

Felsefi Analizler ve İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Ayrımı*

Parviz MOREWEDGE**

Çev. Bilal TAŞKIN***

Özet

İbni Sînâ'nın varlık mâhiyet ayrımı genel olarak "varlığın mâhiyete zait/ek olduğu" ve "varlığın mâhiyetin arazi olduğu" şeklinde yanlış bir şekilde formüle edilmektedir. Belirtilen bu formüllerde, varlık-mâhiyet ayrımı üç farklı itiraza açık hale gelmektedir: (i) varlığın kendi kendine yüklem olması paradoksu; (ii) "varlığın arazi olduğu" teorisi; (iii) metafiziğin analitiğe dayalı yapısı ile bilimin deneye dayalı yapısı arasındaki karmaşa. Biz bu durumda 'oluş' (hesfî), 'mâhiyet' (mâhiyet) ve 'varlık' (vücûd) kavramları arasındaki farka işaret ederek ve analitik ile deney alanları arasındaki ayrıma dikkat çekerek yeni bir formülasyon tesis etmeyi/kurmayı teklif ediyoruz. Yukarıda belirtilen üç mahzur göz önünde bulundurulduğunda bizim İbn Sînâ'nın ayrımına dair formülasyonumuzun deneycilik ile uyumlu olduğu görülür. Zira teklif ettiğimiz formülasyon, ontolojik dualizmi (ikicilik) ifade etmekten ziyade, dil üzerinden yapılan kavramsal tahlil ile mevcut olgular arasında mantıksal bir ayrım olduğunu altını çizmektedir. Deneyciliğin özünde yatan böyle bir ayrım, Hume ve Carnap gibi filozoflarda görülen benzer ayrımlarla örneklendirilebilir. Bununla birlikte biz İbn Sînâ'nın nefis ve Zorunlu Varlık hakkındaki nazariyelerini göz önünde bulundurarak (onun yaklaşımının) sağlam bir deneycilik olarak yeniden değerlendirilebilmesini mümkün kılacak şekilde sınırlı olduğunu anlamayı arzu ediyoruz.

I. Problem ve Önemi

İbn-i Sînâ kendi çalışmalarında -örneğin, Şifâ'nın *Metafizik (İlâhiyyât)* bölümünde, *İşarat ve't-tenbîhât*'da, *Danışnâme-i alâî*'de - sık sık mâhiyet ve varlık (*vücûd, inniye*) arasında fark olduğunu ileri sürmektedir. Bu, ilk bakışta örneğin, "insanlık" kavramı ile Sokrat gibi herhangi bir insan ferdî arasında köklü bir ayrım olduğu anlamına gelir.¹

* Makâlenin asıl adı ve künyesi: Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, c. 92, no. 3, 1972, s. 425-435. Bu makâlenin farklı bir versiyonu Kuzey Amerika Orta Doğu Araştırmaları Kurumu Üçüncü Yıllık Toplantı'sında sunulmuştur, Toronto Üniversitesi, Canada, 14-15 Kasım 1969.

** Prof. Dr., New York University

*** Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Bu ayrıma dair imalar İbn Sînâ'nın çalışmalarında farklı pasajlarda yer almaktadır. Örneğin, (a) *Şifa: İlahiyât*, ed. G. Anawati, M. Y. Moussa, S. Dünya ve S. Zayed, II c., Cairo, 1960, c. II., s. 344, "inniye" (varlık) ve "mâhiyet", c. II., s. 347, "vücûd" ve "mâhiyyet" kavramları buralarda varlık (existence) ve mâhiyet (essence) kavramları yerine kullanılmıştır; (b) *İşarat ve't-tenbîhât*, ed. S. Dünya, 3 c., Cairo, 1960, c. III, s. 15 (*Metafizik*), burada üçgenin anlamı ile üçgenin varlığı arasında temel bir ayrıma gidilmiştir. Ayrıca c. I, s. 219-227'de (*Mantık*) mâhiyet (essence) açık bir şekilde analiz edilirken, *Metafizik*'in (III, s. 1-57) ilk

Konunun tarihî ve felsefî açıdan önemi göz önünde bulundurulduğunda, İbn-i Sînâ'nın ayırımının netleşmesi, yakın dönem çağdaş Yakın Doğu felsefesi için büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu ayırım özellikle de birçok filozof ve İbn Sînâ eleştirileni tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bu makalede biz iki hususu amaçlamaktayız: İbn Sînâ felsefesinin, bu meselenin anlaşılmasına ışık tutacak muhtelif yönlerine dikkat çekmek ve bu tartışmanın özündeki mantık ile mantık felsefesi üzerinde yürütülen çağdaş tartışmalar arasında ilişki kurmak.

Dikkatimizi bu tartışmanın tarihine yönelttiğimizde ilk olarak göreceğimiz husus, çağdaş bilim adamlarının Yakın Doğu felsefesi metinleri üzerine yaptıkları analizlerde, incelenmekte olan bu meselenin temel kaynağı olarak genellikle Aristoteles'in görmeye meyilli olduklarıdır.² Goischo ve Rescher, -bu geleneğe uygun olarak- *Analytica Posteriora*, 92b3-18, 93a ile *Metaphysica* (iv, 2)'deki bazı pasajlardan yola çıkarak ayırımın ilk olarak Aristoteles tarafından formüle edildiğini ileri sürerler.³ Bununla beraber çağdaş bilim adamlarının hepsinin bu fikirde olduğu söylenemez. Örneğin Moody, Ockham'a mutabık kalarak, Aristoteles'in, İbn Sînâ formülasyonundaki gibi bir ayırma karşı olduğunu savunur.⁴ Rahman ise, Aristoteles'in ayırımla ilgili ifadelerinin, genel olarak soruşturmalar (inquiries) düzeyinde kalan ayırımlara ilişkin olduğunu, buna karşın İbn Sînâ'nın temel ayırımının ise mantıksal bir ayırım olduğunu söylerken, bu tartışmada orta yol olarak tanımlanabilecek bir pozisyonda durmaktadır.⁵ Ona göre Aristoteles bu ayırımın yegâne kaynağı olarak görülmemelidir. Goischo ise Eflatun'un *Phaedo* ve *Republic* gibi diyaloglarındaki benzer içerikli pasajlara dikkat çeker.⁶ Rahman, Goischo ve Rescher, Farabî'nin çalışmalarında da benzer bir ayırma rastladıklarını ifade ederler.⁷

bölümünde vücudun (existence) ne olduğu tartışılmaktadır. (c) *Danışname-i alâî (İlahiyat)*, ed. M. Mo'in, Tahran, 1952, (alıntılar İbn Sînâ'nın bu çalışmasının benim yaptığım henüz yayımlanmamış çevirisinden alınmıştır) 11, 22, 24-5. bölümlere bakınız: Burada da 'inniyet' ve 'mâhiyyet' kavramları sırasıyla 'varlık' ve 'mâhiyet' için kullanılmıştır.

² Bkz. P. Morewedge, "Contemporary scholarship on near eastern philosophy", çalışma kısa süre sonra *Philosophical Forum*'da yayımlanacaktır.

³ Örnek olarak bkz. N. Rescher, *Studies in the History of Arabic logic*, Pittsburg, 1963, s. 41; A. M. Goischo, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après İbn Sînâ*, Paris, 1937, s. 132, 1. dipnot.

⁴ E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, New York, 1995, s. 263. Bu eserde Moody, Aristoteles'in *Analytica Posteriora*'ine de değinir, 93 a, 18-20, 27-28 ve 90 a 14.

⁵ F. Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, c. IV, (1958), s. 1-16.

⁶ Goischo, *La distinction ...*, s. 132. Buradaki ifadeler, *Phaedo* 74 a, *Republic* 509 b, *Timaeus* 50 c, gibi eserlerdeki pasajlardan yapılan alıntılardır. Eflatun'un bu konudaki tavrını tespit etmek oldukça zordur. Örnek olarak J. Ackrill'in, Conford'un Eflatun'un 'varlık' anlayışıyla ilgili yorumlarına getirdiği eleştiri için bkz. "Eflatun ve Copula: Sofist 251-259", *Studies in Plato's Metaphysics* içinde, ed., R. E. Allen (New York, 1965), s. 218. Öyle görünüyor ki, Eflatun'un, varlık-mâhiyet ayırımında merkezi yer tutan kavramları kullanışıyla ilgili ilk bakışta net bir yorum verilemediği için, ayırma dair teorisinin Eflatun'un diyaloglarında izini sürmenin, bizim araştırmamızın zorluğunu arttırmaktan başka bir etkisi olmayacaktır.

⁷ *La distinction ...* s. 132, 134. Goischo burada Farabî'ye ait olan *Fusûs*'tan bazı pasajlara atıfta bulunur. Rescher (*Studies*, p. 41) Farabî'nin *Risale fi cevâbi'l-mesâil su'ile anhâ* adlı risalesinde bu ayırımı savunduğunu ileri sürer. Rahman da "Essence ..." s. 2'de Farabî'nin *Fusûs*'ta bu ayırımı basit düzeyde formüle ettiğini belirtir. *Fusûs*'un İbn-i Sînâ'ya ait bir eser olması da muhtemeldir.

