

Aristotelesçi *Dunamis*in Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal *İsti'dâd* ve *Teheyu'* Anlayışı Üzerine

İbrahim Halil Üçer*

Özet: İbn Sînâcı *isti'dâd* ve *teheyu'* teorisi, onun doğa felsefesinin en önemli unsurlarından biri olduğu ve Aristotelesçi *dunamis* anlayışına nispetle önemli yenilikler barındırdığı hâlde ikincil literatüre neredeyse hiç konu edilmemiştir. İbn Sînâcı *isti'dâd* teorisine dair doğru bir anlayışa ulaşmak üzere, bu makale, söz konusu kavramları İbn Sînâcı zâtî ve *isti'dâdî* imkân ayrımıyla ilişki içerisinde ele almakta ve İbn Sînâcı doğal *isti'dâd* teorisinin Aristotelesçi *dunamis*e nispetle ne tür dönüşümler gerçekleştirdiği sorusuna cevap aramaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın Aristoteles'in Yunanca-Arapça tercümelerinde görmemizin mümkün olmadığı *isti'dâd* ve *teheyu'* terimlerini kullanırken, sadece yeni bir bilimsel jargona mı geçtiği, yoksa bu terimleri kullanmasına neden olan yeni bir kavramsal çerçeveye mi sahip olduğu meselesi; Aristoteles'in *dunamis-heksis* ayrımı, Afrodisiaslı İskender'in doğal güçler teorisi ve nihayet *epitêdeiotês* teriminin Yeni-Eflâtuncu şarihler Simplikios ve Filoponos'un elinde kazandığı anlamlarla karşılaştırmalı olarak tartışılmaktadır. Buna göre İbn Sînâcı *isti'dâd* ve *teheyu'* fiile yönelik tam bir münasebet anlamını ifade eder ve Aristotelesçi *dunamis-heksis* teorisinde iki önemli dönüşüm gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, doğal güçlerin birinci bilkuvvelikten birinci bilfiillîğe geçişi (*oluş*) esasındaki farazi zorunluluğu ortadan kaldırır ve "bilkuvvelik, şartlar uygun olduğu ve engel bulunmadığı süreç hareket aracılığıyla zorunlu olarak bilfiil hâle gelir" önermesini, "bilkuvvelik, şartlar uygun olduğu ve engel bulunmadığı süreç, hareketler aracılığıyla özelleşerek fiile yönelik tam bir münasebet elde eder" şekline dönüştürür. İbn Sînâ'nın yarattığı ikinci dönüşüm ise doğal *heksis* anlayışıyla ilgilidir ve birincisinin gereği olarak ortaya çıkar. Burada İbn Sînâ, sınırlı seviyedeki nitelikler olan ve hiçbir şekilde fiille özdeşleşmeyen *isti'dâd*ların fiil ertesindeki tahakkukundan ibaret olan *hey'etleri* fiilden keskin bir şekilde ayırır ve onları akledilir suretlerin duyulur gereklerine dönüştürür. Her iki durumun ortak noktası, gücün, kaynağını Akıl'da bulan akledilir ilkeye bağlı olarak bilfiillik kazanması ve bizatihi kâbilin hiçbir şekilde zorunluluk ima etmemesidir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, doğal güçler, Aristoteles, *dunamis*, *heksis*, *epitêdeiotês*, *isti'dâd*, *teheyu'*.

Abstract: Avicennan theory of *isti'dâd* and *tahayyu'* is one of the most important components of Avicenna's natural philosophy and this theory achieves important revisions on Aristotelian conception of *dunamis*, but up to now received little attention in the secondary literature. In order to arrive at a correct understanding of Avicenna's theory of *isti'dâd*, this article analyzes the aforementioned concepts in relation to the division of *essential possibility* and *possibility in the form of propensity* and tries to find an answer to the question "what types of transformations the concept have undergone in comparison to the Aristotelian *dunamis*?". In this context, questions on whether the usage of the terms *isti'dâd* and *tahayyu'*, which cannot be found in Greek-Arabic translations of Aristotle's texts, points to a simple passage to a new scientific terminology or there occurred a new conceptual framework and it forced introduction of such new vocabulary are discussed in comparison to Aristotle's division of *dunamis-heksis*, Alexander of Aphrodisias' theory of natural powers and eventually Simplicius' and Philoponus' Neoplatonic conception of *epitêdeiotês*.

Keywords: Avicenna, natural Powers, Aristotle, *dunamis*, *heksis*, *epitêdeiotês*, *isti'dâd*, *tahayyu'*.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
İletişim: halilucer@gmail.com.

Aristotelesçi imkân (*to dunaton*) kavramının İbn Sînâ felsefesi içerisinde geçirdiği kavramsal dönüşümler, özellikle zorunluluk-imkân tartışmaları bağlamında ve mantıksal cihetiyle modaliteler sorunuyla ilgili olarak geniş bir biçimde tartışılmıştır.¹ Bu makalede ben, söz konusu tartışmaları ihmal etmeksizin, Aristotelesçi bilkuvvelik (*dunamis*) teorisinin *oluşla* ilgili yaklaşımlar bağlamında geçirdiği İbn Sînâcı bir dönüşümü ele alacağım. Bunu yaparken Aristotelesçi *dunamis*in, bileşik doğal cevherlerin birliğiyle ilgili Aristotelesçi tutumu muhafaza eden İbn Sînâcı *isti'dâd* teorisi içerisinde gerçek bir dönüşüm geçirdiğini göstermeyi ve Afrodisiash İskender (y.d. 200) gibi Aristotelesçi ya da Filoponos (ykl. 490-570) ve Simplikios (MS VI. yüzyıl) gibi Yeni-Eflâtuncu şarihlerin yaptığı terminolojik müdahaleleri bu dönüşüme nispetle tahlil etmeyi amaçlıyorum. Dolayısıyla bu çalışmanın asıl ilgisi, İbn Sînâcı *isti'dâd* anlayışını doğru bir şekilde yorumlamaya ve bu anlayışın Aristotelesçi *dunamis* teorisinde yarattığı dönüşümleri, yine *dunamis* terimi üzerinde çalışan Yunan selefleriyle ilişki içerisinde göstermeye dönüktür.²

İbn Sînâcı *isti'dâd* teorisini doğru bir şekilde yorumlamak ve özgün bağlamına yerleştirebilmek için öncelikle şu soruların cevabını aramak gerekir: İbn Sînâcı *isti'dâd* ve *teheyyu'* terimleri, daha önce Owen ve Todd'un Filoponos'un *epitêdeiotês* (doğal eğilim veya uygunluk) kullanımı için söyledikleri gibi,³ Aristotelesçi *dunamis*e

- 1 Örnek olarak bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi, Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 253-279, 309-333; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 33-75, 159-255.
- 2 İbn Sînâcı doğal *isti'dâd* teorisi daha önce gâye nedenlik, kendiliğinden meydana geliş ve benzerin benzeri nasıl neden olduğu gibi meseleler etrafında ikincil bir şekilde ele alınmıştır. Bkz. Robert Wisnovsky, "Avicenna on Final Causality" (doktora tezi, Princeton University, 1994), 85-92; Dag Nikolaus Hasse, "Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources", *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception* içinde, ed. Peter Adamson (Londra-Turin: The Warburg Institute, 2007), 150-175, özellikle 155-58; Philipp W. Rosemann, *Omne Agens Agit Sibi Simile, A "Repetition" of Scholastic Metaphysics* (Leuven: Leuven University Press, 1996), 159-187. Wisnovsky'nin kısa tasvirini istisna edersek, bir kısmını ihmal ederek burada zikrettiğimiz çalışmalarda, haklı olarak, *isti'dâd*la ilgili bağımsız bir tartışmaya yer verilmemiştir. Doğal *isti'dâd* teorisiyle ilgili çalışmaların nadir sayılacak derecede azlığı, genel olarak İbn Sînâ'nın doğa felsefesine yönelik nisbi ilgisizlikle ilişkili olduğu kadar, İbn Sînâ felsefesinde güçle ilgili çalışmaların onun felsefesinin en özgün yanlarından birini teşkil eden imkân ve zorunluluk ayırımına yoğunlaşmış olmasıyla da ilişkilidir. Bununla birlikte söz konusu ayırımın İbn Sînâ'nın felsefi sistemindeki merkezi rolünü doğru bir şekilde takdir edebilmek, ancak İbn Sînâ'nın Antik-Helenistik felsefeden tevarüs ettiği kuvve-fiil gibi alt ayrımlara nasıl nüfuz ederek onları dönüştürdüğünü gösterebilmekle mümkündür.
- 3 Bkz. Gwilym Ellis Lane Owen, "Commentary", *Scientific Change: Symposium on the History of Science, University of Oxford, 10-15 July 1962* içinde, ed. Alistair Cameron Crombie (Londra: Heinemann, 1962), 93-102, özellikle 97-98; Robert B. Todd, "Epitêdeiotês in Philosophical Literature: Towards an Analysis", *Acta Classica* 15 (1972): 25-35. Owen ve Todd'un aksine, Sambursky, Filoponosçu *epitêdeiotês* kavramının, Aristotelesçi *dunamis*e bir alternatif olarak değerlendirilebileceğini söyler. Bkz. Samuel Sambursky, *Physical World of Late Antiquity* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1962), 99-122; Samuel Samburs-

açımlayıcı bir şekilde eşlik eden (*parasitic*) kavramlar mıdır, yoksa Afrodisiaslı İskender'in *heksis* (hazır bulunuş veya meleke) teriminde olduğu gibi Aristotelesçi *dunamis-heksis* teorisinin tekrarından mı ibarettir? Şayet her ikisi de değilse, Plotinus'un *dunamis ateles* (eksik güç) kullanımını açıklamak üzere Proklos'un geliştirdiği ve Simplicios gibi şarihlerin eserlerinde sıklıkla göreceğimiz *epitêdeiotês* kullanımında olduğu gibi Aristotelesçi *dunamis*e Yeni-Eflâtuncu bir alternatif olarak mı değerlendirilmelidir? Bir alternatif olarak değerlendirilebilecekse, İbn Sînâ'yı bu kullanıma iten sebepler nelerdir ve bu yeni kullanımın önceki güç teorileriyle ne tür benzerlik ve farklılıkları bulunur?

Yukarıdaki soruların cevabını vermek için, bu makalede, söz konusu kavramların İbn Sînâ'nın Yunanca yazan selefleri tarafından nasıl kullanıldığı, bu kullanımların İbn Sînâ'ya Yunanca-Arapça yapılan tercüme aracılığıyla hangi terminolojik bağlam içerisinde ulaştığı ve İbn Sînâ'nın, kendisine ulaşan bu terminolojiyi nasıl yeniden yorumladığı gösterilmeye çalışılacaktır.

I.1 Aristoteles'te Kuvvenin İki Türü: *Dunamis* ve *Heksis*

İbn Sînâ *isti'dâd* ve *teheyyu'* anlamında gücü fiile dönük yetkin bir hazırlık olarak tanımlar ve zıt suretlere yönelik eşit kabiliyet anlamında *kuvveden* ayırt eder.⁴ *İsti'dâd* ve *teheyyu'* terimlerinin Aristoteles külliyyatında doğrudan bir karşılığını bulabilmek güç olsa da, İbn Sînâ'nın bu ayrımı, metinsel geneolojisi itibarıyla Aristotelesçi *dunamis-heksis* ayrımını ifadelendiren pasajlara uzanır ve ilk bakışta bu ayrımı yansıtır görünür. Esas olarak amacım bu terimlerle ilgili filolojik bir analize girişmek olmadığı gibi, *dunamis*in dönüşümüyle ilgili argümanlarımı da böyle bir analize dayandırmayacağım. Bununla birlikte hem söz konusu terimlerin kullanılış biçimleri hem de Arapçaya aktarıldıkları formlar, İbn Sînâci *isti'dâd* ve *teheyyu'* kullanımına giden yolu tespit açısından önem taşımaktadır.

Aristoteles *De Anima* II.5'te iki tür kuvve ve fiil arasında ayrım yapar:

ky, "Conceptual Developments and Modes of Explanation in Later Greek Scientific Thought", *Scientific Change: Symposium on the History of Science, University of Oxford, 10-15 July 1962* içinde, ed. Alistair C. Crombie (Londra: Heinemann, 1962), 61-79, özellikle 73-74.

- 4 İbn Sînâ'nın *isti'dâd* tanımları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, nşr. Mahmûd Kâsım (Kahire, 1965), 191; krş. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 103; İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi 'Alâi/İlâhiyyât*, nşr. M. Muîn (Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsâr-ı Millî, 1951), 159-160; krş. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi, Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 344; İbn Sînâ, "Kitâbu Edviyeti'l-kalbiyye", *Min Muellefâti İbn Sînâ et-Tıbbiyye* içinde, nşr. Muhammed Zuheyr el-Bâbâ (Dimaşk: Menşûrâtü ma'hedî't-turâsi'l-ilmiyyi'l-arabi, 1983), 226-227; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, nşr. G. Kanavâti, S. Zâyed (Kahire, 1960), 411,5-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik 2*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 156; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabi'i*, nşr. S. Zâyed (Kahire, 1983), 14,4-9.

Şimdi kuvve ve fiili taksim edelim. Çünkü şu an onlar hakkında genel bir şekilde konuştuk. İnsanlardan bir kısmının bilgi sahibi olduğu (*zevâti'l-ilm*), bir kısmının ise bilgiyi edinenlerden (*yettehizu'l-ilm*) olduğu söylenir. Biz, grameri çok iyi bilen kişiye (*yuhassinu'n-nahve*) âlim diyoruz. Bu ikisinin, o bilgiye sahip oluşu aynı şekilde değildir. Çünkü onlardan birine “bilen” deyişimiz, cinslerden bir cins ve heyûlâ gibidir. O [diğer] kişi ise istediği ve hariçten âriz olan herhangi bir engel bulunmadığı zaman, [o bilgiyi] düşünmeyi başarabilir. Diğer birine “bilen” deyişimiz ise aklın nazarıyla bakan ve işaret edilen şu harfin hakikatte elif olduğunu bilen kişiye bilen dememiz gibidir. Bu ikisi de bilkuvve âlimdir. Ancak bunlardan biri bilmek için değişim geçirmiş (*istehâle*) ve zıt bir hâlden diğerine geçmiştir (*intekale*). Oysa öbüründe, önceden bulunmayan bilginin sahipliği bulunur (*ve'l-âharu fîhi ciddetü'l-ilm*).⁵

İbn Sînâ'nın akli isti'dâdla ilgili taksimiyle aynı istikamette okunabilecek şekilde, bilgiyle ilgili olarak birinci bilkuvvelik, her insanın insan olması bakımından bilme kabiliyetine sahip olması ve bu itibarla bilkuvve bilen şeklinde adlandırılmasıyla ilgilidir. İkinci bilkuvvelik ise bir bilgi türünü, örnek olarak gramer bilgisini elde eden ancak o bilgiyi şu an kullanmayan kişinin durumunu anlatır. Bu bağlamda hem henüz gramer bilmeyen ve öğrenmek için gramer sınıfı sırasına oturan öğrenciye hem de diğer öğrencilerin gelmesini beklerken masasında gazete okuyan öğretmene “bilkuvve gramer bilgisine sahiptir” denilir. Bununla birlikte Aristoteles öğrencinin bilkuvvelikliğini heyûlânın zıt suretleri kâbil oluşuyla karşılaştırarak *dunamis*, zaten bildiği hâlde şu an düşünmeme anlamında öğretmenin bilkuvvelikliğini ise *heksis* olarak adlandırır. Bu iki tür bilkuvvelik için de iki tür bilfiillik öngörülür. Birinci bilkuvvelikliğin (*dunamis*) bilfiil hâle gelmesi cehaletten bilgili oluşa, ikinci bilkuvvelikliğin (*heksis*) bilfiil hâle gelmesi ise düşünmeme durumundan düşünmeye *intikal*dir.⁶ Aristoteles *De Anima* II.5'teki kuvve-fiil taksimini *Fizik* VIII.4'te de sürdürür:

5 Aristütâlis, *Fi'n-nefs*, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1980), 42,22-31. Aynı pasajın çağdaş bir *De Anima* tercümesindeki karşılığı şöyledir: “Fakat kuvve ve fiili de taksim etmemiz gerekir, çünkü şu an onlar hakkında genel bir şekilde konuşmaktayız. Bir insana bilen dediğimizde ya onun insan sınıfına dâhil olduğunu hesaba katar ve bu nedenle bilen veya bilgi sahibi olduğunu söyleriz ya da onun bir gramer bilgisine sahip olduğundan ötürü bilen olduğunu söyleriz. Bunlardan her biri güce sahiptir, ancak aynı yolla değil. Bunlardan ilki, onun türü ve maddesi şöyle şöyle olduğu için öyledir; diğeri ise haricî bir engel yoksa istediği zaman düşünbildiği için öyledir. Ayrıca zaten düşünen kişi vardır. Bu kişi bilfiil ve bilmenin en uygun anlamıyla bilendir, yani şu A'yı bilendir. Birinci ve ikinci bilkuvve bilenler, kendi bilkuvveliklerini gerçekleştirirken, birincisi niteliksel değişim geçirir yani bir durumdan onun zıddına doğru intikal eder, diğeri ise duyunun ya da gramerin pasif sahipliğinden (*heksein*) aktif sahipliğine (*energeia*) geçer.” krş. Aristotle, *On the Soul*, ed. Jonathan Barnes, çev. J. A. Smith (Princeton: Princeton University Press, 1991), 417a22-417b1.

6 *De Anima* II.5'teki kuvve ve kuvveden fiile geçiş türleriyle ilgili çağdaş tartışmalar için bkz. Myles Burnyeat, “*De Anima* II 5”, *Phronesis* 47/1 (2002): 28-90; Richard Sorabji, “Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense Perception”, *Essays on Aristotle's De Anima* içinde, ed. Martha C. Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty (Oxford: Clarendon Press, 1995), 195-225; Robert Heinaman, “Actuality, Potentiality and *De Anima* II.5”, *Phronesis* 52 (2007): 139-187; John Bowin, “Aristotle on Various Types of Alteration in *De Anima* II 5”, *Phronesis* 56 (2011): 138-161; John Bowin, “Aristotle on 'First Transitions' in *De Anima* II 5”, *Apeiron* 45/3 (2012): 262-282.

Bir bilgiyi öğrenen kişi, o bilgiye sahip olduğu hâlde bilfiillik içerisinde olmayan kişiden farklı bir bilkuvvelik içinde bilir. Fail ve münfail bir araya geldiğinde, bilkuvve olan daima bilfiil olacaktır. Dolayısıyla bilkuvve durumda iken [bilgiyi] öğrenen, [bilgiye zaten sahip olan ancak onu düşünmeyen kişiden] bilkuvvelik açısından farklılık arz edecektir. Çünkü bilen bir kişinin bilmediği sırada o bilgiye bilkuvve sahip olmasıyla, bildikten sonra o bilgiyi düşünmezken o bilgiye bilkuvve sahip olması arasında fark vardır. İkinci durumda, haricî bir engel olmadığı zaman (*mâ lem yemna'hu ev ya'ukhu 'âk*), o bilgiyi bilfiil düşünebilir. Düşünemeseydi, bilen olduğu hâlde bilmeyen olurdu ki, bu çelişik bir şeydir. Doğal cisimlerdeki durum da buna benzerdir (*ve kezâlike yecrî'l-emru fi'l-umûri't-tabî'iyyeti*). Bu bakımdan, soğuk olan şey sıcakta bilkuvve mevcuttur. Değişim ertesinde [soğuk olan şey] ateşte bilkuvve olur ve bu [ateş] herhangi bir şey onu engellemediği müddetçe yakar. Ağır ve hafifte de durum böyledir. “Sudan hava türedi” demende olduğu gibi, bazen [hafif] ağırdan түrer. Çünkü bu bilkuvve olarak iltir ve [değişim ertesinde] hafif olur ve bir şey onu engellemediği müddetçe kendi fiilini gerçekleştirir.⁷

De Anima'da akli güçler için geliştirilen kuvve-fiil şeması, burada doğal güçler alanına taşınır. İkinci bilkuvvelik anlamında *heksise* atıfla “doğal cisimlerdeki durum da buna benzerdir” ifadesiyle Aristoteles, doğal cisimlerdeki güçler ile ikinci bilkuvvelik durumu arasında bir benzerlik kurar. Buna göre “haricî herhangi bir engel bulunmadığı sürece” ikinci bilkuvvelik durumundaki doğal güçler “zorunlu olarak” bilfiil hâle gelecektir. Dolayısıyla Aristoteles gerekli şartların oluşması ve belirli değişimler geçirmesi ertesinde soğuk bir cismin, birinci bilkuvvelik durumundan ikinci bilkuvvelik durumuna geçerek sıcaklık *heksisine* sahip olacağını söyler. Bu *heksis* doğal bir güç olduğu için, onun gerçekleşip gerçekleşmemesine karar verecek irade faktöründen bağımsız olarak, doğrudan doğruya ve zorunlu olarak bilfiil hâle gelir.⁸

Aristoteles'in *De Anima* II.5 ve *Fizik* VIII.4'te kuvve çeşitleriyle ilgili yaptığı ayırımında, birinci bilkuvvelik olarak *dunamis*, daha sonra ayrıntılı olarak açıklanacağı üzere, İbn Sînâcî anlamda *kuvveye* veya *mutlak isti'dâda* karşılık gelirken, ikinci

7 Aristütâlîs, *et-Tabî'a*, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevi (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh, 1983), 839,9-840,9; krş. Aristotle, *Physics*, ed. Jonathan Barnes, çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye (Princeton: Princeton University Press, 1991), VIII.4, 255a30-b23.

