

KÂBİL İLLETLER NİÇİN SONLU OLMALI? ARİSTOTELESÇİ AÇIKLAMAYA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER KARŞISINDA İBN SİNÂ'NIN YAKLAŞIMI

Kübra BİLGİN TIRYAKI*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Mayıs 2024, **Kabul Tarihi:** 30 Temmuz 2024, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2024, **Atf:** Bilgin Tiryaki, Kübra. "Kâbil İletler Niçin Sonlu Olmalı? Aristotelesçi Açıklamaya Yöneltilen Eleştiriler Karşısında İbn Sînâ'nın Yaklaşımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024): 459-488.

DOI: 10.33415/daad.1487619

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 21 May 2024, **Accepted:** 30 July 2024, **Published:** 30 September 2024, **Cite as:** Bilgin Tiryaki, Kübra. "Why Should The Potential Causes Be Finite? Ibn Sînâ's Approach To Criticisms Of The Aristotelian Explanation". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 24/2 (September 2024): 459-488.

DOI: 10.33415/daad.1487619



Öz

Aristotelesçi felsefenin temelinde yer alan illiyet/nedensellik fail, gâi, maddî ve surî illetler olan dört nedenin tespiti üzerine kuruludur. Dört neden için zorunlu olarak kabul edilmesi gereken ilkelerden birisi illetlerin sonsuza kadar gidemeyeceği ve onların bir İlk İlet'e dayanması gerektiğidir. Maddî illet, sureti kabul etmesi bakımından kâbil illet olarak da isimlendirilir. Bu bağlamda Aristoteles *Metafizik/ Alfa Elatton*'da iki örnek durum üzerinden kâbil illetlerin sonluluğunu ortaya koyar. İbn Sînâ ise *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*'ta illetlerin sonluluğu meselesini ele alırken Aristoteles'in bahsettiği iki durum üzerinden hareket eder ancak bu açıklamayı kendi cevher teorisi çerçevesinde ortaya koyar. Bu bağlamda İbn Sînâ, Aristotelesçi açıklamanın kâbil illetlerin sonluluğunu eksiksiz ve kuşatıcı bir şekilde açıklayamadığına yönelik dört eleştiriyi, eleştiri sahiplerinin kim olduğunu belirtmeksizin, ayrıntılı bir şekilde cevaplar ve Aristotelesçi açıklamanın tutar-

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, k.bilgin610@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6694-0834> / Phd., Independent Researcher, k.bilgin610@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-6694-0834>.

lı ve yeterli olduğunu tespit eder. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'e yönelik eleştirilerin temel nedeni, kâbil illetlerin sonluluğuna ilişkin açıklamanın, "cevher olması bakımından cevherin ilkeleri (*mebâdî*)" hakkında olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Eleştirileri birbirine bağlayan temel hususlardan birisi cevherdeki değişime yönelik isti'dâdın, değişim sonrasındaki unsurla ilişkisinin nasıl kurulacağını belirginleştirememesidir. Bu makale, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğuna dair açıklamasına yöneltilen eleştirilerin, bizzat İbn Sînâ tarafından Aristoteles'in anlatısında tespit edilen boşluklar olarak yorumlanabileceği ve filozofun söz konusu eleştirileri kendi cevher ve isti'dâd teorisini tahkim etmek üzere kurgulayıp cevapladığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Alfa Elatton, Şifâ /el-İlâhiyyât, İlliyyet, Cevher, İsti'dâd.

Why Should The Potential Causes Be Finite? Ibn Sînâ's Approach To Criticisms Of The Aristotelian Explanation

Extended Abstract

Causality, at the heart of Aristotelian philosophy, is based on determining four causes: efficient, potential, material, and formal causes. One of the principles that must necessarily be accepted for the four causes is that the causes cannot go on forever and must be based on a First Cause. The material cause is also called the capable cause because it accepts form. In this context, Aristotle in *Metaphysics/Alpha Elatton* reveals the finiteness of potential causes through two examples. In *al-Shifâ/ al-İlâhiyyât*, Ibn Sînâ, on the other hand, deals with the finiteness of causes through the two cases mentioned by Aristotle. Still, he presents this explanation within the framework of his theory of substance. In this context, Ibn Sînâ responds in detail to the four criticisms that the Aristotelian explanation fails to explain the finitude of the potential causes completely and comprehensively, without specifying who the critics are, and determines that the Aristotelian explanation is consistent and sufficient. According to Avicenna, the main reason for Aristotle's criticisms is that the explanation of the finitude of the potential causes is based on the "principles of substance (*mabâdî*) in terms of its being substance." The main issue that binds the criticisms together is the lack of clarity on establishing the relationship between the isti'dâd for change in the substance and the element after the change. One of the main issues that binds the criticisms together is the lack of clarity on establishing the relation between the isti'dâd for the change in substance and the element after the change. This article aims to show that Ibn Sînâ's criticisms of Aristotle's account of the finitude of the potential causes can be interpreted as gaps identified by Ibn Sînâ himself in Aristotle's account and that the philosopher constructs and responds to these criticisms to fortify his own theory of substance and isti'dâd.

In this context, the article will first present Avicenna's approach to the necessity of the finiteness of the causes to give the framework of the issue. Then, following the Aristotelian explanation, the finiteness of the potential causes, which Avicenna explains using his philosophical concepts, will be presented. In the second step, to identify the origins of Aristotle's criticisms, the two extant commentaries on the Small Alpha, Alexander of Aphrodisias's commentary on the *Metaphysics* and Yahya ibn 'Adî's independent commentary on the Small Alpha, will be

analyzed to determine whether the aforementioned criticisms are included in these texts. In the third step, the criticisms against Aristotle and Avicenna's responses to them will be analyzed through Avicenna's narration. As a result of this analysis, the nature of Avicenna's responses to these criticisms and their relation to his philosophical system will be revealed.

In his *Metaphysics*, Aristotle briefly discusses the finiteness of potential causes through two examples. One of these is the emergence of the adult human from the child and the other is the emergence of air from water. In the first, the child turns into an adult human being. In the second, air, one of the four essential elements, turns into water. Based on these two examples, Ibn Sînâ divides the finiteness of the potential cause into (i) the transformation in the substance and (ii) the transformation of the substance, and he frames the Aristotelian explanation in the context of the substance's essential existence and its existence as a part by saying that during the transformation in the substance, the substance continues in the thing that is formed from it in its essential form, whereas in the transformation of the substance, the previous substance does not exist in its actualized state but exists as an essential part of the thing that is formed from it. Ibn Sînâ refutes the criticism of "inadequacy and incompleteness" against the Aristotelian explanation with a comprehensive explanation in the context of this approach developed within the framework of his theory of substance and material *isti'dād*. According to Avicenna, who categorizes the aforementioned criticisms under four main headings, the main reason for Aristotle's criticisms is that the explanation of the finiteness of the potential causes is "the principles (*mabâdi*) of substance in terms of its being substance". The main issue that binds the criticisms together is the failure to clarify how to establish the relationship between the *isti'dād* that occurs in the substance regarding change and the element after the change. One of the main issues that binds the criticisms together is the lack of clarity on how to establish the relationship between the *isti'dād* that occurs in the substance regarding the change and the element after the change. Ibn Sînâ clarified the points that remained ambiguous in Aristotle's classification of the finiteness of the component in change by the means of the theory of substance and *isti'dād*, and thus demonstrated the necessity of the finiteness of the potential in substance and in all kinds of change and transformation that occur from the substance in a way that proves the necessity of its finiteness.

Keywords: Islamic Philosophy, Alpha Elatton, *Shifâ'* /*al-Ilâhiyyât*, Causality, Substance, *Isti'dād*.

Giriş

Aristotelesçi felsefenin temelinde yer alan illiyet/nedensellik fail, *gâî*, *maddî* ve *surî* illetler olan dört nedenin tespiti üzerine kuruludur. Felsefî bilimlerin çatısı altındaki her bir bilimde illetlerin tespiti farklılaşabilse de Aristoteles (ö. 322 MÖ) *Metafizik*'inde tüm bilimlerin için geçerli olacak illiyet prensiplerini vaz eder. Dört neden için zorunlu olarak kabul edilmesi gereken ilkelerden birisi illetlerin sonsuza kadar gidemeyeceği ve onların bir ilk illet'e dayanması gerektiridir. Her bir illet grubu da kendi içerisinde bir ilk illete da-

yanmak zorundadır. İletlerin sonsuza kadar gideceğinin varsayılması teselsül doğuracağı için böyle bir şeyin felsefi açıklama içerisinde geçerli kabul edilmesi mümkün değildir. Aristoteles illetlerin sonluluğunu ele aldığı *Metafizik/Alfa Elatton* 'da maddî/kâbil illetlerin sonluluğunu da inceler ve buna ilişkin kısa bir açıklama ortaya koyar. Buna mukâbil İbn Sînâ (ö. 428/1037) *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*'ta illetlerin sonluluğunu incelemesinin ardından oldukça geniş bir biçimde kâbil illetlerin neden sonlu olması gerektiğini ispat eder. Dikkat çekici husus İbn Sînâ'nın Aristoteles'in açıklamasını takip edeceğini söylemesi ve ardından Aristotelesçi açıklamaya yöneltilen "kâbil illetlerin sonluluğunu hakiki anlamda ispat edemediği" yönündeki eleştirilere cevap vermesidir.¹ Makalenin temel iddiası, Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğuna dair açıklamasına yöneltilen eleştirilerin, İbn Sînâ'nın varsaydığı farazî eleştiriler olduğu ihtimalinin üzerinde durulması gerektiği ve filozofun söz konusu eleştirilere kendi cevher ve isti'dâd teorisinden hareketle yeni bir çerçeveye içerisinde cevap verdiği'dir.

462 | db

Bu bağlamda makalede öncelikle meselenin çerçevesini vermesi açısından illetlerin sonlu olmasının gerekliliğine ilişkin İbn Sînâ'nın yaklaşımı ortaya konulacak ve ardından Aristotelesçi açıklamayı takip eden ancak İbn Sînâ'nın kendi felsefi kavramlarını kullanarak açıkladığı kâbil illetlerin sonlu oluşu ortaya konulacaktır. İkinci adımda Aristoteles'e yöneltilen eleştirilerin kökenlerini tespit etmek adına elimizde bulunan iki *Alfa Elatton* şerhi olan Afrodisiaslı İskender'in (ö. III. Yüzyılın ilk yarısı) *Metafizik* şerhinde yer alan kısım² ile Yahya b. Adî'nin (ö. 364/975) müstakil olarak kaleme aldığı *Alfa Elatton* şerhinde³ konuyla ilgili kısımlar incelenecek ve

¹ İbn Sînâ'nın neden böyle bir yaklaşımı tercih ettiği filozofun Aristotelesçi felsefe ve Meşşâî geleneğe ilişkin tutumunun ayrıntılarında gizlidir. İbn Sînâ zaman zaman Aristotelesçi paradigmanın sınırları içerisinde kalarak Meşşâî felsefi teorilere dair itirazlarını ve kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Aristoteles *Metafizik*'inin İbn Sînâ tarafından alınması ve *Metafizik* biliminin yeniden inşasını ayrıntılı olarak analiz eden bir çalışma için bkz. Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*, (Leiden-Boston: Brill, 2006); *Metafizik*'in İskenderiye Yeni Platonculuğu üzerinden İslam coğrafyasındaki felsefi birikime intikali ve bunun üzerine İbn Sînâ'nın nasıl bir yorum geliştirdiğine dair tasvir için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, (Leiden-Boston: Brill, 2014), 270-288.

² Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*; çev. William E. Dooley-Arthur Madigan, (New York: Cornell University Press, 1992), 34-43.

