



İbn Sinâ'nın Varlık-Mahiyet Ayrımı Üzerine Tartışmalar
/ Sinan Oruç 102

İbn Sinâ'nın Varlık-Mahiyet Ayırımı Üzerine Tartışmalar*

Sinan Oruç

Bu çalışmanın amacı, İbn Sinâ'nın *varlık-mahiyet ayırımı*na ilişkin modern akademik araştırmalardaki uzun soluklu ve yoğun tartışmaları değerlendirmektir. İbn Sinâ'nın vefat ettiği 11. yüzyılın hemen ardından hem Batı'da (İbn Rüşd ve Thomas Aquinas) hem de Doğu'da (Sühreverdî ve Tûsî) ciddi tartışmaların merkezi haline gelen varlık-mahiyet ayırımı, 20. yüzyılda konu üzerine yapılan akademik araştırmalarda da önemli bir yer işgal etmiştir. Biz de bu makalede meselenin tarihî sürecinden ziyade, 20. yüzyılda oluşan geniş literatürü ele almaya çalışacağız.

Bu makalenin amacı, varlık-mahiyet ayırımı konusunda kimin haklı olduğunu ortaya koymak değildir; bilakis bu konudaki farklı anlayışların sebepleri üzerinde durmaktır. Bu minvalde, İbn Sinâ'nın mahiyeti mi yoksa varlığı mı öncelediği, metafiziğinin merkezine kavramsal/zihnî olanı mı, yoksa gerçek/hakikî olanı mı koyduğu şeklindeki pek çok soru literatürde farklı şekillerde yanıtlanmıştır. Benzer şekilde ayırımın Yunan kaynaklı mı, Yeni-Eflatuncu mu, yoksa erken dönem kelimî tartışmaların bir sonucu mu olduğu meselesi de muhtelif iddialarla desteklenmeye çalışılmıştır. Bu ve bunun gibi pek çok hususun temelinde, gerek araştırmacıların önyargılarından kaynaklanan tarihî, gerek aslı metinlere vukufiyetsizlikten kaynaklanan dilsel, gerekse de İbn Sinâ'nın bazı kavramları farklı yerlerde farklı anlamlarda farklı kişilere hitaben kullanmasının doğurduğu semantik problemlerle-

* Bu çalışma, 8-9 Şubat 2008 tarihinde düzenlenen Bilim ve Sanat Vakfı 19. Öğrenci Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

rin yol açtığı yanlış ve farklı değerlendirmeler yatmaktadır. Dolayısıyla, aşağıda çizmeye çalışacağımız portre bu zorluklardan dolayı ayrı yollarda ilerleyen bir dizi iddia ve değerlendirmeyi derli toplu halde bir araya getirip, mukayeseli çalışmalara bir zemin hazırlamak iddiasındadır.

Aristo *Metafizik*'inde Sokrates'e iki şey borçlu olduğumuzu söyler: Tümevarımsal akıl yürütme ve küllî tanım.¹ Bir şeyin ne olduğunu, yani mahiyetini nasıl bilebileceğimizi Sokratik metot sayesinde öğrendik. David Burrell, bu aporetik metodun birşeyin tanımına dair bir formül verdiğini ve bu sayede -Yunan dünyasındaki hitabet ve retoriğe dayalı entelektüel ortam dikkate alındığında- tanımlar üzerinde ittifak edilerek daha sağlıklı bir anlaşma ve tartışma ortamı oluşturulduğunu söyler.² O, kendi kurduğu anlatıda *aporia*-dan, yani *aporetik* olandan başlar ve İbn Sinâ'yı bu aporetik gelenek içinde değerlendirip kritik eder. Biz de Burrell'in başladığı yerden hareket edip yolculuğumuza pek çok noktada ondan ayrılan Fazlur Rahman, Nadir el-Bizri ve Toshihiko Izutsu ile devam edeceğiz. Bu arada yer yer yolun dışına çıkarak Robert Wisnovsky ve Parviz Morewedge'in de değerlendirmelerine yer vereceğiz.

Aporia'nın Yolu

Bilindiği üzere Aristo, Eflatuncu idealar teorisini reddedip metafiziğinin merkezine tikelleri/cüz'leri yerleştirmek için büyük bir gayret sarf etmiştir. Bu amaçla *cevher* kavramını *birincil* ve *ikincil* cevherler diye ayırıp aslı cevherlerin birincil cevherler (*cüz'iler*) olduğunu vurgulamıştır. Ancak, Aristo hayatının bir döneminde cüz'ilerin aslı cevherler olduğu düşüncesini bırakıp diğer bir cevheri, yani *mahiyet*³ aslı cevher olarak görmüştür. Tabii ki bu kabul, türsel cevherler karşısında küllî cevherler problemini doğurmuş, onu Eflatuncu küllî cevherler teorisinden sıyrılmak için ciddi bir çabaya zorlamıştır. Mahiyetlere -şu ya da bu şekilde- tekabül eden türler (türsel cevherler), Aristo felsefesinde aslı cevherler konumunu almıştır.⁴ Bu

minvalde düşündüğümüzde Aristo'nun "bir şeyin cevheri, onun mahiyetidir" yaklaşımı, Charles Kahn'ın Yunan ontolojisinin seyri hakkında söylediklerini teyit ediyor: "Parmenides'den bu yana Grek ontolojisinde varlık sorunu, bilgi ve doğru anlaşmayı mümkün kılmak için gerçekliğin -ya da âlemin- *ne* olması gerektiğine ilişkin bir problemdir."⁵ Dolayısıyla bu alıntıdan *söyleme* (anlaşmaya ve tartışmaya) dair olanın, her Yunan düşünüründe zihnî bir arka plan olarak bulunduğunu ve bilgi, bilme ve doğru düşünmenin metafizikte esaslı bir konuma geldiğini çıkarmak zor değildir. Bu noktada Burrell kavramsal olanın, yani tanıma ve zihnî olana yönelik temayülün Grek düşüncesinde aporetik bir hâkimiyet kurduğunu söyler. Aristo'nun birincil cevherleri öncelemeye çalışan metafiziğinin bunu aşmaya yönelik bir çaba olduğunu, ancak yukarıda aktardıklarımızda da gördüğümüz üzere Aristo'nun bu ikisi arasında, aporetik ile gerçek arasında gidip geldiğini iddia eder.⁶ Ona göre, işte bu aporetik dikotominin aşılması için semavî dinlerin felsefeye müdahalesi gereklidir. "Modern anlamda *varlık* kavramının felsefede merkezî bir konuma gelmesi, Grek ontolojisinin bir yaratma metafiziği ışığında revize edilmesiyle gerçekleşmiştir."⁷ Burrell'in Kahn'dan yaptığı bu alıntı İbn Sinâ'nın varlık-mahiyet ayrımı hakkındaki bakış açısını anlamak açısından da önemlidir. Çünkü Kahn'a göre mezkur revizyon sayesinde Eflatuncu eski *varlık* ve *oluş* ikilemi paradigmatik bir dönüşüme uğrayarak *vacib* (zorunlu) ve *mümkün*in birbirinden keskin şekilde ayrıldığı yeni bir metafizik sisteme dönüşmüştür. Yunan düşüncesindeki "üzerinde en ufak bir yokluk kırıntısı dahi olmayan ontolojik blok", bu yeni yaratma metafiziği sayesinde Tanrı'nın zihninde bir *imkân* haline gelmiş ve varlık, Tanrı'nın kendisinden gayrı her şeye bahşettiği bir 'araz'a (*accident*) dönüşmüştür.⁸

Yunan düşüncesindeki sınırlı metafizik çerçeveyi aşarak teoloji temelinde gelişen bu yeni metafizikte varlık mahiyetlerden ayrılıp, onlara dışarıdan gelen, yani Tanrı tarafından bahşedilen bir araz haline gelmiştir. Burrell'e göre bu ayrım entelektüel tarih açısından

çok ciddi bir hamledir. Çünkü bilindiği gibi Aristo felsefesinde birşeyin mahiyetini bilmek onun varolduğu manasına gelirken, varolduğunu bildiğimiz bir şeyin mahiyetini bilmememiz söz konusu değildir.⁹ Fakat İbn Sinâ'ya geldiğimizde bir şeyin *ne* olduğunu bilmekle onun *var* olup olmadığını bilmek birbirinden bağımsız iki ayrı durum haline gelmektedir. Mesela bir üçgenin mahiyetinin bir düzlem ve kenarlardan oluştuğunu bilmek, bize gerçekten var olup olmadığı hakkında hiçbir şey söylemez. Benzer şekilde hayatında hiç fil görmemiş bir Eskimo, fili gördüğünde zihninde *ne* olduğuna dair hiçbir şey uyanmadan *varolduğunu de facto* (fiilen) bilir.¹⁰ Basitçe varlık ile mahiyeti birbirinden böyle ayırabiliriz. Bu noktada mesele varlıklarla mahiyetlerin ilişkisine ve nasıl oluyor da herhangi bir problem yaşamadan varlıktan bağımsız olarak bu mahiyetler hakkında konuşabildiğimiz sorusuna gelip dayanmaktadır.