Bu makalede amacımız İbn-i Sînâ'nın seleflerine borçlu olup olmadığı problemine cevap aramak değildir. Bu mesele nasıl değerlendirilse değerlendirilsin, bugünün bilimi ışığında şu açıklamayı yapmak makul görünmektedir: İbn-i Sînâ açık bir şekilde bu ayrımı formüle eden ilk kişidir ve ilk defa İbn Sînâ bu ayrımı, felsefesinin ana fikri olarak belirlemiştir. Şu anlamda ki, küllî kavramlar ve cevherler gibi İbn Sînâ'nın en önemli teorileri bu ayrıma dayanarak formüle edilebilir. Her halükarda İbn Sînâ'nın ayrımı büyük önemi hâizdir. Çünkü bu ayrım yalnızca İbn-i Sînâ'nın kendi felsefesinde önemli bir yer işgal etmekle kalmamış, aynı zamanda İbn-i Rüşd, Aquinas ve Ockham gibi sonraki filozofların felsefi sistemleri üzerinde de etkili olmuştur. Ancak bu isimler ayrımla ilgili İbn-i Sînâ'ya ait olduğunu düşündükleri formülasyona karşı çıkmışlar ve böyle yaparak, sözde İbn-i Sînâ'cı ayrımı merkeze alıp, onun çevresine kendilerine ait bazı önemli doktrinleri yerleştirmişlerdir.⁸ Bu konu salt felsefe (philosophic-qua-philosophic) açısından da ayrıca bir öneme sahiptir. Ayrıca Hume, Leibniz ve Kant'ın modern felsefelerinde de benzer ayrımları görmek mümkündür.⁹

Son derece önemli olmasına rağmen İbn Sînâ'nın ayrımı, halefleri ve Goichon ve Gilson gibi önde gelen çağdaş bilim adamları da dâhil olmak üzere bu güne kadar pek çok İbn Sînâ yorumcusu tarafından yanlış anlaşılmıştır. Eğer bu yanlış anlama İbn Sînâ felsefesinde sadece cüzî bir mesele ile ilgili olsaydı hasar çok daha küçük olabilirdi. Ancak bu ayrım onun felsefesinde çok önemli bir yer işgal ettiği için, bu

⁸ Örnek olarak İbn Rüşd için bkz. İbn Rüşd, *Arabic Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Beirut, t.y., 1. bölüm, s. 313, 2. bölüm, s. 557, bu kaynak bilgisi Rahman'ın "Essence ..." adlı makalesinden alıntılanmıştır; İbn-i Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Averroes' Tahafut al-Tahafut* içinde, trc. S. Van Den Bergh (London, 1954), c. I, s. 236. İbn Rüşd' ün ayrımla ilgili geliştirdiği teoriye göre her hangi bir mevcudun varlığı mâhiyetinden öncedir. Ona göre İbn Sînâ'nın görüşü, - daha doğrusu onun İbn Sînâ'ya ait olduğunu düşündüğü görüş - doğru değildir. Ayrıca bkz. St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, trc. J. P. Rowen, Chicago, 1961, I, 223. St. Thomas, İbn Sînâ'yı, varlık kavramının, bizzat varlığı ifade ettiğini ve bu sebeple de varlığın diğer nesnelere olduğu gibi mevcut mâhiyetten soyutlanıp elde edilmediğini iddia etmekle suçlar. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre varlık mâhiyete eklenen [araz gibi] bir şey olmalıdır. Son olarak Ockham varlık (*existentia*) mâhiyet (*entitas*) probleminin formüle edilmesinde böyle bir ayrımın, büyük bir ihtimalle reddedilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre, bu terimler farklı şeyleri değil, tek ve aynı şeyi ifade ederler. (*Summa totius logicae*, I, c. xxxviii, and III, II, c. xxvii). Ockham esasında Aristoteles'i böyle bir ayrımı inkâr edecek şekilde yorumlamakta ve İbn Sînâ'nın formülasyonunun Aristoteles karşıtı bir yaklaşım olduğu yorumunu dayatmaktadır. Ockham'la ilgili mükemmel bir değerlendirme için bkz. Moody, *Logic*. Ockham'dan yapılan bazı seçme metinlerin çevirileri, *Ockham's Philosophical Writings*'de yer almaktadır, T. Boehner, New York, 1957.

⁹ Açık ki, İbn Sînâ ve modern filozoflar tarafından ele alınan ayrımlarda bazı temalar ortak; örneğin, mantıksal ifadelerle deneysel gerçekler ayrı ayrı tasnif edilmektedir. "Kavramlar arası ilişkiler", "aklı gerçekler", "analitik a priori önermeler" Hume, Leibniz ve Kant'a göre mantık içerikli önermeler kategorisine girerken, "hâricî olaylar", "hâricî gerçekler" ve "sentetik a posteriori önermeler" gözleme tabi olan önermeler grubuna dâhil edilir. Ayrıca bu filozoflara göre mantıkî bilgiler, bizim için tekillerin varlığı ile ilgili herhangi bir bilgi sağlamaz. İbn Sînâ ve Avrupalı filozoflar arasında ortak olan bu iki husustan yola çıkarak, İbn Sînâ'nın ayrımı ile bazı Avrupalı filozofların benimsedikleri "ayrımlar ailesi" olarak ifade edilen şey arasında benzerlikler gözlemek mümkündür. Şurası açıktır ki, bu Yakın Doğu filozofu ile Batı filozofları -özellikle de Hume ve Kant- arasında bir nedensel bağ kurmak oldukça zordur. Çünkü bu filozoflar İbn Sînâ felsefesine referansta bulunmazlar. Leibniz hakkında ise, -konuyla ilgili metinler elde edilemediği için- böyle bir çıkarımda bulunmak çok daha zordur.

ilkenin yanlış anlaşılması İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin tamamının yanlış anlaşılmasına kolayca yol açabilmektedir. Rahman, böylesi bir yanlış anlama nedeniyle, İbn-i Rüşd, St. Thomas gibi filozofların, hatta Goichon, Geny, Manser ve Gilson¹⁰ gibi modern araştırmacıların İbn Sînâ'yı -onun ayırımı yorumlamakta olan kimselerin "resmî görüş"ü haline gelmiş olan- "fantastik bir teori"yi savunmakla suçladıklarını ifade eder. Bu teori, daha sonra, İbn Sînâ'nın ayırımı yorumlayan bu gibi kimselerin "temel kanaatleri" haline gelmiştir. Bu yorumun ortaya çıkardığı iddialardan birisi de filozof İbn Sînâ'nın "mâhiyetin varlığa ek/zâit" olduğu kanaati taşıdığı veya -Goichon'un ifadesiyle-, "varlığa, diğer arazlardan ayrı daha üst bir merteye vermeme düşüncesinde olduğudur."¹¹

Benzer yorumlar, İbn Sînâ'nın görüşleriyle ilgili mesnetsiz yorumlar yapmaktan titizlikle kaçınan kimseler tarafından da ileri sürülmüştür. Örneğin Weinberg, İbn Sînâ'nın doktriniyle ilgili belli bir yorum teklif etme noktasında isteksiz görünür. Şöyle der: "Şu halde varlığın mâhiyetin dışında olduğunu söylemek öyle görünüyor ki, varlığı bir araz olarak ve dolayısıyla bir çeşit sıfat/mahmul olarak değerlendirmek anlamına gelmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın maksadının tam olarak bu olduğu net değildir. Dolayısıyla varlıktan ne kastedildiği kısmen de olsa belirsizdir."¹² Fakat bununla beraber o şunu da ifadelerine ekler: "Her şeye rağmen şu bir gerçektir ki, İbn Sînâ önemli çalışmalarında sıklıkla varlığın, mâhiyetin arazî bir niteliği olduğunu vurgulamaktadır."¹³ Bu ikinci tezi için Weinberg hiçbir gerekçe göstermemektedir. Varlık-mâhiyet ayırımına dair benzer yorumları Maurer'in *Ortaçağ Felsefesi*¹⁴ ve Nasr'ın *Üç Müslüman Bilge'si*¹⁵ gibi felsefe tarihi ile ilgili çalışmalarda da görmek mümkündür.

İbn Sînâ'ya nispet edilen görüşü aşağıda belirtilen önermeler üzerinden ele alalım:

1. önerme, "varlık mâhiyete zâittir."
2. önerme, "varlık mâhiyetin arazıdır."

Birinci önerme, mâhiyetin ontolojik anlamda varlıktan önce ve ondan bağımsız olduğunu ifade eder. Buna bağlı olarak varlık olmadan da mâhiyetin var olabileceğini ima eder. Örneğin biz, bir üçgenin var olduğunu söyledüğümüzde bundan belli bir [müşahhas/particular] türe ait olan bir mâhiyetin var olduğunu,

¹⁰ Rahman'ın alıntı yaptığı metinler şunlardır: Goichon, *La distinction*, s. 136; P. Geny, "Le probleme metaphysique de la limitation de l'acte", *Rev. de philosophie* (1919), s. 138-139; E. Gilson, *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin* Paris, 1948, s. 56, dipnot; Manser, *Das Wesen des Tomismus*, s. 519.

¹¹ Rahman, s. 3.

¹² J. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, 1964, s. 114.

¹³ a.g.e.

¹⁴ A. Maurer, *Medieval Philosophy*, New York, 1964.

¹⁵ H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1964.

yani kenarlarında üç düz hattı olan Öklid düzlemindeki kapalı şekli kast ederiz. Böyle bir şekil, gerçekte var olmak zorunda olmasa da [bir mâhiyet olarak] var olabilir. İkinci önerme ise kavramsal anlamda, mâhiyetin varlıktan bağımsız olduğunu anlatır. Örneğin bilfiil bütün üçgenlerin ortadan kalkması gerekse üçgenin mâhiyeti hala var olmaya devam eder. Başka bir ifadeyle, üçgen olmak, kenarlarında üç düz hattı olan Öklid düzlemindeki kapalı eğri anlamına sahip olmayı sürdürecektir. Şu halde üçgen için zorunlu olan şey üçgenin bilfiil varlığı değil, onun mâhiyetinin neyin oluşturduğudur. Yani, üç kenara sahip olma ve üçgenin tanımını meydana getiren ilgili diğer özelliklerdir.

