

İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık*

Prof. Dr. Fazlurrahman**

Çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan AKKANAT***

Atıf / ©- Fazlurrahman (2010), İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık, çev. H. Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2), 193-209.

Özet- Çevirisini yaptığımız makalesinde Fazlurrahman İbn Sina'da varlık ve mahiyet kavramlarını inceler. Fazlurrahman'a göre bu iki kavramı inceleyen Batılı düşünürler onları yanlış anlamışlardır. Bu yanlış anlama ise, Goichon ve Thomas Aquinas üzerinden İbn Rüşd'e kadar uzanır. Varlık, var olana ait özel bir sıfattır. O, genel-soyut bir kavram değil, hakkında konuştuğumuz belirli bir mahiyetin özel yüklemidir.

Anahtar sözcükler- İbn Sina, Fazlurrahman, mahiyet, varlık

§§§

I

Aristoteles hem *İkinci Analitikler* hem de *Metafizik*'teki birkaç pasajda varlık fikrini ve [varlığın] bir şeyin mahiyetiyle olan ilişkisini ele alır. *İkinci Analitikler*'in ikinci kitabının başında şunu okuruz: Eğer bir şeyin bilgisini elde etmeyi istiyorsak, ilkin onun varolup olmadığını sormamız gerekir ve ancak onun varolduğunu bildikten sonra mahiyetinin ne olduğunu sora-

* Fazlurrahman'ın McGill Üniversitesi'nde iken kaleme aldığı bu makalenin İngilizce aslı "Essence and Existence in Avicenna" adıyla *Medieval and Renaissance Studies* (ed. by Richard Hunt, Raymond Klibansky, vol: IV, 1958, The Warburg Institute, Univ. Of London, pp. 1-16) dergisinde yayımlanmıştır. Bu yazının ilk taslağı, Dr. S. Van den Bergh'e, yetmişinci doğum günü için daktilo metni halinde sunulan Armağan'a bir katkıdır.

** Durham Üniversitesi ve McGill Üniversitesi, Montreal.

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: hasan_akkanat1971@hotmail.com

biliriz. Yine de bu pasaj, bir şeyin yalnızca soruşturma düzeniyle ilgili olup, kendinde şeyin [yani dışarıda zatıyla kaim olan şeyin] mahiyet ve varlığı arasındaki ilişkiye raci değildir. Ancak aynı çalışmanın 7. bölümünde, Aristoteles, kendinde şeyin varlık ve mahiyeti arasında bir ayırım yapar: “*İnsan tabiatı ve insanın ‘var’ olması farklı şeylerdir. Bir şeyin varlığı (existence) –varlık o şeyin gerçekte mahiyeti değilse- ancak burhanla kanıtlanmalıdır ve varlık (being) cins olmadığından şeyin mahiyeti değildir.*”¹ Varlık (*being*), *Metafizik*’te de şeyin mahiyetini oluşturmayan ama her şeye uygun düşen en tümel yüklem olarak betimlenir. Varlık cins olarak alınsaydı, onun, her birisi ‘varolan’ (*something which is or exists*) şeklinde betimlenmesi gereken *türce farklı şeylere* yüklem olamayacağı ileri sürülür (*Metafizik*, 988b 17). İşte varlık en tümel yüklem olduğundan –çünkü ister cevher isterse araz olsun her şey “var”dır (*is*)- herhangi bir yüklem kategorisine yerleştirilemez.

Bu en tümel yüklem, yüklediği tekil şeylerle ilişkisi nedir? Bu noktada Aristoteles, varlık şeylerin mahiyetine ait olup o [mahiyete] arız olmadığı için, bir şeyi varolan diye nitelirken ona [o şeyin] mahiyetinin üstünde ve ötesinde belirli bir özellik atfetmememizi söyler (*Metafizik*, IV, 2).

Aristoteles’in varlığın doğası hakkındaki bu beyanları, Arapların mahiyet ile varlık arasında yaptıkları ayırımın kaynağını oluşturmaktadır. *Füsûsu’l-Hikem* adlı eserinde el-Fârâbî, mahiyet ile varlık arasını şu argümanla ayırır: Şeyin mahiyeti onun varlığı demekse, o halde onun varlığı düşünüldüğü zaman var olduğu *ipso facto* (*bizzat*) anlaşılabilir. Ama gerçekte sorun bu değildir, çünkü bir şeyin ne olduğunu akletmeme karşın, duyu idrakiyle haberdar olana ya da burhanla kanıtlayana dek, onun var olup olmadığını bilemem. Buna karşın el-Fârâbî, bir şeyin mahiyetinin (*essence or quiddity*) [dışarıda] henüz var olduğunu bilmeden o [mahiyetin] bilinebileceğini kabul ederek Aristoteles’ten ayrılır. Ayrıca o, varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi arızî olarak düşünür: Varlık, şeyin mahiyetinin dışında kaldığı için, ikincinin [yani mahiyetin] kurucu bir ögesi değildir; ne ki o, mahiyetin zorunlu bir niteliği de değildir; yalnızca salt (*pure*) bir arazıdır.

el-Fârâbî’nin bu konudaki kanıtı, yukarıdaki söylenenlerden öteye geçmez ve dolayısıyla konu hakkında daha fazla ayırma gitmek ve yorum yapmak güçtür. Ancak bu ayırım, İbn Sînâ’nın *Metafizik*’inde temel bir rol oynar; çünkü onun Varlık teorisi bu [ayırma] dayanmaktadır. Fakat bu metafiziksel teoriyi anlatmaya geçmeden, İbn Sînâ’nın varlık doktrinini mantık

¹ [Aristoteles, *Posterior Analytics* (translated with a commentary by J. Barnes), Oxford 2002, 92b 12-15.]