8 Aristoteles'in, doğal güçlerde fail ve münfailin biraraya geldiği yerde fiilin zorunlu olacağına dair en açık ifadeleri *Metafizik*, 1048a6-20'de yer alır: “İkinci tür güçlere gelince (gayri akli güçler), bu tür güçlerde fail ve münfail söz konusu güce uygun bir şekilde karşılaştıklarında, biri fiilde bulunmak diğeri ise münfail olmak zorundadır (*fe-muztarrun en-yef'ale ba'zuhâ ve en-yenfa'ile ba'zuh*). Ancak birinci tür güçlerde (akli güçler) bu zorunlu değildir. Çünkü burada (...) karar vermesi gereken başka bir şeyin bulunması gerekir; bununla arzu ya da ihtiyarı kastediyorum. Akli bir güce sahip şey, kuvvesine sahip olduğu şeyi istediği ve kuvveye sahip olduğu bir durumda bulunduğu zaman, o fiili yapmak zorunda olur.” Bkz. Aristütâlîs, “Mâ ba'de't-tabî'a II”, *Tefsîru Mâ Ba'de't-tabî'a içinde*, şrh. İbn Rüşd, nşr. M. Bouyges (Beyrut: Dâru'l-maşrîk, 1990), 1149,1-9; krş. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1048a6-20. Doğal güçlerin fiille ilişkisi noktasında ne tür bir imkân durumundan bahsedilebileceği ve bunun zorunlulukla ilişkisiyle ilgili tartışmalar için bkz. Jaakko Hintikka, *Time and Necessity, Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 29-41; Cynthia A. Freeland, “Aristotle on Possibilities and Capacities”, *Ancient Philosophy* 6 (1986): 69-89.

bilkuvvelik olarak *heksis* İbn Sînâcı *mümeKKin isti'dâd* "anımsatır". Bununla birlikte *heksis* ne yukarıda işaret edilen pasajlarda ne de *heksisin* geçtiği başka yerlerde *isti'dâd* ya da *teheyyu'* olarak çevrilmiştir. İshak b. Huneyn tercümesinde, *De Anima* 417a31'de geçen *hekseos* ibaresi *hâl* olarak, 417b1'de geçen ve ikinci bilkuvvelik durumunu anlatan *heksein* ibaresi ise *meleke*de olduğu gibi sahiplik anlamını veren *ciddetün* lafzıyla karşılanmıştır.⁹ İbnü'n-Nedîm'in şahitlik ettiği üzere eksik bir *De Anima* nüshasından yapılan bu tercüme, daha sonra Themistius şerhini tercüme ettiği esnada yeniden gözden geçirerek mükemmelleştiren İshak,¹⁰ burada *hekseosu hâl*, *hekseini* ise *el-meleke* ile karşılamıştır.¹¹ *Kategoriler* tercümesinde *heksis*, *meleke* ile karşılanmaya devam ederken *hâl* lafzı *diathesis* için tercih edilmiştir.¹² Aristoteles'in felsefe sözlüğü *Metafizik*, *Delta*'da ise *heksis el-hey'e* olarak tercüme edilmişken; *heksisin* bir türü olarak değerlendirilen *diathesis*, *ellezî bi'l-vaz'* olarak tercüme edilmiştir.¹³ Aristoteles burada *heksisi*, fail ve münfail arasındaki herhangi bir ilişki-den doğan arazî ya da cevherî fiil durumunu (*energeia*) ifade edecek şekilde kullanmıştır. *Heksisin* daha özel bir anlamına da dikkat çeken Aristoteles, bunu *diathesis* olarak belirler ve bir şeyin parçalarının özel bir tarzda konumlanması neticesinde zatı gereği ya da başkasına nispetle ortaya çıkan iyi ya da kötü vaz'î heyete de *heksis* denilebileceğini belirtir.¹⁴ Bu anlamıyla *heksis* parçaların terkiibinden kaynaklanan *hey'ete* denilir ve herhangi bir şeyin terkiibinin iyi ya da kötü oluşu, bu duruma bakılarak belirlenir. Bu heyete *vaz'* (konum/thesis/position) ya da *bi'l-vaz'* (konumlanma/dia-thesis/dis-position) denilmesinin sebebi, onun, bileşimdeki parçaların birbirlerine göre konumlanmasından kaynaklanmasıdır.¹⁵

Heksisin her iki anlamı da (*el-hey'e* ve *vaz'*), kelimenin "sahip olma" anlamındaki *ekhein* şeklindeki kökeniyle ilişkisini güçlü bir şekilde korur. Buna göre *heksis* fail ve münfail arasındaki ya da bir şeyin parçaları arasındaki ilişkiden neşet eden her türlü *hey'ete* sahip olma durumunu ifade eder. Gramer âliminin bilme edimi neticesinde ortaya çıkan bilgi *hey'etine* sahip olmasına *heksis* ya da Arapça tercümesiyle *el-meleke*

9 Aristütâlis, *Fi'n-nefs*, 42,18.

10 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (Londra: Muessetü'l-furkân li't-turâsi'l-İslâmî, 2009), I/2, 169,8-10; Birinci ve ikinci *De Anima* nüshası ve İshak'ın tercümesinin versiyonlarıyla ilgili tartışmalar için bkz. Aristütâlis, *Fi'n-nefs*, neşredeninin önsözü, 14-24; Richard M. Frank, "Some Fragments of Ishâq's Translation of *De Anima*", *Cahiers de Byrsa VIII* (1958-1959): 231-251; Themistius, *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristoteles De anima*, ed. Malcolm Cameron Lyons (Columbia: University of South Carolina Press, 1973), Lyons'un önsözü, VIII-XI.

11 Bkz. Themistius, *An Arabic Translation of Themistius*, 80,15-81,3.

12 Aristütâlis, "el-Mekülât", çev. İshak b. Huneyn, *Mantıku Aristü I* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1980), 55,3.

13 Aristütâlis, "Mâ ba'de't-tabî'a II", 638,6-639,2.

14 Aristütâlis, "Mâ ba'de't-tabî'a II", 638,10-12.

15 Aristütâlis, "Mâ ba'de't-tabî'a II", 640,8-14.

(sahiplik) denilmesinin nedeni budur. Sahip olmadığı gramer bilgisini öğrenmek isteyen gramer öğrencisinin aksine, gramer âlimi gramer bilgisine “sahiptir” ve dilediği zaman bu bilgiyi bilfiil kullanabilir. Bu sahiplik açısından dikkate değer olan nokta şudur ki, *De Anima* II.V'te olduğu gibi ikinci bilkuvvelik anlamında bir *heksisten* bahsedebilmek, o gücün yöneldiği fiile ya da yetkinliğe en az bir kez aktif olarak sahip olunduğu durumda mümkündür.¹⁶ Örnek olarak, gramer âliminin şu ya da bu gramer kuralını düşünebilme *heksisine* veya *melekesine* sahip olabilmesi, ancak o gramer kuralını daha önce en az bir kez bilfiil düşünmüş olması koşuluna bağlıdır. Dolayısıyla *heksis*in ikinci anlamı olan *diathesis*, esas itibarıyla birinci anlam olan *energeia* (fiil) ile koşullanmıştır. Bununla birlikte *energeianın* “aktif bir sahiplik” olarak *heksise* içkin oluşu, özellikle psikolojik nitelikler ve en genel olarak erdemler açısından anlaşılabilir olsa da, doğal cevherlerin meydana gelişi açısından müphemdir. Yukarıda geçtiği üzere Aristoteles *Fizik* VIII.4'te, doğal cisimlerdeki kuvve durumunun ikinci bilkuvveliliği andırdığını, yani haricî bir engel olmadığı zaman doğal cisimlerdeki kuvvenin doğrudan bilfiil hâle geleceğini ifade etmişti. Peki, doğal cevherlerin meydana gelişi (*genêsis*) açısından ele alındığında, cevherî bir suretin doğal bir cisimde bulunan kuvvesi ile bu kuvvenin bilfiil hâle gelişi arasında nasıl bir ilişki bulunur? Sözelimi suyun “herhangi bir engelle karşılaşmadığında bilfiil hâle gelecek” buhar kuvvesine (*heksis*) sahip olması için, gramer âliminin ikinci bilkuvveliliğinde olduğu gibi, buhar suretine en az bir kez bilfiil sahip olması gerekir mi? Bunun cevabı “evet”tir. Zira *heksis*, fiil sonrasında ortaya çıkan bir niteliktir. İkinci bilkuvvelik anlamında doğal güçlerin, *Metafizik* 1048a6-20'de geçtiği üzere, akli güçlerin bilfiilliğine aracılık ederek fiili bekletme imkânına sahip olan irade faktöründen bağımsız bir şekilde doğrudan doğruya bilfiil hâle gelmesinin anlamı ise şudur: “Ateş, ateş olduğu sürece yakar.” Yakma ateşin dilemesine bağlı olmadığı için ateşin yakma gücü ile yakması arasında bir mesafe yoktur. Bununla birlikte *dunamis-heksis-energeia* ilişkisine ışık tutabilmek için, Aristoteles'in “Bu bakımdan, soğuk olan şey, bilkuvve sıcaktır. Sonrasında bir değişim gerçekleşir ve herhangi bir şey onu engellemediği sürece o, ateş olur ve yanar” ifadesini daha yakından tahlil etmemiz gerekir. Buna göre söz konusu ilişki şöyle formüle edilebilir: (i) Birinci bilkuvvelik anlamında bilkuvve sıcak olan soğuk şey, (ii) hareket aracılığıyla bir değişim geçirir ve (iii) bu değişim neticesinde bilkuvve sıcaklık bilfiil hâle gelerek ateş olur; nihayet (iv) ateşin bilfiil hâle gelen bilkuvveliliği fiil ertesinde ateşlikle özdeşleşir ve onu engelleyen bir şey bulunmadığı sürece daima yakar. Oluşla ilgili bu analizde iki zorunluluk bulunur:

16 *De Sensu* olarak bilinen *Quaestio* III.3'te Afrodisiaslı İskender de bu hususa dikkat çeker. Bkz. Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 2.16-3.15, çev. Robert William Sharples (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994), III.3, 83,21-25. Ayrıca bkz. Simplicius, *On Aristotle Physics* 8.1-5, çev. István Bodnár, Michael Chase ve Michael Share (Londra: Bloomsbury, 2012), 1213,33-38.

1. Failin hareket vererek değişim doğurucu etkisi ertesinde soğuk şeydeki bil-kuvve sıcaklığın bilfiil hâle geçişindeki zorunluluk.

2. Birinci zorunluluğa dayalı olarak, şartlar uygun olduğu ve engel bulunmadığında bilfiillik ertesindeki yakma gücünün fiile geçişindeki zorunluluk. Böylece “şartlar uygun olduğu ve engel bulunmadığında” doğal herhangi bir gücün bilfiillik kazanması ve bilfiillik kazandıktan sonra da sürekli bilfiil hâlde bulunması kaçınılmazdır.¹⁷

1.2 *el-Kuvvetü'l-muteheyyi'e (Hekseôs): Afrodisiaslı İskender'de Fiile Yakın Gücün Kategorizasyonu*

Aristoteles külliyyatının büyük şarihi Afrodisiaslı İskender, Aristoteles'in ikinci bilkuvelik olarak değerlendirdiği *heksisi*, *dunamisten* iyice ayrılmış bir kuvve türü olarak belirler ve *hekseôs* ile *dunamis* arasındaki ayrımı netleştirir. İskender'e ait *De Sensu*'nun (*Quaestio* III.3) tercümesi olan *Makâle fi'l-hiss ve keyfe huve alâ mezhebi*

17 Hintikka, *kinesise* (hareket) değil *energeiaya* (bilfiillik) nispetle güç olarak anlaşılan özel türdeki bu güçlerin zorunlulukla ilişkisinin şöyle bir yetkin tasvirine yer verir: “*Energeiaya* ait güçler özel tür güçlerdir. Bu güçler *energeiayı* hedefler ve *energeia* ile aynı anda gerçekleşirler. Buna mukabil bir *kinesis* neticesinde ortaya çıkan şeyi hedefleyen güçler, *kinesis* üzerinden tedrici olarak gerçekleşirler. İlk tür kuvveler *bir ke-rede* gerçekleştiği için, onların her biri ancak ve ancak *energeia* formunda bulunur ki, bu *energeia* aynı zamanda *ergon* ve *entelekheia*dir. Dolayısıyla *energeia* durumunda üç şeyi birbirinden ayıramayız: saf kuvve, bu kuvvenin sonucu (*ergon*) ve kuvvenin gerçekleşme süreci.” Bkz. Jaakko Hintikka, “Aristotle on Modality and Determinism”, *Acta Philosophica Fennica* 29/1 (1977), 66. Kuvve-fiil ilişkisini bir cevheri doğuracak madde-suret ilişkisi, yani oluş açısından analiz ettiklerinde Kosman ve Broadie gibi araştırmacılar da aynı neticeye ulaşır. Bkz. Aryeh Kosman, “The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*”, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* içinde, ed. Theodore Scaltsas, David Charles ve Mary Louise Gill (Oxford: Clarendon Press, 1994), 195-213; Sarah Broadie, “Where is the Activity? An Aristotelian Worry about the Telic Status of *Energeia*”, *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gottlieb* içinde, ed. James G. Lennox ve Robert Bolton (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 198-212. Madde-suret ilişkisiyle ilgili bu yaklaşımın Sellars, Rorty, Halper, Ackrill ve Scaltsas gibi isimlerce savunulan diğer örnekleri ve muhalif yaklaşımlarla mukayesesi için bkz. Gabriele Galluzzo ve Mauro Mariani, *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate* (Pisa: Edizioni Della Normale, 2006), 89-135. Burada zikredilen zorunlulukçu pozisyon ile Megaracı zorunluluk anlayışı birbirine karıştırılmamalıdır. Megaracılar ancak görenin görebilen olduğunu söyleyerek, fiile geçmediğimiz sırada bir kuvvenin bulunabileceği anlayışını reddediyorlardı. Aristoteles'in, Hintikka'nın deyimıyla “dar anlamıyla imkân”dan fiile geçişi ifade eden *energeia* ile doğal güçlerin bilfiillliğini ifade eden *energeias*ında içerilen zorunluluk; bilfiillige yönelik için bir eğilim olarak anlaşılan kuvvenin şartlar uygun olduğu ve engel bulunmadığı durumda, zorunlu olarak bilfiil hâle gelmesidir. Bu bakımdan, gözümüz kapalı olduğu sırada görmeyiz, fakat görme gücünü koruruz. Bu engel kalktığında ve aydınlık bir ortamda olduğumuzda, görme gücü zorunlu olarak bilfiil hâle gelir ve görür. Benzer şekilde, çaydanlıkta kaynararak buharlaşan suyun yukarı doğru yükselmesine çaydanlığın kapağı engel olduğunda, buhar yukarı doğru yükselmez, fakat yükselme gücünü korur. Çaydanlığın kapağını kaldırdığımızda ise söz konusu güç zorunlu olarak bilfiil hâle gelir ve yükselir. Böylece şu sonuca varırız: Kendisinin de eleştirdiği Megaracı yaklaşım değildir. Bkz. Hintikka, *Time and Necessity*, 29-41, 93-113; Hintikka vd., “Aristotle on Modality and Determinism”, 35-43, özl. 66-70; Charlotte Witt, “Powers and Possibilities: Aristotle vs. the Megaricans”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XI* içinde, ed. John Cleary ve William C. Wians (Lanham: University Press of America, 1995), 249-266.

Aristû'da İskender, yukarıda aktarılan *De Anima* pasajını yorumlarken, *dunamis-heksis* ayrımını şu şekilde tasrih eder:

Filozof bu şeylerden bahsetmeyi ve onları özetlemeyi bitirdikten sonra, bir durumdan diğer duruma geçişi (*et-tenakkul* = *metabôle*) de açıkladı ve dedi ki: Kuvve fiile bazen dönüşüm (*el-istihâle* = *alloiosis*) yoluyla geçer bazen de dönüşüm olmaksızın geçer. Sonra dedi ki, hazır bulunuş durumundaki kuvvenin (*el-kuvvetü'l-muteheyi'etü* = *hekseôs*) fiile geçişi dönüşüm olmaksızın gerçekleşir. Bu, ikinci türden güçtür (*el-kuvvetü'l-kâinetü mine'n-nev'î's-sâni*) ve öğretim yoluyla gerçekleşmediği zaman bilginin durumuna benzer. Zira bu kişi bir şeyi değişim (*el-hareke* = *kineseis*) ve dönüşüm olmaksızın bilir. Bu durumda söz konusu bilme değişim ve dönüşüm olarak isimlendirilmez. Bunun yerine geçiş türlerinden bir başkası olur ki, bu tür, bilmenin ortaya çıkışı için tamamlayıcı ve yetkinleştiricidir (*el-mutemmim el-mukemmil*).

Öğretimle ortaya çıkan bilme, birinci türden güçtür ki, bu, ancak değişim ve dönüşümle olur ve böyle bir geçiş değişim ve dönüşüm (*el-hareke ve'l-istihâle*) olarak adlandırılır.

Durum böyleyse, dönüşümün iki tür olduğunu söylemeliyiz. Bunlardan ilki kuvveden *teheyü*e (*mine'l-kuvveti ile't-tehyie*), yani fiile hazırlığa (*tehyieti'l-fi'l*) doğru geçişten kaynaklanan dönüşümdür. İkincisi ise *teheyü*den fiile geçişten (*mine't-tehyieti ile'l-fi'l*) kaynaklanan bir dönüşümdür.¹⁸

De Sensu pasajının Arapça tercümesinde, Aristotelesçi ikinci bilkuvvelik durumunu ifade eden ve *tehyie* ve *el-kuvvetü'l-muteheyi'e* şeklinde tercüme edilen *hexeis* ve *hexeôs* terimleri,¹⁹ *heksin*in ikinci bilkuvveligi ifade etmek için Aristoteles metinlerindeki kullanımına göre daha güçlü bir terminolojik yapı inşa eder. Akli güçlerle ilgili olarak Aristotelesçi *dunamis-heksis* teorisile aynı istikametteki bu değerlendirmenin, Aristoteles'te olduğu gibi doğal güçler alanına da taşınıp taşınmadığı sorusu için İskender'in *Fizik* şerhine müracaat edilmelidir. İskender'in *Fizik* şerhi günümüze ulaşmamış olsa da, *Fizik* VIII.4 pasajındaki "doğal cisimlerdeki durum da buna benzerdir" cümlesi ve devamını "doğal *hekseis*" bağlamında nasıl yorumladığı yönündeki merakı, Yeni-Eflâtuncu şarih Simplikios'un *Fizik* şerhi tatmin eder.

Simplikios, yukarıda da alıntılıdığımız *Fizik* 255a30-b24 pasajını yorumlarken, Aristotelesçi öğretiye uygun olarak birinci bilkuvvelikten ikincisine geçişin değişim

18 İskender el-Afrûdisî, "Makâletü'l-İskender Fi'l-hiss", *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung* içinde, ed. Hans-Jochen Ruland (Göttingen, 1978), 178,3-15 (83-95), Buradaki *dunamis-heksis* ayrımı, Aristoteles'te olduğu gibi, nazari güç seviyeleri için de kullanılır. Ancak nazari güç seviyeleri söz konusu olduğunda *heksis* ve türevleri burada *el-meleke* ve *bi'l-meleke* lafızlarıyla karşılanır. Bkz. İskender el-Afrûdisî, "Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristûtâlîs", *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi (Beyrut, 1971), 31-33.

19 *Tehyie* karşılığı için bkz. İskender el-Afrûdisî, "Makâletü'l-İskender Fi'l-hiss", 178,94; 180,98; 180,101; 180,103. *Muteheyi'* karşılığı için bkz. 180,102; 180,104; 180,105.

barındırdığını, bunun aksine bilfiillğin daima *heksis*le beraber olduğunu açıklar.²⁰ Bunu takiben, doğal cisimlerde de durumun böyle olduğunu göstermek üzere “hafif ağırdan türer, örnek olarak hava sudan türer –çünkü bu, bilkuvve olarak ilktir ve hava bilfiil hafiftir ve başka bir şey onu engellemediği müddetçe kendi bilfiillğini gerçekleştirecektir” ifadelerini şerh ederken “çünkü bu, bilkuvve olarak ilktir” ibaresinin yorumunda İskender’le görüş ayrılığı içinde olduğunu belirtir. Onun aktardığı kadarıyla İskender, bu ibaredeki bilkuvvelğin “eksik bilkuvvelğe” (*to dunamei atelês*) işaret ettiğini düşünür:

Çünkü böyle olan ve hâlâ bilfiil ağır durumunda bulunan şey [yani su], birinci bilkuvvelik olarak adlandırılan duruma göre bilkuvve hafiftir [yani bilkuvve havadır]. Bir kez değişim geçirdiğinde ve hafif olduğunda [yani hafiflik *heksisi* veya *teheyyu*’üne sahip olduğunda], doğrudan doğruya bilfiil hafif olur.²¹

İskender’in, *teheyyu*’ü önceleyen birinci bilkuvvelğe Simplikios’un kullandığı şekilde “eksik bilkuvvelik” deyip demediği meçhuldür. Ne var ki, İskender’in doğal cisimlerde suretlerin meydana gelişi açısından “yetkin veya tam bilkuvvelik” olarak ikinci bilkuvvelği, Simplikios’un ifadesiyle *dunamei kata tèn heksin* yani “hazır bulunuş anlamında güç”²² olarak değerlendirdiği açıktır. Burada İskender, *heksisi* cevherî suretlerin meydana gelişini açıklama noktasında artık temel bir kuvve türü olarak gündeme getirir ve genel bilkuvvelğe (*dunamis*) ek olarak *hazır bulunuş* anlamındaki güce (*heksis*), daha sonra Arapçada *teheyyu*’ ve *el-kuvvetü’l-muteheyyi’e* olarak çevrilecek şekilde kesin bir terminolojik hüviyet kazandırır. Burada *el-kuvvetü’l-muteheyyi’e*, Arisotelesçi *heksis*le aynı doğrultuda kullanılır ve sudaki bilkuvve hafifliğin “bir kez değişim geçirdikten sonra” bilfiil hafif olarak hava cevherine dönüştüğü vurgulanır. *Heksis* değişim ertesindeki fiille birlikte ortaya çıkar ve cevherî suretle özdeşleşir. Bu cevherî suretin ilkesi, doğal cisimdeki maddi bilkuvveliktir. Yeni-Eflâtuncu şârih Simplikios’un, *Fizik* 255a30-b24 şerhinde geçen “bu, bilkuvve olarak ilktir” ifadesinin yorumunda İskender’le görüş ayrılığına düşmesinin sebebi de budur. Hatırlanacağı üzere İskender, havanın sudan meydana gelmesi örneğinde, bilkuvve açıdan ilk olan şeyin bilfiil havayı önceleyen su olduğunu söylemekteydi. Bu bağlamda hem Aristoteles hem de İskender havanın sudan meydana geldiğini, çünkü suyun bilkuvve olarak ilk olduğunu söylediğinde esas itibarıyla şunu kasteder: Hava sudan türer, çünkü bilfiil hava suretinin ilkesi onu önceleyen ve suda bulunan ilk bilkuvvelikte, dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Simplikios, bu yorumu kabul etmez. Ona göre “bu, bilkuvve olarak ilktir” cümlesindeki “ilk” ibaresi, eksik bilkuvvelğin daima başta bulunduğu “oluş” sırasına işaret etmez, bunun yerine

20 Simplicius, *On Aristotle Physics* 8.1-5, 1215,5-16.

21 Simplicius, *On Aristotle Physics* 8.1-5, 1215-27-30.

22 Simplicius, *On Aristotle Physics* 8.1-5, 1215,34.

tamlığa ve yetkinliğe işaret eder. Çünkü *heksis* anlamında kuvve (*dunamei kata tèn heksin*), uygunluk (*epitèdeiotês*) anlamındaki birinci bilkuvvelikten daha yetkindir. Dolayısıyla buradaki “ilk” ifadesi oluş sırasına göre değil, üstünlük ve mertebe bakımından ilklığe işaret eder.²³ Simplikios gibi usta bir şarih, Aristoteles’in metniyle daha uyumlu olan İskenderci yoruma nispetle ilk bakışta garip ve zorlama görünen bu yorumu niçin metne dâhil ettiği sorusu, Aristotelesçi *dunamisin* bazı açılardan gerçek bir dönüşüm geçirdiği Yeni-Eflâtuncu alana ayak basmamızı gerektirecektir. Cevabını bir sonraki başlıkta arayacağımız bu soruya ve Yeni-Eflâtuncu *epitèdeiotês-heksis* teorisine geçmeden önce, İskender’in Aristotelesçi *heksise* yaptığı katkıyı özetleyip kendisinden sonraki şarihlere bıraktığı soruları görelim.