³ Yahya b. Adî, "Aristâtâlis el-Hakîm Elifü's-suğrâ meâ-tefsîri Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Adî", *Nüşateyni Makâlehü Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ*

mezkur eleştirilerin bu metinlerde yer alıp almadığı tespit edilecektir. Üçüncü adımda ise İbn Sînâ'nın anlatımıyla Aristoteles'e yöneltilen eleştiriler ve onlara İbn Sînâ'nın verdiği cevaplar incelenecektir. Bu inceleme sonucunda İbn Sînâ'nın mezkûr eleştirilere verdiği cevapların mahiyeti ve onun felsefî sistemi ile ilişkisi ortaya konulacaktır.

1. İletlerin Sonlu Oluşu Bağlamında Kâbil İletlerin Sonluluğu

İbn Sînâ illetlerin sonluluğu meselesini *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât VIII.1'*de ele almaktadır. Bu konunun incelenmesinin temel sebebi, hem varlık hiyerarşisinin en üstünde yer alan İlk İlke'nin (*el-mebdeu'l-evvel*) nihai ilke olduğunun hem de illetlerin sonsuz kabul edilmesi durumunda sonsuza dek giden bir yapıda mevcutların meydana gelmesinin mümkün olamayacağının ispatlanmasıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ illetlerin bütün yönlerden sonlu olduğunu; maddî/kâbil, sûrî, gâî ve fâil illetten her birinin kendi illet tabakasında bir ilk illetinin bulunduğunu söylemektedir. İlet tabakalarından hepsinin bütün diğer mevcutlardan farklı olarak "kendisinde zorunlu" olan tek bir ilkesi bulunmaktadır. Bütün mevcutların varlığı, bu Zorunlu İlke'den gelmektedir.⁴ İbn Sînâ illetlerin sonluluğu meselesini varlık veren İlk ilke olan fail ilke üzerinden ele almakta ve bu açıklamanın diğer illet tabakalarının sonluluğunun açıklanmasında kullanılabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla aşağıda ele alınacak olan, fail illetin bir sonda durmasının gerekliliğini gösteren

bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd, tahkik ve Farsça'ya çeviri. Seyyid Muhammed Mişkâti, (Tahran: y.y, 1968), 44-60.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*, thk. G. Kanavâtî-S. Zâyed, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960), 327, 4-14; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 70-71, 6-6. İbn Sînâ *Uyunu'l-hikme*'de illetlerin sonluluğu meselesi bağlamında cisimlerin neden sonlu olması gerektiğini ortaya koyar: "Bütün tabakalardaki hareketliler, hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye ulaşır. Aksi takdirde hareket ettiriciler ve hareketliler sonsuza dek bitişik olurdu. Dolayısıyla cisimler, sonsuza dek bitişik olurdu ve cisimlerin bütünlüğünün sonsuz bir hacmi olurdu. Ancak bu imkansızdır. Bkz. İbn Sînâ, *Uyunu'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Vekâletü'l-matbûat, 1980), 17. İbn Sînâ'nın illiyet teorisini kavramsal, ontolojik ve teolojik yönleriyle inceleyen bir çalışma için bkz. Mehmet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2021). İletlerin sonluluğu ve nihayetinde İlk İlke'ye dayanmasının zorunluluğuna ilişkin İbn Sînâci filozof Necmeddîn el-Kâtîbî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-ayn*'i ve ona yazılan şerhler üzerinden ele alan bir çalışma için bkz. Zeynelabidin Hüseyini, *Metafizik ve Nedensellik: Hikmetü'l-Ayn Geleneği*, (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023), 278-309.

illetlerin sonluluğu temellendirmesi, hususi olarak kâbil illetlerin sonlu oluşuna dair açıklama için bir ön kabul teşkil eder.⁵ Bu itibarla İbn Sînâ'nın illetlerin sonluluğu meselesi içerisinde kâbil illetin sonluluğuna ilişkin ortaya çıkabilecek kuşkuları da dikkate alan ayrıntılı bir açıklama yaptığı görülmektedir. Nitekim kâbil illetin sonluluğunun ispatlanması, oluş ve bozuluşun bilkuvve sonsuzluğu kabulünün ortaya çıkardığı sorunların cevaplanması açısından da kritik bir öneme sahip bulunmaktadır.

Her ma'lûlun bir illeti olduğuna göre o illetin de bir illeti bulunacak ve geriye doğru illetin illetinin illeti diye devam edecektir. Geriye doğru giden illetlerin belli bir noktada durması gerekmektedir. Bu durumda aradaki ilişki ilk illet, aracı illet (ilk illetin ma'lûlü, kendisinden aşağıdakinin illeti), ma'lûl şeklinde üçlü bir yapı üzerinden anlaşılabilir. Son ikisinin ilk illete ma'lûl olma nispetlerinde farklılık bulunmaktadır. Nitekim son ma'lûl bir aracıyla (*vasat*) ma'lûl olurken kendisi aracı olan ma'lûl, İlk illetin aracısız ma'lûlü olmaktadır. Ma'lûl olmakta ortak olan ancak aracılı ve aracısız olmak bakımından farklılaşan ortada ve sonda bulunan illetlerin her birinin kendisine özgü bir özelliği bulunmaktadır. Sonda bulunan ma'lûl hiçbir şeyin illeti değildir. Öte yandan ortada bulunan ise sona nispetle aracı illet iken ilk illete nispetle malûldür. İlk ise kendisi dışında her ikisinin illetidir.⁶

⁵ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 329, 7-11; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 72, 16-20. İbn Sînâ *es-Semâu't-tabî'î*'de sonsuzluğun cisim ve cisme ilişkin durumlarda mümkün olup olamayacağını inceler; kendisi ve hareketi itibariyle sonsuz bir cismin olmayacağını, etkileneni sonsuz bir şekilde etkileyen bir unsurü cismin olmayacağını ayrıca bilfiil sonsuz sıralamaya sahip sayıların olmayacağını ve cisimlerde sonsuza nispetle bir büyümeden söz edilemeyeceğini ispat eder. bkz. İbn Sînâ, *eş Şifâ/ es-Semâu't-tabî'î*, thk. Sa'îd Zâyed, (Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb,1975), 212-232; krş. İbn Sînâ, *Fizik II*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 49-76.

⁶ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 327-328, 12-3; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 71, 4-17. İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta da kendisi illet olmayan mutlak anlamda en son ma'lûlün, aracı bir illete muhtaç olduğunu belirtir: "Ma'lûl mutlak olarak en son olduğunda yani mutlak olarak illet olmadığı ve bir ma'lûlün illeti olmadığı, o ma'lûl için başka bir illet bulunması gerekir. Bu illet sonsuza kadar gitsin yahut gitmesin aracı hükmündedir. Dolayısıyla bu illetin varlığı, mutlak anlamda ma'lûl olmayan bir taraf ilişmediği müddetçe doğru olmaz." bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, (Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1984), 39. Benzer açıklama için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Dâru'l-maârif, 1992), III, 26-27; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembîhler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 129.

İlk illet ile son ma'lûlün ortasındaki aracı illetin/ma'lûlün sonsuz diziliş (tertîb) sahip olması mümkün müdür? İbn Sînâ farklı açılardan aracı illetlerin sonlu ve sonsuz olma durumlarını değerlendirir. Aracı illet bir veya birden fazla olabilir. Buna göre, birden fazla kabul edildiğinde aracı illetin sonlu bir diziliş sahip olması ile sonsuz bir diziliş sahip olması ihtimalleri ortaya çıkar. Aracılar sonlu bir diziliş sahip kabul edilirse, ilk ve son arasındaki aracılardan sayısının toplamı, tek bir aracı hükmünde olur. Bu durumda bu aracının özelliği, İlk'e nispetle ma'lûl, sona nispetle illet olmaktır. İki uçtan İlk'in özelliği sadece "illet"; sonun özelliği ise sadece "ma'lûl" olmaktır. Bu durumda illet-ma'lûl arasındaki ilişkinin sonluluğu açıklanabilmektedir. İkinci ihtimal olarak, illetlerin sonsuz bir şekilde dizildiği, ilk ve son anlamında bir sınıra sahip olmadıkları varsayılabilir. Böyle olunca her iki ucun tamamı sonsuz olacak; ilk ve son belirlenemediği için tüm illetler aracı olacaktır. Nitekim bu dizilimdeki her bir illet kendisinden öncekinin ma'lûlü, sonrakininse illeti olmaya devam edecek ve dolayısıyla sonsuz dizilim bir ma'lûller yığına dönüşecektir. Bu durum sonsuza kadar geriye götürülebilir.⁷

İbn Sînâ bu anlatımın bir illet-ma'lûl ilişkisi için mümkün olmayacağını söyler. Çünkü burada bir illetler topluluğu üzerine düşünülmemektedir; ancak ilk ve son olarak bir sınır tayin edilmediği müddetçe illetler sonsuza kadar gidecektir. Bu sebeple bu aracı illetlerin var olabilmesi için, "kendinde ma'lûl olmayan bir İlk illet" in bulunması zorunludur.⁸ İbn Sînâ bu bağlamda üçüncü bir

⁷ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 328, 4-11; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 71, 13-22.

⁸ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 328, 8-15; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 71-72, 18-7. İbn Sînâ *Dânişnâme-i Âlâî*'de de bilhassa fail illet bağlamında illetlerin sonluluğu meselesi üzerinde durur ve *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*'daki açıklamayı sürdürür. Buna göre illet-ma'lûl dizilimi içerisinde biri illet, diğeri o illetin illeti olduğunda öncelik-sonralık ilişkisi içerisinde dizilen bu nedenlerin bir ilk nedeni/fail illeti olmak zorundadır. Birinin kendinden sonrakine göre illet, kendisinden öncekine göre ma'lûl olduğu her sıralamada bir ilk illet bulunmak durumundadır. Eğer illetlerin sonsuza kadar geri gitmesi düşünülse ya onlardan hiçbirinin nihai illeti olmaz ya da onlardan birisi ma'lûl olmayan bir illet olur. Bir illetin kendisi illetsiz olursa, bu durumda o, sonsuz değil; sonlu olur. Bu dizilimin (tertîb) sonsuza kadar geri gittiği varsayılrsa, kendileri ma'lûl olanların, ma'lûl olmayan bir ilk illette durmaları gerekeceği için mutlaka illetlerinin bulunması gerekir. Ma'lûller bir bütün oluşturduğu için ma'lûllerin nedeninin o bütünü dışında –yani ma'lûl olmayan sadece illet- olması zorunludur. Hem illet hem ma'lûl olan o bütünü içerisinde yer aldığından bunun dışında ilk illet bulunmalı ve bu da illet-ma'lûl zincirinin "sonu" olmalıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâî*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 206, 208; Avicenna, *The Metaphysics of Avicenna/Dânişnâme-i Âlâî*, çev. Parwiz Morewedge, (New York: Co-

ihtimale yer verir. İki ucun varlığı kabul edilerek, bu sınır arasında sonsuz sayıda aracı illetin var olduğu söylenebilir mi? Çünkü her iki taraftan sınırı bulunan aracı illetlerin kendilerinde sonlu oldukları varsayımı, arada sonsuz sayıda illet olduğu varsayımı ile çelişir. Bir şeyin ucu yani sınırı olması onun sonlu olduğunu göstermektedir. Aracı illetlerin sayılması durumunda sayan kişi bunun bir sonuna ulaşamıyorsa bu durum illetlerin sonlu oluşuna bir halel getirmez. Çünkü bu, sayan öznenin nihai bir sayıya ulaşamaması ile alakalı bir durumdur. İki sınır arasındaki illetlerin sonsuz sayıda olması varsayıldığı durumda dahi –ki aslında dikkatle incelendiğinde bu kabul sınır fikrinin kendisine terstir- sınırın başında bulunan İlk İlet, sonsuz olanların illetidir ve ma'lûl değildir.⁹ Varlık verici fail illeti “İlk İlet” olarak kabul eden İbn Sînâ, neden İlk İlet’in illetlerin bir sınırdan durmasının nihai ilkesi olarak kabul edilmesi gerektiğini bu üç durumu inceleyerek temellendirir. Bunun neticesinde İbn Sînâ, İlk illet ve diğer illetler arasındaki ilişkiyi şu şekilde vazeder:

466 | db

“İlk Fail İlke’nin hatta mutlak olarak İlk İlke dediğimizde onun bir olması gerekir. Fakat ‘ilk unsurî illet’, ilk sûrî illet ve diğerlerini dediğimizde, Zorunlu Varlık’ta birliğin gerekli oluşu gibi bunların da bir olması gerekmez. Çünkü o illetlerden hiçbiri mutlak olarak ilk illet değildir. Zira Zorunlu Varlık Bir’dir ve fail ilke mertebesindedir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık olan Bir, aynı zamanda öteki illetlerin ilkesi ve illetidir”.¹⁰

Görüldüğü üzere İbn Sînâ bu pasajda nesnelere dışta oluşlarını varlık vermektan ayrıştırmasının bir sonucu olarak da okunabilecek şekilde şunu iddia etmektedir: Her nesnenin kendi hazırlayıcı ve hareket verici fail, maddî, sûrî ve gâî ilkelerinin ötesinde bulunan, ilk unsurî ve surî illetleri de önceleyecek şekilde fâil ilke olan Zorunlu Varlık, “Bir” ile nitelenmelidir. Bu bağlamda illetlerden hiçbiri mutlak olarak ilk illet değildir. İlk illet varlık hiyerarşisinde en üstte bulunan ve varlığı kendinde zorunlu olan İlk Varlık’tır. Sudur teorisinin bir gereği olarak İlk’ten gelen varlık verme/feyz, ay-altında

lumbia University Press, 1973), 45. Açıklamanın *İşârât*’taki versiyonu için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 26-27.