açısından açıklamak istiyorum. Bunu yapmak gerekiyor; çünkü İbn Sînâ'nın varlık doktrini üzerine yazı yazan hemen herkes, bana öyle geliyor ki, mantıksal ve metafiziksel meseleleri birbirine karıştırmaktadır. Onlar, İbn Sînâ'da varlığın, mahiyetin –sözcüğün hususi anlamıyla– bir arazi olduğu manasına gelen sözleri görünce, bu sözleri mantıksal bir anlamda yorumladılar. Bu yorum, zorunlu olarak, şu şekildeki yanlış bir fikre götürmüştür: İbn Sînâ'ya göre varlık, [somut] *nesnel* bağlamında, örneğin siyahlık, yuvarlak vb. gibi sıradan bir arazidir. Bu nedenle İbn Rüşd, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*'inde, İbn Sînâ'yı cevherin 'bizzat varolan şey' şeklindeki tanımını ihlal etmekle suçlamıştır.² Aquinas, İbn Rüşd'ü izleyerek, İbn Sînâ'ya³ karşı aynı şikayeti dile getirmiş; buna karşın İbn Sînâ'yı izleyerek, ileride göreceğimiz gibi, madde ve suretin yanında, mahiyet ile varlığı bizzat ayırmış ve varlığı bir *tertium quid* (bir üçüncü şey) olarak belirlemiştir. Prof. Gilson (*Thomism* 5. Basım, p. 56) İbn Sînâ'da varlık ve mahiyetin 'etkisiz' yahut 'nötr' karakterinden söz eder. Manser, *Das Wesen des Thomismus*'ta (p. 519) İbn Sînâ'yı, varlığı bir "ens in alio", yani tıpkı bir arazinin bir cevherde bulunması gibi başkasında bulunan bir şey yaptığı için eleştirir. Son olarak Bayan Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sînâ*'da (p. 136) P. Geny'nin "Varlık, [1] fiile çıkardığı mahiyete ilave bir şeydir; [2] buna karşın bir cevherin varlığı zatîdir ve bu nedenle o, arazlar içerisinde değerlendirilemez. İbn Sînâ'nın ifadeleri, birinci açıklamada, epey sınırı aşmış görünüyor; dolayısıyla St. Thomas onu düzeltmiştir" şeklindeki sözlerini aktarır. Bayan Goichon, P. Geny'yi yorumlayarak, "İbn Sînâ'nın ifadeleri gerçekten biraz sınırı aşmıştır, çünkü o, varlığa, diğer arazlardan daha ayrıcalıklı bir statü tanımamıştır" der.

² İbn Rüşd, *Arabic Commentary on Aristotle's Metaphysic*, Catholic Press, Beirut, part I, p. 313: "Birlik ve varlık, kendileriyle sıfatlanan bir şeyin zatına raci olup, bir zatın zâtî sıfatları, beyaz ve siyah gibi zata eklenen bir şey değildir. Bunlar bir zatı kurucusu değil, ayrılmazlardır." [Metnin Arapça çevirisi: "İbn Sînâ bu konuda pek çok hata yapmış, 'bir'in (vâhid) ve 'varlık'ın (mevcûd), şeyin zatına ilave sıfatlar olduğunu sanmıştır. Bu adamın bu hatayı nasıl yapabildiği şaşılacak iştir. O, sıfatların anlamsal ve nefsanî olduğunu söyleyerek ilm-i ilâhîyi kendi sözleriyle karıştıran Eş'ârî kalamcılarının kulak vermektedir. Yine onlar 'bir' ile 'varlık'ın kendileriyle sıfatlanan zata raci olduğunu, onların beyaz, siyah, bilen ve canlı gibi zata ilave bir durumu belirten bir sıfat olmadığını söylerler. Bu adam kendi görüşüne şunu delil getirmiştir: Bir ve varlık bir tek anlamı belirtseydi, "varlık, varlıktır" ve "bir, birdir" sözüme yerine, "varlık 'bir'dir" sözüme saçma olurdu.]; Yine a.e., s. 315. İbn Rüşd, burada bir zatın kendi kendine değil ancak ilave bir sıfatla varolacağı doktrini İbn Sînâ'ya attikten sonra, (daha sonra St. Thomas Aquinas'ın da yapacağı gibi) bu doktrinden bir sonsuz döngü/zincirleme anlamı çıkarırlar. Bkz: a.y., bölüm 2, p. 557.

³ *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, IV, 2.

Çoğu hem Ortaçağ felsefesi içerisinde yer alan hem de [Ortaçağ felsefesi] üzerine araştırma yapan pek saygıdeğer otoritelerin bir kısmından sadır olan bu ciddi eleştiri ve tashihler zinciri,⁴ varlık teorisinin reddedilmeye çalışılan yapısına ilişkin hiçbir şüphe bırakmıyor. Bu ortak yargıyla bize İbn Sînâ'nın şu görüşü benimsediği söylenmektedir: Varlığın, diğer herhangi bir araz gibi ancak mantıksal tarzda işlevi vardır; dolayısıyla bu araz bir nesnenen kaldırıldığında bile o nesne hakkında hala söz edilebilir; bu yüzden bir şey varolmasa bile yine de o, "var-olmayan" (*non-existence*) sıfatıyla nitelenmiş bir gizil anlamda "var"dır. Peki ama İbn Sînâ gerçekte bu görüşü mü kabul etmişti?

İzlenilecek olan, İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki analizine ait bir ifadedir. Bu [ifade], öyle umuyorum ki, İbn Sînâ'nın, itham edildiği bu fantastik teoriyi kabul etmediğini negatif olarak gösterecektir. Bu doktrindeki İbn Sînâ'nın hanesine yazılan saçmalıkları onun gördüğünü ve modern mantık tekniklerine sahip olmamasına karşın yine de varlığın mantığındaki güçlükleri nasıl çözmeye çalıştığını pozitif olarak göreceğiz. Nihayet İbn Sînâ'nın tümel ve tikel hakkındaki görüşlerinin kısa bir izahından sonra bu kontekst içerisinde "araz" teriminin anlamını gösterebileceğiz.