İskender, Aristoteles’in *De Anima* II.5 ve *Fizik* VIII.4’te gündeme getirdiği ikinci bilkuvvelik fikrine, *hekseis* ve *hekseôs* terimleri etrafında güçlü bir terminolojik yapı kazandırmıştır. Bu bakımdan, Yunanca-Arapça tercümelemlerde *teheyyu'* ve *muteheyyi'*, *el-kuvvetü'l-muteheyyi'e* gibi terimlerinin görünmeye başlanmasının Aristoteles’in *heksis* türevi kullanımlarından değil, İskender’in kullanımlarına verilen karşılıklardan kaynaklandığı söylenebilir. Ne var ki, *heksis* her ne kadar ikinci bilkuvvelik anlayışı bağlamında Aristoteles’te olduğundan daha incelmış bir terminolojik güce kavuşsa da, *hekseis-hekseôs* (*teheyyu'-muteheyyi'*) terimleri, İskender için –tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi– fiilin kuvveye yakınlık derecesini ifade etmekten öteye geçmez.²⁴ Doğal güçler söz konusu olduğunda bu yakınlık fiili önceleyecek şekilde ona yakınlığı ifade etmez; bunun yerine, gerçekte ikinci seviyede bir güç mefhumunu ortadan kaldıracak ve sadece kavramsal bir ayrıma dönüşecek şekilde, cevheri suretle özdeşliğe karşılık gelir.

I.3. Yeni-Eflâtuncu Felsefede Suretin Eksik-Bulunuşu Olarak Maddi Bilkuvvelik

Simplikios’un yukarıda zikrettiğimiz İskender eleştirisi ve ilk bakışta “zorlama” görünen Aristoteles yorumu, Yeni-Eflâtuncu *pasif bilkuvvelik* veya *eksik güç*²⁵ teori-

23 Simplicius, *On Aristotle Physics* 8.1-5, 1215,38-1216,5.

24 Themistius’un *De Anima Şerhi*’nde kullanılan ve Arapçaya *teheyyu'* olarak çevrilen *euphia* ile *isti'dâd* şeklinde çevrilen *paraskheue* terimleri, İskenderci *heksiste* olduğu gibi ikinci bilkuvvelikten ziyade birinci heyûlâdaki bilkuvveligi ifade eder ve fiile yakınlık anlamı taşır: “Heyûlâ yoluyla cevher denilen şey, bilkuvve cevherdir. Bu durumda o, henüz bizatihi işaret edilebilir bir şey değildir. Aksine sanki buna yönelik bir *teheyyu'* (= *euphia*) ve belirli bir şey olmak üzere bir *isti'dâd* (= *paraskheue*) gibidir. Surete gelince, suret kemaldır ve sanki *teheyyu'*ün tamamlayıcısıdır.” Themistius, *An Arabic Translation of Themistius*, 43,3-6; krş. Themistius, *On Aristotle On the Soul*, çev. Robert B. Todd (Ithaca: New York, Cornell University Press, 1996), 39,8-10.

25 Yeni-Eflâtuncu pasif bilkuvvelik teorisinin bir tasviri için bkz. Cinzia Arruzza, “Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus’ Critique of Aristotle in *Enneads* II 5 [25]”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93/1 (2011): 25-57; Curtis Hancock, “Suggestions of A Neoplatonic Semiotics: Act and Potency in Plotinus’ Metaphysics”, *Semiotica* 178 (2010): 43-47.

sine giriş için elverişli bir başlangıç olabilir. Hatırlanacağı üzere Simplikios, *Fizik* 255a30-b24 pasajında yer alan “bu, bilkuvve olarak ilktir” ibaresindeki “ilk oluş”u merteye ve üstünlük bakımından ilk oluş olarak yorumlamakta ve bunun eksik bilkuvvelik anlamında *dunamise* değil, yetkin ve tam bilkuvvelik anlamında *heksise* karşılık geldiğini söylemekteydi. Zira ona göre:

Heksis anlamında kuvve (*dunamei kata tēn heksin*), uygunluk anlamındaki kuvveden (*epitēdeiotēs*) daha yetkindir.²⁶

Tekrar pahasına ifade edecek olursak; Aristoteles havanın sudan türediğini, çünkü suyun bilkuvve olarak ilk olduğunu söylediğinde, İskender’in de Aristotelesçi yaklaşımla uyumlu bir şekilde anladığı gibi, esas itibarıyla şunu kastetmekteydi: Hava sudan türer, çünkü bilfiil hava suretinin ilkesi, onu önceleyen ve suda bulunan ilk bilkuvveliktir. Bir başka deyişle bilfilliğin ilkesi, birinci bilkuvvelikte; dolayısıyla maddi doğanın kendisindedir. Oysa bu yaklaşım bir Yeni-Eflâtuncu için kabul edilebilir değildir, çünkü hareket ve sükûnun ilkesi olarak “doğa”yı mutlak fail konumuna yükseltir ve cevherî suret için maddi doğadan başka ilke tayin etmez. Plotinus ya da Yeni-Eflâtuncu Atina okulundan bir şârih olsaydı, Aristotelesçi bu tutumu sadece fiziksel ilkeleri hesaba katan kapalı bir açıklama ve doğa mutlak failmiş gibi davranma stratejisi olarak yorumlar; metafizik ilkeleri hesaba katmadığı için eksik, doğayı mutlak fail konumuna çıkardığı için de yanlış bulduğunu söylerdi.²⁷ Bununla birlikte Ammonius’un Eflâtunculaştırılmış Aristoteles ile Aristoteles’i telif etmeyi amaçlayan *küçük uyum* projesinin²⁸ takipçisi “iyi niyetli” şârih Simplikios, böyle demek yerine Aristotelesçi metne zorlama bir müdahalede bulunur ve “bilkuvve olarak ilktir” ifadesindeki “ilk” oluşu, merteye ve üstünlük bakımından önde geliş olarak yorumlayarak *heksisin* yetkin bilkuvveligine atıfla açıklar. Böylece metin “hava suretinin ilkesi, sudaki ilk bilkuvveliktir” anlamından ve bunun bir Yeni-Eflâtuncu için doğuracağı mahzurdan uzaklaşır ve “zararsız” bir düşünceyi ifade eder hâle gelir. Peki, cevherî suretin ilkesinin sudaki ilk ve eksik değil de, ikinci ve yetkin bilkuvvelik olduğunu söylemek, bir Yeni-Eflâtuncuya fiilin ilkesini metafizik nedenlere taşı-

26 Simplicius, *On Aristotle Physics* 8.1-5, 1216,1-2.

27 Yeni-Eflâtuncu bu yaklaşımı ifadelendiren bazı pasajlar için bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus* 1, çev. Harold Tarrant (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 2,16-29; Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow ve John M. Dillon (Princeton: Princeton University Press, 1987), 791,23-795,6.

28 Küçük uyum projesi ve bunun ayrıntıları için bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, 33, 93, 169. *Küçük uyum* projesinin somutlaşmış hâli Ammonius’un, Aristoteles’in Tanrı’sının aynı zamanda tüm evrenin fail nedeni olduğunu ispatlamak için kaleme aldığı bir risalede görülür. Bu risale için bkz. Simplicius, *On Aristotle's Physics* 8,6-10, çev. Richard McKirahan (Londra: Bloomsbury, 2001), 1361,11-1363,12. Bu çabanın Aristoteles’i varlık verici fail nedeni kabul eden bir filozofa dönüştürme sürecinin yetkin bir analizi için bkz. Richard Sorabji, “Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle”, *Matter, Space and Motion* içinde, Richard Sorabji (Londra: Duckworth, 1988), 249-286.

ma yönünde bir kapı aralar mı? Aslında buradaki ikinci bilkuvveliği, Aristoteles'te olduğu gibi, fiille birlikte ve ona özdeş güç anlamında alırsak, bu anlamıyla *heksisin* Simplikios için “zararsız” olduğunu söylemek doğru olmaz. Simplikios'un buradaki *heksis* yorumunun Yeni-Eflâtunculukla nasıl uyumlu hâle gelebileceğini görmek için, *heksisten* gerçekte ne anladığına daha yakından bakmamız gerekir.

Simplikios, İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre Arapçaya da tercüme edilen²⁹ ve kendi *Kategoriler* kitabındaki ilgili tartışmalara bakıldığında İbn Sînâ'nın da okumuş olduğu sonucuna kolaylıkla ulaşılabilecek, *Kategoriler Şerhi*'nde Aristoteles'in 9a14-27'de nitelik türlerinden biri olarak ele aldığı güç ve güçsüzlüğü (*dunamis/adunamia* = *kuvvet/lâkuvvet*) izah ederken, bunları özel türde bir güç olarak gördüğü *epitêdeiotês* üzerinden yorumlar. Aristoteles'in “kolay fiilde bulunma/kolay infiale uğramama” ayrımı üzerinden açıkladığı³⁰ güç ve güçsüzlüğün, “doğal eğilim” olarak anlaşılan *epitêdeiotês*in neticesi olarak ortaya çıktığını söyleyen Simplikios,³¹ ilerleyen satırlarda genel olarak güç türlerini ele alarak şu soruyu sorar:

Bilkuvve olan şey ve bilkuvvelğin kendisi, bazılarının düşündüğü gibi maddeden mi alınır, yoksa diğer bazılarının düşündüğü gibi bilkuvve olan şey maddenin kendisi midir?³²

Bu soruya cevabında Simplikios, maddenin her yönden zayıf olduğu, yani gerçek varlığın tümüyle uzağında olduğu için hiçbir şekilde kendi zatıyla neden olmayacağını söyler. Ona göre madde güçsüz ve iktidarsızdır, bu nedenle herhangi bir gücün ilkesini bile doğuramayacak bir kısırlık içerisindedir. Tüm niteliklerden yoksun olduğu için, herhangi bir niteliğin ilkesi de olamaz. Böylece madde meydana getirici hiçbir güç barındırmayıp, sırf muhtaciyet ve yoksunluk olarak kendisini gösterir. Dolayısıyla Simplikios'a göre, bilkuvvelik ne maddenin kendisi ne de hâlidir. Maddeyi tümüyle negasyonlar üzerinden tanımlama eğilimindeki Simplikios, maddenin herhangi bir nitelik doğurması düşünülebilecek bizatihi varlığını reddettiği gibi; onun, metafizik herhangi bir cevherin zayıf bir feyzi olabileceği düşüncesini de dışlar. Bu nedenle maddeyi Mutlak Bir'den taşan ve tüm varlıkları meydana getiren güçten geriye kalan bir şey, bir üretim fazlası olarak görmeyi bile reddeder. Madde esas itibarıyla feyzin yokluğundan ibarettir ve oluş denklemine “etkili ve dönüş-

29 Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, I/2, 161,11; Ayrıca Simplikios'un *Kategoriler Şerhi*'nin Arapça tercümesinden günümüze ulaşan bazı fragmanlar için bkz. Mübahat Türker, “*Kategoriler* ve Onun Şerhleri ile İlgili Parçalar”, *Araştırma* 3 (1965): 87-122.

30 Aristotle, *Categories*, ed. J. Barnes, çev. J. L. Ackrill (Princeton: Princeton University Press), 9a14-28.

31 Simplicius, *On Aristotle's Categories* 7-8, çev. Barrie Fleet (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003), 242,8.

32 Simplicius, *On Aristotle's Categories* 7-8, 249,23-24.

türücü” hiçbir rolü yoktur.³³ Sonuç olarak, maddenin bir *epitêdeiotêse* veya doğal eğilime sahip olduğu söylenemez, doğal bir eğilime sahip olmadığı için güce sahip değildir, güce sahip olmadığı için de niteliğe sahip değildir. Tüm bunlardan bizatihi yoksundur ve ne cevherin ne niteliğin ne gücün ne de doğal eğilimin ilkesini kendisinde taşır. Hâl böyleyse, Aristoteles’in maddede bulunduğunu “zannettiği” güçler nereden gelir? Simplikios’un cevabı açıktır:

Bu güç nitelikten yoksun şeylerin sahip olduğu bir durum değil, suretin bir ön-buluşu olarak değerlendirilmelidir. Fakat bir suret olması ve zatı açısından düşünüldüğünde kendi yetkinliğinde sâkin olması bakımından, gerçekte suret bile, gücü bu şeye taşımaz. Çünkü suret yetkindir ve bizatihi kaim olup suretlerin parçalanarak bölünmesi ve çoğalmasından varlık kazanan güçleri önceler. Dolayısıyla bu güç, kendi varlığını, madde ve suretin biraradalığından ya da madde ve surete benzeyen şeylerin biraradalığından elde eder. Şu hâlde gücün maddede bulunuşu, suret dolayısıyladır. Çünkü şu ya da bu şekilde, akli ilkeden (*logoi*) pay alma şu şekilde gerçekleşir: Önce bir isti’dâd (*epitêdeiotês*) tükenir; ardından gelen pay alma, hâl (*heksis*) olarak ortaya çıkar ve hâlin alımlanması o şeyin bilfiillığe doğru gidişini yönetir. (...) Oluş durumunda olan ve daha az yetkinden daha çok yetkine doğru giden şeyler, hâlin alımlanması sırasında bir yetkinleşme elde eder ve bunun ertesinde daha yetkin bir paydan kendi kısmetine düşeni alırlar. Bunlar, daha az yetkin olanı daha çok yetkin olanın –yani daha kalıcı bir şekilde pay alınanın– takip ettiği art arda gelen pay-alışlar elde ederler. Pay alan şey sureti bir kerede tümüyle alamaz, aksine daha yetkin suretten önce daha az yetkin bir suret alır.³⁴

Bu açıklamadan anlaşılın o ki, Simplikios yukarıdaki soruya, güçleri, suretlerin maddedeki eksik-buluşu sayarak cevap vermektedir. Buradaki madde, Simplikios’un madde anlayışına uygun bir şekilde mutlak karanlıktır ve Plotinus’un tasviriyle, yansımaların üzerinden gelip geçtiği düz bir ayna gibi söz konusu yansımalara kayıtsızdır (*impassive*); ne kendisine gelen bir imajı etkiler ne de bu imajdan etkilenir.³⁵ Oluş denilen şey, hiçbir eksiklik barındırmayan bilfiil suretin bu karanlık ayna üzerindeki zayıf ve yetkin yansımalarından ibarettir. Buna göre ilk ve en zayıf yansıma veya pay alma, en zayıf gücü, bilfiillığe yönelik en zayıf “iştıyakı” doğurur. Simplikios’un birinci bilkuvveliği budur ve o, bunu *epitêdeiotês* olarak adlandırır. İçkin bir eğilim olarak tercüme edilebilecek bu terim, Arapça tercümelerde bazen *isti’dâd* bazen de *teheyyu’* olarak görünecektir. *Epitêdeiosu* doğuran yansıma veya pay alış ertesinde gerçekleşen, ikinci ve daha güçlü pay alış, daha yetkin bir gücü, bilfiillığe yönelik daha yetkin bir iştıyakı doğurur. Simplikios’un ikinci bilkuvveliği budur ve *heksis* olarak adlandırılır. Dolayısıyla *heksis* derken Simplikios, “suretin tam bilfiillliğini önceleyen

33 Bkz. Simplicius, *On Aristotle’s Categories* 7-8, 249,24-33.

34 Simplicius, *On Aristotle’s Categories* 7-8, 249,33-250,8; 250,11-15.

35 Plotinus’un madde anlayışı için bkz. Plotinus, *Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Londra: Harvard University Press, 1988), II 5, 5.1-9, II 4, 13.26-30; II.5, 5.1-7; III 6, 7.16-29.

ve bu bilfiillîğe göre eksik, ancak *epitêdeiotêse* göre daha yetkin bulunuşu”nu kasteder. Daha yetkin olduğu için, üstünlük bakımından *epitedeio*stan önce gelir ve mertebeye “ilk” oluşa en çok layık olan odur. Bu yorum dikkate alındığında Simplikios’un, bu bölümün başında *Fizik Şerhi*’nden alıntıladığımız “*heksis* anlamında kuvve (*dunamei kata tèn heksin*), doğal eğilim veya uygunluk anlamındaki kuvveden (*epitêdeiotês*) daha yetkindir” cümlesinin anlamı ortaya çıkar. Demek ki, *heksisi* “ilk” sayan Simplikios’u Aristotelesçi mahzurdan kurtaran şey, *heksisten* anlaşılan şeyi açık bir şekilde dönüştürmesidir. Buradaki “ilk”, Aristoteles’in bir engel bulunmadığı sürece zorunlu olarak bilfiil hâle gelen ve ilkesini maddedeki birinci bilkuvvelikte bulan cevherî suretle özdeşleşen *heksisi* değil, “suretin bilfiillîğini önceleyen ve *epitêdeiotêse* göre daha yetkin güç” anlamındaki, artık Yeni-Eflâtunculaşmış *heksistir*. Bir başka deyişle Simplikios, birinci bilkuvvelîğin bir değişim ertesinde bilfiil hâle gelmesiyle birlikte ortaya çıkan *heksisi*, bilfiillîği açık bir şekilde önceleyen bir infialî güç olarak yorumlamaktadır.

Görüldüğü üzere Simplikios’un *Fizik Şerhi*’ndeki İskender eleştirisi, bu eleştirinin dayanakları ve bu eleştiriyle ulaşmak istediği netice, sudura dayalı kâbil-makbûl ilişkisi içerisinde anlam kazanması itibarıyla Yeni-Eflâtuncu eksik güç teorisini temsil etme yönünde yüksek bir kabiliyete sahiptir. Bu teorisinin en veciz ifadelerinden biri, Proklos’un *Teolojinin Unsurları*’nda bulunur:

Meydana gelen her şey iki güçten oluşur. Çünkü meydana gelen şeyin, oluşu kabul eden bir kuvve (*auto dei epitêdeion einai = kuvvetün kâbiletün li’l-kevnî / muteheyyi’etün li’l-fi’li*) ve fiile güç yetiren bir failinin bulunması gerekir. Bununla birlikte söz konusu güçlerden biri tam (*dunamin teleian*), diğeri eksik olmalıdır. Eksik güç (*dunamin atelês*), fiil için hazırlanmış güçtür. Failin, kendisiyle fiilde bulunacağı bir güç olmazsa, fiilde bulunmaya güç yetiremez. Meydana gelen şeyin, fiili kabul için hazır bir gücü (*epitêdeiotêta dunamin = kuvvetün muteheyyi’etün li-kabûl*) bulunmazsa, oluşmaya hiçbir şekilde güç yetiremez. Fail her şeyde ve ondan etkilenmesi imkânsız şeyler üzerinde değil, ancak infial gücü barındıran şeyde fiil icra eder.³⁶

Simplikios’un *epitêdeiotês* ve *heksis* etrafında açıkladığı güç şeması, Proklos’un bu pasajdaki tasvirine göre “eksik güç” (*el-kuvvetü’n-nâkîsa = dunamin atelês*) şemasıdır. Zira Proklos’a göre güç tam (*teleian*) ve eksik (*atelês*) olmak üzere ikiye ayrılır. Tam veya gerçek anlamıyla yetkin güç, metafizik nedenlerin sahip olduğu aktif güce karşılık gelir.³⁷ Buna mukabil eksik güç, varlık verici yetkin güçle tamamlanan bir yarı-gerçeklik, fiilin tahakkukuna dönük bir hazırlıktır. Daha önce Plotinus’un

36 Gerhard Endress, *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung* (Wiesbaden-Beyrut: Imprimeire Catholique, 1973), “Faslun fi’l-kevn”, 30; krş. Proclus, *The Elements of Theology*, çev. Eric Robertson Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1971), Önr. 79.