İbn Sînâ'nın yukarıda belirtilen iddiayı kabul edip etmediğini tespit etmek önemlidir. Çünkü böyle bir fikri savunan herhangi bir kimse ondan doğacak apaçık saçmalıkları da kabul etmek durumundadır. Varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında böyle bir tavrı benimsediğinde İbn Sînâ şu üç zorlukla karşı karşıya kalmaktadır: Birincisi, (Russell'in paradoksuna benzer şekilde) kendi kendini ifade etme (self-reference) yanılığı; ikincisi, varlığın bir yüklem olduğu iddiası, üçüncüsü ise, metafiziğin analitik yapısı ile bilimin deneye bağlı ve ihtimalli yapısı arasındaki karmaşadır.

Bu üç yanlış anlayıştan ilki aşağıdaki şekilde özetlenebilir. Farz edelim ki, "varlık" terimi her şey, yani var olan her şey için geçerli olsun. Buna ek olarak şunu da varsayalım; mâhiyetin varlıktan bağımsız olduğunu söylemek varlık teriminin kendisi için geçerli olmadığı herhangi bir x varlığın (entity) bulunduğunu söylemek olacaktır. Ancak, x var ise (exist), varlık (vücûd) terimi x için de geçerli olmak, ona söylenebilmek zorundadır. Bu sebeple biz bu bariz çelişkiden varlık teriminin x için hem geçerli hem de geçerli olmadığı sonucunu çıkarırız.

Bu paradoksa aşağıdaki karışıklık neden olmuş olabilir. "Varlık" (existence) teriminin mâhiyetler de dâhil olmak üzere bütün varlık/entity türleri için geçerli olduğu savunabilir. Bu durumda herhangi bir varlığın (entity) özelliği, onun var olmasıdır (exist). Dolayısıyla, varlıktan (existence) bağımsız olan mâhiyetler gibi bir varlık (entity) alanından bahsetmek şu çelişkili önermelerden birini ortaya çıkaracaktır: Ya "varlık/existance" kavramının kendisi için geçerli olduğu ama aynı zamanda geçerli olmadığı bir 'x varlık' mevcuttur. Ya da "varlık" terimi ontolojik açıdan son derece önemli olmasına rağmen hiçbir şey ifade etmeyen bir kavram olarak kullanmamızın bir mahzuru yoktur. İlk alternatif bir çelişkidir. İkinci alternatif ise kategori hatasına yol açar.¹⁶ Çünkü terimler var olmaz; var olan tek tek fertlerdir. Buradaki problem ve yanığı "Varlık terimi, x hakkında geçerli midir?"

¹⁶ "Kategori hatası" terimi burada G. Ryle'nin *Logic and Language* adlı eserinin "Categories" bölümünde kullanılan anlamıyla kullanılmıştır, ed. A. G. N. Flew, ikinci seri, New York, 1965, s. 281-98; ayrıca bkz. G. Ryle, "Systematically Misleading Expressions", *a.g.e.*, birinci seri, s. 13-40.

sorusundan kaynaklanmaktadır. Çünkü x 'in "varlık" özelliğinin bulunduğu varsayılmıştır. Dolayısıyla biz "varlık" yüklemine x 'in varlığı için geçerli olacağını kabul etmek zorundayız. Bu ise bir çelişki (paradox) ve bir şeyin kendi kendisini ifade etmesidir (self-referential).¹⁷ Şurası açıktır ki, "tek boynuzlu atlar" (unicorns) gibi hâriçte mevcut olmayan mâhiyetlerden bahsetmek mümkündür. Bu mâhiyetler hâriçte mevcut olan kişiler tarafından tekil fertler olarak tasvîr edilebilirler ki, bunlar funktor olarak isimlendirilebilirler.¹⁸

İkinci itiraz ise varlık ve mâhiyeti ayıran doktrinle ilgili bir iç tutarlılık ortaya koyma girişiminde bulunmamakta, bunun yerine İbn Sinâ'nın ayırımı diğer bir problemlili tez olan, varlığın mantık dışı bir yüklem olduğu şeklindeki görüşle özdeşleştirmektedir.¹⁹ Bu konuda ilgili ileri sürülen delil aşağıdaki şekilde tasvîr edilebilir. Biz varlığın, herhangi bir mâhiyetin arazı olduğunu kabul edecek olursak, bu, varlığın cevher olmadığı, aksine dokuz arazdan birisi olduğu sonucunu doğurur. Arazlar arasında kapsamlı mukayeseler neticesinde varlığın yüklem olan bir "keyf/nitelik" [arazı] olduğu sonucuna ulaşılır. Neticede varlığın bir yüklem olduğu tezine karşı Kant ve diğer filozoflar tarafından ileri sürülen itirazlar İbn Sinâ'nın varlık-mâhiyet ayırımı için de geçerlidir.²⁰

Varlık mâhiyet ayırımına yönelik, ayırma dair yapılan yorumlar arasında "hâkim teori" olarak ifade edilen, üçüncü itiraz ise, deneycinin, metafiziğin ne olduğu hususundaki kabulüne dayanmaktadır. Ana konuları farklı olmasından dolayı deneyci metafizik ile deneysel bilimlerde keskin bir ayırım olduğunu savunur. Metafizik analizler iddia edildiği üzere, mâhiyetler gibi, kavramlarla

¹⁷ Kendi kendisini ifade etme paradoksu ile ilgili olarak bkz. A. Frankel ve Y. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, 1958, 1. bölüm.

¹⁸ Funktor düşüncesi hakkında bkz. R. Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and Its Application*, New York, 1957, 18. bölüm. Farazi olarak, "tek boynuzluların varlığı" gibi hâriçte mevcut olmayan bir mâhiyet, hâriçte mevcut olan bir kişinin fikri olarak tasavvur edilebilir. Bu durumda hâriçte mevcut olan yalnızca "tek boynuzluluğu" tasavvur eden kişi, yani bu kişinin insanlık mâhiyetidir. Bu kişi bir tane x tek boynuzlu resmi çizse, bu x resim, kişinin zihnindeki tek boynuzlu kavramının bir örneği olacaktır. Bu tek örnek de hâriçte mevcut olmayan mâhiyetin gerçeklik kazanmış tekil biçimi olarak değerlendirilir. Şu anlamda ki, bu örnek hâriçte mevcut olan gerçek bir mâhiyetin ürettiği örnektir.

¹⁹ Varlığın mantıkdışı/akli olmayan bir yüklem olduğu görüşüne karşı pek çok itiraz yapılmıştır ki, bu görüş klasik formülasyonunu Kant'tan almaktadır, *Critique of Pure Reason*, çev., N. K. Smith, London, 1929, s. 502-503. Bu görüşe karşı yapılan farklı bir itiraz için bkz. W. A. Alston, "The Ontological Argument Revisited", *Philosophical Review*, LXIX, 1960, s. 452-474.

²⁰ Descartes'in yaklaşımı, Kant'ın karşıtı bir görüş olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu durum, *Meditasyon'*un ikinci bölümünde onun ifadelerinden açık bir şekilde görülmektedir: "Şimdi biliyorum ki, hiçbir beden duyularla ya da hayal gücüyle idrak edilmez. Yalnızca akılla idrak edilir. Bedenler ne dokunarak ne de görme yoluyla idrak edilebilir. Yalnızca anlama yoluyla idrak edilirler. Bu sebeple açık bir şekilde farkına varmaktayım ki, benim için, hiçbir şey aklımdan daha kolay ve daha net bir şekilde idrak edilebilir değildir. Fakat alışılmış köklü kanaatler kolay terkedilemediği için bu konuda sözü uzatmayacağım ki, böylece uzun soluklu tefekkür sayesinde bu yeni bilgiyi zihnimde kazıyabileyim." Descartes, *Philosophical Writings*, ed., E. Anscombe ve P. T. Geach, London, New York, Toronto, 1963, s. 75. Descartes, beden hakkında herhangi bir gözlemden bağımsız olarak senteze dayalı bazı gerçeklerin varlığını iddia ederek deney-karşıtı bir pozisyon almaktadır. Deneye bağlı yöntem hakkında [adı geçen eserdeki] Hume'dan yapılan sonraki alıntılara bakılabilir.

ilgilenirken, deneye dayalı bilimler ise tekil varlıkların özellikleri ve birbirleriyle ilişkileri gibi, gerçek olaylarla ilgilenirler. Bu yaklaşıma göre varlık ile mâhiyeti eşitlemek metafizik ile deneye dayalı bilimler arasında bir karmaşaya yol açabilir. Öyle görünüyor ki, deneycinin, varlık ile mâhiyet ayrımı konusundaki yanlış yaklaşımı metafizik ile deneye dayalı bilimler arasındaki ayrım ile ilgili sahip olduğu ön kabule dayanmaktadır.²¹

II. Ayrımın Yeniden İnşası

Ayrım ile ilgili geleneksel yorumlarda karşılaşılan üç ana zorluğu belirttikten sonra bu problemleri İbn Sînâ'nın çalışmalarına dayanarak çözmeye başlayabiliriz. Bu konuda kendi yorumumuzu ortaya koymadan önce Fazlurrahman'ın İbn Sînâ'nın tutumuna yönelik doğrudan *Şifâ'* da zikredilen temel ilkelere dayanan güçlü savunusundaki dikkat çekici bazı hususlara yer verelim.²²

Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Varlık ve Mâhiyet Ayrımı" adlı makalesinde İbn Sînâ'yı İbn-i Rüşd, St. Thomas, Goichon, Gilson ve Geny'in yanlış yorumlarına karşı muhtelif argümanlarla savunmaktadır. Bunların en önemlilerinden bazılarını burada kısaca zikredeceğiz.²³

1. İbn Sînâ için "varlık" (*vücûd*) kavramı aklen idrâk edilebilen olan en temel kavramlar arsındadır.²⁴ Bu sebeple İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde mâhiyetin varlıktan önce geldiğini iddia eden adı geçen eleştirmenler İbn Sînâ'yı yanlış anlamışlardır. Örneğin İbn Sînâ'nın *Şifâ'* nın *İlahiyat* bölümünde varlığın önceliğine dair açık ifadesi, Goichon'un "İbn Sînâ'nın varlığa diğer arazlardan daha fazla önem vermediği" şeklindeki iddiasıyla çelişmektedir.²⁵

2. İbn-i Rüşd tarafından dile getirilen, "İbn Sînâ, cevherin, 'kendi başına kaim olan şey' olarak bilinen tarifini tahrif etmektedir", şeklindeki itiraz haksız görünmektedir. İbn Sînâ'nın bu konudaki tavrını anlamak için, özellikle onun cevher teorisinde Aristoteles karşıtı yaklaşımını, yani bir mâhiyetin gerçekleşmesi için madde ve sûretin dışında, -Tanrı gibi- herhangi başka bir varlığın zorunlu olduğu yönündeki görüşünü göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın nazariyeleri ilgili yapılan yorumlardaki temel yanlışlık mantıksal ayrım ile ontolojik

²¹ Bu itirazın bir örneği için Moody'nin, Ockham'ın bu konudaki tutumu hakkında verdiği veciz açıklamalara bakınız, *Logic*, s. 265.