İbn Sînâ, varlık tartışmasını, *Kitabu's-Şifâ*'da (*Metaphysics*, kitap I, bölüm 5, 1⁵) varlığın ilk ve temel kavramlardan biri olduğunu söyleyerek başlatır. Hüküm sahasında, öncesinde daha kesinleri bulunmayan belirli temel öncüllerden başlamamız gibi, kavramlar sahasında da, benzer şekilde, temel işlevi gören şeyler vardır. Eğer temel kavramlar ya da kazanılmamış fikirler olmasaydı, *ad infinitum* (sonsuzca kadar) gitmemiz gerekirdi. Varlık ve birlik fikirleri, bu nedenle, gerçekliğe ilişkin diğer bütün kavramlarımızın dayandığı başlangıç noktalarıdır. Varlık, aslında, soyutlamayla elde edilmesi anlamında en genel fikir değildir. O, bütün kategorileri altında topladığımız en kapsamlı cins de değil, kategorilerin gerçeğe uygunluğunu olanaklı kılan dolaysız ve ilk fikirdir.⁶ Varlığın bir araz ya da bizzat var-olmayan

⁴ Bu etki için pek çok parça gösterilebilir. Ancak benim amacım, bunun ortak bir görüş olduğunu ortaya koymak üzere belirli bir yazarın adını vermek değildir. Bunun, İbn Rüşd'den etkilenmiş olan Thomas Aquinas'la birlikte gelenekselleşmiş bir görüş olduğu görülüyor. İleri sürdüğüm argümanım da belirli bir yazara değil, ortak görüşe karşıdır.

⁵ İbn Sînâ'nın doktriniyle ilgili bu bölümdeki ifadelerim, being ve existence problemiyle ilgili [*Metafizik*'teki] bu paragrafa dayanmaktadır.

⁶ İbn Sînâ, *Met.* I, 5 [Venice, 1508]: "Dicemus igitur quod ens et res necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione que non acquiritur ex aliis notioribus se. –Sicut credulitas [Arapça: tasdik = yargı] que habet prima principia ex quibus ipsa provenit pers e, et est alia ab eis

nesnelere ilişkin bir sıfat olduğunu söylemek şöyle dursun, İbn Sînâ, onun, nesnelere hakkında herhangi bilimsel önermeler ortaya koymanın ilk durumu olduğunu kabul eder.

Buna göre bir nesnenin salt varlığına yönelik bir iddia, totolojidir. İlk ve doğrudan karakterinden dolayı, der İbn Sînâ, varlığın tarifine yönelik her girişimin akim kalması gerekir. O, "birisi, varolanı (existent) ya fail ya da münfail olarak tanımlar ama bu iki terim de varlığı (existence) tanımlamayıp, tersine onu gerektirirler."⁷ demektedir.

İbn Sînâ'nın "varlığa diğer arazlardan daha "ayrıcılık" (higher) bir yer vermediği" şeklindeki Bayan Goichon'un ifadesinin yanlışlığını göstermek için umarım bu kadarı yeterlidir. Varlığın diğer arazlar içerisinde "ayrıcılık" bir yeri yoktur. Nedeni basittir; çünkü o, bir araz değildir. Buna karşın yukarıdaki eleştiriler, kaynağını bu makale boyunca göstermeyi umduğum tam bir yanlış anlamadan neşet etmektedir.

İbn Sînâ, ayrıca, var-olmayan bir şeyi 'var-olmayan' olarak betimleyebilmemiz için, onun yine de belirli bir anlamda 'var olma'sı gerektiğini söyleyenlerin görüşlerini tartışmaya açar. Der ki: "Bu görüşü benimseyenler, bilebildiğimiz (yani haberdar olduğumuz) ve sözünü edebildiğimiz bu şeyler arasında, yokluk (non-being) alanı içerisinde 'yokluk'a (non-existence) bir sıfat olarak sahip olan şeylerin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bunun hakkında daha fazlasını bilmek isteyen, onların anlamsız ve üzerinde durmayı hak etmeyen sözlerine bakmalıdır."⁸ İbn Sînâ'nın varolmayan "şeyler" hakkındaki kendi görüşünü duymak ilginçtir.

sed propter ea ... similiter in imaginationibus [Arapça: tasavvurat = kavram] sunt mutla que sunt principia imaginandi [Arapça = conception] que imaginantur pers e. Sed cum voluerimus ea significare non faciemus per ea [yani per signa] certissime cognosci ignotum sed fiet assignatio aliqua transitus per animam [Arapça: ama dikkatini celbetmedir, ya da zihnin dikkatine sunmadır] nomine vel signo quod aliquando erit in se minus notum quam illud (...) si autem omnis imaginatio egeret alia precedenti imaginatione, procederet hoc in infinitum vel circulariter. Que autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt (...) sicut res et ens et unum vd." – Arapça metin, Tahrân, 1303 A.H., p.291. Bu denemenin metninde doğrudan bu Arapça metne dayandım ve büyük farklılıkları ortaya belirtmek üzere dipnotlarda Latince karşılıklarını verdim. [İbn Sînâ, eş-Şifâ: Metafizik I, met-çev: E. Demirli, Ö. Türker, İst. 2004, Litera yay. s. 27.]

⁷ A.y., Arapça metin, s. 292. [eş-Şifâ: Metafizik I, Lit.yay. s. 28.]