37 Bkz. Endress, *Proclus Arabus*, “Faslun fi’l-illeti’l-ülâ”, 29; krş. Proclus, *The Elements of Theology*, Önr. 78.

Enneadlar II, 5(25)'te yaptığı ayrımla, bunlardan ilki “var etme gücü” (*hê dynamis*), ikincisi ise “olma gücü”dür (*dynamei on*).³⁸

Yeni-Eflâtuncuların “olma gücü” etrafında Aristoteles ve İskender’den nasıl ayrıldıkları açıktır. Bu ayrılışın temel nedeni, öncekilerin hareket merkezli kuvve-fiil teorisine mukabil, sonrakilerin varlık merkezli bir kâbil-makbûl metafiziği ve özellikleri yukarıda kısaca tasvir edilen “metafizik sûri nedenlik” öğretisine sahip olmalarıdır.³⁹ Bu öğretiye dayalı olarak onlar *teheyyu*’ olarak tercüme edilen *heksisi* fiil erresinde ya da fiille beraber ortaya çıkan bir güç olarak değil, fiili önceleyen infialî bir güç olarak değerlendirmişlerdir. Aşağıda da göstereceğim üzere, İbn Sînâcî doğa felsefesinde artık *teheyyu*’ teriminin, Aristoteles ve İskender’deki kullanımının aksine, neredeyse her zaman fiili önceleyen infialî güç olarak kullanılmasının nedenlerinden biri muhtemelen bu Yeni-Eflâtuncu yorumdur. *Heksis*le ilgili bu müdahalenin dışında, bizatihi güç terminolojisi açısından bakıldığında, Proklos ve Simplikios’un açıklamasında Aristoteles ve İskender’in *dunamis-heksis-diathe*stisten oluşan terminolojisinde bulunmayan yeni bir terim kendisini gösterir: *Epitêdeiotês*.

I.4 *Epitêdeiotês*: Aristotelesçi *dunamis* Bir Alternatif mi?

Proklos’un açıklamasında *epitêdeiotês* (*el-kuvvetü’l-muteheyyi’etü li-kabûli’l-fi’l*) infialî güç alanının tamamını ifade ederken, Simplikios’ta infialî gücün daha yetkin bir görünümü olan *heksise* nispetle zayıf bir infialî gücü ifade eder. Bununla birlikte bu yeni terim, özellikle Ammoniusçu bazı şarihler tarafından, sadece Yeni-Eflâtuncu sudur mantığı içerisinde kullanılmamış; Aristotelesçi kuvve-fiil teorisine dâhil edilerek kuvve-fiil ilişkisinin farklı seviyelerini açıklamak üzere istihdam edilmiştir. Böyle kullanıldığı vakit, *epitêdeiotês*in Aristotelesçi kuvve teorisine bir yenilik getirip getirmediği, Sambursky, Owen, Todd ve Dodds gibi yazarlar tarafından tartışılmıştır.

Her ne kadar Aristoteles’in felsefi dağarcığı infialî güç mefhumunu ifade etmek üzere dar anlamıyla *epitêdeiotês* terimine sahip olmasa da,⁴⁰ antik dönem felsefe me-

38 Söz konusu ayrımla ilgili olarak ayrıca bkz. Antony C. Lloyd, *Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 104; Arruzza, “Passive Potentiality in the Physical Realm”, 25-57; Hancock, “Suggestions of a Neoplatonic Semiotics”, 43-47.

39 Yeni-Eflâtuncu kâbil-makbûl metafiziği ve sûri nedenlik öğretisi için bkz. Jonathan Scott Lee, “Omnipresence, Participation, and Eidetic Causation in Plotinus”, *The Structure of Being, A Neoplatonic Approach* içinde, ed. R. Baine Harris (Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982), 90-103; Jonathan Scott Lee, “The Doctrine of Reception According to the Capacity of the Recipient in *Ennead* VI.4-5”, *Dionysius* 3 (1979): 79-97.

40 Aristoteles metinlerinde *epitêdeios* lafzı bir terim imasına sahip olmaksızın genel bir şekilde “uygunluk” anlamını göstermek için kullanılır. Bu ifade *Fizik*’in bazı yerlerinde uygun ve elverişli olma anlamını ifade edecek şekilde *salaha* ve *muvâfak* şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz. Aristûtâlis, *et-Tabî’a*, 145,3; 145,9. krs. Aristotle, *Physics*, 198b25, 198b30.

tinlerinden bazıları, bir güce sahip olma ve o gücü gerçekleştirme arasındaki ayrımı ifade etmek üzere *epitêdeiotês* kavramını kullanmışlardır. Dolayısıyla Yeni-Eflâtuncu terminolojik kullanım öncesinde *epitêdeiotês*, genel olarak, bir şeyi yapma kabiliyeti ile o şeyi yapma arasındaki ayrımı ifade edegelmiştir.⁴¹ Bununla birlikte Dodds, *epitêdeiotês*in daha incelmış üç farklı kullanımını tespit eder: (i) Özel bir yolla fiilde bulunma ya da infiale uğrama yönündeki içkin kabiliyet, (ii) bir cevherin diğer bir cevherle içkin akrabalığı, (iii) ilahî etkiyi alma yönündeki içkin ya da verilmiş kabiliyet. Cevherler arasındaki içkin *sumpatheia* ya da metafizik cevherlerin uzaktan fiilde bulunmasını anlatan ikinci kullanım ile yalnızca ilahî lütfâ mazhar olmuş kişilerin metafizik feyzi alabilecekleri şeklindeki antik dinsel düşünceyi ya da bazı taşlar, bitkiler ve hayvanların gizil özelliklerle donatıldığını anlatan üçüncü kullanımın⁴² aksine, felsefi literatüre dâhil olarak Aristotelesçi bilkuvvelik teorisine rakip görünmeye başlayan kullanım birincisidir.

Terimle ilgili özel bir çalışma yapan R. B. Todd, *epitêdeiotês*in, genel olarak “uygun oluş” şeklindeki gündelik kullanımına atıfla oluşan ikincil kullanımların ötesinde bir felsefi terim hâline gelişini Philo’ya (ykl. MÖ 300) bağlar. Philo, bir şeyin şu ya da bu fiilde bulunma ya da infiale konu olma kabiliyetine sahipse, kabiliyetini gerçekleştirmesini sağlayacak bir ortamı hiç kazanmasa bile bu fiil ve infiale yönelik uygunluğunu daima koruyacağını söyler ve bu uygunluk durumunu *epitêdeiotês* olarak adlandırır.⁴³ Örnek olarak, ona göre, Atlantik okyanusunda yüzen bir ahşap parçası, yanmaya elverişli olma özelliğini suda olduğu sırada bile korumaya devam edecektir. Philocu bu kullanımın aksine, Filoponos gibi Yeni-Eflâtuncu şarihler, *epitêdeiotês*i “genel olarak uygunluk” değil, “bir engelin bulunmadığı ve şartların olduğu durumda uygunluk” şeklinde anlamışlardır.⁴⁴ Bu nedenle Simplicios, Filoponos’la aynı yorum çizgisini sürdürerek söz konusu ahşabın, yanmaya elverişlilik özelliğine ancak yanmasına mani bir durum bulunmadığı bir hâlde sahip olduğunu söyleyebileceğimizi ifade eder. Philo’nun durumunda güç ve fiil arasında bir ayrım yapılmaz, ancak Simplicios güç ve fiil arasında bir ayrım yapar.⁴⁵ Benzer şekilde İskender de Philo’nun bu görüşünün yalnızca konunun uygunluğu açısından dile getirildiğini ve bu uygunluğa mani haricî şartları hesaba katmadığını söyler.⁴⁶

41 Todd, “*Epitêdeiotês* in Philosophical Literature”, 26; Ayrıca bkz. Proclus, *The Elements of Theology*, “Addenda et Corrigenda”da s. 222’ye Dodds’un düştüğü açıklama notu (344-345).

42 Bu tür kullanımların bazı örnekleri için bkz. Dodds, “Addenda et Corrigenda”, 344-345.

43 Todd, “*Epitêdeiotês* in Philosophical Literature”, 25-35; Philo’nun görüşü için ayrıca bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Prior Analytics 1.14-22*, çev. Ian Mueller ve Josiah Gould (Londra: Bloomsbury, 2013), 184,6-18; Simplicius, *On Aristotle’s Categories 7-8*, 195,33 vd.

44 Bkz. Philoponus, *On Aristotle On the Soul 1.3-5*, çev. Philip J. van der Eijk (New York/Ithaca: Cornell University Press, 2006), 107,26-109,6.

45 Simplicius, *On Aristotle’s Categories 7-8*, 195.32-196.3.

46 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle’s Prior Analytics 1.14-22*, 184,10-18.

Todd'a göre herhangi bir kayda bağlı olmaksızın daimi kabiliyet düşüncesi için seçtiği *epitêdeiotês* terimi Philo için bir yenilikken, onu Aristotelesçi *dunamis*i açıklamak için kullanan Yeni-Eflâtuncu şarihler için bir yenilik değildir. Çünkü hepsi de fiile yönelik çeşitli seviyelerdeki güç durumlarına atıfta bulunan bu kullanımlar, güç fikrinin ayrıntılandırılması ya da yeni bir jargonla ifade edilmesinden ibaret olup Aristotelesçi *dunamis* kullanımına parazitel bir şekilde eşlik ederler. Bu düşünceye göre, Philo'nun kullanımını yeni kılan şey Aristotelesçi güç kavramını dönüştürerek, gücün bulunduğu her yerde fiilin de bulunacağını öne sürmesi ve böylelikle güçle fiili özdeşleştirmesidir. Simplicios ve Filoponos'un *epitêdeiotês* kullanımını teknik yenilikten uzak kılan şey ise bu kullanımın Aristotelesçi kuvve tanımına yeni bir anlam ilave etmemesi ve sadece gücü fiile yakınlığına göre derecelendirerek bunlara yeni bir ad vermesidir.

Bununla birlikte Sambursky, özellikle Filoponos'un kullanımında yeni bir şey bulunduğunu öne sürmüştür: "Pamuk yanabilir" ve "yanmasına bir engel bulunmadıkça pamuk yanabilir" önermeleri arasında fark vardır. İkinci durumda, pamuğun yanabilmesine engel tüm diğer güçlerin elenmiş olması ve pamuğun yancılık gücüne yetkin bir şekilde sahip olması gerekir. Sambursky'ye göre, işte bu yetkin sahip oluş durumuna Filoponos, *epitêdeiotês* adını verir.⁴⁷ Owen, Sambursky'ye yönelttiği eleştiride Filoponosçu kullanımın bir yenilik olmadığını söyleyerek bu iddiasını ispat etmek üzere Aristoteles'in *De Anima* ve *Fizik*'te yer alan örneklerde, bir kişinin genel olarak şu ya da bu şeyi yapma gücüne sahip olabileceğini ancak yeterli şart meydana gelmedikçe o gücü kullanamayacağını ifade ettiği pasajları gündeme getirir.⁴⁸ Örnek olarak çocuk şu problemi çözme yetisine sahiptir, ancak büyümedikçe veya eğitilmedikçe onu çözemez. Şayet Filoponos'un Aristotelesçi *dunamis* fikrine eklediği şey yalnızca "uygun şartların oluşumu" fikriyse, *epitêdeiotês*te gerçekten hiçbir yenilik yoktur. Ayrıca *Oluş ve Bozuluş Şerhi*'nde Filoponos'un *epitêdeiotês*i tamamen Aristotelesçi birinci bilkuvvelik anlamında kullandığı yerler, onun *epitêdeiotês*i Aristotelesçi kuvve teorisine bir alternatif olarak görmediğini kanıtlar.⁴⁹ Bununla

47 Bkz. Sambursky, *Physical World of Late Antiquity*, 99-122; Sambursky, "Conceptual Developments and Modes of Explanation", 73-74. Filoponos'un burada atıf yapılan *epitêdeiotês* kullanımını için bkz. Philoponus, *On Aristotle On the Soul 1.3-5*, 107,26-109,6.

48 Owen, "Commentary", 93-102, özl. 97-98.

49 Bkz. Philoponus, *On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 1.6-2.4*, çev. Christopher John Fardo Williams (Londra: Bloomsbury, 2013), 188,16-26. Filoponos'a göre bir mizaçta niteliklerin ne tür bir bilkuvvelikle bulunduğunu ele aldığı makalesinde bu pasajı da kullanan Frans de Haas, Filoponosçu mizaç teorisinin gündeme getirdiği varsayılabilir yeni kuvve türünü "eksiltilmiş fiil" (*tempered actuality = kekolasmemon*) olarak belirler. Atıf yapılan pasaja uygun bir şekilde, de Haas'ın analizinde *epitêdeiotês* Aristotelesçi birinci bilkuvvelik anlamını korumaya devam eder. Bkz. Frans A. J. de Haas, "Mixture in Philoponus, An Encounter with a Third Kind of Potentiality", *The Commentary Tradition on Aristotle's De Generatione et Corruptione, Ancient, Medieval and Early Modern* içinde, ed. J.M.M.H. Thijssen ve H.A.G. Braakhuis (Brepols, 1999), 21-46.

birlikte Aristoteles ve İskender'in *dunamis* ve *heksis* ayrımına karşılık, Yeni-Eflâtuncu şarihlerin Plotinusçu pasif güç anlamında *dynamei onu epîtêdeiotês* ve *heksis* olarak ayırdığı gözden kaçırılmamalıdır. Yalnızca Aristotelesçi kuvve teorisi içerisinde değerlendirmek yerine, Eflâtun-Aristoteles uyumunu gözeten Yeni-Eflâtuncu şerh pratikleri açısından bakıldığında, bu durumun sadece Aristotelesçi birinci bilkuvvelige yeni bir ad verme teşebbüsünden öte anlamları olduğu anlaşılabilir. Şöyle ki, *epîtêdeiotês* Yeni-Eflâtuncular tarafından çift yönlü bir şekilde, bir yandan "akli suretin eksik-bulunuşu", diğer yandan da Aristotelesçi birinci bilkuvvelik anlamında kullanılmıştır. Bu çift yönlü kullanımın, özellikle küçük uyum taraftarı Ammoniusçu şarihlere, Aristotelesçi kuvve-fiil teorisine Yeni-Eflâtuncu kâbil-makbûl metafiziğinden bir temel sağlama imkânı sağladığı açıktır. Ne var ki sağlanan bu sudurcu temel, Yeni-Eflâtunculara Aristotelesçi kapalı evren tabakalarında ontolojik bir kırılma yaratma ve Aristotelesçi terminolojiyi tevarüs etme imkânı verse de, onları, Aristotelesçi kuvve-fiil teorisinin en önemli yanlarından biri olan "cevherî birliği" sağlayabilmekten mahrum etmiştir.

II. İbn Sînâcı Doğal İstidat Teorisi

İbn Sînâ Aristotelesçi *dunamis-heksis* ve Yeni-Eflâtuncu *epîtêdeiotês-heksis* teorileri bağlamında, her ikisini de tamamen kabul edemeyeceği iki açıklama tevarüs etmiştir: (i) *Heksisi* maddeye içkin ve fiile özdeş kabul eden ve doğal güçler söz konusu olduğunda fiilden ayrı güç mefhumunu dışlayan Aristotelesçi yaklaşım. (ii) Güçleri sürekli fiil hâlindeki metafizik cevherlerin eksik feyzi olarak değerlendiren Yeni-Eflâtuncu yaklaşım. İbn Sînâ için birinci açıklamanın kabul edilemez oluşunun en temel nedeni, hareketi merkeze alarak türsel suretlerin varlığını değil, bu suretlerin tikeller zımınındaki ezeli-ebedî ardışıklığını açıklamasıdır.⁵⁰ Bir başka deyişle, bu

50 İbn Sînâ'nın oluşu yalnızca hareket merkezli bir maddi suret alış mekanizması olarak gören Aristotelesçilere yönelik eleştirileri için bkz. İbn Sînâ, "Kitâbü'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm", *Aristû inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kâhire, 1947), 23,21-24; İbn Sînâ, *Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kum, 1984), 62. Burada İbn Sînâ Tanrı'yı ve evrenin meydana gelişini sadece hareketi merkeze alarak açıklayanları *et-tabî'iyûn*, varlığı ve varlığın zorunluluğunu merkeze alarak açıklayanları ise *el-ilâhiyyûn* olarak niteler. *Tabiatçıların aksine metafizikçi* filozoflar, fail nedeni doğal ve metafizik fail neden olarak ikiye ayırıp ilkinde hareket, diğerine varlık vericiliği nispet ederler. Bu ayırım için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'î*, 15-16, 66; *et-Ta'likât*, 39; *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, VI.2. İbn Sînâcı metafizik fail nedenlik için ayrıca bkz. Michael E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy* içinde, ed. Michael E. Marmura (Albany: State University of New York Press, 1984), 172-187; Michael E. Marmura, "Avicenna on Causal Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Parviz Morewedge (Delmar, New York: Caravan Books, 1981), 65-83. İbn Sînâ'nın *tabiatçı* yaklaşımı kendilerine nispet ettiği Bağdatlı Hristiyan filozofları eleştirisi için ise bkz. H. Vivian B. Brown, "Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad", *Islamic Philosophy and The Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday* içinde, ed. Samuel Miklos Stern, Albert H. Hourani ve Vivian Brown (Columbia, South Carolina: University of South Caroline Press, 1972), 35-48.

açıklama bir kaplumbağa suretinin nasıl varlığa geldiğini değil, bir kaplumbağadan diğer kaplumbağaya nasıl aktarıldığını, yani bir bireyden diğerinin nasıl meydana geldiğini açıklama amacı güder.⁵¹ Bununla birlikte İbn Sînâ, Aristoteles'ten şeylerin sadece "oluş"unu değil varlığını da açıklama amacı güttüğü için ayrılabilir bile, bileşik cevherlerin birliği hususunda onunla aynı şekilde düşünür. Ona göre bileşik cevherler daha alt (atomcular) ya da daha üst (ideaları savunanlar) ontolojik birimlere indirgenemezler, bizzat sürekli ve birlik sahibidirler (*cevherun vâhidun muttasılun bi'z-zât*).⁵² İbn Sînâ'nın Aristoteles'le aynı istikamette olduğu bu tutum, bu kez Yeni-Eflâtuncu pozisyonla uyumsuzluğa düşmesine neden olur. Güçleri sürekli fiil hâlindeki akli suretlerin eksik feyzi olarak değerlendiren Yeni-Eflâtuncu tutum, İbn Sînâ'nın arzu ettiği "varlığı açıklayan bir fail neden"e kapı aralasa da, maddeyi oluşa kayıtsız görerek güçleri sadece suretlerin eksik-bulunuşu olarak değerlendirdiği için cevherî birliği ve süreklilikçi pozisyonu zedeler. İbn Sînâ hem bileşik cevherlerin varlığına dair açıklama getirme hem de indirgemeci yaklaşımın tuzağına düşmek-sizin cevherî birliği ve süreklilikçi pozisyonu koruma amacı etrafında, Aristotelesçi *dunamis-heksis* ve Yeni-Eflâtuncu *epitêdeiotês-heksis* ayrımlarını revize etmiş, kendi varlık-mahiyet, zorunluluk-imbân ayrımları etrafında söz konusu kavramları ve işlevlerini yeniden tanımlamaya çalışmıştır.

İbn Sînâ'nın "varlığı açıklama ve indirgemecilik tuzağından kaçınma" amacı bağlamında kuvveyle ilgili yaptığı müdahaleleri iki başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan birincisi Aristoteles'in oluş sırasında fiile özdeş güç düşüncesini, fiilden ayrı güç düşüncesine evrilecek şekilde yeniden yorumlaması ve fiili yalnızca faile nispet etmesidir. İkincisi ise, Yeni-Eflâtuncu "eksik-bulunuş" varsayımından uzaklaşarak cevherî birliği korumak üzere isti'dâdı, semâvî cisimlerin hareketlerine ve mizaca dayalı olarak açıklamasıdır. Bu adımlardan ikincisini daha önceki bir çalışmamda ayrıntılı bir şekilde tartıştığım için⁵³ yeniden ele almayacağım. Bunun yerine,

51 Aristoteles'in şeylerin varlığından ziyade oluş ve değişimini açıklamayı amaçladığını tartışan bazı çağdaş metinler için bkz. Sorabji, "Infinite Power Impressed", 249-250; Christopher Shields, "The Generation of Form in Aristotle", *History of Philosophy Quarterly* VII/4 (1990): 367-383. Aristotelesçi doğal meydana geliş teorisinin, türlerin varlığını değil, türün üyesi olan bir bireyden diğerinin meydana gelişini açıklamayı güttüğüyle ilgili bir tartışma için bkz. John M. Cooper, *Knowledge, Nature and the Good, Essays on Ancient Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 107-130 ("Aristotle on Natural Teleology"), 174-204 ("Metaphysics in Aristotle's Embriology"); David M. Balme, "Teleology and Necessity", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* içinde, ed. Allan Gotthelf ve James G. Lennox (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 277-278.

52 İbn Sînâ'nın süreklilikçi cisim anlayışını gösteren pasajlar için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 61,5; 238,9-12; 98-99. İbn Sînâ'nın atomculuk eleştirileri için bkz. *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*, 184-203; *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, 84-85, 92-93, 113-121; *el-İşârât*, nşr. Muctebâ ez-Zâri'i (Kum, 1380), 189-191. Eflâtuncu idealara yönelik eleştirileri içeren temel pasajlar için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, VII.2-3; *eş-Şifâ/el-Burhân*, nşr. A. E. Affifi (Kahire, 1946), 188-89.

