

MIKNATIS NEDEN ÇEKER? İSTİSNAİ ÖZELLİKLER (HAVÂSS) ETRAFINDA İBN SİNA FİZİĞİNE YENİ BİR BAKIŞ

İbrahim Halil Üçer

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
halil.ucer@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3902-0418

ÖZ

Mıknatis neden çeker sorusu duyulur niteliklere dayalı doğa merkezli fizik teorisinin açıklayıcı yeterliliği için daima bir turnusol kağıdı olmuş ve duyulur niteliklere indirgenemediği için açıklanamazlık, bilinemezlik ve giderek gariplikle nitelenen istisnai özellikler alanının (*idiotês / havâss*) timsali haline gelmiştir. Antik dönemden başlayarak İbn Sina'ya gelinceye değin giderek genişleyen bu istisnai özellikler alanının Peripatetik ve Galenci doğa teorileri tarafından tutarlı bir açıklamasının verilemediği yerde, farklı bir nitelikçi model üzerinden ilerleyen *el-Kîmyâ* geleneği ile parçacıkçı model üzerinden ilerleyen Antik-Helenistik ve kalamî atomcu teorilerin devreye girerek yeni açıklamalar önerdiği görülür. İbn Sina en iyi Cabir b. Hayyan tarafından temsil edilen *el-Kîmyâ* modeli ile parçacıkçı modelleri dışlayarak, mıknatısal çekimin de dahil olduğu istisnai özellikler alanını doğa merkezli teori içerisinde açıklamanın bir yolunu bulmuştur. Duyulur suretlere dayalı doğa merkezli teoriden akledilir suretlere dayalı bir doğa merkezli teoriye geçişi ifade eden bu

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 24 sayı 46 (2019/1): 1-63

DOI: 10.20519/divan.614128

yol, İbn Sina tarafından “iki fazlalık” ve “iki anlam” teorisi adını verebileceğimiz, Yeni-Çağ doğa felsefelerinin ortaya çıkışına değin doğa merkezli modelin yeterlilik ve meşruiyetini muhafaza rolü üstlenen, bütünlük bir teori ile döşenmiştir. “İki fazlalık” teorisi fiziksel altyapılar seviyesinden gözlemlenebilir aşikar özellikler alanına veya gerçek varlık seviyesine çıkışı açıklamayı hedeflerken, “iki anlam teorisi” ise gözlemlenebilir aşikar özellikler veya gerçek varlık alanından fiziksel altyapılara doğru gidişin rasyonalitesini inşa etmeyi hedefler. “İki fazlalık” teorisindeki ilk fazlalık fiziksel olup fiziksel karışımlar ertesinde ortaya çıkan doğal istidatları ifade ederken, ikinci fazlalık ise metafiziksel olup yarıvarlık durumundaki istidatları bilfiil hale getiren ilahi varlık feyzini ifade eder. “İki anlam” teorisindeki birinci anlam fiziksel olup duyulur suretleri ifade ederken, ikinci anlam metafiziksel olup duyulur suretler ve özelliklerin altında yatan gözlemlenemez akledilir ilkeyi ifade eder. Gözlemlenebilir özelliklerin gözlemlenemez ilkelere atfla açıklanmasını öneren ve akledilir suretlerle duyulur suretler arasındaki bir ayırma dayanan “iki anlam teorisi” sadece *havâss* alanını doğallaştırarak normal özelliklerle eşitleme sonucu vermemiş, İbn Sina’nın varlık-mahiyet ayrımının metafizikte üstlendiği role benzer bir işlevi fizikte ifa etmiştir. Bu makalede mıknatıssal çekim özelliği örneğinde, *havâss* alanının parçacıkçı ve nitelikçi fizik teoriler içerisinde nasıl rasyonalize edilmeye çalışıldığı ve nihayetinde ne tür bir bilinemezlik sahası yarattığı ele alındıktan sonra, İbn Sina’nın yeni doğa felsefesinin bu gariplikler alanını hangi teoriler aracılığıyla doğallaştırdığı ve kendisini hangi yollarla duyulur niteliklere dayalı fizik teorisinin yerine ikame ettiği ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mıknatıssal Çekim, İstisnai Özellikler, Gizil Nitelikler, *Havâss*, Nitelikçi Doğa Teorisi, Parçacıkçı Doğa Teorisi, Aristoteles, Galen, Cabir b. Hayyan, İbn Sina Fiziği, Sûrî Doğa, İki Fazlalık Teorisi, İki Anlam Teorisi.

GİRİŞ

Modern öncesi dönemde felsefenin genellikle şeylerin hakikati-ne ilişkin kesin bir idrak arzusu ile öne çıktığı düşünülür.¹ Herhangi bir mevcudun kendisini şu ya da bu şekilde göstermesini sağlayan içkin tümel doğalar ve onların ilkeleri hakkında bilgi sağlama amacındaki tümdengelimsel yapı da bu iyimser arzuyu tatmin iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu gelenek için, tümgengelimsel bilgi iddiasına temel teşkil edecek bir biçimde, şeylerin belirli özelliklere sahip olmasını, başka şeyler üzerinde şu ya da bu etkide bulunmasını ve başka şeylerden şu ya da bu şekilde etkilenmesini sağlayan içkin bir doğa mevcuttur. Bu doğa şeye ait her türden özelliğin temelinde bulunur ve şeylerin niçin denk düşmeye dayalı bir şekilde değil de belirli bir süreklilik ve düzenlilik içerisinde davrandıklarını açıklar. Bununla birlikte, açıklayıcı doğaların kendisini açıklamak istediğimizde, onlara ilişkin çıkarımlarımız her zaman burhani soruşturmanın yönelteceği temel sorulara verilmiş tüketici cevaplar üzerinden ilerlemez; bazen soruların bir kısmı cevapsız bırakılarak diğer bir kısmının sağladığı cevaplar yeterli görülür. Tümdengelimsel bilgi ideali, azla yetindiğinde sorularına cevap alamadığı doğal fenomenleri hasır altı etmeyi seçerken, azla yetinmediğinde bunları yeniden soruşturma masasına dahil edebilir. Mıknatısın sahip olduğu demiri çekme özelliği, Antik-Helenistik dönemler boyunca olduğu kadar İslam ve Ortaçağ felsefelerinde de, burhani soruşturmaların bir kısmını cevapsız bırakarak tümdengelimsel bilgi idealini sımayan doğal fenomenlerin timsali olmuştur. Bunun nedeni, Aristotelesçi doğa teorisine göre her türden ikincil ve üçüncül niteliğin doğrudan ya da dolaylı olarak sıcak, soğuk, kuru ve yaş gibi birincil duyulur niteliklerin farklı tarzlardaki karışımına indirgenerek açıklanabilmesine rağmen, mıknatıs taşına ait çekme özelliğinin

¹ Makalenin yazım süreci boyunca yürüttüğümüz tartışmalarda yaptıkları katkılar için İhsan Fazhoğlu, Ömer Türker, Osman Demir, Ayhan Çitil, İshak Arslan ve Baha Zafer'e teşekkür ederim. Ayrıca çeşitli yer ve zamanlarda mıknatıssal çekim bahsiyle ilgili müzakereler esnasındaki verimli paylaşımları ve faydalı dönüşleri için Nazariyat Okuma Grubu'ndaki arkadaşlarıma da müteşekkirim.

hiçbir şekilde birincil duyulur niteliklere indirgenerek açıklanamamasıdır. Ayrıca ay altı alemdeki her türden hareket ettirme, hareket ettiren şeyin hareket ettirilene temasıyla gerçekleşmesine rağmen, mıknaṭis demire temas etmeden onu hareket ettirmektedir. Bu yönüyle mıknaṭis, kendisi hareket etmeksizin uzaktan her şeyi hareket ettiren Tanrı'ya ait ilahî bir güce sahip bile görülebilir. Sonuç olarak bu garip taş hem sıradan doğal cisimlerin özelliklerini açıklamak için önerilen “nitelikçi” izah modelinin dışında kaldığı, hem de duyulur dünyadaki cisimlerden çok akli varlıkları andırdığı için “Mıknaṭis neden çeker?” sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Aristoteles izah modelinin dışında kalan bu fenomeni açıklamaya teşebbüs etmez ve Thales'inkinde olduğu gibi ona ilişkin açıklama getirme teşebbüslerini de tahfif ederek, önerdiği tündengelimsel modeli muhafaza sadedinde, mıknaṭıssal çekim olgusunu hasır altı eder. İbn Sina, Aristoteles'le aynı tündengelimsel bilgi idealini paylaşmakla birlikte, bu olguyu burhani soruşturmanın yöneldiği doğal fenomenlerle aynı masa üzerinde ele almayı tercih eder. Bunu yaparken bir yandan Antik-Helenistik felsefe ile İslam felsefesi içerisinde öne sürülmüş açıklamaları eleştirel bir gözle yeniden değerlendirir, diğer yandan mıknaṭıssal çekim olgusunun da dahil olduğu geniş “istisnai özellikler”i (*hâssa - havâss*) belki de ilk defa bu kadar etraflı bir biçimde ele alarak yeniden tanımlar ve bu çalışmada göstereceğimiz üzere, “sıradan” doğal fenomenler nasıl açıklanıyorsa onların da aynı şekilde açıklanmaları gerektiğini söyler. İbn Sina'nın, en azından ait olduğu gelenek bakımından, kendisine gelinceye değin “olağan bilim”in sınırları dışında tutulmuş bu özellikler alanını bilimsel çerçeveye dahil etmek suretiyle sahip olduğu bilimsel yöntemin sınırlarını zorladığında şüphe yoktur. Ne var ki, bu açıklanamaz görülen özellikleri açıklanabilir özelliklerle aynı masada değerlendirmek, İbn Sina'ya bilimsel yöntemin sınırlarını genişletme zaferi kazandırmış olsa bile bunun bir Pirus zaferi olup olmadığı tartışma konusudur: İbn Sina açıklanamaz özellikleri açıklanabilir özelliklere benzeterek olağan bilimsel açıklamanın sınırları içine dahil ederken, tersinden, açıklanabilir özellikleri de açıklanamaz hale getirmiş olabilir mi?²

² Daha önce bu soru çeşitli seviyelerde Abraham Stone, Nicolas Weill-Parot ve Emma Gannagé tarafından gündeme getirilmiştir. Bkz. Abraham D. Stone, “Avicenna's Theory of Primary Mixture,” *Arabic Science and Philosophy* 18 (2008): 118-19; Nicolas Weill-Parot, “Astrology, Astral Influences, and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Century,” *Traditio* 65 (2010): 205-207; Emma Gannagé, “Between Medicine and Natural •

Bu makalenin amacı mıknatıssal çekim gücü örneğinde, istisnai özellikler alanını İbn Sina fiziği içerisinde konumlandırarak, onun bu özellikleri doğallaştırma ameliyesinin nitelikçi fizik teorisinde ne tür dönüşümlere yol açtığını ortaya koymaktır. Bu amaç etrafında önce mıknatısla ilgili olarak İbn Sina'ya intikal eden parçacıkçı ve nitelikçi izah biçimlerine kısaca bakacak, ardından mıknatıssal çekim gücünün dahil edildiği istisnai özellikleri (*havâss*) İbn Sina'nın nasıl yeniden tanımladığını ortaya koyacak ve nihayet duyulur niteliklere dayalı doğa merkezli fizik teorisini benimseyen seleflerinin mıknatısla ilgili getirdiği ya da getirilemeyeceğini düşündüğü açıklamalara nispetle İbn Sina'nın öne sürdüğü yeni izah çerçevesini ele alacağız. Fizikle ilgili bu çerçevenin tasrihi, yukarıdaki epistemolojik soruyu cevaplayabilmek için bir başlangıç zemini inşa edecektir.

FİZİK TEORİLERİNİN MIKNATISLA İMTİHANI

Antik dönemden İbn Sina'ya gelinceye kadar, mıknatısın çekim gücüyle ilgili geliştirilen fiziksel teoriler iki temel tutum etrafında tasnif edilebilir. Galen (ö. 210) *Doğal Güçler* kitabında kendisine kadar gelen teorileri değerlendirirken mıknatısta tecrübi olarak idrak edilen çekme özelliğini bazılarının onda yer alan bir doğaya, bazılarının ise mıknatısı oluşturan atomlar veya cisimciklere müraaat ederek yorumladığını söyler ve ekler:

“Genel olarak konuşulacak olursa, tıp ve felsefede, doğayla ilgili kapsayıcı beyanlara girişenler arasında iki grup ortaya çıkmıştır. (...) Peki bu iki grup nedir ve onların hipotezlerinin mantıksal sonuçları nelerdir? Bir grup, oluş-bozuluşa tabi bütün cevherlerin *sürekli / birlikli* olduğunu ve *değişime* tabi olduğunu kabul eder. Diğer grup cevherin değişmez ve dönüşmez olduğunu, daha basit parçalara bölündüğünü ve bu parçaların bir diğerinden boşlukla ayrıldığını kabul eder.”³

Galen ikinci yaklaşıma sahip olanların doğa ya da nefse ait herhangi bir gücü kabul etmediklerini, birinci grubun doğadan kay-

Philosophy, Avicenna on Properties (khawâss) and Qualities (kayfiyyât),” *The Occult Sciences in Pre-Modern Islamic Cultures*, ed. Nader Bizri, Eva Orthmann (Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2018), 57.

³ Galen, *On the Natural Faculties*, çev. A. J. Brock (Cambridge: Harvard University Press, 1952), I.12., 43-45.

naklanan güçlere dayandırdığı özellikleri onların parçacıklara dayandırdığını söyler. Bu parçacıkların kendisi değişime tabi olmayıp, birleşip ayrılmaları özellikleri ortaya çıkarır. Diğer taraftan, birinci yaklaşıma göre doğa parçacıklara bağlı olarak, onların birleşimi ertesinde ortaya çıkan bir şey değildir; sahip olduğu güçler sayesinde bitkiler ve canlıların sahip olduğu parçaları bir arada tutan şey doğanın kendisidir.⁴

İbn Sina *el-Edvîyetü'l-kalbiye*'sinde, bu iki temel tutuma bağlı olarak tevarüs ettiği izah tarzlarıyla ilgili şöyle bir değerlendirmeye yer verir:

“Mıknatısla ilgili, demiri sıcaklığıyla mı soğukluğuyla mı, kendisinde bulunan bir nefle mi, çok ince ve küçük demir parçacıkları gibi kendisinden yayılan cisimciklerle mi, doğasının demire benzer olması dolayısıyla mı ya da onda bulunan boşluk sebebiyle mi çektiği gibi zorlama izahlara gelince, bunların tamamı yanlış ve yanlışlıkları en küçük bir çabayla açıklığa kavuşur.”⁵

İbn Sina'nın tasvir ve tasnifi önceki teorileri kuşatıcı olduğu ölçüde, değerlendirici üslubu açısından da bir o kadar radikaldir. Pasaja yakından bakıldığında mıknatıssal çekimle ilgili izahların iki kategori altında tasnif edilebileceği görülür: Parçacıkçı ve nitelikçi. Boşlukta hareket eden atomlar ve gözenekli cisimlerden parçacıksal yayılım fikri etrafında inşa edilen izahlar, Demokritos'tan itibaren gelişen parçacıkçı açıklama modeline aittir. Diğer taraftan sıcaklık, soğukluk, nefis sahibi olma ve demire benzerlik gibi nitelikler etrafında geliştirilen izah veya betimlemeler ise nitelikçi açıklama modeline aittir. Bu iki model dahilinde öne sürülen teorilere bir miktar yakından bakış, İbn Sina'nın bu teorilerin neredeyse tamamını neden reddettiğini ve genel olarak doğal fenomenlerle ilgili önerdiği teorik çerçevenin nasıl bir yeniliğe sahip olduğunu izah için temel oluşturacaktır.

Parçacıkçı Açıklama: Mekanikçi İndirgeme ve Olumsal Zorunluluk Arasında

İbn Sina'ya gelinceye değin parçacıkçı teorilerin iki temel biçiminden bahsedilebilir. Bunlardan biri Yunan felsefesinde en iyi

4 Galen, *On the Natural Faculties*, I.12., 45.

5 İbn Sina, “Kitâbu Edvîyeti'l-kalbiyye,” *Min Muellafâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye*, haz. Muhammed Zuheyr Bâbâ. Dımaşk: Menşûrâtü ma'hedi't-turâsi'l-ilmîyyi'l-arabî, 1983, 247,10-12.

Demokrotios ve Epiküros-Lukretios çizgisi tarafından temsil edilen ve atomların miktar, şekil ve ağırlık gibi özelliklerine ilaveten çeşitli birleşme biçimleri aracılığıyla doğrudan nitelikleri meydana getirdiğini iddia eden mekanik açıklamadır. Bu açıklama tarzı özellikle Epikürosçu atomculukta gördüğümüz haliyle, mekanik bir zorunluluk fikri içerisinde ilerler ve böyle bir açıklamanın evrenin iç işleyişiyle ilgili herhangi bir metafizik ilkeye başvurmayı gereksiz görür. Parçacıkçı modelin ikinci bir tarzı, atomcu teorinin İslam dünyasındaki temsilciliğini üstlenen Mutezili kelamcılar, hususen Ebu Haşim Cübbai'nin başını çektiği Basra Mutezilesi'nde görülür. Burada, *i'timâd* ve *tevlid* gibi teoriler aracılığıyla parçacıksal ilişkilere ikincil nitelikleri meydana getirmede verilen rol mekanik değil, olumsal bir zorunluluk içerir. Bununla birlikte her iki açıklama biçimi de doğa merkezli betimlemelerin birincil kabul ettiği özellikleri daha alt bir katmanda kendisini gösteren parçacıkların miktar, biçim ve ağırlık gibi özelliklerine nispetle ikincilleştiren mekanik bir modele bağlılığını korur.

Afrodiasıslı İskender'in aktardığı kadarıyla Empedokles (ö. M.Ö. 435), mıknatıssal çekim olgusuna parçacıkçı bir yolla izah getiren ilk filozoflar arasında yer alır. Ona göre bütün cisimler gözle görülmeyen gözeneklere ve kendilerinden her şeye doğru yayılan parçacıksal bir akışa sahiptir. Mıknatıstan demire doğru yayılan parçacıksal bir akış, cisimleri bir kapak gibi kaplayan havayı demire doğru iter ve havanın itilmesiyle birlikte, demirden yayılan parçacıklar onlara doğru uzanan parçacıklara katılarak mıknatısa doğru akar. Böylece demir mıknatısa doğru yönelmiş olur.⁶ Afrodisiaslı İskender, parçacıksal akış ve gözenek teorisini kabul etsek bile, Empedokles'in neden mıknatısın da demire doğru çekilmediği sorusunu cevapsız bıraktığını söyler⁷ ve soruyu giderek genelleştirerek "her şeyin parçacık ve gözeneğe sahip olduğu halde neden birbirini çekmediği"ni sorar.⁸ İskender'in aktardığına göre Demokritos da (ö. M.Ö. 370) parçacıksal yayılım teorisini kabul etmiş ve "benzerin benzere yöneldiği" ilkesi ile her şeyin boşluğa doğru hareket ettiği ilkesini buna ekleyerek mıknatıssal çekim gücünü izah etmeye çalışmıştır. Bu ilkeler etrafında Demokritos mıknatıs

⁶Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 2.16-3.15, çev. Robert William Sharples (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994), Q. 2.23, 72.10-18.

⁷Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 2.16-3.15, Q. 2.23, 72.18-20.

⁸Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 2.16-3.15, Q. 2.23, 72,24-27.

ve demirin benzer atomlardan oluştuğunu, ancak mıknatısın daha *latîf* atomlara sahip olduğu için daha az atom ve boşluk barındırdığını, bu sayede ondan yayılan parçacıkların daha hızlı bir şekilde demire doğru ilerlediğini ve demirin gözeneklerine nüfuz ederek onlara yayıldığını söyler. Mıknatısın atomları demire benzer oldukları ve daha fazla boşluk bulundurdıkları için demirin atomları bunları takip eder ve demiri mıknatısa doğru yöneltirler. Her şeyin boşluğa doğru hareket ettiği ilkesine uygun olarak, mıknatısın demire doğru çekilmemesinin sebebi, demirin içinde mıknatıstaki kadar boşluk bulunmamasıdır.⁹ İskender bu açıklamaya ise, böyle bir izahın mıknatıs için geçerli olduğu düşünülse bile kehribarın saman çöplerini çekmesini nasıl açıklayabileceğini sorar.¹⁰ Parçacıkçı modele dayanan bir izah daha sonra Epiküros (ö. M.Ö. 271) ve Epikürosçu öğretiyi takip eden Lukretios'ta da görülür. Helenistik dönem atomculuğunun önde gelen isimlerinden Epiküros evrenin madde ve boşluktan, maddenin ise atomlardan meydana geldiğini savunur. Demokritos'tan farklı olarak Epiküros atomlara miktar ve biçime ilaveten ağırlık özelliğini de ekler.¹¹ Epikürosçu yaklaşımı mıknatıssal çekimi izah için kullanan Lucretios (ö. M.Ö. 55) *Şeylerin Doğası Üzerine* başlıklı manzum eserinde, uzunca bir bölümü manyetizma meselesine ayırır. Burada, manyetizmanın şaşkınlık doğurması gereken acayip bir olgu olmadığını göstermeyi amaçlar. Bu yaklaşım, rasyonel açıklamalar yoluyla, insanların açıklamadıkları hadiselerle ilgili mitolojik izahlara bağlılığını ortadan kaldırmak ve onları ölüm korkusundan kurtarmak şeklindeki genel amacıyla uyumlu bir şekilde takdim edilir:

“Aşağıda hangi doğal karşılıklık (*foedus naturae*) uyarınca,¹² demirin Yunanlıların Magnesia ülkesinden çıktığı için *magneta* diye adlandır-

9 Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 2.16-3.15, Q. 2.23, 72,28-73,7.

10 Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 2.16-3.15, Q. 2.23, 73,7-12.

11 Epiküros, “Herodotus’a Mektup,” 10.54; Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 494.

12 Lucretius'un kullandığı bu tabir, Latince metni İngilizceye çeviren Bailey'in de yaptığı gibi, genel olarak doğa yasası (law of nature) şeklinde çevrilse de, Asmis'in işaret ettiği üzere *foedus*un işaret ettiği asıl anlam yasadan çok bir tür doğal mutabakat, anlaşma veya her cismin diğeriyle uyumlu bir şekilde hareket etme imkanı yakaladığı bir tür doğal karşılıklık olarak anlaşılmalıdır. Bu değerlendirme için bkz. Elisabeth Asmis, “Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature,” *The Classical Quarterly*, New Series 58/1 (2008): 141-57. Terimin tercümesine dikkatimi çeken İhsan Fazlıoğlu'na teşekkür ederim.

dığı mıknatıs tarafından çekildiğini anlatacağım. (...) Her şeyden önce, görebildiğimiz her şeyden sürekli bir parçacık akımının çıkması gerekir. Bu akım her yana olabildiğince yayılır, öyle ki bu parçacıklar gözlerimize ulaşarak, uyarır görme sinirini. (...) Sürekli akışlarda durma yoktur, değişik nesnelere çıkar değişik parçacıklar, çevreye yayılır durmaksızın. (...) Şimdi kolaylıkla verebiliriz demiri çeken mıknatısın nedenini. İlkine ya [mıknatıs] taşından yayılan birçok parçacığın ya da çarpmalarla havayı yaran güçlü akımın bulunmasına ihtiyaç vardır. Demirle taşın arasından geçen bir hava akımı olması gerekir bunun. [Hava akımıyla] bu alan boşalınca, ortada bir boşluk açılır, demir parçacıkları bu yolu takip ederek boşluğa doğru harekete geçer. Güçlü demir doğası ve onun soğuk katılığı dolayısıyla, bunun ardından bütün parçacıkların birbirine geçmesini sağlayan bir bağlanma gerçekleşir, onların hepsi birbirine asılır. (...) **Ortada şaşkınlığa kapılmayı gerektirecek bir şey yoktur.** Çünkü demir kendi parçacıkları tarafından hareket ettirilir ve parçacıkları takip ederek halka boşluğa sürüklenir. Nihayet bu halka mıknatısa ulaşarak gizli bağlarla ona asılır.”¹³

Pasajdaki izahının gösterdiği üzere Lukretios boşluğu, her şeyden parçacıkların yayıldığını ve şeylerin gözeneklere sahip olduğunu ilke olarak kabul eder. Bu ilkeler etrafında, mıknatıstan yayılan atomlar havayı harekete geçirir ve ortada bir boşluk oluşturur. Demirden yayılan atomlar bu boşluğa düşerek orayı doldurur ve daha sonra demir de ondan yayılan parçacıkları takip ederek bu boşluğa yönelir ve mıknatısa ulaşır. Peki neden mıknatıs sadece demiri çeker? Lukretios’un bu soruya, mıknatıstan kaynaklanan manyetik akışın altın gibi diğer madenler ya da ahşap gibi cisimleri etkilememesini; altın gibi madenlerin ağırlığına, ahşap gibi cisimlerin ise dokuca gevşek ve hafif olmasına bağlar. Demirin akıma kapılması bu iki tür arasında olup, mıknatıstan yayılan parçacıkların oluşturduğu boşluğa düşebilecek yapıda olmasından kaynaklanır.¹⁴ Lukretios bu şiirde mıknatısın demiri ittiği gözlemine de yer verir ve bir açıklama sadedinde ikisi arasına giren, bronz gibi maddelerden kaynaklanan başka bir parçacıksal akışın mıknatıssal akışa engel olarak demire ulaşmasını engellediğini ve mıknatıssal parçacıkların bunları itmesiyle demirin de itildiğini söyler.¹⁵

13Lucretius, *On the Nature of Things*, çev. Cyril Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1948), VI.2.7, 905-1015. Bu ve sonraki alıntılardaki vurgular bana ait, İ. H. Üçer.