⁸ İbn Sînâ, Met. I, 5: "Sed apud homines qui tenent hanc sententiam secundum quid scitur et annunciatur de illo, scilicet, non esse, sunt res que non habent similitudinem cum eo quod debet loqui de non esse [yanlış çeviri; İngilizce alıntıyla karşılaştırınız]. Qui scire voluerit legat inania verba eorum que non merentur inspici." –Arapça metin, op. cit., p.295. [Arapça'dan çevirisi: "Bu görüşü benimseyenlere göre, hakkında haber verilen ve bilinenler arasında, yokluk [alanında] 'şey-

O, bu gibi gizil varlıklardan hiçbirinin varolmaması nedeniyle asla haberdar olamayacağımızı kesin olarak ileri sürememektedir. Bu yüzden o, bu gibi şeylerin daima olumsuz olarak (*negatively*) betimlenmesi gerektiğine inanır ve şöyle söyler: “*Mutlak olarak mevcut-olmayan bir şey, olumlu (positively) olarak betimlenemez. Onun hakkında olumsuz bir şey ileri sürüldüğünde de ona zihinde belirli bir mevcudiyet verilir. (...) Onun [yani yokluk] hakkında nasıl olur da olumlu bir şey ileri sürülebilir? Çünkü ‘mevcut-olmayanın şöyle şöyle olduğunu’ söylemek, ‘şöyle şöyle bir niteliğin, mevcut-olmayana ait olduğunu’ söylemektir.*”⁹

O bunu reddetmektedir; çünkü böyle bir durum, mevcut-olmadığı düşünülen öznenin mevcudiyetine işaret etmektedir. Onun kabul ettiği sonuç, mevcut olmayan-öznenin, kendisine, pozitif bir yüklemine hamline asla izin veremeyeceğidir.

İbn Sînâ bu pasajı önemli bir uyarıyla, yani ‘bir niteliğin gerçek bir öznenin olumsuzlandığı önermemiz varsa, bu durumda aynı öznenin daima zıt bir sıfatını olumlayabilir ve pozitif önerme elde edebiliriz’ diye bitirir. Ama o, bunun mevcut-olmayan özne hakkında asla söz konusu olamayacağını kesin olarak söyler.¹⁰ O, bütün zıt [sıfatları] olumsuzlayacağımız bir öznenin kendisinin bizzat zıt (*contradictory*) olduğunu kabul etmemiştir. Bu şekildeki bir argüman, onu, böyle bir öznenin asla gerçek bir özne olamayacağı şeklindeki bir anlayışa sevk etmiş olmalıdır. Buna karşın onun hep bu şekilde düşündüğünü gösteren bir kanıt yoktur.

lik’i olmayan şeyler (umûr) vardır. Bu konuyu tam olarak öğrenmek isteyen, onların –üzerinde daha fazla durmayı hak etmeyen- ilgili sözlerine baksın.” (eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 31)]

⁹ A.y.: “unde de non esse absolute non enunciatur aliquid affirmative. Sed si enunciatur aliquid negative, etiam certe jam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu (...) quomodo enim de non esse potest enunciari res [yani olumlu=Arapça]. Sensus enim nostre dictionis quod *non est tale* [İngilizcesi ile karşılaştırın] est quod talis dispositio aduent in non esse.” Arapça metin, *op.cit.*, p.295. [Arapça: “Habere gelince; haber, daima hakikatî zihinde ortaya çıkmış (mutehakkık) bir şeyden olur. Mutlak yok-olandan olumlu olarak haber verilemez. Olumsuz olarak haber verildiğinde bile ona zihinde bir tür varlık verilmiş olur. (...) O halde bir şey, yokolana nasıl olumlu olarak [söylenebilir ki?] Yok-olan ‘şöyledir’ sözümüzün anlamı, ‘şöyledir’ vasfının yok-olan için hasil olmasıdır. Oysa ‘hasil’ ile ‘mevcut’ arasında hiçbir fark yoktur.” (eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 30)]

¹⁰ A.y.: “Si vero forma [Arapça = nitelik] non fuerit in non esse, tunc remota est forma a non esse. Si autem hoc non erit remotio forme a non esse [Latince çıkarılmış, Arapça’dan ilave edilmiştir], cum removerimus formam a non esse, erit oppositum huic. *Iam igitur forma erat in eo* [Arapça: et forma erit in eo, yani olumlu]; et hoc [totum:Arapça’dan sonra eklenmiştir] est falsum.” Arapça metin, *op.cit.*, p.296. [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 31.]

Sonra İbn Sînâ, gerçekte birtakım var-olmayan varlıklar hakkında bazen söz edebileceğimize dikkat çeker. Bu var-olmayan şeylerin tam olarak neler olduğu belirtilmez; İbn Sînâ onları hayalî veya mitsel varlıklar olarak açıkça isimlendirmez. Belki de onun zihnindeki, *Kelîle ve Dimne*, *Arap Geceleri* vb. gibi çokça okunan kitaplarda anlatılan masalların bir tür hayalî hayvanları ve perileridir; ya da daha muhtemel olanı, onun –örnekleri Aristoteles'te verilen- insan başlı at (*centaur*) veya yarı keçi yarı geyik (*goatstag*) şeklinde düşünebileceği şeylerdir. Şimdi İbn Sînâ bu varlıkların kendilerine ait bir âlemde varolacağı görüşünü kesin olarak reddeder. O halde nasıl oluyor da biz onların hakkında pek çok görüş belirtebiliyoruz? Bu sorun, öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'yı zorda bırakmış ve gerçekte onu yanlış sevketmiştir. Bizim yalnızca varolan şeyler değil aynı zamanda var-olmayan şeyler [İbn Sînâ bu kategori altına geçmiş şeyleri kadar geleceğin şartlı olaylarını –yani kıyamet günü olaylarını da dahil eder] hakkında da konuşabileceğimiz olgusu, onu, şeylerin zihnimizde varolması, yani onların bir tür zihinsel resmi veya imgesine sahip olmamız nedeniyle, o şekilde yapabileceğimiz düşüncesine götürmüştür. Bütün önermelerimiz doğrudan zihinsel imgelerimize ve ancak dolaylı olarak da gerçekliğe aittir*; gerçektışı nesnelere imajları hakkında da haber verilebilir, çünkü onlar “gerçekle belirli bir ilişkiye sahiptir.”¹¹ O, eğer biz sadece zihnimizdeki imgeler hakkında söz edecek olursak, onların gerçeklikle olan ilişkisinden nasıl söz edebileceğimiz ve aslında ortak-objektif bir dünyaya hiçbir surette nasıl sahip olamayacağımız problemini ortaya koymaz.