53 İbn Sînâ'nın, ikinci adımla ilgili olarak, Yeni-Eflâtuncuların ayrılacak şekilde isti'dâdları Akl'ın eksik feyzi ya da akli suretin eksik bulunuşuna değil, semavi cisimlerin hareketlerinin etkisine ve mizaca bağ-

aşağıdaki bölümde bir yandan İbn Sînâ'nın varlığı açıklama amacı etrafında fiilden ayrı bir sırf güç mefhumuna nasıl ulaştığını göstermeye çalışacak, diğer yandan da İskenderci *heksis* ile Simplikios ve Filoponosçu *epitêdeiotês* kullanımlarına mukabil İbn Sînâci *isti'dâd*ın nasıl bir özgünlük barındırdığını tartışacağım.

II.1. İmkân, kuvve ve isti'dâd-teheyju'

“Varlığı açıklama ve indirgemecilik tuzağından kaçınma” amacını gerçekleştirme noktasında İbn Sînâ'ya teorik bir temel sağlayan ilk şey, kendi varlık-mahiyet ayırımına dayalı olarak, imkân türleri arasında yaptığı bir ayırmadır. İbn Sînâ için imkânın biri mahiyetin mahalline, diğeri ise mahiyetin zatına nispetle imkân olmak üzere iki anlamı bulunur:

Varlığı mümkün olanın ya başka bir şey olması ve olmaması mümkündür ki; bu, suretini taşıyabileceği bir şeyin konusudur. Ya da varlığı mümkün olan, zati itibarıyla böyledir. Örnek olarak, var olması veya olmaması zatında mümkün olduğu takdirde beyazlık gibi.⁵⁴

Bir mahiyetin zati imkânı; zatına nispetle, varlığı ve yokluğunun zorunlu olmasından ibarettir. Örnek olarak iliştiği maddesini dışta bıraktığımızda ve bizzat mahiyetini dikkate aldığımızda, insanın kendinde mümkün olduğunu görürüz. İşte bu, mahiyetin yokluk ve varlığa eşit derecede ihtimal taşıması anlamında kendinde imkânıdır. Bu imkân mahiyetin zatiyle kaimdir, mahiyetin kendisine iliştiği konuda değildir. Buna mukabil, imkânı bizatihi mahiyet değil de, mahiyetin kendisinde gerçekleşeceği konu açısından ele aldığımızda *isti'dâdî* bir imkândan bahsetmiş oluruz. Örnek olarak insanlık doğasının kendisinde gerçekleştiği maddede, insanlık doğasının onda gerçekleşme *isti'dâdî*/kabiliyeti bulunur. Bu anlamıyla imkân, konunun sureti kabule yönelik *isti'dâdî*dır ve zati imkânın aksine güçlülük-zayıflık, tamlık-eksiklik, yakınlık-uzaklık gibi durumları kabul eder.⁵⁵ Spermin insan suretini kabul etme *isti'dâdî* embriyodan, embriyonunki ise şekillenmeye başlamış ceninden daha azdır. Nihayet bunların hepsi de nefsi kabul etme yönünde organlarla birlikte tam *isti'dâdî* ulaşmış insan bedeninden daha az bir *isti'dâdî* sahiptir. İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlâhiyyât* IV.2'de kuvvenin veya genel olarak imkânın dördüncü anlamı olarak değerlendirdiği bu *isti'dâdî* imkânı,⁵⁶ başka birçok eserinde iyice özelleşmiş bir güç olarak belirler ve genel kuvve anlamından açık bir şekilde ayırt eder:

laması, ayrıca hem Eflâtuncu ideaları hem de Yeni-Eflâtuncu akli suretler görüşünü reddi için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, Klasik Yayınları (yayımlanacak).

54 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, IV.2, 177,6-10; krş. *Metafizik I*, 158,14-18.

55 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, IV.2, 174-76; krş. *Metafizik I*, 156-57.

56 Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, IV.2, 171,13-172,5; krş. *el-Mubâhasât*, nşr. Muhsin Bidarfar (Kum: İn-tişârâtü Bidâr, 1423), #149.

Bilmemiz gerekir ki, kuvve bir şey, tam isti'dâd ise başka bir şeydir. Maddede tüm zıtlar bilkuvve hâlde bulunur, ancak madde farklı durumlardan olan bu zıtlardan birine özgü olacak şekilde özelleşir. Bunu mümkün kılan şey maddede onu bir duruma özgü kılacak şekilde özelleştiren tam bir isti'dâdın ortaya çıkmasıdır.⁵⁷

Güç varlıkta ve yoklukta eşittir, ama isti'dâd maddede bir gücün daha öncelikli olmasıdır. Nitekim ateşin maddesi ateşlik suretini bilkuvve kâbidir, fakat soğuk bu maddeye baskın gelince, o maddeyi ateşlik suretini değil de su suretini almaya daha uygun hâlde getirir.⁵⁸

Kuvve iki zıdda eşit olarak nispet taşır, isti'dâd ise iki zıdda eşit şekilde nispet taşımaz. (...) Şu hâlde isti'dâd iki karşıttan birine kıyasla gücü yetkinleştiren bir şey gibidir (*yuşbi-hu en yekûne'l-isti'dâdu mustekmilên li'l-kuvveti bi'l-kıyâsi ilâ ehadi'l-mutekâbileyn*).⁵⁹

İbn Sînâ'nın zıt suretlere eşit seviyede ihtimal taşıyan kuvveden ayrı olarak bir isti'dâd fikrine ihtiyaç duymasının nedeni, konu-suret ilişkisiyle ilgili özel açıklamasıdır. Ona göre hiçbir şekilde kuvve barındırmayan Zorunlu Varlık'ın aksine mümkün varlıklar kendi imkânlarını taşıyan bir konuya (*mahall*) sahiptir. Ayrık akıllar söz konusu olduğunda, onların imkânlarının mücerred zatlara veya suretleriyle birlikte bulunduğu söylenir.⁶⁰ Ay-üstü âlemdeki semavi cisimlere gelince, onların imkânlarını taşıyan konuları suretlerinden ayrı olmakla birlikte, bu konular yalnızca kendi suretlerine, yani feleki nefislere özgü olduğu için kendilerinde bulunan kuvvenin o sureti alacak şekilde özelleşmesine, yani isti'dâda dönüşmesine ihtiyaç duymazlar.⁶¹ Dolayısıyla ilahî feyzin akıllar ve feleki nefisleri var etmesi, onların suretlerinin konularında varoluşunu önceleyen hazırlanma süreçlerine ihtiyaç göstermez. İlahî feyiz, herhangi bir hazırlanma sürecine bağlı olmaksızın, söz konusu suretleri *def'aten*, yani zamansal herhangi bir aralık olmaksızın bir kerede var eder. Akıllar ve feleki nefislerin konularının aksine, ay-altı âlemde meydana gelen suretlerin konusu olan ilk madde, ne kâbil olduğu suretle özdeşdir ne de tek bir suretin gücüne sahiptir. İlk madde, ay-altı âlemdeki tüm zıt suretleri kabul etme yönünde sonsuz bir güce sahiptir. Dolayısıyla ilk maddenin ateş, hava, su ya da toprak gibi türsel suretleri kabul edebilmesi için, ondaki genel gücün özelleşmesi ve yalnızca bu suretler-

57 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, 191,1-4.

58 İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi Âlâi*, 159-60

59 İbn Sînâ, "Kitâbu Edviyeti'l-kalbiyye", 226-227. Aynı istikametteki isti'dâd tanımları için ayrıca bkz. *Ta'likât*, 55; *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*, 255-256.

60 İbn Sînâ'nın bu durumu tasrih eden bir ifadesi şöyledir: "Bu şey ya var olduğunda zatıyla kaim bir şekilde var olan bir şeydir ve bu durumda varlığının imkânı mücerred olarak varolabilmesidir (*imkânü vucûdihî hüve ennehü yumkinu en-yekûne kâimen mucerreden*) ya da mevcut olduğunda başkasında [bir mahalde] var olmasıdır." İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlahiyyât*, 177,10-12; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 158,18-21. Ayrıca bkz. *el-Mubâhasât*, #824.

61 İbn Sînâ, *el-Hidâye*, nşr. M. Abduh (Kahire, 1974), 179,4-8; *Dânişnâme-yi Âlâi*, 90-91; *en-Necât*, nşr. A. Umayra (Beyrut: Dâru'l-cil, 1992), 124,19-125,1; *eş-Şifâ/İlahiyyât*, 87,13-13; 88,5-12.

den birine özgü hâle gelmesi gerekir.⁶² Bir başka deyişle, maddi suretlerin taşıyıcısı olarak heyûlâ, fiillerini ve yetkinliğini sınırlayacak herhangi bir taşıyıcıdan bağımsız bir şekilde sîrî bir anlamdan ibaret olan ve *yetkinlik üstü* (*fevka't-tâmm*) olarak nitelendirilen Zorunlu Varlık, imkânı zatiyla birlikte olan ve *yetkin* (*tâmm*) olarak nitelendirilen ayırık akıllar ve taşıyıcısı tek bir surete özgü olduğu için sureti kendisine yeten ve başkaca bir surete ihtiyaç duymayan, bu nedenle de *yeterli* (*muktefin*) olarak adlandırılan semavi cisimlerin aksine zıt suretlerin tümünü kâbilidir ve mevcudiyetini sürdürmek için bu suretlerin Faal Akıl tarafından art arda var edilmesine muhtaç olup, bu muhtaciyeti dolayısıyla da *eksik* (*nâkıs*) şeklinde adlandırılır.⁶³ İsti'dâdın asıl nedeni işte ay-altı âlemin hamurundaki bu eksikliklerdir. İsti'dâd ise sayısız zıt sureti kabil genel maddenin, şu ya da bu sureti kabul etmek için geçirdiği özelleşme ve hazırlanma süreci neticesinde ortaya çıkan gücün adıdır.

Peki, bu anlamıyla isti'dâd İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği felsefi gelenek açısından tam olarak neye karşılık gelir? İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Mekûlât*'ta nitelik türlerini ele alırken, bu soruyu cevaplamamızı kolaylaştıran bir pasaja yer verir:

Genel niteliğin türleri olan nitelik cinslerinden diğer bir cinsin ise şöyle tasavvur edilmesi gerekir: Herhangi bir yönden kendisinin dışında olan bir duruma yönelik yetkin cimsel isti'dâd (*isti'dâdun cismâniyyun kâmilun nahve emrin hâricin bi-cihetin mine'l-cihât*). [Bu isti'dâd] ilk maddedeki güç olmadığı gibi, imkân anlamında güç (*kuvvetü'l-cevâz*) de değildir. Zira her insan bilkuvve sağlıklı ve hastadır, ancak doğal imkân (*el-cevâzu't-tabî'i*) hükmündeki güç çelişğin [hastalık ve sıhhatin] iki tarafından birinde yoğunlaştığında, isti'dâd yetkinleşmiş olur. Böylece bir şeyin gücünde, şu ya da bu şekilde sadece hastalığı kabul etmek ve başkasıyla güreşmek bulunmaz; dahası, hastalığın kabulü sıhhatin kabulüne ya da güreşmeyi kabul etmeme güreşmeyi kabule tercih edilir. [Zira hastalığı kabul etme, doğal imkân durumunda zaten mevcuttur. Hastalığı kabul, sıhhati kabule tercih edildiğinde isti'dâddan bahsedilir.] Sağlıklı ve hastalıklı, güreşme heyeti ve güreşilme heyeti, işlenmesi mümkün olmayan müreccah sertlik ve işlenmesi mümkün müreccah yumuşaklık işte bu nitelik türündendir.⁶⁴

İbn Sînâ'nın bu pasajdaki *isti'dâd* kullanımı, dokuz araz kategorisinden biri olan niteliğin (*el-keyfiyye*) *meleke* ve *hâlden* sonra ikinci kısmı olan *kuvvet* ve *lâ-kuvveti* (güç ve güçsüzlüğü) tanımlama amacı güder. Buradaki *isti'dâd* tanımı, başka eserlerindeki isti'dâd tanımlarıyla aynı istikamettedir: Zıtlara eşit şekilde muhtemil olan doğal imkân anlamındaki genel güçte, zıtlardan birine yönelik özel bir nispet ortaya

62 İbn Sînâ, *Dânişnâme-yi Alâî*, 90-91; *en-Necât*, 124,1-125,1; *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 87,14-88,4.

63 Buradaki *fevka't-tâmm*, *tâmm*, *muktefin* ve *nâkıs* tanımları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 189; karşı. *Metafizik 1*, 169-170. Söz konusu terimlerle ilgili yetkin bir tartışma için bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, 233-251.

64 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Mekûlât*, nşr. E. Kanavâti vd. (Kâhire, 1958), V.3, 183,12-19.

çıkıp yoğunluk kazandığında, o şeyin bu zıdda yönelik isti'dâda sahip olduğu söylenir. *Kategoriler*'in en azından bu bölümü için dikkat çekici olan nokta, İbn Sînâ'nın *kuvvet ve lâ-kuvvet* altına dâhil edilebilecek çeşitli fiilî ve infialî güçlere aynı anlamda güç dememizi ve bu kategori altında değerlendirebilmemizi, tüm bu güçleri isti'dâd orta terimi etrafında birleştiren bir yorumla mümkün hâle getirmiş olmasıdır. İbn Sînâ'nın *kuvvet ve lâ-kuvveti isti'dâd* terimini kullanıma sokarak tanımlamaya girişmesine neden olan şüphe, Aristoteles'in güç ve güçsüzlüğü kendisiyle tanımladığı bir durumun yetersizliğiyle ilgilidir. Aristoteles gücü kolay fiilde bulunma ve zor infiale uğrama, güçsüzlüğü ise zor fiilde bulunma ve kolay infiale uğrama olarak tanımlamıştı. Dolayısıyla Aristoteles, güç ve güçsüzlük niteliklerini açıklarken kolay fiilde bulunma ya da bulunamama ayırımına müracaat etmişti.⁶⁵ Bununla birlikte bu durum, niteliğin, altındaki türlere nispetle cins işlevi gören bu türünün fiilî ve infialî güçlerin tamamına söylenip söylenmeyeceğiyle ilgili bir şüphe yarattı. Özellikle –güreşme fiiliyle örneklenen– fiilî gücün durumundan kaynaklanan bu sorunu aşmak için İbn Sînâ, güç ve güçsüzlüğü “kolay fiilde bulunma ve kolay fiilde bulunamama”ya göre değil, bu durumları ortaya çıkaran *isti'dâda* göre tanımlamayı seçti. Bu doğrultuda güreşçilikle kastedilen şeyin “bedenin kendi doğal durumunu koruma yönündeki *isti'dâdı*” olduğunu tasrih eden İbn Sînâ, daha sonra güç ve güçsüzlük altına girecek diğer türleri de *isti'dâdı* merkeze alarak yeniden tanımlar. Buna göre keyfiyetin bu türü, imkân anlamındaki gücün iki tarafından birindeki isti'dâdın yetkinleşerek var olduğunda bilfiil infial olarak ortaya çıkacak bir varlık durumuna yönelik güçlü bir isti'dâd (hastalıklılık) ya da bu infialin kendisinde bulunmaması yönünde güçlü bir isti'dâd hâline gelmesidir (sağlıklılık ve güreşçilik). Özetle bu güç ya yatkın olunan doğal durumun *değişmemesi* yönünde gelişerek yetkinleşir ve *kuvvet* veya doğal güç adını alır ya da yatkın olunan doğal durumun *değişmesi* yönünde gelişerek yetkinleşir ki, bu durumda da *lâ-kuvvet* (güçsüzlük) adını alır. Hâl böyle olunca sağlıklılık *kuvvet*, hastalık *lâ-kuvvet*dir; güreşme *kuvvet*, güreşilme *lâ-kuvvet*dir; sertlik *kuvvet*, yumuşaklık *lâ-kuvvet*dir. İbn Sînâ'nın tabiriyle *kuvvet ve lâ-kuvveti* tefrik etme noktasında artık bir gelenek (âdet) hâline gelen ve kendi *isti'dâd* merkezli teorisinin aksine cereyan eden Aristotelesçi “kolay-zor” ayırımının yarattığı sorunlar ve kabul edilemez sonuçları (*eş-şenâ'ât*)⁶⁶ aşmanın tek mümkün yolu “şeyde, sonradan meydana gelecek bir durumun sonradan meydana gelişinin –bu sonradan meydana geliş onun sayesinde tercih edildiği için– kendisiyle tamamlanacağı bir ilke”yi, üç güç türünü tek bir anlamda “toplayıcı” (*câmi'*) bir ilke olarak belirlemekten geçer.⁶⁷

65 Aristütâlis, *el-Mekûlât*, 56,5-15; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Mekûlât*, 186,4-7.

66 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Mekûlât*, 190,18.

67 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık/el-Mekûlât*, 190,8-17.

Bu ilke burada verilen tanımın ve yukarıda anlatılanların da gösterdiği üzere, şu ya da bu hâdis durumdan birinin tercih edilerek bilfiil hâle gelmesi için maddeyi özelleştiren *isti'dâd*dan başka bir şey değildir.

İsti'dâdın eş-Şifâ/el-Mekûlât V.3 ve V.4'teki işleviyle ilgili, uzun görünebilecek bu ayrıntılı tasvire yer vermemin sebebi, buradaki tartışmanın *isti'dâd*ı Aristotelesçi *dunamis*, *heksis* ve *diathesis*le açık bir şekilde ayırt edebilmemizi mümkün kılmasıdır. Yukarıda alıntılıdığımız pasajlar, İbn Sînâ'nın *isti'dâd*ı zıtları kâbil genel güç anlamında *dunamisten* açık bir şekilde ayırt ettiğini tartışmasız bir şekilde göstermekteydi. *Kategoriler*'deki bu tartışma ise İbn Sînâ'nın *isti'dâd*ı, sadece *dunamisten* (=kuvve) değil, *heksis* (=el-meleke) ve *diathesisten* (=hâl) de ayırt ettiğini gösterir. Zira ikisi de bilfiil nitelik olan *heksis* ve *diathesisin* aksine, *isti'dâd* maddede bu bilfiil heyetlerden birinin meydana gelmesini sağlayacak şekilde onları önceleyen özelleştirici ilke konumunda yer alır. Buna göre sağlık (*sıhhat*) ve hastalık (*maraz*) hâl ya da meleke iken,⁶⁸ bedende sağlık ya da hastalığın hudûsunu sağlayan sağlıklılık (*el-mıshâhiyye*) ve hastalıklılık (*el-mimrâziyye*) *isti'dâd*dır.⁶⁹ Burada *isti'dâd* Aristotelesçi *dunamise* ve *adunamiaya* (*kuvvet-lâkuvvet*) nispetle özelleşmiş bir güç durumunu, *heksis* ve *diathesise* nispetle de onları önceleyen bir hazır bulunuş durumunu ifade eder.

İbn Sînâ külliyyatında *isti'dâd*la aynı istikamette kullanılan bir diğer terim *teheyju'*dür. İbn Sînâ *teheyju'* ya da *muteheyju'* terimlerini, İskender'in aynı karşılıklarla Arapçaya tercüme edilen *heksis* türevi terimlerle ifade ettiği fiille birlikte ortaya çıkan ve ona özdeş ikinci bilkuvvelik için kullanmaz. Bunun yerine *teheyju'*, tıpkı *isti'dâd*da olduğu gibi, fiili önceleyen özelleşmiş güç anlamına gelir. Bu anlamıyla *teheyju'*; *et-teheyju'ül-evvel* şeklinde kullanıldığında *el-isti'dâdu'l-asli*, *el-isti'dâdu'l-mutlak*, *el-isti'dâdu'l-ba'id*, *el-isti'dâdu'n-nâkıs* gibi terkiplerle de ifade edilen *el-kuvveye*, *et-teheyju'ü's-sânî* veya *et-teheyju'ü't-tâmm* şeklinde kullanıldığında ise *el-isti'dâdu'l-karîb*, *el-isti'dâdu't-tâmm*, *el-isti'dâdu'l-kâmil* gibi terkiplerle ifade edilen özelleşmiş güç karşılık gelir.⁷⁰ Dolayısıyla neredeyse daima *isti'dâd*la birbirinin

68 İbn Sînâ, eş-Şifâ/el-Mantık/el-Mekûlât, 182,13-14.

69 İbn Sînâ, eş-Şifâ/el-Mantık/el-Mekûlât, 183,17-8.

70 Bu tür eşanlamlı kullanımların bir örneğine *el-Kevn ve'l-fesâd* ile *en-Necât*'ta rastlayabiliriz. İbn Sînâ, eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd, 14'te unsurlardaki niteliklerin bazen güçlenip zayıflayabileceğini ve bunun iki sınır noktası bulunduğunu söyler. Bu sınır noktalar aşıldığında mevcut unsurdaki *tam teheyju'* ortadan kalkar ve o unsurun maddesi başka bir sureti almak üzere *tam isti'dâda* sahip olur (eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd, 190,10-16). Buradaki *teheyju'* ve *isti'dâd* kullanımlarının farklı anlamlara gelip gelmeyeceğiyle ilgili bir istifhamı, *el-Kevn ve'l-fesâd*'daki teoriyi aynıyla tekrar eden bir *Necât* pasajı giderir (*en-Necât/Tabi'iyât*, 182,13-16). Burada İbn Sînâ unsurdaki niteliğin değişim aracılığıyla güçlendiğinde o unsurda bulunan önceki *isti'dâd*ın ortadan kalkacağını ve yeni surete dönük bir *isti'dâd* ortaya çıkacağını söyler. Burada, *el-Kevn ve'l-fesâd*'da *teheyju'* yerine, eş anlamlı bir şekilde *isti'dâd* kullanılmıştır. Yine eş-Şifâ/İlâhiyyât, 411,5-16 pasajında *et-teheyju'ül-evvel* şeklinde ifade edilen zıtları muhtemil birinci

yerine geçecek şekilde kullanıldığı söylenebilir. İbn Sînâ, Aristoteles ve İskender'in kullandığı anlamda fiil ertesinde ortaya çıkan ikinci bilkuvvelik olarak *heksise* işaret etmek istediğinde *teheyyu'* kelimesini değil, *hey'et*, *hey'ât* ve *meleke* gibi terimleri devreye sokar.

