklar. Ona göre, nasıl ki bir ordudaki birlik ve düzen ordunun kumandanından ileri geliyorsa, cevher de kategoriler şemasına birlik ve düzen kazandıran bir kumandan rolünü ifa eder. Iamblichus'un kullandığı örnek, kumandanın kazandırdığı birliğin sadece bir nispet olduğu düşüncesini doğurabilir. Ne var ki Iamblichus bunun aslında cevherdeki özelliklerin dereceli bir şekilde diğer mevcutlarda da bulunması anlamında ontolojik bir karakter taşıdığını düşünür. Şayet cevher ve diğer şeyler arasında bu türden bir ortaklık bulunmazsa, "kozmetik düzendeki süreklilik ve karşılıklı ilişki" ortadan kalkacaktır.¹⁰⁹ Bu yorum, mevcudun şeylere onların fail (*aph' henos*) ve gaye nedenine (*pros hen*) nispetle söylenmesinin, Yeni-Eflatuncular tarafından ontolojik bir karakterde kurulduğunu gösterir.¹¹⁰ Simplicius bunu *Kategoriler Şerhi*'nde şu şekilde ortaya koyar:

"Şayet on tanesi bu dünyada ve aynı şekilde onu da akledilir alemde olmak üzere onar cins varsa, bu dünyadaki ve akledilir dünyadaki şeyler arasındaki ortaklık (*koinônia*) eşadlılık yoluyla mı yoksa eşanlamlılık yoluyla mıdır? Bu ortaklık, terimin dar anlamıyla ne eşadlılık ne de eşanlamlılık yoluyla. Aksine **tek bir şeyden alınması ve tek bir şeye dönük olması bakımından ortaklıktır** (*aph' henos kai pros hen*). Çünkü aracı varlıklar üzerinden dağılma yoluyla, ilk ve nihai cinsten yayılan tek bir süreklilik vardır. Bu süreklilik ne maddî şeyleri gayri maddî şeylerle karıştırır—çünkü onlardan her biri kendilerine özgü tanımın sınırları içinde bulunur—, ne de onları tümüyle birbirinden ayırır —çünkü onlar ortak sınırlarla birbirine bağlanmıştır, daha zayıf şeyler daima daha güçlü şeylere dayanır—. Aksine her şeyi parçalanamaz bir benzerlik bağıyla birbirine bağlayarak (ilk ve nihai cinsin) aynı süreklilik

bir düzen içinde, tek bir şeyden, yani mevcuttan, kaynaklanacak şekilde (*hôs aph' henos*) meydana geldiğini söyler ve cevheri ilk sıraya yerleştirirken diğer kategorileri ona dayalı olarak düzenler. Bkz. Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, 62,15-7.

¹⁰⁸ Plotinus, **Enneads**, VI.1,3, 1-5.

¹⁰⁹ Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, 62,1-3; Dexippus, **On Aristotle's Categories**, 39,22-3.

¹¹⁰ Bu ilkenin sudur sistemi içerisinde, nedenlik görüşüne dayalı olarak bir açıklaması için bkz. Proclus, **The Elements of Theology**, İng. çev. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1962, Önerme 110.

ve ortaklığını yayar.”¹¹¹

İlk ve nihai cinsten yayılarak tüm mevcutlara dağılan mevcut anlamının, dar anlamıyla değil de özel anlamda bir eşadlılık olduğunu söylerken Simplicius’un kastettiği şey, yukarıda bahsettiğimiz, ilkeye ve gayeye nispetle eşadlılığı birleştirecek şekilde “bir şeyden alınan ve bir şeye dönük” eşadlılıktır. Tüm mevcutlar her şeyin kaynağı olması bakımından ilk, her şeyin kendisine dönmesi anlamında da nihâi olan bu cinsten alınan varlık anlamında ortaklırlar. Simplicius’un Aristotelesçi yaklaşıma eklediği şey, Yeni-Eflatuncu nüzul ve urûc fikrine dayalı bir biçimde nihai cinsin¹¹² fail ve gaye olma özelliğini hesaba katmasıdır. Buna göre varlık anlamı, sadece bir ilke değil aynı zamanda fail ve gaye olan ayrık cevhere nispetle şeylerde bulunur. Sonuç olarak Simplicius da tıpkı Aristoteles gibi, varlık anlamının, bu anlamı ilksel ve nihai bir biçimde kendisinde gösteren ayrık cevherle ilişkili olarak, şeylerde dereceli bir biçimde bulunduğunu söyler. Bir başka deyişle Simplicius’a göre de, mevcudun eşadlılığı, özel türden bir eşadlılık olsa bile, Shields’in kavramsallaştırmasıyla *ilişkisel* bir eşadlılıktır.

Bununla birlikte İbn Sînâ *Kategoriler*’in başında eşadlılık türlerini sıralarken, “lafızdan anlaşılın anlam soyutlandığı takdirde bir olan, ama o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayan”¹¹³ *muşekkek* ismin, üç kısmı bulunduğu ifade eder: i. Mutlak müşekkek, ii. bir ilkeye nispetle müşekkek, iii. bir gayeye nispetle müşekkek. İkinci kısmın örneği kitaba, neştere ve ilaca tıbbî dememizde olduğu gibi, tıp anlamına nispetle diğer şeylere de bu lafzı taşımaktır. Üçüncü kısmın örneği ise ilaç, idman ve kan alma sıhhati amaçladığından, bir gayeye nispetle onların tümüne sıhâ dememizdir. İbn Sînâ’nın *muşekkek* isimler listesindeki ikinci ve üçüncü kısım, Simplicius’un eşadlılar listesindeki dördüncü ve beşinci kısma karşılık gelir. Bunlar bir ilkeye ya da gayeye nispetle aynı adı almaları açısından ilişkisel eşadlılıklardır. Aristoteles mevcudun şeylere söylenişinin, İbn Sînâ’nın listesindeki ikinci kısımda olduğu gibi ilişkisel bir eşadlılıkla gerçekleştiğini ifade etmekteydi. Yeni-Eflatuncular ise kendi kozmoloji tasavvurlarına uygun bir biçimde ikinci ve üçüncü kısmı birleştirerek özel türde, fakat yine de ilişkisel bir eşadlılık yorumu geliştirmişlerdi. Buna mukabil İbn

¹¹¹ Simplicius, **On Aristotle’s Categories 1-4**, 74,28-75,8. Bu düşüncenin ifadelendirildiği diğer yerler için bkz. Simplicius, **On Aristotle’s Categories 1-4**, 32,12-15; 62,4-15.

¹¹² Yeni Eflatuncu düşüncede cins mefhumu, sadece Aristotelesçi anlamıyla mantıksal olarak değil, kozmik akıllara da tekabül edecek şekilde kullanılır. Bu anlamıyla Yeni-Eflatunculukta iki tür cins söz konusudur: Tümel olarak cins ve neden olarak cins. Bkz. A. C. Lloyd, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic 2”, **Phronesis**, Vol. 1/2 (1956), s. 146-160; G. Gurtler, “The Origin of Genera: *Ennead VI 2[43] 20*”, **Dionysius**, Vol. XII (1988), s. 3-17.

¹¹³ İbn Sînâ, **eş-Şifâ/el-Mekûlât**, s. 11; krş. **Kategoriler**, s. 10.

Sînâ'ya göre mevcudun şeylere söylenmesi, o anlamın kendisinde tahakkuk ettiği bir ilkeye ya da nedene nispetle *ilişkisel* değil, *mutlak* bir eşadlılık yoluyladır.¹¹⁴

İbn Sînâ mevcudun on kategorinin her birinde tek bir anlamı olduğunu reddetmeyi, yani Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*'te söylediği gibi kategoriler arasında ortak bir mevcut anlamı bulunmadığını söylemeyi, parçalanamaz bir katreye benzettiği mevcut anlamını ayırma olarak değerlendirir (*men imtena 'a en yu 'kale enne li'l-mevcûdi ma 'nen vâhiden fi hâzihi'l-aşreti fe-kad fâreka'l-katrete*).¹¹⁵ Peki İbn Sînâ'ya göre mevcudun, kategorilerin her birinde tek bir anlama sahip olacak şekilde mutlak bir eşadlılık yoluyla söylenmesi ne anlama gelir? İbn Sînâ bu sorunun cevabıyla ilgili yeni bir yol önerir. Öncelikle ona göre, mevcut anlamı başka herhangi bir mevcuttan alınarak diğer mevcutlara taşınmaz. İbn Sînâ'nın ifadesiyle: "Aksine hakikat şu ki, şeyler varlık ve sübûta, zihinde meydana gelmiş bir mefhumla ortaklardır (*bel el-hakku huve enne'l-eşyâe teşteriku fi'subûti ve'l-vücûdi bi-mefhûmin muhassalin inde'z-zihni*)".¹¹⁶ İbn Sînâ'ya göre bu mefhum, kendinde açıktır ve onun ne olduğu ayrıca açıklanmaya ihtiyaç göstermez. Zihnin kendisi, varlık anlamını şeylerin tümünü kuşatacak şekilde vaz eder. Bunu anlayabilmek için, İbn Sînâ, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesini hatırlamamız gerektiğini söyler. Şayet varlık tüm mevcutlarda ortak bir anlam olmasaydı, "bir şey çelişğin iki tarafından birinin dışında kalmaz" (*enne'ş-şey'e lâ yahrucu an tarafeyi'n-nakîz*) şeklinde formüle edilen, üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi doğru olmazdı.¹¹⁷ Çünkü "bir mevcut ya a'dır ya a olmayandır" dediğimizde, buradaki iki durumun dışında üçüncü bir alternatif durum bulunmaz ve mevcut lafzı ortak bir şekilde hem a'ya hem a-olmayana yüklenir. Dolayısıyla İbn Sînâ, mevcut anlamının şeylerde ortak oluşunu, tek bir ilkede ya da nedende birincil olarak kendisini gösteren bir anlama nispetle inşa etmez, bunun yerine zihnin böyle ortak bir anlamı zaten zorunlu olarak varsaydığı düşüncesinden yola çıkar. Bununla birlikte mevcut anlamının her şeyde ortak olması, onu tıpkı insan ve at mefhumlarının, fertlerine söylenmesi örneğinde olduğu gibi mantıksal bir cins haline getirmez. Aristoteles ve Yeni-Eflatuncu

¹¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mekûlât*, s. 11-12; krş. **Kategoriler**, s. 9-10. Treiger'in yakınlarda neşrettiği *teşkiye* ilgili makalesi, *teşkiye* fikrinin kaynaklarıyla ilgili başarılı bir sunuma yer verse de, İbn Sînâci teşkiye görüşünün özünü oluşturan varlığın mutlak teşkiki meselesine değinmemiştir. Bkz. A. Treiger, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taşkiye al-wuğûd, analogia entis*) and Its Greek and Arabic Sources", F. Opwis, D. Reisman (ed.), **Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion**, Leiden: Brill, 2012, s. 327-363.

¹¹⁵ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 55,22-23.

¹¹⁶ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 56, 17.

¹¹⁷ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 56, 20.

şarihler gibi İbn Sînâ'ya göre de, mevcut kategorilerin cinsi değildir. Ne var ki İbn Sînâ mevcut anlamının niçin cins olmadığı sorusunu cevaplarırken, eşadlılıkla ilgili geleneksel çerçevenin sınırları içerisinde kalmaz. Ona göre mevcudun cins olmamasının nedeni, Aristoteles ve Yeni-Eflatuncu şarihlerin varsaydığı gibi sadece mantıksal tümellik yoluyla (*tevâtu*) yüklenememesinden ileri gelmez:

“Varlık eşit anlamlı bir şekilde yüklenen tümel bir lafız olsa bile, yine cins olmaz. Çünkü şeylerin mahiyetlerine dahil olan bir anlama delalet etmez. Aksine o, mahiyetlerin gereği olan bir durumdur (=ve-lev kâne mutevâtien lem yekun eydan cinsen, fe-innehû gayru dâllin alâ ma'nen dâhilin fî mâhiyyâti'l-eşyâi, bel emrun lâzimun lehâ). Bu nedenle üçgenin anlamı tasavvur edilerek, ona şekilsellik ve varlık nispet edildiğinde, şekilsellik üçgenin anlamına dahil olarak var olur. Öyle ki üçgenin üçgen olarak kavranması ve anlaşılması, üçgenden önce bir şeklin bulunması gerekli olmadıkça, imkânsız olur. Nasıl ki üçgenin anlamını tasavvur etmek, ancak onu önce şekil olarak tasavvur etmekle mümkün oluyor ve bununla birlikte onun bir mevcut olduğunu tasavvur etmek gerekli olmuyorsa, aynı şekilde üçgenin mahiyetini tasavvur ederken onu şekil olarak tasavvur etme ihtiyacı duyduğun halde, mevcut olarak tasavvur etme ihtiyacı duymazsın. Şu halde şekil üçgene aittir, çünkü kuruluşuna dahildir (*dâhilun fî kıvâmihi*). Bu nedenle üçgen ister dış varlıkta ister zihinde olsun şekille kaim olur. Ancak varlık, üçgenin mahiyetinin kendisiyle kâim olduğu bir durum değildir. Bu yüzden üçgenin mahiyetini kavraman mümkün iken, onun varlığı hakkında Öklides'in kitabının birinci şeklinde ortaya konulduğu gibi mevcut ya da varlığı mümkün olduğuna dair kesin kanıt getirilene kadar şüphe duyarsın. Oysa onun şekil oluşu hakkında böyle yapmazsın. İşte şekillğe benzeyen şeyler mahiyetin kurucu anlamlarıdır. Şekillik gibi olmayan şeyler ise mahiyetin kurucusu değildir. Şayet varlık zihninde de üçgenden ayrılmasaydı, üçgene dışarıdan ilişen bir şey olurdu. Bu nedenle üçgeni üçgen ya da şekil kılan şeyi talep etmek/sormak muhal iken, üçgeni zihinde ya da dışta mevcut kılan şeyi talep etmek muhal değildir.”¹¹⁸

Bu pasajın da gösterdiği üzere, İbn Sînâ'ya göre mevcudun niçin cins olamayacağı sorusunun asıl cevabı varlık-mahiyet ilişkisiyle ilgilidir. Varlık anlamının mahiyete

¹¹⁸ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 57, 8-25.

dahil olmaması, bir yandan onu tüm mevcutlarda ortak kılarken diğer yandan onun bir cins olmasını engeller. Şayet mevcut anlamı, şekilliğin üçgenin mahiyetine dahil olması gibi üçgenin anlamına dahil olsaydı, üçgende bulunan bu varlık anlamı, sözgelimi masada bulunan varlık anlamıyla ortak olamazdı. Çünkü bu durumda üçgendeki varlık anlamı, ona özgü niteliklerden biri haline gelerek zâtî bir anlam olacak ve o anlamın başka bir şeyle paylaşılması imkânsızlaşacaktı. Mevcudun, şeylerde ortak olmasını sağlayan bu özelliği, aynı zamanda onu bir cins olarak değerlendirmemizi de imkânsızlaştırır. Zira varlık cins gibi mahiyete dahil olan zâtî bir anlam değildir ve şeylere bazen dış dünyada bazen de zihinde eklenir.¹¹⁹ Bu yönüyle varlık, ister cevher ister araz olsun herhangi bir varolana özgü bir nitelik olmaktan çıkar. Varlığı, mahiyetle ilgili hiçbir ima içermeyecek bir şekilde soyut olarak düşündüğümüzde, bu anlamın diğer şeylere yüklenmesini herhangi bir varolanla ilişki içerisinde kurgulamamıza ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla onun mutlaklığı, bir faile, gayeye ya da ilke olarak herhangi bir varolana nispetle tasavvur edilmemesinden kaynaklanır. İbn Sînâ'nın bu *mutlak* varlık anlayışı en yetkin ve dikkat çekici ifadesini *Şifâ/İlâhiyât*'ta yer alan şu pasajda bulur:

“Mevcut{ XE "Varlık" }, bildiğin gibi, cins{ XE "cins" } olmasa ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmese bile, öncelik ve sonralıkta müşterek{ XE "müşterek" } bir anlamdır. Mevcut, önce cevherden ibaret mahiyete{ XE "mahiyet" }, ardından cevherin ardından gelenlere aittir. Mevcut, ima ettiğimiz tarzda tek bir anlam olduğu için, daha önce açıkladığımız gibi kendine özgü arazlar ona ilişir. Bu nedenle, sağlıklı ilgili her şey için tek bir ilim olduğu gibi, varlığı üstlenen tek bir ilim vardır.”¹²⁰

İbn Sînâ için varlık olmak bakımından varlık, mahiyetten ya da mahiyetin şu ya da bu şekilde varoluşundan bağımsız olma anlamında mutlak olduğu için, mutlak anlamda varlığa ilişkin bir soruşturma cevhere ve cevher üzerinden diğer şeylere ilişkin bir soruşturmaya özdeşleşmez. Dolayısıyla metafiziğin konusu, başka şeylerdeki varlık anlamını, ondaki varlık anlamına nispetle tasavvur ettiğimiz ayırık birincil cevher değildir. Tam da bu nedenle, metafizik bir teoloji olarak nitelenemez. Metafizik, tümelliğini herhangi bir varolandaki varlık anlamının diğer varolanlara dereceli olarak

¹¹⁹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 58, 1-7.

¹²⁰ İbn Sînâ, **Metafizik 1**, s. 32

taşınmasından değil, bizatihi varlık anlamının herhangi bir varolana özgü kılınamayacak şekilde mutlak olmasından alır. Bununla birlikte söz konusu mutlaklık, onu idrak ettiğimizde tikellerine müracaatı gereksiz kılarak metafiziği muhtevassızlaştıracak şekilde mantıksal bir cins niteliği taşımaz. Bu varlık anlamı dışta ya da zihinde bir mahiyete iliştiğinde, öncelik-sonralık, illet ya da malul olma, birlik-çokluk, tümellik-tikellik gibi varlığın gereği olan ve tüm varolanlara yüklenen genel anlamlara konu olur. Bu çerçevede metafizik varlık olmak bakımından varlığı kendisine konu olarak belirler ve söz konusu gereklerle birlikte, var olması açısından cevheri ve arazları mesele haline getirir.¹²¹

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre ilk neden ya da Tanrı bir gaye ve faildir. Varlığın varolanlara ortak bir şekilde yüklenmesi, Aristoteles'in ya da Yeni-Eflatuncu şarihlerin ortaya koyduğu gibi bir fail ya da gayeye nispetle ortaklık anlamında ikincil türden bir teşkikle değil, mutlak anlamda bir teşkikle gerçekleştiği için, metafizik bu fail ya da gayeye nispetle değil, varolandan bağımsız mutlak varlık anlamına nispetle birlik ve tümellik kazanır. Şayet İbn Sînâ varlığın ve mahiyetin gereklerini ayıramayıp, cevher olarak suret mefhumundan varlığı dışlayamasaydı, cevher olarak sureti varlık anlamının nihai ilkesi ya da nedeni olarak almaktan başka seçeneği kalmazdı.

Eşadlılığın özel bir türüyle ilgili sorunu, varlığın ve mahiyetin gerekleriyle ilgili bir alana taşıyan İbn Sînâ'nın bu müdahalesi, problemin geleneksel çerçevesi açısından bir tür makas değişimi olarak görülmelidir. Bu sayede İbn Sînâ varolanlara varlığın nasıl ortak bir biçimde yüklendiği sorununa yeni bir istikamet kazandırarak, varlık anlamını bir varolanda bulunuş tarzıyla birlikte düşünen ve varlık tarzlarıyla ilgili bir açıklamayı o şeyin tanımından bağımsız değerlendiremeyen geleneksel argüman çizgisinin doğurduğu sorunlardan uzaklaşmak ister. Bu çerçevede İbn Sînâ mahiyetle ilgili hiçbir ima taşımayan mutlak bir varlık tasavvuruna ulaşarak, Aristoteles açısından bir şeyin ne ve var oluşunun ilkesi olarak işlev gören sureti, sadece ne oluşun ilkesi haline getirir. Bizatihi suret ya da cevher artık ne mutlak olarak varlığa ne de zihnî ya da haricî herhangi bir kipteki varlık durumuna atıf içerir. Böylece "varlık" mefhumu, sureti, maddeyi, bileşik cismi ve arazları kuşatacak, fakat onlardan hiçbirinin tanımına dahil olmayacak şekilde mutlak bir anlam olarak vazedilir. İbn Sînâ mahiyetle ilgili hiçbir ima taşımayan mutlak bir varlık tasavvuruna ulaşmak suretiyle, mevcut anlamının şeylerde *ilişkisel* olarak bulunduğu düşüncesinden kaynaklanan birçok soruna da çözüm

¹²¹ İbn Sînâ, **Metafizik 1**, s. 11.

getirme fırsatı bulur.

1.3. Cins Olarak Cevher Ve Cevherlerin Yüklemsel Birliği

İbn Sînâ'nın varlığın ve mahiyetin gerekleriyle ilgili ayrımı, cevher meselesiyle ilgili birçok sorunu çözüme kavuşturma noktasında önemli bir rol oynar. Bunlardan en önemlisi, cevherlerin yüklemsel birliğiyle ilgilidir. Yüklemsel birlik, cevherin, yüklem olduğu öznelere varlık tarzına bakılmaksızın bir ve aynı anlama sahip olmasını ifade eder. Eflatuncu geleneği takiben başta Plotinus olmak üzere Yeni-Eflatuncu filozoflar, cevherler arasındaki ontolojik öncelik-sonralık ilişkisinin, onların her birine aynı anlamda cevher dememizi imkânsızlaştırdığını savunurlar. Dolayısıyla onlara göre cevher, öznelere arasında yüklemsel birliği sağlayacak şekilde bir cins olarak işlev göremez. Özellikle Aristotelesçi kategoriler şemasını ve cevher tasavvurunu hedef alan bu eleştirinin iki boyutu vardır. Bunlardan birincisi akledilir ve duyulur cevherlere aynı anlamda cevher denilip denilemeyeceği ile ilgilidir. İkincisi ise suret, madde ve bileşimin hangi ortak anlamda buluşarak cevher olduğunu sorgular. Birinci eleştiriye göre her üç cevherin de illeti olan ayrı akledilir suret, duyulur cevherleri öncelediği ve onlardan farklı bir varlık tarzına sahip olduğundan, ona, duyulur cevherlere söylendiği anlamda cevher denilmesi mümkün değildir. İkinci eleştiriye göre ise suret ve madde cismin varlığını öncelediği için, cisimle aynı anlamda cevher olamazlar. Ayrıca suret maddenin bilfiil varlığa çıkmasının illeti olduğundan, suret ve madde de aynı anlamda cevher olarak nitelenemez. Sonuç olarak bu yaklaşım, maddî ve akledilir alemdeki mevcutların temelini teşkil eden cevherlere ilişkin tekbiçimli ve hepsine uygulanabilir bir açıklamanın mümkün olmadığını savunur. Buna mukabil İbn Sînâ, mahiyetin gereklerini varlığın gereklerinden ayırarak evrenin kozmolojik yapısına ilişkin açıklamayı tekbiçimli bir yapıya kavuşturmak ve cevherin yüklemsel birliğini inşa etmek ister. Cevherin yüklemsel birliğini inşa etmenin yolu ise onu konularına eşit bir biçimde yüklenen bir cins olarak ispat edebilmekten geçer.

İbn Sînâ'nın *Kategoriler* II/4 ve III/1'de aktardığı ve cevaplamaya çalıştığı bu eleştiri, yukarıda ifade edildiği üzere esas itibariyle Plotinus'a aittir ve muhtemelen Arapça'ya tercüme edilen çeşitli *Kategoriler* şerhleri üzerinden İbn Sînâ'ya ulaşmıştır. Plotinus *Enneadlar*'ın VI, 1, 2 ve 3. kitaplarında Aristoteles'in cevher tanımı ve tasnifini ele alarak, Aristotelesçi kategoriler şemasını oldukça sert bir biçimde eleştiriye tabi tutar. Bu bölüme Aristotelesçi cevherlerin bir tasnifini sunarak başlayan Plotinus, ayrı suret, maddî suret, madde ve bileşimi cevher olarak nitelenememizi sağlayan ortak yanın

(*koinon*) ne olduğunu sorar. Aslında bu soru, cedelî bir amaç taşır. Plotinus'un amacı, Aristoteles'in kategoriler tasnifinin, birbirinden farklı şeylerin olguya dayalı bir listesinden ibaret olduğunu ve gerçekte dâhilî bir ilke yoksunluğu taşıdığını göstermektir. Ona göre Aristotelesçi anlamda cevheri tek bir cins olarak değerlendirmemizi sağlayacak bir temel bulunmaz. Çünkü söz konusu cevherlerin tümü eşit derecede cevher değildir. Plotinus, *Enneadlar* VI.1,2'de "cevheri bir tek bir cins saymamızın temelinde ne bulunur?" sorusunu sorar ve VI.1.3'te bunu şöyle cevaplar:

"Aklî cevheri, maddeyi, sureti ve madde-suret bileşimini kuşatan bir kategori hakkında konuşmalıyız. Heraklitler ailesine bir anlamda birlik olarak işaret edilebilir. Buradaki birlik bu ailenin her üyesinin ortak bir unsur taşıması anlamında değil, onların ortak bir menşeye sahip olması anlamındadır. Benzer şekilde, aklî cevher birincil derecede, diğerleri ise ona dayalı olarak ve daha aşağı derecede cevher olacaktır."¹²²

Plotinus'a göre Aristotelesçi kategoriler şeması eksik ve hatalıdır. Eksiktir, çünkü akledilir varlıkları dışta bırakır ve sadece duyulurları tasnif eder. Hatalıdır, çünkü duyulurlar âleminde gerçek anlamıyla cevher olarak nitelenecek bir şey bulunmaz. Maddî suret ve bileşik ancak akledilir suretlere nispetle cevher anlamını hak edebilir. Akledilir suretlere dayanmadığı için, Aristoteles'in cevher dediği şeyler ancak sözde-cevherlerdir.¹²³ Bu çerçevede, Aristotelesçi kategoriler şeması mevcutlar alanını kuşatacak yeterli ve doğru bir açıklama sunamaz. Poprhyry başta olmak üzere sonraki tüm Yeni-Eflatuncu şarihler tarafından ele alınarak cevaplanmaya çalışılan bu eleştirinin arka planında, Plotinus'un, İbn Sînâcî tabirle varlığın gerekleri ile mahiyetin gerekleri arasında bir ayırım yapmaması yatar. Plotinus cevherin tanımına, akledilirlerin varlık tarzından kaynaklanan özellikleri dahil eder ve akledilir bir cevherle aynı özellikleri taşımayan Aristotelesçi cevherin cevher olarak nitelenemeyeceğini düşünür. Akledilir bir suret, ezeli-ebedî olma, sürekli fiil halinde bulunma, maddeden ayrı olma gibi özelliklere sahiptir. Tüm bu özellikler, onun cevher olma anlamına dahildir. Oysa maddî suretler bu özelliklere sahip olmadığı gibi, varlık bakımından da akledilir

¹²² Plotinus, *Enneads*, VI.1.3, 1-4. Plotinus'un eleştirilerinin şarihler tarafından dile getirilerek cevaplanmaya çalışıldığı yerler için bkz. Dexippus, *On Aristotle's Categories*, 40,13-43,8; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 35-18-36,3; Simplicius, *On Aristotle's Categories 5-6*, İng. çev. Frans A. J. de Haas ve B. Fleet, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2001, 76,13-79,14.

¹²³ R. Chiaradonna, "The Categories and the Status of the Physical World: Plotinus and the Neo-Platonic Commentators", s. 124-5; C. Evangelou, "The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories", R. Baine Harris (ed.), *The Structure of Being, A Neoplatonic Approach*, Albany: State University of New York Press, 1982, 74-80; C. Evangelou, "The Plotinian Reduction of Aristotle's Categories", s. 147-62.

suretlere dayanırlar. Dolayısıyla akledilir cevher için kullandığımız cevher lafzını aynı anlamda suret, madde ya da bileşik için kullanamayız. Benzer şekilde duyulur dünyadaki suretler, madde-suret bileşimini varlık bakımından öncelerler ve bu önceleyiş onların tanımına dahildir. Bu bakımdan, duyulur suretlerle bileşiğe de aynı anlamda cevher diyemeyiz. Plotinus'un çözüm önerisi Eflatuncu bir karakter taşır. Eflatuncu yaklaşıma göre akledilirler aynı zamanda şeylerin cinslerine tekabül eder. Bununla birlikte onların taşıdığı cins anlamı, Aristoteles'te olduğu gibi mantıksal cinslerin eşit anlamlı bir biçimde yüklenişinden farklıdır. Bir önceki bölümde gösterildiği gibi, Yeni-Eflatuncular nasıl ki mevcudun (*to ên*) şeylerde ortak bir anlam olarak bulunuşunu, bir ilkeden ya da nedenden kaynaklanan şeylerin sahip olduğu ortaklık düşüncesine müracaatla açıklıyorlarsa, benzer şekilde Plotinus da cevherler arasındaki ortaklığı akledilir cevherin nedenliğine nispetle kurar. Ona göre cevherin cins oluşu, Aristotelesçi mantıksal tümellik yoluyla değil, Porphyry'nin *Eissagoge*'de belirttiği anlamda "genetik" bir şekilde anlaşılmalıdır.¹²⁴

Porphyry *Kategoriler* üzerine yazdığı şerhte bu eleştiriye, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında mevcutları değil, şeylere delalet etmesi bakımından lafızları (*phonai semantikoi*) ele aldığını söyleyerek cevap verir.¹²⁵ Ayrıca ona göre, bu lafızların delalet ettiği şey duyulur varlıklarla sınırlıdır.¹²⁶ Dolayısıyla Plotinus'un eleştirisi *Kategoriler* kitabına uygulanamaz.¹²⁷ Porphyry'nin Aristotelesçi kategoriler şemasını, Plotinus'un eleştirilerinden koruma çabası, onun, Aristotelesçi doğa felsefesi ve mantığı Eflatuncu kozmolojiyle telif etme amacını yansıtır.¹²⁸ Ona göre Aristotelesçi doğa felsefesi ve mantık, Eflatuncu kozmolojiyle aslında uyumsuz değildir. Eflatuncu metafizik ilkeleri ilave ettiğimizde, Aristotelesçi açıklama çerçevesini kullanabiliriz.

Porphyry'den önceki Eflatuncular, Aristoteles'in aşkın akledilir suretleri kabul etmediği düşüncesiyle, onun maddî suretlerini de reddetmişlerdir. Ancak Poprhyry maddî suretleri kabul ederek eleştiriye tabi tutmamış ve sanki Aristoteles aşkın akledilir suretleri kabul ediyor, fakat *Kategoriler*'de ele almıyor gibi düşünmüştür. Onun böyle

¹²⁴ Furfûriyûs, *Îsâgûcî*, 1058, 4-8 (1.20-21).

¹²⁵ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 57,7-8; 58,5-7; 91,19.

¹²⁶ Poprhyry, *On Aristotle's Categories*, 88,15-19.

¹²⁷ Poprhyry, *On Aristotle's Categories*, 56,15-57,13.

¹²⁸ Bkz. G. Karamanolis, "Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle", P. Adamson, H. Baltussen ve M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, London: Institute of Classical Studies, 2004, içinde, s. 97-103.

düşünmesinin nedeni, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'yi bir akıl (*nous*) olarak kabul etmesi ve onun yegane faaliyetini taakkul olarak belirlemesidir. Bu argüman çizgisine bakılacak olursa, Porphyry, Plotinus'un açtığı yolda yürüyor gözükür. Çünkü Plotinus, Eflatuncu ideaları yeniden yorumlayarak *nousun* düşünme nesnelere, suretler olarak kabul etmiştir. Muhtemelen Porphyry Akıl hipostazının düşünme nesnelere olarak idealar görüşünün, Aristotelesçi *nousla* uzlaştırılabilir bir yönü olduğunu düşünmüştür. Böylece Aristoteles, *nousu* kabul ettiğinden ve *nousun* düşünme nesnelere suretlere tekabül ettiğinden, Aristoteles de ilahi akıldaki suretler olarak akledilir suretleri kabul edecektir. Bu durumda, Aristoteles'in akledilir suretleri kabul etmeyerek, cevher olarak sureti yalnızca maddî suretlere hasrettiğini söylemek doğru olmaz. Aristoteles'in *Kategoriler*'de aşkın akledilir suretleri ele almamasının nedeni, onları reddetmesi değil, *Kategoriler*'in duyulur varlıklar alanına ilişkin bir soruşturma olmasıdır.

Porphyry'nin öğrencisi Iamblichus, Plotinus'un eleştirisini farklı bir yolla cevaplamayı seçer. Ona göre Aristotelesçi kategoriler şeması, sadece duyulur varlıklar alanı için geçerli değildir. Buradaki on kategori hem akledilir hem de duyulur varlıklar için uygulanabilir. *Noêra theoria* adını verdiği, aklî yorum yöntemiyle Iamblichus, tek tek her bir kategoriye aklî varlıklar için de geçerli olacak şekilde yeniden yorumlar.¹²⁹ Söz gelimi cevher kategorisi hem duyulur hem de akledilir cevherler için söz konusudur. Bununla birlikte akledilir varlıklar alanı için kullanıldığında, cevherin tanımını değiştirerek aklîlikten kaynaklanan varlık tarzıyla ilgili özellikleri dikkate almak durumunda kalırız. Fiil kategorisi söz konusu olduğunda da aynı şey geçerlidir. Akledilir varlıklar için fiil, tam *energeia* anlamına gelirken duyulur varlıklar sahasında sadece eksik bir *energeia* olarak *kinêsisten* bahsedilebilir. Bu yolla Iamblichus aslında Aristotelesçi kategoriler şemasını akledilir varlıklar alanına kopyalayarak, eşadlı bir çoğaltma yoluna gitmekten başka bir şey yapmaz. Plotinus'un eleştirisi, Iamblichus'ta bir tür lafzî eleştiri konumuna indirgenir ve çözüm olarak, karşımıza bir kategoriler enflasyonu çıkar. Iamblichus sadece kategoriler ve cevher meselesiyle ilgili değil, Aristoteles'in ideaların yüklem olamayacağı eleştirisini cevaplarken de bu tür bir yöntem müracaat eder: Şayet idealar yüklem olamıyorsa, yüklem olamayan idealar korunarak, onlara yüklem olabilecek yeni suret tarzları ilave edilmelidir. Sonuç olarak Iamblichus, şeyin varlık tarzıyla ilgili özellikleri de dikkate alarak yeni varlık tarzları

¹²⁹ J. M. Dillon, "Iamblichus' *noêra theoria* of Aristotle's *Categories*", *Syllecta Classica*, Vol. VIII (1997), s. 65-77; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 37,1-5.

için yeni tanımlar ve kategoriler icat etme yolunu seçer. Iamblichus'un yönteminin kategoriler açısından sağladığı şey, Aristotelesçi kategoriler şemasının eksik olmadığını, yeni bir yoruma tabi tutularak akledilir varlıklar alanına da uygulanabileceğini ortaya koymaktır.

Iamblichus'un hem akledilir hem duyulur evrende onar kategori bulunduğu şeklindeki çözüm önerisi, sonraki şarihler tarafından kabul görmemiştir. Dexippus, Ammonius ve Simplicius gibi şarihler yeniden Porphyry'nin çözümüne dönerek, Aristoteles'i, *Kategoriler*'in duyulur cevherlere dair olduğunu, dolayısıyla Plotinus'un eleştirilerinin konu dışı kaldığını söyleyerek savunurlar.¹³⁰ Bunun bir nedeni, onların, *Kategoriler*'i bir tür giriş metni olarak görmeleri ve burada metafizik ya da doğa felsefesiyle ilgili problemlerin ele alınmaması gerektiğini düşünmeleridir. Ne var ki Iamblichus'un öğrencisi Dexippus ve Ammoniusçu şarihlerden Simplicius burada kalmak istemez ve Plotinus'un eleştirilerini genel olarak cevher teorisi açısından çözümleyerek cevaplandırmak isterler. Onları buna yönlendiren şey, genel olarak Eflatuncu cevher teorisiyle Aristotelesçi cevher teorisini telif etme çabasıdır. Dexippus, Plotinus'un eleştirisinin Eflatuncu nedensel cins tasavvurundan kaynaklandığını söyler ve bunu Aristotelesçi bir çerçevede dahilinde cevaplamayı vadeder. Ona göre Aristoteles *Metafizik*'in 12. kitabında (1069a30-b1) cisim, suret ve maddenin dışında akledilir cevherlerin de varlığını kabul eder ve bu cevherler çokluğunu genel olarak cevher kategorisi içerisinde birliğe kavuşturur. Aristoteles'in cevherler çokluğunu birliğe kavuşturmasını mümkün kılan şey, onları, kaynaklandıkları tek bir ilkeye (*arkhê*) nispetle düşünmesidir. Böylece Dexippus, Plotinusçu cevher yorumunu Aristoteles'in *Metafizik* 12'deki cevher anlayışıyla birlikte düşünerek ikisini uyuma kavuşturmaya çabalar. Ona göre, aslında Aristoteles Plotinus'un eleştirilerini hak etmez, çünkü *Kategoriler*'de zikretmediği halde, *Metafizik*'e bakıldığında akledilir cevherleri o da kabul eder. Metafizikte zikredilen akledilir cevher, diğer cevherlerin varlığının kaynağı olması bakımından onlardaki ortak cevherlik anlamının nedenidir. Dolayısıyla onlar arasında mantıksal tümellik yoluyla olmasa da, ilke ve nedenlerin tümelliğini sağlayan özel türde bir eşadlılık yoluyla birlik bulunur.¹³¹ Dexippus Plotinus'un akledilir ve maddî cevherler arasındaki uyumsuzluğa dayalı eleştirisini bu şekilde cevapladıktan sonra, ikinci eleştiriye, yani duyulur dünyadaki üç cevher olan madde, suret ve bileşiğe aynı anlamda cevher denilip denilemeyeceğiyle eleştiriye geçer. Dexippus bu eleştiriye,

¹³⁰ Dexippus, *On Aristotle's Categories*, 40,19-25; Simplicius, *On Aristotle's Categories 5-6*, 76,18-24,

¹³¹ Dexippus, *On Aristotle's Categories*, 41,7-30.

bileşik cevheri merkeze alan bir bakış açısıyla cevaplar. Ona göre, “bir konuda bulunmama” şeklindeki cevher anlamıyla doğrudan doğruya nitelenen şey bileşik cevherdir. Madde ve suret bu cevherin parçalarıdır ve “bir şey başka bir şeyle birlik meydana getirmek üzere birleştiğinde, bu parçalardan biri diğerinde bulunmaz”¹³² ilkesi gereğince onlar da cevherin tanımını paylaşırlar. Böylece Dexippus suret ve maddeyi bileşik cevherin parçaları olmaları açısından değerlendirerek, cevher oluşlarını bileşik cevhere nispetle kurar.¹³³

Simplicius da Dexippus gibi, Aristoteles’in burada akledilir cevherlere değinmediği halde *Metafizik*’te onları da ele aldığını ve cevher olarak değerlendirdiğini söyler. Ona göre akledilir ve maddî cevherlerde ortak bir cevher anlamını tespit edebilmek için, her iki tür cevhere yüklenebilecek şekilde ne akledilir ne de maddî olan bir cevher mefhumuna ulaşmamız gerekmez. Gayrı maddî cevherler kendilerine benzeyen başka gayrı maddî cevherleri, onlar ise maddî cevherleri meydana getirirler. Bu yolla gayrı maddî bir cevher, sudur hiyerarşisindeki yeri bakımından diğer cevherler için nedensel bir cins işlevi görebilir. Simplicius, bu yaklaşımı ortaya koyduktan sonra, Eflatuncu nedensel cins mefhumu ile Aristotelesçi mantıksal cins mefhumunu sudur düşüncesi etrafında telif etme çabasının doğurduğu ve önceki Yeni-Eflatuncuların ele almaktan kaçındıkları bir sorunla yüzleşir: Nedensel yolla bile olsa, gayrı maddî bir mevcut nasıl maddî mevcutlar için cins işlevi görebilir? Birincil cevher gayrı maddî ve maddî cevherin cinsi olsa bile, bunların ilkesi gayrı maddî ise maddî cevher de gayrı maddî bir özellik taşımaz mı ya da aksi durumda, yani ilkenin maddî olması durumunda gayrı maddî olan maddî bir özellikle nitelenmek durumunda kalmaz mı?¹³⁴ Simplicius, bunun geçerli olmadığını düşünür. Zira bu şekilde düşünecek olursak, “düşünen” ve “düşünmeyen”in cinsi olan canlının hem “düşünen”i hem de “düşünmeyen”i içerdiğini, dolayısıyla ondan sadır olan şeyin de bir yanıyla düşünen bir yanıyla düşünmeyen olduğunu söylemek durumunda kalırız. Bu da düşünen-düşünmeyen ve düşünmeyen-düşünen gibi çelişik türler ortaya çıkarır. Peki bir cins nasıl birbirine zıt fasılları bulunan türlerin kaynağı olabilir? Simplicius’a göre cins zıt fasılları aşkındır, çünkü onları kapsar ve önceler. Kapsama yoluyla sahip olduğu fasıllar, onun mahiyetinin kurucu değil bölen fasıllarıdır. Dolayısıyla cinsin kendisine, düşünen ya da düşünmeyen fasıllarını izafe edemeyiz. Kaldı ki hiçbir şey karşıtlarla kaim olmaz. Benzer şekilde

¹³² Söz konusu ilke *Enneadlar* 6.3.4,32’ye atıfta bulunur.

¹³³ Dexippus, *On Aristotle’s Categories*, 43,4-8.

¹³⁴ Simplicius, *On Aristotle’s Categories 5-6*, 77,12-78,3.

gayrı maddî ve maddî fasılları, cevher cinsinin kurucu değil bölen fasıllarıdır ve cevherin cinsinin tanımına bu karşıt doğalar dahil değildir. Peki bizatihi bu cinsi nasıl gayrı maddî diye niteleyebiliriz? Simplicius bu soruya “maddî olmayan”ın iki yönü bulunduğunu söyleyerek cevap verir. Birinci yön, maddînin karşıtıdır ve sabit bir doğaya tekabül eder. İkinci yön ise maddînin karşıtı olması bakımından değil, maddînin selbi olması bakımından alınır. Selb yoluyla alınan bu gayrı maddîlik, hem maddî hem de gayrı maddî cevherlerin nedenini teşkil eder.¹³⁵ Gayrı maddî cevherdeki selbî anlamın, nasıl olup da onu maddî ve diğer gayrı maddî cevherleri kuşatacak bir nedensel cins katına yükselttiği sorusu, Simplicius’un teorisi açısından ayrıca cevaplanmaya ihtiyaç gösterir. Konumuz açısından önemli olan şey, Simplicius’un, gayrı maddî ve maddî cevherler arasındaki ortak anlamı tespit etme çabası içerisinde, önceki Yeni-Eflatuncular gibi gayrı maddî cevheri cins olarak belirlemesi, ancak bununla kalmayarak bu cevher cins olduğu zaman niçin maddî cevherlerin de gayrı maddîlikten pay almadığı sorusuyla yüzleşmesidir. Simplicius Eflatuncu nedensel cins mefhumu temelinde anlam kazanan Plotinusçu bir eleştiriyi Aristotelesçi duyarlılıkları gözeterek cevaplamaya çalışır: Gayrı maddî cevher aşağıdaki cevherlerin ilkesi olmalı, fakat aşağıdaki cevherler onun sahip olduğu özelliklerin düşük dereceli kopyalarından ibaret olmamalıdır. Bunu yaparken o, gayrı maddî cevhere tıpkı *mevcûd* gibi *aph’ henos pros hen* bir tümellik atfeder ve gayrı maddî cevherin tanımını diğer cevherlere taşımaz. Simplicius’un başardığı şey, gayrı maddî cevherlerle maddî cevherler arasında nedeneğe dayalı bir ortak yön bulmak, bununla birlikte onun varlığından kaynaklanan ve mahiyetinin kurucu özellikleri olarak gözüken şeyleri diğer cevherlere aktarmamaktır.

Plotinus’un ve Yeni-Eflatuncu şarihlerin tartıştıkları, cevherin hangi anlamda cins olduğu ve birbirinden farklı özelliklere sahip cevherler arasında nasıl ortak bir nokta bulunabileceği sorununu doğuran şey, bir şeyin varlığından kaynaklanan özelliklerle mahiyetinden kaynaklanan özellikler arasında yapılacak bir ayırım düşüncesine sahip olmamalarıdır. Plotinus gayrı maddî cevherin, “bir konuda bulunmama” özelliği dışında sahip olduğu nitelikleri de onun tanımına dahil ettiğinden, ona ve diğer cevherlere eşit derecede cevher diyemeyeceğimizi düşünmüştür. Sonra gelen şarihler, bu eleştirileri cevaplarırken, Plotinus’un kalkış noktasını kabul etmiş ve gayrı maddî cevherin aslında diğer cevherlerle aynı anlamda cevher olmadığı düşüncesine itiraz etmemişlerdir. Onların göstermeye çabaladıkları şey, *Kategoriler*’de zikretme de, *Metafizik*’e

¹³⁵ Simplicius, *On Aristotle’s Categories 5-6*, 77,23-78,3.

bakıldığında Aristoteles'in de akledilir cevheri kabul ettiğidir. Aristoteles akledilir varlıklara da cevher dediğine göre, onun, cevher lafzını bir şekilde hem gayrı maddî hem de maddî cevherlere yüklediği açıklık kazanacaktır. Bunu gösterdikten sonra şarihler, yeniden Eflatuncu yaklaşıma döner ve gayrı maddî olanla birlikte diğer cevherlere de aynı adı vermemizin ilişkisel bir eşadlılıkla gerçekleştiğini söylerler. Dikkat edilmesi gereken bir nokta şu ki, Yeni-Eflatuncular eşadlılığı kullandıkları her yerde, ontolojik hiyerarşideki daha yetkin bir varlığa yüklediğimiz herhangi bir niteliğin aşağıdaki bir varlığa yüklendiğinde daha düşük dereceli bir bulunuş sergilediğini vurgulamak isterler. Yeni-Eflatuncu nedenlik anlayışına göre, ontolojik hiyerarşi açısından yukarıda bulunan şey, nedeni olduğu şeyi ve daha fazlasını içerir. Bu fazlalık, en azından illetin malulden önce gelmesinden kaynaklanır ve o şeyin mevcudiyetinden kaynaklanan bu öncelik bizatihi o şeyin tanımına dahil edilir. Varılan sonuç şudur: X'teki A özelliği, Y'deki A' özelliğinin nedeni ise X'teki A özelliğinin Y'deki A' özelliğiyle her açıdan aynı olduğunu söyleyemeyiz. Onlar tümüyle başka şeyler olamaz, çünkü aynı anlamı örnekler; fakat tümüyle aynı şeyler de olamaz, çünkü biri diğerinin nedenidir ve ondan öncedir. Bir şeyin şu ya da bu şekilde var oluşu ile ne oluşu arasında ayırım yapılmamasından kaynaklanan bu mesele, sadece burada değil yükleme ve nedenlik sorunuyla ilgili her yerde karşımıza çıkar. Daha genel çerçevede evrenin fiziksel ve kozmolojik yapısının ve buna paralel olarak söz konusu yapıya dair açıklamanın birliğe kavuşturulmasıyla ilgili olan problem, İbn Sînâ'nın, mutlak varlık ve mahiyet anlayışı üzerinden cevaplamaya çalıştığı temel sorunlardan biridir.

İbn Sînâ *Kategoriler* II/4'te suret, madde ve bileşiğe aynı anlamda cevher denilip denilemeyeceğini, III/1'de ise cevherin cisim olan ve olmayan için nasıl cins olabileceğini ele alır. Cevherin cisimlere ve cisim olmayan şeylere eşit anlamlı bir şekilde söylenemeyeceğini iddia edenlerin, problemi nasıl vaz ettiğini İbn Sînâ şöyle aktarır:

“Bir grup iddia etmiştir ki, cevher lafzı tek başına cisimlere yüklenmek istenirse eşit anlamlılık (*tevâtu*) yoluyla cinssel söz olarak söylenmesi mümkün olur. Cisimden daha genel anlamlar üzerine ise, mevcudun vâki olması gibi, ancak ittifak ya da teşkîk yoluyla vâki olur. Bunun nedeni, heyula ve suretin cevherlik anlamında bileşikten önce olmasıdır. O ikisinin ve birinin diğerinin kurucusu olmasının sebebi olan ayrık ise bütün bunlardan önce

gelir. İlkeler, ilkesi oldukları şeylerle aynı kategoride bulunmazlar.”¹³⁶

İbn Sînâ bu iddiayı gündeme getirenlerin, aslında cevherlerin tümünün “bir konuda bulunmayan mevcut olma” özelliği açısından ortak olduğunu kabul ettikleri halde, bir konuda bulunmaksızın mevcudiyet kazanma noktasında bazı cevherlerin diğerlerinden önce gelmesini dikkate aldıklarını ifade eder. Onlara göre cevherler birbirinden önce ya da sonra *mevcut* olduktan sonra, “bir konuda bulunmama” gibi selbî bir anlamın onlara eklenmesi hepsini aynı seviyede cevher kılmaz. Dolayısıyla cevher, hepsine eşit derecede yüklenecek bir cins olamaz.

İbn Sînâ Yeni-Eflatuncuların cevheri eşadlılık yoluyla söylenen *muşekkek* bir isim seviyesine indirmelerinin nedenini dikkatli bir şekilde tespit eder: Yeni-Eflatuncular cevherin tanımında geçen “mevcut” lafzını (= bir konuda bulunmayan *mevcut*) o şeyin tanımı açısından değil, dışta tahakkuku açısından anlamışlardır. Oysa İbn Sînâ’ya göre cevherin tanımında geçen mevcut lafzıyla, mevcut olması bakımından mevcut kastedilmez. Burada kastedilen şey, bir şeyin dışta ya da zihinde var olduğunda bir konuda bulunmayacak bir biçimde mevcut olmasını gerektiren mahiyettir. Örnek olarak bir insanı, hâssasını alarak “gülen” şeklinde tarif ettiğimizde, o insanın bilfiil gülen olduğunu kastetmeyiz. “Gülen” olmanın tanım itibariyle anlamı, komik bir durumda gülebilmek özelliğine sahip olmaktır. Benzer şekilde cevherin anlamı, var olması durumunda konuda bulunmamasıdır. İbn Sînâ bu durumu mahiyetini bildiğimiz fakat var olup olmadığından kuşku duyduğumuz bazı türleri göz önünde bulundurarak tasrih etmek ister. Sözgelimi var olup olmadığını bilmediğimiz halde, bir anka kuşunun cevher mi yoksa araz mı olduğunu bilebiliriz. Çünkü anka kuşunu şöyle tasavvur ederiz: Anka, dış dünyada var olması durumunda, bir konuda bulunmayacak şekilde mevcut olur. Dolayısıyla bir konuda bulunmayış ankanın mahiyetine dahildir ve varlıkla ilgili herhangi bir ima içermez. Ankanın dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcut oluşu, onun mahiyetine dahil olan bir özellik olmadığı için, ankanın mahiyetinin kurucu bir parçası olan cevherliğe de dahil değildir.¹³⁷

Bu açıklamasıyla İbn Sînâ, bazı cevherler önce diğer bazıları da sonra mevcut olduğundan tüm cevherlere eşit anlamlı bir şekilde cevher denilememesinin ancak bir şeyin ne ve var oluşu arasında ayırım yapılmadığı, dolayısıyla varolan ile varlığın ayırt

¹³⁶ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 86,7-13; krş. Plotinus, **Enneads**, VI, 1-3; Dexippus, **On Aristotle’s Categories**, 40,13-43,8; Ammonius, **On Aristotle’s Categories**, 35-18-36,3; Simplicius, **On Aristotle’s Categories 5-6**, 76,13-79,14.

¹³⁷ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 87,11-88,7.

edilmediği durumda geçerli olduğunu söyler. Bir şeyin mahiyeti ve varlığını ayırdığımızda, aynı mahiyete sahip şeyler, ne şekilde var olursa olsunlar, o mahiyetten kaynaklanan özelliklere eşit bir biçimde sahip olacaklardır. Varlığı mümkün bir akıl, semavi bir cisim, ay-altı âlemdeki bileşik cisimler, suret ya da madde, mahiyetleri tasavvur edildiğinde, dışta bir konuda bulunmayacak şekilde varolacakları bilinen şeylerdir. Onlar dışta mevcut olduğunda akıllar semavi cisimleri, semavi cisimler maddî suret ve heyulayı ve onlar da bileşik cismi önceleyebilir. Ancak bu inceleme, bir konuda bulunmama niteliğinden, yani onların cevherliğinden değil mevcudiyetlerinden kaynaklanır.

Peki bir şeyin ne ve var oluşu arasında ayırım yapamıyorsak ve bu şey bir konudan bağımsızsa, onun mevcudiyetine dahil olan anlamlar ile cevherliğine dahil olan anlamlar özdeş hale gelmez mi? Şayet böyle bir şeyi cevher olarak kabul edersek, tıpkı Yeni-Eflatuncular gibi, cevherin mantıksal tümellikten ziyade nedensel bir yolla şeylerde ortak olduğunu söylemek durumunda kalırız. İbn Sînâ'ya göre, varlık ve mahiyeti özdeş olup konudan bağımsız olan şey, yani Zatıyla Zorunlu Varlık veya Tanrı, herhangi bir cinste bulunmaz. Cevher, kendisine varlık eklenen bir anlam olduğu için, bu anlam göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'ya cevher dememiz imkânsızdır. Dolayısıyla cevher türlerinin kaim kılıcı özellikleri ile Tanrı arasında herhangi bir ortak nokta bulunmaz. Çünkü Tanrı için zâtî olan şey, yani varlık, cevherler için arazîdir. Cevherlik kavramından anlaşılan şeylerden olup cevherin türleri için zâtî olan özellikler de hiçbir şekilde Tanrı'ya yüklenmez. Zira Tanrı'nın, sonradan varlık eklenecek bir mahiyeti yoktur.¹³⁸

İbn Sînâ, var ve ne oluşu arasında bir ayırım yapamadığımız tek varlık olan Tanrı'ya cevher denilemeyeceğini ortaya koyduktan sonra, mahiyetini varlıktan ayrı bir biçimde tasavvur edebileceğimiz tüm cevherlerin eşit bir şekilde cevherlikle nitelenebileceklerini de göstermiş olur.

Cevherin cisim olan ve olmayan mevcutlar için cins olabileceğini gösteren İbn Sînâ, Plotinus'un ikinci eleştirisini, yani suret, madde ve bileşiğin aynı anlamda cevher olamayacağı eleştirisini de cevaplar. Bunlara eşit anlamlı bir şekilde cevher denilemeyeceğini iddia edenlerin, problemi nasıl vaz ettiğini İbn Sînâ şöyle aktarır:

“Siz demiştiniz ki mevcut cins değildir. Çünkü altındaki kategoriler üzerine

¹³⁸ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 88, 8-14.

vaki oluşu öncelik, sonralık ve farklılık iledir. Bu yüzden cevherin de madde, suret ve cisim için cins olmaması gerekir. Zira madde ve suret doğa bakımından cisimden önce gelir. Dolayısıyla cevherin bunlar üzerine söylenmesi eşit derecede değil, aksine öncelik ve sonralıklardır (*fe-leyse kavlu'l-cevheri aleyhâ bi's-seviyyeti bel huve bi-tekaddumin ve teahhurin*).”¹³⁹

Bu paragrafta, “bir konuda bulunmama” şeklindeki cevher tanımının suret ve maddeye eşit bir biçimde mantıksal tümellik yoluyla söylenip söylenmeyeceği tartışılmakta ve nasıl ki *mevcûd* şeylere teşkîk yoluyla söyleniyorsa cevherin de suret, madde ve bileşiğe zâtî bir şekilde değil teşkîk yoluyla söylendiği ifade edilmektedir. Cevherin bunlara söylenişi ile *mevcûdun* şeylere söylenişi arasındaki benzerlik yönü, her ikisinin de öncelik ve sonralık yoluyla söylenmesidir. Buna göre suret varlıkça maddeden öncedir ve maddeyi bilfiil kılar, her ikisinin varlığının ertesinde ise bileşik cisim meydana gelir. Dolayısıyla cevher öncelikle surete, daha sonra cisme ve maddeye söylenir. Şu halde, bu iddianın sahibi olan Yeni-Eflatunculara göre, cevherin bu üçüne söylenişi aynı anlamda ve eşit derecede değildir.

İbn Sînâ bundan bir paragraf önce, cevherin suret ve maddeye söylenişi ile bileşiğe söylenişi arasında da karşılaştırma yapar. Suret ve madde, ikisinden oluşan bileşiğin ilkeleridir. Suret ve maddeye cevher değişimizle bileşiğe cevher değişimizin de eşit anlamlı olamayacağını söyleyenler, o ikisinin ilke olma durumunu da göz önüne alarak ilkelerin tanımının, ilkesi oldukları şeye yüklenemeyeceğini iddia eder ve bileşiğe cevher değişimizle onun ilkelerine cevher değişimiz arasında fark olacağını savunurlar. İbn Sînâ bu eleştiriye şu kaideyle cevap verir: “Bir şeyin ilke oluşu, ilkesi olduğu şeyle aynı kategoride ortak olmasına engel olmadığı gibi, onun ilke oluşu da bunu gerektirmez.”¹⁴⁰ Bu kaideye dayalı olarak İbn Sînâ, suret ve maddenin ilkesi oldukları cisimle aynı kategoride bulduklarını ortaya koyar. Bununla birlikte yukarıdaki paragrafın devamında, suret ve maddenin cismin cinsi olan cevher anlamında ortak olmalarına engel olan şeyin evveleminde ilke olmaları değil, cevher lafzının onlara öncelik-sonralık yoluyla söylenmesi olduğu ifade edilir.

İbn Sînâ'nın Plotinus'tan itibaren başlayarak kendisine kadar gelen bu eleştiriye hangi yolla cevaplayarak cevheri bir cins olarak ortaya koyduğuna geçmeden önce, onun da

¹³⁹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 71, 8-12.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 70, 23-25.

suret, madde ve bileşik arasında varlık açısından böyle bir öncelik ve sonralığı kabul ettiğini belirtmek gerekir. İbn Sînâ külliyyatının birçok yerinde bu durum açık bir şekilde ifade edilir. Örnek olarak *en-Necât*'ta İbn Sînâ şöyle bir ifadeye yer verir: “Suretin varlıktan aldığı pay, maddeden daha fazladır. Çünkü suret maddeye varlık veren nedendir. Madde suretten sonra gelir ve varlığı da suretledir (= *Kıstu's-sûreti fi'l-vücûdi evfer min kısti'l-mâdde li-ennehâ illetüha'l-mu'tıyetü leha'l-vücûd ve yelîhâ el-heyûlâ ve vücûduhâ bi's-sûre*).”¹⁴¹ Bu tür bir öncelik ve sonralığı kabul ettiği halde, İbn Sînâ, varlık bakımından öncelik ve sonralığı şeyin mahiyetine dahil edilebilecek durumlar arasında görmez. Bunu ispat edebilmek için öncelik ve sonralığın ne anlama geldiğinin tasrih edilmesi gerektiğini düşünür. Herhangi bir şeydeki öncelik ve sonralık, bir anlamın ya da kategorinin önceliği ve sonralığıdır. Bu çerçevede iki tür öncelik ve sonralıktan bahsedilebilir: 1. Bir anlamdan veya kategoriden anlaşılan şeyde öncelik ve sonralık, 2. bu anlamın veya kategorinin dışındaki bir şeyde öncelik ve sonralık.¹⁴² Birincisine örnek olarak İbn Sînâ *mevcûd* lafzını verir. Mevcut lafzının delalet ettiği anlam açısından cevherle araz ya da zorunlu ile mümkün arasında bir öncelik ve sonralık vardır. Zira cevherin varlığı arazın, zorunlunun varlığı ise mümkünün varlığından öncedir. Cevher hem arazın mevcut oluşunun hem de mevcut kavramının anlamının araz için meydana gelmesinin nedenidir. Dolayısıyla *mevcûd* lafzı cevher ve araza ya da zorunlu ve mümkün zâtî bir şekilde değil, dereceli bir şekilde yüklenir. İkinci kısma örnek olarak, her ikisi de insan olmasına rağmen babanın oğlunu incelemesini verebiliriz. Babanın oğlunu incelemesi, insan lafzının delalet ettiği anlamın dışındaki başka bir durum dolayısıyla gerçekleşir. “Baba oğlundan önce mevcuttur” dediğimizde, kastettiğimiz şey babanın zaman ve varlık bakımından oğlunu incelemesinden ibarettir. Dolayısıyla, “Baba oğlundan önce mevcuttur” önermesinden “Baba oğlundan öncelikli olarak ve daha çok insandır” önermesine geçmemizi gerektirecek bir durum söz konusu değildir. İnsan hem babaya hem oğula eşit derecede yüklenir. Zira düşünen ve canlı olmak insanın zâtî özelliklerindedir ve İbn Sînâ'ya göre zâtîler, zâta zâtın dışındaki bir neden dolayısıyla ait olmazlar (= *fe'z-zâtiyyu li's-şey'i lâ yekûnu lehû bi-illetin hâricetin an zâtihî*). O şeyin zatının dışındaki bir illet aracılığıyla o şeye arız olan özellikler ise zâtın kurucu anlamları değildir (= *ve mâ yekûnu bi-illetin hâricetin fe-leyse mukavvimen zâtiyyen*).¹⁴³ Varlık herhangi bir zâta ya

¹⁴¹ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabî'iyât*, s. 125.

¹⁴² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 71, 18-20.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 58, 1-2.

da mahiyete bazen dış dünyada bazen de zihinde eklenir ve onun tanımına dahil olmaz (= *ve emma el-vüçûdu fe-emrun yelhaku'l-mâhiyyete târeten fi'z-zihni*).¹⁴⁴ Dolayısıyla babanın oğuldan varlıkça önce oluşu, onun mahiyetine dahil olan bir özellik olmadığı için mahiyet bakımından bir öncelik ya da sonralığa tekabül etmez. İbn Sînâ bu düşüncenin deliline yer verdiği esnada, onun mutlak mahiyet görüşü ve mahiyetlerin gayrı mecullüğüyle, yani bir mahiyetin o mahiyet olması bakımından nedeninin bulunmadığıyla ilgili görüşlerinin açık bir ifadesini sunar:

“İnsanın tanımı, insanın tanımı olması bakımından, ikisi [baba ve çocuk] için eşittir. İnsanlığın varlığı zamansal açıdan baba için önce çocuk için sonra olsa da, bu, onların insan olmaları açısından değil mevcut olmaları açısındandır. İnsanlık açısından, ikisinden biri insan olma noktasında diğerinin insan olmasını öncelemediği gibi, onun bu açıdan nedeni de değildir. Burada diğerinin insan olarak *mevcut* olmasından söz etmiyorum [insan olmasından bahsediyorum]. Özetle Amr'ın oğlu olan Zeyd'i insan kılan hiçbir şey yoktur, çünkü Zeyd'in insan olmaması imkânsızdır. Bu nedenle onun insan oluşunun nedeni yoktur; ne babası ne de başkası bunun nedenidir (= *fe-lâ şey'e ce'ale zeyden ellezî huve ibnu 'amrin insânen, fe-innehû mustahîlun en-lâ yekâne zeydun insânen ve li-zâlike lâ illete lehû fi ennehû insânun lâ ebûhu ve-lâ gayruhu*). Bununla birlikte onun mevcut olması imkânsız değildir. Bu nedenle onun mevcut oluşunun bir nedeni bulunur.”¹⁴⁵

Bu pasaj İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet görüşünün en açık bir şekilde dile getirildiği yerlerden biridir. İbn Sînâ burada insan örneği üzerinden serimlediği mutlak mahiyet görüşünü, cevherin suret, madde ve bileşiğin cinsi olamayacağı eleştirisini cevaplamak üzere kullanır. Nasıl ki babanın önceliği, insan değil mevcut oluşu açısındansa, suretin ve maddenin bileşiği öncelemesi de cevher değil mevcut olmaları bakımındandır. Ayrıca bizatihi suret ya da madde, cismin cevher olmasının değil, cevher olarak *var olmasının* nedenidir. Yoksa cismin cevherliğinin ve cisme cevher anlamının yüklenmesinin bir nedeni bulunmaz.¹⁴⁶ Demek ki “kendisine kıyaslandığı itibar olan varlığın meydana gelişi cevher için öncelik ve sonralıkla gerçekleşse de, cevherin “bir konuda bulunmayan mevcut” oluşunda öncelik ve sonralığın bulunmadığı bir durum (=

¹⁴⁴ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 58, 6-7.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 72, 3-10.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 72, 18-21.

emrun lâ tekaddume fihî ve lâ teahhure)” bulunur.¹⁴⁷ İşte bu durum, tam da İbn Sînâ’nın mutlak mahiyet dediği itibara karşılık gelir. Bu anlamıyla mahiyeti, o mahiyet kılan (*ca‘l*) hiçbir neden yoktur.

İbn Sînâ “bir konuda bulunmayan mevcut” şeklindeki cevher tanımının, dışta ya da zihindeki mevcudiyetlerinden bağımsız olarak tüm cevherlere eşit bir biçimde yüklendiğini, mutlak mahiyet fikri etrafında ispat ederek, kategoriler şemasını Eflatuncu eleştiriler karşısında güvenli bir hale getirmiştir. Aslında Aristotelesçi cevher tanımı ve kategoriler şeması, ilk kapsamlı savunusunu, Eflatuncu ve Stoacı eleştiriler karşısında Aphroisiaslı İskender’in metinlerinde bulur.¹⁴⁸ Daha sonra Porphyry, *Eissagoge*’si ve biri büyük diğeri küçük olmak üzere yazdığı iki *Kategoriler Şerhi* ile¹⁴⁹ Plotinus’un eleştirileri karşısında Aristotelesçi kategoriler şemasını savunarak onu Yeni-Eflatuncu tedris müfredatının önemli bir parçası haline getirmiştir.¹⁵⁰ *Kategoriler*’i Eflatuncu düşünceyle telif etme çabaları Porphyry’den sonra, Iamblichus’tan başlayarak İskenderiye Yeni-Eflatunculuğunun kurucusu Ammonius ve öğrencileri Simplicius ile Philoponus’a kadar devam eder.¹⁵¹ Porphyry’nin ve Yeni-Eflatuncu şarihlerin başardığı şey, Aristotelesçi cevher teorisi ve kategoriler şemasının aslında Eflatuncu cevher teorisiyle uyumsuz olmadığını göstermektir. Bunu yapmak için onlar ya kategorilerin ve Aristotelesçi cevher teorisinin sadece duyulur dünya için geçerli olduğunu söylemiş ya da Iamblichus’ta olduğu gibi duyulur ve akledilir dünya için eşadlı iki ayrı kategoriler şeması önermişlerdir. Nihai kerte de Yeni-Eflatuncu şarihler, şeyin varlığından kaynaklanan özellikleri onun tanımına dahil ettikleri için, cevher teorisini tekbiçimli olarak duyulur ve akledilir âlemi kapsayacak şekilde vaz edememişlerdir. Bu durumda Aristotelesçi teori, doğruluğunu, Eflatuncu metafizik ilkelerin farzıyla kazanan, doğruluğu varsayımsal bir açıklama modeli haline gelmiştir.

İbn Sînâ’nın *Kategoriler*’in konusu başta olmak üzere, şerh geleneği boyunca tartışılan

¹⁴⁷ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 88, 15-18.

¹⁴⁸ Bkz. J. Ellis, “Alexander’s Defense of Aristotle’s Categories”, **Phronesis**, Vol. 39/1, (1994), s. 69-89.

¹⁴⁹ Porphyry’nin küçük şerhi günümüze ulaşmıştır. Simplicius, büyük şerhin yedi kitaptan oluştuğunu ve sadece Plotinus’un değil Lucius ve Nicostratus da dahil olmak üzere önceki Eflatuncuların ve Stoacıların eleştirilerine de cevaplar içerdiğini söyler. Bu şerhle ilgili olarak bkz. Simplicius, **Commentary on Aristotle’s Categories 1-4**, 2,5-9.

¹⁵⁰ Christos C. Evangelou, **Aristotle’s Categories and Porphyry**, Leiden: Brill, 1996, s. 165; Frans A. J. Dee Haas, “Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle’s Categories?”, **Phronesis**, Vol. 46/4 (2001), s. 492-526.

¹⁵¹ Yeni-Eflatunculukta *Kategoriler* üzerine şerh yazım geleneği için bkz. George Karamanolis, “Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle”, s. 97-103; Silvia Fazzo, “Aristotelianism as A Commentary Tradition,” P. Adamson vd. (Eds.), **Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries**, içinde, s. 7-9.

temel sorunlar etrafında geliştirdiği çözümler sadece Yeni-Eflatuncu şerh geleneğinin bir eleştirisini olmakla kalmaz, aynı zamanda kendisinin geliştirdiği ayrımlar etrafında radikal yenilikler barındırır. şöyle ki, İbn Sîna'nın cevher meselesiyle ilgili yorumları, bir yandan Aristotelesçi kategoriler şemasını tutarlı hale getirme sonucunu doğururken diğer yandan metafizik nedenlik tasavvurunu mümkün hale getirmiştir. Zira İbn Sîna varlığın ve mahiyetin gerekleri arasında ayırım yapmak suretiyle, Aristotelesçi cevher tanımını tutarlı bir şekilde korumanın yolunu bulmuş, fakat aynı zamanda Aristoteles'ten farklı olarak, varlığın nedenlerine dair bir sorgulamaya kapı aralamıştır. Bu sayede o, Yeni-Eflatuncuların akledilir cevherlere neden rolü atfetme arayışına cevap bulmuş, bununla birlikte cevherin tanımını varlığından ayırarak, onların düştüğü yüklemel birliği sağlayamama tuzağından kurtulmuştur.

BÖLÜM 2: CEVHER OLARAK SURET

2.1. Suretin Cevherliği Ve Aristotelesçi Ontolojik Şemanın Dönüşümü

İbn Sînâ “bir konuda bulunmayan mevcut” şeklindeki cevher tanımının, dışta ya da zihindeki mevcudiyetlerinden bağımsız olarak tüm cevherlere eşit bir biçimde yüklendiğini mutlak mahiyet fikri etrafında ispat ederek, cevher olması bakımından cevherler arasındaki yüklemel birliği inşa etme yolunda önemli bir adım atmıştı. Bununla birlikte genel olarak söz konusu yüklemel birliğin ispatı, bizatihi suretin, maddenin ya da bileşiğin cevher olup olmadığını, yani cevherin tanımının onlara yüklenip yüklenemeyeceğini tekeffül etmez. Dolayısıyla cevherin yüklemel birliğiyle ilgili bir soruşturmada ayrı olarak, cevher tanımının surete yüklenip yüklenmeyeceği ve suretin hangi anlamda cevher olduğuyla ilgili ileri bir soruşturmaya gidilmelidir.

Genel olarak bilindiği üzere Aristoteles *Kategoriler*'de biri cevher, dokuzu araz olmak üzere on kategoriye ve bu kategorilerin de dahil edilebileceği dörtlü bir ontolojik şemaya yer verir. Aristoteles'in on kategori boyunca, şeyleri veya mevcutları mı, lafızları mı yoksa kavramları mı ele aldığı tartışmalı olsa da, onun ontolojik karesinin mevcutların (*onta*) bir tasnifi olduğunda şüphe yoktur. Bu dörtlü şemada o, mevcutları konuda bulunup bulunmama ve konuya söyleniş tarzları açısından tasnife tâbi tutar. Hem *Kategoriler* tasnifinin hem de bu şemanın omurgasını cevher-araz ayrımı oluşturur. *Kategoriler*'de arazı “bir konuda bulunan mevcut” olarak belirleyen Aristoteles, bir konuda bulunmayı (*en hupokeimenô*) ise 1a24-5'te şöyle izah eder:

“Bir konuda bulunma ile bir şeyde parça olmayarak bulunan ve bulunduğu şeyden ayrı bir şekilde mevcut olması mümkün olmayan şeyi kastediyorum”.¹⁵²

Buna mukabil cevherler birincil ve ikincil cevherler olarak ayrılır ve birincil cevherler “ne bir konuda bulunan ne de bir konuya söylenen”, ikincil cevherler ise “bir konuya söylenen (*kath' hupokeimenou*) ancak bir konuda bulunmayan” mevcutlar olarak belirlenir. Bu tanıma göre, birincil cevherler Sokrates gibi ne bir konuya söylenen ne de bir konuda bulunan tikel cevherlere tekabül ederken, ikincil cevherler birincil cevherlere

¹⁵² Aristotle, *Categories*, J. Barnes (Ed.), İng. çev. J. L. Ackrill, Princeton: Princeton University Press, 1991, 1a24-5; krş. Aristâtâlis, *el-Mekûlât*, trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Mantıku Aristû I*, Kuveyt: Vekâletu'l-matbuât, 1980, içinde, 34,10-11.

söylenen ancak bir konuda bulunmayan tümellere tekabül eder. Arazlar, birincil cevherler ve ikincil cevherlere ilaveten, Aristoteles, dördüncü bir söylenme türü olarak “hem bir konuya söylenen hem de bir konuda bulunan” mevcutlardan bahseder. Bunlar, bir konuda bulunmaları itibariyle araz, bir konuya söylenmeleri itibariyle tümel olan mevcutlardır ve bilgi gibi tümel arazlara karşılık gelirler. Aristoteles’e göre bilgi, nefste bulunduğu için arazdır, ancak “gramer bilgidir” önermesinde olduğu gibi, bir konuya söylenmesi dolayısıyla tümeldir.¹⁵³ Bu ontolojik şema iki çeşit karşıtlık üzerinden dört tür mevcudun ispatını yapar. Karşıtlıklar şunlardır: i. Konuda bulunma ve konuda bulunmama, ii. konuya söylenme ve konuya söylenmeme. Aristoteles bu iki karşıtlıktan aşağıdaki mevcut türlerine ulaşır:

1. Tikel cevher: Ne bir konuya söylenen ne de bir konuda bulunan mevcut (Ali, Mehmet)
2. Tümel cevher: Bir konuya söylenen, fakat bir konuda bulunmayan mevcut (canlı, insan)
3. Tikel araz: Bir konuya söylenmeyen, fakat bir konuda bulunan mevcut (bu masadaki kahverengi, şu ağaçtaki uzunluk)
4. Tümel araz: Hem bir konuya söylenen hem de bir konuda bulunan mevcut (kahverengilik, uzunluk)¹⁵⁴

Aristoteles’in bu tasnifi, *Kategoriler* merkezli bir ontolojik perspektif içinde tutarlı olmasına rağmen, onu, *Metafizik Zeta*’yla karşılaştırdığımızda, eksiklikler ve uyumsuzluklar bulunduğunu görürüz. *Kategoriler* yüklemelerimizin nihâi dayanağı veya konusunun, *bu* olarak işaret edebileceğimiz tikel bileşik cevherler olduğunu söyler ve onları birincil cevherler olarak adlandırır. Tümellerin varlığı, bu tikel cevherlere dayandığı için onlar ikincil cevherler olarak nitelenir. Dolayısıyla *Kategoriler*’in nihâi ontolojik birimi, günlük hayatımızda yüz yüze geldiğimiz şu at, bu kedi ve Mehmet gibi tikellerdir. Tıpkı *Kategoriler* gibi, *Metafizik*’in Zeta kitabında da cevher sorunu ele alınır. H ve Θ ile birlikte *Metafizik*’in üç temel kitabından birini oluşturan Z, *Kategoriler*’in atomik birincil cevherini, onu oluşturan temel unsurlarına ayırarak analiz eder. Bu analize göre tikel bileşik cevher, madde ve suretten meydana gelir. Tikel bileşik cevherle birlikte, madde ve sureti de cevher olarak belirleyen Aristoteles, bu üçü arasında cevher adını almayı en çok hak edenin de suret olduğunu söyler. H kitabı,

¹⁵³ Bkz. Aristâtâlfıs, *el-Mekûlât*, 34,4-23.

¹⁵⁴ Bu şemanın diagram halinde ifadesi için bkz. Ammonius, *On Aristotle’s Categories*, 25, 5-14.

Zeta'da ortaya konulan hilomorfik cevher analizini ayrıntılandırarak madde ve suret ilişkisi üzerinde dururken, Θ bu ilişkiyi *dunamis* (kuvve) ve *energeia* (fiil) ayrımı üzerinden tahlil teşebbüsünü içerir. Bu analizde madde-suret ayrımı, Aristotelesçi duyulur cevher analizinin temel yapıtaşını oluştururken, suret ise bu ontolojinin en temel kavramı olarak öne çıkar. Böylece Aristotelesçi ontolojinin iki temel metni olan *Kategoriler* ve *Metafizik* arasında bazı karşıtlıklar ve uyumsuzluklar gündeme gelir. *Kategoriler*'in birincil cevheri veya nihâi ontolojik birimi tikel cevherler iken *Metafizik*'in temel kitaplarında bunun yerine suretle karşılaşıyoruz. Çağdaş Aristoteles yorumcularından bir kısmı, bu uyumsuzluğun daha temelde *Kategoriler* ve *Metafizik*'te öngörülen, birbirine indirgenemez iki farklı ontoloji tasavvuruyla ilgili olduğunu düşünür. Diğer bir kısmı ise Aristoteles felsefesine dair kronolojik ya da aporetik bir okumanın, aralarındaki çelişkiyi ortadan kaldıracağını iddia eder. *Kategoriler* ve *Metafizik* kitaplarındaki cevher anlayışı arasında nihai kertede bir uyumsuzluğun bulunmadığı kanaatinde olan yorumcular ise farklı kavramsal araçlar yoluyla iki metni uyuma kavuşturmaya çalışır. Aristoteles'in antik şarihleri, bugün bazı yorumcuların yaptığı gibi, Aristoteles'in metinlerini kronolojik ya da aporetik bir okumaya tâbi tutma taraftarı değildi. Onlar Aristoteles külliyyatını, bir bütün halinde belirli ve tutarlı bir sistemi ortaya koyan metinler olarak gördüler. Bu nedenle *Kategoriler* ve *Metafizik* arasında hem metin hem de öğreti bazlı bir uyum inşa etmek, şarihlerin öncelikli çabaları arasında yer aldı. Bu anlayış içerisinde *Kategoriler* ve *Metafizik*'i aynı masa üzerine koyan bir şarihin çözmesi gereken acil sorunlardan biri, cevher olarak suretin yukarıda aktarılan ontolojik kareye nasıl yerleştirileceğiyle ilgiliydi.

Bu meseleyi ele alan bir şarih, temel olarak *Kategoriler*'deki araz tanımından kaynaklanan iki sorunla yüzyüze gelir. Bunlardan ilki hilomorfik problem, diğeri de cevherîlik sorunudur. Hilomorfik problemi doğuran şey madde-suretin tikel bileşik cevherin ne anlamda parçası olduğu ve ona nispetle nasıl bir ontolojik konumda bulunduğu sorusuna tekabül eder. Cevherîlik sorunu ise konuyla ilişkisi suretin maddeyle ilişkisini andıran bazı arazların da suret gibi değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusundan türer.

Hilomorfik problem, Aristoteles'in bileşik cevheri, her ikisi de cevher olan *hûle* (madde) ve *morphê* (veya *eidos* = suret) kısımlarından oluşan üçüncü bir cevher olarak belirlenmesiyle ilgilidir. Zikri geçtiği üzere, Aristoteles *Metafizik* Zeta'da suret, madde ve bileşiği cevher olarak tanımlar ve bileşiğin suret ve maddeden meydana geldiğini söyler. Dolayısıyla Aristotelesçi cevher tanımının sorunsuz bir şekilde surete

yüklenmesi ve suretin hiçbir şekilde arazlıkla nitelenmemesi gerekir. Ne var ki *Kategoriler*'deki araz tanımı suretin cevherliğini tehdit eden bir nitelik taşır ve sureti araz olarak görmek isteyen şarihleri cesaretlendirici bir rol oynar. Aristoteles arazı “bir konuda bulunan mevcut” olarak tanımlamış ve konuda bulunmayla ilgili iki temel özellik belirlemiştir: i. Bir konuda onun parçası olmaksızın bulunma, ii. kendisinde bulunduğu konudan ayrılamama. Arazın bu tanımı surete de uygulanabilir gibidir. Çünkü suret, i. maddede bulunur, ii. maddenin parçası değildir, iii. maddeden ayrılamaz. Bu durumda surete nasıl cevher diyebiliriz? Daha açık bir şekilde, Aristoteles'in temel olarak *Metafizik Zeta*'da ortaya koyduğu ve *Metafizik*'in başka bölümlerinde de ifade edildiği haliyle cevher olarak suret ile *Kategoriler*'deki araz tanımı nasıl telif edilebilir? Suretin hangi anlamda cevher olduğu, onun maddede bulunuşuyla arazın konuda bulunuşu arasındaki fark ve bileşikle ilişkisi gibi konular bu sorudan türeyerek hilomorfik problemin odağını oluşturur.

Hilomorfik problemin üstesinden gelebilmek için bazı şarihler suretin maddenin varlığı için zorunlu olduğu ve onu tamamladığı, fakat arazların konuları için zorunlu olmadığı ve onları tamamlamadıklarını söylerler. Ne var ki “suret tamamlayıcıdır, araz tamamlayıcı değildir” diyerek suretin cevherliğini ispat etmek isteyen şarihler, bu cevabın doğurduğu bazı sorunlar dolayısıyla yağmurdan kaçarken doluya tutulurlar. Çünkü Lucius ve Nicostratus gibi bazı Eflatuncular, suretin madde ve bileşikle ilişkisinden yola çıkarak, araz sayılan bazı şeylerin de konusunun varlığı için zorunlu olduğu ve konusunu tamamladığını, dolayısıyla suret cevher sayılıyorsa onların da cevher sayılması ya da bunlar arazsa suretin de araz olması gerektiğini öne sürerler. Cevherîlik sorunu işte bu eleştiriden kaynaklanır. Aristotelesçi şemanın tutarlılığını sağlamak isteyen şarihler, sureti araz olarak değerlendirmekten kaçarken, araz olan başka şeyleri cevher sayma tehlikesiyle başbaşa kalmışlardır. Bu sorun dolayısıyla, kimi Aristoteles şarihleri onun arazî saydığı bazı özelliklere cevherîlik vererek, cevherî özelliklerden bahsedebilmişlerdir.¹⁵⁵ Ayrıca *Kategoriler*'de cevher olup olmadığı belirsiz bırakılan ve Porphyry gibi bazı şarihlerce cevher değil de *cevherî nitelik* olarak değerlendirilen *faslın* kategorik statüsü de bu konu etrafında tartışılabilir.

Bu iki problem, Aristotelesçi dörtlü ontolojik şemayı tehdit edecek bir niteliğe sahiptir.

¹⁵⁵ Örnek olarak Philoponus, niceliği cevherî özellik saymıştır. Cisimlik sureti ve niceliğin kategorik konumuyla ilgili Philoponus'un görüşleriyle ilgili olarak bkz. Frans A. J. De Haas, **John Philoponus' New Definition of Prime Matter, Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition**, Leiden: Brill, 1997, s. 104-132.

Birinci problem, suretin cevherliği bağlamında, bu şemadaki araz ve cevher tanımlarıyla ilgili büyük bir soruna sebep olur. Bu nedenle, hilomorfik problemi çözmeye çalışan şarihler, Aristotelesçi şemanın, cevher olan bir şeyin araz olarak değerlendirilmesine yol açması tehlikesiyle başa çıkmaya çalışırlar. İkinci problem ise aslında araz olan bazı şeylerin de cevher olarak değerlendirilmesi sonucunu doğurur. Söz konusu problemler çözüme kavuşturulmazsa, *Kategoriler*'deki Aristotelesçi ontolojik kare *Metafizik* gibi diğer metinlere bakarak konuşacak olursak *tutarsız*, kendinde ele alacak olursak *eksik* hâle gelecektir. Bu durum, Aristoteles felsefesini *problematik* veya *aporetik* değil de *sistematik* bir biçimde okuyan şarihler için kabul edilemez bir şeydir. Dolayısıyla Aristotelesçi Aphrodisiaslı İskender'den, Yeni-Eflatuncu Porphyry'ye kadar birçok şarih söz konusu şemayı *kurtarmak* için yeni kavramsal ayrımlar ve yorum bazlı dönüşümler gerçekleştirme ihtiyacı hissetmiştir.

İbn Sînâ da *Kategoriler* I/3te, “konuya söylenen ya da söylenmeyen ile konuda bulunan ya da bulunmayan anlamının açıklanması” başlığıyla, iki farklı şemaya yer verir. Bölümün başında kendi beşli şemasını ortaya koyarak açıklarken, sonunda Aristoteles'in dördümlü şemasını takdim eder. Başlangıçtaki beşli şema, Aristoteles'ininki ile karşılaştırıldığında, ilk bakışta fark edilecek önemli farklılıklar barındırır:

1. Belirli bir mevcudun arazlara ve lâzımlara konu olması (Şu masanın kırmızılığa konu olması / kırmızılığın masaya yüklenmesi = tümel arazî yükleme)
2. Belirli bir mevcudun, mahiyetinin parçalarına konu olması (İnsanın “düşünen” ve “canlı” özelliklerine konu olması / düşünen ve canlı özelliklerinin insana yüklenmesi = tümel zâtî/cevherî yükleme)
3. Belirsiz bir mevcudun, onu belirli kılacak bir özelliğe konu olması ve bu özelliğin o mevcudun parçası olmaması (Maddenin surete konu olması / suretin maddeye iktiranı)
4. Belirsiz bir mevcudun, *varlığının parçası* olarak ona yüklenen bir özelliğe konu olması (Canlıya yüklenen cismin cevhere konu olması / cevherin canlıya yüklenen cisme yüklenmesi)

5. Belirsiz bir mevcudun, onu belirleyecek arazlara ve lazımlara konu olması ve bu özelliklerin o mevcudun zatından kaynaklanmaması (heyulanın beyazla, yer kaplama ya da benzeri şeylerle nitelenmesi)¹⁵⁶

Bu beşli şema Aristoteles'in *Kategoriler*'ine yazılan en erken dönem Eflatuncu, Stoacı ve Aristotelesçi şerhlerden başlayarak Aphrodisiaslı İskender, Plotinus, Porphyry ve Yeni-Eflatuncu şarihler kadar gelen eleştiri, sorun ve çözüm önerilerine İbn Sînâ'nın kendi ayrımları etrafında geliştirilen bir cevap olarak okunmalıdır.

Aşağıdaki bölümlerde İbn Sînâ'yı bu beşli ayrımı geliştirmeye yönelten süreç *hilomorfik problem* ve *cevherîlik sorunu* etrafında analiz edilerek, İbn Sînâ'nın araz-konu ve suret-madde ilişkisi arasındaki farkla ilgili sorunları hangi yolla çözdüğü tarihsel ve problematik bir yolla ele alınmaya çalışılacaktır.

2. 2. Hilomorfik Problem

2.2.1. Aristoteles'in Erken Dönem Şarihlerinde Suretin Cevherliği Sorunu: Araz Olarak Suret

Suretin cevherliğiyle ilgili en önemli problem, onun maddede bulunduğu veya maddeye yüklendiği halde nasıl cevher olarak tanımlanacağıyla ilgili olup, Aristoteles'in kategorilerde çizdiği dörtlü şema bu problemi çözmeyi mümkün kılacak herhangi bir işarete yer vermez. Dahası *Metafizik Zeta*'da cevher adını almaya en layık mevcudun suret olduğu kabul edildiği halde, *Metafizik* 1029a20-4, *Fizik* 192b34 ve *De Anima* 412a18'te suret olarak cevherin bir konuda bulunduğu, yani *Kategoriler*'deki araz kriterini taşıdığı tekrar edilir. *Metafizik* 1029a20-4'teki pasaj şöyledir:

“Maddeyle kendinde ne özel bir şey olan ne de belli bir niceliğe ve varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum. Çünkü bu kategorilerin her birinin, yüklemi oldukları ve varlığı bu kategorilerin her birinin varlığından farklı olan bir şey vardır. Zira cevherin dışında kalan bütün kategoriler cevhere yüklenir, cevherin [=suretin] kendisi ise maddeye yüklenir.”¹⁵⁷

Burada Aristoteles arazları ve cevherleri, konularına, yükleme yoluyla bağlar. Ancak bunu yaparken arazın cevhere yüklenişi ile cevherin konu olarak maddeye yüklenişi

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 17-19.

¹⁵⁷ Aristôtâlîs, *Mâ ba'de't-tabî'a*, 771,16-772,4; krş. *Metafizik*, 1029a20-24.

arasında bir ayrıma gitmez. Aksine cevherler bir konuda bulunmadıkları ve bir konuya söylenmedikleri halde, suretin maddede bulunduğu veya maddeye yüklendiğini ifade edilir. Bu durum, suretin cevherliğini tutarlı bir şekilde savunmak isteyen yorumcuları, hasmâne eleştiriler karşısında savunmasız bırakır. *Fizik* 192b32-34'te ise şu ifadeye yer verilir:

“Tabiata sahip şey, böyle bir ilkeyi barındıran şeydir. Tüm bunlar [yani böyle bir ilkeye sahip olan her şey] cevherdir, tabiat ise daima bir konuda bulunur.”¹⁵⁸

De Anima 412a16-18'de ise Aristoteles bu kez nefsin bir konuda bulunduğunu söyler:

“Çünkü cisim konu ve madde gibidir, bir konuya söylenen (*kath' hupokeimenou* = *mine'l-mekâleti alâ şey'in mevzû'in*) şeylerden değildir. Dolayısıyla nefis, bilkuvve olarak canlılık barındıran doğal cismin sureti anlamında cevher olmalıdır. Fakat cevher bilfiilliktir, dolayısıyla nefis de yukarıda tasvir edildiği şekliyle cismin bilfiilliyiğidir.”¹⁵⁹

Aphrodisiaslı İskender, seleflerinden bazılarının bu pasajları nefsin ve suretin bir konuda bulunduğunu gösterdiği şeklinde yorumlandıklarını söyler. *Fizik*'ten aktarılan pasaj tabiatın bir konuda bulunduğunu açık bir şekilde gösterir. Bununla birlikte *De Anima* pasajı, nefsin bir konuda bulunduğunu açıkça söylememekte, ancak bunu ima etmektedir. Çünkü Aristoteles cismin bir konuya söylenmediğini ifade ederek, bir konuya söylenmemeyi bir konuda bulunmama olarak yorumlamaktadır. Bu durumda, cisim bir konuda bulunan şey olmadığına göre, aksinden suret olarak nefsin bir konuda olduğu çıkartılır.¹⁶⁰

Kategoriler'in erken dönem Aristotelesçi şarihleri bu tür mülâhazalardan hareketle, sureti cevher kategorisinin dışına çıkarmışlardır. Porphyry ve Simplicius gibi sonraki şarihlerden edindiğimiz bilgiye göre, Aristoteles külliyyatını tasnif ederek tutarlı hale getirme çabası içerisine giren Rodoslu Andronicus'un (MS. Birinci asır) öğrencisi Sidonlu Boethus (MS. ikinci asrın ortaları), *Kategoriler*'e yazdığı şerhte sureti bir tür

¹⁵⁸ Aristâtâlîs, **et-Tabî'a**, 80,6-8; krş. **Physics**, 192b32-34.

¹⁵⁹ Aristâtâlîs, **Fi'n-nefs**, trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kuveyt: Vekâletu'l-matbuât, 1980, 29,10-13; krş. **On the Soul**, 412a16-18.

¹⁶⁰ Alexander of Aphrodisias, **Supplement on the Soul [Mantissa]**, İng. çev. R. W. Sharples, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2004, 5. 120, 33-121, 7.

nitelik konumuna indirger.¹⁶¹ Aristotelesçi cevher teorisinin *Kategoriler*'i merkeze alan yorumu açısından dikkat çekici olan bu tutum, konuyla ilgili alternatif yorumsal tercihleri belirleyebilme açısından önem arz etmektedir. Ayrıca Aphrodisiaslı İskender başta olmak üzere, Porphyry, Ammonius ve Simplicius gibi şarihler Boethus'un yorumunu eleştiriye tabi tutarak suretin cevherliğini ispat etmek istemişlerdir. Simplicius'un aktardığı kadarıyla Boethus, Aristotelesçi kategoriler şemasının akledilir cevherleri ele almadığı için eksik olduğu şeklindeki bir eleştiriye yanıtladığı sırada, suretin cevherliğiyle ilgili şu düşünceyi ortaya koyar:

“Bununla birlikte Boethus bu soruşturmaları bu noktada bir kenara bırakmıştır, çünkü o, bu tartışmanın akledilir cevherle ilgili olmadığını söyler. Bunun yerine ona göre bir kişi daha ileri bir zorluğu ele almalıdır. Şöyle ki cevheri taksim ettiği başka bir yerde Aristoteles “bir açıdan maddenin, bir açıdan suretin, diğer bir açıdan ise bileşiğin cevher olduğu söylenir” demiştir, ancak burada Aristoteles cevheri tek bir kategori olarak vaz eder. Peki bunlardan hangisi cevherdir ve tek bir açıklamaya göre söylenmeyen bu üç şeyi nasıl cevherin altına yerleştirebiliriz? Boethus buna cevap olarak şöyle der: Birincil cevhere dair açıklama maddeye ve bileşiğe karşılık gelir. Çünkü hem madde hem de bileşik ne bir şeye yüklenir ne de bir şeyde bulunur. Ayrıca bu ikisinden hiçbirisi başka bir şeyde değildir. Fakat bileşiğin kendisi başka bir şeyde bulunmasa bile, başka bir şeyde başka bir şey olarak, yani maddedeki suret olarak bulunan surete sahiplik eder, oysa madde başka bir şeyde bulunan hiçbir şeye sahiplik etmez. Dolayısıyla onlar ortak bir şeye sahip oldukları gibi, farkları da vardır. Madde olmak bakımından madde bir şeyin maddesidir, çünkü o aynı zamanda konudur, oysa bileşik cevher bir şeyin bileşiği değildir. Bu yolla, Boethus, madde ve bileşiğin cevher kategorisi altında değerlendirildiğini, fakat suretin cevher kategorisinin dışında olduğunu, bunun yerine nitelik, nicelik veya başka bir kategori altında bulunduğunu söyler.”¹⁶²

Bu pasajda Boethus Aristoteles'in cevher adını alacak üç adaydan biri olarak belirlediği madde, bileşik ve suretten ilk ikisinin cevher olduğunu, fakat suretin cevher olarak nitelenemeyeceğini temellendirir. Ona göre madde ve bileşik bir konuda bulunmadığı

¹⁶¹ Boethus'la ilgili olarak bkz. J. F. Dobson, “Boethus of Sidon”, *The Classical Quarterly*, Vol. 8/2 (1914), s. 88-90; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin, 1973, s. 97-179; H. B. Gottschalk, “Boethus' Psychology and the Neoplatonists”, *Phronesis*, Vol. 31/3, (1986), s. 243-57; Moraux'un yukarıdaki çalışmasının bir değerlendirmesiyle birlikte ilk dönem Aristotelesçiliği için ayrıca bkz. L. Tarán, “Aristotelianism in the first century BC”, *Gnomon*, Vol. 53, (1981), s. 1-69.

¹⁶² Simplicius, *On Aristotle's Categories 5-6*, 78, 4-20.

gibi, bir konuya yüklem de olmaz. Dolayısıyla birincil cevher tanımına karşılık gelecek nihai özneler madde ve bileşiktir. Buna mukabil suret, maddede olduğu ve maddeye yüklendiği için cevher olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla suret bir arazdır ve nitelik ya da nicelik gibi bir kategorinin altında yer alır.¹⁶³

Boethus'un bu yorumu, *Kategoriler* metnini merkeze alan bir yaklaşımı ifade eder ve *Metafizik*'le birlikte Aristoteles külliyyatının diğer metinlerini bu merkezde değerlendirme amacı taşır. Boethus'un hocası Rodoslu Andronicus, Aristoteles metinlerini sadece tasnif etmekle kalmamış, aynı zamanda öğrencileriyle birlikte bu metinler arasındaki iç tutarlılığı sağlama çabası içerisine girmiştir.¹⁶⁴ Andronicus'u ve çevresindeki Aristotelesçileri böyle bir çabaya yönlendiren şey, *Kategoriler* metnini Stoalı ve Eflatuncu eleştirilerden koruyarak tutarlı bir hale getirmektir. Simplicius'un bildirdiği kadarıyla *Kategoriler* üzerine, erken dönemde en az beş farklı şerh yazılmıştır. Andronicus, Boethus ve Ariston gibi peripatetiklerden ayrı olarak, bunlar arasında MS. birinci asrın ortasında Stoalı Athenodorus ve Cornutus ve Akademi'den Eudorus gibi şarihler de bulunur.¹⁶⁵ Yine MS. ikinci asırda yaşayan Eflatuncu Nicostratus, kendisinden önceki bir diğer Eflatuncu olan Lucius'la birlikte Aristotelesçi kategorilere çok keskin eleştiriler yöneltmiştir.¹⁶⁶ Eudorus'tan başlayarak, Lucius ve Nicostratus'la devam eden, Atticus üzerinden Plotinus'a ulaşan Eflatuncu eleştirilerin¹⁶⁷ yanısıra, Athenodorus ve Cornutus'un Stoacı bir bakış açısıyla yönelttikleri tenkitler, Andronicus ve Boethus'u *Kategoriler* metnini hem bu eleştiriler karşısında savunmaya hem de Aristoteles'in diğer metinleriyle tutarlılık arz edecek bir yoruma tabi tutmaya sevk etmiştir. Yukarıdaki pasajda Boethus, Stoalı ve Eflatuncu eleştiriler karşısında, Aristotelesçi *Kategoriler*'i ve cevher teorisini yeniden yorumlamaya girişmiştir. Eflatuncu şarihler sureti maddeden ayrı bir cevher olarak değerlendirirken, Stoalılar

¹⁶³ Andronicus ve takiben Boethus'un cevherle ilgili tutumları için ayrıca bkz. Marwan Rashed, **Essentialisme: Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie**, Berlin: de Gruyter, 2007, s. 18-27. Andronicus ve Sidonlu Boethus'un genel olarak *Kategoriler*'le ilgili meseleler etrafında yaptıkları yeniliklerle ilgili olarak bkz. R. Tobias, "Andronicus of Rhodes and Boethius of Sidon on Aristotle's Categories", R. W. Sharples ve R. Sorabji (Eds.), **Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD**, vol. II, içinde, London: Institute of Classical Studies, 2007, s. 513-529.

¹⁶⁴ Gottschalk, "The Earliest Aristotelian Commentaries", Richard Sorabji (Ed.), **Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence**, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990, s. 65;

¹⁶⁵ Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, 1,9-2,3; Simplicius, **On Aristotle's Categories 7-8**, İng. çev. Barrie Fleet, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2002, 159,32.

¹⁶⁶ Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, 19vd. ; J. Dillon, **The Middle Platonists: 80 B. C. to A. D. 220**, London: Duckworth, 1977, s. 233-236

¹⁶⁷ J. Dillon, **The Middle Platonists**, s. 236.

maddenin biçimlenmelerinden ibaret görür ve ona maddeden bağımsız hiçbir nitelik atfetmezler. Andronicus ve çevresinin yorumu Stoalılara yakın durmakla birlikte, onlar, sureti maddenin biçimlenmesi olarak değil bileşik cevheri karakterize eden bir nitelik olarak belirler.¹⁶⁸ Andronicus ve Boethus'un tutumu, *Metafizik Zeta*'daki cevher görüşünün *Kategoriler* lehine yorumlanarak tashih edilmesi gerektiği yönünde bir düşünceye dayanır ve suretin maddeye yüklendiği fikriyle arazın konuya yüklendiği fikri arasında herhangi bir ayrıma gitme ihtiyacı duymaz.

2.2.2. Aphrodisiaslı İskender: İki Tür Konu Ayrımı Ve Bileşiğe Nispetle Suret

Andronicus ve Boethus'tan sonra, Aristotelesçi felsefe, peripatetik amaçlar dahilinde ilk kapsamlı değerlendirmesini Aphrodisiaslı İskender'in elinde bulmuştur. Aphrodisiaslı İskender suretin cevherliğini ispat sadedinde, iki karşıt yorum geleneğiyle hesaplaşır. Bunlardan birincisi suretlerin ayrıık cevherlere tekabül ettiğini savunan Eflatuncular, diğeri ise sureti cevher konumundan ayırarak bir araza indirgeyen Boethusçu tutumdur. Dolayısıyla İskender suretin cevherliğini ispat ederken, ne onu konusundan bağımsızlaştırarak Eflatuncu ayrıık cevherlere kapı aralamalı ne de konusuyla ilişkisini vurgulama çabası içerisinde araz olarak nitelendirme tuzağına düşmelidir. Bu amacı gerçekleştirmek için İskender üç adımlı bir strateji izler: i. Suret ve maddenin varlıkta bir olduğu ve suretin maddeye zâtîliğinin *İkinci Analitikler*'deki ikinci anlamıyla yüklendiğinin ispat edilmesi, ii. iki tür konu (*hypokeimenon*) arasında ayırım yapılması, iii. Suretin maddede değil, bileşikte bulunduğunu, fakat bileşikte bulunuşunun parça olarak bulunma anlamına geldiğinin gösterilmesi.¹⁶⁹

İskender, *Mantissa*'da, bölümün başında zikredilen Aristotelesçi pasajlar arasındaki uyumsuzlukları fark ederek meseleyi şöyle vaz eder:

“Aristoteles'in *Doğa Bilimi Üzerine Dersler [Fizik]*'in ikinci kitabında [2. 1. 192b34], tabiatın, suret olması bakımından, bir konuda olduğunu söylediğine dikkat edilmelidir: “Çünkü [bir tabiata sahip olan şey] daima bir konudur, tabiat ise bir konudur.” Ayrıca Aristoteles *Nefs Üzerine'nin* ikinci kitabının girişinde [2. 1. 412a18] “çünkü cisim bir konuya söylenen şeylerden değildir” derken, bir taraftan

¹⁶⁸ Marwan Rashed, *Essentialisme: Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, s. 22-27.

¹⁶⁹ İskender'in Aristotelesçi cevher anlayışını nasıl yeniden yorumladığı meselesiyle ilgili müstakil çalışmalar için bkz. J. Ellis, “Alexander's Defens of Aristotle's Categories”, s. 69-89; I. V. Kuppreeva, *Alexander of Aphrodisias on Soul as Form*, yayımlanmamış doktora tezi, (Toronto Üniversitesi: 1999), s. 171-183; Marwan Rashed, *Essentialisme*, 33-79.

“bir konuya söylenmeyi” (=kath hupokeimenou) “bir konuda bulunma” (=en hupokeimenôî) olarak adlandırmakta, ancak öte taraftan cismin böyle olmadığını, fakat nefsin böyle olduğunu söylemektedir. Bunun yerine: Aristoteles’in burada, “bir konuya söylenme”yi, “bir konuda bulunan şey” olarak düşünmemiş olması, aksine varlığı için bir konuya ihtiyaç duyan şey olarak düşünmüş olması mümkün müdür? [Böyle düşünmüşse] işte suretin maddede bulunuşu da bu şekildedir.”¹⁷⁰

İskender burada, *Fizik* ve *De Anima* pasajlarına dikkat çeker ve Aristoteles’in sureti tıpkı araz gibi bir konuda bulunan şeyler arasında değerlendirdiği şeklindeki yorumlardan kaçınabilmek için onları yeniden yorumlamaya girişir. Ona göre, *De Anima* pasajında “cisim bir konuya söylenen şeylerden değildir” derken Aristoteles’in kastettiği şey, “cismin bir konuda bulunan şeylerden olmadığını” söylemektir. Çünkü Aristoteles cismin konu ve madde gibi olduğunu söylerken, konu ve maddeye benzer şekilde onun da konuda bulunmayan bir cevher olduğunu ifade etmek ister. Dolayısıyla Aristoteles’in kullandığı bir konuya yüklenmeyen şey ifadesi, burada, bir konuda bulunmayan şey anlamını gösterir. Cismin bir konuda bulunmayan cevher olduğunu gösterdikten sonra Aristoteles, cismin aksine nefsin böyle olmadığını, yani onun bir konuda bulunduğunu söyler. Şu halde bir konuda bulunmayan cismin aksine nefis, konuda bulunan bir araz olacaktır.¹⁷¹ İskender bir konuya söylenme ile bir konuda bulunmanın özdeşleştirildiği birinci yorumu farklı bir yöne taşıyarak, bir konuya söylenmenin, konuda bulunma değil de, “bir konuya ihtiyaç duyma” şeklinde anlaşılabilirliğini söyler. Ona göre nefsin konusuyla ilişkisi, bir konuda bulunma değil, var olmak için konuya ihtiyaç duyma yoluylaadır. Bununla birlikte İskender bu pasajda, yalnızca *De Anima*’daki ifadeleri yorumlar. *Fizik*’teki daha açık pasajı nasıl yorumladığını, *Fizik Şerhi*’nde Simplicius aktarır. Simplicius’un aktardığı kadarıyla İskender, Aristoteles’in, suretin ve tabiatın bir cevher olmasını istemesine ve *Kategoriler*’de de cevherin bir konuda bulunmadığını söylemesine rağmen bazı yerlerde suretin bir konuda bulunduğunu gösterecek ifadelere yer verdiğine dikkat çeker. Ona

¹⁷⁰ Alexander of Aphrodisias, *Supplement On the Soul (Mantissa)*, 5. 120,33-121,7.

¹⁷¹ Silvia Fazzo, bu pasajı yorumlarken, metinde yer alan “bir taraftan “bir konuya söylenmeyi” (=kath hupokeimenou) “bir konuda bulunma” (=en hupokeimenôî) olarak adlandırmakta” ifadesinin, İskender’den önceki döneme ait bir tartışma bağlamına işaret ettiğini söyler. Çünkü bu pasajı, Aristoteles’e göre nefsin cisimde bulunduğunu savunan ve İskender’in kendisinin karşı çıktığı kişiler kullanmıştır. Yoksa İskender’in, nefsin –e söylenme kategorisinde olmasını kendisi açısından niçin problemli gördüğü ve –e söylenmeyi –de bulunma olarak yorumlayıp tevile girmeye giriştiği açıklanamaz. Bkz. Silvia Fazzo, *Aporia e Sistema, La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa: Edizioni ETS, 2002, s. 104’ten aktaran: R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 88.

göre Aristoteles suretin bir konuda bulunduğunu söylediği yerlerde, *Kategoriler*'de işaret edildiği anlamıyla bir konuda bulunma hakkında konuşmaz. Suret söz konusu olduğunda, konuda bulunma, *Kategoriler*'deki dar anlamından uzaklaşarak, daha geniş anlamıyla “var olmak için bir konuya ihtiyaç duyma” şeklinde anlaşılır.¹⁷²

Görünen o ki İskender, arazın bir konuda bulunuş şeklini dar anlamıyla konuda bulunma şeklinde değerlendirerek, konuda bulunmanın daha geniş bir anlamı bulunduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte bir konuda bulunmayı, konuya ihtiyaç duyma şeklinde yorumlamasının, araz ve suret arasındaki ayrımı nasıl ortaya koyduğu açık değildir. Çünkü nasıl ki suret var olmak için maddeye ihtiyaç duyuyorsa, araz da var olmak için konuya ihtiyaç duyar. Dolayısıyla İskender, suretin *Kategoriler*'deki anlamıyla bir konuda bulunmadığını ispat etmek için, “var olmak için bir konuya ihtiyaç duyma” yorumunu ileri taşımalı ve suretin konusuyla ilişkisini tasrih etmelidir. Bunun için o, konu tanımını yeniden yorumlayarak suretin konusuyla arazın konusu arasında bir ayrım yapar. Buna göre arazın bulunduğu konu, “bu” diye işaret edeceğimiz belirli bir cevherdir (*tode ti*):

“Dolayısıyla, muhtemelen burada, *bir şeyde olmanın konuda olmanın* dışında bir yolu, yani suretin maddede bulunuş şekli bulunur. Çünkü konuda bulunan şey “bir şeyde onun parçası olarak bulunmayan ve bulunduğu şeyden ayrı olarak mevcut olamayan şey” ise suretin maddede bir konuda bulunma şeklinde mevcut olması mümkün değildir. Çünkü konuda bulunan şey için, konunun “bu” olması zorunludur ve bilfiillik durumunda bulunuş bakımından hiçbir “bu” ve “kendisinde bulunulan, yani konu” suretten ayrı olarak mevcut olamaz. Bu nedenle, maddenin suret onda bulunmadığı müddetçe hiçbir şekilde kendi payına mevcut olması mümkün değildir. Mevcut olan şeylerden her biri suretle “bu” haline gelir. Çünkü bir şeyin o şey olarak adlandırılması suretledir. Şu halde tabî suret, maddede, bir konuda bulunur gibi bulunmayacaktır. Çünkü bir zanaatkârın konuda meydana getirdiği suret, konunun “bu” olması ve bir surete sahip olmasıyla o konuda meydana gelir. Öyle ki zanaatkâr kendi zanaatıyla ilgili sureti meydana getirir ve konuya uygular. Fakat tabî suretin maddede bu

¹⁷² Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, İng. çev. Barrie Fleet, London: Duckworth, 1997, 270,26-34; krş. Simplicius, *On Aristotle's On the Heaven 1.5-9*, İng. çev. R. . Hankinson, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2004, 279, 5-14.

şekilde bulunması mümkün değildir. Çünkü madde kendinde “bu” veya bilfiillik halindeki bir konu değildir.”¹⁷³

İskender bu pasaj’da suretin cevherliğini ispat etmek üzere iki önemli adım atar. Bunlardan birincisi, daha sonra İbn Sînâ’da *mevzû* ve *mahall* şeklinde göreceğimiz iki tür konu (*hypokeimenon*) arasında ayırım yapması, ikincisi ise yapay ve tabii cisimlerin sureti arasındaki bir ayırımdır. İskender’in yaptığı iki tür konu arasındaki ayırımın temeli Aristoteles’in *Metafizik*’inde bulunabilir. *Metafizik* VII.13, 1038b4-7’de Aristoteles şöyle bir ifadeye yer verir: “Bir konu olmanın iki anlamı vardır: i) ya canlı için onun arazlarında olduğu gibi bir *budur*, ii) ya da *bilfiilliğe nispetle madde* gibidir.”¹⁷⁴ Aristoteles’in sureti bilfiillikle tanımladığı dikkate alındığında, bilfiilliğe nispetle madde ifadesinin “surete nispetle madde” şeklinde anlaşılması gerektiği açıklık kazanır. Şu halde bir araz için konu olmanın şartı, *tode ti* yani “bu” olmaktır. Buna mukabil surete konu olması anlamıyla madde, henüz suret almadığı için, kendi varlığını tamamlamış ve “bu” olarak işaret edebileceğimiz bir cevher değildir. İşaret edilebilir cevher, suretin maddeyi bilfiil hale getirmesiyle meydana gelir. Dolayısıyla suret maddeyi bilfiil hale getirmediği sürece, maddenin herhangi bir şekilde mevcudiyetinden bahsedebilmek mümkün değildir. Sonuç olarak arazlar konularını bilfiil hale getirmezler, arazların konusu zaten bilfiildir; bunun aksine suret bilkuvve olan maddeyi bilfiil hale getirir. Birinci durumda, arazın konusu olan şey belli bazı özelliklere sahip olmalı, yani zaten bilfiil mevcut olmalıdır. Onun, kendisine ilişkin şeyden ayrılabilir bir mevcudiyet taşıması ve bu özellikten bağımsız olarak tanımlanabilmesi ancak bu sayede mümkün olabilir. Öte taraftan suret-madde ilişkisi bunun aksi bir özellik taşır: Suretin konusu bilfiil mevcut değildir, bu konu suretten ayrılamaz ve ondan bağımsız bir şekilde tanımlanamaz. Biri belirli ve “bu” olarak işaret edilebilir, diğeri ise belirsiz olan iki tür konu arasında ayırım yapmak suretiyle İskender, suretin konusuyla suret arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi inşa eder. Buna göre sadece suret maddeye ihtiyaç duymaz, madde ya da konu da bilfiil hale gelmek için surete ihtiyaç duyar. İskender’in suretin konuda bulunuşunu arazın bulunuşundan ayırt etme stratejisinin temelinde, maddenin surete duyduğu ihtiyacı vurgulaması yatar.¹⁷⁵ Arazların konusuna tekabül eden bileşikten farklı olarak, suretin

¹⁷³ Alexander of Aphrodisias, **Supplement on the Soul (Mantissa)**, 5. 119, 31-120,9.

¹⁷⁴ Aristoteles’in surete nispetle madde ile araza nispetle cevher arasında ayırım yaptığı bir başka pasaj için bkz. Aristâtâlîs, **Mâ Ba‘de’t-tabî‘a**, 1167,3-1168,2; krş. **Metafizik**, 1049a25-36.

¹⁷⁵ Maddenin surete bağımlılığını vurgulayan İskender pasajları için bkz. Alexander of Aphrodisias, **Supplement on the Soul (Mantissa)**, 121, 31-33; **Quaestiones 1.1-2.15**, İng. çev. R. W. Sharples, Ithaca, New York: Cornell

konusu olarak maddenin, suretten bağımsız bir şekilde mevcut olamaması iki konuyu birbirinden ayırt eden en önemli özelliktir.

Quaestio I. 26’da İskender Aristoteles’in *İkinci Analitik*’lerde ortaya koyduğu, zâtîliğin ikinci türünü gündeme getirerek suret-madde ilişkisine özgü ikinci bir özelliğe yer verir. Aristoteles *İkinci Analitikler* I.4’te bir yüklem konuya zâtî olarak (*kath’ auto*) yüklenmesinin iki yolu bulunduğunu söyler: i. Yüklem konunun tanımına dahildir, ii. Konu yüklem tanımına dahildir. Aristoteles birinciye örnek olarak, “insan canlıdır” dediğimizde, canlılığın insana yüklenmesini örnek verir. İkincisinin örneği ise yassıburunluk yüklemine, buruna ya da “sayı ya tektir ya çifttir” dediğimizde sayının tek ve çifte yüklenmesidir. Bu örnekte yüklem, öznenen bağımsız olarak tanımlanamaz.¹⁷⁶

Quaestio I. 26 suretin maddede zâtîliğin birinci anlamıyla bulunması durumunda, suretin tanımının maddeye yükleneceğini ve suret ortadan kalktığında maddenin de ortadan kalkacağını vurgulayarak, suretin bu anlamda maddeye yüklenmediğini ispat eder. İskender’in geliştirdiği ispatın iki ayağı vardır: Ya her madde tüm suretleri aynı anda barındırır ya da farklı maddeler farklı suretleri zâtî olarak barındırırlar. Tek bir konunun birbirine zıt suretleri bilfiil olarak barındırması imkânsız olduğundan, birinci seçenek kabul edilemez. Ayrıca oluş, ilk madde aynı kaldığı halde zıt suretlerin o madde üzerindeki ezeli ebedî teakubundan ibaret olduğundan, maddenin zıt suretleri aynı anda barındırması oluşu imkânsız kılar. Şayet tek bir maddenin değil de, farklı maddelerin farklı suretlere zâtî bir şekilde sahip olduğu söylenirse, bu durumda ya maddî cevher bozulma uğramayan bir şey olur ya da ezeli olduğu kabul edildiği halde suret bozulma uğrar. Örnek olarak belirli bir maddenin ahşaplık suretine bizatihi sahip olması durumunda, suretin ezeliği nedeniyle o ahşap parçasının ezeli olması ya da ahşaplık suretinin konusuna tekabül eden maddenin bozulma uğramasıyla birlikte suretin de bozulma uğraması gerekir. İskender suretin maddeye birinci anlamda zâtîlikle yüklenmediğini ispat ettikten sonra, maddede arazi bir şekilde bulunmadığını göstermek ister. Ona göre, suret arazi bir şekilde maddede bulunsaydı, bileşik cevher, madde ve arazların toplamından ibaret olur ve bileşik cevherle yapay cisimler arasında fark kalmazdı. Suretin ne dar anlamıyla zâtî ne de arazi olduğunu gösteren İskender suretin konuya yüklenmesiyle ilgili olarak, ikinci tür zâtîliği gündeme getirir.

University Press, 1992, I. 8. 18-35-19,2; I. 17. 30,4-6; I. 26. 42,15-17; II. 11. 56,5-7.

¹⁷⁶ Aristotle, *Posterior Analytics*, 73a35-73b5; krş. Aristütâlîs, *el-Burhân*, 342,10-343,4.

Aristoteles ve Theophrastus'un *İkinci Analitikler*'de zikrettiğini söylediği ikinci tür zâtîliği,¹⁷⁷ İskender şu şekilde tanımlar: "Bir şeyin diğer şeye zatında ait olması, ait olduğu şeyinse onun tanımına girmesi".¹⁷⁸ Birinci tür zâtîlikte yüklenen özellik konunun tanımına dahil olurken, ikinci tür özellikte bizatihi konu yüklenen özelliğin tanımına dahil olur. İskender'e göre maddî şeylerin tanımının o şeyin suretine göre yapıldığında şüphe yoktur, ne var ki maddî şeyin tanımında maddenin de zikredilmesi zorunludur. İkinci tür zâtîlik anlayışına göre suret, yani özellik maddenin tanımına girmeyecek fakat madde, yani konu suretin tanımına dahil olacaktır. İskender bunu sayı örneğiyle açıklamaya çalışır. "Sayı ya tektir ya çifttir" dediğimizde, sayıya yüklenen teklik ve çiftlik özellikleri sayının tanımına girmediği halde, sayı her ikisinin de tanımına girer. Ayrıca sayı nasıl çift ya da teke dönüşürken ortadan kalkmıyor, aksine teklik ortadan kalkarak çiftliğe çiftlik de ortadan kalkarak tekliğe dönüşüyorsa; madde de yeni suretlere dönüşürken ortadan kalkmaz, fakat suretler madde başka bir surete dönüşürken ortadan kalkar.¹⁷⁹

Maddenin belirli bir hale gelmek ve var olmak için surete ihtiyaç duyduğunu, fakat öte taraftan suretin de maddeden bağımsız bir biçimde tanımlanamayacağını göstererek madde-suret birliğini inşa etmeye çalışan İskender, cevherî bulunuşla arazî bulunuş arasındaki ayrımı tasrih etmek ister. Bununla birlikte İskender'in suret-madde ilişkisiyle ilgili gündeme getirdiği ilk şart, yani arazların zaten belirli ve bilfiil olan konusunun aksine maddenin bilfiil hale gelmek için surete ihtiyaç duyması, suretin cevherliğini sağlamak için yeterli görülmez. Suretin maddenin bilfiilliği için zorunlu olduğu şartına karşı, daha önce ismi geçen, Eflatuncu filozoflar Lucius ve Nicostratus şöyle bir eleştiri getirmiştir:

"Bu görüşe karşı, her cismin bir biçim ve renge sahip olması gerekliyse ve bunlar da cisimde bir konuda bulunma şeklinde bulunuyorsa, cisme ilişen arazların onların var olmasına katkıda buldukları söylenerek itiraz edilmiştir. Dolayısıyla bir şeyin diğer bir şeyde, konuda bulunma şeklinde bulunmaması için, o şeyin, bulunduğu konunun var olmasına katkıda bulunması [şartı] yeterli değildir. Aksine, bir şey mutlak olarak diğer bir şeyin varlığına katkıda bulunuyorsa, nitelik ve cisim örneğinde gösterildiği gibi, [bu

¹⁷⁷ Theophrastus'a ait ilgili pasajlar için bkz. P. Huby ve D. Gutas, **Theophrastus of Eresus Sources for his Life, Writings, Thought & Influence, Volume 2 Logic**, Leiden: Brill, 2007, s. 156, fr. 117.

¹⁷⁸ Alexander of Aphrodisias, **Quaestiones**, I. 26. 42, 29-31.

¹⁷⁹ Alexander of Aphrodisias, **Quaestiones**, I. 26. 43,10-17.

durum] onun bir konuda bulunmasını engellemez. Çünkü bir cismin niteliksiz bir şekilde mevcut olması imkânsızdır.”¹⁸⁰

Hatırlanacağı üzere Aristoteles bir arazı iki temel özellikte tanımlamıştı: i) konusundan ayrılamama, ii) konusunun parçası olmama. Doğrudan bu iki özellik göz önünde bulundurulduğunda, suretin cevher olduğunu söylemenin mantıksal olarak iki yolu bulunabilir: i) sureti ayrılabilir kılmak, ii) sureti parça olarak değerlendirmek. Bununla birlikte sureti ayrılabilir bir şey olarak görürsek, konusundan bağımsız bir şekilde var olacak ve bu da Eflatuncu suretlere kapı aralayacaktır. Öte taraftan sureti maddenin parçası olarak değerlendirdiğimizde, maddenin tanımına ve varlığına suretin dahil olduğunu söylemek zorunda kalırız. Bu durumda oluş-bozuluş sırasında suret maddeden ayrılırken maddenin de bozuluşa uğraması gerekir. Oysa bu, Aristotelesçi oluş ve değişim görüşü için büyük bir tehlike taşır. Çünkü Aristoteles oluşun gerçekleşmesi için, değişimin sürekliliğini sağlayacak bir konuyu zorunlu görür. Bir suret gidince, diğer sureti alacak şekilde maddenin sabit kalması gerekir. Oluşun zeminini teşkil eden sürekli bir konunun sübutiyeti sağlanmaksızın Aristotelesçi oluş düşüncesi temellendirilemez. Şu halde sureti araz olmaktan kurtarmanın yolu onu ayrılabilir bir şey ya da maddenin parçası haline getirmek değildir. Bu sorunu çözmek için İskender, yukarıda geçtiği üzere suretin iki özelliğini öne çıkarmış ve suret-araz farklılığını bunlar yoluyla kurmak istemişti: i) araz konusunu var etmez, ama suret var eder, ii) arazın konusu onun tanımına dahil olmaz, ama suretin konusu suretin tanımına dahil olur. Lucius ve Nicostratus yukarıdaki pasajda, birinci şarta itiraz ederek suretin bu yolla cevher olamayacağını savunur. Onlara göre bir şeyin varlığına katkıda bulunma şartı suretin cevherliği için yeterli değildir, çünkü bazı arazlar da konusunun varlığına katkıda bulunur. Örnek olarak biçim cismin, beyazlık karın, sıcaklık ise ateşin varlığı için zorunludur. Bunlar, buldukları konunun cevherini tamamlayan veya yetkinleştiren özelliklerdir. İskender’in ortaya koyduğu üzere, “bir konunun varlığı için zorunlu olma” cevherliğin temel şartı olacaksa, bu özelliklere de cevher demek durumunda kalırız. Yeni-Eflatuncu şarihler tarafından da ele alınan ve İbn Sînâ’nın zâtî arazlar meselesi etrafında tartıştığı bu problem, İskender’i suretin cevherliğini yeni bir şekilde kurgulamaya götürmüştür.

Quaestio I.8’de İskender, bu eleştiri muvacehesinde suretin cevherliğini yeniden tanımlamaya girişir. Bunu yaparken suretin parça oluşu ve bir konuda bulunuşuyla

¹⁸⁰ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones*, I. 8. 17,12-20 ; Lucius ve Nicostratus’un eleştirisinin geniş bir sunumu için bkz. Simplicius, *Commentary on Aristotle’s Categories* 1-4, 48,1-34.

ilgili tartışmayı suret-madde ilişkisinden uzaklaştırarak suret-bileşik ilişkisi alanına taşır. Bu açıdan *Quaestio* I. 8, tartışmanın yönünü değiştirecek bir niteliktedir. *Quaestio* I.8'e göre suretin konuda bulunup bulunmadığıyla ilgili tartışma, madde değil bileşik üzerinden yürütülmelidir. Bunu ispat etmek için İskender şöyle bir akıl yürütmeye yer verir: Bir arazın cisimde onun parçası olmaksızın ve ondan ayrı var olması imkânsız bir biçimde bulunduğunu ispat etmek isteyen kişi, örnek olarak, *beyazın bulunduğu* bir cisim alır ve beyazın cismin parçası olmadığını göstermek suretiyle onun cismin dışında olduğunu ispat eder. Benzer şekilde, suretin bir konuda bulunup bulunmadığını soruşturmak isteyen kişi de, *suretin bulunduğu* bir şeyi almalı ve onda nasıl bulunduğunu soruşturmalıdır. İskender'in suretin konuda bulunmadığı düşüncesini, suret-madde değil de suret-bileşik ilişkisi açısından ele almasının arkasında şu düşünce yatar:

“Ancak madde bizatihi ele alındığında, suret henüz maddede bulunmaz. Bu nedenle, başlangıçta maddede bulunmayan şeyin maddede nasıl bulunduğu soruşturulamaz. Bu tür bir şeyin [*yani suretin zaten orada bulunduğu şeyin*] sureti, bileşik varlıkta bulunur. Dolayısıyla [*suretin bir şeyde nasıl bulunduğunu soruşturmak istiyorsak*] buna [*yani bileşiğe*] benzer bir şey seçmeli ve soruşturmayı buna göre yürütmeliyiz. Hatta nefis de bir parçası olarak bulunduğu organik cisimdedir [*ilk maddede değil*]. Nefis organik cisimde onun bir parçası olarak bulunuyorsa, onda, bu şekilde bulunması bakımından –ne nefis ne de genel olarak herhangi bir suret– bir konudaymış gibi bulunmayacaktır.”¹⁸¹

Bu pasajda İskender, suretin cevherliğini ortaya koymak için temele alınan “suret bir konuda bulunmaz” şeklindeki ana fikri yeniden yorumlar. İskender'e göre nasıl ki arazın konuda nasıl bulunduğu soruşturmak için onun zaten bulunduğu bir şeyi alıyorsak, suretin de konuda bulunup bulunmadığını ya da nasıl bulunduğunu soruşturmak için suretin zaten onda bulunduğu bir şeyi almalıyız. Peki bu soru maddeye mi yoksa bileşiğe nispetle mi cevaplanmalıdır? Buna, şöyle cevap verilir: Bizatihi maddeyi aldığımızda suret bilfiil olarak henüz maddede değildir. Suretin bilfiil bulunduğu şey, bileşiktir. Suret zaten maddede değilse, onun maddede bulunup bulunmadığı ya da nasıl bulunduğuyula ilgili bir soruşturmaya gidilemez. İlk madde

¹⁸¹ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones*, I. 8. 17,31-18,4.

suretleri bilkuvve barındırdığı halde, suretlere bilfiil sahip olan şey bileşiğin kendisidir. Dolayısıyla suretin konuda bulunup bulunmadığıyla ilgili bir tartışma, ancak bileşik üzerinden yürütülebilir. Dolayısıyla İskender araz-konu ve suret-konu ilişkisi arasındaki farklılığı, suretin bileşikle ilişkisi etrafında tartışmak ister. Bu durumda suretin cevherliğini ispata yönelen argüman, suretin bileşikte –maddede değil– arazın bulunmadığı gibi mevcut olduğunu göstermelidir. Bu çerçevede İskender, suret-madde ilişkisi etrafında daha önce reddettiği, suretin parça olması seçeneğini revize eder. Ona göre Lucius ve Nicostratus’un bahsettiği arazlar, bileşik cismin varlığına katkıda bulunmakla birlikte, bileşik cisimde “bir parça olmaksızın” bulunurlar. Oysa suret maddenin olmasa bile, bileşiğin parçasıdır ve suretin ortadan kalkmasıyla birlikte bileşik de ortadan kalkar. Dolayısıyla suret, arazların aksine, bileşiğin varlığına onun bir parçası olarak katkıda bulunur. Bir şeye parça olarak katkıda bulunan özelliğin ise o şeyde bir konuda bulunur gibi var olması imkânsızdır.¹⁸²

Suretin cevherliğini bileşiğe nispetle tanımlayarak İskender, sadece iki tür konu (İbn Sînâcı tabirle *mevzû* ve *mahal*) arasında ayırım yapmanın, suretin cevherliği iddiasını temellendirme noktasında en azından yetersiz olduğunu kabul etmiş olur. Bu kabulün arkasında, Lucius ve Nicostratus’un cevherî niteliklerle ilgili eleştirisi bulunduğu kadar İskender’in bileşik cevherin meydana gelişi ve suret-madde ilişkisiyle ilgili görüşleri de bulunur. *Quaestio* I. 8 ve *Mantissa* 5. 119,31-120,18’de İskender bir suretin o suretten tümüyle bağımsız bir maddede bulunmayacağını söyler. Örnek olarak ateş konu olarak kömürde ya da kütükte bulunmaz. Kömür ya da kütük ateş olduğu zaman, artık kömür ya da kütük olmaktan çıkarak, bilfiil ateş ve bilkuvve kömür haline gelir. Bilfiil ateş tahakkuk ettiği sırada, kömür hâlâ kömürlüğünü korusaydı, o zaman ateşlik sureti kömürde tıpkı arazlarda ya da yapay cisimlerin maddesinde olduğu gibi bir konuda bulunma şeklinde mevcut olurdu. İskender bu analizi nefis-beden ilişkisine de taşıyarak, nefsin mutlak olarak nefsten bağımsız bir cisme gelmediğini söyler. Şayet mutlak bir cisme gelseydi, ateş, hava, su ya da toprak gibi basit cisimlerde de nefis bulunabilirdi. Dolayısıyla ona göre doğal bir suret olarak nefis, herhangi bir cisme değil, organik bir cisme gelir. Organik bir cisim ise, nefse sahip olmaksızın organik olamadığı gibi, nefis ondan ayrıldığında da organikliğini sürdüremez. Bu nedenle bizatihi nefse atıfta bulunmadan, nefsin *nede* bulunduğunu anlamak mümkün değildir.

Dikkat edilecek olursa İskender’in suretin cevherliğini ispat sadedinde nihâi olarak

¹⁸² Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones*, I. 8. 18, 5-24.

müracaat ettiği argüman, onun, bileşik cevherin parçası olduğu düşüncesine dayanır. Aslında İskender, suretin cevherliğini “parça olma” argümanına dayanarak ispat ederken, Aristotelesçi ontolojik şemada yer alan bir boşluktan istifade eder. Aristoteles arazi “bir konuda onun parçası olmaksızın bulunan mevcut” diye tanımlayınca, “bir şeyde parça olarak bulunan mevcut” şeklinde tanımlanabilecek yeni bir ontoloji kategoriye kapı açılır. İskender, sureti “bir şeyde (*bileşikte*) parça olarak bulunan mevcut” diye tanımlayarak, ontolojik kareye yeni bir tanım ilave etmiş olur. Aristotelesçi dörtlü ontolojik şemayı revize ederek ulaştığı bu çözümle, İskender’in suret teorisi, Rashed’in kavramsallaştırmasıyla *soyut kavramcı* bir özelliğe sahiptir.¹⁸³ Türü ya da bileşiği merkeze alan soyut kavramcı tutumuyla İskender üç şeyi başarmak ister: i) Eflatuncuların ontolojik anlamda cins vurgusunu zayıflatmak, ii) cinsi ancak türe nispetle mevcut saymak, iii) faslı ve sureti ise türün yapısal cihetine dair açıklamanın bir parçası olarak değerlendirerek ona tikelden bağımsız ancak soyut/zihnî bir mevcudiyet atfetmek. İskender sureti bileşiğin yapısına ve ne olduğuna dair *açıklamanın* öncelikli parçası olarak gördüğü ve madde ile sureti dış varlıkta önce birbirinden bağımsız ve sonra birleşen parçalar olarak değerlendirmede için, onun yaklaşımı kavramcı olarak nitelenir. Bunun yanısıra, bileşikten veya tikelden bağımsız düşünüldüğünde suretin sadece soyut ve zihnî bir mevcudiyete sahip olabileceğini kabul ettiği için de onun kavramcılığı soyut bir nitelik arz eder.

Peki sureti bileşiğe dair *açıklamanın* öncelikli parçası olarak değerlendirmek, onun dış varlıkta *ontolojik* bakımdan maddeyi önceleyen ve sonra maddeyle birleşerek bileşiği meydana getiren ayrı bir parça olmasını gerektirir mi?

Suretin mantıksal analizi bu sorunun cevabı olumsuzdur. Zira İskender dış varlıkta maddeyle suret arasında, konunun yüklem tanımına dahil olması anlamında bir zâtîlik ilişkisi bulunduğuna inanır ve ne maddeden ayrı bir parça olarak suret ne de suretten ayrı bir parça olarak madde düşüncesini söz konusu eder. Bunun bir diğer nedeni, tıpkı Aristoteles gibi İskender’in de cevherlerin meydana gelişi söz konusu olduğunda suret ve madde, dolayısıyla fiil-kuvve arasında bir tür özdeşlik görmesidir. İskender’in sureti bileşiğe nispetle düşünerek, bileşiğin parçası olması bakımından sureti cevher olarak belirlemesi, bileşiği önceleyen ve ondan bağımsız bir parça olarak suret fikrini dışladığını gösterir. Şu halde İskender sureti bileşiğin parçası haline getirmiş, ancak onu bileşikteki maddeden ayırma yoluna gitmemiştir.

¹⁸³ Rashed, *Essentialisme*, s. 294-309.

2.2.3. Yeni-Eflatuncu Maddî Suret Ve İzafi Cevher Anlayışı

Plotinus *Ennadlar* VI.1-3'te Aristotelesçi kategoriler şeması ve cevher teorisini kapsamlı bir eleştiriye tabi tutar. Bu eleştirinin arka planında, Aristotelesçi cevher anlayışının, bir tür sözde-cevher teorisinden ibaret olduğu düşüncesi yatar. Bunun iki nedeni vardır. Bunlardan birincisine göre Aristoteles tüm cevherler için geçerli ve tutarlı bir cevher tanımına sahip değildir. Maddeyi, sureti ve bileşiği cevher olarak belirlerken, her üçü için de geçerli olabilecek nihai bir cevher tanımına ulaşmada başarısız olmuş ve “bunlara cevher dememizi sağlayan ortak özellik nedir?” sorusunu cevapsız bırakmıştır.¹⁸⁴ Dolayısıyla onun surete ve bileşiğe cevher dediğinde neyi kastettiği belirgin olmadığı için, suretin cevher olmasının ne anlama geldiği de açık değildir. Bu eleştirisiyle Plotinus Aristoteles'in cevheri madde, suret ve bileşiğe ayırmasının bir tasnif değil sadece olguya dayalı bir listeleme olduğunu ve gerçekte dahili bir ilke yoksunluğu taşıdığını ifade etmek ister. Plotinus'a göre bunun nedeni Aristoteles'in cevher mefhumunu ve onun doğasını yeterince tasrih edememiş olmasıdır. Bu nedenle birileri maddenin (Andronicus ve Boethus gibi erken dönem Aristoteles şarihleri) diğer bazıları ise suretin (İskender ve takipçileri) cevher olduğunu savunabilmiştir.¹⁸⁵

Kendi cevher tanımını ispat sadedinde kısmen cedelî bir niteliğe sahip bu eleştirisinden ayrı olarak Plotinus'un ikinci ve asıl eleştirisi, Aristotelesçi duyulur suretlere cevher denilmesinin imkânsızlığı hakkındadır. Ona göre suret ancak gayrı maddî *logosla* özdeşleştirilebildiği ölçüde cevherdir. Dolayısıyla Aristotelesçi maddî suretlere cevher denilmesi mümkün değildir. Aristotelesçi cevherî suret teorisinin problemi, Aristoteles'in haklı olarak sureti cevher sayması, fakat yanlış bir şekilde cevherî suretin maddî suret olduğunu savunmasıdır. Böyle yaparak Aristoteles, maddî suretlerin kaynağında bulunan ve onlar olmaksızın maddî suretlerin mevcudiyetinden bahsedemeyeceğimiz temel suretlere atıfta bulunmamış olur. Böyle bir temelden yoksun bir şekilde, maddî suretlerin cevher sayılması Plotinusçu çerçeveden imkânsızdır.

Plotinus'un eleştirisinde dikkat edilmesi gereken bir nokta şudur: Plotinus, Aristotelesçi suretin, aklî cevherlerin bir yansıması olarak kabul edildiğinde Eflatuncu varlık hiyerarşisi içerisinde bir yere sahip olabileceğini söylemez. Aksine niçin fiziksel

¹⁸⁴ Plotinus, *Enneads*, VI.1. 2,9.

¹⁸⁵ Plotinus, *Enneads*, VI.1.2,10-12.

ve maddî suretin cevher olarak alınamayacağını ve gerçek cevherin sadece gayri cevherî bir yansıması olabileceğini açıklar. Burada temel olduğu varsayılan *logosa* veya aklî cevherlere yapılan atıf, peripatetik cevherî suret anlayışına bir temel sağlamaz, aksine onu reddetmek için bir gerekçe oluşturur.¹⁸⁶

Porphyry, Plotinus'un Aristotelesçi cevherî suretlerle ilgili eleştirisini yeniden yorumlayarak Aristotelesçi suret teorisine temel bulma arayışı içerisine girmiştir. Bunu yaparken onun asıl amacı, Aristotelesçi doğa felsefesini, Eflatuncu kozmolojiyle uyumlu bir hale getirerek Yeni-Eflatuncu müfredata dahil etmektir. Porphyry'nin bu yöndeki çabaları en açık bir şekilde onun maddî suret (*enula eide*) anlayışında görülür. Porphyry'yi takiben Iamblichus ve öğrencisi Dexippus'tan başlayarak, Atina Yeni-Eflatunculuğunun temsilcileri Proclus ve Syrianus'a, sonrasında Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulundan Ammonius, Philoponus, Asklepios ve Simplicius'a gelinceye kadar bu uyum arayışı devam etmiştir. Maddî suretlerin cevherliğini ispat ederken, Yeni-Eflatuncu şarihler iki şeyi başarmaya çalışır: i. Özellikle Plotinus'tan tevarüs edilen Eflatuncu meydan okumalar karşısında maddî suretleri yeniden yorumlamak, ii. Boethus'tan başlayarak İskender'e kadar gelen Meşşâî gelenek içerisindeki sorunların üstesinden gelmek. İlkiyle ilgili olarak Porphyry ve sonraki şarihler Plotinus'un eleştirilerini cevaplamak ve aklî suretlerle karşılaştırıldığında maddî suretlerin nasıl olup da cevherlikle nitelenebileceğini göstermek zorundadır. Bu, onların Aristoteles'i Eflatun'la olduğu kadar Plotinus'la da uzlaştırma çabasını yansıtır. Aristotelesçi maddî suretleri Eflatuncu kozmoloji içerisine yerleştirerek onlara bir tür cevherlik atfettikten sonra uyum taraftarı bir şarihin ikinci görevi, Aristotelesçi şarihlerin tartıştığı, *Kategoriler*'deki cevher ve araz kriterleriyle *Metafizik*'teki suret düşüncesi arasındaki uyumsuzluk sorunlarını aşmaktır.