Burrell İbn Sinâ'nın mahiyetle *küllî-i tabiî* kavramını kastettiğini ve varlığın (*enniyye*)¹¹ işte bu *küllî-i tabiî*lere araz olduğunu belirtir. Bu noktada küllî-i tabiî kavramının daha iyi anlaşılması açısından İslâm düşüncesinde genellikle üç farklı şekilde anlaşılan *mahiyet* kavramına değinmeliyiz:

1. Mahiyet olarak mahiyet (*lâ bi-şarti şey; küllî-i tabiî* kavramı);
2. Zihnî bir varlık olarak mahiyet (*bi-şarti lâ şey*, "o nedir?" sorusunun cevabı);
3. Hakikat anlamında dış dünyada bulunan mahiyet, (*bi-şarti şey'in*, madde suret birlikteliği).¹²

Küllî-i tabiî ne *küllîdir* ne *cüz'î*; üstelik küllî-i tabiîye herhangi bir şeyin isnad edilmesinden de bahsedemeyiz. Bu kavramın üretilme sebebi, varlığın mahiyetten -zihinde ya da dış dünyada- ayrı olduğu bir metafizik sistemde mahiyetlerin varlığı probleminin ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla küllî-i tabiî kavramına başvurmadığımızda henüz varolmamış mahiyetlerin varlığı çelişkisiyle karşı karşıya kalıyoruz. Peki, en küçük bir varlık kırıntısına dahi sahip olmayan bu mahiyetlerden çelişkiye düşmeden nasıl bahsedebiliyoruz?

Önemli İbn Sinâ şârihlerinden Nasîruddîn Tûsî bunu şöyle açıklamaktadır:

Mahiyet hiçbir şekilde akıldan başka bir yerde varlıktan ayrılmaz.

Bu ifade, 'mahiyet'in akılda 'varlık'tan ayrı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır; zira -dış dünyada olmak *vücut-ı haricîye* tekabül ettiği gibi- zihinde olmanın kendisi de bir varolma biçimidir, yani *vücut-ı zihnidir*.

Aksine yukarıdaki ifade şu şekilde anlaşılmalıdır: Akıl öyle bir yapısı vardır ki mahiyetleri 'varlık'ı dikkate almadan düşünebilir. Bir şeyi dikkate almamak onu 'yok' (madum) saymak manasına gelmez. Dolayısıyla 'mahiyet'in 'varlık'la ittisafı sadece akılda vuku bulan bir olaydır. Bu cismin beyazlıkla ittisafı gibi değildir; zira mahiyet farklı, ona uruz eden ve *varlık* denen şey farklı bir 'varlık'a sahip değildir ki bu iki unsurun birleşmesi kâbil ile makbûlün birleşmesi gibi olsun. Aksine bir mahiyet 'ol'duğunda, kendi 'oluş'u onun varlığıdır.¹³

Görüldüğü gibi salt entelektüel bir çaba ile akıl herhangi bir şeyi tamamen varlıktan ayırarak, onu mutlak anlamda zamandan, mekândan ve hatta zihni varlığından dahi soyutlayarak düşünmemizi mümkün kılmaktadır. İşte aklımızın mümkün kılmasıyla çelişkiye düşmeden *küllî-i tabîi* kavramından bahsedebiliyoruz.

Tam bu noktada Burrell, İbn Sinâ'nın küllî-i tabîileri başlangıç noktası aldığını¹⁴ ve varlığın bu mahiyetlere Tanrı tarafından -araz olarak- bahşedildiğini iddia etmektedir. Peki, neden böyle bir başlangıç noktası tercih etmiştir?¹⁵ Burrell, İbn Sinâ'nın -bu tercihle- mahiyeti öncelediğini ve kavramsal olanı -Burrell'in terminolojisiyle aporetik olanı- metafiziğin asıl konusu olması gereken gerçek/hakikî varlığın yerine geçirdiğini iddia eder. Böylece varlık-mahiyet ayrımı sayesinde gerçekleştirilen metafizik hamle, mahiyetin öncelenmesiyle suya düşmüş ve *aporiaya* geri dönmüştür.¹⁶ Yine kazanan bir formül, bir kavram olmuştur.

Yolun Aporia'sı

Fazlur Rahman varlık-mahiyet ayrımına dair literatürü kritik ettiği iki makalesinde¹⁷ İbn Sinâ'nın varlık-mahiyet ayrımının genellikle yanlış anlaşıldığını iddia eder. Batı'da İbn Rüşd¹⁸ ve onun etkisiyle Aquinas ve Thomist çevrelerde ayrımın aslında metafizik boyutunun mantığa ait başka bir sahaya karıştırıldığını söyleyen Fazlur Rahman,¹⁹ bu yanlış algılamaların da 20. yüzyıldaki akademik çalışmalara yansımaları açıkça belirtir.²⁰ Meselenin yanlış anlaşılmasındaki temel problem, İbn Sinâ'nın sık sık varlığın mahiyete bir araz olduğunu belirtmesidir, ancak İbn Sinâ gerçekten varlığı mantıktaki herhangi bir cevhere araz olan sıradan bir kategori haline mi getirmiştir; yani İbn Sinâ'ya göre "bir şey kırmızıdır, ağırdır, ayaktadır ve bir de buna ek olarak *vardır*" dediğimizde son yaptığımız yükleme işi ile ilk üçü arasında herhangi bir ayırım yok mudur? Tabii ki İbn Sinâ böyle anlaşıldığında pek çok yönden ciddi eleştiriler getirebiliriz. Çünkü varlık diğer arazlar gibi dışarıdan gelen ve cevhere sonradan eklenen sıradan bir araz ise, yani 'âruz' oluyorsa, herhangi bir şeyin henüz varolmadan önce varolduğu çelişkisiyle karşı karşıya kalırız.²¹ Fazlur Rahman bu noktada İbn Sinâ'nın 'araz' kavramını kullanırken mantıktaki anlamını kastetmediğini, aksine günlük anlamdaki karşılığını (olma, vuku bulma, meydana gelme, hâsıl olma vb.) kullandığını söyler.²² İşte varlığın mahiyetlere araz olmasını bu anlamda düşündüğümüzde çok farklı bir metafizik portre ile karşı karşıya kalmaktayız.