⁹ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 328-329, 17-9; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 72, 8-20.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 342, 1-5; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 85-86, 23-3.

bulunan cisimlerin varlık ilkesi olan Faal akıl aracılığıyla ay-altı aleme ulaşır.¹¹

Bununla birlikte İbn Sînâ varlık verme açısından değil, varlık almaya dönük hazırlık ve oluşa gelme dikkate alındığında ise oluşa gelmeye yardımcı (*mu'înetun*) ve hazırlayıcı olan (*mu'iddetun*) “hareket veren fail illetler”i sonsuz olarak düşünmenin mümkün olduğunu ve hatta oluşun sürekliliği açısından bu şekilde olması gerektiğini belirtmektedir. Hareketler bilfiil olarak sonsuz olmasa da çeşitliliğe dair bir belirlenim olmadığı için bilkuvve olarak sonsuzdur. Bu temel açıklamaların ardından kâbil illetlerin sonluluğu meselesinin sistem içerisinde nerede durduğunun incelenmesi gerekmektedir.

2. İbn Sînâ'nın Kâbil İletlerin Sonluluğuna İlişkin Açıklaması

İbn Sînâ tarafından kâbil illetlerin sonluluğu, meydana gelen nesnenin başka bir şeye dönüşmesi bağlamında incelenmektedir. O, kâbil illetin sonlu oluşunu **cevherdeki dönüşüm** ile **cevherin dönüşümü** olmak bakımından ikiye ayırır ve cevherdeki dönüşüm esnasında cevherin kendisinden meydana gelen şeyde zâtî olarak devam ettiğini; cevherin dönüşümünde ise önceki cevherin tahakkuk etmiş hali itibariyle mevcut olmadığını, kendisinden meydana gelen şeyin zâtî parçası olarak bulunduğunu söyleyerek Aristotelesçi açıklamayı cevherin zâtî mevcudiyeti ile parça olarak bulunuşu bağlamında bir çerçeveye kavuşturur. İbn Sînâ kâbil illetleri “*Bir şeyin varlığının zâtî parçası olan ve o şeyden zaman bakımından önce gelen illet*” olarak tanımlar. Kâbil illetler, “zâtî parçası olması bakımından nesnenin kendisinden olduğu illetlerdir.”¹² İbn Sînâ bu bağlamda “*Bir şeyden olma (min şey'in)*” lafzı üzerinden nesnenin, yani maddî ve sûrî illetin birleşiminden oluşan cevherin meydana gelişini ele alır. Burada cevaplanması amaçlanan sorular şu şekildedir:

a) Kâbil illet, bileşik cevherin hangi açılardan parçasıdır?

¹¹ Meşşâî felsefenin temel ilkelerinden birisi olan alemin sınırlı ve belirli entitelerden oluştuğu fikri mevcutların bilfiil sonluluğu, mevcutlara ilişkin yüklemelerin sonluluğu ve onlara ilişkin kesin bilgiyi verecek olan illetlerin sonluluğu üzerinden temellendirilir. Bu üç bağlamı Farâbî felsefesi içerisinde inceleyen çalışma için bkz. Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 127-138.

¹² İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 329, 7-10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 72, 16-19.

b) Bu parça-illet olma durumu, kâbil illetin sonluluğunun açıklanmasında ne şekilde elverişlilik sağlamaktadır?

Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğuna dair örnekler üzerinden yaptığı açıklamanın, maddî illetin sonlu oluşunu ispatlayamadığı, boşluklar bıraktığı yönündeki kuşkulara İbn Sînâ'nın verdiği cevaplar, Aristotelesçi yaklaşımı takip eden anlatımın devamında ele alınacaktır. Böylece İbn Sînâ'nın yaptığı kritik düzeltmeler (ta'dîl) ve Aristotelesçi açıklamayı tasrih eden yorumları daha açık bir şekilde takip edilebilecektir. Aristoteles kâbil illetin sonluluğunu şöyle açıklar:

“Bir [maddî] nedenin en üstte bulunan bir başlangıç noktasından -mesela suyun ateşten, havanın sudan- aşağıya doğru sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Aynı şekilde bir cinsin diğer bir cinsten daimi olarak sonsuz bir şekilde meydana gelmesi mümkün değildir. Nitekim 'bir şeyin bir şeyden' meydana gelmesi iki açıdan olur. Ancak bu bir şeyin bir şey-den meydana gelmesi 'Buhardan sinek oldu' denilmesindeki anlamında değildir. [Bir şeyden bir şey oldu] denilmesinin birincisi 'Çocuktan yetişkin oldu' [örneğindeki gibidir]. İkincisi ise 'Sudan hava oldu' dur.”¹³

Pasajda da görüleceği üzere İbn Sînâ'nın takip ettiğini söylediği¹⁴ *Metafizik/ Alfa Elatton (el-Elifu's-suğrâ)* kitabında Aristoteles “bir şeyin bir başka şeyden çıkması”nın ancak iki şekilde olabileceğini¹⁵ söyler: Birincisi, çocuktan yetişkin bir insanın meydana gel-

¹³ Aristütâlîs, *Mâ ba'de't-tabî'a II*, İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a içinde*, nşr. M. Bouyges, (Beirut: Dâru'l-maşrık, 1938), 22-24, 1-5; İbn Rüşd'ün kullandığı *Mâ ba'de't-tabî'a* nüshası ile Türkçe çevirilerde esas alınan nüshaların farklarını görmek için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2017), 994a18-34; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 994a18-34.

¹⁴ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 332, 4-7; kş.İbn Sînâ, *Metafizik II (eş Şifâ/ el-İlâhiyyât)*, 75, 1-5.

¹⁵ Bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesinin ancak “zikredilen iki şekilde olduğu” ve tüm oluşların bu iki örnek üzerinden açıklanabileceğine ilişkin vurgu İshak bin Huneyn tarafından yapılan çeviride bulunmakla beraber Fransızca'dan yapılan Arslan veya modern Yunanca edisyondan Türkçe'ye yapılan Gurur Sev çevirisinde yer almaz. Kş. İshak bin Huneyn, *Nüşateyni Makâlehû Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd (Yahya b. Adî şerhi içinde)*, tahkik. Seyyid Muhammed Mişkâti, (Tahran: y.y, 1968), 48; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 994a20-23; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, 994a23-27, 49. Aristoteles'in illetlerin sonsuzca geriye gidişine ilişkin yaklaşımına Philoponus'un yönelttiği eleştiriler için bkz. Philoponus, “Contra Aristotelem ap

mesi; ikincisi ise havanın sudan çıkması/ona dönüşmesidir. Yetişkinin çocuktan meydana gelmesi, oluşmuş ve tamamlanmış olan şeyin yani yetişkin bir insan olma durumunun, erişkinliğe ulaşması henüz tamamlanmamış çocuktan çıkması ile olmaktadır. Nitekim buradaki olma hali, var olma ile var olmama arasında aracı durumlar varsaymayı gerektirir. Bir bilgiyi öğrenme sürecinde olan kişi, sürecin sonunda “bilen” olur. Dolayısıyla bilen, öğrenenden çıkmıştır/meydana gelmiştir. Öte yandan sudan havanın çıkması halinde ise su, havaya dönüşür. Çocuktan yetişkin bir insanın meydana gelmesi durumunda geriye dönüş olmaz. Zira tamamlanmış olan, oluşmakta olana geri dönemez. Oysa unsurlar birbirlerine dönüşebilir. Suyun havaya dönüşmesi gibi hava da tekrar suya dönüşebilir. Unsurlar, oluşun nihai yapıtaşları olduğu için onların birbirleri arasında dönüşümleri mümkündür; ancak onlardan daha alt basit bir unsura inmek mümkün değildir.¹⁶ Aristoteles her iki durumda da kâbil illetin sonsuza kadar geriye gitmesinin mümkün olmadığını söyler.¹⁷

Aristotelesçi açıklamanın kâbil illetlerin sonlu oluşunu mevcut örnekler üzerinden ispat ettiğine yönelik kuşkulara geçmeden önce bu meselede İbn Sînâ öncesinde dile getirilen farklı yorumlar olup olmadığını incelemek gerekmektedir. *Alfa Elatton* kitabına yönelik ulaşabildiğimiz iki şerh bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Afrodisiaslı İskender'in *Metafizik* şerhinde ilgili bölüme ilişkin kısımdır. İkincisi ise Yahya b. Adî'nin doğrudan *Alfa Elatton* metnine yazdığı şerhtir. Afrodisiaslı İskender'e göre Aristoteles'in kâbil illet anlamında bir şeyin bir şeyden meydana gelmesinin iki şekilde oluşuna ilişkin açıklaması nesnelere nasıl meydana geldikleri ve onların birbirlerinden nasıl ayrıştıklarına ilişkin bir açıklamadır. Çocuğun yetişkin olması ve büyümede bir yetkinliğe ve tamlığa ulaşma onda gerçekleşen niceliksel (*auksêsis*) bir değişimdir. Cevherdeki niteliksel (*aloiôsis*) değişim de aynı şekilde gerçekleşir. Bu durum öğrenme

Simplicium in Phys. 1178, 7-35 (fr. 132 Wildberg)", *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: a Sourcebook: Logic and Metaphysics*, haz. Richard Sorabji, (Ithaca : Cornell University Press, 2005), 179-180.