²² Rahman, buradaki analizlerinde *Şifâ'* nın *İlahiyat* bölümüne dayanmaktadır. c. I, 5. bölüm.

²³ Burada yaptığımız özet, Rahman'ın küllîler ve cüzîler hakkında zikrettiği ilgi çekici hususları ve İbn Sînâ hakkında yapılan muhtelif yanlış yorumlarla ilgi kayda değer bazı mülâhazaları içermektedir.

²⁴ İbn Sînâ felsefesinde birinci derecede öneme sahip diğer kavramlar: "şey" ve "zorunluluk" (*vücûb*) kavramıdır. Açık ki, İbn Sînâ "*vücûd*" kavramını, farsça bir terim olan "*hesti*" den ("olmak") farklı bir anlamda kullanmaktadır. Çünkü o *Dânişnâme* adlı eserinin 3. bölümünde "olmak" (*hesti*) kavramının en temel kavram olduğunu ifade eder. O, felsefî sistemindeki diğer hiçbir kavrama, bu kavram kadar önem vermemiştir.

²⁵ Rahman, s. 3.

ayrımı karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'nın doktrinleri üzerin yapılacak bir inceleme, onun, varlığın diğer yüklem gibi olduğuna dair bir açıklamada bulunmadığını ortaya koyacaktır.

3. Bu karışıklıkla bağlantılı olarak Rahman, İbn Sînâ'nın ayrımının, varlık kavramının "herhangi bir şey" [something] anlamında kullanımı ile "zamansal-mekansal varlık" anlamındaki kullanımı arasındaki farkla yakından ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Bu iki ifade arasındaki farklılık şu şekilde tasvir edilebilir: "x bir şeydir" önermesinden hiçbir elde edilemezken, "fil vardır (exist)" önermesi özneye anlamlı bir şey eklemektedir ki, bu da bir fil tekinin var olduğudur. Bu sebeple bir mâhiyetin var olması (existence) ya da tekilleşmesi, mâhiyetin bizzat kendisinden daha fazla bir şeydir. Rahman İbn Sînâ'nın pozisyonunu desteklemek amacıyla onun küllîlerle ilgili Platon karşıtı teorisine dikkat çeker.

Şimdi İbn Sînâ'nın düşüncelerinin *Şifâ* dışındaki metinlerde nasıl ortaya konulduğu üzerinde duralım. Bu bize aynı zamanda Rahman'ın, -esasında tatmin edici olmakla beraber iki temel noktada izâha muhtaç olan- formülasyonlarını test etmemizde yardımcı olabilir.²⁶ İlk zorluk varlık/existence teriminin kullanımının mübhemliğinde yatmaktadır. Şöyle ki, İbn Sînâ bu kavramı karşılamak için "*vücûd*" ve "*inniyye*" kavramlarını kullanır.²⁷ Aynı mübhemlik Aristoteles'in "*ousia*" kavramını kullanmasıyla ilgili de söz konusudur. Bu terim birçok Aristoteles yorumcusunu zor durumda bırakmıştır.²⁸ Rahman Aristoteles'in "*ousia*" kavramının tercümesi için "*existence*" kelimesini önerirken doğru bir tercihte bulunmuş olsun ya da olmasın sonuçta '*ousia*'yı İbn Sînâ'nın "*vücud*" ve "*inniyye*" kavramları ile

²⁶ İbn Sînâ'nın temel felsefi teorisini *Şifâ*'nın *İlahiyat*'ına bağlı kalarak inşa ettiğini ileri sürenler aşağıdaki mülahazaları göz önünde bulundurarak çok daha dikkatli olmaları gerekir: (i) Diğer Arapça eserlerinde olduğu gibi *Şifâ*'nın *İlahiyat*'ında da İbn Sînâ, farsça bir terim olan ve "*vücud*" ve "*inniyye*" (existence) kavramlarından daha kapsamlı olan "*hesti*" (being) kavramını kullanmaz. (ii) *Şifâ*'da yer alan ölümden sonraki ödül ve ceza gibi bazı konular başka hiçbir yerde ele alınmamış, işin esası diğer eserlerde bu konulara girmekten vaz geçilmiştir. Bkz. *Risaletü'l-kader*, "İbn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'" içinde BSOAS, XXIX (1966), 25-48. Diğer kitaplarıyla karşılaştırıldığında İbn Sînâ, *Şifâ*'da nübüvvet gibi bazı konular üzerinde, *Danişnâme* ve *İşârât* gibi diğer kitaplara nispetle -ki bu kitaplarda zikredilen konulara neredeyse hiç temas edilmemiştir- daha fazla durmaktadır. (iii) *Mantikü'l-meşrikiyyîn*'de İbn Sînâ, *Şifâ*'nın halka hitap eden bir kitap olduğunu ve özel (secret) prensiplerinin bu eserinde bulunmadığını ifade eder, İbn Sînâ, *Mantikü'l-meşrikiyyîn*, Kahire, 1910, s. 2-4.

²⁷ Bu zorluk temelde, olmak/is fiilinin, teşahhus/tekilleşme, yüklem, dış varlık ifadesi ve varlık olmak bakımından varlık (being qua being) gibi genel kullanımda birçok anlama gelmesinden kaynaklanmaktadır. Olmak (is) kelimesinin Arapça anlamı için bkz. Fadlou Shehadi, "Arabic and 'to be'", *The Verb 'Be' and Its Synonyms* içinde, ed. J. W. M. Verhaar, New York, 1969, IV, 112-125.

²⁸ R. Hope, Aristoteles'in *Metaphysics* (Ann Arbor, 1966) tercümesinde, "*ousia*" kavramını "cevher/substance" yerine "ilk varlık" olarak yorumlarken diğer birçok mütercim "cevher" kelimesini tercih etmişlerdir. Aristoteles'in teorisi birçok bilim adamı tarafından farklı şekilde ele alınmıştır. Bir yaklaşım, Aristoteles'in teorilerini Frege ya da Ockham gibi diğer filozofların teorileriyle mukayese ederek Aristoteles'e ilgili farklı bir değerlendirme ortaya koyar. Örneğin Moody, Aristoteles'in analitik ve metafizik teorileriyle ilgili son derece kesin ve açık bir biçimde fakat tümüyle de nominalist bir yorum ortaya koyar (*Logic*). Diğer bir yorum da yeni bir lafız üreterek ya da esere yeni bir sistem kazandırarak geliştirilmiştir. Şöyle ki, örneğin ki, J. Owens Aristotelien doktrini varlık (entity) kelimesi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto, 1951.

eşitlemek zordur. İbn Sînâ en az bir yerde, cevheri (substance) ifade eden “*cevher*” kelimesini Aristoteles’in “*ousia*” kavramına muadil olarak kullanır.²⁹ Bu nedenle biz ‘*ousia*’yı “varlık” (existence) olarak çevirdiğimizde varlığı cevherle eşitlemiş oluruz ki bu yanlıştır. Çünkü cevherin ikinci bir anlamı mâhiyettir (essence); varlık/existence değil. Bu sebeple biz Rahman’ın, ‘*ousia*’yı varlık (existence) olarak çevirmesine ihtiyatla yaklaşıyoruz. Buradaki kısmi yanılğı –örneğin Rahman’ın “is-ness” (olmaklık) kavramını kullanması gibi- varlığın (existence) diğer kullanımlarında ortaya çıkmaktadır. Terimin bu son anlamda kullanımından kaynaklanan karmaşıklık Rahman’ın bilim adamlığının eksikliğini göstermez. İbn Sînâ, Arapça eserlerinde -ki Rahman çalışmasını bunlarla sınırlamıştır- Aristoteles’in “varlık olmak bakımından varlık” (*to on he on*) anlamındaki being-qua-being kavramını ya da Ockham’ın varlık/being (*ens*) kavramını net bir şekilde karşılayabilen bir kavram kullanmada başarısız olmuştur.³⁰ Bu nedenle varlık (existence) ve onun mâhiyetten ayrı olması problemi hakkında konuştuğumuzda muhtelif mahzurlar kendini göstermektedir. Örneğin, bir sorun mantık yönünden ortaya çıkmaktadır. Çünkü ayrımla ilgili sunulan formülasyon, daha kapsayıcı ve her şeye şâmil olan diğer bir kavramdan mahrumdur. Bu sebeple biz mâhiyet-varlık problemini mantık temelinde çözmenin ve aynı zamanda bu problemi “varlık”tan daha kapsayıcı olan bir kavrama müracaat etmeden çözmenin imkânını aramalıyız. Bu durumda, mantık yönünden, belli bir kavram hakkında konuşmak için başka bir kavram kullanmanın zorunluluğu zuhûr eder. Şöyle ki, mantığa göre, biz belli bir dilde verilen bir ifade hakkında ancak başka bir dil yardımı ile yani üst dil (meta language) ile konuşabiliriz. Örneğin, “varlık bir varlığa sahiptir” ifadesindeki ikinci varlık kelimesini başka bir kelime ile değiştirmek zorunludur. Çünkü bir şeyin kendisini anlatması (circumvent) bir çelişkidir.