14Lucretius, *On the Nature of Things*, VI.2.7, 1052-1060.

15Lucretius, *On the Nature of Things*, VI.2.7, 1040-1052. Lucretios’un mıknatısla ilgili görüşleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. R. Wallace, “Amaze Your Friends! Lucretios on Magnets,” *Greece & Rome* 43/2 (1996): 178-87.

Buraya kadar aktarılan ve Empedokles, Demokritos, Epiküros ve Lukretios'a ait teorik modeller, doğa fikrinden bağımsız bir şekilde, fiziksel özellikleri daha altta yatan parçacıkların boşluktaki hareketlerine ve karşılıklı temaslarına bağlayan mekanik açıklamalardır.¹⁶ İbn Sina'nın tasvirine uygun bir biçimde Empedokles parçacıksal akış fikrini merkeze alırken, Demokritos buna benzer şeylerin benzerlerine yöneldiği ve boşluğun atomları kendisine doğru çektiği fikrini ilave eder, Epiküros ve Lukretios ise Demokritosçu ilkeleri takip ederek boşluğu mıkna-tısın yarattığı parçacıksal akışa bağlar ve bu sayede hem çekme hem de itmeyi izah etmek ister.

İbn Sina'yla aynı dönemde parçacıkçı açıklama modelini İslam dünyasında Mutezili kelimciler temsil ediyordu. Mıkna-tıssal çekim olgusunun kelimcilerin gündeminde yer almasını sağlayan birkaç faktör bulunduğu söylenebilir. Bunlardan biri, hareketin ilkesi olarak doğanın reddedilmesi durumunda cansız cisimlere ait hareketlerin nasıl açıklanabileceği sorusu etrafında geliştirilen *i'timâd* teorisinin mıkna-tısın çekme ve demirin çekilme hareketi-

16 Apollonialı Diogenes gibi, burada sayılan isimler dışında filozofların "açıklayıcı" modelleri için bkz. Yamamoto Yoshitaka, *Pull of History, The Human Understanding of Magnetism and Gravity Through the Ages* (Singapore: World Scientific Publishing, 2018), 3-39. Burada Yoshitaka, Eflatun'un mıkna-tıssal çekim gücüyle ilgili açıklama getirme çabası içerisinde girmediyiğini, ancak Empedokles'in teneffüsü açıklarken kullandığı su pompası misalini, boşluğun reddi ve maddenin nüfuz edilemezliği fikriyle birleştirerek mıkna-tısın çekme özelliği ile ilgili bir kanaat belirttiğini vurgular (ss. 15-20). Eflatun'un *Timaios*'ta serrettiği bu düşünceye göre "Amber ve mıkna-tı taşlarının çekmesiyle ilgili gözlemlenen olağanüstü durumlara gelince, gerçekte bu durumların hiçbirinde çekme yoktur." bkz. Plato, *Timaios*, çev. D. J. Zeyl (Cambridge: Hackett Publishing House, 2000), 80c. Eflatun'un mıkna-tıssal çekim olgusuna değindiği bir başka yer *Ion* diyalogudur. Burada filozof şairlerin ilahî bir ilhamla hareket ettiğini söyler ve bunu mıkna-tı taşındakine benzer bir ilahîlik olarak niteler. Mıkna-tısta sadece kendine ait bir ilham yoktur, onu başkalarına da yayarak diğer cisimleri etkileyebilir. Aynı şekilde Muse önce kişinin kendisine ilham verir, o da başkalarına bu ilhamı taşır. Bkz. Y. Yoshitaka, *Pull of History*, 16. Eflatun'un buradaki açıklamasının, *Timaios*'ta genel bir tez olarak kullanılan ve daha sonra tümel bir ilkeye dönüştürülen "benzer benzeri etkiler" fikriyle de birleşerek nitelikçi teorik modellere mıkna-tıssal çekimi kategorize etme imkanı verdiği söylenebilir. Diğer taraftan yine *Timaios*'ta görülen ve yukarıda aktarılan ilginç yorum, daha sonra Chaeronealı Plutarchos tarafından geliştirilmiş ve mıkna-tısın çekmeyi yalnızca ittiği düşüncesi merkeze alınarak "dön-güsel tahrik" diye adlandırılacak bir model dahilinde çekme olgusu da açıklanmaya çalışılmıştır. Bu da Eflatuncu değerlendirmenin daha sonra mekanik izah modeli için kullanıldığını gösterir. Bunun için bkz. Y. Yoshitaka, *Pull of History*, 20-25.

ni kuşatacak bir biçimde nasıl formüle edilebileceği sorunuuydu. Yine fizikle ilgili bir diğeri ise i'timâd teorisinin sahip olduğu korunum, direnç ve temas yollu etki gibi kavramsal araçlarla tutarlı bir izah getirilemediği yerde, filozoflar ve Ebu'l-Kasım Belhi Ka'bî (ö. 319/931) gibi mıknatıssal çekim olgusunu doğaya bağlamak zorunda kalıp kalmayacağımız sorusuuydu. Nihayet daha az önemli olacak bir biçimde kelimacılar, peygamberlerin mucizelerini inkar eden kimi düşünürlerin mıknatıssal çekim olgusunu örnek vererek mucizelerin peygamberlere özgü olmadığı iddiasına cevap verirken de mıknatıssal çekim meselesiyle uğraştılar.¹⁷ Mutezili kelimacıların mıknatıssal çekim olgusuyla ilgili açıklamalarını en geniş biçimde görebileceğimiz yerlerden biri Ebu Reşid Nisaburi'nin (ö. VI/XI. yüzyıl?) *el-Mesâil fi-hilâf* adlı eseridir. Burada Nisaburi, Ebu'l-Kasım Belhi'nin mıknatısın onda bulunan bir tabiat nedeniyle çektiği görüşüne karşı doğa fikrinin imkansızlıklarını tartışır ve çekim olgusunun bir doğa fikrinden bağımsız bir biçimde nasıl izah edilebileceğini göstermeye çalışır. Nisaburi, Belhi'nin doğa karşıtı argümanların tamamını bertaraf etme gücüne sahip olduğunu düşündüğü mıknatıssal çekim olgusuyla ilgili izahını şöyle aktarır:

“Şöyle dediler: Tabiatın ispatına, geçersiz kıldığınız şeylerin dışında bir yolla delil getirmemiz mümkündür. Şöyle ki, mıknatısın demiri daima aynı şekilde çektiğini biliyoruz ve bu durum da hiçbir zaman farklılaşmıyor; tıpkı ağırın daima aynı şekilde ve farklılaşmaksızın aşağı doğru hareket etmesi gibi. Nasıl ki ağırın aşağı doğru hareketinin adetle gerçekleştiğini söylemek caiz değilse, demirin mıknatısa doğru çekilmesi de böyledir. Aynı şekilde sirkesevmez denilen taşın sirkeden kaçmasında da bu durum geçerlidir. Şu halde bunun, o taşta özgü bir *hâssıyye* nedeniyle olması gerekir. (...) Aynı şekilde bazı ilaçların ishal edip bazılarının tuttuğunu, zehirlerden de çok büyük etkiler meydana geldiğini biliyorsunuz. Zikrettiklerimizin tamamında durumları açıkça ortaya çıktığı halde tabiat ve *hâssıyyenin* nasıl olup da aslı bulunmadığı söylenebilir!”¹⁸

17Mıknatısın mucize bahsi etrafında ele alındığı bir yer için bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, haz. Taha Hüseyin (Kahire: 1958-65), 15: 268-69. Burada Kadı Abdulcebbar, mıknatısın daha önce bir peygamberin mucizesi olarak ortaya çıkmış ve mucizeyle kazandığı bu özelliğini sonrasında da koruyarak bugüne kadar gelmiş olabileceği şeklindeki ilginç bir görüşe de yer verir.

18Ebû Reşid Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*, haz. Maan Ziyâde, Rıdvân Seyyid (Beyrut: Ma'hedu'l-inmâ' el-arabi, 1979), 141-42.

Nisaburi *ehlu't-tabâi'* denilen ve Belhi'yi olduğu kadar filozofları da içine alan zümreye iki soruyla mukabele eder: i) Şayet çekme özelliği bir tabiattan kaynaklanıyorsa neden mıknatıs sarımsakla sıvandığında demiri çekmez hale gelir?; ii) Yine bu özellik tabiattan kaynaklanıyorsa neden mıknatıs demir dışındaki şeyleri de çekmez? Nisaburi'ye göre mıknatısın çekme özelliği bir tabiata bağlanıyorsa, bu tabiatın bulunduğu her yerde çekme fiilini gerçekleştirmesi ve sarımsak gibi duyulur bir cisimle sıvanmasının tabii işlevini iptal edememesi gerekir. Bu eleştiri ertesinde Nisaburi, Ebu Haşim Cübbai'nin (ö. 321/933) *en-Nakz 'ale'l-Abbâd* adlı eserinden yola çıkarak parçacıkçı bir tutum dahilinde mıknatıssal çekimin nasıl açıklanabileceğini göstermeye çalışır. Ebu Haşim parçacıkçı tutumun Antik-Helenistik dönemde de görülen temel varsayımlarını muhafaza ederek, mıknatısın gözeneklerinden yayılan parçacıkların demire asılarak sertliği dolayısıyla ona yapıştığını ve ipe asılan kişinin ipi çekmesi gibi demiri çektiğini söyler. Neden demirin de mıknatısı çekmediği sorusuna Ebu Haşim'in cevabı, mıknatıstan yayılan parçacıkların yukarı doğru yükselme özelliğine sahip ateşsel bir itimada sahip olduğu şeklindedir. Buna göre söz konusu parçalar bir ışığın lambadan yayılması gibi mıknatıstan yayılarak demire asılır ve parçalarda bulunan yükselme itimadı dolayısıyla demiri mıknatısa doğru çeker. Teoriye göre, mıknatısın demirden başka bir şeyi çekmemesi ise demir atomlarının başka cisimlerde bulunmayan bir sertliğe sahip olmasından kaynaklanır. Muhtemelen buradaki sertlik vurgusu, önceki atomcu açıklamalarda gördüğümüz haliyle demir atomlarının aralarına başka bir atomun giremeyeceği kadar boşluksuz ve yoğun bir yapıya sahip olduğu fikrinin devamıdır. Bu yoğunluğun sonucu olarak demir hiçbir esneklik içermeyecek ve nüfuz edilemeyecek bir biçimde sertlik kazanır. Mıknatıs atomları demire nüfuz edemediği için ona yapışır ve yükselme itimadına sahip parçaları dolayısıyla demiri kendisine doğru çeker. Diğer taraftan Ebu Haşim sarımsakla sıvandığında mıknatısın artık çekmemesini, onun gözenekli yapısının bir delili olarak takdim eder. Sarımsak bu gözenekleri kapattığından parçacıklar yayılamaz hale gelir, ancak sirkeyle yıkandığında gözenekler açılır ve mıknatıs yeniden çekme özelliğine kavuşur.¹⁹ Sonuç olarak Ebu Haşim'in açıklaması cansız cisimlerin nasıl hareket ettiğiyile ilgili geliştirilen ve her cismin sürekli gözlemlenen hareketinin yöneldiği istikamete doğru bir dayanım veya yönelime (*i'timâd*),

¹⁹Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 142.

bu yönelimin aksi istikametindeki hareketlere karşı da bir dirence (*indifâ*) sahip olduğu şeklindeki itimat teorisinin bir uygulaması olarak görünür. Mıknatıs atomları ateşsel özelliklerinden dolayı yukarı doğru güçlü bir yönelime / itimada sahiptir ve demire yaklaşıp yoğunluğundan dolayı parçaları arasına nüfuz edemeyince ona yapışır ve demirin direncini kırarak onda kendi etkileriyle meydana gelen *mücteleb* bir itimad oluşturarak mıknatısa doğru çekerler. Ebu Haşim'in tabiatçı olmayan açıklaması atomik yapının korunumu, direnç ve temas gibi özellikler üzerinden mekaniksel bir izah modeli olarak öne çıkar. Bununla birlikte, kendisi de parçacıkçı izah modelini savunan Nisaburi bu açıklamanın çeşitli tutarsızlıklar içerdiğini düşünmüştür. Sözelimi, mıknatıstan yayılan parçacıkların demiri bile çekecek güçte olduğu halde, gözeneklerini kapatan sarımsağı izale edemediğini söylemek Nisaburi'ye makul gelmez.²⁰ Diğer taraftan parçacıkların ateşsel özellikleri dolayısıyla çektiğini söylediğimizde, demirin sadece yukarı doğru çekilmesi gerektiğini, oysa mıknatısın demiri her yöne çektiğini söyler. Bu tür tutarsızlıklar dolayısıyla Nisaburi, Ebu Haşim'in açıklaması yerine şöyle bir değerlendirme yapar:

“Bana göre daha güçlü olan açıklama, bunun Allah'ın âdet yoluyla gerçekleştirdiği bir fiil olmasıdır. Bunun zorunlu kılıcı bir illetle (*mûcib*) karıştırılmaması gerekir. Çünkü demirin çekilme ihtimali kadar, demir dışındaki şeylerin de çekilme ihtimali olmasına rağmen onlar çekilmez [de demir çekilir]. Buradan, çekilmenin zorunlu kılıcı bir şey tarafından gerektirilmediğini, aksine en başından Allah'ın fiiliyle meydana geldiğini biliriz (*fe-na'lemu bi-zâlike ennehû leyse bi-emrin mûcib, ve innemâ yahsulû ibtidâen min fi'lillâhi te'âlâ*). Bu [açıklama], mıknatıstan parçacıkların yayıldığı şeklindeki açıklamadan daha uygundur, çünkü demirde âdet yoluyla gerçekleşen *mucteleb* bir itimadın meydana gelmesi gerekir.”²¹

Esasen Nisaburi, hocası Kadı Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025) âdete dayalı fiiller ile mütevellit fiiller arasında yaptığı ayrımın farkındadır. Bu ayrım âdete dayalı fiilleri imkân fikri etrafında değerlendirerek olağan dışı hadiselerin âdetle meydana geldiğini, mütevellit fiillerinse daima aynı şekilde meydana gelen olağan durumları ifade ettiğini savunur. Diğer taraftan mütevellit fiillerin olağan dışı bir şekilde kendisini gösterdiği herhangi bir durumda da âdetin icra

²⁰Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 143-44.

²¹Nisâbûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 143.

edildiği hükmünü verebiliriz.²² Doğrusu bu değerlendirme, parçacıkçı teoriye bağlı açıklayıcı tutumun en azından Basra Mutezilesi için Antik-Helenistik dönem atomcularında olduğu gibi tavizsiz bir mekanikçilik olmadığını gösterir. Çünkü Nisaburi, itimad teorisinin sağladığı kavramsal araçlar yoluyla tutarlı bir şekilde açıklamadığını gördüğü bir olguyla ilgili olarak aynı kavramsal araçlar etrafında daha tutarlı yeni bir açıklama önermek yerine, mıknatıssal çekim olgusunun sahip olduğu düşünülen “açıklanamazlık” ve “olağandışılık” niteliğini pekiştirecek bir biçimde çekme etkisinin en baştan Allah’ın “âdetiyle” yaratıldığını söyler. Böylece burada âdetin biraz sonra nitelikçi modelde karşımıza çıkacak olan *hâssa* gibi, olağan dışı her şeyin kendisine havale edildiği ilkeyi temsil etmeye başladığı söylenebilir. Diğer taraftan Basra Mutezilesi’nde olduğu kadar Nisaburi için de âdetin evrendeki her türden etki ve edilgiyi açıklayan öge olmadığı, aksine açıklanabildiği düşünülen olguların parçacıkçı model içerisinde izah edildiği ve olgularla onları doğuran fiziksel süreçler arasında özel türden bir zorunluluk ilişkisi inşa edildiği vurgulanmalıdır. Buna göre, kendi açıklamasını tutarlı bulan Ebû Hâşim’in bakış açısından mıknatıssal çekim olgusu bu “özel türden zorunluluk” ilişkisini ifade eder. Aynı olgu, açıklamayı tutarsız bulduğu için çekimin meydana gelişini âdete havale eden Nisaburi açısından ise “şayet tutarlı bir açıklaması verilebilirse, aynı özel türden zorunluluk ilişkisine dahil edilebilecek” bir durumdur. Nisaburi itimad teorisiyle getirilen açıklamaların tıpkı tabiatçı teorilerde olduğu gibi zorunlulukçu bir yön taşıdığı eleştirisine karşı, bu özel türden zorunluluğu şöyle tasrih eder:

[Soru:] Sizin savunduğunuz itimatta, gerektirdiğini zorunluluk yoluyla ortaya çıkaracak şekilde, gerektirdiği şeyi zorunlu kılama durumu yok mu?

[Cevap:] Bunu söylemekten Allah korusun! Aksine vehle-i ûlâda sadece şu bilinir: Bize ağır bir şey dayandığında (*i'timâd*), o cismin hükmü “dayanmış bir şey” olarak bilinir ve onun dayandığı durumla dayanmamış olduğu durumun arası ayırt edilebilir. Zorunluluğa ilişkin bilgi, önce mana bilinerek sonra o manadan kaynaklanan oluş durumu bilinerek ve nihayet bu oluş durumunun da o manadan meydana geldiği bilinerek en sonda ortaya çıkar. [Ve bu zorunluluğa ilişkin bilgi de şu şekilde ifade edilir:] “Çünkü bu mana ile birlikte bu oluş durumu ortaya çıkar, o mana olmasa bu oluş durumu ortaya çıkmazdı”. (...) Sonuç olarak zo-

22 Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, IX, 109’dan aktararak değerlendiren O. Demir, *Kelamda Nedensellik, İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 164.

runluluk bilgisi, ancak o mananın sıfatı ve hakikatine ilişkin bir idrak ertesinde ortaya çıkar. Oysa sizin yolunuz tabiatın şunu ve şunu gerektirdiğini söylemeden önce, vehle-i ũlâda tabiatta bulunduğunu iddia ettiniz şeyi akletmektir.”²³

Nisaburi'nin burada açıklamaya çalıştığı zorunluluk gözlemden bağımsız tündengelsel akli bir zorunluluk değil, gözleme bağılı olumsal bir zorunluluktur. Bu zorunluluk, olguya ilişkin gözlemi takiben her seferinde olumsal bir şekilde yeniden tasdik edilir. Aktarılan örnek etrafında; elime bir kitap aldığımda önce kitabın elime dayandığını bilirim, sonra bu dayanmanın elimde meydana getirdiği ağırlığı bilirim ve nihayet söz konusu ağırlığın bu dayanmadan kaynaklandığına ilişkin zorunluluk bilgisine sahip olurum. Dayanmanın ağırlık meydana getireceği şeklindeki bilgim bu tikel örnekte zorunluluğu keşfetse bile, her durumda bunun böyle gerçekleşeceğini iddia etmemi sağlayacak önceleyici bir doğa fikrinden yoksun olduğum için, bir sonraki sefer aynı anlamın aynı şekilde sonuç vereceğini zorunlu bir şekilde iddia edemem. Oysa tabiat fikrini savunan filozof ya da kelamcılar, şu ya da bu tikel duruma ilişkin gözlemleri önceleyecek şekilde bir tabiat vaz ettikten ve onu bildiklerine inandıktan sonra, ondan kaynaklanacak tüm anlamlar ve oluş durumlarını zorunlu olarak bildiklerini iddia ederler. Esasen Nisaburi böyle bir tabiat bilgisinin gerçek anlamda imkansız olduğunu, dolayısıyla ona dayanan zorunluluk iddiasının da yanlış olduğunu düşünür.²⁴ Ona göre buradaki “özel türden zorunluluk” olumsal olduğu için, bir şey tümüyle aynı özelliklere ve ağırlık itimadına sahip olmasına rağmen, bir başka seferde dayandığı yerde ağırlık meydana getirmeyebilir. Cisimlerin daima aynı şekilde davranmasının akli zorunluluğa dayanak teşkil edecek bir doğa fikrini gerektirdiğini savunan tutum, Nisaburi'nin aktarımında, bu olumsallık fikrine şöyle karşı çıkar: “Buğday biter, ama taş bitmez ve bu her zaman böyle olur. Bu durumda her birine has özelliğin bir *hâssıyye* ve tabiat dolayısıyla olması gerekir.”²⁵ Oysa Nisaburi burada zikredilen süreklilik ve düzenliliğin buğdaylık ya da taşlık tabiatından kaynaklandığını iddia etmeye yetmediğini düşünür. Örnekleri dikkat çekicidir: Pişirilen bir buğday hâlâ buğday olduğu halde, pişirildikten sonra ekilirse bitmez. Öte taraftan buğday

23 Nisâbüri, *el-Mesâil f'l-hilâf*, 134.

24 Nisâbüri'nin tabiatçı tutuma yönelttiği eleştirilerin tümü için bkz. *el-Mesâil f'l-hilâf*, 133-43.

25 Nisâbüri, *el-Mesâil f'l-hilâf*, 135.

kırılıp ekildiğinde bitmezken; kişniş ikiye ayrıldığında biter, fakat dörde ayrıldığında bitmez. Nisaburi'ye göre bu ve benzeri örnekler evrende baştan sona tekbiçimli bir düzenliliğin bulunmadığını gösterir:

“*Hâssiyyenin* döndüğü yer, buğday tanesinin sahip olduğu tat, koku, telif, hareket, yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi özelliklerdir. Bir *hâssiyyede* bunlar dışında bir anlamın bulunması mümkün değildir. Zira bunlar dışında bir anlam bulursa, ya bu [yeni] anlam bulunduğu anda bu anlamlar bulunmamalı ya da bu anlamlar bulunduğu anda o [yeni] anlam bulunmamalıdır. Çünkü bu [yeni] anlam ile onlar arasında makul hiçbir taalluk bulunmaz. Bu ise cismin tadı, rengi, kokusu, şekli ve telifi bakımından buğday sıfatıyla mevcut olduğu halde, onda şu *hâssiyyenin* bulunması ya da şu *hâssiyyenin* bulunmaması sebebiyle doyurucu olmamasının, ondan bir şey bitmemesinin ve ondan buğday bitecek şekilde bu arazlardan hiçbirinin bulunmamasının caizliğini gerektirir. Şayet sâil [yani tabiatdaki sürekliliği savunarak, olumsal zorunluluğu inkar eden tabiatçı] bunu mümkün görüyorsa, öne sürdüğü tutum bâtul olacaktır. Mahiyetin bu anlamların dışında çıkması mümkün değilse ve kırılma ya da pişirme anında da aynı anlamlar mevcutsa, o zaman [buğday tanesinin] kırılma ve pişirme anından önce nasıl bitiyorsa sonra da aynı şekilde bitmesi gerekir.”²⁶

Nisaburi'nin getirdiği eleştirinin nitelikçi veya tabiatçı açıklamayı en nazik yerinden yakaladığı söylenebilir. Nisaburi, tabiatçı açıklamayı şu dilemma ile baş başa bırakır: Bir tabiatçı ya cisme ait bütün doğal özelliklerin temel fiziksel niteliklere indirgenebileceğini, ya da indirgenemeyeceğini kabul etmelidir. Şayet birincisini kabul ederse, kırılmış bir buğday tanesinin sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi nitelikler bakımından henüz kırılmamış bir buğday tanesiyle tamamen aynı olmasına nazaran, kırılmış buğday tanesinin de tıpkı kırılmamış buğday tanesinin sahip olduğu bitme veya yeşerme *hâssiyyesine* sahip olacağını iddia etmelidir ki, bu imkansızdır. Tabiatçı bu imkansızlık nedeniyle ikincisini, yani bu türden özelliklerin tümüyle fiziksel niteliklere indirgenemeyeceğini kabul ederse bu kez de tüm fiziksel niteliklere sahip olduğu halde bir buğday tanesinin “zaten onlara bağlı olmadığı kabul edilen” şu ya da bu *hâssiyye* nedeniyle alındık buğday tanesinden farklı etkiler doğurabileceğini kabul etmesi gerekir. Ne var ki bir kez bunu kabul etmesi, doğadaki tekbiçimlilik ve tabii zorunluluk iddiasından vazgeçmesini gerektirir. Sonuç olarak Nisaburi'nin geliştirdiği veya

aktardığı argüman, tabiatçıları iki ucu da imkansız bir dilemmayla yüz yüze getirir: i) Niteliksel indirgemecilikte ısrar ederlerse, niteliksel indirgemenin yürütülemeyeceğini gösteren zorunlu olguları inkar ederek –kırk buğday tanesinin de yeşereceği gibi– imkansızlıkları savunmak zorunda kalacaklar; ii) bu imkansızlıkları savunma durumuna düşmemek için indirgemecilikten vazgeçmeleri durumunda da tabiat veya tabii zorunluluk fikrini terk etmek zorunda kalacaklardır.