¹⁶ Benzer açıklama için bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 332b31-333a14.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 994a18-994b6; krş. Aristoteles, *Metafizik*, 994a27-994b8, *Metafizik*'in İshak b. Huneyn tarafından yapılan Yunancadan Arapçaya çevirisi ile karşılaştırmak için bkz. İshak bin Huneyn, *Nüshateyni Makâlehû Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ bin Adî ve Tefsîri İbn Rüşd*, s. 44-58.

sürecinde olan birinin sürecin sonunda bilme niteliğine sahip olması üzerinden açıklanabilir. Dolayısıyla İskender'e göre Aristoteles'in her iki durumda da kâbil illetin bir sonu olduğu ve sonsuza dek gitmediğine ilişkin argümanını ortaya koyduğu ilk durum, niceliksel ve niteliksel bir değişim geçirerek yetkinleşme süreci içerisindeki nesnede bulunan kâbil/hypokeimenon'un sonsuz bir geriye gidiş içerisinde bulunmadığını gösterir. Havadan suyun meydana geldiği ikinci durumda ise öncekinin, yerini diğerine bırakması, dolayısıyla havanın suya dönüşmesi (*hê protê metabolê*) söz konusudur. Çocuğun yetişkin olması veya niteliksel bir değişimde, mevcut olan varlığını sürdürür ve değişimler onun üzerinde gerçekleşirken havanın suya dönüşmesinde havanın maddesi yerini suyun maddesine bırakır. Anlaşılacağı üzere İskender'in yaptığı açıklama, Aristoteles'in yaptığı tasnifin ayrıntılandırılması ve söz konusu değişimler üzerinden taşıyıcı olan illetin sonluluğunun ispat edilmesine yöneliktir.¹⁸

Yahya b. Adî, Aristotelesçi açıklamayı örnekler üzerinden vermesinin ardından metnin bir başka Arapça çevirisinde konuyla ilgili burada olduğundan daha fazla bilgiye ulaştığını söylemektedir. Buhar/sıcaklıktan sineğin meydana gelmesi örneği bunlardan birisidir.¹⁹ Benzer şekilde Süryanice bir nüshada²⁰ bu örneğin yerine

¹⁸ Afrodisiaslı İskender'in söz konusu pasaja dair açıklamaları için bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, 34-43.

¹⁹ İbn Rüşd, şerhinde kullandığı *Metafizik* çevirisinin İshak b. Huneyn tarafından yapılan çeviri olduğunu söylese de Yahya b. Adî'nin başka bir çeviride olduğunu söylediği bu örnek onun kullandığı metinde de yer alır. Bu durum İbn Rüşd'e ulaşan İshak çevirisine önceki *Metafizik* çevirilerinden eklemeler yapıldığını gösteriyor olabilir. İbn Rüşd'ün kullandığı metinde geçen aynı örnek için bkz. İbn Rüşd, "Ma-ba'det-tabî'ati Te'lifu Aristâtâlis el-Hakîm ve Tefsîrâni Telifu İbn Rüşd", *Nüshateyni Makâlehü Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd*, tahkik. Seyyid Muhammed Mişkâti, (Tahran: y.y, 1968), 23.

²⁰ Yahya b. Adî ve İbn Rüşd'ün *Elifü's-suğra* üzerine yazdığı şerhe dair tasviri bir makale kaleme alan Peter Adamson, Yahya b. Adî'nin bahsettiği *Metafizik* çevirisinin Ustâz (Eustathius) tarafından yapılan çeviri olduğunu; Süryanice metnin ise *Metafizik*'e dair şerh olduğunu söyler. Bkz. Peter Adamson, "Yahyâ ibn 'Adî and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*/21, (2010), 348. Ustâz tarafından yapıldığı söylenen çeviri Kindî başkanlığında yapılan tercüme hareketinin ikinci evresine tekâbüle eder. Şu an elimizde olan İshak b. Huneyn tarafından yapılan çeviri ise Kindî döneminde yapılan çevirilerin gözden geçirilip tahkik edildiği bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Yahyâ b. Adî'nin içerisinde bulunduğu dördüncü çeviri evresi ise çevirilerin karşılaştırmalara konu olduğu ve bizzat felsefî üretimin, farklı tercihlerin yoğunlaştığı bir dönemdir. Dolayısıyla Yahya b. Adî'nin söz konusu çeviriler üzerinden bulunduğu tercihler onun mütercim ve felsefecî pozisyonu üzerinden açıklık kazanabilir. Çeviriler dönemine ilişkin tasnif için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristot-

dağın denize dönüşmesi örneğinin bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Yahya b. Adî, bu tarz örneklerin kuşatılmaması bakımından İshak bin Huneyn'in çevirisi üzerinden gelen *Alfa Elatton* metninin eksik olduğunu belirtmektedir. Ona göre İshak çevirisinden farklı bir Arapça çeviri -Ustâs'ın çevirisi- ve Süryanice çeviri üzerinden gelen bu iki örnek her ne kadar birbirinden farklı olsa da birbirine dönüşen şeylerde genleşme ve dağılmanın ardından yoğunlaşmış bir araya gelen parçalar bulunması bakımından benzeşmektedir.²¹

Yahya b. Adî'nin Aristotelesçi kâbil illetlerin sonluluğuna ilişkin yaptığı şerh, büyük oranda Aristotelesçi açıklamanın yeniden ifadelendirilmesinden oluşmaktadır. Aristoteles'in verdiği örnekler üzerinden değişim ve dönüşüm içerisinde maddenin sonluluğunun ispatlanması yoluyla ilerleyen açıklama, örneklerin açıklayıcı çerçeveye kavuşturulmaması sebebiyle İshak b. Huneyn'in çevirisinde eksikler bulunduğu iddiasını barındırır. Şerhin örnekler üzerinden sürdürülmesi, değişim içerisinde bulunan maddenin başka durumlarına ilişkin eksiklik meselesini gündeme taşır. Ancak söz konusu eksiklik ait olduğu Geç dönem Yeni Platonculuğu içerisinde şekillenen Meşşâî bilim paradigmasına bağlılık sebebiyle Aristoteles'e atfedilemeyeceğinden onun eksik çevrilmiş metnine nispetle yapılmaktadır.²² Aşağıda ayrıntısıyla ele alınacağı üzere İbn Sînâ'nın Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğuna ilişkin iki örnek üzerinden verdiği mevcut tasnifinin illetlerin sonluluğunu ispatlamada yeterli olmadığı ve taksimin eksik olduğu noktasında toplanabilecek muhtemel kuşku ve eleştirilere yönelik açıklaması da bu bağlam içerisinde okunmalıdır. İbn Sînâ cevherin zâtî parçası olan kâbil illet anlayışı ile Aristoteles'in açıklamasını bir çerçeveye kavuşturur ve akla gelebilecek böylesi kuşkuları bertaraf eder.

telesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 74-79. Her ne kadar Yahya b. Adî, İshak b. Huneyn tarafından yapılan çevirideki *Alfa Elatton* kısmının eksik olduğunu söylese de İbn Sînâ tarafından tercih edilmiş çeviri İshak b. Huneyn'inkidir. Bkz. Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*, 312.

²¹ Yahya b. Adî, "Aristâtâlîs el-Hakîm Elifü's-suğrâ mea-tefsîri Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Adî", 48-50.

²² Yahya b. Adî'nin kâbil illetlerin sonluluğuna dair şerhinin tamamı için bkz. Yahya b. Adî, "Aristâtâlîs el-Hakîm Elifü's-suğrâ mea-tefsîri Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Adî", s. 44-60.

İbn Sînâ “Bir şey bir şeydendir (*şey’un min şey’in*)” denildiği zaman “birinciye ait olan bir şeyin, ikincinin varlığına girmesi”nin kastedildiğini söyler. O, Aristotelesçi örnekleri devam ettirerek ikili bir ayrım yapar ve “Bir şeyin bir şeyden olması”nı ya cevherin zatının sürdürülmesi yahut cevherin zatının bir parçasının meydana gelen şeyde bulunmasını dikkate alarak açıklar. Buna göre: **a)** Birinciden ikinciye giren, “parça” değil cevherin zâtıdır. “Çocuktan yetişkin olur” örneğinde olduğu gibi ikincideki şey, çocuğun cevherî birliğinin devam ederek yetkinleşmesidir. **b)** Birinciden ikinciye giren, birinci cevherin bir **parçası** olan heyûlâdır.²³ İlk durumda cevherin, doğası gereği ikinciyle yetkinleşmeye (*el-istikmâl*) doğru “hareket etmesi” ve kendi cevherî birliğini devam ettirmesi söz konusudur. Çocuk, yetişkin olma sürecinde zâtî varlığını korumaya devam eder. Çocukluktan yetkinliğe doğru değişim cevherde meydana gelir. Yetişkin haline geldiğinde onun cevherî birliği bozulmamakta; sadece çocukluktan adamlığa geçerek büyümektedir. İkinci durumda ise, birincinin cevherinde ikinciye doğru bir hareket bulunmaz. Çünkü heyûlâ, kendinde doğal bir harekete sahip değildir. Dolayısıyla cevherin bizzat mahiyeti yönünden değil, mahiyetinin taşıyıcısı açısından ikinci şeyin suretini “kabule isti’dâdı (*isti’dâdun li-kabûlin*)” vardır. Cevherin parçası olan heyûlâ, kendisinin gereği (*lâzım*) olarak ortaya çıkan kâbillik isti’dâdını, kendisinden meydana gelen şeyde parça olarak devam ettirir. Hava sudan olduğunda, suluk cevherinin bir parçası olan heyûlâ, havaya dönüşmeye yönelik isti’dâd ile birlikte havanın heyûlâsını teşkil etmektedir. Suda bulunan, suyun mahiyetinin taşıyıcısı olmasından (*hâmil*), havanın suretini kabul isti’dâdıdır. Cevherin parçası olan ve ikinci olarak oluşan şeyde yani havada devam eden, kuvveye bitişik (*mukârin*) olan heyûlâdır. Sudan hava olması için suyun heyûlâsından suluk suretinin (*es-sûretu’l-mâiyye*) sıyırılması ve havaya yönelik tam bir hazırlık olması (*teheyyü’*) ve nispet kazanan heyûlâda havalık suretinin (*es-sûretu’l-hevâiyye*) meydana gelmesi gerekmektedir.²⁴ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta unsurların birbirlerine dönüşümlerinin (*istihâle*) bir sureti gerektiren isti’dâdî durumun ortadan kalkıp bir diğerrinin meydana gelmesinin oluş-bozuluş olarak anlaşılması gerekliliğidir. Unsurî suretlerin birbirlerine dönüşmeleri için her ne kadar maddesel hazırlık ve

²³ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 329, 10-15; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 72-73, 19-4.

²⁴ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 329-330, 16-8; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 73, 5-19.

isti'dâdın oluşması söz konusu olsa da bir suretin gidip diğerinin gelmesi oluş-bozulmuş olarak anlaşılabilir. Zira unsurlar, oluşun nihai yapı taşlarıdır ve onlardan geriye doğru bir çözülme-bozulma olamaz. Bu sebeple onlardan birinin suretinin giderek başka bir suretin gelmesi unsurların birbirlerine dönüşmeleri olarak ifade edilmektedir.

İlk duruma bakılacak olursa birinciye ait olan cevher, ikincide de cevher oluşu itibariyle var olmaya devam etmektedir. Yani çocuğun yetişkin bir insan olması örneğinde çocuğun zati, yetişkin olduğunda da varlığını sürdürmektedir. İkinci durumda ise cevherin kendisi yerine heyûlâ olan "parçası" ikincide bulunmakta ve ilk cevher dönüşerek yerini ikinci bir cevhere bırakmaktadır.²⁵ Yani sudan hava olması örneğinde, suluk cevherinin parçası olan heyûlâ, havada "havanın maddesi" olarak meydana gelmekte; suluk sureti yerini havalık suretine bırakmaktadır. İkinci durumda şeyin cevherinin parçası, daha sonra meydana gelen şeyde bulunurken, ilk durumda ilkinden olan ikinci şey (çocuğun yetişkin olması), çocuğun zatının ve süreç içerisinde onda ortaya çıkan yetkinliğin toplamıdır. Bilfiil mevcut olan sonlu şeyin hem anlam hem de ölçü (*miktar*) bakımından sonsuz bir tertibe sahip olarak bilfiil olması mümkün değildir.²⁶ Bu sebeple bilfiil mevcut olanın, sonsuza dek bir konudan (*mevzû*) önce olması imkânsızdır. Çocuktan yetişkin olması durumunda bilfiil tahakkuk etmiş olan konunun (*mevzû*), yetkinleşme sürecinden geriye dönmesi düşünülemeyeceği için İbn Sînâ buradaki kâbil illetin sonlu olduğunun açık olduğunu söylemektedir.²⁷

Sudan havanın olması durumunda da kâbil illetler sonludur. Zira suyun sureti ile havanın sureti arasında karşılıklılık (*mukâbele*) birbirine dönüşmesini bilkuve gerektirir. Zira dönüşüm (istihâle), iki uçla sınırlanmıştır. İkisinden birisinin konusu olan heyûlâya, bir

²⁵ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 330, 9-13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 73-74, 19-5.