Genel olarak Plotinus da dahil olmak üzere Porphyry'den önceki Eflatuncular, Aristoteles aşkın suretleri kabul etmediği için onun içkin suretlerini de reddederler. Onlara göre Aristotelesçi cevher teorisi hiçbir şekilde doğruluk taşımaz. Zira Aristoteles aşkın suretleri kabul etmez ve maddî suretlere bağımsızlık ve kendine yeterlilik atfeder. Buna mukabil Porphyry ve sonraki Yeni-Eflatuncular Aristotelesçi cevher teorisinin mutlak olarak yanlış olduğunu düşünmez, onlara göre bu teori en azından *varsayımsal* bir doğruluğa sahiptir. Doğruluğu varsayımsaldır, çünkü Eflatuncu aklî suretlerin Aristotelesçi maddî suretlere temel oluşturduğu *varsayılsa*

¹⁸⁶ R. Chiaradonna, "The Categories and the Status of the Physical World: Plotinus and the Neo-Platonic Commentators", s. 125.

söz konusu maddî suretler de cevher olarak kabul edilebilir. Bu bakımdan, Porphyry ve takipçilerine göre Aristotelesçi maddî suretler ancak aklî suretlere izafetle cevher olarak görülür. Asıl suretler Eflatuncu aklî suretler olup, maddî suretler varlık ve tanımlarını bu suretlerden alır. Şu halde onların cevherliği izafidir ve cevherin tanımı onlara eşit anlamlılıkla değil, eşadlılıkla yüklenir.

Porphyry'nin Aristotelesçi maddî suret anlayışına varsayımsal da olsa bir doğruluk ve izâfî de olsa bir cevherlik atfedebilmesi, Eflatun gibi Aristoteles'in de aklî suretleri kabul ettiği yorumuna ulaşmasıyla mümkün hale gelmiştir. Zira Aristoteles'in kendisi aklî suretlerin maddî suretlere temel olduğunu var saymıyorsa, maddî suretler niçin izâfî bir cevherlik ve varsayımsal bir doğruluk elde etsin ki? Peki Aristoteles külliyyatının hiçbir yerinde, onun aklî suretleri kabul ettiğine dair açık bir ifade bulunmamasına rağmen, Porphyry aklî suretler görüşünü Aristoteles'e nasıl atfetmiştir? Aslında Porphyry'nin Aristoteles'e Eflatuncu aklî suretleri kabul ettirebilmesi birkaç aşamalı bir yorumlama faaliyetiyle birlikte gerçekleşir. Aristoteles'in *Fizik* kitabı üzerine yazdığı ve Simplicius'un *Fizik Şerhi* içerisinde günümüze gelen kayıp şerhinde Porphyry, ilke (*arkhai*) meselesini, Aristoteles'in öğretisini Eflatuncu öğretisiyle ilişkilendirerek ele alır.¹⁸⁷ Ona göre Aristoteles sadece şeye içkin sureti (*to eu tē ule eidos*) ele alırken, Eflatun ayrı sureti (*khoristōn eidos*) ele alır. Ayrı suretler, duyulur âlemdeki şeylerin modelleri rolü gören misâlî ilkelere/nedenlere (*tēn paradiegmaticēn arkhēn*) tekabül eder. Eflatun'un Aristoteles'ten ayrıldığı bir diğer nokta, metafizik nedenlerin duyulur dünyadaki şeyleri meydana getirişine aracılık eden şeyleri de ilke veya neden olarak belirlemesidir. Dolayısıyla Eflatun, Aristotelesçi dört neden şemasına ilaveten, biri *misâlî* diğeri *araçsal* olmak üzere iki fazladan nedene sahiptir. Porphyry'nin bu sunumunda asıl önemli olan şey, Aristoteles ile Eflatun arasındaki farkları göstermesi değil, Aristotelesçi dört nedenin aynı zamanda Eflatun'a da nispet edilebileceğini ima etmesidir. Böylece Eflatuncu sistem aynı zamanda Aristotelesçi şemayı kuşatan ve onunla uyum arz eden daha geniş bir çerçeve olarak düşünülür.¹⁸⁸

Porphyry sadece Aristotelesçi dörtlü neden şemasını Eflatuncu altılı neden şeması içerisine dahil etmekle kalmaz, aynı zamanda Eflatuncu cevherleri Aristoteles'in de kabul ettiğini savunur. Porphyry'nin ikinci yoruma ulaşabilmesini mümkün kılan şey, özellikle Aristoteles'in *Kategoriler*'inde yer alan birincil ve ikincil cevher ayrımıyla

¹⁸⁷ Simplicius, in *Phys.* CAG IX, H. Diels (ed.), Berlin, 1882-1895, 10,32-35.

¹⁸⁸ G. Karamanolis, "Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle", s. 111-112.

ilgili sorunlardır. Porphyry, Aristoteles'in *Kategoriler*'ini yorumlarken, Aristoteles'in suret, madde ve bileşiği üç cevher olarak kabul ettiği halde *Kategoriler*'de üçüncü anlamıyla cevher üzerinde durduğunu söyler.¹⁸⁹ *Kategoriler*'e göre birincil cevherler duyulur bileşik cevherler olan tikellere, ikincil cevherler ise onlara yüklem olan tümellere tekabül eder. Bununla birlikte bir Yeni-Eflatuncu için, tümellerin ikincil cevher olması problemlili gözükür. Çünkü asıl cevherler olan sureti ve ontolojik anlamda cinsi ikincil cevherler olarak kabul ederek, bunun yerine duyulur tikelleri birincil cevher konumuna yükseltmek Yeni-Eflatuncu bir şarihin kabul edebileceği bir şey değildir. Şu halde Aristoteles'in suret ve cinse nispetle tikel cevherin gerçek cevher olarak adlandırıldığı şeklindeki görüşü nasıl yorumlanacaktır? Porphyry öncelikle, *Kategoriler* ve *Metafizik* arasında bulunduğu varsayılan cevherle ilgili meşhur uyumsuzluğu söz konusu ederek, Aristoteles'in *Kategoriler*'de en üstün anlamda cevher olarak tikelleri gündeme getirdiği halde, *Metafizik*'te ancak suretin bu anlamda cevher olacağını savunduğunu ifade eder. Bu açıdan, Porphyry'ye göre de *Kategoriler* ve *Metafizik* arasında ilk bakışta bir uyumsuzluk bulunur. Bu uyumsuzluğu Porphyry, *Kategoriler*'e yöneltilmiş bir itiraz şeklinde şu şekilde dile getirir:

“Bazıları şöyle itiraz etmiştir: Onun da (Aristoteles) gösterdiği üzere en dar, en çok ve birincil anlamıyla cevher akledilir cevherlerdir, yani akledilir tanrı, akıl ve –şayet varsalar– idealdır. Fakat o, bunları ihmal etmiş ve duyulur tikellerin birincil cevherler olduğunu iddia etmiştir.”¹⁹⁰

Bu pasajda önemli olan şey Aristoteles'e yöneltilen tutarsızlık ithamı değil, akledilir tanrı, akıl ve idealarla ilgili bir kabulün ona nispet edilmesidir. Porphyry'nin daha sonra Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulundan şarihleri Aristoteles'in aslında Eflatuncu ideaları eleştirmediği şeklindeki bir görüşe yöneltecek olan bu yorumu, Yeni-Eflatuncu suret tasavvuru açısından da önemli sonuçlar barındırır. Bu uyumsuzluğun veya tutarsızlığın çözümüne gelince; Porphyry, iki tür öncelik arasında ayırım yaparak sorunu aşmaya çalışır: a) duyu bakımından önce, b) doğa bakımından önce. Ona göre duyulur cevherin önceliği birinci, akledilir cevherin önceliği ise ikinci türe dahildir. Aslında Aristoteles, doğa bakımından öncelik söz konusu olduğunda akledilir cevherleri merkeze alır. Ne var ki *Kategoriler* kitabının amacı şeylere delalet etmesi bakımından lafızları ele almak olduğu ve lafızlar da öncelikle duyulurları göstermek

¹⁸⁹ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 88,12-29.

¹⁹⁰ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 91,14-17.

üzere kullanıldığı için, Aristoteles *Kategoriler*'de duyu bakımından önce olan duyulur tikel cevherlere öncelik vermiştir.¹⁹¹ Bu yoruma göre, şayet ikinci öncelik tarzı hesaba katılacaksa, Aristoteles'in akledilir cevherlere birincil cevher diyeceğinden şüphe yoktur.

Porphyry bir yandan Aristotelesçi dörtlü nedenler şemasını Eflatuncu altılı nedenler şeması içerisine dahil ederek, öte yandan Aristoteles'e de Eflatuncu aklî cevherlerin kabulü yönünde bir görüş nispet ederek Aristotelesçi kategoriler şemasını üstlenmek için sadece semantik değil aynı zamanda ontolojik bir temel de bulmuş olur. Şayet Aristotelesçi maddî suret (*enula eide*), duyulur cevherlerin neliğine dair açıklamanın nihâi kaynağı olmayacak ve Eflatuncu misâlî nedene tekabül eden aklî suretlere bağlı olacak ve altılı nedenlik şeması içerisinde düşünülecekse, Aristotelesçi maddî suretleri reddetmeye gerek kalmayabilir. Çünkü Porphyry öncesinde Plotinus ve diğer Eflatuncuların temel itirazı, Aristoteles'in duyulur maddî evreni ve bu evrendeki temel cevher olarak maddî sureti, bu cevherlerin meydana gelişi ve tanımlanması bakımından nihâi unsur olarak kabul etmesine yönelikti. Bir başka deyişle Yeni-Eflatuncular için asıl kabul edilemez olan şey, Aristoteles'in, duyulur cevherlere yine duyulur ilkeler tayin ederek onların varlığı ve neliğini sadece bu duyulur ilkelerle açıklamaya çalışmasıdır. Oysa bir Yeni-Eflatuncu için, aklî ilkeler olmaksızın evren sadece bir denk düşmeye bağlı olarak mevcut olabilir ve böyle bir evrene dair aklî bir açıklama getirmek mümkün değildir. Proclus bunu, *Timaeus* şerhinde şöyle açıklar:

“Eflatun okulunun, ondan sonra gelenlerin hepsi değil de, önde gelen dikkatli bazı isimleri,¹⁹² cisimlerin ilkelerini madde ve surete indirgeyerek, tabii varlıkların maddeyle birlikte suret de içerdiğini düşünmüştür. Her ne kadar tabiatın hareketin ilkesi olduğunu söyleyerek bir tür fail neden zikretmiş olsalar bile, bu fail nedenden, yapma ve asıl anlamıyla fail olma özelliğini kaldırmışlardır. Böyle yapmalarının nedeni, tabiatın, tabii bir şekilde meydana gelen şeylerdeki herhangi bir aklî (*logous*) ilkeyi içermesine izin vermemeleridir. Bunun yerine onlar tabii şeylerin böyle aklî ilkelere değil de *denk düşmeye* (chance/buht) dayalı bir şekilde meydana geldiğini kabul

¹⁹¹ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 91,20-28.

¹⁹² Proclus, Aristoteles'in Eflatuncu okula nispetini göz önünde bulundurarak, bu cümleyle Aristoteles'i kasteder. Aristoteles'in bu yöndeki görüşü için bkz. Aristotle, *Physics*, 2.1, 192b13-193a2. Bununla birlikte H. Tarrant, “bazı isimleri” şeklindeki çoğu ifadeden, genel olarak Eflatuncu okuldan sonra gelen ve Proclus'un Aristoteles'i de dahil ettiği “maddeci” filozofların kastedilmiş olabileceğine işaret eder. Bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus* 1, İng. çev. Harold Tarrant, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 92, dn. 4.

ederler. Ayrıca onlar bütün tabîî cisimleri varlık itibarıyla önceleyen niteliksiz [*mutlak*] fail nedenin bulunduğunu da kabul etmezler. Kabul ettikleri fail neden sadece oluş bozuluşa tâbî varlıkların fail nedenidir. Yoksa ezeli şeylerin herhangi bir fail nedeni bulunduğunu kabul etmezler. Bundan ayrı olarak, hem bütün evreni bir denk düşmeye bağlama hem de bazı cisimsel şeylerin kendi kendisini meydana getirebilecek özelliğe sahip olduklarını iddia etme hatasına düştüklerini görememişlerdir.

Eflatun, Pisagorcuları takip etmek suretiyle, bütün *kabil* nedenleri ve *maddedeki suretleri (ta enula eide)* tabîî şeylerin ilave nedenleri (*sunaitia*) olarak görmüş ve bu ilave nedenleri, oluşun asıl nedenlerinin altına yerleştirmiştir.

Eflatun bu ilave nedenlerden önce gelen asıl nedenleri (*tas protourgous aities*) şöyle sıralar: fail, misâlî ve gaye neden. Bu nedenleri açıklamak için de; her şeyin demiurgik nedeni olarak Akıl, her şeyin aslının kendisinde bulunduğu akliî nedeni ve iştiyakı doğuran şey (kendisine yönelinen en üstün iyi) olarak fail nedenden önce bulunan İyi'yi zikreder.

Başka bir şey tarafından hareket ettirilen, kendisini hareket ettirenin gücüne bağımlı olduğu için, kendi kendisini meydana getiremez. Yani, bir tabiat kendi kendisini yetkinleştiremediği gibi kendisi kendisini meydana da getiremez. Bütün bunlar, onları meydana getirecek bir fail nedene ihtiyaç gösterir. Bu nedenle, tabîî şeylerin ilave/tamamlayıcı nedenlerinin, asıl nedenlere bağlı olması gerekir.”¹⁹³

Tezimizin “Neden Olarak Suret” başlıklı ikinci bölümünde ayrıntılı olarak analiz edilecek olan bu pasajda Proclus, Aristoteles'i, cisimlerin varlık ve neliğini yine duyulur olan madde ve maddî suret gibi iki ilkeye bağlayarak duyulur evrenden aklîliği kaldırması nedeniyle eleştirir. Önceki Eflatuncular için olduğu gibi Proclus için de tek başına maddî suret bu anlamıyla kabul edilemezdir. Porphyry'nin başardığı şey, Aristotelesçi maddî sureti, Eflatuncu bir *sunaitia*, yani ilave neden olarak görmek ve ona Eflatuncu nedenler şeması içerisinde bir yer bulmaktır. Böylece Aristotelesçi maddî suret, Eflatuncu kozmoloji içerisinde bir yer bularak, akliî suretlere izafetle de olsa bir cevherlik anlamı kazanır. Porphyry'nin bu yaklaşımı, sonraki Yeni-Eflatuncu felsefe,

¹⁹³ Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus* 1, I.2, 16,3-32.

özellikle de Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulu açısından şöyle bir sonucu doğurur: Duyulur evren hakkında konuştuğumuzda, Eflatuncu metafizik ilkelere tâbi kılınmış Aristotelesçi doğa felsefesine doğruluk izafe edebiliriz. Kuşkusuz Eflatuncu kozmolojiyle telif edilmiş Aristotelesçi doğa felsefesinin, madde, suret, tabiat, fail, gaye gibi ilkeleri bizatihi Aristotelesçi felsefe açısından bakıldığında, Aristoteles'teki kullanımlarının eş-adlı bir söylenişi haline gelebilir. Bu açıdan maddî suret, bir Yeni-Eflatuncu için de cevher olacaktır, ama Aristoteles'te olduğu gibi *ousianın* nihâi örneği olarak değil; asıl cevherlere tekabül eden aklî suretlere nispetle izâfi bir *ousia* olarak.

Porphyry, Aristotelesçi doğa felsefesine olduğu kadar mantığa da bu türden bir izafi doğruluk atfeder ve cevher probleminin tartışıldığı temel Aristotelesçi metinlerden olan *Kategoriler*'i de böyle bir perspektif içerisinde ele alır. Daha önce geçtiği üzere, ona göre *Kategoriler* mevcutlar değil, şeylere delalet etmesi açısından lafızlar hakkındadır. Dolayısıyla Plotinus'un yaptığı gibi, *Kategoriler*'i mevcutların cinslerini ele alan bir metin olarak değerlendirmek suretiyle onu ontolojik açıdan eleştiriye tâbi tutmak doğru değildir. Porphyry *Kategoriler*'in konusuyla ilgili olarak bu görüşe sahip olmasına rağmen, Aristoteles'in *Kategoriler*'de sunduğu ve bu bölümün başında alıntıladığımız dörtlü ontolojik şemayı, mevcutların tasnifi olarak görür. Onun bu şemayı olduğu gibi üstlenerek, buradaki sorunları Boethus'tan gelerek Aphrodisiaslı İskender'e kadar ulaşan geleneği dikkate almak suretiyle çözmeye çalışması, Eflatuncu gelenek açısından yeni bir şeydir. Çünkü Eflatuncular, mevcutları, Aristoteles'in *-de bulunma* ve *-e söylenme* ayrımını merkeze alarak yaptığı şekilde tikel cevher, tikel araz ve tümel cevher, tümel araz şeklinde ayırmazlar. Bunun yerine onlar, mevcutları, bizatihi/mutlak (*kath' auto*) ve bi-gayrihi/izâfi (*en allo ôn* veya *pros ti*) şeklinde ayırmayı tercih ederler.¹⁹⁴ Buna mukabil Porphyry, *Kategoriler Şerhi*'nde mevcutların Aristoteles'in yaptığı gibi on kategoriye bölünmesine “mümkün en geniş bölümlenme” adını verir, yine *Kategoriler*'deki dörtlü ontolojik şemayı ise “mümkün en küçük bölümlenme” olarak adlandırır:

“Mevcutları ve onlara delalet eden lafızları bölebileceğim en küçük ayırım dördtür: Mevcutlar ya tümel cevher ya tikel cevher ya tümel araz ya da tikel arazdır. Bundan daha küçük bir ayırım mümkün değildir.”¹⁹⁵

¹⁹⁴ Dillon, Eflatuncu Eudorus'tan yola çıkarak mutlak ve izafi kategorilerinin Akademi'nin kadim kategorileri olduğunu söyler. Bkz. J. Dillon, *Middle Platonists*, s. 133.

¹⁹⁵ Porphyry, *Commentary on Aristotle's Categories*, 71,19-26.

Porphyry Aristotelesçi ontolojik şemayı kabul ederek, bunu, mevcutların ve bunlara delalet eden lafızların, yani nihâi mantıksal yüklemelerin temel sınıfları olarak değerlendirir. Şu halde Porphyry, Aristotelesçi ontolojik şemanın barındırdığı sorunları çözmek ve bu şemaya Lucius ve Nicostratus gibi Eflatuncular tarafından yöneltilen eleştirileri de cevaplamak durumundadır. Bu çerçevede Porphyry ve onu tâkiben diğer Yeni-Eflatuncu şarihler, Aristotelesçi dörtlü ontolojik şemayla ilgili şu temel iki sorunun üstesinden gelmeye çalışmışlardır: i) Suret ve maddenin bileşik cevhere nispetle konumu ve ii) suretin maddeye yüklenmesi. Daha önce geçtiği üzere bu sorunlardan ilkini *hilomorfik problem*, ikincisini ise *cevherîlik problemi* olarak adlandırabiliriz.

Simplicius *Kategoriler Şerhi*'nde, muhtemelen Porphyry'nin *Kategoriler*'e yazdığı büyük şerhten yola çıkarak Boethusçu yoruma getirdiği eleştiriye yer verir. Buna göre Porphyry, Boethus'un hatalı olduğunu, çünkü bizzat Aristoteles tarafından cevher olarak adlandırılan sureti bir nitelik seviyesine indirdiğini söyler. Porphyry'nin buna cevabı şöyledir:

“Cevheri niteleyen şey cevherîdir, dolayısıyla cevherdir. Ayrıca bileşik, aslında suret dolayısıyla cevherdir. Genel olarak, madde ve bileşik bir konuda bulunmama özelliği açısından ortak oldukları için cevherse, suret de bir konuda bulunmaz. Çünkü suret maddeye, beyazlığın bileşiğe ait olduğu tarzda ait değildir. Suretin bileşiği oluşturmak üzere maddeyle birleşmesinde olduğu gibi, bir şey birlik oluşturmak üzere başka bir şeyle birleştiğinde, biri diğerinde *bir konuda imiş gibi* bulunmaz. Çünkü “bir konuda bulunma”nın, bir şeyde parça olmaksızın bulunma olduğu söylenmiştir (bkz. *Kat.* 1a24-5). Bu nedenle Aristoteles de, diğer iki cevheri –yani madde ve sureti–, bileşik cevherle ilgili yaptığı tanımda onun parçaları olarak belirtmiştir. Ayrıca devamında, Aristoteles, cevherin parçalarının da cevher olduğunu gösterecektir (bkz. *Kat.* 3a29-32). Bu nedenle, diğer ikisini [suret ve maddeyi] ayrıca zikretmemiştir.”¹⁹⁶

Bu pasajda Porphyry'nin sureti cevher olarak ispat etme stratejisinin temelinde iki temel önerme bulunur. Bunlardan ilki, pasajın başında zikredilir ve esas olarak Plotinus'a aittir: “Cevheri niteleyen şey (*to poiôtikon ousias*) cevherîdir (*ousiôdes*) ve

¹⁹⁶ Simplicius, *Commentary on Aristotle's Categories 5-6*, 78,22-79,1.

cevherdir”¹⁹⁷ Porphyry’nin daha sonra faslın kategorik statüsüyle ilgili tartışmada da kullanacağı bu ilke, aslında suretin cevherliğini ispat etmek için yeteri derecede güçlü görünmez. Çünkü aynı ilkeyi fasla uyguladığında, Porphyry, faslı cevherî bir nitelik olarak değerlendirmek durumunda kalacaktır.¹⁹⁸ İkinci ilke Aristoteles’e aittir: Cevherin parçaları da cevherdir.¹⁹⁹ Bu ilkeden yola çıkan Porphyry, bir konuda bulunma şeklindeki araz tanımının, “bir konuda parça olmaksızın bulunma” anlamına geldiğini, oysa suretin bileşikte bir parça olarak bulunduğunu, dolayısıyla arazdan farklı olduğunu ifade eder.

Hatırlanacak olursa Aphrodisiaslı İskender suretin maddede bulunuşu ile arazın konuda bulunuşunu ayırt etmek üzere, arazın bileşiğin parçası olmadığını ama suretin bileşiğin parçası olduğunu ifade etmişti. Porphyry ve sonrasında Ammonius ve Simplicius gibi Yeni-Eflatuncu şarihler bu tutumu sürdürürerek, suretin cevherliğini bileşiğin parçası olması üzerinden ispat etme yolunu seçerler.²⁰⁰ Öte taraftan İskender, iki tür konu arasında ayırım yaparak, surete konu olan maddenin belirsiz olduğu ve bilfiil hale gelmek için surete ihtiyaç duyduğu halde, araza konu olan şeyin belirli olduğu ve bilfiil hale gelmek için araza ihtiyaç duymadığını söylemekteydi. Porphyry ve sonrasında Iamblichus ile Simplicius gibi şarihler de bir konuda bulunmanın çeşitli yolları arasında ayırım yapar ve suretin maddede bulunuşu ile, arazın konuda bulunuşu birbirinden ayırt ederler. Bu bağlamda Porphyry bir şeyde bulunmanın dokuz, Iamblichus on bir, büyük ölçüde Iamblichus’u takip eden Simplicius ise on iki türünü sıralar. Porphyry’ye göre bir şeyde şu dokuz şekilde bulunulabilir: 1) Mekânda bulunma, 2) kapta bulunur gibi bulunma, 3) parçanın bütünde bulunması, 4) bütünün tüm parçalarda bulunması, 5) türlerin cinste bulunması, 6) cinsin türlerde bulunması, 7) bir gayede bulunma, 8) idareyi elinde bulduran şeyde bulunma gibi *-de* bulunma [Porphyry buna şu sözü örnek verir: “Her şey kralın elindedir”], 9) suretin maddede bulunması.²⁰¹ Iamblichus bu dokuz türe, zamanda bulunma ve hareket ettiren nedende bulunma çeşitlerini de

¹⁹⁷ Bkz. Plotinus, **Enneads**, 6.3. 4,21-22.

¹⁹⁸ Bkz. Simplicius, **Commentary on Aristotle’s Categories 5-6**, 80,10-13; 98,22-3/30-5.

¹⁹⁹ Aristoteles’in ifadesi şöyledir: “Cevherin parçaları, bir konuda (bütün olarak cevherde) bulunduğu için cevher değildir demeye zorlanmamızın bizi korkutmasına gerek yoktur. Çünkü şeyler hakkında *bir konuda* diyerek konuştuğumuz zaman, bununla bir şeye *parça* olarak ait olan şeyleri kastetmeyiz.” Bkz. Aristotle, **Categories**, 3a29-32.

²⁰⁰ Ammonius için bkz. Ammonius, **Commentary on Aristotle’s Categories**, 27,30-28,8. Simplicius suret-madde, araz-konu ilişkisi arasındaki farklılıklarla ilgili, bu farklılığı da içeren, daha geniş bir liste verir. Bkz. Simplicius, **Commentary on Aristotle’s Categories 1-4**, 46,22-47,7.

²⁰¹ Porphyry, **Commentary on Aristotle’s Categories**, 78,1-5.

ekleyerek sayıyı on bire çıkarır.²⁰² Simplicius ise bu on iki şarta bir şart daha ekleyerek, *bir konuda bulunma ile maddede bulunma gibi [bir şeyde bulunma]* arasında büyük bir farklılık olduğundan, *bir konuda bulunmayı bir şeyde bulunmanın* on ikinci anlamı olarak tayin eder.²⁰³

Porphyry kendi dokuzlu ayrımını merkeze alarak, bir şeyde bulunmanın paradigmatik örneğinin suretin maddede bulunması olduğunu söyler.²⁰⁴ Ancak ona göre Aristoteles *Kategoriler*'de konuda bulunma derken, suretin maddede bulunmasını kastetmez. Onun kastettiği konuda bulunma türü, yukarıdaki dokuz türden sadece ikisidir: 1) Bir şeyde, parçanın bütünde bulunması gibi bulunma ve 2) bir kapta bulunma. Çünkü Aristoteles arazi tanımlarken “bir şeyde parça olarak bulunmayan şey” demiştir. Ayrıca araziyle ilgili olarak, konusundan ayrı bir şekilde mevcut olamama özelliğini zikrederek, bir kapta bulunma türü etrafında konuşmuştur. Çünkü bir kapta bulunan şey, kaptan ayrı olarak da var olabilir. Böylece Porphyry, Aristoteles'in zikrettiği, arazın a) parça olarak bulunmama, b) ayrılabilir olmama özelliklerini merkeze alarak, *Kategoriler*'de *–de bulunmanın* bu iki anlamı üzerinde durulduğunu gösterir. Suret, arazın aksine, bulunduğu şeyde *parça olarak* bulunduğu için onun konusu arazın konusu gibi olmayacaktır.²⁰⁵ Porphyry'nin analizinde dikkat çekici olan nokta, bir şeyde bulunmanın türlerini saymasına rağmen, suretin konusu ile arazın konusu arasında, İskender'de olduğu gibi, bunların birbiriyle ilişkisi açısından bir ayırım yapmaması, aksine yeniden suretin parça olma özelliğini öne çıkarmasıdır. Daha sonra İbn Sînâ'nın da eleştireceği bu yaklaşımın nedenini, *cevherîlik sorununu* ele aldıktan sonra tartışacağız.

Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulunun üstadı Ammonius, Boethus'un *–de bulunma* yorumu etrafında gündeme gelen hilomorfik problemi tartışırken kısmen Porphyry'nin önerdiği çizgide ilerler:

“Denilmiştir ki: “Suret maddededir ve maddenin bir parçası değildir ayrıca maddeden ayrı olarak mevcut olamaz. Bu nedenle, yukarıda verilen tanıma göre suret de arazi olacaktır.” Buna şöyle cevap veririz: İlk olarak, suret maddenin bir parçası olmasa da bileşiğin bir parçasıdır (çünkü bu yolla, elin

²⁰² Bkz. Simplicius, *Commentary on Aristotle's Categories 1-4*, 46,6-14.

²⁰³ Simplicius, *Commentary on Aristotle's Categories 1-4*, 46,22-23.

²⁰⁴ Porphyry, *Commentary on Aristotle's Categories*, 78,8.

²⁰⁵ Bir bütün olarak Porphyry'nin analizi için bkz. Porphyry, *Commentary on Aristotle's Categories*, 77,13-79,20.

de bedeninin geri kalan kısmının değil bütün bedeninin parçası olduğunu söyleriz). İkinci olarak, suret her bir şeyin cevherinin kurucu unsurudur ve suret ortadan kalktığında konu da ortadan kalkar. Fakat araz konunun cevherinin kurucu unsuru değildir ve araz ortadan kalktığında konu zarar görmez.”²⁰⁶

Ammonius’un, bu pasajda, sureti cevher olarak ispat etme stratejisinin temelinde şu düşünce bulunur: Şayet araz olmanın şartı *parça olmama* ve *konusundan ayrılama* ise suret en azından bileşiğin parçası olması itibariyle cevher olacaktır. Bu düşünce, Aphrodisiaslı İskender’den başlayarak Porphyry’ye kadar gelen, bileşiğe nispetle suret fikrini devam ettirir. Bununla birlikte Ammonius, suretin cevherliğini ispat sadedinde ikinci bir argümana daha yer verir. Aslında birincisine nispetle, kendinde daha güçlü olmasına rağmen bu argümana ikincil bir şekilde atıf yapılması dikkat çekicidir. Buna göre araz konusunun kurucu unsuru olmadığı halde, suret bir şeyin cevherinin kurucu unsurudur ve ortadan kalkması konusunun da ortadan kalkmasını gerektirir. Bir başka deyişle, suretin konusu, yani madde varlığını surete borçlu olmakla birlikte aksi doğru değildir.

Simplicius, Ammonius’un ikinci argümanını takip ederek suretin maddede bulunuşu ile, arazın konuda bulunuşu arasındaki farkları daha ayrıntılı bir şekilde zikreder. Simplicius’un verdiği farklar listesine göre: 1) Konuda bulunan şey bir cevherdedir, yani madde ve suretten oluşan bileşik bir cevherde bulunur. Buna mukabil maddede bulunan suret, suretsiz bir şeyde (*hôs en aneideôi*) bulunur ve [bileşik] cevherin parçasıdır. 2) Bir konuda bulunan şey kendi varlığını konudan alır, oysa suret maddeye varlığını verir. 3) Bir konuda bulunan şey, tanımında gösterildiği üzere bileşiğin cevherini tamamlamaz (*sumplêroi*), oysa maddede bulunan şey onu tamamlar. 4) Bir konuda bulunan şey arazdır ve en nihayet dokuz kategori altına girer, bunun aksine suret cevherdir. 5) Aristoteles *Kategoriler*’de duyulur ve belirli bir şeyi (*to ti*) ele aldığından, maddede bulunan şeyin bir konuda bulunduğunu söylemeyecektir, çünkü Aristoteles “bir şey” (*ti*) veya “bu tikel şey” (*tode ti*) ifadelerini genel olarak madde için uygun görmez.²⁰⁷ Simplicius’un zikrettiği farklar, suretin cevher olarak ispat edilmesi yolunda Yeni-Eflatuncuların geliştirdiği çözümlerin genel bir özetini sunar. İlk fark suretin konusu ile arazın konusu arasındaki İskenderci ayrımı hatırlatır ve sonrasında

²⁰⁶ Ammonius, *Commentary on Aristotle’s Categories*, 27,30-28,8.

²⁰⁷ Simplicius, *On Aristotle’s Categories 1-4*, 46,24-47,5.

sureti bileşiğe nispetle değerlendirmeyi seçer. Aslında sonraki farklar İskender'in iki tür konu ayırımının ayrıntılandırılmasından ibarettir: Suret maddeyi var kılar (*einai*), suret konusunu tamamlar ve nihayet suretin konusu *tode ti* değildir.

Yeni-Eflatuncuların suretin cevherliğini ispat yollarıyla ilgili en önemli soru; onların da, İskender gibi, sureti bileşiğe nispetle tanımlayıp tanımlamadıklarıdır. Bir başka deyişle, Yeni-Eflatuncular sureti, bileşiğin kuruluşunu önceleyen *gerçek* bir parça olarak mı düşünürler, yoksa onu ancak bileşiğe nispetle tanımlanabilecek *itibârî* bir soyutlama olarak mı kabul ederler?

Aphrodisiaslı İskender sureti bileşiğe nispetle tanımlar, zira suret maddenin kurucu unsuru olmakla birlikte, suret ve madde arasında zâtîliğin ikinci türünden bir ilişki vardır. Buna göre suretin konusu olan madde, suretin tanımına girerek onun kuruluşuna ve tanımına dahil olur ve suretin zâtîsi haline gelir. Dolayısıyla bulunduğu maddeden bağımsız bir şekilde sureti düşünmek mümkün değildir. Buna mukabil Yeni-Eflatuncular için maddenin suretin bu anlamda zâtîsi olması düşünülemez, dahası suretin tanımına maddenin zâtî bir şekilde girmesi bazı imkânsızlıklara yol açar. Onlara göre maddedeki suret, hariçte maddeyle bulunması bakımından maddîdir ve maddededir (*enula*), ancak tanımca gayrı maddîdir ve maddîlik içermez. Hatta İskenderiyeli Yeni-Eflatuncular bu durumu, Demiurge'teki yaratıcı aklî suretler (*demiurgukoi logoi*) ile maddedeki suretler (*enula eide*) arasındaki ilişkiyi ispat etmek için kullanırlar.²⁰⁸ Ayrıca madde suretin tanımına dahil olur ve bileşiğin tanımı ve zorunluluğu artık suretten değil de maddeden ileri gelirse, o zaman mevcutları kendi gayelerine yönelten aklî bir ilkeye dayalı iyilik nizamının yerine amaçsızlık ortaya çıkar.²⁰⁹ Dolayısıyla suret ve madde arasında, bileşiği önceleyen bir ilişki vardır ve suret, bileşiğe tanımını veren, onu önceleyen bir parça olarak kendisini gösterir. Şu halde bir Yeni-Eflatuncu için suret, İskender'de olduğu gibi *itibârî* bir soyutlama değil gerçek ve öncelikli parça olacaktır. Hal böyle olmasına rağmen, niçin Yeni-Eflatuncuların tüm ihtirazi kayıtlarıyla birlikte İskenderci yorumu takip ederek suretin cevherliğini bileşiğin parçası olması üzerinden ispat ettikleri sorusu bâkidir. Bu sorunun cevabı ise *cevherîlik sorunuyla* ilgili

²⁰⁸ Aslında daha geniş bir bağlamda *pay alma* ile ilgili olan bu sorunu, Simplicius, cisimde bulunan suretlerin, Yeni-Eflatuncu Atina okulunun iddia ettiğinin aksine Demiurge'teki aklî suretlerle ilişkisinin bulunabileceği fikri etrafında ele alır. Ona göre, örnek olarak, nasıl ki Sokrates kendisinde bulunan gayrı cismani insanlık suretinden pay alabiliyorsa, maddede bulunmakla birlikte tanımca gayrı cismani olan bu insanlık sureti de aklî âlemdeki insanlık suretinden pay alabilir. Şu halde Sokrates'teki insanlık suretinin, aklî âlemdeki insanlık suretinden pay alabilmesinin temel şartı onun tanımca gayrı maddî veya gayrı cismânî olmasıdır. Bkz. Simplicius, **On Aristotle's Physics 2**, 297,11-35.

²⁰⁹ Simplicius, **On Aristotle's Physics 2**, 388vd.

tartışmalar neticesine açıklık kazanacaktır.

2.3. Cevherîlik Sorunu: Cevheri Tamamlayan Nitelikler Ve Faslın Kategorik Konumu

Cevherîlik sorunu, genel olarak cevher olmadığı kabul edildiği halde, konusuyla ilişkisi arazlarınkinden farklı olan bazı niteliklerle ilgilidir. Aristoteles'in *Kategoriler*'inin Eflatuncu eleştirmenleri Lucius ve Nicostratus, bulunduğu cevherin yetkinleşmesine herhangi bir katkısı bulunmayan arazlar ile bu cevherde bulunan ve onu yetkinleştirerek tamamlayan nitelikler arasında bir ayırım yapmıştır. Örnek olarak beyazlığın bir kaleme bulunuşu ile karda bulunuşu ya da sıcaklığın bir demirde bulunuşu ile ateşte bulunuşu arasında fark vardır. Kaleme bulunan beyazlık kalemin cevherini yetkinleştirmez, ancak karda bulunan beyazlık onun cevherini tamamlar ve yetkinleştirir. Öte taraftan demirde bulunan sıcaklık demir olması bakımından demirin cevherini yetkinleştirmez, ancak ateşte bulunan sıcaklık ateş olması bakımından ateşin cevherini tamamlar ve yetkinleştirir. Lucius ve Nicostratus, cevherin tamamlayıcıları (*ta sumplerotiksa tês ousias*) olarak adlandırılan ikinci türden özelliklerle ilgili önemli bir dikotomi vazedmişlerdir: i) Ya bu şeylerin bir konuda bulunmadığı, dolayısıyla tıpkı suret gibi cevher oldukları söylenecek, ii) ya da arazlara ait "bulunduğu şeyin *parçası olmaksızın* o şeyde bulunma" özelliğinin *konuda bulunan* bu özelliklere ait olmadığı söylenecek ve arazların aksine, konuda bulunduğu halde *parça olan* bazı şeylere izin verilecektir. Ne var ki bu sorun Aristotelesçi kategoriler şeması açısından büyük tehlikeler taşır. Şayet Lucius ve Nicostratus takip edilecek olursa, i) ya cevher olan bazı şeyler araz olacak, ii) ya araz olan bazı şeyler cevher olacak, iii) ya da ne cevher ne de araz olan bazı özelliklerin mevcut olduğu kabul edilecektir. Her üç durumda da Aristotelesçi kategoriler şeması eksik ya da yanlış olacaktır. Şöyle ki;

Tamamlayıcılar araz kabul edildiğinde şu şekilde bir sonuç ortaya çıkar:

- a) Suret maddededir ve maddenin bir parçası değildir.
- b) Tamamlayıcılar cevherdedir ve cevherin bir parçası değildir.
- c) Suret, maddede olmakla birlikte, maddenin bilfiil varlığı için gereklidir.
- d) Tamamlayıcılar cevherde olmakla birlikte, cevherin bilfiil varlığı için gereklidir ve arazdır.
- e) Şu halde: Suretin cevherliğini ispat etmek için elimizdeki tek kriter maddenin

varlığına katkıda bulunma özelliği ise suret artık cevher olamayacaktır. Çünkü tamamlayıcılar da cevherdedir, cevherin o cevher olmak bakımından varlığına katkıda bulunur, o cevherin parçası değildir ve arazdır. Peki aynı özellikte olan suretin cevher olduğunu nasıl iddia edebiliriz?

İbn Sînâ'nın *el-mukavvimât, el-lâzımât, el-gayru'l-lâzımât* başlıkları altında tartışacağı bu sorun,²¹⁰ özellikle Aphrodisiaslı İskender ve Porphyry tarafından çözüme kavuşturulmaya ve Aristotelesçi kategoriler şeması kurtarılmaya çalışılmıştır. Aphrodisiaslı İskender suretin cevherliğini ispat ederken, onun, konusunun varlığına katkıda bulunduğunu ama arazın böyle olmadığını söyler. Bununla birlikte *Quaestio* 1.8.'de yukarıdaki soruyla yüzleşir ve bu soruyu şu şekilde aktarır:

“Bu görüşe [*suretin arazdan farklı olarak konusunun varlığına katkıda bulunduğu görüşüne*] karşı, her cismin bir biçim ve renge sahip olması gerekliyse ve bunlar da cisimde bir konuda bulunma şeklinde bulunuyorsa, cisme ilişen arazların onların var olmasına katkıda buldukları söylenerek itiraz edilmiştir. Dolayısıyla bir şeyin diğer bir şeyde, konuda bulunma şeklinde bulunmaması için, o şeyin, bulunduğu konunun var olmasına katkıda bulunması [*şartı*] yeterli değildir. Aksine, bir şey mutlak olarak diğer bir şeyin varlığına katkıda bulunuyorsa, nitelik ve cisim örneğinde gösterildiği gibi, [*bu durum*] onun bir konuda bulunmasını engellemez. Çünkü bir cismin niteliksiz bir şekilde mevcut olması imkânsızdır.”²¹¹

İskender bu meydan okumaya karşı, suretin cevherliğini başka bir yolla ispat etme yolunu seçer. Ona göre hem suret hem de tamamlayıcı özellikler konularının varlığına katkıda bulunmakla birlikte, suret ile tamamlayıcı özellikler arasında önemli bir fark vardır: Suret bileşiğin parçasıdır, ancak tamamlayıcılar konularının parçası değildir. İskender'in bu yorumu, Porphyry'den Ammonius'a kadar birçok Yeni-Eflatuncu şarih tarafından sürdürülür²¹² ve suretin cevherliği, bileşiğin parçası olması üzerinden ispat edilir. Ne var ki, bu cevap suretin cevherliğini korumasına rağmen, başka bir soruyu doğurur: Tamamlayıcılar, konularının parçası değilse onları diğer arazlardan ayıran şey nedir? Onlar bu arazların aksine cevher midir, yoksa ne cevher ne de araz olup üçüncü

²¹⁰ Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Mantuku'l-maşrikiyyîn*, Kum: Ayetullâhu'l-uzmâ el-Mar'aşî, 1405, s. 16-19.

²¹¹ Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones*, I. 8. 17,12-20; Lucius ve Nicostratus'un eleştirisinin geniş bir sunumu için bkz. Simplicius, *Commentary on Aristotle's Categories 1-4*, 48,1-34.

²¹² Bkz. Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 78,13-25; Ammonius, *On Aristotle's Categories*, 27,30-28,8; Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 46,26.

bir kategoriye mi aittir?

Simplicius, *Kategoriler Şerhi*'nde, Lucius ve Nicostratus'un eleştirilerinden kaynaklanan bu soruna Porphyry'nin getirdiği cevabı tartışır. Simplicius'un aktardığı kadarıyla problem ve Porphyry'nin çözümü şu şekilde sunulur:

Lucius ve takipçileri bir konuda bulunmayı, "parça olarak bulunmama" diye adlandırmayla ilgili başka bir zorluk gündeme getirmişlerdir. Onlar şöyle der: "Çünkü cevherin tamamlayıcılarını (*ta sumplerotiksa tês ousias*) cevherin parçaları olarak adlandırsak ve renk, biçim ve ölçü genel olarak duyulur cismin varlığını tamamlarsa ve genel olarak nitelik ve nicelik (çünkü renk ve biçim olmadan hiçbir cisim var olmaz) cismin varlığını tamamlarsa ve örnek olarak kar cisminin beyazlık ve soğuklukla tamamlandığı göz önüne alınırsa, bir seçim yapmak durumunda kalırız: Ya bu şeylerin bir konuda olduğunu söylememeliyiz ya da "bir parça olmama"nın bir konuda bulunan bu şeylerden birine ait olduğunu öne süremeyiz. Peki genel olarak, tamamlayıcıların bir konuda buldukları nasıl söylenebilir? Çünkü Sokrates'in biçimi, Sokrates'te, bir konuda bulunma şeklinde bulunmaz, bir konuda bulunan şeyler zaten tamamlanmış bir şeye dışarıdan gelen şeylerdir.

Porphyry bu probleme şöyle cevap verir: "Konu iki türdür, sadece Stoalılara göre değil, önceki filozoflara göre de. Aristoteles'in *bilkuvve* diye adlandırdığı nitelik-siz madde konunun ilk anlamıdır ve ikinci olarak ortak bir şekilde bulunan ve özel bir şekilde nitelenen madde bulunur. Çünkü hem bronz hem de Sokrates onlarda meydana gelen ya da onlara yüklenen şeylerin konusudur." "Bir şeyde meydana gelen şeylerin çoğu", der Porphyry, "ilk konuya nispetle bir konudur." Örnek olarak tüm renkler, tüm biçimler ve her nitelik, ilk maddede bir konuda onun parçası olmayacak ve ondan ayrılmayacak şekilde bulunur. İkinci konu söz konusu olduğunda ise tüm renkler ve tüm nitelikler bir konuda bulunmaz, onların bir konuda bulunması cevherin tamamlayıcısı olmadıkları durumda gerçekleşir. Çünkü beyaz, yün örneğinde bir konuda bulunurken, kar örneğinde bir konuda bulunmaz, aksine o cevheri parçası olarak tamamlar, dahası o cevher söz konusu olduğunda bir konu işlevi görür. Benzer şekilde ısı ateş cevherinin parçasıdır, fakat demirde, demir onun konusu olacak şekilde meydana gelir. Çünkü ısı demirin bozulmasına neden olmaksızın onda meydana gelir ve ondan ayrılır."²¹³

²¹³ Simplicius, *On Aristotle's Categories 1-4*, 48,1-26; Simplicius'un Porphyry'den aktardığı pasajın Arapçası, Hasan b. Suvâr'ın, İshak'ın *el-Mekûlât* tercümesi içerisinde gelen *ta'lik*'inde mevcuttur. Bkz. Hasan b. Suvâr, *et-Ta'likat*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Mantıku Aristû I*, Beyrut: 1980, içinde, 89,7-24.

Lucius'un geliştirdiği argümana göre, şayet onları tamamlayıcılar olarak kabul edecek olursak, tamamlayıcıları arazlardan ayıran bir özelliğin bulunduğunu itiraf etmek durumunda kalırız. Arazlar zaten tamamlanmış ve *bu* olarak işaret edebileceğimiz cevherlerde bulunurlar, ancak adlarından da anlaşılacağı üzere tamamlayıcılar, tamamlanmamış cevherlerde bulunur ve onları tamamlayarak kuruluşlarına (*kivâm*) katkı yaparlar. şu halde onlar, bir konuda bulunmama özelliğine sahip cevherler mi olacaktır? Böyle bir şeyi kabul etmek, Aristotelesçi cevher-araz ayrımını ortadan kaldıracaktır. Kar örneğini ele alacak olursak; nitelik kategorisinden bir araz olduğu açık olan beyaz rengi nasıl olur da kar ile ilişkisi hesaba katılarak cevher sayılabilir? Tamamlayıcılar cevher olmayacaksa, Luciusçu dikotomiye göre, ikinci seçenek şudur: Tamamlayıcılar konuda bulunurlar, ancak konunun parçası olmayan arazların aksine konularının parçasıdırlar. Bu, şu anlama gelir: Tamamlayıcılar bir yandan araz, bir yandan cevherdir.

Aslında Aristotelesçi dörtlü ontolojik şemanın tutarlı ve yeterli bir açıklama çerçevesi sunduğunu düşünöen bir zihne, herhangi bir mevcudun bir yandan cevher bir yandan araz olduğu düşünöesi anlaşılmaz gelecektir. Bununla birlikte Aristotelesçi kategoriler şemasının kurtarılabilmesi için, önce tamamlayıcıların araz oldukları kesin bir şekilde ispat edilmeli, sonrasında onları arazlardan ayıran özellikler ortaya konulmalıdır. Birincisini gerçekteştirebilmek için Porphyry, suretsiz ilk maddeyi dikkate aldığımızda, zatı gereği hiçbir şey gerektirmeyen bir konu olan ilk maddeye nispetle tüm özelliklerin araz olduğunu söyler. Çünkü, suret de dahil olmak üzere, bu özelliklerin hiçbirisi ilk maddenin tanımına dahil değildir. Dolayısıyla ilk maddede bulunan mevcutlar, "konuda onun parçası olmayacak ve ondan ayrılmayacak bir şekilde" bulunur. Bununla birlikte, ikinci madde, yani bileşik söz konusu olduğunda, bazı özellikler konularının parçası olabilir. Örnek olarak sıcaklık, ateşin de kendisinde bulunduğu ilk maddede araz olarak bulunurken, ateşte onun parçası olarak bulunur. Böylece Lucius'un bahsettiği anlamda bazısı kurucu ve tamamlayıcı olan, bazısı da olmayan nitelikler arasındaki ayrım ancak ikinci konu etrafında söz konusu edilebilir. İlk maddeye nispetle tamamlayıcılar da araz olduğu için, Aristoteles'in cevher-araz ayrımı korunmuş olur. Ne var ki Porphyry, cevherîlik sorununu çözerken hilomorfik problemle ilgili bir sorun yaratır. şayet ilk maddedeki her şey, onun parçası olmayacak ve ondan ayrılmayacak şekilde onda bulunacak, yani araz olacaksa suret de araz olacaktır. Bu durumda Porphyry'nin cevherî özelliklerle ilgili çözümlü, Aristotelesçi cevherî sureti araz konumuna indirgemesine

neden olacak bir yön taşır.²¹⁴ Bu görüş kabul edilecek olursa, ilk maddeye nispetle gerçek bir hilomorfizmden ve cevherî terkikten bahsedemeyiz. Kısmen bu nedenle, kısmen de Aristotelesçi kategoriler şemasına üçüncü bir sınıf ekleyecek şekilde cevherî niteliklerden bahsetmenin makul olmayışı nedeniyle Simplicius, cevherî özelliklerin ilk maddeye nispetle araz olduğunu savunmak yerine onların cevher olduğu fikrini kabul etmeye meyletmiştir.²¹⁵

Porphry'nin aksine Aphrodisiaslı İskender tamamlayıcı niteliklerin kategorik konumuyla ilgili farklı bir yaklaşım benimser. Ona göre tamamlayıcı oldukları düşünülen nitelikler, bir yandan cevher bir yandan araz değildir. Bu düşüncesini Aristoteles'in *Topikler*'ine yazdığı şerhte ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan İskender'e göre, bir özelliğin herhangi bir cevherden *ayrılmaz* olması onu ne cevher kılar, ne de diğer arazlardan başka bir kategoriye sokmamızı gerektirir. Örnek olarak kardaki beyazlık, herhangi bir kumaştaki beyazlığın aksine onun cevherine ait bir özellik gibi gözükse de öyle değildir. Karın beyazlığı, onun cevherine eşlik etmekten başka bir hususiyet barındırmaz. Bu türden arazların, cevherlerine sürekli eşlik edişlerinin nedeni, buldukları maddeyle çok yakın bir ilişki içerisinde olmalarıdır. Kar örneğine dönecek olursak, İskender, kardaki beyazlığının karın meydana gelişi esnasındaki maddî sürece eşlik ettiğini söyler. Ona göre karın maddesi olan cismin, art arda gelen soğukluklar dolayısıyla bir miktar buharı da koruyacak şekilde bir bulutta donmasıyla birlikte beyazlık zorunlu olarak ortaya çıkar. Çünkü havanın bulutta korunması, soğuma ve bulutun soğumasının neden olduğu sürtünme, o cismin sekresyonunu inkıtaa uğratar ve beyazlığa neden olur.²¹⁶ İskender'e göre bu şekilde ortaya çıkan beyazlık maddeden ayrılmaz ve kar suretini almaya doğru dönüşümü sırasında maddenin bir özelliği olarak ona eşlik eder. Beyazlık karın maddesine eşlik ettiği için, kar bulunduğu sürece beyazlığın da bulunmasını sağlar ve karın cevheriymiş gibi gözükür. Fakat İskender'e göre beyazlık karın ne tamamlayıcısıdır ne de kurucu şartıdır. Dolayısıyla hiçbir şekilde *cevherî* olarak nitelenemez.²¹⁷ Böylece İskender Aristotelesçi cevher-araz ayrımını ve dördümlü ontolojik şemayı korumuş olur. Bununla birlikte kar örneği etrafında geliştirdiği yorumun, tüm diğer durumlar için geçerli olabilecek şekilde formüle edilip

²¹⁴ Porphyry'nin çözümünün ayrıntıları için bkz. J. Ellis, "Alexander's Defense of Aristotle's Categories", s. 84-86.

²¹⁵ Bkz. Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, 49,1-9.

²¹⁶ Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle's Topics 1**, İng. trc. Johannes M. Van Ophuijsen, London: Duckworth, 2001, 50,21-51,4. Pasajın ayrıntılı bir analizi için bkz. J. Ellis, "Alexander's Defense of Aristotle's Categories", s. 87-88.

²¹⁷ J. Ellis, "Alexander's Defense of Aristotle's Categories", s. 86-88.

edilemeyeceği kuşkuludur. Belki de bu nedenle, sonraki şarihler tarafından İskender'in yorumu takip edilmemiştir. Bunun yerine, sonraki şarihler ya Porphyry'de olduğu gibi cevherî niteliklerden veya Philoponus'ta görüldüğü gibi cevherî niceliklerden bahsetmiş ya da Simplicius'ta olduğu gibi tamamlayıcıları cevher saymıştır.

Tamamlayıcılarda olduğu gibi cevherle araz arasındaki ayrımın bulanıklaşarak kategoriler şeması açısından sorun yarattığı yerlerden biri de faslın kategorik konumuyla ilgilidir. Genel olarak şarihleri faslın kategorik konumunu tartışmaya sevk eden şey, sadece Lucius ve Nicostratus'un pasajları değildir. Aristoteles'in kendi metinlerinde de faslın konumuyla ilgili bir belirsizlik mevcuttur. Lucius ve Nicostratus'a nispet edilerek aktarılan pasajlar'a bakılacak olursa, faslın "cevherde" bulunan bir araz olması mümkün değildir. Çünkü fasıl, tamamlayıcı bir özellikte olduğuna benzer şekilde cevheri farklılaştıran ve onu tamamlayan bir parçadır. Bu nedenle *Kategoriler* 1a24-25'in araz için geçerli saydığı "parça olmama" şartını karşılamaz. İkinci olarak, Aristoteles *Kategoriler* 3a21-8'de faslın hiçbir şekilde bir konuda olamayacağını söyler. Bu iki kanıt, faslı araz olarak niteleyemeyeceğimizi ortaya koyar. Ne var ki faslın araz olmadığını ispata yarayacak bu kanıtların aksine, *Kategoriler* 3a-21-28'de Aristoteles, *-de bulunmama* özelliği açısından faslın cevherlerle ortak olduğunu söyleyerek faslı cevherden ayırdığını ima eden bir işarete yer verir. İma tam olarak şudur: Cevherler *-de bulunmazlar*, cevherlerden ayrı olarak bir de fasıllar vardır ve onlar da *-de bulunmama* açısından cevherlerle aynı özelliğe sahiptir. Aristoteles burada cevherlerle fasılları birbirinden önce ayırt edip, sonra bunların bir özellikte ortak olduklarını söyler. Şu halde en azından bir özellikte ortak olsalar da, fasıllar cevherlerle özdeş olmayacaktır. Sonuç olarak fasıl sanki hem cevherden hem de cevher olmayan şeylerden ayrılır. Çünkü "insan düşünendir" örneğinde olduğu gibi, insana söylendiği ve *-de bulunmadığı* için cevherlerle ortaktır, ancak yine de cevherle özdeş kabul edilmez. Öte taraftan bir şeyde parça olmaksızın bulunmadığı, yani bulunduğu şeyin parçası olduğu için de arazlardan farklıdır. Peki fasıl ne tür bir kategorik konuma sahiptir?

A. C. Lloyd'un özellikle Plotinusçu felsefe açısından etraflı bir biçimde ve Eflatuncu metafizik ilkeleri gözeterek tartıştığı bu sorun,²¹⁸ Porphyry sonrasında büyük ölçüde Aristotelesçi metinler arasındaki bir uyum meselesi olarak gündeme gelmiştir. Porphyry *Kategoriler*'e yazdığı şerhte, Aristotelesçi pasajlara dayanarak faslın ne araz

²¹⁸ Bkz. A. C. Lloyd, "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic I", *Phronesis*, Vol. 1 (1955), s. 64-68.

ne de cevher olduğunu söyler. Ona göre fasıl, cevherî bir nitelikler (*poiotês ousiôdês*):

“Cevherî nitelikler cevherin tamamlayıcıları olan şeylerdir. Tamamlayıcılar (*sumplêrotika*), yoklukları konularının ortadan kalkmasına neden olan özelliklerdir. Konusu ortadan kalkmaksızın kazanılabilen ve kaybedilebilen özellikler cevherî değildir. Örnek olarak, sıcaklık hem sıcak suyun hem de ateşin bir özelliğidir. Fakat o, suyun cevherî bir özelliği değildir. Çünkü sıcaklık sudan kalktığında, suyun soğuması suyu ortadan kaldırmaz. Fakat o, ateşin cevherî bir özelliğidir, çünkü sıcaklığının kalkmasıyla ateş de ortadan kalkar. Fasıllar da işte böyledir. Onlar cevherî niteliklerdir.”²¹⁹

Daha sonra İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyât*'ta açık bir şekilde işaret ederek “bilgiçlik taslayan” bazı kimselerin görüşü olarak sunacağı bu yaklaşım, Porphyry'den sonra, Iamblichus ve Dexippus tarafından daha da ileri taşınarak fasılın cevher ile araz arasında bir özellik olduğu söylenmiştir. Buna mukabil Simplicius istisna olmak üzere Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulundan Ammonius, Philoponus ve Elias cevherle araz arasında bir kategoriden bahsederek bunun on birinci kategori olacağını ve Aristotelesçi kategoriler tasnifini tehlikeye sokacağını düşünür. Onlara göre cevherin parçası da cevher olduğundan, fasılın da cevher olduğu söylenmelidir.²²⁰

2. 4. İbn Sînâcı Beşli Ontolojik Şema Ve Suretin Cevherliğini İspat Etmenin Yeni Yolları

İbn Sînâ suretin cevherliği sorununu ele aldığı sırada, Aphrodisiaslı İskender'in yaşadığı dönemden (MS. 2. yy.ın sonu 3. yy.'ın başı) itibaren yaklaşık sekiz asır içerisinde oluşarak yerleşmiş yaygın bir terminolojiyle yüzyüzyeydi. İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'te aktardığı kadarıyla Aphrodisiaslı İskender,²²¹ Porphyry,²²² Iamblichus,²²³

²¹⁹ Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 95,21-28

²²⁰ Söz konusu şarihlerin konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Frans A.J. De Haas, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter, Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden: Brill, 1997, 220-237.

²²¹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309,8; İskender'in *Kategoriler Şerhi*'nin Arapça tercümesinden günümüze ulaşan bazı fragmanlar Mauro Zonta tarafından neşredilmiştir. Bkz. M. Zonta, “Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella provenza del trecento”, *Medioevo*, Vol. 23, (Padova: 1997), s. 515-594.

²²² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309,4.

²²³ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309,6-7.

Ammonius,²²⁴ Philoponus,²²⁵ Simplicius,²²⁶ Stephanus,²²⁷ ve Themistius²²⁸ gibi sarihlerin, bu terminolojiyi kuran ve yerleştiren şerhleri Arapçaya tercüme edilmişti. Aphrodisiaslı İskender'in, *Kategoriler Şerhi*'nin yanısıra, Peripatetik okul tarafından tedris metinleri olarak kullanılan *Quaestiones*'lerinin *Kategoriler*'deki sorunlarla ilgili olan bazı bölümleri de Arapçaya aktarılmıştı.²²⁹ Öte taraftan İslam dünyasında, İbn Sînâ'dan önce Fârâbî²³⁰ ve Ebû Bişr Mettâ²³¹ *Kategoriler*'i tefsir etmiş, İbn Mukaffa,²³² İbn Bihrîz,²³³ Kindî,²³⁴ İshak b. Huneyn, Ahmed İbnu't-Tayyib ve Râzî *Kategoriler* hakkında ayrıntılandırılmış açıklamalar ve özetler yazmış,²³⁵ Yahyâ b. Adî ise *Kategoriler*'le ilgili tikel meseleler hakkında küçük risaleler telif etmiştir.²³⁶ Son olarak, İbn Suvâr'ın (ö. 1048) *Kategoriler*'le ilgili bazı açıklayıcı notları da İshak b. Huneyn'in *Kitâbu'l-Mekûlât* tercümesi içinde günümüze ulaşmıştır.²³⁷ Her ne kadar İbn

²²⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309,5.

²²⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309,4.

²²⁶ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309,5; Simplicius'un şerhinin Arapça tercümesinden günümüze ulaşan bazı fragmanlar için bkz. M. Türker, "Kategoriler ve onun Şerhleri ile ilgili Parçalar", *Araştırma*, C. 3, (Ankara: 1965), 87-103.

²²⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309,4.

²²⁸ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309,5.

²²⁹ Abdurrahman Bedevî, bu risalelerin bir kısmını *Aristo inde'l-arab* ve *Şurûh alâ Aristû mefkûde fi'l-Yûnâniyye ve Resâil Uhrâ* içerisinde neşretmiştir. Bedevî tarafından neşredilmeyen ve zikri geçen *quaestio*ların tercümesi olan diğer risaleler Süleymaniye Ktp. Carullah, 1279'da bulunmaktadır.

²³⁰ Fârâbî'nin kategorilerle ilgili görüşleri *el-Mekûlât*'ı ve *Kitâbu'l-Hurûf*'un ilgili bölümleri içinde günümüze ulaşmıştır.

²³¹ Ebû Bişr'in *Kategoriler*'le ilgili bazı pasajları, M. Türker'in neşrettiği, Âmirî'nin öğrencilerinden birine (el-Vâhibî?) nispet edilen ve *Kategoriler*'le ilgili çeşitli meselelere dair farklı filozofların görüşlerinin aktarıldığı bir risalede yer almaktadır. Bkz. M. Türker, "Kategoriler ve onun Şerhleri ile ilgili Parçalar", *Araştırma*, C. 3 (Ankara: 1965), 87-103.

²³² İbn Mukaffa'ya nispet edilen *Kategoriler* metni Muhammed Tâki Dâniş Pejuh tarafından neşredilmiştir. Bkz. İbnu'l-Mukaffa, *Mantık*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejuh, Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1357, içinde, s. 9-25.

²³³ İbn Bihrîz'in mantık terimlerini tanımladığı bir eseri içerisinde *Kategoriler*'le ilgili bazı görüşleri günümüze ulaşmıştır. Bkz. İbn Bihrîz, *Hudûdu'l-mantık*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejuh, Tahran: Encümen-i Felsefe-i İran, 1357.

²³⁴ Kindî'nin *Kategoriler*'le ilgili görüşleri, *Aristoteles'in kitaplarının sayımı*'yla ilgili risalesinde yer alır. Bkz. el-Kindî, *Kemmiyyetü Kutubi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsili'l-felsefe*, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî, 1950, içinde, s. 365-366.

²³⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 309, 8-10.

²³⁶ Sehbân Halifât bu pasajları, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-Felsefiyye* içerisinde neşretmiştir. Bkz. Sehbân Halifât, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-Felsefiyye*, Amman: Câmiatü'l-Urduniyye, 1988, s. 144-47, 170-171-72, 174-75, 180-88,

²³⁷ Abdurrahman Bedevî, İshak'ın tercümesinin bulunduğu yazmaya ilave edilmiş bu notları, *et-Ta'likât el-vâride fi'l-mahtûta alâ tercemeti Kitâbi'l-Mekûlât* başlığıyla, *Kitâbu'l-Mekûlât* neşrinin sonuna eklemiştir. İbn Suvâr'ın *Kategoriler*'in konusu, faydası, adı, Aristoteles külliyyatı içindeki yeri gibi meselelerle başladığı bu açıklamalar, Yeni-Eflatuncu şerh pratikleriyle, özellikle de Simplicius'unkiyle büyük bir yakınlık taşır. Ayrıca İbn Suvâr'ın notları

Sînâ öncesinde Arapçada telif edilen eserler arasında İbn Sînâ'nınki kadar kapsamlı bir metin bulunmasa da, söz konusu eserler *Kategoriler*'in konusu, meseleleri ve terminolojisini sistematik bir şekilde tanzim etme açısından önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte Fârâbî ve Yahyâ b. Adî gibi filozoflar, *Kategoriler*'e yöneltilen bazı temel eleştirilere cevap içeren pasajlara da yer verirler. İbn Sînâcı çözümlerle ilişkileri nispetince, aşağıdaki satırlarda bu cevaplara da yer vermeye çalışacağız.

Suret in cevherliği probleminin Aristotelesçi kategoriler ve *Metafizik Zeta* bağlamında şarihler ve İbn Sînâ öncesi *felâsife* tarafından ele alınışı, suret ve araz arasındaki ayrımı belirginleştirme amacı taşımaktaydı. Aristoteles arazi “konusunda parça olmaksızın bulunan mevcut” olarak tanımladığı ve şarihler sureti arazdan ayırt etme çabası içerisine girdikleri için, konuda bulunma ve parça olma özellikleriyle ilgili yorumlar tartışmanın yönünü belirlemiştir. Suret konunun mu yoksa bileşiğin mi parçasıdır, konunun parçası değilse onda nasıl bulunur, bileşiğin parçası ise aynı şekilde bileşiğin parçası gibi gözüken tamamlayıcı arazlardan nasıl ayrılır gibi sorular, tartışmanın taraflarınca cevaplanması gereken kaçınılmaz sorulardır.

İbn Sînâ *el-Mekûlât* I.3'te yukarıdaki soruları doğru bir biçimde cevaplamasını sağlayacak yeni bir ontolojik şemaya yer verir. Bu şemaya bölümün başında atıf yapmış ve Aristotelesçi ontolojik şemayla farklılığına vurguda bulunmuştuk. 1999 senesinde neşrettiği “The Ontological Pentagon of Avicenna” başlıklı makalesinde A. Bäck, *el-Mekûlât* I.3'teki şemayı, doğrudan *Kategoriler* II'deki Aristotelesçi ontolojik karenin mukabili olarak görür ve İbn Sînâ'nın Aristotelesçi şemanın yerine geçecek yeni bir ontolojik şema icad ettiğini yazar.²³⁸ Bununla birlikte *el-Mekûlât* I.3'teki şema ile *Kategoriler* II'deki şemayı birbirinin yerine ikame edilebilecek türden karşıt şemalar olarak değerlendirebilmemizin önündeki bazı engeller, Bäck'ün yorumuna ihtiyatla yaklaşmayı gerektirir. *el-Mekûlât* I.3'ün hemen başında yer alan beşli şemanın Aristoteles'inkiyle büyük ölçüde farklı olduğunda şüphe yoktur, ancak bu, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi şemayı reddettiği anlamına gelmez. Aksine İbn Sînâ, *el-Mekûlât* I.3'ün sonunda Aristotelesçi ontolojik şemaya yer vererek, mevcutları, Aristoteles'te olduğu gibi, *-de bulunma* ve *-e söylenme* açısından dörde ayırır. Peki İbn Sînâ bu dörtlü şemayı kabul ediyorsa, faslın başında geliştirdiği beşli şemanın anlamı nedir? Bu

çinde, Porphyry'nin, Iamblichus'un, Ammonius'un ve Simplicius'un *Kategoriler Şerhi*'nden aktarılan bazı pasajlar da bulunur. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mantıku Aristû I*, Beyrut: 1980, içinde, s. 77-96.

²³⁸ A. Bäck, “The Ontological Pentagon of Avicenna”, *The Journal of Neoplatonic Studies*, Vol. VII/2, (1999), s. 87-88.

soruya ancak İbn Sînâ'nın iki şema arasında yaptığı bir ayrımla cevap verebiliriz: Aristotelesçi dörtlü şema *mevcutların*, İbn Sînâcı beşli şema ise *mevcutların sıfatlarının* bir tasnifidir. Aristoteles'in *Kategoriler*'i, Porphyry'nin yorumuyla, "mevcutlara delalet etmesi bakımından lafızlar"ı konu ettiği için semantik bir metin olarak okunabilse de, *Kategoriler*'de yer alan dörtlü şemanın doğrudan mevcutların tasnifi olması itibarıyla ontolojik olduğunda şüphe yoktur. Aristoteles bu şemayı aktarırken, onun, mevcutların (*onta* = *el-mevcûdât*) tasnifi olduğunu açıkça ifade eder.²³⁹ İbn Sînâ da *el-Mekûlât* I.3'ün sonunda, Aristotelesçi şemayı aktarırken, söz konusu dört kısmı mevcutlar olarak yorumlayabileceğimiz *umûrun* kısımları olarak belirler.²⁴⁰ Buna mukabil faslın başındaki beşli şema, *sıfâtu'l-umûr*'u, yani mevcutların sıfatlarını tasnif eder.²⁴¹ Bu ayrımdan sonra, soruyu revize edelim: Mevcutlarla ilgili şemayı koruduğu halde, ne Aristoteles'te ne de şarihlerde bulunmayan, mevcutların sıfatlarıyla ilgili böyle bir şemaya İbn Sînâ neden ihtiyaç duymuştur? Bu soru, gerçek bir cevabını, ancak *el-Mekûlât* I.3'teki şemanın *Kategoriler* II ve *Metafizik Zeta* arasındaki uyumsuzluk problemi etrafında hangi sorunları aştığını gördüğümüzde bulabilir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Sînâ'nın, kendi beşli ontolojik şeması yoluyla hem Aristotelesçi ontolojik karenin açmazlarına yeni çözümler getirdiği, hem de dolaylı olarak *Kategoriler* II'deki şemanın problemlerini ortaya koyduğu görülecektir.

İbn Sînâ'ya gelinceye kadar şarihler Aristoteles'in meşhur ontolojik şemasını, sureti arazdan ayırt edebilmek için yeni yorumlara tâbi tutmuş ve bu amaç etrafında belirli kavramsal araçlar geliştirmişlerdi. Şarihlerin yaptığı şey, Aristotelesçi dörtlü tasnifi üçe indirmek ya da beşe çıkarmak değildi. Aksine onlar, söz konusu dörtlü şemanın tam ve eksiksiz olduğunu ispat etmek ve onu eksiklik ve *-Metafizik Zeta*'ya nispeten-uyumsuzlukla itham edenleri reddetmek için çabalıyorlardı. Bu çerçevede hem Aphrodisiaslı İskender'in hem de Porphyry'nin ve daha sonraki Yeni-Eflatuncu şarihlerin çabaları, Aristotelesçi şemayı bu eleştirilerden koruma ve yıkılmaktan kurtarma amacı taşır. Tıpkı onlar gibi İbn Sînâ da Aristotelesçi ontolojik şemanın tam olduğunu düşünür. Mevcutlar, Aristoteles'in de belirttiği gibi dörde ayrılır: Tikel cevherler, tümel cevherler, tikel arazlar ve tümel arazlar. Sorun Aristoteles'in *Kategoriler*'de zikretmediği bazı mevcut türlerinin bu şemaya nasıl dahil edilebileceği,

²³⁹ Aristotle, *Categories*, 1a20; krş. Aristûtâlîs, *Kitâbu'l-Mekûlât*, 34,6.

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 26. İbn Suvâr, İshak b. Huneyn'in *Kategoriler* tercümesine yazdığı açıklayıcı notlarda, *ontayı el-umûru'l-mevcûde* ifadesiyle karşılar. Bkz. el-Hasan b. Suvâr, *et-Ta'likât, Mantku Aristû I*, içinde, s. 86,15.

²⁴¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 17.

ilk bakışta *Kategoriler*'deki araz tanımına uyar gibi duran suretin nasıl cevher kategorisine sokulacağı ve bu dört kısımdan hiçbirine girmez gözüken *faşlın* nereye konulacağıyla ilgilidir. İbn Sînâ, mevcutların sıfatlarıyla ilgili beşli şemasını, bu soruları Aristotelesçi dörtlü şemayı tahrip etmeksizin doğru bir şekilde cevaplayabilmek için geliştirmiştir. Dolayısıyla bu şemayı geliştirirken İbn Sînâ'nın doğrudan muhatabı Aristoteles değil, İbn Sînâ'nınkine benzer bir amaç dahilinde Aristotelesçi şemanın sorunlarını çözmek için çaba gösteren şarihlerdir. Bu şema sayesinde İbn Sînâ, önceki şarihlerin geliştirdiği terminoloji ve ayrımların yetersizliğini gösterir ve kendi ontolojisiyle uyumlu yeni bir terminoloji aracılığıyla eski sorunlara cevap bulmak ister. İşte bu çerçevede İbn Sînâ, *el-Mekûlât*'ın birinci makalesinin üçüncü faslında, Aphrodisiaslı İskender'den kendisine kadar gelen dönem içerisinde yerleşerek yaygınlaşmış terminolojiyi ve kavramsal ayrımları yenileme teşebbüsünde bulunur. *el-Mekûlât* I.3'te, suretin cevherliğini ispat sadedinde İbn Sînâ'nın elinde bulunan eski kavramsal araçlar şunlardır: i) *mêros* (*cüz=parça*) kavramı, ii) İskender'in yaptığı, biri *belirli* diğeri *belirsiz* iki tür konu (*hypokeimenon = mevzû ve mahall*) ayrımı, iii) İskender'in görüşü olan ve Yeni-Eflatuncu şarihlerce de sürdürülen, bileşiğin parçası olarak suret fikri, iv) Porphyry'e ait, maddenin arazı, bileşiğin parçası olarak suret anlayışı. İbn Sînâ bu kavramsal araçlardan ilk ikisini, yani *mêros* kavramı ile iki tür *hypokeimenon* ayrımını revize ederek, yeni bir sıfatlar-yüklem şeması oluşturur. Öte taraftan iii. ve iv. seçenekleri açık bir biçimde eleştirerek reddeder ve suretin cevherliğini böyle bir yolla ispat etmenin mümkün olmadığını savunur.

İbn Sînâ kendi beşli sıfatlar-yüklem şemasını takdim ederken, neyi başardığının ve hangi yaygın kabulleri kullanışsız hale getirdiğinin farkında olduğunu gösterir. Bölümün başında da sunduğumuz beşli tasnif, *el-Mekûlât* I.3'te şu şekilde geçer:

“Öncelikle derim ki: Derinlemesine bir inceleme meşhurdan (yaygın kabulden) vazgeçmeyi gerektirebilir. Bu nedenle şayet kulağına böyle bir şey çalınırsa iyi niyetle yaklaş ve alışmadığın bir şeyin gelmesi sebebiyle kendini kapatma. Bilmelisin ki; akıllı kimse bir kaçış yolu bulduğu sürece meşhurdan vazgeçmez. Bundan sonra bil ki: Şeylerin sıfatları (*sıfâtul-umûr*) kısım kısımdır: Çünkü: a) ya sıfatla nitelenen şeyin zâtı, kendi başına var olan bir anlam olarak karar kılmış (*istekarra zâtuhu ma'nen kâimen*), sonra da o zâtın nitelendiği sıfat, onun dışında bir şey olup bir ilişkinin (*âruz*) ya da gerekenin (*lâzım*) eklenmesi tarzında ona eklenmiştir, b) ya sıfatlan nitelenen şey, zâtı karar kılmış olarak alınmıştır, ama onun nitelendiği sıfat, dışarıdan bir şeyin

eklenmesi gibi eklenmez, aksine onun kuruluşunun bir parçası (*cuz'un min kivâmihi*) olur, c) ya nitelenen şey zâtı henüz karar kılmamış bir şey olarak alınmıştır ve sıfat onun zâtının bir parçası (*cuz'en min zâtihi*) olmadığı halde onun zâtının kararını sağlamak için eklenir, d) ya nitelenen şey zâtı henüz karar kılmamış bir şey olarak alınmıştır ve sıfat ona dışarıdan değil, aksine varlığının bir parçası olarak (*cuz'en min vücûdihî*) eklenir, e) ya da nitelenen şeyin zâtı karar kılmamıştır ve sıfat ona zâtının kendisinden dolayı değil (*lâ li-nefsi zâtihi*), aksine zâtının kararını sağlayan şeyin bir gerekeni (*lâzım*) dolayısıyla ya da öncelikle ona ilişecek şekilde eklenir.”²⁴²

İbn Sînâ, bu şemada yer alan kısımların örneklerini şu şekilde açıklar: 1) İnsana ak ya da gülen niteliklerinin yüklenmesi, yani arazî yükleme, 2) İnsana ya da Zeyd'e canlı özelliğinin yüklenmesi, yani zâtî yükleme, 3) İlk maddeye suretin iktiran etmesi, 4) Canlıya yüklenen cisme cevherin yüklenmesi, 5) İlk maddenin veya heyûlanın aklık, karalık, yer kaplamayla ya da mutlak cismin harekete ve sükûna istidatlı olmayla nitelenmesi.²⁴³

İbn Sînâcî şemanın iç yapısını kuran bazı temel ayrımlar vardır. Bunlar; i) belirli-belirsiz konu ayrımı, ii) şeyin *kivâmı*, *zâtı* ve *vücûdu* ayrımı, iii) *kivâmın*, *zâtın* ve *vücûdun* parçası ayrımı, iv) bir şeyin zâtına *dâhil* ve zâtından *hâriç* parça ayrımı, v) zihni-hâricî veya mantıksal-fiziksel ayrımı, vi) zihinde, hâriçte ve kendinde mahiyet ayrımı. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde tartışılacak olan bu altı ayrım dikkate alınmaksızın yukarıdaki tasnifin doğru bir şekilde anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu ayrımların anlaşılması ise İbn Sînâ'nın sureti cevher olarak ispat etme stratejisini anlamının ilk şartıdır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, suret ve araz arasında gerçek bir ayrım yapılamaması, bazı şeylerin bir yandan cevher bir yandan araz sayılması, suretin cevherliğinin bileşiğin parçası olmasına bağlanması gibi hataların nedeni, bu şemadaki ayrımların gözden kaçırılmasıdır. Eş-Şeyhu'r-Reîs bunu açık bir şekilde ifade eder: “Sana verdiğimiz bu ilkenin gözden kaçırılmasının bir kısım zararlara neden olduğunu öğreneceksin (= *ve ta'rifu mâ fi iğfâli hâze'l-asl ellezî a'taynâke mine'l-halel*)”.²⁴⁴ Ona göre, bu şema ve yukarıdaki ayrımlar zikri geçen hataları izale ederek, şu üç şeyi başaracaktır (İbn Sînâ bunları şemanın *fevâidi* olarak zikreder): 1)

²⁴² İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 17.

²⁴³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 18.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 19,11-12.

Yüklemlerin/sıfatların farklı konularla ilişkileri ve konu çeşitleri arasındaki ayrımın ortaya konulması, 2) *konuda bulunma* ve *konuya söylenme* ayrımında zikredilen konu lafızlarını önceleyen toplayıcı bir konu anlamının gösterilmesi, 3) Suret ve araz arasındaki farkın doğru bir şekilde vaz edilmesi ve bir şeyin bir yönden cevher diğer yönden araz olabileceği (*cevherî arazlar*) görüşünün yanlışlanması.²⁴⁵

Şimdi yukarıdaki tasnifi mezkur ayrımlar üzerinden tartışarak, hem İbn Sînâ'nın suretin cevherliğini hangi yolla ispat ettiğini, hem de kendi ayrımlarını geleneksel tartışmaları çözmede nasıl kullandığına bakalım.

1. İbn Sînâcı beşli şemanın ilk kısmı arazî yüklemeye tekabül eder. Burada İbn Sînâ arazî yüklemenin şartlarını şöyle belirler:

- a) Konunun belirli olması, dolayısıyla,
- b) sıfatın konuyu kaim kılmaması ve
- c) sıfatın konuya dışarıdan ilişmesi, yani konunun parçası olmaması.

Bu üç özellik aynı zamanda bir şeyin araz olmasının şartlarıdır. Konunun belirliliği şartını İbn Sînâ *kad istekarre zâtuhu ma'nen kâimen* şeklinde ifade eder. Bu, Aphrodisiaslı İskender'in *tode ti* olarak belirlediği, gerçekleşmesi için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve “bu” diyerek işaret edebileceğimiz birinci tür *hypokeimenonuna* tekabül eder. Arazla ilgili ikinci ve üçüncü şart, yani konusunu kaim kılmaması ve konusunun parçası olmaması, birinci şartın doğal bir sonucudur. Arazın konusu zaten tamamlandığı ve dışta ne ise o şekilde var olduğu için, araz ne onu kaim kılar ne de onun bir parçası olur. Sonuç olarak araz, konusuna hariçten ilişir ve bulunduğu konunun bir parçası değildir. Araz olmanın şartları olarak değerlendirebileceğimiz bu üç özelliğin yanısıra, bir şeye *arazî* olarak *söylenmenin* ilave bir şartı vardır. Çünkü İbn Sînâ'nın Porphyry'i de eleştirerek sıklıkla söylediği gibi araz ve arazî farklıdır. Arazın kendisi bir şeye *söylenmez*, ancak arazî bir şeye *söylenir*. Buna göre arazî yükleme, ancak konunun araza sahipliği üzerinden sağlanabilir. Bu bağlamda “Elbise aklığa **sahiptir**” (= *inne's-sevbe zû beyâzin*) deriz, ama “masa aklıktır” demeyiz. Aklıği masaya –e *söylenme* yoluyla yüklemek istiyorsak, bunu türetme (*iştikâk*) yoluyla yapar ve aklıktan akı türeterek “elbise aktır” (*inne's-sevbe ebyazu*) deriz. Arazın konuda sahiplik yoluyla *bulunması* ve ancak *iştikak* yoluyla *yüklenmesi*, konusunun parçası

²⁴⁵ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 19,4-10.

olmamasından kaynaklanır.²⁴⁶

2. İbn Sînâ'nın zikrettiği ikinci tür sıfat-mevsuf ilişkisi, tümel zâtî yüklemeye tekabül eder. Bu yüklemenin şartları şöyle belirlenir:

- a) Konunun belirli olması,
- b) sıfatın konuya hariçten ilişmemesi, aksine
- c) konunun *kıvâmının* parçası olması.

İbn Sînâ burada belirli konu derken, kuruluşu tamamlanmış mahiyetleri ya da bu mahiyetlere sahip tikelleri kasteder. Bu şekilde belirli ve tamamlanmış mahiyetlere, o mahiyetin kıvâmına veya kuruluşuna bir parça olarak katkıda bulunmuş bir özelliği nispet ettiğimizde, birinci kısmın aksine bu nispet arazî değil zâtî olur. Zâtî yüklemenin en önemli niteliği, yüklenen özelliğin konunun dışında bulunmaması ve onu kaim kılan bir parça olmasıdır. Örnek olarak “Mehmet canlıdır” dediğimizde; “canlı” sıfatı Mehmet’e, mahiyetine içkin bir özellik olarak yüklenir. Zâtî yüklemenin temel karakteristiğini İbn Sînâ, “konu *odur*” (*inne'l-mevzûe huve*) şeklinde yükleme yapılabilmesi olarak belirler. “*Dırlık*” diye kavramsallaştırabileceğimiz zâtî yüklemede, konu bizatihi sıfatın kendisi olur.²⁴⁷

Sıfat – mevsûf ilişkisinin mezkur ilk iki kısmı, Aristotelesçi *–de bulunma (ft)* ve *–e söylenme (alâ)* ayrımı üzerinden şöyle ifadelendirilebilir: Her iki yükleme de *–e söylenir*, ama birincisi aynı zamanda *–de bulunur*.

3. Genel anlamıyla sıfat-mevsûf ilişkisinin üçüncü kısmı heyula-suret ilişkisine tekabül eder. Bu ilişkinin şartlarını İbn Sînâ şöyle belirler:

- a) Konunun henüz belirsiz olması,
- b) sıfatın konuya hariçten ilişmesi, dolayısıyla
- c) konunun zatının parçası olmaması, ancak
- d) konunun zatını belirli hale getirmesi.

İbn Sînâ'nın ifadeleriyle:

²⁴⁶ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 19,13-30.

²⁴⁷ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 19,13-30.

“Suret heyulanın zatının dışında bulunan bir sıfat olup, onun sayesinde heyulanın zâtı bilfiil kâim hale gelerek belirlilik kazanır (= *tetekarreru bi-hâ zâtuhâ kâimeten bi'l-fiil*). Şayet suret olmasaydı heyulanın varlığı imkânsız olurdu. Suret, heyula kaim olduktan sonra onun gerekeni olmaz, aksine heyulanın bir parçası olmadığı halde onu kâim ve sâbit kılar (= *lâ alâ enne's-sûrete lâzimeten ba'de't-tekavvumi, bel mukavvimeten musbiteten ve leyset ma'a zâlike cuz'en mine'l-heyûla*).”²⁴⁸

Burada İbn Sînâ ilk olarak, Aphrodisiaslı İskender'den başlayarak kendisine kadar gelen, iki tür konu arasındaki ayrımı devam ettirir. Buna göre arazın, zaten belirli olan ve varlığını kendisine arız olan şeye borçlu olmayan konusunun aksine, suretin konusu belirsiz olup bilfiil hale gelerek var olması ancak suret sayesinde mümkündür. Bununla birlikte İbn Sînâ, belirsiz olan ikinci tür konuyla suretin ilişkisini izah ederken Aphrodisiaslı İskender'den ve önceki şarihlerden farklı bir yol izler. İbn Sînâ öncesinde, suretin konusu ile arazın konusu arasında şöyle bir ayrım yapılmaktaydı:

Suret > i) konusu belirsizdir, ii) konusunu bilfiil kaim kılar.

Araz > i) konusu belirlidir, ii) konusunu kaim kılmaz.

İbn Sînâ da bu iki farklılığı zikrederek benimser. Bununla birlikte bu farklılıklara ilave olarak, birbirine indirgenebilecek iki özellik daha ekler: konunun zatından hariç olma ve konunun zatının parçası olmama. İbn Sînâ'ya göre suretin cevherliğini ispat edebilmek ve konusuyla ilişkisinin özgün yönünü belirleyebilmek için, onun maddeye hariçten gelerek onu kaim kılan, ancak onun zatının parçası olmayan bir sıfat olduğunu da dikkate almamız gerekir. Şayet suretin konusuyla ilişkisini, belirsiz konuyu belirli hale getirerek kaim kılma olarak anlarsak, bu durumda benzer konu-sıfat ilişkileriyle suret-madde ilişkisini ayırt edemeyiz. Bu nedenle İbn Sînâ, şemanın dördüncü ve beşinci kısımları olarak, belirsiz bir konuya ilişkin iki farklı özellik türünden daha bahseder ve suret-madde ilişkisini bunlardan da ayırt etmek ister.

4. İbn Sînâ sıfat-mevsuf ilişkisinin dördüncüsü olarak, zâtî yüklemeyi sadece konusu tümüyle belirli haldeki mahiyetler için geçerli görmediğini gösterecek bir ilişki türüne yer verir. Bu ilişki türünün şartları şunlardır:

a) Konunun belirsiz olması,

²⁴⁸ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 18,3-7.

b) sıfatın konuya hariçten ilişmemesi, aksine

c) varlığının parçası olması.

İbn Sînâ'ya göre, sadece “insan” gibi zatı belirginleşmiş ve hariçte tahakkuk eden mahiyetler için zâtî yüklemeler yapılmaz, aynı zamanda “mutlak cisim” gibi, zatının belirginleşmesi için müteneffis-gayrı müteneffis, duyu sahibi olan-duyu sahibi olmayan ve nihayet düşünen-kışneyen gibi fasıllara ihtiyaç duyan belirsiz mahiyetlere de zâtî yüklemeler yapılabilir. Örnek olarak “canlıya yüklenen cisim” için cevher yüklemesi yapılarak “cisim cevherdir” dediğimizde şu türden bir yükleme gerçekleşir: Konu olarak “cisim”in zatı dışta belirginlik kazanmamıştır, ancak yine de “cevher olma” özelliği, tanımının bir parçası olarak ona yüklenir ve “cisim, cevherdir” denilir. Burada cins, türe hariçten gelmez ve onun mahiyetine bir parça olarak dahil olur. Söz konusu cisim, henüz belirlilik kazanarak dışta mevcut olmadığı halde ona cevherin yüklenebilmesi, kendinde mahiyet seviyesinde mümkündür ve dış varlıktaki yüklemelerimizin de temelini oluşturur.

Cisme yüklenen cevher olma özelliği, daha sonra cisim aracılığıyla da canlıya yüklenir. Burada İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-Burhân I/7*'de ortaya koyduğu “Cins, cinsin faslının türe yüklenmesinde türün illeti olduğu gibi, cinsin cinsinin türe yüklenmesinde de türün illetidir” şeklindeki ilke uygulanır.²⁴⁹ Buna göre canlının cinsi olan cisim, kendi cinsinin (=cevher) canlıya yüklenmesinin illeti olur. Sadece kendinde mahiyetler seviyesinde ya da mantıksal düzeyde gerçekleşebilecek böyle bir yükleme, hâricî yüklemeleri dikkate aldığımızda sorunlu gözükür. Şöyle ki; yukarıdaki ilke etrafında, cevherin cisim aracılığıyla canlıya yüklenmesini şu şekilde ifade ederiz:

Canlı cisimdir

Cisim cevherdir

Canlı cevherdir

Bu kıyasta, büyük terim olan cevherin küçük terim olan canlıya yüklenmesinin illeti, yani orta terim, cisimdir. Mantıksal düzeyde makul görünen bu kıyası, canlının ya da cismin dış varlıktaki kuruluşunu dikkate alarak okuduğumuzda önemli bir sorunla karşılaşırız: Cevher olmak cismin tanımına dahil olan kurucu bir özelliktir ve cisim,

²⁴⁹ İbn Sînâ, **İkinci Analitikler**, s. 30

cevherden bağımsız bir şekilde cisim olarak var olamaz.²⁵⁰ Çünkü cismi tanımlarken, “cisim üç boyutluluğu kabil cevherdir” deriz. Peki cisim cevher olmadan cisim olamadığı halde, nasıl olur da canlının cevher oluşunun sebebi olabilir? İbn Sînâ’nın deyişiyle “bir şey var olmadıkça, varlığı ona bağlı olan şey de var olmaz”.²⁵¹ Dolayısıyla canlının cevher olabilmesi için, cismin var olması ve sonra canlıyı cevher kılması gerekir. Oysa cevher olmadan var olamayan cismin, canlının cevher oluşunun sebebi olduğunu söylüyoruz. Dış varlıkta bir mevcudun tecevhürü aksi bir istikamet seyrederek: İnsan önce cevher, sonra cisim, sonra canlı, ondan sonra da düşündür. Dışta tahakkuk ederek belirli hale gelmiş cevher cisme, yine dışta tahakkuk ederek belirli hale gelmiş cisim canlıya ve nihayet dışta tahakkuk ederek belirli hale gelmiş canlı da insana yüklenmez. Bu anlamda hariçte tahakkuk etmiş bir cismi dikkate aldığımızda derinlik, uzunluk ve genişliğe sahip bir cevher görürüz. Bu cismin tanımını ise şöyle yaparız: “Bu cisim, üç boyuta sahip bir cevherdir”. Cisme X , üç boyuta A , cevhere ise B diyelim. Bu durumda $X = AB$ ise $AB = B$ denilmesi doğru olmayacaktır. Çünkü B , AB bütünüünün bir parçasıdır ve parça bütüne yüklenemez. Peki cevherin cisme ve cismin cevherlik özelliğini de aktaracak şekilde canlıya yüklenmesinin temeli nedir? Şayet cevheri, cismi de içerecek şekilde kaplamı daha geniş bir anlam olarak alırsak böyle bir şey mümkün olabilir. Bu durumda AB , B ’dir önermesindeki B , aslında A ’yı da içerecek şekilde düşünülür ve A aslında B ’de içerilen ve B ’ye eklendiğinde onu sınırlandırarak bölen bir özellik olur. Bu seviyede A , B ’nin; B ise A ’nın kendisidir. Bir başka deyişle üç boyutluluğu kabil olma anlamında cisimlik, cevherliğin; cevherlik ise üç boyutluluğu kabil olma anlamında cisimliliğin dışında bir şey değildir.²⁵² Dolayısıyla kendinde mahiyet seviyesinde cisimlik canlılığa yüklendiğinde, ona, dışta madde olan bir parçanın yüklenmesi gibi değil, bizzat cevher olan ve canlıya yüklendiğinde de bizzat canlı olacak bir özellik gibi yüklenir. Bir sonraki bölümde, madde-suret ve cins-fasıl ilişkisi arasında koşutluk bulunup bulunmadığı problemi etrafında ayrıntılı bir biçimde tartışacağımız bu başlıkla ilgili burada vurgulanması gereken nihâi husus, İbn Sînâ’ya göre henüz belirlilik kazanmamış herhangi bir konuya kendinde mahiyet seviyesinde zâtî yüklemelerin yapılabileceğidir.

²⁵⁰ Bu sorunun mantık ve doğa felsefesi ilişkisi açısından ayrıntılı olarak tartışıldığı bir metin için bkz. Jon McGinnis, “Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna’s Logic, Science and Natural Philosophy”, *Documenti e Studi*, Vol. 18 (2007), s. 165-187.

²⁵¹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 46.

²⁵² İbn Sînâ bu ilişkinin ayrıntılarını, cins-fasıl ilişkisinde, tanımın tanımlananın ta kendisi olması itibarını ele aldığı yerde açıklar. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 213-14.

5. Sıfat-mevsuf ilişkisinin beşinci ve son kısmı, belirsiz konuya yapılan arazî yüklemelerle ilgilidir. İbn Sînâ bu ilişki türünün şartlarını şöyle belirler:

- a) Konunun belirsiz olması
- b) sıfat, konuya zâtı gereği ilişmez, aksine
- c.i.) konunun belirli hale gelmesini sağlayan şeyin *lâzımı*
- c.ii.) ya da öncelikle konuya *âriz* olacak şekilde ilişir.

İbn Sînâ bu ilişki türüne örnek olarak, heyulaya beyazlık, siyahlık ve yer kaplama gibi özelliklerin ya da mutlak cisme hareket ve sükuna kabil olma gibi özelliklerin yüklenmesini verir. Arazların belirsiz olan ilk maddeye ilişebileceğini söylemek, ilk bakışta İbn Sînâcı yükleme mantığıyla çelişir gözükür. Çünkü İbn Sînâ, arazların sadece hariçte belirli hale gelerek tamamlanmış konulara ilişebileceğini söyler. Kaldı ki, suretle araz arasındaki en önemli farklılıklardan biri de, arazın konusunun belirli olmasıdır. Bununla birlikte daha dikkatli bir okuma, beşinci kısmın tasvirinde yer verilen ifadelerin İbn Sînâcı yaklaşımla çelişmediğini gösterir. Şöyle ki, İbn Sînâ arazların ve lâzımların doğrudan doğruya belirsiz konulara yüklendiğini söylemez. Aksine bu belirsiz konular, onları belirli kılacak suretlerle belirli hale geldikten sonra söz konusu arazlara konu olurlar. Bu arazların bahsi geçen belirsiz konulara ilişmelerinin anlamı; arazların bu konulara, onlar belirginleştikten sonra, belirginleştikleri halleri bakımından değil, belirginleşmeden önceki tanımları bakımından ilişmesidir. İbn Sînâ'nın verdiği örneklerle açacak olursak; beyazlık, siyahlık ve yer kaplama gibi özellikler madde olması bakımından maddeye, hareket ve sükun ise cisim olması bakımından cisme ilişir. Bir masa suretiyle birlikte belirgin hale gelmiş maddeye, beyazlık, siyahlık ve yer kaplamasının ilişmesi, o şeyin masa olmasından değil madde olmasından kaynaklanır. Yine bir canlı suretiyle belirli hale gelmiş cisme hareket ve sükunun ilişmesi, o şeyin canlı olması bakımından değil, cisim olması bakımındandır.

Peki henüz belirsiz olan bu şeylere araz ya da lâzımların yüklenmesi hangi temelde gerçekleşir? Bir başka deyişle, henüz dışta tahakkuk ve tekavvüm etmemiş bir şeye hangi varlık seviyesinde arazî yüklemeler yapabiliriz. İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet fikri bu konuda yardımımıza yetişir. Söz konusu özelliklerin maddeye ya da mutlak cisme yüklenmesinin imkânı kendinde mahiyetler seviyesinde temellenir, ancak

hariçteki mahiyetler seviyesinde gerçekleşir.²⁵³

İbn Sînâ, yukarıda geçtiği üzere, bu beşli şema sayesinde, suretin konusu olan mahal ile tüm diğer konular arasında ayırım yapmak ister. Geleneksel iki konu ayırımında, sadece suretin konusu ile arazın konusu arasında ayırım yapılmaktaydı. Buna göre ikisini ayırt eden temel hususiyet, konularının belirlilik ve belirsizliği ile suretin bilfiil kaim kılması, aksine arazın konusuyla kaim olması idi. Bununla birlikte söz konusu iki ayırımı dikkate aldığımızda arazın konusuyla ilişkisi dışındaki durumlar ile suretin konusuyla ilişkisi arasında ayırım yapamayız. Çünkü suret dışında olup, bir konuda bulunan şeyler sadece arazlardan ibaret değildir. Örnek olarak insan canlıya konu olur, belirsiz mutlak cisim cevhere konu olur, yine bu mutlak cisim hareket ve durağanlığa, heyula ise beyazlık, siyahlık ve yer kaplama gibi niteliklere konu olur. Tüm bu konu olma tarzları “belirli konu-kaim kılmayan sıfat” ilişkisinin dışındadır. Şimdi İbn Sînâ’nın diğer konu-sıfat ilişkileriyle madde-suret ilişkisi arasında nasıl bir ayırım yaptığına yakından bakalım.

1) İnsana ya da Mehmet’e canlının yüklendiği, zâtî yükleme ilişkisine tekabül eden ikinci kısımda insan ya da Mehmet belirli bir şeydir ve canlı bu belirli konunun kuruluşunun bir parçasıdır. Buna mukabil suretin konusu belirsizdir ve suret maddenin parçası olmayıp ona hariçten gelir.

2) Mutlak cisme cevher yüklemesinin yapıldığı ve kendinde mahiyet seviyesindeki zâtî yüklemeyi ifade eden dördüncü kısımda, mutlak cisim belirsizdir, ancak ona yüklenen sıfat konunun zatının veya tanımının bir parçası olarak yüklenir. Suretin konusunun belirsiz olması ile kendinde mahiyet seviyesindeki mutlak cismin belirsiz olması arasında bir benzerlik vardır, ancak suret maddenin parçası olmayıp hariçten gelirken, cevherlik mutlak cisme onun parçası olarak yüklenir.

3) İlk maddeye beyazlık, siyahlık ve yer kaplama, mutlak cisme ise hareket ve sükuna kabil olma özelliklerinin yüklendiği beşinci kısımda, konu belirsiz olup kendisini bilfiil kaim kılmayan harici yüklemlere konu olur. Bu kısımdaki yükleme ile suret-madde ilişkisi arasında iki benzerlik bulunur: Suretin konusunun belirsiz olması ve suretin ona hariçten gelmesi. Buna mukabil beşinci kısımdaki sıfatlar belirsiz konularını bilfiil kaim kılmazken, suret dıştan geldiği halde maddeyi bilfiil kaim kılar.

²⁵³ Yüklemenin *imkânının temellendiği* kendinde mahiyet seviyesi ile yüklemenin *gerçekleştiği* mevcut mahiyetler seviyesi arasındaki ayırım için bkz. Allan Bäck, “The Ontological Pentagon of Avicenna”, s. 106.

2. 4. 1. Konusunun Parçası Olmayan Harici Mukavvim Olarak Suret

Suret-madde ilişkisiyle diğer konu-sıfat ilişkileri arasındaki farklılıklara bakıldığında, İbn Sînâ'nın suret-madde ilişkisini sadece araz-belirli konu ilişkisinden değil, i) tür-cins ve ii) araz-belirsiz konu ilişkileriyle de ayırt edebilmesi, geleneksel belirli-belirsiz, kaim kılan-kaim kılmayan ayrımlarına hariçten ilişen-hariçten ilişmeyen ayrımını eklemesiyle mümkün hale gelir. Bu çerçevede suretin konusu olan madde ile tüm diğer konular arasındaki ayrımı, İbn Sînâ şu şekilde ifade eder:

“Sıfata nispeti, bir şeyin, kendisinin dışında olup onu kaim kılanı (*el-hâricu'l-mukavvim*) nispeti gibi olmayan şeylerin tamamı, ister sıfat dışarıda olmayıp kaim kılsın (*zâtî yükleme*) isterse de dışarıda olup kaim kılsın (*arazî yükleme*) konudur.”²⁵⁴

Bu ifadeleriyle İbn Sînâ, beşli şemada kullandığı konu (*mevzû*) lafzıyla sadece *zâtî* ve *arazî* yüklemelere konu olan şeyi kastettiğini açık bir şekilde ortaya koyar. Buna göre suretin maddeyle ilişkisi, hiçbir şekilde *zâtî* ya da *arazî* yüklemelere indirgenemeyecek türden bir ilişkidir. *Zâtî* yüklemeye indirgenemez, çünkü konusunun parçası değildir; *arazî* yüklemeye indirgenemez çünkü konusunu mevcut ve belirli hale getirir. Bu ayrımla İbn Sînâ suret-madde ilişkisinin temel özelliğini ortaya koyar: Suret konusuna *dışarıdan gelerek*, yani parça olmaksızın, onu bilfiil kaim ve mevcut kılan bir sıfattır.

Aristoteles arazi “bir konuda *parça olmaksızın bulunan* ve ondan ayrılması mümkün olmayan mevcut” şeklinde tanımladığı için, İbn Sînâ öncesi şarihlerin büyük bir çoğunluğu, cevher olarak sureti, bunun tam karşıtı olacak şekilde “bir konuda *ancak parça olarak bulunan* ve ondan ayrılması mümkün olmayan mevcut” şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre suret, maddenin bir parçası olmaması bakımından araza bense de, en azından bileşiğin parçası olduğu için araz olmayacaktır. Daha önce Aphrodisiaslı İskender’de gördüğümüz ve Porphyry, Ammonius, Simplicius gibi şarihlerce de devam ettirilen bu yaklaşım, İslam dünyasında Fârâbî, ve İbn Suvâr gibi mantıkçılarda da kabul görmüştür. *el-Mekûlât*’ında Fârâbî suretin nasıl ve hangi anlamda cevher olduğuna değinmese de, *Kitâbu'l-Hurûf*’ta sureti bir şeyin mahiyetinin parçası olması bakımından cevher olarak değerlendirir.²⁵⁵ Ona göre cevherler temelde,

²⁵⁴ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 18,33-19,1.

²⁵⁵ Fârâbî, **Harfler Kitabı**, 45,1.

mutlak cevher (*cevherun bi-ıtlâk, cevâhirun ale'l-ıtlâk*) ve görelilikle cevher (*cevherun muzâfun ve mukayyedun, cevheru şey'in mâ*) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki türün arasında bir yönden mutlak, diğer yönden görelî olan cevherler bulunur.²⁵⁶ Mutlak cevher, hiçbir şekilde konuda bulunmayan nihâî konu olarak duyulur tikel cevherlere karşılık gelir. Görelilikle cevher ise birbirine eklendiğinde şeyin zatını meydana getiren parçalardır. Bu parçalar tikel duyulur cevherin mahiyetini veya cevherini oluşturmaları bakımından, “izafetle cevher” adını alırlar. Dolayısıyla onlara mutlak cevher denilmez, aksine bir şeyin cevheri denilir (*ve leyse yukâlu innehu cevherun ale'l-ıtlâk ve innemâ yukâlu innehû cevherun li-şey'in mâ*).²⁵⁷ Bir şeye görelî olarak cevher adını alan unsurlar madde ve suretten ibarettir, çünkü onlar bir mahiyete sahip şeyin mahiyetinin parçalarıdır.²⁵⁸ Bir yandan mutlak, diğer yandan görelî olan cevherler ise bir konuda bulunmayan duyulurları tarif eden cins, fasıl ve türe tekabül eder. Bunların mutlak cevher olmaları, bir konuda bulunmayan duyulurun makulü olmalarındandır. Bir şeyin makulü, o şeyin bizzat kendisi olduğu için (*ma'kûlu'ş-şey'i huve'ş-şey'u bi-aynihi*),²⁵⁹ söz konusu makuller de şeyin kendisi gibi mutlak cevher olurlar. Öte taraftan onlar, bir konuda bulunmayan duyulurların cevheri oldukları için de görelilik yoluyla cevherdirler.²⁶⁰ Fârâbî duyulur tikel cevherleri değil de, onları oluşturan nihâî ontolojik birimleri mutlak cevher kabul edenlerin görüşlerini yanlış bulur. Ona göre ne mahiyetin ilkeleri olarak cins ve fasıl, ne cismin ilkesi kabul edildiğinde noktalar, ne bölünmeyen parça anlamında cevher-i fertler veya atomlar mutlak anlamda cevherdir. Fârâbî, aynı yaklaşımı ileriye taşıyarak duyulur bileşik cevheri kaim kılan suret ve madde parçalarının mutlak cevher olduğunu iddia edenlerin bulunduğunu söyler:

“[Duyulurların ya da duyulurların türlerinin] made ve suretin birleşmesiyle bir zât haline geldiğini ve madde ve suretin onun mahiyetini tarif ettiğini düşünen kimse ise bu ikisinden her birinin cevher olduğunu söylemiş ve bunlardan her birinin maddesi ve suretinin ne olduğunu araştırmıştır. Bu kimse, bir kimsenin

²⁵⁶ Fârâbî, **Harfler Kitabı**, 40,25-26; 41,11-13; 42,21-24; 44,17-45,14.

²⁵⁷ Fârâbî, **Harfler Kitabı**, 41,12-13.

²⁵⁸ Fârâbî, **Harfler Kitabı**, 45,1.

²⁵⁹ Fârâbî, **Harfler Kitabı**, 41,15-16.

²⁶⁰ Fârâbî, **Harfler Kitabı**, 42,21-24 = “Bir konuda bulunmayan duyulurları tek tek tarif eden tümellere iki yönden cevher denilir. Birincisi, onların mutlak olarak cevher olması yönünden; ikincisi ise bir konuda bulunmayan (tek tek) duyulurların cevherleri olmaları yönündendir (=ve *yelhaku el-külliyâti'lletî tu'arrifu min muşârin ileyhi muşârun ileyhi mine'lletî leyse fî mevzû'in en yukâle le-hâ cevâhirun min ciheteyn: min ciheti ennehâ cevâhirun ale'l-ıtlâk ve min ciheti ennehâ cevâhiru muşârin ileyhi muşârin ileyhi mine'lletî leyset fî mevzû'in*).

bir şeyin sureti olduğunu zannettiği şey ile maddesi olduğunu zannettiği şeye cevher adını verir veya onun cevher olmaya duyulurdan veya duyulurun türünden daha layık olduğunu düşünür.”²⁶¹

Bu iddiayı hatalı bulan Fârâbî’ye göre bir konuda bulunmayan duyulur tikeller mutlak cevher olduğundan, onun cevheri oldukları için cevher adını alabilecek şeyler mutlak cevher olarak nitelenemez. Dolayısıyla suret ve maddeyi bileşik cevhere hiçbir nispetleri bulunmaksızın mutlak olarak cevher diye adlandırmak mümkün değildir.

Fârâbî’den sonra İbn Suvâr, bu konuyu, Aristoteles’in *Kategoriler*’inin İshak b. Huneyn tarafından yapılan tercümesine yazdığı *Ta’likât*’ta ayrıntılı olarak ele alır ve oldukça açık bir ifadeyle, suretin konunun parçası olması bakımından cevher olduğunu söyler.²⁶² Bu yaklaşıma göre, suretin cevherliğini sağlamanın en doğru ve geçerli yolu, onu, konusunun parçası yapmaktır. Oysa İbn Sînâ, aksi istikamette bir yol seçer ve sureti konusunun parçası olmayan bir şey olarak değerlendirdiğimiz halde cevherliğini ispat edebileceğimizi düşünür.

Suret ve araz arasında bir karışıklığın ortaya çıkması tıpkı araz gibi suretin de, konusunun, yani maddenin parçası *olmamasından* kaynaklanmaktaydı. Bu açıdan şarihler suretin, maddenin bir parçası olmadığı hususunda hemfikirdirler. Dolayısıyla suretin cevherliğini, Aristotelesçi çerçeveye ve tartışmanın kaynağına sadık kalarak ele almanın yolu, onu parça olarak kabul etmemeğe devam ederek maddede bulunuşunu arazın konusundan ayırt etmektir. Oysa şarihler başka bir yol seçmişler ve suretin cevherliğini, konusuna, yani maddeye değil bileşiğe nispetle ispat etmeye çalışmışlardır. İbn Sînâ bunu büyük bir yanlış olarak görür ve eleştiriye tâbi tutar:

“Bir grup iddia etmiştir ki, maddedeki suretin varlığıyla konudaki arazın varlığı arasındaki fark şudur: Suret bileşiğin bir parçası iken, araz ne konunun ne de bileşiğin bir parçasıdır. Diğer bir grup da buradan hareketle şuraya varmıştır:

²⁶¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 44,9-16.

²⁶² İbn Suvâr’ın temsil kabiliyeti yüksek ifadesi şöyledir: “Aristoteles *bir konuda* sözüyle şunu kastettiğini söyler: “Ben bir konuda bulunma sözümle bir şeyde onun parçası olmaksızın mevcut olan ve bulunduğu şeyden ayrı olarak kaim olması imkânsız olanı kastediyorum”. Şu halde bunun karşıtı ve çelişği, “bir şeyde ancak **onun parçası olacak şekilde bulunan** ve bulunduğu şeyden ayrı bir biçimde kaim olması mümkün olmayan (*ellezî leyse bi-mevcûdin fi şey’in illâ ke-cuz’in minhu ve lâ yumkinu en yekûne kıvâmuhu huluvven mimmâ fihi*)” anlamında cevherdir. Bu sözümüzle, “cevher, araz olmayandır” sözümüz birdir. Araz bir şeyde parça olmaksızın mevcut olan ve bulunduğu şeyden ayrı olarak kaim olması imkânsız olan ise, böyle olmayan her mevcut cevherdir. İşte bu, cevherin anlamı, bu da arazın anlamıdır ve bu cevher anlamı, heyula, suret ve bileşiğe karşılık gelen diğer cevher türlerine de mutabıktır. Bunlardan hiçbiri bir şeyde onun parçası olmaksızın mevcut olan ve bulunduğu şeyden ayrı bir şekilde kıvâmı mümkün olmayan değildir.” Bkz. İbn Suvâr, *Ta’likât*, 87,21-88,1.

Eğer sen sureti bileşiğe değil de kâbile kıyaslarsan araz olur, eğer arazı konu ve kendinden meydana gelene kıyaslarsan suret olur. Bu oldukça kötü ve karışık bir sözdür (*kelâmun redûun cidden muşevvişun*).²⁶³

İbn Sînâ'nın bu pasajda açıkça "kötü ve karışık" bir görüş olarak nitelediği yaklaşım sırasıyla Aphrodisiaslı İskender ve Porphyry'ye aittir. Önceki bölümlerde gösterdiğimiz üzere İskender, suretin cevherliğini bileşiğin parçası olması bakımından ispat ederken; Porphyry hem bu yaklaşımı devam ettirmiş hem de suret de dahil olmak üzere konuyu niteleyen tüm sıfatların ilk maddeye kıyasla araz, ancak parçası oldukları bileşiğe veya yakın maddeye nispetle cevher olduğunu söylemişti. İbn Sînâ, İskender'in ve daha sonra bu yaklaşımı sürdürerek suretin cevherliğini bileşiğe nispetle ispat etmeye çalışanların iddialarının bir *hezeyân*dan ibaret olduğunu savunur.²⁶⁴ Ona göre sureti bileşiğe nispetle cevher olarak görenler, *mahallu'n-nizâ*'yı değiştirmekte veya tartışmanın eksenini kaydırarak başka bir yere çekmektedirler. Şöyle ki; parça olmayan araza mukabil, "suret maddenin değilse de, bileşiğin parçasıdır" diyerek suretin cevherliğini ispat edebilmek için, arazın betiminde "bir şeyde **hiçbir şeyin parçası olmaksızın** bulunan" (*inne'l-araze mevcûdun fî şey'in lâ ke-cuz'in min şey'in elbettete*) denilmesi gerekirdi. Böyle olsaydı, hiçbir şeyin parçası olmayan araza mukabil, suretin herhangi bir şeyin parçası olduğunu söylememiz, farkı göstermek için yeterli olurdu. Oysa araz "bir şeyde **onun [=bulunduğu şeyin] parçası olmaksızın** bulunan" (*mevcûdun fî şey'in lâ ke-cuz'in minhu*) şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımdan, arazın, hiçbir şeyin parçası olmadığı değil, kendisinde bulunduğu mevcudun bir parçası olmadığı anlaşılır.²⁶⁵ Dolayısıyla araz-konu ve suret-madde ilişkisi arasındaki farkı ortaya koymak için, suretin, *bulunduğu şeyle* ilişkisini göz önünde bulundurmamız gerekir ki, bunun paradigmatik örneği suret-madde ilişkisidir. İbn Sînâ bu yorum yanlışlığından ayrı olarak, söz konusu yorumun hatasını gösterecek ikinci bir argümana daha yer verir. Buna göre, araz konusunun parçası olmasa bile, konusuya birlikte meydana getirdiği bileşiğin parçası olabilir. Örnek olarak, sandalye, ahşap ve ona ârız ilişen bir heyetten meydana gelir. İlişen bu durum, ahşabın parçası olmasa bile, birlikte meydana getirdikleri sandalyenin bir parçasıdır. Yine basık burunluluk, burundan ve içbükeylikten oluşur. İçbükeylik burunun parçası olmasa bile, basıkburunun bir parçasıdır. Bu örneklerde, arazın yine araz olarak kalarak kendisinden

²⁶³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 33,23-29.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 34,17.

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 34,4-17.

ve cevherden meydana gelen bir bileşiğin parçası olabileceği görülür. Arazlar, arazlıklarını koruyarak bir bileşiğin parçası olabiliyorsa, suretin cevherliğini ispat etmek için “bileşiğin parçası” argümanını kullanmak yine yanlış olacaktır.²⁶⁶ Sonuç olarak İbn Sînâ’ya göre Aphrodisiaslı İskender’den başlayarak Fârâbî ve İbn Suvâr’a kadar süregelen çözüm önerisi hatalı bir yoruma dayanır ve araz ile cevherden oluşan bileşiklerin mevcudiyetini gözden kaçıır.

Yukarıdaki pasajın ikinci kısmında İbn Sînâ, Porphyry’nin “ilk maddeye nispetle araz, yakın konuya nispetle cevher” anlayışına yer verir ve bunu İskenderci görüşün bir devamı olarak okumamız gerektiğini söyler. İbn Sînâ’ya göre Porphyry’nin bu görüşü, herhangi bir mevcudun bir yandan cevher bir yandan araz olabileceği şeklinde bir sonuca yol açar. İbn Sînâ’nın *el-Mekûlât*’ın Birinci makalesinin “Tek bir şey bir yönden araz bir yönden cevher olur şeklindeki sözün bozukluğu” başlıklı altıncı faslında açık bir şekilde reddedeceği bu yaklaşımın arkasındaki en önemli neden, önceki bölümlerde ele aldığımız, Lucius ve Nicostratus’un tamamlayıcı niteliklerle ilgili eleştirisidir. İbn Sînâ’nın Porphyry eleştirisini ileriki satırlara bırakarak, sureti bileşiğin parçası değil, kendinde cevher olarak nasıl ispat ettiğine dönelim.

İbn Sînâ, sureti, İskender gibi bileşiğe nispetle cevher olarak değerlendirmedeği kadar, Fârâbî gibi görelî ve kayıtlı (*muzâf ve mukayyed*) bir cevher olarak da görmez. Ona göre suret, “zatının hakikati hiçbir konuda bulunmaksızın var olan” mutlak bir cevherdir:

“Suretin kesinlikle içinde bulunduğu bir konusu yoktur. Çünkü o, ya bileşiğin içinde ondan bir parça gibi bulunur ki, bu durumda onda bir konuda bulunan şey gibi olmaz ya da maddede bulunur ki biz suretin madde içinde konudaki şey gibi bulunmadığını açıklamıştık. Bir şeyin içinde, konudaki şey gibi bulunabilmesi sadece bu iki durumda vehmedilebildiğine göre ve bu iki şeyden başka hiçbir şeyde konudaki şey gibi bulunamayacağı bilindiğine göre, suretin zâtı hiçbir şeyde konudaki şey gibi bulunma ihtiyacı duymaz. Bu nedenle, suret kesinlikle araz değildir, aksine suret mutlak olarak cevherdir (*fe-leysset es-sûretu arazan elbettete, bel hiye cevherun ale’l-utlâk*).”²⁶⁷

Tıpkı madde ve bileşik gibi mutlak anlamda cevher olan suretin konuda bulunmayışını,

²⁶⁶ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 34,17-24.

²⁶⁷ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 46,27-47,3.

konusunun parçası olmayan ve hariçten gelerek onu bilfiil mevcut kılan bir özellik olmasıyla yorumlayan İbn Sînâ'nın, suretin cevherliği için hâricî bir mukavvim olmasını yeterli bulması itibariyle öncekilerden ayrıldığı açıktır. Aslında İbn Sînâ öncesindeki şarihler de, suretin maddenin bir parçası olmadığı farkındadır. Kaldı ki, suretle araz arasında bir benzerliğin bulunmasıyla ilgili tartışma zaten suretin tıpkı araz gibi, konusu olduğu vehmedilen şeyde parça olarak bulunmamasından kaynaklanır. Fakat buna rağmen, sureti, maddenin parçası olmaksızın onu mevcut kılan bir cevher olarak tanımlamak, Aristotelesçi bir şarih için iki önemli mahzur taşır: 1) Sureti maddenin dışına çıkartarak, maddeye hariçten gelen suretlere, yani Eflatuncu idealara kapı aralamak, 2) Lucius ve Nicostratus'un tamamlayıcı arazlar ve suret benzerliğiyle ilgili eleştirileri karşısında savunmasız kalmak. İbn Sînâ, hem Lucius ve Nicostratus'un eleştirileri karşısında savunmasız kalmadan hem de Eflatuncu idealara kapı aralamadan, sureti hâlâ "konusunun parçası olmayan mevcut" şeklinde tanımlamaya devam ederek onun cevherliğini ispat edebileceği iddiasındadır. Şu halde eş-Şeyhu'r-Reîs, sureti parça olmayan, yani hariçten gelen bir unsur olarak tanımlıyor ve onun cevherliğini bileşiğe nispetle kurmak istemiyorsa, bu tanımın tehlikeleriyle de başa çıkmak zorundadır.

İbn Sînâ'nın duyulur cevherlerin pay aldığı bizatihi kaim aklî suretler anlamında Eflatuncu ideaları kabul etmediği bilinmektedir.²⁶⁸ İbn Sînâ gibi aşkın ideaların mevcudiyetini reddeden Aristoteles, bunun yerine maddeye içkin suretlerin varlığını kabul etmiştir. Bu yaklaşım etrafında o, maddede gerçekleşen suretlerin varlık verici harici bir neden aracılığıyla geldiğini düşünmez. Oysa İbn Sînâ, Aristoteles'in aksine, maddî olmayan hâricî bir neden aracılığıyla mevcudiyet kazanarak maddeye gelen suretin *hâricî bir mukavvim* olduğunu iddia eder. Suretin hangi anlamda ve ne yolla maddeyi mevcut kıldığı meselesi *Metafizik*'in konusu olmakla birlikte, İbn Sînâ *Kategoriler*'de bu görüşü, cevher olarak surete dair mantıksal analizin bir sonucu olarak şu şekilde ifade eder:

“Maddedeki surete gelince, muhakkik filozoflar (*el-felâsifetu'l-muhassılîn*) nezdinde, suretin kuruluşunun nedeni (*illetu kvâmihâ*) madde değildir. Aksine suretin nedeni, maddenin de nedeni olan şeydir. Ancak böyle olması suret vasıtasıyla gerçekleşir ve suretin zatının, bilfiil mevcut kıldığı şeyle buluşması (*mulâkiyen li-mâ tukavvimuhû mevcûden bi'l-fi'l*) gerekir.”²⁶⁹

²⁶⁸ İbn Sînâ'nın idealar eleştirisi için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 55-70; *İkinci Analitikler*, s. 133-36.

²⁶⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 33,18-22.

İbn Sînâ'nın duyulur cevherlerin meydana gelişiyle ilgili yaklaşımının öz bir ifadesi olan bu pasajın açıkça gösterdiği üzere, suret maddeye hariçten gelerek onu mevcut kılar. Ne var ki, bir yandan hariçten gelen suretleri kabul ederek diğer yandan ideaları reddetmek ilk bakışta kolay bir şey değildir. Çünkü suretin maddeye hariçten gelerek onu bilfiil kaim kıldığı yönündeki kabul, maddenin dışında ve ötesinde herhangi bir suretin bulunabileceği düşüncesine kapı aralayabilir. Aphrodisiaslı İskender, bu sorunu, zâtîliğin ikinci anlamını suret-madde ilişkisine uygulayarak aşmak istemişti. İlgili bölümde değinildiği üzere İskender, yüklem konunun tanımına dahil olduğu birinci tür zâtîliğin aksine, konunun yüklem tanımına dahil olması anlamındaki ikinci tür zâtîliği öne çıkarmış ve buna benzer şekilde konu olarak maddenin de suretin tanımına dahil olduğunu söylemişti. Böyle düşünülecek olursa, suret, sadece varlık değil, tanım bakımından da maddeye bağlı hale gelir ve ondan bağımsız bir şekilde mevcut olması tamamen imkânsızlaşır. Bir başka deyişle maddesiz bir insan ya da at suretinin bulunduğu iddiası geçersiz hale gelir. Aristoteles'in *dunamis* ve *energeia* arasında kurduğu ve *energeia teleion* fikrinde tebellür eden güçlü ilişkinin bir yorumu olarak görülebilecek bu düşünceyle İskender, Eflatuncu idealardan kurtulabilmenin geçerli bir yolunu bulmuştur. Oysa İbn Sînâ suret ve maddenin zatça bir, kavramca ayrı olmasını gerektirecek böyle bir yaklaşımı kabul etmez. Bunun yerine, hem suret ve maddeyi birbirinden ayrı reel parçalar olarak görmek ister, hem de bileşiği önceleyecek tarzda belirginlik kazanmış bir suret anlayışını reddeder. İbn Sînâ'nın uzlaşmaz gözükken bu iki tutumu uyuma kavuşturarak nasıl bir oluş düşüncesi geliştirdiği sorusuna, tezimizin üçüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde cevap aramaya çalışacağız. Konumuz açısından vurgulanması gereken husus, İbn Sînâ'nın, suretin cevherliğini maddeye nispetle ele aldığı ve ispatını *Metafizik*'e bırakarak, onu *hâricî mukavvim* şeklinde değerlendirdiğidir.

2. 4. 2. Kurucu Olmayan Gerekler Ve Suret Ayrımı

İbn Sînâ, sureti maddenin bir parçası olmadığı halde onu bilfiil kaim kılan mevcut olarak değerlendirdiğine göre, cevherin bir parçası olmadığı halde onu bilfiil kaim kıldığı düşünülen gayrı mufârik arazlarla suretin nasıl ayrılabilceğini de göstermelidir. Hatırlanacağı üzere Lucius ve Nicostratus suret ve gayrı mufârik arazlar arasındaki bu benzerliği dikkate alarak şöyle bir problem vazetmişti: Şayet cevherliğin temel kriteri, bulunduğu şeyin varlığına katkıda bulunarak onu kaim kılmaksa; tıpkı suret gibi bazı arazlar da cevherin varlığına katkıda bulunarak onu kaim kılar. Şu halde ya bu arazlar da cevher olmalıdır ya da suretin cevherliğiyle ilgili kriter değişmelidir. Çünkü aynı

kriter korunacak ve tamamlayıcı arazlara cevher denilmeyecekse, suretin de tamamlayıcılar türünden bir araz olabileceği tehlikesi başgösterir.

Aphrodisiaslı İskender, *Quaestio* I.8'de bu sorunu, sureti maddeye değil bileşiğe nispetle düşünerek aşmaya çalışmıştı. Buna göre sureti maddenin parçası olmayan bir mevcut olarak değerlendirdiğimizde, cevherin parçası olmayan tamamlayıcı arazlarla karşılaştırılması mümkün olabilir, ancak sureti bileşiğin parçası olan bir mevcut olarak değerlendirdiğimizde, artık parça olmayan tamamlayıcı arazlarla herhangi bir benzerliği kalmaz. İskender, sureti bileşiğe nispetle düşünerek tamamlayıcı arazlarla karşılaştırılmasının önüne geçtikten sonra, tamamlayıcı arazları da şeyin cevherine dahil olmayan aksine varlığına bağlı olarak ortaya çıkan arazlar olarak değerlendirir ve cevher olmalarını reddeder. *Topikler Şerhi*'nde karın beyazlığı ile ilgili yaptığı ve beyazlığı karın cevherinden değil, maddesinden kaynaklanan bir özellik olarak gördüğü satırlar, bu yaklaşımı temellendirme amacı güder.

İskender'den sonra Yeni-Eflatuncu şarih Porphyry, aynı sorunu, herhangi bir şeyin bir yandan cevher bir yandan araz olabileceği fikriyle aşmaya çalışır ve cevherî arazlar kavramını icad eder. Daha önce geçtiği üzere Porphyry'nin Lucius ve Nicostratus'un eleştirisine cevabının iki yönü vardı: i) Her şeyi ilk maddeye göre araz konumuna indirgemek, ii) ortadan kalktığında cevherin de ortadan kalkacağı düşünülen özellikleri, bulunduğu yakın konuya nispetle cevher saymak. Böylece Porphyry, cevheri tamamladıkları için bir konuda bulunduğu söylenemeyecek özellikleri ilk maddeye nispetle bir konuya yerleştirir ve araz kılar, ancak yakın konularının parçası olmaları dikkate alındığında cevher olduklarını söyler. Burada Porphyry'nin stratejisi, bir şeyin parçası olan özelliği cevher olarak almaktır. Hiçbir şey maddenin parçası olmadığı için, onda her şey arazdır. Sonrasında şeyler, parçası oldukları konuya nispetle cevher ya da araz olabilir. Bu düşünceyi merkeze alarak, sadece ilk konu ve ikinci konu arasında değil, parçası olunan konu ile parçası olunmayan konu arasında da ayırım yapabiliriz. Bu durumda herhangi bir özellik, parçası olduğu konuya nispetle cevher, parçası olmadığı konuya nispetle de araz olabilir. Porphyry'nin buna verdiği iki örnek vardır: Aklık yünde araz, karda cevherdir; sıcaklık demirde araz, ateşte cevherdir. Şu halde Porphyry'nin yaklaşımı iki sonuç barındırır: 1) Sureti ilk maddeye nispetle araz, bileşiğe nispetle cevher görmek, 2) Tamamlayıcıları ilk maddeye ve parçası olmadıkları konuya nispetle araz, parçası oldukları konuya nispetle cevher olarak değerlendirmek. Porphyry bu ayrımla, suretin cevherliği ve tamamlayıcıların arazlığı arasında bulanıklaştığı iddia edilen cevher-araz ayrımını kurtardığını düşünür.

İbn Sînâ ne İskender'in ne de Porphyry'nin çözümünü kabul eder. İskender'in çözümünü kabul etmez, çünkü sureti bileşiğin parçası olarak görmez. Ayrıca İskender'le birlikte o da tamamlayıcıların araz olduğunu düşünse de, bunların nasıl araz olduğunu ispat noktasında İskender'den farklı bir yol izler. Porphyry'nin çözümünü kabul etmez, çünkü ne tamamlayıcılarla ilgili cevherî nitelikler görüşünü savunur ne de sureti bir yandan cevher bir yandan araz olarak değerlendirir.

Cevherin tamamlayıcıları (*ta sumplerotiksa tês ousias*) meselesini İbn Sînâ, *mukavvimât* ve *lâzimât* ayrımı etrafında altında ele alır. *el-Mekûlât* ya da *el-Medhal*'de *mutemmimâtu'l-cevher* lafzı yer almamakla birlikte,²⁷⁰ *el-Mekûlât*'ın birinci makalesinin “bir konuda mevcut olma şeklindeki araz tanımının açıklanması” başlıklı dördüncü faslında, tamamlayıcılar meselesi ayrıklaşmayan arazlar etrafında tartışılır. Burada İbn Sînâ, Porphyry'nin tamamlayıcıları “yoklukları konularının ortadan kalkmasına neden olan özellikler” şeklinde tanımlamasına atıfta bulunacak şekilde, problemi şöyle vazeder:

“Yine kuşkulu şeylerden biri de, ayrıklaşmayan arazların (*el-a'râz elletî lâ tufâriku*) durumu ve bunlar olmadan cevherin kâim olamayacağıdır. Ne var ki bu (arazların) ayrıklaşmaması, cevherin bunlarla oluşarak kâim olması ve onlar olmaksızın varlığının mümkün olmamasından kaynaklanmaz. Aksine bunlar cevherin *lâzımı*dır ve cevher onları kâim kılar.”²⁷¹

Porphyry tamamlayıcıları, konularının parçası olarak görür ve onları kurucu özellikler gibi değerlendirir. Bu pasajda İbn Sînâ bu düşünceye işaret eder ve Porphyry'nin aksine onların cevheri değil, cevherin onları kâim kıldığını vurgular. Ona göre bahsi geçen arazların cevherden ayrılamamasının sebebi, cevherin onlar olmadan ortadan kalkması değil, aksine onların cevher ortadan kalktığında ortadan kalkmasıdır. Öte taraftan bu arazları diğer arazlardan ayıran şey, cevherin gereği olmalarıdır. *el-Mekûlât*'ta ayrıklaşmayan arazlar olarak ifade edilen bu nitelikler, *Mantıku'l-maşrikiyyîn*'de *gerekler (lâzimât)*,²⁷² *el-İşârât*'ta ise kurucu olmayan lazım arazlar (*el-araziyyu'l-lâzim*

²⁷⁰ Porphyry'nin kullandığı bu ifadenin Arapçaya nasıl tercüme edildiğini İbn Suvâr'dan öğrenebiliyoruz. İbn Suvâr *Kategoriler*'e yazdığı *Ta'likât*'ta, Simplicius'un *Kategoriler Şerhi*'nden Porphyry'nin görüşünü aktardığı kısmı tercüme eder ve *ta sumplerotiksa tês ousias* ifadesini *mutemmimetün li-cevheri's-şey'i* şeklinde karşılar. Sonraki satırlarda ise *mukavvim* lafzını, *mutemmim* lafzıyla birlikte kullanır (= *izâ kânet mukavvimen lehu ve mutemmimeten*). Bkz. İbn Suvâr, *Ta'likât*, 89,14-15.

²⁷¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 36,28-33.

²⁷² İbn Sînâ, *Mantıku'l-maşrikiyyîn*, s. 18-19.

el-gayri'l-mukavvim) olarak zikredilir. İbn Sînâ kurucu özelliklerle gerekler arasında önemli ölçüde benzerlikler bulunduğunu inkâr etmez. Bunlardan en önemlisi, tıpkı kurucu özellikler gibi gereklerin de bir mahiyetin o mahiyet olarak tasavvuruna eşlik etmesidir. Ne var ki kurucu özellikler bir mahiyete parça olarak dahil olurken (*yekânu dâhilen fî mâhiyyetihi cuz'en minhâ*),²⁷³ kurucu olmayan özellikler mahiyetin bir parçası olmaksızın ona eşlik eder (*yashabu'l-mâhiyyete ve lâ yekânu cuz'en minhâ*).²⁷⁴ İbn Sînâ bu tür gereklere bir örnek olarak, üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması özelliğini verir. Bu özellik üçgenin mahiyetine eşlik etse de, bu ve benzeri gereklerin ilişmesi üçgenin üç kenarla kurulmasından sonra (*ba'de mâ tekavveme*) mümkün olur.²⁷⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın gerekleri, Lucius ya da Nicostratus'un kastettiği anlamda, tamamlanmamış cevheri tamamlayarak kaim kılan unsurlar olarak görmesi mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın Porphyry'den ayrıldığı nokta cevherden ayrıklaşmayan arazlarla ilgili sahip olduğu teorik çerçeveden ibaret değildir. O, Porphyry'nin zikrettiği somut örneklerle ilgili de farklı bir yaklaşıma sahiptir. Porphyry'nin tamamlayıcılar için kullandığı iki örnekten biri olan kardaki aklı, İbn Sînâ birçok yerde genel araz olarak değerlendirir ve aklığın karda *lâzım* olarak bile bulunmadığını söyler. İbn Sînâ'nın *en-Necât* ve *el-Hidâye*'de aklığın kar için genel araz olduğu yönündeki ifadeleri bunun açık bir ispatıdır.²⁷⁶ Porphyry ikinci örnek olarak sıcaklığın ateşteki bulunuşunu zikretmekte ve onun demirde araz, ateşte cevher olarak bulunduğunu savunmaktaydı. Her şeyden önce İbn Sînâ için sıcaklık ateşin mahiyetinin parçasını teşkil eden tabîî surete tekabül etmez. Böyle olsaydı, sıcaklığın, onun mahiyetini kuran bir özellik olduğunu söyleyebilirdik. Oysa soğukluk, yaşlık ve kurulukla birlikte sıcaklık basit unsurların temel niteliklerinden biri olup, bu nitelikler unsurların suretiyle özdeş değildir. İbn Sînâ *en-Necât*'ın *Tabî'iyât* kısmında, söz konusu niteliklerle suretler arasındaki farkı göstermek üzere ayrı bir fasıl da açar. Ona göre bu nitelikler, unsurların kurucu parçaları değil, suretlerinin lâzımlarıdır.²⁷⁷ Dolayısıyla ateşteki sıcaklığın nitelik

²⁷³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 6,22-23.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 7,33.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 8,3-4.

²⁷⁶ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât/Fi'l-mantık*, 18,1 (= *Genel araza gelince, o, arazî olan yani zâtî olmayan müdred küllîdir ve anlamında birçok tür ortaktır. Kar ve kaknüs için aklık gibi.*); *Kitâbu'l- Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire: Külliyyetu Dâri'l-ulûm, Câmiatu Kâhire, 1974, s. 67.

²⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât/Fi'l-hikmeti't-tabî'iyye*, 173,19-21 (= Şimdi bu nitelikleri incelemeli ve onların söz konusu cisimlerin kurucu fasıllar gibi suretleri mi yoksa gerekler ve ilişenleri mi olduğunu araştırmalıyız. Doğrusu şu ki onlar, [basit cisimlerin] suretlerinin gerekleridir). Basit cisimlerin suretleri ve nitelikleri arasındaki ayrımı, unsurların

kategorisine giren bir araz olduğunda şüphe yoktur. Bununla birlikte İbn Sînâ için mesele ateşteki sıcaklığın bir araz olduğunun fizik açısından ispat edilmesiyle kapanmaz. Ona göre Porphyry'nin yanlışlığı sıcaklık-ateş, aklık-kar örnekleri bağlamında fizikle sınırla olmayıp, daha geniş çerçevede bir mantık hatasıyla ilgilidir. Bu hususa *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ta şöyle işaret edilir:

“Bilgiçlik taslayan pek çok kimse, herhangi bir şeyin iki şeye göre aynı anda cevher{ XE "cevher" } ve araz{ XE "araz" } olabileceğini mümkün{ XE "mümkün" } görerek şöyle demiştir: “Sıcaklık ateşin cisminin dışında arazdır, fakat o bir bütün olarak ateşte araz değildir. Çünkü sıcaklık, ateşte ateşin bir parçası olarak bulunur. Yine ateş varlığını devam ettiriyorken sıcaklığın ateşten giderilmesi mümkün değildir. Öyleyse sıcaklığın ateşteki varlığı, arazın ateşteki varlığı gibi değildir. Binaenaleyh sıcaklığın ateşte bulunuşu arazın varlığı gibi değilse, sıcaklığın ateşteki varlığı, cevherin varlığı gibidir.” Bu büyük bir hatadır. Yeri orası değilse de bu konuda mantığın başlarında doyurucu açıklama yaptık. Çünkü onlar bu hatayı orada işlemişlerdir.”²⁷⁸

İbn Sînâ bu pasajda açıkça Porphyry'nin bir yandan cevher bir yandan araz olan özellikler görüşüne atıfta bulunur. Sorunun çözümü için gönderme yaptığı yer *eş-Şifâ/Medhal* ile *eş-Şifâ/el-Mekûlât* kitaplarıdır. *Medhal*'de arazî-araz, zâtî/cevherî-cevher ayrımı yaparak sorunun kaynağını gösteren İbn Sînâ, *el-Mekûlât*'ta ise konu için müstakil bir başlık açmak suretiyle herhangi bir özelliğin bir yandan cevher bir yandan araz olamayacağını ispat etmek ister.

İbn Sînâ ne Porphyry'nin bahsettiği somut örneklerin yakın maddelerinde parça olduğunu kabul eder, ne de genel olarak gerekleri şeyin cevherinin parçası olarak değerlendirir. Bununla birlikte Porphyry'nin beyazlığı karda, sıcaklığı ateşte parça olarak gördüğü açıktır. Zaten söz konusu iki özelliğin, yakın maddelerine nispetle cevher olduğunu söylemesinin nedeni de budur. Şu halde buradan, sadece beyazlık ve sıcaklıkla ilgili değil, genel olarak bir şeyin parçası olmayla ilgili genel bir sonuç çıkar: Herhangi bir şeye parça olarak yüklenen her şey cevherdir. Yükleme mantığının diline tercüme edecek olursak: Bir şeye zâtî olarak yüklenen her özellik cevherdir. İbn

meydana gelişini ele alacağımız üçüncü bölümde ayrıntılı bir biçimde tartışacağız.

²⁷⁸ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 54. Burada aktarılan görüşün Porphyry'deki karşılığı için bkz. Simplicius, **On Aristotle's Categories 1-4**, 48,13-30; Porphyry'nin görüşünün Simplicius'un *Kategoriler Şerhi* üzerinden Arapçadaki aktarımı için bkz. İbn Suvâr, **Ta'likât**, 89,7-24.

Sînâ'ya göre, Porphyry burada açık bir kategori hatası yaparak, kendinde cevher ve araz ile bir şeye yüklenmesi açısından arazî ve cevherî/zâtî özellikleri birbirine karıştırır. Bu kategori hatası, onu, İbn Sînâ'nın deyimiyle imkânsız ve bozuk olan birçok görüş ortaya koyarak, onları bozuk kıyaslar yoluyla savunmaya götürmüştür.²⁷⁹

El-Mekûlât I.6'da İbn Sînâ, araz ve cevher konusunda şaşkınlık verici bazı görüşlerin (*mezâhib acîbe*) ortaya çıktığını söyleyerek, bu tür görüşlerin ortaya çıkmasının nedeninin cevher ve araz arasındaki farkın doğru belirlenmemesi olduğunu ifade eder. Ona göre bu problem dört yanlış görüşe sebep olmuştur: i) suretin de bir konuda olduğu sanılması, ii) fasılların cevherî nitelikler olarak görülmesi, iii) suretin, taşıyıcısı için parça olmayan araz, bileşik cevher için ise parça olan cevher sanılması, iv) bir şeyin parçası olan şeyin cevher sayılması.²⁸⁰ Bu yanlışlardan birincisi ve üçüncüsünü “Konusunun Parçası Olmayan Hâricî Mukavvim Olarak Suret” başlığı altında ele alarak İbn Sînâ'nın çözümünü ortaya koymuştuk. Halihazırda söz konusu ettiğimiz problem dördüncü maddeye karşılık gelir. Üçüncü madde, tamamlayıcılar problemiyle yakından ilişkili olduğu için, onu, bu problemden sonra ele alacağız.