İbn Sînâ'nın *isti'dâd* kullanımı, güç seviyeleri açısından, Simplikios'un *Kategoriler Şerhi*'ndeki *epitêdeiotês* terimiyle çok güçlü bir akrabalık taşır. Simplikios, tıpkı İbn Sînâ gibi, Aristotelesçi *kuvve ve lâ-kuvveyi* şerh ederken "doğal eğilim" anlamında *epitêdeiotês* *kuvve ve lâ-kuvvenin* tanımlayıcı niteliği olarak belirler.⁷¹ Onun gündeme getirdiği şüpheler ve bu şüphelerin çözümü için *epitêdeiotês* kullanıma sokması da İbn Sînâ ile aynı stratejiyi yansıtır. Yine Simplikios da İbn Sînâ gibi *epitêdeiotês* genel güç ile *hâl* ve *meleke* arasında bir yere konumlandırır. Ona göre *dunamis* ertesinde *epitêdeiotês*, onun ertesinde *heksis* ve en son da *energeia* ortaya çıkar. Bununla birlikte İbn Sînâ, *epitêdeiotês* aksine *heksis* kullanımında Simplikios'tan ayrılır. İbn Sînâ'ya göre *heksise* karşılık gelen *teheyyu'* ile *epitêdeiotês* karşılık gelen *isti'dâd* aslında aynı şeyken, Simplikios bunları akli suretten alınan payın farklı yoğunlaşma dereceleri olarak kabul etmekteydi. Aslında İbn Sînâ hareketler aracılığıyla özelleşmiş güç şeklindeki tek bir anlamı ifade etmek üzere terminolojik bakımdan Aristotelesçi kökenlere sahip bir kelime (*heksis-teheyyu'*)⁷²

bilkuvvelik, bu kez *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*, 77,2'de *el-isti'dâdu'l-asli* şeklinde ifade edilir. Yine *eş-Şifâ/İlâhiyyât* 411,5-16 pasajında özelleşen surete yönelik tam münasebet anlamındaki *et-teheyyu'u't-tâmm*, İbn Sînâ'nın sıklıkla kullandığı *el-isti'dâdu'l-kâmil* veya *el-isti'dâdu't-tâmm* terkipleriyle aynı anlamı ifade eder. Bu örneklerle ilave olarak, İbn Sînâ *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*'de "isti'dâdla [asli isti'dâd ya da ilk teheyyu değil de] tam teheyyu kastedildiğinde, bunu fail verir" (76,23-77,1) dediğinde, tam teheyyu ile hareket verici failerin maddede meydana getirdikleri değişim ertesinde ortaya çıkan tam isti'dâdı kasteder ve bazen isti'dâd lafzının kullandığımızda tam teheyyu'ü kastedebileceğimizi açıkça belirtir.

71 Simplicius, *On Aristotle's Categories* 7-8, 242,8. Simplikios'taki bu kullanımın yansıması Fârâbî'nin *el-Mekûlât*'ındaki *isti'dâd* kullanımında da görülür. Burada Fârâbî, *isti'dâd* terimini, Simplikios ve daha sonra İbn Sînâ'da olduğu gibi güç ve güçsüzlük altına giren nitelik kategorilerini tek bir cins altında toplama amacı etrafında kullandığını özel olarak ima etmeksizin güç ve güçsüzlüğü tanımlamak üzere kullanır. Bkz. Fârâbî, "Kitâbu Kâtâgürîyâs ey el-Mekûlât", *Mantık inde'l-Fârâbî I içinde*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1985), 100,1-12. Fârâbî'nin *isti'dâd* terimini kullandığı diğer yerler için bkz. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. A. N. Nâdir (Beyrut: Dâru'l-maşrık, 2002), 99,1-4; Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, nşr. F. M. Neccâr (Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1993), 77,5. *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki kullanım embriyolojiyle ilgilidir ve dişilik gücünün sureti kâbil güç anlamda isti'dâd oluşturuca etkisini anlatır. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ise *isti'dâd*, *kemâl* ve *naks* ile nitelenerek insanların sanatlara yönelik kabiliyet derecelerinin farklılığını anlatmak için kullanılır. Bu tür seyrek mevzii kullanımlar dışta bırakılırsa, *isti'dâdın* Fârâbî'de İbn Sînâ'da olduğu gibi maddi ve akli suret alma mekanizmalarına dair açıklayıcı teorinin merkezinde yer aldığı söylenemez.

72 *Heksis* Yunanca-Arapça tercümelere, farklı bağlamlara göre *meleke* ve *hâl*, başka karşılıklar olsa da umumiyetle *h-y'* kökünden türeyen kelimelerle karşılanmıştır. İskender'in *Quaestio*, III.3'ü (*De Sensu*), Aristoteles'in *Metafizik* (*Mâ Ba'de't-tabî'a*, 638-39 = *el-hey'etü*), *Fizik* (*et-Tabî'a*, 558 = *el-hey'ât*; 760 = *el-hey'ât*) ve *Nicomakhos'a Etik* (*el-Ahlâk*, 545,3; 553,9; 555,13; 581,6; 581,9 = *el-hey'e*, *el-hey'ât*) tercümelere *h-y'* kökünün *heksis* karşılıklarındaki baskınlığını gösterir.

ile Yeni-Eflâtuncu kökenlere sahip bir kelimeyi (*epitêdeiotês-isti'dâd*)⁷³ birleştirerek kullanmıştır.⁷⁴

İsti'dâd ve *teheyju'* terimlerinin İbn Sînâ tarafından nasıl tanımlandığı ve hangi Yunanca-Arapça terminolojik gelenekle ilişkili olduğunu gösterdikten sonra, şimdi güç olması bakımından *isti'dâd* ile Aristotelesçi *dunamis* arasında bir farkın bulunup bulunmadığını tartışacak, İbn Sînâ'nın "fiille birlikte ortaya çıkan ve ona özde güç" anlamında Aristotelesçi ve İskenderci *heksisi* (*hey'et* veya *meleke*) nasıl anladığını soruşturacağım. Bu soruşturmanın, aynı zamanda, Sambursky, Owen ve Todd'un Filoponos özelinde tartıştıkları "özgünlük" sorununa İbn Sînâ açısından bir cevap teşkil edeceğini umuyorum.

73 *Heksisin* aksine *epitêdeiotês* ve *epitêdeios* kelimeleri için baskın herhangi bir Arapça köken tespit etmek zordur. *V-f-k, s-l-h, k-b-l* gibi köklerden türeyen kelimeler bu lafızların karşılanmasında rol oynamıştır. Dahası *heksise* karşılık *isti'dâd*ın kullanıldığı neredeyse vaki olmadığı hâlde, *epitêdeiotês* kelimesi *h-y'* kökünden türeyen kelimelerle karşılanmıştır (Bkz. Proclus, "Faslun fi'l-kevn", 39; Galen, *Makâle fi enne kuvâ'n-nefs tâbi'a li-mizâcî'l-beden*, 40,5; Porphyry, *Medhalu Furfürüyûs*, 1084,8). Özellikle Proklos ve Porfiryus'ta görüldüğü hâliyle *epitêdeiotês*in tıpkı *heksis* gibi *teheyju'* ve *muteheyji'* olarak karşılanmakla birlikte fiili önceleyen pasif güce işaretle kullanılması, *teheyju'* lafzının İskender ve Aristoteles'teki kullanımının aksine sadece pasif hazırlığı ifade edecek şekilde kullanılmasına zemin hazırlamış olabilir. Bu denli farklı karşılıklara ve muhtemelen nadiren *isti'dâd*la karşılanmış olmasına karşın ben İbn Sînâcı *isti'dâd* teriminin *epitêdeiotês*le güçlü bir bağı olduğunu düşünüyorum. Bu düşüncemi destekleyen bir kanıt, İbn Sînâ'nın *Kategoriler V.3*'teki, Simplikios'la paralel *kuvve-lâkuvve* tartışmasıdır. Aynı tartışmayı İbn Sînâ ile aynı şekilde yürüten ve *epitêdeiotês* terimini de tamamen buradaki *isti'dâd*la karşılık gelecek şekilde kullanan Simplikios'un, Arapçaya tercüme edilen ve İbn Sînâ'nın da okuduğunu düşündüğüm metninde muhtemelen *epitêdeiotês*, *isti'dâd* ile karşılanmıştır. Böyle karşılanmış olmasa bile, İbn Sînâcı *isti'dâd*, buradaki *epitêdeiotês* kullanımıyla aynı doğrultadır. Ayrıca D. Gutas'ın *epitêdeiotês*in *Havâşî alâ Kitâbi'n-Nefs'e* de *isti'dâd* veya *el-kuvvetü'l-isti'dâdiyye* olarak yansıdığı şeklindeki tespiti de *epitêdeiotês-isti'dâd* paralelligi varsayımını güçlendirmektedir. Bkz. Dimitri Gutas, "Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition", *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* içinde, ed. Peter Adamson, Han Baltussen ve M. W. F. Stone (Londra, 2004), II, 77-88, 82; krş. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, 47-63.

74 Ebû'l-Hasen el-Âmirî'nin *Kitâbü't-Takrîr*'indeki bir pasajda, *isti'dâd*ın İskenderci *teheyju'* yerine kullanılarak iki terimin birleştirildiği görülür. Burada Âmirî, semavi cisimlerden gelerek ay-altı âleme sirayet eden ilahî bir güç olarak değerlendirdiği tabiatın, bu tabiatı kabul etme *isti'dâd*ına sahip unsurları sürekli bir şekilde hareket ettirdiğini söyler (= *lesnâ neşukku enne min şe'ni't-tabî'ati'lleti hiye fi'l-hakîkati kuvvetün ilâhiyyetün sâriyetün fi'l-âlemi's-suftiyyi mine'l-feleki'l-mâili en tuharrike'l-anâsra'l-mevzû'ate lehâ bi-hasebi mâ cubilet aleyhi mine'l-isti'dâdi li-kabûlihâ*). Âmirî, "Kitâbü't-takrîr li-evcuhi't-takdir", *Resâilu Ebi'l-Hasen el-Âmirî* içinde, nşr. Sahbân Halifât (Amman: el-Câmiati'l-Urduniyye, 1988), 334,71-73. Âmirî'nin burada kullandığı terminoloji ve açıklama, İskender'in semavi cisimlerden kaynaklanan ilahî güç olarak nitelendiği tabiatın, onu kabul etmeye *muteheyji'* cisimlere geldiğini anlatan *ilâhi güç* teorisinin tam bir ifadesidir. Bkz. İskender el-Afrûdîsi, *Fi'l-inâye*, çev. Ebû Bişr Mettâ, nşr. J. Thillet (Éditions Verdier, 2003), 18,12-6 (= *ve li-hâze's-sebeb sahha min emri cemî'i mâ kvâmuhû bi't-tabî'ati enne fihi şey'en ilâhiyyen hiye mukteniyeten lehû ... fe-inde hudûsi'l-infiâli'l-kâin ani'l-cismi'l-evveli'llezi bâ'de feleki'l-kameri li-mucâveretihî li'l-cismi'l-ilâhiyyi ve temâssihî lehû, yeteedâ ilâ cemî'i'l-cismi'llezi yelîhî min kibli ennehû muteheyji'um li-zâlike sehule'l-kabûlu lehû ...*). Her iki pasaj karşılaştırıldığında, buradaki birleştirmenin, İskenderci *teheyju'* lehine ve İbn Sînâcı varlık merkezli suret alma mekanizmasının aksine Aristotelesçi-İskenderci hareket merkezli suret alış mekanizmasını açıklayacak şekilde kullanıldığı görülür. Bununla birlikte Âmirî'nin *isti'dâd* kullanımı her zaman tutarlılık arz etmez. Aynı eserin bir başka yerinde *isti'dâd*ı niteliğin iki türünden biri olan *heksis* anlamında kullanırken (317,44), diğer bir yerde cismin üç ilkesinden biri olan yoksunluk anlamında kullanır (309).

II.2. İbn Sînâ'da İsti'dâd-Fiil İlişkisinin İki Yönü: Konunun Hazırlığı ve Suretin Gereği Olarak İsti'dâdlar

Makalenin başında Aristoteles'in *De Anima* II.5'te akli güçler etrafında tasnif ettiği *dunamis* türlerini ve bunları fiile geçme tarzlarını tasvir etmiş, Aristoteles'in *Fizik* VIII.4'te özellikle akli *heksis-energeia* ilişkisinin –irade faktörü kaldırıldığında– doğal güçler alanına da taşınabileceğini savunduğunu göstermişim. Daha sonra İskender'in de terminolojik açıdan tahkim ettiği bu yaklaşım, irade/dileme faktörü dışta bırakıldığında, ikinci bilkuvvelige nispetle akli güçlerin bilfiilliği ile doğal güçlerin bilfiilliğini paralel hâle getirmişti. Aynı durum İbn Sînâ için de geçerlidir. Dolayısıyla, makalenin konusu akli isti'dâd-fiil ilişkisi olmasa da, doğal isti'dâd ve fiil ilişkisini tahlile geçiş için elverişli bir adım teşkil etmesi bakımından, tartışmaya, *De Anima* II.5 pasajlarıyla paralel İbn Sînâcı *eş-Şifâ/Kitâbü'n-Nefs* pasajlarından başlayacağım.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Kitâbü'n-Nefs*'te, İskender, Themistius ve Fârâbî'den tevârüs ederek çeşitli revizyonlarda bulunduğu bir akli güçler hiyerarşisine yer verir. Bu hiyerarşiye göre, taakkulun dört seviyesi bulunur: (i) Mutlak isti'dâd; (ii) mümekkin isti'dâd veya bi'l-meleke akıl; (iii) gücün yetkinliği veya bilfiil akıl; (iv) müstefâd akıl.⁷⁵ Mutlak isti'dâd Aristotelesçi *dunamise* karşılık gelir ve bu isti'dâddan ikincisine geçiş cehaletten bilgili olmaya geçiş olarak anlaşılır. *Mümekkin* isti'dâd veya bi'l-meleke akıl *heksise* karşılık gelir ve bu isti'dâddan üçüncü seviyeye geçiş bilgili oluştan düşünmeye geçiş olarak anlaşılır.⁷⁶ İbn Sînâ birinci ve ikinci isti'dâd arasındaki farkı, fiile yakınlık ve uzaklık açısından değerlendirdiğinde; birincisine eksik, ikincisine tam isti'dâd adını da verir.⁷⁷ İki seviye arasındaki fark ise şöyle tasvir edilir:

Birinci tasavvur ile ikincisi arasındaki fark açıktır. Birincisi sanki saklandığı bir yerden (*hizâne*) çıkardığın ve kullanmaya başladığın şey gibidir. İkincisi ise sende saklı olan (*mahzûnun*) ve dilediğin zaman kullandığın şey gibidir.⁷⁸

Buradaki farkla ilgili olarak İbn Sînâ, Aristoteles ve İskenderle aynı doğrultuda düşünür ve yaklaşık olarak aynı terminolojiyi kullanır. İkinci isti'dâd ile bilfiillik arasındaki fark ise ikinci isti'dâd sırasında bizde saklı akledilirden yüz çevirdiğimiz (*mu'razatan 'anhu*) hâlde bilfiillik sırasında bu akledilire yönelmiş (*lâ mu'razan 'anhu*) ve onu bilfiil düşünmeye başlamış olmamızdır.⁷⁹

75 Bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, nşr. Hasanzâde Âmulî (Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitâb, 1429/2008), 66-67, 330-332, 335-338; "Fî ta'rifi'l-kuvâ'n-nefsâniyye alâ sunneti'l-ihtisâr", *Ahvâl-lü'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Dâru ihyâi kutubi'l-arabiyye, 1371/1953), 65-67.

76 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, 330-331.

77 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, 337,2-5.

78 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, 331,6-8.

79 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, 331,10-12.

İbn Sînâ'ya göre aklediliri bilfiil taakkul etme aşamasına gelinceye kadarki düşünme (*el-fikretü*) süreci, akledilirlerin gerçek kaynağıyla ilişkiye geçmek (*el-ittisâl*) üzere tam isti'dâda sahip olmaya dönüktür. Kişi öğrenme neticesinde bilgisizlikten (eksik isti'dâd) bilgili oluşa (tam isti'dâd) geçince, aklediliri bilfiil taakkul etmesi için sadece şartların uygun olması ve dilediği zaman kendisindeki bilkuvve akledilire dönmesi yeterli değildir:

Filan kişi akledilirleri bilendir denildiğinde, bunun anlamı o kişinin dilediği zaman onun suretini kendi zihnine getireceğidir. Bunun anlamı ise [akledilir suretini zihnine getirmeyi] dilediği her seferinde, Faal Akıl'la ittisal etmesi ve bu ittisal esnasında bu aklediliri ondan alarak tasavvur etmesidir; yoksa bu akledilirin kendi zihninde bulunması ve akında daima bilfiil mutasavver olması değildir.⁸⁰

Buradaki açıklamaya göre, belirli bir akli sureti alma yönünde yetkinleşen bir isti'dâdı ortaya çıkaran fikir (*el-fikretü*), ayrıklıktan feyzan edecek bilfiil akledilir anlama tam bir yönelişten ibarettir. Bu nedenle İbn Sînâ, ilahî feyzi hazırlayan düşünme sürecini (*el-fikr*), ilahî aklın icabetine hazırlayan bir yakarış (*kâne'l-fikru darben mine't-tazarru'î'l-mu'idd li'l-icâbe*)⁸¹ ve talep olarak⁸² değerlendirir.

Düşünme sürecinin nihai fiile nispetle ancak tam bir isti'dâd doğurduğu akli güç ve fiil ilişkisine benzer şekilde, hareket veren failerin yarattığı değişim süreci de suretlerin bilfiilliğine nispetle ancak *isti'dâd* ve *teheyju'* doğurur. Böylece Aristotelesçi "harekete dayalı bir değişim ertesinde bilfiillik hâline gelen" güç anlamındaki *dunamis* anlayışı, İbn Sînâ'da "harekete dayalı bir değişim ertesinde yetkinleşerek fiile yönelik tam bir ilişki (*munâsebe*) elde eden" özelleşmiş güç anlamında *el-isti'dâd* veya *et-teheyju'*e dönüşür. Bu dönüşümle birlikte, Aristoteles ve İskender'de oluş sırasında *energeia* ile özdeşleşen *dunamis* İbn Sînâ'da tamamen fiil öncesine çekilir ve fiil ima eden her türlü anlamdan soyutlanır.

Peki, "harekete dayalı bir değişimden doğan bilfiillikle birlikte ortaya çıkan ve şartlar uygun olduğu, engel bulunmadığı durumda onunla özdeşleşen" doğal *heksise* ne olur? Bu soruyu "öğrenimden doğan bilfiillikle birlikte ortaya çıkan ve kişi dilediği ve şartlar uygun olduğunda bilfiil hâle gelen akli *heksise* ne olur?" şeklinde sordüğümüzde, İbn Sînâ'nın cevabı yukarıdaki pasajda olduğu gibi açıktır: Bildiğini düşünme gücünü (*meleke*), kişide saklı bilkuvve akledilire dayalı olarak dilenen anda bilfiillığe çevirmek mümkün değildir. Bu aklediliri bilfiil düşünme, bizde saklı bulunan bilkuvve akledilirin değil, Faal Akıl'dan gelen akledilirin gereğidir. Akli

80 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, 337,15-338,1.

81 Bkz. İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, #600, #254.

82 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, 336,4-6.

heksise sahip olmaya “dileme ve elverişli koşullara sahip olma” durumlarının eklenmesinin bilfiilliği doğurmaya yetmediğini gösteren bu yorumu, doğal *heksiste* takip edebilmek dikkatli bir analizi gerektirir. İbn Sînâ doğal *heksis*le ilgili olarak, görünür açıklama planında, *heksis* ile *energeia* arasında mesafe bulunmadığını savunan Aristoteles ya da İskender’den farklı bir şey söylemez: “Buhar, bir kez buhar olduğu ve bir mani bulunmadığı sürece hafif olur ve yukarı doğru yükselir.” Bununla birlikte, söz konusu önermeyi İbn Sînâcı mizaç teorisini dikkate alarak analiz ettiğimizde şu sonuç çıkar: Hafiflik ya da yukarı doğru yükselme, havanın bilfiilliğini doğuracak şekilde Faal Akıl’dan gelen cevherî suretle özdeş değildir, aksine akli isti’dâd-fiil ilişkisinde olduğu gibi, bu suretin gereğidir. Dolayısıyla söz konusu niteliklerin bilfiilliği için, tıpkı akledilirleri düşünmenin bilfiilliğinde olduğu gibi, kaynağını Faal Akıl’da bulan suretin aracılığı gerekir.

Böylece İbn Sînâ kâbil maddeden ayrı bir ilkedden kaynaklanan sureti merkeze alarak duyulur niteliklere iki yönlü bir rol biçer: Suretin Faal Akıl’dan gelişi öncesinde sırf isti’dâd rolü oynayan nitelikler, suretin gelişi ertesinde onun gereği olan niteliklere dönüşürler. Bu adımlardan ilki Aristotelesçi *dunamisi* sırf güç olarak *isti’dâd* ve *teheyu’u*, ikincisi ise Aristotelesçi *heksisi* Ayrık Akıl’dan kaynaklanan suretin gereği olan bir niteliğe dönüştürür.

II.2.1. Sırf güç ve munâsebe olarak yetkin isti’dâd

İbn Sînâ’nın kâbilin sadece güçle ilişkilendirildiği ve fiilin akli ilkelere bağlandığı bir teoriye ulaşmasını mümkün kılan birkaç adım vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Suretler bir cisimden kaynaklanamaz.
2. Cisimsel hareketler hiçbir şekilde hakiki neden olamaz.
3. Hareketler fiil değil, güç doğurur.