²⁶ İbn Sînâ bu konuyu *et-Ta'likât*'ta şöyle açar: "Bilfiil mevcut olan şeyin sonsuz boyutları olamaz. Boyutlar bir tertibe sahip olduğunda, bu boyutlar miktarlı yahut mana açısından böyledir. [Boyutların] miktarlı olması durumu açıktır. Zira miktarlı olan sonlu olacaktır. Mana bakımından ise boyutların bir tertibi vardır. Zira ilk olarak bu boyut, ikinci olarak şu boyut, üçüncü olarak şu boyut [olmak üzere] bir tertibi bulunur. Böylelikle tertib, bir sınırdan nihayete erer. Çünkü iki mertebeli iki taraf arasındaki araçların sonsuz olması mümkün değildir. Aksi takdirde şey, bilfiil mevcut olmazdı. Böylece şey bilfiil var olduğunda onda tertibin olması [gerektiği] doğrudur. Şey'in bir tertibi yoksa onun sonsuz olması mümkündür ve bu durumda o şey, bilkuve olur" bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 39.

²⁷ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 330, 10-13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 74, 1-5.

suretin kalkıp diğerinin gelmesiyle karşılıklı dönüşüm sağlanır. Burada suyun havadan çıkması yahut havanın sudan çıkmasının birbirine zâtî bir önceliği yoktur. Onların cevherî dönüşümde birbirlerini öncelermeleri herhangi su yahut hava ferdinin ortaya çıkmasına ilişkin arazî bir durumdur. İbn Sînâ kâbil illetlerin sonluluğu bağlamında unsurların birbirlerine dönüşümlerinde aralarında bilkuvve sonsuz olarak gerçekleşecek dönüşümün arîzî olduğunu; unsurî fertlerin geçmiş ve gelecekte bilkuvve sonsuz oluşunun onların kendinde sonlu oluşlarına bir halel getirmeyeceğini belirtir.²⁸

İbn Sînâ'nın kâbil illetlerin sonlu oluşuna ilişkin geliştirdiği çerçeveyi verdikten sonra Aristotelesçi örnekler üzerinden yapılan açıklamaya yönelik "eksiklik" kuşkusunun yol açabileceği eleştirilere dair geliştirdiği çözümlere geçebiliriz.

3. Kâbil İletlerin Sonluluğuna Yönelik Aristotelesçi Açıklamaya Yöneltilen Eleştiriler ve İbn Sînâ'nın Çözümleri

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat VIII.2'*de kâbil illetlerin sonluluğuna dair Aristoteles'e yöneltilmiş olan eleştirileri serdederek bunlara dair kendi çözüm önerilerini sıralamak suretiyle Aristotelesçi anlamı yeniden inşa eder. İbn Sînâ, Aristoteles'e yöneltilmiş dört ayrı eleştiriyi zikrettikten sonra bu eleştirilerin cevaplanmasına geçer. Onun buradaki amacı Aristoteles'in *Alfa Elatton*'daki anlatımının kâbil illetlerin sonlu olması gerektiğini bütünüyle ortaya koyduğunu ispat etmek ve bu eleştirileri geçersiz kılmaktır. Bu başlıkta öncelikle İbn Sînâ'nın Aristotelesçi ikili taksim kâbil illetlerin sonlu oluşunu ispatladığına ilişkin açıklamasına yer verilecek ve yöneltilen eleştirilerin Aristotelesçi çerçevenin gerçek sınırlarının anlaşılmasından kaynaklandığı vurgulanacaktır. Ardından dört eleştiri zikredilerek İbn Sînâ'nın eleştirilere dair geliştirdiği argümanlar analiz edilecektir.

İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'e yönelik eleştirilerin temel nedeni, 1) O'nun burada "bir şeyden bir şeyin olması"na yönelik yaptığı taksim, cevherin cevherliğini var kılmayan, cevheri yetkinleştirmeyen ve cevhere ilişkin şey bakımından cevher hakkında değil; "cevher olması bakımından cevherin ilkeleri (*mebâdî*)" hakkında olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla cevherin türü veya cevherin türünün yetkinliğine ilişkin yapılacak

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat*, 330-331, 13-10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 74, 5-20.

açıklama, cevherin ilkelerine ilişkin açıklamaya nispetle ikincildir. İşte bu sebeple tasnifte cevherin bazı türlerinin meydana gelişinin veya bazı yetkinliklerin “eksik” bırakıldığına yönelik ithamlar, tasnifin cevher olması bakımından cevherden meydana gelişin ilkelerine dair yapılması sebebiyle geçersiz olmaktadır.²⁹

2) İbn Sînâ'nın eleştirilerin cevaplanması bakımından dikkat çektiği ikinci husus, tasnifteki unsurun “zâtî bir parça” olarak dikkate alınması gerektiğidir. Aristoteles tasnifinde yapay değil doğal oluş hakkında konuşur. Her doğal oluşta unsur, **olanda** (*vücûdu'l-kâin*) ve **unsurdan oluşanda** (*vücûdu'l-mütemekkin minhu*) zâtî bir parça olarak bulunur. İbn Sînâ unsurun zâtî parça oluşunu belirginleştirmek amacıyla onun kendisi ve suretten bileşik olan bütünün varlığı için zorunlu oluşunu kastetmediğini söyler. Zira tıpkı beyazlaşan cisimdeki unsur örneğinde olduğu gibi, unsurun bileşiğin varlığı için zorunlu bir parça oluşu, zâtî olmayan oluşlardaki unsur için de geçerli olmaktadır. Nitekim cismin beyazlaşması o cismin cevherine ilişkin arazi bir durumdur. Unsurun parça olması, onun bileşiğin parçası oluşuna nispetle değil kendisine nispetle zâtî bir durum olarak anlaşılması gerekmektedir. **Unsurun bilfiil var olması** ise parçası olduğu şeyin mahiyetinin veya o şeyin dışta bilfiil tahakkuk etmesiyle doğal yetkinliği olduğu nesnenin parçası olduğunda gerçekleşir. Netice olarak unsurun zâtî olarak parça oluşu, bir parçası olduğu bileşiğe nispetle değildir. Kendi zâtı itibariyle onun parça oluşundan ayrılması mümkün değildir.³⁰

db | 475

3) Unsurun bulunuşu belirginleştiğine göre üçüncü aşamada İbn Sînâ konunun (*mevzu'*) ancak iki durum üzere bulunacağını söyler: **a)** Konunun sürekliliğinin halihazırda mevcut olan şey ile veya onun yerine gelen başka bir şeyin varlığının sürdürülmesi ile sağlanmasıdır. Meydana gelecek ikinci suretin orada bulunuşundan önce konuyu birinci suret var kılacak; birincinin yerini ikinciye bırakmasıyla konu sürekliliğini koruyacaktır. Böylelikle unsurdan bir suret giderken başka bir suret gelmiş olacaktır. Unsurların birbirlerine dönüşleri ve ileride ikinci eleştiride görüleceği üzere unsurların imtizâcı sonucunda meydana gelen suretler bu şık kapsamına girmektedir. **b)** İkinci bulunuş şeklinde ise unsur, türsel doğası gereği sahip olduğu özellikler bakımından yetkinleşmemiş fakat maddesini

²⁹ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 335, 3-6; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 78, 4-8.

³⁰ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 335, 7-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 78, 9-19.

bilfiil var kılmış olan suretle var olmaktadır. Cevher meydana gelmiş olsa dahî onun doğası bakımından sahip olduğu ikincil yetkinlikler meydana gelmemiştir. Cevherde bulunan doğal güç (*el-kuvvetü't-tabî'îyye*) o cevherin türsel doğası gereği olan yetkinliğe ulaştırılan hareketin ilkesi olduğu için, yetkinleşmeye isti'dâdı olan cevherin ona doğru hareket etmesi gerekmektedir. Anlaşılacağı üzere unsurun ikinci bulunuş şekli, çocuğun yetişkin insan olması örneğine tekâbül etmektedir ve cevherde bulunan unsurda meydana gelen doğal yetkinleşmelerin tamamı bu yolla açıklanabilir. Dolayısıyla her iki bulunuş şekli, oluş halindeki cevherin ve dolayısıyla bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesine ilişkin durumların tamamını kapsamaktadır. Her iki durumda da **kâbil illet, hem kendi zâtına nispetle hem de bileşiğe nispetle zâtî bir parça olmaktadır.**³¹

İbn Sînâ'nın Aristoteles tarafından verilen her iki örneğin cevher olması bakımından cevherdeki değişimin ilkelerine ilişkin tüm durumları kapsadığına dair ispatının ardından, zikredilen dört eleştiri ve İbn Sînâ'nın çizdiği çerçeve doğrultusunda bu eleştirileri nasıl çürüttüğüne ilişkin argümanlara geçebiliriz.

Birinci eleştiri, Aristoteles'in "bir şeyin başka bir şeyden olmasına (*kevenu'ş-şey'i min şey'in*)" dair taksiminde eksiklikler bulunduğu yöneliktir. Aristoteles'in yaptığı taksimde bir şeyin bir başka şeyden olması iki kısımdır. Birincisinde, bir şey kendisine zıt olan başka bir şeyden olmaktadır. Zıt niteliklere sahip olan unsurların birbirlerine dönüşmesi (*istihâle*) bu bağlamda açıklanır. İkincisinde ise, yetkinleşmiş olan ikinci şey, kendisine doğru hareket eden ve oluş sürecinde cevherî olarak varlığını devam ettiren şeyden olmaktadır. Bu eleştiri sahiplerine göre bu ikili taksim "bir şeyin bir şeyden olması"nın bütün kısımlarını içermemektedir.³² Taksimde eksik kalan kısmın gösterilmesi için şöyle bir argümantasyon süreci yürütülür: Bir şeyden olan her şey ancak iki şekilde olabilir: **a)** Kendisinden ikinci şeyin olduğu birinci şeyin zâtı varlığını sürdürür. Bu durumda sadece ikincinin olmasına yönelik isti'dâd anlamı ortadan kalkar. **b)** Birinci şeyden ikinci şeyin olmasının, birinciden bir şeyin gitmesiyle olması durumudur. Birinci kısımda isti'dâd anlamının ortadan kalkması dikkate alındığında iki ihtimal bulunur: **a.i)** Her-

³¹ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 335-336, 17-12; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 78-79, 20-15.

³² İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 332, 1-10; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 75, 1-11.

hangi bir süreç geçirmeksizin birinci şeyden defaten, isti'dadlı olduğu şeyin meydana gelmesidir. Defaten olma halini ifade eden bu durumda oluşan şey "tek bir halden" olmaktadır. Bu durumun örneği bilgisiz olan kişinin bilen olmasıdır. Şöyle ki bir kişinin bilen olması öncesinde bir bilme süreci bulunmakta, ancak kişide tasavvur sürecinden sonra tasdik gerçekleşmesi defaten olmaktadır. Dolayısıyla o an itibarıyla buna "bir süreç olmaksızın bilme hali gerçekleşti" denilmektedir. **a.ii)** Birinci şey saf isti'dâd durumundayken bitişik hareket ile yetkinleşme ortaya çıkar. Bu durumda hareket, saf isti'dâd (*el-isti'dâdu's-surf*) ile saf yetkinleşme (*el-istikmâlu's-surf*) arasında bir süreç içerisinde gerçekleşir. Buraya nispet edilecek iki durum bulunmaktadır. Nitekim "Çocuktan adam oldu" örneğindeki gibi, yetişkin olmaya yönelik isti'dâdı taşıyıp bu süreçte yetişkin olan kişiye çocuk denilmektedir. Burada yetkinleşmeye götüren hareket bir süreç içerisinde devam etmektedir. "Spermden adam oldu" örneğinde görülecek ikinci durumda ise hareket, salt insan olmaya ilişkin isti'dâdı meydana getirir. "Çocuktan adam oldu" ibaresinde çocuk, adam olmaya isti'dâdı olup o süreç içerisinde bulunana denilirken; "Spermden adam oldu" ibaresinde sperm, "süreç içinde bulunma şartı olmaksızın (*lâ bi-şartı en-yekûne fi'sulûki*)" insan olmaya isti'dâdli olana söylenir. Bu durumda "bir yetkinleşmenin olduğu ancak kendisinden oluşun yetkinleşmeye yani sonuçtaki duruma nispet edilmediği" "spermden adam olma" hali, Aristotelesçi açıklamada eksik bırakılmıştır.³³ Buna bağlı

³³ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhîyyât*, 332-333, 12-11; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 75-76, 12-13. Dikkat edilirse bu eleştiri yukarıda bahsi geçen Yahya bin Adî'nin İshak bin Huneyn çevirisinde yer alan söz konusu taksimin eksik olduğu, zira *Metafizik*'in bir başka çevirisi ve Süryanice şerhinde başka örneklerin bulunduğuna yönelik değini ile örtüşmektedir. Bkz. Yahya b. Adî, "Aristâtâlîs el-Hakîm Elifü's-suğrâ me'a tefsîri Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Adî", 48-50. Wisnovksy İbn Sînâ'nın yetkinliği ele alırken kemâl ve istikmâl arasında bir ayrım yaparak, hareket doğurmayan geçişlere "istikmâl", neticesinde hareket doğuran veya hareketli değişim veya dönüşümün bizzat kendisine nispet edilen yetkinlik türünü kemâl olarak adlandırdığını söylemektedir. Wisnovksy burada Aristoteles'e yöneltilen eleştiriye atıfla İbn Sînâ'nın "birşeyi bilmemekten bilmeye doğru" olan defaten ve hareket doğurmayan geçişleri ve "çocuktan adam olması" örneğindeki gibi belli bir süreçte gerçekleşen (*sâliken*) geçişlerin her ikisini ifade ederken -ikinci örnekte gördüğümüz değişimi de içine alacak şekilde- istikmâl kavramını kullandığını belirtir ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'i bu iki durumu yeterince açıklamadığı yönünde eleştirdiğini söyler. Oysa İbn Sînâ Aristotelesçi taksimin yeterli olduğunu göstermek üzere zikredilen eleştiriye çürütmektedir. Ayrıca eleştiri bilgisizlikten bilmeye geçiş ile çocuktan adam olması durumlarının yeterince açıklanmamasına yönelik değil; yetkinleşmenin kendisini ortaya çıkartan harekete nispet edilemediği "spermden insan olması" örneğinin taksimin dışında kalmasına yöneliktir. Bkz. Ro-

olarak eksik bırakıldığı düşünülen bir diğer husus, her saf isti'dâd durumundan fiile çıkışın yetkinleşme olamayacağıdır. Zira insanın bilgi edinme süreci, yanlış bir tasavvur edinerek bunun üzerinden yanlış bir tasdik ile kuvveden fiile çıkmak suretiyle olabilmektedir.³⁴

Birinci eleştiride öne çıkan husus, başlangıçtaki durumun yetkinleşmeye yönelik harekete nispet edilmemesi ve yetkinleşmeye yönelik bazı hareketlerin yetkinleşme ile sonuçlanmaması dolayısıyla bu kapsamda yer alan durumların tasnifin ilk kısmına dahil edilemeyeceğine yöneliktir. İbn Sînâ bu eleştirinin, nesnede bulunan doğal gücün (*el-kuvvetu't-tabî'iyye*) yetkinleşmeye doğru hareket edebilmesi için gerekli şartların oluşması veya harekete engel olacak bir şey bulunmaması gerektiğini söylemekle savuşturulamayacağını belirtir. Nitekim tohum ve çekirdekler yeterli güneş ışığı olmadığında büyüme hareketi yapamaz. Vücutta halsizlik veren bir hastalık olduğu durumunda da hastalık büyümenin engeli olarak ortaya çıkar. İbn Sînâ, Aristoteles'in tasnifinin her ne surette olursa olsun mutlak olarak hareket eden hakkında olmadığını söyler. Ona göre çocuğun yetişkin olması örneği üzerinden yapılan tasnif, yetkinliğe doğru hareket etmesi için doğası açısından herhangi bir engel bulunmayan ve "doğası gereği doğasına zıt doğal sebepler (*el-esbâbu't-tabî'atu el-muzâddetu bi't-tab'i li-tabî'atihî*)" bulunmayan şeye dairdir. Dolayısıyla onun dışında kalanların neden tasnifin dışında olduğuna dair eleştiri yöneltmek anlamsızdır. Zira bu bağlamda o kısımlara yönelik bir açıklama yapılmamaktadır. İbn Sînâ birinci eleştiride isti'dâda yönelik yapılan tasnifin de doğru olmadığını söyler. Hatırlanacağı üzere tek bir isti'dâdın defaten yahut hareket yoluyla süreç içerisinde kuvveden fiile çıkması şeklinde iki yol olduğu söylenmişti. Ancak İbn Sînâ cevherin meydana gelmesi haricinde konuda meydana gelen arazî şeyler için ardarda isti'dâd

bert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikî: Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 156. (ayrıca bkz. Sayfadaki 5 nolu dipnot).

³⁴ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 333, 12-17; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 76, 14-17. Fahreddin er-Râzî de *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'de bu durumun bir problem olduğuna dikkat çeker. Mahalde bir sıfatın, bilgiye yönelik yanlış bir 'itikâd' anlamının ortaya çıktığı söylene de bunun başka bir itikâdın gitmesiyle olmadığı gibi (yani cevheri bir dönüşüm ile olmadığı), aynı şekilde bir yetkinleşme meydana getirmediği için bu yanlış bilgiden dönmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Ayrıca eğer yetkinlik gerçekleşmiş olsaydı ondan geriye dönmek mümkün değilken yanlış bir itikattan geriye dönüş mümkündür. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyat ve't-tabî'iyyât I*, thk. Muhammed Mu'tasım-billah el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-Arabî, 1990), 639.

oluşmasının mümkün olduğunu belirtir. Örneğin ahşabın masa olmasına yönelik ona bir şekil verilmeye başlandığında o masalık suretini almaya isti'dâdli hale gelirken; masa olduktan sonra ondan başka bir ahşap nesneye dönüşümü mümkün kılacak başka herhangi bir şeye yönelik isti'dâd kazanabilir. Nitekim nefis mâkulleri elde etme sürecinde bir mâkule yönelik hazırlığında ona yönelik isti'dâd kazanırken; o mâkulü elde etmesi sonrasında başka bir mâkulü kazanmaya yönelik isti'dâdı edinebilir.³⁵

Aristotelesçi tasnife yönelik **ikinci eleştiri**, unsurlardan oluşan madenler, bitkiler, hayvanlar gibi bileşik cevherlerin nasıl meydana geldiğinin Aristoteles'in "havanın sudan olması" örneğinde gösterdiği kısmın altına girmediğine dairdir. Bileşiklerin meydana gelmesi için unsurlar karıştığında (*imtizâc*) her bir unsur zâtî suretini korumaktadır. Unsurların birbirlerine dönüşmeleri bir unsurun mizâcının bozulup yerine başka bir unsurun niteliklerinden oluşan bir mizâcın meydana gelmesi ile unsurî suretin başka bir unsurî surete dönüşmesidir. Yine itiraz sahiplerine göre unsurlardan bileşiklere ilişkin mizâcın meydana gelmesi, Aristotelesçi taksimin ilk kısmında yer alan "çocuktan adam olması" örneği kapsamında da değerlendirilemez. Çünkü bu örnekte çocuk yetişkin olduktan sonra yetişkinin tekrar çocuğa dönmesi şeklinde aksi alınamıyordu. Oysa bileşiklerin mizâc oluşumunda böylesi bir dönüşümden söz edilebilir. Hali hazırdaki bir bileşiğin mizâcının bozulmasının ardından unsurların yeni bir karışımından (*imtizâc*) mizâc oluşabilir.³⁶ Dolayısıyla bileşiklerin meydana gelişi iki kısımdan birisi altına girmemektedir.

İbn Sînâ bu eleştirinin basit unsurlar ve unsurların imtizâcı sonrasında bileşiklerin meydana gelmesine dair açıklama ile bertaraf edileceğini söyler. Zira bu eleştiri unsurlar ile bileşikler arasındaki nispetin doğru kurulamamasından ve unsurlardan mizâcın nasıl oluştuğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Buna göre unsur kendinde bileşik bir cevherin meydana gelmesini sağlayacak şekilde hayvânî veya bitkisel suretleri (*es-suveru'l-hayevâniyye ve'n-nebâtiyye*) kabul etmeye yönelik bir isti'dâda sahip değildir ve bu açıdan da basittir (*müfred*). Canlılık suretine (*es-sûretu'l-hayevâniyye*) yönelik bir isti'dâd ise, unsurların mizâcı sayesinde oluşan nitelikte birlikte meydana gelir (*ve-huve enne'l unsura*

³⁵ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 336-337, 17-6; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 79-80, 19-7.

³⁶ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 333, 12-17; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 76, 13-20.

müfraden leyse musta‘idden li-kabûli’s-suveri’l-hayevâniyeti ve’n-nebâtiyyeti, bel yahsulu le-hû zâlike el-isti‘dâdu bi’l-keyfiyyeti’lleti yahdusu fîhi bi’l-mizâci).³⁷ Mizâç esnasında unsurlar suretlerini korusalar dahî niteliklerine dair doğal durumlarında bir dönüşüm meydana gelmektedir. Zira suretleri karışımında korunurken nitelikleri eksiltilmiş fiil halinde bulunmaktadır.³⁸ Dolayısıyla unsurun mizâca nispet edilmesi “suyun havaya dönüşmesi” örneğindeki dönüşüm kısmına girmektedir. Unsurlardaki niteliklerin karışması sonucunda sureti almaya yönelik hazırlık tamamlanarak mizâç meydana geldiğinde, canlılık suretinin (*es-sûretu’l-hayevâniyye*) kabulüyle o mizâç yetkinleşir. Buradaki yetkinlik meydana gelme anlamında birincil yetkinliktir. Dışta tahakkuk eden canlılık doğası, sahip olduğu mizâçla ikincil yetkinleşmeye yönelik hareketini sürdürür. Böylece canlılık suretinin yetkinleşmeye yönelik hareket eden doğaya nispeti ile “çocuğun yetişkin olmaya” nispeti örtüşmekte ve mesele birincil yetkinlik olan canlılık suretinin ardından o suretin gereği olarak ortaya çıkacak ikincil yetkinliklere yönelik hareket kapsamında açıklanmış olmaktadır. Dolayısıyla yetişkin insanın tekrar çocuğa dönüşmemesi gibi, canlılık sureti de bozulduğunda mizâca dönüşmez. Canlılığa ilişkin mizâç bozulduğunda basit sureti gerektiren unsurlara dönüşür.³⁹ İbn Sînâ buradan unsurların basitliği ve onların karışımından meydana gelen bileşiğin mizâcı arasındaki ilişkiye dair şunu söyler:

“Öyleyse karışım (*imtizâc*) ve basitlik, aynı konuda izle-şirler (*yeteâkibâni*). Basitlik, unsurların cevherini var etmez ancak [unsurların her birinin] doğasını yetkinleştirir. Bu nedenle ateş, kendisinde bulunan ve suretinin gereği olan nitelikte sırf ateştir. Su da böyledir. Aynı şekilde unsurlardan her biri böyledir. Öyleyse canlılığın oluşu, iki oluşla ilgilidir. İki oluştan her birinin sonlulu-

³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 337, 7-13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 80, 8-15.