Dördüncü maddede zikredilen, bir şeyin parçası olan şeyin cevher sayılması, Porphyry'nin tamamlayıcılarla ilgili hatasını ifade eder. İbn Sînâ'ya göre Porphyry herhangi bir şey için zâtî olan her özelliği cevher saymış ve sıcaklığın ateşte zâtî olarak bulunduğunu düşündüğü için, onun cevher olduğunu ileri sürmüştür. İbn Sînâ'nın cevabı, araz ve cevherin *kendinde* tanımlanması ile bir özelliğin şu ya da bu şeye *nispetle* tanımlanması arasındaki ayrıma dayanır. Buna göre araz kendinde düşünüldüğünde bir konuda onun parçası olmaksızın bulunabilen şeydir. Cevher ise kendinde düşünüldüğünde bir konuda bulunması hiçbir şekilde mümkün olmayan şeydir. Öte taraftan arazî, bulunduğu şeyin tanımına nispetle onun kurucusu olmayan özelliğe denilir. Zâtî veya cevherî ise bulunduğu şeyin tanımına nispetle onun kurucusu olan özelliğe denilir. Araz ve cevherin kendinde ne olduğuna dair tanımlar, onların hariçte bulunuşundan bağımsız olarak kendinde mahiyet seviyesinde yapılır. İbn Sînâ şöyle akıl yürütür: Hariçte ya da zihindeki bulunuşundan bağımsız olarak bir özelliği ele aldığımızda, dışta mevcut olduğunda konuda bulunmamasını gerektirecek bir mahiyeti olup olmadığına bakarım, şayet böyle bir mahiyete sahipse o şey cevherdir. Dışta mevcut olduğunda bir konuda bulunmasını engelleyecek bir mahiyeti yoksa,

²⁷⁹ İbn Sînâ'nın ifadesi şöyledir: “*inne hâza mustahîlun fâsidun, fe-inne hâzihî'l-mekâyise kulleha fâsidedün*”. Bkz. **Kategoriler**, 46,9-10.

²⁸⁰ Bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 45-46.

aksine o şeyin mahiyeti, mevcut olduğunda bir konuda bulunmayı gerektiriyorsa o şey de arazdır.²⁸¹ İbn Sînâ'nın, bir şeyin şu konuda cevher, bu konuda araz olarak bulunmasını aşağıda olduğu gibi kesin ifadelerle reddetmesinin arkasında, böyle bir düşünce yatar:

“Açıktır ki, bir şey herhangi bir şeyde konuda olma şeklinde bulunmuyorsa, şunu incelemek zorunlu olur: Bulduğu şey dışındaki hiçbir şeyde, konuda olma şeklinde bulunmuyorsa, bu durumda o cevherdir. Eğer konuda olma şeklinde bulunduğu başka bir şey varsa, [o şey] bu şeyde ve başka bir şeyde konuda olma şeklinde bulunmayıp, aksine bileşik, cinste ve diğer şeylerde bulunur gibi bulursa bile arazdır.”²⁸²

İbn Sînâ'nın pasajı oldukça açıktır: Şu ya da bu özellik herhangi bir şeyde bir kez araz gibi bulunuyorsa, başka her şeyde cevher gibi olsa bile arazdır. Arazlık ve cevherlik, dışta onların nasıl ve neye nispetle *mevcut* olduklarına değil, mahiyetlerinin nasıl bir bulunuşu gerektirdiğine bakılarak tespit edilir. Bu çerçevede, kendinde araz olan herhangi bir şeyin başka bir şeyin tanımının parçası olması, yani o şeye zâtî olarak yüklenmesi onu arazlıktan çıkarmaz. Örnek olarak renk arazı beyazın tanımına giriyor ve “beyaz şöyle şöyle bir renktir” dediğimizde cins olması bakımından kurucu unsur rolü oynuyorsa, beyazın zâtîsi olur. Fakat bulunduğu şeye nispetle rengin zâtî olması, onu arazlıktan çıkararak cevher haline getirmez. Çünkü kendinde düşünüldüğünde, renk, bir şeyde onun bir parçası olarak bulunması mümkün olmayan bir şeydir ve arazdır. Kaldı ki arazı, herhangi bir şeyin zâtîsi olabildiği için, zâtîsi olduğu şeye nispetle cevher, diğer şeylerdeki bulunuşuna nispetle de araz olarak belirlersen, birçok araz aynı anda hem cevher hem araz olmak durumunda kalır. Şu halde zâtî anlamında cevherî lafzı, arazın mukabili olarak vaz edilen cevher anlamına gelmez, çünkü bir araz cevher olamaz ama cevherî/zâtî olabilir. İşte bu nedenle, bir şeyin zâtî veya cevherî araz olması, bir yandan cevher bir yandan araz olmasıyla aynı şey değildir.²⁸³ Porphyry gibi şarihlerin böyle bir düşünceye kapılmalarının nedeni, zâtî olan şeyleri cevher olarak değerlendirme hatasına düşmelerinden ileri gelir. *eş-Şifâ/Medhal'* de bu hataya işaret eden İbn Sînâ'nın çözümü şöyledir: Arazî, zâtînin ve cevherînin karşıtı iken, araz cevherin karşıtıdır. Zâtî bazen araz, bazen de cevher olabildiği halde, kendinde cevher

²⁸¹ Bu akıl yürütmenin sağlanması için bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler**, 87,14-88,10.

²⁸² İbn Sînâ, **Kategoriler**, 49, 1-7.

²⁸³ İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 49-50.

hiçbir zaman araz olmaz. Aynı şekilde arazî herhangi bir özellik de bazen araz bazen de cevher olabilir. Bu durumlardan hiçbirinde arazî mutlak olarak araza, zâtî ise mutlak olarak cevhere tekabül etmez. İbn Sînâ'nın konu için verdiği örnekler şöyledir:

Arazın zâtî olması > Aklık için renk. “Aklık şöyle şöyle bir renktir” dediğimizde; bir nitelik olan renk, aklığın cinsi, dolayısıyla da zâtîsi olur.

Cevherin zâtî olması > İnsan için canlı. “İnsan düşünen canlıdır” dediğimizde; cevher olan canlı insanın cinsi, dolayısıyla da zâtîsi olur.

Arazın arazî olması > Masa için kırmızılık. “Bu masa kırmızıdır” dediğimizde; kırmızı, masada parça olmaksızın bulunan bir araz olur.²⁸⁴

Şu halde bir özelliğin, herhangi bir şeyin zâtîsi olması o şeyi cevher haline getirmez. Dolayısıyla Porphyry ve takipçilerinin, bir şeyin bir yandan cevher bir yandan araz olabileceği şeklindeki görüşleri kabul edilebilir değildir. Sonuç olarak İbn Sînâ,

- i. Tamamlayıcı oldukları varsayılan ayrıklaşması imkânsız arazların veya kurucu olmayan gereklerin, konuyu kaim kılan parçalar olmadığını, aksine onların konu ile kaim olduğunu kabul eder.
- ii. Şerhlerde, tamamlayıcı oldukları tartışılan kar için aklık ve ateş için sıcaklık örneklerinden ilkinin genel araz, ikincisini ise gerek olarak görür ve nihai kerte de araz kategorisinde değerlendirir.
- iii. Son olarak İbn Sînâ, tamamlayıcı oldukları varsayılan niteliklerin, konunun parçası oldukları, yani konularına zâtî olarak yüklendikleri teslim edilse bile, bunun onları cevher kılmayacağını söyler. Çünkü bir şeyin zâtî/cevherî olması onun cevherliğini garanti etmez. Herhangi bir araz da bir şeye zâtî olarak yüklenebilir.

Cevherîlik problemini ele aldığımız bölümde, faslın cevherîliği sorununun da bir yandan tamamlayıcılar meselesiyle, diğer yandan Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki bazı pasajlarla alakalı olduğunu ifade etmiştik. İbn Sînâ Porphyry ve takipçilerinin yaptığı gibi faslı cevherî bir nitelik olarak görmez. Bunun bir nedeni, bir şeyin bir yandan araz bir yandan cevher olabileceğini reddetmesidir. İkinci nedeni ise, tıpkı suret, madde,

²⁸⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 77-78.

bileşik, cins ve tür gibi fasılın da bir konuda olmadığını kabul etmesidir. İbn Sînâ'ya göre fasıl, hiçbir şeyde, arazın konuda bulunması gibi bulunmaz. Fasıl bulunduğu şeyler ya tür ya da cins olabilir. Onun türde bulunuşu arazınki gibi değildir, çünkü araz konusunun parçası olmadığı halde fasıl türün parçasıdır. Fasıl cinsle ilişkisine gelince, cinsin tabiatı konu olmadığı gibi bu tabiatın bir maddesi de yoktur. Şayet cinsin dışarıdan fasılla tasavvur olunan belirli ve karar kılmış bir tabiatı olsaydı, bu durumda zaten fasılla cins arasında araz-konu değil, suret-madde türünden bir ilişki bulunurdu. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, "bir konuda bulunmama" özelliği diğer cevherlere olduğu kadar, fasla yüklenebildiği için o da diğerleriyle eşit derecede cevherdir.²⁸⁵

İbn Sînâ'nın, sureti konusunun parçası olmayan harici mukavvim olarak değerlendirecekse iki önemli meydan okumayla yüzleşmesi gerektiğini ifade etmiştik. Bunlardan birincisi söz konusu düşüncenin idealara kapı açma ihtimaliyle ilgiliydi. İkincisi ise konusunun parçası olmadığı halde onu var kılan suretle, yine konusunun parçası olmadığı halde onu var kıldığı düşünülen tamamlayıcılar arasında nasıl ayırım yapılacağı meselesi idi. İbn Sînâ tamamlayıcıların doğasından yola çıkarak suretin cevherliğine yöneltilen eleştiriyi cevaplamaya, tamamlayıcı olduğu varsayılan özelliklerin doğasını yeniden gözden geçirerek başlamıştır. Onları kurucu olmayan gerekler olarak değerlendiren İbn Sînâ, bu özelliklerin konunun mahiyetinin veya cevherinin bir gereği olarak ortaya çıktığını ve şeyin cevherinin parçası olmadığını söyler. Söz konusu gerekler, şeyin cevherinin gereği olarak ortaya çıktığı için, o şeyin cevheri kaim olduğu sürece ondan ayrıklaşamazlar. Dolayısıyla tamamlayıcıları savunanların iddia ettiği gibi onlar konunun değil, konu onların kıvâmının illetidir. Suret, kurucu olmayan gereklerle iki noktada aynı özelliği taşır: Konusunun parçası olmama ve konusundan ayrıklaşmama. Bununla birlikte gereğin parça olmamasının anlamı, konusunun mahiyetine dahil olmayan ancak mahiyetinden kaynaklanan bir gerek olmasıdır. Oysa suretin parça olmamasının anlamı, ne konusunun mahiyetine dahil olan ne de konusunun mahiyetinin gereği olan bir şey olmasıdır. Yine gereklerin konusundan ayrıklaşmamasının anlamı, onların ancak konularıyla kaim olmaları ve konuları kaim oldukça ona eşlik etmeleridir. Buna mukabil suretin konusundan ayrıklaşmamasının anlamı, konusunun ancak suretle bilfiil kaim ve mevcut olmasıdır. Kuşkusuz konu suretten bağımsız bir şekilde var olamadığı gibi, maddî herhangi bir suret de konusundan ayrı bir şekilde mevcut olamaz. Ne var ki suret ve madde arasındaki birliktelik, ileriki bölümlerde açıklanacağı üzere bir *tekâfü* ve *telâki*

²⁸⁵ Bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler**, 47,7-23.

ilişkisiyken, gerek ve cevher arasında doğrudan cevherin zatından kaynaklanan zâtî bir ilişki vardır.²⁸⁶ Suret ve kurucu olmayan gerekler arasındaki farkları özetle şöyle ifade edebiliriz:

Kurucu olmayan gerekler	Suret
Konusunun parçası değildir	Konusunun parçası değildir
Konusunun cevherinin gereğidir	Konusunun cevherinin gereği değildir
Konusundan ayırılmaz	Konusundan ayırılmaz
Konusu onu kaim kılar	Konusunu onu kaim kılmaz, aksine o konusunu bilfiil kaim ve mevcut kılar
Arazdır, konuda bulunur	Cevherdir, konuda bulunmaz

2. 5. Cevherlerde Öncelik-Sonralık İlişkisi Ve Suret

Maddeye hariçten gelerek onu bilfiil kaim kılan suret düşüncesi, İbn Sînâ'yı, cevherlerde öncelik-sonralık meselesiyle ilgili birçok sorunla yüzleşmek durumunda bırakır. Bu düşünceyi savunan İbn Sînâ'nın cevaplaması gereken bazı sorular vardır: Hariçten gelen suretler maddeye gelmeden önce nerededir? Maddeye gelmeden önce tümel bir niteliğe sahip midir? Tümel-tikel ilişkisi açısından birincil cevher midir yoksa ikincil cevher mi? İbn Sînâ'dan önce bu sorular veya *aporialar* hem Aphrodisiaslı İskender gibi Aristotelesçi şarihler, hem de Yeni-Eflatuncular tarafından ele alınarak tartışılmıştır. Suretin maddeye hariçten geldiğini ve bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere Faal Akıl veya *vâhibu's-suver* tarafından feyzedildiğini söyleyen İbn Sînâ'nın, ilk bakışta, bu sorulara bir Yeni-Eflatuncu gibi cevap vermesi beklenir. Dolayısıyla, İbn Sînâ'yı, tümüyle Yeni-Eflatuncu bir çerçeve içerisinde değerlendirme eğilimindeki bir okumaya göre, Şeyhu'r-reîs şöyle demelidir: Suretler maddeye gelmeden önce

²⁸⁶ Arazların ayrı bulunamaması ile suretin ayrı bulunamaması arasında fark ve ayırılmazlığın anlamı geldiğiyle ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 32-33, 36-37.

vâhibu's-suver'de aklî bir form olarak bulunur ve hem duyulur tikelleri hem de duyulurlardaki maddî suretleri doğa bakımından önceledikleri için, birincil cevher adını almayı tikellerden daha fazla hak eder. Bu yorumu destekleyecek şeylerden biri, İbn Sînâ'nın Faal Akıl'ı sadece ontolojik değil aynı zamanda epistemolojik bir ilke olarak görerek, bir soyutlama süreci neticesinde insan zihnine şeylerin suretlerini feyzettiğini söylemesidir. Faal Akıl'a biçilen bu iki yönlü rol, onun, şeylerin suretlerini kendisinde barındıran bir hazne veya depo olarak görülmesi sonucunu doğurabilir. Böylece Ahmet, Mehmet ve Zeynep'te ortak olan insan suretinin kaynağı olarak, Faal Akıl'da içerilen bir *kendinde insan* nosyonuna ulaşabiliriz. Şayet bu yorum doğruysa, kendinde insan, bize nispetle olmasa bile doğa bakımından hem duyulur tikelleri hem de maddî suretleri önceleyen bir cevher olacaktır. Sonuç olarak dar anlamıyla, birincil olarak ve en çok cevher adını almayı hak eden şey, Tanrı'yı ve bizatihi kaim ferdf akılları istisna edersek, şeylerdeki ortak mahiyetin kaynağı olan ortak insanlık suretidir. Bu yorumu sınamak için yapılması gereken ilk şey, İbn Sînâ'nın önündeki çözüm seçeneklerine ve *el-Mekûlât*'in tartışmanın merkezinde yer alan ilgili bölümüne bakmaktır.

Eflatundan İbn Sînâ'ya kadar klasik felsefenin en önemli sorunlardan biri, mevcutlardan hangilerinin cevher adını almaya daha layık olduğuyula ilgilidir. Bu çerçevede, hem Eflatun hem de Aristoteles aklî varlıkları nihâi cevher olarak kabul ederken; Eflatuncu aklî varlıklara dahil idealar tümel bir karaktere, Aristotelesçi aklî varlıklar ise duyulurlara yüklenmesi imkânsız tikel bir karaktere sahiptir. Duyulurlar dünyasındaki mevcutlar açısından tümel-tikel ilişkisi söz konusu olduğunda, Eflatun'un *ante rem* (duyulur tikellerden önce bulunan) mevcutları hakiki cevher olarak gördüğü yerde, Aristoteles'in *in re* (duyulur tikelerde bulunan) mevcutları Eflatuncu idealara yeğlediği bilinmektedir. Bu itibarla Aristoteles'e göre cevher adını almayı en çok hak eden mevcutlar, duyulurlar dünyasının sâkinleridir ve birincil cevher olarak nitelenirler. Eflatun'un duyulurları önceleyen onto-epistemolojik karakterli tümel ideaları ise duyulurlardan sonra gelen, salt epistemolojik karakterli *post rem* (duyulur tikellerden sonra gelen) mevcutlara dönüşür ve ikincil cevher olarak nitelenir. Aristoteles'in *Kategoriler*'ine göre:

“En dar anlamıyla, birincil ve en çok cevher olarak adlandırılan cevher (= *el-cevheru'l-mevsûf bi-ennehû ûlâ bi't-tahkîk ve't-takdîm ve't-tafdîl*), ne bir konuya söylenen ne de bir konuda bulunan şeydir. Bunun örneği tikel insan ve tikel attır. Birincil olarak cevher denilen şeyleri içeren türler, ikincil cevher diye adlandırılır, ikincil cevherler aynı zamanda bu türlerin cinsleridir. Örnek

olarak, tikel insan bir türe, insana, aittir ve canlı da bu türün cinsidir. Dolayısıyla bunlar –hem insan hem de canlı– ikincil cevher olarak adlandırılır.²⁸⁷

Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere *Kategoriler*'de tikeller birincil cevher adını alsa da, Aristotelesçi ontolojinin iki temel metni olan *Kategoriler* ve *Metafizik* arasında *in re* mevcutlardan hangisinin cevher adını almayı daha çok hak ettiği noktasında ihtilaf vardır. *Kategoriler*'de gündelik hayatta karşılaştığımız şu masa, bu at, Sokrates gibi tikel duyulur mevcutlar birincil cevher sayılırken, *Metafizik* Zeta ve Eta'da sağduyunun somut nesnelere değil, tikellerin iç yapısını oluşturan suret nihâi ontolojik birim olarak görülür ve birincil cevher oluşu hak eder. Bununla birlikte ister maddî sureti ister duyulur tikelleri birincil cevher olarak değerlendirirsin, Aristoteles, Eflatuncu ideaların cevherliğine hiçbir açık kapı bırakmaz. Onların, tümel olma özelliğine sahip olmadığı gibi neden olma özelliğine de sahip olmadığını söyleyerek, ne ontolojik ne de epistemolojik açıdan bir işlevleri bulunmadığını iddia eder. Özellikle *Metafizik* Alpha'da bu iddiasını ispat etmeye çalışan Aristoteles'in güçlü eleştirileri,²⁸⁸ Eflatuncuların daha sonra idealar teorisinde kısmî revizyonlara gitmelerine de neden olmuştur.²⁸⁹

Şarihler açısından Aristoteles'in cevherlerde öncelik-sonralık meselesiyle ilgili yaklaşımı iki temel soruna yol açmıştır. Aristoteles'in kendi metinleri arasında tutarlılık arayışında olan şarihler *Kategoriler* ve *Metafizik* arasındaki uyum sorunu üzerine yoğunlaşırken, Eflatun ile Aristoteles'i uyuma kavuşturma amacı güden şarihler duyulur tikelleri önceleyen akledilir tümel suretlerin birincil cevher oluşu ile *Kategoriler*'de tikellerin birincil cevher olarak nitelenmesi arasındaki uyumsuzluğu aşmaya çalışmıştır.

Aristoteles'in duyulur cevherlerin varlık ve neliğine temel teşkil eden ayrı bir aklî

²⁸⁷ Aristotle, *Categories*, 2a11-19; krş. Aristûtâfîs, *el-Mekûlât*, 36,9-14

²⁸⁸ Aristotelesçi eleştirilerin ayrıntılı bir serimlemesi için bkz. Alexander of Aphrodisias, *Commentary on Aristotle's Metaphysics I*, İng. trc. W. E. Dooley, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989, 76,10-134,17. İskender'in şerhinin birinci cildinin 9. Bölümüne tekabül eden bu açıklamalar, Aristoteles'in aslı günümüze ulaşmayan *Peri ideôn*'undan aktarılan parçaları içerir. Gail Fine, bu bölümde yer alan parçaları daha sonra müstakil olarak neşrederek, etraflı bir biçimde tartışmıştır. Bkz. Gail Fine, *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 2004.

²⁸⁹ Richard Sorabji, Eflatuncu ideaların dönüşümünün tarihini şu makalesinde kapsamlı bir şekilde tartışır: R. Sorabji, "Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato", P. Strawson ve A. Chakrabarti (Eds.), *Universals, Concepts and Qualities, New Essays on the Meaning of Predicates*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006, s. 105-127.

varlıklar düzenini reddeden açıklaması, sonraki dönemde Eflatuncular ve Yeni-Eflatuncular tarafından oldukça sert bir şekilde eleştirilmiştir. İlk ve orta dönem Eflatuncuları ne *Kategoriler*'in tikel duyulur cevherini ne de *Metafizik Zeta*'nın maddî suretini cevher saymaz ve Aristotelesçi açıklamayı hem eksik hem de yanlış bulurlar. Bizâtihi kâim aklî cevherler olarak idealar fikrini savunan Eflatuncular açısından, Aristotelesçi yaklaşımın kabul edilebilir bir tarafı olmadığı açıktır. Onlar cevher adını almayı en çok hak eden şeyin, akledilir âlemin gayrı maddî, ezelî, ebedî, oluş-bozuluşa konu olmayan sâkinleri olduğunu savunurlar. Plotinus, Eflatuncu ideaları Akıl'dan tümüyle bağımsız bizatihi kaim cevherler olarak görmese ve onları ilâhi aklın içine taşıyarak onun bir yönü olarak değerlendirse bile,²⁹⁰ Aristotelesçi cevher anlayışıyla ilgili geleneksel Eflatuncu eleştirileri sürdürür.²⁹¹ Bunun nedeni, ilâhi aklın bir yönü olsalar da, ideaların hâlâ kendi özdeşliklerini koruyarak şeylerin ne ve var oluşunun ilkesini teşkil etmeleridir. Plotinus'un öğrencisi olan ve Aristotelesçi mantık ve doğa felsefesini Yeni-Eflatuncu müfredata dahil eden Porphyry, Aristoteles'in cevher anlayışını yeniden yorumlar. Porphyry'nin, *Kategoriler*'i Yeni-Eflatuncu müfredata dahil etmesini mümkün kılan şey, daha önce geçtiği gibi Porphyry'ye göre Aristoteles'in burada Plotinus'un iddia ettiği gibi mevcutların sınıflarını değil, şeylere delalet etmesi açısından lafızları ele almasıdır. O, *Kategoriler*'e yazdığı şerhte akledilirlerin mi yoksa duyulur tikellerin mi birincil cevher olacağıyla ilgili sorunu şu şekilde vaz eder:

“Bazıları şöyle itiraz etmiştir: Onun da (Aristoteles) gösterdiği üzere en dar, en çok ve birincil anlamıyla cevher akledilir cevherlerdir, yani akledilir tanrı, akıl ve –şayet varsalar– idealdır. Fakat o, bunları ihmal etmiş ve duyulur tikellerin birincil cevherler olduğunu iddia etmiştir.”²⁹²

Porphyry bu sorunu “bize nispetle önce” ve “doğaya nispetle önce” ayrımı yaparak çözmeye çalışır. *Kategoriler*'in konusu şeylere delalet etmesi bakımından lafızlar olduğu ve lafızlar öncelikle duyulurları göstermek üzere kullanıldığı için, Aristoteles, lafızların birincil olarak delalet ettiği şeye, yani duyulurlara ve tikellere birincil cevher

²⁹⁰ Plotinus, *Enneads*, VI.7, 15,14-22. Plotinus'un görüşünün ayrıntılı bir serimlemesi için bkz. R. Sorabji, “Why Neoplatonists Did Not Have Intentional Objects of Intellection”, Dominik Perler (Ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill, 2001, 105-115.

²⁹¹ Plotinusçu eleştirilerin ayrıntısı için bkz. F. J. De Haas, “Context and Strategy of Plotinus' Treatise *On the Genera of Being* (ENN VI I-3 [42-44])”, s. 37-55; C. Evangelou, “The Plotinian Reduction of Aristotle's Categories”, *Ancient Philosophy*, Vol. 7 (1987), s. 147-162.

²⁹² Porphyry, *On Aristotle's Categories*, 91,12-20.

demıştır. Bu yoruma göre, insan lafzı öncelikli ve birincil olarak, bizim bildiğimiz ve doğrudan algıladığımız şeylere, sonrasında ve ikincil olarak da doğa bakımından önce olmasına rağmen duyu bakımından sonra olan tümel insana delalet eder. Şu halde anlamlı lafızlara nispetle tikeller birincil cevher iken, doğaya nispetle akledilir cevherler birincildir.²⁹³ Burada en az çözüm kadar dikkat çeken başka bir şey daha vardır. Hem itirazda hem de Porphyry'nin çözümünde, Aristoteles'e akledilir tanrı, akıl ve –varsalar kaydıyla– ideaların kabulü nispet edilmektedir. Buna göre, bu üç akledilir cevher sadece doğa bakımından önce olmakla kalmaz, onların doğa bakımından önce olduğu için birincil cevher olmaya daha layık oldukları fikri, dolaylı bir yolla, Aristoteles'e de nispet edilir. Daha önceki Eflatuncu ve Aristotelesçi taksimle karşılaştırıldığında Porphyry'e göre cevherlerin taksimi şöyledir.²⁹⁴

1. Eflatuncular: Mevcutlar (*onta*):
 - a. Akledilirler (*noêta*)
 - b. Duyulurlar (*aisthêta*)
2. Aristotelesçiler: Cevherler (*ousiai*):
 - a. İkincil (*deuterai*)
 - b. Birincil (*prôtai*)
3. Porphyry: Cevherler (*ousiai*):
 - a. Akledilirler > Tanrı, Akıl, İdealar
 - b. İkincil > cins ve tür
 - c. Duyulurlar

Porphyry'nin taksiminde, (b) ve (c) karşılaştırıldığında, Aristotelesçi *Kategoriler*'in de gerektirdiği üzere öncelik (c)'ye nispet edilir. Buna göre duyulurlardan tecritle elde edilen zihnî suretler ikincil cevherdir. Bununla birlikte (a) ve (c) karşılaştırıldığında, birincil cevher (*prôtai ousiai*) (c) değil (a), yani Tanrı, akıl ve idealar olacaktır.²⁹⁵

Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulundan Ammonius ve Simplicius da öncelik-sonralık meselesini Porphyry ile aynı istikamette ele alır. Ammonius, *Kategoriler*'in mübtediler dikkate alınarak yazılan bir metin olduğu için, duyu bakımından önce olan tikelleri

²⁹³ Porphyry, **On Aristotle's Categories**, 91,20-26. C. Evangelou, bu pasajın girişindeki ifadeyi "Ben derim ki, Aristoteles burada duyulur tikelleri birincil olarak niteleyip akledilir cevherleri bir kenara bıraktığı için kınanmayı hak eder" şeklinde tercüme ederek, şerhin mütercimi S. K. Strange'ın aksine, söz konusu itirazı doğrudan Porphyry'ye nispet eder. Bkz. C. Evangelou, **Aristotle's Categories and Porphyry**, s. 63.

²⁹⁴ Bu karşılaştırmalı şema çıkartılırken Evangelio'nun metninden istifade edilmiştir. Bkz. C. Evangelou, **Aristotle's Categories and Porphyry**, s. 65.

²⁹⁵ C. Evangelou, **Aristotle's Categories and Porphyry**, s. 65-66.

birincil cevher olarak nitelediğini söyler. Ona göre de asıl cevherler doğa bakımından önce olan akledilir cevherlerdir. Hatta Ammonius, *Kategoriler* metninde geçen “birincil olarak *adlandırılan* cevher ...” ifadesinde “adlandırılan” lafzının kullanılmasını, Aristoteles’in gerçekte duyulur tikelleri birincil cevher görmediği halde, onlara öyle söylendiği yönünde bir kabule sahip olmasına bağlar.²⁹⁶

Yeni-Eflatuncu şarihler arasında, konuyu en ayrıntılı bir şekilde ele alan isim Simplicius’tur. O, sadece Aristotelesçi birincil-ikincil ayrımının Yeni-Eflatuncu çözümünü değil, Peripatetik yorumunu da tartışır. Bu tartışma, *Kategoriler Şerhi* günümüze gelmeyen Aphrodisiaslı İskender’in görüşlerini yansıtması açısından önemlidir. Simplicius’un birincil-ikincil ayrımıyla ilgili yorumunda, ortak (*koinon*) ve basit cevherlerin doğa bakımından önce, duyu bakımından sonra olduğu söylenir. Burada kullanılan *koinon* (ortak) ifadesi, ideaların Yeni-Eflatuncu yorumunun uzun tarihinin izlerini barındırır. Simplicius *koinonu* aşağıda açıklayacağımız şekilde üç anlamda kullanır: ortak neden, ortak unsur ve ortak özellik. Onun basit derken kastettiği şey , bileşiği oluşturan suret ve madde gibi yalın parçalardır. Kendi çözümünü ortaya koyduktan sonra, Simplicius, birincil-ikincil ayrımıyla ilgili üç temel *aporia* bulunduğunu ifade eder. Bunlardan biri cevherin tanımıyla, diğer ikisi ise tümel akledilir cevher ile tikel duyulur cevherler arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Akledilir ve duyulur cevherlerden hangisinin birincil olduğu meselesinin, yani ikinci *aporia*nın bir yönü, Aristoteles’in *Metafizik* 1032b1-2’de sureti, 1072a31-32’de ise ilâhi aklı birincil cevher saydığı yerde, niçin *Kategoriler*’de duyulur tikellere cevher dediğiyle ilgilidir. Simplicius’un bu soruna cevabı, şarihler geleneğiyle uyum gösterir. *Kategoriler*’de akledilir cevherlerle ilgilenilmediği için onları mukayeseye konu etmez, birincil-ikincil mukayesesine konu olan şey duyulur cevherler ve onlarla ilişkili olan durumlardır.²⁹⁷ Simplicius’un aktardığı kadarıyla İskender, bu soruna daha farklı bir yaklaşımla çözüm getirir. Ona göre akledilir ve ayrık cevherler de tikel olduğu için, *Kategoriler*’le uyumlu bir biçimde onlar da birincil cevher olacaktır. Çünkü *Kategoriler*’de tikellerin, yani ne bir şeye söylenen ne de bir şeyde bulunan mevcutların birincil cevher olduğu söylenir. Tanrı ve ayrık akıllar ferdî cevherler olduğundan, onları birincil cevher olarak nitelemek *Kategoriler*’le çelişki arz etmez.²⁹⁸ Simplicius, İskender’in çözümünü peripatetik yaklaşımın doğal bir sonucu olarak niteler. Iamblichus’un bu çözüme

²⁹⁶ Ammonius, *On Aristotle’s Categories*, 36,12-22.

²⁹⁷ Simplicius, *On Aristotle’s Categories 5-6*, 82,3-6.

²⁹⁸ Simplicius, *On Aristotle’s Categories 5-6*, 82,7-10.

yönelttiği, tikel cevherin daha ileri türlere bölünemeyen mevcut olduğu, ancak İskender'in akledilirlere tikel derken bu kriteri sağlayamayacağı şeklindeki eleştiri ise yine Simplicius tarafından cevaplanır. Ona göre İskender, akledilir cevherin diğer mevcutlarda paylaşılan ortak bir unsur (*coinon*) olmadığını düşündüğü için, onların da tıpkı duyulur dünyadaki tikeller gibi daha ileri türlere bölünemediğini söyleyerek bu itirazdan kurtulacaktır.²⁹⁹

Akledilir ve duyulur cevherlerden hangisinin birincil olduğuyla ilgili meselenin ikinci yönünü teşkil eden üçüncü *aporia*, Aristoteles'in *Fizik* 184a23-7, 189b31-2 ve 200b24'te tümelleri birincil olarak görürken, *Kategoriler*'de tikelleri birincil sayması arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanır. Simplicius'un bu sorunu çözümü, artık bir anahtar rolü gören “doğa bakımından” ve “bize nispetle” ayırımına dayanır. Nedenler, tümeller ve bileşiğin yalın parçaları doğa bakımından önce olduğu için, doğa felsefecisinin onları birincil sayması daha uygundur. Bu nedenle Aristoteles de doğa felsefesinde onları birincil sayarken, tikelleri ikincil saymış ve araştırmaya doğa bakımından önce olan şeylerden başlanması gerektiğini savunmuştur.³⁰⁰ Tümellerin doğa bakımından önce olması bir Yeni-Eflatuncu için makuldür, ne var ki peripatetik bir okuma bu yaklaşımı hatalı bulacaktır. Bu nedenle İskender, Simplicius'un aktadığı kadarıyla, tümellerin doğa bakımından tikelleri öncelemediğini söyler. Ona göre her hal ve şartta tikeller doğa bakımından önce, tümeller ise sonradır. İskender'in böyle bir görüşü savunabilmesini mümkün kılan şey, tümellerin kendi varlık ve cevherlerini tikellerden aldığı yönündeki Aristotelesçi ifadedir.³⁰¹ Ayrıca İskender'e göre bir tümel varsa, orada tikelin de bulunması zorunludur, çünkü tikeller tümellerde içerilir. Fakat bir tikel varsa tümelin bulunması zorunlu değildir, zira tümel çokta söylenir, şayet tümelin yükleneceği bir çokluk mevcut değilse orada tümelden bahsedilemez. Bu nedenle tümellerin tikelleri doğa bakımından öncelediğini söylemek doğru değildir.³⁰²

²⁹⁹ Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6**, 82,12-14.

³⁰⁰ Philoponus, Simplicius'un bu açıklamasını hatalı bulur. Bkz. Philoponus, **On Aristotle's Physicis 1.1-3**, İng. trc. Catherice Osborne, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006,11,24-12,15.

³⁰¹ Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6**, 82,23-35.

³⁰² Simplicius'un yanısıra Dexippus da aynı görüşü İskender'e nispet eder. Bkz. Dexippus, **On Aristotle's Categories**, 45,14-31. Simplicius ve Dexippus'un yorumlarını destekleyecek İskenderci pasajlar şunlardır: Alexander of Aphrodisias, **De Anima**, 90,2-8; a.g.mf., **Quaestiones** 1.1-2.5, Quaestio 1.11. *Quaestio* 1.11'in bazı bölümleri, M. 9. asrın sonlarında, Ebû Osmân ed-Dîmeşkî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu parçalar için bkz. Abdurrahmân Bedevî, **Aristû inde'l-arab**, 279-280; *Quaestio* 1.11a'nın Arapça tercümesinin, Bedevî'nin neşrine eşlik eden başka bir vesiyonla birlikte neşri ve Almanca tercümesi için bkz. Hans-Jochen Ruland, “Zwei arabische Fassungen der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über die universalialia (Quaestio I,11a)”, **Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse**, Vol. 9 (1979), s. 243-274. Simplicius ve Dexippus'un İskender'e nispet ettiği ve Arapçaya da geçmiş gözükken bu yaklaşımın aslında

Simplicius, İskender'in yaklaşımını hatalı bulur, çünkü ona göre, tümeller tikellerin tümüne yayılan bir cevhere sahiptir ve onları yetkinleştirir. Dolayısıyla tümellerin ortadan kalkmasıyla, tikellerin var olmaya devam edeceğini söylemek hatalıdır. Simplicius bu yaklaşımı üçlü bir ayırım geliştirerek desteklemeye çalışır. Şu ya da bu tikelde bulunan ve onlara ortak bir şekilde insan ya da canlı özelliklerinin yüklenmesini mümkün kılan ortak unsurla (*koinon*) ilgili ayırım şu şekilde ifade edilir:

“Ortak unsurun (*koinon*) üç yolla alınabilmesi mümkündür. İlki tikelleri aşkın olan ve tek doğası bakımından onlardaki ortak unsurun nedeni olan şeydir. Bu şey, aynı zamanda, türleri önceden içermesi hasebiyle, onlar arasındaki ayırımın da nedenidir. Örnek olarak, canlının tek doğası bakımından ilk canlı, yani kendinde canlı, canlı olması bakımından tüm canlılara, paylaşıkları ortak unsuru feyzeder. Öte taraftan, farklı türleri önceden içerdiği için de farklı canlı türlerini kaim kılar. İkinci ortak unsur, farklı türlere, ortak nedenleri aracılığıyla feyzedilen ve onlarda bulunan birdir, bütün canlılardaki bir gibi. Üçüncü ortak özellik ise soyutlama yoluyla düşüncelerimizde kurulan ve sonradan meydana gelen şeydir ve onların çoğu, ayrılaşmama ve ortak özellik olma nosyonunu kabul eder.

Ortak neden, eserini aşkındır ve her yönüyle ondan farklıdır. Onun ortaklığı, neden olması bakımındandır, ortak doğa olması bakımından değildir. Tikelleri tamamlayan [yani yetkinleştiren ve var kılan] ortaklık, ortak unsurdan farklıdır. Çünkü ölümlü ve ölümsüz cevher arasında ortak hiçbir şey yoktur. Fakat ortak özellik farklılaştırılmıştır ve ayırım ortak olarak paylaşılır. Dolayısıyla ancak farklılıkları ayıklayarak arkada bıraktığımız bir soyutlama neticesinde, ortak olması bakımından ortak özellik nosyonunu elde ederiz.

Muhtemelen İskender tümellerin tikellerden sonra geldiğini söylerken aklında bu vardı [yani soyutlamaya dayalı olarak elde ettiğimiz ortak özellik]. Bununla birlikte İskender, tikellerin ortak unsur ve ayrımlardan meydana

İskender'in gerçek görüşü olmadığını savunan bir çalışma için bkz. M. M. Tweedale, “Alexander of Aphrodisias' Views on Universals”, *Phronesis*, Vol. 29/3 (1984), s. 279-303. Tweedale'ın savunduğunun aksine, İskender'e göre tümellerin doğa bakımından önce olmadığını ispatlayan diğer çalışmalar için bkz. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Vol. 1. Berlin: 1973, s. 156; Sharples, Tweedale'ın *Quaestio* 1.11'deki bir ifadeden yola çıkarak getirdiği eleştirileri burada cevaplar: R. W. Sharples, “Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts”, *Phronesis*, Vol. 50/1 (2005), s. 43-55; İskender'in tümeller teorisinin, tümellerin antik felsefe içerisindeki dönüşümü etrafında genel bir değerlendirmesi ise burada yer alır: R. Sorabji, “Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato”, s. 108-110.

geldiğini söylerken, onların kuruluşunu, tanımını sonuç veren ve ortak unsuru açımlayan kavramsal bir form içerisinde düşünmedikçe, kendi açıklamasıyla tutarlılığını koruyamaz.”³⁰³

Simplicius bu pasajda ortak neden, ortak unsur ve ortak özellik şeklinde üç ayırım yapar. Bu ayırım, genel olarak, tikellerden önce (*ante rem*), tikellerde (*in re*) ve tikellerden sonra (*post rem*) ayırımını anımsatır. Bununla birlikte Simplicius’un tikelleri önceleyen bir tümelin ya da tikellerde bulunan bir tümelin mevcut olup olmadığı hakkında açık bir fikri yoktur. Bunun nedeni tikellerden önce gelen şey ile tikel arasında varlık bakımından farklılık olması ve bunun da önce gelenin, sonra gelene Aristotelesçi anlamda tümeli oluşturacak şekilde yüklenememesidir. Dolayısıyla Simplicius, bu pasajda *kathalou* (tümel) ifadesini değil *koinon* (benzer/ortak) lafzını kullanır. Muhtemelen ona göre, her tümel benzer olsa da, her benzer tümel değildir. Eflatuncu pay alma (*metheksis*) fikrinden, Aristotelesçi yükleme (*katagouromenon*) düşüncesine doğru giderken idealara nasıl bir rol biçileceğiyle ilgili olan bu sorunu, İbn Sînâ’nın mutlak mahiyet görüşünü ele alacağımız dördüncü bölüme bırakarak, yukarıdaki pasajı öncelik-sonralık tartışması bağlamında analiz edelim

Simplicius’un tikelleri önceleyen, örnek olarak, “kendinde canlı”nın iki işlevi vardır. Kendinde canlı, hem canlı olan şeylerin paylaştıkları ortak canlılık anlamını feyzeden *nedendir*, hem de farklı canlı türlerini önceden içerdiği için, bu canlı türlerini birbirinden ayıran *fasılların/ayrımların* nedendir ve farklı canlı türlerini kaim kılar. Böylece anlıyoruz ki, çokluktan önce, Demiurge’un zihninde bulunan canlılık sureti (*demiurgukoi logoi* ya da *noetai ideai*) tümel olmadığı halde –çünkü Simplicius ona *kathalou* değil *koinon* demeyi seçer–, şeylerdeki ortak unsuru verir/feyzeder ve bu sayede onlardaki canlılığın nedeni olur. Bu bakımdan kendinde canlı, epistemolojik değil ontolojik bir işleve sahip olup, cevher sıralamasında birincil olan, aslında budur. Fakat Simplicius buna tümel demediği için, tikellik-tümellik mukayesesinde ona değinmemeye çalışır. Bununla birlikte yine de bu aklî cevherleri hesaba kattığımızda, *koinon* olan bu cevherlerin ilk olduğunu ve mutlak olarak tümel ikincildir demenin yanlış olduğunu söyler. Bu da gösterir ki, Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulu, ideaların tümelliğinden, yani şeylere Aristotelesçi anlamda yüklenmesinden vazgeçmiş gözükse bile, onları Demiurge’un zihninde ayrımlaşmış aklî suretler olarak görmekten

³⁰³ Simplicius, **On Aristotle’s Categories 5-6**, 83,1-20. Üç seviyeli tümeller görüşünün ifade edildiği diğer yerler için bkz. Simplicius, **On Aristotle’s Categories 1-4**, 68,32-71-2; Philoponus, **On Aristotle’s Physics 1.1-3**, 11,24-12,2.

vazgeçmez ve şeylerdeki suretlerin asılları olarak değerlendirir. Bu nedenle Simplicius, ne olursa olsun nihâi cevherler duyulur tikellerdir ve tümeller mutlak olarak ikincildir denilmesini kabul edemez. Zaten buradaki üçlü ayırım da, İskender'in, tümelleri doğa bakımından da sonra gören yaklaşımına cevap olarak geliştirilmiştir. Simplicius, bu metafizik unsurun, tikelerde paylaşılan ortak canlılık özelliğiyle aynı olmasa da – çünkü kendinde canlı ezelfi iken, tikelerde bulunan canlılık böyle değildir– onların nedeni olduğunu söyler. İnsan zihni, aynı türe ait tikelerdeki farklı niteliklerini ayıklayarak onlardaki bu ortak özelliği soyutlar ve ancak bu soyutlama sonrasında ortak olması bakımından bir canlı nosyonu elde ederiz. İşte bizim zihnimizde bulunan ve tikelerden soyutlanarak elde edilen bu tümel canlı nosyonu, Simplicius'a göre, İskender'in ikincil cevherine tekabül eder. İskender, tümellerin tikelerden sonra geldiğini ve doğa bakımından önce olmadığını söylerken bizim zihnimizdeki tümelleri kastetmelidir. Simplicius, İskender'in doğal cevherlerin meydana gelişini gerçekten açıklamak istiyorsa böyle düşünmek zorunda olduğu kanaatinde. Dolayısıyla, İskender, tikelerin ortak doğa ve ayırimlardan meydana geldiğini söylerken; tikel bir cevherin kuruluşunu sırf cins-fasıl ilişkisine dayalı epistemolojik bir çerçevede düşünmüyor, aksine bunu doğa felsefesi ve metafizik açısından harici gerçeklik seviyesinde açıklamak istiyorsa, bu ortak doğa ve ayırma neden olan çokluk öncesi ortak nedeni birincil cevher olarak almak ve onun ortaklığını itiraf etmek durumundadır.

Simplicius'un üçlü "tümeller" ayırımını dikkate alarak öncelik-sonralık sorunuyla ilgili şöyle bir sonuca ulaşırız:

Cevherler:

- a. Ortak nedenler > aklî suretler (*noétai ideai = demiurgukôî logoi*)
- b. Duyulur tikeller
- c. Tikelerdeki ortak unsur > maddî suretler (*enula eide*)
- d. Ortak özellik > Cins, tür ve fasıl (*dianoétai ideai*)

Simplicius'un çizdiği bu cevherler şemasının arkasında, Aristoteles'in Eflatuncu idealara yönelttiği onların ne tümel ne de neden olabileceği şeklindeki eleştirinin etkisiyle oluşmuş geç dönem Yeni-Eflatuncu suret(ler) anlayışı bulunur. Ammonius'un öğrencisi Asklepios, hocasının derslerinden çıkardığı notlar üzerinden telif ettiği

Metafizik Şerhi'nde, Eflatun'un bizatihi kaim idealarını Demiurge'ta bulunan ve onunla kaim suretler olarak yorumlayarak Aristoteles'in idealar eleştirisinden kurtulmaya çalışır ve bu sırada suretleri üç kısma ayırır: 1) Demiurge'ta bulunan ve duyulurlar dünyasındaki suretleri meydana getiren aklî suretler (*noétai ideai*). Bu suretler meydana getiricilik vasfına sahip aklî cevherlerdir ve duyulur tikeller gibi kendi paylarına, bizatihi kaim olmak yerine Demiurge'ta bulunurlar. Asklepios'un bu çözümü dikkat çekicidir, çünkü Eflatuncu ideaların en temel özelliklerinden biri olan bizatihi kaim (*kath' auto*) olma niteliğini³⁰⁴ kaldırır ve onları Demiurge'ta ve Demiurge'la kaim aklî mevcutlar haline getirir. Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulunun Demiurge'a içkin yaratıcı aklî suretleri, Eflatuncu ideaların Demiurge'a taşınmış halleridir. Dolayısıyla kendinde canlı ya da kendinde insan gibi idealar, artık Demiurge'ta bulunan ve Demiurge aracılığıyla yaratıcı suretler haline gelen aklî suretlerdir.³⁰⁵ 2) İkinci suret, Simplicius'un *ortak unsur* olarak işaret ettiği, maddede bulunan suretlere (*enula eide*) tekabül eder. Bu suretlerin kaynağı, akledilir âlemdeki aklî suretlerdir. 3) Üçüncü suret, maddedeki suretlerden tecrit edilen, idrake dayalı ya da zihnî suretlerdir (*dianoétai ideai*). Demiurge'ta bulunan aklî suretlerin aksine bunlar insan nefsinde bulunurlar ve yaratıcılık niteliğine sahip değildirler.³⁰⁶ Bu metafizik arka plan çerçevesinde Simplicius, birincil cevher olma rolünü aklî suretlere veya demiurgik aklî ilkelere verir. Maddî suretler ya da tikeller bu aklî suretlere nispetle ikincilken, zihnî suretlere ve tümellere nispetle birincildir.

İbn Sînâ *el-Mekûlât*'ın üçüncü makalesinin ikinci faslında birincil ve ikincil cevher ayrımını ele alır. Hangi cevherlerin birincil, hangilerinin ikincil olduğunu tartışmadan önce İbn Sînâ'nın dikkat çektiği temel bir husus vardır: Cevherlik mahiyeti söz konusu olduğunda, şu ya da bu cevherin söz konusu mahiyet bakımından önce ve sonra olması mümkün değildir. Bunun nedeni cevherin cins olması ve cevher adını alan tüm şeylere eşit bir şekilde yüklenmesidir. Dolayısıyla, cevherlerden herhangi birine birincil (*ûlâ*) dediğimizde, o şeyin tüm diğer cevher türlerine cevherlik anlamını aktaran bir ilk (*evvel*) veya ilke olduğunu söylemiş olmayız. Çünkü cevher, anlam olarak herhangi bir cevherde daha çok bulunan ve onlardan diğerlerine aktarılan eş-adlı bir lafız değildir. Misalen varlık ilk olarak cevherlere, sonra cevherler aracılığıyla arazlara aittir. Eşadlı ve mutlak müşekkek bir lafız olduğu için varlıkta ilk ve sonra bulunabilir, ancak eşit

³⁰⁴ Bkz. Plato, *Phaedo*, İng. çev., D. Gallop, Oxford: Clarendon Press, 2002, 78d.

³⁰⁵ Asklepios, in *Metaph.*, CAG VI.2, M. Hayduck (ed.), Berlin: 1888, 167,2-168,18.

³⁰⁶ Asklepios, in *Metaph.*, 168,15-18.

yüklemeli (*mutevâtî*) bir lafzın anlamında veya mahiyette ilk ve sonra bulunmaz. Peki cevherlerden bazılarının birincil, diğer bazılarının ikincil olmaları ne anlama gelir? İbn Sînâ'ya göre buradaki birincillik, bizatihi cevher anlamında veya mahiyetinde değil başka bir yönden ve başka bir anlam dolayısıyla gerçekleşir (*lâ yekûnu fî zâlike 'l-ma'nâ evvelen ve lâ ahîren, ve-lâkin yekûnu evvelen bi-vechin âher ve ma'nen âher*).³⁰⁷ Peki cevherlerden bazısına birincil, bazısına ikincil derken dikkate aldığımız yön nedir? İbn Sînâ'ya göre bir şey ancak barındırdığı varlık anlamı açısından birincil ve ikincil olabilir. Bu varlık anlamının tahakkuku ise dört seviyede analiz edilebilir: i) Genel varlık anlamı, ii) cevher anlamının tahakkuku ve karar kılması, iii) yetkinlik ve üstünlük, iv) isimlendirme. İbn Sînâ bu dört yön dikkate alınarak üç farklı seviyede birincil ve ikincillik mukayesesi yapılabileceğini söyler: 1) Tikel-tümel, 2) akledilir-duyulur, 3) yalın-bileşik. Tikellik ve tümellik açısından bakıldığında ferdî cevherler (*el-cevâhiru's-şahsiyye*), onlardan tecrit edilerek oluşan tümel cevherleri sayılan dört yön itibariyle öncelikleri için birincil cevher olmayı hak ederler. Şöyle ki, İbrahim, Taha ve Mehmet gibi ferdî tikel cevherler;

1) Varlık bakımından birincildir. Bunun anlamı, tümel cevherlerin bilfiil tümel olmaları bakımından ya bilfiil tikellere kıyasla söylenmeleri ya da ancak tikeller itibara alınarak ve tikellere nispetle düşünülmeledir. Dolayısıyla tümellerin varlıkları, herhangi bir yönden konularına söylenmelerinden ibarettir. Bu nedenle, onların konusunun bulunması zorunludur. Oysa ferdî cevherler, fert olmaları, yani hiçbir şekilde bir konuya söylenmemeleri bakımından, kendisine söylenecekleri başka bir şeye veya konuya ihtiyaç duymazlar. Aksi taktirde, onların yüklenecekleri başka bir ferdin daha bulunması, herhangi ferdin varlığının karar kılmasının şartlarından biri olurdu. Şu halde ferdî cevherler tümellere değil, tümeller ferdî cevherlere ihtiyaç duyarlar.³⁰⁸

İbn Sînâ'nın tikellerin varlık bakımından birincil olduğu ve tümellerin varlıkta tikellere ihtiyaç duyduğuyla ilgili bu görüşü, tümellerin doğa bakımından tikellerden önce olduğunu savunan Yeni-Eflatuncu tutumla uyumsuzluk arz eder. Bu uyumsuzluk, İbn Sînâ'nın, kendi yaklaşımına karşı yöneltilebilecek muhtemel Yeni-Eflatuncu eleştirilere verdiği cevaplarda da kendisini gösterir. Bu bağlamda İbn Sînâ mutlak ferdî doğanın varlığının, tümel olması bakımından tümel doğanın varlığıyla bir ilişkisi olmadığını söylerken, insanın doğasının Zeyd'in doğasından önce olabileceği yönünde bir itirazla

³⁰⁷ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 91,6-7.

³⁰⁸ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 91,15-92,6.

karşılaşılabileceğine işaret eder.³⁰⁹ İbn Sînâ, tümellerin doğa bakımından tikelleri öncelediği şeklindeki Yeni-Eflatuncu tutumla uyumlu olan bu itiraza, varlık-mahiyet ayrımını merkeze alan bir cevap verir. Buna göre, İbn Sînâ'nın mutlak ya da kendinde mahiyetine karşılık gelen, "insan olmak bakımından insan doğası" hem zihindeki tümel insan doğasını hem de dışta tikellerin zımında bulunan insan doğasını, itibarî olarak önceleyebilir. Tümellik, söz konusu anlama, ancak zihin onu aklettiği ve şeylere yüklendiği sırada ilişir, yoksa kendinde insan doğası ne tümel ne de tikeldir.³¹⁰ Şu halde tikellerin mi yoksa tümellerin mi birincil olduğuyla ilgili bir mukayesede kendinde doğanın itibarî önceliğine atıfla değerlendirme yapılamaz. Buradaki mukayesede aslanan insan doğasının tümel olması bakımından alınarak, tikel insanla karşılaştırılmasıdır. Bu mukayese yapıldığında; tikelin varlıkça tümelden önce olduğu ortaya çıkar.³¹¹

İbn Sînânın en azından *el-Mekûlât*'ta oldukça kısa bir biçimde ifade ettiği, tümellik ve tikellikten, hatta herhangi bir varlık tarzından bağımsız kendinde mahiyet düşüncesi, en azından burada, Yeni-Eflatuncuların "doğa bakımından önce" olduğu söylenen tümeliyle karşılaştırılmıştır. Yeni-Eflatuncular maddedeki insanlık doğasını veya suretini önceleyen kendinde insanlık suretinin, Demiurge'ta ya da İbn Sînâ'nın deyimiyle *vâhibu's-suver*'de bulunan ezeli, ebedî, oluş bozuluşa uğramayan ve *koinon* (benzer/ortak) olma özelliğine sahip bir *idea* (*noétai ideai*) olduğunu söylüyorlardı. Onlara, en azından Ammonius ve takipçilerine, göre söz konusu aklî suret epistemolojik açıdan tümel olmasa bile, şeylerdeki ortak doğanın illeti olması bakımından nedensel bir tümelliğe sahiptir. İşte bu nedensel ve aklî tümel, doğa bakımından tikelleri önceler. Böyle bir düşüncenin İbn Sînâ'da karşılığı bulunmaz. İbn Sînâ, onların doğa bakımından önce diye adlandırdıkları *demiurgik suretleri* (*demiurgukôi logoi*), kendinde mahiyet fikrine tercüme eder ve kendinde mahiyetin varlık, yokluk, tümellik ve tikellik gibi sıfatlarla nitelenemeyeceğini ifade eder. Şu halde Yeni-Eflatuncuların ezeli, aklîlik, yaratıcılık gibi sıfatlarla nitelediği aklî suretler, İbn Sînâ'nın kendinde mahiyetiyle uyumsuzdur ve bunlar birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılamaz.

³⁰⁹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 92,28 (= *fe-in kîle enne tabî'ate'l-insâni akdem min tabiati Zeyd*).

³¹⁰ İbn Sînâ bu doğaya kendinde mahiyet adını verdiği gibi, zihne geldiğinde cinsliğin veya tümelliğin ilişmesi mümkün doğa anlamında, doğal cins (*el-cinsu't-tabî'i* ya da *el-külliyu't-tabî'i*) adını da verir. Bkz. İbn Sînâ, **Mantûğa Giriş**, s. 60-62.

³¹¹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 92,22-93,3.

2) Tikeller cevher anlamının tahakkuku ve karar kılması bakımından da birincildir. Bunun anlamı şudur: Cevher “dışta var olduğunda bir konuya ihtiyaç duymama özelliğine sahip mahiyet” demektir. Tikel cevherler, dışta mevcut olmuş ve bu özellik onlarda tahakkuk ve takarrur etmiştir. Bununla birlikte tümel cevherler, dışta var olduklarında bir konuya ihtiyaç duymama özelliğine sahip olsalar da, dışta var olmadıkları için bu özellik henüz onlarda tahakkuk ve takarrur etmemiştir.³¹²

3) Tikeller yetkinlik ve üstünlük (*el-kemâl ve'l-fazîle*) bakımından da birincidir. İbn Sînâ'ya göre doğa, birincil ve öncelikli olarak ferdî cevherleri ve meydana getirmeyi amaçlar. Doğanın nihâi gayesini oluşturması bakımından tikeller, yetkinlik ve üstünlükle nitelenmeye daha layıktırlar.³¹³

4) Tikeller cevher adını alma bakımından da birincildirler, çünkü bir konuda olmaksızın mevcut oldukları bilinen ilk şey ferdî cevherler olduğu için, önce onlara cevher denilir. Sonrasında arazlar tikelerde bulunma yoluyla, tümeller de tikellere söylenme yoluyla mevcut olurlar.³¹⁴

İbn Sînâ'nın tikel-tümel mukayesesi etrafında, tümelleri ikincil sayması ve onlara doğa bakımından da herhangi bir öncelik atfetmemesi, Yeni-Eflatuncu şu eleştiriye kapı aralayabilir: “Siz aklî cevherlerin duyulur cevherlerden sonra olduğunu kabul ettiniz, dolayısıyla akıl ve Bârî Teâlâ'nın duyulur fertlerden sonra gelmesi gerekir.”³¹⁵ Aynı eleştiri, Porphyry'den itibaren Yeni-Eflatuncular tarafından *Kategoriler* üzerine yazılmış neredeyse tüm şerhlerde yer alır. Eleştirinin iki yönü vardır. Bu yönlerden birincisi söz konusu aklî cevherlerin *Kategoriler* kitabında yer almamasıyla ilgiliyken, ikincisi tümel aklî cevherlerin mutlak olarak ikincil olup olmayacağıyla ilgilidir. Eleştirinin kaynağı esas itibariyle Plotinus'tur. O, Aristoteles'in *Kategoriler*'inin hem eksik, hem de yanlış olduğunu söyler. Eksiktir, çünkü akledilir cevherleri içermez; yanlıştır, çünkü tikelleri mutlak birincil cevher olarak alır. Porphyry ve sonraki şarihler buna iki şekilde cevap verirler: Eksik değildir, çünkü *Kategoriler*'in konusu duyulur cevherlerdir ve bu nedenle akledilir cevherlere değinilmemiştir; yanlış değildir, çünkü Aristoteles tikelleri sadece “bize nispetle” birincil olarak değerlendirir, doğa bakımından akledilirleri ve tümelleri birincil olarak görür. İbn Sînâ'nın cevabı farklıdır:

³¹² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 93,15-19.

³¹³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 93,20-29.

³¹⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 93,30-94,3.

³¹⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 95,23-25.

“Öncelikle geçmiş tartışmalardan bilmelisin ki, Bârî Teâlâ cevher cinsine dahil değildir. İkinciye gelince, tür ve cins aklî cevherler olsa da bütün aklîler türler ve cinsler değildir. Aksine, aklîler içinde bi-zâtîhi kâim olan, üzerine yükleneceği ya da içinde bulunacağı bir konuyla ilgisi olmayan fertler vardır. İşte bu aklî fertler (*el-mufredât el-akliyye*) cevherliğe her şeyden daha layıktır. Yani aklî fertler cevherliğe, hem onların varlığının sebebi olduğu için cisimsel fertlerden, hem eğer onlar için söz konusu ise aklî tümellerden –çünkü onlar işaret ettiğimiz tarzda mevcut olan fertlerdir–, hem de doğal duyulur tümellerden daha layıktır –çünkü onlar [=aklî fertler], cevherliğe bunlardan [=doğal duyulur tümellerden] daha layık olan şeyden, yani cisimsel fertlerden daha fazla cevherliğe layıktır.”³¹⁶

Bu çözümünüyle İbn Sînâ Yeni-Eflatuncu şarihlerden uzaklaşarak kısmen Aphrodisiaslı İskender’e yaklaşır. Hatırlanacağı üzere Simplicius, Aristoteles’in başka yerlerde akledilirlere birincil cevher derken *Kategoriler*’de tikellere birincil cevher demesiyle ilgili *aporiaya* İskender’in getirdiği çözümün, akledilir ve ayırık cevherlerin tikel kabul edilmesine dayandığını söylemekteydi. Buna göre İskender, Aristoteles’in akledilirlere birincil cevher dediği yerde, *Kategoriler*’le uyumlu bir şekilde, onları tikel cevherler olarak değerlendirmesi itibarıyla birincil oluşla nitelendiğini düşünür. İbn Sînâ da İskender’le aynı kanaattedir. Bununla birlikte İbn Sînâ, ayırık akılların birincil cevherliğe niçin en layık mevcutlar olduğu noktasında İskender’den farklılaşır. İskender’e göre Tanrı ve ayırık akıllar oluş-bozuluşa tâbi olmadıkları ve gaye nedenlik aracılığıyla hareketin nedeni oldukları için birincil cevher olmaya en çok layık olan mevcutlardır. Buna mukabil İbn Sînâ için ayırık akılların birincil cevher oluşunun anlamı, tikel duyulur cevherlerin varlığının sebebi olmaları (*fe li-enne tilke esbâbu vücûdihâ*), dolayısıyla varlık bakımından onları öncelemeleridir. Ayrıca İskender’e göre tanrı da tıpkı ayırık akıllar gibi cevher olarak nitelenirken, İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın bir mahiyeti bulunmadığı ve sırf varlıktan ibaret olduğu için cevherler cinsine dahil olmaz. Şöyle ki; cevherin zâtîsi bir konuda bulunmamaktır ve bu zâtî özellik varlıktan bağımsız olarak cevherin mahiyetine yüklenir. Daha sonra bu mahiyete varlık ilişerek, bir konuda bulunmayan cevheri meydana getirir. Oysa Tanrı sırf varlık olup konudan münezzehtir. O, önce şu ya da bu özellikte bir mahiyete sahip olup, sonra bu mahiyete varlığın ilişmesiyle mevcut olmaz. Dolayısıyla Tanrı ile cevher türleri arasında açık bir ontolojik mübânenet vardır. Tanrı için zâtî olan şey, yani varlık,

³¹⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 95,26-96,3.

cevherler için arazî konumundadır (*fe-inne mâ huve zâtiyyun li-zâlike's-şey'i, fe-nazîruhû arazun li-hâzihi*).³¹⁷ Şu halde İbn Sînâ'nın İskender'le ortak olduğu nokta, Simplicius'un tümellerle ilgili peripatetik tavır olarak ifade ettiği, tümellerin bağımsız bir şekilde var olamayıp sadece zihinde ya da tikeller zımında bulunabileceği ilkesinin kabulüdür.³¹⁸

İbn Sînâ'ya göre, akledilir cevherler içerisinde, bir türün altına yerleşen ferdî bir çokluk ve bir cinsin altına yerleşen türsel bir çokluk bulunursa, birincil-ikincil oluş açısından bunlar arasındaki ilişki tümel-tikel mukayesesindeki gibi olur. Bu çerçevede akıl olmayı bir cins olarak alma imkânımız varsa, ayırık akıllar bu akıl cinsine göre birincil cevher olacak, söz konusu cins ise ikincil olacaktır.³¹⁹ İbn Sînâ tümel-tikel ve akledilir-duyulur seviyesinde birincil-ikincil ayrımını ele aldıktan sonra, bileşikler ve onların yalınları açısından bu ayrımı inceler. Burada kullanılan yalın (*el-basît*) ifadesi, bir yandan dört unsurda olduğu gibi basit cevherlere işaret ederken, diğer yandan bileşiği oluşturan yalın parçaya, yani surete tekabül eder.³²⁰ İlkiyle ilgili olarak İbn Sînâ şu ifadeyi kullanır:

“Duyulurların yalınlarındaki hal de aynı şekildedir. Zira ferdî suretler türsel suretlerden önce gelir (*fe-inne's-suvere's-şahsiyyete akdem mine's-suveri'n-nev'îyye*). Örnek olarak, şu suyun ve bu suyun sureti mutlak suyun suretinden öncedir.”³²¹

İbn Sînâ'nın bu pasajda kullandığı ifadeler oldukça dikkat çekicidir. Zira tikellerdeki suretleri önceleyecek şekilde, Faal Akıl'da türsel suretlerin mevcut olduğunu kabul edersek, bu pasajı açıklamamız zorlaşır. Buradaki pasajdan anlaşıldığı kadarıyla, İbrahim'e, Taha'ya ve Mehmet'e yüklenen tikel insanlık suretlerini önceleyen tümel bir insanlık sureti mevcut değildir. Hatırlanacağı üzere Yeni-Eflatuncu şarihler, insan fertlerinde paylaşılan ortak insanlık suretini önceleyen ve Demiurge'ta bulunan bir kendinde insan ya da kendinde canlıdan bahsetmekte ve fertlerdeki canlılığın nedeni

³¹⁷ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 88,11-19.

³¹⁸ Simplicius'un nitelemesi için bkz. Simplicius, **On Aristotle's Categories 5-6**, 82,7-10.

³¹⁹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 96,4-8.

³²⁰ İbn Sînâ *es-Simâ'u't-tabî'i*'de maddî ve sûrf illetlerin malullerine nispetinin, yalınların bileşiğe nispeti gibi olduğunu söyleyerek (*fe-inne nisbetehâ ile'l-ma'lûlâti nisbetü'l-besâiti ile'l-murekkebât*), *el-Mekûlât*'ta olduğu gibi, bileşiğin parçaları olan maddî ve sûrf illetin onun yalınları olarak görülebileceğine işaret eder. Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'i**, s. 11.

³²¹ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 96,8-11.

olması bakımından bu suretin birincil cevher adını almaya daha layık olduğunu söylemekteydiler. İbn Sînâ en azından burada, ferdî suretleri önceleyerek cevherliğe onlardan daha fazla layık olan herhangi bir aklî suretten bahsetmez.

Buradaki pasajın ateş, hava, su ve toprak gibi basît unsurlarla ilişkili olduğu düşünülerek, İbn Sînâ'nın bileşik cevherleri de içine alan genel maddî suret anlayışını yansıtmadığı varsayılabilir. Ama bundan bir pasaj sonra İbn Sînâ genel olarak suretleri ele almaya başlar ve şu ifadelere yer verir:

“Fasıllara gelince, onlar bir yönden türler gibidir –ki sen böyle fasılların neye dayandığını öğrenmiştin–, diğer bir yönden ise fasıllarla ya düşünme (*nutk*) gibi suret olanlar kastedilir ki, bunlar cevher olsalar Zeyd'e ve Amr'a yüklem olmazlar. Bu tür fasıllarla fertler ve türler arasında genellik ve özellik bakımından mukayese yapılmaz, aksine yalınlık ve bileşiklik bakımından (*bi-i'tibâri'l-besâtetî ve't-terkîb*) mukayese yapılır. Bu itibarla onlar, (fertler ve türlerin) sûrî cevherleri olup, onların tikelleri ve tümelleri arasında bu mukayesenin aynısı yapılır. Onlar bileşikleri oluşturan yalınları olmaları bakımından, bileşiklerle karşılaştırıldıklarında (*ve izâ nusibet ile'l-murekkebâti min haysu hiye besâituhâ*); ilkenin, ilke sahibi olanı öncelemesi şeklinde onlardan önce gelirler. Kendi tikelleriyle kıyaslandıklarında ise (*ve hiye bi'l-kıyâsi ilâ cuz'ıyyâtihâ*) tür ve cins olurlar. Dolayısıyla başka bir şeye kıyasla fasıl olsalar bile, onlar da cevherlerin türleri ve cinsleridir.³²²

...

Buna göre suretler olan mücerret fasıllar, kendilerinden bileşik olan türlerin doğalarına kıyaslandığında; cevherliğe, önceleme yoluyla daha layık olurlar, ancak yetkinlik yoluyla daha layık olmazlar (*kânet evlâ bi'l-cevheriyyeti bi-sebîli'l-kıdme ve lem tekun evlâ bi'l-cevheriyyeti bi-sebîli'l-kemâl*).³²³

İbn Sînâ, bu iki pasajda, *el-fusûlu'l-mucerrede* olarak adlandırdığı, faslın ilkesi (*mebdeu'l-fasl*) konumunda olan ve zâtî ya da arazî herhangi bir yükleme mantığı içerisinde değerlendirilmesi mümkün olmayan suretleri ele alır. İbn Sînâ'ya göre bunlar bileşiklerin kendisinden oluştuğu yalın parçalar anlamında suretlere tekabül eder ve “düşünen” gibi mantıksal fasılların (*el-fusûlu'l-mantıkiyye*) aksine hiçbir şekilde

³²² İbn Sînâ, **Kategoriler**, 96,26-97,7.

³²³ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 97,16-18.

yüklem olmazlar. Yukarıda aktardığımız pasajın atlanan kısmında İbn Sînâ bu mantıksal fasılları ele alır ve onların cevherliğini tartışır. Buna göre suretlere tekabül eden ve mantıksal fasılların ilkesini teşkil eden *mücerret fasıllar* bizatihi cevherken, mantıksal fasıllar için cevherlik onların lâzımı konumundadır. Çünkü “düşünen”, aslında “düşünme sahibi şey” anlamına gelir ve faslın cevher olması, ancak düşünmeye sahip olan bu “şey”in cevher olduğu kabul edildikten sonra gerçekleşir. Bu “şey” cevher olduğu için, “cevherin faslı da cevherdir” kaidesince faslının da cevher olduğunu söyleriz.³²⁴ Bu “şey” cevher değil de arazsa, “arazların cevherî faslı bulunmaz” ilkesine uygun olarak, söz konusu fasıl da araz olur.³²⁵ Bu nedenle cevherlik mantıkî fasılların *lâzımı* iken, bu fasılların ilkesi konumunda bulunan suretlerin zâfısidir. İbn Sînâ, mantıksal fasıllarla bu fasılların ilkesini teşkil eden cevherî suretleri birbirinden ayırdıktan sonra, birincil-ikincil oluş ve öncelik-sonralık açısından suretleri iki seviyede mukayeseye tâbi tutar. Bu mukayeselerden birisi tümel-tikel, diğeri ise yalın-bileşik ayrımı üzerinden gerçekleştirilir. Her şeyden önce İbn Sînâ’ya göre, suretler ile fertler, türler ve cinsler arasında tümellik ve tikellik açısından mukayese yapılmaz. Buna göre tikelleri birinci, tümelleri ikincil cevher olarak değerlendirip, Mehmet’te bulunan insanlık suretinin mi yoksa Mehmet’in mi birincil cevher olduğunu sormak doğru değildir. Çünkü bu ikisinden biri diğerininki tikel ya da tümeli değildir. Aynı şey şu ya da bu fertteki insanlık sureti ile insan türü arasındaki ilişki için de geçerlidir. Tür, madde ve suretin bileşiminden oluşur ve bu bileşikle, onun parçasını oluşturan suret arasında tikellik-tümellik ilişkisi bulunmaz. İnsan türünün tikel, o türün fertleridir, o fertlerde bulunan suret değildir. Şu halde suret ile fertler ve türler arasında tikellik-tümellik açısından değil, sadece yalınlık ve bileşiklik açısından mukayese yapılabilir.

Yalınlık-bileşiklik çerçevesinde suret ve bileşik ilişkisine baktığımızda, suretin, maddeyle birlikte bileşiği oluşturan iki ilkeden biri olduğu için, ilkenin ilke sahibini öncelemesi tarzında (*kıdmete’l-mebde’i alâ zî’l-mâdde*) bileşiği öncelediği görülür. Bununla birlikte bu önceleme, suretin cevherliğe her yönüyle daha layık olduğu anlamına gelmez. Bileşik türler cevherliğe yetkinlik bakımından (*bi-sebîli’l-kemâl*) daha layıkken, suret önceleme bakımından (*bi-sebîli’l-kıdme*) daha layıktır. İbn Sînâ, *el-Mekûlât*, *el-Burhân* ve *eş-Şifâ/İlâhiyyât*’ta öncelik türlerini ele alarak ayrıntılı bir

³²⁴ İbn Sînâ, **Kategoriler**, 8-15.

³²⁵ İbn Sînâ, bu ilkeyi *Ta’likât*’ta şöyle açıklar: “Renklerin, beyaz ve siyaha nispeti nutkun insana nispeti gibi olan cevherî fasılları bulunmaz. Basitlerin de cevherî faslı bulunmaz. Cevherî fasıllar sadece cevherî mürekkepler için bulunur.” Bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’likât**, s. 42.

şekilde tasnif eder. Buradaki öncelik türleri arasında “ilkenin ilke sahibi olanı öncelemesi” şeklinde bir öncelik türü zikredilmez. Bununla birlikte hem *el-Mekûlât*'ta hem de *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ta zikredilen “doğa bakımından öncelik” (*el-mutekaddim bi't-tab'*) türü, ilkelerin ilke sahibini öncelemesini anlatır. Doğa bakımından önce olan; herhangi bir şeyin varlığı için, denklik olmaksızın, gerekli olandır (*huve'llezî lâ yerci'u bi't-tekâfu'i fî luzûmi'l-vücûd*).³²⁶ Hem *el-Mekûlât*'ta hem *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ta buna örnek olarak, bir ve çok ilişkisi verilir. *Birin* varlık kazanmasının şartı *ikinin* mevcut olması değildir, ama *ikinin* varlık sahibi olmasının şartı *birin* mevcut olmasıdır. Dolayısıyla *birin* ikiye nispeti ile *ikinin* *bire* nispeti münakis, yani döndürülebilir değildir. *İkinin* mevcudiyeti *bire* bağlıdır, ama *birin* mevcudiyeti *ikiye* bağlı olmadığı gibi, *birin* olduğu her yerde *ikinin* bulunması da zorunlu değildir.³²⁷ İbn Sînâ *eş-Şifâ/Simâ'u't-tabî'î* de oluş-bozuluşa konu olması açısından doğal cisimlerin ilkelerini ele alırken, ilkenin (*el-mebde*) ne olduğunu ve ilke sahibini öncelemesinin ne anlama geldiğini şu şekilde anlatır:

“İlke, başka bir şeyin var olması için hangi türden olursa olsun varlığı gerekli olan, fakat aksi geçerli olmayan şey ise (= *in kâne kullu mâ lâ budde min vücûdihî eyye vücûdin kâne li-yücede şey'un âher min gayri in'ikâsin*) yoksunluk da ilkedir. Şayet bu, bir şeyin ilke olması için yeterli değilse ve ilke bir durum için hangi türden olursa olsun varlığı gerekli olan olmayıp, aksine öncelik ve sonralık olmaksızın ilkesi olduğu şeyle birlikte varlığı gerekli olan ise yoksunluk ilke değildir. İsimlendirme konusunda tartışmanın bize bir faydası yoktur. Dolayısıyla ilke yerine ‘karşılıklık olmaksızın kendisine ihtiyaç duyulan’ı (*el-muhtâc ileyhi min gayri in'ikâs*) kullansak, dönüşüm ve yetkinleşmeyi kâbil olanın, yoksunluğun ve suretin tümü, cismin dönüşen ve yetkinleşen olmasında ‘kendisine ihtiyaç duyulan’ olacaktır. En küçük bir düşünme ile bu bizim için açıklık kazanır.”³²⁸

Cisimlerin cevherleşmesini ele alacağımız bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak tartışacağımız bu pasajın konumuz açısından önemi, ilkenin önceliği ile doğa bakımından önceliği özdeşleştirecek bir nitelik arz etmesidir. İbn Sînâ bu pasajda ilkenin tanımıyla ilgili ikinci bir yaklaşıma daha yer verse bile, madde, yoksunluk ve

³²⁶ İbn Sînâ, krş. **Kategoriler**, 253,11-13.

³²⁷ Bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler**, 253,14-18; A. mlf., **Metafizik 1**, s. 146-7.

³²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'î*, s. 17.

sureti doğal cisimlerin kuruluşuna dahil ilkeler olarak gördüğünü açık bir şekilde ifade eder. İlke lafzının kullanımlarını bir kenara bırakarak, bu ilkeleri “karşılıklılık olmaksızın kendisine muhtaç olunan” şey diye tanımlayarak devam ettiğimizde, bu tanım ile “bir şeyin varlığı için, denklik olmaksızın gerekli olan” şeklindeki doğa bakımından önce tanımının aynı olduğunu görürüz. Sonuç olarak:

- i. Suret ile bileşik arasındaki öncelik sonralık ilişkisi, ilkenin ilke sahibini öncelemesine tekabül eder.
- ii. İlkenin ilke sahibini öncelemesi doğa bakımından öncelik anlamına gelir.
- iii. Doğa bakımından öncelik, “bir şeyin varlığı için, denklik veya karşılıklılık olmaksızın gerekli olma” demektir.
- iv. Şu halde bileşiğin –aslında madde ve yoksunlukla birlikte– ilkesi olan suret, onun varlığı için gereklidir, ama bileşik suretin varlığı için gerekli değildir. Bir başka deyişle, suretin varlık kazanmasının şartı bileşiğin mevcut olması değildir, ancak bileşiğin varlık sahibi olmasının şartı suretin mevcut olmasıdır.

Suretin ilke anlamında önce olması, cevherliğe bileşikten her yönüyle daha layık olduğu anlamına gelmez. Böyle olması için her ilke ya da aslın, aslı ya da ilkesi olduğu şeyden her yönüyle daha üstün olması gerekirdi. Oysa bazen ilkeye sahip olan şey, ilkeden daha yetkin olabilir. Bileşik örneğinde de böyledir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ yetkinlik bakımından önceliği, tabiatın amaçladığı şey olmak şeklinde açıklamaktaydı. Burada da tabiatın öncelikli amacı sureti değil bileşiği meydana getirmek olduğu için, bileşik, yetkinlik bakımından sureti önceler ve bu açıdan cevhere daha layık olur.³²⁹

Suretlerde tümellik-tikellik açısından yapılacak mukayeseye gelince, İbn Sînâ, fertlerin zımında tahakkuk eden ferdi/tikel suretlerin (*es-suveru’ş-şahsiyye*) kendi tümelleriyle, yani Mehmet’teki insanlık suretinin, Mehmet’e, Ahmet’e ve diğer insan fertlerindeki suretlere yüklem olan tümel insanlık suretleriyle ilişkisinin, daha önce tikel-tümel cevherler arasındaki mukayese ile aynı olacağını söyler. Hatırlanacağı üzere tikeller tümelleri cevherlik açısından dört noktada öncelemekteydiler: 1) Varlık, 2) cevherlik manasının takarrürü, 3) yetkinlik ve üstünlük, 5) isimlendirme. Şayet tikel, ferdi

³²⁹ İbn Sînâ’nın tabiatın amacının fertler üzerinden türsel doğayı meydana getirmek olduğunu en açık bir biçimde *Simâ’u’t-tabî’î*’de ifade eder. Bkz. **eş-Şifâ/es-Simâ’u’t-tabî’î**, s. 8 (= *fe’l-maksûdeuizen en tûcede tabâi’ en-nev’iyyât eşhâsen mâ fi’l-a’yân*).

suretlerle tümel suretler arasında tikel ve tümeller arasındaki mukayesenin aynısını yapacaksak, bireylerdeki tikel suretlerin tümel suretleri varlık, cevherlik anlamının takarrürü, yetkinlik-üstünlük ve isimlendirme bakımından öncelediğini söylemeliyiz. Buna göre:

- 1) Tümel suret ancak tikel surete yüklenebilmesi açısından mevcuttur, tümel surete atfedilen varlık anlamı tikel suretten aktarılır.
- 2) “Dışta var olduğunda bir konuya ihtiyaç duymama özelliğine sahip mahiyet” anlamında cevherliğin tahakkuku bakımından, fertlerdeki tikel suretler tümel suretleri önceler. Çünkü bu suretler bir ferdin zımında dışta tahakkuk etmiş ve dışta var olarak cevherlik mahiyetinin bilfiil takarrürünü sağlamışlardır. Buna mukabil zihnimizde bulunan tümelleri, bu özelliğe bilkuvve sahiptir.
- 3) Tabiatın öncelikle amaçladığı şey tümel suretler değil, dışta gerçekleşecek ferdî suretlerdir. Çünkü tabiat herhangi bir fertte gerçekleşecek türsel doğayı amaçlar, suretin bir fertte meydana gelmesi bu türsel doğanın tahakkukuna hazırlık sağlar.
- 4) Tikellerdeki suretler cevher adını alma bakımından da birincildir, çünkü bir konuda olmaksızın mevcut olduğu bilinen şeyler önce bunlar olup, onların tümelleri ancak söz konusu ferdî suretlere nispetle bu şekilde bilinir ve cevher adını alırlar.

Dikkat edileceği üzere İbn Sînâ fertlerde bulunan suretleri birincil ve ikincil cevher olma açısından değerlendirirken, mukayeseye dahil ettiği şey bu suretlerin zihnimizdeki tümelleridir. Simplicius’un deyimiyle İbn Sînâ’nın zihninde yalnızca tikellerdeki ortak unsur (*enula eide*) ve bunlardan soyutlanarak zihinde tümellik kazanan ortak özellik (*dianoétai ideai*) vardır. İbn Sînâcı dile tercüme edersek, buradaki mukayese *çoklukta (fi’l-kesre)* bulunan suretlerle *çoklukta sonra (ba’de’l-kesre)* gelen suretler arasında yapılmaktadır.³³⁰ Çoklukta sonra genel suretler ise bizim zihnimizde bulunan ve dıştaki suretlerden tecrit edilen zihnî mevcutlardır. İbn Sînâ, suretlerle ilgili olarak, Porphyry ya da Simplicius’ta olduğu gibi “doğa bakımından önce olan tümel suretler” fikrine yer vermez. Hatırlanacağı üzere Yeni-Eflatuncu şarihler nedensel bir tümelliğe sahip olan ve Demiurge’da bulunan aklî suretlerin, doğa bakımından önce olduğunu

³³⁰ Bu ayrım için bkz. İbn Sînâ, **Mantiğa Giriş**, s. 58.

söylemekteydiler. Onlara göre, duyulur cevherlerdeki suretlerle bu akledilir “tümel” suretler arasında karşılaştırma yaparsak, akledilir suretler birincil adını almayı daha çok hak edecektir. Böyle değil de, duyulur suretlerle bizim zihnimizdeki suretler arasında karşılaştırma yapacak olursak, bu kez de duyulur suretler birincil adını alacaktır. İbn Sînâ, onların yaptığı türden bir mukayeseye girişmez. Çünkü ona göre duyulur cevherlerdeki ferdî suretlerin tümelleri sadece zihinde bulunabilir, duyulurlardaki suretleri doğa bakımından önceleyen herhangi bir tümel suret mevcut değildir. Bir başka deyişle, Mehmet’teki insanlık suretinin varlığı için zorunlu olan, ama kendisi fertlere ihtiyaç duymaksızın mevcudiyetini koruyan “tümel” bir kendinde insan yoktur. İbn Sînâ’nın ideaları reddedip de, Faal Akıl’da ya da *vâhibu’s-suver*’de böyle bir kendinde insan suretinin mevcudiyetini kabul ettiğini savunacaksa, tıpkı Yeni-Eflatuncularda olduğu gibi ondan da böyle bir *ortak nedensel doğanın* varlığını ispat etmesini ve birincil cevherliği bu doğaya vermesini beklememiz gerekir. Oysa bu beklentinin suretler arasındaki birincil-ikincil cevher mukayesesinde herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır.

İbn Sînânın varlık ve doğa, cevherlik anlamının takarrürü, yetkinlik ve adlandırma bakımından birincilliği, fertlerde tahakkuk eden tikel suretlere vermesi ve onları doğa bakımından önceleyen ayrılmış bir aklî sureti kabul etmemesi, suretin cevherliğiyle ilgili kendi tanımını açısından ilk bakışta bir çelişki yaratır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ cevher olarak sureti, “konusunun parçası olmayan hâricî mukavvim” olarak tanımlamaktaydı. Bu tanıma göre suret, bilfiil var kıldığı maddenin parçası olmayan ve ona hariçten gelen bir mevcuttur. Oysa İbn Sînâ tikelerde bulunan suretleri doğa bakımından önceleyen herhangi bir suretin varlığını kabul etmez. Bir yandan nesnedeki suretin dışında –ister bizatihi kaim olsun, ister bi-gayrihi– herhangi bir suret bulunmadığı söylenip, diğer yandan nesneye hariçten suretin geldiğini söylemek uzlaştırılması zor iki farklı tutumdur. Bu tutumdan birincisini seçenler, sureti, maddede bilkuvve bulunan ve hareket aracılığıyla bilfiil hale getirilen bir şey olarak kabul ederler. Onlara göre ne bu suretin ilkesini teşkil eden aklî bir suret mevcuttur, ne de herhangi bir fail bu sureti var edebilir. Dolayısıyla bileşiğin meydana gelişi, hareket merkezli bir maddî suret alış süreci neticesinde gerçekleşir. İkinci tutumu seçenler, yani Yeni-Eflatuncular ise, duyulurlardaki sureti, Demiurge’un, kendisinde bulunan paradigmatik (*misâli*) suretleri maddeye aktarmasıyla (*ta’lik*) meydana gelen bir şey sayarlar. Dolayısıyla bileşiğin meydana gelişi, demiurgik bir varlık verişeye bağlı olarak maddede suretin oluşmasıyla açıklanır. Eflatunculuğun Aristotelesçiliğe en çok

yaklaştırılmış bir yorumunu teşkil eden ve Yeni-Eflatuncu İskenderiye okuluna ait bu yorum bile Aphrodisiaslı İskender gibi peripatetiklerin açıklama tarzıyla hiçbir zaman tam olarak uyuşmaz. İbn Sînâ, İskender'in aksine, suretin hareket veren bir failin fiiliyle maddede zuhur edeceğini düşünmez. Bir Yeni-Eflatuncu gibi o da suretlerin kozmik bir akıl tarafından feyzedildiğini kabul eder ve bu akılı *suretleri veren* (*vâhibu's-suver*) olarak adlandırır. Fakat öte yandan, İskender'e benzer şekilde, bileşikteki sureti doğa bakımından önceleyen herhangi bir suretin bulunduğunu kabul etmez. Böyle bir suret mevcut değilse *suretleri veren* neyi verir? Bir başka deyişle, bileşiğin haricinde, zihinden bağımsız tümel bir suret yoksa, suretin maddeye hariçten gelmesi ne anlama gelir? Cevher olarak surete dair mantıksal analizin sınırlarını aşan bu sorulara, cisimlerin cevherleşmesi ve neden olarak suret meselesini konu edinen bir sonraki bölümde cevap arayacağız.

BÖLÜM 3: NEDEN OLARAK SURET: İBN SÎNÂ'YA İNTİKAL EDEN MİRAS

İbn Sînâcı cevher teorisi, bir yandan şeylerin hangi temel unsurlardan oluştuğunu izah etmeyi, öte yandan ontolojik yetkinlik hiyerarşisine dayalı bir biçimde birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını göstermeyi amaçlar. Bu iki açıklama biçimi, birbirini tamamlayacak şekilde, onun cevher teorisinin *statik* ve *dinamik* yönlerine işaret eder. Statik açıklama katmanı, herhangi bir mevcudun metafiziksel yapısını, onu oluşturan temel unsurlar ve bu unsurların birbirleriyle ilişkisi üzerinden açıklama çabasını içerir. Dinamik açıklama katmanı ise nedenliği merkeze alacak şekilde, bir yandan söz konusu cevherin meydana gelişini açıklarken, öte yandan sübut bulmuş bu cevherin ontolojik yetkinlik bakımından kendi üstündeki ve altındaki cevherlerle nedensel açıdan nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu izah eder. Suret ve taşıyıcı/madde ayırımına dayalı açıklama biçimi cevherlerin kendinde mevcudiyetlerinin metafiziksel yapısını izah etme anlamında birinci açıklama tarzına tekabül ederken, bu yapının meydana gelişini açıklama amacı güden kuvve-fiil ayırımına dayalı izah şekli ikinci açıklama tarzına karşılık gelir.

İbn Sînâ hem şu ağaç ve bu insan gibi oluş bozuluşa tâbi hem de gök cisimleri ve akıllar gibi ezelf cevherlerin içkin yapısını açıklamak için iki temel kavrama müracaat eder: taşıyıcı (*hâmil*) ve suret. Suretin doğası fiil olarak belirlenirken,³³¹ taşıyıcı ise herhangi bir suretin ya da fiilin varlığının kuvvesini barındıran şeye tekabül eder.³³² Ayrık akıllar söz konusu olduğunda suretin bir taşıyıcısı değil, sadece imkânı bulunur ve ayrık aklın zâtı bu imkânla birliktedir.³³³ Onlarda taşıyıcı ile suret arasında ancak itibari bir cihetten ayırım söz konusu olabilir. Semâvî cisimlerin, yani feleklerin suretleri ise taşıyıcılarıyla onlardan ayıramayacak bir biçimde birliktedir.³³⁴ Buna mukabil ay altı âlemde bulunan, oluş ve bozuluşa tâbi cevherlerin suretleri taşıyıcılarıyla ne özdeştir ne de onlardan ayıramaz bir niteliğe sahiptir. Ay altı âlemdeki cevherlerin suretlerinin taşıyıcısı olarak ilk maddede bulunan suretler bu taşıyıcıdan

³³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 88,14; krş. *Metafizik I*, 81, 22; *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'î*, s. 220.

³³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 183,16-18; krş. *Metafizik I*, 163, 18-20.

³³³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1423, #824.

³³⁴ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 179, 4-8; *Dânişnâme-yi Alâî/İlâhiyyât*, nşr. M. Muîn, Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1951, s. 90-91; *en-Necât/Fi'l-hikmeti't-tabî'iyye*, 124,19-125,1; *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 87,13-14; 88,5-12; krş. *Metafizik I*, 81,21-23; 82, 6-19.

ayrılarak yerini kendilerine zıt başka suretlere bırakabilir.³³⁵ Söz konusu cevherlere suret ve taşıyıcı ilişkisine dayalı olarak getirilen izah, onların hangi temel unsurlardan oluştuğunu ve bizatihi bu unsurlar arasındaki ilişkiyi aydınlatır. Öte taraftan aklî, semâvî ve yersel cevherlerin, taşıyıcılarıyla ilişki tarzları, ontolojik yetkinlik hiyerarşisi dahilinde onlara atfedilen rollerin de kaynağında bulunur. Ayrık suretler taşıyıcılarıyla özdeş oldukları, bir başka deyişle hiçbir şekilde kuvve barındırmadıkları için sırf fiildirler. Sırf fiil olmaları, onlardan kaynaklanan etkinin de sırf fiil olmasını sağlar. İbn Sînâ'ya göre fiil, tamlık ve yetkinlik (*tamâm*, *kemâl*);³³⁶ tamlık ve yetkinlik, iyilik (*hayr*);³³⁷ iyilik ise aklîlik ve varlık demektir.³³⁸ Buna mukabil taşıyıcıyla birlikte düşünülen kuvve, henüz yetkinliğe ulaşmamış olma anlamında eksiklik demektir.³³⁹ Eksiklik (*nuksân*) anlamıyla kuvve, kötülük (*şerr*);³⁴⁰ kötülük ise aklîlikten mahrum oluş ve yokluktur.³⁴¹ Dolayısıyla herhangi bir taşıyıcının kısıtlarından bağımsız ayrık suretler olarak akılların, malullerini bilfiil hale getirmesi, öncelikle onları var kılması, kendilerine özgü iyiliği vermesi ve şeylere aklî bir nizam bahşetmesi anlamına gelir. Buna mukabil semâvî cisimlerin (*felek*) suretleri, kendilerine özgü taşıyıcıyla veya maddeyle daima birliktedir ve ondan ayrılamaz. Bunun nedeni, semâvî cisimlerin maddesinin, sadece kendisinde bulunan surete özgü olması ve başka bir sureti kabul etmemesidir.³⁴² Taşıyıcısı başka herhangi bir sureti kabul etmediği için bu suret, taşıyıcısının bilfiil hale gelmesi ve yetkinliğini sürdürmesi için yeterlidir.³⁴³ Her ne kadar maddesinden hiçbir şekilde ayrılamaz olsa da bu suretlerin taşıyıcıları onlarla birlikte mevcuttur ve söz konusu suretler taşıyıcının sahip olduğu kuvveler ve istidatlar çerçevesinde fiil icra eder. Bu itibarla, semâvî cisimlerin suretleri sırf fiil değildir, yalnızca maddesine özgü kuvvelerin bilfiilliğidir. Onlara özgü kuvve dairesel hareket kuvvesi olduğu için, suretlerinin fiili de sadece bu harekettir. İbn Sînâ'ya göre hareketler varlık nedeni olma anlamında hakiki neden değildir. Onlar yalnızca

³³⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi Alâî*, s. 90-91; *en-Necât/Fi'l-hikmeti't-tabî'iyye*, 124,1-125,1; *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 87,14-88,4; krş. *Metafizik I*, 80,24-81-5.

³³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 184,16; krş. *Metafizik I*, 165, 15.

³³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 184,17; 185,8-10; krş. *Metafizik I*, 165,15-16; 166,1-6.

³³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 355,11-356,15; krş. *Metafizik II*, 100,10-101,20.

³³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 184,16; krş. *Metafizik I*, 165, 15.

³⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 184,17-185,15; krş. *Metafizik I*, 165,17-166,7.

³⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 416,5-15; krş. *Metafizik II*, 162,1-7.

³⁴² İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 179, 4-8.

³⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 189,4-10; krş. *Metafizik I*, 169,16-170,8.

hazırlayıcı (*mu'iddetün*), düzenleyici (*muheyvietün*), yardımcı (*mu'in*) ve engel kaldırıcı (*mumîtatün li'l-'âik*) neden rolü oynarlar.³⁴⁴ Maddî cevherlere ait suretlerin taşıyıcısı ise zıt suretleri kabil olan heyuladır. Heyula başka suretleri de kabil olduğu için, o sureti heyulada var kılan ve heyulada bulunduğu sürece birliklerini koruyan ayrı bir nedene ihtiyaç bulunur. Semâvî cisimlerde olduğu gibi, tek başına suret bu işlevi ifa edemez.³⁴⁵ Maddî suretler maddeleriyle özdeş olmadıkları için sırf fiil değildirler ve fiilleri maddelerindeki kuvvelerle sınırlanır. Maddesinden ayrılarak sırf fiil haline gelme kabiliyetine sadece insânî düşünen nefis sahiptir. Kendisine özgü yetkinliği tam olarak gerçekleştirdiği zaman düşünen nefis, oluş bozuluş âleminde olduğu sırada bile taşıyıcısının kısıtlarından bağımsızlaşarak neredeyse bir akıl haline gelebilir.³⁴⁶ Düşünen nefis dışındaki suretler, taşıyıcılarının sahip olduğu kuvvenin sınırlarını aşarak ondan bağımsızlaşamazlar.

İbn Sînâ'nın suret-taşıyıcı ve kuvve-fiil ayrımlarına dayalı olarak inşa ettiği çerçevenin, varlık-mahiyet ve zorunluluk-imbân ayrımları göz önünde bulundurulmaksızın doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Yukarıdaki açıklamanın sınırları içerisinde düşünecek olursak, cevher olarak suretin en temel anlamıyla fiil, tamlık, iyilik, aklîlik ve varlık anlamlarına geldiği görülür. Dolayısıyla herhangi bir mevcudun, kendisine özgü tamlık ve iyiliği gerçekleştirecek bir biçimde denk düşmeye değil de aklî bir iyilik nizâmına dayalı olarak bilfiil var olmasının nedeni olan cevher, suret olacaktır. Sırf fiil olduğu için ayrık suretler bizatihi bu anlamın kendisidir. Diğer suretler de ontolojik hiyerarşideki yerleri ve taşıyıcılarının sınırları çerçevesinde bu temel anlamı örnekler. Dolayısıyla suretin ait olduğu semantik daire fiil, yetkinlik, iyilik, aklîlik, varlık ve nihayet zorunluluk anlamlarından oluşur. Bununla birlikte, “varlık anlamının nihai örneği olarak gözüken ayrık suretler başta olmak üzere suretlerin varlığı nereden gelir?” sorusu karşısında, suret-madde ve kuvve-fiil ayrımına dayalı çerçeve yetersiz kalabilir. İbn Sînâ bu soruyu cevaplayabilmek için madde-suret ayrımına varlık-mahiyet, kuvve-fiil ayrımına ise imbân-zorunluluk ayrımını ilave eder. Bu yeni ayrımlar çerçevesinde suret, cevherin içkin yapısı açısından bakıldığında bu kez varlığın değil mahiyetin illeti olarak görülür.³⁴⁷ Bir başka deyişle, şu ya da bu cevherin

³⁴⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 39,20-21, 25-26; 40,17.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi Alâî*, s. 41, 90-91; *en-Necât/Fi'l-hikmeti't-tabî'iyye*, 124,1-125,1; *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 189,5-6, 10-11; 87,14-88,4; krş. *Metafizik I*, 169,28-30; 80,24-81-5.

³⁴⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*, IX-X, s. 353-391; *Metafizik II*, s. 204;

³⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 265-66; krş. *İşaretler ve Tembihler*, 126,1-10.

sureti onun var oluşunun değil ne oluşunun nedenidir. İbn Sînâ, Tanrı dışındaki tüm cevherlerde ne ve var oluşun, yani mahiyet ve varlığın birbirinden ayrı olduğunu düşündüğü için şeyin mahiyetini teşkil eden ya da mahiyetinin parçası olan suret kendinde bulunuşu noktasında varlıkla değil mahiyetle ilişkilendirilir. Mahiyetlerin ontolojik gereği imkândır. İmkân ise var olmak için bir nedene ihtiyaç duyma durumu olarak tanımlanır. Dolayısıyla suret de mahiyetle birlikte, zorunluluk alanından çıkarılarak, imkân alanına taşınır ve varlığı açısından başka bir illetin malulü haline getirilir.³⁴⁸ Böylece suretin, öncelikle sureti olduğu şeyin ve daha sonra ontolojik hiyerarşi açısından altındaki başka bir cevherin illeti olması, evveleminde başka bir şeyin malulü olarak mevcudiyet kazanmasına bağlanır. İbn Sînâ'nın sureti imkân sahasına taşıyarak varlıkça başka bir nedenin malulü haline getiren yaklaşımı, genel olarak Aristotelesçi suret anlayışındaki önemli bir kırılmayı yansıtır. Aristoteles'e göre semâvî cisimler oluş-bozuluşa tâbi olmayan sürekli dairesel hareket halindeki ezeli-ebedî mevcutlar olup, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici onlar için sadece gaye neden işlevi görür. Duyulur cevherler alanındaki oluş ise bizatihi suretin ya da maddenin varlığa gelişi değil, tikel cevherlerin oluşu zımında gerçekleşen ezeli-ebedî bir meydana gelişir. Bu çerçevede suret ve madde ne varlığa gelir ne de yok olur; varlığa gelen ve yok olan tikel cevherdir. Dolayısıyla suretin ya da maddenin varlığa gelişine dair, tikel cevherden bağımsız ve onu önceleyen başka bir açıklama söz konusu değildir.³⁴⁹ Buna mukabil İbn Sînâ ayrık cevherlerin ve semâvî cisimlerin varlığa gelişini, duyulur bileşik cevherlerin ise varlık ve oluşlarını açıklamak için varlık-mahiyet, zorunluluk-imekân ayrımlarına dayalı yeni bir çerçeve geliştirmiştir.

Suret-taşıyıcı/madde ve varlık-mahiyet ayrımına dayalı açıklama biçimi cevherlerin kendinde mevcudiyetlerinin metafiziksel yapısını izah etme anlamına statik açıklama katmanına tekabül ederken, bu yapının meydana gelişini açıklama amacı güden kuvve-fiil ve imekân-zorunluluk ayrımına dayalı izah tarzı dinamik açıklama katmanına karşılık gelir. İbn Sînâ'nın, şeylerin ne ve var oluşuna dair bu iki analiz tarzı birbirini tamamlayıcı bir nitelik arz etmektedir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi bir

³⁴⁸ İbn Sînâ'nın *el-Hidâye*'deki ifadesiyle "suret illet ve maluldür = *es-suveru ilelun ve ma'lûletün*". Bkz. İbn Sînâ, **el-Hidâye**, 237,4.

³⁴⁹ Aristoteles'in şeylerin varlığından ziyade oluş ve değişimini açıklamayı amaçladığını, suretle ilgili olarak tartışan bazı metinler için bkz. C. Shields, "The Generation of Forms in Aristotle", **History of Philosophy Quarterly**, VII/4, 1990, s. 367-383; R. Sorabji, "Infinite Power Impressed. The Neoplatonist Transformation of Aristotle", **Matter, Space and Motion**, London: Duckworth, 1988, içinde, s. 249-286; A. Kosman, "The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*", T. Scaltsas, D. Charles ve M. L. Gill (Eds.), **Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics**, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 195-213.

suretin taşıyıcısıyla ilişkisi, ontolojik yetkinlik hiyerarşisi dahilinde ona atfedilen rolün kaynağında bulunur. Dolayısıyla bir cevherin hangi temel unsurlardan oluştuğu ve bu unsurların birbirleriyle nasıl bir ilişkiye sahip olduğu sorularına verilecek cevap, bu cevherin metafiziksel yapısının nasıl meydana geldiği ve diğer cevherlerle nedensel açıdan nasıl bir ilişki içerisinde olduğu sorularına verilecek cevabı belirler. Bu çerçevede İbn Sînâ suretlerin taşıyıcılarıyla ve sureti oldukları cevherle ilişkileri etrafında, onların ontolojik yetkinlik hiyerarşisindeki yeri açısından bir tasnife gider. Tam (*tâmm*, *tamâm*), yeterli (*muktefîn*) ve eksik (*nâkıs*) şeklindeki bu üçlü tasnife göre *tam* ayrık suretleri, *yeterli* semâvî cisimleri, *eksik* ise maddî cevherleri niteler. Ayrık akılların tamlığının anlamı, bilfiil varlığının başlangıcında kendisine bilkuvve olanın karışmaması ve varlık kazanmak için başka bir varlığı beklememesidir. Çünkü başka bir şey ondan varlık kazanırken, o, İlk İlke'den taşan varlıktandır.³⁵⁰ Yeterli oluşla nitelenen semâvî cisimlerin yeterliliğinin anlamı ise kuvvesini fiile çıkaran bir ilkedden, yani suretten hiç ayrılmaması, bu nedenle onu taşıyıcısında teakup eden suretlerle yetkinleştirecek hâricî bir nedene ihtiyaç duymamasıdır, yani semâvî cisimlerin yetkinliği için onlarda bulunan suret yeterlidir.³⁵¹ Buna mukabil duyulur cevherlerin taşıyıcısı olan madde zıt suretleri kâbil olduğu ve oluş esas itibarıyla taşıyıcıda bulunan bir suretin giderek yerine yenisinin gelmesi anlamına geldiği için, duyulur cevherlerin bu suretlerin teakubu anlamında kendilerine peş peşe yetkinlik verecek hâricî bir nedene muhtaçtırlar. Bu çerçevede *yeterli* “nefsinin yetkinliğinin gerçekleştiği şey zatında verili olan” şeklinde tanımlanırken, *eksik* “kendisine peş peşe yetkinlik verecek başka bir şeye muhtaç olan” şeklinde tanımlanır.³⁵² *Dânişnâme-yi Alâî*'de İbn Sînâ, *eksik* kategorisini hem semâvî cisimleri hem de duyulur cisimleri kuşatacak şekilde vaz ederek, “henüz gerçekleşmemiş bir durumun eksikliği içerisindeki bütüne eksik denilir” şeklinde tanımlar.³⁵³ Buna göre eksik iki kısma ayrılır: i. Eksik, kendisini yetkin bir varlık haline getirmek için kendi zatının dışında bir nedene ihtiyacı olmayan bir şeye buna *yeterli* denilir. ii. Eksik olan şey, hâricî bir neden vasıtasıyla yetkin hâle geliyorsa buna *mutlak eksik* denilir.³⁵⁴ Varlık ve mahiyetleri birbirinden ayrı olduğu için *tam*, *yeterli* ve *eksik* cevherlerin tümü zatı gereği mümkün, başkasıyla zorunlu kategorisine girer. Bununla

³⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 189,1-3 krş. *Metafizik I*, s. 169, 21-15

³⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 189,4-10; krş. *Metafizik I*, 169,26-170,8.

³⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 189,5-6; krş. *Metafizik I*, 169,19-30.

³⁵³ İbn Sînâ, *The Metaphysica of Avicenna / Dânişnâme-yi Alâî*, İng. çev. Perwiz Morewedge, New York: Columbia University Press, 1973, 40. 41

³⁵⁴ İbn Sînâ, *The Metaphysica of Avicenna / Dânişnâme-yi Alâî*, 40. 41

birlikte taşıyıcılarıyla ilişki tarzlarındaki farklılık bu mümkün cevherler arasındaki farklılıkları ortaya koyar.

İbn Sînâcî statik ve dinamik açıklama katmanı

Suret-madde ayırımına dayalı statik açıklama	Suret-madde ayırımına dayalı isimlendirme	Varlık-mahiyet ayırımına dayalı statik açıklama	Varlık-mahiyet ayırımına dayalı isimlendirme	Nedenliğe dayalı dinamik açıklama	
Taşıyıcısı olmayan sırf varlık	Tamlık üstü, mükemmel (<i>fevka't-tamâm</i>)	Varlık ve mahiyeti özdeş	Zatı gereği zorunlu varlık	Varlığın mutlak nedeni	Tanrı
Taşıyıcısıyla sureti bir olan cevher	Tamlık, tam (<i>tamâm, tâmm</i>)	Varlık ve mahiyeti ayrı	Başkasıyla zorunlu, zatı gereği mümkün varlık	Varlıkça nedenli varlık nedeni (<i>mübda'</i>)	Akıllar
Taşıyıcısı sadece bir surete özgü cevher	Yeterli (<i>muktefîn</i>)	Varlık ve mahiyeti ayrı	Başkasıyla zorunlu, zatı gereği mümkün varlık	Hazırlayıcı, yardımcı, düzenleyici ve engel kaldırıcı hareket nedeni (<i>mübda'</i>)	Semâvî Cisimler

Taşıyıcısı zıt suretleri kabil ve suretlerinden ayrılabilir cevher	Eksik (<i>nâkıs</i>)	Varlık ve mahiyeti ayrı	Başkasıyla zorunlu, zati gereği mümkün varlık	Hareket nedeni (<i>muhdes</i>)	Duyulur cevherler
--	------------------------	-------------------------	---	----------------------------------	--------------------------

Yukarıdaki statik ve dinamik açıklama katmanları etrafında suretin bulunuş ve işlevlerini incelediğimizde üç farklı analiz seviyesi ortaya çıkar. Bunlardan biri Faal Akıl'la, diğeri madde ve bileşikle, üçüncüsü ise zihinle ilgilidir. Suret her üç seviyede statik ve dinamik açıdan analiz edilebilir. Çünkü suret Faal Akılda, maddede ve zihinde bulunur. Söz konusu cevherlerde nasıl bulunduğu ve bu konularla nasıl bir ilişkisi bulunduğu sorusu statik analizi gerektirir. Öte yandan Faal Akıl maddede maddî suretlerin, zihinde ise aklî suretlerin meydana gelişine neden olur. Faal Akıl'ın maddî ve aklî suretleri nasıl meydana getirdiği sorusu dinamik analizin birinci veçhesini teşkil eder. Ayrıca maddedeki suret, üç yönlü bir dinamik analizin konusunu teşkil eder: Suretin maddede meydana geliş, bileşiğin sûrî illeti oluşu ve insan zihnindeki aklî suretlerin hazırlayıcı ilkesi oluşu. Zihindeki suretler ise iki yönlü bir dinamik analize konu edilmelidir: Suretin zihinde meydana geliş ve insânî nefsin ikinci yetkinliklerinin nedeni oluşu.

İbn Sînâcî cevher teorisi dinamik veçhesi bakımından Aristotelesçi cevher teorisiyle önemli ayrılıklar barındırır. Bu ayrılıklardan en önemlisi, İbn Sînâ'nın sadece cevherlerin oluşunu değil, varlığa gelişini de açıklama çabası içerisine girmesidir. Bu çerçevede Aristotelesçi cevher teorisi "hareket merkezli maddî istidat ve suret alış" mekanizmasını izah etmeyi amaçlarken, İbn Sînâcî cevher teorisi temelde "varlık merkezli ontolojik yetkinleşme" sürecini öne çıkarır.³⁵⁵ Bu cevher teorisinin dinamik cephesinin, statik cephesine sıkı sıkıya bağlı olduğu ve her iki yönün birbirini tamamlayıcı bir karakter arz ettiği ifade edilmişti. Dolayısıyla nedenlik merkezli dinamik açıklama katmanındaki bir dönüşüm, ancak suret-taşıyıcı/madde ilişkisini merkeze elan statik açıklama katmanındaki bir dönüşümle birlikte mümkün hale gelir.

³⁵⁵ Bu kavramlaştırma (*motion-based process of material formation – existence-based process of ontological perfection*) ve her iki yaklaşımın bir karşılaştırması için bkz. R. Wisnovsky, **Avicenna on Final Causality**, yayımlanmamış doktora tezi, Princeton: Princeton University, 1994, s. 156-57.

İbn Sînâ'nın cevher olarak suret ve suret-madde ilişkisi noktasında ne tür dönüşümler gerçekleştirdiği sorusunu cevaplamanın yolu ise Meşşâ ve Yeni-Eflatuncu gelenekten tevarüs ettiği meydan okumaları tespit etmekten geçer.

3. 1. Hareket Ve Varlık Arasında: Maddî Suret Alış Ve Ontolojik Yetkinleşme

Maddî suretlerin oluş ve bozuluşa tâbi cisimlerin meydana gelişi sürecinde nasıl bir rol oynadığıyla ilgili soruyu cevaplamak için, madde-suret ilişkisinin dinamik veçhesi üzerinde durmak gerekir. Bu analiz, maddede bulunan suretin bizatihi maddeyle ne tür bir ilişkisi bulunduğu sorusunu önceleyecek şekilde, suretlerin maddeyi nasıl bilfiil kaim kıldıklarıyla ilişkilidir. Suretler maddede bulunan kuvvelerin hareket aracılığıyla bilfiil hale getirilmesiyle mi, yoksa onları var kılan bir neden aracılığıyla mı maddede meydana gelirler? Bu iki soru, aynı zamanda suretlerin nedeninin bir cisim mi yoksa akıl mı olduğu sorusuyla da ilişkilidir. Şayet suretlerin maddede meydana gelişinin nedeninin bir cisim ya da cisimler olduğunu söylersek, onlar için varlık nedeni aramamıza ihtiyaç kalmaz. Çünkü cisimler varlığın değil, ancak hareketin nedeni olabilir. Suretlerin sadece maddedeki teâkubunu değil, aynı zamanda varlığa gelişini açıklamak istiyorsak, cismin dışında bir nedene müracaat etmemiz gerekir. Bu iki yaklaşım, aslında hareket merkezli oluş düşüncesiyle varlık merkezli oluş düşüncesinin bir ifadesi olarak gündeme gelir. İbn Sînâ, bu problemle ilgili olarak, kendisinden önceki yaklaşımların farkındadır. Bu çerçevede bir yandan Aphrodisiaslı İskender'den başlayarak Themistius, Kindî ve Fârâbî'ye kadar uzanan semâvî cisimlerin nedeniği yaklaşımıyla hesaplaşırken, diğer yandan Yeni-Eflatuncu şarihlerin sudura dayalı nedenlik görüşünü yeniden yorumlar.

Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı şerhte İbn Rüşd, hem *felâsife* ve *mutekellimûnu* hem de antik filozoflar ve şarihleri dikkate alarak, oluşla ilgili tutumların bir tasnifine yer verir. Kısmen İbn Rüşd'ün yorumlarını da barındırmasına rağmen, söz konusu tasnif oluşla ilgili yaklaşımların dikkatli bir okuması olarak değerlendirilebilir. İbn Rüşd, Aristoteles'in *Metafizik* 1070a27'de Eflatuncu suretleri reddederken yer verdiği "bir insanı yine tikel bir insan olan insan meydana getirir" ifadesini şerh ederken, oluşla ilgili tutumları, birbirine karşıt iki tutum ve bunlar arasındaki orta tutumla birlikte üçe ayırır:

1. Kümûn taraftarları her şeyin her şeyde bulunduğunu söyler ve oluşun, bir şeyin diğer şeyden çıkması olduğunu savunurlar. Faile, sadece bir şeyin diğer şeyden çıkması ve şeylerin birbirinden ayrılması için

ihtiyaç duyulur. Buradan anlaşılan şu ki, kümûn taraftarları için fail, hareket ettiriciden başka bir şey değildir.

2. Yaratma görüşünü savunanlara göre, fâil, bütün âlemi meydana getirir ve onu tamamen yaratır. Bir maddenin varlığı onun fiili için şart değildir. O her şeyi yaratır. İbn Rüşd'e göre bu görüş, Müslüman ve Hıristiyan kelamcılar tarafından savunulur.
3. Bu iki görüş arasındaki orta tutumu savunanlar da iki kısma ayrılır. Bu iki kısımdan biri de kendi arasında ikiye ayrılır. Böylece orta tutum, üç kısma ayrılmış olur. Bu üç tutumun ortak noktası, oluşun, bir cevherdeki dönüşüm olduğunu kabul etmeleridir. Onlara göre yoktan ancak yok çıkar. Bu itibarla, oluş, bir konu ve cins bakımından aynı surete sahip mevcuttan meydana gelmiş şeyle ortaya çıkar.
 - i. Bu üç tutumdan ilkinde göre, fail, sureti yaratan, onu varlığa getiren ve maddeye tab'eden varlıktır.
 - a. Bu görüşte olanlardan bir gruba göre bu fail maddede değildir ve *vâhibu's-suver* adını alır. İbn Sînâ bu görüşü savunanlardan biridir.
 - b. Diğer bir gruba göre ise bu fail ya gayrı maddî ya da maddî olacak şekilde iki durumda bulunabilir. Maddî olan fail, ateşin ateşi, insanın da insanı meydana getirmesi örneğinde olduğu gibidir. Gayrı maddî fâil ise benzer canlı ya da benzer spermenden meydana gelmeyen canlılar ve bitkileri meydana getiren faildir. Dolayısıyla böyle bir fail ancak kendiliğinden oluşta (*spontaneous generation*) söz konusu olabilir. Bu, Themistius'un görüşüdür. İbn Rüşd'e göre *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* kitabına bakılacak olursa, Fârâbî de bu görüşte olmalıdır. Bununla birlikte canlıların meydana gelişinde bu failin dikkate alınıp alınmaması gerektiği noktasında Fârâbî şüphe bulunduğunu söylemiştir.
 - ii. İbn Rüşd üçüncü ve kendisinin de doğru bulduğu tutumu Aristoteles'e nispet eder. Buna göre fail, *maddeyi hareket*

ettirmek ve onda bulunan surete dönük kuvveyi fiile çıkarmak suretiyle madde-suret bileşimini meydana getirir. İbn Rüşd'e göre bu görüş fâilin sadece ayrı şeyleri biraraya getirerek uyuma kavuşturduğunu söyleyen Empedokles'in tutumuyla benzerlik taşır, ancak bu sadece görünüşteki bir benzerliktir. Çünkü Aristoteles'te fail *gerçekte ayrı iki şeyi birleştirmez, bunun yerine, bilkuvve olanı fiile çıkarır*. Bunu yaparken, *kuvveye sahip konuya bir şeyi tab'etmez*. Böylece bileşik meydana gelir. Bu yaklaşım, bilkuvve şeyin bilfiil hâle gelmesi anlamında meydana getirmeye benzerdir. Ancak suretin, suret olmayan bir şeyden meydana getirilmesi anlamında yaratmadan farklıdır. Dolayısıyla Aristoteles'in öğretisi kümûn taraftarlarınıninkiyle bir yönden benzerlik taşır. Ancak ne kümûn, ne yaratma ne de birleştirme ve ayırma görüşü Aristotelesçi kuvve-fiil mefhumuna yaklaşabilir. Bu görüşler, tamamen başka tutumları temsil eder.³⁵⁶

İbn Rüşd'ün tasnifinde *kuvve* ve *fiil* kavramları merkezî bir yer tutar. Buna göre yaratma tutumunu savunanlar herhangi bir kuvveye bağlı kalınmaksızın şeylerin doğrudan meydana getirildiğini söylerken, kümûn taraftarları Tanrı'nın şeylere kuvvelerin tamamını yerleştirdiğini ve oluşun söz konusu kuvvelerin açığa çıkmasından (*zuhûr* ve *burûz*) ibaret olduğunu söyler.³⁵⁷ *Kümûn* ile Aristotelesçi *kuvve* arasındaki temel fark, Aristotelesçi *kuvve* düşüncesinin bir şeyin başka bir şeye dönüşümünü açıklarken, *kümûn* fikrinin bir dönüşümü değil sadece *zuhûr* ya da *burûz* anlamında "ortaya çıkma"yı açıklamasıdır. Dolayısıyla Nazzâmcı anlamıyla *kümûn* fikri, Aristotelesçi *kuvve* teorisi altına yerleştirilemez, aksine söz konusu teoriye bir alternatif olarak gündeme gelir. Yaratma ve kümûn görüşünden ayrı üçüncü bir tutum olarak filozofların yaklaşımının ortak noktası, oluşu açıklamak için bir *konuya* müracaat etmeleri ve bir cevherin meydana gelişini, yine bir cevherin dönüşümüyle

³⁵⁶ Bu tasnif için bkz. İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1990, s. 1497-1500.

³⁵⁷ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilhafu'l-musallîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, II/329, 404; Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *el-İntisâr*, nşr. A. N. Nâdir, Beyrut, el-Matbaatu'l-katolikiyye, 1957, s. 44; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. M. Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1993, s. 142; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M. S. Kılânî, Beyrut: Dâru Sa'b, 1986, I/56

açıklamalarıdır. Bu çerçevede İbn Sînâ'ya atfedilen yaklaşımın temel özelliği, cevherlerin meydana gelişini maddeye suretlerin tab'edilmesiyle açıklamasıdır. Suretleri tab'eden ya da suretleri veren (*vâhibu's-suver*) ise Faal Akıl'dır. İbn Rüşd, zikri geçen tutumları yorumlarken, İbn Sînâ'nın tutumunun Aristoteles'inkiyle büyük bir farklılık arz ettiğini ve *vâhibu's-suver* teorisini kabul edenlerin aşırılıklarının, her üç dinden kelamcıları, yoktan bir şeyin meydana gelebileceği düşüncesine götürdüğünü söyler.³⁵⁸ Çünkü İbn Sînâ suretlere varlık veren bir fâil nedenin bulunduğunu kabul eder. Oysa Aristoteles için cevherlerin meydana gelişi, kuvveye sahip konuya bir suretin tab' veya feyzedilmesiyle açıklanmaz. İbn Rüşd'e göre böyle bir şey, yani herhangi bir konuya hariçten bir şeyin tab'edilmesi, maddenin suretle ilişkisini genel olarak konuların arazla ilişkisine dönüştürür. Aristotelesçi özgün tutuma göre, oluş, maddede bulunan kuvvenin *hareket* aracılığıyla bilfiil hale getirilmesinden ibarettir.

3.1.1. Aristotelesçi Kapalı Evren Anlayışı Ve Doğal Teleoloji

İbn Rüşd Aristotelesçi oluş düşüncesini açıklamaya giriştiği sırada doğayı semâvi cisimlerin tesiri altında iş gören bir ilke konumuna indirgeyerek Aristotelesçi tutuma yabancı bir açıklama unsurunu sisteme dahil etmesine rağmen,³⁵⁹ oluşun fail ilkesiyle ilgili olarak *harekete*, dolayısıyla da hareketin nedenlerine işaret etmesi Aristotelesçi yaklaşımın özünü oldukça doğru bir şekilde ortaya koyar. Aristoteles *Fizik* 1.7'de cevherlerin meydana gelişini ya da oluşu analiz ederken, üç temel ilkeye dikkat çeker: Madde, suret ve yoksunluk (*steresis*). Bununla birlikte söz konusu ilkeler, oluşun içkin analiziyle ilişkilidir. Yoksunluk, cevherin değişimden önce henüz sahip olmadığı şeyin belirli durumunu, suret cevherin değişimden sonra sahip olduğu şeyin belirli durumunu, madde ise niteliklerin değişimi boyunca altta kalarak bu değişimi mümkün kılan belirsiz zemini ifade eder. Aristoteles'in bu üç ilkeyi vaz ederken başarmak istediği şey, değişim ve oluşun hem var olan hem de var olmayan bir şeyden kaynaklandığını ispat etmektir. Burada madde var olana yakın şeydir, yoksunluk ise var olmayana yakındır. Bu iki karşıt ilke sayesinde Aristoteles, var olanın ne sadece var olandan ne de sadece var olmayandan geldiğini, var olmanın ilkesinin hem var olan hem de var olmayan olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca o, değişim ya da oluş sırasında giden niteliğin de yokluğa gitmediğini, yine yoksunluk ve kuvve haline geri döndüğünü söyler. Bu açıklama şemasına, suretin maddeye nereden geldiği, oluşu başlatan şeyin ne olduğu ve

³⁵⁸ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, 1503,9-13.

³⁵⁹ İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a*, 1500-1505.

oluşun neye yöneldiği gibi soruları sorduğumuzda, maddî suret alış sürecine katılan içkin ilkelerin ötesine geçmemiz gerekir. Bu çerçevede Aristoteles *Metafizik Zeta VII*'de, meydana gelen her şeyin *bir şey olarak, bir şeyden ve bir şey aracılığıyla* meydana geldiğini söyler.³⁶⁰ Aristoteles'in "bir şeyden" derken kastettiği, şeyin kendisinden meydana geldiği maddedir. Örnek olarak, insanın, kendisinden meydana geldiği şey onun maddesi ya da Aristotelesçi teoriye göre hayız sırasında kadında meydana gelen akıntıdır (*ta katamênia*). Bu madde meydana gelen şeyle ilgili herhangi bir farklılık yaratmaz ve oluş boyunca sürekliliğini korur.³⁶¹ Kendisi aracılığıyla şeyin meydana geldiği unsur ise fail nedene tekabül eder. İnsan örneği üzerinden devam edersek, döllenmenin fail nedeninin sperm olduğu düşünülebilir. Aristoteles *Lambda 5*'te genel olarak nedenler hakkında konuşurken fail neden olarak babaya işaret etse de,³⁶² *H4 1044a32-b1*'de dar anlamıyla fail nedeni ele aldığı sırada bunun sperm olduğunu savunur. Bununla birlikte spermin fail neden rolü üstlenmesini sağlayan şey, babadan getirdiği formu rahme taşımasıdır.³⁶³ Dolayısıyla *Zeta* açısından bakıldığında fail neden, genel anlamda baba, özel anlamda ise babadan gelen spermde taşınan surettir. Sonuç olarak kendisinden meydana gelinen şey madde, kendisi aracılığıyla meydana gelinen şey fail neden anlamında suret, meydana gelen şey ise madde-suret bileşimidir. Öte taraftan Aristoteles, *Lambda 1069b36-1070a2*'de, değişen her şeyin bir şey tarafından bir şeye doğru değiştirildiğini söyler. Burada değişimin kendisi aracılığıyla meydana geldiği şeyi yakın hareket ettirici, değişen şeyi madde, değişimin kendisine doğru yöneldiği şeyi ise suret olarak belirler. İlk bakışta *Zeta*'daki açıklamayla uyumsuz gözükse de, burada suretin, Aristoteles'in başka yerlerde de işaret ettiği gibi, gaye ve nihâi *entelekheia* olarak aldığını düşünmemiz gerekir.³⁶⁴ *Zeta*'ya dönecek olursak, Aristoteles, kendisinden meydana gelineni madde, kendisi aracılığıyla meydana gelinen şeyi ise fail neden anlamında suret olarak belirledikten birkaç satır sonra, şöyle bir ifadeye yer verir:

“Genel olarak varlıkların kendisinden meydana geldikleri şey doğadır. Onların

³⁶⁰ Aristotle, *Metafizik*, 1032a12-15.

³⁶¹ Aristotle, *Metafizik*, 1044a35. Açıklamalar için bkz. D. Bostock, *Metaphysics Books Z and H*, Oxford: Clarendon Press, 2013, s. 120-121.

³⁶² Aristotle, *Metafizik*, 1071a14-18, 1071a32-35.

³⁶³ Aristotle, *Generation of Animals*, İng. çev., A. Platt, Princeton: Princeton University Press, 1991, 2.3, 737a8-6; krş. Aristütâlîs, *Fî Kevni'l-hayevân*, J. Brugmann ve H. Drosart Lulofs (ed.), Leiden: 1971, 64,13-19.

³⁶⁴ Aristoteles'te suret ve gaye neden özdeşliği için bkz. Aristotle, *Physics*, 198a22-28; krş. *et-Tabî'a*, 137,15-138,3, *Metafizik*, 1044a32-b1; krş. *Mâ ba'de't-tabî'a*, 1073,15-1074,2.

kendisine göre meydana geldikleri şey de doğadır. Çünkü meydana gelen şeyin, örneğin bir bitki veya hayvanın bir doğası vardır. Nihayet meydana gelmenin, kendisi vasıtasıyla gerçekleştiği şey de doğadır. Ancak bu, bir başka varlıkta bulunmakla birlikte, suret ve tür bakımından aynı olan anlamında doğadır. Çünkü insanı meydana getiren, insandır.”³⁶⁵

Dikkat edileceği üzere, bu pasajda doğa üç temel işlevi yerine getirir: Kendisinden meydana gelinen şey doğadır, kendisine göre meydana gelinen şey doğadır ve nihayet meydana gelmeye aracılık eden neden de doğadır. Aristoteles *Fizik* 193a28-31’de iki tür doğadan bahsederek, meydana gelen her şeyin maddî ve sûrî olmak üzere iki doğaya sahip olduğunu söyler. Yukarıdaki pasajda, kendisinden meydana gelinen doğa derken kastedilen şey maddî doğa, kendisi aracılığıyla oluşun gerçekleştiği doğa da sûrî doğa olmalıdır. Pasajda zikredilen, doğaya göre olma ise doğaya sahip şeylerin onlarda bulunan doğaya nispetle fiilde bulunmaları anlamına gelir.³⁶⁶ Aristoteles doğayı *Metafizik* V,4’te ve *Fizik* II.1’de ayrıntılı bir biçimde ele alarak, onunla ilgili çeşitli tanımlara yer verir. Altı farklı tanımın verildiği *Metafizik*’te, doğanın ilk ve en temel anlamının, “hareketinin ilkesini bizatihi kendisinde barındıran şeylerin cevheri” olduğu söylenir.³⁶⁷ Doğanın özünü belirleme bakımından oldukça önemli olan bu tanıma rağmen *Metafizik* V.4’te doğanın nedensel rolüyle ilgili herhangi bir imaya yer verilmez. *Fizik* II,1 doğanın nedenlerle ilişkisinin aydınlatılmasına yardımcı olur. *Fizik* II,1’de doğa bir yönüyle fail neden olarak görülürerek hareket ve sükunun ilkesi şeklinde tanımlanır.³⁶⁸ Doğanın bir diğer anlamı, doğal mevcutların konusu şeklinde belirlenir. Bu anlamıyla doğa, maddî nedene karşılık gelecektir.³⁶⁹ Doğanın üçüncü anlamı suret ve biçim, dördüncü anlamı ise gayedir.³⁷⁰ Böylece doğa, Aristotelesçi dört nedene karşılık gelecek şekilde tasnif edilir. Fail neden anlamıyla doğa, doğal şeylerin hareket ve sükununun ilkesidir. *Kinêsis* anlamında bilfillik, yani hareket söz konusu olduğunda, doğanın bu anlamda fail neden rolü görebileceği söylenebilir. Bununla birlikte *genêsis* anlamında bilfillik, yani oluş söz konusu olduğunda fail ilke olarak doğa, sûrî ilkeyle özdeşleşir. Bu itibarla Aristoteles doğanın

³⁶⁵ Aristotle, *Metafizik*, 1032a22-25.

³⁶⁶ Simplicius, *On Aristotle’s Physics* 2, 269,35vd.

³⁶⁷ Aristotle, *Metafizik*, 1015a14-15.

³⁶⁸ Aristotle, *Physics*, 192b12.

³⁶⁹ Aristotle, *Physics*, 192b13, 193a28-30.

³⁷⁰ Aristotle, *Physics*, 193a30-31 ve 194a27-30.

anlamalarını sıraladığı *Fizik* II.1’de maddeden ziyade suretin doğa olduğunu söyler.³⁷¹ Çünkü madde bilkuvvelik, suret ise bilfiilliktir. Bir şeye bilkuvve halinden ziyade, bilfiil halinde mevcut denilir. Simplicius’a göre, Aphrodisiaslı İskender maddeden ziyade surete doğa denilmesini şöyle açıklar:

- i. Mevcut her şeyin ne ise o olması, kendi yetkinliği (*entelekheia*) içerisinde gerçekleşmesiyle mümkün olur.
- ii. Doğal bir şekilde var olan, ancak yetkinliğe ulaştığı zaman doğal olarak var olur.
- iii. Bir şeyin yetkin olması, suretine sahip olması demektir.
- iv. Dolayısıyla, doğal olarak var olan şeylerin doğal bir şekilde var olması, surete sahip olduklarında gerçekleşir.
- v. Mevcudiyeti doğal olan varlıklara neden olan şey doğadır.
- vi. Suretin mevcudiyetiyle, doğal olan şey mevcut olur.
- vii. Şu halde suret doğadır.³⁷²

Şayet sūrî doğa bileşiğin o bileşik olarak meydana gelmesinin ilkesi ise ve söz konusu sūrî doğanın kendisi meydana gelmeye konu olmuyorsa³⁷³ iki temel soru gündeme gelir. İlk olarak, suretin kuvvesine sahip olan maddeyi bilfiil kılarak bileşiği meydana getiren şey nedir? Aristoteles’in bu soruya cevabı açık görünür: Yakın hareket ettirici olarak baba veya dar anlamıyla sperm. Bu durumda ikinci bir soru ortaya çıkar: Maddede bulunan ve bilfiil hale gelerek bileşiği meydana getiren sūrî doğanın fail neden olarak baba veya spermle nasıl bir ilişkisi vardır? Aristoteles’e göre spermin fail neden olması, herhangi bir sureti maddeye tab’etmesi anlamına gelmez. Aslında hayız akıntısı yeni bir canlı için gerekli tüm bilkuvvelikleri kendisinde barındırır, onun ihtiyaç duyduğu tek şey *harekettir*. Spermin rolü kadında bulunan ve bilkuvve insanlık suretini taşıyan maddeyi uygun hareketler yoluyla bilfiil hale getirmektir. Dolayısıyla babadan gelen spermin sureti taşıdığını söylemek, spermin, tıpkı faal akıl gibi maddeye suret tab’ettiği anlamına gelmez. Onun suret taşınması, maddedeki bilkuvve sureti, kendisine özgü hareketler (*kinêseis*) aracılığıyla bilfiil hale çıkararak bileşiğin meydana gelişinin hareket ettirici fail ilkesi olması demektir.³⁷⁴

³⁷¹ Aristotle, *Physics*, 193b6.

³⁷² Simplicius, *On Aristotle’s Physics 2*, 277,31-278,5.

³⁷³ Aristotle, *Metafizik*, 1043b14-16, 1044b21-2.

³⁷⁴ Aristotle, *Generation of Animals*, 737a18-23. Bu düşüncenin ayrıntıları için bkz. John M. Cooper, “Metaphysics

Aristoteles'e göre suretin kendisi meydana gelmez, oluşan şey, suret ve maddeden meydana gelen bileşiktir.³⁷⁵ Buna göre suretler herhangi bir varlık fiiline konu olmaz, oluşla ilgili söylenebilecek yegâne şey suretlerin tikeller zımında ezeli-ebedî bir teakup içerisinde bilfiil hale gelip, bozuluş sırasında yeniden kuvve haline döndükleridir.³⁷⁶ Şu halde oluşun gerçekleşmesi, bir başka deyişle maddedeki kuvvenin bilfiil hale gelmesi için ihtiyaç duyulan şey hareket ettirici bir nedenden başkası değildir. Böyle bir hareket ettirici nedenin yokluğunda, tek başına suret, yani bireylerden ayrı herhangi bir idea cevherlerin meydana gelişini sağlama noktasında hiçbir rol üstlenemez. Cevherlerin meydana gelişi açısından işlevsiz olmaları dolayısıyla, Eflatuncu ideaların bir cevher olması da imkânsızdır.³⁷⁷ Aristoteles *Metafizik* A9, 991b3-9'da da ideaların fail neden olamayacaklarıyla ilgili bir eleştiriye yer verir. Burada o ideaların cevher olamayacağı düşüncesinden yola çıkar ve cevher olamayan şeyin hareket ettirici bir fail de olamayacağı sonucuna varır.³⁷⁸ Buna mukabil *Zeta*'da ise ideaların hareket ettirici olmadıkları ve oluşta herhangi bir işlevi bulunmadığı için cevher olamayacağı söylenir.

Eflatun'un, Aristoteles'in iddia ettiği gibi *Phaedo*'da idealara gerçekten fail nedenlik nispet edip etmediği tartışmalı olmakla birlikte, en azından Demiourgos'u ideaları modeller olarak kullanan bir fail neden saydığına kuşku yoktur.³⁷⁹ Bununla birlikte Aristoteles idealardan sadece fail nedenliği değil, sūrî ve gâî nedenliği de dışlar.³⁸⁰ Dolayısıyla idealar şeylerin meydana gelişi sürecinde bir model rolü göremez. Şayet idealar şeylerin kaynağında bulunan aslî modeller değilse, şeylerin kendi

in Aristotle's Embryology", **Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy**, Princeton: Princeton University Press, 2004, içinde, s. 176-78; D. M. Balme, "Teleology and Necessity", A. Gotthelf, J. G. Lennox (Eds.), **Philosophical Issues in Aristotle's Biology**, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 281-82.

³⁷⁵ Aristotle, **Metafizik**, 1033b17-20. Aristoteles'e göre suretlerin kendisi varlığa gelmez, yani herhangi bir varlık verme fiiline konu olmaz.

³⁷⁶ Shields, Aristoteles'in *Metafizik* 1044b21-2'de yer verdiği, suretlerin hiçbir zaman varlığa gelmediği ve oluşa konu olmadığı şeklindeki ifadeden yola çıkarak, suretlerin yalnızca tikellerin oluşu zımında bir teākuba konu olduklarını açıklar. Bkz. Christopher Shields, "The Generation of Forms in Aristotle", s. 367-383.

³⁷⁷ Aristotle, **Metafizik**, 1033b26-30.

³⁷⁸ Eflatun'a atfedilen ve Aristoteles'in de işaret ettiği, fail neden olarak idealar görüşü *Phaedo*, 100d'de yer alır. Eflatuncu yaklaşım ve Aristotelesçi eleştirinin ayrıntıları için bkz. Gail Fine, "Forms as Causes: Plato and Aristotle", **Plato on Knowledge and Forms, Selected Essays**, Oxford: Clarendon Press, 2003, içinde, s. 350-97, özl. 357-63.

³⁷⁹ Bkz. Gail Fine, "Form as Causes: Plato and Aristotle", **Plato on Knowledge and Forms, Selected Essays**, Oxford: Clarendon Press, 2004, s. 350-397.

³⁸⁰ Aristotle, **Metafizik** 992a29-31, 1079b26-7.

yetkinliklerini kazanmak için yönelecekleri bir gaye neden de olamazlar. İdealar türünden modellere ihtiyaç olmadığı için, onların kopyalarını duyulurlarda meydana getirecek fail neden olarak Demiourgos'a da ihtiyaç yoktur. Eflatun'un *Timaeus*'ta Demiourgos'a nispet ettiği fail nedenlik, Aristoteles'in fizik ve metafiziğinde İlk Hareket Ettiriciye ve doğaya verilir. Ne var ki İlk Hareket Ettirici'ye herhangi bir yapma ya da yaratma edimi izafe edilmez. O, ancak dolaylı bir yolla, yani şeylerin arzu nesnesi olması anlamında hareket ettiricidir. Buna mukabil, Aristoteles doğaya bir tür yapma ve fiilde bulunma özelliği atfeder. Bu yönüyle doğa, Aristotelesçi sistemde Demiourgos'un *Timaeus*'ta üstlendiği rolü ifa eder gözükür, fakat Demiourgos'un aksine doğa, doğal meydana geliş sürecinin bir parçasıdır ve hiçbir şekilde kişi veya zat özelliğine sahip değildir.³⁸¹ Ayrıca sanattan (*tekhnē*) farklı olarak meydana gelen şeyin dışında bulunan ve onu önceleyen herhangi bir tasavvur ya da düşünce ile iş yapmaz. Bu nedenle Demiourgos'ta olduğu gibi modellere ihtiyaç duymadığı gibi, kendi fiilini önceleyen bir tasavvura da sahip değildir.³⁸² Sanat söz konusu olduğunda, oluşun ilkesi şeyin kendisinde değil, dışında bulunur. Sanatçı şeye kendi zihnindeki sureti tabederek bir şey meydana getirir. Örnek olarak ahşaba kendi zihnindeki masa suretini vererek bir masa oluşturur, oysa doğaya kalsa, ahşaptan meydana gelecek şey yine ahşaptan başka bir şey değildir. Aristotelesçi yaklaşımla ifade edecek olursak, bir insan diğer bir insandan meydana gelir, ama bir masa diğer bir masadan meydana gelmez.³⁸³ Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles, Eflatuncu Demiourgos'u gerçek anlamıyla bir zanaatkâr (*tekhnitês*), onun faaliyetlerini zanaat (*tekhnē*), onun fiili neticesinde duyulur dünyada meydana gelen şeyleri ise yapay şeyler (*poioumena*) olarak görecektir. Sonuç olarak Aristotelesçi anlamıyla doğa, aşkın Demiourgos'a karşıt bir biçimde, nesneye içkindir ve fiilleri düşünüp taşınmaya dayanmaz; kendiliğinden ve bilinçsiz bir biçimde fiilde bulunur.³⁸⁴

Doğayla ilgili bu tasavvur Aristoteles'in doğal teleolojisiyle ilgili de önemli

³⁸¹ Anthony Preus, "Aristotle's "Nature uses...", *Apeiron*, Vol. 3/2 (1969), s. 20. Yunan düşüncesinde *physis*'e atfedilen faillik niteliği için bkz. F. Solmsen, "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24/4, (1963), s. 473-96.

³⁸² Aristotle, *Physics*, 199a18-199b7.