Fazlur Rahman'a göre varlık insan zihnindeki en genel ve temel a priori (*evvelî*) kavramlardan biridir ve alenî ya da zımnî tüm kavram ve önermelerimizde içkindir. Varlığın cinsi ya da faslı yoktur, dolayısıyla tanımlanamaz. Eğer böyle ana kavramlarımız yahut çıkarsanmamış mefhumlarımız olmasaydı, teselsül (sonsuzca kadar geriye gitme) problemi ortaya çıkardı. Ancak varlık soyutlama ile elde edilmiş en genel kavram ya da tüm kategorileri içine alan en genel cins değil; kategorileri gerçeğe uygulamamızı mümkün kılan

dolayısız ve aslî bir kavramdır. Varlık, varolmayan şeylere eklenen bir sıfat ya da araz olmaktan öte bilgimizi artırıcı tüm önermelerin temel ve aslî koşuludur, zeminidir. Dolayısıyla bir şeyin salt varolduğunu iddia etmek bir totolojidir.²³ Varlığı bu anlamıyla düşündüğümüzde “şey” ya da “bir şey” kavramından farklı bir görevi yoktur.²⁴ Bu kullanım mahiyetlere de uygulanabilir. Mesela “elma vardır” önermesinde, mezkûr anlamıyla anlaşıldığında *varlık* kavramı elmada içkindir. Dolayısıyla “elma vardır” önermesi analitik bir önermedir ve bilgimizi artırmaz. Bu kullanımda varlık hem içlem hem de kaplam olarak *şey*²⁵ kavramına denktir ve “elma vardır” önermesinin “elma (bir) şeydir” önermesinden hiçbir farkı yoktur²⁶ ve bize elmanın dış dünyadaki varlığı hakkında hiçbir bilgi vermez. Ancak Fazlur Rahman bu noktada İbn Sinâ’da varlığın bir kullanım şekli daha olduğunu ve bunun mantık sahası dışında bir yüklemeyi (*predication*) ifade ettiğini söyler: Olumlu, zaman ve mekânda belirli varlık, yani dış dünyadaki fertler.²⁷ İşte varlığın mahiyetlere bu anlamda yüklem olması Fazlur Rahman’a göre ayırımın çerçevesini çizer. Mesela “fil türü vardır” dediğimizde kastettiğimiz bu türün dış dünyada “örnekleme”sidir (*instantiation*). İşte bu önerme, bilgimizi artırıcı sentetik bir önermedir; çünkü tek başına fil mahiyeti, bize filin dış dünyadaki varlığı hakkında hiçbir bilgi vermez. Burada yukarıda değindiğimiz *küllî-i tabîi* kavramı çok önemlidir; zira Fazlur Rahman’a göre İbn Sinâ mahiyetlerden bahsederken, bu kavramı kastetmektedir. Varlığın bir ya da çok, küllî ya da cüz’î olmayan bu kavramda “vuku bulması” ile kavramın bir örneği zaman ve mekâna müteallik varlık âleminde “örnekleme”dir. Bu noktada Fazlur Rahman örnekleme (*instantiation*) hadisesinin teferrüd (*individuation*) hadisesiyle karıştırılmamasını önemle vurgulamaktadır; çünkü buradaki durum asla Tanrı’nın zihnindeki bir küllinin tüm fertlerde ortak olarak ayrı ayrı teferrüd etmesi değildir. Her fert ile mahiyeti arasında çok özel, nevi şahsına münhasır bir ilişki vardır ve varlığın bu mahiyetlerde vuku bulma-

ıyla örnekleme hadisesi gerçekleşir.²⁸ İşte bu, İbn Sinâ felsefesinde Tanrı’nın mahiyetlere varlık bahşetmesidir ve İbn Sinâ, bu bahşetme sürecini *araz* kavramıyla ifade etmiştir.

Tek bir mahiyet asla birden fazla şeyde aynı şekilde örneklemez. Mesela insan küllisi içerdiği tüm cüz’ilerde aynı şekilde bulunur. Ancak *küllî-i tabîi* anlamında mahiyet tüm fertlerde birbirinden ayrıdır. Bir örnek vermek gerekirse, benim insanlığım diğer insanlarınkinden ayrıdır. Çünkü bu insanlık bana hastır ve benden başkasında bende vuku bulduğu gibi vuku bulmaz. Yani varlık her ferde ayrı bir şekilde araz olur (vuku bulur). Burada açıkça tüm insanlardaki ortak insanlık küllisiyle her bir ferde has insanlık mahiyeti (*küllî-i tabîi*) birbirinden ayrılmaktadır.

Bu noktada büyük bir problemle karşı karşıyayız. San ki burada henüz varolmayan ancak varolmak için sıra bekleyen bir yığın mahiyetin varlığı önelediği sanısı uyanmaktadır. Ayrıca yukarıda bahsettiğimiz “zaman ve mekânda varlık” kavramını bir tarafa bırakacak olursak acaba bu mahiyetlerin nasıl bir varlığı bir varlıktır? Yoksa biz varolan tek tek fertlerden bahsettiğimiz gibi varolmayan fertlerden mi bahsediyoruz? Yani bu yokluğun çokluğundan söz edilebilir mi? Bu noktada Fazlur Rahman diğer bir makalesinde bu meseleyi tafsilatlı bir madde-suret ve kuvve-fiil analiziyle açıklamaya çalışır. Faal akıl, maddeyi hem “saf kuvve”den (*pure potentiality*) ‘fiil’ haline getirir hem de suretle birleşip bir mahiyet oluşturma durumuna gelmesini sağlar.²⁹ Bu birleşme Tanrı’nın ya da faal aklın müdahalesiyle olur. Bu noktada nasıl ki madde saf kuvve halindeyse, mahiyet de saf kuvve halindedir; çünkü madde olmadan mahiyet olamaz. İşte varlığın mahiyetlerde vuku bulması bu maddenin fiil haline gelip suretle birleşmesidir. Dolayısıyla saf kuvve halinin (yokluk durumu) fiil haline gelmesiyle herhangi bir mahiyetin örneği, varlık sahnesine gelir. Meydana gelen şey bir mahiyetin kemâlidir (*entelechy, kemâl-i evvel*). Tabii Fazlur Rahman’a göre saf kuvve halindeki mahiyetlerin varlığı öncelenmesi söz konusu bile

olamaz. Tam tersine burada varlık mahiyeti önceler. Yani, İbn Sinâ varolan somut bir fertten başlamış, geleneğe uyararak onu madde ve surete ayırıp felsefi bir analize tabi tutmuş,³⁰ varlığa gelmeden önceki halini düşünerek *imkân* kavramını üretmiştir. İşte bu *imkân* halinde ve *kuvve* durumunda bulunan mahiyetlere³¹ Tanrı tarafından varlığın bahşedilmesiyle “örneklen-diklerini” göstermeye çalışmıştır. Gilson, Burrell vb. Thomist geleneğe yakın isimlerin iddia ettiği gibi İbn Sinâ, varolmak için sırada bekleyen mahiyetlerden başlamamıştır. Mahiyetler, bir sebebin kendilerini tuhaf bir varlık halinden alıp fiil haline geçirmesini bekleyen şeyler değildir. Ontolojik imkân da bizim varolan mevcutlardan akli bir analizle ürettiğimiz bir kavramdır. Akıl, ferdî/cüz’î bir varlığın fiil öncesi halini düşünür ve ontolojik *imkân* üretir. Bu imkân kavramı bizi *sebeb* kavramına götürür.³² Yani burada zorunlu bir sebebin mümkün varlıkları zorunlu hale getirmesinden bahsediyoruz; tabii bir ihtiraz kaydıyla: Zorunluluğu kendisinden değil bir başkasından olmak koşuluyla. İşte varlık ile mahiyetin ayrılması “herhangi bir şeyin kendisi itibariyle zorunlu olaması ve hiç bir zaman imkân halini aşamaması” demektir. Çünkü her zaman varlık bir şeyin mahiyetine ârız olur. Bunun tek istisnası zâtı itibariyle zorunlu, yani varlığından başka mahiyeti olmayan “Evvel”dir. Herhalde bu açıklamalar aporetik olanla olmayanı ayırmak için kâfidir. Şimdi de Fazlur Rahman’ı da içine alan daha radikal bir kritik için Nadir el-Bizri’ye bakalım.