Bu bölümde İbn Sînâ Stoacıları¹² izleyerek [I] ‘şey’ (*thing or something*) kavramını, [II] kendisinin olumlu (*pozitif*), (mekansal-zamansal olarak) belirli bir varolan kavramı diye belirt-

* [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 32]

¹¹ A.y.: “İlli [yani, hakkında söz edilebildiği için varolamayanın bir şekilde varolacağına inananlar] autem non inciderunt in errorem illum nisi propter ignorantiam suam de hoc quod enunciationes non sunt nisi ex [de] intentionibus quo habent esse in anima, quamvis sint de non esse [dıştakilere, Arapçadan eklenmiştir]; ita tamen ut enunciatio fiat de illis secundum hoc quod habent comparisonem aliquam ad singularia, verbi gratia, si dixeris quod resurrectio erit, intellexisti resurrectionem et intellexisti ‘erit’, et predicasti ‘erit’ quod est in anima de resurrectione [quo est in anima: Arapça’dan eklenmiştir] (...) Manifestum est igitur [doğrusu:quod] id quod enunciatur de eo, scilicet, non esse [doğrusu: id de quo enunciatur] necesse est ut aliquo modo habeat esse in anima. Enunciationes enim re vera non sunt nisi per d quod est in exterioribus.” Arapça metin, op. cit., pp. 296-297. [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 32]

¹² Bkz: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, p. 117, Alexander Afrodias ve Seneka’dan yapılan alıntılardır, özellikle şu alıntı da Seneka’dandır: “Primum genus Stoicis quibusdam videtur ‘quid’: quare videatur subiciam. In rerum, inquit, natura quaedam sunt, quaedam non sunt. Et haec

tiği şeyden ayırır. İkincisi, örneğin masalar, sandalyeler vb. gibi somut-tekil nesnelere anlamadıklarımız iken; birincinin daha geniş bir kullanımı vardır. Bu sadece varolan objeler için değil, örneğin hayvanın, siyahın ya da beyazın ‘şey’ olduğunu söyleyebileceğimiz mahiyetler için de geçerlidir. ‘Şey’ kavramı, bu nedenle, varlık fikrini belirtmede kullanılamaz. ‘Şey’ sözcüğü, mümkün en geniş kullanıma sahip olmasından ötürü, çünkü ister varlık (*entity*) olsun isterse olmasın herhangi bir şeye ‘şey’ olduğu söylenebilir, içinde ‘bir şeyin’ yüklem olarak geldiği önermeler, kesinlikle herhangi bir şey belirtmedikleri için en az [bilgi] “kazandırıcı”dırlar. ‘Şey’ ile ‘varlık’ arasındaki bu ayrımı yaparken, ‘şey’in (*something*) bizzat en genel varlık (*being*) yahut “var-lık” (*is-ness*) fikriyle ilişkili olduğunu belirttikten sonra İbn Sînâ “varlık”ın iki farklı kullanımı arasında ayrıca bir ayrım daha koyar. Bu ayrım, onun mahiyet ve varlık teorisinin doğru anlaşılması bakımından son derece önemlidir ve kuşkusuz [İbn Sînâ] eleştirmenlerinin onun teorisini yanlış anlamaları, bu ayrımı ihmal etmelerinden dolayıdır. Onlar [İbn Sînâ’nın] “varlık, mahiyetin bir arazıdır” ve “varlık, mahiyete ilavedir” gibi sözlerini yanlış yorumlayarak, arazın cevhere karşıt olduğu ve ona sanki dışarıdan eklenmiş olduğu mantıktaki gibi burada da ‘araz’ teriminin teknik anlamında kullanıldığı inancına itilmişlerdir.

İbn Sînâ’nın ayrımı tam olarak şu [anlama] gelir:¹³ Biz belirli bir varlık türünü çoğu kez mahiyete sıfat yaparız. Bu şekildeki önermelerde, daha önce de gördüğümüz gibi, varlığın

autem, quae non sunt, return natura complectitur, quae animo succurrent, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falso cogitati formatum habere aliquam imaginem coepit quamvis non habeat substantiam.” İbn Sînâ, *Met.* I, 5: “Dico autem quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus due intentiones. *Ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis* [yanlış çeviri; doğrusu: “mevcut, müspet ve muhassal eşadlı sözcüklerdir”]. Nec dubitabis *quoniam* intentio istorum *non* [sic; silinmelidir] sit jam impressa in anima legentis hunc librum; sed res et quicquid equipollet ei significat etiam aliquid in omnibus linguis. Unaqueque enim res habet certitudinem qua est id quod est (...) si autem diceret quod certitudo hujus est res, erit etiam haec enunciatio inutilis ad id quod ignorabamus.” –Arapça metin, *op. cit.*, pp. 293-295. Bu iktibas ile tek metinden yapılan gelecek nottaki [iktibas] birlikte okunmalıdır. Buna karşın İbn Sînâ iki tartışmayı (1) “varlık” ile “şey” arasındaki ilişki ile (2) varlığın muğlaklığını birbirine karıştırır. Yine de onun ne demeye çalıştığı, pasajın dikkatli bir okumasından ortaya çıkmaktadır.