³⁸³ Aristotle, *Physics*, 193b6;

³⁸⁴ Aristotle, *Physics*, 199a18-199b7. Doğa ve sanat arasında kurduğu karşıtlık ilişkisine rağmen, Aristoteles, *Fizik* 2.8'de doğa ve sanat arasında ya da insanın yapma edimi arasında bir benzerlik bulunduğunu söyler. Bu benzerliğin ayrıntılı analizi için bkz. Sarah Broadie, "Nature and Craft in Aristotelian Teleology", Daniel Devereux, Pierre Pellegrin (Eds.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote: actes du séminaire C.N.R.S.-N.S.F.*, 1987, Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1990, 389-403; H. Granger, "Aristotle on the Analogy between Action and Nature", *The Classical Quarterly*, Vol. 43/1 (1993), 168-176.

sonuçlar barındırır. Aristotelesçi teleolojiyle ilgili olarak en azından şu hususun altını çizmek gerekir: Doğanın bilinçsiz olması, herhangi bir gayeden bağımsız bir şekilde denk düşme veya şansa dayalı olarak fiilde bulunduğu anlamına gelmez. Doğa, Aristoteles'in deyimiyle "boşuna bir şey yapmaz",³⁸⁵ onun fiili doğal bir gayeye yöneliktir.³⁸⁶ Bununla birlikte doğa, sanatın aksine düşünmeye dayalı olarak fiilde bulunmadığı için yine de böyle bir gayeye ancak bilinçsiz bir şekilde yönelir. Dolayısıyla doğada bir gayenin mevcut olması, Aristoteles için, Tanrı'nın, Akılların ya da gök kürelerinin doğal cisimlere yönelik fiillerinden kaynaklanan bir amacın bulunduğu anlamına gelmez. Aristoteles, doğayı aşkın, akıl ve tedbir sahibi herhangi bir fail neden bulunmadığı halde, doğanın amaçladığı şeyin, denk düşme ya da şansa olduğu gibi "bazen" değil de "çoğu zaman" aynı şekilde gerçekleşmesini,³⁸⁷ yine sûrî doğaya müracaat ederek açıklar. Ona göre doğal cevherler söz konusu olduğunda gâî ve sûrî neden daima özdeştir.³⁸⁸ Doğal cevherlerin amacı sûrî doğanın tam tahakkuku olduğu ve bu tahakkukun ilkesi maddedeki sûrî doğa olduğu için, herhangi bir doğal cevher kendisinde bulunan sûrî doğanın dışındaki bir durumu gerçekleştirme imkânına sahip değildir.³⁸⁹ Bu yönüyle doğaya atfedilen amaç, maddede bulunan sûrî doğanın tam tahakkukuna ulaşmaktan başka bir şey değildir. Misalen bir bitkinin niçin büyüdüğünü sorduğumuzda, Aristoteles'in vereceği cevap, "kendi iyiliği olan suretini gerçekleştirme gayesi nedeniyle" şeklinde olacaktır. Bu cevabın ötesine geçerek "niçin bu sureti gerçekleştirmek için çabalıyor?" ya da "niçin tabiat şu yöne değil de bu yöne hareketi gerektiriyor?" gibi sorular sorduğumuzda, bu kez Aristoteles şöyle diyecektir: Bildiğimiz şey, şu tabiatın şu yöne hareketi gerektirdiğidir ve bu yöne hareketi gerektirmesi o tabiatın iyiliğidir. Bunun ötesinde, söz konusu tabiatın niçin şu yöne değil de bu yöne hareketi gerektirdiği sorusunun gerçek bir cevabı bulunmaz.

³⁸⁵ Aristotle, **Progression of Animals**, İng. çev., A. S. L. Farquharson, Princeton: Princeton University Press, 1991, 704b12-18, 708a9-20. Aristoteles'in bu ifadesi ve yorumuyla ilgili bkz. James G. Lennox, "Nature Does Nothing in Vain...", **Aristotle's Philosophy of Biology, Studies in the Origins of Life Science**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, içinde, s. 205-223.

³⁸⁶ Aristotle, **Physics**, 194a32-3, 19523-5.

³⁸⁷ "Bazen" meydana gelen ya da "ilineksel olarak" meydana gelenin karşısı olarak "çoğu zaman" (*hos epi to poly*) meydana gelen ifadesi, Aristoteles'in doğal cevherlerin meydana gelişini ya da doğal hadiseleri anlatmak için kullandığı bir terim olup, doğal nizâmın ifadesidir. Aristoteles külliyatında bu terimin yeri ve şans ile "çoğu zaman" arasındaki bir karşılaştırma için bkz. Lindsay Judson, "Chance and 'Always or For the Most Part' in Aristotle", Lindsay Judson (Ed.), **Aristotle's Physics, A Collection of Essays**, Oxford: Clarendon Press, 2003, s. 73-101.

³⁸⁸ Aristotle, **Physics**, 198a25-6; **De Anima**, 415b10; **Generation of Animals**, 715a4-6, 8-9

³⁸⁹ Aristoteles, hilkat garibeleri örneğinde olduğu gibi, doğadan amaçlanan suret dışındaki bir şeyin çıkmasını da mevcut suretin deformasyonu olarak doğanın istisnaları olarak görür ve bu fenomenin doğal nedenlerle açıklanabileceğini düşünür. Bkz. Aristotle, **Generation of Animals**, 769b29-30.

Aristoteles'in 'iyi'si, Eflatun'unki gibi doğayı aşkın ve duyulur cevherin dışında bulunan bir gayeye işaret etmez, bunun yerine canlılar açısından işlevsel ve değerli durumlara karşılık gelir.³⁹⁰ Bu anlamda doğal meydana geliş gayesi-kendinde bir süreçtir. Gayesi kendi dışında bulunabilen hareketlerin aksine, bir cevherin meydana gelişini ifade eden *energeia*da suretin tahakkuku anlamında *entelekheia* ile *telos* (gaye) özdeşdir. Bu tür bir fiilde gaye söz konusu fiilin dışında olamaz. Bunu açıklamak için Aristoteles'in biri gayeyle (*telos*), diğeri fiille (*energeia*) ilgili yaptığı iki ayrıma müracaat edebiliriz. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te iki tür gayelik arasında ayrım yapar: Gayesi-kendinde ve gayesi-başkasında gayelik. Burada o, bazı gayelerin fiillerin ötesindeki sonuçlardan ibaret olduğunu söylerken, diğeri bazı gayelerin bizatihi fiilin kendisi olduğunu ifade eder.³⁹¹ Bunlardan ilkinin gayesi-başkasında, ikincisini ise gayesi-kendinde gayelik olarak değerlendirebiliriz.³⁹² Aristoteles *Metafizik IX.8*'de ise geçişli ve geçişsiz fiil (*energeia*) arasında bir ayrım yapar.³⁹³ Burada o, fiilin kuvveyi nasıl öncelediğini anlatmak için muhtelif örnekler verir. Bu örnekler çocuk/yetişkin, sperm/insan, görme gücü/görme, düşünme gücü/düşünme ve bina yapma gücü/bina ayrımlarından oluşur. Söz konusu örneklerden bazıları geçişsiz, bazıları ise geçişlidir. Buna göre, görme ve düşünme örneğinde olduğu gibi bazılarında kuvve-fiil birlikteliğinden üçüncü bir şey çıkmaz ki, bunlar geçişsizdir. Bazılarında ise bir fail bir madde üzerinde çalışır ve failden maddeye suretin geçmesiyle üçüncü bir şey meydana gelir. İnşa etme gücüne sahip kişinin, ahşabı ve tuğlaları kullanarak bir bina inşa etmesi örneğinde olduğu gibi, bu tür fiiller geçişlidir.³⁹⁴ Aristoteles geçişli fiilleri hareketle (*kinêsis*) özdeşleştirir, bu anlamda hareketi ise *eksik fiil* olarak niteler (*energeia ateles*). Buna mukabil gayesini kendinde barındıran düşünme veya görme gibi fiiller tam ve asıl anlamında fiildir (*energeia teleion*). Bir güce nispetle hareket anlamına gelen eksik bilfiillik karşılık, tam bilfiillik anlamında *energeia* "maddeye nispetle cevherdir".³⁹⁵ Aristoteles'in maddeye nispetle sureti *energeia* olarak tanımladığı göz önünde bulundurulursa, burada zikredilen "maddeye nispetle cevher" ifadesinin cevher olarak

³⁹⁰ David Balme, "Teleology and Necessity", s. 277.

³⁹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, İng. çev. W. D. Ross, Princeton: Princeton University Press, 1991, 1049a3-5.

³⁹² Gayesi-kendinde ve gayesi-başkasında kavramsallaştırması R. Wisnovsky'ye aittir. Bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik yay., 2011, s. 79-86.

³⁹³ Bkz. Aristotle, *Metafizik*, 1049b18-35.

³⁹⁴ Aristotle, *Metafizik*, 1050a5-25; Ayrıca bkz. S. Broadie, "Where is the Activity? An Aristotelian Worry About Telic Status of *energeia*", s. 201.

³⁹⁵ Aristotle, *Metafizik*, 1048b9.

surete tekabül ettiği açıklık kazanır.³⁹⁶ Şu halde geçişsiz bir *energeiaya* tekabül eden sûrî doğanın fiili kendi tam tahakkukuna yöneliktir ve bu tam tahakkukun dışında bir gayeyi amaçlamaz. Bu durumu Aristoteles *Metafizik* Theta'da şöyle anlatır:

“Burada [geçişsiz fiilde] eser (*ergon*), gayedir (*telos*) ve fiil (*energeia*) eserdir. O halde bundan dolayı fiil kelimesi de (*energeia*) –ki eser kelimesinden (*ergon*) türetilmiştir– tam tahakkuk (*entelekheia*) anlamına doğru gider.”

Bu pasajdan genel olarak anlaşılan şudur: *Ergon* yani geçişsiz faaliyetin sonunda ortaya çıkan eser, meydana gelmesi amaçlanan *telostur*. Ortaya çıkan şey sûrî doğanın bilfiillidir, yani *energeiadır*. Şu halde *energeia* bir *ergon* olacak ve *ergon telos*'a tekabül ettiği için o da bir *telos* olarak görülecektir. S. Broadie pasajdaki son cümleyi, sonuçta ortaya çıkan *energeia* nihâi tahakkuk olduğu için, onun aynı zamanda tam-tahakkuk anlamında *entelekheia* olarak görülmesi gerektiği şeklinde yorumlar. Buna göre *telos* anlamında *energeia*, nihâi kertede *entelekheia* manasına kavuşur.³⁹⁷ Sokrates örneği üzerinden gidecek olursak, “insanlık sureti” başlangıç itibariyle maddede kuvve halinde bulunan ve spermin aktardığı hareket aracılığıyla insan türünün bir örneğini meydana getiren bilfiilliktir, yani *energeiadır*. Sokrates'in, oluş neticesinde insan olarak meydana gelmesi “insanlık sureti”ne sahip olmasıyla aynı anlama gelir. Bu durumda sonuçta ortaya çıkan şey, yani *ergon* (= türsel insan sureti), *energeia* olarak suretle özdeşdir. Sonuçta ortaya çıkan şey, insanlık suretinin nihâi bilfiillikinden başka bir şey olmadığı, yani buradaki *energeia* geçişsiz bir fiil olduğu için, bizatihi bu fiilin gerçekleşmesinin dışında bir gaye bulunmaz. Buradaki suret-eser-gaye özdeşliği, doğal cevherlerin sûrî doğanın tahakkukunu amaçladığı ve bu tahakkukun ilkesi bizatihi maddede bulunan sûrî doğa olduğu için, herhangi bir doğal cevherin kendisinde bulunan sûrî doğanın dışındaki bir durumu gerçekleştirme imkânına sahip olmadığı düşüncesiyle karşılaştırıldığında şu sonuç çıkar: Aristotelesçi doğal teleolojide sûrî doğanın iktiza ettiği nihâi bilfiillik dışında herhangi bir amaçtan bahsedilmesinin olanaksızlığı, doğrudan doğruya Aristoteles'in cevherî meydana geliş düşüncesiyle ilişkilidir.

Aristoteles'in, cevherlerin meydana gelişini açıklamak üzere zikrettiği üç içkin ilke bulunmaktaydı: Madde, suret ve yoksunluk. Yakın hareket ettirici olarak doğa bu

³⁹⁶ “Maddeye nispetle cevher” ifadesinin suret-madde ilişkisi etrafındaki yorumu için bkz. A. Kosman, “The Activity of Being in Aristotle's Metaphysics”, s. 201-202.

³⁹⁷ S. Broadie, “Where is the Activity?”, s. 203.

nedenlere ilaveten zikredilmiş ve maddedeki kuvveyi harekete geçiren ilke olduğu söylenmişti. Aristoteles *Metafizik* Labmda'da, babanın sperminde bulunan sûrî doğadan ayrı ikinci bir ilke daha zikreder: "İnsanın ne maddesi, ne sureti ne de suretinden yoksunluğu olmayan, kendisiyle aynı türden de olmayan, bununla birlikte hareket ettirici neden rolü gören güneş ve ekliptik."³⁹⁸ Böylece Aristoteles ekliptik boyunca hareket eden güneşi, üç içkin nedene ilave harici bir neden olarak gündeme getirir. Buna göre güneşin ekliptik boyunca gerçekleştirdiği hareket, dünyaya bakan taraflarındaki eğilim dolayısıyla mevsimsel farklılıkları ortaya çıkarır, bu da ateş, hava, su ve toprağın birbirine dönüşerek yeni bileşikleri meydana getirmelerine neden olur.³⁹⁹ Ekliptik hareketinin dört unsurun ne maddesini ne de suretlerini meydana getirdiğinde şüphe yoktur, bu hareket yalnızca oluşun ezelî-ebedî devamını mümkün kılan sürekliliği sağlar. Aristoteles'e göre ekliptik hareketinin üstünde, en nihâi ilke olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici bulunur. O, gayr-ı irâdî bir biçimde, yani bir arzu nesnesi olarak (*eromenon*) gök kürelerini hareket ettirir⁴⁰⁰ Böylece Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin dolaylı ve pasif bir biçimde harekete kaynaklık teşkil etmesiyle birlikte gök küreleri hareket eder, gök kürelerinin hareketleriyle de evrendeki oluş ezelî-ebedî bir süreklilik kazanır. Her üç sfer arasındaki ilişkide ne İlk Hareket Ettirici gök kürelerinin, ne de gök küreleri dört unsurun ve diğer türlerin *varlık* nedenidir. Aristotelesçi oluş düşüncesi maddede bilkuvve halinde bulunan suretlerin, şeye içkin doğadan kaynaklanan bir hareket aracılığıyla bilfiil hale getirilmesini ifade ettiğinden, Aristoteles'in ihtiyaç duyduğu şey bizatihi suretin ya da bizatihi maddenin varlığına dair bir ilke değildir, bunun yerine zaten mevcut maddede bulunan kuvveleri harekete geçirecek bir ilkedir. Bu anlamda en yakın hareket ettirici ilke şeye içkin sûrî doğadır, onun üstünde güneşin ekliptik boyunca hareketi bulunur, onun üzerinde ise güneşe ve diğer gök kürelerine dolaylı olarak hareket ilham eden Hareket Etmeyen Hareket Ettirici yer alır. Aristoteles hareketle ilgili bu ilkeleri sıralayıp açıkladıktan sonra, oluş için idealar ya da Demiourgos gibi ilkeler vaz etmenin yersizliğine işaret ederek şöyle der: "Hareketlerin bir olgu olarak sergiledikleri özellikler bunlardır. O zaman başka ilkeler aramanın gereği nedir?"⁴⁰¹

³⁹⁸ Aristotle, *Metafizik*, 1071a16-20.

³⁹⁹ Bkz. Aristotle, *On Generation and Corruption*, İng. çev. H. H. Joachim, Princeton: Princeton University Press, 1991, II.10.

⁴⁰⁰ Aristotle, *Metafizik*, 1072b3.

⁴⁰¹ Aristotle, *Metafizik*, 1072a18-19. Ayrıca bkz. D. Balme, "Teleology and Necessity", s. 277.

Simplicius, Aristotelesçi açıklamanın niçin Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'de son bulduğunu izah ederken, Aristoteles'in, doğa felsefesi ve metafizik açısından açıklanmaya ihtiyaç duyan şeyin hareket olduğunu düşündüğü ve bu nedenle Hareket Etmeyen Hareket Ettirici şeklindeki bir ilkeye ulaştığını söyler.⁴⁰² Hem Simplicius'un bu tespitini hem de Aristoteles'in harekete nispet ettiği merkezî konumu anlayabilmek için, aslında onun evrenle ilgili bazı temel varsayımlarını dikkate almak gerekir. Bu varsayımlardan en önemlisi, onun, sabit yıldızlardan temel unsurlara, onlardan bitki ve canlı türlerine kadar tüm parçalarıyla evrenin ezelî olduğuna dair inancıdır. Bu evren düşüncesi içerisinde Aristoteles, doğanın, başlangıcını düşünemediğimiz bir süreklilik içerisinde zaten var olan unsurlar ve türleri koruyacak şekilde kendi yetkinliğini içeren bir şey olduğunu düşünür. Doğada hiçbir içkin uyumsuzluk ya da düzensizlik bulunmaz, bu nedenle de doğanın kendisi nihâi bir bozulmayı iktiza etmez. Hâlihazırda bu türden bir bozulmaya uğramadığı için, bugüne değin de hiç değişmeden böyle gelmiş olması gerekir.⁴⁰³ Şayet evrendeki yetkinliklerin, artıp eksilmeyen bitki ve canlı türlerinin ve şaşmaz bir biçimde ardarda gelen iklimlerin hep nasılsa şimdi de öyle olduğu doğru ise söz konusu olgulara uygunluk taşımak, herhangi bir fiziksel teorinin en önemli yeterlilik şartı haline gelecektir. Aristoteles evrendeki bu mükemmel düzenin nasıl izah edildiğiyle ilgili kendisinden önceki teorilere müracaat ettiğinde iki temel açıklama tarzıyla karşılaşır: 1) Maddî doğayı merkeze alan ve en aşağıdaki unsurlardan başlayarak söz konusu düzeni açıklayanlar, 2) Sûrî doğayı merkeze alan ve en yukarıdaki yetkin suretlerden başlayarak evrendeki düzeni açıklayanlar. İlk grup, Anaksimander, Anaksagoras ve maddî *arkheyi* merkeze alan diğer presokratik filozoflarda olduğu gibi herhangi bir maddeyi oluşun ilkesi konumuna yerleştirir. Onlara göre evrendeki maddeler belli doğalara sahip olduğu için, evren, maddî ilkeler dışında herhangi bir ilkeye ihtiyaç duymaksızın halihazırda müşahede ettiğimiz türleri doğal olarak meydana getirmeye yönelmiştir.⁴⁰⁴ İkinci grup ise Eflatun ve takipçilerinde olduğu gibi, doğal türlerin, aşkın bir fail nedenin yine aşkın suretleri model alarak inorganik maddî yığını düzene sokmasıyla meydana geldiğini savunur. Aristoteles bu iki yaklaşımı açık bir şekilde reddeder ve doğanın maddede bulunan kuvveleri bilfiillîğe yönelterek daima suretin tahakkukunu amaçlayan bir gayelilik

⁴⁰² Simplicius, **On Aristotle's Physics 8.6-10**, İng. çev. Richard McKirahan, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001, 1359vd.

⁴⁰³ John M. Cooper, "Aristotle on Natural Teleology", **Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy**, içinde, s. 112-13.

⁴⁰⁴ Aristotle, **Physics**, 187a12-189a10.

içerisinde ezelf-ebedî ve zorunlu bir şekilde kendi iyiliğine doğru yönediğini söyler. Aristoteles'in bizatihi maddede bulunan sûrf kuvvelere dayalı bir zorunluluk (*anankê ex hypotheseos*) içeren teleoloji⁴⁰⁵ fikrine nasıl ulaştığı hakkında iki temel yaklaşım vardır. Bunlardan birine göre Aristoteles, evrendeki türlerin ezelf-ebedî sürekliliğini bir postülat olarak kabul eder ve buradan yola çıkarak doğanın türleri muhafaza etme yönünde içkin bir temayüle sahip olduğu sonucuna varır.⁴⁰⁶ Bu içkin temayüle bağlı kalarak, Aristoteles, evrendeki türleri geçmişte nasılsalar şimdi de öyle olduklarına inanır ve onların ne sayıca azalıp arttıklarını ne de geçmişe nispetle şimdi daha az ya da daha çok yetkin olduklarını kabul eder. İkinci yaklaşıma göre de Aristoteles evrende türlerin dâimliliğini savunur. Bununla birlikte Aristoteles'in evrenle ilgili bu düşüncesi, doğanın türleri muhafaza etme yönünde içkin bir temayüle sahip olduğu sonucunu doğurmaz, aksine Aristoteles maddedeki sûrf güçlerin "belirli ve sınırlı hareketler" aracılığıyla türleri meydana getiren doğal kabiliyetinden yola çıkarak evrenin ezelf-ebedî sürekliliği sonucuna varır.⁴⁰⁷ Açıklama kriterlerinin farklılığına rağmen her iki yaklaşıma göre de evrendeki ezelf-ebedî meydana gelişin sürekli aynı türleri doğurmaya yönelik olması, ne sırf maddî ilkelere ne de aşkın herhangi bir nedene bağlanabilir. Aristoteles'in hareket nedeni olarak vaz ettiği göksel küreler ve Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin evrendeki bu "zorunlu gayeliliği" sağlayacak herhangi bir şey vermesi mümkün değildir. Şu halde D. M. Balme'in ifadesiyle, Aristoteles'in kozmolojisinde ay-altı alem üzerinde fiil icra edecek aşkın herhangi bir güce yer yoktur. İlk Hareket Ettirici evrenle ilgili hiçbir bilgiye sahip değildir. Göksel küreler onları taşıyan feleklerin doğası aracılığıyla hareket eder ve kendi hareketlerinde bir tür teleoloji bulursa bile bunun ay-altı alemdeki doğal teleolojiyle herhangi bir ilgisi bulunmaz. Çünkü yıldızlar, güneş ve diğer semâvi cisimler ay-altı âlemdeki heyuladan farklı olarak esîrden oluşurlar. Onların hareketleri yeryüzündeki mevsimlerin oluşumuna neden olur, fakat daha ayrıntılı herhangi bir sonuç doğurmaz. Doğal teleoloji sadece ay-altı âlem için geçerli olup, her canlı hareket ve sükûnunun ilkesini kendisinde taşır. Bu hareketleri tetikleyen şey mevsimsel değişimler olsa da, söz

⁴⁰⁵ Aristoteles'in "farazî zorunluluk" fikrine tekabül eden bu yaklaşım ve bunun evrendeki teleoloji düşüncesiyle nasıl uzlaştırılabileceği hakkında bkz. John M. Cooper, "Hypothetical Necessity", **Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy**, içinde, s. 130-147; D. M. Balme, "Teleology and Necessity", s. 275-85.

⁴⁰⁶ John M. Cooper, "Aristotle on Natural Teleology", s. 107-129.

⁴⁰⁷ Allan Gotthelf, "Aristotle's Conception of Final Causality", A. Gotthelf ve J. G. Lennox (Eds.), **Philosophical Issues in Aristotle's Biology**, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 204-42; D. M. Balme, "Teleology and Necessity", *a.g.e.*, içinde, s. 275-85; D. M. Balme, "Aristotle's Biology was not Essentialist", *a.g.e.*, içinde, s. 298-302.

konusu hareketler bizatihi doğal cisimlerin dışındaki herhangi bir neden tarafından yönlendirilmez.⁴⁰⁸ Sonuç olarak Evrendeki üç temel katmana tekabül eden İlk Hareket Ettirici, gök cisimleri ve doğal cisimler arasında ontolojik anlamda herhangi bir ilişki mevcut değildir. İşte bu nedenle Aristotelesçi doğal evren hem ontolojik hem de teleolojik bakımdan kapalı bir evrendir. Doğal cisimler yukarıdan bir şey almadığı gibi, kendi suretlerinin tam tahakkukuna tekabül eden *entelekheiaları* dışında herhangi bir şeye de yönelmezler.

3.1.2. Suret ve Madde, Kuvve Ve Fiil: Parça Mı, Bütün Mü?

Aristoteles'in varlık verici bir fail neden düşüncesini dışlayan ve oluşu maddede bilkuvve halinde bulunan suretlerin hareket aracılığıyla bilfiil hale gelmesiyle açıklayan doğal teleolojisi, bu teoriyle uyumlu bir suret anlayışını ve suret-madde ilişkisini iktiza eder. Cevher olarak suret Aristoteles felsefesinde çeşitli yollarla birçok anlama söylenir.⁴⁰⁹ Bu anlamlarla ilgili üç temel ayrıma gidebiliriz: 1) Suret bir taraftan türün, mahiyetin ve tanımın parçasına (*mêros*) söylenir⁴¹⁰ ve hilomorfik cevher anlayışını doğuracak şekilde mereolojik bir çerçevede tanımlanır.⁴¹¹ 2) Başka bazı pasajlarda Aristoteles sureti, parça anlamına değil parçası olduğu düşünülen bütüne (*hòlos*) işaret edecek şekilde kullanır. Bu kullanımıyla *eidós* türe, mahiyete ve mahiyetin ifadesi

⁴⁰⁸ D. M. Balme, "Teleology and Necessity", s. 277-278.

⁴⁰⁹ Bkz. H. Bonitz, "eidós", **Index Aristotelicus**, Graz: Akademische Druck. U. Verlagsanstalt, 1955, 217-19. Studtmann'ın listesini takiben (P. Studtmann, "On the Several Senses of Form in Aristotle", s. 3-8.) Aristoteles'in sureti kullandığı anlamları şu şekilde belirleyebiliriz: 1. Sanat olarak suret (*Metafizik* 1032b13, 1070b31-3), 2. Değişimin ulaştığı ve meydana getirilmemiş gaye olarak suret (1015a7-11, 1034b7-10, 1069b35-36, 1070a1-2), 3. Oluşun kendisinden başladığı şey olarak suret (1055b11-13), 4. *logos* olarak suret (1044b12-3, 1069b31-4), 5. *logosun* gösterdiği şey olarak suret (1084b9-13), 6. Mahiyet olarak suret (1032b1-2, 1035b14-16, 1035b31-3), 7. Mahiyetin ait olduğu şey olarak suret (1043a37-b2), 8. Fasil olarak suret (1083a25-6), 9. Cevher olarak suret (1015a7-11, 1017b26, 1022a14, 1029a29), 10. Küll olarak suret (1013b21-3), 11. Kendisi sayesinde bir şeyin küll haline geldiği şey olarak suret (1016b11-13), 12. Bütünün bir olmasının nedeni olarak suret (1016b11-13, 1052a23), 13. Bir şeyi muttasıl hale getiren şey olarak suret (1052a20-5, 1075b28-30), 15. Maddeyi şey haline getiren neden olarak suret (1041b7-8, 105015-16), 14. Bir şeyin varlığının ilk nedeni olarak suret (1041b8, 1041b29), 15. Bilfiillik olarak suret (1043a18-21, 1043a29-35, 1043b1-2, 1050b2, 1071a8-9), 16. Kendisi olmaksızın, bir şeyin doğaya sahip olmasının mümkün olmadığı şey olarak suret (1015a3-5), 17. Mikdarın sınırı olarak suret (1015a3-5), 18. Kendisi için olunan şey olarak suret (1022a14-15, 1022a17-19), 19. Kendisi sayesinde, bir şeyin benzer hale geldiği şey olarak suret (1054b7-9), 20. Misal (*paradeigma*) olarak suret (1013a24-7, 1034a2), 21. Şekil olarak suret (1023a11-13), 22. Tümel olarak suret (1046a29), 23. *Bu* olarak suret (1049a35-6), 24. *Bu* olan ve ayrılabilen şey olarak suret (1017b23-6, 1070a13-15).

⁴¹⁰ Aristoteles bileşiğin parçalarından bahsederken, bir yığındaki ilişkisiz parçalardan değil, biraraya gelmek suretiyle kendi anlamlarından öte üçüncü bir şeyi oluşturmaları anlamında hecenin parçaları gibi bir parçadan bahsettiğini özel olarak vurgular: ab hecesine, a ve b demeyiz. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 1041b11-33.

⁴¹¹ Hilomorfizim, tikel bileşik cevherin *hûle* (madde) ve *morphê* (suret) parçalarından meydana geldiğini belirler ve Aristotelesçi türsel cevher anlayışını ifade eder. Mereoloji ise Yunancadaki parça anlamında *mêros* kelimesine atıfla kullanılır ve tikel bileşik cevherin reel parçalardan oluştuğunu vurgulama amacı taşır.

(*logos*) olarak tanıma tekabül eder. 3) Aristoteles'in sureti ne parça ne de bizatihi bütün olarak değerlendirdiği, bunun yerine bütünü birliğinin nedeni olarak gördüğü ve neden olması bakımından, parça olarak görülemeyeceğini ispat ettiği pasajlar mevcuttur. Burada suret artık bileşiğin parçasına ya da bizatihi bütüne değil, bu parçaları bir bütün halinde birliğe kavuşturan nedene işaret eder.

Suretin ilk bakışta uzlaştırılması mümkün gözükmeyen bu üç anlamı arasında nasıl bir uyum sağlanacağı, Aristoteles yorumcularını meşgul eden temel soruların başında gelir. Suret bu anlamlara, hiçbir ortaklığın bulunmadığı bir eşadlılıkla mı yoksa hepsi de belli bir anlama, ilkeye ya da gayeye nispetle suret adını alacak şekilde kapsayıcı ve ilişkisel eşadlılıkla mı söylenir?⁴¹² Şayet bu iki tür eşadlılıktan biri yoluyla söylenmiyorsa, suret bu anlamlara bir cinsin türlerine söylenmesinde olduğu gibi mi yüklenir? Bu soruların doğru bir şekilde cevaplandırılabilmesi, suretin farklı kullanımlarını tutarlı bir düzen içerisinde tahlil edebilmekten geçer. Bu ise Aristotelesçi metafiziksel sisteme dair daha derin bir analizi gerektirecektir.

Aristoteles'e göre suret fiile, madde ise kuvveye tekabül eder. Suret ve maddeden her birinin, cevher anlamıyla ilgili olarak bileşiklikle birlikte üç adaydan biri olduğunu söyleyen Aristoteles, bunlar arasında cevher adını almayı en çok hak eden şeyin suret olduğunu ispatlar. Cevherî varlığı incelediği *Metafizik* H.2'de şöyle bir ifadeye yer verir: "Konu (*hypokeimenon*) olarak cevher, yani madde üzerinde genel olarak bir uzlaşma vardır ve bu bilkuvve olarak var olandır. Geriye duyulur şeyin bilfiilliği olarak cevherin ne olduğunu söylemek kalır."⁴¹³ Daha sonra H.4'te suret şu şekilde ifadelendirilir: "Cevherler arasında maddeye yüklenen şey bilfiilliğin kendisidir, dolayısıyla (örneklerini verdiğimiz) diğer tanımlar arasında bilfiillığe en çok karşılık gelen o olmalıdır."⁴¹⁴ Bu iki pasajda suret bilfiillik olarak tanımlanır, ancak bilfiilliği olduğu şeye nispetle bir ayrıma neden olur: i) Suret birinci pasajda "duyulur şeyin bilfiilliği" olarak belirlenirken (= bileşiğin sureti), ii) ikincisinde bilfiillik maddeye yüklenen şey olarak tespit edilir (= maddenin sureti). Aristoteles *De Anima*'da da sureti bilfiillik

⁴¹² İki eş-adlılık türü için bkz. C. Shields, **Order in Multiplicity, Homonymy in the Philosophy of Aristotle**, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 11. Shields *discrete homonymy* adını verdiği birinci tür eş-adlılığı şu şekilde tanımlar: "x ve y, şayet i) aynı ada sahipse, fakat ii) tanımları hiçbir şekilde ortak unsur barındırmıyor ve dolayısıyla hiçbir şekilde örtüşmüyorsa eş-adlı bir şekilde F'dirler." *Comprehensive homonymy* şeklinde adlandırdığı ikinci anlamı ise şu şekilde belirler: "x ve y, şayet i) aynı ada sahipse ve ii) tanımları *tümüyle* örtüşmüyorsa eş-adlı bir şekilde F'dirler."

⁴¹³ Aristoteles, **Metafizik**, 1042b9-11.

⁴¹⁴ Aristoteles, **Metafizik**, 1043a5-7.

olarak tanımlar, ancak bu kez *energeia* değil *entelekheia* lafzını kullanarak: “Heyûlâ bir kuvvedir. Suret ise bir *entelekheia*dir.”⁴¹⁵ Özellikle oluş (*gignômena*), yani bir cevherin meydana gelişi söz konusu olduğunda *energeia*, daha sonraki şarihler tarafından yetkinlik anlamına gelecek şekilde *teloiotês*le açıklanan *entelekheia*yla birlikte kullanılır.⁴¹⁶

Bileşik cevherin parçası, tür, tanım, tanımın parçaları gibi anlamlarını da belirleyecek şekilde suretin temel anlamını açığa çıkartan şey, onun “şeyin bilfiilliği olarak cevher” olmasıdır. Aristoteles kendinde bilfiilliği ikiye ayırır: i) kabiliyete ve güce nispetle hareket ve ii) bir maddeye nispetle cevher.⁴¹⁷ Birinci anlamıyla *energeia* bulunduğu durumdan başka bir duruma geçmeyi kabil olması açısından bir şeyin fiilidir. Bu fiille kastedilen şey, sırf fiilden ibaret bir şey olarak harekettir ve bu hareket tamamlanmış fiilin, yani meydana gelmiş şeyin (*ergôn*) öncesinde bulunur. Bu anlamıyla fiil, bir şeyin kabiliyetinin tamamen gerçekleştirilmesi ve her ne kadar henüz olamamışsa da, olabileceği şeyi olma yönünde tamamen faal hale geçmesidir. Aristoteles hareketin, bilkuvve olmak bakımından bilkuvve şeyin gerçekleşmesi olduğunu söylerken de bunu kasteder. Yani hareket, kuvvesi olduğu şeye ulaşmak üzere, o kuvvenin harekete geçmesidir.⁴¹⁸ Aristoteles hareket anlamında *energeia*yı, *Fizik* kitabında “eksik bilfiillik” (*energeia atêles*) olarak değerlendirir ve eksik oluşunun nedenini, bilkuvve hareketli şeyin fiili olarak hareketin henüz sonucuna ulaşmadığı bir durum açısından tam olmaması olarak açıklar.⁴¹⁹ Harekette olduğunun aksine başka bazı durumlarda, yani maddeye nispetle cevher anlamında *energeia*, bizzat fiil olma, yani sonuç (*ergôn*) anlamına gelebilir. Örnek olarak görme gücünde, görme gücünün faaliyeti bizzat o gücün bilfiilliğidir ve arada herhangi bir süreç bulunmaz: Görme, görmüş olmaktır. Ancak değişim, değişmiş olmak değildir, çünkü henüz değişimin sonuna ulaşmamıştır.⁴²⁰ Aristoteles, suret ve madde ilişkisini açıklamayı amaçladığı *Metafizik* Theta’da *dunamis* ve *energeia*yı hareketle ilgili olarak kullanmaz. Burada “maddeye nispetle cevher” olarak *energeia* surettir. Dolayısıyla suret anlamında *energeia* asıl

⁴¹⁵ Aristotle, **On The Soul**, J. Barnes (Ed.), İng. çev. J. A. Smith, Princeton: Princeton University Press, 1991, 412a8.

⁴¹⁶ C. Chen, “Different meanings of the term *energeia* in Aristotle”, **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 17/1 (1956), s. 58.

⁴¹⁷ Aristoteles, **Metafizik**, 1048b8-10.

⁴¹⁸ A. Kosman, “The Activity of Being in Aristotle’s *Metaphysics*”, T. Scaltsas, D. Charles ve M. L. Gill (Eds.), **Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics**, Clarendon Press, Oxford: 1994, s. 202-3.

⁴¹⁹ Aristotle, **Physics**, 201b32-33.

⁴²⁰ A. Kosman, “The Activity of Being in Aristotle’s *Metaphysics*”, s. 203.

anlamda bir şeyin hareketiyle değil, cevheriyle, yani ne ve var oluşu ile ilgilidir. Buna mukabil, tam olmayan ya da eksik bilfiillik olarak *energeia*, *kinêseis* yani hareket olarak değerlendirilmelidir. *Energeianın* gerçek anlamı, hareket ya da değişimi değil, bir şeyin cevher olarak meydana gelişini ifade eder.

Aristoteles'in, suretin temel işlevi ya da onun doğasını belirleyen temel özellik olarak öne çıkardığı bilfiillik (*energeia*), suretin söylendiği anlamlar arasındaki uyum ve birliğin de temelini oluşturur. Suretin anlamlarıyla ilgili en önemli sorun, onun bir parça mı yoksa parçanın ait olduğu bütün ya da bu bütünün nedeni olarak mı değerlendirileceği noktasında düğümlenmekteydi. Yukarıda yapılan ayırımın gösterdiği i) duyulur şeyin bilfiilliği ve ii) maddeye yüklenen bilfiillik anlamları arasındaki ilişkinin doğasına dair bir soruşturma, aynı zamanda bu soruya cevap teşkil edecektir.

Aristoteles *Metafizik* Theta 8, 1050a4-b4'te bilfiilliğin, bilkuvveliği cevher bakımından incelemesinin ne anlama geldiğini tartışır ve bu tartışmadan yola çıkarak cevher bakımından önce olan bilfiilliğin *nerede* bulunabileceğini sorar. Ona göre cevher bakımından önceliğin iki temel kaidesi vardır: 1) Oluşturma sonra gelen, cevher ve suret bakımından önce gelir, 2) bir bilfiillik durumunun ilkesi ancak başka bir bilfiillik durumu olabilir. Her iki kaidenin ana fikrini Aristoteles şu örnekle anlatır: "Canlılar görmek için görme gücüne sahiptir, tersi değil". Buna göre oluşturma sonra gelen, bilfiilliktir, ancak oluşturma bu bilfiilliğin ilkesi de başka bir bilfiilliktir. Şu halde bilfiillik kuvveyi cevher bakımından incelemelidir. Ayrıca fiilin oluşturma sonra gelmesi, onun bir gaye olduğunu ortaya çıkarır. Böylece bilfiilliğin önceliği sorunu, aynı zamanda onun gayeliği bağlamında tartışılmalıdır. Ancak Aristoteles'in bilfiilliği biri hareket, diğeri bir cevherin meydana gelişini açısından ikiye ayırdığını görmüştük. Buna benzer şekilde Aristoteles herhangi bir faaliyeti de gaye açısından de ikiye ayırır: 1) Geçişli bilfiillik, 2) Geçişsiz bilfiillik.⁴²¹ Birinci durumda faaliyet, gayeye doğru süregelen bir harekettir ve gayeye ulaştığında onun bittiğini söyleriz. Böyle değerlendirildiğinde, süreç anlamı içeren hareket nihai gayeden ya da sonuçtan başka bir şey olur. Buna mukabil ikinci durumda faaliyet, gayenin kendisidir. Aristoteles bu iki tür faaliyete örnek olarak, çocuk/yetişkin, sperm/insan, görme gücü/görme, düşünme gücü/düşünme ve bina yapma gücü/bina gibi kuvve-fiil ilişkilerini verir. Bunlardan görme ve düşünme örneğinde olduğu gibi bazılarında, kuvve-fiil birlikteliğinden üçüncü bir şey çıkmaz ve

⁴²¹ Bu ayırımın ayrıntısı için bkz. S. Broadie, "Where is the Activity? An Aristotelian Worry About Telic Status of *energeia*", J. G. Lennox ve R. Bolton (Eds.), **Being, Nature and Life in Aristotle, Essays in Honor of Allan Gotthelf**, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 198-212.

bu fiiller geçişsiz olarak nitelenir. Öte taraftan diğer bazılarında ise bir fail, bir madde üzerinde çalışır ve failden maddeye suretin geçmesiyle üçüncü bir şey meydana gelir. Bu tür durumlarda, inşa etme gücüne sahip kişinin, ahşabı ve tuğlaları kullanarak bir bina inşa etmesi örneğinde olduğu gibi, fail, münfail ve gaye arasında açık bir ayrılık gözükür. Aristoteles geçişli faaliyetlere, öğretmenin öğrenciye ders anlatmasını da katar; burada da öğretmenin bilgisi öğrenciye geçmektedir. Öte taraftan öğretmenin bilgisi, öğrencinin gayesini teşkil eder. Bununla birlikte, öğretme faaliyeti öğretmen açısından geçişli bir nitelik arz ederken öğrenci açısından geçişsizdir.

Öğrenci açısından geçişsiz *energeiayı* açıklarken Aristoteles şöyle bir kıyasa gider: 1) *ergon* yani sonuçtaki faaliyet bir *telostur* (gaye), 2. *energeia* bir *ergondur*, 3) şu halde *energeia* bir *telostur*. Bu kıyası açıkladığı pasajda Aristoteles, *telos*, *ergon*, *energeia* ve *entelekheia* kavramları arasında kompleks bir ilişki kurar. Pasaj şöyledir: “Burada sonuç ya da eser (*ergon*), gayedir (*telos*) ve fiil (*energeia*) sonuçtur (*ergon*). O halde bundan dolayı da fiil kelimesi (*energeia*), ki sonuç kelimesinden (*ergon*) türetilmiştir, tam tahakkuk (*entelekheia*) anlamına doğru gider.”⁴²² Bu pasajdan genel olarak anlaşılan şudur: *Ergon* yani nihayette meydana gelen sonuç, meydana gelmesi amaçlanan şeydir, yani *telostur*. Meydana gelen şey bir faaliyettir, yani *energeiadır*, buna göre *ergon* bir *energeiadır*. Şu halde meydana gelmesi amaçlanan şey de, yani *telos* da bir *energeiadır*. Sonuçtaki *energeia*, nihai tahakkuk olduğu için aynı zamanda bir *entelekheiadır*, yani tam tahakkuku ifade eder.

Suretin 1) hareket değil bir cevherin meydana gelişi açısından bilfiillikle özdeşleştirildiği, 2) bu tür bir bilfiillığın kendisi dışında üçüncü bir şeyi meydana getirecek ve meydana gelen şeyden ayrı olacak şekilde geçişli olmadığı, dolayısıyla 3) meydana gelen şey (*ergon*) ve gaye (*telos*) ile özdeş olduğu ve aslında tam tahakkuka (*entelekheia*) tekabül ettiği göz önünde bulundurulduğunda, suretin parça ve bütün anlamındaki kullanışları bir uyuma kavuşur. Bu uyumun temelinde, bileşiğin parçası olarak görülen ve “maddeye yüklenen” bilfiillik olarak suretin, aslında oluş söz konusu olduğunda kuvvesi olarak görülen maddeyle bir olduğu düşüncesi yatar. Bu bilfiillik, kuvvesini tüketecek ve nihayet ondan ayrılarak gayesinde sükuna erip böylece kendisi de tükenecek bir şey değildir. Tam da bu nedenle bir cevherin meydana gelişi açısından bilfiillikte, fiil ve kuvve özdeştir. Aristoteles’in bu anlamıyla bilfiilliği, bu kez bütünle, yani duyulur cevherin bilfiilliğiyle özdeşleştirmesi için attığı adım, onu *ergon* ve *telosla*

⁴²² Aristoteles, **Metafizik**, 1050a21-23.

özdeşleştirmesidir. Sonuç anlamında *ergon* meydana gelen türe ya da bileşik cevhere tekabül eder ve oluş anlamında bilfiillik açısından *energeia* ile *ergon* ya da *telos* özdeşdir. Bu nihai bilfiillik durumunu Aristoteles *entelekheia* olarak da ifade eder. Kuvve-fiil analizi üzerinden Aristoteles'in vardığı sonuç, parça ve bütün anlamında *eidōsun*, *energeia* anlamı temelinde güçlü bir uyum elde ettiği şeklindedir. Aristoteles'in ulaştığı sonucu şu şekilde ifade edebiliriz: 1) Cevherin meydana gelişi açısından suret, yani maddeye yüklenen cevher olarak suret bir *energeia*dır, 2) Suret anlamında *energeia*da kuvve ve fiil birdir, 3) Kuvvesiyle birlikte olan *energeia*nın kendisi *ergon* ya da *telos*tur. Bu anlamıyla bilfiillikte, ulaşılmak istenen gaye bilfiilliğin dışında değildir: Gaye fiilin kendisidir, 4) Gayesi kendinde olan *energeia*, bir *entelekheia*dır. Buna göre maddenin bilfiilliği anlamında suret, bileşiğin bilfiilliği anlamında *entelekheia* ve *ergon* ile nihâi kerte özdeşdir.

Aristoteles'te suret terimin farklı anlamlarıyla ilgili bu analizden, genel olarak şu sonuç çıkarılabilir: Cevherin meydana gelişi açısından fiil ve kuvve, yani suret ve madde özdeş olduğu için, suretin bileşiği önceleyen ve maddeyle birleşerek bileşiği meydana getiren reel bir parça olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Suret ve maddeyi bileşiği önceleyecek şekilde nihâi ontolojik birim olarak kabul edip, onları gerçek parçalar olarak değerlendirsek, genel olarak antik yunan felsefesinin, özel olarak da Aristoteles metafiziğinin bazı ilkelerini ihlâl etme tehlikesi başgösterir. Zira ayrı bir parça olarak suret düşüncesi, değişim ve dönüşüm sorularının ötesinde, varlıkla ilgili bir soruya kapı aralar. Bunun nedeni, maddeye bilfiillik kazandıran suretin bilfiilliğinin, yani sırf suret olarak mevcudiyetinin ilkesine dair bir soruyu gündeme getirmesidir. Bilfiilliğin ilkesinin kuvve olarak maddede yer aldığını ve nihâi kerte oluş söz konusu olduğunda, kuvve-fiil arasında bir tür özdeşlik bulunduğunu ifade eden yaklaşıma göre, bu bilfiillik şu an mevcut olmasa da şimdi kâmin fakat birazdan zâhir olacak türden bir mevcudiyete sahipti. Ancak bilfiilliği bilkuvvelikten, sureti de maddeden ayırdığımızda, maddede şu an bulunmayan ve daha sonra gelen suretin bilfiilliğinin, yani mevcudiyetinin ilkesine dair bir soru sormak durumunda kalırız. Bu soru çerçevesinde Aristoteles, duyulur cevherin suretine, maddeden ayrı sürekli bilfiil bir varlık verdiğinde Eflatuncu idealara yönelttiği eleştiriler anlamsızlaşmış ve bu ideaları kabul etmiş olur. İdeaları reddeip, suretin maddeden, fiilin kuvveden ayrı olduğunu ve suretin bilfiil var olmak için bir ilkeye ihtiyaç duyduğu söylendiğinde ise suretin kendi bilfiilliğini, yani varlığını dışarıdan almış olduğu fikri gündeme gelir. Bu ise Yunan felsefesinin, “yoktan ancak yok çıkar” ilkesini ihlâl eder. Oysa diğer Yunan filozofları gibi, Aristoteles'e göre

de şeylerin mevcudiyeti *huparchein* (zaten-burada-oluş) fiili etrafında anlam kazanır.⁴²³ Bu nedenle, şeylerin değişim ve dönüşümleri için bir neden aranır, fakat onların varlıkları için bir neden aranmaz. Hal böyle olunca maddeden ayrılmış suret ve kuvveden ayrılmış fiilin, sonrasında aralarında nasıl bir ilişki bulunursa bulunsun, mevcudiyet tarzları Aristoteles felsefesi için müphem kalacaktır. Ayrı bir suretin bulunuş tarzıyla ilgili sorunların, Aristotelesçi kuvve-fiil ilişkisi bağlamını aşan yeni bir çerçeve dahilinde çözüme kavuşturulması, Yeni-Eflatuncu şarihlerden geçerek İbn Sînâ'da zirvesine ulaşan *vücûd-mâhiyye* ayrımı ve bu çerçevede teşekkül eden İbn Sînâci *imkân-vücûb* teorisiyle olanaklı hale gelmiştir.

3.1.3. Aristotelesçi Evren Tabakalarında İlk Kırılma: Semavi Cisimlerin Nedenliği Ve İskenderci İlâhi Güç Anlayışı

Aphrodisiaslı İskender, tıpkı selefleri Andronicus ve Boethus gibi, Aristoteles metinleri arasındaki ilişkileri ve muhalif felsefe okullarının eleştirilerini gözeterek Aristoteles felsefesini tutarlı bir sistem olarak ortaya koymak istemiştir. Bu çerçevede İskender'in amacı, Aristoteles'in aklından geçmemiş, fakat çağdaşlarının gündeminde yer bulan bilimsel ve felsefî problemlere *peripatetik* çözümler sunmaktır.⁴²⁴ Bunu yaparken o, Helenistik dönemin felsefî analiz yöntemini sürdürmüştür. David Runia'nın tespitiyle Helenistik teolojide, fiziksel varlık alanını bilmede kullandığımız yöntemin, ilâhî olanı bilmek için de kullanılabileceği varsayılr. Öte taraftan Roma döneminde felsefe ilâhî olanı nevi şahsına münhasır bir alan olarak değerlendirmek suretiyle, onun, fiziksel varlık alanı için kullanılan yöntem ve terminolojiyle anlaşılamayacağını kabul eder.⁴²⁵ R. W. Sharples bu değerlendirmeye, söz konusu karşıtlığın, Peripatetik ve Eflatuncu felsefe arasındaki bir karşıtlık olarak da görülebileceği tespitini ekler. Ona göre İskender, Helenistik perspektifi sürdürerek kelimenin gerçek anlamıyla Peripatetik bir teoloji inşa eden son ya da sondan bir önceki filozoftur.⁴²⁶ Genequand'ın, İskender'in

⁴²³ J. Owens, *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z.*, Sotuh Bend-Indiana: St. Augustine's Press, 2007, s. 29.

⁴²⁴ İskender külliyyatının farklı dillerdeki tercümeleriyle birlikte ayrıntılı bir dökümü ve öğretisinin genel bir tasviri için bkz. R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", W. Haase (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. 36.2*, Berlin: De Gruyter, 1987, s. 1176-1243.

⁴²⁵ Runia'dan aktaran R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology", Theo Kobusch ve Michael Erler (ed.), *Metaphysik und Religion, Zur Signatur des spântiken Denkens, Akten des Internationalen Kongresses vom., (13.-17. März 2001 in Würzburg)*, Leipzig: K. G. Saur München, 2002, s. 1.

⁴²⁶ R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology", s. 1. Sharples, söz konusu makalede Aristotelesçi teolojinin son büyük temsilcisinin Themistius olarak da kabul edilebileceğini söyler. Bkz. dn. 2.

*Mebâdiu'l-kull'*ünün neşrine yazdığı girişte yer verdiği tasviri, İskenderci felsefi yaklaşımın özünü oldukça dikkatli bir şekilde belirler:

“Aristotelesçi idealar eleştirisi ay-üstü ve ay-altı, akledilir ve maddî âlem arasında bir boşluk yaratmıştır. İskender bu boşluğu semâvî cisimlere aracı rolü vererek kapatmaya çalışır. Fakat İskender'in *astronomiye dayalı metafizik tasavvuru*, Helenistik düşüncenin görünür evrene yönelik yüceltici tutumuyla kaimdir. Yeni-Eflatuncuların gayrı maddî evreni, kozmolojik tasavvura hakim olunca, bu yaklaşım hızlı bir şekilde terk edilerek unutulmaya yüz tutar. Bunu takip eden dönemde İskender'in sistemi, tarihi geçmiş bir yapı olarak görülmüştür.”⁴²⁷

Genequand'ın dikkat çektiği üzere Aristoteles'in Eflatuncu ideaların hem epistemolojik hem de kozmolojik açıdan işlevsiz olduklarını söyleyerek onları reddetmesi, ay-altı âlem ile ay-üstü âlem arasında gerçekten bir ilişki bulunup bulunmadığı noktasında sorular gündeme getirmiştir. Buna göre Aristoteles, ideaların bir model ve fail neden olma rollerini iptal edince, doğal evrendeki mevcutların mahiyetlerinin nereden geldikleri ve onların neye doğru yönelerek yetkinleştikleri sorusu anlamsız hale gelmiştir. Çünkü Demiourgos aracılığıyla fail neden rolü gören idealar doğal evrendeki mevcutların varlık ve mahiyetinin ilkesini teşkil etmekte, model olmaları bakımından da söz konusu mevcutların yetkinlik açısından yönelecekleri nihâi gaye neden olarak görülmekteydiler. Bunların reddi, ay-altı âleme şu ya da bu şekilde herhangi bir şey “veren” fail nedeni ortadan kaldırdığı gibi, doğal cisimlerin bizatihi kendi suretleri dışında metafizik herhangi bir ilkeye yöneldikleri “açık” bir teleolojiyi de imkânsız görür. Bu nedenle, bir önceki bölümde ortaya konulduğu gibi, Aristotelesçi evren tabakaları ontolojik bakımdan tümüyle ilişkisiz bir yapıya bürünmüş ve doğal teleoloji yalnızca farazî bir zorunluluk ile kaim hâle gelmiştir. Aristotelesçi sistemde ay-altı âlemi ay-üstü âlemle teorik olarak ilişkisiz hale getiren nedenlerden biri de onun madde teorisiydi. Şöyle ki, Aristotelesçi kozmolojinin en önemli ve etkisini en uzun süre koruyan yeniliklerinden biri, beşinci unsur, yani esîri (*aethêr*) âlem resmine dahil etmesiydi. Aslında erken dönem yazılarında Aristoteles, pre-sokratikler gibi kozmosun maddî açıdan birliğine inanıyor ve göksel cisimlerin ateşsel bir yapıya sahip olduğunu düşünüyordu. Ancak sonraki eserlerinde, göksel cisimlerin maddesinin, esîr adını verdiği beşinci bir unsurdan oluştuğunu ortaya koydu. Niteliksiz ve geçişsiz,

⁴²⁷ C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos* Leiden: Brill, 2001, s. 20.

dolayısıyla ilkece “oluş-bozuluşa yabancı” bir esîr maddesinin⁴²⁸ Aristotelesçi kozmolojiye dahil edilmesi, Freudenthal’ın deyişiyle, evren tabakaları arasında nihâi bir çatlak meydana getirmiş ve ay-altı âlemlerle ay-üstü âlemi keskin bir biçimde birbirinden ayırmıştır.⁴²⁹ Bu keskin ayrılığın Aristotelesçi kozmoloji açısından taşıdığı önemli sonuçlardan biri, genel olarak semâvî cisimlerin ay-altı âlemi nasıl etkilediği, özel olarak da oluş-bozuluşun sürekliliğinde önemli bir rolü olan güneşin nasıl ısıttığıyla ilgili soruların problematik bir mahiyet arz etmeye başlamasıdır. Şayet semâvî cisimler maddeleri itibarıyla ay-altı âlemlerle tamamen ilişkisizse, güneş nasıl ay-altı âleme sıcaklık gibi bir niteliği aktarabilir? Aristotelesçi ilişkisiz evren tabakaları görüşünü kabul edecek olursak, böyle bir teori etrafında, güneşin ısıtması bir tür *anomali* olarak görülecektir.⁴³⁰ Bununla birlikte Aristoteles ısıtma olgusunu, esîr teorisine rağmen, kabul eder ve bir açıklama getirmek ister. Bu bağlamda, esîrin kendisi sıcak olmadığı ve hiçbir nitelik taşımadığı için, güneşin ısıtması mekanik bir şekilde açıklanır. Söz konusu mekanik açıklamaya göre güneş, kendisiyle onun hemen altında bulunan hava arasındaki sürtünme dolayısıyla⁴³¹ ya da güneşin hareketinin semâvî felekle temas halinde olan unsurî ateşi dağıtarak yayması sayesinde ısıtır.⁴³² Longgrig’in nitelemesiyle her ikisi de eşit derecede eksik ve kusurlu olan bu açıklama, Yunanlıların göksel cisimlerin ateşsel bir doğaya sahip olduğu yönündeki inancından uzaklaşır ve esîr maddesinin açıklamaya dahil edilmesi gök fiziğiyle yer fiziği arasında, Newton’a gelinceye değin etkisini koruyacak keskin bir dikotomi kurar.⁴³³

Evren tabakaları arasındaki ilişkinin büyük ölçüde *ad hoc* varsayımlarla kurulmaya çalışıldığı bu kapalı evren şeması, İskender’in yaşadığı çağda çeşitli meydan okumalarla karşılaşmıştır. Epikürcüler Tanrı’nın evrenle hiçbir ilişkisi bulunmadığını söyleyerek ilâhi inayeti tümüyle reddederken, Stoacılar Tanrı’yı en alt birime kadar etki eden ve yöneten maddî *pneuma* ile özdeşleştirerek ilâhî inayetin tüm evrene nüfuz

⁴²⁸ G. Freudenthal, “The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias and Averroes”, Alan C. Bowen ve C. Wildberg (Ed.), **New Perspectives on Aristotle’s De Caelo**, Leiden: Brill, 2009, içinde, s. 239. Aristoteles felsefesinde beşinci bir unsur olarak *athêr* fikrinin ortaya çıkışı ve bu unsurun özellikleri için bkz. Christian Wildberg, **John Philoponus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Aether**, Berlin-New York: de Gruyter, 1988, 9-98; G. Freudenthal, **Aristotle’s Theory of Material Substance, Heat and Pneuma, Form and Soul**, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 101-105.

⁴²⁹ G. Freudenthal, **Aristotle’s Theory of Material Substance**, s. 104.

⁴³⁰ G. Freudenthal, **Aristotle’s Theory of Material Substance**, s. 104.

⁴³¹ Aristotle, **On the Heavens**, İng. çev. J. L. Stocks, Princeton: Princeton, 1991, 2.7. 289a13-34.

⁴³² Aristotle, **Meteorology**, İng. çev. E. W. Webster, Princeton: Princeton University Press, 1991, 341b12-34.

⁴³³ J. Longrigg, “Elementary Physics in the Lyceum and Stoa”, **Isis**, Vol. 66/2 (1975), s. 214.

ettiğini iddia etmişlerdir.⁴³⁴ Eflatuncular ise evrenin varlığını ve devamını İlk İlke olarak işlev gören Bir'e bağlayarak, şeylerin ne ve var oluşunu ayırık ilkelere müracaatla açıklamaktaydılar. İskender inayeti tümüyle reddeden Epikürcüler ile Stoacı maddî mekanizm arasında bir orta yol bulmak⁴³⁵ ve Eflatuncu idealar görüşünü reddederek Aristotelesçi felsefeyle uyumlu bir inayet düşüncesine ulaşmak ister. Bu amaç doğrultusunda o, semâvî cisimlerin, özellikle de güneşin hareketlerinden kaynaklanarak ay-altı âlemdeki doğal türlerin devamını ve oluş-bozuluşun düzenli sürekliliğini sağlayan bir ilâhi inayet fikri geliştirir. Bu inayet fikrinin merkezinde, İskender'in Aristotelesçi kozmolojiye dahil ettiği *ilâhî güç* (*theias dunameos=el-kuvvetu'l-ilâhiyye*) teorisi bulunur. İskender'e göre ilâhî güç, ilâhî varlıklar şeklinde değerlendirilen semâvî cisimlerin (*theiou somatos=el-cismu'l-ilâhî* veya *el-cirmu's-şerîf*) hareketlerinden kaynaklanarak, oluş-bozuluşa tâbi cisimlere gelen ve onlardaki suretlerin oluşumunu sağlayan şeydir.⁴³⁶ Böyle bir ilâhi güç anlayışıyla İskender, ay-üstü âlemdeki cisimlerin ay-altı âleme etkisini sistematize ederek bir teori haline getirir. Aristoteles'te semâvî cisimler sadece oluş-bozuluşun devamını sağlayan sürekli hareketi vermekteydi ve bu etki onlar açısından zâtî değil, arazî bir şeydi. Öte taraftan ne güneşe ne de diğer semâvî cisimlere, sıcaklık ya da soğukluk aracılığıyla suretler meydana getirme gibi bir özellik atfedilmemekteydi. İlâhî güç düşüncesiyle İskender, Aristoteles'in zikrettiği arazî etkiyi zâtî hale getirir ve Aristoteles'te karşılaşmamızın mümkün olmadığı bir şekilde türsel suretleri yöneten bir ilâhi inayet teorisine ulaşır.

İskender'in ilâhî güç anlayışı kendisine özgü yönler taşımakla birlikte, M.S. ikinci asırda canlılık kazanan, semâvî cisimlerin etkisiyle ilgili genel yaklaşımla benzerlikler taşır. Bu asırda Batlamyus'un (ö. 168) Astronomi'yle ilgili olan *Almagest*'i ve Astroloji'nin temel ilkelerini vaz eden *Tetrabiblos*'u, Roma İmparatorluğu'nun neredeyse resmî yaklaşımı haline gelecek şekilde, semâvî cisimlerin ay-altı âlemi etkilediği düşüncesini yaygınlaştırmıştı. *Kitâbu'l-erba'a* adıyla Arapçaya da tercüme edilen *Tetrabiblos*⁴³⁷ semâvî cisimlerin ay-altı âlemdeki hadiselerle tesir edecek bir yapıya sahip olduğunu ispatlayarak Astrolojiye büyük bir yer açmıştı. Pratik astroloji

⁴³⁴ İskender el-Afrûdîsî, **Makâle Fi'l-inâye**, trc. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus, nşr. Pierre Thillet, Paris: Verdier, 2003, s. 1-2.

⁴³⁵ R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", **Classical Quarterly**, Vol. 32/1 (1982), s. 198.

⁴³⁶ Alexander of Aphrodisias, **Quaestiones**, 2.3. 47,30-50,28; krş. İskender el-Afrûdîsî, **Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye**, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl., n. 1279, v. 64b.

⁴³⁷ İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 327.

için uzun yıllar bir el kitabı olarak kullanılmasına rağmen, Batlamyus'un bu eseri sadece pratik Astrolojiyle ilgili değildir. *Tetrabiblos* I.4'te Aristotelesçi doğa felsefesinin bazı ilkeleri kullanılarak Astrolojiye doğa felsefesinden bir temel de bulunmaya çalışılmıştır. "Semavi cisimlerin gücü hakkında" başlığı taşıyan bu bölüm, güneşin doğasından kaynaklanan bir gücün ısıtma ve belli ölçüye kadar kurutma etkisi oluşturduğunu söyler. Bununla birlikte Batlamyus'un ay-altı âlemde etkiye sahip olduğunu söylediği yegâne semâvî cisim güneş değildir. Güneşin etkileri Aristotelesçi *ad hoc* izahlarla uzlaştırılabilse bile, Batlamyus'un Ay, Satürn, Mars, Jüpiter, Venüs ve Merkür gibi semâvî cisimlere atfettiği ve doğal cisimlerin meydana gelişiyile ilgili sonuçlar barındıran diğer güçler büyük ölçüde yenidir. Tüm bunlar Batlamyus'un semâvî cisimlerden kaynaklanan bir güç mefhumuna ulaştığını ve bu gücün Aristotelesçi sıcak, soğuk, kuru, yaş nitelikleri etrafında ay-altı âlemdeki oluş-bozuluşa etki ettiği görüşünü formüle ettiğini gösterir.⁴³⁸ *Tetrabiblos*'tan ayrı olarak, M.S. 1. asırda meçhul bir müellif tarafından üretilerek Aristoteles'e nispet edilen ve Yeni-Eflatuncu filozof Proclus'a değin özgünlüğü tartışılmayan *de Mundo*⁴³⁹ metni de Aristoteles'te görülmesi mümkün olmayan bir inayet düşüncesi geliştirir.⁴⁴⁰ Meteoroloji, coğrafya ve teolojiyle ilgili kısa bir risale olan ve üç farklı Arapça tercümesi günümüze ulaşan bu eserde,⁴⁴¹ evrendeki her şeyin tertip ve tanziminin Tanrı tarafından gerçekleştirildiği, evrenin düzenini Tanrı'nın koruduğu ve hiçbir doğal şeyin bizatihi kendine yeterli olmadığı düşüncesine yer verilir.⁴⁴² *De Mundo*'daki inayet fikri tümüyle olmasa bile, Tanrı'nın evrenin düzeni ve uyumunu muhafaza ettiğiyle ilgili görüşler bakımından İskender üzerinde oldukça etkili olmuştur.⁴⁴³

İskender *ilâhî güç* kavramını ayrıntılı olarak üç temel metinde geliştirir: Arapçaya *Risâle fi'l-kuvveti'l-enniyye* olarak tercüme edilen *Quaestio* 2.3, Yunancası günümüze

⁴³⁸ Bkz. Ptolemy, *Tetrabiblos*, ed. ve İng. çev. F. E. Robins, Harvard University Press, 1940, s. 34-8. S. Fazzo *Tetrabiblos*'taki "doğal astroloji" öğretisinin İskenderci ilâhî güç teorisiyle ilişkisini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Bkz. S. Fazzo, "Alessandro D'Afrodisia E Tolomeo: Aristotelismo E Astrologia Fra IL II E IL III Secolo D.C.", *Rivista Di Storia Della Filozofia*, Vol. 4/88 (1988), s. 627-49.

⁴³⁹ J. Kraye, "Aristotle's God and the Authenticity of *De Mundo*: An Early Modern Controversy", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 28/3 (1990), s. 341.

⁴⁴⁰ J. Kraye, "Aristotle's God and the Authenticity of *De Mundo*: An Early Modern Controversy", 339-341.

⁴⁴¹ Bkz. David Rfafman, *The Arabic De Mundo, An Edition with Translation and Commentary*, Neşredilmemiş doktora tezi, Duke University: 1985, s. 33-64.

⁴⁴² Bkz. Aristotle, *On the Universe* İng. çev. E. S. Forster Princeton: Princeton University Press, 1991, 391b11-12, 396a32-399b28; krş. Aristûtâlîs, *Risâletu Aristûtâlîs ile'l-İskender fi sıfati tertîbi'l-âlem, el-ma'rûfe bi'z-zehebiyye*, nşr. David Rrafman, *The Arabic De Mundo*, içinde, s. 81,10-15, 99-112.

⁴⁴³ Bkz. C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, s. 16-20.

ulaşmayan, fakat Arapça tercümeleleri elimizde olan *Mebâdiu'l-küll* ve *Fi'l-inâye*. *Metafizik Şerhi*, *Mantissa*, *de Mixtione* ve *Meteoroloji Şerhi* gibi metinlerde ise ilâhî güç ve doğa ilişkisiyle ilgili atıflar yer alır. *Mebâdiu'l-küll*'de İskender “ilâhî varlıklar olarak semâvî cisimler” ve onların hareketlerinden kaynaklanan ilâhî güç fikrini ortaya koyar. Ona göre semâvî cisimler zorunlu olarak nefis sahibidir, çünkü en üstün ve ilâhî cismin nefssiz olması mümkün değildir.⁴⁴⁴ Semâvî cisimlerin sahip olduğu bu nefisler onların doğasına tekabül eder ve ezeli dairesel hareketlerinin nedeni olur. Bu hareket, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'ye doğru bir iştiyaktan kaynaklanır.⁴⁴⁵ İştiyakın kendisi ise nefsin aklının, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'yi idrake yönelmesinden doğar.⁴⁴⁶ Semâvî cisimler ve onların dairesel hareketleri, duyulur âlemdeki tüm diğer hareketleri önceler. Bu bakımdan ilâhî cisim ve onun dairesel hareketi, mevcut şeylerin meydana gelişinin ve onların hareketlerinin ilk nedenidir.⁴⁴⁷ Öte taraftan semâvî cisimlerin maddî cisimlere nispetlerindeki farklılıklar (*izâfât el-muhtelifa*), maddî cisimlerin değişim ve dönüşümlerini sağlar. Söz konusu değişim ve dönüşümler, ezeli cisimlerin hareketlerine bağlı olduğu için hiçbir zaman sona ermez ve ay-üstü âlemin ezeliği ay-altı âlemdeki ezeliğin temelini oluşturur.⁴⁴⁸ *Mebâdiu'l-küll*'de geliştirilen ilâhî güç fikri *Fi'l-inâye*'de ay-üstü âlemin ay-altı âleme neyi verdiğiyle ilgili bir teorinin açıklayıcı unsuru haline gelir:

“*Tabî'a* olarak da adlandırdığımız ilâhî güç (*el-kuvvetu'l-ilâhiyye*), bulunduğu şeylerin varlığının sürekliliğini sağlar (*tukavvimu*) ve onları belirli bir oran ve düzen dahilinde şekillendirir (*tesûğuhâ*).⁴⁴⁹ Bu, ilâhî güçteki bir düşünceden (*reviyye*) kaynaklanacak şekilde gerçekleşmez. Çünkü tabiat fiil icra ettiği şeyler üzerinde, düşünmek ve teemmül etmek suretiyle fiilde bulunmaz.”⁴⁵⁰

⁴⁴⁴ İskender el-Afrûdîsî, **Mebâdiu'l-küll**, nşr. C. Genequand, **Alexander of Aphrodisias on the Cosmos**, içinde, s. 7-8 (Atıflar neşirde yer alan, parantez içerisindeki satır numaralarıdır).

⁴⁴⁵ İskender el-Afrûdîsî, **Mebâdiu'l-küll**, 25, 97, 100.

⁴⁴⁶ İskender el-Afrûdîsî, **Mebâdiu'l-küll**, 79.

⁴⁴⁷ İskender el-Afrûdîsî, **Mebâdiu'l-küll**, 50, 51 (= *iz kâneti'l-hareketu'l-mutekaddimetu li-cemî'i'l-harekâti hiye el-hareketu'd-devriyyetu'lletî li'l-cismi'l-ilâhiyyi ... fe-yecibu izen en yekûne hazâ huve'l-muharriku li-sâiri'l-eşyâi'l-uhari'lletî teteharreku ve tetekevvenu bi't-tab, iz kâne'l-cismu'l-ilâhiyyu ve hareketuhu'd-devriyyetu humâ es-sebebu'l-evvelu li-tekevveni'l-mevcûdâtî ve en-tekûne muteharriketen bi't-tab' el-harekete'lletî tahussuhâ*).

⁴⁴⁸ İskender el-Afrûdîsî, **Mebâdiu'l-küll**, 56.

⁴⁴⁹ Bu ifadenin bir benzeri, *Quaestio* 2.3.'ün Arapça tercümesinde bulunur: “Dolayısıyla semâvî cisimler, farklı hareketleri ve onlardan buradaki şeylere gelen üstün/ilâhî varlık gücü aracılığıyla onlara suret veren olur (= *fe-tekûnu el-e-crâmu's-semâviyyetu hiye'l-musavviretu li's-suveri fihâ bi-harekâtihâ'l-muhtelifeti ve bi-kuvvetihâ's-şerîfeti'l-enniyyeti minhâ ileyhâ*”). Bkz. İskender el-Afrûdîsî, **Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye**, v. 64a.

⁴⁵⁰ İskender el-Afrûdîsî, **Fi'l-inâye**, 19,6-9.

Bu pasajda İskender semâvî cisimlerin hareketinden kaynaklanan ilâhî gücü ay-altı âlemdeki şeylerin doğasıyla özdeşleştirir⁴⁵¹ ve ona iki temel işlev yükler: i) Şeylerin varlığının sürekliliğini sağlama ve ii) onlara, semâvî cisimlerin hareketlerine dayanan belirli bir oran ve düzen (*bi-nisbetin mâ ve nizâm*) dahilinde suret verme. Bununla birlikte ilâhî güç sadece başlangıçtaki suret verme fiilinden sorumlu değildir, ay-altı âlemdeki cisimler suretleriyle birlikte mevcut olunca onların sürekli varlığı ve değişim-dönüşümleri üzerinde de fiil icra eder.⁴⁵² İskender *Quaestio* 2.3'te semâvî cisimlerin hareketlerinin suret meydana getirici işlevini daha açık bir biçimde ortaya koyar. Bu risaleye göre, basit cisimlerin nasılsalar o şekilde bilfiil cisim olmaları ilâhî cisimlerin gücünden ve hareketinden kaynaklanır.⁴⁵³ İlâhî cisimler bu gücü önce basit cisimlere, daha sonra bileşik cisimlere aktarır. İlâhî güçten en çok pay alan basit cisim ateştir. Bunun nedeni ateşin hem ay-altı feleğinin sınırı olması hem de doğası bakımından semâvî cisimlere en yakın unsur olmasıdır.⁴⁵⁴ Semâvî cisimlerle ateş arasındaki bu yakınlık (*munâsebe*) ateş feleğinin, ilâhî gücü alan ilk unsur olmasını sağlar.⁴⁵⁵ Bu gücü ona aktaran semâvî cisimler, ateşin suretinin de nedeni olur (*el-cirmu'l-evvelu's-semâviyyu's-şerîfu illetun li-hâzihi's-sûreti*).⁴⁵⁶ İlâhî gücü alan ateşsel felek, onu aşağıdaki diğer unsurî feleklere aktarır ve ilâhî güç, ateşten sonra sıcaklık ve yaşlığın (hava), yaşlık ve soğukluğun (su), nihayet kuruluk ve soğukluğun (toprak) nedeni haline gelir. *Quaestio* 2.3'e göre, ilâhî güç bileşik cisimlerin suretlerinin de nedenidir. Buna göre basit cisimlerde iki güç bulunur. Bu güçlerden biri semâvî cisimlerden gelirken, diğeri onların zatlarından kaynaklanır. Bileşiklerde ise üç güç bulunur. Bu güçlerden birincisi semâvî cisimlerden, ikincisi kendisinden oluştukları basit unsurlardan, üçüncüsü kendi zatlarından kaynaklanır.⁴⁵⁷ Bileşik cisimler basit unsurların karışımından (*mîzâc*) oluştukları için onların suretlerine de sahiptirler. Fakat bileşiklerin suretleri unsurların suretlerine indirgenemez ve kendi zatlarına özgü suretleri meydana gelir. Bununla birlikte karışım neticesinde bileşiklere özgü suretin

⁴⁵¹ İlâhî gücün doğa ile özdeşleştirildiği diğer yerler için bkz. Alexander of Aphrodisias, **Supplement to On the Soul (Mantissa)**, 172,17-23; Alexander of Aphrodisias, **On Fate**, İng. çev. R. W. Sharples, London: Duckworth, 1983, 169,20-26.

⁴⁵² İskender el-Afrûdîsî, **Fi'l-inâye**, 22,12-13.

⁴⁵³ Alexander of Aphrodisia, **Quaestiones**, 2.3; krş. İskender el-Afrûdîsî, **Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye**, v. 64a.

⁴⁵⁴ Alexander of Aphrodisia, **Quaestiones**, 2.3; krş. İskender el-Afrûdîsî, **Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye**, v. 64b.

⁴⁵⁵ İskender el-Afrûdîsî, **Fi'l-inâye**, 18,14-16.

⁴⁵⁶ İskender el-Afrûdîsî, **Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye**, v. 64b.

⁴⁵⁷ İskender el-Afrûdîsî, **Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye**, v. 64a.

meydana gelmesi, nihâi kertede semâvî cisimlerden gelen güç sayesinde mümkün olur.⁴⁵⁸ İskender'in daha kompleks doğal cisimlerin suretlerinin, daha basit cisimlerin karışımından meydana geldiğini söylemesi, nefsin, unsurların karışımından (*misis*) oluştuğu, yani mizaca tâbi olduğu ve bir tanzim neticesinde meydana geldiği fikriyle de uyumluluk taşır.⁴⁵⁹

İskender'in tabiatla özdeşleştirdiği ilâhî güç nihâi kertede suret oluşturucu bir fail olarak işlev görür. Bununla birlikte İskenderci anlamda doğa, ne Stoacıların suret veren (*eidopoetic*), biçimlendiren (*diaplastic*) ve düzen oluşturan (*cosmopoetic*) içkin *pneumasıyla* ne Yeni-Eflatuncular'ın *Demiurgous*'uyla ne de İslam filozoflarının *vâhibu's-suver*'iyle uyumludur. Stoacıların suret verici *pneuma* fikriyle uyumsuzdur, çünkü İskender, Tanrı'yla özdeşleştirilen *pneumanın* maddeye yayıldığını söylemenin ilâhîlik anlayışına zarar vereceğini düşünür.⁴⁶⁰ Ona göre Stoacıları gibi bir ilâhîlik düşüncesi, içkin ve maddî bir mekanizme yol açarak, evreni tüm metafizik ilkelerden yoksun bırakır. Öte taraftan tabiat Yeni-Eflatuncuların düşündüğü anlamda *Demiurgous*'un suret verme fiiline vasıta teşkil eden aracı bir neden (*organikon*) de olamaz. Çünkü ne şeylerdeki maddî suretlerin modellerine sahip bir fâil nedenden ne de şeyleri aşkın modellerden bahsedebiliriz.⁴⁶¹ Peki İskender'e göre tabiatın ilâhîliği ne anlama gelir? İskender'in ilâhî güç mefhumu Aristotelesçi evrende bir kırılmaya yol açmış olabilir, ancak bu sorunun cevabı, İskender'i Aristotelesçi geleneğe güçlü bir şekilde bağlayarak sonraki Yeni-Eflatuncular'dan ayırır. Çünkü ona göre cevherlerin meydana geliş mekanizmasının ilkesi *varlık* değil *hareket*dir. Bu çerçevede İskender şu ifadeleri kullanır:

“Tabiat, tanrıların kullandığı bir sanat olması dolayısıyla *ilâhî* adını almaz. Tabiatın ilâhîliği tanrılardan [yani tanrısal semâvî cisimlerden] gelen bir güç olması itibariyle, harmonik bir tertip dâhilinde düzneli hareketleri takip etme gücüne sahip olması anlamına gelir. Tabiatın bu şekilde fiil icra etmesi, bir düşünme süreci neticesinde bunları gerçekleştirdiği anlamına gelmez.”⁴⁶²

⁴⁵⁸ İskender el-Afrûdîsî, *Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye*, v. 64a.

⁴⁵⁹ G. Freudenthal, “The Astrologization of the Aristotelian Cosmos”, s. 260.

⁴⁶⁰ Alexander of Aphrodisias, *De Mixtione*, İng. çev., R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics, A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden: E. J. Brill, 1976, içinde, 226,24-30.

⁴⁶¹ İskender'in *Metafizik Şerhi*'ndeki idealar eleştirisinden ayrı olarak bkz. Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, 310,20-311,30.

⁴⁶² Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, İng. çev. W. E. Dooley, Ithaca, New York: Cornell

Dolayısıyla İskender'in hareket merkezli maddî suret alış mekanizmasında, ilâhîlik, temelde ezeliği gösterir ve semâvî cisimler söz konusu olduğunda sürekli dairesel hareketten başka bir şey ifade etmez. Dolayısıyla Yeni-Eflatuncuların var kılıcı (*hupostatikon*) ayırık fail nedeninde (*poiêtikon*) kendisini gösteren ilâhîlikle karşılaştırıldığında, semâvî cisimlerin fail nedenliğine atfedilen ilâhîliğin *var kılma* ile değil *hareket vermeye*le ilişkilendirildiği görülür. Bu yaklaşım, ay-üstü âlemin ezeliğini ve ay-altı âlemdeki oluşun sürekliliğini, hareket ilkesinden yola çıkarak temellendiren Aristotelesçi perspektifle uyumludur. Bunun nedeni tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, aslında İskender'e göre kendinde suretin ne varlığa gelmesi ne de yok oluşa konu olmasıdır. Şu halde semâvî cisimler ne suretleri var eder ne de aktarır. Onlar ay feleğine bitişik ateş feleğine süreklilik, ezeliçlik ve ilâhîlik aktarır ve bu güç ateş feleğinden diğer unsurî feleklere geçerek suret kazanma sürecini idare eder. Türsel suretlerle ilgili bir içerikten yoksun olan bu güç, maddede kuvve halinde bulunan nitelikleri bilfiil hale getirme işlevi görür. Bu teoriyle İskender, esas itibariyle, “evrenin nasıl bu şekilde bir düzene sahip olduğu” sorusuna cevap verir. Bir düzen fikrinden ayrı olarak, “niçin Tanrı'dan başka varlıkların da mevcut olduğu” sorusu onun aklından geçmez.⁴⁶³

İskender ilâhi güce atfettiği işlevleri, Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'siyle birlikte düşünerek sistematize etmiştir. Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'yi faal akıl olarak kabul eden İskender, faal akla bir yandan kuvve halindeki akledilirleri bilfiil hale getirmesi anlamında noetik-psikolojik bir işlev atfederken, buna, semâvî cisimler aracılığıyla âleme etki etmesi anlamında kozmolojik bir işlev de ilave etmiştir.⁴⁶⁴ İskender'in faal akıl görüşü, Aristoteles'in tamamen içe dönük tanrısına dışa dönük bir fiil nispet etmesi bakımından Aristoteles'le uyumsuz görünse de, daha üstün bir X'in diğer şeylerin X oluşunun nedeni olması şeklindeki Aristotelesçi ilkeye dayanması anlamında Aristotelesçi bir karakter taşır.⁴⁶⁵ Bununla birlikte ay-üstü âlemle ay-altı âlem arasındaki fiziksel nedenliğe dair açıklama, Aristotelesçi öğretiyi kolay bir şekilde uzlaştıramaz.

Sonuç olarak İskender, sadece Epikürcülerle Stoacılar arasında değil, Stoacıların

University Press, 1989, 104,6-9.

⁴⁶³ R. W. Sharples, “Alexander and the End of Aristotelian Theology”, s. 16.

⁴⁶⁴ G. Freudenthal, “The Astrologization of the Aristotelian Cosmos”, s. 250.

⁴⁶⁵ *Metaph.* 993b24-26 ve *Post. Anal.* 72a29-30 pasajlarını tahlil ederek Lloyd bu sonuca ulaşır, ancak söz konusu pasajların Eflatuncu bir nitelik arz eden istisnai pasajlar olduğuna kanaat getirir; bkz. A. C. Lloyd, “The Principle That the Cause Is Greater Than Its Effect”, *Phronesis*, Vol. 21/2 (1976), s. 149-151.

“kendine yeterli için maddî mekanizm”i ile Eflatuncuların “aşkın güçlere bağıllık” düşüncesi arasında da orta bir yol geliştirmeyi tercih etmiştir. Fiziksel olsa da dikey bir nedenlik fikrini gündeme getiren İskender’in bu yaklaşımı, sonraki dönemde Yeni-Eflatuncuların nüzûl (*proödos*) görüşüne bir yönüyle Aristotelesçi temel sağlama rolü oynasa bile, İskenderci inayet anlayışı bu kez “aşkın mekanizm” eleştirisinden kurtulamamıştır.⁴⁶⁶

3.1.4. Evren Tabakalarının Aklîliliğe Dayalı Birliği: Yeni-Eflatuncu Metafizik Nedenlik Ve Sudur

İskender’in çabaları Aristotelesçi kapalı evren şemasında *ad hoc* bir kırılmayı ifade eder. Yeni-Eflatuncular bu kırılmayı sistematize ederek hiyerarşik bir düzen dahilinde evren tabakaları arasında ilişki kurarlar. İskender, Aristotelesçi ay-altı fiziksel nedenlik düşüncesini, semâvî nedenlerin etkinliğini devreye sokarak ay-üstü âlemlerle ilişki içerisinde düşünmüş ve ilâhî güç anlayışını geliştirmişti. Yeni-Eflatuncular aklîlikten yoksun bir tabiat fikrine dayalı ilâhî güç anlayışını tenkit ederek, evreni ay-altı ve ay-üstü âleme için aklîlik temelinde idare eden nihâi bir *logosa* ulaşmaya çalışırlar. Onlar için aklîlik, evrenin yapısı ve işleyişiyle ilgili bir açıklama unsurundan ibaret değildir; bunun yerine, maddî nesnelere kadar nüfuz eden ontolojik bir öğedir. Yeni-Eflatunculuğu karakterize eden sudur ve nüzûl (*proödos*) fikri, suretsiz maddeden bileşiklere ve oradan İlk Akıl’a kadar her şeyin, aklîlikten aldığı pay temelinde birbiriyle ilişkili olduğu monist ve birlikli bir yapı inşa etmeyi amaçlar. Bu amaç çerçevesinde Yeni-Eflatuncular hem Eflatunculuğu Aristotelesçi meydan okumalar karşısında yeniden yapılandırmış hem de Aristotelesçi felsefeyi Eflatuncu ilkeler çerçevesinde dönüştürmüşlerdir. Bu dönüşümlerden en önemli ikisi fail ve sûrî neden tasavvurunda gerçekleşmiştir. Yeni-Eflatuncular Aristoteles’in gâî nedenlik yoluyla yalnızca hareket veren tanrısına mukabil varlık veren bir tanrı fikri geliştirmişlerdir. Ayrıca Eflatun’un bizâtihi kâim idealarını ilâhî akla taşıyarak onları akla için düşünme nesnelere ya da yaratıcı aklî suretlere dönüştürmüşlerdir. Akıllardan başlayarak duyulur evrene kadar her şeyin kendisinden sudur ettiği fâil ve gaye neden olarak Tanrı düşüncesi, Eflatun’un başka idealardan yalnızca derece bakımından üstün Bir-İyi ideasını sudurun kaynağı yaparak onu akledilir evrendeki diğer mevcutların ve onlar

⁴⁶⁶ Simplicius’un bu çerçevedeki eleştirileri için bkz. Simplicius, **On Aristotle’s Physics 2**, 312,18 vd. Burada Simplicius, tabiatın işleyişini kuklaların mekanik hareketleriyle açıklayan İskender’i, tabiatın ilkesinin aklî varlıklar olduğunu göz ardı etmekle suçlar. İskender’in bu yöndeki görüşü, Simplicius, **On Aristotle’s Physics 2**, 310,20-311,30’da aktarılır.

aracılığıyla da duyulur evrenin nedeni hâline getirir. Plotinus sonrasında, özellikle Yeni-Eflatuncu İskenderiye okuluna mensup Ammoniusçu şârihler, evrenin fâil ve gaye nedeni olan bu ilkeyi, Aristoteles'in sadece gâî nedenlik yoluyla iş gören Tanrı'sıyla uzlaştırmışlardır. Yeni-Eflatuncular'ın Eflatuncu ideaları ilâhi akla taşımaları ise bir yandan bizatihi kâim idealar düşüncesinde dönüşümler yaratmış, diğer yandan bu ilâhi aklın Aristotelesçi *nous*'la özdeşleştirilmesi, Aristoteles'in sadece kendisini akleden içe dönük *nous*'una dışa dönük bir karakter kazandırmıştır.

3.1.4.1. HAREKET VERİCİ FÂİL NEDENDEN VARLIK VERİCİ FÂİL NEDENE DOĞRU

Yeni-Eflatuncular Aristotelesçi dörtlü neden şemasını ve sûrî doğayı merkeze alan fiziksel açıklamayı yanlış ve eksik bulurlar. Onlara göre Aristotelesçi fiziksel açıklama bir “-miş gibi” niteliğine, yani sanki dörtlü neden şeması yeterli bir açıklama veriyormuş gibi davranma stratejisine sahiptir. Örnek olarak, florayı, faunayı ya da göksel cisimleri, sanki onlar fiziksel açıklamanın temeli *imiş gibi* varsaydığımızda, Aristotelesçi açıklama kabul edilebilir olur. Ancak böyle bir şeyi varsaymadığımızda, Aristotelesçi açıklamanın yeterlilik iddiası tehdit altına girer ve artık doğal olgulara ilişkin hiçbir soruşturma “tabiat böyle davranır” ya da “tabiat böyledir” yargılarıyla bitemez.⁴⁶⁷ Yeni-Eflatuncuların Aristoteles'e yönelik bu eleştirisi, duyulur evreni akledilir evrene dayalı olarak açıklayan Eflatuncu yaklaşımda kökenini bulur. *Sofist*'teki bir pasaj bu Eflatuncu kökeni açık bir şekilde gösterir:

“**Yabancı:** Peki evrene, tüm canlılara ve bitkilere, yer yüzünde tohumlardan ve köklerden kaynaklanarak gelişen şeylere, ayrıca karışım yoluyla ya da karışıma konu olmaksızın yeryüzünde biçim kazanan cansız cevherlere baktığımızda, onların daha önce varolmadığını ve bir tanrının meydana getirmesiyle mi oluştuğunu söyleyeceğiz yoksa onlar hakkındaki bayağı kanaati mi kabul edeceğiz?”

Theaetetus: Nedir o?

Yabancı: Bu görüş, doğanın onları denk düşmeye dayalı ve gayrı aklî bir nedenden meydana getirdiği şeklindedir. Yoksa böyle değil de, onların ilâhi akıl ve bilgi ile bir tanrı tarafından mı meydana getirildiğini söylemeliyiz?

⁴⁶⁷ Lloyd P. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca, London: Cornell University Press, 2005, s. 110.

Theaetetus: Ben, belki de gençliğim dolayısıyla, kendi görüşüm hakkında tereddüt ediyorum. Fakat şimdi sana baktığımda ve senin Tanrı'ya işaret etmeye meyilli olduğunu gördüğümde, sana uymayı seçiyorum.”⁴⁶⁸

Bu diyalogda Eflatun, oluşun nihâi ilkesi olarak doğayı gördüğümüz zaman, aklî ilkelerden yoksun, denk düşmeye dayalı bir oluş düşüncesiyle karşılaşacağımızı söyler. Akledilir evreni yüceltici bir tutumla kaim olan bu yaklaşım, Eflatuncu nedenlik düşüncesini belirler. *Timaeus*'ta bu düşüncüyü sistematize eden Eflatun, asıl ve ilave nedenler (*aitia-sunaitia*) ayrımı yaparak doğanın niçin gerçek bir açıklayıcı unsur olamayacağını ispatlamaya çalışır. Ona göre doğa da dahil olmak üzere, herhangi bir aklî yapıya sahip olmayan tüm açıklayıcı faktörler gerçekte neden değildir. Aslında mümkün ideal noktayı elde etmesi için Tanrı'nın elinde bir uşak gibi olan bu faktörleri, ilave ve ikincil nedenler (*sunaitia*) olarak adlandırmak gerekir. Eflatun, çoğu insanın bunları ilave nedenler olarak değil de asıl nedenler (*aitia*) olarak görme eğiliminde olduğunu ve sanki onlar ısıtma-soğutma, birleştirme-ayırma yoluyla kendi eserlerini üretiyorlarmış gibi düşündüklerini söyler. Oysa bu ilave nedenlerin, başka şeyleri meydana getirmeye yönelecek herhangi bir aklîliğe (*logos*) sahip olmaları imkânsızdır. Şeylerin gerçek fail nedeni, duyulur hiçbir özelliğe sahip olmayan Akıl'dır. Tüm ikincil nedenler Akıl'dan sonra gelir. Bu ikincil nedenler başkaları tarafından hareket ettirilir ve zorunlu olarak onlar da başka şeyleri hareket ettirirler. Sonuç olarak Eflatun, iki tür neden vaz eder ve “akılla beraber iş gören, yüce ve güzel şeyleri meydana getiren nedenleri” asıl nedenler, “akıldan yoksun olan ve düzensiz, denk düşmeye dayalı şeyler meydana getiren nedenleri” ise ilave nedenler olarak niteler.⁴⁶⁹ Proclus, *Timaeus* şerhinde Eflatun'un asıl ve ilave nedenler ayrımından yola çıkarak, Yeni-Eflatuncu altılı neden şemasının yetkin bir tasvirini sunar ve Aristotelesçi açıklamayı eleştirir:

“Eflatun okulunun, ondan sonra gelenlerin hepsi değil de, önde gelen dikkatli bazı isimleri, cisimlerin ilkelerini madde ve surete indirgeyerek, tabîî varlıkların maddeyle birlikte suret de içerdiğini düşünmüştür. Her ne kadar doğanın hareketin ilkesi olduğunu söyleyerek bir tür fail neden zikretmiş olsalar bile, bu fail nedenden, yapma ve asıl anlamıyla fail olma özelliğini kaldırmışlardır. Böyle yapmalarının nedeni, tabiatın, tabîî bir şekilde meydana

⁴⁶⁸ Plato, **Sophist**, İng. çev. Seth Benardete, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, 265c.

⁴⁶⁹ Yukarıdaki izahlarla birlikte; Plato, **Timaeus**, 46C7-E6; krş. A.mlf., **Phaedo**, 95B-99D.

gelen şeylerdeki herhangi bir aklî (*logous*) ilkeyi içermesine izin vermemeleridir. Bunun yerine onlar tabîî şeylerin böyle aklî ilkelere değil de *denk düşmeye* dayalı bir şekilde meydana geldiğini kabul ederler. Ayrıca onlar bütün tabîî cisimleri varlık bakımından önceleyen mutlak bir fail nedenin bulunduğunu da kabul etmezler. Kabul ettikleri böyle fail neden sadece oluş bozuluşa tâbi varlıkların fail nedenidir. Yoksa ezeli şeylerin herhangi bir fail nedeni bulunduğunu kabul etmezler.

...

Eflatun, Pisagorcuları takip etmek suretiyle, bütün *kabil* nedenleri ve *maddedeki suretleri* (*ta enula eide*) tabîî şeylerin ilave nedenleri (*sunaitia*) olarak görmüş ve bu ilave nedenleri, oluşun asıl nedenlerinin altına yerleştirmiştir.

Eflatun bu tamamlayıcı nedenlerden önce gelen asıl nedenleri (*tas protourgous aitia*s) şöyle sıralar: fail, misâlî ve gaye neden. Bu nedenleri açıklamak için de, her şeyin demiurgik nedeni olarak Akli, her şeyin aslının kendisinde bulunduğu aklî nedeni ve iştıyaki doğuran şey [kendisine yönelinen en üstün iyi] olarak fail nedenden önce bulunan İyî'yi zikreder.”⁴⁷⁰

Bu uzun pasajda Yeni-Eflatuncu altılı neden şemasını açıkça görürüz. Proclus, pasaja, başlangıçta Eflatun okulundan olduğu halde, sonrasında kendi felsefesini geliştiren Aristoteles'e işaret ederek başlar.⁴⁷¹ Aristoteles cisimlerin meydana gelişiyile ilgili üç temel ilke vaz etmiştir: Madde, suret ve doğa. Proclus'a göre Aristoteles doğayı maddî suret alış mekanizmasının faili olarak vaz etmek istese bile, doğayı gayrı aklî bir ilke olarak değerlendirdiği için ona gerçek anlamda neden denilmesi mümkün değildir. Ayrıca Proclus, aklî herhangi bir ilkeden yoksun doğayı neden olarak değerlendirdiği için, Aristoteles'i, nedenlik meselesini nominalist bir tarzda ele almakla suçlar: “Çünkü onlar, meydana gelen her şeyin bir nedenden kaynaklandığını söylerler, fakat nedeni “neden olmayan” yaptıklarının farkına varmamışlardır. Çünkü nedenler listesine denk düşmeyi de eklemiştirler.”⁴⁷² Aslında Aristoteles doğal meydana gelişle, denk düşmeye dayalı

⁴⁷⁰ Proclus, **Commentary on Plato's Timaeus I**, İng. çev. Harold Tarrant, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 2,16-29.

⁴⁷¹ “Eflatunun okulunun önde gelen dikkatli bazı isimleri”yle Aristoteles'in veya Aristotelesçilerin kastedildiği hakkında bkz. Proclus, **Commentary on Plato's Timaeus I**, dn. 4.

⁴⁷² Proclus, **Commentary on Plato's Timaeus II**, İng. çev. David T. Runia ve Michael Share, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 262,7-10.

meydana geliş arasında açık bir ayrım yapar, çünkü ona göre doğa kendi sûrî yetkinliğini amaçlayacak şekilde fiilde bulunur.⁴⁷³ Ne var ki Proclus “akletmeye dayalı” olarak fiilde bulunmayan doğaya fail nedenlik atfetmenin, evrenin düzenini gayrı aklı bir ilkeye, yani denk düşmeye bağlamakla aynı şey olduğunu kabul eder. İşte bu sözde fail neden olarak doğa, suret ve madde, Proclus tarafından asıl nedenlerin altında bulunması gereken ilave nedenler olarak görülür. Bu üç ilave nedene mukabil asıl nedenler: Fail, misâlî ve gâî nedendir. Fail neden şeyleri var kılan Akıl’a, misâlî neden şeylerin kendisine göre meydana getirildiği ideaya, gâî neden ise şeylerin kendisine yöneldiği nihâi İyî’ye tekabül eder. Sonuç olarak, Simplicius’un da *Fizik Şerhi*’nde ayrıntılı olarak zikrettiği⁴⁷⁴ bu altılı neden şöyle sıralanabilir:

Asıl nedenler (*aitia*)

1. Fâil (*poiêtikôn*)
2. Gaye (*telikôn*)
3. Misâl (*paradeigmatikôn*)

İlave nedenler (*sunaitia*)

4. Suret (*eidōs*)
5. Madde (*hyle*)
6. Alet/araç (*organikôn*)

Proclus niçin üç ilave nedenden ayrı olarak varlık veren bir fail neden ile misâlî nedene ihtiyaç duyulduğunu, meydana gelmeye konu olmayan ezeli varlıklar ile meydana gelmeye konu olan duyulur varlıklar arasındaki ayrıma dayanarak şöyle açıklar: i) Duyulur evren “meydana gelmiştir”, ii) meydana gelen her şey Demiurgik bir fail nedene sahiptir, iii) Demiurgik bir nedene sahip her şeyin aynı zamanda misâlî bir nedeni bulunur.⁴⁷⁵ Proclus’un metafizik fail neden ile misâlî nedenin birbirini gerektirdiği düşüncesinin arka planında, misalleri dışlayan Aristotelesçi doğa merkezli açıklamanın eksikleriyle ilgili bir eleştiri bulunur. İskender, *Metafizik Şerhi*’nde, doğal olarak meydana gelmiş şeylerin niçin bir modele ihtiyaç duymadığını açıklarken iki argümana yer verir. Bunlardan ilki İskenderci yaklaşımın özünü ele verecek şekilde fiziksel fenomenleri ve gözlemi merkeze alır. Argüman kısaca şöyledir: Hâlihazırda

⁴⁷³ Alexander of Aphrodisias, *Commentary on Aristotle’s Metaphysics 1*, 103,4-104,18.

⁴⁷⁴ Simplicius, *On Aristotle’s Physics 2*, 314,9-23; 316,23-26.

⁴⁷⁵ Proclus, *Commentary on Plato’s Timaeus II*, 264,23-27.

doğal bir şekilde meydana gelen şeylerden hiçbirini herhangi bir modele göre meydana gelmemektedir. Âlem ezeli olduğuna göre, şeylerin meydana gelişi şimdi nasılsa geçmişte de öyle olacaktır. Dolayısıyla ideaların hiçbir zaman model rolü gördüğü iddia edilemez. İkinci argüman Aristoteles'in "insan, insandan meydana gelir" ilkesini merkeze alır. Buna göre, meydana gelen her şey tikel bir şeydir ve tikel şeyler, yine başka tikel şeyler tarafından meydana getirilir. Bu tikel nedenlerden ayrı olarak, her şeyde, meydana geliş mekanizmasını idare eden bir doğa bulunur. Herhangi bir tikelin, kendisine benzer başka bir tikeli meydana getirmesi, zâtî olarak sahip olduğu bu doğa sayesinde mümkündür. Tikeller, kendilerine benzer diğer bir tikeli meydana getirirken herhangi bir ideayı model olarak almazlar, çünkü bu şeylerin nasıl meydana geleceğine dair onlara verilmiş bir düşünceyle bunu yapmazlar. Kendilerinde bulunan ve herhangi bir aklî içerikten yoksun olan doğa, başka bir şeyi meydana getirmelerinin nihâi ilkesini teşkil eder.⁴⁷⁶ Bu nedenle "tabiatın ilâhi bir sanat olduğu ve hiçbir şeyi irrasyonel bir şekilde meydana getirmediğini, çünkü ilâhi olması bakımından, Tanrı'nın ona verdiği belirli ve sabit bir modele göre meydana getirme özelliğine sahip olduğunu söylemek doğru değildir."⁴⁷⁷ Simplicius, İskender'in aklîlikten yoksun doğal meydana geliş sürecini, kuklaların hareketi üzerinden mekanik bir tarzda açıkladığını söyler. Buna göre İskender şöyle düşünür:

"[Doğal meydana geliş sürecinin gayesi] başlangıçta maddedeki ilkeye tekabül eden doğal suretin elde edilmesidir. Bu süreç tıpkı kuklalarda olduğu gibidir. Kuklacı ilk kuklada hareketi başlatınca, bu hareket ikinci kukladaki hareketin nedeni olur ve bu –başka bir şey bunu engellemedikçe– kuklaların tümüne ulaşacak şekilde bir diğerine geçer. Ancak bu, kuklalardan biri diğerini hareket ettirdiği sırada onda bulunan bir düşünme ve tercihe göre olmaz."⁴⁷⁸

Yeni-Eflatuncular tam da İskender'in modelleri reddettiği gerekçe üzerinden, misallerin ve metafizik fail nedenin mevcut olması gerektiğini ispat ederler. İskender'in iddia ettiğinin aksine, oluş sürecini idare eden bir *logosun* bulunması gerekir. Bu *logos* doğa olamaz, çünkü doğa kendinde aklî bir cevher değildir. Zaten doğanın, daima onlara nüfuz eden bir nedene ihtiyaç duyan cisimlerde bulunabilmesi için aklî bir cevher olmaması gerekir. Şu halde bu *logosa*, ancak aklî bir cevher ya da akıl sahip olabilir.

⁴⁷⁶ Alexander of Aphrodisias, **Commentary on Aristotle's Metaphysics 1**, 103,4-103,31.

⁴⁷⁷ Alexander of Aphrodisias, **Commentary on Aristotle's Metaphysics 1**, 104,4-6.

⁴⁷⁸ Alexander of Aphrodisias'tan aktaran, Simplicius, **On Aristotle's Physics 2**, 311, 6-12.

Proclus'a göre mutlak *logosa* sahip olan bu aklî cevher, oluşun metafizik fail nedeni olan Demiourgous'tur. Demiourgous, kendisinde bulunan misallere veya aklî suretlere bakarak, bunların bir örneğini duyulur evrendeki doğanın içine yerleştirir. Doğanın kendisi akıl olmadığı halde, Demiourgous aracılığıyla bu aklî ilkelere (*logoi*) sahip olur ve oluş süreci boyunca Demiourgous'un meydana getirme fiilinin aracı/âleti rolü üstlenir. Proclus, doğaya, tam da Eflatun'un dediği anlamda bir uşak rolü biçer. *Parmenides Şerhi*'nde bu düşünceyi, doğal varlıkların meydana gelişi açısından örneklerle ele alan Proclus şu temel ilkelere ulaşır:

1. Doğa kendisinde aklî ilkeler barındırır.
2. Doğanın kendisi aklî bir varlık değildir.
3. Şu halde doğaya bu aklî ilkeleri yükleyen bir varlığın bulunması gerekir.
4. Aklî ilkeler, ancak bir akılda bulunabilir.
5. Bu akıl, demiurgik fâil nedendir.
6. Demiurgik neden, aklî ilkeleri kendisi dışındaki şeylere bakarak bilmez. Böyle olsaydı tikel nefslerden farkı kalmazdı.⁴⁷⁹

Yeni-Eflatuncular'ın duyulur evrendeki şeylerin suret alış sürecinin fail nedenini mekanik bir tarzda etkide bulunan hareket verici göksel cisimler yerine ayrık bir akıl olarak belirlemelerini sağlayan şey, yukarıda da belirtildiği üzere, onların metafizik nedenlik ya da sudur anlayışıdır. Plotinus'tan itibaren Yeni-Eflatuncular evreni belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde düşünerek, bu hiyerarşideki ontolojik tabakalar arasında nedenliğe dayalı güçlü bir ilişki tesis ettiler. Her ne kadar Plotinus *Enneadlar*'da inşa ettiği, sudura dayalı monist sistemin Eflatun'un yazılarında özet bir biçimde bulunan düşüncelerin ayrıntılandırılması olarak görülmesi gerektiğini söylese de,⁴⁸⁰ bu sudur düşüncesi Eflatun'un yazılarında bulunmayan birçok yenilik taşır. Her şeyden önce Plotinus'taki üçlü hipostaz şemasını (Bir, Akıl ve Nefs), Eflatun'da bulabilmek mümkün değildir.⁴⁸¹ Ayrıca Eflatun ne ideaları daha aşkın bir Hipostazdan sudur eden bir şey olarak görür, ne de duyulur evrenin temelini oluşturan ve ideaların yansımalarına konu olan kap (*khôra*) aklî ilkelere taşar. Çünkü Eflatun duyulur ve duyulur olmayan evren arasında indirgenemez bir ayırım yaparken, Plotinus duyulur

⁴⁷⁹ Bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, İng. çev. G. R. Morrow ve J. M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987, 791,23-795,6.

⁴⁸⁰ Plotinus, *Enneads*, V. 1,8.

⁴⁸¹ J. Dillon, "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 39/2 (1992), s. 194.

olmayan evreni hiyerarşik bir biçimde tanzim edilmiş hipostazlara ayırır ve duyulur evreni bu aklî ilkelere çıkarır.⁴⁸² Plotinus, daha aşağıdaki varlıkların Bir'den zorunlu olarak gelen güç aracılığıyla, kaynağında herhangi bir eksilme olmaksızın, meydana gelmesi anlamındaki bu sudur düşüncesini, Eflatuncu olarak nitelenmesi pek de mümkün olmayan kaynaklarla ilişki içerisinde kurgulamış olsa bile,⁴⁸³ böyle bir metafizik nedenlik teorisiyle amaçladığı şey, öncelikle Eflatuncu gelenekten tevarüs ettiği bazı meseleleri yeniden yorumlayarak cevaplar geliştirmektir.

Sudur ya da nüzul süreci, her ontolojik birimin derece bakımından üstün diğer birimden *alması* (*to einai = var olma*), aldığı şeyi bilfiil hale getirmek suretiyle yetkinleşerek (*to eu einai = tam var oluş*) kaynağına dönmesi (*urûc = epistrophê*), nihayet bu yetkinleşme sırasında aşağıdaki ontolojik birime *vermesidir* (*feyz/nüzûl = proödos*). Bu sudur veya dikey nedenlik şemasının merkezî kavramı *fiildir* (*energeia*). *Enneadlar*, *cevherin* fiili ile *cevherden* gelen fiil arasında ayırım yapar.⁴⁸⁴ Cevherin fiili olarak içkin faaliyet, cevherle özdeşdir. Cevherden kaynaklanan fiil ise haricî faaliyete tekabül eder ve daha aşağıdaki bir hipostazın ya da ontolojik birimin meydana gelmesini sağlar.⁴⁸⁵ İkinci anlamıyla fiil, kendisini güç şeklinde gösterir. Bununla birlikte sudur açısından bakıldığında Yeni-Eflatuncu felsefede güç, Aristoteles'te olduğu anlamıyla şeye içkin bilkuvvelik (*dunamis*) ya da Plotinusçu duyulur evrende gözüken *olma gücü* (*to dunamei on*) değil, aklîliğe dayalı *var etme gücüdür* (*hê dunamis*).⁴⁸⁶ Plotinus sonrasında, Proclus var etme gücünü tam ve yetkin güç, olma gücünü ise eksik güç olarak adlandırmıştır.⁴⁸⁷ Tam güç (*dunamis teleia = el-kuvvetu't-tâmme*), Proclus'a göre

⁴⁸² C. J. de Vogel, "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", *Mind*, New Series, Vol. 62, N. 245 (1953), s. 44-45.

⁴⁸³ Plotinusçu sudur düşüncesinin Posidonius gibi Stoacılar ve hermetik felsefeyle ilişkisi için bkz. A. H. Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind*, New Series, Vol. 46, N. 181 (1937), s. 61-66.

⁴⁸⁴ Plotinus, *Enneads*, V 4, 2.20-33.

⁴⁸⁵ Sudur sürecinin *cevherin* fiili ve *cevherden* kaynaklanan fiil ayrımı etrafında değerlendirilmesiyle ilgili olarak bkz. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press, 1990, s. 98.

⁴⁸⁶ Plotinus'un *Enneadlar* II, 5(25)'te ele aldığı, duyulur evrendeki şeylere ait "güç halinde olma ya da olma gücü" (*to dynamei on*) ile akledilir varlıklara ait "var etme gücü" (*hê dynamis*) arasındaki ayrımla ilgili olarak bkz. C. Arruzza, "Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus' Critique of Aristotle in *Enneads* II 5 [25]", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, Vol. 93, N. 24-27 (2011), s. 25-57; C. Hancock, "Suggestions of a Neoplatonic semiotics: Act and potency in Plotinus' metaphysics", *Semiotica* 178-1/4 (2010), s. 43-47.

⁴⁸⁷ Proclus, *The Elements of Theology*, İng. çev. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1962, Önr. 78. Bu önermenin, Kindî çevresi tarafından *Faslun Fi'l-illeti'l-ûlâ* başlığıyla yapılmış bir tercümesi Süleymaniye Ktp. Cârullah Efendi Bölümü, N. 1279, v. 65b-7-18'de bulunmaktadır. Söz konusu risale *Mâ İstahrecehû el-İskender el-Afrûdîsî min Kitâbi Aristûtâlîs el-musemmâ Esûlûcyâ ey er-Rubûbiyye* başlığı altında sıralanan ve *Teolojinin Unsurları*'ndaki diğer bazı önermelerin tercümelerine tekabül eden fasıllar içerisinde Aphrodisiaslı İskender'e nispet edilmiştir. G. Endress söz konusu yazmada yer alan risaleleri *Proclus Arabus* içerisinde neşretmiş olup, bundan sonra

fâil güce benzer ve tamamlayıcı, yetkinleştirici, var edici (*el-mutemmim, el-mukmil, el-mukevvin*) fiillerde bulunur. Eksik güç (*dunamis ateles = el-kuvvetu'n-nâkisa*) ise münfail güce benzer ve kendi başına fiilde bulunması mümkün olmayıp, ancak kendisinden önce bilfiil olan bir fâil aracılığıyla bilfiil hâle gelir. Eksik gücün aksine tam güç, her şeyin fâil nedeni rolünü görür ve fiilde bulunmak için kendisini önceleyecek herhangi bir fâile ihtiyaç duymaz⁴⁸⁸ Bu anlamıyla tam güç ilk Neden'den yayılan ve kaynağından uzaklaştıkça zayıflayarak, ulaştığı her birimde yoğunluğuna göre farklı tesirler meydana getiren bir şeydir. Yeni-Eflatuncu güç teorisine göre, en yetkin varlıktan, ontolojik hiyerarşideki en alt birim olan maddeye gelinceye kadar farklı cevherlerin güçleri farklı yoğunluklar dahilinde kesişir ve âlemdeki çokluğun ilkesini teşkil eder. Findlay'in tasviriyle bu süreç, daha yetkin olan gücün aşağıdaki şeylere *nüfuzu*, nedenlerin *uzaktan tesiri*, güçlerin farklı varlık seviyelerinde *çoklu bulunuşu*, illetten kaynaklanan özellikle maluldeki özelliğin esnek ve çeşitlenebilir özdeşliği, ayırım olmaksızın farklılaşma ve suretlerin ayrılabilir şekilde maddeye *tedâhülü* ile karakterize edilebilir.⁴⁸⁹

Bu sudur şeması Aristotelesçi nedenlik tasavvurundan ve hilomorfik analizden ayrılarak, Eflatuncu nitelikleriyle öne çıkar. Bununla birlikte Aristotelesçi ilkelere dayandırılabilmesi yine de mümkündür. *Fizik VIII.4*'te Aristoteles bilkuvve ve bilfiil çeşitleri arasında ayırım yapar. Buna göre bir öğrenci, 1) öğrenmeden önce bilkuvve bilendir ve 2) öğrendikten sonra, öğrendiği şeyi düşünmediği sırada da bilkuvve bilendir. Birinci bilkuvvelik durumu, fail ve münfail biraraya geldiğinde fiile çıkar (birinci bilfiillik = ikinci bilkuvvelik). Ancak ikinci bilkuvvelik, fiile çıkmasına mâni bir şey bulunmadığı sürece, daima ve zorunlu olarak bilfiildir (ikinci bilfiillik). Aristoteles bunu, başka bir şeyde tesir meydana getiren faaliyet örneği olarak da kullanır. Soğuk bir şey, yeterince ısıtıldığında, bilkuvve ısınma durumundan ısınmış olma durumuna geçer ve bu birinci bilfiillik durumunda aynı zamanda bilkuvve ısıtma özelliğine sahiptir. Isıtmasına mani bir şey bulunmadıkça, bu ısınmış suyun ısıtma kuvvesi kaçınılmaz olarak bilfiil hale gelecektir. Burada dikkat çeken şey, ısınan şeyin aynı zamanda ısıtan bir fail haline gelmesidir. Buna göre:

söz konusu risalelere atf yapılırken bu neşir kullanılacaktır.

⁴⁸⁸ Proclus, **The Elements of Theology**, Önr. 78; krş. "Faslun Fi'l-illeti'l-ülâ", nşr. G. Endress, **Proclus Arabus, Zwanzig Abshnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung**, Wiesdaben-Beirut: Imprimerie Catholique, 1973, içinde, s. 29.

⁴⁸⁹ J. Findlay, "The Logical Peculiarities of Neoplatonism", R. B. Harris (Ed.), **The Structure of Being: A Neoplatonic Approach**, State Universtiy of New York Press: 1982, s. 1.

Birinci bilkuvvelik: Olma gücü [örn. Yanma gücü]

Birinci bilfiillik: Olma [örn. Yanma]

Birinci bilfiillik/İkinci bilkuvvelik: Var etme gücü [örn. Yakma gücü]

İkinci bilfiillik: Var etme [örn. Yakma]

Bu düşünce, cevherin fiili ve cevherden gelen fiil ayrımıyla karşılaştırılabilir: Yetkinleşen cevherden, yetkinleştirici bir fiil sudur eder. Cevherden gelen yetkinleştirici fiilin kaynağında cevherin kendi fiili bulunur.⁴⁹⁰

Burada bir örneği verilen Aristotelesçi nedenlik anlayışı birkaç temel ilkeye dayanır. Bunlar, (1) benzer, benzere neden olur ilkesi, (2) aktarıma dayalı nedenlik tasavvuru ve (3) nedenin aktardığı özellekle, nedenlideki özelliğin eşit olduğu düşüncesidir.⁴⁹¹ Aristoteles benzer benzere neden olur ilkesini fizik bağlamda neredeyse istisnasız bir biçimde kullanır, ancak ay-üstü âlemin ay-altı âleme nedenliği söz konusu olduğunda, bu nedenlik ilkesini buraya uygulamaz gözüktür. Tanrı, dolaylı bir şekilde neden olur ve güneşin bu dünyayı nasıl ısıttığı, yukarıdaki nedenlik ilkesine bağlı kalınarak açıklanamaz. Proclus, sudura dayalı monist evren şemasına uygun bir şekilde, (2.) ilkeyi kabul ederken (1.) ve (3.) ilkeyi dönüştürür. Bu çerçevede o, benzerin benzere neden olduğu ilkesini metafizik alana taşımış ve Aristotelesçi iddianın aksine, nedenin nedenliyi ve nedenliden fazlasını içerdiğini kabul etmiştir.⁴⁹² Benzerin benzere neden olduğu düşüncesinin, fizik ve metafizik alanlarına uygulanacak şekilde genelleştirilmesi ise Bir'den başlayarak nihai ontolojik birime kadar varlık katmanları arasında aklîliğe dayalı güçlü bir ilişkinin tesis edilmesini sağlamıştır.⁴⁹³ Bu ilkeye ilaveten, nedenin nedenliye aktardığı özelliği ve bu özellikten fazlasını içerdiği ilkesi, bir yandan *nüzûlu* ve oluşu diğer yandan ontolojik olarak aşağıdaki şeylerin yukarıdaki daha yetkin varlıklara *urûcunu* mümkün kılar. Proclus'un söz konusu iki ilkeyi dönüştürmesi, bu ilkeleri sadece fizik bağlamda kullanan Aristotelesçi açıklamanın yetersiz

⁴⁹⁰ Aristotelesçi nedenlik tasavvuruyla karşılaştırma için bkz. A. C. Lloyd, **The Anatomy of Neoplatonism**, s. 99.

⁴⁹¹ Aristotle, **Physics**, III.3., Ayrıca bkz. A. C. Lloyd, "The Principle That the Cause Is Greater Than Its Effect", s. 146-147. Oluş anlamında bilfiillik (*energeia*) söz konusu olduğunda, Aristoteles'te fiilin münfaiyle eşit ve özdeş olması hakkında bkz. Broadie, "Where is the Activity? An Aristotelian Worry About Telic Status of *energeia*", s. 198-212.

⁴⁹² Proclus, **The Elements of Theology**, Önr. 7; Krş. Aristûtâlîs, **Kitâbu'l-izâh fi'l-hayri'l-mahz**, nşr. Abdurrahmân Bedevî, **Eflâtuniyyetu'l-muhdese inde'l-arab**, içinde, Kuveyt: Vekâletu'l-matbû'ât, 1977, s. 3-4.

⁴⁹³ Proclus, **Commentary on Plato's Parmenides**, 791,23-795,6.

görülmesinden kaynaklanır. Proclus, metafiziksel anlamda aklî bir ilkeye dayanmayan herhangi bir nedenlik anlayışının gerçek anlamda nedeni açıklanamadığını ispat etmek ister. İskender'in varsaydığı gibi, suretleri veren şeyin tabiat olduğunu ve tabiatın nedeninin de semavî cisimler olduğunu düşündüğümüzde, aklî ilkeleri dışlayan yetersiz bir açıklama sunmuş oluruz. Oysa Eflatuncu altılı neden şemasını takip eden Proclus'a göre tabiat, suretleri veren akılların aracısı konumundadır ve araçsal nedene tekabül eder. Gerçek fail neden kendisi dışındaki şeylerin varlık nedeni olan ayrık akıldır.

Yeni-Eflatuncu filozoflar Aristotelesçi nedenlik tasavvurunda varlık verici bir fail nedene yer olmadığını düşünmekle birlikte, Aristotelesçi sistemdeki bazı unsurların böyle bir nedene kapı aralayacak imalar barındırdığına inanmışlardır. Syrianus ve Proclus gibi Yeni-Eflatuncu Atina okuluna mensup filozoflar Aristoteles'in hareket verici Tanrı'sının Eflatun'un varlık verici Tanrı'sıyla karşıtlık arz ettiğini kabul eder, ancak Aristotelesçi *sonsuz güç* fikrinin varlık veren bir Tanrı'yı ispata aracılık edebileceğini savunurlar. Ammonius, Asklepios ve Simplicius gibi İskenderiye okuluna mensup şarihler ise Aristoteles ve Eflatun arasında bu konuyla ilgili herhangi bir uzlaşmazlık bulunmadığını, tıpkı Eflatun gibi Aristoteles'in de varlık verici fail neden olarak Tanrı düşüncesine sahip olduğunu düşünürler. Şarihlerin dayandığı sonsuz güç argümanı, Aristoteles'in aslında hareket teorisi etrafında vaz ettiği bir delile dayanır.⁴⁹⁴ Aristoteles'e göre kozmostaki hareket sonsuzdur ve sonsuz bir hareketin nedeni sonlu olamaz. Şu halde sonsuz hareketin nedeni, sonsuz bir güç olmalıdır. Sonsuz güce sahip neden, sınırlılığı gerektiren mekânsallık niteliğine sahip olamaz. Dolayısıyla semâvî cisimlerin sonsuz hareketin nedeni olduğu düşüncesi dışlanır. Aristoteles, nedenin, mekânsal açıdan sonlu bir şeye ait sonsuz bir güce sahip olabileceği düşüncesini de dışlamak ister. Bu ise sonsuz gücü doğuran nedenin, semâvî cisimlere ait nefisler olduğu düşüncesini de ortadan kaldırır. Demek ki Aristoteles sonsuz hareketin nedeninin sadece sonlu olmadığını değil, aynı zamanda sonlu bir şeye, yani semâvî cisimlere ait sonsuz güç olmadığını da ispatlamak ister: Sonsuz güç, sonlu bir şeyde bulunmaz. Sonuç olarak ezelf ve sonsuz bir hareketin mekânsal açıdan sınırlı fiziksel araç sayesinde meydana getirildiğini söylersek, bu hareket için enerji sağlayacak sonsuz bir yakıt tankına ihtiyaç duyarız ki, böyle bir şey imkânsızdır, çünkü sınırlılığı ima eden yakıt tankı, sonsuz bir yakıtı içeremez. Şayet hareket etmeyen hareket ettirici ne mekânsal bir şeyse ne de mekânsal bir şeye aitse, yani ne semâvî cisimler ne de onların nefisleri ise, o zaman *Metafizik* 12.7'de dile getirildiği gibi hareket etmeyen hareket

⁴⁹⁴ Bkz. Aristotle, **Physics**, 8.10, 266a, 267b.

ettirici, Tanrı'dır.⁴⁹⁵

Simplicius'un deyiimiyle Aristoteles'in amacı harekete ve hareketi kâbil olan cisimlere dair bir açıklama getirmek olduğu için, bu açıklama nihâi kertede Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'de son bulmuştur. Eflatun'un amacı ise meydana gelişi açıklamak olduğundan, onun açıklaması hiçbir şekilde meydana gelmeksizin daima mevcut olan (*ta aei on*) bir Tanrı fikrinde son bulur.⁴⁹⁶ Yeni-Eflatuncu şarihler Aristoteles'in hareket veren tanrısını, Eflatun'un varlık verdiği varsayılan tanrısıyla uzlaştırmak için büyük çaba harcamıştır. Proclus Aristotelesçi sonsuz güç argümanına dayanarak şöyle bir sonuç çıkarır: Aristoteles nasıl ki sonlu bir cisimden sonsuz bir *hareket ettirme gücünün* yayılmasını imkânsız görüyorsa, yine sonlu bir cisimden sonsuz bir *var olma gücünün* yayılmasını da imkânsız görmelidir. Dolayısıyla kozmos nasıl hareket etme gücünü başka yerden alıyorsa, bu var olma gücünü de başka bir yerden, yani aynı ilâhi kaynaktan almalıdır.⁴⁹⁷ Proclus'un dolaylı olarak sonsuz güç argümanına dayanan ikinci bir delili ise fâil ve gâî neden tamamlayıcılığı fikrini merkeze alır. Buna göre Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, semâvî cisimleri ve diğer şeyleri onların gâî nedeni olma yoluyla etkiler. Onlar İlk Hareket Ettirici'yi arzuladıkları için hareket ederler. Ne var ki arzu, arzu edende, arzu edilenden bir şey varsa gerçekleşir. Şayet Tanrı'yı arzulayan şeyler, Tanrı'dan daha önce hiçbir şey almamışlarsa ona yönelmeleri boş bir çaba olacaktır, çünkü bu durumda kozmos, arzuladığı şeye hiçbir şekilde katılamaz. Şu halde semâvî cisimlerdeki arzunun gerçek kaynağı, daha önce Tanrı'dan bir şey (=varlık ve yetkinlik) almış olmalarıdır. Sonuç olarak Tanrı ancak fail neden olduğu için gâî nedendir, onun gâî nedenliği zorunlu olarak fail nedenliğini iktiza eder. Bu durumda Proclus'a göre, her ne kadar varlık verici fail neden fikrine sahip olmasa da, Aristoteles'in gâî nedenlik yoluyla hareket veren Tanrı fikri ancak varlık veren ayrık fail neden düşüncesiyle birlikte tamamlanabilir ve anlamlı hale gelir.⁴⁹⁸ Proclus'un aksine, hocası Syrianus fail nedenliğin gâî nedenliği gerektirdiği düşüncesine değil, sonsuz hareket verme ile varlık verme arasındaki ilişkiye dayanarak Tanrı'nın varlık verici fâil

⁴⁹⁵ R. Sorabji, "Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle", **Matter, Space and Motion**, London: Duckworth, 1988, içinde, s. 250; a.mlf., "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", R. Sorabji (Ed.), **Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence**, London: 1990, s. 181-183.

⁴⁹⁶ Simplicius, **On Aristotle's Physics 8.6-10**, 1359,25-37.

⁴⁹⁷ Proclus, **Commentary on Plato's Timaeus 2**, 266,28-268,6.

⁴⁹⁸ Bkz. Proclus, **Commentary on Plato's Parmenides**, 788,12-28; Ayrıca bkz. A.mlf., **Commentary on Plato's Timaeus 2**, 267,4-267,12.

neden olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre, semâvî cisimlere sonsuz hareket sağlayan bir kaynağı kabul eden kimsenin, bu kaynağın aynı zamanda onların varlığının da nedeni olduğunu kabul etmesi gerekir.⁴⁹⁹ Bu argümanı geliştirirken Syrianus hareket ve varlık arasında doğrudan bir ilişki kurmuştur. Her ne kadar Syrianus'un kendisi bu ikisi arasındaki ilişkiyle ilgili olarak *Phaedrus* 2245E'ye yaptığı atıftan başka bir açıklamaya yer vermese de, Aristoteles'e göre dairesel ezeli hareketin semâvî cismin tanımlayıcı niteliği olduğu fikrinden yola çıkarak, dairesel harekete neden olmak suretiyle Tanrı'nın o cismin aynı zamanda varlığını sürdürmesine de neden olduğu düşüncesine varıldığı söylenebilir.⁵⁰⁰

Syrianus ve Proclus Aristoteles'in kendi düşüncesinin de aslında varlık verici bir fâil neden fikrine vardığını, fakat onun bu gerçeği gözden kaçırdığı görüşündedir. Buna mukabil Ammonius ve öğrencileri Aristoteles'in bunu ihmal etmek ya da gözden kaçırmak bir yana, varlık verici bir fâil neden fikrini ispat etmeyi amaçladığını söylerler.⁵⁰¹ Hatta Ammonius Aristoteles'in tanrısının aynı zamanda tüm evrenin fâil nedeni olduğunu ispatlayan bir eser kaleme almıştır. İbnu'n-Nedîm'in Arapçaya tercüme edildiğini söylediği⁵⁰² ve Fârâbî'ye nispet edilen *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-hakîmeyn*'inde izlerine rastladığımız⁵⁰³ bu risalenin aslı günümüze ulaşmamış olsa da, Simplicius *Fizik Şerhi*'nde bu eserin bir özetine yer verir.⁵⁰⁴ Ammonius'a göre Aristoteles'in sonsuz güç argümanı, sonlu bir güce sahip olan semâvî cisimlerin hem hareketini hem de cisim olmak bakımından ezeli varlığını cisimsel olmayan bir nedenden almasını gerektirir. Dolayısıyla Aristoteles'in Tanrı'sı sadece gâî neden değil, aynı zamanda varlık verici bir fail nedendir.⁵⁰⁵ Ammonius'un öğrencisi Philoponus, onun görüşlerini daha da ileri götürerek, Aristoteles'teki sonsuz güç argümanının esas

⁴⁹⁹ Syrianus, **Commentary on Aristotle's Metaphysics 13-14**, İng. çev., J. Dillon ve D. O'Meara, London: Duckworth, 2006, 117,25-118,11

⁵⁰⁰ R. Sorabji, "Infinite Power Impressed", s. 250-51.

⁵⁰¹ R. Sorabji *Infinite Power Impressed* makalesinin önemli bir bölümünü Aristoteles'in hareket verici tanrısının nasıl varlık veren bir fâil nedene dönüştüğünü göstermek üzere Ammoniusçu yoruma ayırmıştır. Bkz. R. Sorabji, "Infinite Power Impressed", s. 253-259.

⁵⁰² İbnu'n-Nedîm Ammonius'un eserinin adını *Kitâbu Şerhi mezâhibi Aristâlis fi's-Sâni'* olarak belirtir. Bkz. İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 314.

⁵⁰³ el-Fârâbî, **Kitâbu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn**, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1986, s. 102-105.

⁵⁰⁴ Bkz. Simplicius, **Commentary on Aristotle's Physics 8.6-10**, 1361,11-1363,12.

⁵⁰⁵ Simplicius, **Commentary on Aristotle's Physics 8.6-10**, 1363,4-12. Ammoniusçu metafizik için ayrıca bkz. K. Verrycken, "The metaphysics of Ammonius son of Hermeias", R. Sorabji (Ed.), **Aristotle Transformed**, içinde, s. 199-233.

itibariyle Eflatun'dan alındığını ve Aristoteles'in sonlu cisimlerden sonsuz bir güç taşamayacağını söylerken Eflatun'u takip ettiğini söylemişlerdir.⁵⁰⁶ Ayrıca Philoponus âlemin zamanda yaratıldığı görüşünü ispat ederek, sonsuz güç argümanını Hıristiyan inancıyla da uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Sonsuz bir gücün sonlu cisimsel bir evrende bulunamayacağı, dolayısıyla sonsuz güce sahip olan şeyin âlemin dışında olması gerektiği fikrini geleneksel sonsuz güç argümanından alan Philoponus, bu iki öncüle evrenin doğasını kâim kılarak onu bozuluşa uğramaksızın ibkâ eden varlığın Tanrı olduğu ve Tanrı'nın âlemi zaman içerisinde yarattığı öncüllerini ekler. Böylece, Philoponus'un müdahesiyle Yeni-Eflatuncu sonsuz güç argümanı Tanrı'yı sadece varlık veren değil, aynı zamanda oluşa konu evreni zamanda yaratan fail neden haline gelir.⁵⁰⁷

3.1.4.2. MADDÎ SURETLERDEN ARAÇSAL NEDENLERE, BİZÂTİHİ KAİM İDEALARDAN AKLÎ SURETLERE DOĞRU

Yeni-Eflatuncuların varlık verici ayrık fâil neden fikrinin tamamlayıcı unsurlarından biri ve belki de en önemlisi aklî suretler anlayışıdır. İlâhi aklın şansa veya denk düşmeye değil de düşünme ve tedbîre dayalı olarak fiilde bulunmasını, kendisine müracaat ederek evreni meydana getirdiği aklî suretlerin mevcudiyetine bağlayan Yeni-Eflatuncular, bu suretleri hem evrendeki aklî nizamın hem de ilâhi aklın yaracılığının temeli olarak görmüşlerdir. Aklî suretler Yeni-Eflatuncu altılı neden şemasındaki misâlî nedene (*paradeigmatikôn*) tekâbül ederken, Aristotelesçi maddî suret ya da sûrî doğa ancak ilave nedenler arasında kendisine yer bulabilmiştir. Bu çerçevede Yeni-Eflatuncu suret tasavvuru açısından iki önemli noktaya dikkat çekmek gerekir: 1) Aristotelesçi sûrî doğa, Demiurgik fâil nedenin fiili için bir aracı konumuna indirgenmiş ve misâlî nedenlerin eksik bulunuşuyla tanımlanmıştır. 2) Eflatuncu bizatihi kâim idealar, ilâhi akla taşınmış ve bağımsız bir varlığa sahip oldukları düşüncesi reddedilmiştir. Dolayısıyla Yeni-Eflatuncu suret düşüncesi hem Eflatun'un ideaları hem de Aristoteles'in maddî suretleri açısından önemli bir kırılma evresi oluşturmaktadır.

Yeni-Eflatuncular Aristotelesçi sûrî doğanın aklîlikten yoksun olduğu için gerçek

⁵⁰⁶ Philoponus, **Against Proclus's on the Eternity of the World 6-8**, İng. çev. Michael Share, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005, s. 235,4-19

⁵⁰⁷ Philoponus'un argümanı için bkz. Shlomo Pines, "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", **Israel Oriental Studies**, Vol. 2 (1972), s. 323-4. Argümanın yeniden aktarılışı ve yorumu için ayrıca bkz. R. Sorabji, "Infinite Power Impressed", **Matter, Space and Motion**, içinde, s. 256-7; a. mlf. "Infinite Power Impressed", **Aristotle Transformed**, içinde, s. 187.

anlamda fâil neden olamayacağını kabul ederek, onu ilave nedenler altına yerleştirmişti. Onlara göre sûrî ilke anlamında doğa şeye içkin bir neden olup, asıl fâil neden olan Akıl'ın ya da Demiourgos'un ay-altı âleme yönelik fiillerinin aracısı konumundadır. Araçsal neden, asıl nedenden aldığı şeyi aktarma özelliğine sahiptir. Bu anlamda doğayı araçsal bir neden olarak gördüğümüz zaman, onun kendinde hareket verici bir niteliğe sahip olmadığını, ancak hareket ettirilmek suretiyle hareket ettirdiğini söyleriz.⁵⁰⁸ Şu halde sûrî doğanın araçsallıkla nitelenmesi, asıl hareket ettiren ile hareket eden arasında aracılık yapan ve hareketi kendinden olmayan bir şey olması anlamına gelir. Dolayısıyla sûrî doğa, şeylerdeki kuvveyi bu kuvvenin yöneldiği “iyi”yi gerçekleştirmek için bilfiil hale getirirse de, kendine yeterli bir açıklama aracı değildir. Bu fikrin temelinde yatan ilke şudur: Değişime katılan ya da değişen şeylerin içinde bulunan suretlerin asıl ilkesinin, değişime konu olmayan bir akıl ya da bu akılda bulunan suretler olması gerekir. Proclus, doğanın bizatihi kâim olmadığını, çünkü hareketinin kaynağını kendisinde barındırmadığını söyler. Bunun nedeni sûrî doğanın maddî olmasıdır.⁵⁰⁹ Bir örnekle açıklanacak olursa, sıcaklığı zatından kaynaklanmayan bir şey, başka bir şeyi bizatihi ısıtamaz. Maddî suret ya da doğa bizatihi kaim olmayan bir şey olarak yorumlanınca, maddî suretin dışında, onu kaim kılan hâricî bir ilkenin mevcut olması zorunlu olur.⁵¹⁰

Yeni-Eflatuncular araçsal nedenleri kâim kılan asıl nedeni, misâlî neden olarak belirlemişlerdir. Yaratıcı aklî suretler olarak bu nedenlerin Eflatuncu idealardan farkı, bağımsız bir şekilde mevcut olan ideaların aksine bu suretlerin ilâhî akılda bulunmasıdır. İdealaların ilâhî akla taşınması, esas itibarıyla Plotinus'un Bir'den sudur eden Akıl'la ilgili yorumları tarafından belirlenmiştir. Ona göre Eflatun'un ideaları, bu Akıl'a içkin veya Akıl'la bir mevcutlara tekabül eder. Şöyle ki, Bir'den sudur eden ilk şey, Bir'den sudur etmesi bakımından *mevcûd (to on)* adını alır ve bu aşamada henüz akıl değildir. *Mevcûd*'un ilk fiili, Bir'e yönelen bakıştır ve bu bakışla birlikte Akıl olma özelliğini kazanır. Bu hipostaz, Akıl olma özelliğini Bir'e dönüşü veya urûcu (*epistrophê*) sırasında kazandığından, Bir'den ayrıca “kendi meydana gelişinin ürünleriyle dolu olmayı” alır. İşte bu ürünler, *mevcutlar (ta onta)* şeklinde ifade edilir ve Eflatuncu suretlere tekabül eder. Plotinus *Enneadlar VI*'nın “suretler çokluğu nasıl

⁵⁰⁸ Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics 8.6-10*, 1350,10-16; A. mlf., *Commentary on Aristotle's Physics 2*, 287,7-30.

⁵⁰⁹ Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, 785,19-786,17.

⁵¹⁰ L. Gerson, *Aristotle and Other Platonists*, s. 125.

meydana gelir” başlıklı yedinci bölümünde, Eflatuncu ideaları kendi sudur görüşü etrafında yeniden yorumlar ve Akıl’la birlikte suretlerin meydana gelişini şöyle anlatır:

“İyi, ilkedir ve [suretlerin] bu Akıl’da bulunuşu İyi’den kaynaklanır. Ayrıca suretlerin İyi’den gelmesini sağlayan şey de Akıl’dır. Çünkü İyi’ye baktığında hiçbir şey düşünmemesi Akıl için uygun olmadığı gibi, onda bulunan şeyleri düşünmesi de uygun değildir. Çünkü böyle olsaydı, Akıl onları [suretleri] meydana getiremeyecekti. Dolayısıyla akıl, İyi’den, meydana getirme gücünü ve kendi meydana gelişinin ürünleriyle dolu olmayı aldı. Çünkü İyi, Akıl’ın kendisinin sahip olmadığı bir şeyi verir. Fakat bu çokluk bizatihi birlikten Akıl için meydana geldi, çünkü aldığı gücü içirme yönündeki eksikliği nedeniyle Akıl onu parçalamaya başladı ve gelen “bir” gücü çok yaptı.”⁵¹¹

Bu pasaj, herhangi bir varlıktan sudur etmeyen Eflatuncu bizatihi kaim ideaları Bir’den sudur eden bir şey olarak değerlendirir ve suretler ile aklın meydana gelişinin belirli aklı aşamalar içerisinde gerçekleştiğini ifade eder. Suretlerin nasıl meydana geldiğiyle ilgili olarak pasajda yer alan nihâi açıklama, Yeni-Eflatuncu sudur görüşünün özünü yansıtır: İyi’den kaynaklanan şey tek bir güçtür, bu gücü alan akıl, kendindeki eksiklik nedeniyle onu parçalayarak çoğaltır. Bu düşüncenin arka planında şu iki temel ilke bulunur: 1) Nedenin, nedenliyi ve daha fazlasını içermesi, 2) gücün zayıflığı olarak eksik kabul. İlk ilke olan İyi ya da Bir, Plotinus’un *dunamis* kavramına kazandırdığı yeni anlamla mutlak bir yaratıcı güçtür⁵¹² ve kendisinden meydana gelen şeylerden daha fazlasını içerir. Bununla birlikte bu yaratıcı güç, kaynağından uzaklaştıkça zayıflar ve yukarıdaki pasajda zikredilen “gücü içirme yönündeki eksiklik” esas itibariyle “gücün zayıflaması” ile özdeşleşir. Böylece Plotinus, henüz meydana gelmeyen bir şeye eksik kabiliyet atfederek, yaratıcı gücün bu kabiliyete göre şekillenmesi gibi bir nedensel düalizmden de uzaklaşmış olur.⁵¹³ Bu gücün nasıl mevcudu, suretleri ve aklı meydana getirdiği, *Enneadlar*’ın Arapça tercümesi *Esûlûcyâ*’da daha ayrıntılı bir biçimde şöyle anlatılır:

“Yetkinlik-üstü olan Gerçek Bir (*el-Vâhidu’l-Hakk ellezî huve fevka’t-tamâm*) yetkin şeyi (*eş-şey’ et-tâmm = to ôn*) yarattığında, bu yetkin şey kendi

⁵¹¹ Plotinus, *Enneads*, 6.7[38] 15 (14-22).

⁵¹² Yaratıcı güç veya var etme gücü için bkz. C. Hancock, “Suggestions of a Neoplatonic semiotics: Act and potency in Plotinus’ metaphysics”, s. 43-47.