Basra Mutezilesinin geliştirdiği ve parçacı-çıkarıcı model içerisinde kalarak Epiküros ve Lukretios'ta gördüğümüz türden bir fiziksel zorunluluk fikrinin ötesine geçme imkanına işaret eden bu tutum, itimad ya da tevlid fikri üzerinden “açıklayabileceğini” düşündüğü fiilleri olumsal bir zorunluluk içerisinde değerlendirirken, “açıklayamadığı” fiiller için ilahî âdete açıklayıcılık rolü verir. Buradaki olumsal zorunluluk fikri bir yandan Yunan atomculuğunda gördüğümüz fizikalizmi gevşetirken, diğer yandan doğal zorunluluğu bizatihi olgular üzerinden sıkıştıran dikotomik argümanla nitelikçi açıklamayı sınanmaya zorlar. Bu sınanmanın, ilahî âdet fikriyle birlikte, İbn Sina'nın çözüm arayışları üzerinde ne denli önemli bir etkiye sahip olduğunu aşağıdaki bölümlerde yakından görme imkanı bulacağız.

Nitelikçi Betimleme: Doğallık ve Gariplik Arasında

El-Edviyetü'l-kalbiye pasajında işaret edilen, mıknatısın kendisinde bulunan bir nefle mi yoksa sıcaklık-soğukluk gibi niteliklerle mi demiri çektiği soruları üzerinden ilerleyen ve İbn Sina'nın öncekilerle eşit derecede reddettiği anlama çabaları, önceki bölümde tasvir edilen “açıklayıcı” modellerden farklı bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısına göre cisimlerde gözlemediğimiz doğal özelliklerin kaynağında gözlemlenemeyen parçacıklar değil, duyulur nitelikler bulunur. Doğa bu niteliklerin hareket ettirici ilkeler aracılığıyla girdiği karışımların doğrudan bir neticesi olarak ortaya çıkar ve onları bütünleştirip birleştiren bir ilke olarak kendisini gösterir. Herhangi bir doğayı açıklamak istiyorsak, bu doğanın hangi karışımların neticesi olarak ortaya çıktığına bakar ve kaynağında bulunan niteliklere doğru indirmeye çalışırız. Bu indirgeme çabasının sonuç verdiği özellikler doğallıkla nitelenir ve olağan bilimsel faaliyetin konusu olarak değerlendirilir. Ne var ki, bu indirgeme çabasına direnen ve gözlemin kabule zorladığı fenomenler de bulunur ve dirençleri ölçüsünde acayıplık veya gariplikle nitelenirler.

Mıknatıstaki çekme özelliğinin de içinde bulunduğu bu garip özelliklerin nitelikçi izah modeli içerisinde nasıl rasyonalize edileceği, söz konusu modelin kendi yeterlilik ve kuşatıcılık iddiası için hayati bir önemi haizdir.

Yukarıda alıntıladığımız *el-Edviye* pasajında İbn Sina'nın işaret ettiği ve niteliksel açıklamanın ilk örneklerinden biri olarak görülebilecek nefis merkezli açıklama Thales'e kadar geri götürülebilir. Diogenes Laertius *Filozofların Yaşamları*'nda Thales'in cansız cisimlere bile nefis veya hayat atfettiğini söyler.²⁷ Aristoteles de *Nefs Üzerine* kitabında Thales'in mıknatısın demiri hareket ettirdiğinden yola çıkarak mıknatısa nefis izafe ettiğini söyler.²⁸ Bu, Thales'in evrendeki her şeyin canlı olduğu düşüncesiyle uyumlu görünür ve mıknatısa özel bir nitelik atfetmez. Nitelikçi tutumun gerçek anlamda kurucusu olarak değerlendirilebilecek Aristoteles, bütün doğal fenomenleri sıcaklık-soğukluk ve kuruluk-yaşlık niteliklerinin birincil ve onları takip eden ikincil karışımlarına indirgeyerek açıklama taraftarıdır. Soğuk ve kuru bir taş olan mıknatıs, topraksal özelliği nedeniyle ağırlık niteliğine, kendiliğinden aşağı doğru hareket etme özelliğine ve bunları takip eden renk ve tat gibi ikincil niteliklere sahiptir. Mıknatısın bir taş olarak sergileyebileceği özelliklerin tamamını bu niteliklere indirgeyerek açıklayabileceğimizi düşünüyorsak, onun tıpkı bir canlı gibi başka bir şeyi hareket ettirdiğini, hem de bunu canlılarda bile gözlemleyemeyeceğimiz bir tarzda uzaktan etki yoluyla, temassız bir şekilde gerçekleştirdiğini gördüğümüzde sadece şaşkınlık yaşarız. Zaten Aristoteles *Fizik*'te mıknatısın hareket etmeden hareket ettirmesini, tanrısal hareket ettiricilikle karşılaştırır.²⁹ Bu karşılaştırmanın da ima ettiği üzere mıknatıssal çekim gücü, doğal fenomenleri izah için geliştirilen çerçevede kendisine yer bulamaz ve Aristoteles de başka herhangi bir yerde bu olguyu açıklamaya yeltenmez. Aristoteles'i takiben, öğrencisi Theophrastus da mıknatısa değinmiş olmakla birlikte niçin çekim gücüne sahip olduğunu açıklamamıştır.³⁰ Aristotelesçi geleneğin Aristoteles'ten sonraki en önemli isimlerinden "Şarih" Afrodisiaslı İskender, MS. üçüncü asra gelindiğinde, Peripatetik

27 Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 24-25.

28 Aristotle, *On the Soul*, çev. J. A. Smith (Princeton: Princeton University Press, 1991), 405a19-21.

29 Aristotle, *Physics*, çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye (Princeton: Princeton University Press, 2006), 255b25-267a20.

30 Theophrastus, *On Stones*, çev. ve şerh. E. R. Caley, J. F. C. Richards (Columbus, Ohio: The Ohio State University, 1956), 4, 29.

gelenek içerisindeki “izahsızlığa” bir son verme arzusu taşır görünür. *Quaestio* 2.23’te mıknatıssal çekim gücüyle ilgili, yukarıda kendisinden aktardığımız parçacıkçı izahlara yer verip her birini eleştirdikten sonra güneşin sudaki nemi çekmesi ve rahmin spermi çekmesi gibi olguları sıralayıp mıknatıssal çekimin bunlardan farkını belirtir. Ona göre mıknatısın demiri çekmesi, arzu nesnelere arzu eden canlıyı kendisine çekmesi gibi temassız bir yolla gerçekleşir: mıknatıs demiri zorla çekmez, aksine demir mıknatısın sahip olduğu fakat kendisinin eksikliğini çektiği bir yetkinliği arzular için mıknatısa yönelir. Bu yönelime temel teşkil eden bir şey, demir ve mıknatısın benzer olmasıdır. Böylece, İskender’in ifadesiyle, şunu öğrenmiş oluruz: “Sadece duyu ve nefis sahibi olan şeyler kendileri için doğal olana yönelmez, nefis sahibi olmayan şeylerde de böyledir.”³¹ Bu yorumuyla İskender, Aristoteles’in *Fizik* kitabında mıknatısla tanrısal hareket ettirme olgusunu birbirine benzetmesini teyit amacıyla hareket etmiş görünür.

Helenistik dönemde nitelikçi açıklama modelini üstlenen ve bu model içinde mıknatıssal çekim gücü ve benzeri özelliklere en çok kafa yoran isimlerinden biri meşhur hekim Bergamalı Galen’dir (ö. 201). Galen’den yukarıda aktardığımız pasajdan da çıkarılabileceği üzere, Bergamalı Hekim başta Epikürcü olmak üzere parçacıkçı her tür açıklama biçimini indirgeyicilikle niteler ve bunların gerçekte açıklama olmaktan çok, inanılması zor kurgulardan ibaret olduğunu düşünür:

“Epiküros herkesin gözlemediği çekme olgusunu ifade etmiş, ama buna dair yeterli hiçbir açıklama getirmemiştir. Çünkü onun iddia ettiği, mıknatısa ait küçük cisimciklerin demire ait olanlarla birleşmesiyle

31 Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 2.16-3.15, 2.23. 74,5-30. Simplicios, İskender’e buradakinden farklı bir izah atfeder. Aktarıma göre, muhtemelen *Fizik Şerhi*’nde İskender temas yollu hareket ilkesini korumak için mıknatısın kendisinin olmasa bile ondan yayılan bir gücün (*dunamis*) demire temas ederek onu çektiğini iddia eder. Daha sonra Simplicios, İskender’in bu görüşü teyit etmek için mıknatıstan kaynaklanan belli bir cisimsel yayılım fikrini kabul ettiğini söyler. bkz. Simplicius, *On Aristotle’s Physics* 7, çev. C. Hagen (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994), 1056,15-26. Simplicios’un aktarımları umumiyetle mevsuk olsa da, Aristotelesçi temas yollu hareket ettirme ilkesini koruma arzusunun yönlendirdiğini söylediği İskenderci izahlar, İskender’in *Quaestiones*’te Empedokles, Demokritos ve Epiküros’un parçacıkçı yayılım fikrine yönelttiği mekanizm eleştirileri ve mıknatısın kesinlikle temas yollu hareket ettirme özelliğine sahip olmadığı yönündeki vurgusu, burada aktarılan açıklamalarla tutarsızlık yaratma ihtimali taşımaktadır.

–ki bunu hiçbir zaman gözlemleyemeyiz– demirin mıknatısa çekildiği düşüncesine birinin nasıl inanabileceğini anlayamıyorum.”³²

Eleştirisi Galen’in doğa merkezli nitelikçi tutumuyla uyumludur. Galen şuna inanır: doğa dediğimiz şey parçalanarak daha altına inilebilir bir şey değildir. Nihai elementlere tekabül eden dört unsura ait niteliksel doğalar doğrudan algılanırlar ve algıda ortaya çıkardıkları sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi özellikler daha altta yatan herhangi bir parçacıksal bileşimle *açıklanamaz*, aksine onlar birincil niteliklerdir ve her şeyi onlar *açıklar*. Ne kadar karmaşık olursa olsunlar, ikincil niteliklerin tamamı karışimsal bileşenler aracılığıyla birincil niteliklere kadar indirilebilir. Ne var ki yukarıda geçtiği üzere mıknatısın sahip olduğu çekme gücü birincil niteliklerden herhangi birine indirgenebilir bir şey değildir. *Tiryâk ilâ Fîsûn* adlı eserinde Galen, basit niteliklere indirgenemeyecek etkilerin varlığını kabul ederek bunları reddeden Asklepiades’i eleştirirken, bu türden özellikleri ispat eden en önemli örneğin mıknatıstaki çekim gücü olduğunu ikrar eder.³³ Bu durum mıknatısı, Galen’in aynı yerde zikrettiği sakamonyanın müşhil etkisi ve benzeri diğer fenomenlerle birlikte, aşağıda ayrıntılı bir biçimde tartışacağımız “garip özellikler (*idiôtes*)” arasına sokar. Gözlem ve tecrübenin varlığını kabule zorladığı, ancak niteliksel izah modeli içerisinde açıklanamayan bu özelliklerle ilgili olarak Galen’in önünde esasen iki seçenek vardır: ya niteliksel izah modelinde ısrar ederek bu modelde ısrarın gerektirdiği imkansızlıkları kabul etmek ya da bu imkansızlıklardan kaçınma amacıyla niteliklere bağlı doğa fikrini terk etmek. Mıknatıssal çekim örneği üzerinden ilerlersek, nitelikçi açıklama ya sahip olduğu duyulur niteliklerde çekme özelliğini doğuracak bir şey bulunmadığı için mıknatısta çekme özelliğinin bulunmadığını iddia ederek gözlemin sürekli aksini gösterdiği bir imkansızlığı savunacaktır ya da bu imkansızlığı savunmamak için niteliklere indirgeme projesinden vazgeçerek, doğa fikrini terk edecektir. Bir önceki bölümde Nisaburi’nin nitelikçi izahların önüne koyduğunu gördüğümüz bu dilemmamızın ilk

32 Galen, *On The Natural Faculties*, I.XIV, 75.

33 Câlînûs, *Tiryâk to Fîsûn*, Ayasofya Ktp. n. 3590, vr. 188b. Eserin Arapça tercümesi şurada neşredilmiştir: L. Richter-Bernburg, *Eine Arabische Version der Pseudogalenischen Schrift De Theriaca ad Pisonem* (Göttingen: University of Göttingen, 1969); İngilizce tercüme için: Robert Leigh, *On Theriac to Piso, Attributed to Galen, A Critical Edition with Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2016); Yunanca metin: III. 222.29-225.4; İngilizce çeviri: ss. 79-81.

ucunun geçerli olabilmesini sağlayan şöyle bir gizli önerme mevcuttur: Nitelikçi model, mıknatıssal çekim özelliğini verili niteliklerle uyumlu bir şekilde açıklayabilirse dilemmanın bu ucundan kurtulur, ancak nitelikler değişmediği için bunu yapma becerisinden yoksundur. Dolayısıyla niteliklere kalsa mıknatısın çekmemesi gerektiği halde, böyle olmadığını gösteren zorlayıcı olgu nedeniyle mıknatısın çekmemesinin imkansızlığını kabul eder. Ne var ki bu imkansızlık itirafı, gözlemin zorlamasıyla gerçekleştiği için “mıknatısın çekmesi” hiçbir açıklaması olmayan, hayret verici bir gariplikten ibaret hale gelecektir. Böylece tabiatçı model için “niteliklere indirgenebilirlik” şeklindeki ilk çıkış kapısı kapanınca, dilemmanın ikinci ucunun gösterdiği üzere, tabiatçı model yanlışlanarak parçacıkçı model doğrulanmış olur. Bununla birlikte Galen birinci kapının kapanması durumunda doğrudan ikinci kapıya yönelmemiz gerekmediğini düşünür. Ona göre bu dilemmadan kaçmanın bir yolu vardır: niteliksel açıklamanın çoğu fenomenle ilgili açıklayıcı gücüne hâlâ itimat ederek bu garip özellikler için *ad hoc* bir izah getirmek.

Bu *ad hoc* izahın iki boyutu vardır. Birincisi Galen’in *Tiryâk ilâ Fîsûn* kitabında mıknatıssal çekim özelliğini gözlemin sağladığı örnek olarak verdiği ve daha çok ilaçların niteliksel açıklama içerisinde öngörülemeyen etkilerini açıklamak için kullanılan bir ilkedir: bir cismin maddesi ya da nitelikleriyle değil de “cevherinin bütününe ait bir *hâssa* ile etkide bulunması (*kata ten idiotêta tês holês ousisas*)”. İkincisi ise “benzerin benzeri çektiği, yabancı olanın ise yabancıyı ittiği” ilkesidir. Galen hem *Tiryâk* kitabında hem de *Basit İlaçlar* kitabında mahmude veya bingöz olarak bilinen sakamonya bitkisinin sarı safranın salınımı kolaylaştırması (*ishâl*) ya da küsküt olarak bilinen *Cuscuta Epithimum* bitkisinin kara safranın salınımını kolaylaştırması gibi verili niteliklere indirgenemeyen özelliklerin, niteliklerden değil “cevherin bütününe ait bir *hâssa*”dan kaynaklandığını söyler ve bazı ilaçların kendine has, niteliklerine indirgenemeyen böyle özelliklerinin bulunabileceğini iddia eder.³⁴ Bu *hâssalara* kaynaklık eden şey cevherin bütününe ait bir güçtür (*phusikê dunameî*) ve böyle bir güçle etkide bulunduğu aşıkâr olan şeylerin başında da mıknatıs gelir.³⁵ Arapçaya *Mâ e'takiduhû re'yen* şeklinde çevrilen *Kendi Görüşlerim Üzerine*

³⁴Leigh, *On Theriac to Piso*, 79.

³⁵Leigh, *On Theriac to Piso*, 81.

başlıklı eserinde Galen “cevherin bütünüyle etkide bulunma” durumunu şu şekilde tasvir eder:

“Basit ilaçlar (=edviye-i müfredde) kitabımda ilaçlardan bazılarının ısıtma, soğutma, nemlendirme ya da kurutma gibi [birincil] özellikleriyle, bazılarının bileşik bir etkiyle, ani ısıtma ve nemlendirme ya da soğutma ve kurutma gibi etkilerle tesir ettiğini göstermişim. Fakat başka bir grup ilaçlar da vardır ki onlar **cevherlerinin bütününe ait bir hâssa** (*kata ten idiotêta tês holês ousias*) ile etkide bulunurlar.”³⁶

Galen herhangi bir eserinde bir cevherin bütününe ait bir hâssa ile nasıl etkide bulunduğuna ilişkin bir açıklamaya yer vermez. Bununla birlikte yukarıda geçtiği gibi, bu özel veya garip niteliklerin cisme içkin özel bir güçten kaynaklandığını vurgular. Bu özel güçlerle ilgili olarak kendisinin *Basit İlaçlar* kitabında söylediği ve İbn Baytar’ın (ö. 646/1248) *Kitâbu'l-Câmi' li-mufredâti'l-edviye ve'l-eğziye*'sinde tekrar edilen şu cümle, niteliklere dayanan doğal güçlerin aksine *phusikê dunameinin* izah dışılık özelliğini teyit eder: “Daha önce dediğim üzere, güçlerden bu şekilde olanlar, **kıyasa dayalı sınâi yollardan herhangi biri aracılığıyla idrakine ulaşılmaksızın sadece tecrübe yoluyla idrak edilebilir.**”³⁷ Ullmann hâssalara kaynaklık ettiği söylenen bu güçlerin Yunan dünyasında sebepleri bilinmeyen ama etkileri gözlemlenen her türden özelliğin kendisine atfedildiği *gizil güçleri* ifade edecek şekilde kullanıldığını söyler.³⁸ Galen’in müracaat ettiği ikinci *ad hoc* ilke,

36 Galen, *On My Own Opinions*, 85-87'den aktaran, E. Gannage, “Between Medicine and Natural Philosophy, Avicenna on Properties (khawâss) and Qualities (kayfiyyât),” 43.

37 Galen, *De Simp. Med.* (Kühn: Olms, 1965), XI, 823,5'den aktaran Manfred Ullmann, *Die Natur-Und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1972), 395, dn. 6 (Kitabın sempatetik özellikler bahsini de içeren maji ile ilgili bölümü Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Manfred Ullmann, *İslam Kültür Tarihinde Maji*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 259-389). Galen'in ifadesini krş. İbn Baytâr, *Kitâbu'l-Câmi' li-mufredâti'l-edviye ve'l-eğziye* (Bulak Matbaası, 1291), 3 (*ve kad kultu kablu enne mâ hâzâ sebiluhû mine'l-kuvâ innemâ yudreku bi't-tecârib fakat min gayri en yekûne fi istidrâkihî şey'un mine't-turuki's-sinâ'iyyeti câriyetün ale'l-kıyâs*).

38 Ullmann, *Die Natur-Und Geheimwissenschaften im Islam*, 395; krş. *İslam Kültür Tarihinde Maji*, 317-18. Aynı yerde Ullmann, *phusikê dunamei* ile ilgili tasvir düzeyi yüksek şu değerlendirmelere yer verir (Özbek'in çevirisiyle): “Okült, yani doğal cisimler içinde saklı bulunan özellikler veya tesir, Yunan literatüründe *phusikê dunamis* tabiriyle ifade edilmiştir. (...) *Phusikê dunameis* biliminin motifleri, bir yönüyle, hiç şüphesiz sansasyonele temayül ve tenkitsiz bir mucize inancıdır. Diğer bir yönüyle, antik •

gizil güçlerin neden her zaman aynı etkiyi doğurmadığı, sözgeli- mi mıknatısın neden her nesneyi çekmediği veya sakamonyanın neden sadece sarı safrayı ishal edip de küsküt otunun kara safrayı ishal ettiği gibi soruları cevaplamak için kullanılan *evrensel sempa- ti* ve *antipati* ilkesidir. Mıknatıstaki hâssa demirle karşılaştığında ortaya çıkar, çünkü mıknatıs ve demir benzerdir; sakamonyadaki hâssa sadece sarı safrada ortaya çıkar, çünkü safraya yabancıdır ve onu dışarı atar. Bununla birlikte hangi cismin gerçekten ne ile sempitetik veya antipitetik bir ilişkiye sahip olduğunu bilmenin hiçbir yolu yoktur. Bu tür değerlendirmeleri sadece gözlem ertesinde yaparak “şu cisim şu cisimde, niteliklerine bağlı olmayan bir etki yapıyor; şu halde diğer cisimle arasında sempitetik veya antipitetik bir ilişki var” hükmünü veririz.³⁹ Gizil güçlerin kendilerine ait hâssaları benzerlik ve başkalık ilkelerine göre doğurduğu ve bunların sadece tecrübe ertesinde gözlemlenebildiği düşüncesi, yalnızca *olağan nitelikçi açıklamanın yetersizliğini* itiraf anlamına gelmemiş, insanları bir yandan her şeye ait gizil özellikler (*havâss*) bulunduğu inancına götürerek, onları keşfedip tasvir etmeyi amaç- layan bir uğraşa (*ilmu'l-havâss*) götürmüş, diğer yandan sadece gözlem ertesinde verilen “benzerlik-başkalık etkisi” hükümlerini gözlem öncesine taşıyarak kurlsız bir olağanüstülükler (*'acâib*) listesinin oluşumuna yol açmıştır. Bu durum lahana ile asmanın aynı yerde yetişmeyeceği, sırtlanın dilini elinde tutan kişiye kö- peğin havlamayacağı, köpeğin vücudunun sırtlanın iç yağı ile sı- vanması durumunda köpeğin kuduracağı, lahana çorbası içenin sarhoş olmayacağı, yarasanın kalbini taşıyan insanın uykusunun gideceği, mıknatısı elinde tutan kadının kolay doğum yapacağı, mıknatıssal çekim gücünün sarımsakla giderilip teke kanı ile iade edileceği gibi örneklerde⁴⁰ görüleceği üzere, o kadar geniş bir istis-

insanların bilgi edinme sınırlarının dar oluşu ve hemen bütün tabiat feno- menlerinin açıklanması üzerindeki şüpheler bu inancı doğurmuştur.”

39 Galen bu ilke etrafında mıknatıssal çekimi izah etmek istediğinde, nitelik- sel benzerlikler ve başkalıkların doğal cisimlerde çekme, tutma, sindirme ve atma şeklinde dört gücü ortaya çıkardığını söyleyerek buradaki genel çekme gücünü soğurma, teneffüs, emme gibi farklı olguları içine alacak şekilde kullanır ve manyetik çekimi de bunun bir örneği olarak görür. Böy- lece organik cisimlerin doğal bir gücü olarak belirlediği çekme özelliğini, mıknatıs gibi inorganik cisimlere de atfetmeyi tercih eder. Bkz. Galen, *On The Natural Faculties*, 1:12:28; 1.13:38; 2.3:85; 1.14:53.

40 Ullmann, kaynaklarıyla birlikte bu hâssaların geniş bir listesini verir. Bkz. Ullmann, *Die Natur-Und Geheimwissenschaften im Islam*, 398-402; krş. *İs- lam Kültür Tarihinde Maji*, 323-29.

nai özellikler alanı yaratmıştır ki, nitelikçi rasyonalizasyon çabası paradigmadaki boşluğu kapatayım derken sebebi bilinmeyen her tür doğal olguyu yutarak genişleyen büyük bir boşluk yaratmıştır: idiôtes veya garip özellikler.

