

## İbn Sînâ'nın Şey'iyeye Kavramı Üzerine Notlar\*

Robert WISNOVSKY  
Çev. Arzu MERAL\*\*

1984 yılında yayımlanan bir makalede\*\*\*, Jean Jolivet İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık ayrımının, genel olarak sanıldığı gibi aksine, antik Yunan felsefesinden değil, erken dönem kelâm tartışmalarından, özellikle 9. ve 10. yy. kelâmcılarının “şey” (şey', ç. eşyâ') ve “var-olan” (mevcûd, ç. mevcûdât) terimlerinin birbirleriyle olan ilişkilerine dair tartışmalarından kaynaklandığını ileri sürmüştü.<sup>1</sup> Elinizdeki makale Jolivet'in hipotezine kısmen destek veren deliller sunmaktadır. Makalede, Jolivet'in İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık ayrımında *kelâm* arka planına dikkat çekmekle haklı olduğunu, fakat bu ayrım için önemli ve daha önce gözden kaçırılmış belirleyici bir zeminin, İbn Sînâ'nın fâil ve gâî nedenler arasındaki ilişkiye dair analizinin, tamamen Aristoteles'e ait bir meseleden kaynaklandığını iddia ediyorum.

Üç bölümden oluşan makalenin birinci bölümü giriş niteliğindedir. Burada, eşyâ' ve mevcûdât (existents) hakkındaki erken dönem *kelâm* tartışmalarını gözden geçirip, Jolivet'in hipotezini destekleyen deliller sunacağım ki, arka planı oluşturmuş bu tartışmalar karşısında, İbn Sînâ mâhiyet (*mâhiyye*; kelime anlamı “bir şeyin ne olduğu”, Latince'de daha çok “quiddity” olarak geçer) ve varlık (*vucûd* - existence) ayrımını yapmıştır.<sup>2</sup> Kelâmcıların *mevcûd* terimini kullanımından İbn Sînâ'nın *vucûd*'u kullanımına uzanan bir süreci tasavvur etmek kolayken, şey'den

\* Kaynak: R. Wisnovsky, “Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*Shay'iyya*)”, *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2, (Eylül, 2000), s. 181-221.

\*\* Leiden Üniversitesi doktora öğrencisi.

\*\*\* Bu makalenin önceki versiyonları King's College, Londra, Harvard University ve Hunter College, New York'da sunulmuştur. H. Modarressi, D. Gutas, A. Stone, I. Crystal, S. Berryman, R. Sorabji, M. Mahdi, L. Parsons, S. Menn, V. Caston ve ASP'nin iki anonim hakemine yorum ve önerileri için minnettarım.

<sup>1</sup> “Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ”, *Études sur Avicenne* içinde, ed. J. Jolivet ve R. Rashed, Paris, 1984, s. 19-28.

<sup>2</sup> *Mâhiyye*'nin pek çok terimden sadece birisi olduğu doğrudur, - *hakîka*, *zât*, *sûre*, *tabî'a*, ve göreceğimiz gibi şey'iyeye dahil - bunlar bir bütün olarak alındığında İbn Sînâ'nın “mâhiyet” düşüncesini oluşturmaktadır. (krş. A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne)* [Paris, 1937], s. 48). İleride daha da netleşeceği gibi, *mâhiyye* bu terimler grubunda ilk sırayı almaktadır. Goichon, Latince tercüme *essentia*'yı takib ederek *zât*'ı mâhiyet için esas terim olarak görmüştür; oysa *mâhiyye*, *quidditas* olarak çevrilmiştir.

*mâhiyye*'ye uzanan süreç bu kadar açık değildir. Ben şeylik (şey'iyye - thingness) kavramının, kelâmcıların şey' kullanımıyla, İbn Sînâ'nın *mâhiyye* kullanımını arastırda bir köprü vazifesi görmüş olma imkânını inceliyorum. Makalenin 2. ve 3. bölümlerinde, İbn Sînâ'nın daha önce incelenmemiş bazı pasajlarda şey'iyye kavramını, gâî nedenin, "el-illetu'l-gâ'iyye", fâil nedenden, "el-illetu'l-fâ'iliyye", nasıl olup da önce gelebileceğini açıklamak için kullandığını tartışıyorum. Özellikle ikinci bölüm bir dil problemine işaret ediyor: Acaba bu pasajlar şey'iyye yerine *sebebiyye* "nedensellik - causality" şeklinde okunmak üzere düzeltilmeli midir? Ben şey'iyye'nin korunması gerektiğini iddia ediyorum. 3. bölümde ise İbn Sînâ'nın fâil ve gâî nedensellik analizi bağlamında şey'iyye'nin ne ifade ettiğini tartışıyorum. Böylelikle, bir taraftan şey'iyye'nin kelâmcıların eşyâ' ve *mevcûdât* ile ilgili tartışmalarına tam olarak nasıl köprü kurduğuna, diğer taraftan da İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet ayrımına ışık tutmayı umuyorum.

### Birinci Bölüm: Şey' ve Mâhiyye Arasında Şey'iyye

Ulaşabildiğimiz erken dönem kaynakların çoğunun müphem ve dağınık yapısı düşünülürse, Arapça yazan düşünürlerin ilk defa ne zaman ve nerede şey' ve *mevcûd* kavramlarını kullandıklarını belirlemek oldukça zordur. Fakat şurası kesindir ki, kelâmcıların eşyâ' ve *mevcûdât* hakkındaki ilk tartışmaları ontolojiye dair genel ve kendiliğinden bir ilgiden kaynaklanıyor; bu tartışmalar, onların kendi duruşları lehine ve muhaliflerinininkisi aleyhine olan iki önemli teolojik konuda Kur'ânî delili kullanma isteğinden kaynaklanıyor: Tanrı'nın sıfatları (bu durumda, Tanrı'dan bir şey' olarak bahsedilebilir mi, eğer edilebilirse nasıl?) ve Tanrı'nın yaratıcı gücü (bu durumda da Tanrı'nın varlık sahasına getirdiği ve varlık sahasından aldığı eşyâ' mıdır, eğer öyleyse, nasıl?) Kendi savlarını desteklemek için kelâmcılar Kur'ân'da geçen şey' kelimesinin neye işaret ettiğini açıklamak zorundaydılar.

Şey' terimi Kur'ân'da pek çok yerde kullanılıyor ve esas olarak, genel ve ayrıntısız anlamda, Tanrı'nın sıfatlarının nesnelere işaret ediyor. Tanrı *kadîr*' dir; Tanrı neye *kadîr*? Eşyâ'ya veya daha kesin olarak her şey'e. Benzer şekilde, eşyâ' Tanrı'nın ilim ('-l-m), yaratma (h-l-k), görme (ş-h-d), vekil olma (v-k-l), koruma (h-f-z), kuşatma (h-y-t), hesaba çekme (h-s-b) ve gözetme (r-q-b) sıfatlarının da nesnelere dir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> k-d-r: 2:20, 2:26, 2:109, 2:148, 2:259, 2:284, 3:26, 3:29, 3:165, 3:189, 4:85, 5:17, 5:19, 5:40, 5:120, 6:17, 8:41, 9:39, 11:4, 16:77, 18:45, 22:6, 24:45, 29:20, 30:50, 33:27, 35:1, 41:39, 42:9, 46:33, 48:21, 57:2, 59:6, 64:1, 65:12; '-l-m: 2:29, 2:231, 2:282, 4:32, 4:176, 5:97, 6:80, 6:101, 7:39, 8:75, 9:115, 20:98, 21:81, 24:35, 24:64, 29:42, 29:62, 33:40, 33:54, 40:7, 42:12, 48:26, 49:16, 57:3, 58:7, 64:11; h-l-k: 6:101, 6:102, 13:16, 16:48, 20:50, 25:2, 27:88, 32:7, 39:62, 40:62, 51:49, 54:49; ş-h-d: 4:33, 5:117, 22:17, 33:55, 34:47, 41:53, 58:6 (3:5, 14:38, 40:16'da ise imâ

Kur'ân'da şey' kavramının apaçık, zamir-benzeri kullanımına rağmen (*emr* kelimesi de tamamen aynı amaçla, dolaysız nesne olarak, daha çok bu anlamda kullanılmıştır), erken dönem müfessirler ve kelâmcılar şey' olmanın tam olarak ne demek olduğunu belirlemeye çalışmışlardır. Mesela, gayet açık görünüyor ki, eşyâ' Tanrı'nın sıfatlarının nesnelere olduğu için bunlar Tanrı'dan farklıdır. Tanrı ile şey' arasındaki farklılık çok iyi bilinen bir âyetle (42:11) pekiştirilmiştir, *leyse kemislihi şey'*, "onun benzeri hiçbir şey yoktur." Ayrıca îmân edenler eşyâ'yı Tanrı ile ilişkilendirmek sûretiyle politeizme kaymama konusunda uyarılmışlardır (3:64; 4:36; 6:151; 12:38; 22:26; 60:12). Son olarak, ilahi yaratma eylemi iki meşhur âyette (Tanrı'nın bir şey'e "Ol!" demesi ve o anda şey'in var olduğu şeklinde) betimlenmiştir, 16:40 (*inne-mâ kavlunâ li-şey'in izâ eradnâhu en nekûle lehu kun fe-yekûnu*) ve 36:82 (*inne-mâ emruhu izâ erâde şey'en en yekûle kun fe-yekûnu*).

Fakat eşyâ'nın Tanrı'dan farklı olduğu şeklinde ileri sürülen bu sağlam düşünce, Tanrı'nın bizâtihi kendisinin bir şey' olduğunu îmâ eder gibi görünen âyetler göz önüne alındığında zayıflamaktadır. Örneğin, 6:19 "De ki: hangi şey şahâdetçe en büyüktür? De ki: benimle sizin aranızda Allah şâhittir" (*kul eyyu şey'in ekberu şahâdeten kul Allâhu şehîdun beynî ve beyneke*), Tanrı'nın bir şey' olduğuna işaret ederken, 28:88 "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır" (*kullu şey'in hâlikun illâ vechahu*) diyerek, en azından Tanrı'nın yüzünün bir şey olduğunu îmâ ediyor.

Bu belirsizlik, şey'in bir yükleme uygulanabilecek terimlerin (*yaka'u 'alâ külli mâ uhbira 'anhu*) en geneli (*e'ammu'l-'âmm*) olduğunu öne süren erken dönem gramerciler tarafından da pekiştirilmiştir.<sup>4</sup> Yani şey' kendisi ile ilişkili olarak bir yüklem (*haber* - predicate) yerleştirebileceğimiz her özneye (*mübteda'*- subject) işaret eder. Eğer Tanrı'nın sıfatlarından herhangi birini yüklem yapmak istersek, bu durumda, O'nun bir şey' olduğunu söylemeye zorlanacağız. Bu gramerci düşünce Kur'ânî delile baskın gelmiş görünüyor. [İleride göreceğimiz gibi, şey'in katı bir şekilde anlaşılan yorumunu benimsemiş olan (yani şey', 'mahlûk', "yaratılmış" ile eşanlamlıdır, dolayısıyla Tanrı şey' değildir)] tavizsiz-tevhitçi Cehm b. Safvan dışında, bu konudaki uzlaşma iki tarafı da destekleyen şu iddia üzerinde sağlandı: Tanrı "başka şey'ler gibi olmayan bir şey'dir" (*şey' lâ ke'l-eşyâ'*).<sup>5</sup>

edilmistir); v-k-l: 6:102, 11:12, 39:62; h-f-z: 11:57, 34:21; h-y-t: 4:126, 41:54; h-s-b: 4:86; ve r-k-b: 33:52.

<sup>4</sup> Sîbeveyhi (ö. yaklaşık 796), *el-Kütâb I*, ed. I. B. Ya'kûb, Beyrut, 1999, s. 47,7; ve el-Zabîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs I*, ed. 'A. Şîrî, Beyrut, 1994, s. 185a20-21 ve 27-28. Eş-şey' huve mâ yecûzu en yuhbara 'anhu ifadesi el-Hârîzmî'nin (ö. 997) *Mefâthiu'l-'Ulûm* adlı eserinde de bulunabilir, ed. G. van Vloten, Leiden, 1895, s. 22,14-15; aynı eserde el-Hârîzmî şey'in "Cebirciler" tarafından da tümel bir değişken olarak kullanıldığını söylüyor (s. 199, 14-200,1).

<sup>5</sup> Ebû Hanîfe (yaklaşık 950), *el-Fikhu'l-Ekber* (= Molla 'Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, ed. M. M. el-Şa'âr, [Beyrut, 1997], s. 16,18).

Ancak, Tanrı'yı şey' olarak adlandırmanın doğru ya da yanlış olması, erken dönem kelâmcıların şey' terimi dolayısıyla yüzleşmek zorunda kaldıkları tek problem değildi. Daha ciddi bir sorun olarak, kelâmcılar (yukarıda geçen) 16:40 ve 36:82 âyetlerinin işaret ettiği soruyla da uğraşmak zorundaydılar, yani, Tanrı onlara "Ol!" demeden önce eşyâ' bir şekilde oradaydı, çünkü başka türlü Tanrı neye "Ol!" diyecekti?<sup>6</sup> Pek çok Mu'tezilînin yaptığı gibi şöyle bir sonuç çıkarmak anlaşılır göründü: Şey' sadece *mevcûd*'u değil *el-ma'dûm*'u (var-olmayanları) da içeriyor; ve *ma'dûm* sadece dünya gibi daha önce olmayıp şimdi var olan bir şeyi değil, şu anda var olmayan fakat, Diriliş Günü gibi, var olacak bir şeyi de içeriyor.

Diğer kelâmcılar, tam tersine, şey'in sadece var olan şeyleri içerdiğini öne sürdüler. Çünkü Mu'tezilî görüş iki olumsuz seçeneğe götürebilirdi. Bu seçeneklerden birincisi şu ilkedен kaynaklanıyor: Bir şey' - mesela torunumun torununun erkek torunu - var olmadan önce bile bir başka şey'den - mesela torunumun torununun kız torunu - her zaman farklıdır. 68 yıl içinde Tanrı var-olmayan bir şey'e, benim torunumun torununun erkek torununa "Ol!" diyecek ve 72 yıl içinde bir başka var-olmayan şey'e, benim torunumun torununun kız torununa "Ol!" diyecek. Aynı ilke daha önce var olmuş, ama şimdi olmayan başka şey'lere de uygulanabilir. Yani, benim büyük büyük, büyük babam, şimdi var olmasa da bir şey' olarak kalır ve benim büyük büyük, büyük annem bir başka şey' olarak kalır ve her ikisi de Hesap Gününe kadar ve (tahminen) ondan sonra da farklı şey'ler olarak kalacaklar. Sorun şu, bütün bu varlık öncesi ve sonrası şey'ler var olmadan önce ve var olduktan sonra bir yerlerde *var* veya *kâim olmalı*. Diyelim ki, hepsi Tanrı'nın zihni dışına bir yerdeler; bu durumda, Tanrı ile birlikte ezellik sıfatını paylaşacaklar ve Tanrı'nın birliği şeklinde anlaşılacak tevhit ilkesi çiğnenmiş olacak. O halde, bunların hepsinin Tanrı'nın zihninde olduğunu söyleyelim, bu sefer de, bunlar Tanrı'ya çokluk fikrini izafe etmiş olacak ve ilâhî basitlik [mürekkep olmayan] olarak anlaşılacak tevhit ilkesi çiğnenmiş olacaktır.

İkinci olumsuz seçenek ise, var olmadan önce ve var olduktan sonra eşyâ' arasında fark yoktu ve olmayacak şeklindeki Mu'tezilî düşüncesinin, sadece ezeli bir Şey' kütlesine işaret ediyor şeklinde anlaşılması ihtimâliydi. Bir başka ifadeyle, eşyâ' henüz yok iken bir bütündür, var olduklarında ise birbirinden ayrıdır. Fakat bu tasavvur Mu'tezilîleri şu suçlamaya maruz bırakacaktı: Var olmayan ezeli ve farklılaşmamış Şey', her bakımdan, Dehriyye'nin kabul ettiği ezeli ve bizâtihi farklılaşmamış ilk maddeyle eşdeğerdir. Bu takdirde, Tanrı'nın sadece kendisininin

<sup>6</sup> *Emr* terimi şu âyetlerde Tanrı'nın "Ol!" emrine muhatap oldukları için şey' ile eş anlamlı kullanılmıştır: 2:117, 3:47, 19:35, 36:82 ve 40:68. Taberî (ö. 923) *Tefsîr*'inde (2:117) farklı "yorumcuların" (*mu'evvilûn*) bu konudaki pozisyonlarını tasvir etmektedir (*Tefsîru't-Taberî II*, ed. M. M. Şâkir [Kahire, 1954], s. 542,1-550,7).

sahip olduğu ezeliflik ihlâl edilecek ve ilahî birlik olarak anlaşılan tevhit ilkesi tekrar çiğnenmiş olacaktır.<sup>7</sup>

Şu ana kadar ifade edilen tartışmalar varsayımdan ibarettir, çünkü yukarıda da zikrettiğim gibi, *eşyâ'* ve *mevcûdât'*a dair erken dönem kelâm tartışmalarının çağdaşı deliller elde etmek oldukça zordur. El-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn'*i erken dönem kelâmcıların görüşlerinin tipik birkaç tasvirini içermektedir:

1) Şey' benzeri olan yaratılmış birşeydir (Cehm b. Safvân ve muhtelif Zeydîler);

2) Şey' cisimdir (antropomorfistler, *el-müşebbihe*);

3) Şey' kendisine işaret edilebilendir (Hişâm el-Fuvatî);

4) Şey' varlık sahasına girmeden önce de şey'dir ('Abbâd b. Süleymân; bazı Bağdatlı Mu'tezilîler); "X bir şey'dir" demek X'i tasdik etmekle aynı şeydir. X'i tasdik etmek X'in varlık sahasına gelmeden önceki zamanı da geldikten sonraki zamanı da kapsar (el-Hayyât); şey' bilinebilen, zihne gelen ve kendisine yüklem konulabilen herşeydir. *Eşyâ'* *eşyâ'* olarak varlık sahasına gelmeden önce de bilinebilir. *Eşyâ'* varlık sahasına gelmeden önce de *eşyâ'* olarak adlandırılabilir (el-Cübbâ'î);

5) Şey' var-olandır (el-Eş'arî); şey' sadece var olduğunda şey'dir (Ebû el-Hüseyn es-Sâlihî; İbnu'r-Râvendî).<sup>8</sup>

9. yy. sonundan 10. yy. sonuna kadar - İbn Sînâ'nın felsefe yazılarına başlamadan hemen önceki dönem - 1., 2. ve 3. görüşü benimseyen kelâmcılar hızla izole edildiler ve *eşyâ'* hakkındaki tartışma 4. ve 5. görüşü savunanlar arasında kutuplaştı. Mu'tezilîlerin çoğu 4. görüşü ve neredeyse hemen herkes - Eş'arîler,

<sup>7</sup> Bu konuda bkz. H. Wolfson, "The Kalam Problem of nonexistence and Saadia's second theory of creation", *Jewish Quarterly Review*, 36 (1946), s. 371-91, *The Philosophy of the Kalam*'da yeniden yayımlandı, Cambridge, Mass., 1976, s. 359-72. *Dehriyye*'nin dünya görüşleri kuvve, fiil (*fi'l*) ve kuvveden fiil haline gelmek gibi kısmen Aristocu kavramlarla şekillenmiştir. Bkz., mesela, el-Kindî (ö. yaklaşık 870), *Risâle fi'l-İbâne 'an Sucûdi'l-Cirmi'l-Aksâ ve Tâ'atîhi li'l-lâh* (= R. Rashed ve J. Jolivet (ed.), *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî*. C. II: *Métaphysique et cosmologie* [Leiden, 1998], s. 187,3-19), delil ayrıca Câbirî külliyatında da korunmuştur (yaklaşık 900) (= *Câbir ibn Hayyân: Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*. C. 1: *Textes choisis*, ed. P. Kraus [Paris, 1935]) burada, kuvve ve fiil kavramlarının şey'/mevcûd/*ma'dûm* paradigmasına sızıışı incelenebilir: *Kitâb ihrâc mâ fi'l-kuvve ile'l-fi'l*, s. 2,14-3,1; *Kitâbu'l-havâssi'l-kebir*, s. 357,1-2; *Kitâbu'l-mîzânî's-sağîr*, s. 427,3-5; 431,8-11; 445,13-14; 451,18.

<sup>8</sup> Bkz. el-Eş'arî (ö. 935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* I, ed. H. Ritter, İstanbul, 1929, s. 158,1-163,8 ve 181,1-182-4; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* II, ed. H. Ritter, İstanbul, 1930, s. 518,4-519,8. Muhtemelen *eşyâ'* ve *mevcûdât* hakkındaki tartışmayla ilgili elimizdeki en eski kaynak: Zeydî Şii el-Kâsım ibn İbrâhîm (ö. 860), *Kitâbu'd-Delîli'l-Kebîr*, ed. B. Abrahamov, Leiden, 1990, s. 74,10-76,7.

Mâtürîdiler ve Şia'nın çoğu - 5. görüşü benimsedi.<sup>9</sup> Tanrı'nın birliği ve mürekkep olmayışı ile O'nun dünyanın varlığına sebep olma özelliği bir kenara, ilkel dogmatik formüller bu iki görüşü de kapsayacak şekilde açıkça ifade edilen okul doktrinleri haline geldiler. *Eşyâ'* ve *mevcûdât* hakkındaki tartışmalar genel ontolojik soruları da içerirken, tartışmada kullanılan metafiziksel kavramlar daha da karmaşık hale geldi.

Karmaşadaki bu artış Grek felsefi metinlerinin Arapça'ya tercümesi ve orijinal felsefi eserlerin oluşumunu da içeren, dönemin yoğun felsefi hareketliliği ile ele gitti. Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefetü'l-Ûlâ* adlı eserinde şey' terimini mâhiyet, varolanlar ve var-olmayanlara dair kısa bir tartışmada kullanıyor; fakat son üç terim için, Kindî sırasıyla *zât*, *eys* ve *leys* terimlerini kullanır.<sup>10</sup> Fârâbî, *mâhiyye* terimini ("bir şeyin ne olduğu - whatness", "quiddity" veya "essence") - bu terim esasen Aristoteles'in mantık eserlerinin tercümesinde, Grekçe *to ti ên einai* tabirinin *mâ huve* şeklinde çevrilmesiyle oluşmuştur - kelâm'ın *eşyâ'* ve *mevcûdât* tartışmasına dâhil eden ilk filozoftur.<sup>11</sup> Fârâbî, ilk bakışta şey'in *mevcûd*'dan daha geniş bir

<sup>9</sup> Mu'tezilîler: el-Hayyât (ö. yaklaşık 913), *Kitâbu'l-İntisâr*, ed. H. S. Nyberg, Kahire, 1925, s. 60,4-14; 107,6-108,8; 126,1-2; Sa'diyâ el-Feyyûmî (yani, Saadia Gaon, ö. 942), *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, ed. S. Landauer, Leiden, 1880, s. 11,10-12 ve 213,13-15; 'Abdu'l-Cabbâr (ö. 1025), *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, ed. M. M. Hilmî vd., Kahire, 1958v., IV, s. 247,12-13; V, s. 202,8-203,9; 249,4-8; 251,3-4; 252,4-6; VI/1, s. 79,17-80,15; VI/2, s. 75,5-77,7 ve 135,3-136,9; VIII, s. 74,1-82,12; XII, s. 20,1-3 ve 48,5-6. Eş'arîler: İbn Fûrak (ö. 1015), *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, ed. D. Gîmâret, Beyrut, 1987, s. 42,7-18 ve 252,4-256,22; ve el-Bâkîllânî (ö. 1013), *Kitâbu't-Temhîd*, ed. R. J. McCarthy, Beyrut, 1957, s. 193,17-194,6; 195,6-196,12; 266,4-9. (Aslında, el-Eş'arî *Kitâbu'l-'Amed* adlı eserinde kendisinin aslen Mu'tezilî pozisyonu benimsediğini kabul eder: "Biz 'şey' hakkında bir kitap yazdık, yani, *eşyâ' ma'dûm* iken bile *eşyâ'*dır. O fikirden çekildik (yani bu kitapta ifade edilen pozisyonundan) ve [şimdi] onunla çatışıyoruz, dolayısıyla onunla [kitapla] kim karşılaşırsa onunla yeni bir tartışma açmasın"; İbn 'Asâkir tarafından rivâyet edilmistir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî fi-mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. yok [Şam, 1928], s.133,5-6.) Mâtürîdiler: el-Mâtürîdî (ö. yaklaşık 944), *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. F. Kholeif, Beyrut, 1970, s. 39,20-43,21; 86,2-92,20; 104,8-106,18; 242,3-16; ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. yaklaşık 990), *Şerhu'l-Fikhi'l-Ebsat li-Ebi Hanîfe*, ed. H. Daiber (ve *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*) Tokyo, 1995, s. 119,1-2 (= 426-7. satırlar). Şüiler: eş-Şeyhu'l-Mufîd (ö. 1022), *Avâ'ilu'l-Makâlâtü fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, ed. M. Muhakkik, Tahran, 1993, s. 42,14-19. Ayrıca bkz. R. M. Frank, "Al-ma'dûm wal-mawjûd", *MIDEO*, 14 (1980), s. 185-210; ve aynı kişinin "The Aş'arite ontology: I Prîmâry entities", *Arabic Sciences and Philosophy*, 9/2 (1999), s. 163-231; A. Dhanani, *The Physical Theory of Kelâm*, Leiden, 1994, s. 27 n.4 ve 29-30; M. J. McDermott, *The Theology of al-Şayh al-Mufîd*, Beyrut, 1978, s. 196-9; F. Klein-Franke, "The non-existent is a thing", *Le Muséon*, 104 (1994), s. 375-90; D. Gîmâret, *Les noms divins en Islam*, Paris, 1988, s. 142-50; ve J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1991-1997, I 357v.; II 481v. ve 499-501; IV 45-9 ve 432-5.

<sup>10</sup> *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî II*, s. 41,3-43,18.

<sup>11</sup> *to ti ên einai*'ın (ve onun başka şekillerinin) *mâhiyye* olarak tercüme edilmesi oldukça azdır ve bu durum öncelikli olarak tanım (el-hadd) özellikten (el-hâssa) ayırtma bağlamında karşımıza çıkar: Bunlardan birincisi "şey'in mâhiyetine işaret eder" (*ed-dâll 'alâ mâhiyyati's- şey'*), sonraki ise bunu yapmaz. Bkz., mesela, *Top.* 101b38-102a1 (= *Tûbika*, *Manuk Aristû II* içinde, ed. 'A. Badawî [Kahire, 1949], s. 474,17); 102a21 (=475,14); 103b10-11 (=481,11); ve 154a30 (=

kategori olup olmadığı meselesinde Mu'tezile tarafında görülür, ancak daha dikkatli bir inceleme onun görüşünün daha detaylı olduğunu gösteriyor. Fârâbî önce şu tesbitte bulunur: Kendisinin “algılsın ya da algılanmasın, nefsin dışında olan her şey bir mâhiyet ile ayrılmıştır” (*mâ huve munhâzun bi-mâhiyyetin mâ hârice'n-nefsi tusivvirat ev lem tutasavvar*) şeklindeki *mevcûd* tanımı, önerdiği diğer *mevcûd* tanımlarından daha geniş ve temeldir.<sup>12</sup> Diğer taraftan, Fârâbî şey'i şöyle tanımlıyor: “Nefsin dışında ya da herhangi bir manada algılanan, parçalardan oluşan ya da bütün bir şekilde mâhiyete sahip olan” (*kullu mâ lehu mâhiyyetun mâ keyfe kâne hârice'n-nefsi ev kâne mutesavvaran 'alâ eyyi cihetin kâne munkasimeten ev gayri munkasimeten*).<sup>13</sup> Bu şekilde tanımlandığında, *mevcûd şey'* kadar geniş bir kullanîmâ sahip değildir, çünkü şey' zihnin hem dışındaki hem de içindeki mâhiyetleri kapsar, *mevcûd* ise sadece zihnin dışındakileri kapsar. Bu anlamda, Fârâbî Mu'tezilî görüşü yansıtır gibi görünüyor.

Diğer taraftan, Fârâbî tekrar Organon'un Arapça tercümesini izler ve *mevcûd*'un şey'in sahip olmadığı teknik bir kullanîmâ sahip olduğunu tartışır: *Mevcûd*, kategorik olumlu önermelerde (*el-akâvilu'l-câzîmeti'l-mûcibe*) özneyi (buradaki mantık terimi, gramerdeki *el-mübteda'* teriminin karşılığı *el-mevdû'dur*) yükleme (*el-haber*'in karşılığı *el-mahmûl*) bağlar (*râbita-* copula).<sup>14</sup> Mesela, Fârâbî şöyle söylüyor: Zeyd'in âdil bir kişi olduğunu söylemek istediğimizde “Zeyd âdil bir kişi olarak vardır” (*Zeydun mevcûdun 'âdilen*) bir anlam ifade ederken, “Zeyd âdil bir kişi olarak şeydir” (*Zeydun şey'un 'âdilen*) şeklinde söylemek bir anlam ifade etmiyor. Fârâbî birinci mânâdaki *mevcûd*'un daha temel olduğunu vurgulasa da yüklem olarak teknik anlamdaki *mevcûd*, şey'den daha geniş bir kullanım alanına

*Manuk Aristû III*, ed. 'A. Badawî [Kahire, 1952], s. 685,12–13). *Organon*'da *to ti ên einai* daha çok *mâ huve* olarak çevrilmiştir. Bkz., mesela, *An. Post.* 83a21 (= *Tahlîlât sânîyye, Manuk Aristû II* içinde, s. 375,6); 83b5 (= 376,14); 84a26 (= 380,8); 97a25 (= 448,5) ve 97b2 (= 449,4); 102a32-33 (= 476,12); 103b21.30.34 (= 482,4.12.15); 120b21 (= 552,15); 122a5-6.12-19.21.32.36 (= 557,18, 558,6-11.13 ve 559,4.8.9.10.11); 128a14.19 (= 581,15 ve 582,1) ve 148a1 (= 656,8). Ayrıca *mâ huve's-şey'* olarak da tercüme edilmiştir: *An. Post.* 79a25.27.29 (= *Tahlîlât sânîyye*, s. 354,2.4.5) ve *Top.* 101b22 (= *Tûbika*, s. 474,1); ve *mâ eş-şey'* olarak: *An. Post.* 82b37 (= *Tahlîlât sânîyye*, s. 373,15); ve *Top.* 101b21 (= *Tûbika*, s. 473,17); *Top.* 103b24.26 (= *Tûbika*, s. 482,8.9) ve 148a1 (= 656,7). *Metaphysics* 994b17'de *to ti ên einai*, *mâ huve* olarak çevrilmiştir (= *Mâ bu'de't-tabî'a I*, s. 34,8) ve 993a18 (= I, 161,13); 1016a33-34'te *mâ hiye* ve *mâ eş-şey'* olarak (= II, 536,5-6); 994a11'de *mâ huve's-şey'* olarak (= I, 17,3); 1024b29'da *mâ enniyyetu's-şey'* olarak (= II, 685,1); ve 1013b22'de *mâ keynûnetu's-şey'* olarak (= II, 487,14). Ancak *Metaphysics*'de *to ti ên einai* daha çok *mâ huve bi'l-enîyye* olarak çevrilmiştir: 1025b29-29 (= II 705,8); 1030a6 (= II 795,10); 1030a17 (= II 798,6); 1030a29 (= II 802,6); 1031a9-10 (= II 818,10); 1031a18 (= 821,16); 1031b30 (= II 831,7); 1033b7 (= II 860,15-16); 1035b16 (= II 903,8); 1037a21 (= II 936,8-9); 1037a33-b1 (= II 939,15); 1044a36 (= II 1074,1); 1045b3 (= II 1096,13); ve 1075a2 (II 1693,1).

<sup>12</sup> El-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, ed. M. Mahdî, Beyrut, 1969, s. 116,23-117,1.

<sup>13</sup> El-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 128,6-8.

<sup>14</sup> El-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 125,12-13.

sahiptir. *Mâhiyye*'de yaptığı gibi, Fârâbî bir başka Aristoteles kavramını da - yüklemse anlamda *einai*, "to be" (olmak) - *kelâmın şey'e karşı mevcûd* meselesine dâhil etmiştir.<sup>15</sup> Fârâbî'nin görüşünü özetlemek gerekirse, ilk, yani temel anlamda *şey' mevcûd*'dan daha geniş uygulanabilirken, ikinci, yani daha teknik anlamda sınırlı olarak uygulanabilir.

*Eşyâ*' ve *mevcûdât*'a dair *kelâm* tartışmaları ve Fârâbî'nin bunları Aristoculaştırma çabaları, İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet ayrımını yapar görüldüğü *Kitabu's-Şifâ*'nın *İlâhiyyât* 1.5'teki önemli tartışmasının zeminini oluşturmaktadır.<sup>16</sup> *İlâhiyyât* 1.5'te İbn Sînâ şunlara işaret etmeye çalışır. Öncelikle (29,5-31,2), *şey'* ve *mevcûd* kavramlarının ilkel, temel, hemen algılanabilir olduklarını iddia eder. Çünkü *şey'* ve *mevcûd*'dan daha geniş kapsamlı kullanılabilir bir terim yoktur. Bunlar tanımlanamaz, en azından Aristocu tanım anlamında; yani, bunların tür (species) olarak altına konabilecekleri bir cins (genus) yoktur. İkincisi (31,2-32,3), İbn Sînâ *şey'* ve *mevcûd*'un farklı anlamlara sahip olduğuna işaret eder. "Şey" hakikat (*hakika*) ve "bir şeyin ne olduğu" (*mâhiyye*) gibi terimlerle ilişkilidir ve mâhiyet ışığında görülebilen bir nesneye (entity) işaret eder; "*mevcûd*" ise "tasdik edilen" (*musbet*) ve "fark edilen" (*muhassal*) gibi terimlerle ilişkilidir ve varlık ışığında görülebilen bir nesneye işaret eder. Üçüncüsü (32,3-34,14), İbn Sînâ farklı anlamları olsa da *şey'* ve *mevcûd*'un birbirini gerektirmekte olduğunu (*mutelâzimâni*) açıklar. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın *şey'* ve *mevcûd*'u birbirini gerektiren terimler olarak tanımlamasındaki amacı şunu anlatmak gibi görünüyor: Bunların farklı anlamları olsa da ne *şey'* ne de *mevcûd* diğerinden daha geniş uygulanabilir kavramlar değildir; iki terimin de işaret ettiği nesnelere sahası tamamen çakışmaktadır. İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık ayrımı söz konusu olduğu sürece, 6. babdaki *telâzum* terimi içindeki dönüşlülük önemli çağrışımlar yapmaktadır. Çünkü en azından bu bağlamda, İbn Sînâ *şey'*in ya da *mevcûd*'un mantık açısından diğerinden öncelikli olmadığını söylüyor. Burada, *mevcûd* olmanın bir şekilde *şey'* olmanın altında ya da onun bir arazi olduğuna dair bir ipucu da yoktur.

O halde, özetlemek gerekirse, 10. yy.'da tartışma şu hale dönüştü: *Eşyâ*' ve *mevcûdât* birbiriyle kaplam (yani *eşyâ*'nın ve *mevcûdât*'ın sahası birbiri ile çakışıyor

<sup>15</sup> El-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 128,12-13. *Metaphysics* 4.2, 1003b10'da (= İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a I*, ed. M. Bouyges [Beyrut, 1938], s. 301,9-10) Aristoteles, var-olmayan bir şey bile (*to mē on = ellezî leyse bi-huviyyetin*) bir anlamda var-olmayan'dır (*einai mē on = fe-innehu leyse huviyyeten*) diye iddia eder. Genel olarak, *Metaphysics*'deki *to on* Arapça'ya *el-mevcûd* olarak değil *el-hüviyye* ("varlık") olarak tercüme edilmiştir. Fârâbî'nin analizi Jolivet tarafından tartışılmıştır, "Origines", s. 17; S. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, Albany, N.Y., 1991, s. 111-17; F. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Londra, 1981, s. xlv-xlv, lx-lxiii ve cxxx-cxxxiv; ve F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar, N.Y., 1982, s. 45-69.

<sup>16</sup> *Kitâbu's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, ed. G. Qanawâtî ve S. Zâ'id, Kahire, 1960, s. 29,5-34,14.



mu?) ve işlem bakımından (yani şey' ve *mevcûd* aynı anlama mı sahip?) nasıl ilişkilidir? Mantık açısından ifade edecek olursak, seçenekler şunlardır:

1) Şey' ve *mevcûd* hem kaplam hem işlem bakımından birbirini dışarıda bırakır: "Eşyâ' asla *mevcûdât* değildir; ve *mevcûdât* asla eşyâ' değildir; şey' olmak ve *mevcûd* olmak farklı manalara sahiptir" (bu dönemde kimsenin bu görüşü savunduğu görülüyor);

2) Şey' işlem bakımından değil fakat kaplam bakımından *mevcûd*'un altındadır: "Eşyâ' her zaman *mevcûdât*'dır fakat *mevcûdât* her zaman eşyâ' değildir; şey' olmakla *mevcûd* olmak farklı manalara sahiptir (bu dönemde kimsenin bu görüşü savunduğu görülüyor);

3a) *Mevcûd* işlem bakımından değil fakat kaplam bakımından şey'in altındadır: "Mevcûdât her zaman eşyâ'dır, fakat eşyâ' her zaman *mevcûdât* değildir; şey' olmakla *mevcûd* olmak farklı manalara sahiptir (Mu'tezilîlerin çoğu);

3b) *Mevcûd* işlem bakımından değil fakat kaplam bakımından şey'in altındadır\*: "Mevcûdât her zaman eşyâ'dır fakat eşyâ' her zaman *mevcûdât* değildir. (\**Mevcûd râbûta* (copula) olarak kullanabilirken şey' kullanılamaz); şey' olmakla *mevcûd* olmak farklı manalara sahiptir" (Fârâbî);

4a) Şey' ve *mevcûd* işlem ve kaplam bakımından aynıdır: "Eşyâ' her zaman *mevcûdât*'dır ve *mevcûdât* her zaman eşyâ'dır; şey' olmak ve *mevcûd* olmak aynı anlamlara gelir" (Eş'arî, Mâturîdi ve Şîilerin çoğu);

4b) Şey' ve *mevcûd* kaplam bakımından aynı, işlem bakımından farklıdır: "Eşyâ' her zaman *mevcûdât*'tır ve *mevcûdât* her zaman eşyâ'dır; şey' olmakla *mevcûd* olmak farklı manalara sahiptir" (İbn Sînâ).

İbn Sînâ'nın görüşüyle Eş'arî, Mâturîdi ve Şîilerin çoğunluğunun görüşü (bundan sonra bu görüş için EMŞ kısaltmasını kullanacağım) arasındaki benzerliğe bakılacak olursa, İbn Sînâ'nın eşyâ' ve *mevcûdât* hakkındaki kelâm tartışmalarına olan borcu açıktır. Bu açıdan Jolivet kesinlikle haklıdır. Fakat daha dikkatli bakıldığında, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 1.5'teki görüşü bir taraftan EMŞ, diğer taraftan Mu'tezilîlerin ve Fârâbî'nin görüşü arasında bir çeşit uzlaşma gibi görünüyor. Çünkü EMŞ'nin yaptığı gibi İbn Sînâ şey' ve *mevcûd*'un kaplam bakımından ayrınlığını savunsa da o aynı zamanda Mu'tezilîler ve Fârâbî'nin yaptığı gibi şey' ve *mevcûd* arasındaki işlem bakımından farklılığı da savunuyor.

Bununla birlikte, Jolivet kelâmcıların etkisinin Aristocu filozoflardan daha fazla olduğunu ileri sürüyor, çünkü ona göre kökleri Grekçe terim *to on* (benzer şekilde *mevcûdât* için *ta onta* ve *vucûd* için *to einai*)'a uzanan *mevcûd*'un tersine, şey' (Jolivet bir olasılık olarak *pragma*'yı bulur ve reddeder) için bir Grekçe köken

yoktur.<sup>17</sup> Jolivet *to on*'un *mevcûd*'un Grekçe karşılığı olduğunu ve *pragma*'nın şey'in karşılığı olmadığını söylerken haklı olmasına rağmen, şey' için Grekçe kökenin varlığı, *ti* ("bir şey"), ortadadır. Aslında, *ma'dûm*'un (*to mē on*) ontolojik statüsü ve onun birşeyle (*to ti*) olan ilişkisi antik kökene sahip bir sorundur. Problem Parmenides tarafından ortaya atılmış ve Plato tarafından *Sophist*'te uzun uzadıya tartışılmış, Aristoteles tarafından *Metaphysics* ve *Physics*'te incelenmiş ve - Mu'tezile ve Fârâbî gibi - "birşey"i (*ti*) ontolojik piramitlerinin en tepesine hatta "varlık" ın (*to onto*) bile üzerine yerleştiren Stoacılar arasında tutarlı bir ontoloji olarak ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup>

Burada Stoacı bir bağlantı olduğunu söylemek iddialı olacaktır fakat, Arapça kelâm ve felsefede Stoacı bir etki aramak her zaman zor bir iş olmuştur; pek çok ilim adamı farklı şekillerde bunu denedi.<sup>19</sup> Bundan daha kesin olan, Arap filozofların da okuduğu Aristoteles'in Grek şârihleri üzerindeki Stoacılık etkisidir.

<sup>17</sup> Jolivet, "Origines", s. 15-16. Bu konuda ayrıca bkz. P. Hadot, "Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque", *Concepts et catégories dans la pensée antique* içinde, ed. P. Aubenque, Paris, 1980, s. 309-19.

<sup>18</sup> Parmenides, Parça VI, 1-2. satırlar (*esti gar einai, mēden d'ouk estin* - "Varlık vardır, ama hiç yoktur") ve VII,1 (*ou gar mēpote touto damēi einai mē eonta* - "Var-olmayan şeylerin varlığı asla ispatlanamayacak"). (Aslında el-Fârâbî Parmenides'ten "Var-olmayan şey" değildir" - *ve kullu mâ huve gayru mevcûdin fe-leyse bi-şey'in* - diye alıntılarken, Parmenides ilk Eş'arî gibi karşımıza çıkmaktadır: el-Fârâbî, *Kütâbu'l-Hurûf*, s. 128,19); Plato, *Sophist* 236E sonrası; Aristotle, *Metaph.* 4.2, 1003b10 (*Metaph.* 14.2, 1089a5-28'de Aristoteles, Plato'nun *to mē on*'u "yanlış" - *to pseudos* - olarak anlamasının oluş ve bozuluşu açıklamada yetersiz olduğunu tartışır ve *to mē on* için daha iyi bir fikir olarak "potansiyel"i - *to kata dunamin* - önerir -bu görüş Fârâbî tarafından aynen takib edilmiştir, K. Al-Hurûf, s.120,8-121,6 ve 123,1-124-4; ayrıca Aristoteles'nun mutlak ve ânzî yokluk arasındaki ayrımı için bkz. *Phys.* 1.8 ve 1.9, 191a23-192b7). Stoacı ontoloji ve cismî olmayan varlıkların "var oldukları" değil de "oldukları" konusunda bkz. P. Hadot, "Zur Vorgeschichte des Begriffes Existenz: *huparkheim* bei den Stoikern", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13 (1969), s. 115-27; A. Graeser, "À propos *huparkheim* bei den Stoikern", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15 (1971), s. 299-305; V. Goldschmidt, "*Huparkheim* et *huphistanai* dans la philosophie stoïcienne", *Revue des Études Grecques*, 85 (1972), s. 331-44; P. Pasquino, "Le statut ontologique des incorporels", *Les Stoïciens et leur logique* içinde, ed. J. Brunschwig, Paris, 1978, s. 375-86; J. Brunschwig, "The Stoic theory of the supreme genus and Platonic ontology" ve "On a Stoic way of not being", ikisinin de orjinalleri Fransızca yayımlandı ("La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne", *Matter and Metaphysics: Fourth Symposium Hellenisticum* içinde, ed. J. Barnes ve M. Mignucci, Naples, 1988, s. 19-127, ve "Sur une façon stoïcienne de ne pas être", *Revue de théologie et de la philosophie*, 122 [1990], s. 389-403) ve İngilizce'ye J. Lloyd tarafından Brunschwig'in *Papers in Hellenistic Philosophy*'sinde tercüme edilmiştir, Cambridge, 1994, s. 92-157 ve 158-169; şimdi de V. Caston, "Something and nothing: The Stoics on concepts and universals", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17 (1999), s. 145-213.

<sup>19</sup> Örneğin, F. Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beyrut, 1968, s. 43-98; J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-Îcî*, Wiesbaden, 1966, s. 191-200; Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 355-72; S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Berlin, 1936, s. 116-7; bunlar D. Gutas tarafından kısaca gözden geçirilmiştir: "Pre-Plotinian philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism): a review of the sources", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.7, Berlin, 1994, s. 4939-73, 4959-62 .

Örneğin, İskender el-Afrodîsî Aristoteles'in *Topics* 4. kitap 1. bölümüne yazdığı şerhte Stoacıları "birşey"i "var-olan"ın üzerinde değerlendirdikleri için tenkit eder:

Stoacıların "birşey"i cins olarak alıp "var-olan"ı kendisinin bir alt kategorisi olarak almakla ne kadar yanlışlıklarını ispatlamak için işte size bir yol: Eğer o birşey ise, aynı zamanda gayet açık bir şekilde var-olan'dır ve eğer var-olan ise o halde var-olan gibi tanımlanabilir. Onlar bu ikilemden "var-olan"ın sadece cisimlere söylenebileceğini iddia ederek kaçıyorlar ve bu temel üzerine, onun [birşeyin] hem cismî hem gayri cismî nesnelere yüklem olabirliliğini kabul ederek, "var-olan"ın daha üst bir cinsi olduğunu söylüyorlar.<sup>20</sup>

Bu özel pasajı Stoacı ve Mu'tezilî ontoloji arasındaki bir etkileşime delil olarak kullanma çabası hüsrana uğrayacaktır. Çünkü İbnu'n-Nedîm'e göre, İskender'in *Topics* 1., 5.-8. kitaplara yaptığı şerhlerin sadece bir kısmına sahibiz.<sup>21</sup> Ancak, yukarıda tercüme ettiğimiz *Topics*'in 4.1 pasajından daha müphem de olsa, İskender'in *Topics*'e yazdığı şerhin başka yerlerinde ve Simplicus'un *Categories*'e yazdığı şerhte Stoacı ontoloji ifade edilmiştir.<sup>22</sup> Özetlemek gerekirse: Jolivet, İbn Sînâ'yı etkileyen en önemli (ve kesinlikle en dolaysız) faktörün eşyâ' ve *mevcûdât*'a dair kelâm tartışmaları olduğunu iddia ederken haklıdır, ancak buna sebep olarak antik filozofların bu türden tartışmalara girmediğini ileri sürmekte yanılıyor.

Grek arka planına dair soruna kısaca değindikten sonra, eşyâ' ve *mevcûdât*'a dair kelâm tartışmalarının İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık ayrımını nasıl etkilediğine tam olarak odaklanabiliriz. Çünkü İbn Sînâ'nın *mevcûd*'dan *vucûd*'a yaptığı geçişi tasavvur etmek kolayken, onun şey'den mâhiyye'ye - yani varlık ile bir şeyin ne olduğunu karşılaştırırken, bir şeyin ne olduğunu anlatmakta en sık kullandığı terim - geçişi bu kadar açık değildir. Bir dereceye kadar İbn Sînâ'nın şey'den mâhiyye'ye olan geçişi, *İlâhiyyât* 1.5'teki şey' ve *mevcûd*'un farklı manalara sahip olduğunu gösteren pasaj incelenerek ortaya konulabilir. Bu pasaja İbn Sînâ her şey'in veya nesnenin (*emr*) o şeyi o şey yapan bir hakikate (*hakîka*) sahip olduğunu öne sürerek başlıyor (31,5-6). Bu hakikat (mesela, üçgenlik) bazen "özel varlık" (*el-vucûdu'l-hâss*) şeklinde isimlendirilmektedir; özel, bir başka sınıfta olan şeylere karşı (kediler) farklı bir sınıfta olan şeyler (üçgenler). Bu özel varlık, İbn Sînâ'nın "olumlu varlık" (*el-vucûdu'l-isbâtî*) (31,7-8) diye adlandırdığı daha genel olan varlık türünden farklıdır. Bir nesnenin olumlu varlığını yüklem yapmak o nesnenin *ne* olduğunu değil, *var* olduğunu söylemektir. Diğer taraftan, özel varlığı yüklem yapmak ise o nesnenin *var* olduğunu değil, *ne* olduğunu söylemektir. Özel

<sup>20</sup> Alexander, *Top.* 4.1 içinde, (121a10), CAG II, s. 301,29-25.

<sup>21</sup> İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig, 1871, s. 249,17-19.

<sup>22</sup> Alexander, *Top.* 42,37 ve 359,12-16; Simplicius, *Cat.* içinde, CAG VIII, 105,7-20; 209,10; 222,30-33; 333, 31.

varlık hakikat ile ve hakikat *mâhiyye* ile aynı olduğundan, özel varlık *mâhiyye* ile aynıdır (31,10). Ve özel varlık *mâhiyye* ile aynı ve olumlu varlıktan farklı olduğundan, *mâhiyye* olumlu varlıktan farklıdır. Bir başka ifadeyle, mâhiyet varlıktan farklıdır.<sup>23</sup>

*İlâhiyyât* 1.5 (33,16-18)'de daha sonraki bir işaret ilginç bir ihtâmâli ortaya çıkarıyor: Şey'iyye kavramı bir taraftan İbn Sînâ'nın *eşyâ'* ve *mevcûdât* ayırımına, diğer taraftan da mâhiyet ile varlık ayırımına köprü vazifesi görmüştür:

Bu görüşü savunanlara göre [yüklem olan bir *ma'dûm*, *şey'* olabilir, örneğin Mu'tezilîler], yüklem olan ve bilinenler içinde ve arasında bazı nesnelere [*umûr*] vardır ki bunlar yokken, bir şeyliğe (*şey'iyye*) sahip değildir; bununla hem fikir olmaya meyilli kişiyi bırakın, ilgi hak etmeyen akılsızca saçmaladığı dogmatik formüllere geri dönsün.

Bu pasajda, İbn Sînâ şeyliğe sahip olmayan, dolayısıyla şey' olmayan, bir çeşit var-olmayan nesnelere sınıfının olduğunu söyleyenleri hedef alıyor. *İlâhiyyât*'ın daha sonraki bir yorumcusu, Molla Mehdî Narâkî (ö. 1764) şöyle söylüyor: İbn Sînâ burada, bazı var-olmayanların (imkânsızlar, *el-mustahîlât* veya *el-mümteni'ât*) şeyliğe sahip olmadığını dolayısıyla şey' olmadığını söyleyerek, kendi okullarının klasik doktrininden sapan bir grup Mu'tezilîyi hedef alıyor.<sup>24</sup>

İbn Sînâ'nın burada şey'iyye terimini kullanmasına rağmen, terimin bir taraftan *eşyâ'* ve *mevcûdât*'a dair 9. ve 10. yy. *kelâm* tartışmalarına, diğer taraftan İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık tartışmalarına köprü vazifesi gördüğünü ispatlama çabası iki zorlukla karşılaşacaktır. Birincisi, eğer daha sık ve çok sayıda 9. ve 10. yy. *kelâm* metinlerinde geçmiş olsaydı, şey'iyye terimi köprü rolünü daha inandırıcı oynayabilirdi, ancak durum böyle değildir. Doğrusu, en çok bulmayı umud ettiğim yerde bile, var-olmayanın şeyliğini tasdik eden fazla tanınmayan bir Mu'tezilî tarafından yazılmış bir metinde, şey'iyye'nin bir tek kullanımını dahi

<sup>23</sup> İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 1.5'teki *eşyâ'* ve *mevcûdât*'a dair tartışması I. Craemer-Ruegenberg'in Aquinas'ın eserini benzer şekilde ele alışıyla da ilgilidir, "Ens est quod primum cadit in intellectu" - Avicenna und Thomas von Aquin", *Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident* içinde, ed. U. Tworuschka, Köln, 1991, s. 133-42.

<sup>24</sup> Molla Mehdî Narâkî, *Şerhu'l-İlâhiyyât min Kitâbi's-Şifâ'*, ed. M. Muhakkik, Tahran, 1986, s. 265,2. M. Marmura, İbn Sînâ'yı özellikle uğraştıran meselenin Mu'tezilî Ebû Hâşim ve takipçilerinin *şey'/mevcûd/ma'dûm* paradigmasını bedensel dirilişe uygulamaları olduğunu tartışır: "Avicenna on primâry concepts in the *Metaphysics* of his *al-Shifâ'*", *Logos Islamikos: Studia islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens* içinde, ed. R. Savory ve D. Agius, Toronto, 1984, s. 219-39; "Avicenna and the Kalâm", adlı makalesinde yeniden gözden geçirilmiştir, *ZGAIW*, 7 (1991/1992), s. 172-206. Ayrıca D. Black'in, İbn Sînâ'nın, dış dünyada somut olarak varolmasa da bir çeşit zihni varlığa sahip gibi görünen, zümrüdüankalar gibi, hayali nesnelere, ne zihni ne de somut varlığa sahip olmayan, dörtgen yuvarlak gibi, imkânsızlar arasındaki ayrımın karşılaştığı ikilemleri tartışması için bk. "Avicenna on the ontological and epistemic status of fictional beings", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8 (1997), s. 425-53.

görmedim. Şey'iyye bir Eş'arî metninde de Cüveynî'ye kadar görülüyor, bu da İbn Sînâ'nın ölümünden bir sonraki jenerasyona kadar demektir.<sup>25</sup>

Fakat şey'iyye 10. yy.'da az da olsa görülmeye başlar. Bir kez Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 765) atfedilen bir pasajda şey' la ke'l-eşyâ' "[Tanrı] (diğer) eşyâ' gibi olmayan bir şey'dir" formülünü yorumlarken Şîh hadisçi Ebû Ca'fer el-Kuleynî (ö. 940)'nin *Kâfi* adlı eserinde geçiyor.<sup>26</sup> Sadece Mâtürîdî'nin (ö. 944) *Kitabu't-Tevhîd*'inde tutarlı olarak Mu'tezilî doktrinini tanımlamak ve çürütmek için kullanılmıştır.<sup>27</sup> Daha sonra 10. yy.'da, Mâtürîdî'nin Mu'tezilî karşıtı polemikleri bağlamında kullandığı şey'iyye, Hanefî ilim adamı Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 990) *Şerhu'l-Fikhi'l-Ebsat li-Ebî Hanîfe* adlı eserinde yankılanmıştır.<sup>28</sup>

Şey'iyye'nin bu görünüşleri terimin ilk kullanımları mı, yoksa Mu'tezile tarafından daha önce kullanıldığının delili mi? Araştırmanın bu aşamasında bir şey söylemek zor. Elimizdeki 9. ve 10. yy. kelâmcıları tarafından yazılmış oldukça sınırlı sayıda bulunan metinlerle, terimin tarihçesi hakkındaki iddialar kaçınılmaz bir şekilde gerçeği yansıtmaktan uzak olacaktır. Fakat İbn Sînâ öncesi dönemde sahip olduğumuz pek az Mu'tezilî ve Eş'arî kaynakta terimin olmaması, Mâtürîdî'nin pekâlâ Ebû şey'iyye olarak adlandırılma onurunu hak ettiğine işaret ediyor. Burada ilginç olan, İbn Sînâ Buhara'nın dışında el-Mâtürîdî'nin Semerkandî Hanefiliğinin güçlü olduğu bir bölge olan Mâverâünnehir'de yetiştiği ve Hanefî âlim İsmâ'îl ez-Zâhid'den eğitim aldığı için, gençliğindeki fıkıh çalışmaları sırasında Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd*'inde değilse bile muhtemelen Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhu'l-Ebsat* adlı eserine yazdığı şerhte şey'iyye terimiyle karşılaşmış olabilir. İsmâ'îl ez-Zâhid'in kendisi kelâmda Mâtürîdî olmasa da (Buhara Hanefileri kelâmda Semerkand'dakilerden daha az rasyonel

<sup>25</sup> Çok ilginçtir, Cüveynî eş-Şâmil adlı eserinin uzun bir bölümünü eşyâ' ve *mevcûdât*'a dair tartışmaları gözden geçirmeye ayırmıştır, ancak orada bir kez bile şey'iyye kavramını kullanmıyor: eş-Şâmil *fi Usûli'd-Dîn*, ed. 'A. M. 'Umar, Beyrut, 1999, s. 23,18-33,24; onun terimi başka bağlamlarda kullanışı için bkz., 113,2.4; 161,25.26.27; ve 169,6.17. Şehristânî şey'iyye'yi pek çok yerde kullanır: *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, ed. A. Guillaume, tarih yok, s. 33,20; 73,17; 150,7.8.10; ve 151,2.7. Şehristânî'nin bir Eş'arî değil de daha çok bir İsmâ'îlî olarak tanımlandığı bir tartışma için bkz. D. Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastâni*, Québec, 1997. Gazâlî şey'iyye terimini kullanmaksızın Mu'tezile görüşünden bahseder: *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. M. Bouyges, Beyrut, 1927, s. 358,8-11.

<sup>26</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, ed. 'Alî Ekber el-Gaffârî, Tahran, 1961, s. 82,4-85,9 83,6-8'de. İbn Bâbeveyh'in İmamiye Şiasının sözlerinin geç sayılabilecek bir derlemesinde, şey'iyye terimi, Tanrı'nın başka şey'ler gibi olmayan bir şey' olduğu tasdik edilirken de kullanılmıştır, ancak bu sefer Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Mûsâ el-Kâzım'a atfedilen bir pasajda: Ebû Ca'fer Muhammed ibn Bâbeveyh es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, Bombay (?), 1903, s. 94,9-95,1.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 41,10 15; 86,3.16; 104,10.11.12.15; 132,19; 238,9.10; 242, 8.9.11.12.13.14 18. D. Gimaret'in Mâtürîdî'nin şey'iyye kavramını kullanımına dair kısa tartışması için bkz. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980, s. 182-184 ve 203.

<sup>28</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ebsat li-Ebî Hanîfe*, 119,1.2 (426-7. satırlar).

ve spekülâtif olmaya meyilliydi, her hâlükârda kelâmda Eş'arî olan İbn Fûrak gibi Hanefîler de vardı) genç öğrencisine Hanefî amentüsünü öğretirken Ebu'l-Leys'inki gibi basit bir şerhi kullanmış olması mümkündür.<sup>29</sup>

Tabii ki İbn Sînâ'nın şey'iyye terimini tamamen kendisinin bulmuş olması da mümkündür. Başkaları Mâturîdî'nin, -iyye ekiyle biten soyut isimleri tercihine işaret etmiştir. İbn Sînâ'nın Arapça -iyye'yi (İngilizce karşılığı "-ness" veya Latince "ity") Farsça'ya naklindeki en uç örnek *hest* ("ol") kelimesinden türettiği *hestiyye* ("varlık") tır.<sup>30</sup> Mâturîdî'nin soyut isimler için tercihi kesinlikle İbn Sînâ'nın da paylaştığı bir özelliktir. Ancak, şey'iyye teriminin az sayıdaki 10. yy. *kelâm* metinlerinde ve İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 1.5'te yer aldığı düşünüldüğünde, terimin eşyâ' ve *mevcûdât*'a dair ilk dönem *kelâm* tartışmalarıyla İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık ayrımı arasında köprü vazifesi gördüğüne dair sadece bir imkân vardır - daha fazlası değil.

Hipotezime ikinci meydan okuma halen yüzleşmeyi beklemektedir. İlerde yapılacak bir araştırma *kelâmın* şey'iyye terimini kullanımıyla İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 1.5'teki kullanımı arasında daha sağlam bir bağ kurabilse bile, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 1.5'te kullandığı şey' olmanın ne demek olduğu (şey'iyye, bir başka ifadeyle) ile onun başka yerlerdeki eşyâ' hakkındaki tartışmalarının tutarlı görünmemesi gibi bir durum sorun olarak ortadadır. Daha da önemlisi, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 1.5'teki şey'iyye kavramı onun mâhiyye kavramıyla örtüşür görünmüyor. İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 1.5'teki şey' ve *mevcûd* birbirinin lâzımı (*mütelâzmâni*) ve bunlar kapsam bakımından aynıdır şeklindeki açık iddiasına rağmen, *İlâhiyyât*'ın başka bölümlerinde ve İbn Sînâ'nın orta dönem başka eserlerinde, varlık ve mâhiyet ayrımına dair pek çok tartışmada şey' - ve göreceğimiz gibi, mâhiyye - en azından mantiken *mevcûd*'dan öncelikli ve belki de *mevcûd*'dan daha geniş bir kategoridir. Eğer şey' mantiken *mevcûd*'dan öncelikli ise, İbn Sînâ'nın - *İlâhiyyât* 1.5'te gayet açık ifade edilen - şey' ve *mevcûd* arasındaki birbirinin lâzımı (*telâzum*) olmalarının karşılıklı tabiatı hakkındaki iddialarının temeli sarsılmış oluyor. Daha da önemlisi, eğer şey' *mevcûd*'dan daha geniş bir kategori ise, onların kapsam bakımından aynı oluşları reddedilmiş olacaktır.

<sup>29</sup> İbn Sînâ'nın Hanefî eğitimi için bkz. D. Gutas, "Avicenna's *madhab* with an appendix on the question of the date of his birth", *Quaderni di studi arabi*, 5-6 (1987-1988), s. 232-36. İsmâ'il ez-Zâhid hakkında bkz. *The Life of Ibn Sina*, ed. ve terc. W. Gohlman, Albany, N.Y., 1974, s. 20,4-7, ve al-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* 6, ed. yok, Beyrut, 1968, s. 310,17-311,18 (= #3355). Mâverâünnehir'de Mâturîdîlik için bkz. W. Madelung, "The spread of Mâturîdism and the Turks", *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden, 1971, s. 109-68, ve makalesi "Mâturîdiyya", *EI2*, vi, s. 847, ve şimdi de U. Rudolph, *al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarqand*, Leiden, 1996.

<sup>30</sup> Rudolph, *al-Mâturîdî*, s. 212-13; krş. El-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 111,17-21.

Aşağıdaki satırlar *İlâhiyyât* 1.5'i de içeren ilgili pasajların kronolojik olarak özetleridir:

1. *Medhal* 1.2: *Eşyâ'nın mâhiyeti (mâhiyyâtu'l-eşyâ')* bazen dış dünyadaki somut nesnelere bulunur ve bazen de zihinde algılanır. Ancak, mâhiyetlerin üç yönü vardır: somut, dış dünyada var olan; zihnî, zihinde var olan ve üçüncüsü, ne somut ne de zihnî varlıkla ilgisi olan.<sup>31</sup>

2. *Medhal* 1.12: Cins ve tür şu bölümlere ayrılabilir: Çokluk halinden önce (yani faal ve diğer göksel akıllarda bulunan), çokluk *halinde* olanlar (yani bireysel olarak ayaltı âlemde, somut var-olanlarda bulunanlar) ve çokluk halinden *sonrakiler* (yani insan aklında soyutlanan tümeller). Tek başına alındığında cins ya da tür bir şey'dir. Somut veya zihnî, genel veya özel bir var-olan oluşuna bakılmaksızın, "hayvan" tek başına alındığında bir nesnedir (*ma'nan*).<sup>32</sup>

3. *İlâhiyyât* 1.5 (yukarıda tartışılan): "Şey" ve "mevcûd" ilk, tanımlanamaz kategorilerdir. Şey'e yüklem olabilecek herşey *mevcûd'a* da olacaktır ve *mevcûd'a* yüklem olabilecek herşey şey'e de olacaktır. Birbirlerinin lâzımı olmalarına rağmen şey' ve *mevcûd* farklı manalara sahiptir.

4. *İlâhiyyât* 5.1: "At olmak" gibi bir tümel (*küllî*) kendi içinde ve kendisi hakkında (*fi nefsihî*) alındığında - yani bir veya çok (*lâ vâhid ve lâ kesîr*), dış dünyada somut bir var-olan veya nefsin içinde zihnî bir var-olan (*lâ mevcûd fi'l-a'yân ve lâ mevcûd fi'n-nefs*), kuvve veya fiil halinde (*lâ bi'l-kuvve ve lâ bi'l-fi'l*) olduğunu düşünmeksizin - o bir şey'dir.<sup>33</sup>

5. *İlâhiyyât* 7.1: "Bir" (*el-vâhid*) ve "var-olan" (*el-mevcûd*) eşit şekilde eşyâ'ya yüklem olabilir (*kad yetesâviyâni fi'l-haml 'ale'l-eşyâ'*); "bir" olarak karakterize edilebilen her şey "*mevcûd*" olarak da edilebilir, ancak iki terim birbiriyle aynı manaya gelmez.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> *Kûâbu'ş-Şifâ: el-Mantık (1)/el-Medhal*, ed. G. Qanawâtî, M. al-Khudayrî ve F. al-Ahwânî, Kahire, 1952, s. 15,1-7.

<sup>32</sup> *el-Medhal* 1.12, s. 65,4-12. Bu pasaj hakkında bkz. M. Marmura, "Avicenna's chapter on universals in the *Isagoge* of his *Şifâ*", *Islam: Past Influence and Present Challenge* içinde, ed. A. Welch ve P. Cachia, Edinburgh, 1979, s. 34-56.

<sup>33</sup> *İlâhiyyât* 5.1, s. 196,6-13.

<sup>34</sup> *İlâhiyyât* 7.1, 303,6-12. İbn Sina'nın *mevcûd* ve *vâhid* kaplam bakımından aynı, işlem bakımından farklıdır iddiası kesinlikle Aristoteles'in Metafizikindeki tartışmalardan kaynaklanıyor denilebilir, *Metaph.* 4.2, 1003b22-1004a2 (*Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a I*'de yer alır, s. 310,1-311,4 ve 316,9) burada Aristoteles "var olan" (*to on = el-hüviyye*) ve "bir olan" (*to hen = el-vâhid*)'in, ikisinin de eşit şekilde maddeye (substance- *ousia*) nasıl yüklem olabilirdiği anlamında, nasıl kaplam bakımından aynı fakat işlem bakımından farklı görülebileceğini tartışır. Ayrıca bkz. "bir olan' hakkında söylenen [aynı şeyler] 'var olan' hakkında da geçerlidir" (*to hen legetai hōsper kai to on = yukâl el- vâhid ke-misli mâ tukâl el-hüviyye eydan*) *Metaph.* 7.16, 1040b16-24 (= *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a II*, s. 999,14-1000,5); ve "bir olan' ve 'var olan' her şey hakkında konuşulabilecek en evrensel yüklenlerdir" (*to gar on kai to hen katholou katēgōreitai malista pantōn = fe-inne'l-vâhid*

6. *Necât/ İlâhiyyât* 1.9: “Bir” eşyâ’nın zorunlu arazıdır (*min el-a’râdi’l-lâzime li’l-eşyâ*). Mâhiyet, insan veya at, akıl ya da nefis olsun, bir şey’dir (*bel tekûnu’l-mâhiyye şey’en*); bu şey’ sadece sonradan bir veya *mevcûd* olarak karakterize edilebilir.<sup>35</sup>

Bu pasajlarda şeylik hakkında, yani şey’ olmanın tam olarak ne anlama geldiği meselesi üzerinde bir tutarsızlık ortaya çıkıyor gibi. Yukarıda uzunca tartışılan *İlâhiyyât* 1.5’teki pasajdan çıkan mesaj, şey’ ve *mevcûd*’un kaplam bakımından aynı, işlem bakımından farklı olduklarıdır. Bir başka ifadeyle, şeylik ve varlık farklı anlamlara sahipken, terimlerden hiçbiri diğerinin kapsamadığı nesneyi içermiyor. Ancak, *İlâhiyyât* 7.1’de İbn Sînâ şey’in, bir ve *mevcûd*’un yüklem yapılabileceği bir küllî özne olduğuna işaret ediyor. Bir başka deyişle, kaplam bakımından aynı işlem bakımından farklı olan, şey’ ve *mevcûd* değil, bir ve *mevcûd*’dur. Dolayısıyla şey’ daha temel, bir ve *mevcûd* kategorilerinden mantıken daha öncelikli görünüyor.

Bu mantıkî öncelik İbn Sînâ’nın *İlâhiyyât* 5.1’de şey’in varlığa dair düşüncelerin üzerinde tutulması gerektiği îmâsiyle pekiştirilmiştir. Orada, İbn Sînâ küllînin tek başına alındığında - yani, onun varlık modlarından ayrıldığına: bir veya çok, somut veya zihnî, bilkuve veya bilfiil - bir şey’ olduğunu iddia ediyor. *Medhal* 1.12’den öğreniyoruz ki sadece küllî değil, bir cins ya da tür de tek başına alındığında şey’dir. Daha da önemlisi, İbn Sînâ *Necât* pasajında mâhiyetin tek başına alındığında bir şey’ olduğunu ve bu “bir”in - ve îmâ ile “*mevcûd*”un - sadece tek başına alındığında mâhiyetin zorunlu bir arazi olduğunu söylüyor. Hepsinden daha şaşırtıcı olan ise, İbn Sînâ *Medhal* 1.2’de mâhiyetin hiçbir varlık türüyle ilişkisi olmayan, üçüncü bir yönü olduğunu ileri sürüyor.

*İlâhiyyât* 1.5’teki şey’ ve *mevcûd*’un birinin diğerini öncelemesi söz konusu olmadan birbirinin lâzımı olduğu mesajı, şey’ mantıken *mevcûd*’a önceliklidir şeklindeki diğer pasajlardan sağlanan pek çok îmâyla örtülmüştür. Daha ciddi bir sorun ise paralellik meselesidir. Çünkü tüm pasajlar şey’ ve *mevcûd*’un farklı manalara sahip olduğunu söylemekte tutarlıyken, özellikle ikisi - *Necât/ İlâhiyyât* 1.9 ve *medhal* 1.2 - varlığın kapsamadığı bir şeyler kategorisinin - mâhiyet bizatihi tek başına alındığında - varlığına işaret ediyor. Bu pasajlarda İbn Sînâ kendisini

*ve’l-hüviyye makûlât külliyye ekser zâlike tukâl ‘alâ cemî’i’l-eşyâ*) *Metaph.* 10.2, 1053b16-21 (= *Tefsîru Mâ Ba’de’t-Tabî’a* III, 1268,11-1269,3).

<sup>35</sup> *Kitâbu’n-Necât*, ed. M. Fakhry, Beyrut, 1985, s. 245, 20-21. Bu pasaj *Hikme ‘Arûdiyye* ile aynıdır, MS Uppsala OR. 364, 2v8-10, ancak *Hikme ‘Arûdiyye* metni hakkında ne kadar az bilgiye sahip olduğumuz ve onunla *Necât* arasındaki benzerlikler düşünüldüğünde, *Necât* pasajının *Hikme ‘Arûdiyye* pasajının erken dönem kopyesi ya da *Hikme ‘Arûdiyye* olarak bilinen pasajın sadece *Necât*’ın sonraki bir kopyası olup olmadığını söylemek imkânsızdır. Gutas, *Necât*’ın İbn Sînâ’nın ilk eserleriyle olan benzerliğini *Avicenna and the Aristotelian Tradition*’da tartışır, s. 87-93 ve 112-14.



*mevcûd*'un işlem bakımından değil ama kaplam bakımından şey'in altında olduğunu söyleyen Mu'tezilî görüşü savunmaya zorlamış görünüyor, yani, *mevcûdât* her zaman *eşyâ'*dır ama *eşyâ'* her zaman *mevcûdât* değildir.<sup>36</sup>

İbn Sînâ'nın eserlerinde şey'iyye kavramını anlamamıza yardımcı olacak başka bir delil var mıdır? Bu delil İbn Sînâ'nın *eşyâ'* ve mâhiyetler hakkındaki farklı görüşlerini uzlaştırmamıza izin verir mi? İşte 2. ve 3. bölümlerde bu sorulara cevap aranacaktır.

## 2. Bölüm: Şey'iyye mi Sebebiyye mi?

İbn Sînâ'nın düşüncesinde *eşyâ'* ve mâhiyetler arasındaki gerilimin tam bir resmini elde etmek için onun yazılarında şey'iyye'nin diğer örneklerine de bakmak zorundayız. Çünkü *İlâhiyyât* 1.5'teki izole edilmiş şey'iyye örneği - Jolivet'in zikrettiği tek şey'iyye örneği - İbn Sînâ'nın düşüncesinde kavramın tam olarak ne ifade ettiğini açıklamaya yetmiyor. Peki, İbn Sînâ'nın eserlerinde şey'iyye başka nerede geçiyor? Öyle görünüyor ki, *eşyâ'* ve *mevcûdât* hakkındaki ilk Mu'tezilî tartışmaları gayet açık yansıtan *İlâhiyyât* 1.5 pasajı, İbn Sînâ'nın şey'iyye terimini kullandığı tek yer değildir.

Kelâmcıların gölgesindeki bu kullanımdan daha sık bir şekilde, İbn Sînâ şey'iyye terimini erken dönem kelâm tartışmalarıyla ilgisi olmayan bir grup tartışmada kullanıyor ve bunlar Aristo felsefesine özgü bir problemden kaynaklanıyor: Fâil ve gâî nedenler arasındaki ilişki. *İlâhiyyât* 6.5'te İbn Sînâ şöyle yazıyor:

(292,1) Sonraki itiraz [gâî nedenselliğin hakikatine, yani, "Gaye nasıl diğer nedenlerden sonra gelen bir şey olabilir?"] gayenin hem bir şey' hem de bir *mevcûd* varsayabileceği bilinerek çözülecektir. Her ne kadar şey' *mevcûd*'dan başka bir şey değilse de, şey' ile *mevcûd* arasında tıpkı, bir durum ile onun lâzımı gibi fark vardır (*ve-l'fark beyne-şey' ve'l-mevcûd ve in kâne-ş-şey' lâ yekûn illâ mevcûden ke'l-fark beyne'l-emr ve*

<sup>36</sup> İbn Sînâ'nın kastettiği mâhiyetin bu üçüncü yönünün nasıl anlaşılması gerektiğine dair çok mürekkep harcandı. Bazıları onun basit bir şekilde düşünsel tecrübe bağlamında anlaşılması gerektiğini ileri sürdü, bu tecrübeye tamamen mantık anlamda dış dünyadaki somut tekil varlığından ve zihnindeki tümel kavram olarak varlığından ayrılabilir. Diğerleri, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 5.2'deki işaretlerini zikrederek, pasajın İbn Sînâ'nın varlığın mâhiyete sadece bir araz olarak eklendiği görüşüne delil sağladığına inanıyorlar. Katolik gelenekte batılı yorumcular genellikle İbn Sînâ'nın ikincisini imâ ettiğini anladılar, fakat şimdilerde birincisinin de mümkün yorum olduğuna dair bir uzlaşma ortaya çıkıyor. Farklı görüşlerin örneklenmesi için, bkz. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence*; É. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, 1948, s. 121-31; F. Rahman, "Essence and existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), s. 1-16; P. Morewedge, "Philosophical analysis of İbn Sînâ's essence-existence distinction", *JAOS*, 92/3 (1972), s. 425-35; F. Rahman, "Essence and existence in İbn Sînâ: the myth and the reality", *Hamdard Islamicus*, 4 (1981), s. 3-14; D. Burrell, "Essence and existence: Avicenna and Greek philosophy", *MIDEO*, 17 (1986), s. 53-66; S. N. Nasr, "Existence (*wujûd*) and quiddity (*mâhiyyah*) in Islamic philosophy", *International Philosophical Quarterly*, 29/4 (1989), s. 409-28; M. Marmura, "Quiddity and universality in Avicenna", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde, ed. P. Morewedge, Albany, N.Y., s. 77-87.

*lâzımıhi*). Bunu daha önce öğrenmiş ve kavramıştın. Bir kez daha insanın durumunu düşün: İnsanın bir hakikati vardır ve bu hakikat onun tanımı ve mâhiyetidir. Bu mâhiyet [onun] varlığının özel veya genel, dış dünyada veya nefste, bilkuvve veya bilfiil olmasına bağlı değildir.

(292,6) Her neden, bu [özel] neden oluşu bakımından bir hakikat ve şeyliğe sahiptir. Gâî neden şeyliği bakımından diğer nedenlerin nasıl gerçekten nedenler olarak var olduğunun nedenidir. Varlığı bakımından ise, gâî neden diğer nedenlerin nedenler olarak [var olmasının] sonucudur. Sanki gâî nedenin şeyliği onun [kendi] varlığının nedeninin nedeni olması gibidir; diğer taraftan sanki onun varlığı onun kendi şeyliğinin sonucunun sonucu gibidir. Ancak onun şeyliği, nefste veya ona benzer bir şeyde tasavvur edilmedikçe, bir neden olamaz. Şeyliği bakımından gâî nedenin tek nedeni vardır o da kendisine doğru bir şeyin başka bir şeyi harekete geçirdiği veya harekette tuttuğu başka bir nedendir.

Bil ki bir şeye, kendi şeyliğinde ve varlığında neden olunabilir. Şeyliğinde neden olunmanın örneği ikiliktir: Onun ikilik olmasının tanımında ona, birliğin neden olmuşluğu vardır. Varlığında neden olunma ise açıktır, bilinmeyen bir şey değildir.

Aynı şekilde bir şey kendi şeyliğinde *mevcûd* olarak beliren bir başka şeye sahip olabilir, tıpkı ikiliğin sayılığa sahip olması gibi; veya bir şey bir başka şeyin şeyliğine eklenmiş ek bir şey olabilir, tıpkı odun ve taşın dörtgenlik içermesi gibi. Doğal cisimler birçok sûret ve arazın (yani doğal cisimlerin bu [sûret ve arazlarla] yenilendikleri şeyleri kastediyorum) şeyliğinin nedenleridir, ayrıca onların [sûret ve arazların] şeyliğinin nedeni olmaksızın, onların [sûret ve arazların] bazılarının varlığının nedenidir. Bunun bazen matematikte de böyle olduğu düşünülür.

(293,4) Gâî nedenin, şeylikte fâil nedenden ve kabul eden nedenlerden önce geldiğini ve aynı şekilde gâî nedenin gâî nedene doğru hareket eden formel neden olduğu sürece sûretten de önce geldiğini anlamak kolaylaşmıştır. Buna ek olarak, gâî neden nefste varlığında da diğer nedenlerden önce gelir. Fâilin nefsinde, gâî nedenin diğer nedenlerden önce gelmesinin nedeni şudur: Önce gâî neden var olur, sonra bir alıcı arayan fâillik ve sûretin niteliği tasavvur olarak temsil edilmiş olur. Fâilin dışındakilerin nefslerinde gâî nedenin önce gelmesine gelince, nedenlerin bir diğeri ardına sıralanışında zorunlu bir sıra yoktur. Dolayısıyla, akılda şeylik ve varlık anlamında, gâî nedenden önce bir neden yoktur, tam tersine o, diğer nedenlerin neden olmalarının nedenidir. Ancak, diğer nedenlerin bilfiil neden olarak varlığı, onun varlığının nedenidir. Gâî neden *mevcûd* olduğu sürece değil, *şey'* olduğu sürece nedendir. Neden olması anlamında, diğer nedenlerin nedenidir, diğer anlamda, nedenlerin sonucudur.

(293,12) Bu, gâî neden, oluş [âlemine] geldiği zamandır; ancak, oluş âleminde var olmadığı fakat (yerinde açıklanacağı üzere) varlığı oluş âleminde daha yüce olduğu zaman diğer nedenlerin hiçbiri onun nedeni değildir, aynı durum, ortaya çıkma ve varlıktan oluşan Bir'in durumunda da böyledir. [Bu durumda] dolayısıyla, gâî neden, gâî neden olduğu için değil, varlığa zaten sahip olduğu için diğer nedenler tarafından neden olunmamıştır. Eğer o, varlığa sahip olmasaydı yine de tamamen neden olunmamış olacaktı. Onun gâî neden oluşunu düşündüğün zaman, onun diğer nedenlerin kendi zatlarında nesnelere ya da *mevcûdât* oluşlarının değil de neden olmalarının (yani fâil, kabul eden ve formel neden oluşlarının) nedeni olduğunu göreceksin. Öyleyse gâî nedenin gâî neden olarak asli özelliği onun diğer nedenlerin nedeni olmasıdır, onun için arızı olan ise (gâî neden oluş âleminde bilfiil ortaya çıkmış olarak

düşünüldüğü sürece) oluş âleminde bir sonuç olmasıdır. Böylece, hem fâil hem de sonuç olduğu düşünülürse, bir şeyin nasıl hem neden hem de sonuç olabileceği sana açıklanmış oldu. İşte bunlar doğa filozoflarının ilkeleridir.<sup>37</sup>

İbn Sînâ şey'iyye kavramını aynı bağlamda *Necât/İlâhiyyât* 1.11'de de kullanır:

Şeylik anlamında diğer nedenlerin hepsinden önce gelirken, varlığa gelme (*fi husûli'l-vucûd*) anlamında, gaye sonuçtan sonra gelir. Şeyliğin dış dünyada (*el-vucûdu'l-a'yân*) varlıktan farklı olduğu gayet açıktır. Çünkü bir nesne [*el-ma'nâ*] hem dış dünyada hem nefste hem de [ikisinde de] ortak olan bir şeyde varlığa sahiptir: [ikisinde de] ortak olan şey şey'iyye'dir. Gâî neden şey' olduğu sürece diğer nedenlerden öncedir ve onların neden olmaları anlamında nedenidir. Dış dünyada bir *mevcûd* olduğunda ise gâî neden sonra gelir. Fâil neden bizatihi gâî neden değilse, fâil şeylik anlamında gayeden sonra gelir. Çünkü diğer nedenler sadece gâî nedenden dolayı bilfiil neden haline gelirler.<sup>38</sup>

3. bölümde İbn Sînâ'nın bu pasajlarda şey'iyye kavramını kullanırken neyi kastettiğini açıklamaya ve bunun, onun düşüncesinde şey'iyye ve mâhiyye arasındaki gerilimi uzlaştırmaya karar vermemizde bize yardım edip edemeyeceğine geçmeden önce, 2. bölümü metinle ilgili bir problemi çözmeye ayırmalıyım. Problem, yukarıdaki pasajlarda İbn Sînâ'nın kullandığı kelimenin şey'iyye "thingness" değil *sebebiyye* "causality" kelimesi olduğuna dair işaretlerin olmasıdır. Bu durum şey'iyye teriminin okunuşunda ittifak halinde olan *İlâhiyyât*'ın Kahire baskısına cevap bulmak için kullanılan el yazmalarından sağlanan güçlü delile rağmen böyledir.<sup>39</sup> Ben delillerin bizleri şey'iyye'yi korumaya zorladığını iddia edeceğim.

Latin mütercim Gundisallinus, *İlâhiyyât* 6.5 pasajında şey'iyye olarak görülen kelimeyi beklendiği üzere *realitas* veya *entitas* olarak değil de *causalitas* şeklinde çevirmiş olmasaydı *İlâhiyyât*'ın metin problemi gün ışığına çıkamayacaktı.<sup>40</sup> Örne-

<sup>37</sup> *İlâhiyyât*, s. 292,6-294,5.

<sup>38</sup> *Necât/İlâhiyyât*, 1.11, s. 248,8-15; şey'iyye s. 248,8-15'de bulunur. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Gutas *Avicenna and the Aristotelian Tradition* adlı eserinde İbn Sînâ'nın *Hikme 'Arûdiyye* adlı eseri ile *Necât* arasındaki benzerlikleri tartışır, s. 87-93 ve 112-14. Ancak, *Necât*'taki pasajlardan farklı olarak, nedenlere dair tartışma *Hikme 'Arûdiyye*'deki bölümle aynı değildir. Önceki eserde, *el-mebde'* ("başlangıç"), İbn Sînâ nedenlere sadece kısa bir bölüm ayırır, orada da Aristoteles'in *Metaph.* 5.1 (*arkhê* üzerine) ve 5.2 (*aition* üzerine) tartışmalarını birleştirir ve özetler. *Sebebâni mukârinâni* (sonuca özgü nedenler) olarak adlandırılan maddî ve formel nedenlere karşın, fâil ve gâî nedenler *sebebâni mufârikâni* (sonuca müdahil olmayan nedenler) olarak adlandırılmıştır. Ama fâil nedenle gâî nedenin birbiriyle nasıl ilişkili olduğuna dair bir ifade yoktur: *Hikme 'Arûdiyye*, 4v16-5r5.

<sup>39</sup> Kahire baskısı için incelenen elyazmaları G. Anawati'nin *İlâhiyyât*'ın Fransızca tercümesinde anlatılmıştır (Avicenne: *La Métaphysique du Shifâ'* [Paris, 1978], s. 17-21). Şey'iyye'nin *Necât*'ta kullanımı Renaissance baskısı ile de tasdik edilmiştir: *Kûtâbu'n-Necât Muhtasarı's-Şifâ' li-İbn Sînâ*, Roma, 1593, s. 58,22-26.

<sup>40</sup> Ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus: Liber de philosophia primâ sive scientia divina V-X*, Leiden, 1972, s. 337,88.90.91.92.94.96.97.00.1.3.5 ve 338,11 (= *İlâhiyyât*, s. 292,6 8.9 10.12.14.16 ve

ğın; *İlâhiyyât* 6.5'teki iddianın, “her neden, bu (özel) neden olduğu sürece, bir hakikate ve şeyliğe sahiptir,” Arapça ifadesi,

ve küllü 'illetin fe-innehâ min haysu hiye tilke'l-illetu lehâ hakikatun ve şey'iyyetun

Latince'ye şöyle çevrilmiştir:

omnis autem causa, inquantum est ipsa causa, habet certitudine et **causalitatem**.<sup>41</sup>

Bu farklı durumun bir açıklaması, İbn Sînâ'nın felsefi eserlerinin Latince'ye tercüme edilmesinin iki adımlı bir süreç olduğunu göz önünde bulundurur. İlk mütercim - yahudi siyasi göçmen İbn Dâvûd veya Avendauth - Arapça'yı 12. yy. Toledo'sunda konuşulan İspanyolca'ya, ikinci bir mütercim de - Katolik papaz Gundissalinus - bu konuşma dilindeki İspanyolca'yı uygun felsefi Latince'ye çevirmiştir.<sup>42</sup> Bu senaryoya bakılınca, ilk mütercimin şey'iyye'yi günlük İspanyolca'ya *cosità* olarak tercüme ederken kelimenin aslına sadık kalmaya çalıştığını anlamak kolaydır. Öyleyse, ikinci mütercim muhtemelen hemen hemen aynı telaffuz edilen *cosità* “şeylik” ile *causità* “nedensellik” terimlerini karıştırmış olabilir.<sup>43</sup>

Ancak, *tashîf*, yani harflerin noktalarının yanlış konması, Arapça ve Latince metinlerdeki farklılığın muhtemel sebebi gibi görünüyor. Bu durumda, *tashîf* yazıcının şey'iyye'yi daha az gizemli bir terim olan *sebebiyye* (“causality”) gibi noktalamasıdır (şey'iyye'yi burada gayet açık bir şekilde *lectio difficilior* olarak alıyorum). Bu terimlerin karıştırılması gayet anlaşılır bir durumdur. Çünkü, ortaçağ Arapça el yazmasında pek çok kelime noktasızdır. Kelimenin (سببه) noktasız yazılışı (*resm*) gayet kolaylıkla (سببية) veya (شيثية) olarak sonradan noktalanmış olabilir. (12. yy. ortalarında Arapça'dan Latince'ye tercüme hareketinden öncesi bir kenara) 1284'den önceki Arapça *İlâhiyyât* el yazmalarının çok azının mevcut olduğu düşünülürse, ne yazıcının, el yazması Avendauth'un eline geçmeden, şey'iyye'yi *sebebiyye* olarak kopyalamış olduğunu ve Avendauth'un yanlış noktaladığı el yazmasını aslında doğru okuduğunu, ne el yazmasının Avendauth'a, bu

293,2,3,4,8). Çevirmenler hakkında bkz. ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus: Liber de philosophia prîmâ sive scientia divîna I-IV*, Leiden, 1977, s. 123\*.

<sup>41</sup> *Liber de philosophia prîmâ V-X*, s. 336,87-337,88 (= *İlâhiyyât*, s. 292,6).

<sup>42</sup> Ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus: Liber de ânîmâ seu sextus de naturalibus I-III*, Leiden, 1972, s. 95\*-98\* ve C. Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, Berlin, 1997, s. 12-14.

<sup>43</sup> Bu teori d'Alverny tarafından geliştirilmiştir. Onun anladığı şekliyle *cosâ* iki yerde *causa* olarak yanlış anlaşılmuştur. Bunlar (metinde referans göstermeksizin) zikredilmiştir: M. T. d'Alverny, “L'introduction d'Avicenne en Occident”, *Revue du Caire*, 14/141 (1951), s. 130-9, 133 ve onun başka bir makalesinde tekrarlanmıştır: “Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au Moyen Age”, *Millénaire d'Avicenne*, Kahire, 1952, s. 59-69, 60. Onun kafasındaki yanlış tercümelemler muhtemelen: S. van Riet (ed.), *Avicenna Latinus: Liber de ânîmâ seu sextus de naturalibus I-III*, s. 192,20 (= *Avicenna's De Ânîmâ – Arabic Text*, ed. Fazlur Rahman [Oxford, 1959], s.103,11) ve 273;11 (= *Avicenna's De Ânîmâ – Arabic Text*, s. 154,19).

kelimeler şey'iyye şeklinde noktalanmış olarak ulaşılmış olduğunu ve onun, noktalamaı tercüme etmeden önce *sebebiyye* olarak düzeltilmiş olduğunu, ne de el yazmasının Avendauth'a bu kelimeler noktasız olarak ulaştığını ve onun bunları yanlış bir şekilde tercüme etmeden önce *sebebiyye* olarak noktalamış olduğunu söylemek mümkündür.

Her halükarda, beni Arapça ve Latince metinler arasındaki farklılığı yanlış duyuma değil de *tashîf*'e hamletmeye yönelten şey şudur: Daha önce tartışılan *İlâhiyyât* 1.5 pasajında şey'iyye olarak görünen terimin Latince'ye de yanlış bir şekilde, fakat bu sefer *similitudinem* olarak çevrilmiş olması, açık bir şekilde Gundissalinus'un yanlış duyumunun değil, Avendauth'un (ya da daha önceki bir yazıcının) yanlış noktalamasının sonucudur (سببیه، شئییه yerine شبیه veya تشبیه şeklinde noktalanmıştır).<sup>44</sup>

Diğer taraftan, *tashîf* şu ihtimâli de yükseltiyor: Arapça orijinal metinler - İbn Sînâ tarafından yazılan veya dikte ettirilen - şey'iyye değil *sebebiyye* olarak okunmalıdır. *İlâhiyyât*'ın en eski Arapça el yazması 1284 tarihliken, Latince tercümesinin en eski el yazmasının 1240 tarihli olması bu endişeyi daha da arttırmaktadır.<sup>45</sup> Ancak, öyle inanıyorum ki, Latince tercüme tek başına, İbn Sînâ'nın şey'iyye yerine *sebebiyye* yazdığı veya dikte ettirdiği sonucunu çıkarmak için yeterli delil sağlamamaktadır. Her şeyden önce, eğer *causalitas* Arapça orijinali şey'iyye değil de *sebebiyye* okunması gerektiğinin işareti ise, o zaman - tutarlılık için - *İlâhiyyât* 6.5 pasajındaki şey' kelimelerinin Latince'ye *causa* olarak çevrilmesini bekleyecektik. Oysa durum böyle değildir. Son alıntının hemen öncesindeki *İlâhiyyât* 6.5 pasajının Arapçası:

Ve emmâ eş-şekku ellezî yelihi fe-yenhallu bi-en yu'lame enne'l-gayete tufradu sey'en ve tufradu mevcûden

Latince'ye şöyle çevrilmiştir:

<sup>44</sup> *Liber de philosophia primâ sive scientia divina I-IV*, s.38,21 (= *İlâhiyyât*, s. 33,17). Jolivet bu yanlış tercümeı gözden kaçırmış görünüyor; Fazlur Rahman bundan makalesinde bahseder: "Essence and existence in Avicenna", s. 5 (n.2), bir başka isim de M. Khodeiri, "Lexique arabo-latin de la Métaphysique du Shifâ", *MIDEO*, 6 (1959-61), s. 309-24, 316. Benim düşünceme göre *teşbih* kelimesinin noktasız halinden çıkarılabilecek kadar kolay olmasına rağmen, Van Riet *similitudinem*'in *şebîha*'dan geldiğini söylüyor. *İlâhiyyât*'ın Latince tercümesinin başka yerinde *bi-sebebihi*, *comparationis* olarak - van Riet bunu *nisbetuhu* şeklinde yanlış anlamaya bağlar - s.188,80 (= *İlâhiyyât*, s. 166,4) ve *sebebus* kelimesi de *comparationes* şeklinde yanlış çevrilmiştir: s. 493,96 (= *İlâhiyyât*, s. 413,12). Bu karışıklık *fi'n-Nefs*'in bir pasajında da ortaya çıkıyor, burada *sebeb* Latince'ye *comparatio* olarak çevrilmiştir (ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus: Liber de anîmâ seu sextus de naturalibus IV-V*, [Leiden, 1968], s. 20,79 = *Avicenna's De Anîmâ - Arabic Text*, s. 174,14).

<sup>45</sup> *Liber de philosophia primâ sive scientia divina I-IV*, s. 125\*-138\*.

Sed dubitatio quae sequitur hic solvitur hoc modo: scilicet, iam scis quod finis ponitur res et ponitur ens.<sup>46</sup>

İkincisi, şey'in Latince'ye *res* yerine *causa* olarak yanlış tercüme edildiği hemen her yerde *sebeb* açık bir şekilde yersiz olacaktı, dolayısıyla, en azından *İlâhiyyât* 6.5'te emin olabiliriz ki orijinal Arapça metin *sebeb* okunmuyordu.<sup>47</sup>

*İlâhiyyât*'ın Latince tercümesiyle elde edilen deliller (ve *fi'n-Nefs*'in tercümesindeki paraleller), bize sadece *tashîf*'in Endülüs'e ulaşan el yazmalarının bir kaç satırında ortaya çıktığı hipotezini kurmaya izin veriyor. Bu ise, orijinal metnin şey'iye yerine *sebebiyye* okunması meselesiyle alakalı olarak kesin bir sonuç çıkarmaya yetmez.

*İlâhiyyât*'taki şey'iye'nin yanlış Latince tercümesi - benim düşündüğüm gibi gerçekten yanlış bir tercümesi ise - sonraki Latin filozofların gâî ve fâil neden tartışmalarında benzer kavramların yokluğunu ve aynı tartışmalarda *causalitas* kavramının bulunmasını açıklar görünüyor.<sup>48</sup> Ortaçağ Avrupa düşünürleri muh-

<sup>46</sup> *Liber de philosophia primâ V-X*, s. 336,84-85 (= *İlâhiyyât*, s. 292,1).

<sup>47</sup> d'Alverny tarafından bahsedilen iki örneğe ek olarak, şey' *İlâhiyyât*'ın Latince versiyonunun başka yerlerinde *causa* olarak yanlış tercüme edilmiştir: şey'eyni, *duarum causarum* olmuştur, s. 99,62 (= *İlâhiyyât*, s. 86,3), ve *sâ'iru'l-eşyâ'* da *ceterae causae* olmuştur, s. 394,84 (= *İlâhiyyât*, 341,3). *el-Efal ve'l-İnfi'âlât*'ın Latince tercümesinin *Tabî'yyât* dördüncü kitapta, şey' yine bazen *causa* şeklinde yanlış tercüme edilmiştir: ed. S. van Riet, *Avicenna Latinus: Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primârum*, Leiden, 1989, s. 23,72 (= *Kitâbu's-Şifâ': et-Tabî'yyât* (4)/ *el-Efal ve'l-İnfi'âlât*, ed. M. Qâsım, [Kahire, 1965], s. 213,15; 28,54 (= *el-Efal ve'l-İnfi'âlât*, s. 217,3) ve 79,73 (= *el-Efal ve'l-İnfi'âlât*, s. 256,6). Tam aksine, *eshâb*, *fi'n-Nefs*'te *rebus* olarak yanlış tercüme edilmiştir, s. 21,82 (= *Avicenna's De Anîmâ – Arabic Text*, s.174,15), ve *sebeb*, *res* olarak, s. 21,83 (= *Avicenna's De Anîmâ – Arabic Text*, s. 174,16).

<sup>48</sup> Gâî neden nedensellik anlamında fâil nedenden öncedir şeklindeki Latin İbn Sînâ'nın teorisi açıkça Henry of Ghent (ö. 1293) tarafından zikredilmiştir, *Quodlibet XIII*, ed. J. Decorte, Leuven, 1985, s. 106,71-78; ve Duns Scotus (ö. 1308) tarafından, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis I-IX*, Kitap 5, soru 1, para. 51. İbn Sînâ'nın "teori"si (veya onun üzerine şerh, Gazâlî'nin *Makâsîd*'inin Latince tercümesinde vardır, bkz. not 51) ayrıca şu isimlere de ulaşmış görünüyor: Alexander of Hales (ö. 1245), *In duodecim Aristotelis Metaphysicæ libros*, Venedik, 1572: *Metaph.* 1, 12rC (İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 6, 12vE ve 104rD'de zikredilmiştir), *Metaph.* 3, 54rD-55rD, *Metaph.* 5, 105aR-D; Thomas Aquinas (ö. 1274), *Scriptum super libros Sententiarum* 1.8 (= E. M. Macierowski (ed. ve terc.), *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence* [Binghamton, N.Y., 1998], s. 52,5-6); *Metaph.* 5 #775 ve #782; *Phys.* 2.3, #186; *Summa contra gentiles* 3.17.9; Siger of Barbant (ö. 1283), *Quaestiones in metaphysicam* 5.9 (Cambridge MS), ed. A. Maurer 3-28, Louvain, 1983, s. 203-4; John Buridan (ö. 1358), *Metaph.* 5, soru 1, varak 26a-27a; Albert of Saxony (ö. 1390), *Expositio et quaestiones in Aristotelis Physicam ad Albertum de Saxonia attributae* I, ed. B. Patar, Louvain, 1999, s. 111,6-9; ve Francisco Suarez (ö. 1617), *Disputationes metaphysicæ* Tartışma XXVII, Bölüm 2, para. 7-14, (= *Disputaciones metafísicas* IV, ed. ve trc. S. Rabade Romeo, S. Caballero Sanchez ve A. Puigcerver Zanon [Madrid, 1962], s. 172-77). A. Maier ("Finalkausalität und Naturgesetz", *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* [Roma, 1955], s. 273-335 212-13 ve 302-3) adlı eserinde İbn Sînâ'nın teorisini tartışır ve onu Buridas'inkiyle ilişkilendirir; ayrıca bkz. J. Biard, "Le système des causes dans la philosophie naturelle de Jean Buridan", *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* içinde, ed. A. Hasnawi vd., Paris, 1997, s. 491-504

temelen kendi *İlâhiyyât* tercümelerinde bulunmayan, İbn Sînâ'nın şeylik kavramını bulmak için uğraşmayacaklardı. Çünkü kendisi aracılığı ile - *Intentiones philosophorum* olarak - pek çok Latinin İbn Sînâ düşüncesiyle tanıştığı, Gazâlî'nin İslam felsefesinin özetinde - yani *Makâsıd'ul-Felâsife*'de - şey'iyye görülüyor. *Makâsıd*, özellikle İbn Sînâ'da olmayan, Gazâlî'nin akıcı üslubu ve örneklerdeki zenginliğinden dolayı popülerdi. Ortaçağ felsefesi tarihinin ironisidir ki, İbn Rüşd'ün *Tehâfutu't-Tehâfut* Latince'ye tercüme edilmeden önceki dönem boyunca - Gazâlî'nin felsefe düşmanı olarak teşhir edilmesinden önce - "Algazel" bazı Avrupalılarca İbn Sînâ'nın en büyük takipçisi olarak görülmüştür.<sup>49</sup>

Şey'iyye'nin *Makâsıd*'da görülmeşi, görünürde bizleri *İlâhiyyât* 6.5 ve *Necât* pasajlarının *sebebiyye* şeklinde düzeltilmesi gerektiği düşüncesine iten bir delildir. Ancak, şey'iyye'nin *Makâsıd*'da olmamasının daha açık bir nedeni vardır. Gazâlî *Makâsıd*'da öncelikli olarak (tamamen olmasa da) içinde şey'iyye'nin Farsçasının bulunmadığı, İbn Sînâ'nın Farsça eseri *Dânişnâme-yi 'Alâ'*'ye dayanmıştır. İbn Sînâ'nın *Dânişnâme*'deki ifadeleri:

Gaye bütün nedenlerin nedenidir... Dolayısı ile gaye var olduğu zaman, o bütün nedenlerin nedenidir.<sup>50</sup>

Gazâlî tarafından *Makâsıd*'da Arapça'ya şöyle çevrilmiştir:

Gâî neden hakkında özel olan şeyin bir bölümü, diğer nedenler ondan dolayı neden olurlar... Dolayısıyla gâî neden diğer nedenler arasında var olduğunda, o, nedenlerin nedenidir.<sup>51</sup>

Gazâlî *Makâsıd*'ın filozofuna, şey'iyye kavramını fâil ve gâî nedenlerin birbiriyle nasıl ilişkili olduğu sorusuna uygulama iznini vermediğinden, muhtemelen, bir

494-5. Bu, İbn Sînâ'nın şeylik kavramının Avrupalı düşünürlerin gözünden kaçtığı anlamına gelmez. 1907'de Horten, *İlâhiyyât* 6.5'de görülen şey'iyye'leri doğru bir şekilde Almanca'ya *Dingheit* olarak tercüme etti (M. Horten [terc.], *Die Metaphysik Avicennas* [Halle, 1907], s. 428-9), ve *Necât* pasajlarındaki şey'iyye'ler Caramé tarafından Latince'ye *entitas* olarak çevrilmiştir: N. Caramé [terc.], *Avicennae metaphysices compendium* [Roma, 1926], s. 34,21-35,19 (şey'iyye 34,23 ve 35,2-7'de *entitas* olarak çevrilmiştir).

<sup>49</sup> Örneğin, Giles of Rome el-Gazâlî'den bir bölümü eserinde tanıtır, *Errors of the Philosophers: Algazel autem, ut plurimum Avicennam sequens et eius abbreviator existens...*: Giles of Rome *Errores Philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee, 1944, s. 38,4-5.

<sup>50</sup> *İlâhiyyât-ı Dânişnâme-yi 'Alâ'*, ed. M. Mu'în, Tahran, 1952, s. 54,9-10 ve 55,2.

<sup>51</sup> *Makâsıd'ul-Felâsife*, ed. S. Duniyâ, Kahire, 1961, s. 190,10.13. İlginç bir şekilde, *Intentiones philosophorum*, *Makâsıd'ul-Felâsife*'nin Latince tercümesi, ne *Dânişnâme*'de ne de *Makâsıd*'ın Arapça versiyonunda olmayan fazladan satırlar ihtiva ediyor; bunlar içerisinde şu iddia da var: "Gerçekten, gâî neden varlık anlamında en son gelir, ancak gaye anlamında en önde gelir" (*Causa vero finalis est ultîmâ in esse, et est prîmâ et precedens in intencione* = *Algazel's Metaphysics*, ed. J. Muckle [Toronto, 1933], s. 38,5-6). Benim tahminim, bu fazla satır, Gazâlî'nin *Makâsıd* ve İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ını Latince'ye tercümedeki yakın ilişkileri düşünülürse, Avedauth veya Gundissalinus tarafından eklenmiş bir şerhtir. S. Stern bu ilkenin felsefe kitaplarının düzenlenmesine nasıl uygulandığını anlatır: "The first in thought is the last in action": The history of a saying attributed to Aristotle", *Journal of Semitic Studies*, 7/2 (1962), s. 234-52.

tartışma eseri olan *Tehâfutu'l-Felâsife*'de kavramı tenkit etmeye ihtiyaç duymadı. Ve belki de *şey'iyye*'nin *Tehâfutu'l-Felâsife*'de olmamasının sonucu, İbn Rüşd konuyu *Tehâfutu't-Tehâfut*'ta açmaya gerek duymadı. Yine, İbn Sînâ'nın *şey'iyye* ve *vucûd* arasındaki ayırımından İbn Rüşd'ün dört nedenin en geleneksel Aristocu tartışmalarına, *Physics* 2.3 ve 2.7 ve *Metaphysics* 5.1 ve 5.2, yazdığı uzun şerhlerin hiçbirisinde bahsedilmemiştir.<sup>52</sup> Dolayısıyla, Gazâlî'nin (ve dolayısıyla İbn Rüşd'ün) fâil ve gâî neden tartışmalarında *şey'iyye*'nin olmayışı tek başına okumalardan herhangi biri lehine delil teşkil etmez.

*Sebebiyye* lehine görünen bazı deliller Eş'arî *kelâm* geleneğinde yetişen diğer iki düşünürün yazılarında bulunabilir. Eş'arî kelâmcı eş-Şehristânî ve Fahr'ed-Dîn er-Râzî diğer konuların yanı sıra İbn Sînâ metafiziği üzerine geniş ölçüde yazmışlardır. Eğer *şey'iyye* onların, İbn Sînâ'nın nedensellik tartışmalarının özetlerinde veya tenkitlerinin birinde bulunsaydı, onun *İlâhiyyât* 6.5 veya *Necât* pasajlarında da yer aldığını tasdik etmeye yardımcı olabilirdi. Fakat ilk bakışta durum tam tersi gibi görünüyor. Bizi *Necât*'ta *şey'iyye*'yi *sebebiyye* lehine reddetmeye iten başlıca delil Şehristânî'nin *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihâl*'de, fâil ve gâî nedenlere dair *Necât* pasajını açıklarken *şey'iyye* yerine *sebebiyye* okumasıdır. Ancak editör'ün eleştirel ekine göre kelime *Milel* el yazmalarının çoğunda *şey'iyye* şeklinde okunuyor. Dolayısıyla, öyle ya da böyle *Milel*'in bir delil olarak önemi oldukça sınırlıdır.<sup>53</sup>

Daha dikkat çekici bir delile ise Râzî tarafından işaret edilmiştir. Râzî, İbn Sînâ'nın sonraki İslam felsefesini önemli ölçüde etkileyen geç dönem bir eseri, *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*'a hem önemli bir şerh hem de kısa bir özet yazmıştır.<sup>54</sup> *İşârât*'ın fâil ve gâî neden tartışmalarında *şey'iyye* görülüyor. Bunun yerine, İbn Sînâ *İlâhiyyât* 6.5 ve *Necât* pasajlarına paralel olarak *İşârât*'ın metafizik bölümünden bir pasajda (*Namat* 4: *Fi'l-vucûd ve-'ilelîhî*) - *şey'iyye* değil - *mâhiyye* ve *'illiyye* (nedensellik) terimlerini kullanıyor:

Bir şeye kendisinin mâhiyeti veya hakikati bakımından neden olunabilir ve ona varlığı bakımından neden olunabilir... Gâî... fâil nedenin neden-oluşunun [*'illiyye*] fâil nedenidir<sup>55</sup>

*İşârât*'tan bir başka pasajda İbn Sînâ şöyle söylüyor:

Gâî neden - *şey*'in kendisinden dolayı var olduğu - kendi mâhiyeti [*bi-mâhiyyetihî*] ve nesnesi (*ve-mâ'nâhu*) [olması] dolayısıyla, fâil nedenin nedenselliğinin [*'illiyye*] nedenidir: ancak varlığında fâil nedenin sonucudur. Fâil neden, eğer bilfiil varlığa gelen

<sup>52</sup> Averrois *Phys.* 2.3 ve 2.7 içinde, (= *Aristotelis opera cum Averois commentariis* IV [Venedik, 1562-1574], 59D-63K) ve Averroes *Metaph.* 5.1 ve 5.2 içinde, (= *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a* II, ed. M. Bouyges [Beyrut, 1942], s. 475,1-481,8; 483,7-487,8; 490,1-497,6).

<sup>53</sup> *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihâl* II, ed. M. Badrân, Kahire, trs., s. 1092,6-1093,4.

<sup>54</sup> 3. bölümde, Michot'un *İşârât*'a geç bir tarih verilmesine itirazını kısaca tartışıyorum.

<sup>55</sup> *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. J. Forget (= *İbn Sînâ: Le livre des théorèmes et des avertissements*), Leiden, 1892, s. 139,14-20.



gayelerden biri ise, onun [gayenin] varlığının nedenidir, fakat, o [fâil neden] ne onun [gayenin] nedenselliğinin ne de nesne [olmasının] nedenidir.<sup>56</sup>

İşârât'ın özeti olan *Lubâbu'l-İşârât* adlı eserinde, Râzî İşârât pasajları hakkında şunları söylüyor:

Şeyh, gâî nedenin fâil nedenin nedenselliğinin [*'illiyye*] fâil nedeni olduğunu söylemekle ne kadar zekice davranmış.<sup>57</sup>

Bence fâil ve gâî nedenselliğe ayrılan İşârât pasajlarında, İbn Sînâ'nın '*illiyye* terimini kullanımı açık bir şekilde, eserlerinde *sebebiyye* yerine '*illiyye* için neredeyse genel bir tercihi olmasının delilidir.<sup>58</sup> Fakat, karşı argüman şu şekilde olabilir. Şey'iyye'nin İşârât pasajlarında olmayışı ve İbn Sînâ'nın eserlerinin başka yerlerinde nedensellikte önceliği tanımlamak için '*illiyye* terimini kullandığı düşünülmüş, *İlâhiyyât* 6.5 ve *Necât* pasajlarında şey'iyye yerine *sebebiyye* okuyarak metinde düzeltme yapmakta haklı olabiliriz.<sup>59</sup> Bir başka ifadeyle, İbn Sînâ bazen nedensellikte önceliği tanımlamak için '*illiyye* terimini, bazen de (örneğin, *İlâhiyyât* 6.5 ve *Necât* pasajları) *sebebiyye* kavramını kullanıyor; şey'iyye ise asla ortada görünmüyor.

Ne kadar câzip görünürse görünsün bu karşı argümanın benim argümanımdan daha vahim açmazları olduğuna inanıyorum. Her şeyden önce, İbn Sînâ '*illiyye*'de öncelikten bahsettiğinde, terimin geçtiği bağlamda da görüldüğü üzere, *herhangî* bir nedenin - formel, maddî, gâî veya fâil - sonucuna etkisindeki öncelikten bahsediyor. Bildiğim kadarıyla İbn Sînâ hiçbir yerde gâî nedenin özellikle '*illiyye*'de fâil nedene önceliğinden bahsetmiyor. İkincisi, İbn Sînâ'nın İşârât'taki gâî nedenin mâhiyeti dolayısıyla (*bi-mâhiyyetihâ*), fâil nedenin nedenselliğinin nedeni (*li-'illiyyeti'l-'ille el-fâ'iliyye*) olduğu iddiası, pekala onun *İlâhiyyât* 6.5'teki gâî nedenin hem kendi şeyliği hem de fâil nedenin şeyliği dolayısıyla bir neden olduğu iddialarıyla uzlaştırılabilir. İlk edat cümlesiyle ilgili olarak, İşârât pasajları, gâî nedenin önceliğini mâhiyetinden aldığını göstermeyi istiyor; ve mâhiyet, 1. bölümde gösterdiğim gibi, kavram olarak aynı olmasa da şey'iyye'ye çok benzer.

<sup>56</sup> *Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 140,6-9.

<sup>57</sup> *Kitâbu Lubâbi'l-İşârât*, ed. 'A. S. 'Atiyah, Kahire, 1936, s. 80,4-5. Râzî bunu *Şerhu'l-İşârât*'ında (= *Şerhey el-İşârât*, ed. yok, [Kum, 1983 veya 1984], s. 193,36-194,20) ve *Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'de (= *Mebâhisu'l-Meşrikiyye* I, ed. M. el-Bağdâdî, [Beyrut, 1990], s. 661,21-662,8) tekrarlar.

<sup>58</sup> Örneğin, *İlâhiyyât*, s. 16,3; 166,12; 169,10; ve 266,11. İbn Sînâ'nın eserlerinde *sebebiyye* ile karşılaştığım tek yer '*Uyûnu'l-Hikme* (= *Avicennae Fontes sapientiae*, ed. 'A. Badawî [Kahire, 1954], s. 52,8). Editörün ekine göre elyazmaları *sebebiyye*'nin pek çok okunuş şeklini içeriyor, herhalukarda, terim orada özellikle gâî nedeni değil, mevzu (*mevdû*), gaye ve fâili toplu olarak içeriyor.

<sup>59</sup> Bkz. *Hikme 'Arûdiyye*'de *akdem bi'l-'illiyye*, 5v4, ve 83v15, ve *Kitâbu's-Şifâ'*/*Mantık* (5) *el-Burhân*, ed. 'A. Badawî, Kahire, 1956, s. 297,10-11; *tekaddüm fi'l-'illiyye*, *Avicenna's De Anîmâ – Arabic text* içinde, s. 230,3 ve *Kitâbu'l-Hidâye* içinde, ed. M. 'Abduh, Kahire, 1974, s. 241,1; ve *kable fi'l-'illiyye*, *Hikme 'Arûdiyye* içinde, 5r13.

*Mâhiyye* mânâ olarak *şey'iyye*'ye daha sonra da *sebebiyye*'ye yakın olduğundan, *İşârât* pasajlarının *Necât* ve *İlâhiyyât* 1.5 pasajlarında *şey'iyye*'yi tercih etme lehine delil sağladığı düşünülebilir. İkinci edat cümlesine gelince, *gâî* nedenin fâil nedenin *şey'iyye*'sinin veya *'illiyye*'sinin nedeni oluşu arasındaki aşık tutarsızlık, bir nedenin *şey'iyye*'sinin onun tam da *'illiyye*'si olduğunun anlaşılması sûretiyle çözümlür.

Benim *şey'iyye*'ye olan itîmâdım geç dönem Eş'arîlik'teki delilden geç dönem Şîî İbn Sînâ'cılığına dönmekle daha da güçlendi. Örneğin, Tûsî fâil ve *gâî* nedenlere dair *İşârât* pasajına yazdığı şerhte İbn Sînâ'yı takip eder ve hem *mâhiyye* hem de *'illiyye*'yi kullanır:

Gaye'nin mâhiyeti ve onun nesnesi [oluşu] - onun bir şey veya bir başkası oluşunu kastediyorum (*kevehâ şey'en mâ*) - onun varlığından farklıdır... [Gâî nedenin] nedenselliği (*'illiyyetuhâ*) onun fâili bilfiil fâil yapmasından ve böylece fâilin fâillığının nedeni olmasından ibarettir. Fâil, [gâî nedenin] mâhiyetinin *mevcûd* olması durumunun nedenidir. Böylelikle gaye'nin mâhiyeti, mutlak anlamda değil ama belirli bir açıdan, varlığının nedeninin nedenidir ve dolayısıyla kısır döngüye düşülmemiş oluyor.<sup>60</sup>

*Mâhiyye* ve *ma'nâ* - gayenin bir şey veya başkası olduğuna işaret ediyorlar - üzerine açıklamasından oldukça net görülüyor ki, Tûsî *İlâhiyyât* 6.5 ve *Necât* pasajlarını dikkatlice okumuştur ve daha kısa ve öz *İşârât* pasajını onlardan ödünç alarak açıklıyordu. Çünkü Tûsî'nin (haklı olarak) İbn Sînâ'da *gâî* nedenin nedenselliği ile fâil nedenin nedenselliği ayrımını vurgularken gördüğü şey, bu ayrımın *nedensellik* ile varlık arasında değil, *mâhiyet* ile varlık arasındaki bir ayrım olduğu idi.

Tûsî gibi Molla Sadrâ da - *İlâhiyyât* 6.5 pasajına dair şerhinde - *şey'iyye* ile *mâhiyye*'yi eşleştirip *'illiyye* kavramını kullanırken, *İşârât* pasajının farkında görünüyor:

Böylelikle, *gâî* neden, kendi mâhiyeti ve şeyliği dolayısıyla, diğer nedenlerin nedenselliğinin nedenidir [*li'illiye sâ'iri'l-'ilel*].<sup>61</sup>

Molla Sadra kendi felsefi risalelerinde de *şey'iyye*'yi ara sıra kullanır. Örneğin, *Kitâbu'l-Esfâr*'da şöyle yazıyor:

(*Şey'iyye*) ile ilgili olarak gaye fiile öncelikli ise de, varlıkla ilgili olarak fiilden sonra gelir, onu takip eder (*muterrattibe 'aleyhâ*).<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 193,31-194,6. İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr ibn el-Merzubân tarafından *mâhiyye*'nin benzer kullanımları ile karşılaştırınız. (*et-Tahsîl*, ed. M. Mutahharî [Tahran, 1997], s. 546,1-9) ve Sebzevârî (ö. 1878) (*Şerhu Gurâri'l-Farâ'id* [*Şerhu Manzûmah*] olarak da bilinir), ed. M. Muhakkık ve T. Izutsu [Tahran, 1969], s. 161,11-12).

<sup>61</sup> *Et-Ta'lîkât 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ'*, İbn Sînâ, *eş-Şifâ' II* içinde, Tahran, 1886, s. 258,3. Molla Sadra, şârihten çok egzistansiyalist bir modda, *Kitâbu'l-Meşâ'ir*'de *şey'iyye*'yi mâhiyete işaret eden terimler arasına atar (= *Le Livre des Pénétrations métaphysiques*, ed. H. Corbin [Paris, Tahran, 1964], s. 7,13 ve 20,19.20).

2. bölümü özetleyecek olursak, geç dönem Latin ve Eş'arî geleneklerinden bazı deliller bizi şey'iyye'yi reddedip onu *sebebiyye* ile değiştirmeye itiyor. Ancak, takip eden faktörler göz önüne alındığında böylesi bir düzeltmeyi savunacak kişinin hâlâ delile ihtiyacı olacağını düşünüyorum: Mevcut *Necât* ve *İlâhiyyât* el yazmalarının şey'iyye okumak konusundaki açık ittifakı; *İlâhiyyât* ve *fi'n-Nefs*'in Latince tercümelelerinde, *sebeb*, *şey'* ve *teşbih*'in tutarsız ve dağınık yanlış çevirileri ki, Latin mütercimlerin Arapça el yazmalarında *tashîf*'e işaret ediyor, fakat bu durum zorunlu olarak el yazmalarının alındığı orijinal yazmalarda da *tashîf*'e işaret etmez; İbn Sînâ'nın aynı paraleldeki *İşârât* pasajlarında *mâhiyye*'yi - mânâ olarak şey'iyye'ye *sebebiyye*'den daha yakın bir terim - kullanması; İbn Sînâ'nın nedensellik tartışırken açıkça *sebebiyye* yerine 'illiyye'yi tercih etmesi; şey'iyye'nin, 3. bölümde göreceğimiz üzere, İbn Sînâ'nın *Ta'likât* ve *Mubâhasât*'ında görülmesi; Molla Sadrâ'nın şey'iyye ve *mâhiyye*'yi eşitlemesi ve son olarak, açıkça nedensellik yerine şeyliği onaylayan *lectio difficilior* prensibi.

### 3. Bölüm: Şey'iyye'de Öncelikten Mâhiyye'de Önceliğe

*İlâhiyyât* 6.5 ve *Necât/Hikme İlâhiyye* 1.11'de şey'iyye lehine tartıştıktan sonra, şimdi (biraz vicdan azabıyla da olsa) İbn Sînâ'nın gâî ve fâil nedenler arasındaki ilişkiye dair tartışmaları bağlamında terimin tam olarak ne ifade ettiğini açıklamaya çalışmalıyım. Bunu yapabilirsek, İbn Sînâ'nın şey'iyye ve *mâhiyye* kavramlarını ve onun *kelâm*'in şey' ve *mevcûd* problematiğinden kendisinin *mâhiyye* ve *vucûd* problematiğine geçişini anlamamıza bu tartışmaların nasıl katkıda bulunacağını belirlemek daha kolay olacaktır.

Sanırım İbn Sînâ *İlâhiyyât* 6.5'te gâî nedenin kendine ait şey'iyye'de fâil nedeni önceliğini ileri sürerken, terimi erken dönem *kelâm*'in şey'e yüklediği iki anlamdan birinde kullanıyor: Bir şey'in (mesela diriliş günü veya benim torununun torununun kız torunu) dış dünyada var olmadan önce Tanrı'nın - veya herhangi birinin - zihninde aklî olarak var olabilirliliği fikri. İşte, şeylik böyle anlaşıldığında gâî nedensellikte nasıl işlediğine dair bir örnek: Ben susadım ve buzdolabında bir şişe soda var. Bu sodayı içerek susuzluğumu gidermek istiyorum. Susuzluğumu gidermek zihnimde bir gâî neden olarak var. Buzdolabına hareketim - susuzluğumu gidermenin fâil nedeni - böylece dış dünyada somut bir varlığa dönüşüyor. Ancak susuzluğu giderme dış dünyada somut olarak var olmadan önce zihnimde - bir şey' olarak - vardı. Bu anlamda, gâî neden şeyliğinde fâil nedenden öncedir (bir şey' olarak önce). İşte bu yüzden İbn Sînâ *İlâhiyyât* 6.5'te şunu ileri sürüyor: "Onun (yani gâî nedenin) şeyliği *nefste şekillenen bir imge olarak ortaya çıkmadıkça* neden olamaz" (292,9) ve "şeylik ve zihinde varlık anlamında, gâî

<sup>62</sup> *El-Esfârû'l-Erba'a* II, ed. H. H. al-Âmulî, Tahran, 1995, s. 347,4-5.

nedeni önceleyen başka bir neden yoktur” (293,8-9). İbn Sînâ'nın bu iddiaları *Ta'likât*'ta tekrarlanır:

Gaye şeyliğinde tüm nedenlerden önce, varlıkta ise onlardan sonra ve onlardan kaynaklanır. Mutlak yok-olan gaye (*el-gayetu'l-ma'dûm 'ale'l-itlâk*) bir neden değildir. *Fîlini gerçekleştirebilmek için fâilin zihninde var olmalıdır.*<sup>63</sup>

Şey'iyeye bu şekilde kullanıldığında, zihinde olup dış dünyada henüz var olmamış şeyler tarafından sahip olunan öncelik için bir temel olarak, İbn Sînâ'ya Aristocu bir iddiayı açıklamaya yardım ediyor: Fâil ve gâî nedenler birbirinin nedeni olarak görülebilir. *Physics* 2.3'te Aristoteles kısa bir şekilde fâil nedenle gâî neden arasındaki karşılıklılığı tartışıyor:

Bazen şeyler bir diğerinin nedenidir (esti de tina kai allêlôn aitia = ve kad tekûnu eş-yâ'u ba'duhâ sebeibun li-ba'dihâ). Mesela, çok çalışma vücudun iyi olmasının nedenidir, aynı şekilde olmasa da (all' ou ton auton tropon = gayra enne zâlike leyse min vechin vâhidin), vücudun iyi olması da çok çalışmanın nedenidir; vücudun iyi olması onun kasıtlı bir gaye olması dolayısıyla bir neden iken, çok çalışma hareketin kaynağı olduğu için bir nedendir.<sup>64</sup>

Burada İbn Sînâ'nın karşılaştığı meydan okuma, Aristoteles'in - fâil neden gâî nedenin nedeni ve gâî neden fâil nedenin nedeni olarak görülebilir - şeklindeki nispeten açık fikrini kısır döngü tuzağına düşmeksizin desteklemektir. Çünkü eğer gâî neden *basit bir şekilde* fâil nedenin nedeni ve fâil neden *basit bir şekilde* gâî nedenin nedeni ise, her biri kendi nedeninin nedeni olacak ve sonuçta ortaya bir kısır döngü çıkacaktır. İbn Sînâ, Aristoteles'in iddiasını savunmak üzere gâî ve fâil nedenin işlediği yollar arasındaki fark için metafiziksel bir temel bulmak zorundaydı.

İşte burası *kelâm*'ın şey' ve *mevcûd* ayrımının işe yaradığı yerdir. Şey' olarak anlaşıldığında, gâî neden dış dünyada somut varlığa gelmeden önce zihinde bir şey'iyeye sahip olabilir. Onun zihinde bir şey' olması anlamında - onun şey'iyeliği anlamında - gâî neden fâil nedenin nedeni olarak görülebilir. Diğer taraftan, gâî neden dış dünyada somut varlığa gelmeden önce, fâil neden dış dünyada somut varlığa gelir. Susuzluğum somut olarak var olmadan önce benim buzdolabına hareketim somut olarak vardır. Gâî nedenin önceliğini şey' olarak ve fâil nedenin önceliğini somut var-olan olarak ayırmakla, İbn Sînâ kendisini döngüsellik çıkmazından kurtarmayı başarmıştır.

Ancak, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât* 6.5'teki analizi kendisine Aristoteles'in gâî nedenle fâil neden arasındaki karşılıklılık hakkındaki iddiasını açıklamaya yardım

<sup>63</sup> Ed. 'A. Badawî, *et-Ta'likât*, Kahire, 1973, s. 128,17-19, ayrıca bkz. s.158,4.

<sup>64</sup> *Phys.* 2.3, 195a9-12 (= *Aristûtâlîs: et-Tabî'a* 1, ed. 'A. Badawî [Kahire, 1964], s. 103,8-13). Bu, *Metaph.* 5.2, 1013b9-12'de tekrarlanmıştır (= *Mâ ba'de't-tabî'a* II, s. 486,9-10). *Metaph.* 1.3, 983a32'de, Aristoteles fâil nedenin gâî nedenin "zıddı" (*antikeimenē*) olduğunu iddia eder.

ederken, iki önemli problemi ortaya çıkarmaktadır. Birincisi: Farz edelim, İbn Sînâ'nın söylediği gibi bütün gâî nedenler şeyliklerinde kendileriyle eşleştirdikleri fâil nedenlere öncelikli olsun. Bunu takiben şeylikte önceliği olmaksızın hiçbir şey gâî neden olamayacak, bir başka deyişle, şeylikte öncelikli olmak gâî neden olmanın zorunlu şartı olacaktır. Fakat gâî nedenin nasıl işlediğine dair bu tanım-lama gâî neden için ortaya çıkan nesnelere nüfuz alanından tüm doğal olguları dışarıda bırakacaktır. Çünkü doğal şeyler - bir ağaç veya bir kaya - içinde isteni-len gayenin şey'iyye'sinin dış dünyada somut bir var-olan olarak var olmadan önce kalabileceği zihin ya da bilince sahip değildir. Böylece, doğal süreçler - bir ağacın yetişmesi, bir kaya parçasının yere düşmesi - gâî nedenselliğe göre işlemeyecektir ve gâî nedensellik kasıtlı fiillerle sınırlanmış olacaktır.<sup>65</sup>

İbn Sînâ - tekrar *Ta'likât*'ta - bir başka Aristocu iddiaya başvururken gâî nedenin önceliği üzerine dayanan temel olarak şey'iyye'yi kullanmanın sorunlu çağrışımlarının farkında görünüyor: Sûret ve gaye genellikle aynıdır, özellikle doğal olaylarda.<sup>66</sup> Bir başka deyişle, bir sûretin dikkatle hazırlanmış bir maddenin içinde yer almakla doğal süreci tamamlaması, tek başına bir gâî neden olarak görülebilir ve bu durumda kasıtlılığa veya bilince başvurmaya gerek yoktur:

Sûret bazen gaye ile aynıdır, sağlık konusunda olduğu gibi: O bir sûrettir ve gaye ile aynıdır. Doğal nesnelere gayeleri sûretin madde içindeki varlığı ile aynıdır, çünkü tekil bir özellik sadece bir sûretin bir maddenin parçası olması için hareket edecektir.<sup>67</sup>

O zaman neden İbn Sînâ gâî nedeni kasıtlı fiille sınırlamayı ve bu işi bitirmeyi tercih etmedi? Doğal teleoloji'de temel bir Aristocu inancı bozmanın dışında, gâî nedenin nedenselliğini kasıtlı fiille sınırlamak aynı zamanda gâî nedensellik biliminin önceliği şeklindeki neredeyse evrensel Peripatetik iddiaları da sarsmak olacaktır. Aristoteles gâî nedenin bilgisinin diğer nedenlerinkine üstün olduğunu gayet açık söylemektedir.<sup>68</sup> Onu takip ederek, İbn Sînâ sadece gâî nedenin bilgisi-

<sup>65</sup> Bu çizgideki tartışmaya bir örnek olmak üzere bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 194,1-6.

<sup>66</sup> *Phys.* 2.7, 198a25 (= *Tabî'a* s. 137,20-138,1) ve 198b3 (= *Tabî'a* s. 140,12-13); *Metaph.* 5.24, 1023a34 (= *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a II*, s. 655,9-10) ve 8.4, s. 1044a36-b1 (= *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a II*, s. 1074,1-2); ve *GC* 1.7, 324b13-18. Aristoteles ve onun yorumcularını izleyerek, İbn Sînâ sûretin asli nedenselliğini ve gayenin harici nedenselliğini birleştirmek için kemâl (*entelekheia* = *kemâl* ve *tamâm*) kavramını kullanır; bu konuda makaleme bkz. "Avicenna on perfection and the perfect", *Aspects of Avicenna* içinde, ed. R. Wisnovsky, Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies, [Princeton, 2001 (ç.n.)].

<sup>67</sup> *Et-Ta'likât*, s. 128,17-25.

<sup>68</sup> *Metaph.* 1.2, 982b5-11. En azından bu, İskender el-Afrodîsî'nin yukarıdaki pasajı nasıl anladığıdır: *Metaph.* 1.2 (CAG I), s. 14,3-4; *Metaph.* 1.3 (CAG I) (983a31-33), s. 22,7-13; *Metaph.* 3.2 (CAG I), s. 184,21-4; *Metaph.* 5.2 (CAG I), s. 346,14 ve 350,28-32.

nin metafiziğin (*el-hikme*) en üstün bölümü olduğunu söylemekle kalmaz, teleolojinin onun zirvesi ve özü olarak görülebileceğini îmâ eder.<sup>69</sup>

Daha da ötesi, eğer gâî neden kasıtlı fiillere sınırlanmış olsaydı, İbn Sînâ ikinci bir problemle karşılaşacaktı: Fark edilmeyen gayeler. Kasıtlı fiillerde gâî neden somut bir etkide bulunmak için somut olarak varlığa gelmek zorunda değildir. Diyelim ki, benim bilgim dışında oğlum buzdolabındaki sodayı içmiş. Benim buzdolabına hareketim soda şişesi orada olmasa da somut varlığa gelecektir, yani benim susuzluğumu gidermem somut varlığa gelmede başarısız olsa bile. *Mubâhase* 5'te İbn Sînâ bu problemle uğraşır görünüyör:

Eğer o [sonucun varlığı] varlığı algılanan bir şeyin şeyliğinin sonucu olarak ortaya çıkmak ise, o [algılanan şey] var olsun [dış dünyada] veya olmasın bir neden olacaktır; ancak bir şeyin varlığı nedensel olarak, yokluğu ve varlığı aynı anlama gelen bir şeye bağımlı olmayacaktır. Varlığın nedeni olmadığı sürece onun sonucu da var olmayacaktır. Eğer bir şey bir başka şeyin var olup olmadığından bağımsız olarak var olursa, [sonraki] onun varlığında apaçık eşzamanlılıktan [*el-ma'îyyetu's-sâdika*] başka hiçbir etkiye sahip olmayacaktır; ama nedensellik onunla paralel gitse de eşzamanlılıktan daha fazla bir şeydir.<sup>70</sup>

Bir başka ifadeyle, gâî nedenin somut olarak var olup olmaması, onun kendi sonucunun somut olarak var olmasında bir değişiklik yapmıyorsa, gâî neden nedenselliğin temel kriterini gerçekleştiremeyecektir: Varlığı, sonucun varlığını zorunlu kılan olmak. En iyi ihtimâlde gâî neden sadece sembolik olarak bir neden olacaktır.

İbn Sînâ gayet açık bir şekilde zihnî varlığın varlık olarak adlandırılmayı gerektirdiğini söyler. Dolayısıyla, kendisini, fark edilmeyen gayeler durumunda bile gâî neden vardı ve onun varlığı sonucun varlığını zorunlu kıldı diyerek savunabilirdi; gâî neden basit bir şekilde zihinde var oldu, dış dünyada değil. Ne olursa olsun, Mu'tezile ontolojisinde zihinde olan şey'in tek başına *mevcûd*'u değil *ma'dûm*'u nitelediği aşikârdır. *İlâhiyyât* 6.5'te İbn Sînâ'nın, gâî nedenin nasıl işlediğini tanımlarken şey'iyye'yi kullanması, fark edilmeyen gaye - yani sadece zihinde "var olan" - bir şey *ma'dûm* idi şeklinde yorumlanabilirdi. Ve şey *ma'dûm*

<sup>69</sup> *İlâhiyyât*, s. 300,7-9. İbn Sînâ'nın teleolojinin üstünlüğü ile ilgili yalın ifadelerine rağmen, onun nedensellik teorisine olan akademik ilginin çoğu neredeyse tamamen fâil neden üzerinde odaklanmıştır; bkz. E. Gilson'un iki makalesi, "Avicenne et la notion de cause efficiente", *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Florence, 1960, s. 121-30, ve "Notes pour l'histoire de la cause efficiente", *AHDLMA*, 29 (1962), s. 7-31; ve M. Marmura'nın iki makalesi, "The metaphysics of efficient causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy* içinde, ed. M. Marmura, Albany, 1984, s. 172-87, ve "Avicenna on causal priority", *Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, Delmar, N.Y., 1981, s. 65-83 (özellikle 65-72).

<sup>70</sup> *El-Mubâhasât*, ed. M. Bidârfar, Kum, 1992, s. 116,15-117,2 (= *Mubâhase* 5, #277); krş. 93,5-8 (= *Mubâhase* 4, #177). Gâî nedenin mümkün yokluğu onun nedenselliğini nasıl etkiler konusundaki endişe şu eserde de açıktır: Evhadu'z-Zamân Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme III*, Haydarabad, 1938-39, s. 52,12-53,5.

değil de sadece *mevcûd*'un gerçekten bir neden olabileceği düşünüldüğünde, gâî neden nedenselliğin temel kriterini sağlayabilecekti.

İbn Sînâ *Necât/İlâhiyyât* 1.11'te gâî ve fâil nedenler bahsinde bu sorunun farkında görünüyor. Orada şunu ileri sürer: "Bir nesne [*el-ma'na*] somut gerçeklikte ve nefste varlığa sahiptir, aynı zamanda [her ikisinde de] ortak olan bir şeyde: [İkisinde] ortak olan ise şeyliktir." İbn Sînâ şuna işaret ediyor: Şeyliğin gâî nedenin önceliğinin üzerine dayandığı bir temele hizmet edebilmesi için, gayenin somut olarak fark edilmesi gerektiği şartını eklememiz gerekecek. Sadece bundan sonra, şeylik nesnenin zihinde varlığıyla dış dünyadaki varlığını birbirine bağlayacaktır. Zihnî varlığı olan ama buna karşılık gelen somut varlığı olmayan şeyler - yani farkında olunmayan gayeler - pek bir öneme sahip olmayacaktır.

Bence İbn Sînâ *İlâhiyyât* 6.5 ve *Necât/İlâhiyyât* 1.11'de şey'iyye'den mâhiyye'ye geçerek özellikle *İşârât*'taki bu muhtelif problemlerin üzerini örtmek istedi. İbn Sînâ şey'iyye kavramını kullanmaya ilk defa Aristoteles'e ait gâî ve fâil nedenler arasındaki ilişkide kısır döngü olasılığı ile ilgili bir problemi açıklamak amacıyla başlar ve daha sonra mâhiyye lehine şey'iyye'yi atar, çünkü şey'iyye'yi kullanmak yukarıda tartıştığımız her biri gâî nedenin önceliğini sarsan iki önemli sorun ortaya çıkarmaktaydı.

İbn Sînâ'nın şey'iyye'den mâhiyye'ye kronolojik ilerlemesi onun gâî ve fâil nedensellik tartışmalarında bulunabilir, çünkü onun gâî nedenin önceliğinin üzerine dayandığı temel hakkındaki iddiaları *İlâhiyyât* ve *Necât*'ta (orta dönem) şey'iyye ve *hakîka*'dan, *İşarat*'ta (geç dönem) *hakîka* ve mâhiyye'ye dönüşüyor.<sup>71</sup> Bu durum, orta dönem eserlerinde İbn Sînâ'nın düşüncelerinin gelişimine baktığımızda daha da netleşir. Gutas'ın dikkatli yeniden yapılandırmasına göre, İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ*'yı yazmaya *Tabî'yyât* 1 (yani, *es-Semâ'u't-Tabî'i*) ile birlikte başlamış ama 20 varak bitirdikten sonra ara vermiş; sonra *Mantuk* 1 (yani *el-medhal*)'i yazmış, ardından *Tabî'yyât* 1'i tamamlamış; ve sonra *İlâhiyyât*'ın tamamını yazmıştır.<sup>72</sup> *Kitâbu's-Şifâ*'nın kalanını tamamladıktan sonra da *Necât*'ı yazmıştır.

<sup>71</sup> Michot *Mubâhase* 3'te geçen bir delile dayanarak, *İşârât*'ın daha erken tarihlendirilmesini tartıştı, (J. Michot, "La réponse d'Avicenne à Bahmanyâr et al-Kirmânî", *Le Muséon*, 110/1-2 [1997], s. 143-221). *Mubâhasât* hakkında şuanki belirsizlikler düşünüldüğünde, - özellikle, onlar tek bir dönemde yazılmış bir eseri mi oluşturuyorlar, yoksa benim düşündüğüm gibi, İbn Sînâ'nın yaşamı boyunca kaydedilen ayrı ayrı tartışmalarından mı alınmış - ben Michot'nun sonucunun farazi kaldığını, ve *İşârât*'ın geleneksel geç tarihlendirmesinin korunması gerektiğini düşünüyorum. İbn Sînâ şey'iyye terimini *İşârât*'ın *Mantuk* bölümünde bir kez kullanıyor (*Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 15,6-8; şey'iyye 8. satırda geçiyor) fakat gâî ve fâil nedensellik bağlamında değil, *fasl*'ın fonksiyonunu tanımlama bağlamında.

<sup>72</sup> Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 101-12. el-Cüzcânî'nin *Şifâ*'nın *Mantuk* (1)'e önsözü, s. 2,13-3,17 ve onun İbn Sînâ'nın biyografisinde yer alan *Şifâ*'nın yazımı ile ilgili anlatımıyla karşılaştırmız. (Gohlman, *Life*, s. 54,1-60,7).

İbn Sînâ'nın *Medhal*'i yazdığı, ama *İlâhiyyât*'a henüz başlamadığı onun *Tabî'yyât* 1'deki gâî ve fâil nedensellik arasındaki ilişkiye dair tartışmasında oldukça açıktır:

Fâil, bir şekilde, gayenin nedenidir; fâil, gayenin bir *mevcûd* olarak ortaya çıkmasını sağlarken bu nasıl olmasın ki? Gaye, bir anlamda, fâilin nedenidir; fâil sadece [gaye-ye] bağlı olarak hareket ederken bu nasıl olmasın? Çünkü gaye, fâili fâil olmaya doğru hareket eder... fâil ne gayenin gaye olmasının ne de gayenin bizatihi mâhiyetinin nedenidir; o, dış dünyada gayenin mâhiyetinin varlığının nedenidir. *Mâhiyet ile varlık arasındaki farkı zaten biliyorsun*. Gaye fâilin fâil oluşunun nedenidir, çünkü o [gaye, *fe-hiye*] [fâilin] neden oluşunun nedenidir. Oysa fâil [gayenin] neden oluşu anlamında gayenin nedeni değildir. *Bu İlk Felsefe'* de açıklanacak.<sup>73</sup>

2. ve 3. bölümlerdeki yeni delilleri de göz önüne alırsak, daha önceki şey'iyye ve mâhiyye hakkında İbn Sînâ'nın düşüncesindeki ilerlemeye dair maddelere, aşağıdaki müteakip (koyu renk) eklemelerde bulunabilirim:

1) *Medhal* 1.2: *Eşyâ*'nın mâhiyeti (*mâhiyyâtu'l-eşyâ'*) bazen dış dünyadaki somut nesnelere bulunur ve bazen de zihinde algılanır. Ancak mâhiyetlerin üç yönü vardır: Somut, dış dünyada var olan; zihnî, zihinde var olan ve üçüncüsü, ne somut ne de zihnî varlıkla ilgisi olan.

2) *Medhal* 1.12: Cins ve tür şu bölümlere ayrılabilir: Çokluk halinden önce (yani faal ve diğer göksel akıllarda bulunan), çokluk *halinde* olanlar (yani bireysel olarak ayaltı âlemde somut var olanlarda bulunanlar) ve çokluk halinden *sonrakiler* (yani insan aklında soyutlanan tümeller). Tek başına alındığında cins ya da tür bir şey'dir. Somut veya zihnî, genel veya özel bir var-olan oluşuna bakılmaksızın, "hayvan" tek başına alındığında bir nesnedir (*ma'nân*).

2.5) *Tabî'yyât* 1.11: Fâil neden gâî nedenin somut gerçeklikte var olmasına neden olur, yani, mutlak veya olumlu anlamda var olmak; gâî neden fâil nedenin fâil neden olarak var olmasına neden olur, yani, özel anlamda var olmak.

3) *İlâhiyyât* 1.5 (yukarıda tartışılan): "Şey" ve "*mevcûd*" ilk, tanımlanamaz kategorilerdir. Şey'e yüklem olabilecek herşey *mevcûd*'a da olacaktır ve *mevcûd*'a yüklem olabilecek herşey şey'e de olacaktır. Birbirlerinin lâzımı olmalarına rağmen şey' ve *mevcûd* farklı manalara sahiptir.

4) *İlâhiyyât* 5.1: "At olmak" gibi bir tümel (*küllî*) kendi içinde ve kendisi hakkında (*fi nefsihî*) alındığında -yani bir veya çok (*lâ vâhid ve lâ kesîr*), dış dünyada somut bir var-olan veya nefsin içinde zihnî bir var-olan (*lâ mevcûd fi'l-a'yân ve lâ mevcûd fi'n-nefs*) kuvve veya fiil halinde (*lâ bi'l-kuvve ve-lâ bi'l-fi'l*) olduğunu düşünmeksizin- o bir şey'dir.

<sup>73</sup> *Es-Semâ'u't-Tabî'i min Kitâbi's-Şifâ'*, ed. C. Âl Yâsîn, Beyrut, 1996, s. 114,3-11.



4.5) Diğer nedenler varlık anlamında gâî nedene göre önceliklidir; gâî neden şeylik bakımında diğer nedenlerden önceliklidir. Diğer nedenler gâî nedenin varlığının nedenleridir; gâî neden diğer nedenlerin şeyliğinin nedenidir. Şey' mantıken var olana göre önceliklidir ("şey' ile var olan arasındaki fark tıpkı bir nesne ile onun lâzımı arasındaki fark gibidir" 292,2-3); şeylik sadece nefste var olduğu zaman işlevseldir; yani kasıtlı harekette.

5) *İlâhiyyât* 7.1: "Bir" (*el-vâhid*) ve "var-olan" (*el-mevcûd*) eşit şekilde eşyâ'ya yüklem olabilir (*kad yetesâviyâni fi'l-haml 'ale'l-eşya'*); "bir" olarak karakterize edilebilen her şey "*mevcûd*" olarak da edilebilir, ancak iki terim birbiriyle aynı manaya gelmez.

6) *Necât/İlâhiyyât* 1.9: "Bir" eşyâ'nın zorunlu arazıdır (*min el-a'râdi'l-lâzime li'l-eşyâ'*). Mâhiyet, insan veya at, akıl ya da ruh olsun, bir şey'dir (*bel tekânu'l-mâhiyye şey'en*); bu şey' sadece sonradan bir veya *mevcûd* olarak karakterize edilebilir.

7) *Necât/İlâhiyyât* 1.11: Diğer nedenler gâî nedene varlık anlamında önceliklidir; gâî neden şeylik anlamında diğer nedenlere göre önceliklidir; şeylik hem zihnî hem somut varlıkta ortaktır.

8) *İşârât/fi'l-vucûd ve 'ilelihi*: Gâî neden, kendi mâhiyeti dolayısıyla, fâil nedenin nedenselliğinin ('illiyye) nedenidir; fâil neden gâî nedenin varlığının nedenidir.

*İşârât*'ta gâî nedenin önceliğini tartışırken, İbn Sînâ'nın *mâhiyye*'yi kullanımı daha önceki şey'iyye kullanımı sırasında karşısına çıkan engellerden hiç biriyle karşılaşmamıştır. Şey'iyye'den farklı olarak, *mâhiyye* açık bir şekilde sûret ile bir tutulmuş, böylece kasıtlılıkla değil ama sûretlerle doğal olgular daha kolay bir şekilde evrensel bir teleoloji içinde barındırılabilmiştir. Zihinde bir şey'iyye'den farklı olarak, Mu'tezilenin var olmayan şey'ini hatırlatan *mâhiyye*'nin zihnî varlığı açık bir şekilde hesaba katılmış, böylelikle de fark edilmeyen gayeler somut varlıkla değil ama zihnî varlıkla daha kolay bir şekilde nedenselliğin temel kriterini sağlayabilmiştir. Ve şey'iyye'den farklı olarak, *mâhiyye*'nin açık bir şekilde mantıken öncelikli olduğu ileri sürülmüş; böylece gâî nedenselliğin önceliği daha kolay bir şekilde desteklenebilmiştir. Bütün bu nedenlerle İbn Sînâ *mâhiyye*'yi seçmiş ve böylelikle kendisinin tutarsız şey' kullanımları, ve paralel olarak, şey'iyye ve *mâhiyye* kavramları arasındaki gerilimi çözme yolunda mesafe katetmiştir.

### Sonuç

Mâhiyet ve nedensellik gibi İbn Sînâ'nın felsefesinde önemli ve geniş çaplı karmaşık iki konu üzerine odaklanan bir makalede herhangi bir kesinlik iddiası haddini bilmezlik olurdu. Bundan dolayı makalem sadece "Notlar" olarak adlandırılabilir. Ben sadece müteâkip hipotezi haklı çıkarmak için yeterli delilleri

sıraladım: Kelâmcıların ve Fârâbî'nin *eşyâ*' ve *mevcûdât*'a dair tartışmaları İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık ayrımının zeminidir; *şey'iyye* bu tartışmalarla İbn Sînâ'nın ayrımı arasında köprü olmuştur; farklı işaretlere rağmen, İbn Sînâ gâî nedenin fâil nedeni nasıl öncelediğini açıklamak için *şey'iyye* terimini kullanıyor; ve İbn Sînâ'nın şeylik ve mâhiyet hakkındaki bağdaşmaz fikirleri fâil ve gâî nedensellik ayrımı problemine uygulandığı zaman bir çözüme yaklaşmaktadır.

Fakat hipotezleri öne sürmekle onları kanıtlamak farklı meselelerdir. Birinci bölümde Mâtürîdî ve İbn Sînâ'dan önce *şey'iyye* kavramını kullanma geleneğinin olup olmadığını belirlemek için erken dönem kelâmcılarının tüm ulaşılabilir eserlerini incelemek durumundaydım. Bu gelenek Mâtürîdî ile başlamış görünüyor, ancak ben sadece olabileceğini düşündüğüm en âşikâr yerlerde *şey'iyye* kavramını aradığımı iddia edebilirim, belki de hiç beklenmedik yerlerde bulunabilir. 2. bölümde *şey'iyye* ve *sebebiyye*'nin yanlış transkripsiyonlarının bu iki eserin el yazması geleneğinde görülmediğinden kesinlikle emin olmak için *İlâhiyyât* ve *Necât*'ın ulaşabilecek tüm el yazmalarını incelemem gerekirdi. 2. bölümde sunduğum delilin ağırlığının bizi *şey'iyye*'yi tercihe zorladığının farkındayım, ancak delil tartışılmaz değildir ve benim sonucum da kesin olmayacaktır. 3. bölümde ise İbn Sînâ'nın yazılarının kronolojisi konusunda şu an mümkün olandan daha emin olmalıydım- özellikle *İşârât*'ın tarihlendirilmesinde. Bu da *Mubâhasât* ve *Ta'likât*'ın tamamının daha yakından incelenmesini gerektirecekti. Benim İbn Sînâ'nın düşüncesinin *şey'iyye*'den *mâhiyye*'ye ilerlediği ile alakalı hipotezim *İşârât*'ın erken tarihlendirilmesinden daha çok geleneksel geç tarihlendirmeye uyuyor. Tabii ki bu tek başına *İşârât*'ın geç tarihlendirilmesine delil değildir, çünkü benim hipotezim kendisini delil olarak nitelemek için diğer ihtimâllere bağlıdır.

Ancak yine de bu hikâyeden pek çok ders çıkarılabilir. Birinci bölümden çıkarılacak ders şudur: Metinlerin "*mütekellim*" ve "*feylesûf*" ünvanlarını sık sık karşıt bir şekilde kullanmasına ve bizlerin "*mütekellimûn* ve *felâsife*"yi doğal olarak karşıt kategoriler olarak görme eğilimine rağmen, onların analizi bizlere İbn Sînâ öncesi dönemin Arap düşünürlerinin hem kavramsal hem terminolojik olarak oldukça fazla şeyi paylaştıklarını söylüyor. İkinci bölümden çıkarılacak ders ise şudur: Tıpkı Arapçacıların Aristoteles'in Grekçe orijinal eserleriyle, onların 9. ve 10. yy.'daki Arapça tercümeleleri arasında bir ayrım yapmaları gerektiği gibi, Latincecilerin de Arap felsefesi hakkındaki iddialarını onun sadece Latince versiyonlarına göre belirlemekten kaçınmaları gerekir. Pek çok yanlış tercüme önemsizdir ama bazıları oldukça önemlidir. 3. bölümden çıkarılacak derse gelince; İbn Sînâ gibi üretken bir yazar, onun düşüncesini sistematize etme çabalarımıza sık sık karşı koyacaktır. Eserlerinin koleksiyonu statik ve bir bütün değil, organik ve karmaşıktır. Ciddî tezatlar içermektedir ve bu tezatların bazıları uzlaşmaz görünürken bazılarının yüzeysel olduğu söylenebilir ve diğer bazıları da onun entelektüel gelişiminin işaretleri olarak açıklanabilir.