⁵¹³ A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, s. 107.

yaratıcısına döner, bakışını ona yöneltir ve ondan aldığı bir ışık ve aydınlıkla dolarak akıl haline gelir. Gerçek Bir aklın varlığını (*huviyyetu'l-akl = ta onta*), onun sükûnun yoğunluğuyla meydana getirir. Bu varlık Gerçek Bir'e baktığında, akıl suret kazanır. Zira ilk varlık Gerçek Bir'den meydana geldiğinde ve onu görmek için Bir'e baktığında, akıl haline gelir.”⁵¹⁴

Burada Plotinus, Aklın meydana gelişine ilgili üç temel aşamadan bahseder:

1. Yetkinlik üstü olan Bir'den yetkin şeyin (*eş-şey et-tâmm*) meydana gelmesi
2. İlk varlığın (*el-huviyyetu'l-ûlâ*) meydana gelmesi
3. Aklın meydana gelmesi

Plotinus bu üç meydana geliş arasındaki ilişkiyi şöyle özetler: Birden sudur eden ilk şey, sudurun ilk anında henüz bir mevcut olmadığı gibi, akıl da değildir. Bu aşamada meydana gelen unsur, *eş-şey et-tâmm* olarak adlandırılır. Taşma ya da sudur kesilince, bu şey akıl haline gelmeden önce Bir'e dönerek ona bakar. Sudurun kesilerek durması ve bakış iki farklı aşama olarak zikredilir. Sudurun durması ve şeyin Bir'e yönelmesiyle birlikte ilk varlık (*el-huviyyetu'l-ûlâ = to on / onta*), bu ilk varlığın Bir'e bakmasıyla da Akıl meydana gelir. Bir'den gelerek akılı dolduran ışık ve aydınlık ile bir önceki pasajda zikredilen “meydana gelişin ürünleriyle dolu olma” aynı şeydir ve suretlere tekâbül eder. Bu suretlerin oluşmasının ardından, Bir'e bakış neticesinde sonuç olarak Akıl oluşur. Bir kez oluştuktan sonra Akıl da Bir'in fiillerini taklit etmeye başlayarak, Nefs'i meydana getirir.⁵¹⁵

Plotinus'un akıl ve suretler ya da akledilirler arasında kurduğu ilişki etrafındaki en önemli sorunlardan biri, akledilirlerin akla nispetle önceliği ve özdeşliğiyle ilgilidir. Plotinus'un *Enneadlar* V.5'te ortaya koyduğu “akledilirlerin aklın dışında bulunmadığı” (*oti oux exo tou nou ta noêta*) öğretisine ve *Enneadlar*'ın birçok yerinde akıl-akledilir özdeşliğinden bahsedilmesine⁵¹⁶ rağmen, suretler ile akıl arasında basitçe

⁵¹⁴ Aristôtâlîs, **Esûlûcyâ**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletu'l-matbûât, 1977, 135,11-15 = *Ve zâlîke enne'l-vâhide'l-hakk ellezî huve fevka't-tamâm lemmâ ebde'a eş-şey'e't-tâmm, iltefet zâlîke't-tâmmu ilâ mubdi'ihî ve elkâ basarahû aleyhi ve imtelee minhu nûren ve behâen fe-sâre aklen. Emmâ el-vâhidu'l-hakku fe-innehû ibtede'a huviyyete'l-akli li-şiddeti sükûnihî. Fe-lemmâ nazarat tilke'l-huviyyetu ile'l-vâhidu'l-hakki tusuvvire'l-aklu. Ve zâlîke ennehû lemmâ ubtudi'et el-huviyyetu'l-ûlâ mine'l-vâhidu'l-hakki vekafet ve elkat basarehâ ale'l-vâhidu li-terâhu, fe-sâret hîneizin aklen.* Krş. Plotinus, **Enneads**, V.2., 1,9-12.

⁵¹⁵ Aristôtâlîs, **Esûlûcyâ**, 135,15-136,5. Aklın birden nasıl meydana geldiğiyle ilgili olarak ayrıca bkz. E. K. Emmilson, “Remarks on the Relation Between the One and Intellect in Plotinus”, John J. Cleary (Ed.), **Traditions of Platonism**, Ashgate Publishing: 1999, içinde, s. 271-90.

⁵¹⁶ Bkz. Plotinus, **Enneads**, 3.9. 1,4-9 ve 1,12-14; 5.9. 5,9-34.

bir özdeşlik bulunduğu sonucuna ulaşmak doğru değildir. Çünkü Plotinus suretlerin akıl onu düşündüğü için varlığa gelmediğini, aksine ortada bir suret bulunduğu için aklın onu düşündüğünü söylerken, suretlerin akli bir şekilde öncelediğini ortaya koyar.⁵¹⁷ Bu pasajlar aslında suretleri akıldan ayırma amacı gütmeyen, onların ispatladığı en önemli şey suretlerin varlığının akla bağlı olmadığı ve kendi cevherî doğalarına sahip olduğudur. Bu anlamda suretlerin bir tür bağımsızlığa sahip olduğu söylenebilir, ancak bu bağımsızlık Eflatun'da olduğu gibi aşkın değil, Akla içkin bir bağımsızlıktır. Ne var ki Plotinus *içkin bağımsızlık* olarak kavramsallaştırabileceğimiz bu durumun, Aklın birliğini tahrip etmemesine özel bir önem gösterir. Bu nedenle suretler ve akıl arasında özdeşlik olarak yorumlanabilecek bir ilişki inşa eder. Buna göre, suretler düşünen şeyde bulunur, düşünme ise tıpkı ateşin bilfiilliğinin ateşte olması gibi, bizatihi suretlerdedir. Bir başka deyişle düşünme suretlerin bilfiilliğidir. Dolayısıyla, aklın düşünmesi ile suretlerin bilfiilliği özdeşdir. Aklın ve suretlerin doğa bakımından bir olduğu söylenirken kastedilen şey de, suret Akıl'da bulunsa bile Aklın fiilinin suretlerin fiiline tekabül etmesidir.⁵¹⁸ Plotinus'a göre suretler ve akıl arasında, sanki onlar doğa bakımından ayrı şeylermiş gibi ayırma yapan şey bizim onlara dair idrakimizdir, yoksa "ikisinin bir olmasına mâni hiçbir şey yoktur."⁵¹⁹ Sonuç olarak suretler ve Akıl arasında görünen öncelik-sonralık ilişkisi zamansal bir öncelik değildir, tek bir hipostazın metafizik oluşum evrelerini temsil eden açıklama düzeni bakımından bir önceleyiştir.⁵²⁰

Plotinus'un Eflatuncu aşkın ve bağımsız ideaları, ilâhî akla taşıyarak ona içkin düşünme nesnelere haline getirmesinin, felsefe tarihi açısından yoğun bir arkaplanı vardır.⁵²¹ Plotinus, kendi öğretisini formüle ederken Aristotelesçi psikolojinin temel varsayımlarından biri olan akıl-akledilir (*nous-noêton*) özdeşliği fikrini⁵²² kabul etmiş ve İskender'in Aristotelesçi İlk Neden'i Faal Akıl şeklinde yorumlayarak onda *nous* ve

⁵¹⁷ Plotinus, **Enneads**, 5.9. 7,12-18 ve 8,11-12; 6.6. 6,5-32.

⁵¹⁸ Plotinus, **Enneads**, 5.9. 8,8-20.

⁵¹⁹ Plotinus, **Enneads**, 3.9. 1, 12-14. Ayrıca bkz. R. Sorabji, "Why Neoplatonists Did Not Have Intentional Objects of Intellection", s. 112.

⁵²⁰ Sorabji, "Why Neoplatonists did not have Intentional Objects of Intellection", s. 111.

⁵²¹ Bu öğretinin kaynakları ve gelişimiyle ilgili olarak bkz. A. H. Armstrong, "The Background of the Doctrine That the Intelligibles are not outside the Intellect", **Les Sources De Plotin, Entretiens Sur L'Antiquité Classique**, Vol. V, (Vandoeuvres-Geneve: 1957), s. 393-413; R. G. Jones, "The Ideas as the Thoughts of God", **Classical Philology**, Vol. 21/4 (1926), s. 317-26; A. N. M. Rich, "The Platonic Ideas as the Thoughts of God", **Mnemosyne**, Fourth Series, Vol. 7/2 (1954), s. 123-33.

⁵²² Aristotle, **Metafizik**, 1072b19-21; 1075a5-7; **On the Soul**, 430a2-4.

noêtonun en üst seviyede özdeş olduğunu söylediği yerleri,⁵²³ kendi düşüncesine başlangıç noktası olarak almıştır. Aristoteles *Metafizik* 1075a5-7’de tanrısal düşüncenin basit mi bileşik mi olduğu sorusunu sorarak ilâhî aklın doğası ve akledilirlerle ilişkisi meselesini gündeme getirir, fakat kendini akletme sırasında akıl ve akledilirin özdeş olduğu şeklindeki öğretisi *De Anima* 430a2-4 ve *Metafizik* 1072b19-21’de ilâhî akılla değil, insan aklıyla ilişkilendirilmiştir. Oysa insan aklının düşünme tarzı ile ilâhî aklın akletme tarzı birbirinden farklıdır. Bunlardan birincisi istidlâlî bir yolla şeyleri bilirken, ilâhî aklın bilme tarzı istidlâlî değildir. Dolayısıyla ilâhî aklın *sadece* kendisini düşünerek şeyleri bildiğini söylememiz gerekir. Bununla birlikte ilâhî aklın kendini-düşünme fiili aracılığıyla şeyleri bildiğini, fakat insan aklından farklı olarak düşünme nesnelere (*noêton*) sahip olmadığını söylemek ona *muhtevassız bir düşünce* atfetmek anlamına gelebilir. Bu sorunu çözmek için ilâhî aklın, kendisini düşündüğü sırada özdeş olduğu şeylerin düşünme nesnelere olduğunu kabul edersek, bu durumda da onun sayısız düşünme nesnesine sahip olduğunu söyleyerek mutlak birliğini tahrip edebiliriz. Sonuç olarak ilâhî aklın düşüncesiyle ilgili olarak iki seçenek arasında kalırız: Ya ilâhî akıldan düşünme nesnelere soyutlayarak onda hiçbir akledilirin bulunmadığını söyleyecek ve onun düşüncesini tümüyle *muhtevassız* bir hale getireceğiz ya da sayısız düşünme nesnesine sahip olduğunu söyleyerek *mutlak birliğini tahrip* edeceğiz. Muhtemelen Aphrodisiaslı İskender, ikinci ihtimalden kaçınmak için, ilâhî aklın, kendisini düşünme sırasında başka hiçbir aklediliri düşünmediğini kabul etmiştir. İskender’in çağdaşı olan Sextus Empricus ise bu yaklaşımı muhtevassız düşünce fikrine yol açtığı için eleştirmiştir.⁵²⁴ Aristoteles ve İskender’den tevârüs ettiği fikrî malzemeyi kullandığı sırada Plotinus, Sextus Empricus’un eleştirilerinin de farkındadır ve bu probleme dönük bir çözüm arayışı içine girer.⁵²⁵ Öncelikle Plotinus, insan aklının düşünme nesnelere tekabül eden ve insan aklıyla özdeş olduğu söylenen Aristotelesçi *noêtonu*, Eflatun’un *noêtası*, yani ilâhî aklın düşünme nesnelere olarak yorumlar. Bunlardan birinin diğeri yerine kullanılabilirliği meselesini hiç tartışmadan, Aristotelesçilerin, kendini akletme sırasında *nousun noêton* ile özdeş olduğu

⁵²³ Alexander of Aphrodisias, **Supplement on the Soul (Mantissa)**, 108,7-9, 16-19; 109,23-110,3.

⁵²⁴ Sextus Empricus, **Against the Logicians**, İng. çev. Richard Bett, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 284-286, 310-312. Sextus Empricus’un eleştirilerinin ayrıntısı için bkz. I. M. Crystal, **Self-Intellectioo and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought**, Hampshire: Ashgate, 2002, s. 155-179.

⁵²⁵ Crystal, Plotinus’un kendini-taakkul öğretisini nasıl yeniden formüle ederek Sextus Empricus’un eleştirilerini cevapladığını tartışır. Bkz. I. M. Crystal, **Self-Intellectioo and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought**, s. 179-207.

düşüncesini, *nousun* kendinde bulunan suretler âlemini düşündüğü teorisine uygular.⁵²⁶ Eflatun'un kendisi, *Parmenides*'te ideaların Aklın *düşünceleri* (*noêmata*) olmadığını açık bir şekilde ortaya koyduğu için,⁵²⁷ Plotinus da ideaların düşünceler değil, düşünme nesnelere veya akledilirler (*noêta*, *noumena*) olduğuna özel bir vurguda bulunur. Bununla birlikte Plotinus'un Eflatun'dan ayrıldığı yer Aklın bu suretlerle ilişkisi noktasındadır.⁵²⁸ Genel olarak Eflatuncu yorum, Demiurgous'a içkin olan şeyin, bizatihi suretler değil, suretlerin temsillerinden ibaret olan kendi düşüncesi olduğu şeklindedir. Oysa Plotinus için bu düşünme nesnelere, Akıl'da, asıl suretlerden alınmış ma'kûl bir mana olarak bulunmaz.⁵²⁹

Plotinus öncesinde İskenderiyeli Philo, Atticus, Alcinous ve Numenius gibi filozofların da ilâhî aklın düşünceleri olarak idealar öğretisine değindikleri bilinmektedir.⁵³⁰ Bununla birlikte Plotinus idealar ilâhî aklın düşünceleri değil, düşünme nesnelere olarak kabul eder ve yoğun olarak *Timaeus*'u merkeze alan önceki Eflatuncular'ın⁵³¹ aksine Aristoteles'in *de Anima*'sındaki akıl-akledilir özdeşliği ve *Metafizik*'teki Akıl görüşünü kullanır.⁵³² Yukarıdaki satırlarda Aristotelesçi akıl-akledilir özdeşliği yaklaşımının özellikle Aphrodisiaslı İskender üzerinden Plotinus'ta nasıl yankılandığına değinmiştik. Plotinusçu öğretiden dikkat çekici bir diğer nokta, Eflatun'da Nefs ile farkı açık bir şekilde belirtilmeyen aklın, *Enneadlar*'da Nefs'ten bağımsız Bir-İyi'den sonra gelen ikinci hipostaz olarak vaz edilmesidir.⁵³³ Aristotelesçi *nousun* güçlü izlerini taşıyan bu yaklaşımla Plotinus, Bir-İyi'nin mutlak basitliğini

⁵²⁶ A. H. Armstrong, "The Background of the Doctrine ...", s. 408.

⁵²⁷ Plato, *Parmenides*, İng. çev. Samuel Scolnicov, Berkeley: University of California Press, 2003, 132B-C12.

⁵²⁸ Emmilson bu yorumun Eflatuncu gerekçelerinin bulunabileceğini, fakat yine de böyle bir formülasyonun ilk defa Plotinus'ta görüldüğünü düşünür. Bkz. E. K. Emmilson, "Plotinus on the Objects of Thought", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, Vol. 77/1 (1995), s. 21-22. Bununla birlikte, muğlak bir şekilde de olsa Plotinus'unkine yakın bir yorum Alcinous'un *Didaskalikos*'unda da bulunur. Bkz. Alcinous, *Handbook of Platonism [Didaskalikos]*, İng. çev. John Dillon, Oxford: Clarendon Press, 2002, 10,3.

⁵²⁹ Plotinus, *Enneads*, 3.9. 1,4-9 ve 12-21; 5.9. 5,6-34; 5.4. 2,46-51.

⁵³⁰ Zikri geçen isimlerle ilgili kaynaklar için bkz. Bkz. E. K. Emilsson, "Plotinus on the Objects of Thought", s. 22, dn. 2.

⁵³¹ E. K. Emilsson, "'Plotinus on the Objects of Thought'", s. 23.

⁵³² Plotinusçu kavramsal şemada yer alan Aristotelesçi kaynakların bir değerlendirmesi için bkz. S. Menn, "Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object", *Apeiron*, Vol. 34/3 (2001), s. 235-40.

⁵³³ Plotinusçu Akıl hipostazının bağımsız bir cevher olarak vaz edilmesi ve Nefs'le ilişkisi için bkz. A. H. Armstrong, "Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism", *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93 (1973), s. 17-18; H. J. Blumenthal, "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation", *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, (Roma, 5-9 ottobre 1970), s. 203-219.

korumak ve itibârî de olsa bir tür bileşiklik yaratan kendini-taakkul faaliyetini Bir-İyi'ye değil ikinci hipostaz olan Akıl'a vermiş, Aristoteles'in kendisini taakkul eden *muhtevassız* Akıl'ına Eflatuncu ideaları taşımak suretiyle de ona yaratıcı bir etkinlik kazandırmıştır. Bununla birlikte Plotinusçu Akıl'ın yaratıcılığı, Eflatuncu Demiourgos'ta olduğu gibi idealara bakarak ay-altı âlemdeki mevutları tanzim etmesi anlamına gelmez. Plotinus bu rolü Akıl'dan sonra gelen Nefs'e verir, Akıl'ın yaratıcılığı Nefs'in ondan sudur etmesi ve yine Nefs'in ay-altı âlemi tedbir için kullandığı suretlerin kaynağında bulunması anlamına gelir. Sonuç olarak Plotinus'un idealar ve akıl ilişkisiyle ilgili bu yaklaşımı, Eflatunculuk tarihinde öncülleri bulunabilse de kaynakları ve amaçları itibariyle tamamen yenidir ve Plotinusçu felsefî yorum tarzının özelliklerini yansıtır. Öyle ki, Plotinus, ideaların aklın haricinde bulunduğunu savunan Eflatuncu çağdaşlarının filozof değil, ancak metin uzmanı âlimler olabileceklerini söyler.⁵³⁴

Plotinusçu “akledilirler aklın dışında değildir” öğretisi, araç olarak kullandığı kavramsal yapı itibariyle yoğun bir Aristotelesçi arka plana sahip olsa da, Plotinus'un bu *yeni* idealar görüşünü Aristotelesçi herhangi bir eleştirinin altından kalkmak için formüle ettiğine dair bir kanıt mevcut değildir. Bununla birlikte sonraki bazı Yeni-Eflatuncular Plotinus'un bu formülasyonunu, Eflatuncu ideaları Aristotelesçi eleştirilerden koruyacak bir kalkan olarak kullanmışlardır. Aristoteles'in bu eleştirilerinin ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki boyutu vardır. Ontolojik boyutu ideaların neden olamayacaklarını, epistemolojik boyutu ise tümel olamayacaklarını ispata yönelir. İdeaların ilâhî akla taşınması, özellikle Aristotelesçi eleştirinin ilk boyutu açısından önemli sonuçlar barındırır. Bu eleştiriye göre Aristoteles, Eflatuncu ideaların maddî evrenin meydana gelişini açıklama noktasında yetersiz olduğunu düşünür. Bunun nedeni, onların herhangi bir hareket ya da değişim başlatma gücüne sahip olmamalarıdır.⁵³⁵ Aristoteles herhangi bir sûrî nedenin oluş sürecinde etkin olabilmesi için, failde bilfiil içkin olmasını şart koşar. Örnek olarak, insan türünü örnekleyen bir babadan başka bir insanın meydana gelmesi için babanın insanlık suretine bilfiil sahip olması gerekir.⁵³⁶ Yapay nesnelerin meydana geliş için de aynı şey geçerlidir. Zanaatkâr kendi nefsinde evin suretini taşıdığı için bir evi meydana

⁵³⁴ Porphyry, “On the Life of Plotinus and the Arrangements of His Works”, İng. çev. Mark Edwards, **Neoplatonic Saints, The Lives of Plotinus and Proclus by their Students**, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, s. 25 (14).

⁵³⁵ Aristotle, **Metafizik**, 991b4, 1032b13.

⁵³⁶ Aristotle, **Metafizik**, 1032a24, 1033b32.

getirme imkânına sahip olur. Her iki durumda da, oluş veya meydana geliş, hâricî bir surete istinat etmez. Zira nedenlikte rol alabilecek sûrî ilkeler, ancak fâil neden olma kabiliyetine sahip bir varlıkta bilfiil içkin olan suretlerdir. Eflatuncu idealar teorisinin bu Aristotelesçi eleştiriler karşısında hayatta kalabilmesi, ideaların neden rolü oynayabilecek şekilde dönüştürülebilmesine bağlıdır. Bunu gerçekleştirebilmenin en doğrudan yolu ise ideaları Tanrı'nın ilmine ya da ilâhî aklın içine taşımaktır.⁵³⁷

Plotinus sonrası Yeni-Eflatuncu düşüncede Eflatuncu idealar artık aklî suretler olarak görülmeye başlanmışsa da, misâlî nedenlere tekabül eden bu suretlerin Aristotelesçi felsefeyle uyumu noktasında Yeni-Eflatuncu okullar arasında ihtilaf mevcuttur. Yeni-Eflatuncu Atina okulundan Syrianus ve Proclus gibi şarihler, Aristotelesçi suret anlayışını sert bir biçimde eleştirerek, aklî suretler görüşüyle Aristotelesçi yaklaşım arasında açık bir ayrım görmüştür. Buna mukabil Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulundan Ammonius, Asklepios ve Simplicius gibi şarihler aklî suretler görüşüyle Aristotelesçi felsefe arasında herhangi bir çelişki görmezler. Atinalı şarihler ideaların oluş sürecindeki rolüyle ilgili yöneltmiş en önemli eleştiriyi, onları ilâhî akla taşımak suretiyle savuşturduktan sonra, ideaların diğer özellikleriyle ilgili olarak Eflatuncu tutumu sürdürmek isterler. Onların bu tutumu, Proclus'un hocası Syrianus'ta açıkça görülebilir. Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı şerhte Syrianus, idealara yöneltilmiş eleştirileri ele alırken, Aristoteles'le, ideaların özellikleriyle ilgili bir tartışmaya girer. Aristoteles'e göre idealar teorisinin en büyük zayıflığı, suretlerin, duyulur dünyanın üstündeki şeyler olduğunu varsaymasıdır. Onlar duyulur dünyanın üstünde olmasına rağmen, tek bir özellik dışında duyulurlarla tamamen aynıdır. Bu özellik suretlerin ezeli olması, duyulurların ise ezeli olmamasıdır. Aristoteles'e göre böyle bir şeyi savunmak insan şeklinde tanrılar düşünmeye benzer, çünkü bu düşünceye göre idealar sadece ezeli duyulurlar olacak ve tek bir özellik dışında duyulurlar ile hiçbir farkları bulunmayacaktır. İdeaların, idea oluştan kaynaklanan bir üst-sıfat olarak yorumlanabilecek ezelielik dışında duyulurlardan hiçbir farkı yoksa, duyulurlar sayısınca aklî suretler vaz etmenin herhangi bir anlamı yoktur.⁵³⁸ Syrianus Aristoteles'in eleştirisinin bir yanlış anlamaya dayandığını söyler, çünkü Aristoteles suretlerin

⁵³⁷ Rich bu açıklamayı Plotinusçu öğretinin arka planında bulunması mümkün Aristotelesçi etkiler bağlamında gündeme getirir. Bkz. A. N. M. Rich, "The Platonic Ideas as the Thoughts of God", s. 132-33. Bununla birlikte sonraki Yeni-Eflatuncular açısından bu savunmacı tutum açık bir şekilde doğru olsa da, Plotinus için en azından metinsel kanıtlar düzeyinde bu denli açık değildir.

⁵³⁸ Aristotle, *Metafizik*, 990a34; krş. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2-3*, İng. çev., W. E. Doolet, Arthur Madigan, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992, 197.8-28.

duyulurlardan sadece ezeli olmak bakımından ayrıldığı düşünmüştür, oysa suretler sadece ezeliyet bakımından ayrılmaz. İdealar ezeliyetten ayrı olarak ilâhî (*theios*), basit (*akhôristos*), bizâtihi kâim (*autoon*), ayrık (*khôristos*), yaratıcı fâil neden (*dêmiourgikos*) ve akledilir (*noêtos*) olma özelliğine sahiptir.⁵³⁹ İdealara yüklediği bu özelliklerle Syrianus, aklın bir yönü olsalar bile, suretlerin akıl içinde kendi özdeşliklerini koruduğu fikrini savunur. Dolayısıyla Plotinus'ta olduğu gibi, Yeni-Eflatuncu Atina okulundan şarihler için de idealaların akla taşınması onların bizâtihi kâim olma özelliğini ortadan kaldırmaz, çünkü idealar akledilir olmak bakımından kendinde mevcudiyetlerini Akla borçlu değildirler.⁵⁴⁰ Tıpkı Syrianus gibi Proclus da idealaların ilâhî akla taşınmasının, onların kendi özdeşliklerini tahrip etmeyeceğini savunur. Plotinus'un aksine, ideaları Plotinusçu ikinci hipostaz olan ilâhî akla değil Demiourgos'a taşıyan Proclus,⁵⁴¹ Plotinus'un akılla ilgili "birlik içinde çokluk" fikrini tekrar eder. Buna göre ilâhî akıl söz konusu olduğunda, akıl ve akledilen özdeş olmakla birlikte, aklın kendisi suretler çokluğundan (*plêroma eidon*) ibarettir. Bu suretlerin her biri diğerine nüfuz ettiği için bir tür birlik oluşur, ancak söz konusu nüfuz onların kendi özdeşliklerini ortadan kaldırmadığı için de suretler çokluğuna hâlel gelmez.⁵⁴² Proclus, akılda nasıl suretler çokluğunun bulunabileceğini açıklamak için, birçok teoremin tek bir nefste bulunabilmesi, spermin aklî ilkeleri içermesi ve hava ile ışığın birlikte olduğu halde kendi özdeşliklerini koruyabilmesi örneklerini verir.⁵⁴³

Syrianus ve Proclus gibi Yeni-Eflatunculara mukabil, Ammonius'un başını çektiği İskenderiye okulundan şarihler, suretlerin ontolojik konumu ve Eflatuncu idealar teorisiyle Aristotelesçi yaklaşım arasında herhangi bir çelişki görmezler. Suretler bizâtihi kâim cevherler değildir ve Aristoteles bizâtihi kâim suretler vaz etmenin saçma olduğunu söylerken haklıdır. Bu, önceki Yeni-Eflatuncuların kabul etmesi imkânsız bir yorumdur. Ammonius'un derslerinden tutulmuş notları yansıtan *Metafizik Şerhi*'nde Asklepios, bu yorumun dayanaklarını göstermeye çalışır. Ona göre idealar, Syrianus'un iddia ettiğinin aksine, duyulurlarda olduğu gibi kendi paylarına, yani bizâtihi kâim bir

⁵³⁹ Syrianus, **On Aristotle's Metaphysics 3-4**, İng. çev. D. O'meara ve J. Dillon, London: Duckworth, 2008, 23,13-21.

⁵⁴⁰ Syrianusçu tutumun ayrıntıları için bkz. Arthur Madigan, "Syrianus and Asklepios on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle", **Journal of the History of Philosophy**, Vol. 24/2 (1986), s. 150-151.

⁵⁴¹ Proclus, **Commentary on Plato's Parmenides**, 289,5-6.

⁵⁴² Proclus, **The Elements of Theology**, Önerme 171, 176.

⁵⁴³ Proclus, **Commentary on Plato's Parmenides**, s. 124-127.

şekilde mevcut değildir.⁵⁴⁴ Asklepios'un bu görüşü oldukça ilginçtir, çünkü Eflatun'un kendisi suretlerin bizâtihi kâim bir biçimde mevcut olduğunu söyler.⁵⁴⁵ Bununla birlikte Asklepios, Eflatun'un hiçbir yerde bizâtihi kâim idealar fikrini savunmadığını iddia eder. Hatta ona göre Aristoteles duyulurlardan ayrı, bağımsız bir insan ve at vazedeneri saçmalığa düşmekle eleştirirken, muhatabı aslında Eflatun değildir. Aristoteles Eflatuncu öğretiyi değil, bu öğretinin başkalarınca çarpıtılmış bir halini eleştirmektedir,⁵⁴⁶ çünkü Eflatun'a göre ideaların Demiourgos'ta bulunan yaratıcı suretler olup, hariçte kendi payına hiçbir varlığı bulunmaz. Dolayısıyla Asklepios bizatihi kâim, akledilir bir insanın mevcut olabileceğini söylemenin, insan formunda tanrılar bulunduğunu iddia etmekle aynı anlama geleceğini ifade ederken, Aristoteles'in idealar eleştirisini tekrar etmekten çekinmez. Asklepios'un akılda bulunan idealar görüşünü hangi metinsel kanıtlara müracaatla ispat ettiği sorusu, şaşırtıcı bir biçimde Aristoteles metinleriyle cevap bulur. Bu görüşün temellendirilmesi için atıfta bulunulan yerler *de Anima*'da geçen "nefs, suretlerin bulunduğu yerdir" (429a27-28) ve "bilfiil bilgi, nesnesiyle özdeşir" (430a19-20, 431a1-2) ifadeleridir. Asklepios, Aristoteles'in "nefs, suretlerin bulunduğu yerdir" ifadesiyle, aslında Demiourgos'ta suretlerin bulunabileceği fikrine kapı araladığını düşünür. Bilfiil bilginin, nesnesiyle özdeş olduğu düşüncesi ise suretlerin ilâhî aklın dışında bulunmadığı öğretisi açıklamak için kullanılır.⁵⁴⁷ Ammonius'un öğrencilerinden olan ve Hıristiyanlığın baskın olduğu ikinci dönemin aksine Ammoniusçu felsefeyle uyum içerisinde metinler kaleme aldığı ilk döneminde⁵⁴⁸ Asklepios'la aynı görüşleri savunan Philoponus da Aristotelesçi metinleri delil olarak kullanır. *De Anima*'da geçen "genel canlı ya hiçbir şeydir ya da sonra gelen bir şeydir" (402b7) ifadesini şerh ederken, bazılarının, burada Aristoteles'in Eflatun'u kastederek idealar görüşünü eleştirdiği zannına kapıldığını söyler. Ona göre bu zan iki nedenle hatalıdır. Öncelikle Aristoteles de Eflatun gibi, duyulur şeyleri aşkın sûrî ilkelerin farkındadır ve bunların ilâhî akılda bulunduğu hususunda onunla aynı görüştedir. İkinci olarak Philoponus, *de Anima*'da geçen ve önceki Yeni-Eflatuncular tarafından da idealara yöneltilmiş bir eleştiri olarak algılanan bu ifadenin, çoklukta önce gelen ve Demiourgos'ta bulunan suretlere değil, bizim zihnimize bulunan ve

⁵⁴⁴ Asklepios, in *Metaph.*, 166,30-31.

⁵⁴⁵ Bkz. Plato, *Phaedo*, 78D.

⁵⁴⁶ Asklepios, in *Metaph.*, 166,35-167,2.

⁵⁴⁷ Asklepios, in *Metaph.*, 167,2-168,18.

⁵⁴⁸ Philoponus'un bu iki dönemi ve külliyyatının bu dönemlendirmeye göre tasnifi için bkz. K. Verrycken, "The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology", *Aristotle Transformed*, içinde, s. 181-199.

çokluktan sonra gelen türler ve cinslerle ilgili olduğunu söyler. Philoponus, Aristoteles'in de yaratıcı ve düzenleyici aklî ilkeler görüşünü savunduğu şu ifadelerle anlatır:

“Bazıları, Aristoteles'in burada Eflatun'u kastederek suretler hakkında konuştuğunu düşünmüşlerdir, fakat durum böyle değildir. Zira Aristoteles'in kendisi de cins ve türün tikel örneklerin çokluğundan önce geldiğini düşünmektedir. En azından *Metafizik*'te Aristoteles, nasıl düzenli bir yapı ikili bir varlığa sahipse, buna benzer şekilde, bir varlık türünün kumandan diğer varlık türünün ise askerler gibi olduğunu söylemiştir. Şöyle ki, askerlerdeki düzenli yapı, kumandanından gelir (1075a11-15). Benzer şekilde sağlık da ikili bir yapıdadır; biri hekimde, diğeri sağlıklı hale gelen bedende bulunur. Hekimde bulunan sağlık, sağlıklı hale gelen bedendeki sağlığı meydana getiren şeydir. İşte buna benzer şekilde âlemdeki düzenli yapı da, Demiourgos'un ilmindeki düzenli yapının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak Aristoteles aşkın sûrî ilkelerin farkındadır. Kaldı ki *de Anima*'da Aristoteles, “faal akıl şeylerdir” (430a14-15) ve “nefsin suretlerin yeri olduğunu söyleyenler haklıdır” (429a27) ifadesini kullanmıştır.”⁵⁴⁹

Hem Asklepios'un hem de Philoponus'un yaratıcı aklî suretler görüşü Aristotelesçi felsefeyle tamamen uyumlu bir teori olarak sunulur. Tıpkı Aristoteles gibi onlara göre de herhangi bir akılda bulunmaksızın kendi başına mevcut bir suret yoktur. Bir suret ya Demiourgos'tadır ya maddededir ya da insan zihnindedir. Bunlardan ilki aklî suret (*noêtai ideai*), ikincisi maddî suret (*enula eide*), üçüncüsü ise idrake dayalı zihnî suret (*dianoêtai ideai*) adını alır.⁵⁵⁰ Demiourgos'ta bulunan aklî suretler, bizim zihnimizdekilerden farklı olarak mevcut herhangi bir suretten alınmazlar. Aksine onlar

⁵⁴⁹ Philoponus, **On Aristotle's "On the Soul 1.1-2**, İng. çev. Philip J. van der Eijk, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005, 37,18-31. Philoponus'un Eflatuncu suretleri yaratıcı aklî suretler olarak yorumladığı diğer yerler için bkz. Philoponus, **On Coming to be and Perishing 2.5-11**, İng. çev. I. Kupreeva, London: Duckworth, 2005, 285,25-286,18. İkinci dönemde yazdığı eserlerde Philoponus, kendisinin de daha önce savunduğu ve Ammoniusçu okulun resmî görüşü haline gelmiş radikal Eflatun-Aristoteles uyumu fikrini açık bir şekilde eleştirir. Proclus'un âlemin ezeliği görüşünü reddetmek üzere kaleme aldığı eserinde, Aristoteles'in Eflatuncu idealar görüşünü reddettiğinin tartışmasız olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Buradan oldukça kesin bir şekilde görebiliriz ki, Aristoteles'in Eflatun eleştirileri, Eflatun'u yanlış anlamış kimselere yöneltilmemiştir, aksine doğrudan Eflatun'un kendisine yöneltilmiştir. [Onun eleştirilerinin Eflatun'a değil, Eflatun'u yanlış anlamış bir gruba yöneltildiği görüşü] çağdaş bazı şarihlerin yarattığı ve iki filozof arasındaki uyumsuzluğa dair sıkıntidan kaynaklanan bir uydurmadır.” Bkz. Philoponus, **Against Proclus' On the Eternity of World 1-5**, İng. çev. Michael Share, Ithaca, New York: Cornell Universtiy Press, 2005, 29,4-7.

⁵⁵⁰ Asklepios, **in Metaph.**, 167,35-168,18.

maddedeki ve zihnimizdeki suretlerin kaynağında bulunan yaratıcı suretlerdir (*demiurgukoi logoi*). Maddedeki suretlere gelince, onlar kendilerine neden olan aklî suretlerle bir tür benzerlik (*koinon*) taşır ve insan zihnindeki suretlerin bir açıdan kaynağında yer alır. Son olarak insan zihnindeki suretler, dıştaki suretlerin düşünülmesi (*dianoêtai*) sayesinde meydana gelir ve bu açıdan aklî ve maddî suretlere tâbidir. Ammoniusçu şarihler göre her üç suret de bir şeyde bulunur, dolayısıyla Aristoteles'in eleştirdiği bizâtihi kâim idealardan sayılamazlar. Asklepios'a göre zaten Eflatun *Phaedo*'da ideaların bizâtihi kâim (*kath' hauto*) bir şekilde mevcut olduğunu söylerken, duyulurlarda olduğu gibi saçları ve tırnakları olan bir insan ideasını kasdetmez. Böyle derken onun kasdettiği şey, esas itibarıyla Demiourgos'taki yaratıcı suretlerdir.⁵⁵¹ Buradan anlaşılan o ki, Asklepios bizâtihi kâim olma özelliğine idealar açısından yeni bir yorum getirmiş ve bunu, soyutlama veya düşünme sonucu elde edilmemiş olma ve diğer suretlerin kaynağında bulunma özelliğine sahiplikle açıklamıştır. Böylece Asklepios, hem aklî suretlerle maddî ve zihnî suretler arasında bir fark bulunduğunu ispat ederek Eflatuncu idealara Aristotelesçi sistem içerisinde bir yer açmış hem de Syrianus'la birlikte diğer Yeni-Eflatuncu şarihleri de o kadar yoran Aristotelesçi eleştiriden kurtulmuştur.

Ammoniusçu şarihlerin Eflatuncu ideaları Aristotelesçi felsefeyle telif etme yönündeki radikal adımları, Aristotelesçi sisteme aklî tedbîre dayalı iş gören yaratıcı bir fail nedeni ve bu fail nedenin ilminde yer alarak duyulur evrendeki maddî suretlerin ilkelerini teşkil eden misâlî nedenleri dahil etme sonucu doğurmuştur.

3.2. Kindî Ve Fârâbî: Semâvî Cisimlerin Nedenliğine Dönüş

Aristotelesçi felsefenin İslam dünyasına intikali, Aristoteles'in metinlerini çevreleyen yorum gelenekleriyle birlikte gerçekleşmiştir. İlk İslam filozofu Kindî, duyulur evrendeki maddî suretlerin nasıl meydana geldiği sorusuna, terüme edilen felsefî metinlerde yer alan çözüm seçeneklerini dikkate alarak, fakat herhangi bir yorum geleneğinin dar sınırlarına bağlı kalmaksızın cevap aramıştır. Kindî'nin yaklaşımı, Yunanca bir felsefe metninde birarada görmemizin çok zor olduğu farklı cevapları yeni sorular ve kaygılar etrafında telif ederek yorumlamayı amaçlar. Bu çerçevede, Philoponusçu yaratma düşüncesi ve İskenderci semâvî cisimler ve fiziksel nedenlik anlayışı Kindî tarafından kendi oluş düşüncesini formüle etmek için aynı anda

⁵⁵¹ Asklepios, in *Metaph.*, 166,31-35. Ayrıca bkz. A. Madigan, "Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle", s. 152.

kullanılabilmişdir.⁵⁵² Kindî'nin semâvî cisimlerin nedeni etrafında oluşun ilkelerini ele aldığı iki temel risalesi, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbe li'l-kevnî ve'l-fesâd* ve *el-İbâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihi li'llâhi azze ve celle*'dir. Her iki risalede de Kindî, semâvî cisimlerin hareketlerinin ay-altı âlemdeki oluş-bozuluşu ve oluş-bozuluşun sürekliliğini sağladığını belirtir.⁵⁵³ Başta güneş olmak üzere bu cisimlerin nasıl ay-altı âleme etki ettiği hususu ise özellikle İskender'in, yukarıda analiz edilen *Quaestio* 2.3 ve 2.19'u *Fi'l-inâye*'sindeki terminolojiyi hatırlatacak bir biçimde izah edilir. Bu metinlerle birlikte İskender'in müteferrik başka *quaestioları* ve *Mebâdiu'l-küll*'ü de Kindî çevresi tarafından Arapça'ya tercüme edilmiş, hatta bazı İskenderci metinler Proclus'a nispet edilerek okunmuştur.⁵⁵⁴ İskenderci metinlere ilaveten Plotinus'un *Enneadlar*'ı ve Proclus'un *Teolojinin Unsurları*'nın belli bölümleri ile Philoponusçu bazı metinlerin çevrildiği bir felsefî bağlam içerisinde Kindî, oluş-bozuluşun fâil nedenlerini kendi kelâmî dünya görüşüyle de ilişkili bir biçimde tartışır. Bu çerçevede oluşun uzak ve yakın nedenleri arasında ayırım yapan Kindî; uzak nedeni (*el-illetu'l-fâ'iletu'l-ba'îdetu*), âlemi yoktan yaratan, yetkinleştiren, nedenlerin nedeni olan ve her fâili yaratan "Allah celle ve senâuhü" olarak belirler.⁵⁵⁵ Her şeyi önceleyen ilâhi hikmetin âlemi nasıl tedbir ettiğini anlamak ve açıklayabilmek için ise yakın nedene (*el-illetu'l-fâ'iletu'l-karîbe*) müracaat edilmelidir. Kindî, Aristoteles'in *Fizik*'ine *el-akâvîl et-tabî'iyye* şeklinde atıfta bulunarak oluş ve bozuluşu burada geçtiği haliyle tanımlamak ister. Buna göre oluş ve bozuluş zıt niteliklere sahip şeylerde gerçekleşir. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk ilk zıt niteliklerdir. Bu zıt niteliklere sahip unsurların meydana gelişi ve onlar arasındaki dönüşümler oluş ve bozuluşun ilk safhasını teşkil eder.⁵⁵⁶ Buradaki oluş-bozuluşun yakın nedenini tespit etmeye çalışan

⁵⁵² Aphrodisiaslı İskender'in kozmolojiyle ilgili görüşlerinin Kindî'nin eserleri ve Kindî çevresi üzerindeki etkisi için bkz. S. Fazzo ve H. Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindî Circle and in al-Kindî's Cosmology", *Arabic Science and Philosophy*, Vol. 3 (1993), s. 119-153.

⁵⁵³ Semâvî cisimlerin etkisinin Kindî felsefesi açısından kısa bir değerlendirmesi için bkz. P. Adamson, *Al-Kindî*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 185-88

⁵⁵⁴ Bkz. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İsam yay., 2013, s. 74-77; Arapçaya tercüme edilen İskenderci metinler için bkz. A. Dietrich, "Die arabische version einer unbekanntenen schrift des Alexander Aphrodisias über die differentia specifica", *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, phil.-hist. KI (1964), s. 85-148; R. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. 36.2*, Berlin: De Gruyter, 1987, s. 1182-1199.

⁵⁵⁵ el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevnî ve'l-fesâd*, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire: 1950, s. 219. Krş. el-Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire: 1950, s. 162.

⁵⁵⁶ el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevnî ve'l-fesâd*, s. 219.

Kindî, yakın nedenlerin ya bizatihi unsurlar içinde bulunduğunu ya onların dışında bir şey olduğunu ya da unsurların dışındaki nedenin unsurlarla birlikte fiilde bulunarak oluş-bozuluşu sağladığını söyler.⁵⁵⁷ Oluş-bozuluşa neden olan şeyin oluş-bozuluşa tâbi olmaması gerektiği düşüncesinden hareketle ilk seçeneği ayrıntılı bir şekilde iptal eden⁵⁵⁸ Kindî, geriye kalan iki seçenek arasından sonuncusunu tercih eder ve unsurların dışında bulunup oluş-bozuluşa konu olmayan semâvî cisimlerin hareketlerinin ay-altı âlemdeki unsurların ortaklığıyla oluş-bozuluşa neden olduğunu söyler. Bu hareketin nasıl olup da unsurlar ve bileşiklerin oluşumuna neden olduğunu ise temas veya sürtünme yoluyla yarattıkları sıcaklığın ay-altı âlemdeki oluş-bozuluş sürecini idare ettiğini ortaya koyarak açıklar. Aristoteles'in fiziğinde güçlü ve kabule şayan bir şekilde temellendirildiğini bu görüş,⁵⁵⁹ Kindî'nin maddî suretlerin, unsurların ve bileşiklerin oluşumuna dair açıklamasında merkezî bir rol oynar. Bununla birlikte Kindî, Aristoteles'in sadece güneş ve ayın etkisinden bahsettiği yerde, tıpkı İskender gibi tüm gezegenler ve yıldızların ay-altı âlemi etkilediğini savunur. Ay-altı âlemdeki türsel çeşitlenme ve farklılaşmanın, tek ve türdeş bir sıcaklık etkisiyle açıklanamayacağını farkında olduğu için de, semâvî cisimlerin hareketlerinin konum, boyut, hız ve yakınlık-uzaklık bakımından farklılaştığını ve bu farklılaşmanın, farklı yoğunluklarda sıcaklıklar meydana getirdiğini söyler. Ayrıca yeryüzünün semâvî cisimlere daha yakın olan ve onların hareketlerinden temas yoluyla daha çabuk etkilenen şeyler daha sıcak olur ve bu sıcaklık semavi cisimlere yakınlığın azalmasıyla azalır. Böylece yukarıdan aşağıya doğru sıcaklığın azalmasına paralel bir şekilde ateş, hava, su ve toprak felekleri oluşur. Sonrasında bu unsurların karışımıyla (*mizâcât*) birlikte, daha karmaşık bileşikler meydana gelir. Semâvî cisimlerin etkisi bu mizaçların oluşumunda da devam eder. Kindî nefsin fiillerinin cisimlerin mizaçlarına tâbi olduğunu, mizaçların ise üstün varlıklar olarak nitelenen semâvî cisimlerin (*el-eşhâsu'l-âliye*) yer, hareket, zaman ve nitelik bakımından farklılaşmaları dolayısıyla farklı şekillerde ortaya çıktığını savunur.⁵⁶⁰ Bu semâvî etkilerin en büyük ve en açığının güneş üzerinden ay-altı âleme geldiğini Kindî şöyle anlatır:

“Bu semâvî fertlerin, meydana gelişimizin nedeni olduğunun en büyük delili (ve

⁵⁵⁷ el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevní ve'l-fesâd*, s. 221.

⁵⁵⁸ el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevní ve'l-fesâd*, s. 221-223.

⁵⁵⁹ el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevní ve'l-fesâd*, s. 223 (= *ve kad tekaddeme fi'l-akâvili't-tabî'iyeti enne'l-harekete tuhdîsu fi'l-anâsri ve mâ rukkibe mine'l-anâsri el-harârete bi'l-akâvili'l-makbûleti*).

⁵⁶⁰ el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevní ve'l-fesâd*, s. 224-225.

mine'd-delîl el-ekber alâ enne hâzihi'l-eşhâs es-semâvîyyete illetu kevninâ), hiç hesap etmeksizin yalın düşünceyle apaçık bir şekilde gördüğümüz güneşin hareketleri ve duyu algısına gerçekten açık olan hareketli yıldızlardır.”⁵⁶¹

Bu pasajdan da açıkça görüleceği üzere Kindî, İskenderci semâvî etkiler, ilâhî güç, ve doğal sıcaklık teorisini kendi kozmolojisine taşıyarak kullanmıştır. Bununla birlikte Kindî, İskender'in aksine yaratıcı bir tanrı anlayışına sahiptir ve her vesileyle Tanrı'nın semâvî cisimlerin yaratıcısı olduğunu vurgulayarak, hem semâvî cisimlerin hareketlerinin hem de bu hareketlerin ay-altı âleme etkisinin Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiğini vurgular. Buna göre semâvî cisimler Tanrı'nın yakın eseridir (*ma'lûluhâ'l-akreb*).⁵⁶² Tanrı'nın yakın eseri olan semavi cisimler, âlemin yakın nedeni olurlar. Bu açıklayıcı çerçeve içerisinde Kindî, yaratıcı tanrı anlayışını İskenderci kozmolojiyle ayrıntılandırır ve yalın maddî suretlerden en bileşik cevherlere kadar ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşu, ay-üstü âlemdeki cisimlerin etkinliğine bağlar. İbn Sînâ'nın maddî suretlerin varlığa gelişini cisimsel hareketlere bağlamakla itham ederek sert bir şekilde eleştirdiği bir tutumu, daha sonra Nasîruddîn et-Tûsî Kindî'ye nispet edecek ve eş-Şeyhu'r-reîs'in Kindîci tutumu tenkit ettiğini söyleyecektir.⁵⁶³ Semâvî cisimlerin etkinliği Kindî kozmolojisinde o denli merkezî bir yer edinir ki, Kindî çervesi tarafından tercüme edilen Yeni-Eflatuncu metinler bile bu gözle yorumlanır. Örnek olarak Plotinus'un *Enneadlar*'ının Arapça versiyonuna tekabül eden *Esûlûcyâ*'da “yakın nedenler olarak semâvî cisimler”in (*illetuhâ'l-karîbetu'lletî hiye el-ecrâmu's-semâviyye*) etkilerinden bahsedilir. Bununla birlikte *Enneadlar*'ın aslında semâvî cisimlere yakın neden rolü atfeden bir ifade bulunmaz.⁵⁶⁴ Daha sonra İbn Sînâ *Esûlûcyâ*'nın bu bölümüne yazdığı şerhte, semâvî cisimlerin payının hazırlama (*i'dâd*), uygun hale getirme (*tehyie*) ve tadrîcî bir şekilde yakınlaştırma (*et-tedrîc*) olduğunu söyleyerek, söz konusu ilaveyi tashih etmek istemiştir.⁵⁶⁵ Kindî'nin *el-Hayru'l-mahz*, *Esûlûcyâ*, *Risâle Fî İlmi'l-ilâhî* gibi Yeni-Eflatuncu metinleri çok iyi bilmesine rağmen,

⁵⁶¹ el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevni ve'l-fesâd*, s. 226-227.

⁵⁶² el-Kindî, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevni ve'l-fesâd*, s. 226; A. mlf., *el-İbâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihi li'llâhi azze ve celle*, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire: 1950, s. 244-261.

⁵⁶³ Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârul-me'ârif, 1960, III/234,20.

⁵⁶⁴ Aristûtâlîs, *Esûlûcyâ*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Eflûtin inde'l-arab*, içinde, Kuveyt: Vekâletu'l-matbû'ât, 1977, 19,12-13; krş. Plotinus, *Enneads*, 4.7. 13,10-11.

⁵⁶⁵ Bkz. İbn Sînâ, *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ mine'l-İnsâf*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû inde'l-arab*, içinde, Kuveyt: Vekâletu'l-matbû'ât, 1978, s. 40-41.

niçin İskender'in semâvî cisimlerin etkisini merkeze alan kozmolojisini öne çıkardığı sorusu, aslında genel olarak yaratma ve âlemin ezeliği meselesi etrafında cevaplanmalıdır. Buna göre Kindî, Proclus'un Yeni-Eflatuncu sudur fikrine dayalı olarak ortaya koyduğu âlemin ezeliği düşüncesine karşı, Philoponus'un Proclus reddiyesinden de istifadeyle, âlemin yoktan yaratıldığı ve tüm parçalarıyla hâdis olduğu fikrini savunur.⁵⁶⁶ Alemin yoktan yaratılışını ispat için cisim, zaman ve hareket olgusunu merkeze alan Kindî,⁵⁶⁷ ay-altı âlemin meydana gelişini açıklamak için de zaman ve hareketle ilişkili olduğunu söylediği semâvî cisimleri yakın nedenler olarak vaz etmiştir. Dolayısıyla semâvî cisimlerin etkisini merkeze alan oluş düşüncesinin, Kindî'de, âlemin ezeliğini kabul eden ve yaratıcı tanrı fikrinden uzak Aphrodisiaslı İskender'den farklı bir rol üstlendiğini belirtmek gerekir.

Fârâbî'nin maddî suretlerin meydana gelişine ilgili açıklaması, söz konusu suretlerin metafizik ilkeler tarafından ay-altı âlemdeki suretsiz maddeye feyzedildiğini kabul etmesi bakımından Aristotelesçi açıklamadan ayrılır. Bununla birlikte Fârâbî'nin Aristotelesçi açıklamaya mukabil, Yeni-Eflatuncu ya da İskenderci bir açıklamayı kabul ettiği de söylenemez. Fârâbî Tanrı'yı ay-üstü ve ay-altı âlemdeki tüm mevcutların varlık verici fâil nedeni olarak düşünür ve onun fâil nedenliğinin hangi yolla gerçekleştiğini açıklamak için sudur fikrine müracaat eder.⁵⁶⁸ Bununla birlikte ay-altı âlemdeki suretlerin meydana gelişine söz konusu olduğunda Fârâbî'nin Yeni-Eflatuncu sudur düşüncesinin gereklerini korumaya devam ettiği açık değildir. Yeni-Eflatuncuların Demiourgos'a atfettiği suretleri veren yaratıcı fâil neden olma rolü, Fârâbî tarafından çoğu zaman semâvî cisimlere verilir.⁵⁶⁹ Bununla birlikte semâvî

⁵⁶⁶ Kindî'nin Philoponusçu öğretisiyle ilişkisinin ayrıntıları için bkz. H. A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89/2 (1969), s. 357-91.

⁵⁶⁷ Bkz. Kindî, *Fi'l-felsefeti'l-ülâ*, s. 120-23; Kindî'nin âlemin sonluluğuyla ilgili yaklaşımını ve kaynaklarını değerlendiren bir çalışma için bkz. N. Rescher ve H. Khtachadourian, "Al-Kindi's Epistle on the Finitude of the Universe", *ISIS*, 56/4 (1965), s. 426-33.

⁵⁶⁸ Fârâbîci sudur düşüncesinin ayrıntıları için bkz. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-maşrîk, 2002, s. 55-79; I. R. Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*, London, New York: Routledge, 1989, s. 125-149; Threse-Anne Druart, "Al-Fârâbî, Emanation, and Metaphysics", Perwiz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 127-149; Damien Janos, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, Leiden: E. J. Brill, 2012, s. 142-203.

⁵⁶⁹ Fârâbî'nin semâvî cisimlere ne tür bir nedenlik atfettiğiyle ilgili olarak bkz. Thérèse-Anne Druart, "Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies", Perwiz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar, New York: Caravan Books, 1981, s. 35-45; H. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect Their*

cisimlerin rolü, Kindî kozmolojisinde daima aynı şekilde açıklanmaz. *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye* ve *Ârâu Ehli'l-medîneti'l-fâzıla* gibi metinler semâvî cisimlerin, unsurî madde ve suretlerin varlığının kaynağında bulunduğunu ortaya koyarken, *Risâle Fi'l-Akl*'da maddeye suretleri veren şeyin Faal Akıl olduğu belirtilir.⁵⁷⁰

Fârâbî'ye göre sırf akıl olan Tanrı herhangi bir şekilde maddenin ve maddî suretlerin doğrudan nedeni olamaz.⁵⁷¹ Bu nedenle maddenin ve maddî suretlerin nedeni olarak semâvî cisimler gündeme getirilir. *Ârâ*'da Fârâbî semâvî cisimlerin, hepsinde de dairesel hareketi gerektiren ortak bir doğaya ve zat, nispet, hareket bakımından farklılaşmalarını sağlayan ayrımlara sahip olduğunu söyler.⁵⁷² Ay-üstü âlemdeki bu ortaklık ve farklılıklar, ay-altı âlemdeki birlik ve çokluğun ilkesi işlevi görür. Buna göre semâvî cisimlerin sahip olduğu ortak doğa, ay-altı âlemdeki tüm cevherlerde ortak olan ilk maddenin varlığını; semâvî cisimler arasındaki farklılıklar, farklı cevherlerin çokluğunu; nispet ve izafetlerindeki zıtlıklar zıt suretlerin varlığını; oranlardaki zıtlıkların değişim ve yenilenmesinin, zıt suretlerin ilk maddede art arda gelerek yenilenmesini; zıt oranlar ve aynı şeye aynı zamanda bir grup cisimden gelen uyumsuz izafetlerin, zıt suretlere ve bunların karışımına sahip şeyleri gerektirir.⁵⁷³ *es-Siyâse*'de ise semâvî cisimlerin nedenliğiyle ilgili şu ifadeler yer verilir:

“Semâvî cismin cevheri, doğası ve fiilinden öncelikle ilk maddenin varlığı lazım gelir. Bundan sonra semâvî cisim ilk maddeye, onun doğası, imkânı ve istidadı gereği kabul edeceği, oluşan suretleri verir.”⁵⁷⁴

Ârâ'da semâvî cisimlerin ortaklık ve farklılıkların ay-altı âlemdeki birlik ve çokluğa neden olduğu söylenerek dolaylı bir biçimde semâvî nedenlerin madde ve suretlerin varlığına neden olduğu ifade edilmişti. Bununla birlikte *es-Siyâse*'de Fârâbî açık bir şekilde semâvî cisimleri maddenin ve maddî suretlerin varlığının nedeni olarak konumlandırmaktadır. Semâvî cismin cevheri, doğası ve fiili olarak belirlenen ve maddî

Cosmologies, Theories of the Active Intellect, Theories of Human Intellect, Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 48, 66.

⁵⁷⁰ Fârâbî, *Risâle Fi'l-akl*, nşr. M. Bouyges, Beyrut: 1938, s. 29-31.

⁵⁷¹ Fârâbî, *Fusûlu Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Muhsin Mehdî, *Kitâbu'l-mille ve nusûs uhrâ*, içinde, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1991, s. 81,14-19.

⁵⁷² Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 75; krş. Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-medeniyye el-mulakkab bi-mebâdii'l-mevcûdât*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1993, s. 55.

⁵⁷³ Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 76.

⁵⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, 55,3-5.

suretlerin varlığına neden olduğu belirtilen şeyin ise semâvî cismin nefsi olduğunu belirtmek gerekir. Zira *el-Fusûl*'un başka bir yerinde semâvî nefisleri ele alan Fârâbî, bu nefislerin madde ya da suret için söz konusu edilebilecek her türlü eksiklikten uzak olduğunu, ancak bir “konu”da bulunmaları hasebiyle bir yönden surete benzediklerini söyler.⁵⁷⁵ Fârâbî'nin, daha sonra İbn Sînâ'da göreceğimiz semâvî cisimlere dair hilomorfik açıklama tarzını zayıflatan bu ifadesi, bu cisimlerin gerçekten bir maddesi ve suretinin bulunduğunu ancak eş-adlılık yoluyla kabul eder gözükür. Semâvî cismi hilomorfik cevherden, semâvî nefsi de “maddesine bağlı” suretten uzaklaştıran bu açıklama, ay-üstü âlemdeki nefislere akıllara benzer tarzda özel bir fiil izafe edilmesine kapı aralar. Fârâbî'ye göre semâvî nefis cevheri itibariyle akıllardan farklı değildir, ancak *tecevhür*indeki çokluk (*kesret*) akıllardan daha fazla olduğu için, tamamen akıl olarak da adlandırılmaz. Yarı-akıl olması itibariyle, tıpkı akıllarda olduğu gibi semâvî nefsin varlığından, kendi zatı dışındaki varlıklar meydana gelir (*summe me'a zâlike yetbe'u vucûdehâ'llezî bihî tecevhuruhâ en tûcede vucûdâtun uhar hâriceten an cevâhrihâ*), ancak semâvî nefisler varlık vermek için ilave araçlara ihtiyaç duyarlar.⁵⁷⁶ Bu araçların semâvî cisimlerin hareketleri ve Fârâbî'nin astrolojiyle ilgili bir risalesinde değindiği üzere⁵⁷⁷ bu hareketler neticesinde oluşan sıcaklık mı olduğu genel olarak Fârâbî kozmolojisi açısından çok açık değildir.

Maddenin ve maddî suretlerin varlığını semâvî cisimlere bağlayan *es-Siyâse* ve *Ârâ*'da Faal Akıl'ın yalnızca insan zihni üzerindeki etkinliğinden bahsedilir. Druart, *Risâle Fi'l-akl* ve diğer yerlerde Faal Akıl'a atfedilen kozmolojik rolün, Fârâbî'nin özgün tutumunu yansıtmadığını ve filozofun burada Aristoteles'in yaklaşımını açıklamakla meşgul olduğunu söyler.⁵⁷⁸ Yakın zamanda Fârâbî kozmolojisi üzerine yayınladığı çalışmasında D. Janos ise Fârâbî'de biri her şeyin varlığını doğrudan Tanrı'ya ve akla, diğeri ise semâvî cisimler aracılığıyla akla ve Tanrı'ya bağlayan iki açıklama bulunduğunu söyler. Ona göre Fârâbî'nin semâvî cisimlerin yapısal niteliğine dair açıklamaları, onların ay-altı âleme ne tür bir etkide bulduklarıyla ilgili görüşünü belirlemiş olabilir. Buna bağlamda *es-Siyâse* ve *Ârâ* gibi metinlerde Fârâbî, semâvî cisimleri maddesi bulunmayan, aklî ya da nefis benzeri varlıklar olarak değerlendirir.

⁵⁷⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 41.

⁵⁷⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, 41,9-14.

⁵⁷⁷ Bkz. Fârâbî, *Makâletu Ebî Nasr el-Fârâbî fi-mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nucûm*, nşr. Cafer Al-i Yâsin, *Kitâbu't-tenbîh alâ sebîli's-sa'âde, et-Ta'likat, Risâletâni Felsefiyyetân*, içinde, Kahire: İntişârât-ı hikmet, 1371, s. 257-259.

⁵⁷⁸ Thérèse-Anne Druart, “Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies”, s. 35.

Buna mukabil *İhsâ ve Felsefetu Aristû* gibi erken dönem metinleri, semâvî cisimlerin maddîliğine ve fiziksel doğasına işarette bulunur. Janos, Fârâbî'nin niçin ilk eserlerinde savunduğu bu yaklaşımdan vaz geçerek, semâvî cisimleri nispeten daha yalın bir cevher olarak gördüğünü, semâvî nefislerin konusu olarak madde fikrinden vazgeçerek *mevzû* kavramını öne çıkarmasına bağlar.⁵⁷⁹ Her ne kadar Janos “niçin ayrık akıllar değil de, semâvî cisimler suretlere ve maddeye neden olur” sorusunu sormasa da, Janos'un açıklamalarından istifadeyle Fârâbî'nin tutumunu yeniden değerlendirebiliriz. Fârâbî'nin bir yandan Yeni-Eflatuncu sudur teorisi ve metafizik nedenlik fikrini savunduğu ve aklîliğin ontolojik rolünü öne çıkaran bir sistem öngördüğü, fakat semâvî “cisim”leri oluşun temel nedeni haline getirdiğini söylemek nasıl mümkün olabilir? Şayet semâvî cisimleri “cisim” olarak değerlendirirsek veya onların fiziksel doğalarını öne çıkartırsak; Fârâbî'nin bu anlamıyla bir semâvî cismi, varlığın ve oluşun nedeni olarak göremeyeceğini ifade etmeliyiz. Fârâbî'nin semâvî cisimleri neredeyse sırf nefstir ve cisimden ziyade akla yakındır. Onları herhangi bir şekilde ay-altı âlemdeki bir şeyin “varlığının” nedeni haline getiren de bu özellikleridir.

⁵⁷⁹ Bu argümanın ayrıntıları için bkz. Damien Janos, **Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology**, s. 203-325.

BÖLÜM 4. İBN SÎNÂ: CEVHERÎ BİRLİĞİ KORUYARAK VARLIĞI AÇIKLAMAK

4.1. İmkân Ve Zorunluluk Arasında Suret

İbn Sînâ duyulur cevherlerin yapısını açıklarken genel tutum itibariyle Aristotelesçi çerçeveye sadıktır. Aristotelesçi çerçevenin temel özelliğini, duyulur tikellerin cevherî birliğini sağlama olarak değerlendirirsek, İbn Sînâ'nın duyulur cismi birlik sahibi ve zatı gereği bitişik cevher (*vâhidun muttasılun bi'z-zât*) şeklinde tanımlanması bakımından Aristotelesçi yaklaşımı sürdürdüğü, ancak duyulur cevheri idealar gibi aşkın ya da atomlar gibi daha aşağı ontolojik birimlere indirgeyerek açıklayan Eflatuncu ve atomcu çerçeveye muhalif olduğu görülür. Dolayısıyla İbn Sînâ, tıpkı Aristoteles gibi, tikel cevherin birliğine zarar vermeden cevherî terkibi açıklamak ister. Bununla birlikte İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak, tikel cevherin sadece *oluşuna* değil, *varlığına* da bir açıklama getirme arayışındadır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın temel amacı, duyulur tikel cevherlerin birliğini ve sürekliliğini tahrip etmeksizin onların varlığına dair bir açıklama getirmektir.

Aristoteles, duyulur cevherlerin birliğini ispat ve indirgemeci yaklaşımlardan kaçınma adına, bileşik cevheri madde ve suret birlikteliğiyle tanımlamış, madde ve suret arasındaki ilişkiyi de kuvve-fiil ilişkisi üzerinden açıklamıştı. Bu çerçevede vardığı sonuç, tikel cevherlerdeki suretin ötesinde bir suretin bulunmadığı ve her suretin, maddesiyle birlikte tanımlanması gerektiğidir. Böyle olunca, suret ve madde reel ayrımlar değil, bileşik tikel cevherin itibarları olarak yorumlanmıştır. Oluş ise bizatihi suretin ya da bizatihi maddenin oluşu değil, tikel cevherin oluşu zımında harekete dayalı bir biçimde gerçekleşen ezelf-ebedî bir meydana geliştir. Bu çerçevede suret ve madde ne varlığa gelir ne de yok olurlar; varlığa gelen ve yok olan tikel cevherdir. Sonuç olarak Aristoteles'in birliği açıklama stratejisinin temelinde, suret ve madde ile kuvve ve fiili sadece biraradalık bakımından değil, temelde zat bakımından özdeş, itibarî bakımdan ayrı olarak yorumlama eğilimi yatar.

İbn Sînâ bileşik cevherin *varlığa gelişini* açıklamak için, madde-suret ve kuvve-fiil arasında kurulan Aristotelesçi özdeşlik tutumunun dışına çıkmak ve söz konusu ayrımlara ilave yapmak zorunda kalır. Bununla birlikte özdeşlik tutumunun dışına

çıkarken, Eflatunculuk, atomculuk ve kümûn taraftarlarının savunduğu indirgemeci yaklaşımın tuzağına düşmemesi gerektiği gibi, cevherî birliği de korumak zorundadır. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın Aristotelesçi sisteme en temel müdahalesi, nedenlik fikriyle birlikte düşündüğü *vücûb* ve *imkân* ayrımını gündeme getirmesi, bunu inşâ ederken de *vücûd-mâhiyye* ayrımını kullanmasıdır.⁵⁸⁰ Bu yeni kavramsal araçların, duyulur cevherin yapısı ve meydana gelişini analiz ederken ona açtığı kapı, duyulur cevherin nedenlerini önce varlığın ve mahiyetin nedenleri olarak tasnif etmek, bunun sonrasında mahiyeti ve onun nedenleri olan suret ve maddeyi *imkânla*, varlığı ve onun nedeni olan fail ve gayeyi de *vücûb*la özdeşleştirme fırsatıdır. Bu aşamadan sonra İbn Sînâ, duyulur cevherin birliğini açıklarken sadece madde-suret, kuvve-fiil ayrımlarına değil, aynı zamanda varlık-mahiyet ve imkân-zorunluluk ayrımlarına da sahip olmuş olur.

Bu yeni kavramsal çerçeve dahilinde İbn Sînâ, suret ve maddeyi mahiyetle, mahiyeti ise imkânla birlikte düşünür. Oysa önceki bölümlerde gösterildiği üzere Aristoteles'te mahiyet imkânla değil, zorunlulukla birlikte düşünülmekteydi, çünkü Aristoteles için özellikle *oluşturma* zorunluluk geçerliydi.⁵⁸¹ Bunun aksine İbn Sînâ, imkânla birlikte düşündüğü mahiyeti “var olmak için bir nedene muhtaç olan şey” olarak belirler. Böylece mahiyetin nedenleri olan suret ve madde hem kendilerinde hem de bileşik cevheri meydana getirmeleri açısından varlık ve zorunluluk veren bir nedene muhtaç hale gelir. Varlık veren bu nedenler metafizik fâil ve gayedir.

İbn Sînâ'nın varlığı açıklama ve cevheri birliği koruma amacı, onu, farklı felsefî tutumlar arasında oldukça ince bir çizgi üzerinde yürümeye yöneltir. İbn Sînâ duyulur cevherlerin varlığa gelişini açıklamak için, suret ve maddenin ayrık nedenler aracılığıyla var edildiğini, suretsiz maddeye Faal Akıl tarafından suret verilerek tikel bileşik cevherlerin meydana getirildiğini ve bir kez bileşik cevher var olduktan sonra onun varlığının devamının da ayrık nedenler tarafından sağlandığını söyleyince, İbn Rüşd'ünki gibi hasmâne bir bakış onu kelamcılarla aynı kefeye koymak için bir yol bulabilir. Bunun nedeni, İbn Sînâ'nın, duyulur cevherlerin hem varlığını hem de o şey olarak var olmaya devam etmelerini ayrık nedenler aracılığıyla Tanrı'ya bağlamış olmasıdır. Öte taraftan İbn Sînâ metafizik nedenlerin etkilerini daraltarak maddede bulunan gücü ya da güçleri öne çıkardığında, bu kez suretler söz konusu güçlerin bilfiilliğinden ibaret görüleceği için ayrık nedenlere sadece hareket ettirici bir rol

⁵⁸⁰ İbn Sînâcı *imkân* ve *vücûb* düşüncesinin nedenlik fikriyle ilişkisi için bkz. R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği**, s. 309-333.

⁵⁸¹ Bu yorumun ayrıntıları için bkz. J. Owens, **Aristotle's Gradations of Being**, s. 25, 35.

biçmesi yeterli olabileceğinden yalın Aristotelesçi tutuma hapsolabilir. İbn Sînâ hem varlık verici bir fail neden fikrini hem de kuvve-fiil ayırımına dayalı cevherî birlik düşüncesini korumak için, yukarıda geçtiği üzere yeni ayrımlar geliştirme ve tevarüs ettiği felsefî birikimi bu amaç doğrultusunda etkili bir şekilde kullanarak dönüştürme yolunu seçer.

4.1.1. Yeni-Eflatuncu Miras: Hareketten Varlığa Gidiş

Mümkün tüm varlıkların onları var kılan bir fail nedene ihtiyaç duyduğu düşüncesine dayalı olarak, şeylerin sadece hareket ve değişimini değil aynı zamanda varlığa gelişini de açıklamak isteyen İbn Sînâ'nın, bu düşüncesini ispat ederken karşılaştığı en önemli meydan okumalardan biri varlığı değil, hareketi merkeze alan geleneksel Aristotelesçi açıklamadır. Hatırlanacağı üzere Aristoteles maddî suret alma mekanizmasının aslî fail nedeninin, maddedeki kuvveleri bilfiil hale çıkarmak üzere hareket verici ilke rolü gören doğa ve dolaylı olarak da Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olduğunu savunmaktaydı. Buna mukabil İbn Sînâ'ya göre fâil neden denildiğinde yalnızca hareket verici nedeni anlayan tabiat filozoflarının aksine, gerçek fail neden varlık verir.⁵⁸² Dolayısıyla İbn Sînâ'nın varlık verici fail neden fikriyle, Aristoteles'in yalnızca hareket veren fail neden fikri arasında açık bir farklılık bulunur. Dahası İbn Sînâ'nın varlık veren fâil nedeni birincil olarak Tanrı'ya ve ikincil olarak ayırık akıllara tekabül ederken, Aristoteles'in Tanrı'sı yalnızca gâî nedenlik yoluyla hareketi ilham eder. O'na göre hareketin fail nedeni, Tanrı'da değil hareket ve sükunun ilkesi olan doğada bulunur.

İbn Sînâ hem *Kitâbu'l-İnsâf*'ın bir bölümü olarak telif ettiği Aristoteles *Metafizik*'inin *Lambda* kitabı şerhinde⁵⁸³ hem de *Ta'likât*'ta,⁵⁸⁴ her şeye varlık veren bir İlk Gerçek (*el-vâhidu'l-hakk*) fikrine hareketten yola çıkılarak varılmasını yanlış bulduğunu söyler. Hareketi merkeze alarak Tanrı'yı ispat etmeyi ve evrenin meydana gelişini açıklamayı amaçlayan filozofları tabiatçılar (*et-tabî'iyûn*), varlığı ve varlığın zorunluluğunu merkeze alarak bunu ispat etmeyi amaçlayan filozofları ise metafizikçiler (*el-ilâhiyyûn*) olarak niteleyen İbn Sînâ, tabiatçıların öne sürdüğü şeyin İlk Gerçek'in mevcudun ilkesi olmak yerine sadece hareket ettirici olduğunu ispattan başka bir şey olmadığını savunur:

⁵⁸² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 2.

⁵⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde'l-Arab*, Kahire: 1947, içinde, s. 22-33.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 62.

“Tabiat filozofları (*et-tabî‘iyyûn*) ilk hareket ettiriciyi, cisimsel olmayan sonsuz bir gücün feleği hareket ettirmek için zorunlu olmasından yola çıkarak ispat etmek istemişler ve ona da doğadan ulaşımlardır. Metafizikçiler (*el-ilâhiyyûn*) ise bundan farklı bir yol seçmiş, O’nun ispatına varlığın zorunluluğundan ve O’nun çoğalmaksızın bir olması gerektiğinden yola çıkarak ulaşırlar.”⁵⁸⁵

Ta‘likât’ta genel olarak tabiat filozoflarını muhatap alan bu eleştirisi, *Lambda Şerhi*’nde doğrudan Aristoteles’in Ebû Bişr Mettâ gibi Bağdatlı şarihlerine ve dolaylı olarak Aristoteles’e yönelir:

“[İbn Sînâ] Aristoteles ve şarihleri reddederek⁵⁸⁶ şöyle dedi: İlk Gerçek’e hareketten ve onun hareketin ilkesi olduğundan yola çıkılarak varılması uygun değildir. Ayrıca O’nun varlıkların ilkesi kılınması bu şekilde ispatlanamaz (*tekelluf*). Bu grubun öne sürdüğü şey, İlk Gerçek’in mevcudun ilkesi olmak yerine hareket ettirici olduğunu ispattan fazla bir şey değildir. Böylece onlar [şarihler] Tanrı’yı âciz bırakmış olur. Hareket, tüm varlıkların ilkesi olan Gerçek Bir’i ispat etme yöntemi olacak [bu mümkün mü?!”⁵⁸⁷

İbn Sînâ’nın bu iki pasajda ortaya koyduğu ve Tanrı’yı yalnızca hareketin ilkesi olarak, o da gâî nedenlik yoluyla, vaz eden yaklaşıma yönelik eleştirinin İbn Sînâ öncesinde uzun bir tarihi vardır. Örnek olarak Yeni-Eflatuncu şarih Philoponus, tıpkı İbn Sînâ gibi, hareketi merkeze alan Aristoteles’i doğa felsefesicisi, varlığı açıkladığını düşündüğü Eflatun’u ise metafizikçi olarak niteler.⁵⁸⁸ Benzer şekilde Simplicius, hareketi açıklamayı amaçladığı için Aristoteles düşüncesinin nihâi kertede Hareket Etmeyen Hareket Ettirici fikrine ulaştığını, Eflatun’un ise varlığa gelişi açıklamayı amaçladığı

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, *et-Ta‘likât*, 62,

⁵⁸⁶ İbn Sînâ’nın ifadelerini önceleyen ve buradaki eleştirinin Aristoteles’e ve onun Bağdatlı şarihlerine yöneltildiğini belirten bu giriş cümlesi, tam olarak İbn Sînâ’nın yaklaşımını yansıtmaz. Çünkü İbn Sînâ’ya göre Aristoteles Tanrı’nın sadece hareketin ilkesi olduğunu kabul etmez. Ammoniusçu şarihler gibi İbn Sînâ da aslında Aristoteles’in Tanrı’yı sadece gâye neden değil, aynı zamanda varlık verici fail neden olarak gördüğünü düşünür. Zaten bu pasajı tâkiben yer verilen sonsuz güç argümanının sonunda İbn Sînâ, Aristoteles’e göre de âlemin varlığı ve meydana gelişinin harekete değil Tanrı’ya dayandığını söyler. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın eleştirileri doğrudan Aristoteles’e değil, onu yanlış anladığını düşündüğü şarihlere yöneliktir. İbn Sînâ’nın Bağdatlı Aristoteles müfessirlerine, hareket ve doğa etrafında yönelttiği eleştiriler için bkz. H. V. B. Brown, “Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad”, S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown (ed.), *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1972, s. 35-48.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi’l-Lâm*, 23,21-24.

⁵⁸⁸ Philoponus, *Commentary On Aristotle’s Physics 2*, İng. çev. A. R. Lacey, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993, 241,27-242,2.

için onun düşüncesinin de Dâima Aynı Olan Bir'e (*ta aei on*) ulaştığını söyler.⁵⁸⁹ Bu bakımdan İbn Sînâ'nın *Ta'likât* ve *Lambda Şerhi*'ndeki ifadelerinin, aynı istikametteki bir yaklaşımı sürdürdüğü söylenebilir. Bununla birlikte İbn Sînâ, Tanrı'nın hareket değil varlık verici olduğu düşüncesinde Yeni-Eflatuncu şarihlerle ortak olmasına rağmen, varlık veren bir Tanrı düşüncesine hangi yolla ulaşılabileceği noktasında onlardan ayrıldığı yerler bulunur. Yeni-Eflatuncu filozoflar genel olarak varlığa geliş fikrinden yola çıkarak hiç değişmeksizin aynı kalan ve Bir olarak nitelenen Tanrı fikrine ulaşmışken, İbn Sînâ varlık veren Tanrı düşüncesine *varlığın zorunluluğu* mefhumundan yola çıkarak ulaşmıştır. *Ta'likât*'ta yer alan ve metafizikçi filozofların yaratıcı bir Tanrı fikrini nasıl ispat ettiklerini açıklayan ifadeye dikkatli bir şekilde baktığımızda İbn Sînâ'nın Yeni Eflatuncu çerçeveye kendi yaklaşımını ilave ettiği görülecektir: "Metafizikçiler ise bundan farklı bir yol seçmişler, O'nun ispatına **varlığın zorunluluğundan** ve O'nun **çoğalmaksızın bir olması gerektiğinden** yola çıkarak ulaşmışlardır (*ve tûsilu ilâ isbâtihi min vücûbi'l-vücûdi ve ennehu yecibu en yekûne vâhiden lâ yetekesseru*)."⁵⁹⁰ Buradaki ifadeye yer alan *min vücûbi'l-vücûd* ibaresi, esas itibariyle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını ispatla ilgili kendisine özgü deliline, yani imkân ve zorunluluk ayırımına dayalı isbât-ı vâcib deliline işaret eder. İbn Sînâ *varlığın zorunluluğu* fikrinden yola çıkarak *vâcibu'l-vücûd*'a ulaşırken, Yeni-Eflatuncular genel olarak varlığa geliş fikrinden yola çıkarak değişmeksizin bir olan Tanrı fikrine ulaşırlar. Dolayısıyla İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını ispat ve onun dışındakilerin ondan nasıl meydana geldiklerini ispat sadedinde, Yeni-Eflatuncular'dan farklı bir delil geliştirerek esas itibariyle imkân-zorunluluk ayırımını merkeze alır.⁵⁹¹ Bununla birlikte İbn Sînâ Tanrı'nın hareket değil varlık verici bir fail neden olduğunu ispat etmek için, temel kitaplarında merkezî bir rol oynayan imkân delilinden ayrı olarak, Yeni-Eflatuncu filozofların sıklıkla kullandığı ve sonsuz güç argümanı olarak ifade edebileceğimiz bir delile de yer verir. *Ta'likât* ve *Lambda Şerhi*'nde yer alan ve hareket merkezli açıklamayı eleştiren ifadeler, işte bu sonsuz güç argümanına bir giriş teşkil eder.

Yukarıdaki bölümlerde Yeni-Eflatuncu filozofların Aristotelesçi açıklamayı yetersiz bularak eleştirdikleri ve Tanrı'nın sadece bir gâye neden şeklinde vaz edilerek evrendeki her tür oluşun harekete bağlanmasının aklî bir nizam fikrini dışlayacağını

⁵⁸⁹ Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics 8.6-10*, 1359,24-1360,15.

⁵⁹⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 62.

⁵⁹¹ İbn Sînâ'nın zorunlu varlık düşüncesine nasıl ulaştığı ve imkân delilin nasıl inşa ettiğiyile ilgili olarak bkz. R. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikçi*, 309-33; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik yay., 2011, s. 231-55.

savundukları gösterilmişti. Bununla birlikte Aristoteles ve Eflatun arasında bir uyum bulunduğu fikrinden hareket eden Yeni-Eflatuncu şarihler, Tanrı'nın gâye neden olmasının aynı zamanda fâil neden olmasını gerektirdiğini ispat etmek üzere, Aristoteles'te dinamikle ilgili bir argüman olarak karşımıza çıkan *sonsuz güç* fikrini kullanmışlardı. Sonsuz güç argümanı Philoponus'un Arapçaya tercüme edilen eserleri üzerinden Proclus ve Philoponus'a ait şekliyle İslam dünyasına ulaşmıştır.⁵⁹² Ayrıca Fârâbî'ye nispet edilmekle birlikte yakın zamandaki çalışmalar sayesinde Yahyâ b. Adî'ye ait olduğu ortaya konulan *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eser de,⁵⁹³ Tanrı'nın varlık veren bir fâil neden olduğu hususunda Aristoteles ve Eflatun arasında bir çelişki bulunmadığını savunan Ammoniusçu yaklaşımı yaygınlaştırmıştır. İbn Sînâ'nın *Lambda Şerhi*'nde ayrıntılı olarak yer verdiği, *Ta'likât*'ta ise kısaca işaret ettiği sonsuz güç argümanının arkaplanında, Tanrı'nın varlık verici bir fail neden olduğuyla ilgili bu Yeni-Eflatuncu tartışmalar yatar.

İbn Sînâ *Lambda Şerhi*'nde Tanrı'nın sadece hareket değil, aynı zamanda varlık verdiğini ispatlarken, Bağdatlı şarihler örneğinde Aristotelesçi hareket teorisinin niçin varlık verici bir fail nedende son bulmadığını da açıklar. Hatırlanacağı üzere sonsuz güç argümanı, sonlu semâvî cisimlerin sonsuzca hareket etmesini sağlayan şeyin, sonlu olan şey sonsuz bir gücün kaynağı olamayacağı için bizatihi bu cisimlerde bulunmasının imkânsız olduğunu, dolayısıyla cisimlerin dışında bulunan bir nedenin semâvî cisimlere sonsuz hareketi sağlayacak gücü vermesi gerektiğini ispatlamaktaydı. Aristoteles'e göre bu sonsuz gücü sağlayan gayrı cismânî ilke, semâvî cisimleri arzu uyandırma yoluyla, yani gâye neden olarak hareket ettiren, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'dir. İbn Sînâ bu argümanın temel tezini teşkil eden "sonlu cisim, sonsuz güç barındıramaz" öncülünden, yalnızca gâî nedenlik yoluyla hareket veren bir Tanrı düşüncesine ulaşılmasını hatalı bulur ve yine sonsuz güç argümanını kullanarak varlık veren bir fâil nedene ulaşabileceğini ispatlar. Bu çerçevede argümanın ilk bölümü semâvî cisimlerin hareketinin ezeli ve ebedî bir zorunluluğa sahip olduğunu savunanların niçin onlara

⁵⁹² İbnü'n-Nedîm Philoponus'un Proclus ve Aristoteles'e karşı yazdığı polemic metinlerinin Arapçaya çevrildiği bilgisine yer verir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315. Ayrıca Yahyâ b. Adî ile yahudi filozof Bîşr b. Sem'ân arasındaki mektuplaşmalarda, Philoponus'un sonsuz güç argümanının bir bölümü aktarılır. Bkz. Yahyâ b. Adî, *Kitâbu Ecviveti Bîşr el-Yehûdî an mesâilihî*, nşr. Sahbân Halifât, *Makâlâtü Yahyâ b. Adî el-Felsefiyye*, Ammân: 1988, içinde, s. 319-321, 332. Bu mektuplaşmanın ayrıntıları için bkz. S. Pines, "A Tenth Century Philosophical Correspondence", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 24 (1995), s. 103-136, özl.114-15.

⁵⁹³ Bkz. M. Rashed, "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to al-Fârâbî", *Arabic Science and Philosophy*, Vol. 19 (2009), s. 43-82.

varlık veren bir fail nedene ulaşamadığını tartışır. İbn Sînâ'ya göre “semâvî cisimler mevcuttur, hareketlidir, şu halde hareketinin bir başlangıcı yoktur” demek, şunları söylemeyi de gerektirir: 1) Semâvî cismin varlığı kendinde zorunludur, 2) Bu cisim var olduğunda, hareketli olması zorunludur. Bir başka deyişle semâvî cismin var olması, hareket etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla semâvî cismin herhangi bir şekilde hareketsiz olması, onun varlık ve cevherinin ortadan kalkmasına neden olur. İbn Sînâ'ya göre, semâvî cisimlerin herhangi bir fâil nedenden varlık almaksızın ezeli bir şekilde hareket ettiğini söyleyenler, kendi öncüllerinin gerektirdiği bu iki sonucu hesaba katmamışlardır. Şayet bu iki sonucu hesaba katsalardı, şöyle bir neticeye varırlardı: Tanrı'nın semâvî cisimlere hareket verdiğini ve bu hareketin sürekliliğini sağladığını söylemek, esas itibarıyla onların cevherlerini var ettiği ve mahiyetlerini kâim kıldığını söylemek demektir. Oysa bunu hesaba katmadıkları ve semâvî cismin halihazırda mevcut ve hareketli olmasını dikkate alarak, onun hareketinin bir başlangıcının bulunmadığını söyledikleri için, semâvî cisimlerin zatını varkılan (*mûcidu zâtîhi*) bir nedeni ve ondan semâvî cismin maddesi ve suretinin nasıl sudur ettiğini ispatlayamamışlardır.⁵⁹⁴ İbn Sînâcı argümanın bu bölümü, daha önce Syrianus'un hareketli oluşu feleklerin özü olarak belirleyip, Tanrı'nın hareketi vermek suretiyle aslında feleklerin cevherini var ettiği şeklindeki düşüncesiyle benzerlik taşır.⁵⁹⁵ İbn Sînâ, bu sonuçtan yola çıkarak şöyle bir akıl yürütmeye yer verir: 1) Tanrı semâvî cisimleri var kılıyorsa, semâvî cisimlerin kendisine yöneldiği gâyenin, kendisi sayesinde, tesirin ilkesi hâline geldiği bir *feyz*in bulunduğu açıktır, 2) Tanrı'nın gâye nedenlik yoluyla arzu ve yönelmenin ilkesi hâline gelmesi, Tanrı'nın fâil nedenliğini ifade eden bu *feyze* tâbidir. İbn Sînâ'ya göre, böyle bir *feyz* söz konusu değilse, sonlu bir güce sahip cismin sonsuz güce sahip varlığa, aralarında yönelmeden (*aşk*) başka bir ilişki bulunmaksızın sadece yönelmesinin bir faydası yoktur. Buradan anlaşılan o ki, İbn Sînâ bir şeyin ancak kendisinden bir şey *aldığı* (*feyz*) şeye, aldığı şey dolayısıyla yönelmesinin bir anlamı olabileceğini düşünür. Dahası metafizik planda, bir şey ancak kendisinden kaynaklandığı nedene benzeyerek yetkinleşmek için ona yönelir. Bu tür bir yetkinleşmeyi mümkün kılacak bir *feyz* söz konusu değilse, semâvî cisimlerin Tanrı'ya yönelmeleri gerçekte onlara bir şey sağlamamalıdır.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Harfi'l-Lâm*, s. 24

⁵⁹⁵ Syrianus'un argümanı için bkz. R. Sorabji, “Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle”, s. 251.

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Harfi'l-Lâm*, s. 24-25.

İbn Sînâcî argümanın ikinci kısmı, birinci bölümde yer verilen varlık verici fâil neden olarak Tanrı düşüncesini tâkip eder. Buna göre semâvî cisimler varlığı ve varlığının devamını Tanrı'dan alıyorsa, onların hareketlerinin zorunlu oluşu kendilerinden kaynaklanamaz. Burada İbn Sînâ kendisine ait zorunlu ve mümkün varlık ayrımını kullanır. Bir şey İlk Gerçek'ten varlık alışı (*neylihî mine'l-Hakki'l-Evvel*) hesaba katılmaksızın, sırf kendi açısından düşünülduğünde varlığı zorunlu değildir (*gayru zarûriyyi'l-vücûd*), aksine mümkündür (*imkâniyyu'l-vücûd*). Mümkün varlık ise varlığı ve zorunluluğu bir nedene bağlı olan anlamına gelir. Şayet bu mümkün varlığın ilk sebeple ilişkisi kesilirse, o şey ortadan kalkar ve yok olur. Çünkü Zorunlu olan İlk Gerçek'in zatı hariç, her şey zatı gereği yokluğu muhtemeldir (*fe-kullu şey'in bi'tibâri zâtihî bâtlun ve hâlikun illâ vechu'l-Hakki'l-Evvel*).⁵⁹⁷

İbn Sînâ varlıkları için değil, yalnızca hareketleri için bir neden aranan semâvî cisimlerin sahip olduğu zorunluluğu, kendi imkân-vücûb ayrımından yola çıkarak Tanrı'ya bağladıktan sonra, Ebû Bişr Mettâ'ya nispet edilen bir görüşü eleştiriye tâbi tutar. Metinde aktarıldığı kadarıyla Ebû Bişr, İlk Neden'in semâvî cisimlerle ilgili rolünün yalnızca onları sürekli hareket halinde tutmak olduğunu savunmaktadır. Buna göre semâvî cisimlerin zorunluluk ve varlığı kendisinden, ancak hareketlerinin sürekliliği başkasından kaynaklanacaktır. İbn Sînâ, bu düşüncenin “sürekliliği zorunluluğundan kaynaklanmayan bir hareket” şeklinde antinomik bir sonuca neden olacağını söyler. Şayet semâvî cisimler kendinde zorunlu ise, bu, onların cevherini teşkil eden hareketin semâvî cisimlerden kaynaklanan bir zorunluluğa tâbi olmasını gerektirir. Şayet böyle değil de, Aristoteles ve Ebû Bişr gibi Bağdatlı şarihlerinin dediği gibi hareketin sürekliliği semâvî cisimlerin dışındaki bir nedene bağlıysa, bizatihi semâvî cismin zorunluluğunun da söz konusu nedene bağlı olması gerekir.⁵⁹⁸ Şu halde İbn Sînâ'ya göre:

“Hareket, onun varlığı, var olduğu sürece varlığının zorunluluğu ve onun varlığının sürekliliği tamamen hareketin sebeplerine bağlıdır. **Yüce Allah'ı sadece hareketin sebebi kılmaktan tenzih ederiz.** Aksine o, sadece göğün hareketini değil, hareket etmesi mümkün her cevherin varlığını verendir. O, İlktir, Gerçek'tir, her cevherin zatının ilkesidir, O'nun dışındaki şeylerin tümü onunla zorunlu olur ve zorunluluk onunla diğerleri arasında bulunması gereken

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Harfi'l-Lâm*, 26,1.

⁵⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Harfi'l-Lâm*, 26,3-9.

nispetten kaynaklanır.”⁵⁹⁹

Sonuç olarak Tanrı'nın yalnızca hareketin ilkesi kılınmasının imkânsız olduğunu savunan İbn Sînâ'ya göre, her ne kadar hareket de Tanrı'dan gelse bile şârihlerin yaptığı gibi onu sadece hareket veren olarak görmek yanlıştır. Âlem sadece hareketi bakımından değil, bir bütün olarak Tanrı'ya dayanır.

Lambda Şerhi'nde yer verilen argüman aslında açık bir Aristoteles eleştirisi olmasına rağmen, Ammoniusçu uyum düşüncesinden tevarüs ettiği yorumsal bağlam dolayısıyla İbn Sînâ, aslında sonsuz güç argümanı ile Aristoteles'in amaçladığı şeyin de âlemin varlığını Tanrı'ya dayandırmak olduğunu söyler. Ona göre asıl hata yapanlar, Aristotelesçi argümanı, sadece hareket verici bir Tanrı'yı ispatlayacak şekilde yorumlayan takipçileridir.⁶⁰⁰

İbn Sînâci sonsuz güç argümanının cevap ürettiği birçok soru vardır. Tanrı'nın sadece gâye neden mi olduğu, onun fâil ve gâî nedenliği arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, ezelf bir malûlün nasıl varlık verici bir fâilden sudur ettiği gibi sorular bunlar arasında yer alır. Bununla birlikte argümana içkin bir şekilde tüm bu cevapların zemininde yer alan temel bir ayırım vardır: hareket ve varlık. İbn Sînâ açık bir şekilde hareketin ve varlığın nedenleri arasında ayırım yapar. Tanrı hareketin uzak nedeni olmakla birlikte, yalnızca hareket ayırık akıllardan semâvî cisimlere ve oluş bozuluşa tâbi duyulur cevherlere kadar âlemin meydana gelişini açıklamak için yeterli değildir. Ay-üstü ya da ay-altı âlemde hareketi temel açıklayıcı unsur olarak kabul ettiğimizde, İbn Sînâ'ya göre kendi içerisinde çelişkili bir mevcut türüyle yüzyüze geliriz: Varlığının zorunluluğu kendisinden, ancak hareketinin sürekliliği başkasından kaynaklanan varlık. Önceki bölümlerde de gösterildiği üzere aslında Aristotelesçi evren tasavvuru böyle bir mevcut varsayımına dayanır. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın aksine, böyle bir tasavvurun ne Aristoteles ne de Aphrodisiaslı İskender gibi şârihleri için çelişki barındırmamasının nedeni, onların varlık (*vücûd*) mefhumunu varolan (*mevcûd*) mefhumuyla özdeşleştirmeleridir. Ayrıca onlar için evren ister zâtf ister zamansal olsun herhangi bir başlangıca sahip değildir, dolayısıyla “evrenin ve evrendeki şeylerin varlığının sebebi nedir?” sorusu yerine, anlamlı olan, İbn Sînâ'nın Ebû Bîşr'e atfen söylediği gibi “mevcut ve hareketli” olan evrendeki “hareketin sebebi nedir?” sorusunu sormaktır. Bu bakımdan, hareketin sebebi, türleri ve hareket çeşitleri arasındaki ilişkilere dair bir

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Harfi'l-Lâm*, 26,10-14.

⁶⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Harfi'l-Lâm*, s. 27.

soruşturma, Aristotelesçi evren tasavvuru içerisinde, zaten mevcut ve hareketli evrenin işleyiş düzenine ilişkin bir açıklama getirmeyi amaçlar. Buna mukabil İbn Sînâ sadece evrenin işleyiş düzenine ilişkin bir açıklama getirmeyi amaçlamaz, bunun yerine bizatihi evrenin varlığı ve varlığının sürekliliğine de bir açıklama getirmek ister. Bu amaç doğrultusunda o, açıklayıcı fâil neden olarak hareket ve sükûnun ilkesi olan doğayı tek başına yetersiz bulur ve doğadan farklı bir şekilde fiilde bulunan aslî bir fâil nedene işaret eder. Dolayısıyla İbn Sînâcı sistemde iki tür fâil neden gündeme gelir:

“Metafizikçi filozoflar (*el-felâsifetu'l-ilâhiyyûn*), fâille tabiat filozoflarının (*et-tabî'iyûn*) kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve varlık vereni kastederler. Oysa doğal fâil neden hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez.”⁶⁰¹

İbn Sînâ tabiat filozoflarının kastettiği anlamda hareketin ilkesi olan doğayı hiçbir zaman varlık ve zorunluluğun ilkesi olarak görmez. Tabî fâil neden doğal varlık alanında harekete neden olması itibariyle, hareket türünden bir varlığın ilkesini teşkil etse bile hiçbir zaman mutlak olarak varlığa neden olmaz. Bu bakımdan İbn Sînâ varlık veren fâil neden ile yalnızca hareket veren tabî fâil neden arasında açık bir ayrım yapar. Varlık veren fâil nedenleri gerçek (*hakîkî*), ortak (*muşterek*) ve uzak (*ba'îd*) nedenler olarak niteleyen İbn Sînâ, yalnızca hareket veren nedenleri ise gerçek olmayan, hazırlayıcı (*mu'iddât*), yardımcı (*mu'inât*), yakın (*karîb*) ve genel (*âmm, umûm*) nedenler şeklinde niteler.⁶⁰² Tüm unsurlarıyla evrenin meydana gelişi söz konusu olduğunda hareket verici nedenlerin tek başına yeterli bir açıklama sunmasının imkânsız olduğunu savunan İbn Sînâ, hareketle ilgili tâlî nedenlerden ayrı olarak varlığa gelişle ilgili aslî ve hâkîkî bir nedenin bulunduğunu ispat etmek isteyenler için, yukarıda verilen hareket merkezli sonsuz güç argümanının *burhânî* olmadığını, aksine Tanrı'nın fiillerinden yola çıkan bir *delil* olduğunu söyler.⁶⁰³ İbn Sînâ varlık veren İlk Neden'e, onun nedeni bulunmadığı için herhangi bir burhân getirilemeyeceğini kabul etse de, onun varlığını ispat sadedinde burhâna en yakın kıyasın *imkân ve zorunluluk* ayrımına

⁶⁰¹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 2,4-8.

⁶⁰² Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, 10,10; **et-Ta'likât**, s. 39, 45; **eş-Şifâ/Simâ'u't-tabî'i**, s. 15-16, 66. İbn Sînâ'da genel olarak metafizik fâil neden ile doğal fâil neden arasındaki fark için ayrıca bkz. M. E. Marmura, “The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna”, M. E. Marmura (ed.), **Islamic Theology and Philosophy**, Albany: State University of New York Press, 1984, s. 172-187; M. E. Marmura, “Avicenna on Causal Priority”, P. Morewedge (ed.), **Islamic Philosophy and Mysticism**, Delmar, New York: Caravan Books, 1981, s. 65-83.

⁶⁰³ İbn Sînâ, **el-Mebde ve'l-me'âd**, s. 33-34.

dayalı olarak kurulabileceğini kabul eder. En yetkin hâliyle *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta yer verilen ve siddîklerin burhânı olarak adlandırılan bu kanıt,⁶⁰⁴ İbn Sînâ'nın erken dönem eserlerinden itibaren çeşitli formlar dahilinde geliştirilmiştir. İbn Sînâ'nın *vücûd-mâhiyye* ve *vücûb-îmkân* ayrımlarına dayalı olarak tesis ettiği kanıt, sadece varlık verici nedensiz bir fâil nedenin ispatı açısından değil, bizatihi suretin varlık ve îmkân açısından durumu itibariyle de önemli sonuçlar barındırır.

4.1.2. Sûrî Neden, Mahiyet Ve İmkân

Suretin zorunlu olarak varlık ve fiil anlamını içerdiği Aristotelesçi perspektifin aksine, suretin var olma ve var olmama ihtimali taşıyan mümkün bir mahiyete sahip olduğu fikrinin ispatı, İbn Sînâcı suret anlayışı açısından büyük bir önem taşır. Zira suretin haricî herhangi bir nedene ihtiyaç duymaksızın kendinde varlık anlamını örneklemesi, İbn Sînâ için, hepsi de suret olarak nitelendirilen ayırık akıllar, nefsler ve maddî suretlerin olduğu kadar bu suretlerle bilfiillik kazanan semâvî cisimler, heyula ve ikincil maddelerin de varlığını *nedensiz* hale getirir. Bu durumda İbn Sînâcı tüm mümkün varlık alanının, kendinden menkul bir zorunluluk içerisinde, tıpkı Aristotelesçi yaklaşımda olduğu gibi *ezelî bir şekilde orada bulunuş* özelliğine sahip olacağından şüphe yoktur. Böyle bir çerçevede İbn Sînâ'nın varlık verici bir fâil nedenin ispatına girişmesi anlamsız olacağından, Aristoteles'in gâye nedenlik yoluyla hareket ilham eden Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'siyle yetinmesi gerekir. Oysa İbn Sînâ bir önceki bölümde de gördüğümüz üzere, Tanrı'yı yalnızca hareket vericilikle nitelemeyi açık bir hata olarak değerlendirir ve nedeni bulunmayan varlık verici bir fâil nedenin ispatına yönelir. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın ilk adımı Aristotelesçi sonsuz güç delilinin Yeni-Eflatuncu yorumunu kısmî revizyonlarla uyarlayarak, Tanrı'nın fiillerinden O'nun varlık verici fâil neden olduğu fikrine ulaşmaktı. Bununla birlikte tek başına böyle bir delil, İbn Sînâ'yı tatmin etmekten uzak kalmıştır. İbn Sînâ Tanrı'nın şu ya da bu fiilinden değil, varlık gibi bedîhî bir mefhumdan yola çıkılarak O'nun zorunluluğuna ulaşılabilceğini düşünür. Daha önce ifade edildiği üzere İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta *burhânu's-siddîkîn* olarak adlandırdığı bu kanıt,⁶⁰⁵ ona temel sağlayan ayrımlar

⁶⁰⁴ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 276; krş. *İşaretler ve Tembihler*, s. 133.

⁶⁰⁵ İbn Sînâ'nın varlığın bedîhîliğine dayandırdığı bu kanıtın mahiyetiyle ilgili tartışmalar için bkz. H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1987, s. 281-310. Davidson'a göre İbn Sînâcı îmkân delili gerçekte kozmolojiktir. Davidson'un bu yorumunu, L. E. Goodman, M. Saeed Sheikh ve S. Afnan da devam ettirir. Öte taraftan başta P. Morewedge olmak üzere, A. Bedevî, M. Marmura ve F. Rahman gibi isimler îmkân delilini ontolojik bir kanıt olarak değerlendirirler. Söz konusu isimlerin yorumlarını değerlendirerek İbn Sînâcı kanıtı ele alan Toby Mayer ise îmkân delilinin mezkur iki yönü de barındırdığını söyler. Yukarıdaki isimlerin çalışmaları ve Mayer'in değerlendirmesi için bkz. T. Mayer, "İbn

aracılığıyla, İbn Sînâcı ontolojiyi ve nedenlik teorisini tüm ayrıntılarına sirayet edecek bir biçimde baştan sona şekillendirir. İmkân delilinin suretle ilgili doğurduğu sonuçların başında, suretin mahiyetle, mahiyetin ise imkânla nitelenmesi gelir. Aşağıdaki satırlarda İbn Sînâ'nın sureti, nasıl mahiyet ve imkânla birlikte düşündüğü sorusu cevaplanmaya çalışılacak ve bu düşüncenin sonuçları tartışılacaktır.

4.1.2.1. MAHİYETİN NEDENİ OLARAK SURET

İbn Sînâ'nın son eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta Zorunlu Varlık'ın ispatı sadedinde imkân delili inşa edilirken, bu delilin inşası için hazırlayıcı rol ifa eder gözükken bir ayrıma yer verilir: Varlığın nedenleri ve mahiyetin nedenleri. Ayrımın yer aldığı *İşârât* pasajı şöyledir:

“Şey bazen mahiyeti ve hakikatının dikkate alınması bakımından (*bi-hasebi i'tibâri mâhiyyetihî ve hakikatihî*) nedenli olur, bazen de varlığında (*fi vucûdihî*) nedenli olur. Bunu üçgen örneğiyle değerlendirmelisin. Onun hakikati yüzey ve çizgiyle ilişkilidir. Bunlar üçgeni üçgen olması bakımından ve onun üçgenliğinin hakikatının bulunması bakımından kurarlar. Sanki bu ikisi onun maddî ve sûrî nedenleri gibidir. Ancak varlığı bakımından [üçgen] bunun dışındaki başka bir nedene bağlıdır ki o, üçgenliği kuran bir neden olmadığı gibi, onun tanımının parçası da değildir. İşte bu fâil neden ya da fâil nedenin fâil olmasının nedeni olan gâî nedendir.”⁶⁰⁶

İbn Sînâ'nın bu pasajda dikkat çektiği iki temel husus vardır: 1) Varlıkla ilgili herhangi bir imadan arındırılmış mahiyet itibarı ile bu mahiyetin varlığıyla ilgili itibar birbirinden ayrıdır, 2) mahiyeti açıklayıcı ilke ve nedenler ile varlığı açıklayıcı ilke ve nedenler birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla maddî ve sûrî neden ile fâil ve gâye nedenin iki ayrı açıklayıcı ilke grubu olarak gündeme gelmesini sağlayan şey, açıklanan alanların farklılığından kaynaklanır. Bu çerçevede İbn Sînâ ilk olarak o, bir şeyin farklı itibarlarla farklı nedenlere konu olabileceğine işaret eder. Buna göre herhangi bir şeyin “ne” olduğuna ilişkin bir soruşturma sırasında müracaat edeceğimiz nedenler ile bu şeyi neyin “var” kıldığına ilişkin bir soruşturma sırasında müracaat edeceğimiz nedenler farklıdır. Dolayısıyla varlık verici nedenleri dikkate almadığımızda, şeyin sadece ne olduğuna dair bilgi veren nedenlere sahip olduğumuz ve bunlar sayesinde o şeyin

Sînâ's *Burhân al-Siddîqîn*”, *Journal of Islamic Studies*, 12/1 (2001), s. 18-19, dn. 2, 3, 4.

⁶⁰⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 265-66; krş. *İşaretler ve Tenbihler*, 126,1-10.

neliğini bildiğimiz halde, var olup olmadığını bilemeyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle, İbn Sînâ bir şeyin neliğine dair bilgidен varlığına dair bilginin dışlandığı bir durumun bulunduğunu söyler. İşte bu düşünce İbn Sînâ'nın meşhur mahiyet-varlık ayrımının temelinde yer alır. Peki İbn Sînâ felsefesinin en özgün yanlarından birini teşkil eden *vucûd – mâhiyye* ayrımı ne anlama gelir ve hangi felsefî arkaplan içinde inşa edilmiştir? İbn Sînâ'nın *mâhiyyeden* ne anladığını görmek için, yukarıdaki pasajdan çok fazla uzaklaşmaksızın devam edebiliriz. İbn Sînâ *el-İşârât*'ın bir sonraki pasajında, bu ayrımı pekiştirecek şekilde, bazen, üçgenin “ne olduğunu” bildiğimiz, yani onun çizgi ve yüzeyden oluşan bir şekil olduğunu idrak ettiğimiz halde dışta varlıkla nitelenip nitelenmediğinden şüphe edebileceğimizi söyler (= *enneke kad tefhemu ma'ne'l-muselles ve teşukku hel huve mevsûfun bi'l-vucûdi fi'l-a'yâni*).⁶⁰⁷ Mahiyetten varlıkla ilgili tüm imaların dışlandığının en açık bir şekilde gösterildiği *locus classicus*lardan biri de şöyledir:

“Zorunlu Varlık hiçbir şeye o şeyin mahiyetinde ortak değildir. Çünkü O'nun dışında kalan her bir şeyin mahiyeti varlığın imkânını gerektirir. Varlığa gelince, varlık hiçbir şeyin mahiyeti olmadığı gibi herhangi bir şeyin mahiyetinin parçası da değildir. Demek istiyorum ki, mahiyete sahip şeylerin mefhumuna varlık dahil değildir (*el-eşyâ elletî lehâ mâhiyyetun, lâ yedhulu'l-vucûdu fi mefhûmihâ*), aksine ona [hâricten] gelmiştir (*târiun aleyhâ*).”⁶⁰⁸

İbn Sînâcı varlık-mahiyet ayrımının açık ifadelerinden biri olan bu pasaj, varlıktan bağımsız yalın mahiyet mefhumunun imkânını ispatlamaktadır. Yalın mahiyetin idrakine paralel olarak İbn Sînâ, mahiyetten bağımsız yalın bir varlık tasavvuruna da kapı aralar. Bu anlamıyla varlık ne bir şeyin mahiyetidir, ne de mahiyetin parçasıdır. Varlıktan yalıtılmış bir mahiyet fikri etrafında İbn Sînâ, “bir şey olma” ile “var olma” arasında ayırım yapma imkânını elde eder ve üçgen örneğine benzer şekilde şöyle düşünür: Bir Anka'nın ne olduğunu bilebiliriz, ancak onun var olup olmadığını bilmek için ileri bir soruşturmaya ihtiyaç duyarız. Buna mukabil sureti mahiyetle, mahiyeti de varlıkla birlikte düşünen Aristoteles'e göre bir şeyin var olup olmadığını bilmeksizin, bu varlık ister zihnî ister hâricî olsun, onun ne olduğunu bilmemiz imkânsızdır.⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 266; krş. *İşaretler ve Tenbihler*, 126,11-12.

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 273; krş. *İşaretler ve Tenbihler*, 131,20-25.

⁶⁰⁹ Bu düşünce İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Burhân* I.5'te yer verdiği bilimsel soruların formülasyonunda (*el-metâlib*) açık bir şekilde görülebilir (Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, s. 68-69; krş. *İkinci Analitikler*, s. 18-19). Burada İbn Sînâ iki varlık sorusunu birbirinden ayırır: Yalın varlık sorusu (*hel el-basîta = var mıdır?*) ve bileşik varlık sorusu (*hel el-murekkebe = ne olarak vardır?*). Yalın varlık sorusunda varlık yüklem iken (A, vardır), bileşik varlık sorusunda

Ayrıca “bir şeyin özünü ve varlığını açık bir biçimde göstermek aynı zihin işlemine (*dianoia*) aittir.”⁶¹⁰ Şeyin mahiyeti ve varlığı İbn Sînâ’da olduğu gibi iki ayrı idrake tâbi değildir.⁶¹¹

varlık bağıdır (A, kırmızıdır). Yalın varlık sorusu sadece ismî tarifine sahip olduğumuz ve yalın nedir sorusu cevabında elde ettiğimiz ilk mahiyete sorulur. Bu itibarla İbn Sînâ’da “nedir?” sorusundan, “var mıdır?” sorusuna geçeriz. Tasavvur bildiren nedir sorusunun cevabından, tasdik bildiren “var mıdır” sorusunun cevabına geçmek için İbn Sînâ bir orta terime ihtiyaç bulunduğunu söyler. Bu itibarla İbn Sînâ yalnızca neliğine dair bir tasavvura sahip olduğumuz şey hakkında, ikincil olarak varlık sorusunu soracağımızı söyler. Böylece İbn Sînâ, mutlak varlığa dair soruşturmayı tasdik ve burhana aktararak, bir şeyin var olmasının mümkün olup olmadığı sorusunu da olanaklı/anlamli kılar. İbn Sînâ’nın bilimsel soruları yalın mahiyet ve varlığa ilişkin soruşturmayı mümkün kılacak bir şekilde formüle edebilmesi, Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’de bilimsel sorularla ilgili vaz ettiği formülasyonda gerçekleştirdiği önemli dönüşümlerle mümkün olmuştur. Daha fazla ayrıntısına girmemiz burada mümkün olmasa bile, bu dönüşümlerle ilgili şu noktaya dikkat çekebiliriz. Aristoteles *İkinci Analitikler* II.1’de dört bilimsel soru vaz eder: 1) *tô oti* (olguya dair soru / *the that*), 2) *tô dioti* (olgunun gâye nedenine ilişkin soru / *the because*), 3) *ei esti* (şeyin varlığa dair soru / *if (it) is*), 4) *ti esti* (şeyin neliğine dair soru / *what is (it)*). Bu soruşturmada *ei esti* ve *ti esti* yalın terimlerle, *tô oti* ve *tô dioti* ise özne ve yüklemden oluşan bileşik ifadelerle ilgilidir (Bkz. Aristotele, **Posterior Analytics**, 89b24-89b36). Söz konusu formülasyon etrafında Aristoteles şöyle düşünür: “Olguyu bildiğimizde (1), onun nedenini araştırırız (2); şeyin var olduğunu bildiğimizde (3) onun ne olduğunu araştırırız (4)” (bkz. Aristotele, **Posterior Analytics**, 89b28-89b36). İlk bakışta dikkat çekeceği üzere Aristoteles burada, var mıdır (*ei esti*) sorusundan, nedir (*ti esti*) sorusuna geçer. Bir başka deyişle şeyin ne olduğuna dair soruda, onun var olduğuna ilişkin bilgi içerilir. Buna mukabil İbn Sînâ “nedir?” sorusundan varlık imasını dışlar ve “var mıdır?” sorusundan “nedir?” sorusuna değil, “nedir?” sorusundan “var mıdır?” sorusuna geçer. İbn Sînâ kendi formülasyonuna ulaşabilmek için Aristotelesçi şemaya iki önemli müdahalede bulunmuştur: 1) Aristoteles’in yalınlar altına yerleştirdiği *ei esti* (var mıdır?) ve *ti esti* (nedir?) sorularının alanlarının ayırt edilerek, yalınlar için soruşturmanın yalnızca *ti esti* (nedir? = *mâ?*) sorusuna özgü kılınması. Böylece İbn Sînâ yalın varlığa dair soruşturmayı mahiyete dair soruşturmanın dışına çıkarır ve yalınlar/tasavvurata ait soruşturmayı da sırf mahiyete hasreder. 2) *ei esti* (var mıdır? = *hel?*) sorusunun ayrı bir kategori yapılarak, *tô oti* (ne olarak vardır? / *hel el-murekkebe*) sorusunun genel *hel* sorusu altına yerleştirilerek tasdikâta özgü kılınması. Bu sayede, tekrar pahasına yeniden ifade edecek olursak, mutlak varlığa dair soruşturma tasdik ve burhana aktararak, bir şeyin var olmasının mümkün olup olmadığı sorusu olanaklı/ hale getirilmiştir. Bu yeni anlayış çerçevesinde, soruların İbn Sînâcı formülasyonu şöyle gerçekleşir: 1) Nedir (*mâ*): a) İsmî tarif, b) hakikî tarif, 2) [Var] mıdır? (*hel*): a) yalın varlık sorusu, b) bileşik varlık sorusu, 3) Niçin? (*lime*): a) olguya dayalı (*innî*), b) nedene dayalı (*limmî*). İbn Sînâ’ya göre bu üç sorudan ilki *tasavvurâta*, diğer ikisi ise *tasdikâta* aittir. İbn Sînâ’nın bağ (*copula-nisbet*) anlamında varlık ile yüklem olarak yalın varlık (*hel el-murekkebe* – *hel el-basîta*) arasında yaptığı ayırımın uzantılarıyla ilgili olarak bkz. A. Bäck, “Avicenna on Existence”, **Journal of the History of Philosophy**, XXV/3 (1987), s. 351-67; A. Bäck, “Avicenna’s Conception of Modalities”, **Vivarium**, XXX/2 (1992), s. 217-55. Aristotelesçi dörtlü formülasyon ve bu formülasyonda gerçek anlamda yalın varlık sorusunun bulunup bulunmadığıyla ilgili olarak bkz. D. Demoss ve D. Devereux, “Essence, Existence, and Nominal Definition in Aristotle’s Posterior Analytics II 8-10”, **Phronesis**, 33/2 (1988), s. 133-154; Alfonso Gómez-Lobo, “The So-Called Question of Existence in Aristotle, an. Pot. 2. 1-2”, **The Review of Metaphysics**, 34/1 (1980), s. 71-89; Thomas V.Upton, “The If-It-Is Question in Aristotle”, **Ancient Philosophy**, S. 11 (1991), s. 315-29; Greg Bayer, “The What-Is-X? Question in the *Posterior Analytics*”, **Ancient Philosophy**, S. 17 (1997), s. 317-34.

⁶¹⁰ Aristoteles, **Metafizik**, 1025b17-18; Ayrıca bkz. Aristotele, **Posterior Analytics**, 92b17-19; 93a18-20 (= bir şeyin var olup olmadığını bilmeksizin, onun ne olduğunu bilemeyiz).

⁶¹¹ J. Owens, Aristoteles ve İbn Sînâ arasındaki bu karşılaştırmadan yola çıkarak Aristoteles’te İbn Sînâ’da olduğu gibi varlıktan bağımsız bir mahiyet ve mahiyetten yalıtılmış bir mutlak varlık tasavvurunun bulunmadığı sonucuna varır. Bkz. J. Owens, **Aristotle’s Gradations of Being**, s. 8, 16-17, 29-30. *Vucûd* mefhumunun Yunan düşüncesine yabancı olduğu ve başta İbn Sînâ olmak üzere İslam filozofları tarafından geliştirildiğiyle ilgili olarak ayrıca bkz. C. H. Kahn, “Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, **Essays on Being**, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, s. 62-75. Genel olarak olma (*to be*) fiilinin Yunan Felsefesindeki farklı görünümleri hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. C. H. Kahn, **The Verb ‘Be’ in Ancient Greek**, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2003.

İbn Sînâ'nın şeyin ne olduğuna dair idrak ile var olup olmadığına dair idraki birbirinden ayırmasında açık bir şekilde görülen varlık-mahiyet ayrımı, R. Wisnovksy'nin ayrıntılı bir şekilde gösterdiği üzere, kelâm geleneğinden tevarüs ettiği *şey* ve *mevcûd* arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmalara ve Yeni-Eflatuncu gelenekten tevarüs ettiği *to einai – to eu einai* (var oluş – tam var oluş) ayrımına çok şey borçludur.⁶¹² Wisnovksy'ye göre İbn Sînâ *mutekellimûn*'un *şey* ve *mevcûd* ayrımını, Yeni-Eflatuncu *to einai* ve *to eu einai* ayrımına uygulayarak, Yeni-Eflatunculuktan tevarüs ettiği gâye-fâil neden tamamlayıcılığı sorununa bir çözüm getirmeye çalışmıştır.⁶¹³ Kelâmcıların çabası, özel olarak, Kur'ân-ı Kerîm'de Tanrı'nın sıfatlarının konularına ve istisnâ olarak da bizâtihi Tanrı'ya işaret edecek şekilde kullanılan *şey* lafzının ne anlama geldiğini belirlemeye yönelmiştir. Bu minvalde Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar *şeyin* neye tekabül ettiği hususunda iki ayrı yaklaşım geliştirmiştir. Mu'tezilîler *şeyin* sadece *mevcûd*lar için değil *ma'dûmlar* için de kullanılabileceğini savunurken, Eş'arîler ise sadece *mevcûd* için kullanılabilmesini kabul etmiştir. Eş'arîlerin yaklaşımını yönlendiren şey, Mu'tezilî bakış açısının henüz mevcut olmayan *şeylerin* sübutuyla ilgili sorunlar doğurmasıdır.⁶¹⁴ Bu tartışma, *şeyin mevcûddan* daha genel olup olmadığıyla ilgili, *felâsifenin* de katıldığı, daha ileri bir tartışmayı doğurmuştur. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta verdiği *mevcûd* tanımları mevcudu sadece zihnin dışında bulunan şeylere hasrederken, *şey* hem zihnin dışındaki hem de zihindeki mahiyetleri kuşatacak şekilde ele alınır.⁶¹⁵ Kelâmcıların ve Fârâbî'nin tartışmaları İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/İlâhiyyât* I. 5'teki değerlendirmelerine kaynaklık teşkil eder. Burada İbn Sînâ *şey* ve *mevcûd* terimlerinin, farklı anlamlara sahip olsalar da, birbirini gerektirdiğini söyler. Bir başka deyişle *şey* ve *mevcûd* kapsam bakımından aynıdır, fakat işlem bakımından farklıdır. Bu, şu anlama gelir: Şeyler her zaman mevcuttur ve mevcutlar her zaman şeydirler; fakat bir şey olmak ve bir mevcut olmak farklı anlamlara sahiptir.⁶¹⁶ Bu yorumuyla İbn Sînâ *şeyle* ilgili Eş'arî yorum ile Mu'tezilî ve Fârâbîci yorumu telif etmiştir. Zira “tıpkı Eş'arîler ve

⁶¹² Bkz. R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 209-223; 103-4, 233-5 241-2; A. mlf., “İbn Sînâ'nın *Şey'iyye* Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, **Marmara Üniv. İlah. Fak. Dergisi**, 26/1 (2004), s. 85-118. Wisnovsky'den önce J. Jolivet, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımının kelamdaki *şey* ve *mevcûd* arasındaki tartışmalarla ilgisini ele almıştı. Bkz. J. Jolivet, “Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ”, J. Jolivet ve R. Rashed (ed.), **Études sur Avicenne**, Paris: 1984, s. 19-28.

⁶¹³ R. Wisnovksy, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 189-90.

⁶¹⁴ Mu'tezilî ve Eş'arîlerle birlikte Cehmiyye ve Müşebbihe gibi diğer fırkaların konu hakkındaki görüşlerinin ayrıntısı için bkz. R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 192-95.

⁶¹⁵ Bkz. Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**, 116,23-117,1; 128,6-8'den aktararak yorumlayan R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 196-97.

⁶¹⁶ R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 197-98, 199.

Mâturîdîler gibi şeyin ve *mevcûdun* kaplam bakımından aynılığını savunsa da, aynı zamanda tıpkı Mu‘tezîlîler ve Fârâbî gibi şeyin ve *mevcûdun* mana bakımından farklı olduğunu savunmaktadır.”⁶¹⁷ Böylece Wisnovsky’ye göre İbn Sînâ iç gerçeklik ve nelik gibi anlamlarla ilgili şey terimini *mevcûd*tan içlem itibariyle tefrik ederek mâhiyyeye geçme imkânı elde etmiştir. Bu geçişi gösteren en önemli pasajlardan biri eş-Şifâ/İlâhiyyât I. 5’te ye alır:

“Şey ve onun yerini tutan, bütün dillerde [*mevcûd, muhassal ve musbetten*]⁶¹⁸ başka bir anlama gelir. Çünkü her şey, sayesinde ne ise o olduğu bir hakikate sahiptir (*fe-inne li-kulli emrin hakikatun huve bihâ mâ huve*). Bu bağlamda üçgenin “o üçgendir” (denilen) bir hakikati ve beyazlığın “o beyazlıktır” (denilen) bir hakikati vardır. İşte bu, bazen özel varlık (*el-vücûdu’l-hâss*) diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla, *isbâtî varlık* anlamını kastetmiyoruz. Çünkü varlık lafzı da pek çok anlama gelir. Bu anlamlardan birisi, şeyin sahip olduğu hakikattir. Buna göre şeyin sahip olduğu, adeta onun özel varlığıdır.

Konumuza dönüp şöyle deriz: Açıktır ki her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir (*enne li-kulli şey’in hakikatun hâssatun hiye mâhiyyetuhû*). Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de “olumlama” (*isbât*) ile eşanlamlı “varlık”tan ayrı olduğu malûmdur.”⁶¹⁹

Bu pasajda İbn Sînâ “bir şey olarak varolan” ile “herhangi bir şey olma şartı bulunmaksızın varlık” anlamı arasında bir ayrım yapar ve ilkinin *el-vücûdu’l-hâss* (özel varlık), ikincisini ise *el-vücûdu’l-isbâtî* (isbâtî varlık) olarak adlandırır. Örnek olarak, özel varlık anlamıyla “A mevcuttur” önermesi, “Bu, A olarak mevcuttur” şeklinde anlaşılır. İbn Sînâ bunu şöyle açar: “Üçgenin “o üçgendir” (denilen) bir hakikati ve beyazlığın “o, beyazlıktır” (denilen) bir hakikati vardır. İşte bu, bazen *özel varlık* diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla (yani özel varlıkla) *isbâtî varlık* anlamını kastetmiyoruz.” Şu halde bu anlamıyla bir şeyin varlığı, o şeyin mahiyetiyle birlikte ne olarak var olduğunu gösterir. Öte taraftan *isbâtî varlık* anlamıyla “A mevcuttur” önermesi, A’nın A olarak mevcut olduğu anlamından başka bir anlama sahiptir. İsbâtî veya genel varlık, bir şeyin zihinde, dış dünyada veya her ikisinde birden mevcut

⁶¹⁷ R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği**, s. 199.

⁶¹⁸ Bir önceki pasajda İbn Sînâ söz konusu lafızların anlamını ele alır ve bu pasajda da şeyin anlamını bu lafızların anlamından ayırtmaya çalışır.

⁶¹⁹ İbn Sînâ, eş-Şifâ/İlâhiyyât, 31,5-11; krş. **Metafizik I**, 29,7-18.

olduğunu söylerken o şeye yüklediğimiz genel varlık anlamına tekabül eder. Bir şey özel varlık anlamıyla var diye nitelenebilir, ancak onun genel varlık anlamıyla hangi seviyede var diye nitelenebileceği ayrı bir soruşturma konusudur. Misalen özel varlık anlamıyla “Anka mevcuttur” dediğimizde, Anka’nın Anka olarak bir mahiyete *sahip olduğunu* söylemiş oluruz. Bu anlamı kastederek İbn Sînâ şöyle der: “Bir şeyin sahip olduğu, adeta, onun özel varlığıdır.”⁶²⁰ Peki “Anka’nın sahip olduğu bu hakikat hangi varlık seviyesinde *sâbit* olur, acaba o zihinde mi, dışta mı, yoksa her ikisinde mi mevcuttur?” diye sorduğumuzda, birinci anlamıyla “Anka mevcuttur” veya “Anka, Anka’dır” önermesi bu soruya cevap teşkil etmez. Bu soruya cevap vermek için, Anka’ya nasıl bir varlık *isbât* veya *hamledeceğimizi* belirlememiz gerekir: “Anka dışta mevcut değildir, o, sadece zihinde *vardır*.” Anka’ya yüklediğimiz bu yeni varlık anlamı, Anka’nın mahiyetinden ayrı olarak onda ve benzeri şeylerde *sâbit* olan genel varlık anlamıdır.⁶²¹

İbn Sînâ’nın *şey* ve *mevcûd* arasındaki ilişkiyle ilgili yorumları *eş-Şifâ/İlâhiyyât* I. 5’le sınırlı değildir. Burada şeye yüklenebilen ne varsa, mevcuda da yüklenebileceğini söyleyerek şey ile mevcut arasında kaplam bakımından aynılık gören, ancak işlem bakımından ikisi arasında farklılık bulunduğunu söyleyen İbn Sînâ, *el-Hikmetu’l-Arûziyye*, *eş-Şifâ/el-Medhal* I. 2 ve *eş-Şifâ/İlâhiyyât* V. 1’de *şeyi* mevcuttan daha genel ve önce gelen bir kavram olarak ele alma temayülü gösterir.⁶²² Her üç metnin ortak özelliği, *şey* ve *mevcûd* arasındaki kaplamsal ortaklığı ihlal etmeleridir. Hepsi de *kendinde mahiyet* mefhumuna işaret eden söz konusu metinler, şeylikle nitelenen her şeyin *mevcutla* ya da *mevcutla* nitelenen her şeyin şeylikle nitelenebileceği şeklindeki genel yargıyı ortadan kaldırır: Kendinde mahiyet şeylikle nitelendiği halde, zihni ya da hâricî bir mevcudiyetle nitelenemez. Buna göre kendinde mahiyet düzleminde yalnızca ne oluş ya da şeylikle nitelenebilen bir anlamın bulunuşu, İbn Sînâ’nın *şey* ve *mevcûdu* sadece işlem bakımından değil, kaplam bakımından da ayrı görmesine sebep olur.⁶²³

R. Wisnovsky İbn Sînâ’nın *şeylik* ve *varlık* arasındaki ayrımı en çok işlediği yerin fâil ve gâye neden ilişkisiyle ilgili pasajlar olduğunu söyler. Bunu ispat ederken de, İbn

⁶²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 31,8-9; krş. *Metafizik I*, 29,13-14

⁶²¹ İbn Sînâ’nın *özel* ve *isbât varlık* arasında yaptığı ayrımın genel olarak metafiziğiyle ilişkisi için bkz. S. Menn, “Avicenna’s Metaphysics”, Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna, Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 143-170.

⁶²² Bkz. İbn Sînâ, *el-Hikmetu’l-Arûziyye*, s. 33; *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15,1-7; *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 196,6-13.

⁶²³ Söz konusu pasajların daha ayrıntılı bir yorumu için bkz. R. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 206-209.

Sînâ'nın, gâye nedenin *şeyliği* hasebiyle diğer nedenlerin bilfiil neden olarak mevcut oluşunun sebebi olduğunu söylediği yerleri dikkate alır. Bu özelliği bakımından gâye neden, *şeyliği* bakımından diğer tüm nedenleri öncelerken *varlığı* bakımından diğer nedenlerden sonra gelir.⁶²⁴ Wisnovksy'ye göre İbn Sînâ'nın *şey'iyye*'den *mâhiyye*'ye geçerken aklında bulundurduğu en önemli sorun, gâye nedenin *şeylik* bakımından önceliğini, onun mevcutla ilişkisinden kaynaklanan sorunlardan kurtularak ispatlamaktır. Bu bağlamda *el-İşârât*'ta gâyenin fâil nedeni *şeyliği* değil de *mahiyyetiyle* önceliğini söyleyerek *şeylikten mâhiyyeye* geçen İbn Sînâ, mahiyetin varlıktan mantıksal önceliğini hesaba katarak gâyenin fâili varlığı değil de mahiyeti itibariyle önceliğini daha açık bir şekilde gösterme imkânı elde etmiştir.⁶²⁵

Varlık-mahiyet ayrımını özel olarak gâye-fâil neden tamamlayıcılığı problemi etrafında ele alan Wisnovksy, kapalı bir biçimde de olsa, İbn Sînâ'nın varlık imalarından yalıtılmış bir mahiyet fikrine gâye nedenle ilgili sorunların çözümü etrafında ulaştığını savunur. Dolayısıyla ona göre kelamcıların kullandığı *şey'iyyenin mâhiyyeye* dönüşümü, genel olarak Tanrı'nın fâil ve gâye nedenliği arasındaki tamamlayıcılıkla ilgili Yeni-Eflatuncu problemleri çözme çabası içerisinde gerçeklemiştir. Aslında hem Jolivet'nin hem de Wisnovsky'nin *mâhiyye*'ye giden yolda *şey'iyye*'ye yaptıkları vurgu, İbn Sînâ'nın kullandığı terminolojik ve kavramsal materyal açısından haklıdır. İbn Sînâ Yunanca felsefî terminoloji içinde kendi *mâhiyye* tasarımına tümüyle uygun bir terim bulamamıştır. Aristoteles'in bugün mahiyet veya öz şeklinde tercüme etme eğiliminde olduğumuz *to ti en einaisi* kadar, Yeni-Eflatuncuların var-oluş ertesinde özel varlığa dayalı ve nihâi gayeye yönelme anlamı taşıyan *to eu einaisi* de tam olarak *mâhiyyenin* delaletine sahip değildir.⁶²⁶ Buna mukabil *şey'iyye*, İbn Sînâ'ya, üzerinde çalışarak işleyebileceği bir terim olarak gözükmuştür. Sahip olduğu bu merkezî rolün hakkını, Jolivet ve Wisnovksy'yle birlikte teslim etsek de, *şey'iyyeden mâhiyyeye* giden yolun temel taşlarının gâye nedeniyle ilgili tamamlayıcılık problemi etrafında döşendiği hususu şüpheye açıktır. İbn Sînâ için gâye nedenliğin tamamlayıcılığı sorunu, birçok başka sorun gibi, varlık-mahiyet ayrımını iş başında görebileceğimiz meselelerden yalnızca biridir. Varlık-mahiyet ayrımı İbn Sînâ için fâil-gâye tamamlayıcılığını da kuşatarak, felsefî çözüm önerilerinin neredeyse tümüne sirayet eden çok daha temel bir

⁶²⁴ Gâye nedenin bu özelliği için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 292,1-2945.

⁶²⁵ R. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, 228-232.

⁶²⁶ C. Kahn'ın yukarıda işaret edilen çalışmaları bu hususu yeterince açıklıkla göstermiştir.

felsefî sezgiden neşet eder.⁶²⁷ Bu bağlamda söz konusu ayırım genel olarak yorumlanageldiği üzere sadece zorunlu bir varlığın ispatını amaçlayan bir çerçeveye de haspedilemez. İbn Sînâ için varlık-mahiyet ve bu çerçevede geliştirilen varlığın-mahiyetin gerekleri ayırımı, tevârüs ettiği felsefî *aporiaların* çözümünde anahtar bir rol ifa eder. Bu ayırım sayesinde İbn Sînâ, cevherlerde öncelik-sonralık, tümeller, yükleme, kipler mantığı, gelecekteki mümkünler, zihnî varlık gibi birçok büyük felsefî problemi yeniden masaya yatırma fırsatı bulur. Sorunu çözme tarzı ise şöyledir: Şeyin varlığının gerekleri ile mahiyetinin gerekleri dikkatli bir şekilde ayırt edilir ve geleneksel çözüm önerilerinin bu iki gerek türü arasındaki ayırımı yeterince açık olarak tespit edemediği düşüncesinden hareketle, problem söz konusu ayırım etrafında yeniden çözümlenir. Varlığın ve mahiyetin gerekleri arasında yapılan bu ayırım, İbn Sînâ'ya, evrene dair birlikli bir açıklama sunma imkânı tanımış ve farklı varlık seviyelerinde mahiyetin birliği düşüncesine ulaşmasını sağlamıştır. Aklî, maddî ve zihnî varlık tarzlarının gereklerinden soyutlanmış bir biçimde mahiyeti merkeze alan bu açıklama, epistemolojik planda aklî-maddî, zihnî-hâricî ayırmalarını zayıflatarak, bir mahiyet hakkında, her üç varlık tarzı için de geçerli olacak ortak bir tanımlamayı mümkün hâle getirmiştir. Bu çerçevede, İbn Sînâ'nın sûrî nedeniyle ilgili gerçekleştirdiği dönüşümlerin arkaplanında da varlık-mahiyet ayırımını görürüz: Sûrî neden, varlıkla ilgili imalarından arındırılarak evveleminde mahiyetle birlikte düşünülür.

Bölümün başında aktardığımız *el-İşârât* pasajının dikkat çektiği iki temel husus bulunduğunu söylemiştik. Bunlardan ilki, varlıkla ilgili herhangi bir imadan arındırılmış mahiyet itibarı ile bu mahiyetin varlığı itibarı arasındaki ayırımla ilgiliydi. Yukarıdaki satırlarda bu ayırımı ana hatlarıyla ele aldıktan sonra ikinci hususa geçebiliriz. İbn Sînâ, ikinci olarak, şeyin mahiyeti ve varlığı arasındaki bu ayırma binâen, bir mahiyeti oluşturan nedenlerle o mahiyetin varlığını sağlayan nedenler arasında ayırım yapar. Suret ve madde şeyin mahiyetinin kurucu nedeni iken, fâil ve gâye o şeyin varlığının nedenidir. Kurucu ilke (*mukavvimât*) olmaları bakımından suret ve madde, aynı zamanda mahiyetin parçalarıdır. Buna mukabil fâil ve gâye mahiyetin tanımının değil varlığının nedeni olduğundan, söz konusu mahiyetin parçası olarak değerlendirilemez.

Suretin maddeyle birlikte mahiyet alanına, fâilin ise gâyeyle birlikte varlık alanına

⁶²⁷ Çağdaş dönemde İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımı büyük ölçüde Zorunlu Varlık'ın ispatı ve İbn Rüşd'ün varlığın mahiyete ilişmesiyle ilgili eleştirileri bağlamında ele alınmıştır. Bu istikametteki bazı değerlendirmeler için bkz. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, Vol. 4 (1958), s. 1-16; A. mlf., "Essence and Existence in Ibn Sînâ: Myth and Reality", *Hamdard Islamicus*, Vol. 4 (1981), s. 3-14; D. B. Burrell, "Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy", *MIDEO*, Vol. 17 (1986), s. 53-66.

kaydırıldığı bu açıklama, terminolojik yapısı itibariyle *İşârât* öncesi metinlerde bulunmaz. *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'den başlayarak *er-Risâletu'l-arşîyye*'ye kadar İbn Sînâ, varlığın ve mahiyetin nedenleri ayrımını değil, bitişik (*mukârin*) ve bitişik olmayan (*mufârik*), parça olan ve olmayan, dâhilî ve hâricî nedenler şeklinde farklı ayrımlar kullanır. Bu ayrımlara göre, suret ve madde şeyin varlığı ve hakikatine dahilken, fâil ve gâye dahil değildir. Ayrımın ilk defa ifade edildiği *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'de İbn Sînâ şöyle der:

“İlke şeyin varlığının ona bağlı olduğu şeydir. Bu şey maddî ise onun maddesi, madde ve suretten bileşik ise suretidir. Şayet bir gaye için var olmuşsa onun gâyesidir. Kolaylaştırıcı (*el-muyessir*), yardımcı (*el-mu'în*) ve alet (*el-âle*) faile ilişir. Örnek (*misâl*) ise fâilin zatında ondan tek başına fiil sadır olması noktasındaki bir eksiklik dolayısıyla bulunur (*ve'l-misâlu li-nuksâni zâti'l-fâ'il an en yasdure anhu vahdehû fi'lun*). Bileşik cevherin, maddesi ve suretine tekabül eden bitişik iki nedeni (*sebebâni mukârinâni*) ve fâil ve gayeye tekabül eden iki ayrık nedeni (*sebebâni mufârikâni*) bulunur.”⁶²⁸

Hikmetu'l-Arûziyye pasajı nedenleri bitişik ve ayrık olma temelinde ayırt ederecek, eserine bitişik (*mukârin*) olanları madde ve suret, ayrık (*mufârik*) olanları ise fâil ve gâye olarak belirler. İbn Sînâ'nın sonraki eserlerine nispeten oldukça sade bir şekilde ifadelendirilen ayırım bitişikliğinin ve ayrıklığının ne anlama geldiğiyle ilgili ileri bir açıklama ihtiva etmez. Ayrıca pasaj kolaylaştırıcı, yardımcı, âlet ve misâl gibi ilave nedenler de gündeme getirir. Alet ve misâl kullanımları ilk bakışta Yeni-Eflatuncu araçsal (*organikôn*) ve misâlî (*paradeigmatikôn*) nedenleri anımsatır. Bu anımsatışın doğurduğu, İbn Sînâ'nın Yeni-Eflatuncu altılı neden şemasının bir uyarlamasına yer verip vermediği sorusu, *Kitâbu'l-Hidâye*'de yer alan aynı istikametteki bir pasajla birlikte, duyulur cevherlerin meydana gelişini ele alacağımız ileriki satırlarda cevaplanmaya çalışılacaktır.

İbn Sînâ'nın erken dönem eserlerinden bir diğerinde, *Kitâbu'l-Hidâye*'de ise nedenler şöyle taksim edilir:

“[Nedenlerden] her birinin eseri ya [bu esere] zatı itibariyle bitişiktir (*mukârinun fi zâtihi*) ya da böyle değildir. Bitişik bir eser ya neden onun

⁶²⁸ İbn Sînâ, *el-Hikmetu'l-Arûziyye*, s. 37.

kuruluşunun bir parçası (*cuz'u kıvâmihi*) olacak şekildedir ya da böyle değildir. Şayet neden onun kuruluşunun bir parçası ise, bu [parça] ya kendi başına bilkuvve eser olan maddedir –sandalye için ahşap gibi– ya da meydana gelmesi eserin bilfiil oluşunu gerektiren bir şeydir ki bu da surettir –yataklık gibi (*es-serîriyye*)–. Şayet [neden] bir parça değilse, bu durumda eserin onun [nedenin] bir parçası olması imkânsızdır, çünkü parça bir kurucudur (*mukavvim*). Fakat [bir şey] bitiştiği şeyin kuruluşunun (*kıvâm*) bir parçası olmaksızın bitişik olursa, o ya arazdır –ki onun nedeni konudur (*el-mevzû*) ya da maddedir –ki onun nedeni surettir–. Arazî olmaksızın ayırık olana (*ellezî huve mufârikun*) gelince, bu neden ya [şeyin] kendisi için olduğu gâye nedendir ya da şeyin kendisi için değil de kendisinden olduğu fâildir.”⁶²⁹

Kitâbu'l-Hidâye pasajında İbn Sînâ *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'deki *mukârin-mufârik* ayrımına ek olarak, eserin kuruluşunun (*kıvâm*) parçası olan ve olmayan ayrımı yapmaktadır. Bu ayrım etrafında sûrî ve maddî neden eserin bitişik parçası iken, fâil ve gâye eserin parçası değildir. Parça analizi etrafında İbn Sînâ, daha sonra *eş-Şifâ/el-Mekûlât*'ta ayrıntılı olarak tartışacağı bir şekilde, suret ve araz arasında ayrım yapma imkânı da bulur. Buna göre hem suret hem de araz konusuna bitişik olduğu halde konusunun bir parçası değildir. Bununla birlikte araz bitişik olduğu konu sayesinde var olurken, suret konusuyla var olmak yerine konusunu var eder. Böylece İbn Sînâ sureti iki şeye nispetle değerlendirme imkânı bulur: i) madde ve suretten oluşan bileşiğe nispetle, ii) sadece maddeye nispetle. Suretin bir parça olarak değerlendirilmesi ilk duruma nispetlidir ve suret ancak maddeyle birlikte parçası olduğu şeye nispetle sûrî neden olarak adlandırılabilir. Bu anlamıyla sûrî neden, parçası olduğu eserin kuruluşuna veya tanımına dahil olur. Oysa maddeye nispetle suret, sûrî neden değildir, çünkü maddenin tanımına dahil olmaz. *Kitâbu'l-Hidâye*'de kısaca değinilen suret-sûrî neden ayrımı İbn Sînâ'nın sonraki eserlerinde daha merkezî hâle gelerek sûrî neden ve mahiyet arasındaki yakın ilişkiyi tasrih edecek bir şekilde kullanılır. *Mukârin* nedenler arasında parça olmayan nedenlerin de bulunması, bitişik-ayırık ayrımıyla ilgili bir tashihe gitmemizi gerektirir. Buna göre parça olmamak yalnızca ayırık nedenlere özgü olmadığı gibi, parça olmak da bitişik nedenlerin karakteristik bir özelliği değildir. Ayrıca sûrî ve maddî nedenler eserlerine *dâhil* olsa da, parça olmadığı halde bitişik olan nedenler de bulunduğu için, bitişiklik dâhil oluşla ilk planda özdeş kabul edilemez. Suretin madde ve konunun arazla ilişkisinin karmaşıktığı bu ayrımı İbn Sînâ sonraki eserlerinde

⁶²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 243-44.

farklı tarzlarda yeniden ifade etmeyi deneyecektir.