²⁹ Bkz. S. Afnan, *Philosophical Terminoloji in Persian*, Lâiden, 1964, s. 26, 99-100. Afnan, hem Arapça’da hem de Farça’da kullanılan “cevher” kavramının orta dönem Farça dilinde kullanılan “büyüme (to grow)” anlamındaki “jav”dan türetildiğini iddia eder. İbn Sînâ (Farsça bir terim olan) javhar ve cevher kelimelerini, Farsça eserinde – yani *Danişnâme* 4. bölümde- birbiri ile aynı anlamda kullanır. Fakat İbn Sînâ’dan önceki ve sonraki ilim adamları bu terimi cevher (substance) anlamında kullanmışlardır. Örneğin Kindî, *Fî’s-sebebi’l-lezî lehû nesebeti’l-kudemâ el-eşkâle’l-hamse ile’l-üstukussât* adlı risalesinde kelimeyi bu anlamda kullanır, bkz. Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh, 1967, s. 29; Fârâbî *Kitab-ü ârâ-i ehli’l-medineti’l-fâzıla* (ed. A. N. Nadir, Beyrut, 1968, s. 47) adlı kitabında bu kavramı inceler; Sühreverdî de *Hikmetü’l-İşrak* (ed. H. Corbin, s. 115, Tahran, 1952) adlı eserinde bu kavramdan söz eder; ve Fahreddin Râzî de bu kavrama *Risâletü’l-kemâliyye fî tahkiki’l-ilâhî*, ed. M. Sebzevari, Tahran, 1957, s. 78) adlı risalesinde atıfta bulunur.

³⁰ Aristoteles’in bu terimi kullanımı için bkz. *Metaphysica*, IV. Kitap, 1. bölüm. Burada varlık (being) en soyut bilim olan metafiziğin konusu olarak ifade edilmiştir. İbn Sînâ, Aristoteles’in “*ousia*” kavramını “*cevher*” kavramına eşitler. Çünkü *Fî’l-hudûd* adlı risâlesinin on beşinci tarifinde o, Aristoteles’in “*ousia*” kavramını cevher anlamında kullandığını kabul etmektedir. *Fî’l-hudûd*, *Tis’u-resâil* içinde, Kahire, 1908. Ockham’ın varlık (being) kavramını kullanımı için Moody’nin (8. dipnotta) zikredilen metnine bkz. *Logic.*, s. 118. Moody bu eserinde Ockham ile Aristoteles’in yaklaşımları arasında irtibat kurmaktadır.

Daha büyük olan diğer bir problem fertlerin, cüzilerin ve somut nesnelere belirlenimleri/teayyünleri ile ilgilidir. İlk bakışta, “bir şey olmak” ile “zaman ve mekâna bağlı varlık (entity) olmak” şeklinde dile getirilen fark tatmin edici görünmemektedir. Çünkü ikinci ifade ile ilgili başka bir problem söz konusudur. Şöyle ki, cisimler, sadece zaman ve mekâna bağlı nesnelere dir. Ancak buna karşın İbn Sînâ'nın tekil nefisleri ve akılları birinci anlamıyla -mâhiyet anlamında değil- cevher kabul ettiği ileri sürülebilir. Ayrıca İbn Sînâ'da siyahlık ve gülme hali gibi ve bunlarla ilişkili arazların, sevinç ve mutluluk gibi cevherlerle ilgili zihni yüklemelerin mevcut olduklarına dair ifadeler de rastlanır. Bu nedenle mevcut olan şeylerin belirlenimlerini mantık üzerinden tespit etmek gerekir; tikellerle ilgili materyalist metafizik varsayımlar üzerinden değil. Örneğin Strawson gibi bir filozof, bizim nihayetinde yalnızca mevcut olan cisimleri itibara almamız gerektiğini savunuyorsa, böyle bir iddia bir delilin neticesi olmak zorundadır. Böyle bir iddia bizzat argümanın önermeleri içinde içkin olamaz.³¹

İkinci mahzûru ele aldığımızda ve Rahman'ın ayrımla ilgili mükemmel yaklaşımının kaynağını genişlettiğimizde, İbn Sînâ'nın özellikle, hem Rahman hem de Goichon tarafından zikredilmeyen eserlerine husûsen İlahiyât ve Dânişnâme'nin Mantık bölümlerine- müracat etmemiz gerekir.³² Her şeyden önce olmak (being/hestî), mâhiyet (*hüvviyyet, zât, ma'nâ, hakikat*) ve varlık (*existence, inniyye*) kavramları arasındaki farkı sırasıyla inceleyelim. En kolay idrâk edilebilir kavram olan olmak (*being*), bir gerçeklik olarak her hissi tecrübede varsayılmaktadır. Olmak kavramı, hiçbir şekilde doğrudan tecrübe edilemese de “bir şey olmaktadır” (there is some being) ifadesi, Kantçı terminolojide de söylendiği gibi, her türlü tecrübe için aşkın (transcendental) bir duruma işaret eder. Dolayısıyla herhangi bir kavram için, örneğin mâhiyet kavramı için “olmak” ifadesi geçerlidir. Olmak alanı, yuvarlak daire gibi imkânsız varlıkları [hestî-i mümteni'], “günümüzün Fransa kralı” gibi doğru

³¹ İbn Sînâ'nın eserlerinde maddi olmayan mevcut şeylere ilişkin pek çok atf yer alır. Örneğin *Şifâ*, s. 93, 9. Kitap, bölüm 2; *Fi'l-Hudûd, Tis'u resâil* içinde, 3. ve 4. tarifler; *İşârât*, c. II, s. 343-450; *Dânişnâme*, 3. bölüm, s. 47, 55. Bu metinlerde pek çok pasaj ruhların cevher olduğuyla ilgilidir. Örneğin, *Şifâ/Nefs*, İbn Sînâ'nın *De Anima*'sinin içinde (Arapça metin), ed. F. Rahman, London, 1959; *Risâle-i nefis*, ed. M. Amîd, Tahran, 1952. Bu noktada bizim, İbn Sînâ'nın “mâhiyet-varlık” ayrımının belirli bir ontolojik yapı içerdiğini savunduğumuz düşünülmemelidir. Modern felsefede de İbn Sînâ'nın yaklaşımına karşıt bir görüşle karşılaşmaktayız. Örneğin P. F. Strawson tarafından savunulan şu görüş böyledir: Biz yalnızca zaman ve mekâna bağlı olan tikel şeylerin (maddi nesnelere) varlıklarını dikkate alabiliriz, Strawson, *Individuals, An Essay in Metaphysics*, London, 1959, s. 291. Bununla beraber onun, çıkarımlarını öznelcilikten (solipsizm) korumak ve doğru bir mantık yürütebilmek için tikel şeyleri gözlemden bağımsız olarak yürüttüğü görülmektedir. J. Kaminsky Strawson'un yaklaşımını başarılı bir şekilde izah eder, Kaminsky, *Language and Ontology*, Carbondale, 1969, 3. Bölüm. İbn Sînâ ise Strawson'dan farklı düşünmektedir. Çünkü Yakın Doğu filozofuna göre saf analitik incelemeler yalnızca mâhiyetlere dayanır. Böyle bir inceleme gerçek tikel nesnelere hakkında bize herhangi bir bilgi vermez.

³² N. Rescher, İbn Sînâ'nın Farça eserlerini dikkate alan çok az araştırmacıdan birisidir. O, İbn Sînâ'nın, temel olarak, yalnızca gerçek varlık alanındaki fertleri ifade eden lafızların, hakiki yüklemelere konu olabileceği yönündeki iddiasını izah ederken *Dânişnâme*'nin *Tabiiyyât* bölümüne atıfta bulunur. “Existence in Arabic Logic and Philosophy” *Studies in Arabic Philosophy* içinde, Pittsburg, 1966, s. 72-73.

olmayan ifadeleri ve “Sokrat” ve “insan” gibi mümkün varlıkları da içerir.³³ Olmanın farklı özelliklerini belirlemek için iki farklı inceleme yöntemini ve bunların tekabül ettiği alanları birbirinden tefrik etmeliyiz. Bunlardan birincisi, hissî tecrübeye bağlı olarak idrâk ettiğimiz (*hissî*) şeylerin, ikincisi ise anlama dayalı olan (*vehmî*) şeylerin alanıdır.

İlk alan itibariyle biz duyulur varlıklarla karşılaşmaktayız. Bunlar cüzî/tikel cismânî cevherler ve onlara işen bazı arazlardır. Bunların özelliği bölünebilir olmalarıdır. Ayrıca bu alanda tekil cüzî cisimlerle ve onlara bağlı, fizikî olmayan özelliklerden ibaret olan mevcut nesnelere karşılaşırız. Bu alanla ilgili olarak tecrübe ettiğimiz her şeyin bir varlığı (existence) olmak zorundadır. Bununla beraber biz tecrübe ettiğimiz mevcut nesnelere hakkında konuşurken, onları tanımlarken ve tahlil ederken, onların genel kavramlarla ifade edilen özelliklerine dayanırız ki, biz varlık teklerini bu genel kavramlarla da ifade edebilmekteyiz. Eğer mevcut olan bir nesnenin mâhiyetini bildiğimizi iddia ediyorsak, bu bilgimiz öncesinde zorunlu olarak o şeyin var olmasını gerektirmektedir. Örneğin Sokrat'ın mâhiyetini, yani “insanlığını” bildiğimizi iddia ediyorsak öncesinde “mevcut olan Sokrat”ın var olduğunu varsaymak zorundayız. Zaten İbn Sînâ da var olmayan nesnelere olumlu özelliklerin nispet edilemeyeceğini kabul etmektedir.