Makalenin sınırları bu ilkeleri ayrıntılı bir şekilde ele almaya elvermediği için, söz konusu ilkeleri isti’dâdın fiille ilişkisi bağlamında kısaca açıklayacağım. İbn Sînâ cevherî suretlerin cisimlerden kaynaklanmayacağı hususunda oldukça açıktır. Bu çerçevede o, suretlerin oluşumunu semavi cisimlerin hareketlerine bağlayan teorileri eleştirir ve bunun temellendirilmesi mümkün olmayan zayıf bir görüş olduğunu söyler. Ona göre suretlerin varlığına, ancak eseriyle birlikte olan sonlu zati illetler neden olabilir. Eserlerinden ayrılabilir nedenler hakiki nedenler değildir, aksine hareket gibi hazırlayıcı (*mu’iddât*), yardımcı (*mu’inât*) ve sureti almaya elverişli hâle getiricidir (*muheyyietün*). Dolayısıyla suretlerin varlığının nedeni, cisimsel bir hareket ya da aynı türün diğer bir ferdi değil, sürekli bilfiil olan ve kendisinden yalnız-

ca fiilin sâdır olduğu ayrık faal akıllardır.⁸³ Sonuç olarak Aristoteles ve İskender'de suretin maddedeki bilfilliğinin nedeni olan hareketler, İbn Sînâ'da yalnızca surete hazırlayıcılık işlevi görür ve güç doğururlar. Suretin bilfilliğinin nihai kertede ayrık akıllara bağlandığı bu durumda, hareketlere dayalı olarak ortaya çıkan isti'dâdların fiille nasıl bir ilişkisi bulunduğunu İbn Sînâ şöyle tasrih eder:

Biliyorsun ki her birisi de bir olması bakımından, iki birden birisi diğerini, ona ait olan belirli bir duruma tahsis edemez. Aksine farklı özelleştiricilerin bulunmasına gerek duyar. Maddenin özelleştiricileri, [onun] hazırlayıcılarıdır (*muhasşisâtü'l-mâddeti mu'id-dâtün*). Hazırlayıcı, isti'dâdlı olanda kendisinden bir durumun meydana geldiği şeydir (*el-mu'iddu huve'llezi yahdusu minhu fi'l-musta'iddi emrun mâ*). Böylece kendisinde meydana gelen bu durum sayesinde, isti'dâd sahibinin bu şeyle münasebeti diğer bir şeyle olan münasebetinden daha öncelikli hâle gelir. Bu hazırlama, suretleri veren ilklerden onun hakkında daha öncelikli olanın varlığını tercih eder. Madde ilk hazırlanma (*et-teheyju'ü'l-evvel*) hâlinde bulunsaydı, iki zıdda nispeti benzeşir ve bu sebeple de ikisinden biri tercih edilmezdi. Fakat ona etki edenlerin farklılaşmalarını sağlayan bir hâl ile tercihin gerçekleşmesi mümkündür. Bu farklılık da bütün maddelere tek bir nispetle mensuptur. Şu hâlde onun gereğini şu maddeye değil de bu maddeye özgü kılmamız ancak o maddedeki bir durum nedeniyle. Öyleyse sadece yetkin isti'dâd (*el-isti'dâdu'l-kâmil*) vardır. Yetkin hazırlanma (*et-teheyju'ü't-tâmm*) ise kendisine yönelik bir isti'dâda sahip olunan şeyle, yetkin bir ilişkiden (*münâsebetün*) ibarettir. Bu tıpkı su fazlaca ısındığında "su"luk sureti ve ona yabancı bir suretin biraraya gelmesi gibidir. Sıcaklığın "su"luk suretiyle uzak, ateşlik suretiyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Su aşırı kaynatılıp da *münasebet* arttığında, isti'dâd güçlenir ve böylelikle ateşlik suretinin hakkı [ayrık akıldan] taşmak, "su"luk suretinin hakkı da ortadan kalkmak olur.⁸⁴

Bu pasajın İbn Sînâcı infialî güç açısından gündeme getirdiği en temel iki terim *isti'dâd-teheyju'* ve *münâsebedir*. İbn Sînâ'ya göre Faal Akıl ve heyûlâ, bir olmaları bakımından, suretlerin türce farklılaşmasını sağlayamadığı için Faal Akıl'dan sudur eden tek anlamın heyûlâda farklılaşmasını sağlayacak özelleştirici bir ilkeye ihtiyaç vardır. Bu ilke, özelleştirme rolünü maddeyi Faal Akıl'dan gelecek anlamı kabul etmeye hazırlama (*i'dâd*) yoluyla yerine getirir ve hazırlayıcı (*mu'id*) adını alır.⁸⁵ Hazırlayıcının maddeyi hazırlaması ise maddede şu sureti değil de bu sureti almaya dönük özel *isti'dâd* ortaya çıkaracak bir durum (*emr*) meydana getirmesiyle mümkün olur. Böylece, kendisindeki bu durum nedeniyle maddede surete dönük özel bir ya-

83 Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 39. Yine *Ta'likât*'ta (s. 41) İbn Sînâ şu ifadeleri kullanır: "Nedenlerin hareketleri, oluşan şeylerin hazırlayıcı nedenleridir, zorunlu kılan nedenleri değildir (*harekâtü'l-ilel ilelun mu'iddetün lâ mucibetün li'l-kâinât*). Ayrıca [nedenlerin hareketleri], şeylerin hareketlerinin nedenidir. Şeylerin var kılıcı zati nedenleri faal akıllardır (*ve innemâ esbâbuhâ'l-mucidetü'z-zâtiyyetü el-ukül el-fa'âle*)". Suretleri veren şeyin bir cisim olamayacağıyla ilgili diğer ifadeleri için bkz. İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, #743, #229, # 231.

84 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İllâhiyyât*, 411,5-16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 156,14-157,8.

85 Hazırlayıcı nedenler için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*, 49,1-10.

kınlık ve ilişki (*münâsebe*) oluşur, yani başlangıçta kâbil olduğu zıt suretlere nispeti ortadan kalkar ve sadece şu surete dönük bir nispet ortaya çıkar. Böyle bir nispetin bulunmadığı durumda, ki İbn Sînâ bunu genel güç hâline karşılık gelecek şekilde “ilk hazırlanma” (*et-teheyyu’ü’l-evvel*) adını verir, madde herhangi bir şekilde suret alamaz ve tüm suretlere eşit yakınlıkta bulunur. Semavi cisimlerin kendi aralarında farklılaşmalarını sağlayan ilkedен⁸⁶ kaynaklanan etki ile beraber mizaç,⁸⁷ heyûlâdaki eşitliği ortadan kaldırarak maddedeki nispetlerin özel isti’dâdlarla farklılaşmasını sağlayacak bir durum meydana getirir. Nihai kertede maddenin iyice özelleşerek tam bir isti’dâda sahip olması sayesinde maddede bilfiil hâle gelecek tek bir nispet ve tam bir ilişki ortaya çıkar. Bu açıklayıcı şemayı İbn Sînâ suyun ateşe dönüşmesi örneği üzerinden somutlaştırır. Buna göre su aşırı derecede ısıtıldığında suya kendi doğasında bulunmayan bir sıcaklık ilişir. Sıcaklığın soğuk ve yaş niteliklerine sahip suya uzak, sıcaklık ve kuruluk niteliklerine sahip ateşe yakın bir nispeti vardır. Su iyice kaynatılınca, soğukluk ve yaşlık nitelikleri artık ortadan kalkmaya başlayıp sıcaklık niteliği baskın hâle gelir. Böylece kaynatılan şeyde ateşlik suretine dönük bir nispet ortaya çıkar. Tam isti’dâd işte bu nispetin kendisidir.⁸⁸

İbn Sînâ’nın verdiği örnek üzerinden devam edecek olursak, soğuk ve yaş niteliklerine sahip su, şu tikel sıcaklık tarafından iyice ısıtıldığında, geçireceği tedricî dönüşümler ertesinde sınır derecede sıcak ve kuru niteliklerine sahip olur. Ortaya çıkan bu nitelikler maddede ateş cevheri suretine yönelik çok güçlü bir doğal eğilim ve ilişki (*münâsebe*) ortaya çıkarır. Bununla birlikte madde bu niteliklere sahip olduğu hâlde bile, henüz ateş adını almaz; sadece ateşlik isti’dâdına sahip olmuş olur.

86 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, IX.5; *el-İşârât*, 318,1-5.

87 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Ef’âl ve’l-infi’âlât*, nşr. M. Kâsım (Kahire, 1965), 256,9-14; 260,4; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Me’âdin ve’l-âsârü’l-ulviyye*, nşr. M. Kâsım (Kâhire, 1965), 77-78.

88 İbn Sînâ *eş-Şifâ/es-Semâ’ü’t-tabî’i ve et-Ta’likât*’ta bu *münâsebenin*, suretin maddedeki izi veya belirsiz bir gölgesi gibi olduğunu söyler (*hâzihi’l-münâsebetü ke-ennehâ resmun fihâ ve zillu hayâlin mine’s-sûreti*). Bkz. *eş-Şifâ/es-Semâ’ü’t-tabî’i*, 14,4-9; *et-Ta’likât*, 57. Buradaki iz ve belirsiz gölge tabirinin, Yeni-Eflâtunculara olduğu tarzda suretin eksik bir bulunuşu ya da Eflâtuncu anlamda kaptaki kaotik “izler” (*ichnê*) olarak yorumlanması mümkün değildir. Eflâtuncu izler olmamasının birçok nedeni içerisinde en temel nedeni, İbn Sînâ’nın isti’dâdların ezeli değil hâdis olmasıdır. Resm ve zill tabirlerinin Yeni-Eflâtunculara olduğu gibi asli bir metafizik suretin eksik bulunuşu olmamasının da birçok nedeni vardır. Bunlardan en önemlisi İbn Sînâ’nın cevherî birlik anlayışıdır. Bununla birlikte böyle bir benzetmeyi ortadan kaldıracak bir diğer neden, İbn Sînâ’nın sadece heyûlâda değil, –ayrık akılda suretlerin asıllarının bulunduğunu söyleyen Yeni-Eflâtuncuların aksine– Faal Akıl’da da bu suretlerin resminin veya izinin bulunduğunu söylemesidir (Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 155,13-156,12 = madde için, *fihî resmu suveri’l-âlemi’l-esfel alâ ciheti’l-infiâl*; Faal Akıl için, *kemâ enne fi zâlike’l-akli evi’l-ukûli resmu’s-suveri alâ ciheti’t-tefi’l*). İbn Sînâ’nın sadece maddede değil Faal Akıl’da da suretlerin, maddede bilfiil hâle gelmeleri öncesinde yalnızca bir iz olarak bulunduğunu söylemesi, bilfiil cevherî suretin sadece maddeyle iktiran sırasında ortaya çıkacağını kabul etmesinden ileri gelir. Her ikisi de “bir” olan Faal Akıl ve heyûlâda, ayrılmış bilfiil suretler değil bu suretlerin izleri bulunur. Bu iz varlık anlamını kabule dönükse infialî olarak heyûlâda, heyûlâdaki belirsiz gölgeyi bilfiil hâle getirmeye dönükse fiili olarak Faal Akıl’da bulunur.

Ateşin ortaya çıkmasını sağlayan şey, sıcaklık ve kuruluk duyulur niteliklerine sahip maddeye Faal Akıl'dan duyulur olmayan suretin gelmesidir.

Sonuç olarak doğal *isti'dâd*lar açısından bakıldığında, zorunluluk ve fiil Aristotelesçi doğal *dunamise* içkindir ve –şartlar hazır olduğu ve engeller bulunmadığı müddetçe– hareket aracılığıyla ortaya çıkar. Buna mukabil İbn Sînâ'da zorunluluk kuvveye içkin değildir ve –şartlar hazır olsa ve engeller bulunmasa bile– hareket hiçbir zaman zorunluluk doğurmaz, yalnızca *isti'dâd*lara neden olur. Hareketin söz konusu *isti'dâd*larla ilişkisi ise onları zorunlu şekilde bilfiil kılma değil, bizatihi bu *isti'dâd*ları meydana getirme ve hazırlama işlevinden ibarettir. Dolayısıyla İbn Sînâ, Hintikka'nın Aristoteles için söylediği gibi sadece hareket esnasında değil,⁸⁹ *oluşt*ta da gücün gerçekten korunduğu ve kendisini izhar ettiği bir bölge yaratarak doğal cevherlerin meydana gelişinde farazi zorunluluktan kaçınmanın ve onların varlığına dair açıklama getirmenin bir yolunu bulmuştur. Bu itibarla İbn Sînâcî *isti'dâd*î imkân teorisinin, zati imkân anlayışıyla ilişkili bir şekilde, varlık, zorunluluk ve fiili sadece faile bağlayan cephesiyle, “bir kuvve sonsuz zaman içerisinde muhakkak bilfiil hâle gelir” şeklindeki zamansallaştırılmış bolluk ilkesini⁹⁰ mantıksal yönü açısından reddettiği söylenmelidir.⁹¹ Böylece bu doğal *isti'dâd* anlayışı, Kukkonen'in kavramsallaştırmasıyla *yatay* düzlemdeki modal zorunluluğu ortadan kaldıran ve zorunluluğun yalnızca *dikey* veya metafizik düzlem içerisinde kurulabileceğini ortaya koyan İbn Sînâcî imkân teorisinin doğal güçler alanına başarılı bir uygulaması olarak kendisini göstermektedir.⁹²

II.2.2 Suretin Gereği Olarak *İsti'dâd*lar

Dikkatli bir göz, İbn Sînâ'dan aktardığımız son açıklamanın dört unsurun tanımla ilgili geleneksel teoriye radikal bir şekilde muhalif olduğunu fark edecektir. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles takipçileri soğuk-sıcak-yaş-kuru, aşağı-yukarı doğru hareket, ağır-hafif gibi özellikleri unsurların suretleri olarak belirlerken;⁹³ İbn Sînâ, bu

89 Hintikka vd., “Aristotle on Modality and Determinism”, 66-70.

90 Lovejoy'un *The Great Chain of Being*'te (Cambridge, Mass., 1936) ortaya koyduğu bu ilkenin zamansal modalite açısından serimlenmesi için bkz. Hintikka, *Time and Necessity*, 93-113; Simo Knuutila, *Modalities in Medieval Philosophy* (Londra, 1993), 1-38.

91 Allan Bäck, “Avicenna's Conception of Modalities”, *Vivarium* 30/2 (1992): 247.

92 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* içinde, ed. John Inglis (Routledge, 2013), 160.

93 Unsurların, varsa, suretlerinin Aristoteles'te neye tekabül edebileceğiyle ilgili çağdaş dönemdeki tartışmalar için bkz. Mary Louise Gill, “The Theory of the Elements in *De caelo* 3 and 4”, *New Perspectives on Aristotle's De Caelo* içinde, ed. Alan C. Bowen ve Christian Wildberg (Leiden: Brill, 2009), 139-161; Sheldon M. Cohen, “Aristotle on Elemental Motion”, *Phronesis* 39 (1994): 150-159; Sheldon M. Cohen, *Aristotle on Nature and Incomplete Substances* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 33-55. Aristoteles söz konusu olduğunda unsurların gerçek bir cevher olup olmadıkları ve cevheri suretlerinin

duyulur niteliklerin suret olmadığını söylemektedir. İbn Sînâcı isti'dâd teorisinin özünü ele verecek bu adımı en açık bir şekilde takip edebileceğimiz yer, onun mizaç teorisidir. Özetle açıklayacak olursam: Aristoteles, mizaçla ilgili doğru bir tanıma ulaşabilmek için bir yandan onu değişim ve oluştan ayırt etmek, diğer yandan da mizaç çözüldüğünde onu oluşturan bileşenlerin eski hâllerine dönmesini mümkün kılacak bir açıklamaya ulaşmak ister. Bu amaç doğrultusunda o, mizaç sırasında niteliklerin tamamen kaybolmak yerine bilkuvve hâle dönüştüklerini söyler. Ona göre iki unsur karıştığında onların ortak nitelikleri madde işlevi görür, zıt nitelikleri ise eşit bir seviyeye kadar, yani biri diğerine baskın gelmeksizin birbirini etkiler ve nihayetinde kendileri bilkuvve hâle çekilerek yeni bir nitelik ortaya çıkarırlar.⁹⁴

Niteliklerin mizaçta bilkuvve olarak (*dunamei*) korunduğunu savunan Aristotelesçi tutum, özellikle suret-nitelikler ayrımı ve ikincil mizaçların hudusuyla ilgili bazı sorunlar yaratmıştır. İlk problemi aşmak üzere Aristoteles sonrası şarihler mizaç sırasında korunan şeyin ne olduğu ve nasıl korunduğuyla ilgili bazı yeni yorumlar getirmişlerdir. Niteliklerin bilkuvve hâlinde bulunduğu söyleyen Galen, nitelikler ve suretlerin eksiltilmiş fiil (*tempered actuality*) hâlinde bulunduğu söyleyen İskender ve sadece niteliklerin eksiltilmiş fiil hâlinde bulunduğunu söyleyen Filoponos bunlar arasındadır.⁹⁵ İbn Sînâ bu şarihlerin aksine mizaç sırasında suretlerin bilfiil hâlde korunduğunu, niteliklerin ise eksildiğini söyler.⁹⁶ İbn Sînâ'ya göre kendisinden önceki şarihler akledilir suret ile duyulur nitelikler arasında ayırım yapamamış ve soğukluk-sıcaklık-yaşlılık-kuruluk, hafiflik-ağırılık, aşağı-yukarı doğru hareket gibi duyulur özellikleri cevherî suret sanmışlardır. Dolayısıyla, sanki cevherî suret bu nitelikler arasındaki fiziksel bir etkileşim neticesinde ortaya çıkan bir şeymiş gibi mizaçta sadece şu ya da bu şekilde niteliklerin korunduğunu söylemişlerdir.⁹⁷ İbn Sînâ, aslında Aristoteles de korunan şeylerin bilkuvve nitelikler olduğunu düşünse de kendine özgü bir yorumla Aristoteles'i kendi teorisini savunur pozisyona getirir⁹⁸ ve ondan sonra gelen şarihlerle ilgili şöyle der:

bulunup bulunmadığı, en azından bazı yorumcularca tartışılmıştır. Bununla birlikte, unsurları cevher olarak kabul etse de, İbn Sînâ için burada unsurlar sadece örnektir. Dolayısıyla hem "suretin gereği olarak isti'dâdlar" teorisi hem de bu teori etrafında kendisinden önceki filozoflara yönelttiği eleştiriler yalın unsurlardan başlayarak en kompleks cevherlere kadar uzanır.

94 Aristotle, *On Generation and Corruption*, çev. H. H. Joachim (Princeton: Princeton University Press, 1991), 1.10, 328b20-24, 328a28-30, 328a11; Aristotelesçi mizaç teorisi için bkz. Theodore Scaltsas, "Mixing the Elements", *A Companion to Aristotle* içinde, ed. Georgios Anagnostopoulos (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 242-260; John M. Cooper, *Knowledge, Nature and the Good, Essays on Ancient Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), "Two Notes on Aristotle on Mixture", 148-174.

95 Söz konusu yaklaşımlar için bkz. de Haas, "Mixture in Philoponus", 21-46.

96 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, 131,12-13.

97 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, 128,15-130,1; 130,8-131,10.

98 Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, 127,11-15; 138,16-17. İbn Sînâ'nın bunu nasıl yaptığıyla ilgili bkz. Abraham D. Stone, "Avicenna's Theory of Primary Mixture", *Arabic Science and Philosophy* 18/1 (2008): 112-113.

[Suretlerin mizaçta korunmadığını söyleyenler] Aristoteles'in "güç" ile isti'dâdî güçleri kastettiğini ve ilk maddenin [suretlerden] soyutlanmış bir şekilde bulunması mümkün olsaydı, zaten bozulmuş içermediği açıklanan mizaç bir tarafa, unsurların [maddede bulunan] isti'dâdî güçlerin –ki bir şeye isti'dâdî güçler dolayısıyla bilkuvvete ateş, toprak ya da bunun dışındaki bir şeydir denilir– ortadan kalkmayacağını sanmışlardır. Durum böyleyse, bu sözün [açıklamaların] ne faydası olurdu?⁹⁹

İbn Sînâ'nın pasajın sonunda, Yunanca yazan seleflerine yönelttiği soru İbn Sînâcî oluş düşüncesinin özünü yansıtan bir niteliğe sahiptir. Zira bu pasaj, İbn Sînâ'nın, bir suretin yitirilerek diğerinin kazanılması anlamında oluşun fiziksel zeminine ilişkin açıklamalardan beklediği asıl faydanın ne olduğuna, dolayısıyla Yunanca yazan seleflerinden ne beklediğine ilişkin güçlü imalar barındırır. Peki, İbn Sînâ mizaçla ilgili söylenenlerin esas itibarıyla neyi açıklamasını ister ve bu açıklamanın içerilmediği bir teorinin nasıl bir oluş fikri vadedeceğini düşünür? Ona göre Yunan selefleri mizaç sırasında korunan gücün suret değil maddedeki isti'dâdî güç olduğunu zannetmişler ve bu zanları dolayısıyla oluşla ilgili açıklamaya herhangi bir faydası olmayan şöyle bir varsayıma ulaşmışlardır: Şayet ilk madde hiçbir suret içermeksizin sadece isti'dâdlarla var olabilseydi, yeni bir cismin meydana gelişiyle ilgili yegâne fiziksel süreç olan mizaç sırasında bile bu isti'dâdlar bozulmuş uğramadığı için, söz konusu isti'dâdî güçler hiçbir zaman ortadan kalkmazdı. Fakat İbn Sînâ'ya göre *kevn* maddedeki zıt isti'dâdların ortadan kalkarak, yani bozularak tek bir isti'dâdın kalması ve bu isti'dâda uygun suretin Faal Akıl tarafından feyzedilmesinden ibarettir. İsti'dâdlar bozulmayıp aynen kalırsa *kevnden* bahsedilemez. Maddedeki duyulur niteliklerin sureti kabul edecek derecede sınır seviyeye gelmesinden ibaret olan isti'dâdî bizatihi suretten ayıran İbn Sînâ, suretlerin açıklama dışı bırakılıp sadece isti'dâdların, yani sınır seviyesine yaklaşmış duyulur niteliklerin kabul edildiği bir açıklamanın "faydasız" olduğunu söyler. Zira böyle bir açıklamayı savunanlar, cevherî suret ile bu suretin gereği olarak ortaya çıkan niteliksel, nice-liksel ya da yer kategorisinden yetkinlikleri birbirinden ayıramamışlardır.¹⁰⁰ Oysa İbn Sînâ'ya göre cevherî suret, kendisinden önce sınır seviyesinde maddi isti'dâdlar olarak kendisini gösteren bu ikincil yetkinliklerin bilfiilliliğinin ilkesidir ve bu duyulur (*mahsûs*) yetkinliklerin aksine akledilirdir (*ma'kûl*).¹⁰¹ Soğuk-sıcak-kuru-yaş, hafif-ağır, yukarı-aşağı doğru hareket gibi niteliklerin tamamı "bir engel bulunmadığı sürece sûri doğanın gereği olarak ortaya çıkan arazlardır" (*a'râzun telzemu hâzihi't-tabî'ate*).¹⁰² İbn Sînâ'ya göre bu ayrım ihmal edildiğinde, cisimleri ne ise o yapan

99 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, 129,9-14.