İbn Sînâ'nın nedenler taksimi *Uyûnu'l-hikme*'de ise şu şekilde karşımıza çıkar:

“Her neden ya nedeni olduğu şeyin parçasıdır ya da değildir (*kullu sebebin immâ en yekûne cuz'en mimmâ huve sebebun ev lâ yekûn*). Şayet parça ise ya kendi başına [ele alındığında] varlığının parçası olduğu şeye fiil verir ya da kendi başına [ele alındığında] varlığının parçası olduğu şeye kuvve verir. Kuvve veren –yani şeyin kendisiyle bilkuvve olduğu ve onda şeyin kuvvesinin bulunduğu– şey, onun maddesi ve heyulasıdır. Diğeri ise onu zorunlu kılan olup, zorunlu kılan nedenler arasında sayılır ve suret olarak isimlendirilir. [Nedeni olduğu şeyin] parçası olmayan şey ya zatı ayrık bir biçimde (*bi-mubâyeneti zâtihi*) ya da zatı bitişik bir biçimde (*bi-muvâsaleti zâtihi*) şeyin varlığına neden olur. Zatı bitişik bir biçimde şeyin varlığına neden olan şey konudur (*mevzû*), zatı ayrık bir biçimde neden olan şey ise kendisinden ayrık olduğu şeyin varlığına ya [şeyin] kendisi için olacağı şekilde neden olur ya da böyle olmaz. Ayrık şeyin varlığının kendisi için olduğu neden gâye olarak isimlendirilir, kendisi için olmayan şey ise fâildir. Bunların ikisi de zorunlu kılındır (*mûcibâni*). Şu halde nedenler beştir: Madde, konu, suret, fâil ve gâye.”⁶³⁰

Bu pasajda İbn Sînâ nedenleri mukârin-mufârik terimlerine yer vermeksizin, eserin parçası olma ve olmama mefhumlarını kullanarak taksim etmeyi dener. Dolayısıyla *Kitâbu'l-Hidâye*'de bitişik-ayrık ayırımına ilave bir açıklayıcı olarak gündeme gelen parça olan ve parça olmayan mefhumları, bu kez bitişik ve ayrığın yerine geçerek üst ayırım haline gelir. Bu yeni şemaya göre sûrî ve madî neden eserin parçasıdır ve parça olmak yalnızca bu iki nedene özgü bir özellik olarak ortaya konulur. Buna mukabil parça olmayan nedenler ikiye ayrılır: Zâtı eserine bitişik olanlar ve bitişik olmayanlar. Eserine bitişik bir biçimde (*bi-muvâsaleti zâtihi*) onun varlığına neden olan şey konudur. Çünkü araz konunun parçası değildir, ancak konuya bitişiktir ve konu arazın varlığının nedenidir. Eserine bitişik olmaksızın (*bi-mubâyeneti zâtihi*) neden olan şeyler ise fâil ve gayedir. Gâye eserin onu amaçladığı neden iken fâil eserin kendisinden kaynaklandığı nedendir.

Uyûnu'l-Hikme pasajında ilk bakışta eksik ya da kapalı bir yön vardır. *Kitâbu'l-*

⁶³⁰ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, nşr. A. Bedevî, Beyrut-Kuveyt: Dâru'l-kalem, Vekâletu'l-matbû'ât, 1980, s. 52.

Hidâye'de "bitişik olduğu halde parça olmayan" nedenler ikiye ayrılmıştı: Suret ve konu. *Uyûn*'daki "parça olmadığı halde bitişik olan" neden yalnızca konudur. Maddenin parçası olmadığı halde onun varlığının nedeni olan suret bu kısmın altında gözükmeyiz. Parça olmayan nedenler kısmının zikredildiği cümlelerin hemen öncesinde yer alan "diğeri ise onu zorunlu kılan olup, zorunlu kılan nedenler arasında (*mine'l-esbâbi'l-mûcibe*) sayılır ve suret olarak isimlendirilir" ifadesi, eserin parçası olmayan fâil ve gâyenin de zorunlu kılan (*mûcibâni*) nedenler arasında sayıldığını hesaba kattığımızda, buradaki suretin aradığımız şey olduğunu düşünebiliriz. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bu nedeni açıkça ilk kısma, yani parça nedenler kısmına yerleştirmesi bu varsayımı zayıflatır. Sonuç olarak *Uyûnu'l-hikme* parça olan sûrî neden ile parça olmayan suret arasında açık bir ayrıma yer vermez. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın sonraki eserlerinde yer alan ayrımlar açısından *Uyûnu'l-hikme*'de dikkat çeken bir husus, sureti eksik bıraksa da, en azından varlık verici bir neden olan konuyu *Kitâbu'l-Hidâye*'nin aksine sûrî ve maddî nedenin yanında değil, yine varlık verici nedenler olan fâil ve gâyenin yanında düşünmüş olmasıdır.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ta bitişik – ayrık ve parça olan – olmayan ayrımından sonra *dâhil* ve *hâric* terimlerine dayalı yeni bir ayrım yapmayı dener:

"O halde biz deriz ki: Bir şeyin nedeni ya onun kuruluşuna dâhildir ve varlığının bir parçasıdır (*dâhilen fî kvâmihî ve cuz'en min vucûdihî*) ya da böyle değildir. Onun kuruluşuna dâhil ve varlığının bir parçası ise ya yalnızca bu parçanın o şeye ait olmasından, onun bilfiil olması gerekmez, aksine sadece bilkuvve olması gerekir ve heyula olarak adlandırılır; ya da bu parçanın varlığı, onun bilfiil oluşudur ki bu durumda o parça, surettir. Neden o şeyin varlığının bir parçası değilse bu durumda, ya kendisi için olunandır ya da kendisi için olunan değildir. Eğer kendisi için olunan ise gayedir. Eğer kendisi için olunan değilse bu durumda kaçınılmaz olarak ya o şeyin varlığı, o nedende ancak bi'l-araz olmak suretiyle nedenden olacaktır ki bu durumda neden fâildir; yahut da o şeyin varlığı nedende olmak suretiyle nedenden olacaktır ki bu durumda da neden o şeyin unsuru ve konusudur."⁶³¹

Eş-Şifâ/İlâhiyyât pasajında İbn Sînâ, daha sonra *Dânişnâme-yi Âlâî* ve *er-Risâletu'l-arşîyye*'de tekrar edilecek şekilde, nedenleri eserine dâhil olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır. *Dâhil* ifadesi daha sonra *Dânişnâme-yi Âlâî*'de *ender zât-i ma'lûl*, dahil

⁶³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 258,1-8; krş. *Metafizik II*, s. 2.

olmayan mefhumu ise *bîrûn ez zât-i ma'lûl* olarak ifade edilecektir.⁶³² *er-Risâletu'l-Arşîyye* ise *eş-Şifâ* formülasyonunu daha açık bir şekilde *dâhilen fî kıvâmihi* ve *hâricen anhu* ifadeleriyle tekrar eder.⁶³³ Eserinin “kuruluşuna dâhil ve varlığının parçası” olan nedenler, *Uyûn*'da olduğu gibi yalnızca sûrî ve maddî nedene hasredilmiştir. Ayrıca İbn Sînâ parça olma özelliğini başkasıyla paylaşmayacak özel bir kategori tespit etmiştir: Eserinin kuruluşuna dâhil olan. Buradaki *dâhil* ifadesi, daha önce *el-Hikmetu'l-Arûziyye* ve *Kitâbu'l-Hidâye* gördüğümüz *mukârin* kelimesinin barındırdığı muğlaklığı artık içermez. Hatırlanacağı üzere *mukârin* nedenlerin bir kısmı parça iken, diğer bir kısmı değildi. Oysa *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ın, eserine *dâhil* nedenleri arasında “parça olmayan” bir unsur bulunmaz. Böylece *dâhil* ifadesiyle *parça olma* özdeş hâle gelir ve İbn Sînâ maddî ve sûrî nedenleri, diğer nedenlerden açık bir şekilde ayırt etme imkânı bulur. “Parça olma” *K. Hidâye*'de “kuruluşunun parçası olma”, *Uyûn*'da ise “varlığının parçası olma” şeklinde açıklanmıştı. *Kıvâm* terimi İbn Sînâ için bir şeyin o şey olarak bulunuşu anlamında kullanılırken, *mukavvim* terimi ise bir şeyi ne ise o yapan kurucu parçalar anlamında kullanılır. Dolayısıyla dar anlamıyla *kıvâm* ve *mukavvim* terimlerinin, mahiyet ve tanımla ilişkili olduğunu belirtmek gerekir. Bu ön açıklamadan sonra *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'a baktığımızda parça olmanın kuruluş (*kıvâm*) ve varlıkla (*vucûd*) birlikte değerlendirildiğini görürüz. Buna göre sûrî ve maddî neden bir şeyin *kıvâmına* dâhil olduğu için o şeyin kuruluşunun, şey bir kez var olduktan sonra onda kendilerine özgü bir birlikle varlıklarını sürdürdükleri için de varlığının parçasıdır. Burada “varlığının parçası olma” ifadesi, ne iseler o şekilde var oluşlarının parçası olma anlamına gelir. Aksi taktirde şeyin varlığının arazî bir şekilde parçası olan şeyler de sûrî ve maddî neden türünden zâtî illetler haline gelirdi. Şeyin kuruluşunun parçası olmayı İbn Sînâ yukarıdaki pasajdan önceki satırlarda şöyle açıklar:

“Nedenler daha önce işittiğin gibi suret, unsur, fâil ve gayedir. Buna göre deriz ki: Sûrî nedenle bir şeyin kuruluşunun parçası olan (*cuz'un min kıvâmi's-şey'i*) ve bir şeyin, onunla, ne ise bilfiil o olduğu (*yekânu's-şey'u bi-ha's-şey'y huve mâ huve bi'l-fi'l*) nedeni kastediyoruz. Unsurî (maddî) nedenle, bir şeyin kuruluşunun parçası olan ve bir şeyin, onunla, ne ise bilkuvve o olduğu (*yekânu bi-ha's-şey'u huve mâ huve bi'l-kuvve*) ve o şeyin varlığının kuvvesinin

⁶³² İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi Âlâî*, s. 53-54.

⁶³³ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Arşîyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nubuvve*, nşr. İbrahim Hilâl, Kâhire: Câmiatu'l-Ezher, 1980, s. 18.

kendisine yerleştigi nedeni kastediyoruz.”⁶³⁴

İbn Sînâ burada sûrî ve maddî nedeni bir şeyin kuruluşunun parçaları olarak değerlendirmekte ve kuruluşun parçası olmayı doğrudan şeyin ne ise o oluşuyla ilişkilendirmektedir. Buna göre sûrî neden bir şeyin *mâ huviyyetinin*, yani “ne oluş”unun bilfiilliği iken, maddî suret bir şeyin *mâ huviyyetinin* bilkuvvelîğidir. Bu açıklamalarıyla İbn Sînâ, şeyin kuruluşuna dâhil olan sûrî ve maddî nedeni, herhangi bir şekilde şeyin varlığıyla ilgili diğer nedenlerden iyice izole edecek bir yaklaşım benimsediğini ortaya koyar.

Dâhil ve hâric ayırımına dönecek olursak, İbn Sînâ eserinin kuruluşuna dâhil olanları maddî ve sûrî neden olarak belirledikten sonra, eserine dâhil olmayan nedenleri kendisi için olunan gâye ile böyle olmayan neden olmak üzere ikiye ayırır. Eserine dâhil olmayan neden gâye değilse ya fâil ya da konu olur. Fâil neden “kendi zatına mubâyin bir varlık verir (*tufîdu vucûden mubâyinen li-zâtihâ*)” ve varlık verdiği anlamın konusu olmaz. Bu nedenle, eserin varlığı fâilin zatında bizzât bulunmaz.⁶³⁵ Şayet böyle olsaydı sâdir olan eser fâile mübâyin olmaz, aksine fâile tümüyle benzer olurdu. Bu ise bir şeyin hem etki eden (*fâil*) hem etki alan (*kâbil*) ya da hem veren (*mufid*) hem de alan (*mustefid*) olmasını gerektirir ki, bu imkânsızdır. Şu halde eserin varlığı fâilden gelir, ama eser fâilde değildir. Buna mukabil, arazların varlığı hem konudan (*mevzû‘*) gelir, hem de bu eserler konuda bulunur. Örnek olarak bir masa onda bulunan beyaz renginin varlığının nedenidir, ancak bu renk hiçbir şekilde masadan ayrı olamaz, masadadır. Böylece konu ya da kâbil kendisine ârız olan şeylerin kıvâmı ve varlığının bir parçası olmadığı halde, onların sadece bir şeyde var olması mümkün varlıkları için gerekli bir kâbil sağlaması bakımından varlık nedeni olur. Aslında unsuru parçası olduğu bileşiğe kıyasla aldığımızda maddî neden olurken, kâbil olduğu heyetlerin ve arazların varlığına kıyasla aldığımızda kâbil neden olur. Bununla birlikte her ikisini kuvve ve istidat anlamındaki ortaklıkları bakımından bir şey olarak alırsak, iki ayrı nedenden bahsetmemiz gerekmez. Dolayısıyla nedenler bir açıdan dört, diğer bir açıdan beştir.⁶³⁶

Dâhil-hâric ayırımı altına yerleştirilen bu beşli neden şemasında, *K. Hidâye*’de zikredildiği gibi maddenin varlığının nedeni olması bakımından surete açık bir şekilde

⁶³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 257,7-9; krş. *Metafizik II*, 1,8-11.

⁶³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 257,10-12; krş. *Metafizik II*, 1,9-12-.

⁶³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 259,9-10; krş. *Metafizik II*, 2,25-26.

yer verilmez.⁶³⁷ Bununla birlikte İbn Sînâ, dâhil-hâriç ayrımının yapıldığı pasajdan birkaç satır sonra suretin bir fâil neden olarak işlevini gündeme getirir. Buna göre suret onu kabil olan ve ona dönük bir istidada sahip maddenin bilfiil varlığının aracı nedenidir, arazları kâbil olan konunun madde-surettten bileşik duyulur cevher olduğu dikkate alındığında, maddenin varlığının nedeni olması itibariyle suretin aslında arazları kâbil konunun da varlığının dolaylı nedeni olduğu açıktır.⁶³⁸ Suretin varlık verici yönünün ayrıntılarına bir sonraki başlıkta gireceğimiz için, konunun ayrıntılarını şimdilik sonraki bölüme erteleyerek mevcut sorunla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: Suret temelde maddenin varlığının aracı fâil nedeni olduğu için, dâhil-hâriç ayrımı altında sıralanan nedenler arasında ayrı bir neden olarak zikredilmek yerine fâil nedenle birlikte düşünülmüştür. Sonuç olarak sûrî neden etrafında baktığımızda, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ın sûrî ve maddî nedeni, fâil, gâye, konu ve suretten açık bir şekilde ayırt edilerek varlıkla ilgili herhangi imalardan tümüyle ayırt edildiği söylenebilir. Bu bakımdan *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'taki ayrım daha sonra *el-İşârât*'ta yapılacak ayrım için oldukça güçlü bir kavramsal temel sağlamıştır.

el-Hikmetu'l-Arûziyye'den *er-Risâletu'l-arşîyye*'ye gelinceye kadar, İbn Sînâ'nın nedenler taksimi ortak bir kaygı etrafında şekillenir: Şeyin ne olduğu sorusuna cevap olacak şekilde o şeyle içkin bir yapısal ilişkiye sahip ilkeler ile şeyin içkin yapısına dâhil olmadığı halde onun meydana gelişinde etkisi olan ilkelerin ayırt edilmesi. Buna göre eserinin kuruluşunun, tanımının ya da *eş-Şifâ*'daki ifadeyle *mâ huviyyet*'inin parçası olan maddî ve sûrî nedenler ilk türden ilkelere tekabül ederken, eserinin *mâ huviyyet*'inin hiçbir şekilde parçası olmayan suret, konu, fâil ve gâye ikinci türden ilkelere tekabül eder. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yaptığı, mahiyetin ve varlığın nedenleri arasındaki ayrım önceki eserlerine nispetle radikal bir sıçramayı ifade etmez. Bunun yerine söz konusu taksim, kendi *vucûd-mâhiyye* ayrımına dayalı olarak yeni bir terminoloji içerisinde ifadelendirildiğini gösterir. Bir başka deyişle İbn Sînâ nedenlerle ilgili kendi özgün formülasyonuna *el-İşârât*'ta ulaşmış değildir, *el-İşârât* önceki eserler boyunca korunan bir kaygıyı daha sıkı işlenmiş bir terminolojik ayrımla tatmin etme amacına ulaşma başarısını göstermiştir. *el-İşârât* pasajına yeniden dönerek

⁶³⁷ Her ne kadar *eş-Şifâ/İlâhiyyât* pasajı surete doğrudan atıf içermese de, *Şifâ* sonrası metinlerden olan ve dâhil-hâriç ayrımı yerine, *Uyûn*'da gördüğümüze benzer bir şekilde parça olan ve olmayan ayrımını tâkip eden *en-Necât* parça olmadığı halde eserine bitişik (*mulâkî*) nedenler arasında sureti de zikreder. *Necât*'ın taksimine göre nedenler altı kısımdır: Bileşiğe nispetle madde, bileşiğe nispetle sûrî neden, maddeye nispetle suret, araza nispetle konu, fâil ve gâye. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât/İlâhiyyât*, 26,2-14.

⁶³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 258,11-15; krş. *Metafizik II*, 3,1-10.

yukarıdaki pasajlarla ilişkisini kurmadan önce, İbn Sînâ'nın nedenlerle ilgili *el-İşârât* öncesinde yaptığı ayrımlarla ilgili bir iddiayı ele alacağız.

R. Wisnovsky 2003 yılında neşrettiği bir makalesinde İbn Sînâ'nın sûrî-mâddî neden ile fâil-gâye nedeni ayrı kategoriler içerisinde değerlendiren yaklaşımının arkaplanını verme teşebbüsünde bulunmuştur.⁶³⁹ Bu makalede J. Jolivet'in, İbn Sînâ'nın maddî ve sûrî nedeni eserine dâhil, fâil ve gâye nedeni ise eserinden hâriç nedenler olarak ayırmasıyla ilgili öne sürdüğü, söz konusu ayırımın Aristotelesçi dört neden teorisine nispetle radikal bir yenilik olduğu iddiasını⁶⁴⁰ ele alan Wisnovsky, yukarıdaki pasajlarda görülen *mukârin-mufârik*, *parça-parça olmayan*, *dâhil-hâriç* ayrımlarının özgün herhangi bir yenilik taşımadığı, aksine Yeni-Eflatuncu içkin ve aşkın nedenler ayırımının bir devamı olarak görülmesi gerektiğini söyler. Ona göre İbn Sînâ'nın yaptığı yeniliğin yukarıdaki ayrımlar yerine, *el-İşârât*'ta yer alan, varlığın-mahiyetin nedenleri ayırımında aranması gerekir.⁶⁴¹ Wisnovsky bu iddiasını temellendirirken üç temel kaynağa müracaat eder: 1) Aristoteles'in maddî nedeni eserine dâhil, fâil nedeni ise eserin dışında saydığı bazı pasajlar, 2) Yeni-Eflatuncuların altılı nedenler şemasını tasnifte kullandıkları asıl ve ilave nedenler (*aitia-sunaitia*) ayırımı, 3) Yeni-Eflatuncuların Aristotelesçi metinleri şerh ederken *aitia-sunaitia* ayırımına ilaveten kullandıkları dâhil olan ve olmayan ayırımı. Wisnovsky, İbn Sînâ'nın yukarıdaki pasajlarda farklı kriterler ve üst ayrımlar kullanarak yaptığı ayrımları, önce dâhil-hâriç ayırımına indirger ve ardından bu ayırımın Aristotelesçi ve Yeni-Eflatuncu benzer ayrımlarla ilişkisini tespit etmeye çalışır. Bu çerçevede müracaat ettiği ilk kaynak Aristoteles'in *Fizik 2.3.*'te maddî ve fâil neden arasında karşıtlık kurarak, fâilin aksine maddî nedenin eserine dâhil (*enuparkhon*) olduğunu söylemesidir.⁶⁴² Aristoteles *Metafizik 5.1.*'de ilkeleri ele aldığı sırada bu düşünceyi açmılayarak maddî ilkenin şeyde bulunduğunu (*enurparkhon = huve fi'ş-şey'i*),⁶⁴³ buna mukabil fâil nedenin şeyde bulunmadığını (*mê enuparkhon =*

⁶³⁹ R. Wisnovsky, "Towards A History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes", D. C. Reisman (ed.), **Before And After Avicenna, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group**, D. C. Reisman, Ahmed H. Al-Rahim, Leiden: Brill, 2003, s. 49-68.

⁶⁴⁰ Bkz. J. Jolivet, "La répartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement", J. Jolivet, Z. Kaluza ve A. de Libera (eds.), **Lectioun varietates: Homage á Paul Vignaux (1904-1987), Études de philosophie médiévale**, 65, Paris: J. Virin, 1991, s. 49-65.

⁶⁴¹ R. Wisnovsky, "Towards A History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes", s. 49-50, 66-67.

⁶⁴² Bkz. Aristotle, **Physics**, 194b24. Krş. Aristûtâlîs, **et-Tabî'a**, 100,26-101.1 (= *inne's-sebebe yukâlu alâ vechin vâhidin mâ anhu yekânu'ş-şey'u ve huve fîhi*).

⁶⁴³ Aristotle, **Metaphysics**, 1013a4; krş. Aristûtâlîs, **Mâ Ba'de't-tabî'a**, 473,8 (= *ve yukâlu ibtidâu'ş-şey'i ellezî minhu yekânu'ş-şey'u evvelen ve huve fi'ş-şey'i*).

leyse huve fi'ş-şey'i),⁶⁴⁴ dolayısıyla eserinin dışında olduğunu (*ektos = hâricetun ani'l-eşyâi*) söyler.⁶⁴⁵ Aphrodisiaslı İskender, Aristoteles'in dâhil olmayan (*mê enuparkhon*) kategorisinin gâye neden için de geçerli olduğunu düşünmüştür.⁶⁴⁶ Yeni-Eflatuncu şarihler Eflatuncu gelenekten tevârüs ettikleri asıl ve ilave nedenler ayrımını kendi altılı neden şemalarının sunumunda kullanmakla birlikte, Aristoteles'in metinlerini şerh ederken Aristotelesçi dört nedeni de bu ayrımla birlikte okumaya çalışmışlar ve altılı nedeni dörtlü şemaya yedirmek istemişlerdir. Bu bağlamda dört neden içerisinde bulunmayan misâlî neden (*paradeigmatikôn*) fâilin, araçsal neden (*orgânikôn*) ise maddenin altına yerleştirilmiştir. Böylece Aristotelesçi nedenler söz konusu olduğunda maddî ve sûrî neden *sunaitia* olarak değerlendirerek onların duyulur, maddî evrenle ilgili açıklayıcı ilkelere tekabül ettiğini savunmuşlardır. Buna mukabil fâil ve gâyeyi *aitia* olarak görmüş ve onların duyulur, maddî evrenin dışında ilâhî, ezeli varlık alanına ait olduğunu kabul etmişlerdir. Böylece Aristotelesçi dört nedenden sûrî ve maddî neden maddî aleme içkin, fâil ve gâye ise maddî alemin aşkın nedenler olarak görülmüştür.⁶⁴⁷ Bununla birlikte Yeni-Eflatuncular'ın misâlî ve araçsal nedene temas etmeksizin Aristotelesçi nedenleri, yine Aristotelesçi terminoloji içerisinde ele alarak taksim ettikleri yerler de mevcuttur. Böyle yaptıklarında onlar maddî ve sûrî nedeni eserde bulunan (*ai men enuparkhôn*), fâil ve gâye nedeni ise eserin dışında bulunan (*ai de ektos*) nedenler olarak değerlendirirler.⁶⁴⁸ Sonuç olarak dâhil-hâriç ayrımı esas itibariyle Aristotelesçi bir nitelik taşır ve Yeni-Eflatuncuların asıl-ilave neden ayrımıyla birlikte yorumlanarak şerhlerde yer bulur. Wisnovksy, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'taki dâhilî ve hâricî nedenler başta olmak üzere, bitişik-ayrık ve parça-parça olmayan nedenler ayrımının esas itibariyle bu Yeni-Eflatuncu arkaplana dayandığını söyler. Ne var ki, ilk bakışta geçerli bir arkaplan sunumu gibi gözükse de bu yorum, birkaç açıdan zayıf barındırır. Her şeyden önce Yeni-Eflatuncular Aristoteles'in yalnızca maddî ve fâil nedeni ayırt etmek için kullandığı dâhil-hâriç terimlerini, kendi

⁶⁴⁴ Aristotle, **Metaphysics**, 1013a7; krş. Aristûtâlîs, **Mâ Ba'de't-tabî'a**, 474,3 (= *ve yukâlu ibtidâu'llezî minhu yekûnu'ş-şey'u evvelen ve leyse huve fîhi*)

⁶⁴⁵ Aristotle, **Metaphysics**, 1013a19; krş. Aristûtâlîs, **Mâ Ba'de't-tabî'a**, 474,11-12 (= *ba'zu'l-ibtidâ'âti fi'l-eşyâi ve ba'zuhâ hiye hâricetun ani'l-eşyâi*).

⁶⁴⁶ Bkz. Alexander of Aphrodisias, **Commentary on Aristotle's Metaphysics 2-3**, 345,37-346,16.

⁶⁴⁷ Yeni-Eflatuncu şarihlerle ilgili bu değerlendirme ve ilgili kaynaklar için bkz. R. Wisnovsky, "Towards A History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes", s. 58-61, dn. 18, 23.

⁶⁴⁸ Aristotelesçi *enuparkhon* ve *ektos* terimleriyle ifadelendirilen ayrım için bkz. Asclepius, *in Metaph.*, 305,2-17'den aktaran, R. Wisnovsky, "Towards A History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes", s. 62, dn. 23.

asil ve ilave nedenler ayrımlarını Aristotelesçi bağlamda yeniden ifadelendirmek için kullanırlar. Bu bağlamda bir Yeni-Eflatuncu için dâhilî neden, maddî neden altına yerleştirilmiş araçsal nedenle birlikte sûrî nedeni, hâricî neden ise fâil neden altına yerleştirilmiş misâlî nedenle birlikte gâye nedeni içerir. Bu haliyle ayırmada kullanılan dâhil-hâric terimleri, eserin parçası olma vurgusundan ziyade maddî varlık alanına ait olup olmama vurgusu taşır. Dolayısıyla Aristoteles'ten tevarüs edilmiş Yeni-Eflatuncu *enuparkhon* ve *ektos* ayrımı İbn Sînâ için terminolojik malzeme sağlasa bile, İbn Sînâ'nın *dâhil ve hâric* ayrımı Yeni-Eflatuncularda olduğu gibi maddî olan ve olmayan vurgusu taşımaz.⁶⁴⁹ Bunun yerine, ayırımın ilk kurulduğu *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'den itibaren İbn Sînâ'nın amacı, şeyin kuruluşunun parçası olan ve olmayan ilkeleri birbirinden ayırt etmektir. Şayet İbn Sînâ, Yeni-Eflatuncular'da olduğu gibi maddî varlık alanıyla ilgili olan nedenleri dâhilî nedenler olarak kabul etseydi, duyulur maddî cevherin varlığına bitişik (*mukârin/mulâkî*) suret ve konuyu da dâhilî nedenler arasında sayması gerekirdi. Oysa maddî oldukları halde suret ve konu, eserlerinin dışındaki nedenler olarak kabul edilmiştir. Bu da gösterir ki İbn Sînâcı taksimin asıl amacı Yeni-Eflatuncularda olduğu gibi fizik ve metafizik nedenlik sahalarını ayırt etmek değil, şeyin tanımı ve kuruluşunun ilkeleri ile varlığa gelişinin ilkeleri arasında açık bir ayırım yapmaktır. Dolayısıyla İbn Sînâcı nedenler taksiminin ancak *el-İşârât*'ta özgün bir formülasyona kavuştuğu, ancak önceki metinlerde Yeni-Eflatuncu *enuparkhon – ektos* ayrımının tekrarı olduğu fikri yeniden gözden geçirilmek durumundadır.

Dâhilî-hâricî nedenler ayrımının tarihiyle ilgili bu kısa değerlendirmeden sonra, *eş-Şifâ/İâhiyyât*'ın dâhil-hâric ayrımı ile *el-İşârât*'ın varlığın ve mahiyetin nedenleri ayrımı arasındaki yakın kavramsal ilişkiye dönebiliriz. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta şeyin ya mahiyeti ya da varlığı açısından nedene ihtiyaç duyduğunu belirterek, suret ve maddeyi mahiyetin, fâil ve gâyeyi ise varlığın nedenleri altına yerleştirmişti. Ayırımın temelinde, şeyin ne oluşunu açıklayan ilkeler ile onun varlığa gelişinin ilkeleri arasında farklılık bulunduğu fikri yatmaktaydı. *el-İşârât*'a gelinceye değin, *mukârin-mubâyin*, *parça olan-olmayan* ve *dâhil-hâric* ayrımlarıyla İbn Sînâ, maddenin varlığının nedeni olan sureti, arazın varlığının nedeni olan konuyu, şeyin varlığının kendisinden geldiği fâili ve nihâyet şeyin varlığının kendisi için olduğu gâyeyi aynı kategori altına yerleştirerek bu nedenlerin tamamının parça olmaksızın şeyle ilişkili olduğunu ortaya koyar. Sûrî ve

⁶⁴⁹ Yakın zamanda tamamladığı “İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi” adlı tezinde, Fatih Kılıç da benzer bir yoruma yer vermiştir. Bkz. Fatih Kılıç, **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**, Dan. Prof. Dr. Ömer Mahir Alper, İstanbul: İstanbul Üniv. Sos. Bil. Enst. 2014, s. 26-28.

maddî nedenin aksine, sıralanan tüm nedenlerin ortak özelliği, neden oldukları şeyin ne olduğuna dair açıklamayla ilgili herhangi bir ima içermeksizin şeyin varlığıyla ilişkili olmalarıdır. *el-İşârât* söz konusu nedenler arasındaki bu ortak özelliği dikkate alarak, onları varlığın nedenleri kategorisi altına yerleştirir. Bunun karşısına ise *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ın şeyin ne ise o oluşunun (*mâ-huviyye* ya da *mâ-hiyye*) bilfiilliği ve bilkuvveliği olarak değerlendirdiği sûrî ve maddî nedeni koyar. Sûrî ve maddî neden şeyin var olup olmadığıyla ilgili açıklamaya dair herhangi bir ima içermeksizin yalnızca mahiyetle ilgili olduğundan, onlar da mahiyetin nedenleri olarak değerlendirilir.

İbn Sînâ'nın sûrî ve maddî nedeni mahiyetle ilişkilendirdikten sonra, varlık-mahiyet ayrımı gereğince, şeyin mahiyetine dair bilginin onun varlığına dair bilgiyi gerektirmeyeceğini söyler. Buna göre mahiyetin kendisi varlığı gerektirmez, aksine mahiyet onu var kılan herhangi bir fâil neden olmaksızın kendinde yokluğu hak eder ve var olmak için bir nedene ihtiyaç duyar. *el-İşârât* varlığın ve mahiyetin nedenleri ayrımından hemen sonra bu hususu ispatlar:

“Mahiyetin kurucu nedenlerine [maddî ve sûrî neden] sahip şeyi (*eş-şey'u'llezî lehû ilelun mukavvimetun li'l-mâhiyyeti*) var kılan neden, bu [kurucu] nedenlerden suret gibi bir kısmının ya da [bu nedenlerin] tamamının varlık bakımından nedenidir ve onların [kurucu iki nedenin] biraraya gelmesinin nedenidir.”⁶⁵⁰

Pasajdan açıkça anlaşılacağı üzere mahiyetin hariçte var olması demek, öncelikle mahiyeti kurucu nedenlerin, yani madde ve suretin var kılınması demektir. Bu bağlamda var kılıcı fâil neden (*el-illetu'l-mûcide*) ya maddesi zaten mevcut bir şeye suret veren fâil ilkede olduğu gibi yalnızca suretin nedeni olur ya da metafizik fâil nedende olduğu gibi hem suretin hem de maddenin varlığının nedenidir. Her iki durumda da fâil neden, suret aracılığıyla maddeyi bilfiil hale getirir ve böylece suret ve maddenin biraraya gelmesiyle doğan bileşik cevherin de varlık nedeni olur.⁶⁵¹

Suret ve maddenin mahiyetin ilkeleri olarak belirlenmesinden sonra, onları var kılacak bir nedene muhtaç olduklarının belirtilmesi, varlık-mahiyet ayrımının bir gereği olarak gündeme gelen imkân-vücûb ayrımı sayesinde mümkün hale gelir. Buna göre İbn Sînâ sureti mahiyetin parçası olarak değerlendirirken, imkânı da mahiyetin gereği olarak

⁶⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 266; krş. *İşaretler ve Tembihler*, 126,17-19.

⁶⁵¹ Pasajla ilgili bu açıklamanın ayrıntıları için bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât III*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960, s. 16.

görür. İbn Sînâ'nın kendinde sûrî nedeni varlık ve zorunluluk anlamından sıyrarak, nasıl imkân alanına taşıdığını görebilmek için imkân ve mahiyet ilişkisine daha yakından bakmamız gerekir.

4.1.2.2. MAHİYETİN GEREĞİ OLARAK İMKÂN

İbn Sînâ'nın mahiyetten her türlü varlık anlamını dışlaması ve ne olduğunu bildiğimiz halde var olup olmadığı hakkında bir fikrimizin bulunmadığı şeylerden bahsederek, bu şeylerin ancak bir neden sayesinde var olabileceklerini savunması, mahiyeti imkânla ilişkilendirmesi veya imkânı mahiyetin gereği olarak değerlendirmesine bağlıdır. Metafizik anlamda imkânın mahiyetin gereği olmasının ne anlama geldiğine bakmadan önce, İbn Sînâ'nın böyle bir anlama geçişini sağlayacak şekilde mantıksal olarak imkân kavramından ne anladığını ele almamız gerekir. İbn Sînâ *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık* ve *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'den başlayarak *el-İşârât*'a gelinceye değin, imkân meselesini oldukça geniş bir şekilde tartışsa da, burada sûrî nedenlik-mahiyet ve imkân ilişkisini temele aldığımızdan, söz konusu tartışmaların ayrıntılarına girmeksizin⁶⁵² İbn Sînâ'nın imkânı genel olarak nasıl tanımladığına bakalım. İbn Sînâ imkânı, kipler mantığı içerisinde, zorunlu (*vâcib*) ve imkânsız (*mumteni*) ile birlikte değerlendirir. İbn Sînâ'nın işaret ettiği üzere imkânın, “imkânsız olmayan” anlamındaki günlük kullanımı yerine felsefî kullanımını merkeze aldığımızda,⁶⁵³ bir şeyin, mümkün değilse ya imkânsız ya da zorunlu olduğunu söylememiz gerekir. Bu çerçevede imkânsız, var olması mümkün olmayan veya yokluğu zorunlu olanken; zorunlu, var olmaması mümkün olmayan veya varlığı zorunlu olandır. Bir başka deyişle imkânsızın yokluğu, zorunlunun ise varlığı gereklidir. İmkânsız ve zorunluya mukabil mümkünün ne varlığı ne de yokluğu zorunludur.⁶⁵⁴ Bu tanımlamaya göre imkân, İbn Sînâ'nın “imkânsız olmayan” anlamındaki gündelik kullanımından titizlikle ayırt etmeye çalıştığı şekilde, “zorunlu olmayan” anlamına gelir. İbn Sînâ özellikle sonraki eserlerinde imkânın “zorunlu olmama” anlamını da ayırt ederek, (i) “öznenin zatının varlığı ve zatının gerektirdiği şey dışında bir şart bulunmadığı takdirde” var oluşu ve yokluğu zorunlu olmayan⁶⁵⁵ şey ile (ii) hiçbir şart koşulmaksızın zorunlu olmayan, bir başka deyişle

⁶⁵² İbn Sînâ'da imkânın tanımlarıyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân**, s. 171-189; A. Durusoy, “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimal ve Kuvve)”, 121-34.

⁶⁵³ İbn Sînâ'nın bu kullanımları ayırt edişi hakkında bkz. M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân**, s. 171-180.

⁶⁵⁴ İbn Sînâ'nın mümkün, zorunlu ve imkânsız tarifleriyle ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 32-33; **Yorum Üzerine**, Trk. çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera yay., 2006, s. 107-8.; **eş-Şifâ/el-Kıyâs**, nşr. Said Zâyed, Kahire: 1966, 162-164; **Mantıku'l-meşrûkiyyîn**, s. 72-74; **İşaretler ve Tembihler**, s. 32-33.

⁶⁵⁵ İbn Sînâ, **eş-Şifâ/el-Kıyâs**, 162,8-11.

hiçbir şekilde zorunluluk içermeyen⁶⁵⁶ iki imkân durumundan bahseder. Bunlardan ilki güneş tutulması örneğinde olduğu gibi belirli bir vakitte veya hareket edenin değişmesi gibi belirsiz bir vakitte gerçekleşmesi açısından zorunluluk barındıran, ancak bu şartlar hesaba katılmadığı zaman zorunluluk içermeyen şeylere, ikincisi ise insanın yazı yazması örneğinde olduğu gibi hiçbir zaman zorunluluk içermeyen şeylere karşılık gelir. Mümkünün bu iki felsefî anlamına İbn Sînâ, üçüncü ve son bir anlam olarak “gelecekteki varlığı ve yokluğu zorunluluk içermeyen” durumları da ilave eder.⁶⁵⁷

İbn Sînâ “varlık ve yokluk bakımından zorunluluk içermeme” anlamında imkânın, mahiyetin bir gereği olduğunu söyler. İmkânın doğrudan mahiyetle ilişkili olması, mümkünler mahiyet-varlık ayırımına konu olurken, zatı gereği zorunlu varlıkta böyle bir ayırımın bulunmamasıdır. Buna göre herhangi bir şeyi mümkün diye nitelememizin temel gerekçesi, onun bir mahiyete sahip olmasıdır. Zatı gereği zorunlu varlık olarak Tanrı hiçbir şekilde mahiyete sahip olmadığı için, mahiyetin bir gereği olan imkândan da berîdir. Şu halde İbn Sînâ’nın zorunlu ve mümkünü ayırt ederken müracaat ettiği temel kriterlerden biri, hatta en önemlisinin “mahiyet barındırma ya da barındırmama” olduğu açıktır.⁶⁵⁸ Bununla birlikte henüz açık olmayan şey, mahiyetin imkânı nasıl gerektirdiği veya niçin mahiyetin varlık ve yokluk bakımından zorunluluk içermediğidir.

İbn Sînâ *el-Mebde’ ve’l-me’âd*’da mahiyet ve imkân ilişkisini şu şekilde tasvir eder:

“Varlığın zorunluluğunun ortak olması mümkün değildir. Bunu kanıtlamak üzere şöyle deriz: Zorunlu varlığın zorunluluğu ya mahiyetinin gereği olan bir şeydir ve varlığın zorunluluğu bu mahiyete ait olur. Bir şey için “o, ilkedir”dememiz ve bu şeyin bir zatı ve mahiyetinin bulunması, sonra da “ilke”nin bu zatın gereği olması gibi. Buna benzer şekilde varlığın imkânı bazen kendinde anlam olarak bulunan bir şeyin gereği olur ve kendinde anlam bir anlam olarak bulunan şeye varlığı mümkündür deriz. Örnek olarak bir şeyi

⁶⁵⁶ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, 32,30-33,4.

⁶⁵⁷ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, 33,5-16. Mümkünün burada sıralanan anlamlarının diyagramatik bir ifadesi için bkz. M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân**, 179.

⁶⁵⁸ Zorunlu ve mümkünün ontolojiye taşındığında hangi kriterler etrafında ayırt edildiğiyle ilgili olarak bkz. R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, 309-331; M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân**, s. 233-255. İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımı merkezinde zorunlu ve mümkünü ayırt ettiği yerler için bkz. İbn Sînâ, **el-Mebde ve’l-me’âd**, s. 12; **Metafizik II**, (VIII/4) s. 88-92; , **el-İşârât**, s. 266-67; krş. **İşaretler ve Tembihler**, s. 127. *İşârât*’ın varlık-mahiyet ayrımını vâcib-mümkün ayrımını inşa ederken nasıl kullandığı ile *Şifâ/İlâhiyyât*’ın nasıl kullandığı arasındaki ince bazı farklar için bkz. R. Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 325-27.

cisim, beyaz ya da renk olması, sonra da mümkün varlık olması gibi. Varlığın imkânı onun gereğidir ve o şeyin hakikatine dahil değildir. Ya da zorunlu varlık, kendisiyle zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olur. Böylece varlığın zorunluluğunun kendisi, onun için küllî, zâtî bir doğa olur. Şu halde ilk olarak deriz ki: Varlığın zorunluluğunun mahiyetin gereği olan anlamlardan olması mümkün değildir. Zira bu durumda söz konusu mahiyet onun varlığının zorunluluğunun sebebi haline gelir, böylece varlığın zorunluluğu bir sebebe bağlanır ve varlığın zorunluluğu bi-zatihi mevcut olmazdı.”⁶⁵⁹

Burada İbn Sînâ bir şeyin bi-zatihi zorunlu olmasının onda bulunan bir mahiyetten kaynaklanamayacağını, şayet böyle olursa bahse konu mahiyetin bir neden haline gelerek o şeyi bi-zatihi zorunlu olmaktan çıkaracağını göstererek, Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunun kendi zatıyla özdeş olduğunu ispat etmek ister. Buna göre Tanrı'nın zatını idrak etmek onun varlığının zorunluluğunu idrak etmekle aynı anlama gelir. Tanrı'nın zatıyla zorunluluğunun özdeş olduğu yönündeki bu argümandan, Tanrı dışındaki varlıklarla ilgili şöyle bir sonuç çıkar: Tanrı dışındaki şeylerin zati varlığıyla özdeş olmadığı için, onların zatını idrak ettiğimizde var olup olmadıklarıyla ilgili bir netice zorunlu olarak çıkmaz. Dolayısıyla zatlarında sahip oldukları anlam, yani mahiyet “varlık ve yokluk bakımından bir zorunluluk içermez.” Bir başka deyişle, bizatihi *vucûd* dışındaki her anlam yokluğa ve varlığa muhtemeldir. Bu anlamda bir şeyin doğrudan tanımına varlık girmiyorsa, o şeyin bir cisim, renk ya da başka bir anlama sahip olduğunu bildiğimiz halde var olup olmadığını bilemeyebiliriz.

el-Mebde' ve'l-me'âd'ı tâkiben *eş-Şifâ/İlâhiyyât* mahiyet-imbân ilişkisini Zorunlu Varlık'taki zorunluluğunun ondaki bir mahiyetten kaynaklanmadığını ispat sadedinde ele alır. Buna göre İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca *inniyyet*'ten veya varlıktan ibarettir. Böyle olmayıp bir mahiyeti bulunan şeylerin, ancak harici bir neden aracılığıyla varlığa konu olabileceğini söyleyen İbn Sînâ, ayrıntılı bir şekilde bunu temellendirdikten sonra mahiyet sahibi her şeyin varlık ve yokluk bakımından eşit olduğunu söyler. Bir başka deyişle zorunluluk içermeme anlamında imkân mahiyetin bir gereği olarak gündeme gelir.⁶⁶⁰ Bu itibarla İbn Sînâ Tanrı dışındaki her şeyin bir mahiyete sahip olduğunu söyleyerek şöyle devam eder:

“Onlar [Zorunlu Varlık dışındaki şeyler] kendi zatında mutlak yokluğu hak

⁶⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 12,13-13,2.

⁶⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 91; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 131, #189.

etmektedir. O, sadece maddesiyle değil de suretiyle ya da sadece suretiyle değil de maddesiyle yokluğu hak etmez, bütünüyle [madde ve suretiyle] yokluğu hak eder.”⁶⁶¹

Bu pasaj İbn Sînâ'nın sureti mümkün bir mahiyetin parçası olarak zatında yokluğu hak eden, zorunluluk ve varlık kazanmak içinse nedene ihtiyaç duyan bir ilke olarak değerlendirdiği en açık yerlerdendir. Pasajdaki vurguları takiben Tanrı dışındaki suretlerin hem suretleriyle, hem maddeleriyle hem de bütün olarak yokluğu hak etmesini, sırf suret olan ayırık akılların, genel olarak maddenin ve madde-suretten oluşan semâvî cisimler ile duyulur cevherlerin onları var kılacak nedene muhtaç olması olarak yorumlayabiliriz. Nedenin varlığı bu mümkün mahiyetlerin varlığını zorunlu kılarken, yokluğu ise onun var olmamasını gerektirir. Şu halde varlık mefhumu, mümkün bir mahiyetten mutlak olarak dışlanır ve varlık mahiyete hâricî bir neden aracılığıyla feyzedilen bir şey haline gelir.

İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün varlık arasında yaptığı ayırım, tüm mevcutların nedeni olan ama kendisinin hiçbir nedeni bulunmayan bir Zorunlu Varlık'ı ispatı için temel teşkil eder. *el-Mebde ve'l-me'âd*'dan *el-İşârât*'a gelinceye değin birçok farklı eserinde zorunlu-mümkün ayırımına dayalı imkân delilinin farklı formlarına yer veren İbn Sînâ,⁶⁶² bu delilin en yetkin formunu *el-İşârât*'ta sunar. Burada, yukarıdaki pasajda yer verilen zorunlu-mümkün ayırımını temel kabul eden İbn Sînâ, herhangi bir nedene bağlı olmaksızın var olamayan mümkün mahiyetin varlığını zorunlu kılacak bir nedenin bulunması gerektiğini söyler ve bu nedenin ya da nedenlerin doğası üzerine bir araştırmaya girişir. Buna göre mümkün mahiyetleri var kılacak nedenler, bir *teselsül* ya da *devr* içerisinde birbirine neden olan mümkün şeyler olamaz.

İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ve zorunluluk-imbân ayırımlarına dayalı ispatı, onun suret tasavvuru açısından hayati sonuçlar barındırır. Her şeyden önce söz konusu ayırımların gündeme getirdiği mevcutlar şemasında hem ayırık suretler, hem feleklerin suretleri hem de maddî suretler *imbân* alanına dahil olur. Zira konusuyla ilişkisi nasıl olursa olsun bir suret, bulunduğu şeye nispetle mahiyetin parçasıdır. Mahiyetin gereği imkân olduğu için, zorunlu olarak suret de imkânla nitelenecek ve var olmak için bir nedene muhtaç hâle gelecektir. Genel olarak tüm mevcutların var olmak için Zorunlu Varlık'a muhtaç olduğunu ispatlayan imkân delili, kendinde mümkün olan suretlerin Zorunlu Varlık'tan

⁶⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 86.

⁶⁶² Söz konusu delillerin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 231-255.

nasıl meydana geldiği ve ayrıntılı olarak çokluğun nasıl ortaya çıktığı sorusunu cevaplamaz. Bu sorunun cevabı için İbn Sînâ'nın nedenlik teorisine ve bu teori etrafında şekillenen sudur görüşüne müracaat etmemiz gerekir.

4..2. Sudur Ve Temel İlkeleri

İbn Sînâci terminolojide suretler, daha önce geçtiği üzere yalnızca ay-altı âlemdeki duyulur cevherlerin bilfiilliğine ilke teşkil eden maddî suretlere karşılık gelmez. İbn Sînâ ay-üstü âlemdeki ayırık akılları⁶⁶³ ve semâvî cisimlerin nefislerini de suret olarak niteler.⁶⁶⁴ Bununla birlikte akıllar maddede bulunmayan, ayırık suretler iken, nefisler zıtları kabil olmayan feleksel maddenin sureti olup ayırık cevher özelliği barındırmaz. Akılları ve nefisleri suret olarak nitelemeyi mümkün kılan şey, suretin tanımlayıcı özelliğinin *fiil* olarak belirlenmiş olmasıdır.⁶⁶⁵ Bu çerçevede kendisinden fiil sâdır olan ve fiilde bulunmaya elverişli her bilfiil anlama suret adını verdiğimizde, sadece maddî ve zihnî suretler değil ayırık akıllar ve semâvî nefisler de suret olacaktır.⁶⁶⁶ Aslında yalnızca fiil anlamını dikkate aldığımızda, mümkün tüm varlıkların nedeni olan Zorunlu Varlık da bir yönüyle suret olarak adlandırılabilir. İbn Sînâ suretin özünü fiil olarak belirlediği ve sûrî varlığı aklî varlıkla özdeşleştirdiği (*el-vucûdu's-sûrî fe-huve'l-vucûdu'l-aklî ve huve'l-vucûd ellezî izâ takarrare fi şey'in sâre li'ş-şey'i bihî aklen*)⁶⁶⁷ için hiçbir şekilde madde barındırmayan Zorunlu Varlık nihâi kertede suret adını almayı en çok hak eden mevcut olacaktır. Bununla birlikte O'nun sûrî bir varlık tarzına sahip olduğunu söylemekten çekinmeyen İbn Sînâ, doğrudan suret lafzını Tanrı'ya itlak etmekten imtina eder. Bunun temel nedeni suretin nihâi kertede bir konuya ya da maddeye nispetle birlikte düşünülmesidir. Oysa Zorunlu Varlık ne kuvve barındırır ne de kendi bilfiilliğinin imkânını taşıyacak bir konuya ihtiyaç duyar. Buna mukabil ne kadar ayırık olurlarsa olsunlar, akıllar bile bilfilliklerine konu teşkil edecek imkânı zatlarında bulundurur. Dolayısıyla ay-üstü âlemin sâkinleri arasında, dar anlamıyla suret olarak değerlendirilebilecek mevcutlar ayırık akıllar ve semâvî nefislerdir. Aşağıdaki satırlarda bu suretlerin Zorunlu Varlık'tan meydana gelişleri, özellikleri ve konularıyla ilişkileri ele alınacaktır.

⁶⁶³ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 148,14.

⁶⁶⁴ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 151,2; 152,4-5.

⁶⁶⁵ İbn Sînâ, **eş-Şifâ/es-Simâu't-tabî'î**, 220,8-9; **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, 88,14; krş. **Metafizik I**, 81, 22.

⁶⁶⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 282; krş. **Metafizik II**, s. 28.

⁶⁶⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, 356,17-18; krş. **Metafizik II**, 102,8-9.

İbn Sînâ ay-üstü âlemdeki ayırık akıllardan başlayarak ay-altı âlemdeki temel maddî unsurlara kadar genel olarak mümkün varlıkların İlk'ten varlığa gelişini sudur düşüncesiyle açıklar. İslam felsefesinde sudur düşüncesini ilk defa sistemli bir biçimde ele alarak, suduru, Bir'den çokluğun nasıl meydana geldiğiyle ilgili açıklayıcı bir şema haline getiren filozof Fârâbî'dir. Fârâbî sudur düşüncesini hem genel olarak metafizik ve kozmolojiyle hem de epistemolojiyle ilişkili bir biçimde inşa ederek, türsel suretlerin oluşumu ve insan zihninde tümel suretlerin meydana gelişini bu teoriyle açıklamıştır.⁶⁶⁸ Bununla birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ arasında sudur teorisi açısından bazı önemli farklılıklar bulunur. Akılların sayısı, akıllardan çokluğun suduru, ay-altı âlemdeki suretlerin ve maddenin Faal Akıl'dan mı yoksa semâvî cisimlerden mi taşıdığı gibi konular bu farklılıklar arasında yer alır.⁶⁶⁹ İbn Sînâ sudur düşüncesini formüle ederken Fârâbîci sudur teorisini tevarüs etmekle kalmamış, bu düşüncüyü Batlamyusçu astronominin temel varsayımları ve Aristoteles'in *Metafizik*'inin Lambda kitabını Yeni-Eflatuncu metafizik nedenlik görüşünü hesaba katarak yeniden yorumlamıştır. Batlamyusçu astronomi ve Aristoteles'in *Metafizik* Lambda'daki hareket ettirici akıllar teorisi İbn Sînâci sudur sisteminin *maddesini* oluştururken, Yeni-Eflatuncu sudur, feyz (*proödos*) veya metafizik nedenlik fikri bu sistemin *suretini* oluşturur. Tek başına Batlamyusçu astronomi ve Aristotelesçi akıllar teorisi sudurla ilgili hiçbir ima barındırmaz. İbn Sînâci şemada yer alan bu iki unsur, birbiriyle telif edilmeye çalışılan iki kinematik model olarak gündeme gelir⁶⁷⁰ ve genel olarak ay-üstü âlemin yapısı ve içeriğiyle ilgili kaynak değeri taşır. Yoksa akılların, nefislerin ve feleklerin sayısı, sudur fikrinin merkezinde yer almaz. Sudur veya feyz bu semâvî mevcutların varlığa gelişleri ve birbirleriyle ilişkilerini açıklama amacı taşıyan temelde metafizik bir teoridir. Dolayısıyla içerdiği akıllar, nefisler, felekler, gezegenler ve yıldızlarla İbn Sînâci sudur şeması *maddesi* bakımından yalnızca Yeni-Eflatuncu felsefe içerisinde temellendirilebilecek bir nitelik taşımadığı gibi, *sureti* itibariyle de Batlamyusçu

⁶⁶⁸ Bkz. El-Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzla*, s. 55-77; el-Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 47-57; el-Fârâbî, *Risâle Fi'l-Akl*, s. 29-30, 33-4. Fârâbîci sudur düşüncesinin ayrıntılarıyla ilgili olarak bkz. Therese-Anne Druart, "Al-Fârâbî, Emanation, and Metaphysics", P. Morewedge (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 127-149; H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, s. 44-73; I. R. Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy*, Routledge, 1994, s. 114-149.

⁶⁶⁹ Fârâbîci ve İbn Sînâci sudur şeması arasındaki farklılıklar için bkz. D. Janos, "Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sînâ", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21 (2011), s. 165-214.

⁶⁷⁰ Bu iki kinematik modelin İbn Sînâci sudur şemasındaki görünüşleri ve ayrılıklarıyla ilgili olarak bkz. D. Janos, "Moving the Orbs ...", s. 187-192.

astronomi ve yalın Aristotelesçi felsefe içerisinde temellendirilemez. Bu nedenle İbn Sînâ külliyyatında gördüğümüz sudur şeması bir bütün olarak ne Yeni-Eflatuncu felsefeye ne de Batlamyusçu astronomi ve Aristotelesçi metafiziğe indirgenebilir.

İbn Sînâcı sudur düşüncesi bazı araştırmacılar tarafından mistik bir teori olarak yorumlansa da,⁶⁷¹ ayırık akıllardan duyulur bileşik cevherlere kadar mümkün tüm mevcutların varlığa gelme ve yetkinleşme sürecini açıklama amacı güden bu düşünce esas itibarıyla İbn Sînâcı nedenlik görüşü içerisinde anlam kazanır. Dolayısıyla sudurun anlaşılması, öncelikle nedensel feyzedicilik fikrinin anlaşılmasına bağlıdır. Metafizik anlamda ilksel feyiz, fail bir nedenin –herhangi bir doğa, harici bir güç, irade ve önceleyen bir tasavvur olmaksızın– sırf kendi yetkinliğinden kaynaklanacak şekilde kendisinden farklı bir varlık vücuda getirmesidir. İbn Sînâ, bu anlamıyla feyzi *et-Ta'likât*'ta şöyle tanımlar: “Sürekli fiil halinde bulunan ve onu bu fiile yönelten bir sâik ve amaç dolayısıyla değil yalnızca o fiilin kendisi için fiilde bulunan fâilin fiili”.⁶⁷² Zorunlu Varlık'a özgü bu ilksel feyiz, farklı seviyeler dahilinde ayırık akıllar aracılığıyla ay-altı âleme kadar ulaşır. Sudurun kendi mantığı içerisinde açıklanması gereken ilk şey, Zorunlu Varlık'tan varlık feyzinin nasıl gerçekleştiğidir. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı akıl olarak belirleyerek varlık zincirinin zirvesine yerleştirdiği ve onun en temel fiilini kendini taakkul olarak belirlediğini göz önünde bulundurursak, bu yönüyle Zorunlu Varlık'ın, *Metafizik Lambda*'nın kendini taakkul eden akıl olarak tanımlanan ilk hareket ettiricisiyle aynı çerçevede düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Bununla birlikte Aristoteles'in Kendini Taakkul eden Akıl'ı bütünüyle içine kapanık bir mahiyet arz eder, harici bir fiili yoktur, dolayısıyla ondan taşan ya da kaynaklanan herhangi bir şey mevcut değildir. Aristoteles'in içe dönük ve sadece gâye neden olarak işlev gören Tanrı'sına nasıl dışa dönük bir faaliyetin nispet edileceği hususu, yukarıdaki bölümlerde gösterildiği üzere, Aristoteles sonrası şarihlerin en önemli meselelerinden biri olagelmiştir. İbn Sînâ, Kendini Akleden Akıl olarak Zorunlu Varlık'a harici herhangi bir mevcudun var oluşunu amaçlamaksızın sırf kendi yetkinliğini sağlayacak taakkul fiiline dayalı bir şekilde âlemi var etme fiilini nispet etmek için, kendine özgü yeni ayrımlar geliştirmiş ve tevarüs ettiği geleneksel terminolojiyi kendi amaçları etrafında yeniden yorumlamıştır. Bu çerçevede İbn Sînâcı sudur düşüncesinin ilkelerini aşağıdaki

⁶⁷¹ Bkz. P. Morewedge, “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna), Part I”, *Journal of the American Oriental Society*, 91/4 (1971), s. 467-76; A. mlf. “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna), Part II”, *Journal of the American Oriental Society*, 92/1 (1972), s. 9-14.

⁶⁷² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 81,1-2 (= *el-feyzu fi'lu fâ'ilin dâimu'l-fi'li ve lâ yekûnu fi'luhû bi-sebebin de'âhu ilâ zâlike ve lâ li-garazin illâ nefsi'l-fi'li*).

şekilde belirleyebiliriz.

4.2.1. Cevherin Kemâli Ve Cevherden Gelen Kemâl

İlk'ten başta ilk akıl olmak üzere tüm mümkün varlıkların nasıl sudur ettiğini açıklamak için İbn Sînâ'nın müracaat ettiği temel açıklayıcı ilke, İlk'in kendini taakkuludur:

“İlk Gerçek'in doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zatını akletmektir.”⁶⁷³

O'nun akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği olma ve varlığına tâbi olma yoluyla O'ndan meydana gelen şeylerin nedenidir. (= *fe-tete'akkuluhû illetun li'l-vucûdi alâ mâ ya'kiluhû ve vucûdi mâ yûcedu anhû alâ sebili luzûmin li-vucûdihî ve tebe'in li-vucûdihî*)⁶⁷⁴

Şayet İlk'in taakkulu bir bütün olarak âlemin varlığa gelişinin ilkesi ise bu taakkulun mahiyetine ve İlk'in kendine dönük fiilinin nasıl hârici bir etkinliğe dönüştüğüne yakından bakmamız gerekir. Zorunlu Varlık'ın kendini taakkulu ile başka şeyleri yaratması arasında bir geçiş ya da farklılık yoktur. O, önce kendi zatını akledip sonra bu akledişin gereği olarak malulünü varlığa getirmez. Bir başka deyişle kendini akletme ve başkasını meydana getirme iki ayrı fiil değildir. Aksine, O'nun, zatını akletmesiyle İlk Akıl'ı varlığa getirmesi bir ve aynı fiildir: İlk kendi zatını akleder ve bu akletmeyle birlikte O'ndan bir varlık taşar. İbn Sînâci terminolojide bunun adı *feyz*dir.⁶⁷⁵ Yukarıda geçtiği üzere *feyz*in temel özelliği, fâil bir nedenin sırf kendi yetkinliğinden kaynaklanacak şekilde kendisinden farklı bir varlık vücuda getirmesidir. Aslında failin kendi yetkinliğinin, kendisinden meydana gelen şeydeki bir yetkinliğe sebep olacak şekilde *feyze* dönüşmesi, ilk bakışta anlaşılabilir değildir. Benim kendime özgü yetkinliği gerçekleştirmek üzere kendimi ya da bende bulunan akledilirleri düşünmem, bende, yukarıda bulunan akıllara benzeme yönünde bir tür ikinci yetkinlik oluştursa da yeni bir varlık doğurmaz. Bir başka deyişle benim akledilirleri düşünmem şeklinde özetlenebilecek birinci yetkinliğim, akıllara benzeme şeklindeki ikinci yetkinliğimin nedeni olur, ancak bu ikinci yetkinlik bir varlığın nedeni olmaz. Bununla birlikte birinci yetkinlikle ikinci yetkinliğin zat bakımından özdeşleştiği ve şeyin kendi cevherini

⁶⁷³ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 47,14-16.

⁶⁷⁴ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 147,29-31.

⁶⁷⁵ İbn Sînâci *feyz* düşüncesiyle ilgili biri yakın zamanda yapılmış iki çalışma için bkz. O. Lizzini, **Fluxus (fayd): Indagine sui fondamenti della metafisica e dalla fisica di Avicenna**, Bari, 2010; A. Hasnawi, “Fayd”, **Encyclopédie philosophique universelle**, Vol. 2, Paris, 1990, s. 966-72.

gerçekleştirme yönündeki çabasının başka bir cevheri meydana getirme olarak ikinci yetkinliğe dönüştüğü durumlar mevcuttur. Örnek olarak soğuk bir şey yeterince ısıtıldığında bilkuvve ısınma durumundan [birinci bilkuvvelik] ısınmış olma durumuna geçer [ilk bilfiillik] ve bu ilk bilfiillik durumunda aynı zamanda bilkuvve ısıtma özelliğine sahiptir [ikinci bilkuvvelik]. Isıtmasına mâni bir şey bulunmadıkça, ısınmış şeyin ısıtma kuvvesi kaçınılmaz olarak bilfiil hale gelecek [ikinci bilfiillik] ve başka bir şeyde tesir meydana getiren faaliyete dönüşecektir. Burada dikkat çeken şey, *ısınan* şeyin aynı zamanda *ısıtan* bir fâil haline gelmesidir. Bir başka deyişle ateş olarak nitelenecek derecede ısınmış olmak ateşin birinci yetkinliğidir ve ateşin türsel suretinin tahakkukuyla ilgili bu birinci yetkinlik bir kez gerçekleştiğinde ya da ateş kendi ilk bilfiilliğine bir kez sahip olduğunda, bu bilfiillik zorunlu olarak hâriçte tesir meydana getiren ikinci bir bilfiillığe dönüşmektedir. Plotinusçu sudur düşüncesinin mantıksal temelleriyle ilgili açıklama sırasında işaret ettiğimiz bu yoruma göre,⁶⁷⁶ bir cevherin *olma* fiili, o cevherden gelen *var etme* fiiline dönüşmektedir. Ateşin *yanma* ve *yakma* fiili arasındaki ilişkide açığa çıkan nedensel feyiz mantığının, varlık seviyelerinden kaynaklanan farklılıkları bir kenara bırakarak ilişkinin iç mantığına yoğunlaştığımızda, Zorunlu Varlık için de aynı olduğunu görebiliriz: Zorunlu Varlık'ın kemali kendini taakkuldur ve O'nun sadece kendini amaçlayan kemali O'ndan bir varlık anlamının yayılmasını/taşmasını (*feyz*) sağlar. Dolayısıyla İlk'ten akılların ve tüm mümkün varlıkların suduru kendi içerisinde nedensel bir feyzedicilik mantığına sahiptir. *Feyzin* iç mantığını göstermek üzere parantez içine aldığımız, failerin varlık tarzlarından kaynaklanan farklılığı hesaba katarak ikinci bir değerlendirme yaptığımızda *feyzin* her varlık seviyesinde aynı şekilde gerçekleşmediğini görürüz. Herhangi bir şekilde feyzin kaynağında bulunan fâil neden, ancak kendi istidadının, dolayısıyla konusunun sınırları içerisinde kalacak bir fiil feyzedebilir. Şayet feyz her varlık seviyesinde aynı şekilde gerçekleşseydi varlık veren Tanrı ile ayırık akıllar arasında herhangi bir ayırım yapabilmek imkânsız hâle geleceği gibi, türsel açıdan farklılaşmalar da söz konusu olmazdı. İbn Sînâ hem Tanrı'nın nedensel feyzediciliğini açıklamak, hem de onun fâil nedenliğini başta ayırık akıllar olmak üzere diğer metafizik fail nedenlerin feyzediciliğinden ayırt etmek için yetkinlik (*tamâm*) seviyeleri arasında bir ayırım yapar. Buna göre Tanrı, *yetkinlik üstü* (*fevka't-tamâm, mukemmel*) iken, ayırık akıllar sadece yetkindir (*tâmm*). Tanrı'nın yetkinlik üstü oluşunu İbn Sînâ şöyle açıklar:

“Şu halde [eserin] failden bizzat aldığı şey varlıktır. Onun sahip olduğu varlığın

⁶⁷⁶ Söz konusu yorumun ayrıntılarıyla ilgili olarak bkz. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, s. 99.

nedeni, diğer şeyin, bizzat sahip olduğu varlıktan bir başkası için varlık gerekli olacak bir tamlığa sahip olmasıdır.”⁶⁷⁷

“Varlığı Zorunlu olan, varlığı yetkin olandır (*tâmmu’l-vucûd*). Zira O, varlığının ya da varlığının yetkinlerinin hiçbir yönü bakımından eksik değildir. Ayrıca O’nun varlığı cinsinden olan hiçbir şey, O’nun varlığının dışında ya da başkasında var değildir. Fakat insan gibi diğer şeylerde böyle değildir. Bu tür şeylerin varlığıyla aynı cinsten olan bir şey kendi varlığının dışında ya da başkasında var olabilir. Zira varlığının yetkinliğinden olan birçok şey onda eksiktir, ayrıca insanlığı başkasında bulunur. Bunun aksine **varlığı zorunlu olan, yetkinlik üstüdür** (*fevka’t-tamâm*). Çünkü O, yalnızca kendi varlığına sahip değildir, aynı zamanda bütün diğer varlıklar O’nun varlığından, onun zatı gereği taşan şeyler olup ondan sudur ederler.”⁶⁷⁸

Yetkinlik üstü (*fevka’t-tamâm*) ise sahip olması gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taşıdığı şeydir. Sanki o, sahip olması gerekli varlığın yanısıra kendisi için gerekli olmayan ve ondan diğer şeylere taşan fazla varlığa da sahiptir ve böyle olması onun zatı gereğidir. Sonra onlar, bu mertebeyi, yani yetkinlik üstü olmayı, İlk İlke’ye tahsis etmişler ve O’nun varlığından başka bir sebep dolayısıyla değil de zatı gereği, kendi varlığından her şeye verecek şekilde varlık taşıdığını göz önünde bulundurmışlardır.⁶⁷⁹

İbn Sînâ’nın, Zorunlu Varlık’ın kendine özgü nedensel feyzediciliğini açıklamak için kullandığı yetkinlik üstü oluş özelliği, O’nun kendi varlığını yetkinleştirecek hiçbir nedene sahip olmadığı gibi, aynı zamanda başkasına da varlık verecek bir tamlığa sahip olduğunu göstermeyi amaçlar.⁶⁸⁰ Bu anlamda yetkinlik üstü oluş şu temel özellikleri barındırır: 1) Nedeni bulunmama, 2) kendi varlığına yetkin bir şekilde sahip olma, 3) başkasına varlık verme, 4) başka şeylerin varlığına, harici bir neden dolayısıyla değil, zatı gereği neden olma. İbn Sînâ Zorunlu Varlık’ın sahip olduğu feyzedicilik özelliğini, tıpkı Zorunlu Varlık gibi varlık feyzedenden ayrıklıkların feyzediciliğinden ayırt etmek

⁶⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 360,5-6; krş. *Metafizik II*, 4,20-23.

⁶⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 355,6-356,5; krş. *Metafizik II*, 100,1-10.

⁶⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 188,11-189,3; krş. *Metafizik II*, 169,14-21 Zorunlu Varlık’ın yetkinliği ve yetkinlik üstü oluşuyla ilgili olarak ayrıca bkz. *el-Hidâye*, 262,2-3; *er-Risâletü’l-Arşıyye*, 212,2-4; *Dânişnâme-yi Âlâî/İlâhiyyât*, 148,9-10; 117,7; *Ta’likât*, 62,11-14.

⁶⁸⁰ İbn Sînâ’nın kullandığı yetkinlik-üstü ve yetkin ayrımlarının Yeni-Eflatuncu arkaplanı için bkz. R. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 233-53.

için, O'nu sadece yetkin değil, aynı zamanda yetkinlik üstü oluşla niteler. Yetkinlik üstü olan Zorunlu Varlık, yalnızca yetkin olan ayrık akılların aksine (1) nedensizdir, (2) zatı gereği varlık verir. Oysa ayrık akıllar var olmak için bir nedene ihtiyaç duyarlar ve varlık verişleri Zorunlu Varlık'la ilişkileri içerisinde gerçekleşir.

4.2.2. Birden Bir Çıkar

İbn Sînâcı sudur teorisinin iç mantığını idare eden temel fikir “birden bir çıkar” ilkesiyle ifade edilir. Söz konusu ilke daha önce Aristoteles ve Yeni-Eflatuncular tarafından kapalı bir şekilde kavramsal olarak ifadelendirilmiş olsa bile, nedensel feyzedicilik fikrinin merkezine yerleşmesi İbn Sînâ'yla birlikte mümkün hâle gelmiştir.⁶⁸¹ İbn Sînâ'nın “bir olması bakımından birden ancak bir var olur (*enne'l-vâhide min haysu huve vâhid innemâ yûcedu anhu vâhid*)”⁶⁸² ve “birden bir çıkar (*el-vâhidu yasduru anhu vâhid*)”⁶⁸³ şeklinde ifade ettiği bu ilke sadece İlk'ten birinci aklın sudurunu değil, daha genel olarak bir fâil nedenden fiillerin nasıl ve hangi şartlarla sudur ettiğini açıklamayı hedefler. Bu nedenle İbn Sînâ söz konusu ilkeyi neredeyse istisnasız bir biçimde fâil nedeniyle ilgili her alana taşıyarak uygulamıştır. Her yönüyle bir olan ve hiçbir şekilde çokluk barındırmayan Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda, birden bir çıkar ilkesi O'ndan yalnızca birinci aklın sudur etmesini gerektirir. Çünkü Zorunlu Varlık sırf akıldır, akıl olması dolayısıyla aynı zamanda akledendir ve aklettiği şey de kendi zatından başka bir şey değildir. Özetle onun taakkul faaliyetinde hiçbir şekilde ikilik yoktur ve tam da bu nedenle O'ndan sudur eden şey yalnızca tek bir eserdir. Bir başka deyişle O, yalnızca kendini taakkul ettiği ve takkulunun başka nesnesi bulunmadığı için kendini takkulu yönünden sadece bir malûl meydana gelir. Şayet böyle olmasa ve Zorunlu Varlık'ın farklı yönlerinden bahsedebilseydik, sahip olduğu bu yönlerin her birinden o yöne özgü farklı bir fiil sadır olurdu. Ne var ki Zorunlu Varlık mutlak basit olduğu için, farklı O'nda farklı yönlerin bulunması imkânsızdır.

Bir fail bir yönden sadece bir fiilde bulunabilir şeklinde açıklanabilecek bu ilke sadece Zorunlu Varlık için geçerli değildir. İbn Sînâ aynı ilkeyi ayrık akıllara, semâvî nefislere, ay-altı âlemdeki temel unsurlara ve türsel doğalara da uygular. Ayrık akıl yönler çokluğuna sahiptir ve her yönden sadece bir tür fiil sadır olur, semâvî nefisler konularının cüzi irade ve tasavvura sahiptir ve bu doğanın iktiza ettiği fiillerde

⁶⁸¹ Bkz. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect*, s. 75, dn. 3.

⁶⁸² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 150; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 35.

⁶⁸³ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, 112, 226, 253, 271-2.

bulunurlar, dört unsurdan ateş, hava, su ve toprak da yalnızca kendi doğalarının gerektirdiği yönlerden tek bir fiilde bulunabilir. Örnek olarak ateşin sahip olduğu sıcaklık ve kuruluk doğası, bizatihi bu doğa olmak bakımından hiç değişmeyen tek bir fiil icra eder. Bir şeyin aynı yönden o yöne zıt ya da başka bir fiil icra etmesi imkânsızdır. Şayet o şeydeki tek yön itibariyle sadır olan fiil başka sonuçlar da doğuruyorsa, bu sonuçların failden bizzat değil bi'l-araz doğduğu söylenir. Örnek olarak ateşten sıcaklık ve kuruluk doğası itibariyle ısıtma fiili sadır olur, bu ısıtmanın ısınan şeydeki istidat farklılığı dolayısıyla yarattığı karartma etkisi ateşten bizzat değil bi'l-araz kaynaklanır. Dolayısıyla ateşin aynı yönden hem ısıttığı hem de kararttığı söylenemez. Dolayısıyla İbn Sînâ “birden bir çıkar” düşüncesini özdeşlik ilkesinin nedenlik fikrindeki bir yansıması olarak okur. Özellikle *el-Mubâhasât*'ta yer alan konuyla ilgili farklı pasajlar bu değerlendirmeye ışık tutar niteliktedir:

#260 = “İki yönden anlaşılan şey farklıdır ve bu yönlerden her birinin farklı bir izafeti vardır. Mefhumu farklı olan şeyin, hakikati de farklıdır.”

#674 = “Bu şeyden *B* gerekli olur” sözünden anlaşılan ile “bu şeyden *A* gerekli olmaz” sözünden anlaşılan aynı şey değildir. Bu şeyden *B*'nin gerekli olduğu yönün varlığı, *A*'nın gerekli olduğu yönün varlığından başkadır . Şu halde bu şeyden *A*'nın gerekli olduğu yön (*haysun yelzemu anhu A*), *B*'nin gerekli olduğu yön değildir (*leyse huve el-haysu'llezî yelzemu anhu B*). Ondan *B* gerekli olduğu zaman, bu gereklilik *A*'nın gerekli olduğu yönden olmaz.

#787 = “Şayet birden iki şey çıksaydı (*fe-in kâne ani'l-vâhidi isnân*) ya bu iki şey *A*'nın gerekli olduğu yönden aynı zamanda *B*'nin de gerekli olacağı şekilde aynı yönden gerekli olurdu ya da farklı iki yönden gerekli olurdu.

Şayet bir şeyden *A*'nın gerekli olduğu yönden, *A olmayan* da gerekli olsaydı, o şeyden *A*'nın gerekli olması yönünden *A olmayan*'ın gerekli olması zorunlu olurdu ki bu çelişkidir.

Şayet bu iki şey iki ayrı yönden gerekli oluyorsa, ya bu iki yön o şeyin zatının iki gereği olur ya da o şeyin zatını iki kurucusu olur. Bu iki şey o şeyin zatının iki kurucusu ise, o şey basit değil bileşiktir. Bu iki şeyin o şeyin zatının iki gereği ise, onlar hakkındaki söz *A* ve *B* hakkındaki söz gibi olur.”⁶⁸⁴

⁶⁸⁴ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, s. 112, 226, 271-2. Son pasaj *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta da aynı şekilde yer almaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, 287,7-14.

Pasajların ilkinde (#260) İbn Sînâ bir şeyden *A* ve *B*'nin sadır olduğu iki yön mevcutsa, bu iki yönden anlaşılan şeyin de farklı olacağını ve zihinsel içeriği farklı olan iki şeyin hariçteki varlık bakımından da farklılaşacağını vurgular. Buna göre *A*'nın bir şeyden sadır olmasını sağlayan yön ile *B*'nin veya *A olmayan*'ın sadır olmasını sağlayan yön birbirine indirgenemeyecek bir farklılığa sahiptir. İkinci pasaj (#674) bu düşünceyi daha açık bir şekilde ifade eder ve failden sadır olan fiile kaynaklık eden yönler arasındaki farklılığı vurgulayarak, söz konusu iki yön varlıkça birbirinden farklı olduğu için aynı yönden farklı iki şeyin sadır olamayacağını söyler. İbn Sînâ'nın bu pasajdaki akıl yürütmesi açıkça özdeşlik ilkesine dayanır. Bir şeyden *A*'nın gerekli olduğu yönden, *A olmayan* da gerekli olsaydı, *A*'yı gerektirdiği varsayılan yönden *A olmayan* da gerekli olurdu. O yönün sadece *A*'yı gerektirdiği varsayıldığı halde *A olmayan*'ın gerekli olduğunun söylenmesi, o şeyin *A*'yı gerektirmediğinin söylenmesiyle aynı olduğu için açık bir çelişki ortaya çıkacaktır. Çünkü bir şeyin aynı anda hem *A*'yı gerektirdiği hem de *A*'yı gerektirmediği söylenemez. Şu halde *A*'yı gerektiren yönden yalnızca *A* sadır olabilir, *A olmayan*'nın o şeyden suduru için başka bir yönün mevcudiyetine ihtiyaç vardır. *El-Mubâhasât*'tan aktarılan son pasaj (#787) muhale irca yöntemini kullanarak birden bir çıkar ilkesini ispat etmeyi amaçlar. Buna göre İbn Sînâ önce birden iki şeyin çıktığı bir durumu göz önüne almamızı ister. Bu iki şeyin birden sadır olduğu yön aynı ise bir yönden hem *A* hem de *A olmayan* sadır olmuş olur ki, yukarıda gösterildiği üzere bu çelişki doğuracak bir imkânsızlıktır. Şayet bu iki şey aynı yönden değil de iki farklı yönden sadır oluyorsa, bu iki yön, ya yönlere sahip şeyin gereğidir ya da kurucusudur. İki kurucusu olan şeyler bileşiktir ve bileşik cevherlerin her kurucu parçası farklı bir gereğe sahip olabilir. Şayet bu yönler o şeyin kurucusu değil de gereği ise bu gerekler varlıkça farklılaşacağı için her birinden ancak o varlığa özgü bir şey sadır olabilir. Sonuç olarak İbn Sînâ birden bir çıkar ilkesinin temeline özdeşlik ilkesini yerleştirir ve bu temelde yorumlanan ilkeyi genel olarak nedenlik fikrine istisnasız bir şekilde uygular.

4.2.3. Neden Eseri Ve Eserden Fazlasını İçerir

İbn Sînâcı sudur fikrinin üçüncü temel ilkesi “varlık veren fâil, varlık alan eserden varlık anlamı yönüyle daha üstündür” şeklinde formüle edilebilir. İbn Sînâ bu kuralı hem fizik hem de metafizik nedenliğini kuşatacak genel bir ilke olarak vaz eder.⁶⁸⁵ Fizik nedenlik söz konusu olduğunda, neden, aktardığı özellik bakımından olmasa bile, neden

⁶⁸⁵ Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, 153,19-20 (=Varlığı veren nedenler, varlık bakımından daha yetkindir. Varlığı kabul edenler ise varlık bakımından daha düşük olurlar).

olması itibariyle eserden önce gelir ve varlık anlamına daha layıktır. Fiziksel fâil nedenin aksine metafizik fâil neden şu ya da bu varlık anlamını değil (*el-vucûdu'l-hâss*), bizzat varlığı (*el-vucûd nefsuhu*) verir ve bu durumda söz konusu neden sadece neden olması bakımından değil, doğrudan doğruya aktardığı anlam bakımından önce ve üstün olmaya layık olur. Onun bizzat varlık bakımından üstün ve yetkin oluşu, aynı zamanda nedensel açıdan feyzedici oluşunun da temelinde bulunur. Çünkü daha aşağıda bulunan ve varlık almaya muhtaç mümkün şeyin nedeni, illetin bizzat sahip olduğu varlıktan bir başkası için varlık gerekli olacak bir tamlığa sahip olmasıdır.⁶⁸⁶

İbn Sînâ'nın genel varlıkla ilgili formüle ettiği bu görüş, Yeni-Eflatuncular tarafından sadece genel varlığı değil özel varlığı da kuşatacak şekilde genel bir ilke olarak vaz edilmiştir. Bu ilkeyi vaz ederken Yeni-Eflatuncular Aristotelesçi nedenlik görüşünün üç temel ilkesini hesaba katarak, bu ilkeleri dönüştürmeyi seçmiştir. Aristotelesçi ilkeler şunlardır: (1) Benzer benzere neden olur, (2) bir şeye neden olmak ona bir özellik aktarmak demektir, (3) neden ve eser aktarılan özellik noktasında birbirine eşittir.⁶⁸⁷ Bu üç ilkeyi bir insan ferdinin meydana gelmesi örneğinde şöyle açıklayabiliriz: (1) Baba kendi benzerini meydana getirecek şekilde, (2) sperm aracılığıyla kendi türsel suretinin benzerini oğluna aktarır ve (3) bizatihi insanlık sureti açısından baba ve oğul arasında farklılık meydana gelmez, bir başka deyişle aktarılan anlam failde daha güçlü eserde ise daha zayıf bir şekilde bulunmaz. Proclus başta olmak üzere Yeni-Eflatuncu şarihler sudura dayalı evren şemasına uygun bir şekilde (1.) ve (2.) ilkeyi metafizik alana da taşımış, (3.) ilkeyi ise tümüyle dönüştürmüşler ve Aristotelesçi iddianın aksine nedenin eseri ve eserden fazlasını içerdiğini kabul etmişlerdir.⁶⁸⁸ Benzerin benzere neden olduğu düşüncesinin fizik ve metafizik alanlara uygulanacak şekilde genelleştirilmesi, Bir'den başlayarak nihâi ontolojik birime kadar varlık katmanları arasında aklîliğe dayalı güçlü bir ilişkinin tesis edilmesini sağlar.⁶⁸⁹ Bu ilkeye ilaveten, nedenin esere aktardığı özelliğe eserdeki halinden daha güçlü bir şekilde sahip olduğu ilkesi, bir yandan *nüzulu* ve oluşu diğer yandan ontolojik bakımdan aşağıdaki şeylerin yukarıdaki daha yetkin varlıklara *urûcunu* mümkün kılar.⁶⁹⁰ Yeni-Eflatuncuların benzer benzere neden olur

⁶⁸⁶ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 4,20-23.

⁶⁸⁷ Aristotle, *Physics*, III.3. Ayrıca bkz. A. C. Lloyd, "The Principle That the Cause is Greater than Its Effect", s. 146-151. Oluş anlamında bilfiillik (*energeia*) söz konusu olduğunda fiilin münfaiyle özdeş olması hakkında bkz. S. Broadie, "Where is the Activity? An Aristotelian Worry About Telic Status of Energeia", s. 198-212.

⁶⁸⁸ Proclus, **The Elements of Theology**, Önr. 7.

⁶⁸⁹ Proclus, **Commentary on Plato's Parmenides**, 791,23-795,6.

⁶⁹⁰ Bkz. Proclus, **The Elements of Theology**, Önr. 37.

ilkesini kabul etmeleri, neden olmayı “bir şeyi nedene benzetme” olarak anlamalarından kaynaklanır.⁶⁹¹ Aktarıma dayalı nedenlik tasavvurunu kabulleri ise, böyle bir düşüncenin, eserin nedende bulunabileceğini ima etmesidir. Şayet meydana gelen şeyler, onları meydana getiren nedende bulunuyorsa (Aristoteles buna, bendeki insanlık suretinin, bilfiil olarak babamda bulunduğunu söyleyerek örnek verir), bu ilkeyi metafizik alana taşıdığımızda, meydana gelen türsel suretlerin daha önce Demiourgos'ta bulunduğu söylenerek idealara kapı aralanabilir. Son olarak nedende bulunan özelliğin nedenlideki özelliği ve fazlasını içerdiğini, dolayısıyla daha güçlü ve üstün olduğu söylemek, idealara aralanan kapıyı sonuna kadar açacak ve bu dünyadaki suretlerin ideaların zayıf bir yansıması olduğu kabul edilecektir. Buna göre söz konusu üç ilkeyi Yeni-Eflatuncu bir yorumla insanlık suretinin meydana gelişi örneğine uygulayacak olursak şöyle bir sonuçla karşılaşırız: (1) Demiourgos kendi zihnindeki insanlık suretinin *benzerini* [*misâl = paradeigma*] meydana getirecek şekilde (2) bu anlamı maddeye aktarır, ancak (3) aktarılan bu suret Demiourgos'ta daha güçlü ay-altı âlemde ise daha zayıf bir şekilde bulunur. Proclus fâilin aktarılan özelliğe daha güçlü bir şekilde sahip olduğu şeklindeki ilkeyi ispat sadedinde, *Teolojinin Unsurları*'nda şu ifadelere yer verir:

“Şayet neden eserden üstün olmazsa, ya ondan aşağıdır ya da ona eşittir. Eşit olduğunu varsayalım, bu durumda; ya bizatihi eser, kendisinden sonra gelen bir ilke meydana getirecektir ya da kısır olacaktır. Kısır olduğu varsayılırsa, onu meydana getirenden daha aşağıda olduğu ortaya çıkar: İktidarsız ve yetersiz olan şey yaratma gücüne sahip üretken şeye eşit olamaz. Bu eserin meydana getirici olduğu varsayılırsa, ondan meydana gelen eser de ya kendi nedenine eşit olacaktır ya da olmayacaktır. Eşitse ve failin nihai kertede kendisine eşit bir şey meydana getirmesi tümel olarak doğru olursa, tüm varlıklar birbirine eşit olur ve hiçbirini diğerinden daha iyi olmaz. Şayet bu eser eşit değilse, önceki eser de önceki faile eşit değildir. Çünkü eşit güçler eşitleri meydana getirir; fakat sonucuna eşit olmayan bir neden, kendisini önceleyen nedene eşitse, bu durumda eşit güçlerin eşit olmayan şeyleri yarattığını söylemiş oluruz. Dolayısıyla, eserin, fâiline eşit olması imkânsızdır.

Meydana getiricinin eserden aşağı olması da imkânsızdır. Çünkü fail, esere varlığını verdiğinden, aynı zamanda bu varlığa uygun gücü de vermelidir. Ancak eserindeki gücün tümünü bizatihi meydana getiriyorsa, kendi gücünü artırmak için, kendinde

⁶⁹¹ Bkz. Plotinus, *Enneads*, IV 3[27], 10.

benzer bir özelliği yaratma gücüne sahiptir. Bunun araçlarından yoksun olamaz, çünkü yaratmak için yeterli kudrete sahiptir. Ayrıca buna yönelik bir iradeden de yoksun olamaz, çünkü her şey tabiatı gereği kendi iyiliğine yönelik bir arzuya sahiptir. Dolayısıyla, başka bir şeyi kendisinden daha yetkin hale getirmeye gücü yetiyorsa [*çünkü neden eserden aşağı ise ve eseri meydana getiriyorsa, ona kendisindeki gücü ve kendisindenkinden fazla gücü aktararak daha yetkin bir şey meydana getiriyor demektir*], neden, eserini yetkin hale getirmeden önce kendisini yetkin hale getirecektir.

Şu halde, eser ne faile eşittir ne de ondan üstündür, meydana getiricinin zorunlu olarak eserden üstün olması gerekir.”⁶⁹²

Proclusçu ilke nedenin aktardığı özellik yönüyle eserden üstün ve güçlü olduğunu mutlak olarak vaz eder. Dolayısıyla bu ilke genel olarak varlık anlamının aktarılması açısından olduğu kadar, türsel suretler ve arazî anlamların aktarılması açısından da geçerlidir. Örnek olarak Demiourgos'ta bulunan insanlık sureti, bende bulunan insanlık suretinin nedenidir. Bu itibarla insanlık sureti anlamına bendeki suretten daha layıktır ve daha güçlü bir şekilde sahiptir. Nedenin daha güçlü olmasını arazî anlamlar açısından ele aldığımızda da aynı şey geçerlidir. Sonuç olarak bir özelliğin aktarılmasına dayalı nedenlik tasavvuru içerisinde, özelliği aktaran fail, o özelliğe, özelliği alan eserden daha güçlü bir şekilde sahiptir.

İbn Sînâ failin aktardığı özelliğe mutlak olarak daha güçlü bir şekilde sahip olduğu düşüncesini *eş-Şifâ/İlâhiyyât* VI. 3'te ayrıntılı bir şekilde ele alır ve faslın başında Yeni-Eflatuncu yaklaşıma dönük şüpheler barındıran şöyle bir ifadeye yer verir:

“Kendi benzerini varlığa getiren faille ilgili olarak yaygın görüş, onun, verdiği doğaya başkasından daha layık olduğu ve o doğaya daha güçlü bir şekilde sahip olduğudur. Bununla birlikte bu yaygın görüş ne açıktır ne de bütün yönlerden doğrudur. Fakat fâilin verdiği şey varlığın ve hakikatin kendisi ise (*nefsu'l-vucûd ve'l-hakîka*); bu durumda veren şey, verdiği, alandan daha layıktır (*el-mufîd evlâ bi-mâ yufîdu mine'l-mustefîd*).”⁶⁹³

İbn Sînâcı feyz düşüncesinin temel unsurlarından birini oluşturan nedenin üstünlüğü ilkesi, ilk bakışta Yeni-Eflatuncular'ın “neden eseri ve eserden fazlasını içerir” ilkesinin

⁶⁹² Proclus, **The Elements of Theology**, Önr. 7. Ayrıca bkz. Önr. 37. Aynı istikametteki değerlendirmeler için bkz. Plotinus, **Enneads**, V.5. 13.

⁶⁹³ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 15,4-8. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, #814.

bir uygulaması olarak gözüktür. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın ilkeyi formüle ederken kullandığı dikkatli dil ve seçtiği terimler, söz konusu ilkeyi Yeni-Eflatunculardan farklı bir şekilde anladığını gösterecek işaretler barındırır. Buna göre İbn Sînâ nedenin aktardığı özelliğe –esere– ve bu eserden fazlasına –o eserin daha güçlü bir bulunuşuna– sahip olduğu düşüncesini, tümel bir mutlaklıkla ifadelendirmez. Bu ilkenin geçerliliği için belirli şartlar öne sürer: “Failin verdiği, varlığın ve hakikatin kendisi olması durumunda veren verdiği alandan daha layıktır (= *illâ en yekûne mâ yufîduhû huve nefsu'l-vucûd ve'l-hakîka, fe-hîneizin yekûnu'l-mufîdu evlâ bi-mâ yufîduhû mine'l-mustefîd*).” Dolayısıyla İbn Sînâ bu pasajda, öncelikle, varlık verme tarzına ve failin neyi varlığa getirdiğine bakarak failer arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım çerçevesinde faslın ilerleyen bölümlerinde faillerden bazılarının kendi benzerini meydana getirmedini, diğer bazılarının ise kendi benzerlerini meydana getirdiğini ifade eder. Birinci tür fail nedenler kendilerinden farklı bir anlam meydana getirecek şekilde türlerin nedenleri iken, ikinci tür fail nedenler genel olarak şahıslara ve şahsî anlamlara neden olurlar.⁶⁹⁴ Bu ayrım merkezinde İbn Sînâ “benzer benzere neden olur” ilkesiyle ilgili de yeni bir yorum geliştirmiş olur ve bu yorum aktarıma dayalı nedenlik tasavvuru açısından da önemli sonuçlar doğurur. İbn Sînâcî ilâhi feyiz düşüncesinin kendine özgü yönünü ortaya çıkaran bu dönüşüme geçmeden önce, İbn Sînâ'nın birinci tür nedenleri, aktarılan özellikte eşit oluş ve olmayışla ilgili nasıl değerlendirdiğini görelim.

İbn Sînâ'ya göre kendi benzerini doğuran nedenler ve eserler arasındaki ilişki, yaygın olarak varsayıldığı üzere her zaman güçlülük ve zayıflık ilişkisi değildir. Çünkü her fail neden aynı özelliğe sahip konular üzerinde fiil icra etmez. Fiile konu olan maddenin farklı durumlarına göre, güçlülük, zayıflık ya da eşitlik ilişkisinden bahsedebiliriz. Şöyle ki; benzerini veren fail nedenin aktardığı özellik azalma ve çoğalmayı kabul eden arazî bir anlam ise burada zayıflık, güçlülük ya da eşitlikten bahsedebiliriz. Şayet aktarılan özellik kendinde azalma ve çoğalmayı kabul etmiyorsa, bu durumda söz konusu özelliği aktaran nedenin bu özelliğe eserden daha fazla layık olduğu söylenemez. Birinci durumun örneği ateşin suyu ısıtması, ateşin odunu ateşe çevirmesi ya da buzun suyu soğutması gibi anlam aktarımlarıdır. İkinci durumun örneği ise babadaki insanlık suretinin oğula aktarılmasıdır. Bu örnekte, oğula aktarılan insanlık sureti kendinde azalma ve çoğalma kabul etmediği için babadaki suretin oğuldakinden daha güçlü ya da zayıf olduğu söylenemez, onlar eşittir.⁶⁹⁵ Birinci duruma geri

⁶⁹⁴ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 16,15-30.

⁶⁹⁵ Anlamın azalma ve çoğalmayı kabul etmesi bakımından taksim için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, 15,1-10.

dönersek, aktarılan anlam azalma ya da çoğalmayı kabul ediyorsa, fail ile münfail ya o özelliğe istidat bakımından ortaktır ya da değildir. Şayet bir istidat ortaklığı söz konusu ise münfaildeki bu istidat ya tam istidattır ya da eksik istidattır.⁶⁹⁶ İbn Sînâ bu seçeneği ele alırken tam istidat çeşitlerinin örneklerini verir ve fail ile münfail arasında tam istidat bulunması durumunda failin aktardığı özellikle münfailde meydana gelen özelliğin eşit olabileceğini söyler. Örnek olarak su soğumaya dönük tam bir istidada sahiptir ve ona soğukluk veren faildeki soğukluk özelliği suda oluşacak soğukluk özelliğiyle eşittir. Benzer şekilde suyu ateşe dönüştüren ateş ve balı tuza dönüştüren tuz örneklerinde de münfail faile tam olarak benzer.⁶⁹⁷ Şayet münfail ve fail arasındaki istidat ortaklığı tam değil de eksikse bu durumda faildeki özellikle aktarılan özelliğin eşit olması imkânsızdır. Örnek olarak suyun doğal istidadı soğumaya dönüktür, ısıtıldığı zaman suda meydana gelen sıcaklık hiçbir zaman suyu ısıtan şeyin sıcaklığına eşit olamaz.⁶⁹⁸ Son olarak fail ve münfail arasında istidat ortaklığı mevcut değilse, failin meydana getirdiği, artmayı ve eksilmeyi kabul eden eserlerin faile eşit olması gerekmez. Bu şart altındaki bir özellik bazen fazla bazen de eşit olabilir.⁶⁹⁹ İbn Sînâ'nın fail nedenler ve eserleri arasındaki ilişkileri aktarılan özelliğin güçlülük ve zayıflığı açısından analiz ettiği bu kısımlar büyük ölçüde fiziksel fail nedenlik etrafında şekillenir. İbn Sînâ, buradaki taksimin görünen fâiller ya da aklın ilk bakıştaki hükmü bakımından (*fî evveli'n-nazari inde't-tefekkur*) yapıldığını söyleyerek bu hususu vurgulamak ister.⁷⁰⁰

Fiziksel fail nedenlikle ilgili bu ayrıntılı analizden çıkan ilk sonuç, fâilin, verdiği doğaya o doğayı alandan daha layık olduğu şeklindeki yaygın görüşün tashih edilmesi gerektiğidir. Dolayısıyla İbn Sînâ “nedenin eseri ve eserden fazlasını içerdiği” şeklindeki ilkeyi mutlak olarak tüm nedenlik alanlarına uygulamaz. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın fasıl boyunca tekrar ettiği ve fail neden ile eseri arasındaki eşitlik varsayımını fail neden payına bozan bir ilke mevcuttur:

“Eser ve nedendeki anlam güçlülük ve zayıflık bakımından eşit olduğunda, nedenin neden olması bakımından hiç kuşkusuz o anlamda zâtî bir önceliği

⁶⁹⁶ İstidatta ortaklık ve ayrılığa göre taksimin ayrıntıları için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 17-18.

⁶⁹⁷ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 19, 1-11.

⁶⁹⁸ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 19,12-29.

⁶⁹⁹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 18,18-29.

⁷⁰⁰ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 16,11.

vardır. O anlamda nedenin sahip olduğu zâtî önceliğin [kendisi] bir anlam olup, bu anlam [asıl] anlamın bir parçası olması itibariyle ikincisi [eser] için mevcut değildir. Şu halde bu anlam varlık itibariyle diğerinden önce olan varlığı ve halleri bakımından alındığında birinciye eşit olacaktır. Bu takdirde mutlak eşitlik ortadan kalkmaktadır. Çünkü eşitlik tanımında varlığını sürdürmektedir; o ikisi bu tanıma sahip olmaları bakımından eşittir ve ikisinden biri ne nedendir ne de eserdir. Ama ikisinden biri neden diğeri eser olarak alındığında, bu tanımın varlığının bunlardan biri için daha öncelikli olduğu açıktır. Çünkü bu tanım önce ona aittir ve ikincisinden gelmemiştir, aksine ikincisi ondan almıştır. Bu açıklamalarla belirginleşmektedir ki, bu anlam varlığın kendisi olduğunda, onların varlığın kendisinde eşit olmaları kesinlikle mümkün değildir (*fe-zâhirun enne hâze'l-ma'nâ izâ kâne nefsu'l-vucûd lem yumkin en yetesâveyâ fihî elbettete*). Çünkü bunlar ancak tanım bakımından eşit olabilirler, oysa varlığı hak etme bakımından birincisi ikincisinden üstündür. Şimdi ise varlığı hak etme, bizzat tanıma hak etme cinsindedir, çünkü bu anlam varlığın kendisi olarak alınmıştır. Açıktır ki anlam, varlığın kendisi olduğunda ona [yani birincinin ikinciyeye] eşit olması mümkün değildir. Zira bir şeyin varlığını veren, varlık oluşu bakımından, varlığa o şeyden daha layıktır (*fe-mufîdu vucûdi'ş-şey'i min haysu huve vucûdun evlâ bi'l-vucûdi mine'ş-şey'*).⁷⁰¹

İbn Sînâ bu pasajda nedenler ve eserleri arasında iki açıdan karşılaştırma yapılabileceğini söyler. Buna göre ilk karşılaştırılma nedenin esere aktardığı özelliğin kendisi, bir başka deyişle bu özelliğin tanımı ve mahiyeti bakımından yapılır. İkinci karşılaştırma ise söz konusu özelliğin neden ve eserlerle varlık bakımından ne tür bir ilişkisi bulunduğu sorusu etrafında yapılır. İlk karşılaştırmada neden ve eser, aktarılan özellik bakımından birbirine eşittir. Bununla birlikte ikinci karşılaştırmaya göre, aktarılan anlam önce nedende mevcut olduğu ve eser bu anlamı nedenden aldığı için, neden esere nispetle zâtî bir önceliğe sahip olur. Neden olması bakımından nedenin sahip olduğu zâtî öncelik, onun varlık bakımından da önce olmasını gerektirir. Örnek olarak baba, oğluna aktardığı insanlık anlamı noktasına oğluyla eşittir. Bizatihi bu anlam bakımından, yani insanın mahiyeti ve tanımı açısından babanın insanlığa oğlundan daha layık olduğu söylenemez. Bununla birlikte söz konusu anlam oğuldan önce babada gerçekleştiği ve oğul bu anlamı babadan aldığı için, anlamın varlığı

⁷⁰¹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 15,19-16,14.

bakımından baba oğlundan önce gelir.⁷⁰² Böylece İbn Sînâ neden ve eserin birbirine eşit olduğu durumda bile, nedenin neden olması bakımından, mahiyetçe değil, varlıkça önce olduğunu ortaya koyar. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın bu pasajdaki analizi nedenden esere aktarılan mananın özel ve genel varlığı etrafında şekillenmiştir. Buna göre fail esere kendinde benzerini bulundurduğu özel bir varlık anlamı verir. Fail ve eserin eşit olduğu şey bu özel varlık anlamıdır. Bununla birlikte failin varlıkça önceliğini gösteren genel varlık anlamı dikkate alındığında, faille eser arasındaki eşitlik bozulur.

“Neden eseri ve eserden fazlasını içerir” ilkesiyle ilgili olarak, buraya kadar anlatılanlarla ilgili ikinci bir ön sonuç çıkarabiliriz: Şayet anlamda eşitlik ve eşitsizlik tartışması bizzat aktarılan anlam üzerinden yürütülüyorsa bazı durumlarda eşitlik söz konusu olabilir; ancak tartışma, aktarılan anlam yerine bizatihi varlık üzerinden yürütülüyorsa orada eşitlikten bahsetmek mümkün değildir. Varlık anlamının kendisinin aktarımı, metafizik nedenliği ve türsel inayeti gündeme getirir. Bu çerçevede “neden eseri ve eserden fazlasını içerir” ilkesi, varlık aktarımı bağlamında yeni bir ilkeyle birlikte düşünülmelidir: Bir türün nedeni, eserinden türce başka olmalıdır.

4.2.4. Türün Nedeni Türce Başkadır

İbn Sînâ fiziksel fail nedenlikle ilgili olarak güneşten yayılan ışığın yer yüzünde sıcaklığa dönüşmesi gibi istisnalar dışında genel olarak benzerin kendi benzerini aktarmak suretiyle benzere neden olduğunu kabul eder ve anlamları kâbil konuların farklılığına göre anlamda eşitlik ya da güçlülükten bahsedilebileceğini söyler. Bununla birlikte şahsî anlamların nedeni olan bu tür fail nedenlerin aksine, türsel anlamlarla ilgili nedenlik söz konusu olduğunda, İbn Sînâ farklı bir açıklama modeli geliştirir. Bir failin benzerine neden olup olmadığıyla ilgili yukarıda belirttiğimiz ayrımın ikinci kısmına tekabül eden bu tür fail nedenler, kendi benzerlerini aktararak neden olmazlar:

“Türünde ya da cinsinde nedenli olan şeyler, kendi türünün ve cisninin dışında bulunan nedenlere sahiptir. Ateş, su, nefis, felekler, tüm cisimler ve cisimlerle ilişkisi olan her şey, kendi zatında mümkündür. Varlık onlara başkasından gelir ki, [varlık veren bu şey] onların dışında bulunan Zorunlu Varlık'tır. Herhangi bir maddede sureti kabul için tam istidat meydana geldiğinde, onun türü dışındaki bir nedenden suret zorunlu olur. Örnek olarak, ateşin bir başka ateşten

⁷⁰² İbn Sînâ tanımında ve varlıkta öncelik-sonralık ilgili bu bahsi *Kategoriler*'de de ele alır. Cevherler arası öncelik-sonralık sorunu etrafında ikinci bölümde tartıştığımız bu meselenin ayrıntıları için bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 72-73.

meydana geldiği zannedilirse, madde ateşlik sureti kabul için tam istidada sahip olduğunda suretleri verenden (*vâhibu's-suver*), yani ateş türünün dışında bir nedenden bir suretin var olması zorunlu olur. Dolayısıyla başka bir ateşin nedeni olduğu zannedilen ateşe ihtiyaç kalmaz. Nedenlik bakımından kendisine ihtiyaç duyulmayan şey ise neden olmaz (*ve mâ yusteğnâ anhu fi'l-illiyyeti fe-leyse bi-illetin*). Şu halde mutlak sıcaklığın nedeni suretleri verendir, yakmanın nedeni suretleri verendir ve ateşin nedeni suretleri verendir. Bir ferdin başka bir ferdin nedeni olması mümkün değildir.”⁷⁰³

“Nedenler ve eserler ilk bakışta düşünme esnasına iki kısma ayrılır. Birinci kısımda eserin doğası, türlüğü ve zâtî mahiyeti, varlığı bakımından bir doğa ya da doğaların eseri olmasını gerektirir. Bu durumda nedenler [eserden] hiç kuşkusuz türce farklı olurlar. Çünkü [bu] nedenler eserin şahsında değil türünde nedenleridir. Durum böyle olunca, amaç o türün nedeni olduğu için iki tür bir olmaz, aksine eserler kendilerinden türce farklı başka bir tür dolayısıyla gerekli olurlar. Nedenlerden ise onların türünden başka bir tür gerekli olur. Böylece nedenler mutlak olarak eserin türüne kıyasla eserin zâtî illetleri haline gelir.”⁷⁰⁴

İbn Sînâ'nın türsel bir suretin nedeninin aynı türsel surete sahip başka bir fail neden olamayacağı şeklindeki kabulü, Aristoteles'in “benzer benzere neden olur” (insanı o insanlık suretine bilfiil sahip başka bir insan ferdi meydana getirir) ilkesini, türsel suretlerin meydana gelişi örneğinde kabul etmediğini gösterir. Kendi türünden farklı bir varlık meydana getiren fail nedenin, eşitlik-fazlalık bakımından nasıl bir hükme sahip olduğuna geçmeden önce, türlerin nedenlerinin nasıl fiilde bulduklarına yakından bakalım. İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlâhiyyât* VI/3'ün girişinde failin varlık verdiği kendisi gibi varlık veren her şey olmadığını söylerken (= *leyse kullu mâ efâde vucûden efâdehû misle nefsihî*),⁷⁰⁵ benzerini meydana getiren yakın fiziksel nedenlerle kendisinden başka bir varlık meydana getiren uzak metafizik nedenler arasındaki ayrımı aklında bulundurur. Fizik ve metafizik nedenlerin benzerini meydana getirme açısından nasıl farklılaştığı *Risâle Fi'l-ışk*'ta daha açık bir şekilde ortaya konulur:

“Düşünen nefis bir başka düşünen nefiste ona kendi örneğini, yani akledilir sureti yerleştirerek fiilde bulunur. Eğe, bıçağın keskin taraflarına temas ettiği

⁷⁰³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 96.

⁷⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 16, 15-25.

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 14,1-2.

yere kendi örneğini (*misâlehu*) aktararak, yani onun parçalarını düz ve pürüzsüz hale getirerek keskinleştirir.

Buna şöyle itiraz edilebilir: Güneş, ısıtma ve siyahlık onun bir benzeri olmadığı halde ısıtır ve kararır.

Ancak biz buna şöyle diyerek cevap veririz: **Bir etki edenden kaynaklarak etkilenende meydana gelen her etkinin, etki edende bulunduğunu ve onun benzerinin/örneğin etkilenende gerçekleştiğini söylemiyoruz.** Güneş örneğinde de böyledir. Güneş, yakın etkileninde kendi örneğini, yani ışığı, meydana getirerek etkide bulunur. Etkilenende ışığın husulüyle birlikte o şeyde sıcaklık meydana gelir. Etkilenen şey kendi örneği, yani sıcaklık aracılığıyla başka bir etkileneni ısıtır. Böylece bu etkilenen, sıcaklığın husulüyle ısınır ve kararır. Bu, istikra bakımından burhandır, küllî burhan açısından ispatına gelince onun yeri burası değildir.”⁷⁰⁶

Bu pasajda İbn Sînâ yakın fiziksel fail nedenlerin kendilerindeki anlamın bir örneğini (*misâl*) esere aktarmak suretiyle fiilde bulunduğunu, ancak uzak metafizik fail nedenlerin bir benzerine sahip oldukları örnek aracılığıyla fiilde bulunmadığını gösterir. Pasajdaki örnek semâvî cisimlerin etkisi etrafında özel olarak güneşle ilgili olsa da, İbn Sînâ'nın, bir nedenden kaynaklanarak eserde meydana gelen her etkinin bizatihi nedende bulunmasının zorunlu olmadığıyla ilgili ifadesi genel olarak uzak fail nedenlerin tümü için geçerlidir. Onlar kendilerinde bulunan bir anlamın benzerini meydana getirmezler, aksine onlardan sadır olan feyiz neticesinde ortaya çıkan eser onların varlığından tümüyle başkadır.⁷⁰⁷ İbn Sînâ'nın metafizik fâil nedenlikle ilgili bu yaklaşımı, benzerin benzere neden oluşu ve aktarıma dayalı nedenlik tasavvuru açısından önemli sonuçlara sahiptir. Hatırlanacağı üzere Yeni-Eflatuncu şarihler Aristotelesçi nedenliğin “benzer benzere neden olur” ve “neden olmak bir özelliği/anlamı esere aktarmaktır” şeklindeki iki ilkesini aynı zamanda metafizik alana taşımışlardı. Oysa İbn Sînâ metafizik nedenlik söz konusu olduğunda bu ilkeyi tümüyle Yeni-Eflatuncular gibi anlamaz. Metafizik fâil kendi benzerini meydana getirmediği gibi, münfaile kendisinde bulunan özel varlık anlamının bir örneğini (*misâl*) de aktarmaz. Yeni-Eflatuncular babanın kendisinde bilfiil bulunan insanlık anlamını

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, **Risâle Fî mâhiyeti'l-ışk**, nşr. Ahmet Ateş, **Resâilü İbn Sînâ 3**, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953, 26,13-27,9.

⁷⁰⁷ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 1,9-12.

çocuğa aktardığı fikrinin metafizik alana taşındığında, Demiourgos'un kendisinde bulunan insanlık suretini maddeye aktardığı düşüncesi için açıklayıcı bir çerçeve sunacağını düşünmüşlerdir. Oysa İbn Sînâ, yukarıdaki pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla, Aristoteles'in fiziksel fâil nedenlik için öngördüğü çerçevenin metafizik alana taşınamayacağını açık bir dille ortaya koyar. Baba'nın çocuğu ya da bir ateşin diğer ateşi meydana getirmesi, yani tür içi fâil nedenlik ile İlk'in ayrık akı ya da Faal Akıl'ın türsel suretleri meydana getirmesi arasında açık bir ayırım vardır. Şayet böyleyse Zorunlu Varlık ya da akıllar gerçekte ne verir ve kendilerinden farklı bir türü nasıl meydana getirir? Sorunun ikinci kısmına ay-altı âlemdaki türsel suretlerin oluşumuyla ilgili başlıkta cevap arayacağız, birinci kısmıyla ilgili söylenecek ilk şey ise şudur: Ne verdiğini belirlemeden önce şunu biliyoruz ki, metafizik fâil nedenler türce kendi benzerlerini meydana getirmezler ve onların fâil nedenlikleri bir örneğe (*misâl*) ihtiyaç duymaz, aksine onlar bizzat fâildirler. Peki onların verdiği şey nedir? Zorunlu Varlık sırf varlık ve akıldır. Ayrıca onda ne itibarî ne de hakikî hiçbir şekilde çokluk bulunmaz. Dolayısıyla, birden bir çıkar ilkesi gereğince O'ndan yalnızca varlık taşar. O, ne *misâli*ni düşündüğü bir sureti meydana getirir ne de meydana getirdiği şey tümüyle ona benzer bir şeydir. İlk'ten taşan birinci akıl ile Zorunlu Varlık arasında, birinci aklın özel varlığı açısından bir ortaklık veya benzerlik bulunmaz. Benzerlik genel varlık anlamındadır. Birinci aklın sahip olduğu özel varlık, İlk'ten kaynaklanması itibariyle nedenlidir. Nedenli oluş özelliği birinci aklın varlığını kendinde mümkün kılar. Dolayısıyla İlk'in, birinci aklın sahip olduğu özel varlık anlamına mahal olması imkânsızdır. İlk'ten kaynaklanan varlığın onun zatına mubayin olması da bu anlama gelir. Şu halde özel varlığı bakımından Zorunlu Varlık ile birinci akıl arasında ortaklık bulunmaz, bu nedenle söz konusu özel varlık bakımından İlk'in birinci akıla eşit ya da ondan fazla olması yönünde bir karşılaştırma yapılamaz. Bununla birlikte Zorunlu varlık şu ya da bu özel varlığı değil bizzat varlık anlamını verdiği ve birinci akıl bizzat varlık anlamını ondan aldığı için, Zorunlu varlık ile birinci akıl arasında varlık anlamının kendisi açısından ortaklık bulunur. Ortak oldukları varlık anlamı bakımından karşılaştırıldıklarında, Zorunlu Varlık söz konusu anlama bizzat sahip olduğu için, eserinden mutlak anlamda daha yetkin olacaktır. İbn Sînâ, varlık anlamının kendisini dikkate aldığımızda bu karşılaştırmanın nasıl yapılacağını şöyle anlatır:

“Eseri tür ve madde bakımından benzer veya ortak olmayan, ancak varlık anlamının bir yönünde ortaklığa sahip olan fail ve ilkede, varlığa sahip anlamın (*el-ma'nâ ellezî lehu'l-vucûd*) durumu itibara alınamaz. Çünkü [eser ve neden]

bu anlamda ortak değildir. Şu halde varlığın kendisinin (*el-vucûd nefsuhu*) itibara alınması kalır. Bunun dışında kalıp fail ilkeye eşit ya da ondan fazla olan şeylerde, durum, varlığın itibara alınmasına dönüyorsa fail ilke ona [esere] eşit değildir. Çünkü fail ilkenin varlığı kendinden iken, etkilenenin (*munfa'i*) varlığı o edilgi (*infî 'âl*) bakımından fail ilkedendir.”⁷⁰⁸

Bu pasajda İbn Sînâ fail ve eseri arasındaki ilişkiyi iki düzlemde tahlil eder *i'tibâru'l-ma'nâ ellezî lehu'l-vucûd* (aktarılan anlamın varlığı/özel varlık) ve *i'tibâru'l-vucûd nefsihi* (bizzat varlık anlamı). İlk'ten taşan ilk mevcutta varlığa sahip anlam o ilk mevcudun kendine özgü özel varlığıdır. İbn Sînâ varlık verici fâil nedenler ile eserleri arasında bu açıdan bir karşılaştırma yapılamayacağını söyler. Karşılaştırma varlık anlamının kendisi bakımından yapılır. Daha önce İbn Sînâ'nın fiziksel fâil nedenlerde bile varlık anlamı söz konusu olduğunda nedenin o anlamın varlığına sahip oluşu açısından önce ve yetkin olduğunu söylemişti. Aktarılan anlamın varlığı değil de, bizzat varlık anlamı söz konusu ise bizzat varlık anlamını veren fâil neden bu anlamda eserden zorunlu olarak daha üstün olacaktır. İbn Sînâcı anlamda ilâhî feyz esas itibariyle bu varlık anlamının kendisinin İlk'ten başlayarak ayrıklıklara ve oradan ay-altı âlemdeki mevcutlara taşmasını ifade eder. Dolayısıyla varlık veren nedenler sahip oldukları şu ya da bu özel varlık anlamını değil, bizatihi varlık anlamını feyzederler. Nedenli ilk mevcuttan başlayarak duyulur bileşik cevherlere kadar evrendeki aklî nizamı sağlayan ve idare eden şey bu varlık anlamının kendisidir. Bu varlık feyzi onu kâbil konuların istidadına göre özelleşerek özel varlık anlamına dönüşür. Özel varlık anlamı açısından hiçbir tür, kendi türlüğünün nedeni olan mevcutla eşit ya da benzer değildir. Şayet böyle olsaydı, yani varlık veren fâil nedenler kendi sahip oldukları özel varlık anlamının bir örneğini/benzerini meydana getirseydi yeni türlerin ortaya çıkması mümkün olmazdı. Dolayısıyla tıpkı Zorunlu Varlık gibi, ondan gelen varlık feyzini daha aşağıdaki şeylere aktaran ayrıklıklar da kendi özel varlıklarına *mubâyin* bir varlık feyzederler. Bu itibarla her akıldan sadır olan diğer akıl türce bir önceki akılla özdeş olmaz. Varlık feyzinin ulaştığı nihâi ayrıklıklar, yani *el-aklu'l-fa'âl* da tıpkı diğer akıllar gibi kendi özel varlığına *mubâyin* varlıklar meydana getirir. Şayet varlık verici ayrıklıklar fâil nedenler kendilerindeki bir *misâle* göre varlık vermiyorlar, aksine “en üstün pek çok bakımdan en üstüne tâbidir (*el-efdalü yetbe'u'l-efdale min cihâtin kesîretin*)”⁷⁰⁹ ilkesi uyarınca Zorunlu Varlık'ı tâkiben varlığın kendisini feyzediyorlarsa Faal Akıl'dan da aynı

⁷⁰⁸ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 22,5-13.

⁷⁰⁹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 151,

şekilde varlığın kendisinin taşıdığı kabul edilmelidir. Bu durumda ay-altı âlemdeki türlerin oluşumuyla ilgili İbn Sînâcı açıklama hem Aristoteles'e, hem Yeni-Eflatunculuğa muhalif bir yapı arz edecektir. Yukarıdan itibaren saydığımız ilkeleri İbn Sînâ'nın nasıl yorumladığını dikkate alarak bu açıklayıcı şemaları İbn Sînâcı şemayla şöyle karşılaştırabiliriz:

Aristoteles: (1) Türsel surete bilfiil sahip olan baba, (2) sahip olduğu suretin bir benzerini oğlunda meydana getirerek yeni bir insan ferdinin oluşumuna neden olur. (3) Babadaki insanlık sureti ile çocuktaki insanlık sureti eşittir. Numaralandırdığımız bölümler, sırasıyla, benzer benzere neden olur, fail esere bir özellik aktarır ve nihayet aktarılan özellikte fail ve eser eşittir ilkelerini örnekler.

Yeni-Eflatunculuk: (1) İnsanlık suretine bilfiil ve asıl anlamda sahip olan Demiourgos, (2) sahip olduğu suretin bir örneğini (*paradeigma = misâl*) maddeye aktararak ay-altı alemdeki duyulur insan ferdinin meydana gelmesine neden olur. (3) Demiourgos'taki insanlık sureti ile duyulur insan ferdindeki insanlık sureti birbirine eşit değildir, nedendeki suret eserdekenden daha fazla ve daha güçlüdür.

İbn Sînâ: (1) Varlık anlamına bilfiil sahip Faal Akıldan, (2) bizatihi varlık anlamının kendisi taşar ve bu varlık feyzini kabil mevcuttaki istidada göre özel bir varlık anlamına dönüşerek türsel insanlık suretini meydana getirir. (3) Türü örnekleyen fertteki insanlık sureti ile Faal Akıl arasında herhangi bir ortaklık bulunmaz, çünkü fertte meydana gelen insanlık suretinin bir örneği (*misâl*) Faal Akıl'da mevcut değildir. Ortaklık Faal Akıl'dan gelen varlık feyzi açısından ve bu varlık feyzi söz konusu olduğunda, Faal Akıl mutlak olarak daha yetkin ve üstündür. İbn Sînâ varlık anlamının kendisi etrafında fâil ve münfai karşılaştırmak istediğinde bu düşünceyi genel bir ilke olarak şöyle vaz eder: "Varlığı veren nedenler, varlık bakımından daha yetkindir. Varlığı kabul edenler ise varlık bakımından daha düşük olurlar."⁷¹⁰

4.3. Oluşun Nedenleri Ve Maddî Suretler

İbn Sînâ feyz düşüncesini ay-üstü âlem kadar, ay-altı âlemin varlığa gelişini açıklamak için de kullanır. Bununla birlikte ay-altı âlemdeki duyulur cevherler hem suretleri hem de maddeleri bakımından ay-üstü âlemin ezeli sâkinlerinden farklıdır. Bu durum

⁷¹⁰ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 153,19-20.

duyulur cevherlerin meydana gelişine dair açıklayıcı çerçeveye yeni ilkelerin ilave edilmesini zorunlu kılar. Buna göre ay-üstü âlemdeki ayırık akıllar sırf surettir ve bu suretlerin hulul edeceği bir madde bulunmaz. Semâvî nefisler ise semâvî cisimlerin suretine tekabül eder ve semâvî cismin maddesini teşkil eden şey bu suretin maddesini oluşturur.⁷¹¹ Ay-altı âlemdeki maddî suretler, en azından bir maddeye sahip olmaları itibariyle ayırık suretlerden ayrılır. Onları semâvî cisimlerin suretlerinden ayırt eden şey ise semâvî nefislerin kendi maddelerinden ayrılması imkânsızken, maddî suretlerin ayrılabilir olmasıdır. Bu itibarla İbn Sînâ suretleri, ayırık, ayrılamaz ve ayrılabilir olmak üzere üç kısımda değerlendirir. Ay-üstü âlemdeki suretlerin herhangi bir şekilde oluş ve bozuluşa konu olmamasının nedeni, onların ayırık ya da ayrılamaz olmasıdır. Bununla birlikte ay-altı âlemdeki suretler maddelerinden ayrılabilir olduğu için, söz konusu suret ve maddenin bileşmesiyle meydana gelen duyulur bileşik cisim oluş ve bozuluşa tâbidir. Bu çerçevede duyulur bileşik cisim için, oluş (*kevn*) bu suretin maddeyle bileşmesi, bozuluş (*fesâd*) ise bu suretin maddeden ayrılması anlamına gelecektir. Oysa semâvî cisimlerin maddeleri farklı suretleri yani zıtları kâbil değildir, dolayısıyla sadece sahip oldukları suretlere özgüdürler ve bu suretlerin onlardan ayrılarak yerini yeni bir surete bırakması imkânsızdır.

Genel olarak İbn Sînâ için bir şeyi bilmek, onun nedenlerini bilmektir. Bu itibarla, bir şeyde, açıklanması gereken özellikler kadar neden ve ilke bulunur. Dolayısıyla bir şey ne kadar yalın ve basît ise nedenleri o kadar az olacak, buna mukabil ne kadar bileşikse nedenleri de o kadar çok olacaktır. Tanrı mutlak anlamda bir ve basît olduğu, bir başka deyişle sırf varlıktan ibaret olduğu için, onda ne itibarî ne de hakîkî hiçbir bölünmeden bahsedilemez. Bu nedenle Tanrı'nın fâil, gâî, sûrî ve maddî hiçbir nedeni bulunmaz. Fâil nedeni bulunmaz, çünkü varlığı açıklanmaya muhtaç bir mahiyete sahip değildir. Ayrıca onun fâil oluşunu açıklayacak ilave bir neden de bulunmaz, çünkü fâilliği onu fâil kılan hârici bir nedenden kaynaklamaz, O, bi-zâtîhi fâildir. Gâî nedeni bulunmaz, çünkü kendi zatı dışında amaçladığı bir şey yoktur. Sûrî nedeni bulunmaz, çünkü O'ndan sâdır ve var olan şeyler, zatının bir parçası olan ve fâil olarak nitelenmesini mümkün kılacak bir suret aracılığıyla değil, doğrudan doğruya O'nun zatı gereği sâdır olur. Bir sureti bulunmadığı için, bu sureti taşıma işlevi görecektir maddî bir nedeni de bulunmaz.⁷¹² Mutlak birlik ve basitliği içerisinde Tanrı, her şeyin açıklayıcısı olan, fakat kendisi açıklayıcı nedenlere muhtaç olmayan mevcuttur. Bir başka deyişle O'nun varlığı

⁷¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ' ve'l-âlem*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kâhire: trs., s. 33.

⁷¹² Zorunlu Varlık'ın diğer nedenlerle ilişkisi etrafındaki bu izah için bkz. İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #831.

li-zâtihi (kendi zatından), *bi-zâtihi* (kendi zatıyla) ve *li-ecli zâtihi*dir (kendi zatı için). Bu nedenle İbn Sînâ O'nu *yetkinlik üstü* (*fevka't-tamâm*) olarak nitelemeyi seçer. Tanrı'nın yetkinlik üstü oluşu, varlıkça nedenli olmaksızın varlık vermesi anlamına gelir. Tanrı dışındaki her şey varlıkça nedenlidir ve varlığı açıklanmaya muhtaç bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla İlk Akıl'dan başlayarak duyulur bileşik cevherlere gelinceye kadar tüm mevcutlar onların varlığını açıklayacak bir fâil nedene ihtiyaç duyar. Onların fâil nedene ihtiyacı sadece varlıkları açısından değil, aynı zamanda kendi fâillikleri açısından dır. Tanrı dışındaki hiçbir şeyin fâilliği, Tanrı'da olduğu gibi hâricî bir nedenden bağımsız bir şekilde kendi zatından kaynaklanmaz. Bu durum Tanrı dışındaki tüm varlıkları temel dört nedene muhtaç kılar. Buna göre Tanrı dışında olup kendisinden fiil sâdır olan mevcutlar, zatlari gereği değil, kendilerine hariçten gelerek dâhil olmuş bir suret aracılığıyla fiilde bulunurlar. Bir surete sahip olmaları, bu suretin bulunacağı bir konuyu ve suretin kendisi için bu konuda var olduğu bir gayeyi gerektirir.⁷¹³ Dolayısıyla "bir şeyin sureti varsa konusu, fâili ve gâyesi vardır. Konusu varsa, sureti, fâili ve gâyesi vardır. Hâricî bir gâyesi varsa, fâili, sureti ve konusu vardır."⁷¹⁴ Böylece fâil, gâye, suret ve madde, mümkün varlıkların varlığa gelmeleri ve fiilde bulunmalarını sağlayan temel nedenler olarak ortaya çıkar. Mümkün varlıklar, Zorunlu Varlık'ın aksine *li-zâtihi* var değildir. Bu, onların varlığının açıklanmasını gerektirir ve fâil nedeni gündeme getirir. Böylece onların *li-zâtihi* değil, *li-fâilin* var oldukları söylenilir, yani onlar zatı gereği değil, bir fâil nedeniyle vardır. Mümkün varlıklar, bir kez var olduktan sonra çeşitli fiillerde bulunurlar. Bu durum, söz konusu fiillerin nedeni ve açıklayıcı ilkesinin belirlenmesini gerektirir. Mümkün varlıklar Tanrı gibi *bi-zâtihi* fiilde bulunmadığına göre, onların fiillerine ilke teşkil eden, zatlariından başka bir nedenin bulunması gerekir. Böylece onların *bi-zâtihi* değil *bi-sûretin* fiilde buldukları söylenir. Buna göre onlar zatlariyla değil, kendilerinde bulunan suret aracılığıyla fiil icra ederler. Ne var ki suret mümkündür ve onun imkânı bir konuda bulunur. Dolayısıyla surete sahip her şey aynı zamanda bir konuya da sahiptir. Son olarak mümkün varlıklar, Tanrı gibi kendi zatlariını amaçlamazlar, dolayısıyla *li-ecli zâtihi* var değildirler. Onların suretlerinin kendisi için konularında var olduğu bir gâyeye sahip olmaları gerekir ve zatlari hâricindeki bu gâye de onların gâî nedenini teşkil eder.⁷¹⁵ Sonuç olarak fâil, suret, gâye ve konu genel olarak tüm mümkün

⁷¹³ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #832.

⁷¹⁴ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #833.

⁷¹⁵ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #832.

mevcutların varlığa gelişinin temel nedenlerini teşkil eder. Bununla birlikte mümkün mevcutların tümü aynı ontolojik konuma sahip olmadığı gibi, her mümkün mevcudun sureti ve konusu arasındaki ilişki de diğerleriyle benzer değildir. Ayrık akıllar hiçbir bileşiklik barındırmayan basît varlıklardır ve onların suretlerinin imkânını taşıyan konuları zatlarıyla birliktedir. Dolayısıyla suretleri ve konuları arasında gerçek bir ayırmadan söz edilemez. Bu bakımdan bir kez var olduktan sonra ayrık suretler, kendi yetkinliklerini sürekli sağlayacak hârici bir nedene ihtiyaç duymaz ve hiçbir şekilde kuvve barındırmadıkları için yetkinlikleriyle ilgili her şeyi zatlarında hazır bulurlar. Bu nedenle İbn Sînâ ayrık akılları *yetkin/tam (tamâm)* olarak niteler. Ayrık akılların aksine semâvî cisimler yetkinlikleri için gerekli her şeyi zatlarında hazır bulmazlar, aksine henüz gerçekleşmemiş bir durumun eksikliği içerisinde dirlir ve yetkinleşmek için bu durumun gerçekleşmesine ihtiyaç duyarlar. Bununla birlikte semâvî cisimlerin maddesine ayrık akıldan taşan suret, bir kez maddeyle biraraya geldikten sonra, semâvî cisim yetkinleşmek için bu suret dışındaki başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bir başka deyişle semâvî cismin sureti, semâvî cisim zaten başka ve yeni bir suret alamayacağı için, kendi yetkinliği için *yeterlidir*. Bu nedenle İbn Sînâ semâvî cisimleri *yeterli (muktefin)* olarak adlandırır. Yetkin ve tam ayrık akıllardan ilkinin varlık nedeni Zorunlu Varlık iken, diğerlerinin varlık nedeni Zorunlu Varlık'la birlikte kendisinden önceki ayrık akıllardır. Semâvî cisimler madde ve suret içerdiği için İbn Sînâ, onların maddesi ve suretini açıklamak için bir neden tayin eder. Buna göre ayrık aklın kendini akletmesiyle semâvî cisimlerin suretine tekâbül eden nefis, ayrık aklın zatı gereği mümkün varlık olduğunu akletmesiyle de semâvî cismin cirimi/maddesi meydana gelir.⁷¹⁶ İbn Sînâ semâvî cismin maddesinin bilfiil var olmasını aynı zamanda, nefsin varlığına bağlar. Buna göre ayrık akıldan cirimin meydana gelmesi, yine ayrık akıldan taşan suretin söz konusu maddeyle birleşmesiyle mümkün olur. Bir başka deyişle semâvî nefis veya suret, cirimin varlığa gelişinin aracı fâil nedeni rolü ifa eder.⁷¹⁷ Böylece ayrık akıl, sahip olduğu farklı itibarlar aracılığıyla semâvî cisimlerin suret ve maddesini varlığa getirir. Yetkinliklerini kendi sureti aracılığıyla elde eden yeterli mevcutların aksine, oluş-bozuluş âlemindeki şeyler hâricî bir neden vasıtasıyla yetkin hâle gelir ve bu yetkinliği korumak için dâima bir nedene muhtaçtır. Bu nedenle İbn Sînâ ay-altı âlemdeki bu mevcutları *eksik (nâkis)* olarak adlandırır. *Eksiklerin* konuları *yeterlilerin* aksine tek bir surete özgü değildir. Semâvî cisimler yalnızca kendilerine

⁷¹⁶ Genel olarak sudur şemasının temel ilkelerinden birini teşkil eden bu üçlü akletme mekanizmasının ayrıntıları için bkz. İbn Sînâ, *el-Hikmetu'l-Arûziyye*, s. 161; *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 79; *Metafizik II*, s. 150-152.

⁷¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 151,16-17 (*ve'l-mâddetu bi-tavassuti's-sûreti ev bi-muşâreketihâ*).

özgü semâvî nefse özgüdür ve ondan başka bir sureti hiçbir şekilde kabul etmez, buna mukabil ay-altı âlemdeki duyulur cevherlerin maddeleri kendinde zıt suretleri kabul edebilir. Örnek olarak bir madde buğday suretini kabul ettiği halde, buğdayın yenilmesiyle birlikte söz konusu madde buğdaylık suretinden ayrılarak kan suretini kabul eder, daha sonra kanın maddesi kan suretinden ayrılarak kemik ya da et suretini kabul eder. Oluş (*kevn*) suretlerin madde üzerindeki teâkubu sayesinde, zıt suretleri kâbil maddeden bir suretin ayrılarak yerine yeni bir suretin gelmesidir. Böylece bir cevher bozuluşa uğrarken, yeni bir cevher meydana gelmiş olur. Dönüşüm, değişim ve yetkinleşme gibi “mukayyet oluş” türlerinin aksine, cevherî oluşu İbn Sînâ “mutlak oluş” olarak adlandırır.⁷¹⁸ Ay-altı âlemdeki duyulur cisimsel cevherler oluş-bozuluşa tâbi olduğu için, aklın tek başına onların varlığının sebebi olması imkânsızdır. Çünkü duyulur cisimsel cevherlerde, ayrıklıkların tek başına açıklayıcı rol ifa edemeyecekleri başka özellikler bulunur. Her şeyden önce ay-altı âlemdeki heyûlâ veya ilk madde bir yandan tüm değişimler ve oluş sırasında korunan ortak zemini oluştururken, diğer yandan zıt suretlerin tümünü kâbil olacak şekilde mutlak bilkuvvelik içerir. Semâvî cisimlerin sadece tek bir surete özgü maddesinin aksine, ay-altı âlemdeki heyûlânın bu ortaklık ve farklılığı ilave bir açıklayıcı ilkeyi gerektirecektir. Öte yandan her suret her maddeye ilişmez, zıt suretleri kâbil madde belirli bir sureti kabul edecek şekilde özel bir istidada sahip olmalıdır. Çünkü kesme sureti bir ahşapta değil, ancak o sureti kabul istidadına sahip çelikte veya benzeri uygun bir maddede bulunabilir. Dolayısıyla ilk maddenin farklı suretleri kabul edebilmesi, söz konusu suretleri kabul etmeye dönük özel istidatlara sahip olmasıyla mümkün hale gelir. Şu halde maddeyle ilgili açıklanması gereken bir diğer husus, söz konusu istidatların meydana gelişine ilgili olacaktır. Böylece maddenin birliği, farklı suretleri kabul gücü ve bir suret için özelleşecek şekilde istidad kazanması şeklindeki olgularla alakalı ilkelerin tespit edilmesi gerekir. Bir suretin maddede varlığa gelişini anlamında oluşun açıklanması için, maddenin halleriyle ilgili ilkelerin tespit edilmesi yeterli değildir. Zira maddenin tümüyle özelleşmesi, herhangi bir suretin varlığa gelişini zorunlu kılmaz. Suretlerin varlığa gelişini için, maddenin ve maddenin özelleştiricilerinin dışında başka bir ilkeye müracaat edilmelidir. Özetle oluş-bozuluşa tâbi duyulur cevherlerin ve maddî suretlerin varlığa gelişini, ay-üstü âlemdeki cevherlerin varlığa gelişinde olduğu gibi sadece ayrıklıklar ve aracı suretler üzerinden açıklanamaz. Farklı suretler, farklı kuvveler, ortak madde ve özel istidatlar için, oluş-bozuluşa tâbi cisimler bir tür değişim ve hareketi

⁷¹⁸ İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera yay., 2008, s. 45,10-19.

kabul eden yakın ilkelere de ihtiyaç duyarlar.

İbn Sînâ *el-Mebde'* ve *l-me'âd* ve *el-Hidâye*'den *el-İşârât*'a gelinceye dek, ay-altı âlemdeki maddî suretlerin nasıl ve hangi ilkelere dayalı olarak meydana geldiğini sudur meselesi etrafında ele almıştır. Genel olarak akılların ve semâvî cisimlerin İlk İlke'den suduruyla ilgili açıklamaların ertesinde gelen bu bölüm, maddî suretlerin meydana gelişiyle ilgili Aristotelesçi, İskenderci, Yeni-Eflatuncu, Kindîci ve Fârâbîci teorilerin yeniden değerlendirilmesine imkân tanır. İbn Sînâ cevherî birliğe zarar vermeksizin maddî suretlerin varlığa gelişini açıklama amacı çerçevesinde, neredeyse kendisinden önceki bütün felsefî birikimi seferber eder. Aristotelesçi ve Batlamyusçu kinematik modeller, Yeni-Eflatuncu sudur düşüncesi ve Fârâbîci yorumu, İskenderci ilâhî güç teorisi, Galenci psikoloji ve nihayet Kindî ve Fârâbî'nin semâvî cisimlerin ay-altı âleme etkisiyle ilgili yaklaşımları, türsel bir suretin ay-altı âlemde hangi yollarla varlığa geldiğini izah etme amacı etrafında etkili bir şekilde eleştiriye tâbi tutularak yeniden yorumlanır. Bu yorum neticesinde İbn Sînâ'nın ulaştığı sonuç, yukarıda zikredilen teorilerden hiçbirine indirgenemeyecek şekilde özgündür. İbn Sînâ suretleri var edecek mutlak fiili faal akıllara nispet ederken, bu fiili özelleştirecek güçler ve istidatları semâvî cisimler başta olmak üzere cisimsel ilkelere nispet eder. Semâvî cisimlerin etkisinin ay-altı âlemdeki fertler ve hareketlerle birlikte güçler ve istidatlara indirgenmesi, türsel suretlerin meydana gelişi olgusu etrafında İbn Sînâ'nın yaptığı en önemli müdahalelerden biri olup, Aristotelesçi arkaplan bağlamında radikal bir dönüşümü gösterir.