Algıya dayalı olarak idrâk ettiklerimizle ilgili olan ikinci alan itibariyle biz yalnızca “insanlık”, “üçgen”, “tek boynuzluluk”, “en büyük sayı olmak” ve bunlara benzeyen kavramlarla ilgileniriz. Bu tür kavramları tahlil etmek gramatik ve analitik incelemeyi gerektirmektedir. Yalnızca böyle bir incelemeye dayanarak kavramların tekil örneklerinin olduğunu iddia edemeyiz. İbn Sînâ bize tekil örneklerin varlığına ilişkin iddianın ancak nesnelere (*hypokeimenon*, *mevzû*) üzerinde deneye bağlı gözlem yoluyla geçerli olabileceğini söyler.³⁴ Bu nedenle var olan (exist) herhangi bir şey nesneyle ilgili olmalıdır. Bu nedenle hiçbir mâhiyet var olamaz. Çünkü mâhiyetler muhtelif mevcutlar arasında müşterektirler; mevcut nesnelere ise tikeldirler. Bir mâhiyetin var olduğunu iddia etmek, tam anlamıyla, kategorik açıdan hatalıdır. Bu nedenle Rahman, “örneklenme” (instantiation) kavramının -mâhiyetin tikel bir örneğe sahip olduğu, ancak bizzat var olmadığı- cüzî bağlam için kullanılmasını tavsiye ederken kesinlikle haklıdır. Şimdi İbn Sînâ'nın kanaatini kısaca izah edelim.

Herhangi bir kavramın tikel (cüzî) bir örneğe sahip olduğu ancak şu şartların gerçekleşmesi durumunda ileri sürülebilir: Birincisi, kavram cüzî bir cevherin

³³ Doğru olmayan ifadelerin formal mantıkta nasıl değerlendirildikleri ile ilgili farklı teorilerin açık bir izahı için bkz. R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1947, 8. bölüm: “Frege's Method for Description”.

³⁴ *Dânişnâme*, 25. bölüm. Akli tahlil, tek başına türler gibi ikinci dereceden cevherlerin (*deutera ousia*) anlamını idrâk etmemiz noktasında bize imkân verse de, birinci dereceden (*prote ousia*) cevherleri bilmemiz ancak cevhere tekabül eden bir nesne olduğunda mümkün olabilmektedir.

mâhiyeti olması durumunda. Bu durumda cevher mâhiyetin tikel bir konusudur (subject/mevzû). Örneğin Sokrat insan kavramının bir konusudur. İkincisi, cüzî cevherin araz olan bir özelliğe sahip olması durumunda. Örneğin herhangi bir adamın siyahlığı gibi ki, söz konusu adam siyahlığın tikel bir örneğidir. İbn Sînâ'nın bu meseledeki kaygısı mâhiyetin varlıktan daha az ya da daha çok öncelikli olduğuyla ilgili değildir. Onun çabası şunu anlatmaktır: Herhangi bir kimse bir mâhiyetin tikel bir örneğe (instance) sahip olduğunu iddia ettiğinde bu iddiasını yalnızca kavram analiziyle temellendiremez; o aynı zamanda mezkûr mâhiyetin konusunu/mevzûunu da gözlemlemiş olmalıdır.³⁵

İbn Sînâ'nın teorisinin Aristotelesçi tavrın karşısında olup olmaması yönündeki yaklaşım hatalıdır. Bu meselede Aristoteles ile İbn Sînâ arasındaki ayrım, onların kendi felsefî sistemlerinden daha çok onların inceleme alanları ile ilgilidir. Aristoteles yalnızca hâricî nesnelere alanı ile ilgili iken İbn Sînâ hâricî nesnelere yanı sıra imkânsız ve mevcut olayları kavramlarla da ilgilenmektedir. Onların ilgi alanları farklı olduğu için -ki, bu durum kendi şahsî formülasyonlarından da anlaşılabilir- şöyle bir iddiada bulunarak onların teorileri arasında bir ayrıma gitmek doğru değildir: Aristoteles'e göre Sokrat'ın mâhiyetini bilmemiz Sokrat'ın varlığına bağlı iken; İbn Sînâ'ya göre Sokrat'ın varlığı onun mâhiyetine eklenmiş durumdadır.

III. Konuya İlişkin Müşköllere Dair Bir Çözüm Önerisi

"Varlık mâhiyet" ayrımına ilişkin bizim formülasyonumuz bağlamında önce temel itirazların halen geçerli olup olmadıklarını ele almalıyız.

İbn Sînâ'nın ayrımı ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz ilk itiraz "varlık" (*vücûd*) kavramının kendi kendisini ifade etmesiydi. Rahman'ın *vücûdu* existence şeklinde tercümesi, meselenin, *Şifâ* gibi, kısıtlı bir bağlamda ele alınması durumunda kesin olarak doğru olsa bile, İbn Sînâ'nın tavrı -onun "hestî", "olmak" (being) kavramını kullandığı ve bu kavramın varlıktan (existence) farklı olduğunu belirttiği *Dânişnâme* adlı eserinde olduğu gibi- Farsça çalışmaları üzerinden netleştirilebilir. Onun da zikrettiği üzere "olmak" (being) en bilinen ve varlık (existence) ve mâhiyetten daha genel olan kavramdır.³⁶ Olmak kavramı hem varlık hem de mâhiyet için geçerli olsalar da, olmak kavramının geçerli olduğu her şey için

³⁵ "Bir mâhiyetin tikel bir örneğe sahip olduğunu" iddia ettiğimizde iki tür incelemeyle karşı karşıya kalırız: (i) mâhiyetin kendisini tahlil etmek ve (ii) cisimlerle ilgili olan deney alanında mâhiyetin bazı özelliklerini gözlemlemek. "Varlık mâhiyete yüklenen bir arazdır" demek yerine şunu söylemeliyiz: Herhangi mâhiyetin tikel bir ferdine ait varlığın temellendirilmesi, mâhiyetin salt kavram yönünden analiz edilmesinden daha fazlasını gerektirmektedir. Varlık ya da mâhiyetten hangisinin diğerine nispetle "önce" ya da "sonra" olduğuyla ilgili tertip problemi İbn Sînâ'nın felsefesinin bir problemi değildir.

³⁶ *Dânişnâme*, 3. bölüm.

varlık (existence) kavramı geçerli değildir. Örneğin, yuvarlak kare, tek boynuzlu gibi mâhiyetler için olmak kavramı geçerlidir, ancak bu mâhiyetler, hâricî öznelere olmamaları dolayısıyla mevcut değildirler. Mâhiyetler genel kavramlar olarak değerlendirilirler. Bir mâhiyet pek çok tekil örneği kapsamaması nedeniyle, belli bir zamanda *küllî* olarak hariçte mevcut olamaz. Neticede "Varlık" kavramından daha genel olan "olmak" kavramına müracaat ederek -kendi kendini ifade etme problemine de düşmeden- varlık kavramına atıfta bulunabilmemiz mümkün hale gelmektedir. Aynı şekilde bu yolla "var olan mâhiyet varlıktan öncedir" gibi çelişkili ifadelerden ya da Rahman'ın kullandığı "olmaklık" (is-ness) gibi kavramlardan kaçınılmalıdır. Neticede en genel kavram, bizi ilk çelişkili duruma düşmekten alıkoymaktadır.

Şimdi de ayrımla ilgili ikinci problemi, yani ayrımla, varlık kavramının mantıksız bir yüklem olduğu yönünde bir imâyı barındırdığı şeklinde ifade edilen itirazı ele alabiliriz. Bu itirazla karşılaştığımızda, her şeyden önce İbn Sînâ'nın, varlığın üç kısmına benzer şekilde mâhiyeti de mümkün, imkânsız ve zorunlu şeklinde üçlü taksime tâbî tutmasını göz önünde bulundurmalıyız. İbn Sînâ'nın sisteminde "varlık" ne bir mâhiyet ne de herhangi bir tikel (cüzî) örnektir; "varlık", mâhiyetlerin tikel örnekleri olan hâricî nesnelere zımında içkindirler. Bu nedenle "mâhiyet mevcuttur" yerine "mâhiyetin tikel bir ferdi/örneği vardır" demek daha doğru bir ifadedir. "Varlık" (existence) kavramı İbn Sînâ'nın sistemine göre genel kavramlar olan mâhiyetler ile hâricî nesnelere arasındaki uyumu ifade etmek için kullanılır. Böyle bir yorumla pek çok çelişki içeren sorun çözülmektedir. Örneğin "herhangi bir mâhiyet mevcut değildir ya da mevcut olamaz" ifadesi "hâricî bu mâhiyete karşılık gelen hiçbir şey yoktur" anlamında değerlendirilmelidir. Şüphesiz İbn Sînâ varlık kavramını bir yüklem olarak kullanmaktadır ki, onun yapmak istediği de budur. Ancak o - tek bir zât için kullanılan Zorunlu Varlık'ın dışında - varlık kavramını hiçbir şekilde mâhiyet olarak değerlendirmemektedir.³⁷ Netice olarak "varlık" İbn Sînâ'ya göre mantık dışı bir yüklem değildir. Bilakis o, Zorunlu Varlık dışındaki hâricî nesnelere ile kavram olan mâhiyetler arasında irtibatı sağlayan bir araçtır.