Zorunlu Varlık: *el-Vücûd*

İbn Sinâ’da varlık-mahiyet ayrımı üzerine yazanlar hangi gelenekten gelirse gelsin, söz konusu ayrımın İbn Sinâ metafiziğinin merkezine oturduğunu; İbn Sinâ’ya ait küllî-cüz’î, madde-suret, fiil-kuvve gibi analizlerin tamamıyla bu ayrıma dayandığını³³ ve ayrımın sınırlı Yunan metafizik düşüncesini aştığını ya da aşmak üzere bu görevi Aquinas’a devrettiğini vurgularlar.³⁴ Bizri, bu mezkûr iddiaları reddetmez, ancak ayı-

rıma gösterilen bu ihtimamın zorunlu varlığın merkezde olduğu varlığın modaliteleri (zorunlu-mümkün-*imkânsız*) açısından yapılması gereken fenomenolojik bir analizi ikinci plana attığını söyler.³⁵ Yapılması gereken birincil kaynaklara dayanan ciddi bir hermenötik tahlildir ve ancak bu sayede mesele vuzuha erdirilebilir. Çünkü ayırım lâfzî (*syntactic*) boyutuyla irdelenirse mahiyet varlığı önceler.³⁶ Eğer gayri-lâfzî (*nonsyntactic*) boyutuyla incelenirse ayırım ya zihnidir³⁷ (ki bu durumda mahiyet varlığı önceler) ya da gayrizihnidir³⁸ (ki bu durumda da varlık mahiyeti önceler). Mesele böyle anlaşıldığında İbn Sinâ kolaylıkla varlığı önceleyen (*asâletü'l-vücûd*) metafizik bir geleneğin başlatıcısı görülebilirken,³⁹ buna tamamen zıt olarak -Hegel’in *Mantık Bilimi* ile şahikasına ulaşan- varlığın yok olduğu (*oblivion of being*) bir geleneğin başlatıcısı da kabul edilebilir. John Caputo’ya göre, Heidegger’in -onto-teolojik inşadan sonra dekonstrüksiyona tâbi tuttuğu- Batı metafiziğini aşma çabası dikkate alındığında, İbn Sinâ, mahiyeti önceleyen bir geleneği başlattığı için bu kritiğin en önemli muhataplarından biridir. O, ayrıca Batı fenomenolojik geleneğinin Aquinas’a kadar geri götürülebileceğini iddia eden Etienne Gilson’a atıfta bulunarak İbn Sinâ’nın mahiyetçi metafiziğinin Aquinas tarafından varlıkçı, varlığı önceleyen bir metafiziğe dönüştürüldüğünü iddia eder ve böylece Aquinas’ı Heidegger’in kritiğinden kurtarmaya çalışır.⁴⁰ Ancak Caputo ve Gilson varlığın modalitelerinin merkezde olduğu İbn Sinâ metafiziğini anlayamadılar; zira her ikisi de aslı metinlere vâkıf değildir. Mesele üzerine yazanlar, genellikle, Thomist çevrelerdeki bu anlayışı kritik etmek için varlık-mahiyet ayrımına gereğinden fazla önem verip, İbn Sinâ’nın asıl söylemek istediğini göz ardı etmişlerdir. İşte Bizri bu engelleri aşır İbn Sinâ’yı Heidegger’in kritiğinden kurtarmaya çalışmaktadır.

Öncelikle İbn Sinâ, Aristocu cevhere (*ousia*) indirgenmiş metafiziği aşarak *el-vücûdu* merkeze alan bir metafiziğe geçmiştir. Bu anlamda Aristocu ilk hareket ettirici artık bir cevher olmaktan çıkmış, varlığından başka

mahiyeti olmayan zâtı itibarıyla zorunlu varlık haline gelmiştir.⁴¹ Bu anlamda zât mahiyet değildir⁴² ve Tanrı'nın mahiyeti de yoktur.⁴³ Çünkü mahiyet şu ya da bu şekilde henüz kemâle ermemiş bir şeye işaret eder. Ancak *vâcibü'l-vücûd* mutlak anlamda kemâle ermiştir, yani onda en ufak bir kuvve durumu dahi yoktur:

Zorunlu varlık saf iyiliktir (*hayr-ı mahz*) ve iyi olan, her şeyin arzuladığıdır. Ve her şey varlığı (*el-vücûd*) arzular. Yokluk olarak yokluk (*el-adem*) arzulanmayandır, ancak o, varlık ya da varlığın kemali tarafından takip edilirse arzulanan olur. Yani, hakikatte arzulanan varlıktır. Çünkü varlık saf iyilik ve saf kemeldir.⁴⁴

Görüldüğü gibi Aristo metafiziğinin merkezindeki cevher ve arazlar, İbn Sinâ'da *el-vücûd* ile yer değiştirmiştir. "Aslı ilke her şeyin kemalini arzulanmasıdır, işte bu bir tür ontolojik aşktır."⁴⁵

Varlık (*vücûd*) ile varlıklar⁴⁶ (*mevcûdât*) arasındaki ayırımın kaybolması Heidegger'in Batı metafiziğine yönelttiği en ciddi eleştirilerdendir. Cevher merkezli bir metafizik (*ousiology*) varlık ile varlıklar arasındaki ayırımın ortadan kalkmasıdır.⁴⁷ Ancak İbn Sinâ'da cevher, varlığı boyunduruğu altına alamamış; *el-vücûd* (zorunlu varlık) ile *mevcûdât* (mümkün varlıklar) arasındaki ayırım son derece keskin şekilde gerçekleştirilmiştir.⁴⁸ Özetle söylemek gerekirse Bizri, İbn Sinâ'nın bu ayırım sayesinde varlığı cevher-araz ayırımı üzerinden inceleyen bir metafiziği geride bıraktığını vurgulamaktadır.

Vücûd mu, Mevcûd mu?

Henry Corbin, Molla Sadra'nın İslâm metafiziğinde bir devrim yaptığını iddia eder. Ona göre ilk defa Sadra ile Aristocu metafizik sistemin -tam anlamıyla- dışına çıkmıştır.⁴⁹ Tabii bunun emarelerini zımnen İbn Sinâ'da ya da Nasîruddîn Tûsî'de görmek mümkündür. Kendinden önceki dönemi kritik ederek metafiziğin konusunu *mevcûddan vücûda* getiren Molla Sadra'dır. Bu noktada Izutsu, İbn Sinâ'nın Molla Sadra'nın kritiğinden kurtulamadığını ve Meşşâî gelenek çerçevesinde kaldığını belirtir.⁵⁰ Bu hususta Heidegger'in kritiği ile Molla Sadra'nın kritiği arasındaki benzerlik dikkat çekicidir: İbn Sinâ'yı Heidegger'in kritiğinden kurtarma çabası (Bizri) ile İbn Sinâ'nın Sadra'nın kritiği dâhilinde kaldığı görüşünün (Izutsu) çeliştiği açıkça görülmektedir. Izutsu'nun vurguladığı üzere İbn Sinâ pek çok yerde *vücûdu* değil *mevcûdu* kullanmıştır. Bu minvalde meseleye baktığımızda ilginç bir manzara vardır: Yunancada kopula görevi gören *estin* fiilinin mastarı *einai* varlık anlamında kullanılır ve Arapçaya *cevher* şeklinde tercüme edilen *ousia* ise bu *einai*den türetilmiş başka bir isimdir. Ancak yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi Yunanlılarda 'varlık' *varolandan* öte bir anlam ifade etmiyordu ve bu sebeple hem Aristo hem de Eflatun'da varlık-mahiyet ayırımı ortaçağlardaki gibi açıkça yapılamamıştı. Bu anlamda metafizik incelemenin asıl nesnesinin *mevcûd* olmasıyla *ousia* olması arasında bir paralellik olduğu izlenimi oluşmaktadır. Fakat ilk dönem Arapça karşılıklar dikkate alındığında *ousia* için *vücûd* ve *mevcûd* değil; Farsça *guherden* türetilen *cevher* kelimesi kullanılmıştır. Varlık içinse başka kelimeler kullanılmıştır. Sonradan *vücûd* ve *mevcûd* üretilmiş, ancak bu kavramlar *cevherden* farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bunun meselenin dilsel boyutuyla alakalı olduğu aşikârdır; zira asıl mesele kelimeler arasındaki uyum değil kavramlar arasında *tekabüliyet*ti. Fakat Izutsu'nun da vurguladığı üzere "*vücûd* gibi bir kavram var iken, İbn Sinâ'nın niye *mevcûdu* kullandığı?"⁵¹ sorusu Molla Sadra'nın kritiği dikkate alındığında ciddi bir önem taşımaktadır.⁵²

Buna ek olarak Izutsu, İbn Sinâ'nın varlığı bir *araz* olarak gördüğünü; fakat kesinlikle sıradan bir *araz* muamelesi yapmadığını, aksine çok özel bir işlev yüklediğini belirtir:

Tüm 'arazların' 'vücûd'u kendi zatlarında 'cevherlerinin vücûdudur'; bunun istisnası olan tek 'araz', 'vücûd'dur. Farklılık, diğer tüm 'arazlar'ın varolabilmek için (zaten kendi başı-

na varolan) bir cevhere ihtiyaç duyarken 'vücûd'un mevcut hale gelmek için başka bir 'vücûd'a gereksinim duymaması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla (vücûd denen bu özel 'arazın') bir cevherdeki 'vücûdu'nun onun bizatihi 'vücûd'u olduğunu yani vücûdun, beyazlığın vücûda sahip olması gibi (kendinden başka) bir 'vücûd'a sahip olduğunu söylemek doğru değildir. Tam tersine ('araz'- 'vücûd' hakkında söylenilebilecek şey) onun bir cevherdeki varlığının bu cevherin bizatihi 'vücûd'u olduğudur. 'Vücûd'un dışındaki arazlara gelince bu türden arazların 'bir cevherdeki varlığı' bu 'arazın' 'vücûdu'dur.⁵³

Varlık arazının yok olması, araz olduğu cevherin de yok olması demektir. Bu durumda varlık ile cevheri arasında içsel ve hakikî bir ilişki vardır. Izutsu'ya göre hem varlığın arazlığı meselesi hem de varlığın mahiyetlerden ayrılması Yunan dünyasındaki metafiziği aşmıştır; fakat o, İbn Sinâ'nın *mevcûdu* aşarak bizatihi *vücûdun* kendisine ulaşamadığını; yani Meşşâî gelenek içerisinde kaldığını söyler.

Ayrım hususunda tafsilatlı çalışmalara imza atan bir diğer araştırmacı, Parviz Morewedge'tir. Morewedge'e göre varlık-mahiyet ayrımının, varlığın mahiyeti yahut mahiyetin varlığı öncelemeyle alakası yoktur. Zaten özellikle mahiyetin varlığı öncelediğini iddia etmek hem çelişkili hem de yanlış sonuçlar vermektedir.⁵⁴ Meseleyi bu açıdan değil de amacı açısından değerlendirdiğimizde, ayrımın aslında kesinlikle birbiriyle karıştırılmaması gereken iki sahanın [kesin sonuçları içeren nazarî metafizik (*mahiyetler*) ile yanılabilir/denenebilir empirik fizik sahası (*varlıklar*)] birbirinden ayrılması üzerine kurulu olduğunu görürüz.⁵⁵ Aristo'nun sistemi dâhilinde araştırmamız yalnızca fiilen varolan şeyleri içermesine rağmen, İbn Sinâ fiilen varolmayan hatta imkânsız varlıkları dahi mesele edindiğinden Aristo'da olmayan yeni bir yöntem geliştirmek durumundaydı ve bunu da varlık-mahiyet ayrımı sayesinde yapmıştır.⁵⁶

Mahiyeti varlıktan ayırdığımızda şu ya da bu şekilde varolmayan bir şeyden nasıl bahsedebiliyor olduğumuz sorusuna, F. Rahman ve D. Burrell'in *küllî-i tabîi* kavramından yola çıkarak çözüm bulduğunu görmüştük. Bu anlamda bu araştırmacıların temel meselesi varlık ile mahiyetten hangisinin diğerini öncelediği sorunuuydu. Ancak Morewedge ayrımın metodik olduğunu vurgular ve meşru bir şekilde spekülâtif sahada inceleme yapabilmemiz için daha analitik bir çözüme ihtiyacımız olduğunu belirtir. Yani varlıktan bağımsız bir şeyden konuşabilmek için ya da bir şeyi herhangi bir araştırmamanın konusu yapabilmek için bir *üst-dile* ihtiyacımız vardır.⁵⁷ Aksi takdirde araştırmamızı uygun bir zeminde yürütemeyiz. Buradan hareketle Morewedge, varlık-mahiyet ayrımı üzerine yazarların genellikle Arapça eserlerle sınırlı kaldıklarını, ancak İbn Sinâ'nın Farsça *Dânişnâme-i Alâî* adlı eserini ihmal ettiklerini vurgular. Bu eserinde İbn Sinâ "en genel anlamda varlık"⁵⁸ anlamında Farsçada kopupanın mastarı *hestî* kavramını kullanır ve bu kavram Arapçadaki *vücûddan* farklıdır. Ona göre *hestî* hem *vücûddan* hem *mahiyetten* daha genel içeriklidir, yani *hestî* en genel kavramdır ve kaplamı diğer tüm kavramları aşar.⁵⁹ Elimizde *varlıktan* daha genel bir kavram olunca ayrımı kendine atfetme çelişmesine düşmeden gerçekleştirebilir, 'varlık' sayesinde dış dünyada fiilen bulunan fertler ile zihinde bulunan mahiyetleri birbiriyle ilişkilendirebiliriz. Bu noktada zihnî varlıklar 'varlık'tan en genel anlamdaki *hestî*den değil, "dış dünyada bulunma" anlamındaki *varlıktan* hareketle soyutlanmalıdır. Çünkü *hestî* imkânsız varlıklar için bile yüklem olabilir, zira imkânsız varlıklar dahi zihnî olmasa bile lafzî bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla İbn Sinâ *hestî* sayesinde bir üst-dil kurarak meşru şekilde iki farklı sahayı birbirinden ayırmıştır. Mesela "insanlık (mahiyeti) ile canlılık (mahiyeti) arasında özel bir ilişki vardır" dediğimizde bu önermeyi kurabilmek için dış dünyada herhangi bir insan yahut canlılığın varolmasına artık gerek yoktur.

Sonuç

İbn Sinâ'nın varlık-mahiyet ayrımı üzerine yapılan tartışmaları ele aldığımız bu çalışmada farklı yaklaşımların sebeplerini ve bazı yanlış anlamaların nedenlerini bir araya getirmeye çalıştık. Bu alandaki literatürün oldukça geniş olduğu ve çeşitlilik arz ettiği dikkat çekici hususların başında geliyor. Kıta felsefesi tavrı ile zorunlu varlığı merkeze alarak İbn Sinâ'yı Heidegger'in kritiğinden kurtarmaya çalışan Nadir el-Bizri ile analitik felsefeci tavrı ile ayrımın -Hume, Carnap, Quine gibi filozofların empirik/yanılabilir ve kavramsal/zorunlu olan sahaları birbirinden ayıran yöntemlerine işaret eden- metodik bir ayrım olduğunu belirten Parviz Morewedge'in yaklaşımları arasındaki muazzam farklılık meselenin ne derece ayrı yollardan ele alınabileceğini açıkça gösteriyor. Nadir el-Bizri'nin İbn Sinâ sonrası Şii dünyadaki *asâletü'l-vücûd* anlayışından ciddi anlamda beslendiğini ve İbn Sinâ'yı bu perspektiften okuduğunu düşünmek çok uç bir yorum olmaz.⁶⁰ Benzer şekilde David Burrell'in Fazlur Rahman'ın kritiğini bildiği halde biraz zorlama gerekçelerle de olsa İbn Sinâ'yı mahiyetçi bir filozof kabul etmek konusundaki ısrarında da Thomist geleneğin etkisini görmek çok zor değildir. Bu anlamda son derece objektif ve ihtiyatlı değerlendirmelerin olduğunu reddetmeden farklı yaklaşımlarda farklı ekollerin etkisinin çok ciddi olduğu açıkça görülüyor.

Bunun dışında İbn Sinâ'nın kimi mevzuları muallak terimlerle ifade etmesi, bazı sorunları tam bir çözüme kavuşturamaması ve tabii ki hayatının değişik dönemlerindeki farklı düşüncelerinden dolayı metinlerinde çelişik ifadelerin bulunması, araştırmacılar için çok kaygan bir zemin oluşturmaktadır.

Şu da bir gerçek ki özellikle Izutsu ve F. Rahman'ın kritiklerinden sonra İbn Sinâ'nın her ne kadar mahiyeti önceleyen bir filozof olduğu iddiası sürdürülse de, varlığı mantıktaki araz anlamında bir araz kabul ettiği yaklaşımı büyük oranda terk edilmiştir.⁶¹ Fakat şöyle bir yaklaşım hâlen son derece meşrudur: "Mahi-

yetlerin kapsam olarak varlıktan geniş olması İbn Sinâ'nın açıkça mahiyeti öncelediğini gösterir. Ancak buradaki önceleme mantık itibariyledir; hakikat itibarıyla değil." Dolayısıyla İbn Sinâ'nın hem varlığı hem mahiyeti öncelediği birbiriyle çelişmeden iddia edilebilir. Bizim de göstermeye çalıştığımız üzere, literatür bunun örnekleriyle doludur.

Dipnotlar

- 1 Marias, J., *History of Philosophy*, New York 1967, s. 39.
- 2 Burrell, D. B., "Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy", *MIDEO*, 17, 1986, s. 54.
- 3 Aristo'da ikincil cevherlerin ne olduğuna dair problemi göz önünde bulundurarak burada kast edilenin ikincil cevherler olduğunun belirtilmesi yerinde olur.
- 4 Aristoteles, *Metaphysics*, s. 32-34 (H. Tancred-Lawson'ın girişini).
- 5 Burrell, a.g.m., s. 55.
- 6 P. Morewedge, birincil cevherler (*cevher-i hâss*) ile ikincil cevherler (*cevher-i 'amm*) arasındaki ayrımın İbn Sinâ tarafından varlık-mahiyet ayrımı sayesinde Aristo'da olduğundan daha keskin şekilde yapıldığını belirtir; bkz. *The Metaphysica of Avicenna*, (çeviri, şerh ve İbn Sinâ'nın *Dâ-şîna-nâme-i Alâi* adlı eserinin Metafizik bölümünün analizi), New York 1973, s. 193-4.
- 7 Kahn'dan nakleden Burrell, a.g.m., s. 57.
- 8 Burrell, a.g.m., s. 57.
- 9 Aristo'da varlık-mahiyet ayrımının olup olmadığı çok tartışmalı bir konudur; ancak bu konunun bu kadar tartışılmasını çok anlamlı bulmuyoruz. Çünkü genel olarak Aristo'nun *Posterior Analytics*'de bu ayrımı yaptığı iddia edilir. Goichon ve Rescher'in iddiaları için bkz. *The Metaphysica of Avicenna*, s. 182-3. Morewedge bu görüşe şiddetle karşı çıkar. Ona göre eğer Aristo bu ayrımı yapmış olsaydı onu takip eden pek çok şârihin elinde bu ayrım hallaç pamuğuna dönerdi. Ancak İslâm filozoflarına kadar bu konuda ciddi bir iddia yoktur; ayrıca Aristo'ya sadakatiyle tanınan Aquinas bile ayrımı sahiplenirken atıflarını Aristo'ya değil; 'Arap' filozoflarına yapar; bkz. Morewedge, *a.g.e.*, 184-5. Hâlbuki Aristo'nun *mahiyet ve varlıktan* iki ayrı kavram olarak bahsettiği açıktır ve bu noktada Aristo'nun ibtidai anlamda İbn Sinâ'nın ayrımına zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere Yunan düşüncesindeki "üzerinde en ufak bir yokluk kırıntısı dahi ol-

mayan ontolojik blok" ayrımın metafizikte önemli bir yer işgal etmesini engellemiştir. Bundan dolayı zaten ayrım Aristo metafiziğinde önemli bir yer tutmaz. Dolayısıyla İslâm filozofları için kavramsal arka planda Aristo'nun analizlerinin bulunduğunu ihmal etmeden, ayrımın Aristo felsefesinde olup olmadığı şeklindeki hararetili tartışmalara çok da gerek olmadığı kanaatindeyiz.

- 10 Rahman, F., "İbn Sînâ", *History of Muslim Philosophy*, Şerif, M. M., (ed.), Wiesbaden 1963, c. I, s. 482.
- 11 Burrell *enniyyeyi* herhangi bir ferdin dış dünyadaki varlığı olarak anlamaktadır.
- 12 İbn Sînâ sonrası oluşan literatürde külli-i tabii kavramı *mutlak mahiyet*; zihni mahiyet *mücerred mahiyet* ve dış dünyadaki mahiyet ise -suret ve maddenin terkibinden oluştuğu için- *mahlût mahiyet* şeklinde adlandırılmıştır; bkz. Atay, H., "Mahiyet ve Varlık Ayrımı", *İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, Aydın Sayılı (der.), Ankara 1984, s. 149 ve Tahsin Görgün, "Mahiyet", *DİA*, XXVII, Ankara 2003, s. 337. İslâm düşüncesinde *mahiyet* kavramını inceleyen çok güzel bir çalışma için bkz. Attas, S. M. N., *On Quiddity and Essence*, Kuala Lumpur 1990.
- 13 Tüsi'den nakleden Izutsu, T., *Concept and Reality of Existence*, Tokyo 1971, s. 121-2.
- 14 Benzer bir yaklaşım için bkz. Leamen, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1985, s. 89.
- 15 İlhan Kutluer bu yaklaşımı şöyle eleştirir: "İslâm ontoloji geleneğinin hareket noktası tek tek varolanların oluşturduğu mevcudat değil; mevcudat ve onun kozmik ilkesi olan Varlık'tır. Farabi-İbn Sînâ ekolünde belirginleşen mahiyet-vücut ayrımı da âlemi zorunluluğunu kendisinden alan ve dolayısıyla varolmazlık edemeyen bir ontolojik blok olmaktan çıkarmış, mahiyeti bakımından var olup olmaması mümkün ve fakat "Ol" iradesi ve emri sebebiyle varoluşu bakımından zorunlu hale getirmiştir." (Kutluer, İ., *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 14.)
- 16 Burrell, a.g.m., s. 63-64.
- 17 Rahman, F., "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, s. 1-16 ve "Essence and Existence in Ibn Sînâ: the Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus*, 4, 1981, s. 3-14.
- 18 İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı ayrım hususundaki kritiği için bkz. Kaya, M., "Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", *İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, Aydın Sayılı (der.), Ankara 1984, s. 453-459.
- 19 Rahman, a.g.m., s. 2.
- 20 Metafizik ait olan ile mantığa dair olanın açıkça karıştırıldığı çok güzel bir örnek için bkz. Owens, J., *The Essential and Accidental Character of Being in Thomas Aquinas*, Toronto ts. Ayrıca Goichon'un meşhur çalışmasında "İbn Si-

nâ varlığa mantıktaki cevhere araz olan diğer arazlardan daha üstün bir konum vermedi" şeklindeki iddiası da Fazlur Rahman'ın bu kritiği bağlamında değerlendirilmelidir; bkz. Morewedge, P., "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's Essence-Existence Distinction", *JAOS*, 92/3, 1972, s. 427 ve Rahman, a.g.m., s. 3.

- 21 İbn Rüşd ayrıca böyle bir yaklaşımın "kendi kendine kâim olan" şeklindeki *cevher* tanımını ihlal edip İbn Sînâ'nın Aristocu çizgiden saptığını iddia eder. Çünkü varlık araz olduğu her durumda kendi kendine kâim olamaz; bkz. Rahman, a.g.m., s. 2.
- 22 İbn Sînâ *Ta'likât* adlı eserinde *araz* ya da *ittisâf* kelimelerini varlık-mahiyet ilişkisinde kullandığını; ancak cevhere olan nispetleri açısından değil, başka bir anlamda kullandığını açıkça belirtir; bkz. Izutsu, a.g.e., s. 119.
- 23 Rahman, a.g.m., s. 4. Varlığın bu anlamda kullanılışı genellikle Hint-Avrupa dil ailesindeki kopulanın masdar halinden üretilir. İngilizcedeki *being*, Yunancadaki *einai* bu dillerdeki kopula görevi gören *is* ve *estin* fiillerinin mastar halleridir. Herhangi bir şeyden bahsederken bu kavramları dış dünyadaki varlıklarını dikkate almadan kullanabiliriz. Ancak Arapçada kopulanın olmayışı kimi araştırmacılara göre Arapçayı kullanan filozoflar için büyük bir problem teşkil etmiştir. Hatta bu noktadan hareket eden bazı yaklaşımlara göre Arapça Hint-Avrupa ailesine mensup dillere göre yetersizdir. Bilindiği gibi Arapçada varlık yerine önce *hüviyet* ardından *vücut* ve *mevcud* kavramları kullanılmıştır. İbn Sînâ'nın hem *vücutu* hem de *mevcudu* kullanması tartışmaların ve yanlış anlamaların önemli sebeplerindedir. Bu ve benzeri linguistik meselelerin tartışıldığı tafsilatlı çalışmalar için bkz. Shehadi, F., *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar 1982 ve a.mlf., "Arabic and the Concept of Being", George Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany 1975, s. 147-157 ve Kahn, C. H., "On the Terminology for Copula and Existence", Walzer, R. (ed.), *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962 içinde. Ayrıca İbn Sînâ'nın Farsça biliyor olması ve Farsçanın bir Hint-Avrupa dili olup kopuladan türetilen *hesti* kavramını barındırıyor olması da araştırmacılar için ciddi problemler doğuracaktır; bkz. Nasr, S. H., "The Significance of Persian Philosophical Works in the Tradition of Islamic Philosophy", George Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany 1975, s. 67-75 ve bu meseleyi iddiasının temeline yerleştiren Morewedge, a.g.m., s. 432-3.
- 24 Gayrımevcud (*non-existent*) şeyler ancak olumsuz tasvir edilebilir. Mutlak anlamda gayrımevcud, asla olumlu olarak tasvir edilemez. Gayrımevcud şöyledir, böyledir dediğimizde, "şu, şu özellikler bu gayrımevcuda aittir" demiş oluruz. Bu da yok olduğu kabul edilen öznenin varlığını işaret eder. Yani, gayrımevcud bir özneye asla olumlu bir

- yüklem atfedilemez; bkz. Rahman, a.g.m., s. 5. Ancak F. Rahman burada İbn Sinâ'nın zaman zaman bu gayrimevcudlardan bahsedebildiğimizi belirttiğini söyler; fakat onlardan neyi kastettiğinin açık olmadığını, muhtemelen vehmî varlıklara tekabül ettiğini (mesela Anka kuşu) belirtir. Peki, nasıl bu vehmî varlıklar hakkında olumlu önermeler kurabiliyoruz? F. Rahman'a göre bu mesele, İbn Sinâ'yı yanıltmıştır; Rahman, a.g.m., s. 6. Bu ve benzeri önermeleri, bu vehmî varlıkların bir şekilde dış dünyayla olan ilişkileri sayesinde herhangi bir problem yaşamadan kurabiliyoruz. Ancak bu noktada Fazlur Rahman gibi düşünmeyen Morewedge, İbn Sinâ'nın mesela "günümüzde yaşayan Fransa kralı" ile alakalı kurduğumuz olumlu önermeler benzer önermeleri kastettiğini vurgular; bkz. Morewedge, *a.g.e.*, s. 183. Açıkçası bu meselenin İbn Sinâ'yı yanıltmasıyla alakalı görüş belirginlikten uzaktır.
- 25 Robert Wisnovsky, İbn Sinâ'nın varlık-mahiyet ayrımının *şey'iyye* (şeylik) üzerine yapılan erken dönem kelamî tartışmalardan ciddi şekilde etkilenmiş olabileceğini iddia eder. Ancak ayrımın tamamen 9. ve 10. yüzyıllardaki *şey* ve *mevcud* arasındaki kelamî tartışmalardan neşet ettiği iddiasını da eleştirir. Çünkü Wisnovsky'ye göre tamamen Aristocu bir mesele olan *sebeblilik* bu tartışmalarda ve İbn Sinâ'nın ayrımında çok merkezî olduğundan bu yaklaşım kelamî arka planı yansıtmaması itibarıyla son derece doğru, ancak sebebliliği ihmal ettiği için eksiktir. Ona göre İbn Sinâ Eşarî, Mâturidî ve bazı Şii kelamcılarının *şeylik* meselesine yaklaşımıyla, Farabî ve Mutezile'nin yaklaşımlarını birleştirmiştir. Ayrıca Mâturidî *şeylik* kavramının babasıdır (*ebû şey'iyye*). İbn Sinâ'nın Buhara'da yani Mâturidî'nin Semerkand usulü Hanefiliğinin güçlü olduğu bir yerde yetiştiğini düşünürsek ve İsmail ez-Zahid adında Hanefî bir âlimden fıkıh okuduğunu da göz ardı etmezsek, onun *şey* kavramıyla geçmiş yıllarında bu çevrede tanışması son derece muhtemeldir; bkz. Wisnovsky, R., "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*shay'iyya*)", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, 2000, s. 182-90-95.
- 26 Görüldüğü gibi Fazlur Rahman burada varlığın mantık sahası içindeki kullanımına işaret ediyor. Bu noktada hemen Kant'ın St. Anselm'e ait ontolojik argümanı reddederken yaptığı itirazı değinmek yerinde olur. Kant varlığın asla mantık sahası dışında bir yüklem olarak kullanılmayacağını, çünkü varlığın yüklem olduğunda hiçbir şekilde bilimizi artırmayacağını ve dolayısıyla tamamen içi boş bir kavram olduğunu iddia etmişti. Yüklem olduğunda tek fonksiyonunun kavramları birbirine bağlayan bir kopula olmaktan öte gitmediğini ve bundan dolayı onun aslında gerçek bir yüklem olmadığını belirtmişti; bkz. Bizri, N., "Avicenna and Essentialism", *The Review of Metaphysics*, 54, 2001, s. 774-775. Ayrıca varlığın kopulatif kullanımının Farabî'de de ciddi bir yer tuttuğunu gösteren bir değerlendirme için bkz. Izutsu, *a.g.e.*, s. 80-1. Ancak bu noktada Wisnovsky, Farabî'de varlığın kopulatif kullanımının "şey-lik" kavramından daha fazla bir işleve sahip olduğunu belirtir. Farabî'ye göre "Zeyd adil bir kişi-dir" önermesinde -dir bağının (kopulasının) yerine var/mevcud kullanılabilir, ancak "Zeyd adil bir kişi [olarak] mevcut[tur]" önermesinde -dir'in yerine "şey" konulamaz; zira "Zeyd adil bir kişi [olarak] şey[dir]" önermesi bir anlam taşımamaktadır; bkz. Wisnovsky, R., "İbn Sinâ ve İbn Sinâci Gelenek", Adamson, P. ve Taylor, R. C., (ed.) *İslâm Felsefesi-ne Giriş*, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 120.
- 27 Rahman, a.g.m., s. 7. F. Rahman'ın İbn Sinâ'nın genel anlamda yanlış anlaşıldığı iddiası işte bu ayrımın fark edilememesinden kaynaklanmaktadır.
- 28 Rahman, a.g.m., s. 10.
- 29 Rahman, "Myth and Reality", s. 9.
- 30 Rahman, a.g.m., s. 13.
- 31 İbn Sinâ pek çok yerde *kuvv*e ile *imkâm* aynı anlamda kullanmıştır; bkz. Rahman, a.g.m. s. 13.
- 32 Izutsu, *a.g.e.*, s. 124. İbn Sinâ'nın *mümkünü*, kendisine varlık bahşedilene kadar Eflatuncu idealar âlemini andıran bir yer etrafında dolaşan hayaletvari belirlenimlere sahip şeyler değildir; bkz. Izutsu, *a.g.e.*, s. 123. Bu noktada Rahman ve Izutsu'nun Burrell ve diğerlerinin yaklaşımlarının aksi istikamette durdukları belirtilmelidir.
- 33 "Hiç şüphesiz bu ayrım, İslâm dünyasında ontolojik-metafizik düşünceye ilk adımdır. Tüm İslâm metafiziği ayırım üzerine oturur. (...) Günlük hayatımızda gördüğümüz karşılaştığımız şeyler vardır, ancak onlar saf varlığın kendisi olarak değil de tek tek muhtelif varlıklar olarak bulunurlar. (...) Onların paylaştukları nokta varolmalarıdır, yani bir nevi hepsi varlıktan pay alırlar. Varoluşları onları birleştiren mahiyetleri ise birbirinden ayırır. Çünkü hem fertlerin hem de türlerin mahiyetleri başka başkadır." (Izutsu, *a.g.e.*, s. 86-7) İbn Sinâ'nın küllîler ve cevherler teorisi en iyi şekilde bu ayrım çerçevesinde anlaşılabilir; bkz. Morewedge, *a.g.e.*, s. 119, dn. 1, ayrıca bkz. Morewedge, a.g.m., s. 426.
- 34 Burrell ve John Caputo bu görüştedir.
- 35 Bizri, a.g.m., s. 753.
- 36 Yukarıda bahsettiğimiz üzere varlığı mantıktaki sıradan bir araz gibi görüp cevhere dışardan eklenen bir araz olduğunu iddia edenler bu kategoriye sokulabilir. Ayrıca basitçe mahiyetin kaplam olarak varlıktan geniş olduğu şeklinde bir yaklaşım lafzî anlamda mahiyetin varlığı önceliğini gösterir. Henüz varlığa gelmemiş mahiyetler bize kolaylıkla bu imkânı verecektir.
- 37 Izutsu ısrarla ayrımın zihni olduğunu, dış dünyada ayırmadan bahsedemeyeceğimizi belirtir. Ama ona göre bu, mahiyetin varlığı önceliği manasına gelmez. Bu noktada Izutsu, F. Rahman'la aynı yaklaşımdadır; bkz. Izutsu, *a.g.e.*, s. 91 ve 97-8.