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-fesâd*, thk. Mahmûd Kâsım, (Kum: Mektebetü’s-semâhatu Ayetullah Uzmâ el-Mera’sî, 2012), 131, 12-13; krş. İbn Sîna, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 51, 15-17. İbn Sînâ’nın mizâcta unsurların bulunuş keyfiyetini nasıl açıkladığı ve buna dair Antik-Helenistik yorumlardan farklılaşan bir açıklama geliştirmesine ilişkin bkz. İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ’nın Mizâç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizâç Teorileri*, ed. Mehmet Zahit Tiryaki- Kübra Bilgin Tiryaki, (Ankara: İlem Yayınları, 2022), 110-121.

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 337, 11-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 80, 13-19.

ğün [zorunlu oluşu bakımından] kendisine özgü hükmü vardır. Dolayısıyla o da zikredilen iki kısma dahildir⁴⁰.”

Pasajda görüleceği üzere İbn Sînâ nihâî olarak bileşiklerin meydana gelişinin, iki farklı açıdan kâbil illetin her iki oluş tarzının altında değerlendirilebileceğini düşünür. Unsurların karışımı sonucunda yeni bir niteliği ortaya çıkartacak imtizâcın oluşumu tasnifin ilk kısmı yani suyun havaya dönüşmesi gibidir. Nitekim unsur olması bakımından her bir unsurdan bileşiğin meydana gelmesi mümkün değildir. Canlılığa sahip olacak bir suretin gelebilmesi için ona yönelik hazırlığa sahip olan mizâcın oluşması gerekmektedir. Canlı meydana geldikten sonra canlılığa nispetle ortaya çıkacak yetkinleşmeye yönelik her tür hareket de tıpkı çocuğun yetişkin insan olmasına yönelik yetkinleşme gibidir.

Aristoteles'in kâbil illetlerin sonlululuğuna dair yaptığı ikili tasnife yöneltilen **üçüncü eleştiri**, tasnifin kâbilin konu (*mevzu'*) olması bakımından konu oluşuna yönelik yapılmaması sebebiyle, oluşanın konuya nispetlerinin tamamını kuşatmamasıdır. Eleştiriye göre Aristoteles konu olması bakımından konu hakkında konuşmak yerine, “bir şeyden olma (*el-kevnu min şey'in*)” lafzının delaletine dair konuşmuştur ancak konunun bütün nispetlerini tasnife dahil edememiştir. Çünkü “isti'dâdlı olan bir şeyden olma” anlamı düşünüldüğünde bunun konuya lafız bakımından nispeti mümkün değildir. “Şeyin yetkinleşmek suretiyle kendisinden olduğu isti'dâdlının, isti'dâdlı olması bakımından ismi yoktur ve kuvveden fiile çıkmadan önceki halinde bir değişme ona ilişmez (*fe-inne mâ kâne mine'l-musta'iddâti'leti yekûnu minhâ eş-şey'u bi'l-istikmâli lâ isme lehû min cihetin mâ huve musta'iddun*).⁴¹ Bu sebeple “Şey ondan oldu” denilemez. Nesnenin isti'dâdlı olduğu gayeye yönelik hareket etmesi, o şey meydana gelmeden önce konuya nispet edilememektedir. Dolayısıyla değişimin konuya nispet edilemediği bu durum tasnifin dışında kalmaktadır. “İnsandan adam oldu” yerine “Çocuktan adam oldu” denilmektedir. Zira çocuğun adam olarak yetkinleşmesi, onda adam olmaya yönelik eksikliğin ortadan kalkmasıdır. Ancak “Çocuktan adam oldu” örneğinde “çocuk olması bakımından çocuktan” adam olması mümkün değildir. Çünkü adam olmaya isti'dâdlıdır ve isti'dâdlı olduğu şey bilfiil olduğunda adam-

⁴⁰ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 337, 17-21; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 80-81, 20-4. (parantez içindeki kısımlar çeviriye eklendi).

⁴¹ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 333-334, 18-4; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 77, 1-7.

lığa isti'dâdlı olmak anlamındaki “çocukluk” ortadan kalkar. Eleştiriye göre buradaki bir diğer sorun, çocuk adama dönüştüğünde orada çocukluk anlamı ortadan kalkıp adamlık anlamı geldiği için “çocuktan olma”, *sonradan* olma anlamına gelmekte ve böylece bilaraz konu hakkında konuşulmuş olmaktadır.⁴² Oysa kâbil illetin sonluluğunun ispatı konunun konu olması bakımından yani bizzat olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

İbn Sînâ bu eleştirinin Aristoteles'in “Şey ondandır” denildiğinde meşhur olan unsurları dikkate alan bir tasnif yaparak, isimlendirilemeyen durumları tasnif açısından dikkate almamasından kaynaklandığını söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre bu eleştirinin cevabı bir şeyin bir diğer şeyden olmasına ilişkin açıklanan hükmün, farklı durumlar ve isimlendirilemeyenlere göre değişmeyeceği, aynı anlam açıklamada korunduğu sürece söz konusu tasnifin tüm durumlar için geçerli olduğu yönündedir. Dolayısıyla İbn Sînâ isimler değişse de hükmün aynı kalacağına ve kapsama itibariyle bir sorun olmayacağına dair bir argüman geliştireceğini söyler.⁴³

482 | db

Buna göre bir şeyin kendisinden olduğu unsurun (sudan havanın olması örneğindeki gibi) yahut konunun (çocuktan adam olması örneği) kendisinden oluşan ve zaman bakımından kendisinden sonra gelen ikinci şey meydana geldiğinde ortadan kalkan özelliğine (*hâsiyye*) güçlü/tâm isti'dâd (*el-isti'dâdu'l-kaviyyu*)⁴⁴ denir.

İkinci olarak meydana gelen cevherin o unsur yahut konudan meydana gelmesini hazırlayan şey, ilkinde bulunan, ikincinin cevherinin suretini kabul etmeye yönelik isti'dâddır. **Yukarıda eleştirilen kısım şurasıdır:** İkinci cevher bilfiil olduğunda ona yönelik isti'dâd ortadan kalkar. Bu durumda cevherin varlığı itibariyle o isti'dâddan olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bu eleştiri aslında cevherde bulunan bir duruma yönelik isti'dâd anlamının o şey meydana geldikten sonra ortadan kalkması sebebiyle, meydana gelmenin o isti'dâda nispet edilmesinin

⁴² İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 334, 4-19; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 77, 7-22.

⁴³ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 338, 1-4; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 81, 5-9.

⁴⁴ Bu kavram *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat* metninin Litera Yayınları ve Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEK) Yayınları nüshalarında “bilkuvve isti'dâd olarak çevrilmiş; dolayısıyla metindeki ibare “el-isti'dâdu'l-kuvâ” olarak okunmuştur. Çevirideki anlamın uyumsuzluğunun yanı sıra hem metnin bağlamı hem de TYEK Yayınlarındaki Fatih nüshasında “el-isti'dâdu'l-kaviyyu” olarak harekelenmesine dayanarak bu kavramın “el-isti'dâdu'l-kaviyyu” olarak okunması gerektiğini düşünüyoruz.

⁴⁵ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 338, 5-8; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 81, 10-14.

sorun oluşturduğuna yöneliktir. Bu durum cevherde bulunan isti'dâd anlamından olmanın lafızdaki hükmü ile anlamdaki hükmünün karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ itiraz noktalarını dikkate alarak eleştiriyi birkaç aşamada değerlendirir:

1) Bu eleştiriyi analiz etmek ve cevaplandırmak üzere ilk olarak İbn Sînâ nesnenin varlığının tahakkuk etmiş halindeki unsur veya konu (mevzu') ile varlığa gelmesinden önceki unsur ve konuyu birbirinden ayırır. Nitekim nesnenin dışta tahakkuk etmiş zatındaki unsur veya konusu, oluşum halinde olmadığından dolayı isti'dâd açısından isimlendirilemez. İsti'dâd anlamının tahakkuk etmesiyle o anlam ortadan kalkar. Bu sebeple o konunun tahakkuk etmesine nispetle böylesi bir isti'dâddan olduğunu söylemek lafzen doğru değildir ancak isti'dâd anlamı tahakkuk etmeden önceki hali ile tahakkuk etmiş anlam hüküm bakımından aynıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ cevherin varlığa gelmeden önceki oluşumu dikkate alındığında “..İsti'dâdlı olandan oldu” denmesi suretiyle konudan/unsurundan oluştan bahsetmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Mesela “Akleden nefis, *akletmeye isti'dâdli cahil nefsten* oldu” denilmesi akleden nefsin tahakkukunu önceleyen oluşum süreci dikkate alındığında söylenebilecekken; böyle bir kayıt konulmaksızın bilfiil varlığının ondan olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Sonuç olarak İbn Sînâ cevherin oluşumu bakımından ona “Şey ...'a isti'dâdli konudan/unsurdan oldu” denilebileceğini söylemektedir.⁴⁶

2) Yukarıdaki eleştiride ikinci husus, isti'dâda ilişkin açıklamanın “bir şeyin sonradan olması” anlamına geldiğini, Aristoteles'in kâbil illetlerin sonluluğunun ispatlanmasında sonradan olma anlamını, konu bağlamının dışında bırakması sebebiyle bu durumun bir çelişki oluşturduğudur. Oysa Aristoteles'in kastettiği sadece zamansal olarak sonradan olmanın dikkate alındığı durumların bu konu bağlamında incelenmeyeceğine yöneliktir. Yoksa tüm “bir şeyden oluş”larda olan şey, kendisinden oluştuğu konudan sonra olmaktadır. Bu sebeple herhangi bir çelişki bulunmamaktadır.⁴⁷

3) Eleştirideki bir diğer husus Aristoteles'in tasnifinin bizzat değil bilaraz unsura dair olduğuyula ilgilidir. İbn Sînâ bu eleştirinin konudan saptırıcı (*muğalata*) olduğunu söyler. İbn Sînâ bu sorunu

⁴⁶ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 338, 9-19; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 81-82, 15-7.

⁴⁷ İbn Sînâ, eş *Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 338, 7-14; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 82, 8-14.

unsurun oluşu ve varlık halini dikkate alarak çözüme kavuşturur. Değişime konu olması anlamında unsur ile varlığı dışta tahakkuk etmiş unsur, zât bakımından aynı olsa da itibarî olarak farklıdır. Yukarıda da açıklandığı üzere değişime konu olan unsur kuvveyle birlikte olan zât iken; dışta tahakkuk etmesi bakımından nesnedeki bilfiil olmuş unsurdur. Aristoteles bu tasnifinde dışta bulunması anlamında unsurdan değil değişimin unsurdan nasıl meydana geldiğinden bahsetmektedir. Bu sebeple söz konusu eleştiri geçersizdir. Nitekim değişimdeki unsur, tahakkuk etmiş nesne açısından bilaraz unsurdur. Mesela çocuk adamın varlığının bir unsuru değildir. Adam dışta tahakkuk ettiğinde çocuk olmak bakımından hiçbir unsur onun yapısında bulunmamaktadır. Bu sebeple adamın varlığı *çocuktan* olmamıştır. Bundan dolayı varlığı bakımından çocuk, adam olmanın ancak bilaraz unsuru olmaktadır. Fakat çocuğun “adama dönüşmesinin unsuru” olduğunu söyleyebiliriz zira adam çocuğun büyümesiyle/çocuktan meydana gelmektedir.⁴⁸

484 | db

İbn Sînâ buradaki çözümle ilgili olarak akla şöyle bir soru gelebileceğini söyler: Aristoteles mutlak olarak cevherin ilkelerinden söz ettiği halde niçin cevherin unsuru ve konusunu ele alırken göğün konusu gibi cevherin varlık unsuru olan konuyu dikkate almamıştır? İbn Sînâ bu soruya şöyle cevap verir: Cevherin varlığının unsuru onun bilfiil olarak dışta tahakkuk etmiş bir parçasıdır. Bilfiil mevcut olan bir şeyin sahip olduğu sınırlar itibariyle sonlu olması gerekir. Bu sebeple unsurların sonluluğu meselesinde dışta nesnenin parçası olarak mevcut olan unsur dikkate alınmaz. **Unsur ve konunun sonluluğu bahsinde esas mesele bilkuvve anlamındaki kâbil illetin değişim içerisindeki sonluluğunun nasıl ispatlanacağı meselesidir.**⁴⁹

Aristoteles'e yöneltilen **dördüncü eleştiri** ise suyun havaya dönüşmesi durumunda tekrar birbirlerine geri dönmeksizin unsurlar arası dönüşümlerin sonsuza kadar geri gitmesini mümkün gördüğüne dairdir. Nitekim bu durumda kâbil illetin sonluluğunun zorunlu olduğu ispatlanmamış olacaktır. Yaşlık niteliğinde ortak olan su ve hava, ilkinin soğukluk ikincisinin sıcaklık niteliğine sahip olmasıyla ayrışır. Sıcaklık ve soğukluk onlardaki fail niteliklerdir. Nitekim birbirlerine dönüşmeleri de onların bu fail niteliklerinin dö-

⁴⁸ İbn Sînâ, eş Şifâ/ el-İlâhiyyât, 339, 7-14; krş. İbn Sînâ, Metafizik II, 82-83, 15-2.

⁴⁹ İbn Sînâ, eş Şifâ/ el-İlâhiyyât, 339-340, 15-2; krş. İbn Sînâ, Metafizik II, 83, 3-10.

nüşmesi ile olur.⁵⁰ Suyun havanın unsuru olması durumunda havanın fail niteliği olan “sıcaklık”, suyun fail niteliği olan “soğukluğa” dönüşür. Böylece suyun havanın unsuru olduğu bu durumda diğer niteliğin yani yaşlığın dönüşmesi gerekmez, zira her ikisi de aynıdır. Bu durumda hava, başka bir şeyin unsuru olabilir. Mesela hava tekrar suya geri dönmeksizin ateşin unsuru olabilir. Nitekim ateş, kuruluk niteliğiyle havaya karşı iken sıcaklık niteliğinde ortaktır. Bu sebeple havanın ateşe dönüşmesi mümkündür. Havanın suya dönmeksizin ateşe dönüşmesi, unsurların sonluluğuna ilişkin bir problem doğurur. Nitekim Aristoteles unsurların birbirlerine dönüşmesine dair yaptığı açıklamada unsurların birbirleri arasında dönüşmelerinin zorunlu olduğunu söylemişti. Oysa örnekler üzerinden bir geriye dönüş olmadan başka unsurların birbirlerine dönüşmelerinin mümkün olduğu görülmektedir.⁵¹

İbn Sînâ'ya göre bu eleştiri oluş ve bozulmuş meselesinde unsurlara dair açıklamanın anlaşılmasıyla ortadan kalkar. Nitekim İbn Sînâ *el-Kevn ve'l-fesâd*'da unsurların her birinin cevherî suretlerine sahip olmaları bakımından doğal cisim olarak olmaları, dışta bilfiil olarak alemin asıl unsurlarından biri (*ustukus*) olmaları ve karışım (*mizac*) esnasında niteliklerindeki eksilme (*inkisâr*) bakımından bileşikte (*mürekkeb*) bir unsur olarak bulunmaları açısından sahip oldukları üç boyuta dikkat çeker.⁵² Kâbil illetlerin sonluluğunun ispatı bağlamında ise bir şeyin “bizzat şeyden” olmasından söz edilmektedir. Bizzat cevherin kendisinden gerçekleşen tüm tegayyürler o iki şey arasındaki tek bir zıtlık ile sınırlıdır. Bu sebeple zıtlığın bir ucundan olan şey, bozulmuşu uğradığında zıtlığın diğer ucuna dönüşmektedir. Zıtlığın diğer ucu oluştuğunda onun bozulmuşunda da aynı şey geçerlidir. Yukarıdaki örnek üzerinden gidilecek olursa, fail niteliği soğukluk olan su, havaya dönüştüğünde havanın fail niteliği olan sıcaklık, soğukluğun karşı ucundaki zıtlık olarak ortaya çıkar. Havanın ateşe dönüşmesi durumunda ise havadaki yaşlık niteliği yerini, karşı ucunda bulunan kuruluğa bırakır. Dola-

⁵⁰ İbn Sînâ dokunulur niteliklerin (*el-keyfiyyâtü'l-melmûse*) dört olduğunu kabul ederek bunlar arasında bir ayırım yapar. Sıcaklık ve soğukluk fail niteliklerken; yaşlık ve kuruluk münfail niteliklerdir. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozulmuş*, 71, 10-23. İbn Sînâ'ya göre doğal cisim olmaları bakımından dikkate alındığında unsurlar, sahip oldukları cevherî suretleri (*sûretü'l-cevheriyye*) yönünden soğukluk yahut sıcaklık niteliklerine; suretle birlikte olan maddesi yönünden ise yaşlık ve kuruluk niteliklerine sahip olurlar. Bkz. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozulmuş*, 49-50, 24-5.

⁵¹ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 334-335, 12-2; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 77-78, 16-3.

⁵² İbn Sînâ, *Oluş ve Bozulmuş*, 51, 15-27.

yısıyla bu karşıtlık dönüşümdeki her bir unsurun zıt niteliği üzerinden gerçekleşeceği için birbirleri ile sınırlı olmak durumundadır. Suyun havaya, havanın da ateşe dönüşmesinde, her bir dönüşüm iki zıt uçla sınırlıdır ve dolayısıyla sonlu olmak zorundadır.⁵³ Bu nedenle Aristoteles'e yöneltilen "kâbil illetin sonlu oluşu"nun zorunlu değil ancak mümkün olduğunu gösterdiğine yönelik iddia geçersiz olmaktadır.

Sonuç

Aristoteles *Metafizik*'i içerisinde kabil illetlerin sonluluğunu iki örnek durum üzerinden kısaca ele almaktadır. Bunlardan birisi yetişkin insanın çocuktan çıkması diğeri de havanın sudan çıkmasıdır. İlkinde çocuk, yetişkin insana dönüşür. İkincisinde ise dört temel unsurdan birisi olan hava suya dönüşür. İbn Sînâ ise bu iki örnekten hareketle kâbil illetin sonlu oluşunu (i) cevherdeki dönüşüm ile (ii) cevherin dönüşümü olmak bakımından ikiye ayırır ve cevherdeki dönüşüm esnasında cevherin kendisinden meydana gelen şeyde zâtî olarak devam ettiğini; cevherin dönüşümünde ise önceki cevherin tahakkuk etmiş hali itibariyle mevcut olmadığını, kendisinden meydana gelen şeyin zâtî parçası olarak bulunduğunu söyleyerek Aristotelesçi açıklamayı cevherin zâtî mevcudiyeti ile parça olarak bulunuşu bağlamında bir çerçeveye kavuşturur. İbn Sînâ kendi cevher ve maddî isti'dâd teorisi çerçevesinde geliştirdiği bu yaklaşımı bağlamında Aristotelesçi açıklamaya yöneltilen "yetersizlik ve eksiklik" eleştirisini kapsamlı bir açıklamayla çürütür. Mezkûr eleştirileri dört temel başlık altında toplayan İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'e yönelik eleştirilerin temel nedeni, kabil illetlerin sonluluğuna ilişkin açıklamanın, "cevher olması bakımından cevherin ilkeleri (*mebâdi*)" hakkında olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Eleştirileri birbirine bağlayan temel hususlardan birisi cevherde değişime dair meydana gelen isti'dâdın, değişim sonrasındaki unsurla ilişkisinin nasıl kurulacağına belirginleştirilememesidir.

Söz konusu eleştirilerin muhtemel kaynaklarına ilişkin yaptığımız araştırmada, Alfa Elatton'a dair Afrodisiaslı İskender ve Yahya b. Adî tarafından yazılan iki şerhi inceledik. Ancak her iki metinde de doğrudan İbn Sînâ'nın zikrettiği eleştirilere dair bir kaynağa rastlanmadığımız için, İbn Sînâ'nın yönelttiği bu eleştirilerin, metni okuyanlar tarafından filozofa yöneltilen sorular veya İbn Sînâ'nın

⁵³ İbn Sînâ, *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*, 340, 3-8; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 83, 15-25.

muğlak kaldığını düşündüğü noktaları açma sadedinde cevapladığı farazî sorular olma ihtimali üzerinde durulması gerektiğini düşünmekteyiz. Her ne surette olursa olsun İbn Sînâ cevher ve isti'dâd teorisinin verdiği imkanla Aristoteles'in değişim içerisindeki unsurun sonlu olmasına ilişkin yaptığı tasnifte kapalı kalan noktaları açıklığa kavuşturmuş ve böylece cevherde ve cevherden meydana gelen her türlü değişim ve dönüşümde bulunan kâbildeki sonluluğun zorunluluğunu ispatlayacak şekilde göstermiştir.

Kaynakça

- Adamson, Peter. "Yahyâ ibn 'Adî and Averroes on Metaphysics Alpha Elatton". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 343-374.
- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*. çev. William E. Dooley-Arthur Madigan. New York: Cornell University Press, 1992.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.
- Aristütâlîs. *Mâ ba'de't-tabî'a II*. İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a içinde*, nşr. M. Bouyges. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1938.
- Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Avicenna. *The Metaphysica of Avicenna/Dânişnâme-i Âlâf*. çev. Parviz Morewedge. New York: Columbia University Press, 1973.
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyat ve't-tabî'iyât I*. thk. Muhammed Mu'tasım-billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-Arabî, 1990.
- Hüseyni, Zeynelabidin. *Metafizik ve Nedensellik: Hikmetü'l-Ayn Geleneği*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2023.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- İbn Rüşd. "Ma-ba'det-tabî'ati Te'lifu Aristâtâlîs el-Hakîm ve Tefsîrâni Telifu İbn Rüşd". *Nüşateyni Makâlehü Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hi Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd*. tahkik. Seyyid Muhammed Mişkâti. Tahran: y.y, 1968. 1-54.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Âlâf*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: TYEK Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *Fizik II*. çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât mea şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-maârif, 1992.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *eş Şifâ/ el-İlâhiyyât*. thk. G. Kanavâtî-S. Zâyed. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960.
- İbn Sînâ. *eş Şifâ/ es-Semâ'u't-tabî'î*. thk. Sa'îd Zâyed. Kahire, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*. thk. Mahmûd Kâsım. Kum: Mektebetü's-semâhatu Ayetullah Uzmâ el-Mera'sî, 2012.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ. *Uyûnu'l-hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-matbûat, 1980.

- Philoponus. "Contra Aristotelem ap Simplicium in Phys. 1178, 7-35 (fr. 132 Wildberg)". *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD: a Sourcebook: Logic and Metaphysics*. haz. Richard Sorabji. Ithaca: Cornell University Press, 2005, 179-180.
- Kılıç, Mehmet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi". *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. Mehmet Zahit Tiryaki- Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: İlem Yayınları, 2.basım, 2022, 127-163.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yahya b. Adî. "Aristâtâlîs el-Hakîm Elifü's-suğrâ mea-tefsîri Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Adî". *Nüshateyni Makâlehû Ma-ba'det-tabî'ati Mevsûmun bi-hî Makâletü Elifü's-suğrâ bi-tefsîri Yahyâ b. Adî ve Tefsîri İbn Rüşd*. tahkik ve Farsça'ya çeviri. Seyyid Muhammed Mişkâti. Tahran: y.y, 1968, 2-101.