¹³ İbn Sînâ, *Met.*, I, 6: “quia verbum ens signat et multas intentiones ex quibus est certitudo [Arapça: hakikat ya da mahiyet] qua est unaquaeque res (...) Unaqueque res habet certitudinem [Arapça: hakikat] propriam que est ejus quidditas; et notum est quod certitudo cuiusque rei que est propria ei est preter esse *quod multivocum est cum aliquid* [yanlış çeviri; Arapça: “olumlu (yani somut) varlığa eşit olan”] quoniam cum dixeris quod certitudo [yani mahiyet] talis rei est in singularibus vel in anima vel absolute (...) *tunc bec intentio apprehensa et intellecta* [sic; doğrusu: “onun belirli ve sınırlı bir anlamı vardır”, yani, belirli bir somut nesneye işaret ettiğinden]. Sed dum dixeris quod certitudo huius vel certitudo illius est certitudo [yani, eğer sen yalnızca, sözcüğümleri “insan gibi bir

['vardır' şeklinde olumlayan] yargısı tek başına, varolduğu hükmedilen özneye herhangi yeni bir şey katmaz; çünkü varlık bu kullanımında "şeydir"e (*is something*) eşittir ve bu nedenle bu tip önermeler [yeni bilgiler] "kazandırıcı" (*profitable*) değildir. Ancak, ikinci olarak, örneğin 'fil türü'¹⁴ vardır' (*exists*) sözümüzdeki gibi mahiyetlerin zamansal-mekansal olarak belirli bir varlığının olduğunu da ileri süreriz ve bu durumda varlığın [özneyle] olumlanması [yeni bilgiler] "kazandırıcı"dır; çünkü o, öznenin yeni bir şeyini bildirmekte ve bundan ötürü de gerçeklik hakkında bir takım bilgiler vermektedir. Şimdi bu ikinci tip önermeden ortaya çıkmaktadır ki, böyle bir durumda varlık "somutlaşma" (*instantiation*)¹⁵ anlamına gelmektedir. "Fil türü vardır" önermesi, bu nedenle, "fil türünün [somut] bir örneği (veya örnekleri) vardır" "*there exists an instance (or there exist instances) of the species elephant*" ya da "fil türü [somut] bir örneğe (veya örneklere) sahiptir" "*the species elephant has an instance (or instances)*" önermesiyle eşdeğerdir. O halde bu gibi önermelerin [bilgi] 'kazandırıcı olması' şuna dayanır: Salt mahiyet kavramı, hakikatte bir örneğe sahip olup olmadığı konusunda bize hiçbir şey bildirmez ve işte onun [somut] örneklerinin bulunduğunu olumlamak ya olumsuzlamak, bu nedenle, mahiyet hakkında artı bir şey söylemek demektir. Böylece "varlık" (*existence*), ya da, daha açık söylendiğinde, salt mahiyetten daha fazla bir şey olarak mahiyetin "somutlaşması", İbn Sînâ tarafından "[mahiyet] hakkında daha fazla bir durum" yahut "mahiyete ilave bir şey olmak" şeklinde belirtilir. "Varlığın" (*existence*) doğru anlamı somutlaşma olarak anlaşılmadığından, bu durum felsefecileri ve felsefe tarihçilerini varlığın, mahiyetin (*quiddity or essence*) bir "arazi" olduğunu düşüncesine sevk etmiştir.

II

Tümel ve tekil arasındaki ilişkinin kısa bir izahı burada uygun olabilir. İbn Sînâ'ya göre bir mahiyet, yani "insan", bizzat ne tümel ne tekel ne bir ne de çoktur. "İnsan olma" yahut "insanlık" bir şeydir, "tümel olma" ya da "tümellik" başka bir şeydir. Yine de "insan", bir anlamıyla, kesinlikle tümeldir. Şimdi, dikkat edilmesi gereken şey şudur: *Ne zaman ki iki kavram tamamen ya da kısmen aynı olmayıp ama yine de beraberce bulunursa, İbn Sînâ onların arasındaki ilişkiyi betimlemek üzere "araz" ya da "lazım araz" (necessary accident) terimini*

mahiyetin varolduğunu" iddia edersen], erit *superflua enunciatio et inutilis*. Arapça metin, *op. cit.*, pp. 293-295. Önceki nota bakınız.

¹⁴ Örnek, şahısma [yani Fazlurrahman'a] aittir.

¹⁵ Yanıltıcı olan "individuation" (tekilleşme/shahıslaşma) terimini kullanmama nedenlerim, ileride tümel ve tekele ait sorunlar tartışılırken açıklığa kavuşacaktır. [Individuation sözcüğünü bağlamına göre şahıslaşma ya da tekilleşme olarak çevirdim. -ç.n.]

kullanır. Böylece o, tümelliğin “insan”a ilişkin bir “araz” olduğunu söyler.¹⁶ Böylece sırf kendisi bakımından alınan bir mahiyet, her ne ise tam da odur, yani bir mahiyettir; ve ne birdir ne çoktur, ne tümeldir ne de tekildir. [İbn Sînâ], eğer “insan” bizzat bir ve tümel olsa, onun çok ya da tikel olmasının imkansız olacağını söylemektedir. Durum böyle olunca, biz gerçekte bir mahiyetin “tekilleşme”sinden (*individuation*) söz edemeyiz. Mahiyet, bu anlamda, dış dünyada (*fî'l-a'yân*) hiçbir yerde varolmaz; buna karşın İbn Sînâ, onun, [1] varoluş bakımından [dışarıdaki] tabii bir varolanı önceleyen bir tabiat olarak ve [2] ilahi (*divine*) bir varlığa sahip (şey) olarak betimlenebileceğini söylemektedir.