- 38 Sühreverdî İbn Sinâ'nın ayırımının dış dünyadaki varlıklar için geçerli olduğunu düşünmüştür. Eğer varlık dış dünyadaki herhangi bir şeye dışarıdan araz oluyorsa, o zaman o şey varolmadan önce varolmuş olur ki bu düpedüz bir çelişkidir. Izutsu Suhreverdî'nin bu yanlış değerlendirmesini eleştirir; bkz. Izutsu, *a.g.e.*, s. 98.
- 39 Sebzevarî'nin değerlendirmesi için bkz. Izutsu, *a.g.e.*, s. 72.
- 40 Bizri, *a.g.m.*, s. 754.
- 41 Morewedge, Aristo ve İbn Sinâ'nın cevher anlayışlarının işlem olarak aynı ancak kapsam olarak farklı olduğunu söyler. İbn Sinâ'ya göre nefis basit, mücerred bir cevher iken, Aristo nefsin cevher olmadığını söylemiştir. Benzer şekilde Aristo ilk hareket ettiricinin cevher olduğunu söylerken İbn Sinâ'da *vâcibu'l-vücûd* cevher değildir; bkz. Morewedge, *a.g.e.*, s. 191-5.
- 42 Bizri'ye göre zât asla mahiyet değildir; zâtı mahiyet olarak almak mahiyeti önceleme iddiaları için yanlış çıkarımlara neden olmuştur. Zâtın açıkça mahiyet olarak algılandığı bir kaynak olarak Wisnowsky, Goichon'un meşhur eserini zikreder: *La Distinction de l'Essence et de l'Existence D'après İbn Sinâ*, Paris 1937: "Mahiyetin aslı karşılığı zâtur"; bkz. Wisnowsky, *a.g.m.*, dn. 2.
- 43 Bununla paralellik gösteren Aquinas'ın görüşleri şöyledir: "Varlık bir fiilin adıdır. Çünkü bir şey kuvve halinde değil, fiil halinde olduğu için vardır. (...) O halde eğer Tanrı'nın mahiyeti varlığından ayrı bir şeyse, mahiyeti ile varlığı arasındaki ilişki kuvve ile fiilin ilişkisi gibidir. Fakat Tanrı'da kuvve durumunun olmadığını göstermiştik, çünkü o saf fiil haldedir. Dolayısıyla Tanrı'nın mahiyeti varlığından başka bir şey değildir." (nkl. Netton, I. R., *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, Cosmology*, Londra 1989, s. 113.)
- 44 İbn Sinâ'dan aktaran Bizri, *a.g.m.*, s. 759.
- 45 Bizri, *a.g.m.*, s. 763
- 46 *das Sein ve das Seiende*.
- 47 Aristo varlık (*einai, being*) ile cevher (*ousia, substance*) arasında keskin bir ayırım yapmayı başaramamıştır; bkz. Morewedge, P., "The Analysis of Substance in Tusi's Logic and in the Ibn Sinian Tradition", George Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany 1975, s. 162.
- 48 Bizri'nin bu yorumları daha çok Heidegger'in geç dönemine refransladır, zaten Caputo da Heidegger-Aquinas ilişkisini Heidegger'in geç dönemine atıfta bulunarak inceleyer. Zira *Varlık ve Zaman*'daki Heidegger'in tüm metafizik geleneğe yönelttiği 'destruktion' ortaçağ felsefesini de tümüyle içine alan fazlasıyla radikal bir sorgulamadır.
- 49 Izutsu, *a.g.e.*, s. 70.
- 50 Izutsu, *a.g.e.*, s. 71.
- 51 Mesela en meşhur eseri *Şifâ'nın İlahiyât* bölümünün hemen girişinde *vücûd* değil *mevcûd* kullanılıp hemen ardından *cevher* ve *araz* şeklinde ikiye tasnif edilmiştir; bkz. İbn Sinâ, *Kitabü's-Şifa: Metafizik*, çev. E. Demirli ve Ö. Türker, İstanbul 2004, s. 7. İbn Sinâ metafiziğin asıl konusunun *el-mevcûd bi-mâ hüve mevcûd* (existent qua existent; varolması açısından var) olduğunu belirtir. Ancak Farsça eseri *Dânişnâme-i Alâî*'de ise bir Hint-Avrupa dili olan Farsçada kopulanın master hali olan *hestînin* kullanılıp hemen ardından *cevher* ve *araz* diye tasnif edilmesi bu anlamda dikkat çekicidir; bkz. Morewedge, *a.g.e.*, s. 15.
- 52 Molla Sadra'nın takipçisi Sebzevarî'nin İbn Sinâ'dan yaptığı alıntıda onun kullandığı *mevcûd* kelimesini *vücûd* olarak nakletmesine dair vurgu için bkz. Izutsu, *a.g.e.*, s. 72.
- 53 İbn Sina'nın *et-Ta'likat*'ından nakleden Molla Sadra'nın *Meşâ'ir*'inden naklen Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, İstanbul: 1995, s. 180.
- 54 Eğer varlık mahiyete bir eklenti ya da araz ise şu üç problemle karşı karşıya kalınır: (i) kendine atıfta bulunma paradoksu, (ii) varlığın bir sıfat (*attribute*) olması (iii) metafiziğin analitik doğası ile bilimin empirik doğası arasındaki farkın gözden kaçırılması; bkz. Morewedge, *a.g.m.*, s. 425.
- 55 Böyle bir yaklaşımın literatürde başka bir örneğine rastlamadık. Bu tavrı ile Morewedge açıkça literatür üzerine yazarların genel anlamda İbn Sinâ'yı yanlış anladığını belirtmektedir.
- 56 Morewedge, *a.g.m.*, s. 432.
- 57 Bu noktada Morewedge, bizim de değindiğimiz F. Rahman'ın İbn Sinâ'nın varlığı *şey* anlamında kullanması ile mantık sahası içindeki *taayyün* (instantiation) manasında kullanması arasında yaptığı ayırımın bir üst-dil kurmaya yetmeyeceğini belirtir; bkz. Morewedge, *a.g.m.*, s. 432.
- 58 Aristo'daki *to on he on*.
- 59 Morewedge, *a.g.m.*, s. 432.
- 60 Daha bariz bir örnek olması itibarıyla mesela Seyyid Hüseyin Nasr fazla gerekçe gösterme ihtiyacı duymadan İbn Sinâ'nın varlığı öncelediğini söyler; bkz. Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Cambridge 1964. s. 26. Benzer şekilde Ian Richard Netton da genel hatlarıyla İslâm felsefesi ve kozmolojisini ele aldığı çalışmasında konuyla alakalı iyi bir kaynakça vermesine rağmen bizim makale boyunca incelediğimiz tartışmalara fazla yer vermeden Farabî ve İbn Sinâ'nın mahiyeti öncelediğini iddia eder; bkz. Netton, *a.g.e.*, s. 114.
- 61 Bu sebepten burada Goichon, Owens ya da Gilson'a değil David Burrell'e geniş yer ayırdık.