Ayrımla ilgili üçüncü itiraz, hatırlayacağımız üzere, metafizik ve deneye dayalı bilimler arasındaki karmaşayla ilgilidir. Aşağıdaki iki mülâhazadan da anlaşılacağı üzere esasında böyle bir karmaşa söz konusu değildir.

Bilimler tasnifi noktasında İbn Sînâ fizik (*ilm-i tabî'î*) ve metafizik (*ilm-i ilâhî*) arasını kesin bir biçimde tefrik etme noktasında nettir. İlk iki itiraz, anlam (*vehm*) ve tanım (*hadd*) aracılığıyla cisimlerle ilişkili iken, sonuncu itiraz hiçbir şekilde cisimlerle

³⁷ P. Morewedge, "Ibn Sînâ's Concept of the Self", yakında *Philosophical Forum* içinde neşredilecek.

ilişkili değildir.³⁸ Şurası kesin ki, İbn Sînâ, fizik ve metafizik arasında hassasiyetle vurguladığı ayrımı ortadan kaldırma eğiliminde değildir. Metafiziğin konusu olan mâhiyetler analitik açıdan mevcutlarla ilişkili olmadıkları için mâhiyetlere ilişkin metafizik bilgilerimiz bize mevcutlar hakkında herhangi bir bilgi sağlamazlar. Ayrıca mâhiyetler soyut yapıları gereği deneye dayalı gözleme bağlı değildirler. Mevcut şeyleri ortak bir noktada birleştirmek ya da onlar hakkında genelleme yapabilmek için kavramlara bağlı kalmak zorundayız. Deneyciliğin temelde “nesnelerin varlıkları ancak gözleme dayalı olarak bilinir” ilkesini benimsediğini göz önünde bulundursak bile, İbn Sînâ'nın formülasyonunun bu ilke ile çelişmediği açıktır. Bu nedenle bir taraftan onun ayrımla ilgili formülasyonunu destekleyip, diğer taraftan metafiziğin temelde analitik, bilimin ise deneye dayalı yapıya sahip olduklarını savunmak pekâlâ mümkündür.

IV. Ayrım Çelişkili Bir DUALİZM İÇERİR Mİ?

Ayrımın, İbn Sînâ'nın sisteminde, nesnelere varlık ve mâhiyet şeklinde iki farklı alana ayıran uzlaştıramaz bir dUALİZME yol açacağı iddia edilmiştir. Nihayetinde gözlemlenebilir tek bir nesnel gerçeklik alan olduğunu savunan deneyciler ilk bakışta metafiziğin dUALİST tavrını benimsemiyor gözükmektedirler. Dolayısıyla İbn Rüşd ve Ockham gibi sözde Aristotelesçiler tarafından İbn Sînâ'nın maruz bırakıldığı şiddetli tepkinin, deneycilere karşı yürütülen genel tavırla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Eğer İbn Sînâ'nın sisteminin eleştirilmesinin ya da yanlış yorumlanmasının temel nedeni bu tavır ise aşağıdaki sorunlarla karşı karşıya kalınması kaçınılmazdır.

Her şeyden önce belirtmeli ki, dUALİZMİN çeşitli türlerini David Hume gibi deneyciliğin ileri gelen temsilcilerinin felsefelerinde de görmek mümkündür. Hume'un felsefesindeki dUALİZM iki farklı alanı dikkate almasından kaynaklanmaktadır. Hume'a göre hakkında bilgi edinebileceğimiz birbirinden oldukça iki farklı alan söz konusudur: “aklı nispetler” alanı ve “maddî gerçeklik” alanı. İlk kategori ile ilgili bilgilere matematik ve mantık gibi bilimlerle ulaşırız. Yalnızca analitik yaparak, akli nispetlerin herhangi bir şekilde varlıkla ilişkili olduklarına dair bir sonuca ulaşamayız. Bir nesneye ilişkin fikirleri biz analitik olmayan yoldan elde etmeliyiz.³⁹

³⁸ İbn Sînâ farklı bilimleri ele aldığı muhtelif bağlamlarda benzer ayrıma dikkat çekmektedir. Örnek olarak bkz. *Şifâ*, 1. Kitap, 3. ve 4. bölümler; *Ulyûnü'l-hikme*, ed. A. Bedevî, Kahire, 1954, s. 17; *Fî aksâmî'l-ulûmî'l-akliyye, Tis'-u resâil* içinde, Kahire, 1908, s. 104-11; *Dânişnâme*, 1. ve 2. bölümler.

³⁹ Bu kanaat Hume'un *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge, London, 1957,) adlı eserlerinde dile getirilmiştir: “İnsanın akli ya da incelemeye dayalı bütün kazanımları iki kısma ayrılır: akli nispetler ve maddî gerçeklik. Geometri, cebir ve aritmetik bilimleri kısaca, sezgi ya da akli ispata dayalı bütün kabuller birinci kısma

Her iki filozofun zihin teorisi arasında köklü farklılıklar bulunsa da Humecu anlamda akli bilgiler, İbn Sînâcı anlamdaki mâhiyetlere tekâbül etmektedir.⁴⁰ Ayrıca Huma'a göre biz soyut düşünceleri asla maddî gerçeklik alanındaki izlenimler üzerinden deneyimleyemeyiz.⁴¹ Dolayısıyla bu bağlamda biz düşüncelerimizi, eski deneyimlerimizden ürettiğimiz genellemeler olarak kabul ederiz. İbn Sînâ'nın görüşüne dönecek olursak, benzer şekilde ona göre de mâhiyetlerin idrâk edilebileceği ancak onların özel nesnelere deneyimlenemeyeceği söylenebilir. İbn Sînâ gibi bir ortaçağ metafizikçi-sûfisi (mystic) ile Hume gibi modern dönem çağrışımçı psikoloji filozofu arasında önemli farklar olduğu muhakkaktır. Ancak bu farklılıklarına rağmen onların kavramlar ve olaylar hakkındaki çıkarımları arasında önemli benzerlikler gözlemek mümkündür.

Şimdi de Carnap gibi çağdaş mantıkçıların görüşlerini inceleyelim. Carnap da mezkûr filozoflar gibi bilimlerde gözlemlenebilir ifadeler ile teorik ifadeler arasında ve sentetik ve analitik önermeler arasında keskin bir düalizm olduğunu belirtir.⁴² Carnap'a göre güç ve sayı gibi kavramlar üzerinde, bunların varlıklarını dikkate almak zorunda kalmaksızın, konuşmak ve sentetik açıdan inceleme yapmak mümkündür. Elbette ki, bu kanaat bütün filozoflar arasında kesin bir şekilde kabul görmüş de değildir. Örneğin Quine, Carnap'tan farklı olarak belli bir sentaksı

girmektedir. Hipotenüsün karesinin, diğer kenarların karesine eşit olması, şekiller arasındaki ilişkilerle ilgili bir ifadedir. Üç kere beşin otuzun yarısı olması sayılar arasındaki ilişkilerle ilgili bir ifadedir. Bu tür ifadeler, âlemdeki hiçbir mevcut nesneye bağlı olmaksızın yalnızca düşünme yoluyla elde edilirler. Tabiiatta hiçbir daire ya da üçgen bulunmasa da Öklid tarafından ortaya konan gerçekler kesinliğini ve geçerliliğini sürekli korumaktadır.", s. 25.

Bu nedenle akli nispetlerle ilgili cümleler, bize dış âlem hakkında hiçbir bilgi vermelerine rağmen, zihni çaba ile elde edilirler. Konuyla ilgili iktibaslar için Hume'un *Treatise* adlı eserinde 41. dipnota bkz.

⁴⁰ Bu köklü farklılardan birisi, Humecu çağrışımçı psikolojinin soyut düşünceleri izahı ile İbn Sînâ'nın külliler teorisi. İbn Sînâ'nın teorisine göre aklın idrâk ettiği şeyler faal akıldan alınır. O ayrıca Tanrı'nın cüzileri akli olarak idrâk edemeyeceğini savunur.

⁴¹ *A Treatise of Human Nature* adlı eserinde Hume, bazı felsefecilerin cevher ve arazın arasını ayırdıklarını ifade eder ve bu bağlamda o "cevher" kelimesini ikinci anlamında, yani mâhiyet anlamında kullanır. Bu anlamı göstermek amacıyla o bir tür olan "insanlık" kavramını örnek gösterir. Hume, hakiki/hâricte gerçekleşmiş bir cevher/mâhiyet fikrine sahip olduğumuz yönündeki görüşü kesin olarak reddeder. Bu durum onun şu ifadelerinden de açık bir şekilde anlaşılır: "Nitelik (mode) düşüncesi gibi cevher düşüncesi de muhayyile gücü vasıtasıyla birleştirilen ve belli bir isimle/lafızla ifade edilen yalın fikirler bütününden başka bir şey değildir. Bu belirli isimler aracılığıyla biz hem kendimize hem de başkalarına yalın fikirleri hatırlatırız." *A Treatise ...*, s. 16. Huma'a göre biz ikinci anlamda (mâhiyet anlamında) cevheri hiçbir şekilde deneyimleyemeyiz. İbn Sînâ'nın tavrı da Hume'unkine benzer yapıdadır. Şöyle ki, İbn Sînâ, bizim (ikinci anlamıyla) itibara alınan cevherler gibi, deney alanında mâhiyetleri asla tecrübe edemeyeceğimizi iddia eder. Bu mesele bağlamında Hume ile İbn Sînâ arasındaki temel fark onların muhayyile gücüne ilişkin kendi teorilerinde bulunmaktadır.