Bu mahiyetin, onu [somut olarak] temsil eden şahıslarla ilişkisi nedir? “O”, onların tamamında özdeş olarak mı vardır? İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtı “hayır!”dır. O, “*bir tek mahiyetin pek çok şeyde özdeş olarak varolması imkansızdır*”¹⁷ demektedir. Bunun nedeni, dış dünyada ‘per se (zâtı bakımından) varolan’ şeklinde nitelendirilebilecek ve böylece çeşitli tekillere [aynıyla] girecek [salt] hiçbir mahiyet yoktur. Mahiyeti temsil eden her bir tekilde, mahiyet farklıdır. Bundan dolayı “o (yani salt insanlık), Amr’ın ‘insanlık’ı değildir; [Amr’daki ‘insanlık’, Amr’a] özgü arazlar sayesinde [salt mahiyetten] farklılaşmıştır. Bu arazların, Zeyd’in tekil şahsına bir etkisi vardır, (...) ve yine ona [yani Zeyd’e] ilişmesine göre ‘insan’ yahut ‘insanlık’a bir etkisi vardır.”¹⁸ Bu açıklamalardan ortaya çıkmaktadır ki, dış dünyada varolan şeyler ne böyle [salt] mahiyetlerdir ne de bu şekildeki arazların toplamından oluşan mahiyetlerdir –aslında mahiyetlerin kesinlikle gerçek (*positive*) bir varlığı yoktur- tersine mahiyetlerle kendilerine özgü (*unique*) ilişkisi olan *tekillers* vardır. Bu ilişki, açıktır ki, tekilleşme ilkesi değildir; yalnızca [mahiyeti] temsil ya da örnekleme ilişkisi olarak betimlenebilir.

¹⁶ İbn Sînâ, *Met.* V, I: Igitur universale ex hoc quod est universale est quoddam, et ex hoc quod est quiddam cui *accidit* universalitas est quiddam aliud (...) quia cum ipsum [sc. Universale] fuerit homo vel equus, erit hec intentio alia preter intentionem universalitatis, que est humanitas vel equinitas. Diffinitio enim equinitatis est preter diffinitionem universalitatis (...) unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum (...)” –Arapça metin, *op. cit.*, p. 483 [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 173-175].

¹⁷ İbn Sînâ, *Met.* V, 2: “Non est autem possibile unam et eandem intentionem existere in multis.” –Arapça text, *op. cit.*, p. 490 [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay. s. 183].

¹⁸ İbn Sînâ, *Met.* V, I (Latince ilk birkaç sözcük, alıntılıdığım Arapça metinden farklıdır): “postquam autem humanitas Platonis non est su anisi propter accidentia, tunc hec accidentia habent actiones in individuo Platonis (...) et habent actionem in homine vel in humanitate, eo quod referuntur ad *hominem* [doğrusu: ad Platonem]” –Arapça metin, *op. cit.*, p. 485 [eş-Şifâ:Metafizik I, Lit.yay., s. 176].

Ne bizzat mahiyeti ne de hakiki tekilleri nitelemiyorsa nedir o halde tümellik? İbn Sînâ şöyle diyor: “O halde açıktır ki, bir tabiat (yani bir mahiyet) –(türünü oluşturduğu) her şeyde aynıyla ortak olacak şekilde- dış nesnelere bilfiil bir tümel olarak bulunamaz. Tümellik, bir tabiata (yani bir mahiyete), [o tabiat] ancak zihinde tasavvur edildikten sonra ilişir.”¹⁹ O halde, İbn Sînâ, tikellerin de zihinde varolduğunu kabul etmesine rağmen, ait oldukları dış dünya nesnelere nazaran tümel işlevi gören şeylerin sadece [soyut] kavramlar olduğunu söylemektedir.

Bu bağlamda şimdi de “araz” (*accident*) terimiyle kastedilen şeyin ne olduğunu anlayabiliriz: [Araz], tümel ya da tikel olan bir mahiyetin ne anlamı ne de anlamından bir parçadır. [Mahiyet] bu [arazsal] anlamları alır; bu [anlamlar], dış gerçeklikteki bireysel varlıkla ya da zihindeki bir kavramla ilişkilendirilince, [mahiyete] “ilişir”ler. Bu doktrinin terminolojisini ne kadar tartışırsak tartışalım, bana göre kesin olanı, varlık ve mahiyetin “arazsallık”ı yahut “karşılıklı ilişkisizlik”i (*mutual indifference*) üzerinden yapılan aceleci suçlamalar haksızdır ve belirli kavramların arasını ayırt etme girişiminde bulunan bir doktrinin vurgusunu gözden kaçırmaktadır. Yine İbn Sînâ'nın teorisini açıklamak üzere bazı kimseler, dikkatleri, İbn Sînâ'nın, Yeni Platonculuk'un etkisiyle, ilkin mahiyetlerin Tanrı'nın zihninde varolduğuna ve böylece Tanrı'nın da “hakikaten varolan” yapmak üzere onlara varlıklarını bahşettiği inancına çekmişlerdir. Dahası bunun İbn Sînâ'da, varlığın mahiyete eklenen ve bir şey olduğu ve bu yüzden de onun bir tür arazı olduğu inancına yol açtığı belirtilmiştir. Şimdi, kuşkusuz İbn Sînâ mahiyetlerin Tanrı'nın zihninde varolduğuna inanmaktadır.²⁰ Ama onlar Tanrı'nın zihninde varsa, varlık onların nasıl arazı olabilir ki? O'nun zihninin dışında varolan, gördüğümüz gibi, mahiyetler (*essences or quiddity*) değil, tekil nesnelere, ki bunlar da açıkça Tanrı'nın zihnindeki mahiyetlerin arazları ya da nitelikleri değildir.

III

Varlığın mahiyetle ilişkisinin, bir araz yahut –kendi mantıksal öznesine yönelik- bir yüklem ilişkisi değil, bir mahiyetin kendini temsil eden bir şahısla (*individual*) somutlaşmasının yine de bizzat o mahiyetten farklı bir şey olduğu açığa çıktığına göre, mantıktan metafizi-

¹⁹ İbn Sînâ, *Met.* V, 2: “Manifestum est igitur non esse possibile ut una natura habeat esse in his sensibilibus, ita ut actu fit universalis, i dest, ipsa una fit communis omnibus. Universalitas enim non accidit nature alicui nisi cum ceciderit in formatione intelligibili.” –Arapça metin, *op. cit.*, p. 491 [eş-Şifâ: *Metafizik I*, Lit.yay. s. 184].