4.3.1. Suret Ve Akıl

4.3.1.2. Suret Ve Varlık Veren Nedenler Olarak Akıllar

Ay-altı âlemdeki türsel suretlerin meydana gelişi bağlamında İbn Sînâ'nın açıklamak istediği şey, Tanrı'dan başlayarak ay-altı âleme komşu son akla gelinceye kadar devam eden ve her aşamada aynı üçlü neticeyi, yani ayrık akıl, nefis ve feleği doğuran *feyzin* nasıl olup da son akıldan itibaren değişim-dönüşüm içerisindeki maddî bir çokluk ve birbirinden tümüyle farklı suretler doğurduğu meselesidir. İbn Sînâ duyulur cevherlerin varlığa gelişini açıklarken iki husus arasında açık bir ayrım yapar: Birlik ve çokluk, varlık ve hareket. İbn Sînâ'ya göre birlik ve varlığın nedeni, dâima akıldır. Çokluk ve hareketin ilkeleri ise madde ve cisimdir. Bir başka deyişle herhangi bir cisim ya da cisimsel hareket şu ya da bu şeyin *varlığının* nedeni olamaz. Varlık nedeni olan akıllar ise herhangi bir hareketin doğrudan yakın ilkesi olmazlar. İbn Sînâ'nın genel bir kaide

olarak koruduğu ve nedenlik düşüncesinin her alanına taşıdığı bu temel ilke, ay-altı âlemdaki maddî suretlerin semâvî cisimlerin etkileri aracılığıyla meydana geldiği şeklindeki Aristotelesçi ve İskenderci yaklaşımı açık bir şekilde dışlar. Bu bağlamda İbn Sînâ, suretlerin semâvî cisimlerin hareketlerinden kaynaklanan ısınma-soğuma etkileri aracılığıyla tamamen fiziksel bir süreç dahilinde meydana geldiği görüşüne açıkça karşı çıkar:

“Bu ilmin müntesiplerinden bir grup şöyle iddia etmiştir: Felek dairesel olduğu için, altında sabit olan bir şey üzerinde dönmelidir. Dolayısıyla ona yaklaşmanın ısınma ateşe dönüşmesi ve ondan uzaklaşmanın da durağan kalarak soğuması, yoğunlaşması ve böylelikle toprağa dönüşmesi gerekir. Ondaki ateşe bakan kısım ise sıcak olur, fakat ateşten daha az sıcaktır. Onun toprağa bakan kısmı ise yoğun olur, fakat topraktan daha az yoğundur. Sıcaklığın ve yoğunluğun azlığı, ıslaklığı gerektirir. Çünkü kuruluk ya sıcaklıktan ya da soğuktandır. Fakat toprağa bakan ıslaklık daha soğuk, ateşe bakan ise daha sıcaktır. İşte bu, unsurların oluşmasının sebebidir.

İşte bu, onların söylediğidir ve kıyasla temellendirilmesi mümkün olmadığı gibi, iyice üzerine gidilip araştırıldığında güçlü de değildir. Öyle görünüyor ki, bu durum başka bir kanuna göredir ve ortaklıkla sonradan meydana gelen bu maddeye semâvî cisimlerden ya dört cismin ya da dört ana öğeye indirgenen pek çok cismin her birisinden yalnız bir cismin suretine hazır şeyler akar. İstidatlı hale geldiğinde ise, Suretleri Veren'den suret kazanır. Veya bütün bunlar tek bir semâvî cisimden taşar. Ayrıca burada bize gizli olan sebeplerden dolayı, bir bölünmeyi gerektiren bir sebep vardır. Sen onların söylediklerinin zayıflığını öğrenmek istersen şunu düşünmelisin: Onlara göre varlık birincil olarak cisme aittir. Cisim, kendinde, cisimsel suret dışındaki mukavvim suretlerden birine sahip değildir. [Cisimlik sureti dışındaki] diğer suretleri hareket ve durağanlık ile ikincil olarak kazanır. Biz bundan önce bunun imkânsızlığını açıklamış ve cismin başka bir suret kendisine bitişmediği sürece salt cisimlik suretiyle varlığının yetkinleşmeyeceğini açıklamıştık.⁷¹⁹

İbn Sînâ'nın “bu ilmin müntesiplerinden bir grup” derken kimi kastettiği hususunu Nasîruddîn et-Tûsî, *el-İşârât* şerhinde Kindî ve takipçileri olarak belirler. Tûsî'nin haklı olarak işaret ettiği üzere, Kindî'nin *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbe li'l-kevni ve'l-*

⁷¹⁹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 158-159.

fesâd ve *el-İbâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihi li'llâhi azze ve celle* gibi risalelerinde semâvî cisimlerin suret meydana getirici etkisinden bahsettiği doğrudur. Bununla birlikte Kindî'nin asıl kaynağı, yukarıdaki satırlarda *ilâhî güç* görüşünü değerlendirdiğimiz Aphrodisiaslı İskender'dir. Hatırlanacağı üzere İskender semâvî cisimlerden ay-altı âlemdeki suret alma mekanizmasını idare eden bir gücün yayıldığını ve doğaya tekabül eden bu gücün hareket aracılığıyla ateş, hava, su ve toprak suretlerini meydana getirdiğini söylemekteydi. Özellikle, *Quaestio 2.3*'ün Kindî çevresi tarafından yapılmış bir tercümesine tekabül eden *Risâle Fî Kuvveti'l-enniyye*'de ay-altı âlemdeki basit unsurlardan en kompleks bileşiklere kadar bütün oluş sürecinin ilâhî güce tekabül eden doğa aracılığıyla idare edildiği ortaya konulmuştu.

İbn Sînâ'nın eleştirdiği yaklaşımın temel karakteristiği Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımını ve kuvveden fiile çıkma anlamında *gênesisi* hareketle ilişkili bir biçimde yorumlamasıdır. Buna göre maddî suretler var olmak için herhangi bir nedene ihtiyaç duymaz, onların ihtiyaç duyduğu tek şey maddeki bilkuvvelik halinden bilfiillîğe çıkabilmeleri için gerekli harekettir. İbn Sînâ buna işaret etmek üzere, şunu belirtir: “Onlara göre varlık birincil olarak cisme aittir. Cisim kendinde cisimsel suret dışındaki mukavvim suretlerden birine sahip değildir. **[Cisimlik sureti dışındaki] diğer suretleri hareket ve durağanlık ile ikincil olarak kazanır.**” İbn Sînâ burada iki önemli hususa dikkat çeker: i) Bu teoriye göre türsel suretlerin meydana gelişi için bir açıklayıcı ilke söz konusudur, ancak türsel suretleri önceleyen cisimlik suretinin nasıl meydana geldiğiyle ilgili bir açıklama getirilmemekte, aksine diğer türsel suretleri önceleyecek şekilde tüm cisimlerde ortak cisimlik suretinin varlığı teslim edilmektedir. ii) Cisimlik suretinden sonra gelen türsel suretlerin oluşumu ise sırf *hareket* ve *sükûna* bağlanmakta, böylece *hareket* bir türsel suretin varlığa gelişinin temel ilkesi olarak görülmektedir. İbn Sînâ'nın eleştirisi, esas itibariyle, cisimlik suretini açıklamazsız bırakan,⁷²⁰ türsel suretleri ise yalnızca hareket verici bir fail nedenin kuvveden fiile çıkarma etkinliğine bağlayan Aristotelesçi perspektife yöneliktir. Aphrodisiaslı İskender, Aristotelesçi yaklaşıma semâvî cisimlerin suret oluşturucu etki yaratan fâil nedenliğini dahil etmiş olsa bile, İbn Sînâ herhangi bir cismin diğer cismin varlığına neden olabileceği şeklindeki varsayımı açıkça reddettiği için, İskender, Kindî ve Fârâbî'nin aksine semâvî cisimlere suret ve fiil meydana getirici bir rol atfetmez. İbn Sînâ'ya göre bir suretin

⁷²⁰ Aristoteles'te cisimlik suretinin bulunup bulunmadığıyla ilgili olarak bkz. H. A. Wolfson, *Cresca's Critique of Aristotle, Problems of Aristotle's Metaphysics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, s. 580-82.

varlığına, ancak eseriyle birlikte olan sonlu zâtî illetler neden olabilir. Varlığa dair açıklama söz konusu olduğunda:

“Nedenin eserle birlikte bulunması zorunludur. Eserleriyle birlikte bulunmayan nedenler hakiki neden değildir, aksine hareket gibi hazırlayıcı (*mu‘iddât*) ve yardımcıdır (*mu‘înât*). Nedenin sebatının zorunluluğu, eserin nedenle birlikte olmasının zorunluluğu yönündendir. Bu suretler ve cisimlerden hiçbir zatları gereği zorunlu varlık değildir, aksine nedenli ve sabittirler. Dolayısıyla onları sabit kılacak kendileri dışında bir nedene ihtiyaç duyarlar. Onlardan bir türün, bir türe neden olması ya da onlardan bir ferden bir ferde neden olması mümkün değildir. Şu halde onların nedeni, onlardan başka bir şeydir ki bu, Suretleri Veren’dir (*vâhibu’s-suver*). Hareketlere gelince, hareketler gerçek anlamda neden değildir, aksine hazırlayıcı (*mu‘iddetun*) ve düzenleyicidir (*muheyrietun*).”⁷²¹

Bu pasajda açıkça belirtildiği üzere hareketler hiçbir şekilde hakiki neden olamaz, yani şeye varlık veremez. Çünkü varlığın nedenlerinin, eserleriyle birlikte ve sonlu olmaları gerekir. Hakiki bir nedenin eserleriyle birlikte olması, hem kendi failiği hem de neden olduğu şeylerin varlık ve devamı dolayısıyla zorunludur.⁷²² Varlık verici nedenlerin sonlu olması ise âlemin varlığına dair gerçek bir açıklamanın *devr* ya da *teselsül* barındırmamasını sağlar. Bu tür bir *devr* ve *teselsülün* imkânsızlığı için varlık verici gerçek nedenlerin sonlu olması gerekir.⁷²³ Oysa hareketler sonsuzdur ve sonsuzca birbirini tâkip eden nedenler, bir varlık meydana getirecek şekilde nihâi bir nedende sona ermezler. Bu bakımdan sonlu olmayan ve birinin diğerine neden olması aksinden evlâ olmayan fertler, hareketler ve cisimler varlık nedeni olamazlar. Bu itibarla bir insan ferdi diğer insan ferдинin, bir su başka bir suyun, bir cisim başka bir cismin ve nihayet bir hareket herhangi bir suretin varlığının nedeni olamaz. Aşağıdaki satırlar İbn Sînâ külliyatındaki bu hususla ilgili en açık ifadelere tekabül eder:

“Şayet fertlerden bir fert, örnek olarak ateş ya da başka bir şey, ateşin varlığının nedeni olsa, bu fert neden olması noktasında aynı türdeki başka bir türden *illiyetce* evlâ olmaz. Nedenli olan ferдин durumu da diğer fertler gibidir. Şöyle ki, neden olan fert, neden olmaya, nedenli olan fertten daha layık değildir.

⁷²¹ İbn Sînâ, **Ta‘likât**, s. 39.

⁷²² Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 10-14, 71.

⁷²³ Fâil ve kâbil nedenlerin sonluluğu için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 70-75.

Başka olduğunda kendisine ihtiyaç kalmayan neden, bizzât neden olamaz. Onun zamanda önce gelmesi ise nedenli olan ferde ârız olması gibi hâricî sebepler dolayısıyladır. Şu halde nedenin bizzat önce olması neden olmayı hak etmesi için ona ilişen bir sebep dolayısıyla değildir. Buna göre, örnek olarak ateşin sebebi ateşin doğasının dışında mevcut olmak zorundadır.

...

Bir su ferdi başka bir su ferdine ya da hava ferdine neden olduğunda, zâtî neden olması, yani onun varlığının nedeni olması doğru değildir. Aksi taktirde birlikte sonsuza kadar giden fertlerin bulunması zorunlu olurdu. Çünkü zâtî nedenler eserleriyle birlikte bulunur. Şu halde [bu fert, bizzat deği] bi'l-araz nedendir, yani hazırlayıcı (*mu'iddetun*) ve engel kaldıracı (*mumîtatun li'l-âik*) nedendir, bu ferdin varlığının nedeni değildir. Onunla ilgili durum, hareketin hazırlayıcı ve sonlu olması, ayrıca hareket bittiğinde başka bir hareketin meydana gelmesi ve bunun başka bir esere neden olacak bir şeyi gerektirmesi açısından hareketle ilgili durum gibidir.

Suyun havanın maddî nedeni olması, havanın suyun maddî nedeni olmasından evlâ değildir. Her ne kadar bir su ferdi, zorunlu olarak hava ferdini önceliyor olsa da, onun neden oluşu bi'l-arazdır. Çünkü fert, türün varlığı için, daha önce nedenlerle ilgili bahiste öğrendiğin üzere ancak bi'l-araz neden olur. Dolayısıyla bu fert diğer ferde, onun varlığı bakımından zorunu neden olamaz. Aksine hazırlayıcı (*mu'iddetun*) olur. Aksi taktirde nedenlerin birlikte sonsuza kadar gitmesi gerekir. Çünkü fertler sonsuzdur ve [bu durumda] birlikte mevcut olmaları ve zâtî nedne olacaklarsa eserleriyle birlikte olmaları gerekir. Şu halde onlar, bi'l-araz nedendir, çünkü zâtî nedenler sonsuz değildir.

Sonsuz olan bir şeyin başlangıcı olmaz. Fertlerin de bir başlangıcı yoktur, hareketlerin de bir başlangıcı yoktur. Ayrıca hareketin yerleşik (*kârretun*) şeylere neden olması imkânsızdır, çünkü hareketin kendisi yerleşik değildir. Nedenlerin hareketi oluşan şeylerin hazırlayıcı nedenleridir, zorunlu kılan nedenleri değildir (*harekâtu'l-ilel ilelun mu'iddetun lâ mûcibetun li'l-kâinâti*). Ayrıca [nedenlerin hareketleri], şeylerin hareketlerinin nedenidir. Şeylerin var kılıcı zâtî nedenleri faal akıllardır (*ve innemâ esbâbuhâ'l-mûcibetu'z-zâtiyyetu*

el-ukûl el-fa‘âle).”⁷²⁴

Bir önceki pasajla birlikte burada aktarılan uzun *Ta‘lîkât* pasajı, İbn Sînâ’nın bir suretin varlığı için hareketleri ve tikel ferdî nedenleri yeterli görmediğini açık bir şekilde ortaya koyar. Ona göre hareketler varlık verici ve zorunlu kılıcı değil, hazırlayıcı, engel kaldıracı ve düzenleyici nedenler olup, varlık veren neden faal akıllar veya *vâhibu’s-suverdir*. Niçin suretlerin varlığına ayrıklıkların neden olduğu sorusunu İbn Sînâ farklı vesilelerle cevaplamaya çalışır. Özellikle *el-Mubâhesât*’taki bazı sorular, İbn Sînâ’nın öğrencileri arasında ya da genel olarak dönemin felsefî gündemi içerisinde bu meselenin canlı bir biçimde kendisine yer bulduğunu gösterir. *el-Mubâhesât*’ta suretleri veren nedenin cisim değil de akıl olmasının bir gerekçesi olarak şu hususa değinilir: İlk madde konum sahibi bir cisim değildir, cisim olmayan şeye cisim tesir edemeyeceği için ilk maddeye suret verenin bir cisim olması imkânsızdır.⁷²⁵ İbn Sînâ ilk maddenin onu konum sahibi kılan türsel suretler ilişmeden önce herhangi bir cisimlik sureti ya da konuma sahip olmadığını,⁷²⁶ dolayısıyla ona neden olan şeyin de cisim olamayacağını belirtir. Şu halde ilk maddeye gelen basît/yalın suretlerin nedeninin herhangi bir cisim olamayacağı açıktır. İbn Sînâ’nın heyulanın konum sahibi (*mutehayyiz*) bir şey olmadığından yola çıkarak ona etkide bulunan şeyin konum sahibi olmayan bir ayrıklıkların olması gerektiği yönündeki argümanına şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Yalın suretleri verenin, onları alan heyula konum sahibi olmadığı için, ayrıklıkların olduğu kabul edilebilir. Bununla birlikte heyula yalın suretleri kabul ettikten sonra konum sahibi bir cisim haline gelerek ateş, hava, su ya da toprak olur. Dolayısıyla yalın suretlerin aksine, dört unsuru takiben ortaya çıkan bileşiklerin suretleri (*suveru’l-murekkebât*) artık konum sahibi bir cisme gelir. Dolayısıyla yalınların suretlerini olmasa da, bileşiklerin suretlerini veren şey cisim olabilir.⁷²⁷ İbn Sînâ bu soruya cevap verirken öncelikle şu hususa dikkat çeker: Bileşiklerin suretleri, başlangıçtaki yalın sureti de içerecek şekilde birçok suretten bileşmiştir (*muellfetun*). Dolayısıyla yalın suret söz konusu ikincil suretin parçasıdır. Bu yalın sureti veren şeyin cisimsel olmadığı olduğu kabul edilmişti, buna göre: “Parçası, cisimsel olandan sadır olmayan şeyin kendisi de cisimsel olandan sadır olmaz.”⁷²⁸ Şu halde İbn Sînâ için hem yalın hem de bileşik cisimlerin suretlerini

⁷²⁴ İbn Sînâ, *et-Ta‘lîkât*, s. 40-41.

⁷²⁵ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #743.

⁷²⁶ İbn Sînâ, *et-Ta‘lîkât*, s. 39,9 (=gayru mutehayyizetin ve lâ mutemeyyizetin).

⁷²⁷ Söz konusu itiraz için bkz. İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #229

⁷²⁸ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #231.

veren şey, konum sahibi herhangi bir cisim değil, konumdan ve cisimlikten bağımsız olan ayrık akıldır.

İbn Sînâ suret verici nedenin niçin cisim değil de akıl olduğunu, onların varlığa geliş tarzından yola çıkarak da tartışır. İbn Sînâ'ya göre hem ilk madde veya heyula hem de suretler herhangi bir zamansal sürece konu olmaksızın *def'aten* meydana gelir.⁷²⁹ Buna göre ateş ve su gibi cevherî suretler bir kerede (*def'aten vâhideten*), süreç barındıran bir hareketten bağımsız ve vasıtasız bir şekilde dönüşürler.⁷³⁰ Bu durumu anlatırken İbn Sînâ, ilk maddenin ve ilk suretin *mubda'* olduğunu, ilk surete tekabül eden cisimlik sureti ertesinde heyulaya iktiran eden ikincil türsel suretlerin ise *def'aten* ve *ânî* olarak oluştuğunu söyler.⁷³¹ Zira cevherde gerçekleşen herhangi bir hareketten bahsedilemez ve cevherî doğada gerçekleşen oluş ve bozuluş bir defada gerçekleşir.⁷³² Sonuç olarak ilk maddenin ve ilk maddeyi kâim kılan ilk suretin *mubda'* iken, cisimlik suretini tâkiben maddede gerçekleşen suretler *muhdestir*, ancak onların hudûsu *tedrîcî* değil, *def'atendir*. İbn Sînâ'ya göre *ibdâ'* mutlak yokluk ertesinde bir şeyi var kılmak (*te'yîsu's-şey'i ba'de leysin mutlak*) anlamına geldiğine ve *ibdâ'* fiili doğrudan Tanrı'ya, dolaylı olarak da ayrık akıllara nispet edildiğine göre,⁷³³ *mubda'* olan ilk madde ve ilk suretin varlık nedeninin ayrık akıl olduğunda şüphe yoktur. İkincil suretler *mubda'* olmasalar da, cevher oldukları için oluş ve bozuluşları birbirini tâkip eden hareketler aracılığıyla gerçekleşmez bir defada ve *ânî* olarak gerçekleşir. Oysa bir cisim ancak kendisinde bulunan güçler aracılığıyla hareket meydana getirerek fiilde bulunur ve bu fiili *tedrîcî* (*şey'en ba'de şey'in*) ve zamansaldır.⁷³⁴ Dolayısıyla cismin ne *mubda'* olan heyula ve cisimlik suretine, ne de diğer türsel suretlere neden olması mümkün değildir.

Ay-altı âlemdeki maddî suretlerin varlık nedeninin cisimsel bir hareket değil ayrık akıl

⁷²⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 39, 41.

⁷³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'i*, s. 81-83; 98-99; *et-Ta'likât*, s. 41-42.

⁷³¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 67 (= İlk heyula mübda'dır, ilk suret de mübda'dır. Onları, el-Bârî birlikte *ibdâ* etmiştir. Ancak suret heyulanın, bilfiil kâim olmada sebebidir ve onun nedenidir. Heyula bozuluşa uğramaz, çünkü zıddı yoktur, suret ondan ayrılır ve kendi zıddına bozulur. İşte bu [yani bozulduğu şeyler] ikincil suretlerdir ki ateşlik, havalık, suluk ve toprak gibidir. Bunlar heyulanın kâim olduğu cisimlik gibi değildir.)

⁷³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'i*, s. 98-99, özl. 98,10-11 (=fe-inne kavlenâ inne fihi hareketun kavlum mecâziyyun, fe-inne hâzihi'l-mekûlete lâ ta'rizu fihâ'l-hareketu ve zâlike li-enne't-tabî'ate'l-cevheriyyete izâ fesedet tefsudu def'aten ve izâ hadeset tahdusu def'aten).

⁷³³ *ibdâ'*'nin İbn Sînâ külliyyatındaki tanımlamaları için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, s. 42-43; *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 77; *İşaretler ve Tembihler*, s. 158; *Metafizik II*, s. 12-13, 86-87.

⁷³⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 32.

olduğuyla ilgili yukarıda aktarılanlar, İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili karşıt yaklaşımları dikkate alarak formüle ettiği görüşlere tekabül eder. İbn Sînâ ay-altı âlemdeki maddî suretlerin varlığa gelişini esas itibariyle *ilâhî feyz* düşüncesiyle açıklar. *Feyzin* yukarıda ele aldığımız genel ilkeleri, suretlerin varlığa gelişine de uygulanır. Buna göre birinci akıldan hangi yolla ve ne şekilde kendi altındaki şeyler *feyezân* ediyorsa, bir akıl olması itibariyle Faal Akıl'dan da aynı şekilde *feyezân* eder. İbn Sînâcı sudur sistemi ayrıklıklardan herhangi birinin diğerinden farklı bir yolla *feyz* ettiği yönünde herhangi bir imaya yer vermez. Bu itibarla ayrıklıkların sonuncusundan suretlerin taşması, tıpkı diğer akıllarda olduğu gibi nedensel feyzedicilik mantığı içerisinde gerçekleşir. Buna göre Faal Akıl kendisi dışındaki bir şeyi gâye edinmeksizin ve onu fiile zorlayan hâricî bir etken olmaksızın kendini taakkul eder ve bu taakkul neticesinde ay-altı âlemdeki suretler taşar. İbn Sînâ, niçin ayrıklıklar silsilesinin Faal Akıl sonrasında da devam etmediği ve Faal Akıl'dan sonra semâvî nefis, semâvî bir cisim ve aklın taşmadığı sorusunu, ay-üstü âlemdeki her aklın türce farklı olduğu, dolayısıyla her aklın gereğinin aynı olamayacağını söyleyerek cevaplar. Ona göre akıllardan çokluğun lâzım gelmesi onlardaki anlamların ve yönlerin çokluğundan kaynaklanır. Bununla birlikte “kendisinde bu anlam çokluğunu barındıran her akıldan bu eserler meydana gelmelidir” şeklinde düşünülmesi yanlıştır. Zira *feyzin* iç mantığı gereğince her tür kendisinden türce farklı bir nedene sahip olduğundan, akılların her biri türce diğerinden farklıdır. Birbirinden farklı türlerin eserleri ve gereklerinin aynı olması da mümkün değildir.⁷³⁵ Bu nedenle akıllardaki çokluk anlamları, yani aklın kendi zatını mümkün varlık olarak akletmesi, varlığının zorunluluğunun İlk'ten geldiğini akletmesi ve bizatihi İlk'i akletmesi şeklindeki üç yön her seferinde aynı türden eserler doğurmaz. Her seviyedeki aklın doğurduğu diğer akıl, semâvî nefis ve cirim, bir önceki seviyede varlık kazanan akıl, nefis ve cirimden türce farklıdır. Sonuç olarak, türsel farklılığın eserler ve gereklerde de farklılıklar doğurduğu düşüncesine yaslanan bu açıklamaya göre; Faal Akıl'dan sonra niçin ayrıklıkların bir aklın sadır olmadığı sorusu, Faal Akıl'ın sahip olduğu akıllık türünün artık başka bir aklı değil suretleri ve ilk maddeyi gerektirdiği söylenerek cevaplanacaktır. Ne var ki tek başına bu cevap Faal Akıl'ın niçin türce farklı başka bir aklı değil de, oluş-bozuluşa tâbi maddî suretleri feyzettiğini açıklamaz. Zira türce farklı şeylerin anlamca farklı gereklere sahip olmaları, her aklın kendisinden ve öncekilerden farklı türde bir aklı feyzedecek şekilde fiilde bulunmasını engellemez. Dolayısıyla asıl cevaba ancak Faal Akıl'ın önceki akıllardan türce ve anlamca nasıl bir farklılığının

⁷³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, s. 407; krş. *Metafizik II*, s. 151; *en-Necât/İlâhiyyât*, s. 136-37.

bulduğuna bakarak ulaşabiliriz, çünkü başka bir akıllı değil de maddî suretleri doğuran şey Faal Akıl'daki bu farklılıktır. Bu farklılığı anlayabilmek için akılların birbirinden hangi cihetle ayrıldıklarına ve onlardan taşan aklî anlamın varlıkça nasıl bir boyut kazandığına bakmamız gerekir. Akıllar aklî varlık tarzı açısından ortaktır ve bir akıllı diğerinden ayırt eden şey bizatihi bu varlığı bölen bir anlam değildir, çünkü böyle olması durumunda akıllar cins ve fasıldan oluşan bileşik varlıklar haline gelecek ve basitliklerini yitireceklerdi. Bunun aksine akıllar, ortak oldukları varlık anlamının tahakkuku neticesinde doğan bir anlam farklılaşmasıyla farklı türler haline gelirler. Bu anlam farklılaşması, hepsinin ortak olduğu aklî varlık anlamının tahakkukundaki güçlülük ve zayıflıktan kaynaklanır. Buna göre Zorunlu Varlık'tan sâdır olan İlk Akıl ile sudur zincirinin sonundaki son akıl, mutlak varlık anlamına konu olma açısından aynı olsa bile bu anlamın tahakkuku açısından farklılaşırlar. Bu farklılaşma İbn Sînâ'nın nedeniyle ilgili vaz ettiği bazı temel ilkelerle açıklanabilir. Buna göre İbn Sînâ, önceki bölümlerde tartışığımız üzere, nedenler ve eserler arasında mutlak varlık anlamı açısından bir güçlülük ya da zayıflık görmese de, bu varlık anlamının gerçekleşmesi açısından onlar arasında bir ayırım yapar.⁷³⁶ Bu ayırım etrafında “varlığı veren nedenler, varlık bakımından daha yetkindir. Varlığı alan nedenler ise varlık bakımından düşük olurlar (*fe-inne'l-ilele'l-mu'tiyete li'l-vucûd ekmel vucûden, emmâ'l-kâbiletu li'l-vucûdi tekûnu ekhessu vucûden*)”.⁷³⁷ Zira “[failin] verdiği şey varlığın ve hakikatin kendisi ise veren verdiğiğinden alandan daha layıktır (*illâ en yekûne mâ yufîduhû huve nefsu'l-vucûdi ve'l-hakîkati, fe-hîneizin yekûnu'l-mufîdu evlâ bi-mâ yufîduhû mine'l-mustefîd*)”.⁷³⁸ Bu ilkelere göre hepsi de varlık veren ayırık akıllardan ilkinde gerçekleşen varlık anlamı, bu anlam aracısız bir şekilde Zorunlu Varlık'tan geldiği için en güçlü anlam olacak, ondan sonra bu varlık anlamı son akla gelinceye kadar bir akıldan diğerine aktarılacaktır. Bu aktarım sırasında her akıl kendi üstündeki akıllarda ve Zorunlu Varlık'ta tahakkuk eden varlık anlamına göre daha düşük bir varlık anlamına sahip olacaktır. Şu halde akılların birbirinden tür ve gerek bakımından farklılaşmalarını sağlayan temel nedenlerden biri, *fâil-kâbil* ve *illet-ma'lûl* ilişkisinin varlığın tahakkuk derecesinde farklılaşmaya neden olmasıdır. Akılların varlık anlamındaki güçlülük ve zayıflık bakımından farklılaşmalarını sağlayan bir diğer şey, İbn Sînâ'nın *el-Mubâhesât*'ta en açık bir şekilde formüle ettiği şu ilkedir: “Varlığı daha az aracıyla gerçekleşen bir mevcudun varlığı,

⁷³⁶ Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 14-16.

⁷³⁷ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 153,29-31.

⁷³⁸ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 14,6-8

[böyle olmayan mevcuda göre] varlıkça daha güçlüdür (*kullu mevcûdin kâne vucûduhû bi-vesâitin ekall kâne akvâ vucûden*).⁷³⁹ İbn Sînâ İlk Akıl'ın Zorunlu Varlık'tan aracısız bir şekilde sudur ettiğini, ancak ikinci aklın ilk akıl aracılığıyla meydana geldiğini söyler.⁷⁴⁰ Bu araçlar son akla kadar devam eder ve Faal Akıl'a gelindiğinde, Zorunlu Varlık'tan taşan ilâhî feyiz önceki dokuz akıl aracılığıyla ona ulaşır. Faal Aklın varlığı önceki akıllara göre daha fazla aracıyla gerçekleştiği için varlık anlamı onda daha zayıf bir şekilde tahakkuk eder. Sonuç olarak akıllar silsilesinin nihâi malûlû hem *ma'lûl* oluşu hem de birçok aracının etkisiyle varlığa gelişi açısından, varlık anlamının tahakkuku bakımından akıllar arasındaki en zayıf güce sahiptir ve bu durum ondan taşan anlamın ayrı bir akıl değil maddî bir suret olmasını gerektirir.

İbn Sînâ ayrı akılların her birinde üçlü bir yönün bulunduğunu söyler ve bu yönün her akılda türce farklı gerekler doğurduğunu ifade eder.⁷⁴¹ Bununla birlikte son akıl sözü konusu olduğunda bu yönlerden bahsedilmez. Ne var ki bir akıl olması bakımından Faal Akıl'ın da kendini, kendi nedenlerini ve kendisinin bu nedenler aracılığıyla var olduğunu akletmesi gerekir. Bu üçlü taakkul neticesinde ayrı akıllardan, aşağıdaki akıl, uzak hareket ettiricisi olduğu feleğin nefsi/sureti ve bu suretle birlikte neden olduğu cirim sudur etmekteydi. Benzer şekilde Faal Akıl'dan da bir suret ve suret aracılığıyla varlığına neden olduğu heyula taşar. İbn Sînâ bunu açıkça belirtmese de, heyulanın Faal Akıl'dan taşmasını sağlayan yön ayrı akıllardan feleğin ciriminin taşmasını sağlayan yönle aynı olmalıdır, yani Faal Akıl kendi varlığının mümkün niteliğini akletmek suretiyle heyûlâyı doğurmalıdır. Bu düşünceyi destekleyecek şeylerden biri, İbn Sînâ'nın ay-altı âlemdeki maddenin bilfiil hale gelişiyle semâvî cisimlerin maddesinin bilfiil var oluşunu aynı yolla açıklamasıdır. Buna göre tıpkı semâvî cismin maddesi gibi heyula da henüz suret ona iktiran etmeden önce mümkün aklî bir anlamdır ve ancak akıldan nefis veya suretin taşarak ona iktiran etmesiyle bilfiil hale gelir.⁷⁴² Ayrı akıllardan suretin taşması, onların kendi zatlarına akletmesiyle gerçekleşmekteydi. Faal Akıl'dan ay-altı âlemdeki suretlerin taşması da O'nun kendi zatını akletmesiyle mümkün hale gelir. Feyzin genel mantığı içerisinde, herhangi bir mevcudun kendi varlığını gerçekleştirme yönündeki birincil yetkinliğinin başkasında tesir meydana

⁷³⁹ İbn Sînâ, **el-Mubâhesât**, #860.

⁷⁴⁰ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 149-150.

⁷⁴¹ Bu üç yön için bkz. İbn Sînâ, **el-Hikmetu'l-Arûziyye**, s. 161; **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 79; **Metafizik II**, s. 150-151.

⁷⁴² Akılların semâvî cisimlerin maddesini suret aracılığıyla bilfiil hale getirmesi için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 151.

getirecek fiil doğurma anlamında ikinci yetkinliğe dönüştüğünü hesaba kattığımızda; Faal Akıl'ın bir surete neden olma anlamında ikinci yetkinliğinin, kendisini akletme şeklindeki birinci yetkinliğinden kaynaklandığı görülecektir. Bir başka deyişle cevherin fiili, cevherden gelen bir fiili aracısız bir şekilde doğurur. Bu, Zorunlu Varlık'tan Faal Akıl'a gelinceye kadar tüm akıllar için geçerlidir. Onların tamamı kendi zatlarını aklederek suretlere neden olurlar. Bununla birlikte Faal Akıl'ın kendini akletmesiyle meydana gelen sûrî veya aklî anlamın, ay-altı âlemde sayılamayacak derecede çok ve birbirinden farklı türsel suretleri doğurması, tek başına Faal Akıl'ın kendini akletmesiyle açıklanabilecek bir şey değildir. Zira diğer akıllar gibi Faal Akıl da *basîttir* ve *feyzin* “birden bir çıkar” ilkesi onun için de geçerlidir. Bu farklı suretlerin *farklılığının ve çokluğunun* ilkesinin Faal Akıl'da bulunduğunu iddia edeceksek, Faal Akıl'dan neredeyse sayısız farklı suretin taşmasının, onda, taşan bu suretler sayısınca farklı yönün bulunmasından kaynaklandığını söylemek durumunda kalırız. Oysa İbn Sînâ akılların fiillerinden farklı eserlerin doğmasını bizatihi yönlerin her akılda farklılaşacak şekilde çoğalmasına bağlamaz. Bunun yerine akıllardaki yönlerin aynı olduğunu, ancak her akıl türce farklı olduğu için bu yönlerden yayılan fiilin gereklerinin farklılaştığını söyler. Gereklerin farklılığının yönlerin çoğalmasına değil, her aklın türce farklı oluşuna bağlanması, Faal Akıl'dan böyle sayısız suretin sudur etmesini ondaki yönlerin çokluğuna bağlamamızı geçersiz hale getirir. Faal Akıl'daki yönler belirli olduğuna göre, birden bir çıkar ilkesi gereğince, Faal Akıl'daki her bir yönden sadece bir fiilin sadır olduğu açıktır. Bu itibarla Faal Akıl'dan tek bir heyula ve tek bir sûrî anlam taşar. Faal akıldan taşan heyula tüm oluş ve bozuluş boyunca birliğini koruyan ortak bir anlam olarak kendisini gösterir. Heyulanın farklı suretlere konu olacak şekilde ikincil maddelere dönüşerek çoğalmasının ilkesi Faal Akıl'da değil, başka bir şeyde olmalıdır. Çünkü Faal Akıl'daki tek bir yönden, farklı birçok şey çıkamaz. Heyulanın Faal Akıl'dan bir olarak suduruyla ilgili olarak İbn Sînâ şöyle der:

“Tür ve cinste ortak olan çok şey, belirli bir *birin* ortaklığı olmaksızın, tek başına “kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zatın” (*zâtun hiye fi nefsihâ muttefikatun vâhidetun ve innemâ yukîmuhâ gayruhâ*) nedeni olamaz. Öyleyse bu bir, o çokluktan ancak onları bir şeye döndüren bir bir ile irtibatı aracılığıyla var olabilir. Böylece ayrık akıllardan, özellikle bize komşu olan sonuncu akıldan göksel hareketlerin ortaklığıyla bir şeyin taşması ve bu şeyde edilgi tarzında aşağı âlemin suretlerinin resminin bulunması gerekir.”⁷⁴³

⁷⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 155,14-156,6; krş. *en-Necât/İlâhiyyât*, s. 140.

İbn Sînâ pasajın başında “tür ve cinste ortak olan çok şey” sözüyle, daha sonra açıklayacağımız üzere heyulanın varlığında etkisi bulunan semâvî cisimlere işaret eder ve tek başına semâvî cisimlerin “kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zatın”, yani heyulanın nedeni olamayacağını söyler. Heyulanın “bir” olarak nitelenmesi, yukarıda geçtiği üzere hem suretsiz haliyle konum sahibi olmayan aklî bir şey olması hem de tüm oluş ve bozuluşlar boyunca altta yatan ortak ve bir konuya tekabül etmesinden kaynaklanır. İbn Sînâ’ya göre bir olması bakımından bu “bir”i sayıca çok semâvî cisimler meydana getiremez. Bu “bir”in nedeni, kendisi de “bir” olan ve sayıca çok nedenlerin yarattığı etkilerin tek bir şey meydana getirmesini sağlayan ayrıklıktır (*fe-lâ yûcedu hâze’l-vâhid anhâ illâ bi-irtibâtin bi-vâhidin yeriduhâ ilâ emrin vâhid*). Bu pasaj farklı birçok açıdan tahlil edilebilir, ancak şu aşamada bizim için önemli olan, İbn Sînâ’nın heyulanın birliğinin ayrıklıktan ilişkili olduğu ve ayrıklıktaki birliğin heyulada gerçek bir birlik yarattığını söylemesidir. Öyle ki bu birliği İbn Sînâ, heyulanın varlığının semavi cisimlerden değil de ayrıklıktan varlığa gelmesini sağlayan bir ilke olarak vaz eder. Dolayısıyla heyulanın birçok suretin kuvvesini kendinde barındıracak şekilde çokluğu kabil olması ve sonrasında ikincil maddelere dönüşerek çoğalmasının ilkesi, ayrıklıktan bulunmaz. İbn Sînâ’ya göre bu çokluğun ilkesi ayrıklıktan değil, ilkesi semâvî cisimlerin hareketlerindeki çeşitli durumlardır. Şu halde heyula söz konusu olduğunda Faal Akıl’dan taşan anlam esas itibarıyla tek bir şeydir ve bu şeydeki çokluk anlamları ve çoğalma Faal Akıl’ın zatı dışındaki başka nedenler aracılığıyla ortaya çıkar. Faal Akıl’dan taşan sûrî anlam için de aynı şey geçerli olmalıdır. Faal Akıl’ın kendi zatını akletmesi ondan sûrî bir anlamın taşmasını sağlar, bu anlamın taşmasını sağlayan yön tek bir yöndür ve o yönden de tek bir şey sadır olur. Bunun aksinin savunulması, yani Faal Akıl’dan sayısız suretin taşıdığını ve bu suretler çokluğunun ilkesinin Faal Akıl’ın zatı olduğunun söylenilmesi, birden bir çıkar ilkesiyle çelişecektir. İbn Sînâ Faal Akıl’dan taşan şeyin “bir” olduğunu, ancak başka nedenler aracılığıyla çoğaldığını şöyle anlatır:

“Kabul edenlerin çoğalması, zât bakımından tek olan bir ilkenin fiilinin çoğalmasının sebebidir (*fe-yekânu tekessuru’l-kâbili sebeben li-tekessuri fi’li mebdein vâhidin bi’z-zât*). Bu, semâvî mevcutların varlığının tamamlanmasından sonra gerçekleşir. Böylece ay küresi oluşana kadar sürekli olarak birbiri ardına akıllar sıralanır ve sonrasında unsurlar oluşarak, türce bir sayıca çok bir tesiri son akıldan kabul etmek için hazırlanırlar (*ve teteheyeyu li-kabûli te’sîrin vâhidin bi’n-nev’ kesîrun bi’l-aded ani’l-akli’l-ahîr*). Çünkü

sebepe fâilde bulunmadığında, zorunlu olarak kâbilde bulunmalıdır. O halde her akıldan kendi altındaki aklın meydana gelmesi zorunludur ve bu [meydana geliş] bölünen ve sebeplerin çoğalması nedeniyle sayıca çoğalan akıf cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda duru ve orada sona erer (ve *yekifu haysu yumkinu en-tahduse'l-cevâhiru'l-akliyyetu munkasimeten mutekessireten bi'l-adedi li-tekessuri'l-esbâb*).⁷⁴⁴

Bu pasajda İbn Sînâ zatı gereği bir olan ilkeden sâdır olan türce bir anlamın çoğalmasını, kâbillerin ve sebeplerin çoğalmasına (*tekessuru'l-kâbil* ve *tekessuri'l-esbâb*) bağlar. Zira zatı gereği bir ve basît olan ilkenin fiili de kendinde bir ve basît olacağından, aklîliğe tekabül eden bu fiilin çoğalmasının sebebi fâilde, yani ayrık akılda bulunamayacaktır. Çoğalma sebebi fâilde bulunmadığına göre, fâilin fiilini kabul eden şeyin o fiili alma yönündeki hazırlık (*teheyyu-isti'dâd*) ve kabiliyeti bu fiilin kâbilde çoğalmasının sebebidir. Şu halde Faal Akıl ya da *vâhibu's-suver*, kendisinde farklılaşarak çoğalmış sayısız sureti özelleşmiş halleriyle barındırmaz. Bir başka deyişle Faal Akıl türsel suretler deposu değildir. İnsan, at, kedi, ardıç ve toprak gibi canlı, bitki ve maden türleri Faal Akıl'da türleri oluşmuş bağımsız tümel akledilirler şeklinde bulunmaz. Dolayısıyla Faal Akıl ardıç ağacının maddesine ardıçlık türsel suretini verirken, kendisinde bulunan ardıçlık anlamını aklederek onu feyzetmez. Diğer akıllar nasıl ki kendi altlarındaki akıf feyzederken, eserleri olan bu aklın kendilerinde bulunan bir makulünü değil bizatihi kendi zatlarını aklederek feyzediyorlarsa; buna benzer şekilde Faal Akıl da kendi altındaki türsel suretleri feyzederken bu türsel suretleri değil kendi zatını aklederek onları varlığa getirir. Dahası Faal Akıl bu türsel suretleri meydana getirmek gibi bir gayeye de sahip değildir, kendisinden neyin taşıdığı veya neyi verdiğiyle ilgili olarak üstün nedenlere özgü müstağni bir ilgisizlik içerisinde yalnızca kendi zatını ve yukarıdaki akıllarla birlikte Zorunlu Varlık'ı akleder. Bu minvalde, Faal Akıl'la birlikte tüm diğer üstün nedenlerin, “yaptıkları şeyleri bizim için yapmadıkları veya bir şeyin onları meşgul etmesinin ve bir güdünün onları güdülemesi ve bir tercihin onlara ilişmesinin mümkün olmadığı” İbn Sînâ tarafından sıklıkla vurgulanır.⁷⁴⁵ Dolayısıyla Faal Akıl kendi zatına içkin ve bizim aklımızda olduğu gibi belirginleşerek temeyyüz etmiş suretleri aklederek onları meydana getirmez. Bu bakımdan *vâhibu's-suver*, bir *hizânetu's-suver* olarak yorumlanmamalıdır.

⁷⁴⁴ İbn Sînâ, **Metafizik II**, 154,16-25.

⁷⁴⁵ Bkz. İbn Sînâ, **Metafizik II**, 160, 2-5.

4.3.1.3. VÂHİBU'S-SUVER VE AKLÎ SURETLER

Suretleri Veren'i bir suretler deposu olarak yorumlamak ve İbn Sînâ'ya bu türden bir görüşü atfetmek, onun, Eflatuncu ideaların Yeni-Eflatuncu yorumunu sürdürdüğünü söylemek anlamına gelir.⁷⁴⁶ Yukarıdaki “maddî suretlerden araçsal nedenlere, bizatihi kâim idealardan aklî suretlere doğru” başlıklı bölümde ayrıntılı bir biçimde ele aldığımız üzere Yeni-Eflatuncular, Plotinus'tan itibaren, Eflatun'un bizâtihi kâim idealarını ayırık akılla kâim ve ona içkin aklî suretler olarak yorumlamışlardır. Bu yorum etrafında, İbn Sînâ'nın kıyasıya eleştirerek reddettiği Eflatuncu idealar Yeni-Eflatuncuların elinde Demiourgos'taki aklî suretler hâline gelmiştir. Yeni-Eflatuncular bu aklî suretleri (*noêtai ideai*) ay-altı âlemdeki duyulur cevherlerin misâlî nedenleri (*paradeigmatikôn*) olarak yorumlamış ve insan, at, kedi, arıç ve toprak gibi türsel suretlerin ayrılaşmış bir biçimde ayırık akılda bulunduğunu iddia etmişlerdir. İbn Sînâ öncesinde yaklaşık yedi yüz yıl boyunca, Eflatun'un ideaları denildiğinde Yeni-Eflatuncular ısrarla aklî suretleri ve misâlî nedenleri anlamıştır. İbn Sînâ'ya Faal Akıl'da veya *vâhibu's-suver*'de türsel suretlerin bulunduğu görüşünü nispet etmek, tıpkı Yeni-Eflatuncularda olduğu gibi İbn Sînâ'nın da misâlî nedenleri kabul ettiğini söylemek anlamına gelir. Oysa İbn Sînâ öncesinde Eflatuncu ideaları reddeden, ancak misâlî nedenleri kabul eden herhangi bir filozofa ya da felsefî görüşe denk gelmesi neredeyse imkânsızdır. Hem Yeni-Eflatuncular için hem de onları eleştiren Aristotelesçiler için misâlî nedenleri savunmakla Eflatuncu ideaları savunmak arasında bir fark yoktur. Misâlî nedenler, Eflatuncu ideaların barındırdığı ve Aristoteles'in eleştirdiği bazı felsefî mahzurlarını –yüklem ve neden olamama– törpülemek için geliştirilmiş olsa bile, misâlî nedenleri savunanlar onu Eflatuncu idealardan ayrı bir şey olarak görmemiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın Eflatuncu ideaları kategorik olarak reddedip misâlî nedenleri kabul ettiği söylesek bile, misâlî nedenleri kabul ettiğiyle ilgili bu iddiayı temellendirecek herhangi bir metinsel kanıt rastlamamız mümkün değildir. Aksine İbn Sînâ misâlî nedenleri açık bir şekilde dışlar ve Yeni-Eflatuncuların açıklayıcı bir ilke olarak misâlî nedenlere müracaat ettikleri hiçbir yerde bu nedenleri gündeme getirmez. Önceki bölümlerde, cevherlerde öncelik-sonralık sorunu, neden ve eseri arasındaki güçlülük-zayıflık ilişkisi, türün nedeninin türce başka olması gibi meseleler etrafında yer yer ayrıntılı olarak değindiğimiz ve İbn Sînâ'nın Yeni-Eflatuncu

⁷⁴⁶ İbn Sînâ külliyatında *vâhibu's-suver* kavramının kullanıldığı yerlerin ayrıntılı bir dökümü için bkz. J. Janssens, “The Notions of Wâhibu Al-Suwar (Giver of Forms) and Wâhib al-Aql (Bestower of Intelligence) in Ibn Sînâ”, M. C. Pacheco ve J. F. Meirinhos (ed.), *Intellect et Imagination Dans la Philosophie Médiévale*, Vol. 1, Brepols: 2006, s. 251-262.

misâlî nedenleri kabul etmediğini ortaya koyan argümanları, şimdi genel olarak nedenler tasnifi ve nedenler arasındaki ilişkiler etrafında kısaca değerlendirelim.

İbn Sînâ'nın doğrudan Yeni-Eflatuncu misâlî nedene değindiği düşünülebiyecek iki temel pasaj mevcuttur. Bunlardan biri ilk eserlerinden biri olan *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'de diğeri ise *Kitâbu'l-Hidâye*'de bulunur.⁷⁴⁷ *El-Hikmetu'l-Arûziyye*'deki pasaj şöyledir:

“İlke şeyin varlığının ona bağı olduğu şeydir. Bu şey maddî ise onun maddesi, madde ve suretten bileşik ise suretidir. Şayet bir gaye için var olmuşsa onun gâyesidir. Kolaylaştırıcı (*el-muyessir*), yardımcı (*el-mu'în*) ve alet (*el-âle*) faile ilişir. Örnek (*misâl*) ise fâilin zatında ondan tek başına fiil sadır olması noktasındaki bir eksiklik dolayısıyla bulunur (*ve'l-misâlu li-nuksâni zâtî'l-fâ'il an en yasdure anhu vahdehû fi'lun*). Bileşik cevherin, maddesi ve suretine tekabül eden bitişik iki nedeni (*sebebâni mukârinâni*) ve fâil ve gayeye tekabül eden iki ayrık nedeni (*sebebâni mufârikâni*) bulunur.”⁷⁴⁸

Kitâbu'l-Hidâye'de ise şu ifadelerle yer verilir:

“Sonradan meydana gelmiş her bileşiğin bir sebebi bulunur. Sebep ya fâildir ya kâbildir ya bileşikteki surettir ya da o şeyin kendisi için var olduğu gayedir. Alet ve misâl fâili bilfiil fâil olması bakımından yetkinleştirir (*el-âle ve'l-misâl yukmilâni'l-fâile fâ'ilen bi'l-fi'l*).”⁷⁴⁹

İbn Sînâ'nın Yeni-Eflatuncu misâlî nedeni en azından bu iki pasaj dolayımında kabul ettiği şeklindeki bir yaklaşım, filozofun fiziksel fâil nedenle metafizik fâil nedenin fâil oluş tarzları arasında yaptığı ayrım hesaba katıldığında ciddi zaafı taşıır. Her şeyden önce metafizik fail neden, yani ayrık akıl kendisindeki bir güç ya da alet aracılığıyla değil doğrudan zatiyla fiilde bulunur. Ayrıca feyzin ilkeleri bahsinde geçtiği üzere, fiziksel bir fâil nedenin herhangi bir şey oluştururken, o şeyi maddede meydana getirmeden önce onun bir örneğine daha önce zihinde sahip olması gerektiği halde, metafizik fâil neden varlık verirken varlık verdiği şeyin bir örneğine ihtiyaç duymaz.

⁷⁴⁷ Daha önce R. Wisnovsky bu iki pasajı ele alarak değerlendirmiş ve İbn Sînâ'nın en azından ilk dönem eserlerinde Yeni-Eflatuncu altılı nedenler şemasını kabul ettiği, ancak sonraki dönem eserlerinde bu nedenleri dışladığı yönünde bir kanaate ulaşmıştır. Bkz. R. Wisnovsky, “Towards A History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes”, s. 62-63, 66-67.

⁷⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Hikmetu'l-Arûziyye*, s. 37.

⁷⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 140.

Bunun yanısıra araçsal ve misâlî nedenin iki pasajdaki kullanım şekliyle, Yeni-Eflatuncu literatürdeki kullanım şekli arasında da önemli bir fark bulunur. Yeni-Eflatuncular araçsal nedeni (*organikôn*) ilave nedenler (*sunaitia*), misâlî nedeni (*paradeigmatikôn*) ise asıl nedenler (*aitia*) arasında saymışlardır. Bununla birlikte her iki pasajda da *misâl* asıl dört neden arasında değil, bu dört neden arasında yer alan fâile *ilave* bir neden olarak gündeme getirilir. Zira her iki pasaja göre de *misâl* failin bilfiil fâil olma yönündeki bir eksikliğini tamamlayarak onu fâil hâle getirmek üzere fâile ilişir. Dolayısıyla Yeni-Eflatuncuların *paradeigmatikôna* yükledikleri aslî rol, İbn Sînâ'da gözükmeyiz. Bununla birlikte Yeni-Eflatuncu bazı şarihler Aristoteles ve Eflatun'u uzlaştırma projesi etrafında, Eflatuncu altılı nedeni Aristotelesçi dört nedene yedirerek misâlî nedeni suretin, araçsal nedeni ise maddî doğanın altına yerleştirmiştir. En açık bir şekilde Philoponus'un Aristoteles'in *Fizik*'ine yazdığı şerhte göze çarpan bu operasyon,⁷⁵⁰ İbn Sînâ'nın yukarıdaki pasajlarda yer verdiği gibi *misâlî* fâille değil suretle birlikte düşünür. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın bu pasajlardaki *misâl* ve *âle* kullanımlarını, Yeni-Eflatuncu altılı neden şemasıyla paralel bir biçimde yorumlayabilmek için tek başına *misâl* ve *âle* lafızları yeterli değildir. Dolayısıyla yukarıdaki pasajlarda zikredilen *araç* (*âle*) İbn Sînâ'nın, failin fail olmasını sağlayan kasıt, irade ve bilgi gibi şartlardan biri olarak gördüğü "araç" olmalıdır.⁷⁵¹ Bu bağlamda araç, heykelin fâili olması bakımından heykeltraşın failliğini tamamlayan keski gibidir. Benzer şekilde örnek veya misal de heykeltraşın heykelin fâilini olmasını sağlayacak şekilde zihninde bulunan heykel suretine tekabül eder. Dolayısıyla doğal cevherlerin meydana gelişi açısından *misâl*, İbn Sînâ için Yeni-Eflatuncularda olduğu tarzda metafizik bir neden işlevi görmez. Bu itibarla *en-Necât*'ta *âlî* ve *misâlî* nedenle ilgili şu değerlendirmeye yer verilir:

“Bir grup, aletler ve misalleri de sebepler arasında saymıştır. Bununla birlikte âlet ve misâl doğal şeylerde bu grubun iddia ettiği tarzda [sebeplere] değildir.”⁷⁵²

Burada açıkça görüldüğü üzere İbn Sînâ, *misâl* ve *âlet*in Yeni-Eflatuncular tarafından sadece yapay (*es-sînâ'î*) nesnelere değil, doğal (*et-tabî'î*) varlıkların meydana gelişi

⁷⁵⁰ Bkz. Philoponus, *Commentary on Aristotle's Physics 2*, 241,3-242,8; Ayrıca bkz. L. Gerson, *Aristotle and Other Neoplatonists*, s. 102.

⁷⁵¹ Bu unsurlar için bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 39.

⁷⁵² İbn Sînâ, *en-Necât/Tabî'îyyât*, s. 126.

açısından da sebepler arasında sayıldığıının farkındadır ve bu iki nedeni oluş-bozuluşun temel ilkeleri arasında saymaz.

İbn Sînâ'nın kendi felsefî sistemi gereği misâlî nedeni dışladığı açıksa da, bazı metinleri, sanki Tanrı'da ya da akıllarda ayrılmış ve belirgin aklî suretlerin bulunduğu düşüncesini kabul ettiği izlenimi verir. Genel olarak İbn Sînâ'nın felsefî sistemini hesaba katmazsak, bu pasajlar İbn Sînâ'nın Tanrı'da ayrılmış aklî suretlerin bulunduğunu kabul ettiği fikrini doğrular. *eş-Şifâ/İlâhiyyât* ve *eş-Şifâ/Medhal*'de bu tür pasajların iki örneği bulunur:

“Bilmelisin ki akledilir anlam bazen mevcut bir şeyden alınır. Mesela gözlem ve duyu vasıtasıyla felekten onun akledilir suretini almamız gibi. Bazen de akledilir suret, mevcuttan alınmaz ve durum tam tersi olur. Mesela yaptığımız bir binanın suretini aklederiz. Sonra bu akledilir suret binayı var kılmamız için bizim organlarımızı hareket ettirir. Bu durumda bina vardı da akletmiş değildir. Aksine binayı aklederiz, ardından bina var olur. İşte her şeyin, varlığı zorunlu olan İlk Akıl'a nispeti budur.”⁷⁵³

“Özetle bazen makul suret dış dünyada var olan suretin meydana gelmesinin bir şekilde sebebi olur; bazen de dış dünyada var olan suret, makul suretin bir şekilde sebebi olur, yani dış dünyada meydana geldikten sonra akılda meydana gelir. Mevcut şeylerin tamamının Allah'a ve meleklerle nispeti; bizim katımızda yapay şeylerin, yapan nefse nispeti (*nisbetu'l-masnû'ât ilâ nefsi's-sâni'ati*) gibi olduğundan, doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati Allah'ın ve meleklerin ilminde çokluktan önce mevcuttur.”⁷⁵⁴

Her iki pasaj da ilk bakışta nasıl ki bir zanaatkâr henüz nesneyi meydana getirmeden önce zihninde o nesnenin sureti bulunuyorsa, Tanrı'nın da mevcutları yaratmadan önce bu mevcutların suretlerine sahip olduğu ve bu suretlere göre yarattığını söyler gözüktür. Şayet böyleyse tıpkı zanaatkârın masayı meydana getirmeden önce ayrılmış ve belirgin bir masa suretine sahip olması gibi, Tanrı da insanı meydana getirmeden önce ayrılmış ve belirgin bir insan suretine sahip olmalıdır. Bununla birlikte pasaja daha dikkatli bir biçimde baktığımızda, zanaatkâr ile Tanrı arasındaki karşılaştırmanın eşyayı önceleyen belirgin suretlere sahip olmaları bakımından değil, bilgilerinin eşyayı

⁷⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, s. 363,5-9; krş. *Metafizik II*, 109,1-7.

⁷⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Medhal*, 69,7-13; krş. *Mantığa Giriş*,

“varkılıcı” niteliği bakımından yapıldığı görülecektir. Buna göre ne zanaatkârın bilgisi meydana getirdiği şeye ne de Tanrı’nın bilgisi eşyaya tâbidir, aksine eşyanın varlığı onların bilgisine tâbidir. Dolayısıyla zanaatkâr’ın ve Tanrı’nın bilgisi arasındaki asıl benzerlik yönü, meydana getirdikleri şeyin belirgin suretlerine sahip olmaları değildir. Kaldı ki yukarıda *eş-Şifâ/İlâhiyyât*’tan aktardığımız pasajdan hemen önce İbn Sînâ şu ifadelere yer verir:

“Bilinmesi gerekir ki İlk’e akıl denildiğinde *Kitâbu’n-Nefs*’te öğrendiğin yalın anlamıyla denilmiştir. Yine *Kitâbu’n-Nefs*’te geçtiği anlamda O’nda, nefisteki gibi düzenlenmiş ve farklı suretlerin farklılığı yoktur (*leyse fîhi ihtilâfu suverin murettbetin mutehâlifetin*). Bu nedenle İlk, şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi, onun cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz (*ya ‘kîlu’l-eşyâe def’aten vâhideten min gayri en yetekessere bi-hâ fî cevherihî ev tetesavvere fî hakikati zâtihî bi-suverihâ*). Aksine şeylerin suretleri İlk’ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya onun akıl olmaklığından taşan bu suretlerden daha layıktır. Ayrıca O, zatını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zatından her şeyi akleder (*ve li-ennehû ya ‘kîlu zâtehu ve ennehû mebdeu külli şey’in, fe-ya ‘kîlu min zâtihî kulle şey’in*)”⁷⁵⁵

Burada İbn Sînâ bir önceki pasajdan çıkartılabilecek hatalı sonucu daha baştan izale edecek bir biçimde, Tanrı’da insan nefsindeki gibi düzenlenmiş ve birbirinden farklı olacak şekilde ayrımlaşmış (*murettbetin mutehâlifetin*) suretlerin bulunmadığını söyler. Böyle olduğu için Tanrı, ardıç ağacını düşünmek istediğinde zihnindeki ardıç suretine, balığı düşünmek istediğinde zinindeki balık suretine müracaat eden insanların aksine, eşyayı onların kendisinde bulunan suretlerine müracaat ederek değil bizatihi kendini aklederek bilir. O’nun kendi zatını akletmesi, zatından sadır olmuş her şeyi akletmesi anlamına geldiğinden, bu akletme onda bir çoğalmaya veya bildiği şeylerin suretleriyle suretlenmesine neden olmaz. O, akledilirleri onların varlığının ilkesi olması bakımından bildiği için “akledilirler bu ilkede değil, bu ilmeden varlık kazanırlar (*el-mebdeu’llezî yekânu anhû lâ fîhi*).”⁷⁵⁶ Dolayısıyla bir mevcudun Tanrı için akledilir olması, Tanrı’dan varlığa gelmesinden başka bir şey değildir (*fe-leyse ma ‘kûliyyetuhû*

⁷⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 362,17-363,4; krş. **Metafizik II**, 108,1-9.

⁷⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 364,5; krş. **Metafizik II**, 109,21.

lehâ gayru nefsi vucûdihâ anhu).⁷⁵⁷ Bir şeyin Tanrı'dan varlığa gelmesi ise O'nun kendi zatını akletmesiyle özdeştir. Şu halde; i) Bir suretin Tanrı için akledilir olması, Tanrı'da bulunması değil, Tanrı'dan varlığa gelmesi demektir. 2) Bir şeyin Tanrı'dan varlığa gelmesi, Tanrı'nın kendi zatını akletmesiyle özdeştir. Dolayısıyla, 3) Bir suretin Tanrı için akledilir olması, Tanrı'nın kendi zatını akletmesiyle gerçekleşir. Şayet Tanrı akledilir bir sureti kendi zatını aklederek değil de kendisinde mevcut akledilirler üzerinden bilseydi, herhangi bir akledilirin varlığa çıkması imkânsız olurdu. Zira bir kez akledilir suretin akledilir olmasıyla Tanrı'dan varlığa gelmesini özdeş kabul edip, herhangi bir akledilir sureti önce Tanrı'nın aklettiği sonra da o suretin akledilir olduktan sonra varlığa geldiğini söylemek bir sonsuz geriye gidiş doğurur. Şöyle ki, akledilir olmakla varlığa gelmek özdeş kabul edildiğinde, Tanrı birinci akli akletti ve akıl meydana geldi demek şu sonuca yol açar:

1. Tanrı birinci akli akleder ve birinci akıl varlığa gelir. Dolayısıyla birinci aklın akledilir oluşu, onun varlığa gelişini önceler.
2. Ancak bir şeyin, akledilir olmak için varlığa gelmiş olması gerekir.
3. Bu durumda birinci aklın Tanrı'da akledilir olması için, Tanrı'dan varlığa gelmesi gerekir.
4. Şayet böyleyse, birinci aklın varlığını öncelediğini söylediğimiz akledilir suretin, akledilir olması için var olması gerekir ve sonra bu yeni suretin varlığını başka bir akledilir suretin de onu öncelemesi lazım gelir ve bu sonsuza kadar devam eder.
5. Şu halde Tanrı kendisinde mevcut bir akledilir aracılığıyla herhangi bir aklediliri varlığa getirmez, aksine kendi zatını aklederek bir aklediliri varlığa getirir ve bu akledilirin varlığa gelişini akledilir oluşuyla özdeş olur.⁷⁵⁸

Tanrı'nın kendisinde bulunan henüz dışta varolmamış akledilirleri *misâl* kabul ederek eşyayı meydana getirmediği açıklık kazandığına göre, hem zanaatkâr – Tanrı karşılaştırması gibi örnekler hem de *el-Mubâhesât* ve *et-Ta'likât*'ta yer alan “mevcutların suretleri Yüce Yaratıcı'nın zatında resmedilmiştir (*suveru'l-mevcûdât murtesemetun fî zâti'l-Bârî*)”⁷⁵⁹ gibi ifadeler yukarıdaki ilkeler ışığında

⁷⁵⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 48,15-16.

⁷⁵⁸ Bu argümanın ayrıntıları için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 48-49.

⁷⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #856; *et-Ta'likât*, s. 82

yorumlanmalıdır.

İbn Sînâ'nın misâlî nedenleri kabul etmediğini gösteren kanıtlar, sadece nedenler şemasıyla ilgili yorumları ve akıl-âkil ve ma'kûl olması bakımından Tanrı'nın akledilirlerle ilişkisi hakkındaki görüşlerinden ibaret değildir. Misâlî nedenleri veya ay-altı âlemdeki maddî cevherlerin *vâhibu's-suverde* bulunan paradigmatik örneklerini kabul eden bir filozofun ayırık akılda bulunan aklî suretlere müracaat edeceği her yerde İbn Sînâ, ısrarla ay-altı âlemdeki suretlerin ötesine geçmemeyi tercih eder. İbn Sînâ'nın bu tercihi, maddî suretlerin mi yoksa Faal Akıl'da bulunduğu varsayılan aklî suretlerin mi cevher olmaya daha çok layık oldukları meselesiyle ilgili olarak tezimizin ikinci bölümünde ayrıntılı bir biçimde tartışılmıştı. Aynı istikametteki bir tutum, *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'î I/XV*'te de sürdürülür. Bu bölümde İbn Sînâ herhangi bir soruda nedenlerden birinin içerilmesi durumunda, bu soruya hangi nedenlerin cevap olabileceğini soruşturur. Örnek olarak “filan kişi niçin iyileşti?” sorusu gâyeyi (= *iyileşme*) içerir. İbn Sînâ bir soru gâyeyi içeriyorsa, ona üç neden veya ilkeyle cevap verilebileceğini söyler: 1) Fâil = “Çünkü ilaç içti”. 2) Fâile izafetle maddî ilke: “Çünkü bedeninin mizacı güçlü bir doğaya sahipti”. 3) Sadece suret nadiren yeterli ilke olur: “Çünkü mizacı mutedil hale geldi”. İbn Sînâ'ya göre bu sonuncu cevap madde ve fâili de hesaba katmamızı gerektiren ileri cevapların da ilave edilmesini gerektirir. İbn Sînâ bu açıklama tarzını diğer nedenlere de uygulayarak, “bu şey niçin şunun fâili oldu?”, “şu şey niçin şu maddeden oldu?” gibi sorulara hangi nedenlerin cevap olabileceğini araştırır. Bu araştırma esas itibarıyla bir fâili fâil ya da bir maddeyi maddî neden kılan ilkeleri tespit etmeyi amaçlar. Aynı soruşturmayı suretle sürdürerek “bu şey niçin şu surete sahiptir?” diye sorduğumuzda, suretin bu şeyde bulunmasına ilke teşkil eden tüm nedenlerin sıralanması gerekir. Bu durumda, hangi nedenlerin bu soruya cevap olacağı, İbn Sînâ'nın misâlî nedenle ilgili yaklaşımını nihâi hükme bağlayacak bir yöne sahiptir.

İbn Sînâ'nın bu soruya nasıl cevap verdiği bakmadan önce, misâlî nedenleri kabul eden Yeni-Eflatuncu bir şarihin aynı soruya nasıl cevap verdiği bakalım. Mesele esas itibarıyla Aristoteles'in *Fizik*'inin 7. Kitabında yer alan, nedenlerin doğa bilimcisinin soruşturmasına nasıl dahil olduğu tartışmasıyla ilgilidir ve *Fizik*'i şerheden Yeni-Eflatuncular da tıpkı İbn Sînâ gibi bu meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bunlar arasından Simplicius *Fizik*'e yazdığı şerhte, “niçin?” sorusunun sureti içermesi durumunda, hangi nedenin cevap olabileceğini şöyle anlatır:

“Birine “Sokrates’in portresi niçin basık burunludur?” diye sorulduğunda, neden

olarak misâlden/modelden (*paradeigma*) başka neye işaret edilebilir? Ben onun bu durumu maddeyle, suretle ya da diğer dört nedenden biriyle ilişkilendireceğini düşünmüyorum, aksine şöyle diyecektir: “Çünkü Sokrates basık burunluydu.” Dolayısıyla “niçin” sorusunu misâl ile ilişkilendirirsek, misâl de neden olur. Eflatun’un evrenin biricikliğini onun misâline bağlayarak “Bir gökyüzü olduğunu söylemek mi, yoksa birçok gökyüzü bulunduğunu söylemek mi daha doğrudur? Şayet kendi misâllerine göre meydana getirilmişlerse, onlar biriciktir” demesinin (*Timaeus*, 31A) nedeni işte budur. Genel olarak, maddî suretler birincil suretlerden alınan paydan ibaretse, onlar birincil suretlere benzer olarak biçimlenmiş yansımalar olacaktır. Şu halde her yansıma, misâliyle ilişkilidir.”⁷⁶⁰

Bu pasajda Simplicius, duyulur cevherlerdeki suretlerin ilâhî akıldaki misâllerin bir örneği olarak değerlendirilmesi durumunda, bu suretlerle ilgili sorununun tıpkı “Sokrates’in portresi niçin basık burunludur?” sorusunda olduğu gibi ancak model veya *paradeigma* ile yanıtlanabileceğini söyler: Sokrates’in bir yansımasından ibaret olan portresi basık burunludur, çünkü modelin kendisi yani Sokrates basık burunludur. Hal böyleyse, “insan niçin düşünendir?”, “at niçin kişneyendir?” gibi suret içeren sorulara şöyle cevap verilecektir: İnsan düşünendir, çünkü Faal Akıl’da içerilen yaratıcı aklî sureti (*noêtai ideai / demiurgukôi logoi*) böyledir. Misâlî nedeni kabul eden biri için, suret içeren niçin sorusuna verilebilecek başka bir cevap mevcut değildir.

Eflatuncu altılı neden şemasını dikkate alan Simplicius’un aksine İbn Sînâ, suret içeren niçin sorusunun şu nedenlerle cevaplanabileceğini söyler.

“Soru sureti içerdiğinde, tek başına maddeyle cevap verilmesi yeterli değildir, aksine maddeye bir istidadın eklenmesi ve bunun fâile nispet edilmesi gerekir (*bel yecibu en yuzâfe ileyhâ isti’dâdun ve yunsebe ile’l-fâ’il*). [Sureti içeren soruya] gâye ile cevap verilir, fâil ile de cevap verilir.”⁷⁶¹

Buna göre “insan niçin düşünendir?” diye sorduğumuzda;

1. Tek başına madde bu soruya cevap olamaz, bunun yerine fâille ilişkilendirilmiş istidadın ilave edilmesi gerekir. Bir başka deyişle, “insan düşünendir, çünkü et, kan, kemik, kas ve sinirlerden oluşan bir maddesi vardır” denilerek, insanın

⁷⁶⁰ Simplicius, *Commentary On Aristotle’s Physics 2*, 363,1-10.

⁷⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ‘u’t-tabî‘î*, 77,4-7.

niçin düşünene olduğu temellendirilemez. Maddenin, suret içeren soruya cevap olabilmesi, onu bu surete özgü kılacak özel bir istidadın ilave edilmesiyle mümkün hale gelir. Maddeyi düşünme suretini almaya yönelik bir önkonumlanmaya sahip kılan bu istidad, nihâi kertede maddenin gereği olmakla birlikte bir tür fâille birlikte (*mu'idd*) düşünülür. Böylece “insan niçin düşünendir?” sorusunu şöyle cevaplarız: “Çünkü düşünme suretini almaya hazır kılınmış (*musta'idd*) bir maddesi vardır.”

2. Gâye ile cevap verilir: “Düşünme suretine sahip kılınmıştır ki, en yüce mutluluğu elde etsin.”
3. Fâil ile cevap verilir: “Çünkü bir fâil onu düşünme suretine sahip kılmıştır.”

Görüleceği üzere İbn Sînâ'nın suretle ilgili soruya verilmesi gerektiğini düşündüğü cevaplar arasında *misâl* yer almaz. İbn Sînâ'nın açıklamasında *misâle* yapılan vurgunun yerini, genel olarak her nedenle ilgili soruya cevap olan gâyeyi parantez içine alırsak, bir madde ve iki fâil almıştır. İki fâilden biri varlık ve fiil feyzeden (*mufidu'l-vucûd*) Faal Akıl veya *vâhibu's-suver* iken, diğeri maddeyi bu fiili almaya hazırlayarak onda genel *kuvveden* sonra özel bir *isti'dâd* ve *teheyü* ortaya çıkaran çeşitli hareketlerdir. Bu açıklayıcı şemaya göre, Faal Akıl'dan bir misâlini kendisinde barındırdığı maddî bir suret değil, kendi ontolojik statüsünün sağladığı yetkinlikte bir varlık anlamı ve fiil taşar. Bu fiil anlamının özelleşerek belirli maddî suretlere dönüşmesi, ay-altı âlemdeki heyulanın hareket merkezli karmaşık süreçler dâhilinde özelleşerek bir tür önkonumlanmaya sahip olmasıyla mümkün hâle gelir. Dolayısıyla İbn Sînâcı açıklama, maddî suretlerin oluşumunda tek rolü *vâhibu's-suver*'e vermez. Maddenin, kâbil olduğu fiili özelleştiren istidadı maddî suretlerin teşekkülünde ayrı bir nedensel faktör olarak gündeme gelir.

4.3.2. Hareket Ve Güç: Fiziksel İlkeler

İbn Sînâ'nın nedensel feyzedicilik düşüncesine dayalı *kâbil-makbûl* metafiziği, türsel suretlerin meydana gelişini açıklamak için Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımıyla yetinmez. Çünkü İbn Sînâ suretlerin maddede bulunan bir kuvvenin hareket aracılığıyla bilfiil hale getirildiği fiziksel bir süreç neticesinde meydana geldiğini kabul etmez. İbn Sînâcı anlamda *kâbil-makbûl* ayrımı suret veren bir fail ile bunu kabul eden bir konunun bulunduğu bir düzlem içerisinde anlamlı hale gelir. Bununla birlikte İbn Sînâ Faal Akıl'dan taşan ilâhî feyzin türce bir ve anlamca tek bir fiil olduğunu kabul ettiği için, ay-altı âlemde *farklı* maddî suretlerin meydana gelişinin ilkesinin Faal Akıl'da veya ya

da *makbûlde*, *kâbilde* yani maddede bulunduğunu söyler.⁷⁶² Ancak zat itibariyle heyula tüm zıt suretleri kâbil bir niteliğe sahiptir ve başka bir nedensel müdahale olmadan, Faal Akıl'dan gelen varlık anlamını özelleştirici hususi bir kabiliyete sahip olamaz. Bir başka deyişle, aklî bir anlamın taşıdığı Faal Akıl ile genel ve ortak bir kuvveye sahip heyulayı tek başına aldığımızda Faal Akıl'dan taşan bir anlamın nasıl farklı suretler meydana getirdiğini açıklayamayız. Bu nedenle İbn Sînâ maddedeki genel ve ortak kuvveyi özelleştirerek onu farklı suretlere hazırlayan başka bir ilkenin bulunduğunu kabul eder. Özelleşmiş ve özelleştirici güçler meydana getiren bu ilke yakın ve uzak fiziksel fâillerin hareketleridir. Böylece İbn Sînâ için hareket, Aristoteles'te, Aphrodisiaslı İskender'de, Kindî'de ve Fârâbî'de olduğunun aksine *suret veren* değil, *güç veren* bir ilke haline gelir.

4.3.2.1. GÜÇ VEREN NEDENLER OLARAK HAREKETLER: *VÂHİBU'L-KUVÂ*

İbn Sînâ *Kitâbu'l-Hidâye*'den itibaren semâvî cisimlerin oluştaki rolüne dikkat çeker ve semâvî cisimlerin etkisi olmaksızın maddî suretlerin meydana gelmesinin mümkün olmadığını söyler. İbn Sînâ'nın konuyla ilgili en erken ifadelerine karşılık gelen *el-Hidâye* pasajı şöyledir:

“*Emr* semâvî cisimlerin varlığı tamamlanmaya kadar sürer ve semâvî cisimlerin aracılığı ve ilâhî feyz ile unsur meydana gelecek şekilde devam eder. Unsurların ortak maddesi, oradaki maddî doğadan kaynaklanır. Bu ise ya tek başına ya da ortaklık yoluyla gerçekleşir. Maddenin varlığı orada bulunan suretlerden taşan suret ile korunur. Bu ise ya tek başına ya da ona bitişik ayrıklardan gelen feyzin ortaklığıyla sağlanır. Ayrık akıllardan bize yakın olan ve nefislerimiz üzerine etkide bulunarak onu yetkinleştiren sonuncusu Faal Akıl'dır.”⁷⁶³

İbn Sînâ'nın burada Kur'an'daki *emr* terimini kullanarak işaret ettiği şey, Zorunlu Varlık'tan sadır olarak diğer tüm mevcutları meydana getiren varlık anlamına karşılık gelir.⁷⁶⁴ Zorunlu Varlık'tan taşan varlık anlamı akıllar, nefisler ve semâvî cisimleri

⁷⁶² İbn Sînâ, *Metafizik II*, 154,16-25.

⁷⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 280.

⁷⁶⁴ *Emr*in buradaki kullanımı (*ve yestemirru'l-emru*) Kur'an'da yer alan ve Allah'ın yedi göğü yaratmasının anlatıldığı sırada yer verilen *emr* lafzıyla ilişkilidir. Bkz. “Ve *emr* bunlar arasında iner (*yetenezzelu'l-emru beynehunne*)”: Talak: 12. İbn Sînâ öncesinde Fârâbî, Âmirî ve İhvân-ı Safâ da *emri* buna yakın anlamlarda kullanmıştır. Fârâbî *emr* âleminin ay-üstü âleme tekâbüle ettiğini söylerken, Âmirî ve İhvân-ı Safâ *emri* tümel aklî suretler (*es-suveru'l-akliyye*) olarak anlar. Bkz. Fârâbî (?), *Fusûsu'l-hikem*, ed. M. Huseyin el-Yâsin, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1405, s. 61-62, 71-72, 81-82; Âmirî, *Kitâbu'l-Fusûl Fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, ed. S. Khalifat, Ammân: el-

meydana getirecek şekilde en son semâvî cisim, nefis ve ayrıklı aklı meydana getirinceye kadar aynı feyiz mantığı içerisinde ilerler. Ay-üstü âlem varlığa geldikten sonra, ay-altı âlemdeki ilk mevcutlar olan unsurların meydana gelmesi iki ilkenin birlikteliğiyle gerçekleşir: Ayrıklı akıldan gelen ilâhî feyiz ve semâvî cisimlerin etkileri. *el-Hidâye*'ye göre ilk maddenin ateş, hava, su ve toprak arasındaki ortak doğasını ortaya çıkaran şey ya tek başına semâvî cisimlerin maddî doğasından ya da başka bir şeyin ortaklığıyla gerçekleşir. Maddenin hem varlığa gelmesi hem de varlığını sürdürmesinin nedeni ise Faal Akıl'dan sürekli olarak suretlerin ona feyzedilmesidir. İbn Sînâ maddede farklı suretlerin meydana gelmesinin de ya tek başına Faal Akıl'dan gelen suretlerle ya da diğer ayrıklılardan gelen feyzin ortaklığıyla gerçekleştiğini söyler. Böylece *el-Hidâye* semâvî cisimlere ay-altı âlemdeki maddî suretlerin meydana gelişi açısından tek bir rol verir: Farklı unsurî suretlerin maddesini teşkil edecek şekilde, heyulaya ortak bir doğanın kazandırılması. Semâvî cisimlerin böyle bir ortak doğa kazandırabilmesinin nedeni, kendilerinin ortak bir maddî doğaya sahip olmaları şeklinde açıklanır. Bununla birlikte hangi yolla böyle bir ortak doğaya neden oldukları açıklığa kavuşturulan bir şey değildir. *el-Hidâye* suretlerin maddede meydana gelişi veya farklılaşmasıyla ilgili olarak semâvî cisimlere herhangi bir rol atfetmez ve Faal Akılla beraber diğer ayrıklılara işaret etmeyi yeterli görür.

El-Mebde' ve'l-me'âd semâvî cisimlerin etkisiyle ilgili daha açık bir şema öngörür:

“Semâvî küreler yeterli sayıya ulaşınca unsurların (*ustukussât*) varlığı onlardan lâzım gelir. Zira unsurî cisimler oluş-bozuluşa tâbi olmaları bakımından; yakın ilkelerinin, bir tür değişim ve hareketi kabul eden şeyler olması ve sırf aklın tek başına onların varlığının sebebi olmaması gerekir. Bu, sıkça tekrar ettiğimiz ve takririni tamamladığımız birçok asılla tahkik edilmesi gereken bir şeydir.

Bu unsurların, ortak oldukları bir maddesi ve farklılaşmaları suretleri vardır. Suretlerinin farklı farklı olmasının feleklerin kuvvelerindeki farklılığa, maddelerinin ortak olmasının ise feleklerin ortak olduğu şeye bağlı olması gerekir.”⁷⁶⁵

Burada İbn Sînâ öncelikle oluş-bozuluş âleminin tek başına ayrıklı bir ilkeyle varlığa

Câmiatu'l-Urduniyye, 1988, s. 84. İbn Sînâ'nın burada *emr* terimini kullanmayı tercih etmesi, ilgili faslın başlığında da akılları meleklerle özdeşleştirerek “Meleklerin Birbiriyle ve Yeryüzüyle İlişkisi (*sılatu'l-melâiketi ba'zuhum bi-ba'z ve bi'l-âlemi'l-arzî*)” ifadesinin kullanıldığı hesaba katıldığında daha anlaşılır hâle gelir.

⁷⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 83.

gelemeyeceğini göstermek üzere, “değişime tâbi her şeyin bir tür değişimle ilişkili olan bir ilkeye sahip olması gerekir” kaidesine, ay-altı âlemdeki cisimlerin yakın ilkelerinin semâvî cisimler gibi bir tür değişimi kabul eden şeyler olması gerektiğini söyler. Zira bir şeyi bilmek o şeyin nedenini bilmek ise, ay-altı âlemdeki değişimi bilmek onun nedenini tespit etmek anlamına gelir. Ayrık akıl bu değişimin nedeni olamayacağına göre, söz konusu değişimin nedeni hareketle ilgili yakın fâil nedenler olacaktır. Semâvî cisimlerin etkisini gerekçelendirdikten sonra İbn Sînâ, onların nasıl bir etki meydana getirdiğini ortaya koymak ister. Buna göre semâvî cisimler, Faal Akıl’dan gelen ilâhi feyzin özelleşerek farklı maddî suretlerin meydana gelmesi ve bu suretlerin ortak bir maddeye sahip olmasıyla ilgili iki yönlü bir etkide bulunur. İbn Sînâ, semâvî cisimlerin suretlerin farklılaşmasının ilkesi olmasını feleklerin kuvvelerindeki farklılığa, ortak maddî doğanın ilkesi olmasını ise hepsinin de dairesel hareketi gerektirme doğasına ortak olmalarına bağlar. *El-Hidâye*’yle karşılaştırıldığında, *el-Mebde*’ semâvî cisimlere suretlerin farklılaşmasıyla ilgili yeni bir rol izafe eder ve maddî doğanın ortaklığına nasıl neden olduğunu da “dairesel hareketi gerektirme doğasında ortaklığa” bağlayarak *el-Hidâye*’deki müphem açıklamayı tasrih etmiş olur. Böylece feleklerin birbirinden farklılaştığı husus maddî suretlerin farklılaşmasının, ortak oldukları husus da suretleri kabul eden maddî doğanın ortaklığının ilkesi haline gelir. Bununla birlikte suretlerin farklılaşması semâvî cisimlerin kuvvelerindeki farklılığa atıfla açıklansa da, kuvvelerdeki farklılığın nasıl bir işlev görerek suretleri farklılaştırıldığı sorusuna bu pasajda cevap bulamayız.

Kitâbu’ş-Şifâ/İlâhiyyât IX/5’te ayrıntılı bir şekilde ortaya konulan ve *en-Necât/İlâhiyyât*’ta da tekrarlanan açıklamada⁷⁶⁶ İbn Sînâ, semâvî cisimlerin etkisiyle ilgili düşüncelerini daha kapsamlı bir şekilde ortaya koyar. Buradaki açıklama, daha önceki metinleri takiben, ay-altı âlemdeki cisimlerin oluş-bozuluşa tâbi olduğu için sadece ayrık aklın onların varlığına neden olamayacağını, ayrık akıllar gibi uzak nedenlere ilaveten, bir tür başkalaşma ve hareketi kabul eden şeylerin de yakın ilkeler olarak işlev görmesi gerektiğini tekrar ederek başlar. Sonrasında İbn Sînâ unsurların ortak bir maddesi ve farklılaştıkları suretleri bulunduğunu söyleyerek, onların suretlerinin farklılığın feleklerin hallerindeki farklılığı, maddelerinin birliğinin ise feleklerin hallerindeki birliği sağlayan şey aracılığıyla ortaya çıktığını vurgular.⁷⁶⁷ *el-Mebde*’ ve *’l-me’âd*’da olduğu gibi, burada da, feleklerin dairesel hareketi gerektirme

⁷⁶⁶ Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 155; *en-Necât/İlâhiyyât*, s. 140-141.

⁷⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 155.

doğasında ortak olduğu ve bu ortaklığın maddenin varlığında ortaya çıkması gerektiği belirtilir. Semâvî cisimlerin maddede farklı suretlerin meydana gelmesine nasıl neden olduğunu ise İbn Sînâ şöyle açıklar:

“Farklılaştıkları şey de maddenin farklı suretlere hazırlanmasının ilkesi olur (*ve yekânu mâ yahtelifu fihi mebdeu teheyui'l-mâddeti li's-suveri'l-muhtelifeti*). Fakat tür ve cinste ortak olan çok şey, belirli bir “bir”in ortaklığı olmaksızın, tek başına “kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zatın” nedeni olamaz. Öyleyse bu bir, o çokluktan ancak onları bir şeye döndüren bir “bir” aracılığıyla var olabilir. Böylece ayırık akıllardan, özellikle bize komşu olan sonuncu akıldan, göksel hareketlerin ortaklığıyla bir şeyin taşması ve bu şeyde edilgi tarzında aşağı âlemin suretlerinin resminin bulunması gerekir (*fihi resmu suveri'l-âlemi'l-esfel alâ ciheti'l-infi'âl*). Yine o akıl ve akıllarda söz konusu suretlerin resmi etki tarzında bulunur (*kemâ enne fî zâlike'l-akli evi'l-ukûli resmu's-suveri alâ ciheti't-tef'îl*). Sonra o suretler kendi başına değil, bir tahsis ile taşır. Çünkü bildiğin gibi “bir”, birde bir olarak fiilde bulunduğu gibi semâvî cisimlerin ortaklığıyla da fiilde bulunur. Bu şey, unsurî bir cismin aracılığı olmaksızın veya cevherindeki genellikten sonra özel bir istidada sahip kılan bir vasıtayla göksel bir etki tarafından özelleştirildiğinde, bu ayırık akıldan özel bir suret taşar ve o maddeye irtisam eder.”⁷⁶⁸

eş-Şifâ/Îlâhiyyhat ve *en-Necât*'la aynı istikametteki *el-İşârât* pasajı ise şöyledir:

“Suretlere gelince onlar da bu akıldan taşar. Ancak sahip oldukları farklı istidatlar dolayısıyla heyulaların suretleri hak etme noktasında farklılaşmaları bakımından, [suretler] heyulalarında farklılaşırlar. Onların farklılaşmasının ilkesi, merkez yönünde bulunanın çevre yönünde bulunandan ayrımlaşması ve genel olarak anlaşılabilir ayrıntıları vehimlerin idrakinden kaçan durumlar bakımından semâvî cirimlerdir.”⁷⁶⁹

Her iki pasaj da semâvî cisimlerin farklılaştığı şeyin, suretlerin farklılaşmasına ilke teşkil ettiği hususunda ortaktır. Bununla birlikte semâvî cisimlerin hangi hususta farklılaştığı *el-İşârât*'ta açıklanır. Bu açıklamaya göre onlar, çevre yönünden merkez yönüne doğru, konumsal bulunuşları itibariyle ayrımlaşır ve bu ayrımlaşma onların

⁷⁶⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 155,13-156,12.

⁷⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, 318,1-5; krş. *İşaretler ve Tembihler*, 159,1-8.

hareketle özetlenen etkilerinde de farklılıklar meydana getirir.⁷⁷⁰ Dikkat edilecek olursa *el-Mebde'* ve *l-me'âd'*ın semâvî cisimlerin kuvvelerindeki farklılıkla açıkladığı bu durum, *el-İşârât'*ta merkez ve çevreye nispetle semâvî cisimlerin konumlarına müracaatla açıklanır. Bununla birlikte İbn Sînâ suretlerin farklılaşmasının, ay-üstü âlemdeki ne tür bir farklılaşmaya nispet edilebileceği hususunda kararsız gözükür. Çünkü maddenin farklı suretlere istidat noktasındaki farklılığı, yukarıda izah edilen sebepler dolayısıyla olabileceği gibi, başka durumlar nedeniyle de olabilir. Dolayısıyla buradaki istidat farklılıklarının oradaki farklılıktan kaynaklandığı genel olarak bilinebilse de, söz konusu farklılığın kaynağında bulunan şeyin tam olarak ne olduğunu bilmek ve kesin bir hüküm vermek mümkün değildir.

*eş-Şifâ/İlâhiyyât'*tan aktarılan pasaj, ayrıık akıllar ve semâvî cisimlerin etkisiyle ilgili İbn Sînâ külliyyatındaki en önemli ve açıklayıcı metinlerden biridir. Pasajda dikkat çeken ilk şey, *el-Hidâye'*de yer verilmemiş, *el-Mebde'*de ise kapalı bırakılmış bir hususun ilave edilmesidir. Buna göre İbn Sînâ semâvî cisimlerin maddede farklı suretler meydana getirme yolundaki etkilerinin, “maddeyi farklı suretlere hazırlama (*tehyie - teheyüü*)” yoluyla gerçekleştiğini söyler. Dolayısıyla semâvî cisimlerin maddede, özel suretler alabilmesi için o suretlere özgü güçler meydana getirdiği açıklık kazanır. Pasajın devamında, semâvî cisimlerin maddenin varlığıyla ilişkisini açıklamayı amaçlayan İbn Sînâ “kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zâtın” yani ilk maddenin veya heyulanın varlığına, tür ve cinste ortak olan birçok semâvî cismin tek başına neden olamayacağını söyler. Aslında bunun sebebi açıktır: Nasıl ki madde ve maddî suretler oluş-bozuluşa konu olmaları bakımından, bir tür değişim barındıran semâvî cisimlerin nedenliğine ihtiyaç duyuyorsa; varlık ve birlikleri bakımından da “bir” olan bir ilkenin, yani ayrıık aklın nedenliğine ihtiyaç duyarlar. Böylece “bir” olan ayrıık akıldan taşan “bir” varlık anlamı, semâvî cisimlerin dairesel hareketi gerektirme noktasında ortak olan doğalarından yayılan bir etkinin ortaklığıyla farklı suretlerin hepsine konu olma doğasına sahip heyulayı meydana getirir. İbn Sînâ heyulanın meydana gelişiyle ilgili bu hususu ortaya koyduktan sonra, suretlerin varlığa gelişinin iki ilkesiyle ilgili oldukça dikkat çekici bir ifadeye yer verir: “Böylece ayrıık akıllardan, özellikle bize komşu son akıldan, göksel hareketlerin ortaklığıyla bir şeyin [yani *heyûlânın*] taşması ve bu şeyde [*heyûlâda*] “edilgi” tarzında aşağı âlemin suretlerinin resminin bulunması gerekir (*fîhi resmu suveri'l-âlemi'l-esfel alâ ciheti'l-infi'âl*) . Yine o akıl veya akıllarda söz konusu

⁷⁷⁰ Bkz. Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 233-240; Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât II*, nşr. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: 1384, s. 506-512.

suretlerin resmi “etki” tarzında bulunur (*kemâ enne fî zâlike’l-akli evi’l-ukûli resmu’s-suveri alâ ciheti’t-tef’îl*).” Ay-altı âlemdeki türsel suretlerin *resminin* ilk maddede edilgi tarzında bulunması, maddenin söz konusu suretleri alma yönünde mutlak bir güce ve genel bir kâbiliyete olması anlamına gelir. Aynı suretlerin *resminin* genel olarak ayırık akıllarda, özellikle de son akılda etki tarzında bulunması ise, bu akılların maddî suretlerin varlığına neden olma yönünde bir failliğe sahip olması anlamına gelir. İbn Sînâ her iki ilkede de bizatihi suretin kendisinin değil, *resminin* bulunduğunu söyler. Suretlerin *resminin* bulunmasıyla İbn Sînâ, bizatihi bu suretlerin akılda ve maddede bilfiil bulunmadığını, maddenin *kâbiliyyetinin* aklın da *fâiliyyetinin* suretin başka ilkelerin de yardımıyla ortaya çıkacak bilfiil varlığının iki ilkesi olduğunu vurgular. *Resm* lafzının akıllarda suretin bulunuş tarzını anlatmak için kullanılmasıyla ilgili olarak şu hususa da dikkat çekmek gerekir: Ammoniusçular da dahil olmak üzere Yeni-Eflatuncular için ilâhî akılda suretlerin *resmi* değil, doğrudan doğruya aslı bulunur ve bu asıl suretler ay-altı âlemdeki maddî suretlerin misâlini teşkil ederler. İbn Sînâ’nın ayırık akıllarda da, tıpkı maddede olduğu gibi suretin *resminin* bulunduğunu söylemesi, ilâhî akıllarda bilfiil mütemeyyiz suretlerin bulunmadığını gösteren bir başka kanıttır. Maddî suretlerin meydana gelişine dönecek olursak, ayırık akıl ve madde fâil ve kâbil ilkelere tekâbül eder ve sadece bu iki ilke suretlerin tenevvününü açıklayamaz. Suretlerin türsel bir çeşitlilik içerisinde varlığa gelmesi genel bir kuvveye sahip olan ortak maddenin “unsurî bir cismin aracılığı olmaksızın veya cevherindeki genellikten sonra özel bir istidada sahip kılan bir vasıtayla göksel bir etki tarafından özelleştirilmesi” sayesinde mümkün olur. Böylece göksel etkiler, iki birden (ayırık akıl - heyula) birini özelleştirerek, diğer birden gelen türce tek anlamın özelleşmiş kâbilde çoğalmasını sağlayacak bir rol oynar. İbn Sînâ, bunu nasıl yaptığını *isti’dâd* terimini kullanarak açıklar ve göksel etkilerin maddede özel istidatlar meydana getirdiğini söyler. İstidat oluşturucu yakın ilke olarak göksel cisimlerin etkilerinin nasıl gerçekleştiği ise şöyle anlatılır:

“Biliyorsun ki, her birisi de bir olması bakımından, iki birden birisi diğerini, ona ait olan belirli bir duruma tahsis edemez. Aksine farklı özelleştiricilerin bulunmasına gerek duyar. Maddenin özelleştiricileri, onun hazırlayıcılarıdır (*muhasısâtu’l-mâddeti mu’iddâtun*). Hazırlayıcı, istidatlı olanda kendisinden bir durumun meydana geldiği şeydir (*el-mu’iddu huve’llezî yahdusu minhu fi’l-musta’iddi emrun mâ*). Böylece, kendisinde meydana gelen bu durum sayesinde, istidat sahibinin bizatihi şu şeyle münasebeti diğer bir şeyle olan

münasebetinden daha öncelikli hale gelir. Bu hazırlama, suretleri veren ilklere onun hakkında daha öncelikli olanın varlığını tercih eder. Madde ilk hazırlanma (*et-teheyyuu'l-evvel*) halinde bulunsaydı, iki zıdda nispeti benzeşir ve bu sebeple de ikisinden biri tercih edilemezdi. Fakat ona etki edenlerin farklılaşmalarını sağlayan bir “hal” ile tercihin gerçekleşmesi mümkündür. Bu farklılık da bütün maddelere tek bir nispetle mensuptur. Şu halde onun gereğini şu maddeye değil de bu maddeye özgü kılmamız, ancak o maddedeki bir durum nedeniyle. Öyleyse sadece yetkin istidat (*el-isti'dâdu'l-kâmil*) vardır. Yetkin hazırlanma ise kendisine yönelik bir istidada sahip olunan şeyle yetkin bir ilişkiden (*munâsebe*) ibarettir. Bu tıpkı, su fazlaca ısındığında suluk sureti ve ona yabancı bir suretin biraraya gelmesi gibidir. Sıcaklığın suluk suretiyle uzak, ateşlik suretiyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Su aşırı kaynatılıp da “münasebet” arttığında, istidat güçlenir ve böylelikle ateşlik suretinin hakkı taşmak, suluk suretinin hakkı da ortadan kalkmak olur.”⁷⁷¹

Pasajı analiz etmeden, burada geçen ve ilerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak tartışacağımız bazı temel terimlere işaret edelim: *muhasıs*, *mu'idd*, *musta'idd*, *isti'dâd*, *teheyyu'*, *munâsebe*. İbn Sînâ'ya göre Faal Akıl ve heyula, bir olmaları bakımından, suretlerin tenevvüünü sağlayamadığı için gündeme gelen özelleştirici ilke, bu rolünü maddeyi faal akıldan gelecek anlamı kabul etmeye hazırlama (*i'dâd*) yoluyla yerine getirir ve bu itibarla, hazırlayıcı (*mu'idd*) adını alır. *Mu'idd*'in maddeyi hazırlaması ise maddede şu sureti değil de bu sureti almaya dönük özel *isti'dâd* ortaya çıkaracak bir durum (*emr*) meydana getirmesiyle mümkün olur. Böylece kendisindeki bu durum nedeniyle maddede özel bir *munâsebe* oluşur, yani başlangıçta kâbil olduğu suretlere yönelik nispeti ortadan kalkar ve sadece şu surete dönük bir nispet ortaya çıkar. Böyle bir nispetin bulunmadığı durumda, ki İbn Sînâ buna ilk hazırlanma durumu (*et-teheyyuu'l-evvel*) adı verir, madde herhangi bir şekilde suret alamaz ve tüm suretlere eşit yakınlıkta bulunur. Semâvî cisimlerin kendi aralarında farklılaşmalarını sağlayan ilkeden kaynaklanan etki, eşitliği ortadan kaldırarak maddedeki nispetlerin özel istidatlarla farklılaşmasını sağlayacak bir durum meydana getirir. Nihâi kerte maddenin iyice özelleşerek yetkin bir istidada sahip olması sayesinde, geriye tek bir nispet kalır ve bu nispetin ilişkili olduğu suret maddede ortaya çıkar. Bu açıklayıcı şemayı İbn Sînâ suyun ateşe dönüşmesi örneği üzerinden somutlaştırır. Buna göre su aşırı derecede ısıtıldığında, suya, kendi doğasında bulunmayan bir sıcaklık ilişir.

⁷⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 411,5-16; krş. *Metafizik II*, 156,14-157,8.

Sıcaklığın soğuk ve yaş niteliklerine sahip suya uzak, sıcaklık ve kuruluk niteliklerine sahip ateşe yakın bir nispeti vardır. Su iyice kaynatılınca, soğukluk ve yaşlık nitelikleri artık ortadan kalkmaya başlayıp sıcaklık niteliği baskın hale gelir. Böylece kaynatılan şeyde ateşlik suretine dönük bir nispet bulunur. İşte istidada tekabül eden bu nispet yetkinleşerek güçlendiğinde, suluk sureti oradan kalkar ve ateşlik sureti meydana gelir.

Buraya kadar söylenenlerden açığa çıktı ki, İbn Sînâ *isti'dâd* ve *teheyyü*' olgusuna suretlerin maddede meydana gelmesi noktasında oldukça merkezî bir rol atfeder. Öyle ki istidadın yokluğunda, maddenin herhangi bir sureti kabul etmesi imkânsızlaşır. İstidatın oluşla ilgili açıklamada üstlendiği bu rol, İbn Sînâ öncesindeki herhangi bir filozofta bu derece merkezî bir yön taşımaz. Dolayısıyla istidadın felsefî kaynaklarına, ne anlama geldiğine, çeşitlerine ve maddede tam olarak nasıl ortaya çıktığına biraz daha yakından bakmalıyız.

4.3.2.2. SURETİN GÖLGESİ OLARAK İSTİ'DÂD VE TEHEYÛ

Heyuladaki genel gücün suretlerin maddede farklılaşmasını sağlayamayacağını söyleyen İbn Sînâ, bu genel güçten ayrı olarak bir *isti'dâd*ın bulunması gerektiğini söyler. Bu itibarla, her ikisi de nihayetinde güç olsalar da *kuvve* ve *isti'dâd* birbirinden farklı şekillerde işlev görürler. Genel olarak İbn Sînâ külliyyatı içerisinde kuvve ve *isti'dâd*ın farklı anlamlarda kullanıldığını görsek de, bu iki güç arasındaki ayrımın en açık bir şekilde ifade edildiği yerlerden biri *Dânişnâme-yi Âlâi* ve *el-Kevn ve'l-fesâd*' dır:

“Güç varlıkta ve yoklukta eşittir, ama istidat maddede bir gücün daha öncelikli olmasıdır. Nitekim ateşin maddesi ateşlik suretini bilkuvve kâbidir. Fakat soğuk, bu maddeye baskın gelince, o maddeyi ateşlik suretini değil de su suretini almaya daha uygun hâle getirir.”⁷⁷²

“Bilmemiz gerekir ki kuvve bir şey, tam istidat ise başka bir şeydir (*enne'l-kuvvete şey'un ve enne'l-isti'dâd et-tâm şey'un âher*). Maddede tüm zıtlar bilkuvve halde bulunur, ancak maddede farklı durumlara ait bu zıtlardan birine özgü olacak şekilde özelleşir. Bunu mümkün kılan şey, maddede onu bir duruma özgü kılacak şekilde özelleştiren tam bir istidadın ortaya çıkmasıdır.”⁷⁷³

⁷⁷² İbn Sînâ, *The Metaphysica of Avicenna / Dânişnâme-yi Âlâi*, s. 105-6.

⁷⁷³ İbn Sînâ, *eş-Sifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, s. 191; krş. *Oluş ve Bozuluş*, s. 103.

Yukarıdaki pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ kuvveyi cins bir anlam olarak almakta ve yalnızca kuvvenin zıt suretlerden birinin kabul edilmesini sağlayacak özelliğinden yoksun olduğunu belirtmektedir. Zira heyuladaki kuvve sıcak, soğuk, kuru ve yaş gibi zıt niteliklerin tümüne eşit derecede yakındır. Bu eşit yakınlık onun birliğinden ileri gelir ve heyulada bunlardan birinin tahakkuk etmesini sağlayamaz. Buna mukabil istidat, maddede bulunan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık güçlerinden birinin iyice özelleşerek, diğer güçlerin ortadan kalkması anlamına gelir. Örnek olarak soğukluk gücü maddede baskın hale gelirse, suluk suretini kabul etmeye yönelik tam bir istidat oluşur ve bu istidadı takiben gelen feyz maddede su olarak gerçekleşir. Bu açıklamadan anlaşılan o ki, İbn Sînâ için *isti'dâd* ve *isti'dâd* oluşturucu ilkeler, iki “bir”in (Faal Akıl ve heyûlâ) mutlaklığını ortadan kaldırarak ay-altı âlemde farklı farklı suretlerin meydana gelmesini sağlayan bir çokluk ilkesi olarak işlev görmektedir. Genel olarak “oluş” teorilerine baktığımızda *isti'dâd*'a bu şekilde ve bu kadar önemli rol atfeden herhangi bir düşünce karşımıza çıkmamaktadır. Bununla birlikte *isti'dâd* terimi İbn Sînâ'nın icadı da değildir. Terimin Arapça felsefî literatürdeki serüvenine ve İbn Sînâ öncesi Yunan şarihlerinde nasıl kullanıldığına baktığımızda, erken dönem Arapça tercümelerde *isti'dâd* ve *teheyyu*'nün birbirinin yerine geçecek şekilde kullanıldığını ve *epitedeiotes*, *euphia* ve *paraskheue* terimlerinin karşılığı olarak önerildiğini görürüz. *Epitedeiotes* kullanımını daha çok Proclus'a aittir ve *Teolojinin Unsurları*'nın Arapça tercümesinde *teheyyu* olarak tercüme edilir:

“Meydana gelen her şey iki güçten oluşur. Çünkü meydana gelen şeyin, oluşu kabul eden bir kuvve ve fiile güç yetiren bir failinin bulunması gerekir. Bununla birlikte söz konusu güçlerden biri tam, diğeri eksik olmalıdır. Eksik güç, fiil için hazırlanmış güçtür (*en-nâkısatu, tekûnu muteheyyieten li'l-fi'li*). Fâilin, kendisiyle fiilde bulunacağı bir güç olmazsa, fiilde bulunmaya güç yetiremez. Meydana gelen şeyin, fiili kabul için hazır bir gücü (*kuvvetun muteheyyietun li-kabûl = epitedeioteta dunamin*) bulunmazsa oluşmaya hiçbir şekilde güç yetiremez. Fâil her şeyde ve ondan etkilenmesi imkânsız şeyler üzerinde değil, ancak infial gücü barındıran şeyde fiil icra eder.”⁷⁷⁴

Themistius'un *De Anima* şerhinin Arapça tercümesinde *teheyyu*' ve *isti'dâd* bu kez

⁷⁷⁴ G. Endress, **Proclus Arabus**, “Faslun fi'l-kevn”, s. 30; krş. Proclus, **The Elements of Theology**, 74,19, 164,25. *Epitedeiotes* teriminin diğer Yeni-Eflatuncu şarihlerdeki kullanımları için bkz. Simplicius, **On Aristotle's Categories**, 242,4vd.; Philoponus, **On Aristotle's “On the Soul 1.3-5**, İng. çev. Philip J. van der Eijk, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006, 107,26-109,6.

euphia ve *paraskheue* kelimelerinin karşılığı olarak ortaya çıkar:

“Heyula yoluyla cevher denilen şey, bilkuvve cevherdir. Bu durumda o, henüz bizatihi işaret edilebilir belirli bir şey değildir. Aksine sanki buna yönelik bir *teheyyu*’ (= *euphia*) ve belirli bir şey olmak üzere bir *isti’dâd* (= *paraskheue*) gibidir. Surete gelince, suret kemâldir ve sanki teheyüün tamamlayıcısıdır (*tetimmetu’t-teheyyu*’ = *anaplêrosis*).”⁷⁷⁵

Mütercimler bu pasajda yer alan *euphia* kelimesini *teheyyu* ile *paraskheue* kelimesini ise *isti’dâd* ile karşılamayı tercih etmişken, burada *teheyyu*’ ile karşılanan *euphia* kelimesi, aynı eserin ilerleyen sayfalarında bu kez *isti’dâd* ile karşılanır.⁷⁷⁶ Proclus’un *Teolojinin Unsurları* tercümesinde *isti’dâd* kelimesiyle karşılanan, *epitedeios* terimi, Themistius’ta teknik bir anlamdan uzak bir şekilde genel olarak uygun ve hazır olma anlamı için kullanılmıştır.⁷⁷⁷

Proclus ve Themistius tercümlerinden aktarılan bu iki pasaj, Arapça mütercimlerin birbirinin yerine geçecek şekilde *isti’dâd* ve *teheyyu*’ terimlerini aşağı yukarı eşanlamlı olarak kullanıldığını, bununla birlikte Yeni-Eflatuncu şarihlerin *isti’dâd*la karşılanan anlam için *epitedeios* kelimesini, Aristotelesçi Themistius’un ise *euphia* terimini tercih ettiğini ortaya koyar. Ayrıca bu pasajlar, İbn Sînâ’nın *isti’dâd* kullanımının tarihsel ve dilsel kaynaklarının bulunduğunu gösterir. Peki Proclus, Philoponus ve Simplicius gibi Yeni-Eflatuncu şarihlerle, Themistius’un genel olarak “hazır bulunuş”, “ön-konumlanma” ve “uygunluk” anlamlarında kullandıkları *epitedeios* ve *euphia*, İbn Sînâ’da gördüğümüz şekilde Aristotelesçi kuvve teorisine alternatif bir açıklama modeli olarak gündeme gelir mi? Daha önce S. Sambursky bu soruyu tartışmış ve özellikle Philoponus’un fâil-munfail ilişkisini tasrih etmek için maddenin hazır bulunuşu anlamında kullandığı *epitedeios* kavramının, geç dönem Yunan düşüncesindeki “gittikçe daha da artan mekanik düşünme tarzına” işaret ettiğini ve Aristotelesçi *dunamise* alternatif bir açıklama aracı olarak görülebileceğini söylemiştir.⁷⁷⁸ Bununla

⁷⁷⁵ Themistius, *An Arabic Translation of Themistius’s Commentary on Aristoteles De Anima*, M. C. Lyons (ed.), Columbia: South Carolina Press, 1973, 43,3-6; krş. Themistius, *On Aristotle’s On the Soul*, İng. çev. R. B. Todd, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996, 39,8-10.

⁷⁷⁶ Bkz. Themistius, *An Arabic Translation of Themistius’s Commentary on Aristoteles De Anima*, 98,31; 99,31; krş. Themistius, *On Aristotle’s On the Soul*, 171,2; 180,14.

⁷⁷⁷ Bkz. *Epitedeios*: Hazır olma (46,39; 47,39; 51,23; 68,11; 98,3; 16,27), uygun ve hazır bir durumda olma (47,1; 98,16); *epitêdeios ekhein*: uygun ve hazır olma (46,39; 98,3,27).

⁷⁷⁸ Bkz. S. Sambursky, *Physical World of Late Antiquity*, London: Routledge and Kegan Paul, 1962, s. 99-122.

birlikte Owen, Sambursky'nin bu görüşünü tenkit ederek, *epitedeiotesin*, Aristotelesçi *dunamis* terimine bir alternatif olarak kabul edilemeyeceğini savunmuştur.⁷⁷⁹ Owen'i tâkiben Todd da *epitedeiotes* teriminin, Aristotelesçi külliyat dışında gelişmesine rağmen, Aristoteles şerhlerinde kuvve merkezli açıklamaya *parasitic* bir şekilde eşlik ettiğini ve onun dışında ya da farklı bir açıklama modeli sunmadığını vurgular.⁷⁸⁰ Owen ve Todd haksız olsa ve Philoponusçu *epitedeiotes*, *dunamise* alternatif olarak gündeme gelse bile, Philoponus'un terimi daima fiziksel değişim ve etki-edilgi bağlamında kullanması, bu anlamda *epitedeiotesi* İbn Sînâcı *isti'dâd* teriminin öncülü olarak görmemizi imkânsızlaştırır. Şimdi yukarıda Proclus ve Themistius'tan aktardığımız, muhtemelen İbn Sînâ'nın da görmüş olduğu pasajlara dönelim. Themistius'tan aktarılan pasajda, heyulanın bilkuvveliği ile istidat barındırması arasında herhangi bir ayırım bulunmadığı görülür. Bununla birlikte Proclus'un eksik güç olarak tanımladığı *isti'dâdın* genel olarak kuvveden farklı imalar içermektedir. Themistius "heyula yoluyla cevher denilen şeyin", bilkuvvelikle tanımlandığını ifade eder ve *teheyu*' ile *isti'dâd* terimlerini, heyuladaki bilkuvveliği açıklamak için kullanır. Bu çerçevede Themistius'a göre madde, işaret ederek gösterebileceğimiz somut bir şey olmayıp, dışta varolarak işaret edilebilir hale gelmek için hazır ve kabiliyetli olan bilkuvve mevcuttur. Burada hazır oluş (*euphia* - *teheyu*) ve kabiliyet (*paraskheue* – *isti'dâd*) Aristotelesçi kuvveden ayrı bir şekilde tanımlanacak birer terim değil, Todd'un Philoponus için söylediği gibi, kuvveye *parasitic* bir biçimde eşlik eden açıklayıcı öğelerdir. Bununla birlikte Proclus'un kullandığı anlamıyla *epitedeiotes*, Proclus'tan önce asıl anlamıyla Plotinus'ta görebileceğimiz bir şekilde Aristotelesçi *dunamisten* ayrılır ve genel olarak sudur düşüncesiyle ilişkili hale gelir. Yukarıdaki pasajda Proclus iki tür güç arasında ayırım yapar: Tam/yetkin ve eksik güç (*dunamis teleia* ve *dunamis atelês*). Proclus'un burada kullandığı anlamıyla tam veya yetkin güç, Aristotelesçi *dunamis* kavramıyla anlaşılabilir, zira Proclus yetkin güç ile "olma gücü"nü değil, var etme gücünü kasteder.⁷⁸¹ Yukarıda aktarılan pasajı önceleyen kısımda Proclus İlk Neden hakkında konuşur ve yetkin gücü onunla ilişkilendirir:

"Her güç ya yetkin (*tâmm*) ya da eksiktir (*nâkıs*). Yetkin güç fâil güç gibidir, zira

⁷⁷⁹ G. E. L. Owen, "Commentary", A. C. Crombie (Ed.), **Scientific Change: Symposium on the History of Science, University of Oxford, 0-15 July 1962**, London: 1962, s. 93-102, özl. 97-98.

⁷⁸⁰ R. B. Todd, "*Epitedeiotes* in Philosophical Literature. Toward an Analysis", **Acta Classica**, Vol. 15 (1972), s. 25-35.

⁷⁸¹ A. C. Lloyd'un olma gücü (*dunamis* - *power*) ve var etme gücü (*dunamis* - *force*) ayrımıyla ilgili tasviri için bkz. A. C. Lloyd, **The Anatomy of Neoplatonism**, s. 104.

şeyleri tam ve yetkin hâle getirir. Bunu yapıyorsa, kendisinin yetkinleştirdiği diğer şeylerden daha yetkin ve tam olmaya layık olan odur. Eksik güç ise ancak kendisini önceleyen bilfiil bir şey aracılığıyla fiilde bulunmaya güç yetirir. Dolayısıyla [eksik güç] bilfiil tam ve yetkin olan bir tamamlayıcı, yetkinleştirici ve meydana getirici [fâile] ihtiyaç duyar.”⁷⁸²

Burada Proclus yetkin gücü İlk Neden’den sadır olan var etme gücü olarak yorumlar ve bu gücün fiilinin, ancak söz konusu gücü kabul ederek var olmaya hazır (*musta’idd – muteheyi*) eksik bir güçle buluştuğunda tahakkuk edebileceğini söyler. Böylece eksik güç olarak *epitedeiotes* varlık verici fâil güçle tamamlanan bir yarı-gerçeklik olarak gündeme gelir. Proclus’tan önce Plotinus tarafından ortaya konulan bu *epitedeiotes* fikrinin merkezinde sudurla ilgili şu düşünce bulunur: Metafizik nedenlerin içkin her yerdeliği (*omnipresence*), eserlerin sınırlanarak özelleştiğini açıklamak üzere kâbilin istidadının hesaba katılmasını zorunlu kılmıştır.⁷⁸³ Bununla birlikte fâilden gelen yetkin gücün özelleşmesinde, eksik kabul veya istidada bu derece önemli bir rol atfetmek, bir tür nedensel düalizm yaratarak Yeni-Eflatuncu misâlî nedenlik ya da sudur düşüncesini tahrip edebilir. Buna dikkat çekmek üzere A. H. Armstrong, şeylerin Bir-Varlık’tan (yani akledilir alemden) kendi kabiliyetine göre pay aldığı düşüncesinin, sudur öğretisini veya bu öğretiye duyulan ihtiyacı kaldıracağını söyler.⁷⁸⁴ Zira bir kez maddî istidat fikrini kabul ettiğimizde, farklı seviyelerde kuvveler ve kabiliyetlere sahip maddenin misâlî veya aklî bir faaliyetten bağımsız olarak sübûtî bir şekilde belirlenilebilir bir doğaya sahip olması zorunlu hale gelebilir.⁷⁸⁵ Bununla birlikte Plotinus’a göre metafiziksel planda madde, Bir, Akıl ve Nefs üçlüsünden bağımsız kendi payına bir hipostaz ya da gerçeklik olmadığı için, kendisi gerçeklik sahibi olmayan şeye aklî nedenlerin karşısında nedensel bir alternatif rolü atfetmek mümkün değildir. Bu açıklamaya rağmen kâbildeki istidatların nasıl meydana geldiği ve niçin çokluğun açıklanması için kabiliyet ve istidat fikrine ihtiyaç duyulduğu henüz açık değildir. Bu hususla ilgili olarak, sudur teorisiyle tutarlı bir izah Proclus’tan gelir.

⁷⁸² G. Endress, **Proclus Arabus**, “Faslun Fi’l-illeti’l-ûlâ”, s. 29; krş. Proclus, **Elements of Theology**, Prop. 78.

⁷⁸³ Failden gelen anlamın kâbilin istidadına göre olduğu fikriyle ilgili olarak bkz. J. S. Lee, “The Doctrine of Reception According to the Capacity of the Recipient in *Ennead VI.4-5*”, **Dionysius**, Vol. III (1979), s. 79-97; A. mlf., “Omnipresence, Participation, and Eidetic Causation in Plotinus”, R. B. Harris, **The Structure of Being, A Neoplatonic Approach**, New York. State Univ. of New York Press, 1981, s. 90-103.

⁷⁸⁴ A. H. Armstrong, **The Arthitecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study**, Cambridge: Cambridge University Press, 1940, s. 60.

⁷⁸⁵ J. S. Lee, “The Doctrine of Reception According to the Capacity of the Recipient in *Ennead VI.4-5*”, s. 86.

Proclus yukarıdaki pasajların da yer aldığı *Teolojinin Unsurları*'nde, oldukça ayrıntılı ve kompleks bir açıklama önerir. A. C. Lloyd'un yorumlarından istifadeyle özetlemeye çalışırsak, bu açıklamaya göre nedenlerdeki güçler ve faaliyetler genel olarak yetkinlikler olarak anlaşılır. Dolayısıyla evrendeki yetkinlik seviyeleri, yaratıcı gücün tahakkuk seviyelerine tekabül eder. En yetkin neden en yukarıda bulunur ve bu yetkinlik aşağıya doğru azalır. Daha sonraki şarihler tarafından Proclusçu yasa olarak adlandırılacak şekilde bu düşünce şöyle formüle edilir: "Bir şeyin gücü ne kadar fazlaysa, etkisi o kadar uzağa ulaşır."⁷⁸⁶ Örnek olarak Nefs canlıdan aşağıya inemez, ama Akıl'ın gücü daha çok olduğu için cansızlara kadar ulaşacak şekilde neredeyse tüm diğer güçlerin kaynağı olur ve onlara suret sağlar. Daha yukarıdaki nedenin kendi gücünü gösterme yollarından biri, ilk önce onun faaliyete geçmesidir. Çünkü diğerlerinin faaliyetleri ona dayanır, fakat onun faaliyeti diğerlerinininkine dayanmaz. Bu sistemde sonra gelen her unsur, kendisinden önceki tüm unsurları içerecek şekilde bileşiktir. Proclusun *epitedeiotes* veya istidat olarak adlandırdığı eksik, yetersiz veya zayıf güç, nüzul süreci dahilinde yukarıdan akarak aşağıya kadar ulaşan gücün zayıflığından başka bir şey değildir. Bir başka deyişle "eksik kabul", "fail gücün zayıflığı"ndan ibarettir.⁷⁸⁷ Proclus eksik kabul veya zayıf güç anlamında kabilin istidadının, yukarıdaki nedenlerden gelen varlık feyzini öncelemesini ise yukarıda değinilen Proclusçu yasaya müracaatla açıklar. Buna göre maddenin nedenden gelen fiili kabul edecek bir hazırlığa sahip olması, daha yukarıdaki bir nedenden kendisine ulaşarak zayıflamış bir güçten kaynaklanır. Böylece en üstün neden önce fiilde bulunur ve onun eseri, daha az güçlü nedenlerin alıcısı haline gelir. Örnek olarak birinci seviyedeki bir nedenin fiili beşinci seviyede zayıflayarak yetkin var edicilik gücünü kaybeder ve kâbil güce dönüşür, ikinci seviyedeki bir nedenin fiili de kabiliyete dönüşen bu güce suret kazandırarak onu yetkinleştirir.⁷⁸⁸ Sonuç olarak Proclus, bu kompleks misâlî nedenlik fikri içerisinde sudurun gerektirdiği monist açıklamadan taviz vermeksizin kâbil-makbûl ilişkisini açıklama imkânı elde eder.

İbn Sînâ'nın *isti'dâd ve teheyju*' terimlerini kullanma tarzı, Themistius'un Aristotelesçi *dunamis*in açılımı olarak gözüken *euphias*ına değil, daha çok Proclus'un *epitedeiotes*ine

⁷⁸⁶ Bu Proclusçu yasa *el-Hayru'l-mahz*'ta şöyle ifadelendirilir: "Uzak ilk nedenin, neden olma bakımından, şeyin yakın nedeninden daha fazla ihataya ve yoğunluğa sahip olduğu açıklık kazanmıştır (*fe-kad bâne ve vazahne enne'l-illetie'l-ûlâ'l-ba'îdete ekseru ihâtatene ve eşeddu illeten li's-şeyyi min illetihi'l-karîbe*)" Bkz. Aristûtâlis, *Kitâbu'l-Îzâh fi'l-hayri'l-mahz*, s. 3-4, özl. 4,4.

⁷⁸⁷ A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, s. 106-107.

⁷⁸⁸ A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, s. 115.

yakındır. Bununla birlikte İbn Sînâ *isti'dâd*ın oluşumunu Proclus'un "yetkin gücün zayıflaması" öğretisiyle açıklamaz. Nedenin varlığının eserden daha üstün olduğu fikri İbn Sînâcı nedenlik düşüncesinde önemli bir yere sahip olsa da, Tanrı'dan kaynaklanan varlık anlamının giderek zayıflamak suretiyle mutlak kuvveye sahip ilke maddeyi, sırasıyla diğer akılların güçlerinin ise giderek kompleksleşerek istidatları meydana getirdiği şeklindeki bir açıklama İbn Sînâ külliyatında görülmez. Bunun yerine İbn Sînâ kendi *isti'dâd* ve *teheyu*' düşüncesini "hareket"i merkeze alarak açıklar. Zira sırf fiil olan Tanrı'nın ya da ayrık akılların hareket ve değişimle ilgili bir kuvveye neden olacağı fikri, İbn Sînâ'ya yabancıdır. Ona göre sırf fiil olan metafizik ilkeler, yine fiile, yani surete neden olur, farklı seviyelerdeki kuvveler ayrık akıldan değil, bir tür kuvve içeren semâvî cisimlerin ve ay-altı âlemdeki yakın fâil nedenlerin hareketlerinden kaynaklanır. İbn Sînâ'nın *vâhibu'l-kuvâ* olarak adlandırdığı bu fiziksel fâil nedenlerin etkisiyle istidadın nasıl meydana geldiğine bakmadan önce, İbn Sînâ'nın istidat-suret ilişkisiyle ilgili yorumlarını ele alalım.

İbn Sînâ'ya göre maddeyi özelleştirerek onu bir surete has kılan istidat "heyulanın sureti" veya maddelik sureti olmadığı gibi, bizatihi suret de değildir. Heyulanın heyula olması bakımından bir şey, istidatlı olması bakımından ise başka bir şey olması, istidadın heyulayı özelleştiren bir suret işlevi gördüğü anlamına gelmez. Aksine istidat heyulanın kendisidir ve heyulanın "istidada sahip" bir şey olduğu yönündeki tanımlama, heyulayı çoğaltacak bir yön içermez.⁷⁸⁹ İstidadın maddenin sureti olmadığı gibi, bir suret olmadığı da açıktır. Zira suret fiil iken, istidad bu fiilin yoksunluğuna tekâbül eder. İbn Sînâ ne heyulanın sureti ne de bizatihi suret olan istidadı, "suretlerin maddede bulunan resmi ve gölgesi" olarak kabul eder:

"Madde zatı itibariyle ele alınarak başka bir şeye nispetle düşünülmediği zaman, kendinde, bilfiil suretlerden yoksun bir şekilde bulunur. Onun temel özelliği bu sureti kabul etmek veya ona iktiran etmektir. Tümel mutlak doğası (*tabî'tihi'l-mutlakati'l-kulliyeye*) itibariyle ise iki şeyin cinsi gibidir: Önce gelen ve iktiran eden (*el-mutekaddimetu, el-mukârinetu*). Bunlardan her biri, cisimlikten sonra, şu sureti değil de bu sureti kabul edecek şekilde özelleşir. Doğası bakımından [madde] tüm [suretler] için aynıyle ortaktır (*min şe'ni tabî'atihî'l-kulliyeti hiye bi-aynihâ muştereketun li'l-cemî'*). Dolayısıyla tümelliği itibariyle tüm bu suretlerin bazısını artarda toplu bir şekilde, bazısını da sadece artarda kabul etme

⁷⁸⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 55.

özelliğine sahiptir. Bu durumda [yani suretleri kabul etme aşamasında] onun doğasında, kâbil olduğu suretlerle bir ilişki (*munâsebetun mâ me‘a’s-suveri alâ ennehû kâbilun lehâ*) bulunur. Bu ilişki (*munâsebe*), sanki onda bulunan bir iz ve belirsiz bir gölge gibidir (*hâzihi’l-munâsebetu ke-ennehâ resmun fihâ ve zıllu hayâlin mine’s-sûreti*). Öyle ki suret bu cevheri bilfiil yetkinleştiren şey olur.”⁷⁹⁰

Bu pasajda İbn Sînâ maddî suretlerin meydana gelişinde maddenin oynadığı temel rolün genel bir tasvirine yer verir. Buna göre herhangi bir surete nispetinden bağımsız bir biçimde bizatihi maddenin doğası “kabil”den ibarettir. Bu doğası gereği madde tüm suretleri kâbil olması bakımından önce gelme anlamı ile belirli bir surete iktiran etme anlamının cinsini teşkil eder. Hem genel madde hem de belirli bir surete iktiran edecek madde, öncelikle cisimlik suretini aldıktan sonra, türsel suretlerden herhangi birini kabul edecek şekilde özelleşir. Buradan anlaşılan o ki, maddelerin tümü cisimlik doğasında ortaktır, onların ayrılması türsel suretlerle gerçekleşir. Maddenin türsel suretlerin bazılarını toplu bir şekilde artarda kabul etme özelliğine sahip olduğu kadar, bazılarını da sadece artarda kabul ettiğini söyleyen İbn Sînâ, bu suretleri kabul etme aşamasında maddenin doğasında bir “ilişki” ve “nispet”in (*munâsebetun mâ*) ortaya çıktığını söyler. Bu nispet, kâbil olduğu suretlere dönük bir özelleşmeyi ifade eder ve önceki bölümde gösterdiğimiz üzere istidattan başka bir şey değildir. Alınacak surete dönük tam bir yönelmişlikten ibaret bu istidat, suretin maddedeki izi (*resm*) ve gölgesi (*zıll*) gibidir.⁷⁹¹ İbn Sînâ’nın burada kullandığı iz veya belirsiz gölge tabirinin, Proclusçu anlamda zayıflamış güç ya da daha radikal bir yorumla Eflatuncu anlamda “kap”taki (*khôra*) kaotik “izler” (*ichnê*) olarak yorumlanması mümkün değildir. Bunların niçin zayıflamış güç olamayacağını yukarıda açıklamıştık, Eflatuncu izler olarak yorumlanmasının önünde ise çok sayıda engel bulunur. Bunlardan yalnızca biri olarak, söz konusu izlerin kapta ezeli bir biçimde bulunduğunu, ancak İbn Sînâcı istidatların *hâdis* olmasını zikredebiliriz. İbn Sînâ’ya göre maddenin suretin gölgesini barındırması, Faal Akıl’dan gelen varlık feyzini, o feyzi kendisinde belirli bir surete dönüştürecek şekilde kâbil olması anlamına gelir. Peki bu istidatlar maddeye nereden gelir? Suretin ilkesinin bulunması gibi, bu özel güçlerin de bir ilkesi veya fâili bulunur mu? *Kitâbu’l-Hayevân*’da çocuğunun ebeveyne benzemesinin nedenlerini ele alırken İbn Sînâ bu soruya açık bir cevap verir:

⁷⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Sifâ/es-Simâ‘u’t-tabî‘î*, 14,4-9.

⁷⁹¹ Aynı istikamette bir ifade için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta‘likât*, s. 57 = “Heyuladaki bu istidat suretin izi ve gölgesi gibidir, suretin kendisi değildir. Kuşkusuz heyulanın suretlerden soyutlanmış olması gerekir. Aksi takdirde heyula olmazdı. Dolayısıyla bu istidat maddenin sureti değildir, aksine surete benzeyen bir şeydir.”

“[Nedenleri birlikte aldığımızda, yani hem spermi hem de rahmi hesaba kattığımızda] benzemenin sebebi maddeden kaynaklanan ve içinde şahsî bir surete benzeyen şahsî bir sureti almaya yönelik bir istidat barındıran hareketlilik olur. **İşte bu istidadın bir fâili vardır.** Bu fâil bazen dişilik gücüdür (*kuvvetu'l-unsâ*), bazen de maddeye yayılarak onu şekillenme ve uzanımı (*tahtît* ve *temdîd*) kabule hazırladığında ve varsa ondaki başka istidadı kaldırdığında erillik gücüdür (*kuvvetu'z-zukrân*).”⁷⁹²

Burada İbn Sînâ'ya göre çocuğun şahsî bir surete, yani anne veya babaya benzeyecek şahsî bir sureti olarak meydana gelmesini mümkün kılan şey, bu şahsî sureti alması için onu hazırlayan veya onda istidat ortaya çıkaran bir harekettir. Dolayısıyla İbn Sînâ istidadın nedenini, en azından burada, yakın fail nedenlerin maddeyi hareket aracılığıyla düzenlemesi olarak tespit etmektedir. *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'î* I/XV'te ilk bakışta *Kitâbu'l-Hayevân*'daki bu pasajla çelişir gözükten bir değerlendirme yer alır. Burada İbn Sînâ nedenlerle ilgili herhangi bir sorunun istidadı içermesi durumunda, bu soruya fâil nedenle cevap verilemeyeceğini söyler. Örnek olarak gâyeyi ya da sureti içeren soruya fâille cevap verebiliriz. Bununla birlikte İbn Sînâ “niçin şu madde şu sureti almaya istidatlıdır” sorusunun, “çünkü bu istidadı şu fail ona vermiştir” şeklinde bir cevapla karşılanamayacağını ifade eder.⁷⁹³ Bunun nedeni maddedeki istidadı, tıpkı marangozun ahşaba masa suretini vermesi gibi şu ya da bu failin vermemiş olmasıdır. Şayet böyle olsaydı istidat maddenin sureti haline gelirdi. İstidat bir tür suret olmadığına göre, onu anlam aktaran herhangi bir fâil neden meydana getiremez. Fâili, istidadı maddenin sureti haline getirecek şekilde ona veren bir neden olarak değil de, maddeye sadece hareketle etkide eden ve onda bulunan bir durumu açığa çıkarmaktan başka etkisi olmayan bir şey olarak değerlendirdiğimizde istidadı bir fâille ilişkilendirebiliriz.⁷⁹⁴ Bu ilişkilendirme neticesinde, İbn Sînâ'nın hareketle ilgili doğal durumların ilkelerini sayarken zikrettiği yakın nedenler gündeme gelir. *Eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'î*'de sıralanan bu ilkeler; hazırlayıcı (*muheyyi'*), yardımcı (*mu'in*) ve elçi (*muşîr*) olarak belirlenmiştir. Bunlardan *muheyyi* genel olarak tüm hazırlayıcı nedenlere, yardımcı yakın fiziksel nedenlere, elçi ise aracılık yoluyla hareketin fail ilkesini teşkil eden

⁷⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hayevân*, nşr. Abdulhalim Muntasır, Saîd Zâyed, Abdullah İsmail, Kâhire: 1970, 154,14-18.

⁷⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'î*, s.76-77.

⁷⁹⁴ İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*'ta istidadın daha önce maddede bulunmayan bir durumun ortaya çıkması anlamına gelmediğini, zaten maddede bulunan istidadın hareketle oluşan mizaç aracılığıyla ortaya çıktığını söyler. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kâhire: trs., s. 260.

doğaya tekabül eder.⁷⁹⁵

İbn Sînâ'nın gene bir çerçevesi sunulan istidat teorisini maddî suretlerin oluşumuna dair açıklamaya nasıl dahil ettiği sorusunun cevabı, en iyi onun fizik metinlerinde bulunabilir. Bu metinlerde İbn Sînâ türsel farklılaşmanın ilkesini teşkil eden güç verici nedenler ve bu nedenlerin etkisiyle maddede meydana gelen dönüşümler neticesinde suretin nasıl meydana geldiğini, maden, bitki ve canlı türlerinin oluşumu bağlamında ayrıntılı bir biçimde analiz eder. Şimdi fizik külliyatından seçtiğimiz çarpıcı iki örnek etrafında İbn Sînâ'nın bu teorik açıklamayı nasıl somutlaştırdığına bakmayı deneyeceğiz.

Bu örneklerden ilki *el-Ef'âl ve'l-infi'âlât II/1*'de yer alır. Burada İbn Sînâ her şeyde suretin nasıl meydana geldiği ve cisimlerin nasıl fiilde bulduklarını, insanların meraklarını cezbetmeyen yaygın durumlar ile nadir rastlanan ve herkesin nedenlerini merak ettiği durumları karşılaştırarak anlatmaya çalışır. İbn Sînâ'nın tahkiyesi özet olarak şöyledir: İnsanlar kendileri için açık ve yakın olan hadiselerin nedenlerini genellikle araştırmazlar. Çünkü bunları çok sık görmeleri onlara dair bir hayreti ortadan kaldırır. Hayret ve şaşkınlığın ortadan kalkması ise söz konusu hadiselerin nedenlerini öğrenme isteğinin doğmamasına neden olur. Örnek olarak insanların çoğu niçin ateşin bir saat içerisinde koca bir şehri veya bölgeyi yaktığı ya da soğukluğun suyu dondurduyuyla ilgilenmez, ama niçin mıknatısın demiri çektiği sorusuyla ilgilenir. Şayet ateş dünyanın çok uzak bir bölgesinden gelen nadir ve bilinmeyen bir şey olsaydı, bir parça alevin nasıl her şeyi tutuşturarak büyüdüğünü görmek büyük bir şaşkınlığa yol açar ve insanlar mıknatıstan ziyade bunu bilmek isterlerdir. Ancak ateşin yakmasını sıkça müşahade ettiklerinden onun nedenini öğrenmek istemez ve birisi ateşin niye yaktığını sorduğunda “böyle yapıyor, çünkü ateştir” cevabını verirler. Bununla birlikte insanlar arasından basiret sahibi kişi şöyle der: Ateşin maddesi bu fiili bizatihi gerçekleştirecek bir suret kazandığı için ateş yakar. Ne var ki ateşle ilgili açıklamayla tatmin olan kişi, konu mıknatıs taşına gelip de “bu bileşikte zatı ve dığası gereği demiri çekme gücünün meydana gelmesine sebep olan şey onun mizacıdır, mıknatısın demiri çekmesinin başka nedeni yoktur” denildiğinde ikna olmaz. İbn Sînâ bu kişiye, mıknatısın çekmesinin, bitkinin yeşermesinden, duyu sahibinin duyumsamasından ya da iradeyle hareket edenin hareket etmesinden daha şaşkınlık veriri olmadığını söyler ve hepsiyle ilgili genel ilkeyi şu şekilde vaz eder:

⁷⁹⁵ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'i*, 49,1-10.

“Tüm bunlar hakkındaki söz, tek bir sözdür. O da şudur: Bileşik cisim ona suretleri ve güçleri (*vâhibu’s-suver ve’l-kuvâ*) verenden feyzedilen bir heyet, suret ya da özel bir gücü kabul etmeye, mizacı aracılığıyla hazır (*musta’idd*) hale gelir. Ancak bunların suretleri ve güçleri verenden taşması (*feyezân*), onun cömertliği dolayısıyladır. Çünkü bunları hak eden (*mustahıkk*) ya da bunlara hazır olan şey (*musta’idd*) onun [fiilini] engelleyemez. Bununla birlikte bu feyzin başkasına değil de ona özgü olması (*ihtisâsu’l-feyz*), o şeyde mizacı aracılığıyla hâsıl olan tam istidat nedeniyledir. [Mıknatıs, ateş vb.] tüm bu şeylerin kendi fiillerini gerçekleştirmesi, bu faal güçlere sahip olmaları dolayısıyladır. Bu gücün onlarda bulunması ise Yüce Allah’ın bir hediyesidir (*hibeten mine’llâhi te’âlâ*). Şu halde bu güçleri hazırlayan şeyin mizaç olduğunun anlaşılması gerekir.”⁷⁹⁶

Bu pasajda İbn Sînâ şu ya da bu türün belli bir surete sahip olmasını sağlayan nihâi bir ilke olarak *isti’dâda* yaptığı vurgunun bir tür nedensel düalizm yaratmamasına özen göstererek, varlık anlamının metafizik fâil nedenlerden taşmasının, o anlamı kâbil şeylere bağlı olmadığını söyler⁷⁹⁷ ve ilâhi feyzin özelleşmesi ile istidat arasındaki yakın bağı ortaya koymaya çalışır. Buna göre, mizaçla birlikte ortaya çıkan istidat oluş-bozuluş âlemindeki suretlerin ortaya çıkarak, ilâhî feyzin özelleşmesinin ilkesini teşkil eder. Bu itibarla İbn Sînâ mizacı istidadın hazırlayıcısı (*mu’idd*) olarak değerlendirir ve aynı bölümün sonunda istidadın arazî nedenin mizaç olduğunu belirtir.

İbn Sînâ’nın maddî suretlerin oluşumuyla ilgili daha dikkat çekici bir analizi *el-Me’âdin ve’l-âsâr el-ulviyye* II/6’da yer alır. Burada İbn Sînâ, bir maddî suretin meydana gelişinin, Faal Aklın ilâhi feyzinin yanısıra o sureti bilfiil taşıyan somut bir bireyin diğerine etkisini gerektirdiği biçimindeki yerleşik açıklamasına ilk bakışta ters düşecek bir durumu açıklamaya çalışır. Onu böyle bir açıklamaya iten şey, gerçekleştiğini düşündüğü büyük bir tufan olgusudur. Tarihin belli bir döneminde gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemel bir tufan neticesinde evrendeki tüm maden, bitki ve canlı türlerinin ortadan kalkmış olabileceğini söyleyen İbn Sînâ, türlerin bütün örneklerinin yok olduğu bir evrende her şeyin yeniden nasıl meydana geldiği sorusunu sorar.⁷⁹⁸ Buna cevap olarak ileri sürdüğü açıklamada, hâlihazırda mevcut tüm türler, eşey üreme (*tevâlad*)

⁷⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Ef’âl ve’l-infi’âlât*, 256,9-14.

⁷⁹⁷ Aynı kaygı *eş-Şifâ/Metafizik*’te de görülebilir: “Şu halde [kâbilin] fâilden bizzat aldığı şey varlıktır. Onun [kabilin] sahip olduğu varlığın nedeni, diğer şeyin, bizzat sahip olduğu varlıktan bir başkası için varlık gerekli olacak bir tamlığa sahip olmasıdır.” İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik II*, 4,20-23.

⁷⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ/el-Me’âdin ve’l-âsârul-ulviyye*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kâhire: trs., s. 76-77.

yoluyla o türlerin bir örneğinden değil kendiliğinden üreme (*tevellud*) yoluyla temel ve tekbiçimli bir maddeden meydana gelirler. İbn Sînâ'nın semâvî cisimlerin ve yakın fail nedenlerin hareketlerinin etkisi, hazırlayıcılar ve basitten karmaşığa doğru mizaç çeşitlerine dayalı olarak istidat fikrini en etkili bir şekilde kullandığı yerlerden biri, *tevellud* olgusunu açıklamaya çalıştığı bu bölümdür. Bu açıklamaya göre, semâvî cisimlerin hareketleri aracılığıyla tufandan geriye kalan nihâî şey olarak dört unsur "belirli ölçüler dahilinde biraraya gelir" (*ictimâ'u'l-anâsır alâ makâdiri'l-ma'lûme*), bu biraraya gelme bir karışım (*imtizâc*) oluşturur, bu imtizaç neticesinde meydana gelen mizaç belirli bir istidadı hazırlar ve nihayet Faal Akıl'dan taşan varlık feyzi mizacı oluşmuş bu maddeye gelince özelleşerek belli bir türsel sureti meydana getirir. Bu birinci karışım sonrasında, semâvî cisimlerin hareketlerinin etkisi sonrasındaki *ıçtima*, *imtizâc*, *mizâc* ve *isti'dâd* vetiresi yenilenerek ikinci ve daa kompleks bir karışım meydana gelir. Bu süreç aynı şekilde daha kompleks karışımlara ve daha ince istidatlara ulaşana dek devam eder. Bu kendiliğinden meydana geliş vetiresini insana kadar getiren İbn Sînâ, insan ve diğer canlı türlerinin ancak rahim gibi sınırlı bir mekân ve nutfe gibi sınırlı bir güçle ortaya çıkabileceğini iddia edenlere karşı, bizatihi rahim ve nutfenin de istidat ve feyiz ilişkisi paralelinde meydana geleceğini söyler.⁷⁹⁹

Sonuç olarak İbn Sînâ metafizikte ortaya koyduğu feyiz, istidat ve madde merkezli açıklamayı, fizik külliyatında *ictimâ*, *imtizaç*, *mizaç* ve *isti'dâd* bileşenleriyle açmılayarak, oluş-bozuluş âlemindeki maddî suretlerin meydana gelişi ve çoğalmasını kendisine özgü bir istidat teorisiyle açıklar. Bu teorinin nedensel bir düalizme sebebiyet vermesinden itinayla kaçınmak isteyen İbn Sînâ, bu zorlukla başa çıkabilmenin iki yolunu önerir. Bunlardan ilkinde göre kâbil unsurların fâil ilkeleri belirlemesi ve fâillerin kâbiller için varlık vermesi mümkün değildir. İkincisine göre ise ilâhi feyzi belirleyici bir rol üstlenir gözükken semâvî cisimler ve maddenin de akıllardan sudur etmiş olması, nihâî kerte de İbn Sînâcı monist tasavvuru korumak için geçerli bir açıklama şeklinde kendisini gösterir.