Yunanca “özellik” anlamında *idios*la aynı kökten gelmekle birlikte olağan özelliklerden farklı olarak, daha çok “garip ve istisnai özellik” anlamında kullanılan idiôtes’i⁴¹ Arapçada karşılayan sözcük hâssa ve hâssiyye’dir (çoğulu *havâss*). İslam dünyasındaki en erken tıp metinlerinden biri olan *Firdevsu’l-hikme fî’t-tbb* adlı eserinde Ali b. Rabben Taberi (ö. 247/861’den sonra) *havâssu’l-eşyâ* başlıklı bir bölüm açarak burada hâssayı şu şekilde tanımlar:

“Her şeyde tatma (*mezâka*) yoluyla anlaşılabilir bir kuvve vardır. Bununla birlikte [bu tür kuvvelerin yanında] her şeyde öyle *hâssalar* mevcuttur ki bunların illeti bilinmez ve boyutları da (*ğavr*) ancak tecrübelerle idrak edilir. Çünkü bunlar şeylerde saklı ve gizil bir şekilde bulunan özelliklerdir (*li-ennehâ havâssun gâmizatün hafîyyetün fî’l-eşyâ*). Bunun bir örneği demiri çeken mîknatıs taşının hâssasıdır, diğeri ise saman çöplerini çeken kehribardır.”⁴²

Klasik tıpta tedavi sürecinin önemli aşamalarından biri olan ve bünyenin sahip olduğu sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi niteliklerin dengesini sağlama amacı taşıyan ilaçlar, bu işlevlerini aynı niteliklerle etkide bulunarak yerine getirir. Tek bir nitelik üzerinden etkide bulunan ilaçlar basit (*müfred*), birden fazla niteliğin karışımı neticesinde ortaya çıkan yeni bir nitelik üzerinden etkide bulunan ilaçlar ise bileşik (*mürekkebe*) olarak adlandırılır. Bileşik ilaçların sahip olduğu yeni nitelikler, kompleksliklerine göre ikincil ve daha sonra birincil niteliklere indirgenerek açıklanırlar. Bu, aynı zamanda şu anlama gelir: Herhangi bir karışımın nasıl bir etki meydana getireceğini, karışıma dahil edilecek bileşenlerin ni-

41 *idios* ve *idion* ayırt edici arazi özellik anlamında beş tûmelden biri olan hâssayı da ifade edecek şekilde genel olarak özellik anlamında kullanılmıştır. Bkz. Porphyrii, *Isagoge*, ed. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV,1 (Berolini, 1887), 2,21: BN1476; krş. Fûfûriyûs, *İsâgûci*, ed. A. Bedevî, *Mantıku Aristû* (Beyrut:1980), 28; Aristoteles, *De Partibus Animalium*, ed. P. Louis, Paris: 1956, 646a3; krş. Aristûtâlis, “Fî A’zâi’l-hayevân,” *The Arabic Version of Aristotle’s Parts of Animals, Book XI-XIV of the Kitâb al-Hayawân*, ed. R. Kruk (Oxford: 1979), 22,10; *Idiôtesin* Yunanca felsefe ve tıp literatüründeki bu tür kullanımları için bkz. M. Ullmann, *Die Natur-Und Geheimwissenschaften im Islam*, 394-95.

42 Ali b. Rabben Taberi, *Firdevsu’l-hikme fî’t-tbb*, haz. Muhammed Zubeyr Siddîkî (Berlin: Matba’ Âfitâb, 1928), 357,7-10.

teliklerine ve onların karışım miktarına göre belirleyebilir, bu ön belirlemenin sağladığı ölçüler dahilinde ilaçlar yaparak beklenen etkiyi göstermelerini umabiliriz. Bu tür şeylerin nasıl bir etki yarattığı, doğrudan nitelikleri tatma (*mezâka*) yoluyla tespit edilebilir ve bu etkinin kaynağı birincil niteliklere kadar götürülebilir. Ne var ki bazı şeylerin doğrudan nitelikleri, onların nasıl bir etki yapacağı hakkında hiçbir fikir vermez. Mıknatıs taşını eline alan biri; onun kuru, soğuk, sert, siyah vs. bir şey olduğunu görür, ancak onun demiri çekebileceğini bu niteliklere bakarak *çıkaramayacağı* gibi çekme özelliğini bu niteliklere indirgeyerek de *açıklayamaz*. Aynı şey kehribar ya da sakamonya için de geçerlidir. Kehribarın elektriksellik sakamonyanın ise ishal edicilik özelliği, onların birincil niteliklerine indirgenerek açıklanabilir şeyler değildir. İşte bu tür özellikler veya etkiler, idiôtesin Galen'deki tanımı da takip edilerek hâssa olarak adlandırılır. Niteliksel izah modeli içerisinde hekimler bu özellikleri gözlemler, ancak açıklayamazlar. Onlar herhangi bir nitelikle ilişkisi kurulamadığı için sebebi tespit edilemeyen, izah dışı özellikler olarak görülür ve kendilerini tecrübeye daima “şaşırtıcı” bir biçimde sunarlar. Şaşırtıcılıkları sadece ilk bakışta değil, son bakışta da devam eder. Şaşkınlığın sebebi, olanca açıklığıyla tecrübe etmemize rağmen, bu cisimlerin “neden” bu özelliğe sahip olduğu sorusuna açık bir cevap bulamamamızdan, bir başka deyişle bunların açıklayıcı bilimsel çerçevenin dışında kalmasından kaynaklanır. *İhvân-ı Safâ Risâleleri* hâssaların bu özelliğini teyit eder:

“Bil ki bu madeni cevherlerin garip hâssaları (*havâss garîbe*) vardır, yaratılışları ve meydana gelişleri gerçekten şaşırtıcıdır (*halkuhâ ve tekvinuhâ 'acibun cidden*). Akıllı bir kişi Bârî Celle Celâluhû'nun yaratışındaki incelik ve bunlardaki hikmetinin mükemmeliği hakkında düşündüğünde hayret ve suskunluk içerisinde kalır (*yebkâ mute'acciben bâhiten*), rabbine ilişkin marifeti ve yakîni artar.”⁴³

İhvân-ı Safâ'nın hâssalara atfettiği gariplik ve şaşırtıcılığın kaynağının izahsızlık olduğunu gösteren vurgulu bir ifade, hekim Ebu-bekir Razi'nin (ö. 313/925) *Kitâbu Havâssi'l-eşyâ'* adlı eserinde yer alır:

“Günümüze kadar hiç kimse sakamonyanın safrayı, ermeni taşının kara safrayı çekmesinin ya da türklerin ülkesinde bulunan taşın illetini açıklayamadı (*fe-mâ min ehadin ilâ yevminâ hâzâ habbere bi'l-illeti*

fi cezbi's-sakamonyâ li's-safrâ' ...). ... Deriz ki: Bu cevherlerin şaşkınlık verici ve faydalı etkilerini gözlemleriz, ancak akıllarımız bu etkilerin fail sebebine ulaşip onu kuşatamaz (fe-nekûlu innâ lemmâ re'eynâ li-hâzihi'l-cevâhiri efâ'ilun 'acîbetün nâfi'atiün lâ yebluğu 'ukûlunâ ma'arifete sebebihâ'l-fâ'ili ve lâ yuhîtu bi-hî)."⁴⁴

Bununla birlikte hekimler, sebeplerini bilmedikleri ama etkilerini tecrübe ettikleri bu özellikleri kullanmaktan imtina edemezler. Ebubekir Razi aynı eserinde, her ne kadar sebeplerini akılla kavrayamasak da doğal cisimlerin bu tür özelliklerini inkar etmek ya da kenara atmanın, bazen başka türlü bulunamayacak bir devanın mahrumiyetine neden olabileceğini söyleyerek, bu konuda hekimleri uyarır.⁴⁵ *Firdevsu'l-hikme*'nin bir tıp kitabı olmasına rağmen *havâssu'l-eşyâ'* başlıklı bir bölüm açıp taşlar, sıvılar, bitkiler ve hayvanlara ait hâssaları sayfalar boyunca sıralamasının sebebi budur. Miknatis, kehribar ve sakamonya gibi iyi bilinen örnekler ilave-ten, zümrüdün yılanın gözlerini kör etmesi –ileride geleceği üzere İbn Sina *eş-Şifâ/el-Burhân*'da bu olguyu, burhani bilginin ilkeleri arasında saydığı tecrübenin bir örneği olarak sunacaktır–, ametist taşının sarhoşluğu önlemesi, semenderi ateşin yakmaması gibi yüzlerce başka örnek havâss başlığı altında kendine yer bulabilir.

Hâssalar sadece farmakoloji ve genel olarak tıp geleneği içerisinde tartışma konusu edilmemiştir.⁴⁶ Bir cevheri diğerine dönüştürebilmenin yollarını araştıran el-kîmyâ ve onunla yakından ilişkili mineraloji alanları için hâssalar vazgeçilmez bir öneme sahiptir. El-kîmyâ ilminin en önemli isimlerinden Cabir b. Hayyan (ö. 200/815)

44 Razi, *Kitâbu'l-Havâss*, ms. Le Caire, *tıbb*, 141'den aktaran P. Kraus, Jâbir b. Hayyân, *Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jâbir et la science grecque* (Le Caire: Imprimerie De L'Institut Français, 1942). *Kitâbu'l-havvâssi't-tabî'iyye*'nin bir yazma nüshası İstanbul'da, Murat Molla Kütüphanesi, n. 1836/12'de bulunmaktadır.

45 Bkz. Ullmann, *Die Natur-Und Geheimwissenschaften im Islam*, 407; krş. 398-402; krş. *İslam Kültür Tarihinde Maji*, 338.

46 Başta Dioskorides'in *Materia Medica*'sı olmak üzere genel olarak farmakoloji literatüründeki havâss tartışmalarının bir sunumu için bkz. Hele- ne M. Paavilainen, *Medieval Pharmacotherapy, Continuity and Change, Case Studies from Ibn Sina and some of his Late Medieval Commentators* (Leiden, Boston: Brill, 2009), 55-56; el-Kîmyâ, gizli ilimler ve tıp literatürü açısından bir döküm ve değerlendirme için bkz. P. Kraus, *Jâbir b. Hayyân: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jâbir et la science grecque*, 61-95; Sihir ve gizli ilimlere ait sempatik özelliklere nispetle Yunanca ve Arapça literatürün bir değerlendirmesi için bkz. Ullmann, *Die Natur-Und Geheimwissenschaften im Islam*, 393-427.

hâssaların ne kadar geniş bir kapsama sahip olduğunu gösterecek şekilde bir yandan Aristoteles'in kategorilerine,⁴⁷ diğer yandan kullanım durumlarına göre onları tasnif etmiştir. Bu tasnife göre bazı cisimlerin hâssaları içildiğinde, diğer bazıları taşındığında, bakıldığında, yanında durulduğunda, dinlendiğinde, koklandığında, tadıldığında ya da dokunulduğunda ortaya çıkar.⁴⁸ Cabir *Kitâbu'r-rahme* adlı eserinde bu hâssaları şöyle tanımlar:

“Bu alemdeki en güçlü şey, duyuyla algılanamayıp ancak akılla idrak edilen latîf, ruhani şeylerdir (*el-eşyâu'r-rûhâniyyetü'l-latîfetü'lletî lâ tudrekü bi'l-havâss ve innemâ tudrekü bi'l-ukûl*). Bunun bir örneği; demiri, kendisindeki ruhani bir güçle çeken taştır. Bu ruhani güç hissedilmez ve görülmez. Aralarında, kalın da olsa bir pirinç levha bulunduğu bile bu taş demiri kendisine çeker. İşte bu güce *el-hâssa* denilir. *Hâssanın* anlamı şeylerin ruhsal özelliklerinin benzer olmasıdır (*ittifâku rûhâniyyeti'l-eşyâ*) ki, şeyler cismaniyetlerindeki benzerliği takiben, bu [ruhsal] benzerlik sayesinde birbiri üzerinde etkide bulunurlar. Bu benzerlik basit ve mürekkep tabiatları birbirinden ayıran ve gizil bir gücü diğer bir gizil güçle kaynaştıran şeydir [*imtizâcu'l-kuvveti'l-bâtınati bi'l-kuvveti'l-bâtına*].”⁴⁹

Burada hâssanın duyulur olmadığına dikkat çekerek onu aklîlikle niteleyen Cabir, herhangi bir cisme ait hâssanın yaratacağı etkinin, kadim “benzer benzeri etkiler” ilkesi uyarınca hem fiziksel hem ruhsal seviyede bir benzerliğe (*ittifâk / sympátheia*) bağlı olduğunu vurgular. Cismin doğrudan duyuşal nitelikleri üzerinden fark edilememesi, akli olması ve ancak “benzerlik” taşıdıkları cisimlerle karşılaştıklarında ortaya çıkmaları itibarıyla hâssalar aynı zamanda gizildir (*el-kuvvetü'l-bâtına*). Cabir, giderek hâssaları gizilleştirmiş gibi görünse de niteliksel yaklaşıma sahip Aristotelesçi ve Galenci yaklaşımın aksine bu özellikleri karanlıkta bırakmayıp açıklama teşebbüsünde bulunmuştur. *Kitâbu'l-Havâssi'l-kebîr* adlı eserinde sadece hâssa türlerini sıralamakla kalmayıp aynı zamanda hâssaların özellikleri üzerine yazdığını söyleyerek,⁵⁰ onların olu-

47 Cabir b. Hayyan, “Kitâbu Havâssi'l-kebîr,” *Essai Sur L'Histoire Idées Scientifiques Dans L'Islam*, V. I Textes Choisis (*Muhtârü Resâil*), haz. P. Kraus (Cairo: 1935), 242-61.

48 Cabir b. Hayyan, “Kitâbu Havâssi'l-kebîr,” 225,6-9.

49 Cabir b. Hayyan, “Kitâbu'r-rahme,” M. Berthelot, *La Chimie au Moyen Age, L'Alchimie Arabe* (Paris: Imprimerie Nationale 1893), V. III, 144,20-145,6.

50 Cabir b. Hayyan, “Kitâbu Havâssi'l-kebîr,” 231,2-3.

şum ve etkide bulunma mekanizmalarını izaha çalışır.⁵¹ Ona göre hâssalar Galen'in bahsettiği gibi açıklanamaz bir biçimde cismin cevherinin bütününden kaynaklanmaz.⁵² Cisimlerin her türden özelliği eşyadaki nicelik ve nispet ilkelerine bağlı olup, niteliksel karışımların ağırlık ve miktar gibi ölçütlere bağlı bir şekilde niceliksel oranlarının tespit edilmesini sağlayan *ilmu'l-mîzân* sayesinde bu hâssaların benzerleri meydana getirilebilir (*yumkinu îcâdü mislihî bi-ilmî'l-mîzân*).⁵³ Cabir'in bu konuda *mîzân* ilminde gördüğü güç o kadar büyüktür ki, tanrısal yaratışı taklit ederek⁵⁴ sadece minerallerin değil canlı yaşam formlarının da yeniden üretilebileceğini (*tekvînu'l-hayevân*) düşünmüş,⁵⁵ bu ilmin bir insanlığı meydana getirebilecek kudrette olduğunu kabul etmiştir.⁵⁶

Galen ve Ali b. Rabben Taberi'nin de dahil olduğu, genel olarak tıp ve farmakoloji geleneğine hakim tutum hâssaları doğanın genel işleyişine aykırı görünen ve bu nedenle doğallıkla nitelenemeyecek "değişik özellikler" (idiôtes) olarak değerlendirerek, bunları "bilinen bir eserin, bilinmeyen nedeni"⁵⁷ olarak kabul eder. Cabir'in başını çektiği el-kîmyâ geleneği ise hâssaları sadece belirli cisimlerin sahip olduğu değişik özellikler olmanın ötesinde her cismin sahip olduğu, ancak belirli şartlar altında ortaya çıkan gizil özellikler olarak değerlendirir ve bu özelliklerin meydana gelme-etkide bulunma mekanizmalarının simya ilmine mahsus özel yollarla çözümlenerek tekrar edilebileceğini düşünür. Bu çözümleme çabasını Cabir hâssaların yapısını inceleyecek bir disiplin fikri (*ilmu havâssi'l-havâss*) altında geliştirmişken, sonraki yüzyıllarda *ilmu'l-havâss* fenomenolojik bir biçimde sıralanan gizil nitelikler ve onların ortaya çıkma biçimleriyle ilgili malumat etrafında "gizli ilimler" in konusu haline gelmiştir.

Sonuç olarak, en basit ifadesiyle birincil niteliksel doğalara indirgenemediği için sebepleri bilinmeyen ama etkileri gözlemlenen

51 Cabir'in hâssalarla ilgili yaklaşımını biçimlendiren kozmolojik ve fiziksel öğretisinin başarılı bir sunumu için bkz. Syed Nomanul Haq, *Names, Natures and Things, The Alchemist Jabir ibn Hayyan and his Kitâb al-Ahjár* (Boston: Kluwer Academic Publishers), 1994, 49-81.

52 Cabir b. Hayyan, "Kitâbu Havâssi'l-kebîr," 228,12.

53 Cabir b. Hayyan, "Kitâbu Havâssi'l-kebîr," 231,8.

54 Cabir b. Hayyan, "Kitâbu'l-Mîzân es-Sagîr," *Muhtâru Resâil*, 444,4-5.

55 Cabir b. Hayyan, "Kitâbu't-Tecmî'," *Muhtâru Resâil*, 342.

56 Cabir b. Hayyan, "Kitâbu't-Tecmî'," 342-43.

57 Paavilainen, *Medieval Pharmacotherapy*, 55.

özellikler anlamında idiôtes alanı, mıknatıssal çekim gücünün kendisi içerisinde tartışıldığı kategoriyi belirlemiş ve çekim gücünün giderek paradigmatik örneği haline geldiği bu alan, nitseliksel indirgemelerle ilerleyen olağan bilimsel açıklamaya direnmesi nedeniyle, nitelikçi tutum için tam bir *horror vacui* (boşluk korkusu) dönüşmüştür.⁵⁸ Problemin İslam dünyasına intikali ve İbn Sina'nın masasına kadar gelişi de bu istisnai özellikler alanının doğası ve nitelikçi paradigmadaki yarattığı boşluğun nasıl giderilebileceği sorusu üzerinden ilerler: bu istisnai özellikler şaşkınlıktan başka bir şey doğurmayan sebepsiz şeyler mi, sebepleri hiçbir zaman bilinemeyecek şekilde gizli ama kendileri aşikar şeyler mi yoksa sıradan fenomenlerden hiçbir farkı olmayan doğal şeyler midir?

PARÇACIKÇI VE NİTELİKÇİ TUTUMLARA KARŞI İBN SİNA'NIN YENİ DOĞA METAFİZİĞİ

İbn Sina hem yukarıda tasvir edilen iki nitelikçi tutuma, hem de bir önceki bölümde tasvir edilen Demokritosçu, Epikürosçu ve Mutezili parçacıkçı tutumlara muhaliftir. Peripatetik ve Galenci tutumu yansıtan nitelikçi tutum, biri fiziksel diğeri epistemolojik iki iddia içerir: i) Fiziksel iddiası hâssaların doğal olmadığı; ii) epistemolojik iddiası ise doğal olmadığı için hâssaların ilkelerinin bilinemeyeceği şeklindedir. Hâssaları doğallıkla nitelediği için bu grubun fiziksel yaklaşımını *dışlayıcı tutum* olarak adlandırabiliriz. Aynı şekilde ikinci tutum da biri fiziksel diğeri epistemolojik iki iddia içerir: i) Fiziksel iddiası hâssaların doğal olduğu; ii) epistemolojik iddiası ise hâssaların ilkelerinin belirli yollarla bilinebileceği, dahası bilinen ilkeler üzerinden yine belirli yollar dahilinde yeniden üretilebileceği şeklindedir. İbn Sina birinci tutumun fiziksel seviyedeki iddiasına *doğallaştırma*, epistemolojik seviyedeki iddiasına ise *bilinemezliği yaygınlaştırma* adımıyla cevap verecektir. Doğallaştırma, hâssaların diğer doğal fenomenlerden hiçbir farkı

58 Nicholas Weill-Parot, manyetik çekim gibi istisnai özellikler karşısında Ortaçağ Hristiyan biliminin rasyonalitesini ele aldığı çalışmasında, bütün bir Ortaçağ felsefesinin paradigmadaki açık vermeme arzusundan kaynaklanan bir "boşluk korkusuyla" nitelenebileceğini ve bu istisnai özelliklerin daima bu korkuyu tirmandıran bir yöne sahip olduğunu söyler. Bkz. Nicholas Weill-Parot, *Points aveugles de la nature, La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIIIe-milieu du XVe siècle)* (Paris: Les Belles Lettres, 2013), III, 1-2. bölümler.

bulunmadığı ve meydana geliş bakımından onlarla aynı ilkelere tabi olduğunu söyleme anlamına gelir. *Bilinemezliği yaygınlaştırma* ise artık “değişik bir özellik” (idiôtes) olmaktan çıktığı için hâssaya özgü bir bilinemezlikten bahsedilemeyeceğini, ortada bir bilinemezlik varsa bu durumun bütün doğal fenomenlerin paylaştığı ve onların metafizik yapılarından ileri gelen bir şey olduğunu söylemek anlamına gelir. İbn Sina'nın hâssaları doğallaştırma yönündeki arzusu dikkate alındığında Cabir'in temsil ettiği simya geleneğindeki doğallaştırma teşebbüsüne hak vermesi gerektiği düşünülebilir. Bununla birlikte, İbn Sina ile Cabir'in doğallıktan anladığı şey birbirinden tümüyle farklıdır. Dolayısıyla İbn Sina, ikinci tutumun fiziksel iddiasına doğallığı yeniden tanımlayarak, epistemolojik iddiasına ise bilinebilirliği sınırlama adımıyla cevap verecektir. Tıpkı nitelikçi tutumlarda olduğu gibi, parçacıkçı iki tutumun da biri fiziksel diğeri epistemolojik iki iddiası vardır. Demokritosçu ve Epikürosçu parçacıkçı tutumun fiziksel iddiası hâssalar da dahil olmak üzere her türden özelliğin parçacıkların şekil, boyut, diziliş ve hareketlerine bağlı olarak “mekanik bir zorunlulukla” ortaya çıktığı; epistemolojik iddiası ise hâssalar da dahil olmak üzere her türden özelliğin hiçbir bilinemezliğe yer vermeyecek şekilde açıklanabilir olduğu şeklindedir. İbn Sina bu tutumun fiziksel seviyedeki iddiasına parçacıkçı mekanik zorunluluk yaklaşımının reddi ile mukabelede bulunurken, epistemolojik iddiasına aynı tutumun açıklayıcılık iddiasının temelsizliği ile mukabelede bulunur. Basra Mutezilesinde gördüğümüz parçacıkçı yaklaşımın fiziksel iddiası hâssalar da dahil olmak üzere her türden özelliğin “olumsal bir zorunlulukla” meydana geldiği; bu zorunluluğun parçacıkların şekil, boyut, diziliş ve hareketlerine bağlı olduğu yerlerde bir tür mekanik nedenliğin (*tevlîd*) takip edilebileceği, buna karşın Tanrı'nın doğrudan âdeti ile de yaratabileceği şeklinde iken; epistemolojik iddiası ise olumsal zorunluluğun cereyan ediş biçimini keşfedebildiğimiz yerlerde i'timâd ve tevlîd gibi teoriler aracılığıyla hâssalar da dahil olmak üzere her türden özelliğin açıklanabileceği, ancak bu zorunluluğun cereyan ediş biçiminin tutarlı bir biçimde keşfedilemeyeceği yerlerde Tanrı'nın âdeti ile doğrudan doğruya yaratmasının devreye girdiği ve âdetin buradaki cereyan ediş biçiminin bilinemeyeceği şeklindedir. İbn Sina'nın Mutezili teorisinin fizik seviyedeki iddiasına mukabelesi biraz karmaşıktır. Özellikle Nisaburi'nin nitelikçi indirgeme çabalarının yüz yüze getirdiği dilemma, İbn Sina'nın cevabında ciddi rol oynar. Filozof parçacıkçı tutumu ve onunla ilişkili mekanik izah biçimini reddetse de, olum-

sal zorunluluk anlayışını doğa fikriyle uyumlu hale getirerek, kısmi seviyede uyarlamayı tercih eder. Bu uyarlamayla ilişkili bir biçimde İbn Sina, Mutezilenin epistemolojik iddiasına ise “âdet”in doğal bir biçimde her yerde cereyan ettiğini ve bu cereyanın ilkelerini hiçbir yerde bilemeyeceğimizi söyleyip bilinemezliği genişleterek mukabele edecektir.

Peripatetik ve Galenci model de dahil olmak üzere, söz konusu edilen tutumların epistemolojik iddialarına karşı İbn Sina’nın eleştirileri ve doğada neyin bilinebilir neyin bilinemez olduğuna ilişkin kendisine özgü epistemolojik tutumunu, bu çalışmayı tamamlayan başka bir makalemde ele almaya çalışacağım. Ayrıca paragrafta özüne yer verdiğimiz haliyle, filozofun atomcu geleneğe ve el-Kîmyâ’ya yönelttiği eleştirilerin tafsili de başlı başına bir çalışmanın konusudur. İbn Sina’nın ait olduğu ve eleştiriler üzerinden yeni bir form dahilinde inşa etmek istediği ve dönüştürdüğü haliyle kendisinden sonra baskın hale gelen fizik teori modelinin duyulur niteliklere dayalı doğa anlayışını savunan Peripatetik ve Galenci model olması dolayısıyla, aşağıdaki bölümde bu modelin yeterlilik iddiasına karşı İbn Sina’nın getirdiği eleştiriler ve önerdiği yeni model ortaya konulacaktır.

PERİPATETİKLER VE GALEN’E KARŞI: MIKNATISSAL ÇEKİM GÜCÜNÜN DOĞALLAŞTIRILMASI

Yetersizlikten Geçersizliğe: Niteliklere Dayalı Doğa Merkezli Fizik Teorisinin Reddi

İbn Sina niteliksel doğaları savunan kişilerin genel olarak hâssaları bilinen doğal özelliklerden ayırt ederek istisnailik, acayıplık, gariplik veya hayret vericilikle nitelemesini, özel olarak da mıknatıssal çekim özelliğini ayrıntılı bir şekilde ele alır ve bu tutumu iğneleyici bir dille tasvir ederek eleştirir. *Eş-Şifâ/el-Ef’âl ve’l-infi’âlât* 2.1., *Risâle fi’l-ecrâmi’l-ulviyye* ve *el-Edviyetü’l-kalbiyye* bu tasvir ve eleştirileri yansıtan önemli metinlerdir. *Risâle fi’l-ecrâm*’da metafizik idrakten yoksunluklarını vurgulama sadedinde “tabiatçılar” (*et-tabî’iyyûn*) olarak adlandırılan⁵⁹ bu grup, aynı

59Örnek olarak bkz. İbn Sina, “Risâle fi ecrâmi’l-ulviyye,” *Tis’u Resâil fi’l-hikme ve’t-tabî’iyyât*, Kostantiniyye, 1298, 36. İbn Sina felsefesinde “tabiatçı” (*tabî’iyyûn*) ve “metafizikçi” (*ilâhiyyûn*) vurgusu, şeylere ilişkin açıklamada hareketi merkeze alanlarla varlığı merkeze alan zümreler ⇨

verde cahillikle (*el-cühhâlu mine't-tabî'iyîn*),⁶⁰ *el-Edviye'*de görüş zayıflığı (*ed-du'afâu min ehli'n-nazar*)⁶¹ ve avamlıkla (*el-'âmmî*),⁶² *el-Ef'âl*'de ise basiret yoksunluğuyla nitelenir.⁶³ Her üç metinde de İbn Sina, tabiatçıların hâssalar karşısındaki şaşkınlığını iki etkene bağlar: bu özelliklerin nadir karşılaşılan fenomenler olması ve niteliklere indirgenememesi.

İbn Sina bilinen ve yaygın bir doğal fenomen olarak ateşi örnek vererek, onunla ilgili değerlendirmeleri mıknatıssal çekim özelliği ile karşılaştırır. Ona göre insanların ateşin neden yaktığını değil de mıknatısın çekmesini merak etmelerinin sebebi, birinin sürekli karşılaşılan bir fenomenken diğeriyle nadiren karşılaşılmamasıdır. Şayet ateş dünyanın uzak bir bölgesinden gelen nadir ve bilinmeyen bir şey olsaydı, onun bir saat içerisinde koca bir şehri veya bölgeyi yakması insanları hayrete ve bunun sebebini araştırmaya sevk ederdi. Oysa insanlar sıkça müşahede etmeleri nedeniyle ateşin niçin yaktığı veya soğuşun niçin dondurduğu gibi soruları garip karşılar ve bu tür sorulara şöyle mukabele ederler: “Böyle etkide bulunuyor, çünkü ateştir (*innehâ innemâ tef'alu zâlike li-ennehû nârun*).”⁶⁴ Bu cevapla yetinmez ve ateşin nasıl olup da böyle bir etki meydana getirdiği sorusunda diretilirse bu kez şöyle derler: “Çünkü ateş sıcaktır.” Bu cevaba mukabil, sıcaklığın neden böyle

arasındaki ayrımı ifade eder. Merkez kavramlarının farklılığı dolayısıyla birinci grup hareket merkezli maddi suret kazanma mekanizmasına odaklanarak niteliksel karışımlarla özellikler arasındaki doğrudan ilişkide tetikleyici rolü temin edecek mekanik bir nihai ilke vaz eder: Hareket Etmeyen Hareket Ettirici. Buna mukabil ikinci grup varlık merkezli suret alış sürecine odaklanarak niteliksel karışımlarla özellikler arasındaki dolaylı ilişkide inşa edici rolü emin edecek teleolojik bir nihai ilke vaz eder: Zatı Gereği Zorunlu olan Varlık Verici. Bkz. İbn Sina, *et-Ta'likât*, haz. Abdurrahman Bedevî (Kum: Metebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1984), 62. Hareket merkezli tabiatçı zümrenin tasviri için ayrıca bkz. İbn Sina, “Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm,” haz. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde'l-arab* (Kahire: 1947), 23,21-24. Tabiatçılıkla nitelenen zümreye yönelik eleştirilerin, İbn Sina'nın çağdaşı sayılan Bağdatlı Aristotelesçilerle ilişkisi için bkz. H. V. B. Brown, “Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad,” ed. S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown, *Islamic Philosophy and The Classical Tradition* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1972), 35-48.

60 İbn Sina, “Risâle fi ecrâmi'l-ulviyye,” 36.

61 İbn Sina, “el-Edviyetü'l-kalbiyye,” 249,2.

62 İbn Sina, “el-Edviyetü'l-kalbiyye,” 247,5.

63 İbn Sina, *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, haz. Mahmûd Kâsım (Kahire: 1965), 256.

64 İbn Sina, *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, 256.

etki ettiği sorulduğunda ise verecekleri nihai cevap şudur: “Sıcaklık bu etkiyi meydana getirme özelliğine sahip bir güçtür.”⁶⁵ Bunun anlamı ise ateşin sıcaklıktan kaynaklanan doğası gereği yakıcı bir güce sahip olmasından başka bir şey değildir.⁶⁶ *Risâle fi'l-ecrâmi'l-ulviyye*'de İbn Sina şöyle devam eder:

“Hal böyleyken [yani ateşin tüm bu etkileri yaratmasına şaşırılmayıp, bu etkilerin tamamını onun doğasına bağlama hususunda tereddüt etmezken] mıknatısın demiri çekmesine şaşırır, bunun sebebini araştırmaya koyulur ve bununla ilgili olarak “Çünkü mıknatısta demiri çekme gücü bulunur ve [bu gücün] varlığı maddenin istidadıyla ilişki içerisinde Yaratıcı'nın iradesiyle gerçekleşir” diyerek cevap verenin cevabıyla ikna olmaz ve bu cevabın [ateşle ilgili] ilk cevaptan bir eksiği olmadığı halde böyle cevap veren kimseyi küçümseyerek alaya alırlar. Sonra da mıknatısın çekme özelliği için berbat sebepler, sağduyuya aykırı açıklama yönleri uydururlar. Oysa mıknatısın demiri çekmesi, bu haliyle sıvı gibi akıtılması, yumuşatılması ve eritilmesinden daha az şaşkınlık verici değildir. (...) Lakin bu grup karşılaştığı nadir şeyleri garipsiyor ve şaşkınlık duyup bunun illetini araştırmaya koyuluyorken, sıklıkla karşılaştığı şeylerle ilgili böyle bir çabaya girişmiyor. Bunun delili, bileşik cisimler arasında olup da durumu mıknatısın demiri çekmesinden daha fazla şaşkınlık uyandıran şeylerin bulunmasıdır. İşte beslenen, büyüyen, doğuran, duyu sahibi, iradeyle hareket eden canlı, hatta insan ve ona has insani durumlar! [Bunlar mıknatıstan daha mı az şaşkınlık verici ve illeti araştırılmaya daha mı az değer şeylerdir?!] Bu sahte filozoflar grubu asılları bilmediğinden, karşılaştıkları nadir durumlarla ilgili taaccübe kapılmış ve [mıknatısta olduğunun aksine] gözlemin onları kabule zorlamadığı yerlerde de bu nadir durumları reddetmeye başlamıştır.”⁶⁷

Esasen nadirliğin bir şeyi doğal olmayış, gariplik ve bilinemezlikle nitelemeye; yaygınlığın ise doğallık, tanıdıklık ve bilinirlikle nitelemeye yetmeyeceği aşikardır. Dolayısıyla İbn Sina'nın “tabiatçı” muhataplarının ateşle ilgili hayrete düşmeyip mıknatısla ilgili hayrete düşmelerinin nedeni, sadece birinin yaygın diğerininse nadir bir fenomen olması değildir. Tabiatçıların yaygınlık ve bilinirliği özdeşleştirdiğini söylerken İbn Sina'nın dikkat çekmek istediği asıl nokta; tabiatçıların özellikleri gerçek anlamda zaten açıklayamadığı, açıkladıklarını zannettikleri yerde de sadece yaygın görülen özelliklere bir ad vererek bu adı tekrar etmekten başka bir şey yap-

65 İbn Sina, “Risâle fi'l-ecrâmi'l-ulviyye,” 37.

66 İbn Sina, “el-Edviyetü'l-kalbiyye,” 246.

67 İbn Sina, “Risâle fi'l-ecrâmi'l-ulviyye,” 37.

madıklarıdır.⁶⁸ İbn Sina'nın deyimiyle "sahte filozoflar zümresi" (*mütefelsifün*) her şeyi duyulur niteliklere indirgeyerek açıklamak istediği için, bunlara indirgeyemediği özellikleri açıklanamaz kabul etmekte ve bu türden özellikler gördüğünde de hayrete düşmektedir. Zira:

"Sıradan bir kişi (*el-'âmmî*) bu cevapla [yani mıknatısın onda bulunan doğal çekim gücü sayesinde demiri çektiği açıklamasıyla] tatmin olmaz. Çünkü ona göre cisimden sâdır olan her fiil ya sıcak ve soğuk, ya yaş ve kuru, ya ağır ve hafif [niteliklerinden] ya hareketten ya da basit unsurlarda bulunan bir durumdan kaynaklanır. Bir fiil bu güçlerden birine dayandırılmadığında ya da bu fiilin bu güçlerden nasıl kaynaklandığına dair bir açıklama getirilemediğinde, bu fiilin ilkesinin bilinmez (*mechûlu'l-mebde*) olduğunu zannederler."⁶⁹

Oysa mıknatıssal çekim özelliği ne ölçüde duyulur niteliklere indirgenemiyorsa beslenme, büyüme, duyu sahibi olma, canlılık, bilinç ve bilinçten doğan durumlar da aynı ölçüde duyulur niteliklere indirgenemez. İbn Sina'nın niteliksel indirgemeciliğe meydan okuyucu bir tarzda masaya koyduğu özellikler bunlardan ibaret değildir. Daha da ileri giderek kolaylıkla niteliksel doğalara indirgenebileceği düşünülen şeylerin bile böyle olmadığını iddia eder:

"Ateşten kaynaklanan fiiller de çok şaşkınlık uyandırıcıdır. Nasıl olmasın ki! Ateş görme gücünü kuvveden fiile çıkarır, incelemeyi kaçır, yukarı doğru yükseldiği görülür ve gücünün yettiği her şeyi yukarı doğru yükseltir. Ayrıca küçük bir parçası bir saatte büyük bir şey haline gelir ve dokunduğu her şeyi yakarak kendi cevherine dönüştürür, ondan bir parçanın alınması da onu azaltmaz.

Yemin olsun ki bu durum mıknatısın demiri çekmesinden ve diğer hâssalardan daha acayip bir şeydir (*ve le-'umrî enne hâzâ le-a'cebe kesiren min cezbi'l-miğnâtis li'l-hadîd ve min sâiri'l-havâss*). Ancak yaygın olması ve sıkça gözlemlenmesi buna dair şaşkınlığı ve sebebine dair soruşturmayı ortadan kaldırmıştır. Mıknatısın etkisinin nadirliği ise şaşkınlığı doğurmuş ve sebebine ilişkin bir araştırmaya yöneltmiştir."⁷⁰

İbn Sina'nın sorduğu soru şudur: Ateşin yakıcı doğasını doğrudan sıcaklık ya da kuruluk niteliğine bağlamak isteyebilirsiniz, ancak ışık yayarak görme gücünü bilfiil hale getirmesine rağmen kendisinin gözlem altında incelenebilir bir şey olmamasını ya da sade-

68 İbn Sina, "el-Edvîyetü'l-kalbiyye," 247.

69 İbn Sina, "el-Edvîyetü'l-kalbiyye," 247, 5-8.

70 İbn Sina, "el-Edvîyetü'l-kalbiyye," 249.

ce kendisinin yukarı doğru yükselmeyip başka her şeyi kendisiyle beraber yukarı taşımaması da sıcaklık niteliğiyle açıklayabilir misiniz? Bunun cevabı olumsuzdur. Şu halde indirgemeci tutum dik-kate alındığında, birçok fenomenin mıknatıssal çekim özelliğinden daha az şaşkınlık verdiğini söylemek mümkün değildir. İndirgemeci izah biçiminin aynı ölçüde işlevsiz kaldığı böyle bir durumda, tabiatçıları hayrete düşmekten alıkoyan tek şey vardır: yaygın gözlem veya alışkanlık. İbn Sina'ya göre tabiatçılar bu yaygın gözleme dayanarak karşılaştıkları anlamlara ad verir ve adı tekrar ettiklerinde o anlamla ilgili bir açıklama getirdiklerini düşünürler. "Oysa" der İbn Sina "anlama verilen ad, o anlamı bilinir kalan bir şey değildir ki o anlamın adı olmadığına o anlam hiçbir şekilde bilinmiyor olsun (ve leyse'l-ismu li'l-ma'nâ min-mâ yec'aluhû ma'lûmen hattâ izâ lem yekun li'l-ma'nâ ismun lem yu'lem bi-vechin)."⁷¹

Bu tespitle birlikte İbn Sina, vârisi olduğu nitelikçi fiziğin açıklayıcı gücüne yönelik sadece keskin bir eleştiri getirmekle kalmaz, geri dönüşü imkansız bir biçimde, bu paradigmanın yetersizliğini de itiraf ve ifşa etmiş olur. Ona göre Aristotelesçiler ve Galen'de gördüğümüz haliyle nitelikçi açıklama sadece mıknatıssal çekim özelliği gibi istisnai bazı şeyleri değil, biraz yakından bir bakışla birçok şeyi ve daha yakından bir bakışla da hiçbir şeyi açıklayamamaktadır. Artık açıklık kazandığı üzere bunun en temel nedeni de her türden özelliği duyulur niteliklere indirgeme çabasıdır. Şayet özellikler ne duyulursa ne de duyulur niteliklere indirgenebiliyorsa, herhangi bir özellik duyulur niteliklere indirgenemiyor diye şaşırılmaya gerek yoktur. İbn Sina şöyle bir akıl yürütme geliştirir:

- i. Sadece mıknatıssal çekim özelliği gibi nadir karşılaşılan bazı fenomenler değil, biraz yakından bir bakışla büyüme, canlılık ve bilinç gibi birçok fenomen ve daha yakından bir bakışla ateş ve hava gibi basit unsurlardan başlayarak hiçbir fenomenin duyulur niteliklere indirgenerek açıklanamadığı görülecektir.
- ii. Bu durumda duyulur niteliklere dayalı doğa merkezli bir teo-rinin önünde birkaç seçenek bulunur:
 - a. İndirgenemeyen tüm fenomenlere mıknatısla aynı ölçüde bir hayretle yaklaşarak, mıknatısı ne kadar bilemiyorsa on-ları da aynı ölçüde bilemediğini itiraf etmek.

71 İbn Sina, "el-Edvîyetü'l-kalbiyye," 247,3-4.

- b. Niteliklere indirgeyebildiğini düşündüğü *bazı* şeylerle ilgili sahte açıklamasını koruyup, geride kalan şeylerin tamamını doğal olmayış, acayıplık, gariplik ve istisnailikle nitelermeyi seçmek.
 - c. Duyulur niteliklere dayalı doğa merkezli açıklama (a)'yı seçerse kendi açıklayıcı modelinin geçersizliğini itiraf etmiş olur.
 - d. Duyulur niteliklere dayalı doğa merkezli (b)'yi seçerse kendi açıklayıcı modelinin yetersizliğini itiraf etmiş olur.
- iii. Doğada karşılaşılan tüm fenomenleri açıklama iddiasındaki bir fiziksel teori için yetersizlik itirafı; sadece kullanışsızlık değil, aynı zamanda yanlışlık itirafı anlamına gelir.
 - iv. Şu halde yanlış bir teoriyle evrendeki fenomenleri açıklamaya çalışmak yerine, duyulur niteliklere dayalı doğa merkezli açıklamanın geçersiz olduğu kabul edilerek bunun yerine doğada gördüğümüz tüm fenomenleri açıklayabilecek yeni bir teori önerilmelidir.

İbn Sina'nın geldiği nokta duyulur niteliklere dayalı doğa merkezli fizik teorisinin açmazlarıyla ilgili esasa dair bir değerlendirme-yi ifade eder. Bu değerlendirme bir yandan nitelikçi teorisinin açıklanamaz özellikleri attığı havâss sepetinin giderek büyümesi ve teoride artık göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir çatlak yaratmasıyla ilgilidir. İbn Sina bu çatlağı kapatma amacıyla geliştirilen *ad hoc* yamaların "berbat sebepler ve sağduyuya aykırı açıklamalar" uydurmaktan başka bir işe yaramadığını ifade ederek, bu durumun teorisinin yetersizliğinden değil geçersizliğinden kaynaklandığını düşünmeye başlamıştır. Diğer yandan dikkatli bir göz İbn Sina'nın duyulur niteliklere dayalı tabiatçı açıklamaya yönelttiği eleştirinin, cisimlere ait özelliklerin duyulur niteliklere indirgenemeyeceği vurgusuna bağlı olarak, daha önce Nisaburi'nin tabiatçı zümreye yönelttiği eleştirilerle benzerlik taşıdığını fark edecektir. Hatırlanacak olursa Nisaburi kırık buğday tanesi örneği üzerinden tabiatçı açıklamayı iki ucu da imkansız bir dilemma ile yüz yüze getirmişti. Buna göre tabiatçılar nitelikçi indirgemede ısrar ederlerse, niteliksel indirgemenin yürütülemeyeceğini gösteren zorunlu olguları inkar etmek gibi imkansızlıkları savunmak zorunda kalacak; bu imkansızlığı savunma durumuna düşmemek için indirgemecilikten vazgeçmeleri durumunda da tabiat veya tabii zorunluluk fikrini terk etmek zorunda kalacaktı. Bu ikileme

Nisaburi, tabiatçıları, doğal cisimlerin özelliklerini daima duyulur niteliklerin belirlediği ve bunlara dayandırılmayacak herhangi bir özelliğin aynı cisimde meydana gelemeyeceği düşüncesinden vazgeçmeye zorlamıştı. Nisaburi'ye göre nitelikçi indirgeme, kırık buğday tanesinin bitmesi gerektiği gibi, gözlemlenilen çelişik imkansız bir düşünceyi savunamayacağı için terk edilmeli, bunun yerine olumsal zorunlulukla ve doğrudanlık anlamında ilahî âdetle meydana geliş imkan tanıyan parçacıkçı model tercih edilmelidir. Bu yeni model sadece indirgemecilikten uzak bir açıklama sunmakla kalmaz, Tanrı'nın "buğdaydan, buğday buğdaylığını korumaya devam ettiği halde, arpa meydana getirmeye (*ennehû te'âlâ kâdirun en-yenbute mine'l-hantati ve hiye 'alâ mâ hiye 'aleyhi şa'îren*)" veya "insan nutfesinden başka bir canlı meydana getirmeye" kadir olduğunu da gösterecek bir çerçeve ortaya koymak ister.⁷² Tabiatçı modelin geleneksel biçimini sürdürmesi durumunda İbn Sina'nın da bu eleştiriden nasibini alacağına şüphe yoktur. Nisaburi ile aynı dönemde, aynı bölgelerde yaşayan İbn Sina'nın Basra Mutezilesi içerisinde gelişen bu güçlü eleştiriden haberdar olmadığı düşünülemez. Nisaburi'ye ya da onun hocası Kadı Abdülcebbar'a buradaki eleştiriler bağlamında atıf yapmasa bile İbn Sina'nın yukarıda verdiğimiz eleştirisinin *el-Mesâil'*deki eleştirilerle buluştuğu birçok müşterek nokta vardır. Her şeyden önce Ebu Reşid gibi İbn Sina da özelliklerin duyulur niteliklere indirgenemeyeceğini, dolayısıyla duyulur niteliklere dayalı doğa merkezli açıklamanın geçersiz ve yanlış olduğunu kabul eder. Yine Mutezili çağdaşıyla ortak bir biçimde İbn Sina da nitelikçi indirgemenin hayretle karşılayacağı kırık buğday tanesinin yeşermesi ya da buğdaydan arpa bitmesi gibi olguların mümkün olduğunu göstermek ister. Öyle ki *el-İşârât'*ta, bunları da içine alabilecek bir biçimde, olağanüstü hadiselerle ilgili bir bölüm açmış ve bu hadiselerin imkanını temellendirmek istemiştir.⁷³ Bununla birlikte, İbn Sina'nın bu eleştirileri kabulü ve Ebu Reşid'le benzer bir biçimde olağanüstü görünen hadiselerin imkanını temellendirme arzusu, Ebu Reşid'in öngördüğü şekilde onu doğa fikrini terk ederek parçacıkçı fizik teorisini ve dilemmada doğrudan zikredilmese bile bununla ilişkili *muhtâr fâil* anlayışını kabul etmeye götürmemiştir. İbn Sina *duyulur niteliklere dayalı* doğa merkezli fizik teorisini terk etmiş, bunun yerine mıknatıssal

⁷²Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, 133.

⁷³Bkz. İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, haz. Muctebâ Zâm'î (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1380/2001), 10, namat. 369-91.

çekim özelliğinden canlılığa, kırık buğdayın bitmemesinden ateşe kadar her şeyi açıklayabilecek bir biçimde *akledilir suretlere dayalı* doğa merkezli yeni bir fizik teorisi geliştirmeyi seçmiştir. Şimdi İbn Sina'nın bu teoriyi hangi adımlar dahilinde geliştirdiğinde daha yakından bakabiliriz.

Hâssayı Açıklayıcı Çerçeveye Dahil Etmek: Sûrî Doğa ve Hâssanın Özdeşleştirilmesi

İbn Sina'nın önerdiği yeni modelin ilk temel adımı hâssaların içine atıldığı ve hepsi de doğal olmayışla nitelenmiş gariplikler alanını iptal ederek, bunların tamamının doğal özellikler alanına aktarılmasıdır. Amacı açıktır: önceki teorinin doğal olmayışla nitelerek dışladığı havâss alanını da içine alacak daha geniş bir açıklayıcı çerçeve geliştirmek. Bu amaç etrafında İbn Sina, bir tıp kitabı olan *el-Edviyetü'l-kalbiyye*'nin (Kalple İlgili İlaçlar) 11. faslına gelindiğinde hâssa nedir sorusunu sorar ve yukarıdaki satırlar boyunca tasvir ettiğimiz büyük tartışma alanına doğrudan bir giriş yapar. Uzun bir bölüm boyunca yürütülecek tartışmanın fitilini ateşleyecek bu giriş, aynı zamanda nitelikçi doğa bilimleri ve tıp geleneği içerisinde giderek çözümsüz hale gelmiş bir sorun için de radikal bir çözüm önerisidir:

“Hâssa hakikatte doğadan başka bir şey değildir (*el-hâssıyyetü leyset fi'l-hakikati şey'en gayre't-tabî'a*). Doğanın tanımı şudur: O, kendisinde bulunduğu şeyin hareket ve sükununun ve diğer fiillerinin bizzat ilkesidir. [Bu anlamıyla doğa, ad ve tanım itibarıyla] hâssaya söylenir. Fakat hâssa hakikatte doğadan, özelin genelden farklılaşması gibi farklılaşır (*muhâlefetü'l-ehass li'l-e'amm*). Bununla birlikte genele göre doğa ve hâssanın farklılığı, başkanın başkadan farklılığı gibidir (*muhâlefetü'l-mubâyin li'l-mubâyin*).”⁷⁴

Bu pasaj nitelikçi tutumun hâssaları doğal özelliklerden ayırt ederek başkalıkla nitelemesi anlamına gelen *dışlayıcı* tutuma karşı açık bir tavrı ifade eder. İbn Sina doğa ile hâssa arasında başkalık değil, genel-özel ilişkisi bulunduğunu savunur. Doğanın “her türden hareket ve sükunun ilkesi” olduğunu hesaba katarsak, bir fiilin ilkesi olması bakımından hâssanın da doğa olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, altına girecek farklı doğalara nispetle “doğa” genellik ifade eder ve hâssa da “bir tür doğa” olması itibarıyla, genel doğa tanımının altına düşen bir doğa haline gelir. İbn Sina'nın

74 İbn Sina, “el-Edviyetü'l-kalbiyye,” 245,4-8.

stratejisi açıktır: evrende gördüğümüz hiçbir fenomen doğal olmayışla nitelenemez; mıknatısın çekme özelliğinden zümrüdün yılanın gözünü kör etmesine, sakamonyanın müshillik özelliğinden lahanayla sarmaşığın aynı yerde yetişmemesine kadar her şey doğaldır. Onları sıradan doğal fenomenlerden ayırarak sanki başka bir özellikleri varmış gibi özel hâssalar olarak nitelemek doğru değildir, çünkü hâssa ile doğa arasında hiçbir fark yoktur. İbn Sina *el-Edviyetü'l-kalbiye'*deki ilgili bölümün sonunda, bu tartışmanın muhataplarını ve niçin *dışlayıcı* yaklaşımı savduklarını da tasrih ederek kendi görüşüyle ilgili nihai tutumunu şöyle ifade eder:

“Genel olarak hâssa (hâssiye) unsurlardan mürekkep cisimlerde, özel istidatları veren özel mizaçların ortaya çıkmasıyla birlikte üstün ilahî feyzden kaynaklanarak var olan bir doğadır. Bu, hâssa hakkındaki tahkîki sözdür. Ancak alışlageldik tutum bakımından (*bi-hasebi'l-mu'tâd*) ise hâssa doğadan farklıdır, çünkü imtizaç yoluyla meydana gelmiş bazı cisimlerde bulunan bir güçtür ve yaygın bilinen doğa (*et-tabî'atü'l-meşhûre*) açısından mutad dışı bir fiil ondan kaynaklanarak başka bir cisimde meydana gelir. [Onlara göre] tabiat ise basit cisimlerin kendisi sayesinde bizzat fiillerini gerçekleştirdikleri bir güçtür. Cumhur ve nazar ehlinde zayıf kimseler bu görüşü kabul eder.”⁷⁵

Pasajın gösterdiği üzere İbn Sina, insanların ileri herhangi bir soruşturmadan bağımsız bir biçimde hâssa ile doğayı farklılaştırdığını söyleyerek, bu tutumun tıp ve doğa bilimleri alanındaki ilmî kamuoyunu inşa eden otoriteler ve zayıf görüşlü bazı mantıkçılar tarafından bir kabule dönüştürüldüğünü vurgular. İbn Sina'ya göre bunların doğa ile hâssayı farklı kategoriler olarak değerlendirmelerinin temel sebebi, bazı cisimlere ait etkileri olağandışılıkla nitelerek, olağan tabiatın bu türden etkiler meydana getirmesinin mümkün olmadığına inanmalarıdır. Buna karşı İbn Sina doğallığı yeniden tanımlayarak, bu tanım etrafında hiçbir şeyin gayri tabii olmadığını göstermek ister. Onun açıklamasına göre niteliklerin karışımı (*mizâc*) cisimlerde belirli bir etkisel (*fiilî*) ya da edilgisel (*infiâlî*) gücü almaya yönelik özel bir hazırlık (*isti'dâd*) meydana getirir, ilahî feyzin bu istidadı bilfiil hale getirmesiyle de gözlemlediğimiz her türden niteliğin arkasında bulunan doğalar ve suretler ortaya çıkar. İşte hâssa bu doğalardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla mıknatısın çekme fiilinin arkasında bulunan bir mıknatıssal çekim hâssasından bahsedebildiğimiz gibi ateşin yakma etkisinin arkasında bulunan bir yakma, ahşabın yanma edilgisinin arkasın-

75 İbn Sina, “el-Edviyetü'l-kalbiye,” 248,16-21.

da bulunan bir yanma hâssasından da bahsedebiliriz. Hâssa cisimlerin etkide bulunma ve etkilenme yönündeki davranışlarının tamamının arkasında yatan ilkeye, doğaya veya surete tekabül eder.

İbn Sina hâssayla ilgili buradaki doğallaştırma ameliyesini, doğal cisimlerin etki ve edilmelerini konu edinen *eş-Şifâ/ el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*'ta daha da inceltir ve burada hâssanın özellikle doğa bilimcilerin terminolojisinde ne anlamda kullanıldığını tasrih etmeye çalışır. Bu amaç etrafında, niteliksel karışımların gereklerini (*tevâbi'u'l-mizâc*) ele aldığı esnada, bu karışımlarla birlikte ortaya çıkan şeyleri şöyle sıralar:

- i. “Mizaç bazen yalnızca mizacın kendisini gerektirir. Onu takip eden bir türsel sureti veya özelliği gerektirmez.
- ii. Mizaç bazen belli bir nitelikte yoğunlaşmayı gerektirir. Sözgelimi daha keskin bir koku veya tadın meydana gelmesi örneğinde, bileşenlerin karışmasıyla birlikte bir nitelikte artma ve yoğunlaşma ortaya çıkabilir.
- iii. Mizaç bazen fiilî ya da infîâlî bir gücü veya türsel bir sureti gerektirebilir. Gerektirdiği bu şeyler nefsanî ya da nefsanî olmayan güçlerdir.”⁷⁶

İbn Sina'ya göre mizacın gerektirdiği ve nefsanî olmayan fiilî ve infîâlî güçler havâss şeklinde adlandırılır.⁷⁷ Bununla birlikte, bazılarının hâssa kelimesini nefsanî olan ve olmayan tüm özellikler için de kullandığına işaret eden İbn Sina, böyle kullanıldığında hâssanın bileşiklere ait türsel suretlerin gereklerine ya da bizatihi bu türlerin fasıllarına da işaret edebileceğini söyler: “Bununla birlikte bazıları *hâssa* lafzını bu tür bir yerde bunların tamamı için kullanır. Bu anlamıyla *havâss* oluşan bileşiklerin türselerine tabi olur ya da bunların türselerine ait fasılların kendisi olur (*ev hiye nefsu fusûli nev'iyâtihâ*).”⁷⁸

İbn Sina hâssayı nitelik veya suret gibi bilinen “açıklayıcı” kategoriler içerisine yerleştiremediği için onu fenomenal seviyede “cevhlerin bütününden kaynaklanan bir özellik” olarak yorumlayan Galenci yaklaşımdan uzaklaşır ve farklı terminolojilere göre inorganik cisimlerin suretleri, organik cisimlere ait türsel suretlerin gerekleri ya da bizatihi türsel suretin kendisi olarak görülse bile, hâssanın en

⁷⁶ İbn Sina, *eş-Şifâ/ el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, 261,4-14.

⁷⁷ İbn Sina, *eş-Şifâ/ el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, 261,14.

⁷⁸ İbn Sina, *eş-Şifâ/ el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, 261,15-16.

genel olarak şu ya da bu etki ve edilginin kaynağında bulunan sûrf anlamdan ibaret olduğunu söyler. Pasajın devamında, açıklamayı farmakoloji geleneğindeki örnekler üzerinden ilerletmek isteyen İbn Sina şu ifadeye yer verir:

“Örnek olarak şöyle bir ilacın, *cevheri* ile şöyle bir etkide bulunduğu söylendiğinde bununla kastedilen şey, kendisiyle türleştiği suretiyle fiilde bulunduğudır. *Niteliğiyle* etki ettiği söylendiğinde kastedilen ise unsurlardan aldığı şeyle ya da mizacıyla etkide bulunduğudır. Sakamonya kendisinde bulunan ateşsel cevher aracılığıyla ısıtma etkisi yaratır, ancak safrayı ishal etmesi bunun sayesinde gerçekleşmez; aksine mizacı gereği kabule hazır hale geldiği türlüğü bakımından ona ait kazanılmış bir güçle gerçekleşir (*bel bi'l-kuvveti'l-mustefâdeti'lleti fi nev'iyetihi'lleti iste'adde li-kabûlihâ bi'l-mizâc*). Bu güç tür için çoğunlukla fasıl olabildiği gibi, yine çoğunlukla hâssa da olabilir. Bu ikisini [fasıl ile hâssayı] ayırt edecek bir alamet belirlemek bizim için zordur. Fakat burada, yani tabiat bilimcilerin terminolojisinde hâssa lafzı, hem mantıkta fasıl olduğu iddia edilen hem de hâssa olduğu iddia edilen şey için kullanılır.”⁷⁹

İlaçlar da dahil olmak üzere herhangi bir cisim şu ya da bu etkide bulunuyorsa, bu etkinin ilkesinin ne olduğu sorulabilir. İbn Sina burada iki ilkeden bahseder: cevher ve nitelik. Buna göre sakamonya veya mahmude bitkisinin sahip olduğu baskın nitelik sıcaklık olup, bu niteliğiyle etkide bulunduğu çeşitli durumlardan bahsedilebilir. Bununla birlikte, safra salınımını arttırarak sindirimi hızlandırmak suretiyle ishale neden olması, aynı niteliğe sahip başka bitki veya ilaçlar bu etkiyi göstermediği için, sıcaklık niteliğinden kaynaklanan bir etkiye bağlanamaz. Bu nedenle İbn Sina sakamonyanın sahip olduğu müşillik özelliğinin duyulur niteliklerinden herhangi birine değil, cevherine bağlanması gerektiğini söyler ve “cevheriyle etkide bulunma” olgusunu da “suretiyle etkide bulunma” şeklinde açıklar. Suret ise mizaçla birlikte maddenin kabule hazır hale geldiği türleştirici güçten başka bir şey değildir. İbn Sina bu gücün, şeyi cinsteki ortaklarından ayıran fasıl olabileceği gibi, fasılın doğrudan gereği olarak ortaya çıkan zâtî araz anlamında hâssa da olabileceğini söyler. Bununla birlikte mantıkta kategorik olarak bu iki özellik arasında ayırım yapılsa da, tabiatla ikisini birbirinden ayırmak çok zor olduğu için, doğa bilimcileri hâssa lafzını kullandığında, fasıl ya da zâtî arazdan herhangi birine eşit derecede işaret edebilirler. Bu

⁷⁹İbn Sina, *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, 262,1-5.

nedenle hâssa doğa bilimcilerin terminolojisinde en genel olarak türleştirici suret anlamına gelir.

Sûrî Doğanın Fiziksel İndirgemecilikten Arındırılması: İki Fazlalık ve İki Anlam Teorisi

İbn Sina'nın önerdiği modelin ilk adımı hâssanın sûrî doğa ile özdeşleştirilmesi iken ikinci adımı bu sûrî doğanın duyulur nitelikler ve onların karışımına indirgenemeyecek bir fazlalık olduğunun ispat edilmesidir. İbn Sina bu adımını hususen mizaç teorisi içerisinde temellendirir. İbn Sina'nın niteliksel karışım neticesinde ortaya çıkan şeyin suret değil, yalnızca surete dönük bir hazırlıktan ibaret olduğunu ispat amacı güden yeni mizaç teorisi, İbn Sina fiziğinin en önemli bileşenleri arasında yer alır.⁸⁰ Bu bölümde, söz konusu adımın sonuçları üzerinden ilerleyerek filozofun iki adımı birleştirmek suretiyle hâssaları doğallaştırma ameliyesini tamamladığı önemli bir pasajı tahlil edeceğiz. *El-Kânûn fi't-tıbb*'da yer alan bu pasaj, İbn Sina'nın doğa merkezli fizik anlayışında nasıl bir teorik ve terminolojik dönüşüm gerçekleştirdiğini anlama noktasında önem arz eder. Yukarıda *eş-Şifâ*'nın "*el-Efâl*" bölümünden alıntılanan pasajda kullanılan; niteliğiyle, cevheriyle ve suretiyle etkide bulunma mefhumları, her ne kadar tevarüs edilmiş yaygın bir terminolojik kullanıma işaret ediyor görünse de, aslında İbn Sina yaygın kullanımın ötesine geçerek yeni bir terminoloji inşa eder. Dahası, aynı şeyi yaptığı benzer durumlarda olduğu gibi, burada da yeni bir terminoloji inşa ettiğinin farkındadır. *El-Kânûn fi't-tıbb* I.2.2.1.15'de *Yenilip İçilen Şeylerin Gerekleri* başlığı altında, bunu açık bir şekilde gösterecek şu ifadelerle yer verir:

"Yenilip içilen şeyler insan bedeninde üç yönden etkide bulunur: Sadece niteliğiyle etkide bulunur, sadece maddesiyle etkide bulunur, cevherinin bütünüyle (*bi-cümleti cevherihî*) etkide bulunur. **Bu lafızların mefhumları dilsel yaygın kullanım itibariyle birbirine yakın olsa bile, kullandıkları esnada bizim işaret ettiğimiz anlamlara delalet edecek şekilde onlara terimsel anlamlar verdik (*illâ ennâ nastalihu fi isti'mâlihâ 'alâ me'ânin nuşru ileyhâ*).**"⁸¹

80 İbn Sina'nın mizaç teorisinin ayrıntıları için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine: *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd* VI'nın Karşılaştırmalı bir Analizi," ed. M. Z. Tiryaki, K. B. Tiryaki, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (Nobel-İlem yayınları: İstanbul), 97-125.

81 İbn Sina, *el-Kânûn fi't-tıbb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2005), I.2.2.1.15, 131,16-18.

Pasajdaki son cümlelerin gösterdiği gibi İbn Sina, okuyucusunu, yaygın ya da mevcut terminolojiyi kullansa bile bununla başka bir şey kastettiği yönünde uyararak, ondan bu konuda dikkatli olmasını ister. Daha önce belirtildiği üzere, işaret edilen terminolojinin yaygın kullanımına kaynak teşkil eden Galen, cisimlerin ya basit nitelikleriyle ya da bileşik nitelikleriyle etkide bulunduğunu, ikisinden birine yerleştiremediği *değişik özelliklerin* (idiôtes = hâssa) ise cismin “cevherinin bütününden” kaynaklandığını söylemiş, ancak bir özelliğin cevherin bütününden kaynaklanmasının ne anlama geldiğini hiçbir yerde açıklamadığı gibi, niteliksel indirgemeye direndikleri için onların özleri gereği izah dışı olduğunu teslim etmişti. İbn Sina yukarıdaki ifadelerinin devamında, İslam ve Ortaçağ Batı tıp ve farmakoloji literatürü için bir *locus classicus* halini alan aşağıdaki pasajda, Galen’in açıklanamaz saydığı ve hâssalarla ilişkilendirdiği bir şeyin “cevherinin bütünüyle etkide bulunma”sını, “duyulur olmayan suretiyle etkide bulunma”sı şeklinde yeniden tanımlayarak tevarüs ettiği yaygın terminolojiyi değiştirir:

“Cevheriyle etkide bulunan şey (*el-fâ’il bi-cevherihî*) cisim benzerliğinin eşlik ettiği ya da etmediği haliyle nitelikler aracılığıyla değil, kendisiyle ne ise o olduğu türsel suretiyle etki edendir. Burada niteliklerle bu dört nitelikten birini kastediyorum. Niteliğiyle fail olanın etkisinde maddesinin herhangi bir rolü yoktur. (Unsurla fiilde bulunanın unsuru, bedendeki bir gücün gerektirmesi dolayısıyla cevher bakımından dönüştüğünde önce kendisine çözüldüğü şeyin yerine geçer, sonra da kandaki garizi sıcaklığı daha fazla temizler, nihayet üçüncü olarak da onda kalan nitelikle fiilde bulunabilir.) Cevheriyle etki eden ise mizacı ertesinde ortaya çıkan türünün suretiyle etki eder. Mizacı oluşturan basit nitelikler karıştığında, bu karışımdan bir şey meydana gelir ve bu şey sayesinde türünü ve bu suretin basitlerine ilaveten yeni bir sureti kabul yönelik istidat elde eder. **Bu yeni suret, unsura ait birincil nitelikler olmadığı gibi, bu niteliklerden meydana gelen mizaç da değildir. Aksine mıknatısa ait çekme gücü ya da bütün canlı ve bitki türlerine ait olup mizacın sağladığı hazırlık ertesinde alınan tabiat gibi, unsur için mizaçtan hasıl olan istidada göre hasıl olan yetkinlik** (*kemâlun yahsulû li’l-‘unsuri bi-hasebi isti’dâdin hasale lehû mine’l-mizâc*). **Bu yetkinlik ne mizacın basit bileşenlerinden gelir ne de mizacın kendisidir** (*ve leyset min besâiti’l-mizâc ve lâ nefsu’l-mizâc*). **Çünkü bu, ne sıcaklık ne soğukluk ne yaşlık ne kuruluktur; ne basittir ne de karışmıştır; aksine renk, koku, nefis ya da duyulurlara dahil olmayan başka bir suret gibidir.**

Fiziksel karışım ertesinde ortaya çıkan bu suretin yetkinliği, söz konusu suret infiâli bir güç ise başkasından etkilenmek (*el-infi’âl mine’l-gayr*),

bu suret başkasına etkide bulunacak güce sahipse o zaman da başkasına etki etme (*fi'len fi'l-gayr*) şeklinde ortaya çıkar. Suret başkasına etki eden türdense, etkisi bazen insanın cisminde ortaya çıkarken bazen de öyle olmaz. Şayet insan bedenine etkide bulunan bir güçse ya benzer (*mülâ'im*) bir etki meydana getirir ya da benzer olmayan bir etki meydana getirir. **Bu etkilerin tümü (*cümletü'l-fi'l*), kaynağını fiziksel karışımında değil bu karışım ertesinde meydana gelen türsel surette bulur.** Bu nedenle söz konusu etki “cevherlerin bütünüyle etkide bulunması” (*fi'len bi-cümleti'l-cevâhir*), yani nitelikle –dört nitelikle– ve niteliklerden meydana gelen karışımla değil türün suretiyle etkide bulunması olarak adlandırılmıştır.”⁸²

Nispeten uzun bu metni alıntılamanın sebebi, yukarıdaki pasajın İbn Sina sonrasında İslam ve Batı dünyalarında gelişen farmakoloji, botanik, mineraloji veya zooloji gibi doğa bilimleri külliyyatı üzerinde kesin bir belirleyiciliğe sahip olmuş olmasıdır. Bu belirleyiciliğin yönünü tayin eden şey, niteliksel fizik teorisini sınavarak boşluklar yaratan sayısız doğal fenomen karşısında bu modelin iç rasyonalitesini muhafaza edecek bir çözüm önerisi geliştirmesidir.⁸³ Pasajın üzerinde durduğu şey bir cismin niteliğiyle, maddeyle ve cevheriyle etkide bulunmasının ne anlama geldiğidir. Buna göre İbn Sina Peripatetik ve Galenci tutumun niteliklere dayalı açıklama biçiminin meşru olarak kullanılabileceği yerlerin bulunduğunu kabul eder. Ona göre niteliklerin ortaya çıkışıyla ilgili yanlış bir açıklama önermiş olsalar bile, ortaya çıktıktan sonra bazı etkilerin niteliklere bağlanabileceği hususunda Peripatetik ve Galenci gelenekle ortak bir çerçeve kullanılabilir. Bu bağlamda sıcaklık niteliği baskın bir cisim insan bedeninde sıcaklık doğurur-

82 İbn Sina, *el-Kânûn fi't-tıbb*, I.2.2.1.15. 131,26-132,14.

83 Bu vurgu için bkz. Nicholas Weill-Parot, “Astrology, Astral Influences, and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries,” 205-10. Parot’un 2013’te yayımladığı ve başlığı *Doğanın kör noktaları: Okkult, manyetik çekim ve “boşluk korkusu” karşısında Ortaçağ bilimsel rasyonalitesi* şeklinde tercüme edilebilecek *Points aveugles de la nature, La rationalité scientifique médiévale face à l’occulte, l’attraction magnétique et l’horreur du vide* (Paris: Les Belles Lettres, 2013) eseri de İbn Sina’nın bu pasajda örneklediği yaklaşımın neredeyse bütün bir Ortaçağ bilimsel rasyonalitesini inşa ettiği fikri üzerine kuruludur. Meşhur tıp tarihçisi M. McVaugh, bu pasajın etkisini anlatmak isterken, onun Batı Ortaçağındaki farmakoloji geleneğinde herhangi bir Galenci pasajla karşılaştırılmayacak ölçüde en fazla alıntı yapılmış ifadelerle karşılık geldiğini söyler. Bkz. M. R. McVaugh, *Arnaldi de Villanova, Aphorismi de Gradibus* (Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 1975), 17’den aktaran, Gannagé, “Between Medicine and Philosophy,” 47.

ken soğukluk niteliği baskın cisim soğukluk doğurur.⁸⁴ Aynı şekilde, herhangi bir cismin maddesi suretini tamamen kaybedecek bir şekilde başka bir cisme dönüştüğünde, maddesinde baskın niteliği o cisme taşıyabilir. İbn Sina böyle durumları da cismin maddesiyle etkide bulunması olarak değerlendirir. Sakamonyanın sahip olduğu sıcaklık niteliğiyle vücut sıcaklığını, marulun ise soğukluk niteliğiyle vücut soğukluğunu arttırması örneğinde olduğu gibi, unsurlar haricindeki bileşik cisimlere ait etkilerin bir kısmı unsurlardan alınan niteliklere indirgenebilse bile niteliksel karışımlar ertesinde ortaya çıkan özelliklerin çoğu unsurlarda bulunmayan veya onlara indirgenemeyecek bir fazlalık içerir. *Risâle fi'l- ecrâmi'l-ulviyye'* de İbn Sina bu özelliklerin, niteliksel karışımla birlikte ortaya çıkmakla birlikte unsurlara indirgenemeyen bir fazlalık olduğunu açık bir şekilde ifade eder.⁸⁵ İbn Sina'nın yukarıdaki pasajda attığı adımlarından birincisi bu fazlalığın "cevherin bütünü" gibi ne anlama geldiği açık olmayan bir şeye değil, doğrudan türsel surete bağlanmasıdır. Böylece herhangi bir şey niteliği ya da maddesiyle etkide bulunmuyorsa, bir başka deyişle gözlemlenen etki şeyin niteliğine ve maddesine indirgenemiyorsa, o etkinin şeyin cevherî suretinden kaynaklandığı söylenecektir. İkinci adım olarak İbn Sina şunu önerir: Bu cevherî suret niteliklere ve niteliklerin karışımıyla meydana gelmiş fiziksel karışıma indirgenemez; bir cevherî suret onu taşıyan fiziksel bileşimden daima fazla bir şeydir. Nitelikçi modeli inşa eden Aristoteles, onun takipçileri ve Galen, cevherî suretlerin duyulur niteliklerin birincil ve ikincil seviyedeki karışımlarına tâbi olarak ortaya çıktığını kabul ettikleri için, bunlara indirgenemeyen hâssaların suretle ilgili bir şey olamayacağını düşünmüşlerdi. Onların hâssa ile tabiatın veya suretin başka şeyler olduğunu savunmalarının nedeni de tam olarak budur. Öte taraftan İbn Sina için, kendisinden önceki Peripatetik tutum, şeyleri ne ise o yapan anlamların fiziksel bileşenlerin doğrudan neticesi olarak değerlendirilmesi anlamında bir tür fizikalizm içerir. Böyle bir nitelikçi fizikalizm sadece yanlış olmakla kalmaz, aynı zamanda evrendeki birçok doğal fenomeni açıklamazsız bırakarak, fizik teoride boşluklar yaratır ve yetersizlik arz eder. Bu nedenle sırf teorik modelin yetersizliğinden icat edilen "cevherin bütünü" gibi müphem ve yersiz bir ilke terk edilerek bunun yerine "türsel suretin" konulması ve ikinci

84 Niteliksel etkiyle ilgili bkz. İbn Sina, *el-Kânûn fi't-tıbb*, I.2.2.1.15., 131; "Risâle fi'l-ecrâmi'l-ulviyye," 35.

85 İbn Sina, "Risâle fi'l-ecrâmi'l-ulviyye," 35.

adım olarak *türsel suretin niteliksel karışımların doğrudan ürünü olmadığını* gösterilmesi gerekir. İbn Sina'nın attığı bu iki adımın doğal bir sonucu olarak türsel suretin niteliklere indirgenemeyen hâssaları da ifade etmesinin önünde artık bir engel kalmayacaktır.

Mantıksal olarak, sûrî doğanın niteliklere indirgenemeyen bir şey olduğunu söylediğimizde herhangi bir özelliğin niteliklere indirgenemese bile daima doğal olacağını iddia etmemizin önünde bir engel kalmaz. Ancak fiziksel indirgemeciliğe karşıt bir şekilde sûrî doğanın nitelikler ve onların karışımından fazla bir şey olması ne anlama gelir? Fazlalığın akla getirdiği ilk şey, ne maddede temeli olan ne de maddede içerilen bir anlamın tam anlamıyla fazladan bir şekilde ona ilave edilmesidir. Bunun anlamı maddede temeli olmasa bile, ilahî inayetin istediği şeyi maddede meydana getirebileceğinden başka bir şey değildir. Mıknatısın maddesinde çekme özelliğine temel teşkil edecek bir şey bulunmadığı halde, ilahî inayete dayalı olarak onda bu özelliğin meydana getirildiğini düşünmek, bu anlamıyla fazlalığın bir örneği olabilir. Şayet böyle düşünürsek İbn Sina'nın sûrî doğasının meydana gelişi ile Basra Mutezilesinin doğrudan yaratma olarak anladığı ilahî âdet arasında pek fark kalmaz. Esasen ilahî inayetin cisimde niteliksel doğalara indirgenemez özellikler meydana getirebileceği bir durumun mümkün olduğunu ispat etmek istedikleri göz önünde bulundurulduğunda, İbn Sina'nın nihai kertede ulaşmak istediği sonuçla Mutezili Nisaburi'nin ulaşmak istediği sonucun bir ölçüye kadar aynı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, filozofun maddi istidat ve suret alış teorisi fazlalığın bu şekilde anlaşılmasına imkan vermez. Her ne kadar İbn Sina niteliksel doğaların doğrudan suret doğurması anlamında yatay düzlemde cereyan eden bir fiziksel zorunluluk fikrini geçersiz bulmuşsa da ilahî inayetin zorunluluk yoluyla ve maddi doğalarla ilişkili bir biçimde suretleri meydana getirmesi anlamında dikey zorunluluk fikrini ısrarla muhafaza etmiştir.⁸⁶ Bu durum İbn Sina'nın hem mıknatıssal çekim gibi istisnai

86 İbn Sina'nın yatay ve dikey zorunluluk türlerini kuvve-fiil ilişkisi üzerinden nasıl inşa ettiğiyle ilgili olarak bkz. İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi *Dunamis*in Dönüşümü: İbn Sinâcî Doğal *İsti'dâd* ve *Teheyü*' Anlayışı Üzerine," *Nazariyat, İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/3 (2015): 35-74. Yatay ve dikey zorunluluk kavramsallaştırması için ayrıca bkz. Taneli Kukkonen, "Infinite Power and Plenitude: Two Traditions on the Necessity of the Eternal," *Medieval Philosophy and the Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis (London, New York: Routledge, 2013): 154-70.

özellikleri hem de Nisaburi'nin örneklerinin de dahil olduğu olağanüstü hadiseleri doğa fikrinden vazgeçmeksizin açıklamak istediğini gösterir. Dolayısıyla İbn Sina'nın başarıma amacında olduğu birkaç şey bulunur: kendisinden önceki Peripatetik geleneğin kabul ettiği ama açıklayamadığı mıknatıssal çekim gibi fenomenleri olduğu kadar tabiatçı bakış açısıyla tümünden reddettiği olağanüstü hadiseleri de açıklamak; ama bunu yaparken muhalif atomcu modelden de uzak durmak. Ancak bunun için sûrî doğaya atfedilen fazlalığın yeni bir yorumuna ihtiyaç vardır. İbn Sina'nın yeni mizaç ve istidad teorisi ile bu teori üzerine bina ettiği akledilir ve duyulur suret ayrımı tam da burada devreye girer. Ayrıntıları aşağıda geleceği üzere mizaç ve istidat teorisi fiziksel, akledilir-duyulur suret ayrımı ise metafiziksel bir fazlalık alanı inşa edecektir.

Daha önceki çalışmalarımızda ayrıntılı bir biçimde ele aldığımız İbn Sina'nın yeni mizaç teorisinin⁸⁷ özü, fiziksel karışımların surete dönük hazırlıktan başka bir şeyi ifade etmeyen bir yarı varlık durumu (*isti'dâd*) meydana getirmesi ve suretin ancak bu yarı varlık durumunu tam varlık durumuna dönüştürecek metafizik fail nedenin etkisiyle ortaya çıkması şeklinde ifade edilebilir. Bu teoriyi izah etmek için İbn Sina dört temel terim kullanır: niteliksel karışım (*mizâc*), hazırlık (*isti'dâd*), ilişki (*munâsebe*) ve tanrısal varlık akışı (*el-feyzu'l-ilâhî*). Buna göre duyulur zıtlıkların farklı şekillerde bir araya gelmesi (*imtizâc*) o niteliklerden başka yeni bir nitelik veya karışım (*mizâc*) meydana getirir. Bu karışımla birlikte madde, onu şu ya da bu şey olmaya hazırlayacak fiziksel bir altyapıya (*isti'dâd*) sahip olur. Her tür için farklılık arz eden bu fiziksel altyapı birazdan kendisine dönüşeceği büyüme, canlılık, bilinç ya da mıknatıssal çekim gibi özelliklerle çok güçlü, özel bir ilişkiye (*münâsebe*) sahiptir. Öyle ki herhangi bir özelliğin ona özgü fiziksel altyapıdan başka bir yerde gerçekleşmesinin mümkün olmadığı söylenir. Bu yönüyle fiziksel altyapı, henüz o şey olmayan ama olmak için hazır (*musta'idd*) şeyi temsil eder. Bu şeyin tamamlanarak ne olacaksa o olmasını sağlayan aktive edici ilke ise tanrısal varlık akışıdır (*el-feyzu'l-ilâhî*). Buna göre varlıksal akışın meydana getirdiği suretin içereceği tüm özelliklerin temeli maddede bulunur. İbn Sina'nın aksi istikametteki tüm görüşleri eleştirerek kendi yaklaşımını ortaya koyduğu bir yerde bu düşünce şöyle ifade edilir:

87 Bkz. Üçer, "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine," 97-125.

“Farklı fiziksel karışımlar farklı şeyleri kabule yönelik istidatlar hususunda farklılaşırlar. Bazı fiziksel karışımlar kızarmaya, bazıları sararmaya, bazıları beyazlamaya, bazıları herhangi bir tada, bazıları herhangi bir kokuya, bazıları büyümeye, bazıları dokunmaya, bazıları ise düşünmeye dönük bir istidada sahip olur. Hatta mıknatısın demiri çekmesi ve benzeri örneklerde olduğu gibi, **fiziksel karışımlar sayesinde** bazen bileşik cisimlerde [kendisinden meydana geldikleri] **unsurlara özgü etkilerden farklı fillerin doğal bir şekilde meydana gelmesini sağlayan fail güçlere yönelik istidatlar da hasıl olabilir.**”⁸⁸

Pasajın da gösterdiği üzere İbn Sina renklerden kokulara ve tatlara, büyüme ve canlılıktan düşünmeye kadar tüm özelliklerin, o özellik olarak ortaya çıkmasının temelini fiziksel karışımlar erteğinde meydana gelen maddi istidatlara bağlar. Buna mıknatıssal çekimin dahil olduğu havâss alanı da dahildir. Mıknatısın maddesi farklı niteliklerin yersel ve göksel hareketlerin etkisi neticesinde karışmasıyla birlikte sadece kuruluk, aşağı doğru hareket, sertlik, siyahlık gibi özelliklere değil, çekme özelliğine dönük de bir istidat taşıyan kompleks bir karışıma (mizâc) sahip olur. Bu karışım duyulur zıt niteliklerin karışmasıyla meydana gelse bile bu niteliklere indirgenmesi mümkün olmayan özelliklere yönelik istidatlar elde edebilir. Dahası bu durum sadece mıknatıssal çekim gibi özellikler için geçerli değildir, en temel seviyedeki unsurların sahip olduğu özelliklerin birçoğu dahi duyulur niteliklerden çıkartılamaz. Sözgelimi toprağın kuruluk ve soğukluğun yanı sıra, aşağı doğru hareket etme ve ağırlık gibi kuruluk ve soğuklukla aynı derecede birincil başka özellikleri de vardır. Bu özelliklerin kuruluk ve soğukluktan nasıl ortaya çıkabileceği hiçbir zaman açıklanamaz. Dolayısıyla en temel unsurlar bile, yersel ve göksel hareketlerin etkisiyle ortaya çıkan karışımlar neticesinde, hepsi duyulur niteliklere indirgenemeyecek özelliklere yönelik istidatlar elde eder. Bu, mizaçlarla birlikte oluşan ve özelleşmiş istidatlarda içerilen *fiziksel seviyedeki fazlalık* alanıdır. İbn Sina herhangi bir tikel karışımın nasıl olup da şu tikel istidada veya duruma neden olarak karışanlarda içerilmeyen bir fazlalık çıkardığını bilmenin çok zor ya da bu zorluk sebebiyle neredeyse imkansız olduğunu açık bir şekilde ifade eder.⁸⁹ Bu istidatların oluşum süreçlerini çoğu zaman analiz edemesek bile, fiziksel karışımların henüz etki üretecek şekilde var olmayan, ancak bilfiil etki üretecek gerçek özelliklerin birazdan aşikar hale gelecek şekil-

88 İbn Sina, *eş-Şifâ/El-Efâl ve'l-infi'âlât*, 254,15-255,5.

89 İbn Sina, *eş-Şifâ/El-Efâl ve'l-infi'âlât*, 255,5-8.

de gölgesi olan⁹⁰ istidatlar ürettiğini ve bütün bilfiil özelliklerin bu istidatlara bağlı olarak ortaya çıktığını biliriz.

Yarı varlık durumundaki bu istidatların nasıl olup da yetkinleşip gerçek özelliklere dönüştüğüne gelince, İbn Sina'nın şöyle demektedir:

“Her nasıl olursa olsun, suretler ve güçler yalnlık halinde [maddede] bulunmazlar, onlara yönelik istidat yalnlık durumu ertesinde ortaya çıkar. Örnek olarak mıknatısın demiri çekme gücü, unsurun zatından kaynaklanan iki güçten birinden ileri gelmez ve onlarda bulunmaz, aksine hariçten gelir. Dolayısıyla bu güç âleme sirayet eden ve her gücü fiile çıkararak ilahî feyizden kaynaklanır. Bu durum [yani ilahî feyzin maddedeki özelleşmiş güçleri fiile çıkarması] iki yönden gerçekleşebilir. Bu iki yönden birincisinde ilk istidatla, ikincisinde ise mizaçla gerçekleşir. Mizaç [maddeyi] sadece o gücü kabul etmeye hazırlayıcıdır (*mu'idd*). Ne o fiilî gücün kendisidir ne de onun failidir. **Şu halde hâssa ile ilgili cevabın vardığı yer, bilinen doğa hakkındaki sorunun cevabının vardığı yerle aynıdır** (*muntehâ'l-cevâbi 'ani's-suâli fi'l-hâssiyeti, ke-muntehâ'l-cevâbi 'ani's-suâli fi't-tabî'ati'l-ma'rûfeti*). Ateşin niçin yaktığı sorulduğunda (*limmiyeti ihrâki'n-nâr*), ateşin sıcak olmasından başka cevap verilmez. Bu cevabın anlamı ateşin doğası gereği yakıcı bir güce sahip olmasından başka bir şey değildir. Aynı şekilde mıknatısın niçin demiri çektiği sorulduğunda (*limmiyeti cezbi'l-muğnâtis li'l-hadîd*), mıknatısın doğası gereği çekme gücüne sahip olmasından başka cevap verilmez.”⁹¹

İbn Sina'nın ilgili her yerde tekrar ettiği bu çerçeveye göre unsurlara ait niteliksel doğalarından kaynaklanması mümkün olmayan suretler veya fiilî güçlerin *feyz-i ilahî* veya tanrısal varlık akışı ile meydana gelmesi, maddenin karışım öncesindeki ilk istidadıyla ya da karışımlarla birlikte ortaya çıkan ikincil istidatlarla ilişkilidir. İbn Sina'nın tekbiçimlilikle nitelenen varlıksal akışın fiziksel istidatlarla çokluğa dönüştüğü fikrini metafizik bir ilke olarak vaz ettiğini⁹²

90 İbn Sina, *eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'i* de bu istidatla birlikte ortaya çıkan ilişkinin “sanki maddede bulunan bir iz ve belirsiz bir gölge gibi” (*hâzihi'l-munâsebetü ke-ennehâ resmun fi'hâ ve zillu hayâlin mine's-sûreti*) olduğunu ifade eder. Bkz. *eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'i*, haz. S. Zâyed (Kahire, 1983), 14,4-9.

91 İbn Sina, “el-Edviyetü'l-kalbiyye,” 246,1-12. Aynı istikametteki başka bir pasaj için bkz. *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, 256,9-14.

92 İbn Sina *eş-Şifâ/el-İlâhiyât*'ta Faal Akıl'dan taşan şeyin “bir” olduğunu, ancak bu taşmayı alımlayan şeyler dolayısıyla çoğaldığını şu ifadelerle anlatır: “Kabul edenlerin çoğalması, zat bakımından tek olan bir ilkenin fiilinin çoğalmasının sebebidir (*fe-yekûnu tekessuru'l-kâbili sebeben li-tekessuri* ↔

dikkate alırsak, pasajda vurgulanmak istenen şeyi daha açık bir şekilde şöyle anlamamız gerekir: Şu maddede miktatsız çekim, şu maddede demirlik, şu maddede safra salınımını kolaylaştırma, şu maddede ise bilinç özelliğinin meydana gelişi; varlıksal akışın şu maddeye geldiğinde o maddedeki, diğer maddeye geldiğinde ise o maddedeki potansiyel özellikleri bilfiil hale getirmesiyle ilgilidir. Varlıksal akış miktatsız maddesine geldiğinde, fiziksel karışımlar ertesinde onun maddesinde oluşmuş ve çekme gücünü de içeren tüm potansiyel özellikleri bilfiil hale getirir. Hayretle bakılan miktatsız çekim özelliği de, ateşin sürekli gözlemlediğimiz için hayret etmediğimiz yakma özelliği de böyle meydana gelir. Dolayısıyla hangi özelliği görürsek görelim, İbn Sina'nın deyişiyle "hepsi hakkında tek bir söz" söyleriz: bu cisimde şu özellik bulunur, çünkü tanrısal varlık akışının o cisimde bu özelliği meydana getirmesini sağlayan bir fiziksel altyapıya sahiptir.⁹³ Bu açıklamada "fazlalık" maddede temeli olmayan bir şeyin içeriksel olarak Tanrı tarafından cisme ilave edilmesi değil, maddede temeli bulunan ama henüz bilfiil varlık kazanmamış şeyin bilfiil hale getirilmesi anlamında Tanrısal varlık akışına bağlı bilfiillik, birlik, yetkinlik ve varlık anlamına gelir. Bununla birlikte bilfiillik, birlik, yetkinlik veya varlığın, çok basit anlamda, fiziksel altyapıda içerilene hiçbir dönüşüme uğratmaksızın gözlemlenebilir alana aktaran bir çevirici olduğunu düşünmemek gerekir. Örnek olarak canlılığın et, kan, kemik, kas ve sinir gibi türdeş dokulara bağlı olduğunu söyleyebiliriz, ancak bu dokuların üst üste konulmasının canlılığı ortaya çıkarmayacağını biliriz. İbn Sina için varlıksal akışta içerilen fazlalık, fiziksel altyapıda içerilen bileşenlerin üst üste konulmasıyla ortaya çıkması mümkün olmayan bu şeyin kendisine karşılık gelir. Temas ettiği şeyi istidadına göre dönüştürür ve fiziksel olanda tümüyle içerilmeyen yeni bir şey meydana getirir. Bu, ilahî feyzle birlikte ortaya çıkan *metafiziksel fazlalık* alanıdır.

Fiziksel karışımın gereği olarak ortaya çıkan istidatlarda içerilen ve analiz edilmesi zor fiziksel fazlalık, gözlemlediğimiz her türden aşikar özelliğin fiziksel temelini ifade ederken; tanrısal varlık akışının bu istidatları gözlem alanına çıkaracak bir biçimde dönüştürerek gerçek hale getirmesi için fiziksel temele verdiği bilfiilliğin

fi'li mebbein vâhidin bi'z-zât)." Bkz. İbn Sina, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, haz. G. Kanavâtî ve S. Zâyed (Kahire, 1960), 409,11-16; krş. *Metafizik II*, çev. Ömer Türker, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 154,16-25.

⁹³ İbn Sina, *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, 256,9-10.

ortaya çıkardığı metafiziksel fazlalık aynı özelliklerin metafiziksel kaynağını ifade eder.

Bu iki alan arasındaki özel ilişki sayesinde ortaya çıkan şeylerin bildiğimiz niteliklere indirgenebilir olup olmamasının bir önemi yoktur. Bir şeyin duyulur niteliklere indirgenememesi veya ilk defa karşılaşılıyor olması bizi hayrete sevk etmemelidir; en şaşırtıcı şeyi gördüğümüzde bile şöyle demeliyiz: Bu cismin maddesinde bize şaşırtıcı görünen bu özelliğe dönük potansiyel bir içerik vardır ve tanrısal varlık akışının bilfiil hale getirmesiyle birlikte cisimde aşikar hale gelmiştir. Bu içerikler zaten unsurlardan değil unsurlara ait niteliklerin karışımından meydana geldiği için onları aşan ileri niteliklere yönelik potansiyeller taşıyabilir. Mizacın sağladığı bu fiziksel fazlalık (*ziyâde*) vurgusuyla ilgili İbn Sina'nın ifadesini hatırlayacak olursak, niteliklere indirgenemeyen bir "tabiat, sakamonyanın cevherinde onun mizacı oluştuktan sonra meydana gelir ve **mizaçla birlikte elde ettiği, unsurlarda bulunmayan bir fazlalık** olarak ortaya çıkar (*ziyâdetü tab'in mustefâdin lehû bi'l-mizâc ...*)."⁹⁴ Fiziksel altyapıda veya mizaçta içerilen bu potansiyellere nispetle, ilahî feyzin evrende meydana getirdiği hiçbir şey şaşılacak bir yöne sahip değildir.

İbn Sina'nın *el-İşârât*'ın olağanüstü hadiselerin içyüzünü anlatmaya tahsis ettiği 10. namatında, bu türden hadiselerin tümüyle doğal olduğunu ve doğada sebeplerinin veya ilkelerinin bulunabileceğini söylerken, aklında bu açıklayıcı çerçeveyi bulundurduğu söylenebilir.⁹⁵ Ona göre, "sahte filozoflar" bu açıklayıcı çerçeveye sahip olmadığı için, gözlemledikleri ama niteliklere indirgeyemedikleri olguları mecburen, fakat şaşkınlık içerisinde kabul etmiş; yine niteliklere indirgenemeyen ama gözlemleyemedikleri olguları ise doğrudan reddetmişlerdir. İbn Sina'nın deyimiyle: "Böyle olduğu için onlar vahyi, mucizeleri, peygamberleri, rüyayı, göz değmesini, kehaneti, [sihir anlamında] vehmi, görücülüğü (*'arâfe*) ve buna

94 İbn Sina, "Risâle fi'l-ecrâmi'l-ulviyye," 35.

95 İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 10. Namat, 273,8-9 (*fe-lekad tecidu ilâ sebebihi sebîlen fî i'tibârike mezâhibe't-tabî'a / kuşkusuz doğanın yollarını değerlendirmende bunun sebebine ulaşmaya bir yol bulabilirsin*); 374,9 (*fe-inne li-zâlike fî mezâhibi't-tabî'ati esbâben ma'lûme / çünkü bunun için doğanın yollarında bilinen sebepler vardır*); 387,7 (*fe-inne li-emsâli hâzihi esbâben fî esrâri't-tabî'ati / buna benzer şeylerin doğanın sırları içerisinde birtakım sebepleri vardır*); krş. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 192,28-29; 193,20-21; 201,29-30.

benzer şeyleri inkâr etmiştir.”⁹⁶ “Oysa” der İbn Sina *el-İşârât*’ta, “bu türden olağanüstü durumlarla ilgili herhangi bir haber sana ulaştığında bekle ve acele etme! Çünkü buna benzer şeylerin doğanın sırları içerisinde birtakım sebepleri vardır (*fe-inne li-emsâli hâzihî esbâben fi esrâri’t-tabî’ati*).”⁹⁷ Bu sebepler, biz gözlemleyemsek ve oluşum süreçlerini her zaman açıklıkla tespit edemsek bile, doğal faktörlerin etkisiyle ortaya çıkar. İbn Sina bu tür durumları doğallıkla nitelemeyip inkar edenlere karşı şöyle der: “Bil ki tabiatta şaşkınlık verici durumlar (*‘acâib*) vardır ve etkin üstün güçler ile pasif aşağı güçler arasında gariplikler (*garâib*) meydana getirecek tarzda birleşmeler söz konusudur (*i’lem enne fi’t-tabî’ati ‘acâibun ve li’l-kuvâ’l-‘âliyeti’l-fa’âleti ve’l-kuvâ’s-sâfileti’l-munfa’leti ictimâ’âtün ‘ale’l-garâib*).”⁹⁸

İbn Sina için şaşkınlık verici ya da yabancı görünen her durum esasen ayrık akıllara ve göksel cisimlere bağlı fail güçler ile fiziksel maddi güçler arasındaki ilişkilerin bir neticesi olarak görülmelidir. Bu ilişkilerin doğal evren içerisindeki düzenli, hatta zorunlu işleyişi onların neticelerinin ancak görünüşte acayiplik ve gariplikle nitelemenmesini sağlar; gerçekte onlar tabii düzenin olağan uzantıları olarak ortaya çıkar. Hatta *el-İşârât*’ta İbn Sina doğal evrende ortaya çıkan şaşkınlık uyandırıcı tüm fenomenleri dikkatli bir şekilde tasnif ederek, bunların tamamının ya nefislerin etkileri ya unsurî cisimlerin hâssaları ya da semavi cisimler ile ay-altı alemdeki varlıklar arasındaki ilişkiye bağlı etkiler neticesinde ortaya çıktığını söyler ve sihir, keramet, mucize, nirâncât ve tılsım gibi şeylerin bu doğal etkileri ortaya çıkarma ya da keşfetme amacına bağlı olarak işlev gördüğünü vurgular.⁹⁹

Buraya kadar anlatılan maddi istidat ve suret alış teorisi, varlık-akışın özelleşmiş maddeye temasıyla birlikte maddeye için potansiyel tüm özellikleri kendi aktüel gereklerine dönüştürecek bir anlamın meydana geldiğini gösterdi. Teorinin geldiği bu nokta, İbn Sina felsefesinin belki de en karanlık ayrımlarından birini doğurmuştur: akledilir ve duyulur suret. Ayrımın kapalılık veya

96 İbn Sina, “Risâle fi’l-ecrâmi’l-ulviyye,” 37-38.

97 İbn Sina, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 387,7; krş. *İşaretler ve Tembihler*, 201,29-30.

98 İbn Sina, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 391,8-9; krş. *İşaretler ve Tembihler*, 204,10-12.

99 İbn Sina, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 390,7-16; krş. *İşaretler ve Tembihler*, 203,19-28.

karanlığı şuradan kaynaklanır: Biz cisimlerin sıcaklık, soğukluk, büyüme, canlılık, düşünme, mıknatıssal çekim gibi özelliklerini onların sureti olarak değerlendiririz, ancak İbn Sina temellerini maddedeki potansiyel niteliklerde bulan bu özelliklerin suret olmadığını; gerçek suretin onları bilfiil hale getiren ilahî feyze bağlı olarak ortaya çıkan akli suret, bilfiil hale gelmiş bu özelliklerin ise o akli suretin duyulur gerekleri olduğunu söyler. Ayrımın temeli yukarıda tasvir ettiğimiz mizaç teorisinde bulunur: göksel ve yersel hareketlerin etkisiyle nitelikler karışıp cisimde birazdan ne ise o olacağı şeye dönük istidatlar içeren kompleks bir karışım meydana getirir, ancak karışımdaki potansiyel içerikler kendi başlarına bilfiil hale gelemezler. Tanrısal varlık akışı henüz gözleme konu olmayan potansiyel içerikleri taşıyan fiziksel altyapıya ulaştınca, onları gözlemlenebilir özelliklere dönüştürecek bir suret meydana getirir. Ne var ki özellikler gözlemlenebilir olsa bile onları bilfiil hale getiren suretin kendisi tümüyle akli olduğu için gözlemlenebilir değildir. Bu düşüncüyü İbn Sina eş-Şifâ'nın *el-Kevn ve'l-fesâd* ve *es-Semâ'u't-tabî'i* gibi fizik bölümlerinde etraflı bir şekilde ele alır.

“Su sureti, suyun heyulasını tür olarak kaim kılan güçtür. **Bu türsel suret duyulur değildir, ancak ondan** duyulur soğukluk ve doğal yerinde bulunan cismine arız olmayan bi'l-fiil meyle karşılık gelen ağırlık gibi **duyulur fiiller sadır olur** (ve tilke gayru mahsûsetin ve anhâ tasduru el-âsâru'l-mahsûsetü...). Dolayısıyla, bu doğanın ondan etkilenene kıyasla fiili soğukluk, onu etkileyen ve şekillendirene kıyasla rutubet/yaşlık, bulunduğu yabancı yere kıyasla hareket, kendisine özgü mekana kıyasla ise sükundur. **Bu soğukluk ve yaşlık, bir engel bulunmadığı sürece bu doğaya ilişen arazlardır** (ve hâzihi'l-burûdetü ve'r-rutûbetü a'râzun telzemu hâzihi't-tabî'ate).”¹⁰⁰

Burada İbn Sina duyulur (*mahsûs*) niteliklerin kaynağında bulunan şeyi duyulur olmayan (*gayrı mahsûs*) suret olarak değerlendirir ve gözlemleyerek idrak ettiğimiz özelliklerin bu duyulur olmayan veya akledilir suretin bir gereği olarak ortaya çıkan arazlar olduğunu söyler (*a'râzun telzemu hâzihi't-tabî'ate*). İbn Sina bu akledilir suretle ne kastettiğini eş-Şifâ'nın *el-Kevn ve'l-fesâd* kitabında izah eder ve kendisinden önceki Peripatetik filozofların bu ayrımı bir türlü kavrayamadıkları için birçok şeyi açıklayamadıklarını vurgular.¹⁰¹ Bununla birlikte ayrımın daha açık bir ifadesi *Risâle fî'l-ecrâmi'l-ulviyye'* de yer alır:

100 İbn Sina, eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'i, 34,14-35-5.

101 İbn Sina, eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd, haz. Mahmûd Kâsım. Kahire: 1965, VI, 130,8-131,10.

“Tabiatçılardan eksik anlayışlı olanlar soğuk olan suyun ve sıcak olan ateşin doğalarının duyulur olduğunu zanneder. Kat’a! Suda her ikisi de soğukluk olarak adlandırılan **iki anlam** vardır, aynı şekilde ateşte de her ikisi de sıcaklık olarak adlandırılan iki anlam vardır. Bu iki anlamdan birisi tanıma dahil olan surettir, ancak diğeri tanımın dışında bulunan arazdır. Suyu meydana getiren soğukluk, su su olmaya devam ettiği halde kendisi ortadan kalkan soğukluk değildir. Aynı şekilde insanı meydana getiren düşünme de (*en-nutk*) insan insan olmaya devam ettiği halde kendisi inkıtaa uğrayan duyulur düşünme değildir. Aksine insanın tanımına dahil olan düşünme gibidir ki bu, birincil güç olup insan için hasıl olduğunda bizzat insan olur ve insan, bünye sahih olduğunda bu güç aracılığıyla en açığı ve en üstünü düşünme özelliği olan durumlara konu olur (*enne’n-nutke’d-dâhile fî haddi’l-insâni huve’l-kuvvetü’l-evveliyetü’lletî izâ hasalet li’l-insâni kâne insânen ve a’raza bi-hâ li-umûrin azharuhâ en-nutk ve efzaluhâ en-nutk*). Cumhur ıstilahında bu güçle ilgili bir adlandırma mevcut değildir, bununla birlikte şu ya da bu sahanın uzmanları ondan kaynaklanan etkiye nispetle bir isim icat etmiştir (*ve leyse li-tilke’l-kuvveti fî ıstılâhi’l-cumhûri tesmiyetün ve ihtera’a ehlü’s-sınâ’ati le-hâ ismen min hâze’l-fi’li’s-sâdri ‘anhâ*).”¹⁰²

Bu önemli pasajın fizikten metafizik ve epistemolojiye uzanan imaları bir makalenin sınırları içerisinde tüketilmesi mümkün olmayan bir mahiyete sahiptir. Burada İbn Sina duyulur olmayan veya akledilir suretle ne kastettiğini “iki anlam teorisi” adını verebileceğimiz bir çerçeve içerisinde açıklamaya çalışır. Buna göre her şeyde biri gözlemlenebilir olan, diğeri ise bu gözlemlenebilir olanın kaynağında bulunan ancak gözlemlenemeyen iki anlam vardır. Birinci anlam, ikincisinin gereği ve ilişeni olarak ortaya çıkar ve cevherin kendisi orada durduğu halde ortadan kalkabilir. Ancak ikinci anlam cevherin tanımına dahil olan ve o var oldukça cevherin de aynı şekilde var olmaya devam edeceği asli ilkeye veya güce tekabül eder. Bu güç maddede içerilen potansiyel ve yarı varlık durumundaki içerikleri dönüştürüp bunların tamamını kendi gerekleri haline getiren şeydir. Sözgelimi, insanın maddesine ulaştığında o maddede içerilen gülme, ağlama, hayret etme, düşünme gibi potansiyel içeriklerin tamamını bilfiil özelliklere dönüştürür. İnsan ona ilk yetkinliğini veren bu ilke aracılığıyla insan olarak gerçeklik sahnesine çıktığında, onun gülen, ağlayan, hayret eden, düşünen bir canlı olduğunu gözlemler ve bu gözlemlere dayalı olarak onun en temel özelliğinin düşünen olduğunu fark ederek, insanı “düşü-

nen canlı” olarak adlandırır ve bu özelliği onun suretiyle özdeşleştiririz. Oysa bu adlandırmaya esas teşkil eden gözlemediğimiz düşünme özelliği, gerçekte asli ve birincil suretin birçok gereğinden sadece en aşık olanıdır. İnsanı insan yapan şey bu duyulur veya gözlemlenebilir düşünme değil, onun ve diğer tüm özelliklerin ortaya çıkmasını sağlayan gücün kendisidir. Bu güç gözlemlenemediği ve tek bir özelliğin değil, bütün özelliklerin kaynağında bulunduğu için herhangi bir adı yoktur, yalnızca etkileriyle fark edilir ve bu etkiler arasından en özel olanıyla adlandırılır. Bu içkin kuvveye verdiği ilke ve asli sebep rolü dolayısıyla İbn Sina “İnsan niçin düşünür?” ya da “Ateş niçin sıcaktır?” sorusuna, “o cisimlerin düşünme özelliğine ya da sıcaklık özelliğine sahip olmasını sağlayan bir güç nedeniyle” şeklinde cevap verdiği gibi, “Mıknatıs niçin çeker?” sorusuna da “çekme özelliğini doğuran bir güç nedeniyle” şeklinde cevap verir. İbn Sina için bu güç temelinde her şey doğallaşır ve ateşin sıcaklık özelliği ile mıknatısın çekme özelliği arasında, ikisinin de doğal bir güçten kaynaklanmasına nispetle hiçbir fark kalmaz. Böylece İbn Sina doğal evrende gördüğümüz mıknatıssal çekim gibi şaşırtıcı şeylerin akledilir suretlere dayalı doğa merkezli açıklamaya nispetle en az ateşin sıcaklığı gibi sıklıkla karşılaştığımız şeyler kadar sıradan olduğunu, ancak duyulur suretlere dayalı doğa merkezli açıklamaya nispetle sıradan şeylerin de en az nadir karşılaştığımız şeyler kadar şaşırtıcı olduğunu göstermek ister.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İbn Sina mıknatıssal çekim örneği üzerinden, doğal fenomenlerin önemli bir bölümünü açıklamaz bırakan nitelikçi fiziğin karşı karşıya bulunduğu yetersizliği en açık biçimde ilan ederek, bu yetersizliğin altında geçersiz bir modelin bulunduğunu iddia etmiş ve doğaya ilişkin açıklamada boşluklar yaratan bu modelin yerine ikame edilecek bir biçimde kendi önerisini geliştirmiştir. Bu öneri, birine “iki fazlalık teorisi,” diğerine ise “iki anlam teorisi” adını verebileceğimiz bütünleşik iki teoriden meydana gelir. “İki fazlalık teorisi” fiziksel altyapılar seviyesinden gözlemlenebilir aşık özellikler alanına veya gerçek varlık seviyesine çıkışı anlatmayı amaçlarken, “iki anlam teorisi” gözlemlenebilir aşık özellikler veya gerçek varlık alanından fiziksel altyapılara doğru gidişin rasyonelitesini inşa etmeyi amaçlar. İki anlam teorisini temele alarak İbn

Sina, karşılaşılabileceğimiz her türden özelliği veya duyulur anlamı, daha altta yatan metafizik bir ilkeye veya akledilir bir anlama bağlamıştır. Bunu yaparak başardığı şey, Peripatetik geleneğin gözlem seviyesinde açıklayamayarak *'acâib hâssalar* içine dahil ettiği fenomenleri gözlem ötesi bir ilkeye bağlamak suretiyle “doğal” ve “açıklanabilir” fenomenler haline getirmesidir. Gözlemlenemez akledilir suretleri gözlemlenebilir duyulur niteliklerin zeminine yerleştirmek suretiyle İbn Sina, doğa merkezli fizik teorisinin, en azından mantıksal yeterlilik ve tutarlılık seviyesinde, kullanılabilir meşru bir model olarak hayatta kalmasını sağlamıştır. Akledilir ve duyulur suret ayrımı, bu yönüyle, varlık ve mahiyet ayrımının metafizik için ifade ettiği önemin bir benzerini fizik bilimler için ifade eder hale gelmiş; XVII. yüzyıldaki yeni doğa felsefelerine değin bilimsel rasyonaliteyi hem inşa eden hem de boşluk bırakmasızın tutarlı bir biçimde sürdürülmesini sağlayan bir model olarak öne çıkmıştır. Aynı ayrım sayesinde İbn Sina, atomcu vesileciliğe (*el-fâilu'l-muhtâr*) gitmeksizin doğa merkezli dikey zorunluluk (*mûcibun bi'z-zât*) fikri içerisinde kalarak, ilahî iradenin alışıldık olmayan fenomenler meydana getirebilmesini imkan dahiline sokabileceği bir çerçevede elde etmiştir.

İki fazlalık ve anlam teorilerinden oluşan bu yeni izah modelinin, hem kurgusu hem yaygın etkisi hem de Doğu ve Batı dünyasında yarattığı dönüşümler bakımından İbn Sina için büyük bir başarı olduğunda şüphe yoktur. Öyle ki teorilerin fizik, epistemoloji ve bilim felsefesi alanındaki uzantıları İbn Sina sonrası doğa, bilgi ve bilimsel yöntem teorilerini neredeyse tümüyle etkisi altına almıştır. Bununla birlikte, açıklayıcı olduğu iddia edilen akledilir anlamın kendisinin gözlemlenemez ve açıkladığı düşünülen şeylerden bağımsız bir şekilde isme bile sahip olamayan adsız bir şey olması, giderek, bilinen etkilerin tümüyle karanlık bir nedene bağlanması olarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar böyle bir nedenin metafiziksel olarak güçlü ispatı ve mantıksal seviyede de olsa bütün özellikleri açıklayabilecek bir rol üstlenerek yetersiz bir paradigmaya yeterlilik kazandırması, açıklanamazlığa tahammülü olmayan nitelikçi bilimsel rasyonaliteyi bir can simidi bulduğu hususunda ikna etmiş olsa da, Yeniçağ doğa felsefesi bu can simidinin bir plasebodan başka bir şey olmadığında karar kılmış ve bu çözümü hedef tahtasının merkezine yerleştirmiştir. Diğer taraftan Yeniçağ biliminin doğuşu boyunca nasıl algılandığından ayrı olarak, aynı teorinin büyük ölçüde kabul gördüğü İslam ve Ortaçağ Batı dünya-

sındaki bilimsel pratikleri ve epistemolojik tutumları nasıl etkilediği ve ne tür sınırlar ya da sınırsızlıklar inşa ettiği soruları, İbn Sina-cı çözümün paradigma içi seviyedeki uzantılarını görebilmemize fırsat tanır. Sözgelimi, İbn Sina öncesinde doğa bilimleri külliyatı içerisinde kısmi bir yer bulan havâss ve ‘acâib alanının İbn Sina ertesinde doğa bilimleri literatürüne hakim bir dile dönüşmesinin, yeni izah modelinin havâss ve normal özellikler alanını eşitlemesiyle ne ölçüde ilişkili olduğu düşünmeye değerdir. Ayrıca İbn Sina’nın kalamî duyarlılıkları bir ölçüde tatmin ederek doğa fikrine bağlı kalmamız durumunda bile ilahî iradenin olağanüstü hadiseler meydana getirebileceğini ispat edebileceğimizi göstermesinin, İbn Sina sonrası Eşari kelimada meşru görülen alımlanma biçimleri de İbn Sina’nın niyetlerini aşan yönlere sahip olmuştur. İbn Sina’nın biri mizaçta diğeri ilahî feyzin müdahalesinde içerilen iki fazlalık düşüncesi, Basra Mutezilesini geride bırakacak bir biçimde nedensellik alanının tümüyle ilahî âdet teorisi içerisinde inşa edilip edilemeyeceğine ilişkin tartışmalarda ön açıcı bir rol üstlenmiş görünür.

Özellikle iki anlam ve iki fazlalık teorilerinin, fizikte olduğu kadar epistemolojide ve bilimsel yöntem meselelerinde de derin tartışmalara neden olduğunda şüphe yoktur. İslam düşünce geleceğindeki ana okullardan hiçbirinin uzak kalamadığı bu tartışma alanı, İbn Sina sonrasında İslam dünyasındaki bilimsel yöntemlerin gelişimleri ve karşılıklı ilişkileri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştur. Bu bağlamda İrakî ve Ekberî eleştiri ve öneriler kadar matematikçi ve Yeni-Eşari eleştiri, terkip ve önerilerin de, fazlalık ve anlam alanlarına ilişkin idrakimizin İbn Sina’nın önerdiği tüm-dengelsel nazar yöntemiyle ne ölçüde mümkün olduğu sorusunun açtığı alan içerisinde varlık kazandığı söylenebilir.

İbn Sina’nın yeni izah modelinin uzun erimli hayatiyetine ve doğa, bilgi ve bilim felsefesi alanlarında yarattığı etkilere nispetle elde ettiği başarıya rağmen, alımlanma biçimleri ve felsefe-bilim tarihinin genel gidişatına nispetle kazanılan başarıyı gölgede bırakan kayıplarla birlikte gelen bir Pirus zaferi olarak görüldüğü düşünülebilir. Bununla birlikte hem alımlanma ve yeniden yorumlanma biçimlerinden hem de Yeniçağ bilimi tarafından konumlandırıldığı yerden bağımsız olarak, İbn Sina’nın yeni doğa metafiziğinin hangi epistemolojik uzantılara sahip olduğu bağımsız bir araştırmayı hak etmektedir. Böyle bir araştırma, etkileri ve yorumlanma biçimleri

dolayısıyla daha çok menfi bir şekilde değerlendirilen bu modelin kendinde müspet cihetlerini keşfetme imkanı tanıyabilir.

Son olarak, okuyucunun aklına, havâss alanının nasıl izah edileceğiyle ilgili bir tartışmayı İbn Sina'nın fiziği, bilimsel yöntemi ve epistemolojisiyle ilgili merkezi bir yere oturtan bu makalenin olağan İbn Sina okumasıyla ne kadar uyumlu olduğu sorusu gelebilir. Bu soruya, P. Duhem'le beraber, her fiziksel teorinin bir metafiziğin alt disiplini olarak ortaya çıktığını ve metafiziksel teorilerin tutarlılık ve yeterliğinin fiziksel teoriler içerisinde test edilirken, fiziksel teoriler içerisindeki sorun ve çözüm önerilerinin de metafiziksel teoride dönüşümlere neden olabileceği söylenerek mukabele edilebilir. Buna göre havâss alanıyla ilgili fiziksel tartışmanın merkeziliği, cisimlerin fiziksel ve metafiziksel yapısıyla ilgili bir tartışmanın herhangi bir felsefi sistemdeki merkeziliğiyle koşuttur. Bu koşulduğın dikkate alınmasının, felsefe tarihini bilim tarihiyle birlikte okuma yönündeki çabaları derinleştirerek, sadece İbn Sina felsefesiyle ilgili değil, genel olarak İslam düşüncesinde bilimsel yöntemlerle ilgili de yeni bir bakış açısı doğurabileceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Alexander of Aphrodisias. *Quaestiones 2.16-3.15*. Çev. Robert William Sharples. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994.
- Ali b. Rabben Taberi. *Firdevsu'l-hikme fi't-tıbb*. Haz. Muhammed Zubeyr es-Sıddıki. Berlin: Matba' Âfitâb, 1928.
- Aristotle. *On the Soul*. Çev. J. A. Smith. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- *Physics*. Çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Asmis, E. "Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature." *The Classical Quarterly*, New Series 58/1 (2008): 141-57.
- Brown, H. V. B. "Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad." *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, ed. S. M. Stern, A. Hourani ve V. Brown, 35-48. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1972.
- Cabir b. Hayyan. "Kitâbu'l-Mizân es-Sagîr." *Essai Sur L'Histoire Idées Scientifiques Dans L'Islam VII. Textes Choisis (Muhtâru Resâil)*. Haz. Kraus, P. Cairo: 1935.

- “Kitâbu Havâssi'l-kebir.” *Essai Sur L'Histoire Idées Scientifiques Dans L'Islam VII. Textes Choisis (Muhtâru Resâil)*. Haz. Kraus, P. Cairo: 1935.
- “Kitabu'r-rahme.” *La Chimie au Moyen Age, L'Alchimie Arabe VIII*. Haz. Berthelot, M. Paris: Imprimerie Nationale, 1893.
- “Kitâbu't-Tecmî'.” *Essai Sur L'Histoire Idées Scientifiques Dans L'Islam VI. Textes Choisis (Muhtâru Resâil)*. Haz. Kraus, P. Cairo: 1935.
- Câlinûs. *Tiryâk to Fîsûn*. Ayasofya Ktp. n. 3590.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik, İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Nîsâbüri, Ebû Reşîd. *El-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdâdiyyîn*. Haz. Maan Ziyâde, Rıdvan Seyyid. Beyrut: Ma'hedu'l-inmâ' el-arabî, 1979.
- Epiküros. “Herodotus'a Mektup.” *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Haz. Diogenes Laertios, çev. Candan Şentuna, 488-504. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Galen. *On The Natural Faculties* Çev. A. J. Brock, Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- Gannagé, E. “Between Medicine and Natural Philosophy, Avicenna on Properties (khwâss) and Qualities (kayfiyyât).” *The Occult Sciences in Pre-Modern Islamic Cultures*, ed. Nader Bizri, Eva Orthmann, 41-67. Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2018.
- İbn Baytâr. *Kitâbu'l-Câmi' li-mufredâti'l-edviye ve'l-eğziye*. Kahire: Bulak Matbaası, 1291.
- İbn Sina. “Kitâbu Edviyeti'l-kalbiyye.” *Min Muellefâti İbn Sina et-Tıbbiyye*, haz. Muhammed Zuheyr Bâbâ. Dımaşk: Menşûrâtü ma'hedi't-turâsi'l-ilmîyyi'l-arabî, 1983.
- “Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm.” *Aristü inde'l-arab*, haz. Abdurrahman Bedevî Kahire: 1947.
- “Risâle fi ecrâmi'l-ulviyye.” *Tis'u Resâil fi'l-hikme ve't-tabî'îyyât*. Kostantiniyye: 1298.
- *El-İşârât ve't-tenbihât*. Haz. Muctebâ Zârî'î. Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1380 / 2001.
- *El-Kânûn fi't-tıbb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2005.
- *Eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*. Haz. Mahmûd Kâsım. Kahire: 1965.
- *Eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*. Haz. Mahmûd Kâsım. Kahire: 1965.
- *Eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'î*. Haz. S. Zâyed. Kahire: 1983.
- *Eş-Şifâ/İlâhiyyât*. Haz. G. Kanavâtü ve S. Zâyed. Kahire: 1960.
- *Et-Ta'likât*. Haz. Abdurrahman Bedevî. Kum: Metebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1984.

- *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- *Metafizik II*. Çev. Ömer Türker, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İhvan-ı Safa. *Resâilu İhvâni's-safâ'*. Beyrut: Dâru Sâdır, trs.
- Kadı Abdulcebbar. *El-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Haz. Taha Hüseyin. Kahire: 1958-65.
- Kraus, P. *Jâbir b. Ḥayyân: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Jâbir et la science grecque*. Le Caire: Imprimerie De L'Institut Français, 1942.
- Kukkonen, T. "Infinite Power and Plenitude: Two Traditions on the Necessity of the Eternal." *Medieval Philosophy and the Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis, 154-70. London, New York: Routledge, 2013.
- Laertius, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Leigh, R. *On Theriac to Piso, Attributed to Galen, A Critical Edition with Translation and Commentary*. Leiden: Brill, 2016.
- Lucretius. *On the Nature of Things*. Çev. Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1948.
- Nomanul Haq. S. *Names, Natures and Things, The Alchemist Jabir ibn Hayyan and his Kitab al-Ahjár*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Paavilainen, H. M. *Medieval Pharmacotherapy, Continuity and Change, Case Studies from Ibn Sina and some of his Late Medieval Commentators*. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Plato. *Timaios*. Çev. D. J. Zeyl. Cambridge: Hackett Publishing House, 2000.
- Richter-Bernburg, L. *Eine Arabische Version der Pseudogalenischen Schrift De Theriaca ad Pisonem*. Göttingen: University of Göttingen, 1969.
- Simplicius. *On Aristotle's Physics 7*. Çev. C. Hagen. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994.
- Stone, Abraham D. "Avicenna's Theory of Primary Mixture." *Arabic Science and Philosophy* 18 (2008): 99-119.
- Theophrastus. *On Stones*. Çev. ve şerh. E. R. Caley, J. F. C. Richards. Columbus, Ohio: The Ohio State University, 1956.
- Ullmann, M. *Die Natur-Und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- *İslam Kültür Tarihinde Maji*. Çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayınları, 1994.

- Üçer, İ.H. "Aristotelesçi *Dunamis*in Dönüşümü: İbn Sinacı Doğal *İsti'dâd* ve *Teheyu'* Anlayışı Üzerine." *Nazariyat, İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* II/3 (2015): 35-74.
- "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine: *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd* VI'nın Karşılaştırmalı bir Analizi." *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Z. Tiryaki, K. B. Tiryaki, 97-125. İstanbul: Nobel-İlem yayınları, 2016.
- Wallace, R. "Amaze Your Friends! Lucretios on Magnets." *Greece & Rome* 43/2 (1996): 178-87.
- Weill-Parot, N. "Astrology, Astral Influences, and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Century." *Traditio* 65 (2010): 201-30.
- Weill-Parot, P. *Points aveugles de la nature, La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIIIe-milieu du XVe siècle)*. Paris: Les Belles Lettres, 2013
- Yoshitaka, Y. *The Pull of History, The Human Understanding of Magnetism and Gravity Through the Ages*. Singapore: World Scientific Publishing, 2018.

WHY DOES MAGNET ATTRACT? A NEW LOOK TO AVICENNA'S PHYSICS WITH REFERENCE TO THE ISSUE OF SPECIAL PROPERTIES (*KHAWĀSS*)

ABSTRACT

The question “Why does magnet attract?” has always played the role of testing criteria for explanatory sufficiency of theories of nature which depend on sensible qualities. The reason for this is that the attraction of magnet has become the paradigmatic example of the special properties (*idiotês - khawāss*), which are characterized as unexplainable, unknowable and strange because of their irreducibility to basic sensible qualities. While peripatetic and Galenic theories of nature cannot give any sufficient and coherent explanation for these properties, Alchemic tradition and particularist model of physical theories of the ancient and Islamic periods offer various explanations for them. Differing from these all, Avicenna criticized alchemic and particularist explanations and found a new way for explaining the magnetic attraction and the special properties in the explanatory framework of physical theories. This new way of explanation consists of dispensing with the theories which depend on sensible qualities and adopting a theory which depend on intelligible forms. The latter has two components which can be called as the theories of “the two excesses” and “the two meanings”. Until the emergence of the new natural philosophies in the seventeenth century, this new physical theory provided the explanatory sufficiency and legitimacy of nature-centered qualitative model. The first excess of the theory of “the two excesses” is physical and corresponds to natural dispositions arising from the elemental complexions, and the second excess is metaphysical and corresponds to divine effulgence transforming the dispositions into manifest reality through actualizing them. The first meaning of the theory of “the two meanings” is physical and corresponds to observable forms of natural substances and its second meaning is metaphysical and corresponds to the unobservable intelligible forms which play the role of metaphysical ground of observables. The distinction between sensible and intelligible meanings aims to explain all sensible properties with intelligible forms and play a central role in natural sciences, just like the role the distinction of essence and existence play in metaphysics. This article first describes the ways of rationalizations of special properties and magnetic attraction in the parti-

cularist and continuist physical theories. Then, it discusses how Avicenna's new model of explanation naturalizes these special properties and how it supplants the nature-centered physical theories which depend on sensible qualities.

Keywords: Magnetic Attraction, Special Properties, Occult Qualities, *Khawāss*, Qualitative Natural Theory, Particularist Physics, Alchemic Physics, Aristotle, Galen, Jabir b. Hayyan, Avicenna's Physics, Formal Nature, The Theory of Two Excesses, The Theory of Two Meanings.