100 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, 129,15-130,1.

101 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*, 130,8-131,10.

102 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*, 36,7-9.

cevherî suretleri arazlara indirgeme tehlikesi ortaya çıkar. Zaten böyle yapanlar, hareketin ilkesi olan doğa ile bir şeyi ne ise o kılan sureti ayırt edemeyip hareket ve sükunla ilişkili olarak tanımlanan doğayı ve çeşitli seviyedeki gereklerini mahiyetin ilkesi konumuna yükseltmişlerdir.¹⁰³ İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'*de küçümseyici bir dille "araştırmacılar arasından bir grup" olarak nitelediği bu filozoflar, birinci bilkuvvelik sırasındaki sınır niteliklerin harekete dayalı bir değişim ertesinde bilfiil hâle gelerek cevherî suretle özdeşleştiğini ve cevherî suretin bilfiilliği ile bu niteliklerin bilfiilliği arasında sadece kavramsal bir ayrıma gidilebileceğini söyleyenlerdir. Çeşitli hareketlere dayalı mizaç neticesinde ortaya çıkan özellikleri cevherî suretle özdeşleştiren bu grubun aksine, İbn Sînâ, Ayrık Akıl'dan feyzedilen akledilir sureti merkeze alarak feyz öncesindeki sınır nitelikleri isti'dâd-teheyyu, feyiz sonrasında bilfiil hâle gelen nitelikleri ise suretin gereği olan arazî heyetler (=heksis) olarak değerlendirir.

Sonuç

İbn Sînâcı doğal güçler teorisi, Aristoteles'inkine nispetle önemli yenilikler barındırır. Bu yeniliklerden göze ilk çarpanı, terminoloji veya jargon değişikliğidir. Zira fiil öncesindeki infialî gücü ifade eden *isti'dâd* ve *teheyyu'* terimleri, Aristoteles külliyatının Yunanca-Arapça tercümelerinde bulunmaz. İskender'in özellikle *Quaestio* III.3'ünün (*De Sensu*) tercümesinde *heksis* türevi kelimelerin karşılığı olarak geçen *teheyyu'* terimi ise İbn Sînâ'daki kullanımın aksine, fiil ertesinde ortaya çıkar ve fiille ilişkisi zorunluluk taşır. Bununla birlikte, Sambursky'nin Filoponosçu *epitê-deiotês* kullanımı için yaptığı gibi, bizatihi terminolojik yenilik ve jargon değişikliğini Aristotelesçi *dunamiste* bir dönüşümün kanıtı olarak görmek doğru değildir. Bu terminoloji, ancak, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi imkân ve güç anlayışında asıl değişimi yaratan varlık-mahiyet ve imkân-zorunluluk ayrımının yansımaları olarak okunduğunda bir dönüşümün kanıtı olduğu iddia edilebilir. İbn Sînâ zorunluluğu varlığın, imkânı ise mahiyetin gereği olarak değerlendirmiş; zati imkânı itibarıyla varlık ve yokluğa eşit derecede ihtimal taşıyan mahiyetlerin imkânının bir konuyu (ay-altı âlemde *heyûlâ*) gerektirdiğini söylemiştir. Bu bakımdan mahiyetler bir yandan zatlarının varlık ve yokluğa muhtemil olması hasebiyle zati imkâna, diğer yandan var olacakları konudaki yokluklarına ilişkin isti'dâdî bir imkâna sahiptirler. Zorunluluk doğrudan doğruya varlığa bağlandığı ve mahiyetler –zati imkânları hasebiyle– var olmak için varlık verici bir fail nedene muhtaç olduğundan; mahiyetlerin konudaki

103 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'*, 36,7-9.

isti'dâdî imkânları, suret, fiil, zorunluluk ve varlığın ilkesini hiçbir şekilde kendilerinde barındırmaz. Dolayısıyla suret, zorunluluk ve varlık olarak fiil tümüyle faile aitken, her türlü infialî doğal güç failden gelen fiil anlamını kabule yönelik hazırlıktan ve sırf güçten ibarettir. İbn Sînâ'nın Aristotelesçi *dunamis-heksis* terminolojisine nispetle, güçlerle ilgili yeni ve daha incelmış bir bilimsel jargona geçmesinin nedeni işte bu imkân ve zorunluluk teorisidir. Bu teoriyle uyumlu bir şekilde İbn Sînâ, Aristotelesçi *dunamis* ve *heksis* yeniden yorumlamaya tabi tutmuştur. Bu yeniden yorumlama esnasında, Aristotelesçi *heksis* terimiyle ilişkili *teheyju'* terimi ile Yeni-Eflâtuncu terminolojiye ait *epitêdeiotês*le ilişkili *isti'dâd* terimlerini kendi amaçları doğrultusunda birleştirerek tek bir anlamı ifade edecek hâle getirmiştir. Bu yeni anlamıyla *isti'dâd* ve *teheyju'*, akli suretin eksik bulunuşu anlamında Yeni-Eflâtuncu "eksik gücü" ifade eden *epitêdeiotês*le kavramsal bir akrabalık taşımaz. Zira İbn Sînâ Yeni-Eflâtuncuların aksine, Aristotelesçi anlayışa uygun olarak duyulur cevherlerin birliğini korumak, ancak Aristotelesçilerin aksine de bu cevherlerin sadece hareket değil, aynı zamanda varlık verici nedenlerine ulaşmak ister.

Bu hâliyle İbn Sînâcî *isti'dâd* teorisi Aristotelesçi *dunamis-heksis* teorisinde iki önemli dönüşüm gerçekleştirir. Bunlardan birincisi, doğal güçlerin birinci bilkuvvelikten birinci bilfiillîğe (*oluş*) geçiş esnasındaki farazi zorunluluğunu ortadan kaldırır ve birinci bilkuvvelîğe sahip maddeye etki edecek her türden hareket ve değişimin yalnızca surete yönelik tam bir münasebet yaratabileceğini ortaya koyar. Bu adım, "bilkuvvelik, şartlar uygun olduğu ve engel bulunmadığı sürece, hareketler aracılığıyla bifil hâle gelir" şeklindeki Aristotelesçi birinci bilkuvvelikten birinci bilfiillîğe geçiş teorisini, "bilkuvvelik, şartlar uygun olduğu ve engel bulunmadığı sürece, hareketler aracılığıyla özelleşerek fiile yönelik tam bir münasebet elde eder" şekline dönüştür. Böylece, İbn Sînâ, *oluş* söz konusu olduğunda zorunluluk barındırmayan bir güç anlayışına ulaşır. İbn Sînâ'nın yarattığı ikinci dönüşüm doğal *heksis* anlayışıyla ilgilidir ve birinci dönüşümün gereği olarak ortaya çıkar. Birinci bilkuvvelikten bilfiillîğe geçiş sırasında güçler hiçbir şekilde fiille özdeşleşmediği için birinci bilfiillik ertesinde ortaya çıkan ve esas itibarıyla birinci bilkuvvelîğin fiile yönelik tam *isti'dâd*ının fiil ertesindeki tahakkukundan ibaret olan doğal *heksis*ler (*hey'ât - hâlât*) de hiçbir şekilde fiille veya cevherî suretle özdeşleşmez. En iyi şekilde İbn Sînâcî mizaç teorisi içerisinde takip edilebilecek bu dönüşüm, söz konusu duyulur heyetler ve hâlleri açık bir şekilde akledilir cevherî suretten ayırarak sırf gerekler olarak yorumlar. Tıpkı birinci adımda olduğu gibi, burada da güç, kaynağını Faal Akıl'da bulan akledilir ilkeye bağlı olarak bilfiillîğini kazanır ve kendinde hiçbir zorunluluk taşımaz.

Kaynakça

- Akasoy, Anna A. ve Fidora. Alexander (ed.). *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics, with an Introduction and Annotated Translation by D. M. Dunlop*. Leiden: Brill, 2005.
- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Prior Analytics 1.14-22*. çev. Ian Mueller ve Josiah Gould. Londra: Bloomsbury, 2013.
- . *Quaestiones 2.16-3.15*. çev. Robert William Sharples. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994.
- Âmiri. “Kitâbu’t-takrîr li-evcuhi’t-takdir”. *Resâilu Ebi’l-Hasen el-Âmiri* içinde, nşr. Sahbân Halîfât. Amman: el-Câmiatü’l-Urduniyye, 1988.
- Aristotle. *Categories*. ed. Jonathan Barnes, çev. J. L. Ackrill. Princeton: Princeton University Press.
- . *Physics*. ed. Jonathan Barnes, çev. R. P. Hardie ve R. K. Gaye. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- . *On Generation and Corruption*. çev. H. H. Joachim. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- . *On the Soul*. ed. Jonathan Barnes, çev. J. A. Smith. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristütâlis. “el-Mekûlât”. çev. İshak b. Huneyn. *Mantıku Aristû I* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü’l-matbûât, 1980.
- . *et-Tabî’a*. çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-âmme, 1983.
- . *Fi’n-nefs*. çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü’l-matbûât, 1980.
- . “Mâ ba’de’t-tabî’a II”, *Tefsîru Mâ Ba’de’t-tabî’a* içinde, şrh. İbn Rüşd, nşr. M. Bouygues. Beyrut: Dâru’l-maşrık, 1990.
- Arruzza, Cinzia. “Passive Potentiality in the Physical Realm: Plotinus’ Critique of Aristotle in *Enneads* II 5 [25]”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93/1 (2011): 25-57.
- Bäck, Allan, “Avicenna’s Conception of Modalities”, *Vivarium* 30/2 (1992): 217-255.
- Balme, David M. “Teleology and Necessity”. *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology* içinde, ed. Allan Gotthelf ve James G. Lennox, 243-274. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Bowin, John. “Aristotle on ‘First Transitions’ in *De Anima* II 5”. *Apeiron* 45/3 (2012): 262-282.
- . “Aristotle on Various Types of Alteration in *De Anima* II 5”. *Phronesis* 56 (2011): 138-161.
- Broadie, Sarah. “Where is the Activity? An Aristotelian Worry about the Telic Status of *Energeia*”. *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf* içinde, ed. James G. Lennox ve Robert Bolton, 198-212. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Brown, H. Vivian B. “Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad”. *Islamic Philosophy and The Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday* içinde, ed. Samuel Miklos Stern, Albert H. Hourani ve Vivian Brown, 35-48. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1972.
- Burnyeat, Myles. “*De Anima* II 5”. *Phronesis* 47/1 (2002): 28-90.
- Câlînûs. “Makâle li-Câlînûs fi enne kuvâ’n-nefs tevâbi’ li-mizâci’l-beden”. *Dirâsât ve’n-nusûs fi’l-felsefe ve’l-ulûm inde’l-arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut, 1981.
- Cohen, Sheldon M. “Aristotle on Elemental Motion”. *Phronesis* 39 (1994): 150-159.
- . *Aristotle on Nature and Incomplete Substances*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Cooper, John M. *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- de Haas, Frans A. J. “Mixture in Philoponus, An Encounter with a Third Kind of Potentiality”. *The Commentary Tradition on Aristotle’s De Generatione et Corruptione, Ancient, Medieval and Early Modern* içinde, ed. J.M.M.H. Thijssen ve H.A.G. Braakhuis, 21-46. Brepols, 1999.
- Endress, Gerhard. *Proclus Arabus Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*. Wiesbaden-Beirut: Imprimeire Catholique, 1973.
- Fârâbî. *Kitâbu Ârâi ehl’l-medîneti’l-fâzıla*. nşr. A. N. Nâdir. Beyrut: Dâru’l-maşrık, 2002.
- . “Kitâbu Kâtâgürîyâs ey el-Mekûlât”. *Mantık inde’l-Fârâbî I* içinde, nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru’l-maşrık, 1985.
- . *Kitâbu’s-Siyâseti’l-medeniyye*. nşr. F. M. Neccâr. Beyrut: Dâru’l-maşrık, 1993.
- Frank, Richard M. “Some Fragments of Ishâq’s Translation of *De Anima*”. *Cahiers de Byrsa* VIII (1958-1959): 231-251.

- Freeland, Cynthia A. "Aristotle on Possibilities and Capacities", *Ancient Philosophy* 6 (1986): 69-89.
- Furfürüyûs. "Medhal". *Mantıku Aristû III* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt-Beyrut, 1980.
- Galluzzo, Gabriele ve Mauro Mariani. *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*. Pisa: Edizioni Della Normale, 2006.
- Gill, Mary Louise. "The Theory of the Elements in *De caelo* 3 and 4". *New Perspectives on Aristotle's De Caelo* içinde, ed. Alan C. Bowen ve Christian Wildberg, 139-161. Leiden: Brill, 2009.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition". *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. Peter Adamson, Han Baltussen ve M. W. F. Stone, II, 77-88. Londra, 2004.
- Hancock, Curtis. "Suggestions of A Neoplatonic Semiotics: Act and Potency in Plotinus' *Metaphysics*". *Semiotica* 178 (2010): 39-52
- Hasse, Dag Nikolaus, "Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources". *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception* içinde, ed. Peter Adamson, 150-175. Londra-Turin: The Warburg Institute, 2007.
- Heinaman, Robert. "Actuality, Potentiality and *De Anima* II.5". *Phronesis* 52 (2007): 139-187.
- Hintikka, Jaakko, Unto Remes ve Simo Knuutila. "Aristotle on Modality and Determinism". *Acta Philosophica Fennica* 29/1 (1977): 1-124.
- Hintikka, Jaakko. *Time and Necessity, Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- İbn Sînâ. "Fî ta'rîfî'l-kuvâ'n-nefsâniyye alâ sunneti'l-ihtisâr". *Ahvâlû'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Dâru İhyâi kutubi'l-arabiyye, 1371/1953.
- . "Kitâbu Edviyeti'l-kalbiyye". *Min Muellefâtî İbn Sînâ et-Tıbbiyye* içinde, nşr. Muhammed Zuheyr el-Bâbâ. Dımaşk: Menşûrâtü ma'hedi't-turâsi'l-ilmıyyi'l-arabi, 1983.
- . "Kitâbu'l-insâf, Şerhu Kitâbi Harfî'l-Lâm". *Aristû inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi. Kâhire, 1947.
- . *Dânişnâme-i Alâi, Alâi Hikmet Kitabı*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- . *Dânişnâme-yi 'Alâi/İlâhiyyât*. nşr. M. Muîn. Tahran: Silsile-i İntişârât-i Encümen-i Âsar-ı Millî, 1951.
- . *el-Hidâye*. nşr. M. Abduh. Kahire, 1974.
- . *el-İşârât ve't-tenbihât*. nşr. Muctebâ ez-Zâri'î. Kum, 1380.
- . *el-Mubâhasât*. nşr. Muhsin Bidarfar. Kum: İntişârâtü Bidâr, 1423.
- . *en-Necât*. nşr. A. Umayra. Beyrut: Dâru'l-cil, 1992.
- . *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ*. nşr. Hasanzâde Âmulî. Kum: Muessesetü Bustân-ı Kitâb, 1429/2008.
- . *eş-Şifâ/el-Burhân*. nşr. A. E. Affifi. Kahire, 1946.
- . *eş-Şifâ/el-Ef'âl ve'l-infi'âlât*. nşr. M. Kâsım, Kâhire, 1965.
- . *eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd*. nşr. Mahmûd Kâsım. Kahire: 1965.
- . *eş-Şifâ/el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-ulviyye*. nşr. M. Kâsım. Kâhire, 1965.
- . *eş-Şifâ/el-Mekûlât*. nşr. E. Kanavâtî vd. Kâhire, 1958.
- . *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*. nşr. S. Zâyed, Kahire, 1983.
- . *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*. nşr. G. Kanavâtî ve S. Zâyed. Kâhire, 1960.
- . *Metafizik 2*. çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . *Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevi. Kum, 1984.
- İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. Londra: Müessesetü'l-furkân li't-turâsi'l-İslâmî, 2009.
- İskender el-Afrûdîsî. *Fî'l-inâye*. çev. Ebû Bişr Mettâ, nşr. J. Thillet. Éditions Verdier, 2003.
- . "Makâletü'l-İskender el-Afrûdîsî fî'l-akl alâ re'yi Aristütâlis". *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épitres* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi. Beyrut, 1971.
- . "Makâletü'l-İskender Fî'l-hiss". *Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung* içinde, ed. Hans-Jochen Ruland. Göttingen, 1978.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Knuutila, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. Londra, 1993.
- Kosman, Aryeh. "The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*". *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* içinde, ed. Theodore Scaltsas, David Charles ve Mary Louise Gill, 195-213. Oxford: Clarendon Press, 1994.

- Kukkonen, Taneli. "Infinite Power and Plenitude: Two Traditions on the Necessity of the Eternal". *Medieval Philosophy and the Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity* içinde, ed. John Inglis, 154-170. Routledge, 2013.
- Lee, Jonathan Scott. "Omnipresence, Participation, and Eidetic Causation in Plotinus". *The Structure of Being, A Neoplatonic Approach* içinde, ed. R. Baine Harris, 90-103. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.
- . "The Doctrine of Reception According to the Capacity of the Recipient in *Ennead VI.4-5*". *Dionysius 3* (1979): 79-97.
- Lloyd, Antony C. *Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Marmura, Michael E. "Avicenna on Causal Priority". *Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Parviz Morewedge, 65-83. Delmar, New York: Caravan Books, 1981.
- . "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)". *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* içinde, ed. Michael E. Marmura, 172-187. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Owen, Gwilym Ellis Lane. "Commentary". *Scientific Change: Symposium on the History of Science, University of Oxford, 10-15 July 1962*, ed. Alistair Cameron Crombie, 93-102. Londra: Heinemann, 1962.
- Philoponus. *On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 1.6-2.4*. çev. Christopher John Fardo Williams. Londra: Bloomsbury, 2013.
- . *On Aristotle On the Soul 1.3-5*. çev. Philip J. van der Eijk. New York/Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Plotinus. *Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. Londra: Harvard University Press, 1988.
- Proclus. *Commentary on Plato's Parmenides*. çev. Glenn R. Morrow ve John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- . *Commentary on Plato's Timaeus 1*. çev. Harold Tarrant. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . *The Elements of Theology*. çev. Eric Robertson Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Rosemann, Philipp W. *Omne Agens Agit Sibi Simile: A "Repetition" of Scholastic Metaphysics*. Leuven: Leuven University Press, 1996.
- Sambursky, Samuel. "Conceptual Developments and Modes of Explanation in Later Greek Scientific Thought". *Scientific Change: Symposium on the History of Science, University of Oxford, 10-15 July 1962 içinde*, ed. Alistair Cameron Crombie, 61-79. Londra: Heinemann, 1962.
- . *Physical World of Late Antiquity*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- Scaltsas, Theodore. "Mixing the Elements", *A Companion to Aristotle içinde*, ed. Georgios Anagnostopoulos, 242-260. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Shields, Christopher. "The Generation of Form in Aristotle". *History of Philosophy Quarterly* 7/4 (1990): 367-383.
- Simplicius, *On Aristotle Physics 8.1-5*, çev. István Bodnár, Michael Chase ve Michael Share. Londra: Bloomsbury, 2012.
- . *On Aristotle's Physics 8,6-10*. çev. Richard McKirahan. Londra: Bloomsbury, 2001.
- . *On Aristotle's Categories 7-8*. çev. Barrie Fleet. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003.
- Sorabji, Richard. "Infinite Power Impressed: The Neoplatonist Transformation of Aristotle", *Matter, Space and Motion* içinde, Richard Sorabji, 249-286. Londra: Duckworth, 1988.
- . "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense Perception". *Essays on Aristotle's De Anima* içinde, ed. Martha C. Nussbaum ve Amélie Oksenberg Rorty, 195-225. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Stone, Abraham D. "Avicenna's Theory of Primary Mixture", *Arabic Science and Philosophy* 18/1 (2008): 99-119.
- Themistius. *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima*. ed. Malcolm Cameron Lyons. Columbia: University of South Carolina Press, 1973.
- . *On Aristotle On the Soul*. çev. Robert B. Todd. Ithaca: New York, Cornell University Press, 1996.
- Todd, Robert B. "Eptedeiotes in Philosophical Literature: Towards an Analysis", *Acta Classica* 15 (1972): 25-35.
- Türker, Mübahat. "Kategoriler ve Onun Şerhleri ile İlgili Parçalar". *Araştırma* 3 (1965): 87-122.
- Üçer, İbrahim H. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları (yayımlanacak).
- Wisnovsky, Robert. "Avicenna on Final Causality". Doktora tezi, Princeton University, 1994.
- . *İbn Sînâ Metafizigi, Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim H. Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Witt, Charlotte. "Powers and Possibilities: Aristotle vs. the Megarians", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XI* içinde, ed. John Cleary ve William C. Wians, 249-266. Lanham: University Press of America, 1995.