⁴² Carnap, belirli bir dil formunu tercih etmenin âlem hakkında ontolojik iddialar ima ettiğini varsayan yaklaşımı reddeder. Örneğin o şöyle demektedir:

"Bu yaklaşıma karşın biz şu kanaati taşıyoruz: yeni konuşma yolları geliştirmek teorik temellendirmeye ihtiyaç duymaz. Çünkü konuşma biçimi dış gerçekliğe ilişkin hiçbir şeye işaret etmemektedir. Biz "yeni bir sistemi kabul etmek" ya da "yeni nesnelere kabul etmek" hakkında konuşabiliriz (ki yaptığımız da budur). Çünkü alışılan gelen konuşma biçimi budur. Fakat şurası unutulmamalıdır ki, bu cümleler bizim için yeni bir dil formunu kabul ediyor olmaktan daha fazla bir şey ifade etmemektedir." R. Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology", *Semantics and the Philosophy of Language* içinde, ed. L. Linsky, Urbana, Ill., 1952, s. 219.

kullanmanın bizde ontolojik bir bağa işaret edeceğini savunur.⁴³ Neticede anlaşılmalıdır ki, Carnap ve Hume'un teorilerinin deneyciliği reddetmeden belli bir düalizmi içerdiğini söylemek mümkündür. Üstelik bu düalizm, dil temelli kavramlar alanı ve deney alanı şeklinde iki farklı alan dikkate alması sebebiyle iki farklı nesnel varlık alanını içermek zorunda da değildir. Bariz düalizm dış âlemde değil, dil ve dilin tasvir ettiği alanda geçerlidir.

Buraya kadar yaptığımız analizler doğru ise artık konuyla ilgili kanaatimizi (hypotetical judgment) ortaya koyabiliriz. Eğer İbn Sînâ'nın ayrımı, bu çalışmada yapmaya çalıştığımız gibi dil ve mantık açısından yorumlanacak olursa, ayrımla ilgili suçlamalar sünî, hatta tam anlamıyla haksız olacaktır. Bununla birlikte eğer İbn Sînâ bu ayrımıyla dil ile gerçek nesnel arasındaki bir ayrımı kastetmiyorsa bu durumda onun teorisi karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu meseleden bahseden metinlerden elde edilen deliller İbn Sînâ'nın teorisinin tam olarak metodolojik bir ayrıma ilişkin olduğu kanaatini desteklemektedir. Ancak diğer taraftan bu durumu adil bir şekilde değerlendirmiş olmak için İbn Sînâ'nın genel sisteminin, bu kuralın dışında pek çok istisnâyı içerdiğini söylememiz gerekir. Bunlardan biri mâhiyeti varlığının bizzat kendisi olan Zorunlu Varlık teorisidir.⁴⁴ Bir diğeri ise ruhun (*nefs*, *ψυχή*, *anima*, *revân*, *cân*) sahip olduğu zorunlu bilgi hakkındaki tutumuyla ilgilidir.⁴⁵ Bu iki önemli teoriye rağmen biz, nihayetinde Rahman'ın şu tespitine katılırız: İbn Sînâ'nın belli bir ayırım tesis etme yönünde gösterdiği çaba şimdiye dek -bazı yakın çağdaş dönem yorumcuların yanısıra- İbn Rüşd, Aquinas ve Ockham'dan aktarılanlardan daha iyi bir değerlendirmeyi hak etmektedir.

Kaynakça

A. Frankel ve Y. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, 1958.

⁴³ Carnap'ın aksine Quine bir dil formunun özellikle de kendisiyle bir niceliğin onaylandığı türden herhangi bir dil formunun ontolojik bir bağa işaret ettiğini savunur. Burada Quin'in tavrı Carnap'ın semantik önermeler ile dil yapısı arasında yaptığı keskin ayrımı reddetmesi ile alakalıdır. Ortaçağa ait bir tartışmayı çağdaş terminoloji ile şu şekilde ifade edebiliriz. Quine'e özgü diller üstü teoriye göre, mâhiyetlerin belli dil teorisine bağlı kalınarak kullanılması bizi bir tür ontolojiye götürür. Bu teoriden hareketle şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Mâhiyetler üzerinde bir nicelik belirtecek olursak, bu bizi ontolojik olarak mâhiyetlerin varlığına götürür. Carnapçı dile teorisine göre ise mâhiyetleri ifade eden kavramların kullanımı bizi hiçbir şekilde ontolojik kanaate ulaşturmaz. Çünkü mâhiyetler, belli bir teorisinin genel çerçevesinin bir parçası olarak değerlendirilebilirler, ancak onlar hiç bir şekilde tekil fertleri ifade etmezler. W. V. Quine'in görüşleri hakkında bkz. *The Ways of Paradox*, New York, 1966; *Selected Logic Papers*, New York, 1966. Bu tartışma ekseninde Carnap'ın görüşleri hakkında ek bilgi için bkz. *The Philosophy of Rudolph Carnap*, ed. P. A. Schilpp, Chicago, 1963.

⁴⁴ *Dânişnâme*, 25. bölüm. İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımının tahlili için bkz. P. Morewedge, "Ibn Sînâ (Avicenna), Malcolm and the Ontological Argument", *Monist*, II, ii, Nisan, 1970.

⁴⁵ İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşünün açıklayıcı bir yorumu için bkz. P. Morewedge, "Ibn Sînâ's Concept of the Self", çalışma yakında *Philosophical Forum*'da yayımlanacaktır. Ayrıca bkz. P. Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sufism in Ibn Sînâ", *Journal of the American Oriental Society* içinde, ilk bölüm: sy. 91 (1971), 467-476; ikinci bölüm: sy. 92 (1972), 1-18.

- A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après İbn Sînâ*, Paris, 1937.
- A. Maurer, *Medieval Philosophy*, New York, 1964.
- David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, London, 1957.
- Descartes, *Philosophical Writings*, ed., E. Anscombe ve P. T. Geach, London, New York, Toronto, 1963.
- E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, New York, 1995.
- E. Gilson, *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1948.
- F. Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, c. IV, 1958, s. 1-16.
- Fadlou Shehadi, "Arabic and 'to be'", *The Verb 'Be' and Its Synonyms* içinde, ed. J. W. M. Verhaar, New York, 1969.
- Fahredden Râzî, *Risâletü'l-kemâliyye fî tahkîki'l-ilâhî*, ed. M. Sebzevari, Tahran, 1957.
- Fârâbî, *Kitab-ü ârâ-i ehli'l-medineti'l-fâzıla*, ed. A. N. Nadir, Beyrut, 1968.
- G. Ryle, *Logic and Language*, ed. A. G. N. Flew, New York, 1965.
- Geny, "Le probleme metaphysique de la limitation de l'acte", *Rev. de philosophie*, 1919.
- H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1964.
- İbn Rüşd, *Arabic Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Beirut, t.y..
- İbn Sînâ, *Danışname-i alâî (İlahiyat)*, ed. M. Mo'în, Tahran, 1952.
- İbn Sînâ, *Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye, Tis'-u resâil* içinde, Kahire, 1908.
- İbn Sînâ, *Fî'l-hudûd, Tis'-u-resâil* içinde, Kahire, 1908.
- İbn Sînâ, *İşarât ve't-tenbîhât*, ed. S. Dünya, 3 c., Cairo, 1960.
- İbn Sînâ, *Mantikü'l-meşrikiyyîn*, Kahire, 1910.
- İbn Sînâ, *Şifâ/Nefs, De Anima* içinde (Arapça metin), ed. F. Rahman, London, 1959; İbn Sînâ, *Risâle-i nefis*, ed. M. Amîd, Tahran, 1952
- İbn Sînâ, *Şifa: İlahiyât*, ed. G. Anawati, M. Y. Moussa, S. Dünya ve S. Zayed, II c., Cairo, 1960.
- İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, ed. A. Bedevî, Kahire, 1954.
- İbn-i Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt, Averroes' Tahafut al-Tahafut* içinde, çev. S. Van Den Bergh, London, 1954.
- J. Ackrill, "Eflatun ve Copula: Sofist 251-259", *Studies in Plato's Metaphysics* içinde, ed., R. E. Allen, New York, 1965.
- J. Kaminsky, *Language and Ontology*, Carbondale, 1969.

J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto, 1951.

J. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, 1964.

Kant, *Critique of Pure Reason*, çev., N. K. Smith, London, 1929.

N. Rescher, "Existence in Arabic Logic and Philosophy" *Studies in Arabic Philosophy* içinde, Pittsburg, 1966.

N. Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh, 1967.

N. Rescher, *Studies in the History of Arabic logic*, Pittsburg, 1963.

P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolph Carnap*, Chicago, 1963.

P. Morewedge, "Ibn Sînâ (Avicenna), Malcolm and the Ontological Argument", *Monist*, II, ii, Nisan, 1970.

P. Morewedge, "Ibn Sînâ's Concept of the Self", yakında *Philosophical Forum* içinde neşredilecek.

P. Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sufism in Ibn Sînâ", *Journal of the American Oriental Society* içinde, ilk bölüm: sy. 91, 1971, s. 467-476.

P. Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sufism in Ibn Sînâ", *Journal of the American Oriental Society* içinde, ikinci bölüm: sy. 92, 1972, s. 1-18.

R. Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology", *Semantics and the Philosophy of Language* içinde, ed. L. Linsky, Urbana, Ill., 1952.

R. Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and Its Application*, New York, 1957.

R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1947.

S. Afnan, *Philosophical Terminoloji in Persian*, Laiden, 1964.

St. Thomas Aquinas, *Commentery on the Metaphysics of Aristotle*, trc. J. P. Rowen, Chicago, 1961.

Strawson, *Individuals, An Essay in Metaphysics*, London, 1959.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, ed. H. Corbin, s. 115, Tahran, 1952.

T. Boehner, *Ockham's Philosophical Writings'de yer almaktadır*, New York, 1957.

Willard Van Orman Quine, *Selected Logic Papers*, New York, 1966.

Willard Van Orman Quine, *The Ways of Paradox*, New York, 1966.