4.4. Madde Ve Suret

Bölümün başında İbn Sînâcı duyulur cevher teorisinin temel amacının suret-madde ilişkisini ifade eden cevherî birlik veya terkîbi koruyarak varlığı açıklamak olduğunu ifade etmiştik. Suretlerin konularında nasıl varlığa geldiği sorusunun cevabını, yukarıdaki başlıklar altında incelemeye çalıştık. Bu bağlamda İbn Sînâ suretin

⁷⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-ulviyye*, s. 77-78.

maddedeki varlığının hâricî bir nedene bağlı olarak gerçekleştiği ve cevherî varlık anlamını hak etmede suretin daha öncelikli olduğunu ortaya koymuştu. Bununla birlikte cisimlerin cevherleşmesini söz konusu ederken İbn Sînâ madde-suret birliğinden ve suretin maddede olduğundan söz eder. Böylece İbn Sînâ, madde-suret birliğini sağlamak ve suretin varlığını hâricî bir nedene bağlayarak maddenin de suret vasıtasıyla varlığa geldiğini savunmak gibi, uzlaştırılması zor iki tutum arasında kalır. *El-Mubâhesât*'ta İbn Sînâ'nın öğrencilerinden biri, filozofa, bu iki tutumu telif etmenin zorluğundan yakınarak şöyle der:

“Maddenin ortadan kalkmasıyla, maddî suretler ve maddeye müteallik nefislerin de ortadan kalkması gerekmez. Çünkü [suretin ve bu nefislerin] nedeni, madde dışındaki bir şeydir. Maddenin kabulden başka işlevi yoktur. Ayrıca varlık öncelikli olarak maddeye değil, surete aittir. Maddeler değiştiği halde tek bir suretin korunması imkânsız değildir. Aksi takdirde suretin durumu, varlığının nedeni madde olan arazlar gibi oludu. Ancak surete varlık verilmesinin sebebi madde dışındaki bir şey olunca, maddenin ortadan kalkmasıyla onun da ortadan kalkması gerekli olmaz. Bu bakımdan **suretin varlığının heyulada olmasını anlayamıyorum!**”⁸⁰⁰

Aşağıdaki bölümde *el-Mubâhesât*'taki bu yakınmaya karşı İbn Sînâ'nın tutumunu analiz etme çabası içerisinde, duyulur cevher teorisinin statik yönü üzerine eğilecek ve şu iki soruya cevap arayacağız: 1) İbn Sînâ suret-madde ilişkisini, varlığın nedenlerine kapı aralayacak şekilde nasıl inşa etmiştir? 2) Varlığın nedenlerine kapı aralayacak şekilde inşa ettiği suret-madde ilişkisi, İbn Sînâ'nın duyulur cevherlerle ilgili kırmızı çizgisini teşkil eden cevherî birliği sağlamada ne kadar başarılı olmuştur?

4.4.1. Madde Ve Suretin İspatı

İbn Sînâ'ya göre duyulur cisim zatı gereği bitişik ve birlik sahibi (*vâhidun muttasılun bi'z-zât*)⁸⁰¹ bir cevherdir. Bu bağlamda sağduyunun eşyayı bütünsel ve birlikli idraki ile felsefî açıklama arasında bir uyumsuzluk bulunmaz. Şu tikel ardıç ağacının maddesi ve sureti bir kez biraraya geldikten ve onu oluşturduktan sonra, karşı karşıya kaldığımız bu tikel ağacın nihâi gerçekliği daha aşağı ya üstün parçalara indirgenerek açıklanamaz. Aristoteles'in dediği gibi suret ve madde bileşik cevherde, bir hecedeki harfler gibi

⁸⁰⁰ İbn Sînâ, *el-Mubâhesât*, #170, #171, #172.

⁸⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 57.

değil hece gibi bulunur. Yani bir “ab” hecesinde madde ve suret a+b olarak okunmaz, “ab” hecesi olarak idrak edilir. Cevherî terkip açısından bu benzetmenin temeli, suretin maddeyle birleştiğinde, bizatihi maddeyi dönüştürerek yeni bir cevher ortaya çıkarmasıdır. Bu bakımdan insan düşünme ve canlılıktan oluşan bir toplam değil, düşünen canlı olarak anlaşılan bileşik bir cevherdir.

İbn Sînâ kendi süreklilikçi tutumuna muhalif olan ve tikel cevheri atomlar ya da idealar gibi unsurlara çözümlenmek suretiyle daha ileri bir analize tâbi tutan yaklaşımları eleştirir. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın muhatap olduğu üç temel yaklaşım bulunduğu söylenebilir: Atomculuk, idealar teorisi ve kümûn düşüncesi. Atomcu yaklaşım tikel cevherlerin atomların birleşme ve ayrılmasıyla (*ictimâ'* ve *iftirâk*) meydana geldiğini iddia ederken,⁸⁰² Eflatuncular aklî suretlerin değişime uğramayan maddeye *tedâhülü* ile duyulur cevherlerin oluştuğunu savunurlar.⁸⁰³ Nihayet İbn Sînâ'nın *el-Kevn ve'l-fesâd*'ta ve fizik külliyyatının muhtelif bölümlerinde eleştirdiği *kümûn* teorisi savunucuları ise İbn Sînâcı kuvve ve yoksunluk düşüncesini dışta bırakacak şekilde her şeyin maddede kâmin olduğunu söyler ve oluşu *burûz* veya *zuhûr* ile açıklar.⁸⁰⁴ İbn Sînâcı bakış açısından atomcular duyulur tikelleri bölünmeyen daha aşağı maddî parçalara, Eflatuncular daha üstün idealara, kümûn taraftarları ise tüm mevcutları hâmil bir maddeye indirgeyerek açıklarlar. Bu indirgemenin ötesinde, atomcular süreklilik tutumunu ihlal ettikleri, Eflatuncular oluşta maddeye rol vermedikleri ve maddenin suretle dönüşmediğini savundukları, kümûn taraftarları ise her şeyin bir şeyden *zuhûr* ettiğini söyleyerek kuvve ve yoksunluğu iptal ettikleri için eleştirilirler. İbn Sînâ bu indirgemeci yaklaşımların tümünü ayrıntılı bir şekilde reddederek, duyulur cevherlerin cevherî terkip yoluyla madde ve suretten bileştiklerini söyler.

İbn Sînâ'nın oluşa temel teşkil eden heyulayı veya maddeyi ispat sadedinde zikrettiği en

⁸⁰² İbn Sînâ'nın atomculuk eleştirisi için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/e-Simâ'u't-tabî'î*, s. 184-203; **Oluş ve Bozuluş**, s. 7-9, 15-16, 35-42; **el-İşârât**, s. 189-191. Ayrıca bkz. F. A. Shamsi, “Ibn Sînâ's Argument against Atomicity”, M. Cunbur, O. Doğan (ed.), **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: 1984, s. 479-94; P. Lettinck, “Ibn Sînâ on Atomism: Translation of İbn Sînâ's *Kitâb al-Shifâ', al-tabî'yyât* 1: *al-Samâ' al-tabî'î* Third Treatise, Chapters 3-5”, **Al-Shajarah**, Vol. 4 (1999), s. 1-51. Zaman atomculuğu eleştirileriyle ilgili olarak bkz. J. McGinnis, “The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time”, **The Modern Schoolman**, Vol. 81 (2003), s. 5-25.

⁸⁰³ İbn Sînâ'nın Eflatuncu ideaları ve matematiksel yüzeyle ilgili savunanlarla ilgili eleştirisi için bkz. İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 85; **Metafizik II**, s. 55-70; **İkinci Analitikler**, s. 133-36. Ayrıca bkz. M. E. Marmura, “Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the *Metaphysics* of His *Healing*”, J. E. Montgomery (ed.), **Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank**, Leuven, Paris, Dudley: Uitgeverij Peeters, 2006, s. 355-369.

⁸⁰⁴ Bkz. İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş**, s. 24-33.

önemli delil, ayrılma ve dağılmanın ârız olduğu cisimi taşıyan bir konunun bulunması gerektiği fikrinden yola çıkar. Buna göre cisim bitişik bir miktara sahiptir ve bitişikliğe sahip bu cisme bazen ayrılma ve dağılma ârız olur. Bununla birlikte bitişik şeyin, bitişik olması bakımından ayrılmayı kâbil olduğunu söylemek mümkün değildir. Şayet böyle olsaydı, bir imkânsızlık doğuracak şekilde, bir şeyin aynı anda hem bitişiklik hem dağılma ile nitelenmesi gerekirdi. Şu halde dağılma ve ayrılmayı kabul eden şeyin bunu kabul gücü, cisimlik suretine tekâbül eden bitişiklikten başka bir şey olduğu gibi, bizatihi bitişik şeyin, yani cismin zatından da başka bir şey olması gerekir. Ayrılma ve dağılma gücünün, cisimlik suretinde ve bizatihi bitişik şeyin kendisinde bulunmadığını ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ, bu gücü taşıyan şeyi ispat etmek üzere, ayrılma mefhumu üzerinde durur. Ayrılma, cisimde bulunan parçaların dağılması anlamına gelmez, aksine cisimde mevcut bitişikliğin ortadan kalkmasına ve bu bitişikliğin kalkmasının ardından, yeni bir bitişiklik meydana gelmesine işaret eder. Madde, ayrılma iliştiği sırada yenilenen bu iki bitişikliğin mahalli işlevi görerek ayrılmayı mümkün kılar ve onun kuvvesini taşır.⁸⁰⁵ İbn Sînâ, dolaylı olarak oluş ve bozuluşla ilişkili olan bu delili, daha açık bir şekilde oluş ve bozuluşla ilişkilendirilerek *kevnin* ancak bir suret ve madde sayesinde gerçekleşebileceği fikri üzerinden de inşa eder. Buna göre her tür değişim (*tagayyur*), yetkinleşme (*istikmâl*) ve oluş (*kevn – hudûs*) üç şeyi gerektirir: Değişimin kendisi üzerinde gerçekleştiği madde, değişim sırasında maddeye gelen ve giden suret ve nihayet bu suretin maddeye gelmesini sağlayacak yoksunluk.⁸⁰⁶ Buna göre yeşilken kırmızılaşan bir elma veya beyazken kararan bir elbise örneğinde olduğu gibi “bir niteliğe sahipken o niteliğin ortadan kalkarak başka bir niteliğin meydana gelmesi” anlamında değişimin, durağan bir cismin hareket etmesi örneğinde olduğu gibi “kendisinde bulunmayan bir durumun, kendisinden bir şey ortadan kalkmaksızın sonradan meydana gelmesi” anlamında yetkinleşmenin ve nihayet bir elmanın bozularak toprağa dönüşmesi ya da suyun buharlaşarak havaya dönüşmesi örneğinde olduğu gibi “bir suretin yitirilerek diğerinin kazanılması” anlamında oluşun gerçekleşebilmesi için; tüm bu değişimler sırasında korunan ve değişim olgusunu mümkün kılan sürekli bir madde, kazanılan veya yitirilen bir özellik ve bu özelliğin kazanılmasına ihtiyacı doğuran bir yoksunluğun bulunması zorunludur. Sonuç olarak İbn Sînâ mutlak cismin madde, niceliksel arazları gerektiren cisimlik sureti ve cisimlik sureti ertesinde maddeye arız olarak onu yetkinleştiren türsel suret şeklinde üç ilkeye

⁸⁰⁵ Heyulanın ispatıyla ilgili bu argüman için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 191.

⁸⁰⁶ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ‘u’t-tabî‘î*, s. 17-20.

sahip olduğunu; başkalaşan, yetkinleşen ve oluşan (*el-mutegayyir, el-mustekmil, el-kâin*) olması bakımından cismin ise önceki ilkelere ilaveten oluş sırasında heyulaya ilişen yoksunluğa sahip olduğunu ortaya koyar.⁸⁰⁷

İbn Sînâ heyulanın varlığını ispat ettikten sonra, bu heyulanın bizatihi kâim bir şekilde bilfiil var olamayacağını ve kendi varlığı için suretle birlikte olmaya muhtaç olduğunu söyler. Bu minvalde İbn Sînâ külliyatı boyunca, heyulanın suretsiz var olamayacağını ispat sadedinde birçok delil ortaya konulur. Bunlardan ilkinde göre, heyulanın hakikati sırf kuvve ve istidat olmasından ibarettir. Hakikati kuvvenin kendisinden ibaret olan bir şeyin, onu bilfiil kılacak bir ilkeden bağımsız bir şekilde varolabilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla heyula ancak onu bilfiil kılan suretle birlikte var olabilir. Ayrıca bir şeyi kabul istidadına sahip her şey, var olduğunda müstaid madde ile istidadın kendisine doğru olduğu suretin birlikteliğiyle var olur, yani bu şeyin var olması için madde ve suretin bileşmesi gerekir. Oysa ilk madde, madde ve suretten bileşik değildir. Dolayısıyla sırf istidattan ibaret bu maddenin ne varlığından ne de cisimliliğinden bahsedilemez.⁸⁰⁸ İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlâhiyyât* II/3'te yer verdiği ikinci argüman ise heyulanın suretten bağımsız varlığını kabul ettiğimizde ortaya çıkacak imkânsızlıkları dikkate alarak, suretin heyula için zorunluluğunu ispat eder. Buna göre, heyula suretten bağımsız bir şekilde var olsaydı, bu bağımsız varlığın da suret ve heyuladan bileşmesi gerekirdi. Çünkü bağımsız bir şekilde var olduğunda, bizatihi kâim bilfiil bir şey olur ve ayrıca başka bir şeyin istidadını barındırırdı. Bu ise onun bilfiilliğini sağlayan bir suretten ve istidada karşılık gelen bir maddeden bileşmesi anlamına gelir. Bağımsız olduğu varsayılan heyulanın madde-suretten bileşmesi durumunda, bu kez tartışma üzerine konuşulan bu maddenin maddesine intikal eder ve böylece ya teselsül ortaya çıkar ya da ilk maddede durulur. Teselsül oluş ve bozuluşu imkânsız kılacağından ilk maddede durulur ve bu maddenin suretsiz var olamayacağı kabul edilir.⁸⁰⁹

İbn Sînâ maddenin suretten ayrı kalamayacağı gibi, maddî suretin de maddeden ayrı kalamayacağını kabul eden İbn Sînâ'nın⁸¹⁰ bu konuyla ilgili en meşhur delili, *el-İşârât*'ta şöyle dile getirilmiştir:

“Cisimsel uzanımın sonlu olması gerektiği senin için açıklık kazanmıştır.

⁸⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Simâ'u't-tabî'i*, s. 19-20.

⁸⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 67

⁸⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 67.

⁸¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 74.

Dolayısıyla onun bir şeklinin, yani varlıkta [bir şeklinin] bulunması gerekir. Bu gerek [yani şekil, cisimlik suretine] ya [cisimlik] ayrı olarka kendi başına bulunursa kendisinden dolayı gerekli olur, ya kendi başına bulunursa kendisine etkide bulunan bir fail sebep dolayısıyla ona bitişir ve onun için gerekli olur ya da taşıyıcı ve taşıyıcıyı çevreleyen durumlar sebebiyle onun için gerekli olur. Şayet [maddeden ayrı olarak] kendi başına bulunduğu halde kendisinden dolayı gerekli olsaydı, cisimler uzanımların ölçüsünde, sonluluğun heyetlerinde ve şekilde benzeşirdi. Hehrangi bir ölçüde varsayılan parçaya, bütün için gerekli olan şey gerekli olurdu. Şayet bu [cisimlik, maddeden ayrı olarak] kendi başına bulunduğu halde, etkide bulunan bir fail sebebiyle olsaydı, cisimsel miktar heyulası bulunmaksızın kendinde ayrılma ve bitişmeyi kabul eder ve kendinde edilginlik gücüne sahip olurdu. Bunun imkânsız olduğu açıklık kazanmış ve geriye, taşıyıcıyla ortaklığı sayesinde bunları kabul etmesi kalmıştır.”⁸¹¹

Cismin sonlu olduğu kabulünden yola çıkarak, her sonlu cismin bir şekle sahip olmasının zorunluluğunu ortaya koyan ve cisimliliğin varlığına şeklin zorunlu olarak iliştiği sonucuna varan bu argüman, cismin lâzımı olan şekilliğin neden kaynaklandığı sorusunu sorar. Yukarıdaki pasajın bu soruya verdiği cevap kısaca şöyledir:

1. Her cisim sonludur
2. Sonlu olan her şey, cisimlikle şekillenmiştir
3. Şu halde cisimlik, şekilden ayrılmaz
4. Şekil ise ancak bir maddeyle ortaya çıkar
5. Şu halde cisimliliğin maddeden ayrılmaması gerekir.

Şeklin cisimlik sureti için gerekli olması, i) ya cisimliliğin kendisinden, b) ya kendisine hulul eden şeyden, c) ya kendisine mahal olan şeyden, d) ya da kendisine hulul etmediği gibi kendisine mahal de olmayan şeyden dolaydır. Şeklin cisimliliğin kendisi dolayısıyla olması yanlıştır, çünkü cisimliliğin parçası, bütününe mahiyet bakımından eşittir. Belirli bir şekli gerektiren şey, şayet cisimliliğin kendisi olsaydı, iki imkânsızlık gerekli olurdu. Bunlardan birincisi, tüm cisimler aynı cisimlik suretine sahip olduğundan, şekil ve miktar bakımından bütün cisimlerin eşit olmasıdır. İkincisi ise parçanın şeklinin, bütünün şeklinde eşit olmasıdır, çünkü nedenler eşit olduğu zaman eserlerin de eşit

⁸¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 196; krş. *Metafizik I*, s. 64-66

olması zorunlu olur. Şeklin, cisimliğe hulul eden bir şey dolayısıyla gerekli olması da yanlıştır. Çünkü hulul eden bu şey, şayet bir gerek ise yeniden imkânsızlık ortaya çıkar, yani cismin şekli gerektirmesi ile cismin gereğinin gerektirmesi aynı sonucu ortaya çıkarır. Herhangi bir gerek değil de, ortadan kalkması mümkün bir şey ise, şeklin nedeni olması imkânsızdır. Çünkü şekli gerektiren bu şey cisimlikten ayrıldığında şeklin ortadan kalkması gerekir, oysa şeklin cisimliğinin varlığından ayrılmadığı varsayılmıştı. Şeklin, cisme hulul etmediği gibi cismin de kendisine hulul etmediği bir şey dolayısıyla gerekli olması da yanlıştır, çünkü cisimlik müfrettir. Bu nedenle söz konusu şekli kabul etme noktasında, kendisinden ayrı ve bağımsız olan bu şeye muhtaç değildir. Bu kısımlar yanlışlandığına göre, geriye, şeklin cisimlik suretinin gereği olmasının cisimliğinin mahalli dolayısıyla gerçekleştiği açıklık kazanır. Sonuç olarak, şeklin cisimlik için gerekli olması cisimliğinin maddesinin bulunmasını gerektirir.

4.4.2. Madde-Suret İlişkisi

İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ın cevher meselesini ele aldığı ikinci makalesinde, birer cevher olarak ispat ettiği madde ve suret arasındaki ilişkiyi tahkik eder. Bu bağlamda birinci faslı madde ve suretin cevher olduğuna, ikinci faslı maddede üç boyutluluğun meydana gelmesini sağlayan cisimlik suretine ve atomculuk eleştirisine, üçüncü faslı ise cisimsel maddenin suretten bağımsız var olamayacağı ve maddî suretin de ondan ayrı kalamayacağına ayıran İbn Sînâ dördüncü faslıda, önceki fasılların tartışılmasını zorunlu kıldığı bir soruyla yüzleşir: Şayet madde suretten bağımsız bir şekilde var olamıyor ve surette de maddesiz kalamıyorsa, madde ve suretin gerçekliği, onların birbirine göreli (*muzâf*) olmasından mı ibarettir? İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlâhiyyât* II/4'e madde-suret arasındaki ilişkinin görelilik ilişkisi olamayacağını göstererek başlar. Her şeyden önce ikisi de cevher kategorisinden olan suret ve maddeden biri diğerine kıyasla anlaşılmaz, aksine cisimsel suretini düşündüğümüz halde bu suretin bir maddeyi gerektirip gerektirmediğini göstermek için daha ileri bir soruşturmaya ihtiyaç duyarız. Ayrıca bu suretin şu madde için, bu maddenin de şu suret için olduğunu tespit etmek, istidatların belirlenmesi anlamında ayrıntılı bir araştırma gerektirir. Dolayısıyla madde ve suret kullanımdaki anlamları bakımından yaygınlaşmış bir görelilik manasına sahip olsalar da, bizzat ve hakiki göreli değildirler. Yaygınlaşmış görelilik anlamı dahilinde maddeyi ancak kuvvesine veya istidadına sahip olduğu şeye nispetle düşünürken, sureti de ancak tamlık ve yetkinliği olduğu şeye nispetle düşünürüz. Bununla birlikte İbn Sînâ,

madde ve suret arasındaki ilişkiye dair sorgulamanın istidat ve fiil, eksiklik ve yetkinlik açısından değil, doğrudan madde ve suretin zatları açısından gerçekleştirildiğini, dolayısıyla yaygın görelilik anlamının burada geçerli olmayacağını söyler. Son olarak, aralarındaki ilişkiyi sorguladığımız şey halihazırda birlikte mevcuttur madde ve surettir. İstidat halihazırda suretle birlikte bulunan madde için geçerli olmaz. Bir başka deyişle, suretle birlikte bulunan maddenin artık surete dönük bir istidadından bahsedilemez, suretle bilfiillik ortaya çıkınca istidat kalkar. Madde ve suret arasındaki nispet, münasebet ve izafeti sağlayan istidat, bilfiil değil bilkuvve mevcut olan suret için geçerlidir.⁸¹²

Madde ve suretin zat bakımından görelî şeyler olmadığını ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ, ikisi arasında bulunabilecek muhtemel ilişki türlerini sıralar. Buna göre suret ve madde arasında 1) ya neden-eser (*illet-ma'lûl*) ilişkisi vardır, 2) ya da aralarındaki ilişki varlıkları denk olan (*mutekâfiu'l-vucûd*) ve biri diğerinin neden ve eseri olmayan, ama biri varsa diğeri de mutlaka var olan iki şeyin ilişkisidir.⁸¹³ Varlıkta *tekâfu*' (denklik) iki şekilde düşünülebilir: 1) İki şeyin birbirinin nedeni olması. Kısır döngüye (*devr*) yol açacak bu seçeneğin imkânsız olduğu açıktır. 2) İkisinden birinin diğerinin nedeni ve eseri olmaması, ancak birinin mevcut olmasının, diğerinin onunla birlikte olmasına bağlı olması. Böyle olduğunda bu ikisinden birinin yokluğu diğerinin yokluğunun nedeni olmaz. Zira varlığı bir şeyin varlığına neden olmayan şeyin yokluğunun, diğer şeyin yokluğuna neden olduğu söylenemez. Şu halde biri diğerine neden olmadığı halde, aralarında *tekâfu*' ilişkisi bulunan iki şeyden birinin yokluğu, bu yokluk diğerinin yokluğuyla "birlikte" olsa bile, zatı bakımından diğerinin yokluğunu gerektirmez. Hal böyleyse, bu iki şeyden her biri diğerinin ortadan kalkmasıyla "birlikte" ortadan kalkar, diğeri "ile" ortadan kalkmaz (*fe-kullun minhumâ yertefi'u me'a ref'i'l-âher, lâ bihî*). Bir başka deyişle ikisinden birinin ortadan kalkması (*ref'*) diğerinin ortadan kalkmasını zorunlu bir şekilde gerektiren bir ortadan kalkma değildir, aksine ortadan kalkmasıyla birlikte diğerinin de ortadan kalktığı bir durumdur. Aynı şekilde ikisinden birinin varlığı diğerinin varlığı ile hasıl olmadığı gibi, birinin varlığı da diğerinin varlığını zorunlu olarak gerektiren bir varlık değildir. Bunun aksine, ikisi arasında birliktelik (*ma'iyet*) ilişkisi vardır.⁸¹⁴

⁸¹² Madde-suret arasındaki görelilik ilişkisinin iptaliyle ilgili ayrıntılar için bkz. İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 74-75

⁸¹³ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 75.

⁸¹⁴ İbn Sînâ, **Metafizik I**, 75,1-15.

İbn Sînâ *tekâfu*' ve neden-eser ilişkisini birbirinden ayırt ettikten ve *tekâfu*' ilişkisinin doğasını tasrih ettikten sonra, madde-suret ilişkisinin bu yolla açıklanması durumunda hangi sonuçların ortaya çıkacağını tartışır. Tartışmayı madde ve suretin ortadan kalkması (*ref'*) ve varlığa gelmesi seçenekleri üzerinden yürütmeye devam eden İbn Sînâ, birlikte ortadan kalkan ve birlikte var olan madde ve suretler ilgili üç seçenek gündeme getirir. 1) Bunlardan ilkinde göre ortadan kalkan şeyin ortadan kalkması üçüncü bir şeyin ortadan kalkmasını gerektirir. 2) İkincisine göre, onlardan birinin ortadan kalkması üçüncü bir şeyin ortadan kalkmasının zorunlu bir sonucudur. 3) Üçüncü ve son seçenek olarak İbn Sînâ ilk iki seçeneğin aksine, kendi doğalarının dışında üçüncü bir sebep olmaksızın birinin diğeriyle ortadan kalkmasını gündeme getirir. Üçüncü bir nedenden bağımsız olarak birbirlerine bağlı olmaları durumunda, her birinin doğasının varlıkta birbirine bağlı (*mute'llikatun fi'l-vucûd*) olduğu söylenecektir. İbn Sînâ bu üç seçenektan hangisinin doğru olduğunu göstermek için, üçüncü seçeneğin muhtemel sonuçlarını ele alarak şıkları elemeye başlar. Buna göre, madde ve suret arasındaki bağıllık ilişkisi; a) ya ikisinin mahiyetinden dolayıdır, b) ya ikisinin varlığından dolayıdır, c) ya da ikisinin mahiyeti ve varlığından olmayıp üçüncü bir şey nedeniyledir. İbn Sînâ ilk seçeneğin kabul edilmesi durumunda, madde ve suretin mahiyet ve mana itibariyle birbirini gerektirecek şekilde görelî olacağını, ancak onların görelî olmadıklarının daha önce ispatlandığını söyler. Dolayısıyla madde ve suretin kendi mahiyetleri itibariyle birbirinin yokluk ve varlığını gerektirmesi imkânsızdır. Varlıkları aracılığıyla birbirlerini gerektirdiklerinin kabul edilmesi durumunda ise her ikisinin de zorunlu varlık olması gibi bir sonuç çıkar. Zira sahip olduğu mahiyet ve mana dolayısıyla değil de, üçüncü bir şeye ihtiyaç duymaksızın doğrudan varlığıyla bir şeyin yokluk ve varlığını gerektirmek Zorunlu Varlık'a özgü bir şeydir. Zorunlu Varlık'ın birden fazla olamayacağı, denginin bulunmadığı gibi ilkeler, bu seçeneği açık bir şekilde dışlar. Üçüncü seçenek, yani suret ve maddenin üçüncü bir şeye dayandıkları kabul edildiğinde her ikisinde bi-zâtîhi mümkün varlık olup, diğeriyle değil de üçüncü bir şeye zorunlu olmaları gerekir. Böylece madde ve suret, üçüncünün varlığıyla var olur ve ortadan kalkmasıyla da ortadan kalkar. Dolayısıyla paragrafın başında yer verilen üç seçenektan ilk ikisi geçersiz hale gelerek, madde ve suret arasında *tekâfu*' ilişkisinden doğan *telâzumun* ikisi dışındaki üçüncü bir ilkeyle temellendirildiği açıklık kazanır.⁸¹⁵

⁸¹⁵ İbn Sînâ, **Metafizik I**, 75-76; Suret ve madde dışındaki üçüncü ilkenin ispatı için ayrıca bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât**, s. 200; krş. **İşaretler ve Tembihler**, s. 88.

İbn Sînâ suret ve maddenin üçüncü bir şeyin eseri olduğunu ortaya koyduktan sonra, suret ve maddeden her birinin *mukârenet* yoluyla nasıl birbirine iliştiğini izah etmek ister (*fe'l-nanzur keyfe yumkinu en tekûne zâtu külli vâhidin minhumâ tete'allaku bi-mukâreneti zâti'l-âher*).⁸¹⁶ Bu bağlamda mukârenetin doğasıyla ilgili iki seçenek gündeme gelir: 1) Onlardan her birinin varlığı diğerinin vasıtasıyla üçüncü şeyden zorunlu hale gelmiştir. Bu durumda her biri, diğerinin varlığının zorunluluğunun yakın nedeni olur. Oysa böyle bir şey nihâi kertede kısır döngüye ve kendisinde neden olacak şeye neden olurken bir şeyin kendi kendisine neden olması gibi bir imkânsızlığa yol açar. 2) Suret ve maddeden biri, ikisinin de nedeni olan üçüncü şeye daha yakın olur. Bu durumda yakın olan şey aracı neden (*el-illetu'l-vâsıtatu*), diğeri ise eser haline gelir. İbn Sînâ suret ve madde arasındaki ilişkinin doğasını doğru bir şekilde gösteren şeyin bu seçenek olduğunu kabul ederek şöyle der: “Böylece doğru, “ikisi arasındaki ilişki, sayesinde birinin neden, diğerinin eser olduğu bir ilişkidir” (*inne'l-alâkate beynehumâ alâkatuun yekûnu bi-hâ ehaduhumâ illeten ve'l-âheru ma'lûlen*) dediğimiz kısım olur.”⁸¹⁷ İkisinden birinin aracı neden olduğunu ortaya koyan bu seçeneğin temel vasfı, aracılık (*el-vesâtetu*) vasfına nedensel bir rol yüklemesidir. Fahreddîn Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ta, *vâsıtanın* nedensel bir rol üstlenebilmesini onun *âlet* ile farkına bağlar. Buna göre âlet failin kendisi aracılığıyla meydana getirdiği şeyin varlığına neden olmaz, sadece faile kendi fiili sırasında yardımcı olur. Bunun aksine vasıta, tıpkı fâil gibi tesir meydana getiren bir yöne sahiptir, dolayısıyla eserin varlığına fâille birlikte neden olur ve bu yönüyle yakın neden olarak kabul edilir.⁸¹⁸ Madde ve suretten birinin aracılık yoluyla diğerinin nedeni olduğu açıklık kazanmış, ancak aracılık vasfının hangisine ait olduğu belirlenmemiştir. Madde mi suretin, yoksa suret mi maddenin aracı nedenidir?

İbn Sînâ'nın madde mi suret mi sorusuna cevabı açıktır: “Maddenin suretin varlığına neden olması mümkün değildir.”⁸¹⁹ Bunun birkaç nedeni vardır: 1) Madde istidat ve kabul gücü olduğu için maddedir. İstidatlı olan şey, istidatlı olması yönünden, istidatlı olduğu şeyin varlığının nedeni olamaz. Zira istidadın asıl anlamı, istidadına sahip olduğu şeyin yoksunluğu demektir. Bir şeyin yoksunluğunun, o şeyin varlığını vermesi imkânsızdır. İstidadı parantez içine alarak maddenin kendi zatiyle suretin varlığına neden olduğunu söylersek, o zaman da bu suretin herhangi bir istidada muhtaç olmadan

⁸¹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 76,14-15.

⁸¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 76,20-22.

⁸¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât II*, s. 84.

⁸¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 76,29-30.

daima o maddede bulunması gerekir, hatta her suretin bir maddede var olması mümkün hale gelirdi. 2) Bilkuvve olan maddenin, bilkuvve halinde iken, bilfiil haldeki başka bir şeyin sebebi olması imkânsızdır. Zira bilfiil şeyin varlığının nedeni, ancak bilfiil başka bir şey olabilir. Dolayısıyla, madde suretin sebebi ise suretten bilfiil önce gelen bir zatı bulunmalıdır. Oysa maddenin zatının bilfiil var olabilmesi, ancak suretle birlikte mümkün olur. Şu halde maddenin bilfiil varlığını kendisinden aldığı şeyin bilfiil varlığına neden olduğunu söylemek imkânsızdır. 3) Suret almadığı durumda maddenin kendisi herhangi bir ayrışma ve farklılık içermez, bu durumda farklılık barındırmayan şeyden varlığa gelen suretin de hiçbir şekilde farklılaşarak çeşitlenmemesi gerekir. Eğer suretlerin farklılığının, maddenin hallerindeki farklılıklardan kaynaklandığı söylenirse, bu haller maddedeki ilk suretler gibi olur ve bu kez maddenin bu hallerle ilişkisi aynı şekilde tartışılmaya başlanır.⁸²⁰ Bu seçeneği tartışırken İbn Sînâ suretlerin farklılaşmasının ilkesiyle ilgili bir sorunu da gündeme getirir. Buna göre suretlerin farklılaşmasının ilkesi madde ve maddede bulunmayan harici bir ilke ise bu harici ilkenin etkilerinin farklılaşmasıyla birlikte suretler de farklılaşacak, nihayet maddeye kalan da kabulden başka bir şey olmayacaktır.⁸²¹

İbn Sînâ maddenin suretin varlığı için vasıta neden olamayacağını ortaya koyduktan sonra, suretin maddenin varlığının vasıta nedeni olduğunu gösterir (*ve kad bakiye en tekûne's-sûretu vahdehâ hiye ellefi bi-hâ yecibu vücûdu'l-mâddeti*).⁸²² Peki suretin vasıta neden olması ne demektir? İbn Sînâ suretin maddenin varlığının kendisiyle zorunlu hale geldiği vasıta neden olmasını tartışırken, bir istisnaya yer verir. Buna göre maddesinden ayrılması imkânsız suretler için, yani feleklerin suretleri için suret maddesinin varlığı için tek başına yeterlidir. Bununla birlikte maddesinden ayrılarak yerini başka suretlere bırakabilen ay-altı âlemdeki suretler söz konusu olduğunda, tek başına suret maddenin varlığını sürdürmesi için yeterli değildir.⁸²³ Şayet ay-altı âlemdeki suretler maddenin varlığının mutlak nedeni ya da mutlak vasıta nedeni olsaydı, onların yokluğuyla birlikte maddenin de yok olması gerekirdi, oysa bir suret ayrılarak yerini başka bir surete bırakırken madde yok olmaz ve bu süreci mümkün kılacak şekilde zeminde varlığını sürdürür. Şayet suretin ayrıldığı her seferinde madde ortadan kalkıp diğer suretle birlikte yeni bir madde ortaya çıksa, madde hâdis olur. Her

⁸²⁰ Aynı istikametteki bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 36.

⁸²¹ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 77-78.

⁸²² İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 78,16-17.

⁸²³ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 78; krş. **el-İşârât**, s. 200-201.

hadisi maddesi öncelediği için bu maddenin maddesinin nasıl ortaya çıktığı sorusuna ulaşırız ve bu soruşturma sonsuz bir geriye gidiş doğurur. Şu halde tek başına suret ayaltı âlemdeki maddenin varlığının nedeni olamaz ve “maddenin varlığının suretle beraber başka bir şey olması gerekir ki, maddenin varlığı o şeyden taşsın”.⁸²⁴ İbn Sînâ tek başına suretin maddenin varlığı için yeterli olamayacağını ortaya koyarak üçüncü bir şeye müracaatı zorunlu kıldığı gibi, bu üçüncü şeyin de tek başına maddenin varlığına neden olamayacağını savunur. Bu çerçevede maddenin varlığı bu şeye ve o şeyden taşarak maddede ortaya çıkan herhangi bir suretle tamamlanarak yetkinleşir. Böylece madde suretin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaz ve varlığının asıl kaynağı olan ilkenin onda bir suret ihdas etmesiyle süreklilik kazanır. Şu halde maddenin varlığı biri asıl, diğeri yardımcı iki neden aracılığıyla ortaya çıkar. Asıl neden, İbn Sînâ’nın “üçüncü şey” diyerek işaret ettiği ayrık akıl veya *vâhibu’s-suver*’e tekabül ederken, yardımcı veya vasıta neden yine Faal Akıl’dan sudur eden surete karşılık gelir. İbn Sînâ’nın *Ta’likât*’taki veciz ifadesiyle “*vâhibu’s-suver* ile arazlar arasındaki nedensel vasıta *mevzûdur*, *vâhibu’s-suver* ile heyula arasındaki vasıta ise surettir (*fe’l-vâsıtatü’l-illiyyetu beyne vâhibi’s-suveri ve beyne’l-a’râzi el-mevzû’u, ve’l-vâsıtatü beyne vâhibi’s-suveri ve beyne’l-heyûlâ es-sûretü*).”⁸²⁵

Sonuç olarak İbn Sînâ madde ve suret arasındaki ilişkiyi, varlık verici metafizik fâil nedene kapı aralayacak şekilde, zatlari bakımından varlıkta birbirine denk (*mutekâfiu’l-vucûd*) olmakla birlikte ayrık aklın sureti var kılmasıyla bu denkliğin suret lehine bozulduğu bir ilişki olarak inşa eder. Ayrık akla yakınlığı sayesinde suret, onun maddeyi var etmesinde vasıta neden olarak işlev görür ve suretle madde tek bir nedenin eseri olan, ancak iki eserden birinin diğeri varlıkça önceleyerek aracı fâil neden haline geldiği iki parça olarak ortaya çıkar. Böylece İbn Sînâ suret ve maddenin varlık verici bir fâil nedene ihtiyacını sadece yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen *feyz* ile açıklamaz, aynı zamanda suret-madde ilişkisini de üçüncü bir ilkeye kapı açacak şekilde kurgulayarak, duyulur cevherlerin varlığı ve sürekliliğini de ilâhi feyze bağlar.

⁸²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 79, 1-2.

⁸²⁵ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 58; krş. *et-Ta’likât*, s. 59, *Kitâbu’l-Hidâye*, s. 237.

SONUÇ

İbn Sînâ sureti bir yandan *feyzin* ya da varlığın aşağı doğru akışının, diğer yandan bu akış neticesindeki türsel tahakkukun bir ögesi olarak değerlendirir. Birinci açıdan suret inişin (*el-mebde, nüzûl, sudûr*), dolayısıyla fâil nedenliğin bir parçası iken; ikinci açıdan, yükselişe (*el-me'âd, urûc*) dayanak teşkil eden ontolojik yetkinleşme sürecinin bir parçasıdır. Surete atfedilen bu temel rolleri açıklamak üzere İbn Sînâ, suretin varlığı, cevherliği, oluştaki rolü, nedeniği ve maddeyle ilişkisine dair özgün bir teori geliştirmiş, antik-helenistik birikimden tevarüs ettiği felsefî meydan okumaları kendine özgü ayrımlar aracılığıyla çözüme kavuşturma çabası içerisinde Aristotelesçi suret düşüncesinde önemli dönüşümler meydana getirmiştir.

I.

Suret İbn Sînâ felsefesinde, tür, cins, fasıl, türü kaim kılan hakikat, ayrıklı akıl, nefis, şekil ve genel olarak ikincil yetkinlikler gibi anlamları karşılamak için kullanılan eşadlı bir isim olsa da, bu eşadlı söylenişin ilkesini teşkil eden temel bir anlam mevcuttur. Suretin doğası ve cevherinin fiil olduğunu söyleyen İbn Sînâ, fiil anlamı merkezinde suretleri ele alarak mana ve mefhum bakımından bilfiillığe tekâbül eden suretleri tür, cins ve fasıl, varlık ve hakikat bakımından bilfiil şeyleri ise ayrıklı akıllar, nefis, maddî suretler, genel olarak heyetler ve ikincil yetkinlikler olarak belirlemiştir. Varlık bakımından bilfiil şeylerden maddî suretler, heyetler, şekiller ve ikincil yetkinlikler kuvveyle ilişkili iken, ayrıklı akıllar saf suret olmaları hasebiyle hiçbir şekilde kuvve içermezler. Kuvveyle ilişkili bilfillikler arasında bulunan şekiller sanat aracılığıyla maddede meydana gelen bilfillikleri ifade eder ve yapay suretler olarak adlandırılır. Buna mukabil arazî suretleri de içerecek şekilde genel olarak heyetler, maddî suretler ve bu suretlere dayalı olarak ortaya çıkan ikincil yetkinlikler doğa yoluyla fiile çıkarlar. İbn Sînâ fiil anlamını farklı seviyelerde örnekleyen bu suretlerden sadece üçünü cevher olarak belirler: 1) Ayrıklı akıllar, 2) maddî suretler, 3) nefis. Dolayısıyla cevher olarak suret, sadece fiil anlamını bir konuda bulunmaksızın örnekleyen suretlere ıtlak edilmektedir.

Cevherler varlık bakımından öncelikli olan ve varlık adını almayı en çok hak eden mevcutlardır. Cevher dışındaki şeyler cevherde bulunarak var olurken, cevherler bir konuda var olmazlar. Dolayısıyla arazların varlığı cevherlere bağlı iken, cevherlerin

varlığı bu türden bir şeye bağlı değildir. Bu durum, cevheri varlık açısından öncelikli kılar. Bununla birlikte cevherlerin arazları varlık bakımından öncelendiği gibi, cevherler arasından bazıları da diğerlerini varlık bakımından önceler. İbn Sînâ'ya göre madde ve bileşiklikle birlikte üç cevher adayından biri olan suret, cevherlikle nitelenmeyi en çok hak eden ilkedir. Zira kuvveden ibaret olan maddenin bilfiilliği surete bağlıyken, bileşik de suretin maddeyle birleşmesi sayesinde varlığa gelmesi açısından surete dayalı bir şekilde var olur. Şu halde İbn Sînâ'nın *teşkiik* veya dereceli anlamdaşlıkla yüklendiğini söylediği varlık anlamı, cevherler arasında birincil olarak surete yüklenir. Bu haliyle cevher, varlık bakımından öncedir ve varolanlarla ilgili bir soruşturma sırasında kendisine ulaşacağımız nihâi sınıra karşılık gelir. Dolayısıyla varlık olmak bakımından varlığın bilimi olarak Metafiziğin temel meselelerinden biri haline gelen cevher sorunu, İbn Sînâ Metafiziğinin temel sac ayaklarından birini oluşturur. Öte taraftan ayrık ve maddî suretlere işaret ettiği şekliyle cevher olarak suret, varlık anlamının nihâi örneği ise varlığa dair bir soruşturma cevhere dair bir soruşturma halini alacak ve varlığın ne olduğu sorusuyla cevherin ne olduğu sorusu özdeşleşecektir. Ne var ki bu durum, varlık olmak bakımından varlık anlamının mutlak olarak bir mevcut ferdine özgü kılınması sonucunu doğurur ve metafiziğin tümel bir bilim olma imkânını tehlikeye sokar.

İbn Sînâ'nın suret anlayışını şekillendiren ve Eflatun ile Aristoteles'ten başlayarak kendisine gelinceye kadar *idea* ve *eidosun* taşıdığı anlam açısından bir kırılma yaratan temel müdahalelerinden biri, Metafiziğin konusu ve varlık olmak bakımından varlık formülasyonunda kendisini gösterir. *Eudemos'a Etik* gibi erken dönem eserlerinde varlığın biliminin mümkün olmadığını düşünen (1217b25-35) ve varlığın ne olduğu sorusuna tıpkı *Kategoriler*'deki gibi varolanların genel bir tasnifiyle cevap verebileceğimizi kabul eden Aristoteles, *Metafizik*'te varlığı konu alan tümel bir bilim inşa edebileceğimizi ortaya koyar. Bununla birlikte Aristoteles'in, *İkinci Analitikler*'de sunulan, bir bilim olmanın şartlarıyla ilgili kriterleri karşılayacak bir biçimde metafiziği inşa etmesi, varlık anlamının varolanların tamamına ortak bir şekilde yüklenmesini sağlayacak bir ilkeye ulaşmasını gerektirir. *Metafizik* Gamma'da Aristoteles tıpkı *Eudemos'a Etik*'te olduğu gibi "varlığın bir çok yolla söylenen" (*legêtai pollakhôs = tukâlu alâ envâ'in*) eşadlı bir isim (*homonuma*) olduğunu söyler (1003a33-b20). Bununla birlikte Gamma kitabı, eşadlılık düşüncesinde Metafiziğin bir bilim olarak inşa edilmesine bir yol bulur. Aristoteles sağlığı koruyan, sağlığı meydana getiren, sağlığa delalet eden ve sağlığı kabul eden şeylerin tümüne "sağlığa" nispetle "sağlıklı" denilmesi gibi, varlığın varolanların tamamına ortak bir yolla söylenmesinin, "ilk ve tek

bir anlama nispetle” gerçeğe geçtiği (*pros hen legomenon*) ifade eder. Ona göre tüm varolanlara ortak bir şekilde varlık yüklemesi yapmamızı sağlayan anlam cevherde açığa çıkar. Bu itibarla *Metafizik Zeta*’da varlığın ne olduğuyla ilgili soru, cevherin ne olduğuyla ilgili bir soruya dönüştürülerek ele alınır. Cevher adayları ya da türleri içerisinde de cevher adını almaya en çok layık olan şey surettir. Suretler içinde cevherlikle nitelenmeyi en çok hak eden ise ayrı bir suret olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’dir. Bu nedenle varolanların hepsine ayrı bir suret olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici’de kendisini gösteren varlık anlamına nispetle “varlık” denilir. Böylece Aristoteles ilkelerin ve nedenlerin tümelliği olarak formüle ettiği *pros hen* tümellik fikri etrafında metafiziği bir bilim olarak inşa etme imkânına kavuşur. Aristoteles’in mantıksal tümelliğe ilave ettiği, nedenlerin ve ilkelerin tümelliği fikriyle, metafiziği en azından kendi bilimsel metodolojisi içerisinde bir bilim olarak inşa etmeyi başardığı hususunda tartışma yoktur. Bununla birlikte şu soru bâkidir: Bu metafizik bir teoloji midir, yoksa anlamı herhangi bir mevcutta tüketilmeksizin varlık olmak bakımından varlığın bilimi diyebileceğimiz bir ontoloji mi? Bu soru, Aristoteles sonrası şarihlerce İslam felsefesinde olduğu gibi, bir problem haline getirilerek tartışılmamıştır. Yalnızca Yeni-Eflatuncu şarihler, Tanrı’nın sadece gaye değil aynı zamanda fâil neden olduğu düşüncesinden hareketle, Aristoteles’in bir ilkeye nispetle tümellik (*pros hen*) fikrini bir fâil ve gayeye nispetle tümellik (*aph henos pros hen*) fikrine dönüştürerek, varlık anlamını bir cevhere nispetle ele almaya devam etmişlerdir. Bunun bir mesele haline gelmesi, kısmen İslam düşüncesiyle yakından ilişkilidir. İslam filozofları varlık olmak bakımından varlığın bilimi olarak metafiziği, Tanrı’nın varlığı ve sıfatlarını konu alan kelâmdan ayırt edebilmek için, onun alanını açık bir şekilde tayin etme çabasına girişmişlerdir. Bu açıdan İbn Sînâ, Fârâbî’den tevarüs ettiği felsefî mirasa da yaslanarak hem kelâm düşüncesiyle hem de Kindî ve okulunun geliştirdiği teolojik ontolojiyle hesaplaşmak istemiştir. Bunun sonucunda o, Kindî’nin ortaya koyduğu yaklaşımı da bütünüyle dışlamaksızın, Aristoteles’te görülmesi mümkün olmayan bir açıklıkla kendi ontolojisini inşa etmiştir. Bu ontolojinin ayırt edici özelliği varolan (*mevcûd*) ve varlık (*vucûd*) arasında açık bir ayırım geliştirerek, hem Tanrı’ya hem de diğer varolanlara yüklenebilecek mutlak bir *vucûd* tasavvuruna ulaşmasıdır. Böylece varlık olmak bakımından varlık, yani mutlak anlamıyla *vücûd* metafiziğin konusu, Tanrı ise metafizikte soruşturulan meselelerden biri (*metâlib*) haline gelecektir. Bunu yaparken İbn Sînâ, varlığın ortaklığını, Aristoteles ve Yeni-Eflatuncularda olduğu gibi “bir ilkeye veya gayeye nispetle eşadlılık” etrafında değil, mutlak eşadlılık olarak nitelendirdiği *teşkîk* fikri etrafında inşa eder. Suret meselesi açısından bu çözümün önemi,

Aristoteles'in aksine, İbn Sînâ'nın cevher olarak sureti kendi *vücûd* mefhumunun altına yerleştirerek, onu, kendisine dayanılarak varlık anlamının tayin edildiği nihai ilke konumundan ayırmasıdır. Böylece metafizik, suretten alınan varlık manasının diğer şeylere ilke teşkil etmesi temelinde kurulmaz, bunun yerine surete de teşmil edilecek şekilde tüm varolanları kapsayacak mutlak bir varlık mefhumuna dayalı olarak inşa edilir.

Eşadlılığın özel bir türüyle ilgili sorunu, varlığın ve mahiyetin gerekleriyle ilgili bir alana taşıyan İbn Sînâ'nın bu müdahalesi, problemin geleneksel çerçevesi açısından bir tür makas değişimi olarak görülmelidir. Bu sayede İbn Sînâ varolanlara varlığın nasıl ortak bir biçimde yüklendiği sorununa yeni bir istikamet kazandırarak, varlık anlamını bir varolanda bulunuş tarzıyla birlikte düşünen ve varlık tarzlarıyla ilgili bir açıklamayı o şeyin tanımından bağımsız değerlendiremeyen geleneksel argüman çizgisinin doğurduğu sorunlardan uzaklaşmak ister. Bu çerçevede İbn Sînâ mahiyetle ilgili hiçbir ima taşımayan mutlak bir varlık tasavvuruna ulaşarak, Aristoteles açısından bir şeyin ne ve var oluşunun ilkesi olarak işlev gören sureti, sadece ne oluşun ilkesi haline getirir. Bizatihi suret ya da cevher artık ne mutlak olarak varlığa ne de zihnî ya da haricî herhangi bir kipteki varlık durumuna atıf içerir. Böylece "varlık" mefhumu, sureti, maddeyi, bileşik cismi ve arazları kuşatacak, fakat onlardan hiçbirinin tanımına dahil olmayacak şekilde mutlak bir anlam olarak vazedilir. İbn Sînâ mahiyetle ilgili hiçbir ima taşımayan mutlak bir varlık tasavvuruna ulaşmak suretiyle, mevcut anlamının şeylerde *ilişkisel* olarak bulunduğu düşüncesinden kaynaklanan birçok soruna da çözüm getirme fırsatı bulur.

İbn Sînâ'nın varlığın ve mahiyetin gerekleriyle ilgili ayrımı, cevher meselesiyle ilgili birçok sorunu çözüme kavuşturma noktasında önemli bir rol oynar. Bunlardan en önemlisi, cevherlerin yüklemsele birliği olarak kavramsallaştırabileceğimiz bir sorunla ilgilidir. Yüklemsele birlik, cevherin, yüklem olduğu öznelerin varlık tarzına bakılmaksızın bir ve aynı anlama sahip olmasını ifade eder. Eflatuncu geleneği takiben başta Plotinus olmak üzere Yeni-Eflatuncu filozoflar, cevherler arasındaki ontolojik öncelik-sonralık ilişkisinin, onların her birine aynı anlamda cevher dememizi imkânsızlaştırdığını savunurlar. Dolayısıyla onlara göre cevher, özneleri arasında yüklemsele birliği sağlayacak şekilde bir cins olarak işlev göremez. Özellikle Aristotelesçi kategoriler şemasını ve cevher tasavvurunu hedef alan bu eleştirinin iki boyutu vardır. Bunlardan birincisi akledilir ve duyulur cevherlere aynı anlamda cevher denilip denilemeyeceği ile ilgilidir. İkincisi ise suret, madde ve bileşiğin hangi ortak

anlamda buluşarak cevher olduğunu sorgular. Birinci eleştiriye göre her üç cevherin de illeti olan ayrık akledilir suret, duyulur cevherleri öncelediği ve onlardan farklı bir varlık tarzına sahip olduğundan, ona, duyulur cevherlere söylendiği anlamda cevher denilmesi mümkün değildir. İkinci eleştiriye göre ise suret ve madde cismin varlığını öncelediği için, cisimle aynı anlamda cevher olamaz. Ayrıca suret maddenin bilfiil varlığa çıkmasının illeti olduğundan, suret ve madde de aynı anlamda cevher olarak nitelenemez. Sonuç olarak bu yaklaşım, maddî ve akledilir alemdeki mevcutların temelini teşkil eden cevherlere ilişkin tekbiçimli ve hepsine uygulanabilir bir açıklamanın mümkün olmadığını savunur. Buna mukabil İbn Sînâ, mahiyetin gereklerini varlığın gereklerinden ayırarak evrenin kozmolojik yapısına ilişkin açıklamayı tekbiçimli bir yapıya kavuşturmak ve cevherin yüklemsele birliğini inşa etmek ister. Cevherin yüklemsele birliğini inşa etmenin yolu ise onu konularına eşit bir biçimde yüklenen bir cins olarak ispat edebilmekten geçer. İbn Sînâ metafizikte geliştirdiği varlığın ve mahiyetin gerekleri ayrımını *Kategoriler* II/4 ve III/1’de bu sorunu çözmek için etkili bir şekilde kullanır. Burada İbn Sînâ bazı cevherler önce diğer bazıları da sonra mevcut olduğundan tüm cevherlere eşit anlamlı bir şekilde cevher denilememesinin ancak bir şeyin ne ve var oluşu arasında ayrım yapılmadığı, dolayısıyla varolan ile varlığın ayırt edilmediği durumda geçerli olduğunu söyler. Bir şeyin mahiyeti ve varlığını ayırdığımızda, aynı mahiyete sahip şeyler, ne şekilde var olursa olsunlar, o mahiyetten kaynaklanan özelliklere eşit bir biçimde sahip olacaklardır. Varlığı mümkün bir akıl, semavi bir cisim, ay-altı âlemdeki bileşik cisimler, suret ya da madde, mahiyetleri tasavvur edildiğinde, dışta bir konuda bulunmayacak şekilde varolacakları bilinen şeylerdir. Onlar dışta mevcut olduğunda akıllar semavi cisimleri, semavi cisimler maddî suret ve heyulayı ve onlar da bileşik cismi önceleyebilir. Ancak bu önceleme, bir konuda bulunmama niteliğinden, yani onların cevherliğinden değil mevcudiyetlerinden kaynaklanır. Böylece İbn Sînâ “bir konuda bulunmayan mevcut” şeklindeki cevher tanımının, dışta ya da zihindeki mevcudiyetlerinden bağımsız olarak tüm cevherlere eşit bir biçimde yüklendiğini, mutlak mahiyet fikri etrafında ispat ederek, kategoriler şemasını Eflatuncu eleştiriler karşısında güvenli bir hale getirmiştir. Ayrıca İbn Sînâ’nın cevher meselesiyle ilgili yorumları, bir yandan Aristotelesçi kategoriler şemasını tutarlı hale getirme sonucunu doğururken diğer yandan metafizik nedenlik tasavvurunu mümkün kılar. Zira İbn Sînâ varlığın ve mahiyetin gerekleri arasında ayrım yapmak suretiyle, Aristotelesçi cevher tanımını tutarlı bir şekilde korumanın yolunu bulmuş, fakat aynı zamanda Aristoteles’ten farklı olarak, varlığın nedenlerine dair bir sorgulamaya kapı aralamıştır.

Bu sayede o, Yeni-Eflatuncuların akledilir cevherlere neden rolü atfetme arayışına cevap bulmuş, bununla birlikte cevherin tanımını varlığından ayırarak, onların düştüğü yüklemsele birliğı sağlayamama tuzağından kurtulmuştur.

II.

İbn Sînâ “bir konuda bulunmayan mevcut” şeklindeki cevher tanımının, dışta ya da zihindeki mevcudiyetlerinden bağımsız olarak tüm cevherlere eşit bir biçimde yüklendiğini mutlak mahiyet fikri etrafında ispat ederek, cevher olması bakımından cevherler arasındaki yüklemsele birliğı inşa etme yolunda önemli bir adım atmıştı. Bununla birlikte genel olarak söz konusu yüklemsele birliğın ispatı, bizatihi suretin, maddenin ya da bileşiğın cevher olup olmadığını, yani cevherin tanımının onlara yüklenip yüklenemeyeceğini tekeffül etmez. Dolayısıyla cevherin yüklemsele birliğıyle ilgili bir soruşturmada ayrı olarak, cevher tanımının surete yüklenip yüklenmeyeceğı ve suretin hangi anlamda cevher olduğuyula ilgili ileri bir soruşturmaya gidilmelidir. Suretin cevherliğıyle ilgili temel sorun, Aristoteles’in *Kategoriler*’deki araz tanımından kaynaklanır. Burada Aristoteles arazi “bir konuda onun parçası olmaksızın bulunan” şey olarak tanımlar. Arazlar açısından bu tanımın bir mahzuru yoktur, ancak sureti hesaba kattığımızda bu tanım suret için de uygulanabilir gözükür. Çünkü suret maddede, yani bir konuda bulunmaktadır ve onun parçası değildir. Dolayısıyla *Kategoriler*’i merkeze alırsak, Aristoteles’in *Metafizik*’te cevher olarak vaz ettiğı suret, araz olabilir. Aristoteles’in Rodoslu Andronicus ve Sidonlu Boethus gibi erken dönem şarihleri, *Kategoriler*’i merkeze alan bu tutumu benimseyerek asıl cevherin madde olduğunu, suretin ancak maddenin bir arazi olarak değerlendirilebileceğini savunmuşlardır. Aristoteles’in en etkili şarihlerinden Aphrodisiaslı İskender ise Andronicus ve Boethus’un maddeyi merkeze alan bu tutumunu eleştirerek, sureti cevher olarak değerlendirmenin yeni bir yolunu önermiştir. “Cevherin parçası da cevherdir” ilkesinden yola çıkan İskender, bileşiğı cevher olarak kabul ettiğimizde, onun parçası olan sureti de cevher olarak kabul etmemiz gerektiğini söyler. Bu çözümün öncesinde İskender, daha sonra Arapçada *mevzu – mahall* ayrımı olarak karşılanacak şekilde iki tür *hypokeimenon* (konu) arasında bir ayrım önermiştir. Söz konusu ayrıma göre arazın bulunduğu konu ona ihtiyaç duymazken, suretin bulunduğu bilfiil olmak için surete ihtiyaç duyar. Bununla birlikte İskender’in bu önerisi, bazı Eflatuncuların başka bir problem ortaya atmasına neden olmuştur. Daha sonra cevherî nitelikler sorunu olarak gündeme gelecek bu eleştiriye göre, cevherliğın temel kriteri konunun onda bulunan özelliğe ihtiyaç duyması ise kar için beyazlık, ateş için siyahlık da suret gibi cevher

olacaktır. Bu eleştiri müvacehesinde İskender, iki tür konu ayrımını revize ederek yeniden formüle etmek yerine, sureti “maddenin parçası olmasa da bileşiğin parçası olan” bir cevher olarak tanımlama yolunu seçmiştir. Suretin cevherliğini ispat sadedinde sonraki Yeni-Eflatuncu şarihler ve onları takiben Fârâbî ve Bağdat’taki Aristotelesçi okuldan İbn Suvâr gibi şarihler de İskender’in yorumunu benimsemiş, maddî suretin kendinde cevherliğini bileşiğe nispetle kurgulamışlardır. İbn Sînâ İskender ve Porphyry gibi şarihlerin “parça olarak suret” yorumunu ve Fârâbî’nin “görelî cevher” fikrini “kötü ve karışık” bir görüş olarak niteleyerek, suretin cevherliğini ispat etmek için, tevârüs ettiği terminolojiyi yenileyerek tartışmayı doğru mecraya oturtacağını vadeder. *Eş-Şifâ/el-Mekûlât* I.3’te beşli bir ontolojik şemaya yer veren İbn Sînâ, Aristotelesçi kategoriler şemasını ortadan kaldırma tehlikesi taşıyacak şekilde cevher-araz ayrımını bulanıklaştıran problemi, “terminolojiyi yenileyerek” çözmeye çalışır. Bu beşli şemayı geliştirirken İbn Sînâ’nın elinde bulunan eski kavramsal araçlar şunlardır: i) *Mêros* (*cüz=parça*) kavramı, ii) İskender’in yaptığı, biri *belirli* diğeri *belirsiz* iki tür konu (*hypokeimenon = mevzû ve mahall*) ayrımı, iii) İskender’in görüşü olan ve Yeni-Eflatuncu şarihlerce de sürdürülen, bileşiğin parçası olarak suret fikri, iv) Porphyry’e ait, maddenin arazı, bileşiğin parçası olarak suret anlayışı. İbn Sînâ bu kavramsal araçlardan ilk ikisini, yani *mêros* kavramı ile iki tür *hypokeimenon* ayrımını revize ederek, yeni bir sıfatlar-yüklem şeması oluşturur. Öte taraftan iii. ve iv. seçenekleri açık bir biçimde eleştirerek reddeder ve suretin cevherliğini böyle bir yolla ispat etmenin mümkün olmadığını savunur. Suret-madde ilişkisiyle diğeri konu-sıfat ilişkileri arasındaki farklılıklara bakıldığında, İbn Sînâ’nın suret-madde ilişkisini sadece araz-belirli konu ilişkisinden değil, i) tür-cins ve ii) araz-belirsiz konu ilişkileriyle de ayırt edebilmesi, geleneksel belirli-belirsiz, kaim kılan-kaim kılmayan ayrımlarına hariçten ilişen-hariçten ilişmeyen ayrımını eklemesiyle mümkün hale gelir. Aristoteles arazı “bir konuda *parça olmaksızın bulunan* ve ondan ayrılması mümkün olmayan mevcut” şeklinde tanımladığı için, İbn Sînâ öncesi şarihlerin büyük bir çoğunluğu, cevher olarak sureti, bunun tam karşıtı olacak şekilde “bir konuda *ancak parça olarak bulunan* ve ondan ayrılması mümkün olmayan mevcut” şeklinde tanımlamışlardır. Buna mukabil İbn Sînâ, meselenin şu ya da bu şeye nispetle suretin cevherliğini ispat etmek olmadığını, dolayısıyla “parça” terminolojisinin suretin cevherliğini ispat etmek için yanlış bir yol yarattığını söyler. Ona göre sureti parça ya da görelî değil, *ale’l-ıtlâk* cevher olarak belirlemenin yolu, onu, “hiçbir şekilde konusunun parçası olmayan ve hariçten gelerek onu bilfiil mevcut kılan” bir özellik şeklinde yorumlaktan geçer. Aslında İbn Sînâ öncesindeki şarihler de, suretin maddenin bir parçası olmadığını

farkındadır. Kaldı ki, suretle araz arasında bir benzerliğin bulunmasıyla ilgili tartışma zaten suretin tıpkı araz gibi, konusu olduğu vehmedilen şeyde parça olarak bulunmamasından kaynaklanır. Fakat buna rağmen sureti, maddenin parçası olmaksızın onu mevcut kılan bir cevher olarak tanımlamak, Aristotelesçi bir şarih için iki önemli mahzur taşır: 1) Sureti maddenin dışına çıkartarak, maddeye hariçten gelen suretlere, yani Eflatuncu idealara kapı aralamak, 2) İskender'e muhalefet eden Lucius ve Nicostratus'un beyazlık ve sıcaklık gibi tamamlayıcı arazlar ve suret benzerliğiyle ilgili eleştirileri karşısında savunmasız kalmak. İbn Sînâ, hem Lucius ve Nicostratus'un eleştirileri karşısında savunmasız kalmadan hem de Eflatuncu idealara kapı aralamadan, sureti hâlâ “konusunun parçası olmayan ve hariçten gelerek maddeyi bilfiil kılan mevcut” şeklinde tanımlamaya devam ederek onun cevherliğini ispat edebileceği iddiasındadır. Bu ısrar İbn Sînâ'nın suret ve maddeyi bileşiğin gerçek parçaları olarak yorumlamak ve aralarındaki ilişkiyi *özdeşlik* değil, *birliktelik (tekâfu')* şeklinde inşa ederek varlık verici bir fail nedene kapı aralama kaygısından kaynaklanır. İbn Sînâ'nın bir yandan ideaları reddetmesiyle, diğer yandan hâricî mukavvim olarak suret düşüncesini kabul etmesinin nasıl uzlaştırılabileceği sorusunun cevabı, suretin maddede varlığa gelişile ilgili olarak metafizikte çözümlür. İbn Sînâ ikinci problemi ise “kurucu olmayan gerekler” (*el-lazimât*) olarak değerlendirdiği bu arazların doğası üzerine bir tartışmayla aşmaya çalışır. Ona göre bu özellikler konunun mahiyetinin veya cevherinin bir gereği olarak ortaya çıkar ve şeyin cevherinin bir parçası değildir. Söz konusu gerekler, şeyin cevherinin gereği olarak ortaya çıktığı için, o şeyin cevheri kâim olduğu sürece ondan ayrıklaşmazlar. Dolayısıyla tamamlayıcıları savunanların iddia ettiği gibi, onlar konunun varlığının değil, konu onların varlığının nedenidir. Suret kurucu olmayan gereklerle iki noktada aynı özelliği taşır: Konunun parçası olmamama ve konusundan ayrıklaşmama. Bununla birlikte gereğin parça olmamasının anlamı, konusunun mahiyetine dahil olmayan, ancak mahiyetinden kaynaklanan bir gerek olmasıdır. Oysa suretin parça olmamasının anlamı, ne konusunun dahil olan ne de konusunun mahiyetinin gereği olan bir şey olmasıdır. Yine gereklerin konusundan ayrıklaşmamasının anlamı, onların ancak konularıyla kâim olmaları ve konuları kâim oldukça onlara eşlik etmeleridir. Buna mukabil suretin konusundan ayrıklaşmamasının anlamı, konusunun ancak suretle bilfiil kâim ve mevcut olmasıdır.

III.

İbn Sînâ duyulur cevherlerin yapısını açıklarken genel tutum itibariyle Aristotelesçi çerçeveye sadıktır. Aristotelesçi çerçevenin temel özelliğini, duyulur tikellerin cevherî

birliğini sağlama olarak değerlendirirsek, İbn Sînâ'nın duyulur cismi birlik sahibi ve zatı gereği bitişik cevher (*vâhidun muttasılun bi'z-zât*) şeklinde tanımlanması bakımından Aristotelesçi yaklaşımı sürdürdüğü, ancak duyulur cevheri idealar gibi aşkın ya da atomlar gibi daha aşağı ontolojik birimlere indirgeyerek açıklayan Eflatuncu ve atomcu çerçeveye muhalif olduğu görülür. Dolayısıyla İbn Sînâ, tıpkı Aristoteles gibi, tikel cevherin birliğine zarar vermeden cevherî terkibi açıklamak ister. Bununla birlikte İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak, tikel cevherin sadece oluşuna değil, varlığına da bir açıklama getirme arayışındadır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın temel amacı, duyulur tikel cevherlerin birliğini ve sürekliliğini tahrip etmeksizin onların varlığına dair bir açıklama getirmektir.

Aristoteles, duyulur cevherlerin birliğini ispat ve indirgemeci yaklaşımlardan kaçınma adına, bileşik cevheri madde ve suret birlikteliğiyle tanımlamış, madde ve suret arasındaki ilişkiyi de kuvve-fiil ilişkisi üzerinden açıklamıştı. Bu çerçevede vardığı sonuç, tikel cevherlerdeki suretin ötesinde bir suretin bulunmadığı ve her suretin, maddesiyle birlikte tanımlanması gerektiğidir. Böyle olunca, suret ve madde reel ayrımlar değil, bileşik tikel cevherin itibarları olarak yorumlanmıştır. Oluş ise bizatihi suretin ya da bizatihi maddenin oluşu değil, tikel cevherin oluşu zımında harekete dayalı bir biçimde gerçekleşen ezeli-ebedî bir meydana geliştir. Bu çerçevede suret ve madde ne varlığa gelir ne de yok olurlar; varlığa gelen ve yok olan tikel cevherdir. Aristoteles'in suretin varlığa gelişini açıklamaması, kendi kozmolojisi ve evren tasavvuru açısından eksiklik yaratan bir şey değildir. Zira ona göre halihazırda mevcut tüm türler başlangıçsız bir biçimde evrende zaten vardır ve gelecekte de var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla ateş, hava, su ve toprak gibi yalın unsurlardan başlayarak kompleks maden, bitki ve canlı türlerine kadar herhangi bir türün varlığa gelişine ilgili bir soru Aristoteles için anlamlı değildir. Aristoteles, örnek olarak, bir zebranın nasıl varlığa geldiğini değil, bir zebradan diğer bir zebranın nasıl meydana geldiğini soruşturur. Onun temel problemi varlığa gelişini açıklamak değil, tikeller zımında ezeli-ebedî bir biçimde gerçekleşen oluşu analiz etmektir. Bu itibarla Aristoteles'in oluşa dair açıklaması üç temel ilkeye dayanır: Madde, suret ve yoksunluk. Suret, yoksunluğuna sahip maddede kuvve halinde bulunur ve bir suretin meydana gelişini, o surete bilfiil sahip olan diğer bir tikelin maddedeki kuvveyi hareket aracılığıyla bilfiil hale getirmesiyle açıklanır. Oluşun fâiliyle ilgili yegâne açıklayıcı unsur hareket olduğu için, Aristoteles'in oluşla ilgili açıklaması nihâi kertede Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'de nihayet erer. Bu bakımdan Aristotelesçi yaklaşım, hareket merkezli bir maddî suret alış

mekanizması öngörür. Böyle bir mekanizma içerisinde ay-üstü âlemdeki herhangi bir ilke, bu ister ayrık akıl olarak Tanrı isterse de semâvî herhangi bir cisim olsun, ay-altı âlemdeki şeylere ne suret ne de varlık aktarır. Onların aktardığı yegâne şey ay-altı âlemdeki ezelf-ebedî oluşun devamını mümkün kılan harekettir. Dolayısıyla Aristotelesçi yaklaşım, ay-üstü âlemden ay-altı âleme herhangi bir varlık anlamının aktarılmasını imkânsızlaştıracak tarzda kapalı bir evren fikri öngörür. Aristoteles'in suret-madde ilişkisiyle ilgili yaklaşımı da, oluşla ilgili açıklamasıyla uyumlu bir biçimde şekillenir. Suret ve madde bileşik cevherin önce ayrıken sonra birleşen gerçek parçaları değil, temelde zat bakımından özdeş, itibarî bakımdan ayrı unsurlarıdır. Suret ve maddeyi bileşigi önceleyecek şekilde nihâi ontolojik birim olarak kabul edip, onları gerçek parçalar olarak değerlendirecek, genel olarak antik Yunan felsefesinin, özel olarak da Aristoteles metafiziğinin bazı ilkelerini ihlâl etme tehlikesi başgösterir. Zira ayrı bir parça olarak suret düşüncesi, değişim ve dönüşüm sorularının ötesinde, varlıkla ilgili bir soruya kapı aralar. Bunun nedeni, maddeye bilfiillik kazandıran suretin bilfiilliğinin, yani sırf suret olarak mevcudiyetinin ilkesine dair bir soruyu gündeme getirmesidir. Bilfiilliğin ilkesinin kuvve olarak maddede yer aldığını ve nihâi kerte de oluş söz konusu olduğunda, kuvve-fiil arasında bir tür özdeşlik bulunduğunu ifade eden yaklaşıma göre, bu bilfiillik şu an mevcut olmasa da şimdi kâmin fakat birazdan zâhir olacak türden bir mevcudiyete sahiptir. Ancak bilfiilliği bilkuvvelikten, sureti de maddeden ayırdığımızda, maddede şu an bulunmayan ve daha sonra gelen suretin bilfiilliğinin, yani mevcudiyetinin ilkesine dair bir soru sormak durumunda kalırız. Bu soru çerçevesinde Aristoteles, duyulur cevherin suretine, maddeden ayrı sürekli bilfiil bir varlık verdiğinde Eflatuncu idealara yönelttiği eleştiriler anlamsızlaşmış ve bu ideaları kabul etmiş olur. İdeaları reddedip, suretin maddeden, fiilin kuvveden ayrı olduğunu ve suretin bilfiil var olmak için bir ilkeye ihtiyaç duyduğu söylendiğinde ise suretin kendi bilfiilliğini, yani varlığını dışarıdan almış olduğu fikri gündeme gelir. Bu ise Yunan felsefesinin, "yoktan ancak yok çıkar" ilkesini ihlâl eder. Oysa diğer Yunan filozofları gibi, Aristoteles'e göre de şeylerin mevcudiyeti *huparchein* (zaten-burada-oluş) fiili etrafında anlam kazanır. Bu nedenle, şeylerin değişim ve dönüşümleri için bir neden aranır, fakat onların varlıkları için bir neden aranmaz. Hal böyle olunca maddeden ayrılmış suret ve kuvveden ayrılmış fiilin, sonrasında aralarında nasıl bir ilişki bulunursa bulunsun, mevcudiyet tarzları Aristoteles felsefesi için müphem kalacaktır. Ayrı bir suretin bulunuş tarzıyla ilgili sorunların, Aristotelesçi kuvve-fiil ilişkisi bağlamını aşan yeni bir çerçeve dahilinde çözüme kavuşturulması, Yeni-Eflatuncu şarihlerden geçerek İbn Sînâ'da zirvesine ulaşan *vücûd-mâhiyye* ayrımı ve bu çerçevede

teşekkül eden İbn Sînâcî *imkân-vücûb* teorisiyle olanaklı hale gelmiştir.

Aristoteles'in harekete dayalı maddî suret alış mekanizması ve kapalı evren tasavvuru, sonraki dönemlerde önemli dönüşümlere uğramıştır. Bu dönüşümlerden en önemlisi, Batlamyusçu ve Eflatuncu eleştiriler etrafında Aristotelesçi sistemi yeniden revize etme ve onu Stoacı maddî mekanizma benzer bir şekilde yorumlanma tehlikesinden kurtarma amacıyla Aphrodisiaslı İskender tarafından gerçekleştirilmiştir. İskender maddî suretlerin oluşumunu "metafizik" bir fâil nedenle ilişkilendirmek ve Aristotelesçi kapalı evren tabakaları arasında bir ilişki kurmak için, daha sonra Kindî ve Fârâbî üzerinde çokça etkili olacak bir teori geliştirmiştir. Semâvî cisimlerin ezeli-ebedî hareketlerinden doğarak ay-altı âlemdeki oluş-bozuluş olgusunu idare eden ilâhî güç (*theias dunameos*) fikrine dayalı bu teori, yine hareket ve doğa fikrini merkeze almakla birlikte Aristotelesçi kapalı evren tasavvurunda önemli bir kırılma yaratmıştır. Genequand'ın yerinde nitelmesiyle "astronomiye dayalı bir metafizik anlayışı" sunan İskender'in bu yaklaşımı, Yeni-Eflatuncuların her şeye yayılan ontolojik bir öge olarak aklîliğe dayalı varlık anlayışıyla birlikte, Kindî çevresi tarafından bir daha hatırlanıncaya kadar, unutulmaya yüz tutmuştur. Yeni-Eflatuncular Aristoteles'in ve onu tâkiben İskender'in hareket ve doğayı merkeze alan "fiziksel" açıklamasını, genel olarak eksik ve yetersiz bulur. Bunun için onlar Aristotelesçi dört neden teorisinin yerine, Eflatuncu idealara karşılık gelen misâlî nedenleri (*paradeigmatikôn*) ve metafizik fâil nedenlerin ay-altı âlemdeki aracı konumundaki maddî doğaya karşılık gelen âlî nedenleri (*organikôn*) da içeren altılı bir neden teorisini savunurlar. Bu nedenlerden fâil, gâye ve misâl asıl metafizik nedenleri ifade ederken; suret, madde ve alet ilave fiziksel nedenleri ifade eder. Bu nedneleri kullanarak Yeni-Eflatuncular evren tabakaları arasında aklîliğe dayalı bir birlik inşa eder ve varlığa gelişi sudur fikriyle açıklarlar. Aristoteles'e yönelik güçlü eleştirilerine rağmen Yeni-Eflatuncu şarihler, Porphyry'den itibaren Eflatun ile Aristoteles felsefesi arasında bir uyum kurma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Bu uyum düşüncesi etrafında onlar, Aristoteles'in sadece hareket verici fâil nedenini varlık veren bir fâil neden olarak yorumlamışlardır. Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulunun kurucusu Ammonius'ta zirvesine ulaşan bu yoruma göre, Aristoteles'in Tanrı'sı sadece gaye nedenlik yoluyla hareket veren bir ilke değil, aynı zamanda fâil nedenlik yoluyla varlık veren, âleme müdahil olan İlk Neden'dir. Yeni-Eflatuncu şarihler sadece Eflatuncu yorumlar etrafında Aristoteles'i dönüştürmemiştir. Aristoteles'in Eflatun'a yönelttiği güçlü eleştiriler dolayısıyla Eflatuncu felsefeyi de yeniden revize etmişlerdir. Bu revizyonlardan suret düşüncesiyle ilgili olan en önemlisi, Eflatuncu bizâtihi kâim

idealardan, akılla veya Demiurgous'la kâim aklî suretler düşüncesine geçmeleridir. Böylece İbn Sînâ öncesinde, Plotinus'tan ve bazı yorumlara göre Orta Dönem Eflatunculuğundan itibaren Eflatuncu idealar bir akılla kâim ve akılda bulunan suretler olarak yorumlanmıştır.

IV.

İbn Sînâ bileşik cevherin *varlığa gelişini* açıklamak için, madde-suret ve kuvve-fiil arasında kurulan Aristotelesçi özdeşlik tutumunun dışına çıkmak ve söz konusu ayrımlara ilave yapmak zorunda kalır. Bununla birlikte özdeşlik tutumunun dışına çıkarken, Eflatunculuk, atomculuk ve kümûn taraftarlarının savunduğu indirgemeci yaklaşımın tuzağına düşmemesi gerektiği gibi, cevherî birliği de korumak zorundadır. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın Aristotelesçi sisteme en temel müdahalesi, nedenlik fikriyle birlikte düşündüğü *vücûb* ve *imkân* ayrımını gündeme getirmesi, bunu inşâ ederken de *vücûd-mâhiyye* ayrımını kullanmasıdır. Bu yeni kavramsal araçların, duyulur cevherin yapısı ve meydana gelişini analiz ederken ona açtığı kapı, duyulur cevherin nedenlerini önce varlığın ve mahiyetin nedenleri olarak tasnif etmek, bunun sonrasında mahiyeti ve onun nedenleri olan suret ve maddeyi *imkânla*, varlığı ve onun nedeni olan fail ve gayeyi de *vücûbla* özdeşleştirme fırsatıdır. Bu aşamadan sonra İbn Sînâ, duyulur cevherin birliğini açıklarken sadece madde-suret, kuvve-fiil ayrımlarına değil, aynı zamanda varlık-mahiyet ve imkân-zorunluluk ayrımlarına da sahip olmuş olur.

Suretin zorunlu olarak varlık ve fiil anlamını içerdiği Aristotelesçi perspektifin aksine, suretin var olma ve var olmama ihtimali taşıyan mümkün bir mahiyete sahip olduğu fikrinin ispatı, İbn Sînâcı suret anlayışı açısından büyük bir önem taşır. Zira suretin haricî herhangi bir nedene ihtiyaç duymaksızın kendinde varlık anlamını örneklemesi, İbn Sînâ için, hepsi de suret olarak nitelendirilen ayrık akıllar, nefsler ve maddî suretlerin olduğu kadar bu suretlerle bilfiillik kazanan semâvî cisimler, heyula ve ikincil maddelerin de varlığını *nedensiz* hale getirir. Bu durumda İbn Sînâcı tüm mümkün varlık alanının, kendinden menkul bir zorunluluk içerisinde, tıpkı Aristotelesçi yaklaşımda olduğu gibi *ezelî bir şekilde orada bulunuş* özelliğine sahip olacağından şüphe yoktur. Böyle bir çerçeve dahilinde İbn Sînâ'nın varlık verici bir fâil nedenin ispatına girişmesi anlamsız olacağından, Aristoteles'in gâye nedenlik yoluyla hareket ilham eden Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'siyle yetinmesi gerekir. Oysa İbn Sînâ tabiatçı filozoflar (*et-tabî'ıyyûn*) olarak nitelediği filozoflar gibi Tanrı'yı yalnızca hareket vericilikle nitelemeyi açık bir hata olarak değerlendirir ve metafizikçi

filozofların yolunu takip ederek (*el-ilâhiyyûn*) nedeni bulunmayan varlık verici bir fâil nedenin ispatına yönelir. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın ilk adımı Aristotelesçi sonsuz güç delilinin Yeni-Eflatuncu yorumunu kısmî revizyonlarla uyarlayarak, Tanrı'nın fiillerinden O'nun varlık verici fâil neden olduğu fikrine ulaşmaktır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın asıl adımı, sureti mahiyetle, mahiyeti ise imkânla ilişkilendirerek, varlık verici bir nedene kapı aralamasıyla mümkün hale gelmiştir.

İbn Sînâ *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'den *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'a gelinceye kadar, bir şeyin varlığına bitişik ve bitişik olmayan, parça olan ve olmayan, dâhil olan ve olmayan nedenler arasında ayırım yaparak, sûrî nedeni maddeyle birlikte şeyin varlığına bitişik ve dâhil olan nedenler arasında zikreder. Buna mukabil fâil ve gâye neden, şeyin varlığının dışında bulunan nedenler arasındadır. Daha sonra İbn Sînâ *el-İşârât*'ta şeyin varlığının ve mahiyetinin nedenleri arasında ayırım yaparak, suret ve maddeyi bu kez mahiyetin nedenleri arasında saymıştır. İlk bakışta İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta farklı bir nedenler tasnifine ulaştığı zannedilebilir. Bununla birlikte *el-İşârât*'a gelinceye değin, *mukârin-mubâyin*, *parça olan-olmayan* ve *dâhil-hâric* ayrımlarıyla İbn Sînâ, maddenin varlığının nedeni olan sureti, arazın varlığının nedeni olan konuyu, şeyin varlığının kendisinden geldiği fâili ve nihâyet şeyin varlığının kendisi için olduğu gâyeyi aynı kategori altına yerleştirerek bu nedenlerin tamamının parça olmaksızın şeyle ilişkili olduğunu ortaya koyar. Sûrî ve maddî nedenin aksine, sıralanan tüm nedenlerin ortak özelliği, neden oldukları şeyin ne olduğuna dair açıklamayla ilgili herhangi bir ima içermeksizin şeyin varlığıyla ilişkili olmalarıdır. *el-İşârât* söz konusu nedenler arasındaki bu ortak özelliği dikkate alarak, onları varlığın nedenleri kategorisi altına yerleştirir. Bunun karşısına ise *eş-Şifâ/İlâhiyyât*'ın şeyin ne ise o oluşunun (*mâ-huviyye* ya da *mâ-hiyye*) bilfiilliği ve bilkuvveligi olarak değerlendirdiği sûrî ve maddî nedeni koyar. Sûrî ve maddî neden şeyin var olup olmadığıyla ilgili açıklamaya dair herhangi bir ima içermeksizin yalnızca mahiyetle ilgili olduğundan, onlar da mahiyetin nedenleri olarak değerlendirilir. Suret ve maddenin mahiyetin ilkeleri olarak belirlenmesinden sonra, onları var kılacak bir nedene muhtaç olduklarının belirtilmesi, varlık-mahiyet ayrımının bir gereği olarak gündeme gelen imkân-vücûb ayrımı sayesinde mümkün hale gelir. Buna göre İbn Sînâ sureti mahiyetin parçası olarak değerlendirirken, imkânı da mahiyetin gereği olarak görür. İmkân mahiyetin gereği olarak değerlendirilince, bir mahiyete sahip her şeyin kendi zatında hem sureti hem de maddesiyle yokluğu hak etmesi ve varlığa gelmek için, zati varlığından ibaret bir nedene muhtaç olması zorunlu hale gelir.

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'tan mümkünlerin varlığa gelişini, ilâhi feyz veya sudur

düşüncesiyle açıklar. Genel olarak İbn Sînâcı sudur fikri ve şeması Yeni-Eflatuncu metafizik nedenlik fikriyle ilişkilendirilse de, İbn Sînâcı anlamıyla sudur bütünüyle Yeni-Eflatuncu bir karakter arz etmez. Bu çerçevede İbn Sînâcı sudur fikri *sûreti* itibariyle Yeni-Eflatuncu bir karakter taşısa da, *maddesi* itibariyle *Metafizik* Lambda'daki hareket ettirici akıllar teorisi üzerinden Aristoteles'e ve *el-Macestî* üzerinden Batlamyus'a bağlanır. Fârâbî'nin de katkılarıyla oluşan bu felsefe-bilim mirasını İbn Sînâ, kendi metafizik nedenlik fikri etrafında yeniden yorumlayarak, özgün bir ilâhi feyz düşüncesine ulaşmıştır. Bu feyz düşüncesinin dört temel ilkesi vardır. Bunlardan ilki *feyzin* mantıksal temelini oluşturur ve *cevherin* kemâli ile *cevherden* gelen kemal arasındaki doğrudan nedensel ilişkiye dayanır: Tanrı'nın kendini taaakkulu yönündeki kemali, Tanrı'dan gelen kemale tekabül eden varlık verme fiilinin temelidir. İkinci ilke özdeşlik ilkesinin gereği olarak korunan “birden bir çıkar” düşüncesidir. Üçüncüsü varlık veren nedenlerin, verdikleri anlama varlık alanlardan daha fazla layık olduğu, dördüncüsü ise türün nedeninin türce başka olması gerektiği şeklindeki ilkedir. Bu ilkeler etrafında İbn Sînâ hem Aristotelesçi nedenlik düşüncesinden, hem de Yeni-Eflatuncu sudur düşüncesinden farklı bir *feyz* şeması elde eder. Bu yeni feyz şemasını Yeni-Eflatuncularinkinden ayıran en önemli özellik, misâlî nedenin dışlanması ve eserlerinden türce farklı metafizik nedenlerin özel bir mahiyeti ve benzerini zatlarında taşıdıkları anlamları değil yalnızca varlığı aktarmalarıdır.

İbn Sînâcı ilâhi feyz düşüncesi ay-altı âlemdeki maddî suretlerin varlığa gelişini açıklamak için de etkili bir şekilde kullanılır. Bu bağlamda İbn Sînâ, Aristoteles'in “hareket merkezli maddî suret alış mekanizması”nın yerine “varlık merkezli ontolojik yetkinleşme süreci”ni ikame eder. Bunu yaparken bir yandan Aphrodisiaslı İskender ve onun etkisiyle oluşmuş, semâvî cisimlerin ay-altı âleme etkisini ve suret verici rolünü merkeze alan fiziksel açıklamaları, öte yandan maddede varlık kazanan türsel suretlerin ayrımlaşmış bir biçimde Demiurgous'ta bulunduğunu söyleyen Yeni-Eflatuncu açıklamayı aşmaya çalışır. İskenderci çizgiyi açık bir şekilde eleştirerek cisimlerin ve hareketin hiçbir şekilde suret verici ve fiil meydana getirici bir ilke olarak işlev göremeyeceğini söyleyen İbn Sînâ, hareketin suret meydana getirdiğini söyleyenlerin tam aksine hareketin yalnızca kuvve ve istidat oluşturduğunu ifade eder. Buna göre suretleri veren (*vâhibu's-suver*) ayrık faal akıllar iken, semâvî cisimlerin ve yakın fâil nedenlerin hareketleri yalnızca bu suretleri kabul edecek maddede o surete dönük güç ve istidat meydana getirir. Bu düşünce temelinde İbn Sînâ ayrık akılları *vâhibu's-suver* olarak nitelerken, semâvî cisimlerin ve yakın fâil nedenlerin hareketlerini *vâhibu'l-kuvâ*

olarak adlandırır. İbn Sînâcî ilâhi feyiz düşüncesinin özgün yönlerinden biri de, Yeni-Eflatuncu misâlî nedeni ya da ayrık akılda belirgin ve ayrılaşmış aklî suretlerin bulunduğu fikrini dışlayarak, Faal Akıl'ın bir "suretler deposu" olmadığını ortaya koymasıdır. İbn Sînâ'ya göre birden bir çıkar ilkesi uyarınca Faal Akıl'dan türce bir, sayıca çok bir varlık feyzi taşar. Çünkü Faal Akıl birdir ve ondan bir olması yönüyle tek bir anlam taşar. Türsel suretlerin çoğalmasının ilkesi bizatihi Faal Akıl'da ve bu "bir" feyizde değil, varlık feyzini kabul eden maddede bulunur. Bununla birlikte ilk madde mutlak ve her şeyle eşit derecede ilişkili "güce" sahiptir. "Bir" olan ve ayrılaşmamış heyula, "bir" olan Faal Akıl'dan taşan varlık anlamını çoğaltarak, türsel suretlerin çeşitlenmesine neden olamaz. Dolayısıyla heyulanın her şey için ortak mutlak kuvvesini özelleştirerek, onda hususi istidatlar meydana getiren bir ilkenin bulunması gerekir. Heyulayı özelleştirerek onda istidad (hazırlanma) ve teheyü (ön-konumlanma) meydana getiren bu ilke, daha önce İskender, Kindî ve Fârâbî'de fiil ve suret verici neden rolü gören, semâvî cisimler ve yakın fâil nedenlerin hareketleridir. *İsti'dâd* ve *teheyü*' kavramlarının oluşla ilgili açıklamada merkezî bir yere sahip olması, İbn Sînâcî kâbil-makbûl metafiziğiyle yakından ilişkilidir. Yunanca *epitedeiotos* teriminin tercümesi olarak gözüken *isti'dâd* ve *teheyü*' kavramları, daha önce Proclus ve Philoponus gibi Yeni-Eflatuncu şarihlerde Aristotelesçi kuvve teorisini ayrıntılandırmak amacıyla kullanılsa da, ilâhî feyzin kâbil maddede tenevvüünü açıklayıcı bir ilke olarak bu kadar merkezî bir role kavuşması İbn Sînâ'da mümkün olmuştur. İbn Sînâ *isti'dâd* ve *teheyü* ilkelerini, kendisine ögzü bir kavram gibi gözüken *vâhibu'l-kuvâ* ve Galenci psikolojiden tevarüs ettiği *el-kuvvetu'l-musavvire* (=diaplastike) ilkeleriyle birlikte, *Kitâbu'l-hayevân*, *el-me'âdin ve'l-âsâru'l-ulviyye* ve *el-ef'âl ve'l-infî'âlât* gibi kitaplarında o kadar etkili bir şekilde kullanmıştır ki, büyük tufanlardan sonra tüm türlerin yeryüzünden silindiği bir durumda, türlerin hiçbir örneğine ihtiyaç duyulmaksızın istidat kazandırıcı ilke olarak hareket, madde ve ilâhi feyizle birlikte insana kadar tüm türlerin yeniden meydana gelebileceğini bu teoriyle açıklama imkânı elde etmiştir.

Aristoteles'in hareket merkezli maddî suret alış mekanizması ve kapalı evren tasavvuru nasıl ki madde-suret ilişkisiyle ilgili yaklaşımını da belirlemişse, İbn Sînâ'nın da varlık merkezli ontolojik yetkinleşme teorisi, madde-suret ilişkisiyle ilgili yaklaşımını belirlemiştir. Buna göre İbn Sînâ suret-madde ilişkisini, varlık verici metafizik fâil nedene kapı aralayacak şekilde, zatları bakımından varlıkta birbirine denk (*mutekâfiu'l-vucûd*) olan, ancak ayrık aklın sureti var kılmasıyla bu denkliğin suret lehine bozulduğu

bir ilişki olarak inşa eder. Ayrık akla yakınlığı sayesinde suret, onun maddeyi var etmesinde vasıta neden olarak işlev görür ve suretle madde tek bir nedenin eseri olan, ancak iki eserden birinin diğerini varlıkça önceleyerek aracı fâil neden haline geldiği iki parça olarak ortaya çıkar. Böylece İbn Sînâ suret ve maddenin varlık verici bir fâil nedene ihtiyacını sadece yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen *feyz* ile açıklamaz, aynı zamanda suret-madde ilişkisini de üçüncü bir ilkeye kapı açacak şekilde kurgulayarak, duyulur cevherlerin varlığı ve sürekliliğini de ilâhi feyze bağlar.

KAYNAKÇA

- ADAMSON, P. (2007), *Al-Kindi*, Oxford: Oxford University Press.
- AFNAN, M. (1964), *Philosophical Terminology*, Leiden: Brill.
- ALCINOUS (2002), *Handbook of Platonism [Didaskalikos]*, İng. çev. John Dillon, Oxford: Clarendon Press.
- ÂMİRÎ (1988), *Kitâbu'l-Fusûl Fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, ed. S. Khalifat, Ammân: el-Câmiatu'l-Urduniyye.
- AMMONIUS (2004), *On Aristotle's Categories*, İng. çev. S. Marc Cohen ve G. B. Matthews, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- APHRODISIAS, Alexander (1976), *De Mixtione*, İng. çev., R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics, A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden: E. J. Brill, içinde.
- APHRODISIAS, Alexander (1983), *On Fate*, İng. çev. R. W. Sharples, London: Duckworth.
- APHRODISIAS, Alexander (1989), *Commentary on Aristotle's Metaphysics I*, İng. trc. W. E. Dooley, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- APHRODISIAS, Alexander (1989), *On Aristotle's Metaphysics 1*, İng. çev. W. E. Dooley, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- APHRODISIAS, Alexander (1992), *On Aristotle's Metaphysics 2-3*, İng. çev., W. E. Doolet, Arthur Madigan, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- APHRODISIAS, Alexander (1992), *Quaestiones 1.1-2.15*, İng. çev. R. W. Sharples, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- APHRODISIAS, Alexander (2001), *On Aristotle's Topics 1*, İng. trc. Johannes M. Van Ophuijsen, London: Duckworth.
- APHRODISIAS, Alexander (2004), *Supplement on the Soul [Mantissa]*, İng. çev. R. W.

- Sharples, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *Generation of Animals*, İng. çev., A. Platt, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *Categories*, J. Barnes (Ed.), İng. çev. J. L. Ackrill, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *Meteorology*, İng. çev. E. W. Webster, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *Nicomachean Ethics*, İng. çev. W. D. Ross, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *On Generation and Corruption*, İng. çev. H. H. Joachim, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *On the Heavens*, İng. çev. J. L. Stocks, Princeton: Princeton.
- ARİSTOTLE (1991), *On The Soul*, J. Barnes (Ed.), İng. çev. J. A. Smith, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *On the Universe*, İng. çev. E. S. Forster Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *Physics*, Jonathan Barnes (Ed.), İng. çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *Posterior Analytics*, J. Barnes (Ed.), İng. çev. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (1991), *Progression of Animals*, İng. çev., A. S. L. Farquharson, Princeton: Princeton University Press.
- ARİSTOTLE (2005), *Eudemian Ethics, Books I, II and VIII*, yorumlarla birlikte İng. çev. Michael Woods, Oxford: Oxford University Press.
- ARİSTOTLES (1996), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yay.
- ARİSTÛTÂLÎS (1971), *Fî Kevni'l-hayevân*, J. Brugmann ve H. Drosaart Lulofs (ed.),

Leiden.

ARİSTÛTÂLÎS (1977), *Esûlûcyâ*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Eflûtîn inde'l-arab*, içinde, Kuveyt: Vekâletu'l-matbû'ât.

ARİSTÛTÂLÎS (1977), *Kitâbu'l-îzâh fî'l-hayri'l-mahz*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Eflâtuniyyetu'l-muhdese inde'l-arab*, içinde, Kuveyt: Vekâletu'l-matbû'ât.

ARİSTÛTÂLÎS (1980), *Fi'n-nefs*, trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kuveyt: Vekâletu'l-matbuât.

ARİSTÛTÂLÎS (1983), *et-Tabî'a*, Arp. çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-âmmе.

ARİSTÛTÂLÎS (1985), *Risâletu Aristûtâlîs ile'l-İskender fî sıfati tertîbi'l-âlem, el-ma'rûfe bi'z-zehebiyye*, nşr. David Rrafman, *The Arabic De Mundo*, içinde.

ARİSTÛTÂLÎS (1990), *Mâ ba'de't-tabî'a I-IV*, nşr. M. Bouyges, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, içinde, Beyrut: Dâru'l-maşrık.

ARİSTÛTÂLÎS, *el-Mekûlât*, trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Mantıku Aristû I*, Kuveyt: Vekâletu'l-matbuât.

ARMSTRONG A. H. (1957), "The Background of the Doctrine That the Intelligibles are not outside the Intellect", *Les Sources De Plotin, Entretiens Sur L'Antiquité Classique*, Vol. V, (Vandoeuvres-Geneve), s. 393-413.

ARMSTRONG, A. H. (1937), "Emanation in Plotinus", *Mind*, New Series, Vol. 46, N. 181, s. 61-66.

ARMSTRONG, A. H. (1940), *The Arthitecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus, An Analytical and Historical Study*, Cambridge: Cambridge University Press.

ARMSTRONG, A. H. (1973), "Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism", *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, s. 13-22.

ARRUZZA, C. (2011), "Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus' Critique of Aristotle in *Enneads* II 5 [25]", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, Vol. 93, N. 24-

27, s. 25-57.

ASKLEPIOS (1888), in *Metaph.*, CAG VI.2, M. Hayduck (ed.), Berlin.

BÄCK, A. (1987), "Avicenna on Existence", *Journal of the History of Philosophy*, XXV/3 s. 351-67.

BÄCK, A. (1992), "Avicenna's Conception of Modalities", *Vivarium*, XXX/2, s. 217-55.

BÄCK, A. (1999), "The Ontological Pentagon of Avicenna", *The Journal of Neoplatonic Studies*, Vol. VII/2, s. 87-109.

BALME, D. M. (1987), "Aristotle's Biology was not Essentialist", A. Gotthelf ve J. G. Lennox (Eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 298-302.

BALME, D. M. (1987), "Teleology and Necessity", A. Gotthelf, J. G. Lennox (Eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 275-286.

BAYER, Greg (1997), "The What-Is-X? Question in the *Posterior Analytics*", *Ancient Philosophy*, S. 17, s. 317-34.

BERTI, E. (1975), "Logical and Ontological Priority among the Genera of Substance in Aristotle", J. Mansfield ve L. M. de Rijk (Eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. De Vogel*, Assen: Van Gorcum, s. 55-69.

BERTOLACCI, (2006) A., *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ, A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden: Brill.

BERTOLACCI, A. (2002), "The Doctrine of Material and Formal Causality in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Sifâ*", *Quaestio*, 2, s. 125-154.

BERTOLACCI, A. (2003), "Some Texts of Aristotle's *Metaphysics* in the *Ilâhiyyât* of Avicenna's *Kitâb al-Sifâ*", D. C. Reisman, A. H. Al-Rahim (Eds.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden: Brill, s. 35-37.

- BERTOLACCI, A. (2013), “Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate”, A. Akasoy ve G. Giglioni (Ed.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer:, s. 37-54.
- BÏHRÎZ, İbn (1357), *Hudûdu'l-mantık*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejuh, Tahran.
- BLUMENTHAL, H. J. (1970), “Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation”, *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, s. 203-219.
- BONITZ, H. (1955), *Index Aristotelicus*, Graz: Akademische Druck. U. Verlagsanstalt.
- BONMARIAGE, Cécile (2003), “Les Traductions D'eidos, D'idea et D'morphê Dans La Version Arabe De La *Rhétorique*, De La *Poétique*, De La *Physique*, De L'*Histoire Des Animaux*, Des *Parties Des Animaux* Et De La *Génération Des Animaux*”, A. Motte, Chr. Rutten ve P. Somville (Ed.), *Philosophie de la Forme, Eidos, Idea, Morphé Dans La Philosophie Grecque Des Origines Á Aristote*, Paris: Éditions Peeters.
- BOSTOCK, D. (2013), *Metaphysics Books Z and H*, Oxford: Clarendon Press.
- BROADIE, S. (2010), “Where is the Activity? An Aristotelian Worry About Telic Status of *energeia*”, J. G. Lennox ve R. Bolton (Eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle, Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 198-212.
- BROADIE, Sarah (1990), “Nature and Craft in Aristotelian Teleology”, Daniel Devereux, Pierre Pellegrin (Eds.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote: actes du séminaire C.N.R.S.-N.S.F., 1987*, Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 389-403.
- BROWN, H. V. B. (1972), “Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad”, S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown (ed.), *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, s. 35-48.

- BURREL, D. B. (1986), "Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy", *MIDEO*, Vol. 17, s. 53-66.
- CHEN, C. (1956), "Different meanings of the term *energeia* in Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 17/1, s. 56-65.
- CHIARADONNA, R. (2005), "The Categories and the Status of the Physical World, Plotinus and the Neoplatonic Commentators", P. Adamson, H. Baltussen ve M. W. F. Stone (Eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, içinde, London: Institute of Classical Studies, University of London, s. 121-136.
- COOPER, John M. (2004), "Aristotle on Natural Teleology", *Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- COOPER, John M. (2004), "Hypothetical Necessity", *Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- COOPER, John M. (2004), "Metaphysics in Aristotle's Embryology", *Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- CRYSTAL, I. M. (2002), *Self-Intellection and its Epistemological Origins in Ancient Greek Thought*, Hampshire: Ashgate.
- D'ANCONA, Cristina (2001), "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation", *Studia graeco-arabica*, Vol. 1, s. 23-45.
- DANCY, R. M. (2004), *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-18.
- DAVIDSON, H. A. (1992), *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, Theories of Human Intellect*, Oxford: Oxford University Press.
- DAVIDSON, H. A. (1969), "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89/2, s. 357-91.

- DAVIDSON, H. A. (1987), *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press,.
- DE HAAS, Frans A. J. (1997), *John Philoponus' New Definition of Prime Matter, Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*, Leiden: Brill.
- DE HAAS, Frans A. J. (2001), "Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?", *Phronesis*, Vol. 46/4, s. 492-526.
- DE VOGEL, C. J. (1953), "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", *Mind*, New Series, Vol. 62, N. 245, s. 43-64.
- DEMOSS, D. ve DEVEREUX, D. (1988), "Essence, Existence, and Nominal Definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10", *Phronesis*, 33/2, s. 133-154.
- DEXIPPUS (1990), *On Aristotle's Categories*, İng. çev. John Dillon, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- DIETRICH, A. (1964), "Die arabische version einer unbekanntenschrift des Alexander Aphrodisias über die differentia specifica", *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, phil.-hist. KI s. 85-148.
- DILLON, J. (1977), *The Middle Platonists: 80 B. C. to A. D. 220*, London: Duckworth.
- DILLON, J. (1992), "Plotinus at Work on Platonism", *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 39/2, s. 189-204.
- DILLON, J. M. (1997), "Iamblichus' *noêra theoría* of Aristotle's *Categories*", *Syllecta Classica*, Vol. VIII, s. 65-77.
- DOBSON, J. F., (1914) "Boethus of Sidon", *The Classical Quarterly*, Vol. 8/2, s. 88-90.
- DRISCOLL, John A. (1995), "ΕΙΔΗ in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance", Terence Irwin (Ed.), *Aristotle Substance, Matter and Form*, Newyork: Garland Publishing, s. 273-305.
- DRUART, Thérèse-Anne (1981), "Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies",

- Perwiz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar, New York: Caravan Books, s. 35-45.
- DRUART, Thérèse-Anne (1992), “Al-Fârâbî, Emanation, and Metaphysics”, Perwiz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, s. 127-149.
- DURUSOY, Ali (2008), *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV yay.
- DURUSOY, Ali (2004) “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimal ve Kuvve)” *MÜİF Dergisi*, 27/2, s. 121-134.
- EL-AFRÛDÎSÎ, İskender, *Faslun fi'l-kuvveti'l-enniyye*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl., n. 1279, v. 64a-64b.
- EL-AFRÛDÎSÎ, İskender (1978), *Risâle Fi'l-fasl*, nşr. Abdurrahman Bedevî , *Aristû inde'l-arab*, içinde Kuveyt.
- EL-AFRÛDÎSÎ, İskender (2001), *Mebâdiu'l-küll*, nşr. C. Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, içinde, Leiden: Brill.
- EL-AFRÛDÎSÎ, İskender (2003), *Makâle Fi'l-inâye*, trc. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus, nşr. Pierre Thillet, Paris: Verdier.
- EL-BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir (1993), *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. M. Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye.
- EL-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan (1963), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilhafu'l-musallîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- EL-HAYYÂT, Ebu'l-Huseyn (1957), *el-İntisâr*, nşr. A. N. Nâdir, Beyrut, el-Matbaatu'l-katolikiyye.
- ELLIS, J. (1994), “Alexander’s Defense of Aristotle’s Categories”, *Phronesis*, Vol. 39/1, s. 69-89.
- EMMILSON, E. K. (1995), “Plotinus on the Objects of Thought”, *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, Vol. 77/1, s. 21-41.

- EMMILSON, E. K. (1999), “Remarks on the Relation Between the One and Intellect in Plotinus”, John J. Cleary (Ed.), *Traditions of Platonism*, Ashgate Publishing, s. 271-90.
- EMPRICUS, Sextus (2005), *Against the Logicians*, İng. çev. Richard Bett, Cambridge: Cambridge University Press.
- ENDRESS, G. (1973), *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Wiesbaden-Beirut: Imrpimerie Catholique.
- ENDRESS, G. (1997), “The Circle of al-Kindi, Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, G. Endress ve R. Kruk (Eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences*, Leiden: CNWS Research, s. 43-76.
- ER-RÂZÎ, Fahreddîn (1384), *Şerhu'l-İşârât I-II*, nşr. Ali Rıza Necefzâde, Tahran.
- EŞ-ŞÎRÂZÎ, Sadruddîn (1382), *Şerh ve Ta'lîka-i Sadri'l-mutellihîn ber İlâhiyyât-ı Şifâ I-II*, nşr. Necefkuli Habibi, Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâ.
- ET-TÛSÎ, Nasîruddîn (1960), *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât I-IV*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârul-me'ârif.
- EVANGELIOU, Christos C. (1982), “The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories”, R. Baine Harris (ed.), *The Structure of Being, A Neoplatonic Approach*, Albany: State University of New York Press, 74-80.
- EVANGELIOU, Christos C. (1987), “The Plotinian Reduction of Aristotle's Categories”, *Ancient Philosophy*, Vol. 7 s. 147-162.
- EVANGELIOU, Christos C. (1996), *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden: Brill.
- FÂRÂBÎ (?) (1405), *Fusûsu'l-hikem*, ed. M. Huseyin el-Yâsin, Kum: İntişârât-ı Bîdâr.
- FÂRÂBÎ (1371), *Makâletu Ebî Nasr el-Fârâbî fî-mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nucûm*, nşr. Cafer Al-i Yâsin, *Kitâbu't-tenbîh alâ sebîli's-sa'âde, et-Ta'lîkat, Risâletâni Felsefiyyetân*, içinde, Kahire: İntişârât-ı hikmet.

- FÂRÂBÎ (1890), *Fî Ağrâzi'l-hakîm fî külli makâle mine'l-kitâbi'l-mevsûm bi'l-hurûf*, F. Dieterici (ed.), *Alfârâbî's Philosophie Abhandlungen*, Leiden: Brill, s. 34-38.
- FÂRÂBÎ (1938), *Risâle Fi'l-akl*, nşr. M. Bouyges, Beyrut.
- FÂRÂBÎ (1986), *Kitâbu'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- FÂRÂBÎ (1991), *Fusûlu Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Muhsin Mehdî, *Kitâbu'l-mille ve nusûs uhrâ*, içinde, Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- FÂRÂBÎ (1993), *es-Siyâsetu'l-medeniyye el-mulakkab bi-mebâdii'l-mevcûdât*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- FÂRÂBÎ (2002), *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- FÂRÂBÎ (2008), *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera yay.
- FAZLUR RAHMAN (1958), "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, Vol. 4, s. 1-16.
- FAZLUR RAHMAN (1981), "Essence and Existence in Ibn înâ: Myth and Reality", *Hamdard Islamicus*, Vol. 4, s. 3-14.
- FAZZO, S. (1988), "Alessandro D'Afrodisia E Tolomeo: Aristotelismo E Astrologia Fra IL II E IL III Secolo D.C.", *Rivista Di Storia Della Filozofia*, Vol. 4/88, s. 627-49.
- FAZZO, S. (1993), ve H. Wiesner, "Alexander of Aphrodisias in the Kindî Circle and in al-Kindî's Cosmology", *Arabic Science and Philosophy*, Vol. 3, s. 119-153.
- FAZZO, Silvia (2004), "Aristotelianism as A Commentary Tradition," P. Adamson vd. (Eds.), *Philosophy, Sicence and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London: Institute of Classical Studies, s. 1-19.
- FINDLAY, J. (1982), "The Logical Peculiarities of Neoplatonism", R. B. Harris (Ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, State Universtiy of New York Press, s. 1-11.

- FINE, G. (1993), "Vlastos on Socratic and Platonic Forms", *Apeiron*, 26:3/4, s. 67-83.
- FINE, G. (2003), "Forms as Causes: Plato and Aristotle", *Plato on Knowledge and Forms, Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press, s. 350-97.
- FINE, G. (2004), *On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press.
- FRANK, R. M. (1956), "The Origin of the Arabic Philosophical Term *anniyya*", *Cahiers de Byrsa*, Vol. 6, s. 181-201.
- FREUDENTHAL, G. (1995), *Aristotle's Theory of Material Substance, Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford: Clarendon Press.
- FREUDENTHAL, G. (2009), "The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias and Averroes", Alan C. Bowen ve C. Wildberg (Ed.), *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*, Leiden: Brill, içinde, s. 239
- FURFÛRİYÛS (1980), *Îsâgûcî*, trc. Ebû Osmân ed-Dîmeşî, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Mantıku Aristû III*, içinde, Kuveyt-Beyrut.
- GALLUZZO, G. ve MARINAI, M. (2006), *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Edizioni Della Normale.
- GENEQUAND, C. (2001), *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, Leiden: Brill.
- GERSON, Lloyd P. (2005), *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- GOHLMAN, W. E. (1974), *The Life of Ibn Sina, A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany, New York, State University of New York Press.
- GOICHON A. –M. (1960), "La théorie des formes chez Avicenne", *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 Settembre 1958) Vol. IX. Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Sansoni: Firenze, , s. 131-38.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso (1980), "The So-Called Question of Existence in Aristotle, an. Pot. 2. 1-2", *The Review of Metaphysics*, 34/1, s. 71-89.

- GOTTHELF, A. (1987), "Aristotle's Conception of Final Causality", A. Gotthelf ve J. G. Lennox (Eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 204-42.
- GOTTSCHALK, H. B. (1990), "The Earliest Aristotelian Commentaries", Richard Sorabji (Ed.), *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, Ithaca, New York: Cornell University Press, s. 55-83.
- GOTTSCHALK, H. B. (1986), "Boethus' Psychology and the Neoplatonists", *Phronesis*, Vol. 31/3, s. 243-57.
- GRANGER, H. (1993), "Aristotle on the Analogy between Action and Nature", *The Classical Quarterly*, Vol. 43/1, 168-176.
- GURTLER, G. (1988), "The Origin of Genera: *Ennead* VI 2[43] 20", *Dionysius*, Vol. XII s. 3-17.
- GUTAS, D. (1988), *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden.
- HAAS, F. De (2004), "Context and Strategy of Plotinus' Treatise *On the Genera of Being* (*ENN* VI I-3 [42-44])", V. Celluprica, C. D'Ancona ve R. Chiaradonna (Eds.), *Aristotele e i Suoi Esegeti Neoplatonici, Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe, Elenchos*, Vol. 40, Napoli: Bibliopolis, s. 37-55.
- HALÍFÂT, Sehbân (1988), *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-Felsefiyye*, Amman: Câmiatü'l-Urduniyye.
- HANCOCK, C. (2010), "Suggestions of a Neoplatonic semiotics: Act and potency in Plotinus' metaphysics", *Semiotica* 178-1/4, s. 43-47.
- HASNAWI, A. (1990), "Fayd", *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. 2, Paris, s. 966-72.
- HASSE, D. N. (2007), "Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources", Peter Adamson (Ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, London-Turin: The Warburg Institute, s. 150-175.
- HUBY, P. ve GUTAS, D. (2007), *Theophrastus of Eresus Sources for his Life*,

Writings, Thought & Influence, Volume 2 Logic, Leiden: Brill.

HYMAN, A. (1962), "Aristotle's "first matter" and Avicenna's and Averroes' corporeal form", *Journal of Philosophy*, Vol. 59, s. 674-5.

İBN ADÎ, Yahyâ (1988), *Kitâbu Ecviveti Bişr el-Yehûdî an mesâilihî*, nşr. Sahbân Halifât, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-Felsefiyye* içinde, Ammân.

İBN RÜŞD (1986), *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a I*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-maşrik.

İBN SÎNÂ (1380), *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Muctebâ ez-Zârî'î, Kum: Mektebetu'l-i'lâmi'l-İslâmî.

İBN SÎNÂ (1405), *Mantıku'l-maşrıkıyyîn*, Kum: Ayetullâhu'l-uzmâ el-Mar'aşî.

İBN SÎNÂ (1423), *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-ı Bîdâr.

İBN SÎNÂ (1947), *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde'l-Arab*, içinde, Kahire.

İBN SÎNÂ (1951), *Dânişnâme-yi Alâû/İlâhiyyât*, nşr. M. Muîn, Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-ı Millî.

İBN SÎNÂ (2008), *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ'*, nşr. Hasanzâde Âmulî, Kum: Bustân-ı kitâb.

İBN SÎNÂ (1952), *eş-Şifâ/el-Medhal*, nşr. G. Kanavâtî, M. el-Hudayrî ve F. el-Ehvânî, Kâhire.

İBN SÎNÂ (1953), *Risâle Fî mâhiyeti'l-ışk*, nşr. Ahmet Ateş, *Resâilu İbn Sînâ 3*, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası.

İBN SÎNÂ (1956), *eş-Şifâ/el-Burhân*, nşr. E. A. Afîfî, Kâhire.

İBN SÎNÂ (1958), *eş-Şifâ/el-Mekûlât*, nşr. E. Kanavâtî, Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve Saîd Zâyed, Kahire.

İBN SÎNÂ (1960), *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, nşr. G. Kanavâtî ve S. Zâyed, Kâhire.

İBN SÎNÂ (1963), *Kitâbu'l-Hudûd*, ed. ve Fr. trc. A. -M. Goichon, Kahire:

Publications de L'Institut Français D'archéologie Orientale.

- İBN SÎNÂ (1965), *eş-Şifâ/el-Kevnu ve'l-fesâd*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kâhire.
- İBN SÎNÂ (1973), *The Metaphysica of Avicenna / Dânişnâme-yi Alât*, İng. çev. Perwiz Morewedge, New York: Columbia University Press.
- İBN SÎNÂ (1974), *Kitâbu'l- Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire: Külliyyetu Dâri'l- ulûm, Câmîiatu Kâhire.
- İBN SÎNÂ (1978), *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ mine'l-İnsâf*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû inde'l-arab* içinde, Kuveyt: Vekâletu'l-matbû'ât.
- İBN SÎNÂ (1980), *er-Risâletu'l-Arşıyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nubuvve*, nşr. İbrahim Hilâl, Kâhire: Câmîiatu'l-Ezher.
- İBN SÎNÂ (1980), *Uyûnu'l-hikme*, nşr. A. Bedevî, Beyrut-Kuveyt: Dâru'l-kalem, Vekâletu'l-matbû'ât.
- İBN SÎNÂ (1983), *eş-Şifâ/es-Simâu't-tabî'î*, nşr. S. Zâyed, Kâhire.
- İBN SÎNÂ (1984), *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran.
- İBN SÎNÂ (1984), *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kum: Mektebetu'l-i'lâmi'l-İslâmî.
- İBN SÎNÂ (1992), *en-Necât*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-cîl.
- İBN SÎNÂ (2004), *Metafizik I*, trc. Ömert Türker, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay.
- İBN SÎNÂ (2005), *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yay.
- İBN SÎNÂ (2005), *Metafizik II*, trc. Ömer Türker, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yay.
- İBN SÎNÂ (2006), *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera yay.
- İBN SÎNÂ (2006), *Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera yay.
- İBN SÎNÂ (2006), *Yorum Üzerine*, Trk. çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera yay.
- İBN SÎNÂ (2007), *el-Hikmetu'l-Arûziyye*, nşr. Muhsin Sâlih, Beyrut.

- İBN SÎNÂ (2008), *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera yay.
- İBN SÎNÂ (2010), *Kategoriler*, trc. Muhittin Macit, İstanbul: Litera yay.
- İBN SÎNÂ (1966), *eş-Şifâ/el-Kıyâs*, nşr. Sa‘îd Zâyed, Kahire.
- İBN SÎNÂ (1970), *eş-Şifâ/Kitâbu'l-Hayevân*, nşr. Abdulhâlim Muntasır, S. Zâyed, A. İsmail, Kahire.
- İBN SÎNÂ (TRS.), *eş-Şifâ/el-Ef‘âl ve'l-infi‘âlât*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kahire.
- İBN SÎNÂ (TRS.), *eş-Şifâ/el-Me‘âdin ve'l-âsâru'l-ulviyye*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kahire.
- İBN SÎNÂ (TRS.), *eş-Şifâ/es-Semâ' ve'l-âlem*, nşr. Mahmûd Kâsım, Kahire.
- İBN SUVÂR, Hasan (1980), *et-Ta‘lîkat el-vâride fi'l-mahtûta alâ tercemeti Kitâbi'l-Mekûlât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Mantku Aristû I*, Beyrut.
- İBNU'L-MUKAFFA (1357), *el-Mantık*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejuh, Tahran.
- İBNU'N-NEDÎM (1971), *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, Tahran.
- JANOS, D. (2011), “Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sînâ”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, s. 165-214.
- JANOS, D. (2012), *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology*, Leiden: E. J. Brill.
- JANSSENS, J. (2006), “The Notions of Wâhib Al-Suwar (Giver of Forms) and Wâhib al-Aql (Bestower of Intelligence) in Ibn Sînâ”, M. C. Pacheco ve J. F. Meirinhos (ed.), *Intellect et Imagination Dans la Philosophie Médiévale*, Vol. 1, Brepols, s. 251-262.
- JOLIVET, J. (1984), “Aux origenes de l'ontologie d'Ibn Sînâ”, J. Jolivet ve R. Rashed (ed.), *Études sur Avicenne*, Paris, s. 19-28.
- JOLIVET, J. (1991), “La répartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement”, J. Jolivet, Z. Kaluza ve A. de Libera (eds.), *Lectioun varietates:*

- Homage á Paul Vignaux (1904-1987), Études de philosophie médiévale, 65, Paris: J. Virin, s. 49-65.*
- JONES, R. G. (1926), "The Ideas as the Thoughts of God", *Classical Philology*, Vol. 21/4, s. 317-26.
- JUDSON, Lindsay (2003), "Chance and 'Always or For the Most Part' in Aristotle", Lindsay Judson (Ed.), *Aristotle's Physics, A Collection of Essays*, Oxford: Clarendon Press, s. 73-101.
- KAHN, C. H. (2003), *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- KAHN, C. H. (2009), "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", *Essays on Being*, Oxford: Oxford Univ. Press, s. 62-75.
- KARAMANOLIS, G. (2004), "Porphyry: The First Platonist Commentator on Aristotle", P. Adamson, H. Baltussen ve M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, London: Institute of Classical Studies, s. 97-103.
- KAYA, M. Cüneyt (2011), *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik yay.
- KILIÇ, Fatih (2014), *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, Dan. Prof. Dr. Ömer Mahir Alper, İstanbul: İstanbul Üniv. Sos. Bil. Enst.
- KİNDÎ (1950), *el-İbâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihi li'llâhi azze ve celle*, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire.
- KİNDÎ (1950), *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbeti li'l-kevni ve'l-fesâd*, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire.
- KİNDÎ (1950), *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire.
- KİNDÎ (1950), *Kemmiyyetü Kutubi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe*, nşr. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-arabî.

- KOSLICKI (2006), "Aristotle's Mereology and The Status of Form", *The Journal of Philosophy*, 103/12, s. 717-18.
- KOSMAN, A. (1994), "The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*", T. Scaltsas, D. Charles ve M. L. Gill (Eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford:, s. 195-213.
- KRAYE, J. (1990), "Aristotle's God and the Authenticity of *De Mundo*: An Early Modern Controversy", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 28/3, s. 339-358.
- KUKKONEN, T. (2012), "Dividing Being: Before and After Avicenna", L. Haaparanta, H. J. Koskinen (ed.), *Categories of Being, Essays on Metaphysics and Logic*, Oxford: Oxford University Press.
- KUPPREEVA, I. V. (1999), *Alexander of Aphrodisias on Soul as Form*, yayımlanmamış doktora tezi, (Toronto Üniversitesi).
- KUTLUER, İlhan (2002), *İbn Sînâ Felsefesinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz yay.
- LEE, J. S. (1979), "The Doctrine of Reception According to the Capacity of the Receptient in *Ennead VI.4-5*", *Dionysius*, Vol. 3 (1979), s. 79-97.
- LEE, J. S. (1981), "Omnipresence, Participation, and Eidetic Causation in Plotinus", R. B. Harris (Ed.), *The Structure of Being, A Neoplatonic Approach*, New York: State Univ. of New York Press, s. 90-103.
- LENNOX, James G. (2001), "Nature Does Nothing in Vain...", *Aristotle's Philosophy of Biology, Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 205-223.
- LETTİNCK, P. (1999), "Ibn Sînâ on Atomism: Translation of İbn Sînâ's *Kitâb al-Shifâ'*, *al-tabî'yyât 1: al-Samâ' al-tabî'î* Third Treatise, Chapters 3-5", *Al-Shajarah*, Vol. 4, s. 1-51.
- LIZZINI, O. (2003), "Wuğûd-Mawğûd/Existence-Existent in Avicenna, A key ontological Notion of Arabic philosophy", *Quaestio*, Vol. 3, s. 111-38.
- LIZZINI, O. (2004), "The Relation Between Form and Matter: Some Brief

- Observations on the Homology Argument (*Ilâhiyât*, II.4) and the Deduction of *Fluxus*”, H. Daiber ve D. Pingree (Ed.), *Interpreting Avicenna: Science And Philosophy in Medieval Islam*, Leiden, Boston: Brill, s. 175-189.
- LIZZINI, O. (2010), *Fluxus (fayd): Indagine sui fondamenti della metafisica e dalla fisica di Avicenna*, Bari.
- LLOYD, A. C. (1955), “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic I”, *Phronesis*, Vol. 1, s. 58-72.
- LLOYD, A. C. (1956), “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic II”, *Phronesis*, Vol. 1/2, s. 146-160.
- LLOYD, A. C. (1976), Lloyd, “The Principle That the Cause Is Greater Than Its Effect”, *Phronesis*, Vol. 21/2 s. 149-151.
- LLOYD, A. C. (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press.
- LONGRIGG J. (1975), “Elementary Physics in the Lyceum and Stoa”, *Isis*, Vol. 66/2, s. 211-229.
- MACİT, M. (2006), *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera yay.
- MANZÛR, İbn (1997), *Lisânu'l-arab*, nşr. Eymen Muhammed Abdulvehhâb, Muhammed Sâdık el-Ubeydî, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî.
- MARMURA, M. E. (1997), “Plotting the Course of Avicenna’s Thought ”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 111/2, s. 153-63.
- MARMURA, M. E. (1981), “Avicenna on Causal Priority”, P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar, New York: Caravan Books, s. 65-83.
- MARMURA, M. E. (1984), “The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna”, M. E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy*, Albany: State University of New York Press, s. 172-187.
- MARMURA, M. E. (2006), “Avicenna’s Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the *Metaphysics* of His *Healing*”, J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology*,

Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank, Leuven, Paris, Dudley: Uitgeverij Peeters, 2006, s. 355-369.

MAYER, T. (2001), "Ibn Sînâ's Burhân al-Siddîqîn", *Journal of Islamic Studies*, 12/1, s. 18-39.

MCGINNIS, J. (2003), "The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time", *The Modern Schoolman*, Vol. 81, s. 5-25.

MCGINNIS, J. (2006), "A Medieval Analysis of Motion at an Instant: The Avicennan Sources to the *Forma Fluxus/Forma Fluens* Debate" *British Journal for the History of Science*, 39/2, s. 189-205.

MCGINNIS, J. (2007), "Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy", *Documenti e Studi*, Vol. 18, s. 165-187.

MENN, S. (2001), "Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object", *Apeiron*, Vol. 34/3, s. 233-247.

MENN, S. (2013), "Avicenna's Metaphysics", Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna, Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 143-170.

MÍCHOT, J. (1997), "La Réponse d'Avicenne á Bahmanyâr et al-Kirmânî", *Le Muséon*, Vol.110, s. 153-63.

MORAUX, P. (1973), *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin, s. 97-179.

MORAVCSIK, J. (1992), "The Forms: Plato's Discovery", *Plato and Platonism, Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*, Oxford: Blackwell, s. 55-92.

MOREWEDGE, P. (1971), "The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna), Part I", *Journal of the American Oriental Society*, 91/4, s. 467-76.

MOREWEDGE, P. (1972), "The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna), Part II", *Journal of the American Oriental Society*, 92/1,

s. 9-14.

- NETTON, I. R. (1989), *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*, London, New York: Routledge.
- OWEN, G. E. L. (1960), "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", I. Düring ve G. E. L. Owen (Eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag içinde, s. 163-190.
- OWEN, G. E. L. (1965), "Aristotle on the Snares of Ontology", *New Essays on Plato and Aristotle*, R. Bambrough vd. (Eds.), London: Humanities Press, s. 69-95.
- OWEN, G. E. L. (1962), "Commentary", A. C. Crombie (Ed.), *Scientific Change: Symposium on the History of Science, University of Oxford, 10-15 July 1962*, London, s. 93-102.
- OWENS, J. (2007), *Aristotle's Gradations of Being in Metaphysics E-Z.*, Sotuh Bend-Indiana: St. Augustine's Press.
- PHILOPONUS (1993), *Commentary On Aristotle's Physics 2*, İng. çev. A. R. Lacey, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- PHILOPONUS (2005), *Against Proclus' On the Eternity of World 1-5*, İng. çev. Michael Share, Ithaca, New York: Cornell Universtiy Press.
- PHILOPONUS (2005), *Against Proclus's on the Eternity of the World 6-8*, İng. çev. Michael Share, Ithaca, New York: Cornell Universtiy Press, 2005.
- PHILOPONUS (2005), *On Aristotle's "On the Soul" 1.1-2*, İng. çev. Philip J. van der Eijk, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- PHILOPONUS (2005), *On Coming to be and Perishing 2.5-11*, İng. çev. I. Kupreeva, London: Duckworth, 2005.
- PHILOPONUS (2006), *On Aristotle's Physcis 1.1-3*, İng. çev. Catherice Osborne, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- PHILOPONUS (2006), *On Aristotle's "On the Soul" 1.3-5*, İng. çev. P. J. van der Eijk, Ithaca, New York: Cornell University Press.

- PINES, S. (1995), "A Tenth Century Philosophical Correspondence", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 24, s. 103-136.
- PINES, S. (1972), "An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus", *Israel Oriental Studies*, Vol. 2, s. 323-4
- PLATO (1986), *Sophist*, İng. çev. Seth Benardete, Chicago: The University of Chicago Press.
- PLATO (2002), *Phaedo*, İng. çev., D. Gallop, Oxford: Clarendon Press.
- PLATO (2003), *Parmenides*, İng. çev. Samuel Scolnicov, Berkeley: University of California Press.
- PLOTINUS (1988), *Enneads*, İng. trc. A. H. Armstrong, London: Harvard Univ. Press.
- PORPHYRY (1992), *Introduction*, İng. çev. J. Barnes, Oxford: Clarendon Press, 2006.
- PORPHYRY (2000), "On the Life of Plotinus and the Arrangements of His Works", İng. çev. Mark Edwards, *Neoplatonic Saints, The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool, Liverpool University Press.
- PORPHYRY (1992), *On Aristotle's Categories*, İng. çev. Steven K. Strange, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- PREUS, Anthony (1980), "Aristotle's "Nature uses..."", *Apeiron*, Vol. 3/2 (1969), s. 20-33.
- PROCLUS (1962), *The Elements of Theology*, İng. çev. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press.
- PROCLUS (1962), *The Elements of Theology*, İng. çev. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press.
- PROCLUS (1987), *Commentary on Plato's Parmenides*, İng. çev. G. R. Morrow ve J. M. Dillon, Princeton: Princeton University Press.
- PROCLUS (2006), *Commentary on Plato's Timaeus I*, İng. çev. Harold Tarrant, Cambridge: Cambridge University Press.

- PROCLUS (2008), *Commentary on Plato's Timaeus II*, İng. çev. David T. Runia ve Michael Share, Cambridge: Cambridge University Press.
- PTOLEMY (1940), *Tetrabiblos*, ed. ve İng. çev. F. E. Robins, Harvard University Press.
- RASHED, M. (2007), *Essentialisme: Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin: de Gruyter.
- RASHED, M. (2009), "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to al-Fârâbî", *Arabic Scicence and Philosophy*, Vol. 19, s. 43-82.
- RESCHER, N. ve KHTACHADOURIAN, H. (1965), "Al-Kindi's Epistle on the Finitude of the Universe", *ISIS*, 56/4, s. 426-33.
- RFAFMAN, David (1985), *The Arabic De Mundo, An Edition with Translation and Commentary*, Neşredilmemiş doktora tezi, Duke University.
- RICH, A. N. M. (1954), "The Platonic Ideas as the Thoughts of God", *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 7/2, s. 123-33.
- RULAND, Hans-Jochen (1979), "Zwei arabische Fassungen der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über die universalialia (Quaestio I,11a)", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse*, Vol. 9, s. 243-274.
- SAMBURSKY, S. (1962), *Physical World of Late Antiquity*, London: Routladge and Kegan Paul.
- SEFRIN-WEIS, Heike (2008), "Pros Hen and The Foundations of Aristotelian Metaphysics", John J. Cleary ve G. M. Gurtler (Eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XXIV, Leiden: Brill, s. 261-85.
- SHAMSI, F. A. (1984), "Ibn Sînâ's Argument against Atomicity", M. Cunbur, O. Doğan (ed.), *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, s. 479-94.
- SHARPLES, R. W. (1982), "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", *Classical Quarterly*, Vol. 32/1, s. 198-211.

- SHARPLES, R. W. (1987), "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", W. Haase (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. 36.2*, Berlin: De Gruyter, s. 1176-1243.
- SHARPLES, R. W. (2002), "Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology", Theo Kobusch ve Michael Erler (ed.), *Metaphysik und Religion, Zur Signatur des spätantiken Denkens, Akten des Internationalen Kongresses vom., (13.-17. März 2001 in Würzburg)*, Leipzig: K. G. Saur München, s. 1-21.
- SHARPLES, R. W. (2005), "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis*, Vol. 50/1, s. 43-55.
- SHARPLES, R. W. (2010), *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHIELDS, C. (1990), "The Generation of Forms in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly*, VII/4, s. 367-383.
- SHIELDS, C. (1999), *Order in Multiplicity, Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.
- SIMPLICIUS (1882-1895), *in Phys.* CAG IX, H. Diels (ed.), Berlin.
- SIMPLICIUS (1997), *On Aristotle's Physics 2*, İng. çev. Barrie Fleet, London: Duckworth.
- SIMPLICIUS (2001), *On Aristotle's Categories 5-6*, İng. çev. Frans A. J. de Haas ve B. Fleet, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- SIMPLICIUS (2001), *On Aristotle's Physics 8.6-10*, İng. çev. Richard McKirahan, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- SIMPLICIUS (2002), *On Aristotle's Categories 7-8*, İng. çev. Barrie Fleet, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- SIMPLICIUS (2003), *On Aristotles Categories 1-4*, İng. çev. Michael Case, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- SIMPLICIUS (2004), *On Aristotle's On the Heaven 1.5-9*, İng. çev. R. . Hankinson,

Ithaca, New York: Cornell University Press.

SOLMSEN, F. (1963), "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24/4, s. 473-96.

SORABJI, R. (1988), "Infinite Power Impressed. The Neoplatonist Transformation of Aristotle", *Matter, Space and Motion*, London: Duckworth, s. 249-286.

SORABJI, R. (1990), "Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology", R. Sorabji (Ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, London, s. 181-199.

SORABJI, R. (2001), "Why Neoplatonists Did Not Have Intentional Objects of Intellection", Dominik Perler (Ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill, 105-115.

SORABJI, R. (2006), "Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato", P. Strawson ve A. Chakrabarti (Eds.), *Universals, Concepts and Qualities, New Essays on the Meaning of Predicates*, Burlington: Ashgate Publishing Company, s. 105-127.

STONE, A. D. (2001), "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance", R. Wisnovsky (Ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton: Markus Wiener Publishers, , s. 73-130.

STUDTMANN, P. (2008), "On the Several Senses of 'Form' in Aristotle", *Apeiron*, XLI/3, J. Mouracade (Ed.), *Aristotle on Life*, s. 1-27

SYRIANUS (2006), *Commentary on Aristotle's Metaphysics 13-14*, İng. çev., J. Dillon ve D. O'Meara, London: Duckworth.

SYRIANUS (2008), *On Aristotle's Metaphysics 3-4*, İng. çev. D. O'meara ve J. Dillon, London: Duckworth.

ŞEHRİSTÂNÎ (1986), *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M. S. Kılânî, Beyrut: Dâru Sa'b.

TARÁN, L. (1981), "Aristotelianism in the first century BC", *Gnomon*, Vol. 53, s. 1-69.

TAYLOR, A. E. (1911), "The Words *eidos* and *idea* in Pre-Platonic Literature", *Varia*

- Socratica*, Oxford: First Series, St. Andrews Univ. Publications, içinde, s. 178-226.
- THEMISTIUS (1973), *An Arabic Translation of Themistus' Commentary on Aristoteles De Anima*, M. C. Lyons (ed.), Columbia: South Carolina Press.
- THEMISTIUS (1996), *On Aristotle's On the Soul*, İng. çev. R. B. Todd, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- TOBIAS, R. (2007), "Andronicus of Rhodes and Boethius of Sidon on Aristotle's Categories", R. W. Sharples ve R. Sorabji (Eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, vol. II, içinde, London: Institute of Classical Studies, s. 513-529.
- TODD, R. B. (1972), "Epiteteiotos in Philosophical Literature, Toward an Analysis", *Acta Classica*, Vol. 15, s. 25-35.
- TREIGER, A. (2012), "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taşkîk al-wuğûd, analogia entis*) and Its Greek and Arabic Sources", F. Opwis, D. Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion*, Leiden: Brill, s. 327-363.
- TÜRKER, M. (1965), "Kategoriler ve onun Şerhleri ile ilgili Parçalar", *Araştırma*, C. 3, Ankara, 87-103.
- TÜRKER, Ömer (2010), *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İsam yay.
- TWEEDALE, M. M. (1984), "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals", *Phronesis*, Vol. 29/3, s. 279-303.
- UPTON, Thomas V. (1991), "The If-It-Is Question in Aristotle", *Ancient Philosophy*, S. 11, s. 315-29.
- ÜÇER, İbrahim Halil (2013), "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İstanbul: İsam yay., s. 37-91.
- VERRYCKEN, K. (1990), "The Development of Philoponus' Thought and Its

- Chronology”, R. Sorabji (Ed.), *Aristotle Transformed*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 181-199.
- VERRYCKEN, K. (1990), “The metaphysics of Ammonius son of Hermeias”, R. Sorabji (Ed.), *Aristotle Transformed*, Ithaca, New York: Cornell University Press, s. 199-233.
- WILDBERG, Christian (1988), *John Philoponus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Aether*, Berlin-New York: de Gruyter, 1988.
- WISNOVKSİY R. (1994), *Avicenna on Final Causality*, yayımlanmamış doktora tezi, Princeton: Princeton University.
- WISNOVKSİY R. (2002) “Final and Efficient Causality in Avicenna’s Cosmology”, *Quaestio*, Vol. 2, s. 97-123.
- WISNOVKSİY R. (2003), “Towards A History of Avicenna’s Distinction Between Immanent and Transcendent Causes”, D. C. Reisman (ed.), *Before And After Avicenna, Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, D. C. Reisman, Ahmed H. Al-Rahim, Leiden: Brill, s. 49-68.
- WISNOVKSİY R. (2004) “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, *Marmara Üniv. İlah. Fak. Dergisi*, 26/1, s. 85-118.
- WISNOVKSİY R. (2011), *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik yay.
- WOLFSON, H. A. (1971), *Cresca’s Critique of Aristotle, Problems of Aristotle’s Metaphysics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- YU, Jiyuan (2001), “What is the Focal Meaning of Being in Aristotle”, *Apeiron*, Vol. XXXIV/3, s. 205-31.
- ZONTA, M. (1997), “Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella provenza del trecento”, *Medioevo*, Vol. 23, Padova, s. 515-594.

ÖZGEÇMİŞ

11. 12. 1983 yılında Elazığ'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini bu şehirde tamamladı. 2000 yılında Elazığ Merkez İmam Hatip Lisesi'nden, 2004'te de *İslam Düşüncesi'ndeki Yeri ve Günümüzdeki Anlamı Açısından el-Fihrist ve İbnu'n-Nedîm* başlıklı lisans teziyle Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesinden mezun oldu. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalında hazırladığı *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği* başlıklı teziyle 2007 senesinde yüksek lisansını tamamladı. 2009-2011 yılları arasında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2010-2011 eğitim öğretim yılında McGill Üniversitesi Institute of Islamic Studies'te misafir araştırmacı olarak bulundu. Halihazırda Sakarya Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı* başlıklı doktora tezini hazırlamakta olup, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır