

HİTİT İLAHİYAT DERGİSİ

Hitit Theology Journal

e-ISSN: 2757-6949

Cilt | Volume 24 • Sayı | Number 1

Haziran | June 2025

İbn Sînâcî Ontolojiyi Fârâbîci Gözle Okumak: İbn Rüşd'ün Eleştirilerinde Referans Sorunları ve İhmal Edilen Kavramlar

Reading Avicennian Ontology from the al-Fârâbîan Perspective: Problems of Reference and Neglected Concepts in Averroes' Criticisms

Abdülvahit ÖZ

Dr. Arş. Gör. | Dr. Res. Asst.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy and Religious Studies, Islamic Philosophy

Ankara | Türkiye

abdulvahitozz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7658-6771>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.01.2025

Kabul Tarihi | Accepted: 20.05.2025

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2025

Atıf | Cite As

Öz, Abdülvahit. "İbn Sînâcî Ontolojiyi Fârâbîci Gözle Okumak: İbn Rüşd'ün Eleştirilerinde Referans Sorunları ve İhmal Edilen Kavramlar". *Hitit İlahiyat Dergisi* 24/1 (2025), 222-244. <https://doi.org/10.14395/hid.1615353>

Değerlendirme: Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem (editörler-yayın kurulu üyeleri) içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi.

Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Etik Beyanı: Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını; bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir.

Etik Bildirim: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/hid/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: Single anonymized - Two internal (Editorial board members) and Double anonymized - Two external double-blind peer review.

It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Artificial Intelligence Ethical Statement: The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard

Complaints: ilafdergi@hitit.edu.tr | <https://dergipark.org.tr/en/pub/hid/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.

Reading Avicennian Ontology from the al-Fārābīan Perspective: Problems of Reference and Neglected Concepts in Averroes' Criticisms

Abstract

Averroes (d. 595/1198), known as a staunch defender of Aristotelian thought, made important criticisms of Avicennian ontology in various works, arguing that Avicenna's (d. 428/1037) views on the relation between quiddity and existence deviated from the Aristotelian line and weakened philosophical thought. In making these criticisms, Averroes generally neglected Avicenna's corpus and often referred to al-Fārābī's (d. 339/950) *Kitāb al-Ḥurūf* rather than Aristotle's *Metaphysics*. In order to justify the ontological distinction between the Necessary Existence and contingent beings, Avicenna established to some extent a real distinction between quiddity and existence, and argued that existence in contingent beings is a concomitant (*lāzim*) of quiddity. Averroes, on the other hand, considered this approach as an erroneous interpretation of Aristotle's explanations in *Metaphysics* Δ.7 and accused Avicenna of describing 'existence' (*wujūd*) as an accident that is added to (*zā'ida 'alā*) quiddity outside the mind. However, when we look at *Metaphysics* Δ.7, we encounter a fourfold pattern of meaning for 'being' (*to on*): (i) being *per se* (*kath' auto*); (ii) being *per accidens* (*kata sumbebekos*); (iii) being as truth (*aletheia*); (iv) being as actuality (*energia*) and potentiality (*dunamis*). Aristotle does not explain there whether existence is an accident attached to quiddity or not. In fact, Averroes, while criticizing Avicenna on this issue, often makes use of al-Fārābī's *Kitāb al-Ḥurūf*, even if he does not mention the name. Referring to the aforementioned work, Averroes reveals some misunderstandings arising from the translation of *estin* ('is'), the third person singular of the Greek infinitive verb *einai* (to be), into Arabic with the word *mawjūd* by the translators, and argues that Avicenna's error stems precisely from these misleading translations. The greatest problem with rendering the Greek copula *estin* with the Arabic word *mawjūd* is that *mawjūd*, due to being a derivative term in its the first imposition (*al-waḍ' al-awwal*), gives the impression that it carries an accident of *wujūd* within its content. To overcome this problem, some translators have preferred to use the word *huwa* as a copula (*rābiṭ*) instead of *mawjūd*. In *Kitāb al-Ḥurūf*, al-Fārābī draws attention to this misleading situation and states that the term 'being' was abstracted from its derivational meaning in the transition from ordinary language to philosophical language, and that it was called 'the second imposition' (*al-waḍ' al-thānī*). According to Averroes, Avicenna fell victim to these misleading translations despite al-Fārābī's warnings in *al-Ḥurūf*, thus misinterpreting Aristotelian ontology and conceiving existence as an accident attached to quiddity in the external world. In this context, our study seeks to answer the following basic questions: What is the influence of al-Fārābī on Averroes' criticisms of Avicenna? Does Avicenna see existence only as an accident attached to quiddity, or is Averroes' criticism based on a misunderstanding? What is the relationship between Aristotle's concept of 'being' in *Metaphysics* Δ.7 and Avicenna's quiddity-existence distinction? The analysis within the framework of these questions requires us to reread Averroes' criticisms in their context in the corpus of Aristotle, al-Fārābī, and Avicenna. Our study reveals that Averroes bases his criticisms of Avicenna's ontology on al-Fārābī's triple meaning of 'being' in al-Fārābī's *Kitāb al-Ḥurūf* rather than the fourfold meaning of 'being' in Aristotle's *Metaphysics* Δ.7. Accordingly, the triple meaning of the word 'being' is as follows: (i) being as divided into the categories (*al-maḥūlāt*); (ii) being circumscribed by a certain quiddity (*al-munḥāz bi-māhiyyah mā*) outside the mind; and (iii) being as truth (*al-ṣādiq*). On the other hand, Avicenna, in *al-Shifā'*: *al-Ilāhiyyāt* I.5, speaks of two meanings of existence: (i) proper existence (*al-wujūd al-khāṣṣ*), which corresponds to quiddity (*māhiyyah*) and/or essential reality (*ḥaqīqah*), and (ii) affirmative existence (*al-wujūd al-ithbātī*), which pertains to the concomitant of quiddity. While some scholars argue that there is a close relationship between al-Fārābī's concept of 'being circumscribed by a certain quiddity' and Avicenna's 'proper existence,' others argue that there is a clear overlap between al-Fārābī's concept of 'being as truth' and Avicenna's 'affirmative existence' in terms of both intention and extension. In the Turkish literature, I have yet to come across a comparative study of al-Fārābī, Avicenna, and Averroes' conceptions of existence. In the English literature, there are some studies that focus on this topic, but I have observed that these studies either ignore the al-Fārābī background by focusing on Averroes' criticisms of Avicenna or do not give enough space to Averroes' criticisms while analyzing al-Fārābī and Avicenna's conceptions of existence. In this article, following a common line of argumentation from al-Fārābī to Averroes via Avicenna, I will try to show that Averroes' criticisms of Avicenna's ontology emerge from an al-Fārābīan background and re-establish some key concepts neglected in Averroes' criticisms with reference to Avicenna.

Keywords: Islamic Philosophy, Averroes' Criticism of Avicenna, al-Fārābī's Concept of *Mawjūd*, Quiddity, Existence, Essence, Being.

İbn Sînâcî Ontolojiyi Fârâbîci Gözle Okumak: İbn Rüşd'ün Eleştirilerinde Referans Sorunları ve İhmal Edilen Kavramlar

Öz

Aristotelesçi düşüncenin sadık bir savunucusu olarak tanınan İbn Rüşd (ö. 595/1198), muhtelif eserlerinde, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) mahiyet-varlık ilişkisine dair görüşlerinin Aristotelesçi çizgiden sapıpığını ve bu görüşlerin

felsefî düşüncüyü zayıflatmış ileri sürerek İbn Sînâcı ontolojiye önemli eleştirilerde bulunmuştur. İbn Rüşd'ün bu eleştirileri yaparken genellikle İbn Sînâ külliyyatını ihmal ettiği, çoğu kez de Aristoteles'in *Metafizik*'inden ziyade Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Kitâbu'l-Hurûf*'una başvurduğu görülmektedir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ontolojik başkalığı temellendirmek için mahiyet ve varlık arasında bir dereceye kadar gerçek bir ayırım tesis etmiş, mümkünlerde varlığın mahiyete sürekli gereken (*lâzım*) bir eklenti olduğunu ileri sürmüştür. İbn Rüşd ise bu yaklaşımı Aristoteles'in *Metafizik* Δ.7'deki açıklamalarının hatalı bir yorumu olarak değerlendirerek, İbn Sînâ'yı "varlık"ı (*vücûd*) zihin dışında mahiyete eklenen (*zâ'ide 'alâ*) bir araz olarak tavsif etmekle suçlamıştır. Ne var ki *Metafizik* Δ.7 bölümüne baktığımızda "mevcut"a (*to on*) ilişkin dörtlü bir anlam örgüsüyle karşılaşırız. (i) Bizzat (*kath' auto*) mevcut; (ii) arazi (*kata sumbebekos*) mevcut; (iii) doğru (*aletheia*) olarak mevcut; (iv) bilfiil (*energia*) ve bilkuvve (*dunamis*) mevcut. Aristoteles orada varlığın mahiyete ilişkin bir araz olup olmadığına dair herhangi açıklama yapmamaktadır. Zaten İbn Rüşd de İbn Sînâ'yı bu konuda tenkit ederken, çoğu kez isim zikretmese bile, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'undan istifade etmektedir. Adı geçen esere müracaatla Yunanca *einai* (olmak) mastar fiilinin üçüncü tekil şahsı olan *estin* (-dır/-dir) teriminin, mütercimler tarafından Arapçaya *mevcûd* lafzıyla tercüme edilmesinden doğan birtakım yanlış anlamaları ortaya koyan İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın hatasının tam da bu yanıltıcı tercümelere kaynaklandığını öne sürmektedir. Yunanca *estin* bağıni Arapça *mevcûd* lafzıyla karşılamının beraberinde getirdiği en büyük sorun, *mevcûd*'un ilk vazında (*el-vaz'u'l-evvel*) türemiş bir terim olması dolayısıyla muhtevasında bir *vücûd* arazi taşıyor izlenimi vermesidir. Bazı mütercimler bu sorunu aşmak için *mevcûd* yerine *hüve* lafzını bir bağ (*râbî*) olarak kullanmayı yeğlemişlerdir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bu yanıltıcı durumu dikkat çekerek "mevcut" teriminin gündelik dilden felsefî dile geçişte türemişlik anlamından soyutlandığını ve bunun "ikinci vaz" (*el-vaz'u's-sânî*) olarak adlandırıldığını belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, Fârâbî'nin *el-Hurûf*'taki ikazlarına rağmen bu yanıltıcı tercümelerin kurbanı olmuş, böylece Aristotelesçi ontolojiyi yanlış yorumlayarak varlığı dış dünyada mahiyete ilişkin bir araz olarak telakki etmiştir. Bu bağlamda çalışmamız şu temel sorulara cevap aramaktadır: İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinde Fârâbî'nin nasıl bir etkisi vardır? İbn Sînâ varlığı sadece mahiyete ilişkin bir araz olarak mı görmektedir, yoksa İbn Rüşd'ün eleştirisi bir yanlış anlamaya mı dayanmaktadır? Aristoteles'in *Metafizik* Δ.7'deki "mevcut" kavramı ile İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayrımı arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu sorular çerçevesinde yapılan analiz, İbn Rüşd'ün eleştirilerini Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ külliyyatındaki bağlamlarıyla yeniden okumamızı gerektirmektedir. Çalışmamız, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine matuf eleştirilerinde Aristoteles'in *Metafizik* Δ.7'deki dörtlü "mevcut" anlamından ziyade Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'taki üçlü "mevcut" anlamını temel aldığı ortaya koymaktadır. Buna göre "mevcut" lafzının işaret ettiği üçlü anlam şöyledir: (i) Kategorilere (*el-mekûlât*) ayrılması bakımından mevcut; (ii) zihin dışında belli bir mahiyetle hususileşen (*el-münhâz bi-mâhiyye mâ*) mevcut; (iii) doğru (*es-sâdık*) olarak mevcut. Buna mukabil İbn Sînâ, eş-Şifâ: *el-İlâhiyyât* I.5'te varlığın iki anlamından söz eder: (i) Mahiyete ve/veya hakikate karşılık gelen özel varlık (*el-vücûd'ul-hâss*) ve (ii) mahiyetin gereğine taalluk eden olumlu varlık (*el-vücûd'ul-isbâtî*). Bazı araştırmacılar, Fârâbî'nin "belli bir mahiyetle hususileşen mevcut" kavramı ile İbn Sînâ'nın "özel varlık"ı arasında sıkı bir ilişki olduğunu öne sürerken; diğer bazı araştırmacılar da Fârâbî'nin "doğru olarak mevcut" kavramı ile İbn Sînâ'nın "olumlu varlık"ı arasında hem içlem hem kaplam bakımından belirgin bir örtüşme olduğunu savunmaktadır. Türkçe literatürde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün varlık anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışmaya henüz rastlayamadım. İngilizce literatürde ise bu konuya odaklanan bazı çalışmalar bulunmakla birlikte bu çalışmaların ya İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini merkeze alarak Fârâbîci arka planı göz ardı ettiğini ya da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık anlayışlarını incelerken İbn Rüşd'ün eleştirilerine yeterince yer vermediğini gözlemledim. Bu makalede Fârâbî'den İbn Sînâ kanalıyla İbn Rüşd'e uzanan ortak bir tartışma çizgisini takip ederek İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerinin Fârâbîci bir arka plandan neşet ettiğini ortaya koymaya ve İbn Rüşd'ün eleştirilerinde ihmal edilen bazı anahtar kavramları İbn Sînâ'ya referansla yeniden tesis etmeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ Eleştirisi, Fârâbî'nin *Mevcûd* Kavramı, Mahiyet, Varlık, Zat, Mevcut.

Giriş

Felsefî çalışmalarının önemli bir kısmını Aristotelesçi argümanları tavzih etmek üzere kaleme alan İbn Rüşd, Latin Orta Çağ'da Aristoteles'in en sıkı takipçilerinden biri olarak kabul edilir. İbn Rüşd'ün bu yapıtlarında zaman zaman İbn Sînâ'yı felsefî çizgiden ya da daha doğrusu Aristotelesçi düşünce çizgisinden sapmakla suçladığı görülür. İbn Sînâ'nın "mevcut", "hakikat", "zorunluluk" ve "imkân" gibi ontolojinin temel kavramlarına dair ortaya koyduğu "hatalı" görüşlerinin Aristotelesçi felsefî düşünce tarzını yozlaştırdığı ve bu görüşlerin hakiki meşşâî filozofları Gazzâlî'nin (ö. 555/1111) eleştirilerine karşı savunmasız bir duruma düşürdüğünü suçlamaları, İbn Rüşd'ün ajandasındaki endişelerin birer dışavurumu olarak okunmalıdır.

Telhîs ve *Tefsîr*'de İbn Sînâ'nın Aristoteles metafiziğini yanlış yorumlamasından dolayı düştüğü "pek çok hata"yı (*ğalatan kesîran*) ibraz eden¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde bazen Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Aristoteles ve şarihleriyle karşı karşıya getirirken;² bazen de Fârâbî'yi yanına çekerek İbn Sînâ'yı keskin eleştiri oklarının hedefinde yalnız başına bırakır. Nitekim anılan eserde varlığı "nefs dışında mahiyete eklenen bir şey" (*şey' zâ'id 'ale'l-mâhiyye hârici'n-nefs*) olarak kabul ettiği için İbn Sînâ'yı selefinin ikazlarını dikkate almamakla suçlar.³ Bu bağlamda İbn Rüşd'ün eleştirilerinde Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'una sıkça başvurması ve İbn Sînâ'nın "hatası"nın aslında Fârâbî'nin dikkat çektiği tercüme sorunlarına, özellikle de Yunanca "estin" (ἐστιν) bağ-teriminin Arapçaya "mevcûd" (الموجود) ismiyle tercüme edilmesinden doğan birtakım yanlış anlamalara dayandığını öne sürmesi, meselenin arka planını gözler önüne sermektedir. Gerçi İbn Sînâ'nın felsefî yetkinliğinde Fârâbî'nin etkisi yadsınamaz; zira kırk defa okumasına rağmen bir türlü anlayamadığı ve âdeta anlamaktan ümidini kestiği Aristoteles'in *Metafizik*'ini ve genel olarak metafizik ilminin konusunu (*mevzû*) ancak onun bir eserine ulaştıktan sonra anlayabilmiştir.⁴ Düşüncesinin genel çerçevesine odaklandığımızda eş-Şeyhu'r-Reîs'in metafiziğin temel meselelerinde Fârâbî'nin izinden gittiğini ya da en azından selefiyle köklü bir ihtilafa düşmediğini söylemek mübalağalı bir iddia olmaz. Eğer bu iddiam doğruysa, İbn Rüşd'ün İbn Sînâcı görüşleri niçin hatalı bulduğuna dair gerekçeleri açıkça saptamam ve onları Aristoteles ve İbn Sînâ külliyatındaki bağlamlarıyla yeniden okumam gerekecektir. Bu yöntemsel çizgiye bağlı kalarak ilkin İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ilişkisine dair teorisini inceleyecek; İbn Rüşd'ün teoriye yönelik eleştirilerini Fârâbîci bir perspektiften mütalaa edecek; nihayet bu eleştirilerde ihmal edilen İbn Sînâcı kavramları açığa çıkarmaya çalışacağım.

Konuya geçmeden önce elinizdeki çalışmanın çağdaş literatür içindeki yerini göstermek üzere ilgili literatürü kısaca değerlendirmek istiyorum. Gerek Türkçe gerekse İngilizce literatürde İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerini ele alan pek çok çalışma bulunsa da bu çalışmalar (genellikle) meselenin Fârâbîci arka planına temas etmemiş ve söz konusu eleştirilerde ihmal edilen İbn Sînâcı kavramların tafsilatını vermemiştir. Aşağıda göreceğimiz üzere İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasında sadece mantıksal ya da kavramsal değil, aynı zamanda ontolojik bir ayrım yaptığını, buna binaen varlığı kategorik bir araz olarak telakki ettiğini öne sürmüştür. Kurtubalı, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ortaya koyduğu "mevcut" analizini merkeze alarak filozofların, daha özelde Aristoteles'in bu konuda durduğu yeri tespit etmiş, böylece İbn Sînâ'nın hakikî bir Aristotelesçi olmadığına hükmetmiştir.

¹ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 3/510; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 10-11, 18.

² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), 98, 101, 129, 130.

³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 201.

⁴ İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi: "Böylece, mantık, fizik (tabiat) ve matematik ilimlerini mükemmel bir şekilde öğrenip metafizik ilmine geldim. *Metafizik* (*Mâ ba'de't-tabî'a*) kitabını okudum. Kitaptakilerden bir şey anlamadığım gibi, yazarın maksudını da tam anlayabilmiş değildim. Bunun üzerine kitabı [belki] kırk defa okudum ve [âdeta] ezberledim. Buna rağmen yine de ne kitabı ne de maksudını anladım. Bunun üzerine anlamaktan ümidimi kestim ve dedim ki: 'Bu kitabı anlamak mümkün değildir.' Sonra bir gün ikindi vakti kitapçılara gittim. Tellal, elinde satmaya çalıştığı bir kitap ile geldi. Bana, 'Bu kitabı satın al, sahibinin paraya ihtiyacı var, fiyatı da ucuz, sana üç dirheme satarım.' dedi. Kitabı satın aldım, bir de baktım ki Ebû Nasr el-Fârâbî'nin *Mâ ba'de't-tabî'a* kitabının amaçlarına dair eseri. Eve döndüm ve hemen okumaya başladım. Okudukça söz konusu kitabın maksudını anlayıverdim. Çünkü o kitabı ezberime almıştım. Buna çok sevindim ve ertesi gün Allah'a şükür olsun diye fakirlere pek çok sadaka dağıttım"; bk. İbn Sînâ, "eş-Şeyh er-Reîs'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)", çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risaleler* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 13-14. İbn Sînâ'nın burada sözünü ettiği eserin, Fârâbî'nin "Fî Agrâzi'l-Hakim fî Külli Makâle mine'l-Kitâbu'l-Mevsûm bi'l-Hurûf" adlı risalesi olduğu tahmin edilmektedir; bk. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden; Boston: Brill, 2014) 270 vd.

Bu konuda İbn Sînâ'yı savunma yoluna giden araştırmacılardan bazıları, İbn Sînâ'nın varlığı kategorik bir araz olarak nitelendirmediğini öne sürerken,⁵ bazıları da onun mahiyet ve varlık arasında hiçbir zaman gerçek bir ayırmadan söz etmediğini ileri sürmüştür.⁶ İbn Sînâ'nın varlığı kategorik bir araz olarak değerlendirmedeği doğrudur, ancak onun mahiyet ve varlık arasında salt kavramsal bir ayırım yaptığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. En azından bazı metinsel kanıtlar, İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasında *bir dereceye kadar gerçek* bir ayırım yaptığını göstermektedir. Bu durum, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine dair kaygılarını, özellikle de varlığın araziliğine yönelik eleştirisini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir.

Türkçe literatürde İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerini Fârâbîci arka planıyla birlikte ele alan müstakil bir çalışmaya henüz rastlayamadım. İngilizce literatürde ise bu konuya temas eden bazı çalışmalar bulunmaktadır. Stephen Menn, birbiriyle irtibatlı üç çalışmada Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün varlık telakkilerini ele almış ve İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini kısmen de olsa Fârâbîci arka planıyla birlikte mütalaa etmiştir. Ancak o, İbn Sînâ'nın mahiyetle özdeşleştirdiği “özel varlık” (*el-vücûdü'l-hâss*) kavramına yeterince ilgi göstermediği gibi filozofun ontolojik derecelenme (*teşkikü'l-vücûd*) teorisine de bigâne kalmıştır.⁷ Oysa bunlar, İbn Rüşd'ün eleştirilerinde ihmal edilen ve muhtemelen İbn Sînâ'yı bu sert eleştirilere karşı koruyabilecek olan kavram ve kuramlardır. Öte yandan Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* adlı hacimli çalışmada İbn Sînâ'nın “özel varlık” kavramı ile ontolojik derecelenme teorisini detaylıca ele almış, ancak İbn Rüşd'ün eleştirilerine ve Fârâbî'nin “mevcut” kavramına kısaca temas etmekle yetinmiştir.⁸ Son olarak Daniel D. De Haan, *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing* adlı çalışmada Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık telakkilerini karşılaştırmalı olarak ele almış, ancak İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini yeterince mütalaa etmemiştir.⁹ Sonuç olarak, literatürdeki ilgili çalışmalar ya İbn Rüşd'ün İbn Sînâcı ontolojiye yönelik eleştirilerine odaklanıp Fârâbîci arka planı ihmal etmiş ya da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık anlayışlarını ele alırken İbn

⁵ Bk. Yegane Shayegan, “The Accidentality of Existence in Avicenna and its Critique by Averroes”, *Journal of Persianate Studies* 10 (2017), 168; Amos Bertolacci, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context”, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis-David Reisman (Leiden, Boston: Brill, 2012), 270-271; Daniel D. De Haan, *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing* (Leiden, Boston: Brill, 2020), 333; Shahram Pazouki, “From Aristotle's Ousia to Ibn Sina's Jawhar”, *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, ed. Christian Kanzian-Muhammad Legenhausen (Frankfurt: Ontos Verlag, 2007), 168; Mahmut Kaya, “Mahiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 563-570; Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği: İbn Sînâ ve Thomas Aquinas Örneği* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 180-183.

⁶ Bk. Parviz Morewedge, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction”, *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972), 425-435; Fazlur Rahman, “Essence and Existence in Ibn Sînâ: The Myth and the Reality”, *Hamdard Islamicus* 4 (1981), 3-14. Belo, İbn Sînâ'nın biri mantıkî diğeri metafizik olmak üzere varlığın iki anlamını birbirinden ayırt ettiğini belirtir: Mantıkî anlamda “varlık”, tüm tasavvurlar için kaynak teşkil eden birincil/evvelî bir kavramdır; metafizik anlamda ise nedensellik yoluyla mahiyete bahsedilen bir şeydir; bk. Catarina Belo, “Essence and Existence in Avicenna and Averroes”, *Al-Qantara* 30/2 (2009), 412-417. İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirileri hakkında ortaya konulan diğer analizler için bk. Amos Bertolacci, “Inheritance and Emergence of Transcendentals: Albert the Great between Avicenna and Averroes on First Universals”, *Albert the Great and his Arabic Sources: Medieval Science between Inheritance and Emergence*, ed. Katja Krause-Richard C. Taylor (Turnhout: Brepols, 2024), 335-370; Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l hakimeyn”, *Divân* 1/10 (2001), 145-172; Nathaniel B. Taylor, *The Categories Argument for the Real Distinction Between Being and Essence: Avicenna, Aquinas, and Their Greek Sources* (Wisconsin: Marquette University, Doktora Tezi, 2023), 134-145; Damien Janos, *Oneness, Essence, and Self-Identity: A new Interpretation of Avicenna's Henology* (Berlin: De Gruyter, 2024), 107-120; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 164-166.

⁷ Stephen Menn, “Fârâbî in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, 2011), 51-96; Stephen Menn, “Al-Fârâbî's Kitâb al-Hûrûf and His Analysis of the Senses of Being”, *Arabic Sciences and Philosophy* 18/1 (2008), 59-97; Stephen Menn, “Avicenna's Metaphysics”, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 143-169.

⁸ Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 489 vd.

⁹ De Haan, *Necessary Existence*, 183 vd.

Rüşd'ün eleştirilerine yeterince yer vermemiştir. Bu makalede, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerinin Fârâbî referanslarla nasıl şekillendiğini ortaya koyacak ve bu eleştirilerde ihmal edilen kavramları İbn Sînâ'ya referansla yeniden tesis edeceğim. O hâlde analize İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayrımıyla başlayalım.

1. İbn Sînâ'nın Mahiyet-Varlık Ayrımı

İbn Sînâ, Aristoteles'i takip ederek “mahiyet” (*mâhiyye*) ve “varlık”ın (*vücûd*) birbirine indirgenemez iki ayrı kavram olduğunu kabul eder; ancak o, bu konuda önemli bir adım atarak mahiyetin varlık da dâhil tüm eklentilerden soyutlanmış olarak idrak edilebileceğini (*tesavvera, nezara, i'tebera* vb.) öne sürer. Buna göre zihin, X'in bilfiil var olup olmadığından ya da hangi tarzda (zihni/tümel, haricî/tekil) var olduğundan bîhaber olsa da mutlak bir “X-lik” anlamını (*mâna*) tasavvur edebilir. Bu itibarla ister zihindeki (*fi'z-zihn, fi'l-'akl*) tümel akledilirler ister dış dünyadaki (*fi'l-a'yân, fi'l-hâric*) müşahhas fertler olsun, tüm nesnelerin mahiyeti varlığından başkadır. Mahiyet ve varlığın bir/aynı olduğu yegâne mertebe, Zorunlu Varlık (*vâcibü'l-vücûd*) mertebesidir. Nitekim: “Zorunlu Varlık'ın, Zorunlu Varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur; işte bu inniyettir.”¹⁰ Acaba mümkün nesneler söz konusu olduğunda mahiyet ve varlık arasındaki başkalığın ya da ayrılığın kavramsal düzeyin ötesine uzanan bir *gerçekliği* olabilir mi?

Eş-Şifâ: el-İlâhiyyât I.5'te mutlak mahiyetin –bu durumda “hakikat”ın (*hakika*)– her iki varlık sahasını içerecek şekilde (*ye'ummühâ*) var olduğunu söyleyen¹¹ İbn Sînâ, aynı eserin ilerleyen bölümlerinde (V.1) mahiyet olmak bakımından mahiyetin –bu durumda “canlı olmak bakımından canlı”nın (*el-hayevân bi-mâ hüve hayevân*)– dış dünyada fertlerin basit bir parçası (*cüz'*) olarak bulunduğu işaret eder.¹² Ayrıca o, *en-Necât*'ta salt mahiyetin –bu durumda “şeylik”in (*şey'iyye*)– hem zihinde hem de haricte varlığı olan ortak (*müşterek*) bir anlama (*mâna*) tetabuk ettiğini belirtir.¹³ İbn Sînâ'nın bu açıklamaları söz gelimi, insan olmak bakımından insanın dış dünyada bilfiil var olan Ali'nin –ve diğer insan fertlerinin– içinde indirgenemez (*irreducible*) bir ilke ve basit bir parça olarak bulunduğunu, dolayısıyla mahiyet ve varlığın *gerçekten* ayrı olduğunu yeterince ima etmektedir. Eğer öyleyse; varlık, Ali'nin tenindeki beyazlık gibi, mahiyete ilişkin bir araz mıdır?

Genel itibarıyla İbn Sînâ'nın varlığı “beyazlık” gibi *sensu stricto* bir araz olarak nitelendirmediği söylenebilir. Nitekim *el-İşârât* ve *el-İlâhiyyât*'ta *vücûdun* mahiyete dışsal/haricî, dolayısıyla kurucu olmayan (*ğayr mukavvim*) bir gerek (*lâzım*) olduğu ifade edilir.¹⁴ Gereklere, mahiyetin içsel/dahilî bileşenlerinden olmadığı için bir şeyin *ne* olduğuna işaret eden tanıma (*hadd*) dâhil olmaz ki böylece mahiyet, varlık ve diğer haricî eklentilerden (birlik, tümellik, tikellik, vs.) hali olarak tasavvur edilebilir. Eğer varlık, mahiyetle veya mahiyetin kurucu zâtî unsurlarından biriyle özdeş olsaydı, o zaman mahiyetin var (*mevcûd*) olmak için başkasına ihtiyaç duyduğu söylenemezdi. Varlığın mahiyete dâhil olmayan haricî bir eklenti olduğu fikri, Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ontolojik mübânenetin temelini oluşturur: Mahiyet ve varlıktan

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 91.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 29.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 177-178. Üçer'in gösterdiği üzere İbn Sînâ, bilhassa *el-İlâhiyyât* V.1'de mutlak mahiyetin dış dünyadaki varlık tarzına ilişkin mereolojik bir argüman ortaya koymaktadır; bk. İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümelin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine”, *Nazarîyat* 6/2 (2020), 23-66. İbn Sînâ'dan sonra bu argümanı büyük bir şevkle benimseyen düşünürlerin başında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gelmektedir; bk. Abdülvahit Öz, *İbn Sînâ ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mahiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 211-221.

¹³ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tab'iyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Mensûrâtü Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1982), 248.

¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 7; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 91.

müteşekkil tüm nesneler bileşiktir; bileşik olan ise –mahiyetine varlık bahşedecek bir faile ihtiyaç duyması bakımından– mümkündür. Zorunlu Varlık'ı mümkün varlıklardan mübayin kılan temel kıstas budur.

Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Sînâ mutlak mahiyetin dıştaki somut nesnelerin basit bir parçası olduğunu belirtmektedir. Mahiyetin bu mereolojik doğası *el-İlâhiyyât* I.5'te “olumlu varlık” (*el-vücûdü'l-isbâtî*) ile karşı karşıya getirilen “özel varlık” (*el-vücûdü'l-hâss*) kavramına taalluk ediyor gibi görünmektedir. Buna göre olumlu varlık, dış dünyada ortaya çıkan ya da gerçekleşen şeylerin *ne* olduğuna bakmaksızın sadece ve sadece *var* olduğunu bildirir. İbn Sînâ zihnî varlığı kabul ettiğine göre bu varlık anlamı, her iki alana da uygulanabilir. Ayrıca bu terim, bir başka İbn Sînâcı terim olan *el-vücûdü'l-muhassal*, yani “gerçekleşmiş/kazanılmış varlık” ile eş değerdir ki bu durumda *müşbet* (olumlanmış) ve *muhassal* (gerçekleşmiş) varlık, hem dıştaki hem de zihindeki *mevcûd* nesneleri teşmil eder.¹⁵ Bu yorumu ilerletirsek söz konusu terimlerin anlamı “şey” (zira her *mevcûd* bir şey'dir) ve aynı zamanda “işaret edilir olan” (*el-müşâr^{un} ileyh*) ile eş-kapsamlı olacaktır.¹⁶ Nihayetinde bu terimler dizisi, İbn Sînâ ontolojisini karakterize eden iki varlık kategorisini (*el-vücûdeyn*; aynî ve zihnî varlık) tazammun etmektedir. Öte yandan Zorunlu Varlık, gerçekleşmiş ya da kazanılmış (*muhassal*) bir *mevcûd* olmadığı için bu tablonun dışında kalmaktadır.¹⁷

“Özel varlık”a gelince, İbn Sînâ bu terimi bir şeyin mahiyeti ve/veya hakikatiyle ilişkilendirir, hatta özdeşleştirir:

Her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate (*hakîka*) sahiptir. Bu bağlamda üçgenin “O, üçgendir.” [denilen] bir hakikati ve beyazlığın “O, beyazlıktır.” [denilen] bir hakikati vardır. İşte bu, bazen özel varlık (*el-vücûdü'l-hâss*) diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla [yani özel varlıkla] olumlu varlığın (*el-vücûdü'l-isbâtî*) anlamını kastetmiyoruz; zira “varlık” lafzı da pek çok anlama (*me'ânî kesîra*) gelir. Bu anlamlardan birisi, şeyin sahip olduğu hakikattir. Buna göre şeyin sahip olduğu [hakikat] âdeta onun özel varlığıdır. Konumuza dönüp şöyle deriz: Her şeyin özel bir hakikate (*hakîka hâssa*) –ki bu onun mahiyetidir (*hiye mâhiyyetihi*)– sahip olduğu açıktır. Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de “olumlama” (*el-isbât*) ile eş anlamlı olan [diğer] “varlık” [anlamından] başka olduğu bilinmektedir.¹⁸

Pasajda açıkça görüldüğü gibi “özel varlık”, mahiyet ve hakikat ile eş değerdir. Bu bağlamda; örneğin, bir üçgenin özel varlığı, onun “üçgenlik”inden ve *üçgen olarak* varlığından sorumludur. Üçgenin özel varlığı aynı zamanda onun salt üçgenlik mahiyetine karşılık gelir ki bu durumda “özel varlık”, muhtevası bakımından “olumlu varlık” ve/veya “gerçekleşmiş varlık”tan belirgin bir şekilde farklılaşır; çünkü bunlar mahiyetin kendisine değil, haricî eklentilerine taalluk eder. Nitekim yukarıdaki pasajın devamında *müşbet* ve *muhassal*ın muadili olan *mevcûdun*, “hakikat”e taalluk eden “şey”in bir gereği (*lâzım*) olduğu söylenir.¹⁹ Dolayısıyla burada tavzih edilen iki varlık anlamı, İbn Sînâ'nın *mâhiyye-levâzım* ayrımını yansıtıyor gibi görünmektedir. Bu bağlamda “özel

¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29. Nitekim Black, *el-vücûdü'l-isbâtî* terimini “zihnî ve haricî varlık” (*mental and concrete existence*) bağlamında ele alır; bk. Deborah Black, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies* 61/1 (1999), 45-79.

¹⁶ İbn Sînâcı *el-vücûdü'l-hâss* kavramına ilişkin detaylı analiz için bk. Janos, *Pure Quiddity*, 489 vd.; Öz, *Varlık-Mahiyet İlişkisi*, 141 vd.

¹⁷ Nitekim İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât VIII.7*'de *el-vücûdü'l-hâsıl ve'l-mümkin* (gerçekleşmiş ve gerçekleşmesi mümkün olan varlık) kavramını, ilk'in (*el-Evvel*) malûlleriyle ilişkilendirir; bk. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 110.

¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29.

¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 30.

varlık” mahiyete; “olumlu varlık” da mahiyetin gereğine karşılık gelir. Peki o zaman tüm mümkün ve bileşik nesneler *gerçekten* mahiyet (özel varlık) ve varlıktan (olumlu/gerçekleşmiş varlık) mı müteşekkildir? Eğer öyleyse *vücûd* zihin dışında mahiyete eklenen bir *lâzım*, *lâhık* veyahut ‘araz mıdır? *Tehâfütü’t-Tehâfüt*’te İbn Sînâ’nın her iki soruya da olumlu yanıt verdiğini öne süren İbn Rüşd, selefini bu konuda hataya düşmekle suçlar. Şimdi İbn Sînâ’nın söz konusu “hatasını” İbn Rüşd’ün *Tehâfüt*’ü üzerinden okuyalım.

2. İbn Rüşd’ün Eleştirisi

İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın mahiyet teorisiyle en kapsamlı hesaplaşmalarından birini Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife*’sine karşı-cevap olarak yazdığı *Tehâfütü’t-Tehâfüt* adlı eserinde yapar. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*’de filozofların –ki esasen İbn Sînâ’nın *Dânişnâme-i ‘Âlâ’*’sini esas alır– üç meselede küfre düştüklerini; on yedi meselede ise bidat içinde olduklarını belirtir. İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*’te bu iddialara cevap verirken bazı konularda İbn Sînâ’ya karşı Gazzâlî’yi destekler. Destek verirken takip ettiği strateji ise Aristotelesçi argümanları yeniden ifade etmek, böylece İbn Sînâ’yı *Tehâfütü’l-Felâsife*’deki “haklı” eleştirilerin tek muhatabı hâline getirmektir.

Gazzâlî’nin anlatımına göre filozoflar açısından Tanrı’dan başka her şeyin varlığı, mahiyetinden ayrıdır; dolayısıyla onların varlıkları mahiyetlerine dâhil değildir. Buna mukabil Tanrı, mahiyet-varlık ayrımı dâhil olmak üzere her türlü çokluk ve terkipten münezzehtir.²⁰ İbn Rüşd’ün *Tehâfütü’t-Tehâfüt*’te yer verdiği karşı-cevabına göre bu açıklamalar, filozofların görüş birliğinde olduğu tezlerden ayrılan İbn Sînâ’nın şu iddiasını yansıtmaktadır: Varlık (*vücûd*), dış dünyada mahiyete eklenen bir şeydir ki bu da onun bir arazi gibidir. Ne var ki “varlığın mahiyete eklenmiş bir şey olup mevcudun cevheri bakımından o [varlık] ile kaim olmadığı” iddiası, İbn Rüşd açısından yanlıştır; çünkü böyle bir iddia “mevcut isminin, nefsin dışında on kategoride ortak olan bir arazi işaret etmesini gerektirir.”²¹ Eğer X’in varlığı, İbn Sînâ’nın “iddia ettiği” gibi, X’in mahiyetine eklenen bir arazi ise o zaman –bu “araz-varlık” Tanrı olamayacağına göre– varlıklar (*vücûdât*) zincirinin geriye doğru sonsuza kadar gitmesi (*teselsül ilâ ğayri’n-nihâye*) gerekir: X’in varlığı, X’in-varlığının varlığı; X’in-varlığının-varlığının varlığı, vd. Hâl böyle olunca arazi olarak varlık yüklemenin bir sonu gelmez.²² İbn Rüşd bu sorunu aşmak için “mevcut” (*mevcûd*) ve “varlık”ın (*vücûd*) paralel iki anlamını birbirinden ayırt eder:

Aslında var olanlardaki (*fi’l-mevcûdât*) varlık (*enniyye*), bir şeyin nefste olduğu gibi nefis dışında da bulunduğunu [ima eden] zihni bir anlam olup doğru (*sâdık*) ile eş anlamlı (*mürâdîf*) olmayı belirtir. Yine bu [varlık], yüklemli önermelerde varlıksal (*vücûdiyye*) bir bağa işaret eder; çünkü “varlık” (*vücûd*) sözcüğü iki anlamda kullanılır: Bunlardan birincisi, “doğru”ya işaret eden şeydir. Örneğin; “Acaba bir şey var mıdır (*hel eş-şey’ü mevcûd^{ün}*), yoksa yok mudur?” veya “Acaba falan şey şu tarzda mı vardır? (*hel kezâ yûced kezâ*), yoksa o tarzda var değil midir?” sorularımız gibi. İkincisi ise cinsin yerine geçen mevcutlardır. Örneğin, “mevcut”un (*mevcûd*) on kategoriye (*el-mekûlâtü’l-‘aşera*) veya cevher ve arazi olarak ikiye ayrılması gibi. Eğer “mevcut” ile “doğru” olandan anlaşılan şey anlaşılıyorsa, o zaman nefsin dışında [mahiyet ve varlıktan oluşan] bir çokluk yok demektir. Eğer ondan, “zat” ve “şey”den anlaşılan şey anlaşılıyorsa, o zaman “mevcut” ismi –hem ateş hem de sıcak şeyler için kullanılan “sıcaklık” ismi gibi– öncelik ve sonralık bakımından hem Zorunlu

²⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 116-118.
²¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162; krs. İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1965), 2/483.

²² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.

Varlık hem de O'nun dışında kalan şeyler için söylenir. Filozofların görüşü budur.²³

Pasajda açıkça ifade edildiği üzere mevcudun birinci anlamı “doğru”ya (*sâdık*) işaret eder ki bu, önermelerde hem birli yüklem (“X’tir.” ya da “X mevcuttur.”) hem de ikili yüklem (“X, Y’dir.” ya da “X, Y olarak mevcuttur.”) olabilir; onun varlığı ise salt zihnî bir kavramdan ibarettir. İkinci anlamda mevcut, kategorilere ya da dıştaki zatlara bir cins olarak yüklenir ancak bu, Zorunlu ve mümkünlere ve/veya cevher ve arazlara öncelik-sonralık bakımından farklı farklı yüklendiği için salt eş anlamlı (*mütevâtır*) bir cins değildir. Tam da bu sebeple İbn Rüşd, ikinci anlamda alınan mevcudun bir çeşit cins ya da *quasi-genus* olarak yarı-cins olduğunu belirtir.²⁴

Yukarıdaki iktibasta dikkat çeken husus, bilhassa İbn Sînâ ile ters düşen iddiaların filozoflara isnat edilmesidir; oysaki kastedilen Aristoteles’tir. Stagiralı filozof, *Metafizik* Δ.7’de mevcuda (*to on*) ilişkin ikili değil, dörtlü bir anlam örgüsü sunar:

- (i) Bizzat (*kath’ auto*) mevcut.²⁵
- (ii) Arazî (*kata sumbebekos*) mevcut.²⁶
- (iii) Doğru (*aletheia*) olarak mevcut.²⁷
- (iv) Bilfiil (*energia*) ve bilkuvve (*dunamis*) mevcut.²⁸

Bunlardan ilki, öyle görünüyor ki, İbn Rüşd’ün “On kategorinin bir çeşit cinsidir.” dediği anlama karşılık gelmektedir. Bununla birlikte *Metafizik* Δ.7’de gerek bizzat mevcut gerekse doğru olarak mevcut, birli yüklem (*one-place predicate*) olarak değil, sadece ikili yüklem (*two-place predicate*) olarak ele alınmaktadır. Oysa İbn Rüşd mevcudun söz konusu iki anlamını her iki bağlamda da kullanmaktadır.²⁹ Dahası *Metafizik* Δ.7’nin yalnızca mevcudun muhtelif anlamlarına odaklandığı ve onların bir araz olarak varlık (Yun. *to einai*, İng. *to be*, Ar. *el-vücûd*) durumlarıyla ilgilenmediği görülmektedir. Nitekim Menn’in dikkat çektiği üzere *Metafizik* Δ.7’de varlığın var olanlara (Yun. *to onta*, İng. *the beings*, Ar. *el-mevcûdât*) ilişkin bir araz olup olmadığı konusunda herhangi bir açıklama yer almaz.³⁰ Peki İbn Rüşd, filozoflara isnat ettiği ve İbn Sînâ’nın “hatalı” çıkarımlarına alternatif olarak sunduğu varlık ve mevcut izahını nereden almaktadır? Bu sorunun cevabı *Tehâfütü’t-Tehâfüt*’ün aşağıdaki iktibasında bulunabilir:

İbn Sînâ şu noktada yanılgiya düşmüştür: “Mevcut” isminin Arap dilinde doğruya işaret ettiğini ve doğruya işaret edenin de bir araza işaret edip gerçekte ikinci, yani mantıkî akledilirlerden birine işaret etmediğini görünce onun, mütercimlerin kullandıkları şekliyle bu anlama işaret ettiğini zannetmiştir. Oysa durum böyle değildir, aksine mütercimlerin kastı şudur: [Mevcut] yalnızca “zat” ile “şey”in işaret ettiği şeye işaret eder. Ebû Nasr [el-Fârâbî], bunu *Kitâbu’l-Hurûf*’ta açıklamış ve burada düşülen yanılginın nedenlerinden birinin, “mevcut” isminin türemiş bir yapıda olması ve türemiş olan şeyin de bir araza işaret etmesi olduğunu ortaya koymuştur. Gerçekten de o, dilin aslında türemiş bir [sözcüktür]; ancak [Yunanlı] filozofların cevher ve araza, kuvve ve fiile ayırmış oldukları bu anlama Arapçada işaret eden bir sözcük, yani kök anlam [olabilecek] bir sözcük bulamayınca, bazı mütercimler onu mevcut ismiyle belirttiler

²³ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, 2/480.

²⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.

²⁵ Aristotle, *Metaphysics*, çev. J. A. Smith-W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1908), 1017a22-30.

²⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 1017a7-22.

²⁷ Aristotle, *Metaphysics*, 1017a31-35.

²⁸ Aristotle, *Metaphysics*, 1017a35-69.

²⁹ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, 1/878, 880.

³⁰ Menn, “Averroes against Avicenna”, 56.

ancak bunu [mevcut sözcüğünden] araza işaret eden türetim anlamı anlaşılacak şekilde değil, zat isminin işaret ettiği anlam anlaşılacak şekilde yaptılar. Bu ise dil [kuralları açısından olağan] bir isim değil, türetilmiş bir isimdir. Ancak bazı mütercimler de burada beliren güçlük nedeniyle bu anlamı Yunancada yüklemle özne ile bağlantısını gösteren zamir lafzından türetilerek söylenmeye çalışılan anlamla belirtmişlerdir; çünkü onlara göre bu lafız, söz konusu anlama en yakın olanıdır. Böylece onlar, “mevcut” ismi yerine “hüviyet” (*hüviyye*) ismini kullanmışlardır. Ancak Arapçada bulunmayan böyle bir sözcüğün türetilmiş olması, bu sözcüğün kullanılmasını zorlaştırmıştır. İşte bundan dolayıdır ki öteki zümre, “mevcut” ismini tercih etmiştir.³¹

Pasajda İbn Sînâ'nın Aristoteles ve diğer Yunan filozofların Arapçaya tercüme edilen metinlerindeki mevcut lafzının iki temel anlamını birbiriyle karıştırmaması ve mütercimlerin kategorilerin zatına taalluk eden Yunanca kavramın Arapçada doğal karşılığını bulamadıkları için mevcut kavramına kök anlamından bağımsız yeni bir anlam vazettiklerini fark edemeyip onu gündelik dile daha yakın bir anlamda “araz” olarak ele alması temel bir hata olarak sunulmaktadır. İbn Rüşd'ün bu “hata”yı ibraz ederken atıfta bulunduğu *Kitâbu'l-Hurûf* metni, onun mevcut hakkında ortaya koyduğu görüşlerinin ilham kaynağı olarak gözükmektedir.

Fârâbî, Arapça konuşan Müslüman muhatapları için Aristoteles'in *Metafizik*'inde önemli gördüğü meseleleri ele aldığı *Kitâbu'l-Hurûf*'un “Birinci Bölüm”ünde ağırlıklı olarak *Metafizik* Δ'nın konularını mütalaa etmekte ve aynı bölümün “Mevcut” bahsinde Δ.7'nin detaylı bir izahını sunmaktadır. İbn Rüşd'ün *Tefsîr*'de -her ne kadar Fârâbî'nin adını zikretmese de- İbn Sînâ'nın mezkûr “hatasını” hem göstermek hem de tashih etmek üzere ortaya koyduğu açıklamaları *el-Hurûf*'a dayandığı gibi, yukarıda bahsi geçen tartışmalarla da paralellik arz etmektedir.³² Nitekim *Tefsîr*'in Δ.7 şerhinde; Arapça mütercimlerin aynı Yunanca terimi, yani *estini* tercüme etmek için kullandıkları *mevcûd* (ve türevleri) ile *hüviyye* (ve türevleri) arasındaki ilişki; *mevcûd* lafzının türemiş yapısı itibarıyla bir *vücûd* arazını taşıdığı izlenimi; şeyin mahiyetine işaret eden *mevcûd/hüviyye* ile doğruya (*hakk/sâdık*) işaret eden *mevcûd/hüviyye* arasındaki anlam farkı büyük oranda *Kitâbu'l-Hurûf*'a müracaatla açıklanmış görünmektedir.³³ Bu noktada *el-Hurûf*'un “mevcut” izahatına değinmek hem İbn Rüşd'ün bu konudaki ilham kaynağını görebilmemiz hem de İbn Sînâ'nın tam olarak nasıl bir “yanlış” düştüğünü tetkik edebilmemiz açısından yararlı olacaktır.

3. *Kitâbu'l-Hurûf*'un “Mevcut” Analizi

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'un “Mevcut” bahsinde, türemiş bir terimin mantıkî açıdan master anlamına taalluk etmediği, yani türemiş X teriminin dil bilgisi formu itibarıyla “X-lik” masterına işaret eden bir anlamı ihtiva edip mantıkî açıdan “kendisinde bir X-lik bulunandır” anlamına gelmediği durumlarda ortaya çıkan yanlışları ele almaktadır.³⁴ Fârâbî açısından bu sorun, başka dillerde türemiş olmayan bir terimin Arapçaya türemiş bir terimle tercüme edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Yunanca *estin* (-dır/-dir) kelimesinin bazı mütercimler tarafından *v-c-d* kökünden türetilen lafızlarla tercüme edilmesi aynı sorunu ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki Arapça *mevcûd* kavramının türetildiği *vücûd* ve *vicdân* kelimeleri *v-c-d* mazisinin masterıdır. *Vücûd*un aslî anlamı “bulmak” iken ondan türeyen *mevcûd*, “bulunan” ya da “bulunmuş olan” a işaret eder.

³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 201; krş. a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 2/570-571.

³² Dönemin telif pratiğinde bu tür açık referanslar yaygın olmadığı için İbn Rüşd'ün *Tefsîr*'de *Metafizik* Δ.7'yi şerh ederken Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*'una doğrudan atıfta bulunmaması şaşırtıcı değildir.

³³ Bk. İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, 1/874-876.

³⁴ Bk. Menn, “Fârâbî's Kitâb”, 74.

Bu bağlamda Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*'ta *mevcûdun* iki kullanımından bahseder. Birincisi bir şeyin sadece bulunduğunu bildiren *mutlak* kullanımdır; “X’i buldum (*vecedtü*).” gibi. İkincisi ise bir şeyin *şu* ya da *bu* şekilde bulunduğuna işaret eden *mukayyet* kullanımdır; “X’i Y olarak buldum.” gibi.³⁵ Her iki durumda da bulunma eyleminin konusunu belirten bir şey söz konusudur. Dolayısıyla hem mutlak hem de mukayyet kullanımda “X” bulunmuş anlamında mevcuttur. Mutlak kullanımda “bulunmuş olmak”, X’in bulunduğu yeri bildiren ve ona ulaştıran bir anlamı ihtiva ederken, mukayyet kullanımda ise X’in belirli bir sığata sahip olması ve o sığatla bilinmesi söz konusudur. Türker’in belirttiğı üzere bu aşamada *vücûd* ve *mevcûdun* dilsel anlamları henüz gündelik varlık tecrübesine aktarılmamıştır.³⁶

Fârâbî diğçer dillerde *vücûd* ve *mevcûd* lafızlarına karşılık gelen (Farsçada *yaft*, Yunancada *estin*, Soğdcada *jird* ile *jirdu* gibi) terimlerin bulunduğunu ifade eder.³⁷ Ancak Arapçanın diğçer dillere kıyasla önemli bir dezavantajı bulunmaktadır: Zamanı açıkça belirtilmeyen bir cümlede özne ile yüklemi birbirine bağlayan veya bir önermede konu ile yüklem arasındaki nispeti sağılayan “-dır/-dir” bağının eksikliği. Fârâbî’nin ifade ettiğı gibi,

Farsça, Süryanice ve Soğdca gibi [Arapça dışındaki] diğçer dillerde, sadece belirli bir şeyle sınırlandırmaksızın bütün her şeye delalet etmek için kullandıkları bir lafız vardır. Onlar bu lafzı, bir haberin, hakkında haber verdiğı şeye bağlandığını (*ribât*) göstermek için kullanırlar. Bu [lafız], yüklem bir isim olduğunda ya da yüklem özneye –zaman zikretmeksizin mutlak bir bağlantıyla– bağılı olmasını istediklerinde, yüklemi (*mahmûl*) özneye bağlar. [...] Bu lafız, Farsçada “hest”, Yunancada “estin”, Soğdcada “estî” ve diğçer dillerde bunların yerine [kullanılan] başka lafızlardır.³⁸

Arapçada, “S, P idi.” ve “S, P olacak.” formunda yüklemi geçmiş veya gelecek bir zamana işaret edecek şekilde özneyle bağlantılı olarak ifade etmek mümkündür. Örneğın, “Ali öğretmendi.” ve “İsmail doktor olacak.” cümleleri *k-v-n* bağı kullanılarak; “kâne ‘Aliyyü mu‘allim^{en}.” ve “sevfe yekûnu İsmâ‘îlû tabîb^{en}.” şeklinde ifade edilir. Bununla birlikte, “S, P’dir.” formunda zamanı açıkça belirtilmeyen bir cümlemin Arapçada en doğıal karşılığı, “S P.” olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi, “Sokrates bilgedir.” cümlesi Arap dilinde; “Sukrâtü hakîm^{ün}.” (سقراط حكيم) şeklinde ifade edilir. Burada özne ile yüklem arasında bağlantı kuran üçüncü bir lafız bulunmamaktadır. Öte yandan aynı cümle Yunan dilinde, “hó Sôkrátês sophós estin” (ó Σωκράτης σοφός ἐστιν);³⁹ Fars dilinde ise “Sukrât hakîm est.” (سقراط حكيم است) şeklinde ifade edilir. Burada Farsça “hest” (هست) ve Yunanca “estin” (ἐστιν) terimleri, Arapçada karşılığı bulunmayan bağlayıcı (*râbit*) terimlerdir.

Fârâbî açısından Yunanca *estin* ve Farsça *hest* bağ-terimlerinin Arapçaya intikali, dil-mantık ilişkisine daha güçlü bir zemin oluşturması bakımından büyük önem arz etmektedir. Bağ-teriminin mantık ilmi açısından önemi, bir önermede herhangi bir zaman belirtmeksizin konu ile yüklemi birbirine bağlayabilmesidir; ne var ki Arap dili böyle bir terimden mahrumdur. Arapçanın diğçer diller karşısındaki bu eksikliği, mütercimleri Yunanca *estin* ve Farsça *hest* bağ-terimlerine karşılık gelecek bir kavram arayışına sevk etmiş, bazıları bu terimleri *hüve* (هو) zamiriyle bazıları

³⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı* (*Kitâbu'l-Hurûf*), çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 49. Bu bağlamda, Lizzini’nin belirttiğı gibi, *mevcûd* ile aynı kökten gelen *vücûd* kelimesi, sadece “(orada) bulunmak” (*to be found [there]*) ve dolayısıyla “var olmak” (*to exist*) ya da “olmak” (*to be*) anlamına değıil, aynı zamanda “belirli bir tarzda bulunmak” (*to be found in a certain way*) veya “belirli bir tarzda olmak” (*to be in a certain way*) anlamına gelmektedir; bk. Olga Lizzini, “Wuğûd-Mawğûd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy”, *Quaestio* 3 (2003), 115.

³⁶ Ömer Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 198.

³⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 50.

³⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 50.

³⁹ Menn, “Fârâbî’s Kitâb”, 73.

ise *mevcûd* (الموجود) ismiyle karşılamayı tercih etmişlerdir.⁴⁰ Fârâbî'nin bu konudaki tercihi, öyle görünüyor ki, *estin* ve türevlerini *mevcûd* ve türevleriyle karşılamaktır, ancak *v-c-d* kökünden türetilmiş lafızların bir bağ olarak kullanılması, onların aslî anlamlarını (*vücûd*: bulmak, *mevcûd*: bulunmuş olan) ve kullanımlarını (mutlak ve mukayyet) buharlaştırdığı için dil ve mantık arasındaki ilişkiyi zayıflatmaktadır. İşte bu, *mevcûd* ve türevlerini bir bağ olarak kullanmanın beraberinde getirdiği en büyük dezavantajdır. Diğer taraftan bu tercihin sağladığı en büyük avantaj, *v-c-d* kökünden gelen kelimelerin zamanlı ve zamansız bağları karşılaması bakımından hem birli yüklem (S'tir; S mevcuttur) hem de ikili yüklem (S, P'dir; S, P olarak mevcuttur) olarak kullanılabilmesidir.⁴¹ Bu sayede zamanı açıkça belirtilen önermelerde; "S, P idi." için "kâne S P." yerine "S vücûde P." ifadesi; "S, P olacak." için "sevfe yekûnu S P." yerine "S yûcedü P." ifadesi; zamanı belirtilmeyen cümlelerde ise "S, P'dir." için herhangi bir zaman ifadesi ve üçüncü bir terim bulunmayan "S P." yerine, "S mevcûd^{ün} P."⁴² ifadesi kullanılabilir. Buna mukabil, *v-c-d* ve türevleri birli yüklem olarak alındığında zamanı açıkça belirtilen bir cümlede "S idi (yani S [var]dı)." için "kâne S." yerine "S vücûde." ifadesi; "S var olacak." için "sevfe yekûnu S." yerine "S yûcedü." ifadesi; zamanı belirtilmeyen bir cümlede ise "S'tir (yani S [var]dır)." için "S mevcûd^{ün}." ifadesi kullanılabilir.

Acaba *estin* bağının Arap dilindeki en uygun karşılığı *hûve* midir, yoksa *mevcûd* mudur? Eğer bu iki terimin bağ kullanımları arasında herhangi bir fark yoksa mütercimler neden her iki terime de ihtiyaç duymuşlardır? Sorunun cevabı, her iki terimin de *estin* bağını karşılarken aslî kullanımlarından kaynaklanan kendine has sorunları da beraberinde getirmesidir. *Estin* bağını *mevcûd* lafzıyla tercüme etmenin ortaya çıkardığı en büyük sorun, *mevcûd*'ün türemiş yapısı itibarıyla X'in bir *vücûd* sayesinde *mevcûd* olduğu, yani bir varlık arazıyla var olduğu izlenimi vermesidir:

Çünkü "mevcut" (*mevcûd*), Arapçada ilk vazında türemiş bir lafızdır ve her türemiş lafız yapısı itibarıyla işaret ettiği şeyde açıklanmamış (*lem yûsarrâh bih*) bir konuyu ve o konudaki –[termin] kendisinden türetildiği– mastarın anlamını hayal ettirir. Bu nedenle "mevcut" lafzı, her şeyde –açıklanmamış herhangi bir konuda bulunan– bir anlamı (*mâna*) tahayyül ettirmekte ki bu anlam "varlık" (*vücûd*) lafzı ile işaret edilen şeydir; böylece açıklanmamış bir konuda varlık tahayyül ettirmekte ve varlık, bir konuda bulunan araz olarak anlaşılmaktadır.⁴³

Türemiş bir lafzın kök anlamı, onun bir araza taalluk ettiğini düşündürür; "beyaz" olan bir şeyin "beyazlık" arazını taşıması ya da "kesici" olan bir nesnenin "kesmek" arazını taşıması gibi. Bu minvalden bakıldığında *mevcûd* lafzı, kök anlamı itibarıyla bir şeyin *vücûd* arazını taşıdığı izlenimi vermektedir. Fârâbî bu yanıltıcı izlenimden kaçınmak için bazı mütercimlerin *mevcûd* lafzı yerine *hûve* zamirini; *vücûd* lafzı yerine de *hüviyye* terimini kullandıklarını belirtmektedir.⁴⁴ Zira *hûve* terimi, bir bağ olarak kullanıldığında türemiş bir isim ya da zamanı gösteren bir fiil olmadığı için ne bir konuda bulunan bir araz gibi anlaşılması ne de bir zamana işaret etmesi söz konusu

⁴⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 50. Mütercimlerin bilhassa Yunanca felsefi metinleri tercüme ederken karşılaştıkları zorluklar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* (Albany: State University of New York Press, 1991), 119-167.

⁴¹ Menn, "Fârâbî's Kitâb", 75.

⁴² Örneğin, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inde geçen, "ὅτι τὸ Α ἔστι τὸ Γ" ve "ἀλλ' ὅτι ἡ ἔστιν ἡ οὐκ ἔστιν" ifadeleri, Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) tarafından sırasıyla, "أن الموجود ل ج" ve "موجود وإما أنه غير موجود" şeklinde tercüme edilir; bk. Rosabel Pauline Ansari, *The Ambiguity of 'Being' in Arabic and Islamic Philosophy* (Washington: Georgetown University, Doktora Tezi, 2020), 140.

⁴³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 52.

⁴⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 51.

olacaktır. Ancak bu terimin bir bağ olarak kullanılması önemli bir sorunu da beraberinde getirmektedir: *Hüve*, bir isim ya da bir fiil olmadığı için ondan *-racûl*den (adam) *racûliyye* (adamlık) ve *insân*dan *insâniyye* gibi- bir mastar türetme imkânı bulunmamaktadır. Bazı mütercimler, teorik ilimlerde böylesi soyut anlamlara ihtiyaç duydukları için *hüve* zamirine karşılık *mevcûd* ismini bir bağ olarak kullanmayı yeğlemişlerdir.⁴⁵ Bununla birlikte *hüve* lafzının gerek zamanı açıkça belirtilen (“S vardı.” ve “S var olacak.”) gerekse tüm zamanları kapsayan (“S mevcuttur.”) cümlelerde birli yüklem olarak kullanılamaması önemli bir dezavantaj olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁶

Fârâbî, *mevcûd* lafzı üzerine ortaya koyduğu bu incelikli tahlil neticesinde bir bağ olarak “insanın bunlardan [*mevcûd* ve *hüve*] hangisini dilerse kullanabileceğini”⁴⁷ belirtir, zira her dilde bazı terimler birinci vazından (*el-vaz’u’l-evvel*), yani yüklenen ilk anlamından soyutlanmak suretiyle bir bağ işlevi görebilir; *hüve* ve *mevcûda* yüklenen bağ anlamı da bu kabildendir. Fârâbî bunu “ikinci vaz” (*el-vaz’u’s-sânî*) olarak adlandırır.⁴⁸ İkinci vazda türemişlik anlamından soyutlanan “mevcut” lafzı üç yeni anlam kazanmıştır:

- (i) Kategorilere (*el-mekûlât*) ayrılması bakımından mevcut.
- (ii) Zihin dışında belli bir mahiyetle hususîleşen (*el-münhâz bi-mâhiyye mâ*) mevcut.
- (iii) Doğru (*es-sâdık*) olarak mevcut.⁴⁹

İbn Rüşd de *Telhîs*’te Fârâbî’yi takip ederek mevcudun bağ anlamı dışında mezkûr üç anlamını sıralamaktadır.⁵⁰ Bununla birlikte o, *Metafizik* Δ.7’de sadece ikili yüklem olarak ele alınan doğru olarak mevcudu, Fârâbî’den mülhem, hem birli yüklem (S [var]dır / S *mevcûd*^{ün}) hem de ikili yüklem (S, P’dir / S *mevcûd*^{ün} P) olarak mütalaa etmekte ve bu anlamdaki mevcudun –bizzat mevcuttan farklı olarak– mantikî bir araza işaret ettiğini belirtmektedir. Şimdi mevcudun yukarıda sıralanan üç anlamını detaylıca ele alalım.

4. Mevcudun İkinci Vaz Anlamları

(I) Mevcudun birinci anlamı; “en yüksek cinslerden [yani kategorilerden] her bir cinsin –zatına delalet etmeksizin– adıdır; sonra onlardan her birinin altında bulunanların tamamına onun en yüksek cinsinin adı olarak söylenir ve onun türlerinin tamamına tam eşitlikle söylenir.”⁵¹ Dolayısıyla bu anlamdaki mevcut en yüksek cinsten ferde doğru, ilkin eş sesli olarak⁵² kategorilere sonra eş anlamlı olarak her bir kategorinin altında bulunanlara yüklenir. Bu bağlamda bir tür olarak “insan”a ve bir cins olarak “canlı”ya cevher olmaları bakımından eş anlamlılıkla mevcut denir. Öte yandan bizzat kategorilerin her birine (cevher, nitelik, nicelik, vs.) eş seslilikle mevcut denir. Örneğin, cevher olan “insan” bir konuda (*mevzû*) bulunmayan bizzat

⁴⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 53.

⁴⁶ Reising’in açıkladığı üzere Aristoteles, *einai* (olmak) mastar fiilinden ya da onun üçüncü tekil şahsı *estinden* bir isim türetmesi gerektiğinde, bu fiili ya artikelli mastar yaparak *to einai* şeklinde ya da nötr/cinsiyetsiz ortaç yaparak *to on* şeklinde kullanmıştır; her ikisi de “olmak” ya da “var olmak” anlamına gelir; bk. Matthew K. Reising, “Rethinking Intellectual Ecumenism in Interfaith Debates on God’s Existence: From Avicenna’s Salvation and Maimonides’s Guide to Aquinas’s De Ente”, *Journal of Ecumenical Studies* 59/2 (2024), 252. Mütercimler, Arapça *hüve* fasıl zamirini bir isim-fiil olarak tercüme etmek zorunda kaldıkları zaman ortaya çıkan mezkûr güçlüklerden dolayı *mevcûd* ismini tercih etmişlerdir.

⁴⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 53.

⁴⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 84.

⁴⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 8.

⁵¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 54.

⁵² İlginçtir ki Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*’da, *el-Hurûf*’a mugayir bir şekilde “mevcut”un *müşekkek* (dereceli eş sesli/eş anlamlı) bir terim olduğunu söyler; bk. Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer M. Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 27-28. Ansari’nin ifade ettiği üzere Fârâbî *el-Burhân*’ın dışında herhangi bir yerde varlığı *müşekkek* bir terim olarak nitelendirmemektedir; bk. Ansari, *The Ambiguity of ‘Being’ in Arabic and Islamic Philosophy*, 148.

(*bi'z-zât*) mevcutken, araz olan “beyaz”ın varlığı bir konuya, yani cevhere muhtaçtır. Eğer kategorilere salt eş anlamlılıkla “mevcut” denilseydi, o zaman ya beyazlığın *bi'z-zât* mevcut ya da insanlığın *bi'l-'araz* mevcut olması gerekir ki her ikisi de olanaksızdır. Ayrıca bu durumda cevherlerin varlığı hak etme konusunda arazlardan daha öncelikli olduğu da söylenemez.⁵³ Şu hâlde kategorilere ayrılması bakımından mevcut, bütün alt cinslerin/türlerin uhdesinde bulunan on kategorinin ortak adıdır (*ism müsterek*).

(II) Fârâbî, mevcudun ikinci anlamını şöyle tarif eder: “İster tasavvur edilsin isterse edilmesin nefsin dışında bir mahiyetle hususîleşendir”.⁵⁴ De Haan’ın belirttiği gibi bu durumda mevcudun birbiriyle yakından ilişkili iki alt anlamı vardır: (a) Zihin tarafından tasavvur edilip edilmediğinden bağımsız olarak dış gerçeklikte bulunan mahiyet/zat; (b) dış gerçeklikte bulunan ama aynı zamanda zihin tarafından tasavvur edilen mahiyet/zat.⁵⁵ Mevcudun bu ikinci anlamı birincisinden türetilmiş olsa da varlıkla (*vücûd*) ilişkisi bakımından farklı bir anlam taşır. Şöyle ki (a) birinci anlamda mevcut, mahiyete dışsal/haricî ve ikinci akledilir –dolayısıyla aynî bir gerçekliği olmayan– bir varlığa değil, dış gerçeklikte nesnelerin türsel ilkesi olarak mahiyete işaret eder ki bu durumda varlık ve mevcut birbiriyle özdeştir. Dahası bu mevcudun varlığı salt eş anlamlı değildir; zira cevher ve arazlara öncelik-sonralık bakımından farklı farklı yüklenir. (b) Mevcudun söz konusu ikinci anlamı, birinci anlamını yansıtır: Bu durumda mevcut, kurucu/zâtî unsurlarla tanımlanabilen nesnelere taalluk eder; varlık ise söz konusu nesnelerin mahiyetidir. Örneğin, insan bir mevcuttur; “akleden canlı” da onun bir insan olarak mevcudunun varlığı ya da mahiyetidir. Menn’in ifade ettiği üzere; “Bu anlamdaki bir *mevcûd* ile onun *vücûd* arasındaki ayrım, bir şey ile şeyin var olmasını sağlayan zâtî parça arasındaki ayırmadan çok farklı değildir; basit, bölünmez bir *mevcûd* söz konusu olduğunda ise herhangi bir ayrım yoktur.”⁵⁶ Dolayısıyla madde ve sûretten oluşan bileşik nesnelerin (ör. Ali, sedir, *şu* at vb.) mahiyeti/varlığı ve mevcudu birbirinden –en azından kavramsal olarak– ayırdır. Basit nesnelerin (ör. akıl, nefis vb.) ise mahiyeti ya da varlığı, mevcudunun ta kendisidir. Özcesi, bir nesneyi parçalayıp mahiyetini oluşturan unsurları ayıramıyorsa, yani onları özlü bir şekilde sıralayarak ifade edemiyorsa, onun zihin dışında bir mahiyetle hususîleşen mevcudu, varlığı ile özdeştir; çünkü basit varlıkların bir soyutlamaya tâbi tutularak mahiyetlerini oluşturan unsurları telhis edilemez. Fârâbî’nin terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, basit varlıkların *mevcûd*ları, *vücûd*larından istihraç edilemez. Bu bağlamda Tanrı, akıllar hatta nefslerin (zira onların da cins ve fasıldan oluşan tanımları yoktur) mevcutları ile varlıkları bir/aynıdır. Diğer yandan bir nesne mahiyetini oluşturan unsurlara bölünebiliyorsa, onun mevcudu dışta bir zat olarak bulunmasına; varlığı ise söz konusu zatın mahiyetine tekabül eder.⁵⁷

(III) Doğru olarak mevcut ise; “kendisinden anlaşılan anlamın (*mefhûm*), anlaşıldığı şekliyle nefis dışında bulunduğu her önermeye, (...) nefste tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilir (*ma’kûl*) her şeye –nefsin dışındaki aynıyla (*bi-'aynihî*) nefste bulunan gibi olduğunda– söylenir.”⁵⁸ Şu hâlde doğru olarak mevcudun söz konusu olabilmesi için ilkin zihinde bir X kavramı tasavvur edilmeli, sonra bu kavramın dışta bir mahiyetle hususîleşip hususîleşmediği

⁵³ Nitekim Fârâbî, bir mahiyetin tahakkuku bakımından ne kadar yetkin ve muhtaçsız ise o kadar “mevcut” denilmeye layık olduğunu söyler; bk. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 57.

⁵⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55. Aşağıdaki satırlarda mevcudun ikinci anlamını “hususî mevcut” olarak kısaltıyorum.

⁵⁵ De Haan, *Necessary Existence*, 196.

⁵⁶ Menn, “Fârâbî’s Kitâb”, 83.

⁵⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55-56.

⁵⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 54; krs. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 8.

(*münhâz*) tetkik edilmelidir; zira “her doğru, nefsin dışında bir mahiyete sahiptir”⁵⁹, dışta bir mahiyete sahip olan ise ister tasavvur edilsin ister edilmesin, zihin dışında bir zat olarak bulunmaktadır.⁶⁰ Bu itibarla doğru olarak mevcut, dışta bir mahiyetle hususîleşen mevcuda göre daha dar bir kapsama sahiptir. Ancak Fârâbî'nin ifade ettiği üzere: “Bir lafızdan anlaşılan ve de akılda düşünülen, tasavvuru nefis dışında bulunan her şey bir zat sahibi değildir; mesela, yoksunluğun anlamı, anlaşılan bir anlamdır ve akılda nasılsa dışta da öyledir fakat o, bir zat değildir ve [onun] bir zatı yoktur.”⁶¹ Öyleyse “körlük” gibi bir yoksunluğa ve “beyaz-olmayan” gibi bir olumsuzluğa –“Zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunandır.” anlamında– doğru olarak mevcut denilebilir; ancak bunların dış dünyada bir mahiyetle hususîleştiği söylenemez. Bu sebeple zihin dışında bir mahiyetle hususîleşen mevcut, farklı kategorilerdeki şeylere sadece eş sesli olarak yüklenir ve kategorilerin dışındaki şeylere hiçbir şekilde yüklenemez; çünkü “beyaz-olmayan”ın ve “körlük”ün zâtları yoktur. İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi bu anlamdaki mevcut, “yoksunluğun zıddı olan [yani olumsuzluklara ve yoksunluklara değil, sadece olumlu şeylere yüklenen] şeydir (...) [ki bu] on kategoriye ayrılır ve bu on kategorinin [altında bulunanların zatı bir yüklemi olması bakımından] cinsi gibidir; (...) [zira o], öncelik ve sonralık bakımından on kategoriye söylenir.”⁶² Bu minvalde doğru olarak mevcudun, dışta bir mahiyetle hususîleşen mevcuttan daha geniş bir kapsama sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Acaba mevcut soruşturmasının ilk matlubu doğru olarak mevcut mudur, yoksa dışta bir mahiyetle hususîleşen mevcut mudur? Sorunun Fârâbî ve İbn Rüşd zaviyesinden cevabı, birincinin ilk matlub olduğu yönündedir.⁶³ Buna göre söz gelimi, denizgergedanının var olduğunu öğrendikten sonra onun varlığını hususîleştiren (yani köpek balığı ya da ahtapottan farklı kılan) mahiyetini araştırabilir, böylece “denizgergedanı”nın tanımını öğrenmiş oluruz. Ancak daha neyi saptamaya çalıştığımızı bilmezken, yani “denizgergedanı”nın henüz *ne* olduğundan bîhaberken, bizi denizgergedanının *var* olup olmadığını araştırmaya sevk eden nedir? İbn Rüşd bu soruya şöyle yanıt verir:

[Bir şeyin doğru olarak mevcut olduğu bilgisi], onun mahiyetini bilmekten önce gelir, yani bir şeyin var olduğunu bilmedikçe o şeyin mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir. Zihinlerimizde varlık bilgisini önceleyen mahiyete gelince; bu gerçekte bir mahiyet olmayıp yalnızca herhangi bir ismin anlamının açıklamasıdır. Bu anlamın nefis dışında da bulunduğu anlaşıncı, o [isimlerin] bir mahiyet ve bir tanım olduğu da anlaşılmış olur.⁶⁴

Demek ki denizgergedanının var olup olmadığını araştırabilmek için evvela zihnimizde “denizgergedanı” isminin söz gelişi, “Boynuzlu balınadır.” şeklinde bir ön tanımı hasıl olmalıdır. Bu bağlamda diyebiliriz ki zihnimizde ön tanımı beliren X'in hangi kategoriye girdiğini veyahut

⁵⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 56.

⁶⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55.

⁶¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 147.

⁶² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.

⁶³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 142-143; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 162; krş. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 2/482. Bu argümanın İbn Rüşd açısından bir başka önemi, “Var olup olmadığı bilinmeyen ya da varlığından şüphe edilen bir şeyin mahiyeti tasavvur edilebilir.” (İbn Sînâ, *İşaretler*, 7, 126.) şeklindeki İbn Sînâcı teze alternatif bir açıklama getirme imkânı vermesidir. Bununla birlikte, hakemin dikkat çektiği üzere, İbn Rüşd'ün bu konuya ilişkin yaklaşımı telif hayatının sonlarına doğru değişmiş görünmektedir. Nitekim *Şerhu'l-Burhân*'da bazı nesnelerin tanımının ve resminin bilinmesine karşın varlığının bilinmediği söylenir; bk. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, thk. A. Bedevî (Kuveyt: es-Silsiletü't-Türasiyye, 1984), 171-172. Bu değerli uyarısından ötürü hakeme teşekkür ederim. Söz konusu fikrîsel değişim, tartışmanın genel seyrini doğrudan etkilemediği için ana metne yansıtılmamıştır. Öyle ki İbn Rüşd, varlığı (*vücûd*) her durumda ikinci akledilir bir kavram olarak ele almaktadır; tasavvur (mahiyetin bilgisi) ve tasdik (varlığın bilgisi) arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi bu temel kabule bir istisna teşkil etmez.

bir mahiyeti haiz olup olmadığını (çünkü X, bir yoksunluk veya olumsuzluk bildirebilir) henüz bilmiyorsak, ilkin *doğruluk* anlamında “X mevcut mudur?” (*hel X mevcûdün*) veya “X, Y midir?” (*hel X mevcûdün Y*) sorusunu sormamız icap eder. Eğer “X mevcut mudur?” sorusunun cevabı müspet değilse mevcut soruşturması burada sona erecektir. Ancak “X, Y midir?” sorusunun cevabı menfi olsa bile ona hâlâ doğru olarak mevcut denilebilir.⁶⁵ Aristoteles’in ifade ettiği gibi bu anlamdaki mevcut hem metatik (X, Y-olmayandır) hem de olumlu (X’tir ya da X, Y’dir) önermelerde doğruluk bildiren bir bağ olarak kullanılabilir:

“[Var] olmak” (*einaî*) ve “dır” bir önermenin doğru olduğuna işaret eder; “[var] olmamak” ise onun doğru değil, yanlış olduğuna işaret eder – olumlama ve olumsuzlama da benzer şekildedir; söz gelimi, “Sokrates, müzisyendir.” (*esti Sokrates mousikos*) ya da “Sokrates, beyaz-olmayandır.” (*esti Sokrates ou leukos*) [önermelerindeki “dır” bağı] bunun doğru olduğunu bildirir.⁶⁶

Başka bir deyişle; “Sokrates, beyaz-olmayandır.” önermesi “olmama”yı, yani Sokrates’in beyaz-olmayışını tasdik ediyorken Aristoteles açısından bu, bir “var-olma”yı, yani Sokrates’in beyaz-olmayan varoluşunu tasdik etmektedir.⁶⁷

Bununla birlikte hem Fârâbî hem de İbn Rüşd açısından doğruluk anlamında mevcut ile varlık birbirinden farklıdır: Mevcut, dış dünyada karşılığı olan zihnî bir önermedir; varlık ise bu önermenin dışa nispetidir.⁶⁸ Daha açık bir ifadeyle bu anlamdaki mevcut X’in, “Zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunandır.” bilgisiyken; varlık, bu bilginin dıştaki gerçekliğe izafetidir. İbn Rüşd, Fârâbî’yi takip ederek doğru olarak mevcudun taalluk ettiği varlığı “ikinci akledilir” (*el-ma’kûl sâni*) bir kavram olarak nitelendirir. İkinci akledilir, dıştaki somut nesnelerin zihinde hasıl olan aklî sûretlerine –ki bunlar, ilk akledilirlerdir (tek. *el-ma’kûl evvel*)– yüklem olan zihnî bir kavramdır.⁶⁹ Dolayısıyla bu anlamdaki varlık, doğrudan dış dünyadaki nesnelere değil, zihindeki tasavvurlara veya birinci akledilirlere yüklenir. Bu bağlamda bir şeye “mevcut” denildiğinde ona somut bir nesnenin değil, zihnî bir kavramın varlığı yüklenir ve bu kavramın nispet edildiği şeyin “zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunduğu” kastedilir. Burada söz konusu varlık, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*’ün “Beşinci Tartışma”sında ifade edildiği gibi, sadece zihindeki ilk akledilirlere ilişkin bir arazdır. Buna mukabil diğer anlamda –zihin dışında bir mahiyetle hususileşen– mevcudun taalluk ettiği varlık, ayanda bulunan gerçek bir şeydir ancak mevcuda ilişkin bir araz değildir; bilakis şeyin mahiyeti veya mahiyetinin bir parçasıdır.

5. Ontolojik ve Epistemolojik Nüanslar

Yukarıdaki izahlardan anlaşılmaktadır ki varlığın anlamları konusunda Fârâbî ve İbn Rüşd büyük oranda hemfikirdir. Her iki düşünür açısından da bir nesnenin varlığı (*vücûd*) –hangi anlamda alındığına bağlı olarak– ya mantıkî bir ikinci akledilirdir ya da dıştaki nesnenin zatı veya mahiyetidir: Varlık hiçbir anlamda somut nesnenin zatına ilişkin bir araz değildir. İbn Sînâ’ya gelince, onun bu konuda selefi ve halefiyle *tamamen* hemfikir olduğu söylenemez. Her şeyden önce İbn Sînâ *Metafizik* Δ.7’deki “doğru olarak mevcut” kavramını, Fârâbî gibi salt eş anlamlılıkla yüklemelenen mantıkî bir ikinci akledilir olarak ele almaz. Nitekim o, *el-İlâhiyyât* I.8’in girizgâhında “doğruluk”la (*es-sıdk*) ilişkilendirdiği “gerçek”in (*el-hakk*) üç farklı anlama geldiğini belirtir:

⁶⁵ Bu konuda başka açıklayıcı örnekler için bk. Menn, “Fârâbî’s Kitâb”, 85-87; Taylor, *Being and Essence*, 141.

⁶⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 1017a31-4.

⁶⁷ Menn, “Fârâbî’s Kitâb”, 80.

⁶⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55; Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, 208.

⁶⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 5.

- (i) Mutlak olarak (*mutlak^{an}*) dış dünyada (*fi'l-a'yân*) var olan.
- (ii) Sürekli (*ed-dâ'im*) var olan.
- (iii) Mutabık olduğu takdirde haricteki şeyin durumunu gösteren söz (*el-kavl*) ya da inancın (*el-'akd*) hâli ki buna “doğru” (*es-sâdık*) denir.

Burada her mümkün varlığın “bir başkası [ve dolayısıyla Tanrı] nedeniyle gerçek, kendisi bakımından bâtıl”⁷⁰ olduğunu söyleyen İbn Sînâ, Kindî'ye (ö. 252/866 [?]) yakın durur.⁷¹ Öte yandan o, “özel varlık” ve “olumlu varlık” kavramlarını tavzih ederken Fârâbî'ye daha yakın durmaktadır. Nitekim Menn, *el-İlâhiyyât*'ın “olumlu varlık”ı ile *el-Hurûf*'un “doğru olarak mevcut”u arasında metinsel bir bağlantı tespit eder.⁷² Bu çerçevede *el-İlâhiyyât* I.5'te zikredilen ilgili teknik terimler –*müsbet* ve *muhassal*– sırasıyla zihinde “olumlanan” ya da “ispat edilen” ve yine zihinde “varlık kazanan” ya da “gerçekleşen” önermelerin doğru olarak mevcuduna işaret eder. Bununla birlikte *el-İlâhiyyât* I.5'te *muhassal* ve *müsbet*in *mevcûd* ile özdeş alınması, bu terimlerin sadece zihindeki önermesel doğrulukla sınırlı tutulmadığını gösterir; nitekim İbn Sînâ açısından *mevcûd*, hem zihnî hem de aynî nesneleri eşit derecede tazammun eder. Ayrıca İbn Sînâ'nın temel eserlerinde *h-s-l* ve *s-b-t* kökünden gelen terimlerin (*husûl*, *muhassal*; *sübût*, *müsbet*) dış gerçeklikteki varlıklara işaret etmek için kullanıldığı çok sayıda örnek bulunmaktadır.⁷³ Son olarak, Janos'un da belirttiği gibi, İbn Sînâ'nın felsefî sistemindeki epistemolojik ve ontolojik düzlemlerin kaygan yapısı ve iki varlık alanının (zihnî/aklî ve haricî/aynî varlık) birbiriyle olan kopmaz ilişkisi dikkate alındığında, “olumlu varlık”ın sadece zihindeki doğruluğa işaret ettiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir.⁷⁴ Nitekim *el-İlâhiyyât* I.8'de doğru olarak mevcudun salt zihnî, mantıkî ya da epistemik itibarı dış varlığa teşmil edilmiş durumdadır. Bu bağlamda mevcut, “dış dünyadaki şeye nispeti bakımından ‘doğru’ (*es-sâdık*), şeyin ona nispeti bakımından ‘gerçek’ tir (*el-hakk*).”⁷⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ, zihnî *doğruluk* ile aynî *gerçeklik* arasında onto-epistemik bir ilişki kurmaktadır.

Şimdi tartışmaya konu olan filozoflar nezdinde varlığın doğru olarak yüklenilebilmesi için zihindeki önermelerin dıştaki nesnelere mutabık olması gerekir. Nitekim Fârâbî ve İbn Rüşd, doğru olarak varlığı, “Zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunandır.” şeklinde formüle ederken İbn Sînâ da epistemik doğruluk ile ontolojik gerçeklik arasında güçlü bir paralellik kurmaktadır. Bu noktaya kadar Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün varlık telakkileri uzlaşıyor gibi görünse de doğru olarak varlığın ontik statüsü hakkında İbn Sînâ, selefi ve halefinden farklı bir yol izlemektedir. Yukarıda açıklandığı üzere Fârâbî ve İbn Rüşd açısından doğru olarak mevcut, X'in “zihinde olduğu gibi zihin dışında bulunduğuna” işaret eden tüm önermelere –ki bunlar birinci akledilirlerden oluşur– salt eş anlamlılıkla (*bi'tevâtu*) yüklenilir; onun taalluk ettiği varlık ise sadece zihinde bulunan ikinci akledilir bir araza karşılık gelir. Diğer yandan İbn Sînâ'nın “olumlu varlık” kavramı hem zihnî hem aynî nesnelere kurucu olmayan bir gerek olarak yüklenilir ki bu durumda varlığın salt mantıkî bir ikinci akledilir olduğu söylenemez. Muhtemelen bu sebeple İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlığı zihin dışında mahiyete ilişkin bir araz olarak kabul ettiğini öne sürmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın ontolojik gerçeklik ile önermesel doğruluk arasında

⁷⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 46. Bu bağlamda *el-İlâhiyyât* VIII.6'da her şeyin hakikatinin (*hakika*) –dolayısıyla doğruluğunun (*sıdk*)– “O'na [=Zorunlu Varlık] olumlanan (*yesbütü lehü*) varlığının özel oluşundan ibaret” olduğu söylenir; bk. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 101.

⁷¹ Menn, “Averroes against Avicenna”, 70.

⁷² Menn, “Avicenna's Metaphysics”, 153.

⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 65, 147, 192, 199, 202; a.mlf., *Metafizik II*, 110, 132; a.mlf., *İşaretler*, 88; a.mlf., *Kitâbu's-Sifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 27.

⁷⁴ Janos, *Pure Quiddity*, 493.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 46; ayrıca bk. Öz, *Varlık-Mahiyet İlişkisi*, 145-147.

kurduğu bariz paralellik (*el-İlâhiyyât* I.8'in girizgâhında), İbn Rüşd'ü doğru olarak varlığın araziliği teorisini İbn Sînâ ontolojisinin tamamına, dolayısıyla zihnî ve haricî varlık alanlarına genişletmeye teşvik etmiş olabilir. Şu hâlde temel varsayım, İbn Sînâ'nın varlığı –ister “gerçekleşmiş/kazanılmış” (*muhasalâ*) veya “karar kılmış/olumlanmış” (*müşbet*) anlamında isterse “doğruluk” (*es-sıdk*) anlamında olsun– somut nesnelerin mahiyetine eklenen bir araz olarak telakki ettiği'dir.⁷⁶

Görünen o ki İbn Rüşd'ün İbn Sînâ yorumu *el-İlâhiyyât* I.5'teki “özel varlık” kavramını ihmal etmektedir. Nitekim onun iddiasına göre İbn Sînâ, varlığı sadece mahiyete eklenen bir araz olarak ele almaktadır. Bu noktada Kurtubalı filozofun hangi İbn Sînâcı metinleri esas aldığı sorusu akla gelmektedir. Kanaatimce o, bilhassa *eş-Şifâ'* külliyyatının tamamından haberdar değildi. Nitekim Davidson, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ külliyyatına dair malumatının Endülüs'te kendisine ulaşan eksik nüshalara dayandığını belirtmektedir.⁷⁷ Kuvvetle muhtemeldir ki onun *el-İlâhiyyât* I.5'teki “özel varlık” terimini ihmal etmesinin sebebi budur. Yukarıda görüldüğü üzere İbn Sînâ bu terimi mahiyet ve/veya hakikat ile âdeta özdeşleştirmektedir. Bu durumda varlığın, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi, somut nesnelerin mahiyetine ilişen bir araz olduğu söylenemez. Peki *el-İlâhiyyât*'ın “özel varlık”ı ile *el-Hurûf*'un “hususî mevcut”u arasında, “olumlu varlık” ve “doğru olarak mevcut” arasında olduğu gibi metinsel bir bağlantı olabilir mi?

Menn'in iddiasına göre İbn Sînâ, Fârâbî'nin “hususî mevcut” kavramından mülhem “özel varlık” kavramını geliştirmiş ve bunu da selefinin yaptığı gibi hariçteki kategorilerin varlığıyla ilişkilendirmiştir.⁷⁸ Menn, mezkûr iki kavramın hem içlem hem de kaplam bakımından büyük oranda örtüştüğünü iddia etse de bu örtüşmeyi gölgede bırakabilecek bazı nüanslar bulunmaktadır. Her şeyden önce Fârâbî, İbn Sînâ'nın aksine varlıktan ve diğer bütün ilişenlerden soyutlanmış olarak dikkate alınan bir mahiyet teorisi öne sürmez. Eğer İbn Sînâ felsefesinde özel varlık, akledilir bir nesne olarak salt mahiyetle özdeşleşiyorsa –ki öyle görünmektedir– doğru olarak varlık anlamının ötesinde zihnî varlık meselesiyle çok fazla ilgilenmeyen Fârâbî zaviyesinden durum böyle değildir.⁷⁹ Fârâbî açısından “X vardır.” ifadesi, zihindeki X kavramının dış dünyada bir mahiyetle hususîleştiğini bildirir. Burada “vardır” yüklemine konu olan X'in dıştaki mahiyetin bizatihî kendisine mi, yoksa salt zihnî bir kavrama mı karşılık geldiği belirsizdir. İlk ve basit bir bakış açısıyla bunun İbn Sînâcı mutlak mahiyete denk düştüğü söylenebilir.

⁷⁶ Bununla birlikte İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın “bir” (*el-vâhid*) ve “mevcut”u (*el-mevcûd*) şeyin zatına eklenen (*zâ'ide 'alâ*) sıfatlar olarak telakki ettiğini belirtir; bk. İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, 1/510; *Metafizik Şerhi*, 10, 18. Aristoteles'in *Metafizik* Γ.2'de varlık ve birlik özdeşliğini savunduğu göz önüne alındığında (bk. Aristotle, *Metaphysics*, 1003b23-1004a1), İbn Rüşd'ün bu konuda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisinin iki yönlü olduğu söylenebilir. İlk olarak İbn Sînâ'yı “mevcut” ve “bir” kavramlarını *gerçekten* ayrı kabul ettiği için Aristotelesçi öğretiden sapmakla suçlayan İbn Rüşd, ikinci olarak ise mezkûr iki kavramı dış dünyada mahiyete ya da zata eklenen haricî sıfatlardan saydığı için onu tenkit eder. İbn Rüşd'ün bilhassa birliğin araziliğine ilişkin eleştirisini haklı çıkarabilecek bazı metinsel kanıtlar bulunmaktadır. Örneğin, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât* III.3'te birliğin “cevherin gereği olan bir şey” (*emr lâzım li'l-cevher*) olup ona arazî olarak yüklendiği söylenir; bk. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 94. Buna karşılık Kurtubalı, birlik ve varlığın –her ne kadar zihinde bir/aynı şeyin iki farklı “veçhesi” (*enhâ*) olarak alınabilmeleri bakımından kavramsal bir ayrıma konu olsalar da– dış gerçeklikte hem birbiriyle hem de mahiyet/zat ile özdeş olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ varlık, birlik ve mahiyet arasında gerçek bir ayırım tesis ederek “hataya” düşmüştür.

⁷⁷ H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 334-335.

⁷⁸ Bk. Menn, “Averroes against Avicenna”, 70; a.mlf., “Fârâbî's Kitâb”, 78-83; a.mlf., “Avicenna's Metaphysics”, 152-153. Bu bağlamda Menn, Fârâbî'nin “kategorilere-delalet eden-mevcûd”u, “nefs-dışında-mahiyeti-olan-mevcûd” kapsamına aldığını; tam da bu sebeple *mevcûd*un genellikle iki anlamından –“nefs-dışında-mahiyeti-olan” ve “doğru olan”– bahsettiğini ifade eder (Menn, “Fârâbî's Kitâb”, 83). Menn'in bu çıkarımı De Haan tarafından desteklenmiştir (bk. De Haan, *Necessary Existence*, 197). *Kitabu'l-Hurûf* ve *Risâle fi'l-vâhid* eserlerinde ele alınan “varlık” ve “birlik” kavramları üzerine karşılaştırmalı bir analiz için bk. Damien Janos, “Al-Fârâbî's (d. 950) On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on Its Structure, Contents, and Theological Implications”, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. K. El-Rouayheb-S. Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2017), 101-128.

⁷⁹ Janos, *Pure Quiddity*, 507.

Nitekim Türker'in dikkat çektiği üzere Fârâbî *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde* adlı yapıtında, *Kitâbu'l-Hurûf*'tan farklı olarak "belli bir mahiyetle hususîleşen" (*el-münhâz bi-mâhiyye mâ*) mevcudu zihnî nesneleri de kapsayacak şekilde tasvir eder.⁸⁰ Buna rağmen, kabul etmek gerekir ki, mezkûr kavramın –münhasıran olmasa da– öncelikli ilgisi aynı varlıklardır.⁸¹ Öte yandan İbn Sînâcı "özel varlık" hem aynı hem de zihnî varlıkları eşit derecede tazammun etmektedir.⁸² Peki "hususî mevcut" ve "özel varlık" kavramları somut âlemle ilişkili olarak nasıl yorumlanabilir? Acaba bu kavramlar, Menn'in iddia ettiği gibi dış dünyadaki kategorilerin, yani cevher ve arazların varlığına mı işaret etmektedir? Eğer öyleyse tartışmaya konu olan meşşâî filozoflar, mahiyet/zat merceğinden ele aldıkları varlık nosyonunu her şeyden önce somut birincil cevherlerle mi ilişkilendirmektedirler?

Fârâbî ve İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek cevher ve araz kategorilerini *genellikle* somut tekil varlıkları kapsayacak şekilde ele alırlar. Bununla birlikte Fârâbî, *Risâle fi'l-vâhid*'de "belli bir mahiyetle hususîleşen mevcut"un kapsamına "kategorilerin dışında kalan" (*hâricün 'ani'l-mekûlât*) varlıkları da dâhil eder.⁸³ Eğer bu varlık anlamı, Menn ve De Haan'ın iddia ettikleri gibi sadece kategorileri ihtiva ediyorsa o zaman Fârâbî'nin modelinde Tanrı'yı (dolayısıyla ay-üstü akılları) içermemesi gerekir; zira O, bir ilke olarak kategorilerin fevkindedir. Aynı durum İbn Sînâcı "özel varlık" için de geçerlidir. Nitekim *el-İlâhiyyât*'ta bir yandan Tanrı'nın "özel varlığı"na (*vücûdühü'l-hâss*) atıf yapılırken;⁸⁴ diğer yandan da O'nun bir cevher olmadığı ifade edilir.⁸⁵ Şu hâlde Fârâbî'nin "hususî mevcut"u ve İbn Sînâ'nın "özel varlık"ı kategorilerin dışında kalan varlıkları da tazammun etmektedir. Eğer bu nosyonlar, kategori-üstü nesneler de dâhil olmak üzere var olanların (*el-mevcûdât*) zatına işaret edecek şekilde alınırsa o zaman Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün varlık telakkileri arasında bir uzlaşa sağlanabilir. Söz gelimi, Ali'nin bir mahiyetle hususîleşen özel varlığı, onu bir insan olarak var kılan, dışta bir zat olarak varlığından sorumlu olan mahiyetinden başka bir şey değildir. Bu itibarla "hususî mevcut" ve "özel varlık", dıştaki nesnenin zatıyla eş kapsamlı ve mahiyetin alternatif bir varlık tarzı olarak yorumlanabilir: (a) Ali bilfiil mevcuttur = olumlu ya da doğru olarak varlık; (b) Ali insan olarak mevcuttur = hususî ya da özel varlık. Nitekim her iki açıdan da aynı varlıktan ve/veya zattan bahsedilir. Bu durumda mahiyet ve varlık, zihinde iki ayrı kavram olsa da dış dünyada metafizik ilkelerin terkibine değil, bir tek zata işaret eder.

⁸⁰ Bk. Fârâbî, *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde*, thk. Muhsin Mehdi (Kazablanka: Toubkal, 1989), 51; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 212-213.

⁸¹ Bu bağlamda Wisnovsky, Fârâbî ontolojisinde "şey"i "mevcut"tan daha geniş bir kaplamı haiz olduğunu belirtir; zira ilki hem zihnî hem de aynı nesneleri kapsarken, ikincisi sadece aynı nesneleri kapsamaktadır; bk. Robert Wisnovsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (şay'iyya)", *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), 188. Ancak az önce belirttiğim gibi *Risâle fi'l-vâhid*'de tasvir edilen "mevcut" kavramı, *el-Hurûf*'tan farklı olarak her iki varlık sahasını da tazammun etmektedir.

⁸² Menn, İbn Sînâcı "özel varlık"ın kapsamını hariçteki nesnelerle sınırlandırıyor gibi görünmektedir; bk. Menn, "Avicenna's Metaphysics", 153. Benim okumama göre bu terim zihnî nesneleri de ihtiva etmektedir. Üçer'in ifade ettiği gibi *el-İlâhiyyât* I.5'te mahiyet ve hakikatle özdeşleştirilen özel varlık, "hem zihindeki tümel mahiyetler için hem de zihni ve dışı kuşatan mutlak mahiyetler için kullanılabilir"; bk. İbrahim Halil Üçer, "Zihinsel Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik", *Nazarîyat* 10/2 (2024), 26-27.

⁸³ Fârâbî, *Risâle fi'l-vâhid*, 51.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 95.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 92. İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak ay-üstü akılları da cevher kategorisine dâhil eder. Bu sebeple Kalbarczyk İbn Sînâ'nın, kategorileri sadece somut nesnelerle sınırlayan Plotinosçu-Porphyriosçu paradigmadan ayrıldığını ifade eder; bk. Alexander Kalbarczyk, *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's Categories* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2018), 225. Görünüşe göre İbn Sînâ Tanrı'nın kategori-üstü yegâne varlık olduğunu savunmaktadır. Bu itibarla O'na hiçbir anlamda "cevher" denilemez. Taylor, İbn Sînâ'da Tanrı'nın neden bir cevher olmadığını etraflıca ele almıştır; bk. Nathaniel B. Taylor, "Is God a Substance? Avicenna on Essence, Being, and the Categories", *Religions* 14/12: 1469 (2023).

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bu noktada genel olarak hemfikir olsalar da “X’in varlığı X’in mahiyetinden ibarettir.” sözünün kendi ontolojileri bağlamında tam olarak ne anlama geldiği konusunda ayrı düşebilirler. Janos’un ifade ettiği gibi İbn Sînâ, mutlak mahiyet ile onun haricî gerekleri ve tahakkuk etmiş bileşik cevherdeki arazları arasında keskin bir ayırım yapmaya meyillidir.⁸⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ’nın mereolojik modelinde, Fârâbî ve İbn Rüşd’ün ontolojisinden farklı olarak bileşik nesnelerin *olumlu varlığı* ile o nesnelerde içerilen mutlak mahiyetin *özel varlığı* arasında bir dereceye kadar gerçek bir ayırımdan söz edilebilir. Şöyle ki *özel varlık* hem mahiyetin *muhassal* ya da *müsbet* varlıklardaki bulunuşunu hem de bilfiil mevcutların varlık tarzını karakterize eder. Bu durumda *olumlu varlık* bir şeyin haricî bir gereği olarak varlığına; *özel varlık* ise o şeyin *ne* olarak var olduğunu belirleyen, niteleyen ya da tahsis eden mahiyetine karşılık gelir. İşte bu sebeple İbn Sînâ, “varlık” (*vücûd*) lafzının pek çok anlama (*kesîru’l-me’ânî*) geldiğini söyler.⁸⁷ O hâlde “varlık” –“göz”, “pınar” ve “casus” anlamlarına gelen Arapça ‘ayn lafzı gibi– eş sesli bir terim midir? Eğer öyleyse bu terim, birbiriyle hiç ilgisi olmayan pek çok anlama mı gelmektedir?

İbn Sînâ muhtelif eserlerinde “varlığın dereceli eş anlamlılığı” ya da “dereceli eş sesliliği”ni (*teşkîkû’l-vücûd*) savunur.⁸⁸ Buna göre “varlık” ne eş sesli (*müttefik*) ne de eş anlamlı (*mütevâtî*) olup dereceli eş sesli/eş anlamlıdır (*müşekkek*) ki bu da varlığın bir yandan muhtelif anlamlara gelip pek çok şekilde (*‘alâ envâ’ kesîra*) söylenmesine rağmen ortak/müşterek bir anlamı haiz olduğunu gösterir. Nitekim *el-İlâhiyyât* I.5’te varlığın çeşitli anlamlara (“özel varlık”, “olumlu varlık”, vs.) geldiğini söyleyen İbn Sînâ, aynı bölümün ilerleyen satırlarında onun “bir cins olmasa ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmese de öncelik ve sonralıkta (*‘ale’t-tekdîm ve’t-te’hîr*) müşterek bir anlam (*mâna müttefik*)”⁸⁹ olduğunu ifade eder. Şu hâlde İbn Rüşd’ün *el-İlâhiyyât* I.5’teki “özel varlık” terimini göz ardı etmekle kalmayıp, İbn Sînâ ontolojisinin merkezinde yer alan *teşkîkû’l-vücûd* teorisini de ihmal ettiği söylenebilir. Nitekim onun iddiasına göre İbn Sînâ, “varlık”ı nesnelerin mahiyetine salt eş *anlamlılıkla* yüklenen *sensu stricto* bir araz olarak telakki etmektedir. Oysaki İbn Sînâcı *teşkîkû’l-vücûd* doktrini açısından “varlık”, nesnelere sadece arazî anlamda değil, aynı zamanda zatî, yani “özel varlık” anlamında yüklenir. Kaldı ki İbn Sînâ açısından “arazîlik” de *müşekkek* bir kavramdır. Nitekim *el-İşârât*’ta açıklandığı üzere, “varlık” gibi sürekli gereken arazîler (tek. *el-‘araziyyü’l-lâzime*) ile “beyazlık” gibi ayrık arazîler (tek. *el-‘araziyyü’l-mufârıka*) mahiyete *dışsal* olmaları bakımından ortak iken; mahiyetten *ayrılmaz* olmaları bakımından farklılaşır.⁹⁰ Bu itibarla varlık, dış dünyada mahiyete “eklenen” (*zâ’id ‘alâ*) değil, ona bir illet nedeniyle “gerekli olan” ayrılmazlar grubunda yer alır.⁹¹ Ezcümle İbn Sînâ, mahiyet ve varlığın hiçbir şekilde *kaynaştırılamayacağını* ancak varlığın nerede olursa olsun mahiyete *sürekli gereken bir araz* olduğunu öne sürmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, İbn Rüşd’ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirilerini Fârâbîci bir perspektifle ele alarak, bu eleştirilerin dayandığı referansları ve ihmal edilen kavramları ortaya koymaya çalıştık. İbn Rüşd’ün “mevcut” (*mevcûd*) ve “varlık” (*vücûd*) hakkında “filozofların görüşü” olarak

⁸⁶ Janos, *Pure Quiddity*, 509.

⁸⁷ İlgili pasaj yukarıda iktibas edilmiştir; bk. “1. İbn Sînâ’nın Mahiyet-Varlık Ayrımı.”

⁸⁸ İbn Sînâcı *teşkîkû’l-vücûd* teorisine dair ayrıntılı analiz için bk. Öz, *Varlık-Mahiyet İlişkisi*, 92 vd.; Alexander Treiger, “Avicenna’s Notion of Transcendental Modulation of Existence (taşkîk al-wuğûd) and its Greek and Arabic Sources”, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis-David Reisman (Leiden; Boston: Brill, 2012), 327-363.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 32.

⁹⁰ İbn Sînâ, *İşaretler*, 6-9.

⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 91; *İşaretler*, 132.

sunduğu açıklamalarının ilham kaynağı Aristoteles'in *Metafizik*'inden ziyade Fârâbî'nin *Kitabu'l-Hurûf*udur. Nitekim onun bu düşünceleri *Kitabu'l-Hurûf*'tan önce herhangi bir metinde bulabilmesi mümkün gözükmemektedir. Mezkûr esere müracaatla Yunanca *estin* bağının Arapçaya *mevcûd* lafzıyla tercüme edilmesinden kaynaklanan birtakım problemleri tespit eden İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı –bu problemlerin farkına varamadığı için– hataya düşmekle suçlamıştır. *Estin* bağını *mevcûd* lafzıyla tercüme etmenin ortaya çıkardığı en büyük sorun, *mevcûd*ün türemiş bir terim olması bakımından muhtevasında bir *vücûd* arazını taşıdığı yönünde yanıltıcı bir izlenim uyandırmasıdır. Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*'ta bu soruna dikkat çekmiş ve mevcudun gündelik dilden felsefî dile aktarımında türemişlik anlamından hazfedilerek üç yeni anlam kazandığını belirtmiştir: (i) Kategorilere ayrılması bakımından mevcut; (ii) zihin dışında belli bir mahiyetle hususileşen mevcut; (iii) doğru olarak mevcut. İşte bu üçlü mevcut tasnifi, İbn Rüşd'ün eleştirilerinin temelini oluşturmaktadır.

İbn Rüşd'ün diyalektik eleştirisi her ne kadar etimolojik bir meseleye dayansa da İbn Sînâcı mahiyet-varlık ayrımına karşı ciddi bir meydan okuma teşkil etmektedir: Eğer mahiyet ve varlık, İbn Sînâ'nın “iddia ettiği” gibi, gerçekten ayrıysa ve varlık nesnelerin mahiyetine “eklenen” bir araz ise o zaman ya (a) mahiyetler kendilerine varlık eklenmeden önce bizatihî mevcut olur ki bu, Platoncu idealar nazariyesini çağırıştır; ya da (b) varlık mahiyetlere eklenmeden önce var olur ki bu da teselsüle yol açar. İbn Sînâ ontolojisine matuf eleştirilerinde daha çok (b)'ye odaklanan İbn Rüşd, selefini, varlığı dış dünyadaki kategorilerin mahiyetine eklenen bir araz olarak nitelendirmekle suçlamaktadır: Eğer *varlık* on kategorinin bir arazıysa o zaman bu araz-varlığın da *mevcut* olması, dolayısıyla kendisinde bir başka araz-varlığın bulunması icap eder. Bu durumda geriye doğru sonsuz sayıda arazın varsayılması gerekir ki bu bir çelişkidir. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, *mevcûd*ün türemiş yapısı bakımından kendisine bir *vücûd* arazi ilâşerek var olduğunu zannetmiş, böylece Aristotelesçi düşünceden uzaklaşmıştır.

Genel itibarıyla İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisine yönelik eleştirel yorumları oldukça sınırlı ve indirgemeci görünmektedir. Kurtubalı, İbn Sînâ'nın ontolojik derecelenme (*teşkîk*'ü'l-*vücûd*) teorisini ihmal etmekle kalmamış, selefının “ayrık arazi”den ayırdığı “sürekli gereken arazi” kavramına da bigâne kalmıştır. Ontolojik derecelenme teorisi, varlığı hem mahiyete muadil “özel varlık” anlamında hem de mahiyetin gereğine muadil “olumlu varlık” anlamda ele almaya imkân veren çok yönlü bir kavramsal çerçeve sunar. Birinci anlamda varlığın mahiyete ilişen bir araz olmadığı aşîkârdır. İkinci anlamda ise varlık, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi dış dünyada mahiyete ilişen *ayrık* bir araza değil, mahiyetin *ayrılmaz* bir gereğine karşılık gelir.

Kaynakça

- Abed, Shukri B.. *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l hakîmeyn". *Dîvân* 1/10 (2001), 145-172.
- Ansari, Rosabel Pauline. *The Ambiguity of 'Being' in Arabic and Islamic Philosophy*. Washington: Georgetown University, Doktora Tezi, 2020.
- Aristotle. *Metaphysics*. çev. J. A. Smith-W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Az, Mehmet Ata. *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği: İbn Sînâ ve Thomas Aquinas Örneği*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Belo, Catarina. "Essence and Existence in Avicenna and Averroes". *Al-Qantara* 30/2 (2009), 403-426.
- Bertolacci, Amos. "Inheritance and Emergence of Transcendentals: Albert the Great between Avicenna and Averroes on First Universals". *Albert the Great and his Arabic Sources: Medieval Science between Inheritance and Emergence*. ed. Katja Krause-Richard C. Taylor. 335-370. Turnhout: Brepols, 2024.
- Bertolacci, Amos. "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. ed. Felicitas Opwis-David Reisman. 257-288. Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Black, Deborah. "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna". *Mediaeval Studies* 61/1 (1999), 45-79.
- Davidson, H. A.. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- De Haan, Daniel D.. *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing*. Leiden; Boston: Brill, 2020.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker-Ömer M. Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Fârâbî. *Risâle fi'l-vâhid ve'l-vahde*. thk. Muhsin Mehdi. Kazablanka: Toubkal, 1989.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden; Boston: Brill, 2. Basım, 2014.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Rüşd. *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*. thk. A. Bedevî. Kuveyt: es-Silsiletü't-Türâsiyye, 1984.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Süleyman Dünyâ. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1965.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Menşûrâtü Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ. "eş-Şeyh er-Reis'in (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)". çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu. *İbn Sînâ Risaleler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- Janos, Damien. "Al-Fârâbî's (d. 950) On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on Its Structure, Contents, and Theological Implications". *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. ed. K. El-Rouayheb-S. Schmidtke. 101-128. New York: Oxford University Press, 2017.
- Janos, Damien. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020.

- Janos, Damien. *Oneness, Essence, and Self-Identity: A new Interpretation of Avicenna's Henology*. Berlin: De Gruyter, 2024.
- Kalbarczyk, Alexander. *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's Categories*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.
- Kaya, Mahmut. "Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi". *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. ed. Aydın Sayılı. 563-570. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Lizzini, Olga. "Wuğûd-Mawğûd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy". *Quaestio* 3 (2003), 111-138.
- Menn, Stephen. "Al-Fârâbî's Kitâb al-Hûrûf and His Analysis of the Senses of Being". *Arabic Sciences and Philosophy* 18/1 (2008), 59-97.
- Menn, Stephen. "Avicenna's Metaphysics". *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. ed. Peter Adamson. 143-169. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Menn, Stephen. "Fârâbî in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. ed. Dag Nikolaus Hasse-Amos Bertolacci. 51-96. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Morewedge, Parviz. "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction". *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972), 425-435.
- Öz, Abdülvahit. *İbn Sînâ ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mahiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Pazouki, Shahram. "From Aristotle's Ousia to Ibn Sina's Jawhar". *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*. ed. Christian Kanzian-Muhammad Legenhausen. 163-171. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007.
- Rahman, Fazlur. "Essence and Existence in Ibn Sînâ: The Myth and the Reality". *Hamdard Islamicus* 4 (1981), 3-14.
- Reising, Matthew K. "Rethinking Intellectual Ecumenism in Interfaith Debates on God's Existence: From Avicenna's Salvation and Maimonides's Guide to Aquinas's De Ente". *Journal of Ecumenical Studies* 59/2 (2024), 242-262.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Shayegan, Yegane. "The Accidentality of Existence in Avicenna and its Critique by Averroes". *Journal of Persianate Studies* 10 (2017), 218-239.
- Taylor, Nathaniel B.. "Is God a Substance? Avicenna on Essence, Being, and the Categories". *Religions* 14/12: 1469 (2023). <https://doi.org/10.3390/rel14121469>
- Taylor, Nathaniel B.. *The Categories Argument for the Real Distinction Between Being and Essence: Avicenna, Aquinas, and Their Greek Sources*. Wisconsin: Marquette University, Doktora Tezi, 2023.
- Treiger, Alexander. "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taşkîk al-wuğûd) and its Greek and Arabic Sources". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. ed. Felicitas Opwis-David Reisman. 327-363. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümelilerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat* 6/2 (2020), 23-66.
- Üçer, İbrahim Halil. "Zihinselci Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik". *Nazariyat* 10/2 (2024), 21-44.
- Wisnovsky, Robert. "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (şay'yya)". *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), 181-221.