²⁰ Yukarıya bkz; yine *Met.* VIII, 7; IX, 4.

ge geçelim. Açılımı teolojik olan bu meşhur teori, Tanrı ile mahlûkat arasında temel bir ayrımı belirtme arzusundan kaynaklanmaktadır. O Aristotelesçi kavramlarla ve temel Aristotelesçi ilkeler çerçevesinde iş görür; ve o, bir tekil madde ve suret şeklindeki geleneksel ayrımını yetersiz bulunduğundan, üç kurucu öğeye ayrılmasına racidir. İbn Sînâ, bir şey yalnızca iki kurucu öğeye –madde ve surete- ayrılırsa, onun bir tekil olarak varolmasının izah edilemeyeceğini düşünür. Madde, zatı bakımından alındığında, bir varolan değildir; çünkü o, varlığın salt imkanıdır. Suret ya da mahiyet de aynı türe dahil olan tekilerde kavramsal olarak özdeş eleman ve tümel olduğundan [dış dünyada bilfiil] varolmaz. Varolan şey, tümeli somutlaştırıcı tekildir. O halde bir yandan bilkuvve varolan maddeden ve diğer yandan tekil olmayan, bu yüzden de varolmayan mahiyetten, hakiki somut tekil nasıl ortaya çıkacaktır? [İbn Sina] der ki: “*Kendi zatıyla (essence) Bir olan Bir ve Kendi zatıyla Var-olan bir Varolan dışındaki her şey, varlığı başkasından alır. (...) Onlar (yani [Bir dışındaki] her şey) zatı bakımından salt yokluğu (non-existence) hak etmektedir. Öyleyse onlar, maddesiz olarak yalnızca suretiyle ya da suretsiz olarak yalnızca maddesiyle değil, (madde ve suretin [ikisi birden]) bütünüyle yokluğu hak etmektedir.*”²¹

Bu pozisyon madde ve suretin karşılıklı ilişkisi hakkındaki bir tartışmadan (Met. II, 4) kaynaklanmaktadır. Orada “suret maddeye, madde surete ya da birisi diğerine varlık verebilir mi?” şeklindeki soruya verilen yanıt şudur: Suret, kendi varlığında ayrı bir cevhere (ya Tanrı’ya ya da son tahlilde bizzat Tanrı’ya bağlı olan faal akla) bağlıdır, madde de varlığını ya tek başına suretten ya da suret ile ayrı bir bileşiminden elde eder. Yine suretin maddeyle ve her ikisinin de kendilerinden oluşan [somut] şeyle ilişkisi tartışılırken şöyle ifade edilmektedir: “*Suret, kaim kıldığı maddenin nedeni olduğunda, suretin maddenin nedeni olması, bileşiğin de nedeni olması yönünden değildir. Buna karşın her iki (yön)de** ortak olan durum

²¹ İbn Sînâ, *Met.*, VIII, 3; “Unde quicquid est, excepto uno quod est sibi ipsi et ente quod est sibi ipsi ens, est acquires esse ab alio a se (...) et habet *privationem* [Arapça ‘adem: yokluk] que certificatur ei [Arapça *yestahikkuhû*: hak ettiği] in sua essentia absolute, non quod certificetur ei *privatio* propter suam formam absque sua materia, vel propter suam materiam absque sua forma, sed per suam totalitatem.” Arapça metin, *op. cit.*, sayfa numarası yok. [Yukarıdaki iktibasın devamı: “*Onun bütünü, onu varedenin zorlamasına/onayına (îcâb) bağlanmadığında ve ondan [bu bağı] kestiği dikkate alındığında, onun bütünüyle yokluğu gerekir. Demek ki onun varlığa çıkması, onu bütünüyle varedenden gelmektedir. Bu durumda onun hiçbir parçası, –eğer madde ve surete sahipse- madde ve sureti de bu anlama kıyasla, o [var edicisinin] varlığını öncelememektedir. [eş-Şifâ: Metafizik II, Lit.yay. s. 86].*

* [Birinci yön: Suretin, kaim kılacağı maddenin illeti olması. İkinci yön: Suretin, bileşiğin (suret+madde) illeti olması.]

şudur: Suret her bir [yönden] kendisinin haricinde olmayan bir şeyin nedenidir. Ancak her ikisi bu durumda ortak olsa da, bir (yani suretin bileşik bütünü'nün nedeni olduğu) durumda neden, diğerine (yani bileşik bütüne) başka bir şey (yani Tanrı) tarafından verilen varlığı vermemektedir. Ancak o (yani suret) onda (yani bileşik bütünde) varolur. İkinci durumda ise (yani formun, maddenin nedeni olduğu durumda) illet, malulüne onun bilfiil varlığını veren doğrudan ilkedir. Ama o, (maddeye varlık veren) suret tek başına değil, bir ortakla birliktedir. (...) Suret, kendisinden ve maddeden bileşen şeyin yalnızca suret illetidir; maddenin suret illeti değil, maddenin suretidir.”²² Böylece [madde ve suretten] bileşmiş cevher, kendi varlığında maddeye, surete, hatta ikisine birden değil, varlık Veren'e, yani Tanrı'ya borçludur.

Bütün bunlar 'şey'e ait Aristotelesçi analizin tamamlanmaya muhtaç olduğu anlamına gelmektedir. Kabul edilmelidir ki bu [İbn Sînâcî] teori, Aristotelesçi madde-suret teorisinin radikal bir değişimini de beraberinde getirmesine karşın, yine de madde ve suretten başlaması bakımından Aristotelesçi zeminde yer almaktadır. Daha önce söylendiği gibi, İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık doktrininin genel olarak Aristotelesçi değil, Yeni Platoncu olduğu kabul edilmektedir. Ama bu bakış açısından, suretin metafiziksel statüsündeki değişimi dışında, Yeni Platoncu doktrin de Peripatetik [doktrin] ile aynıdır; çünkü duyulur şeylerin kaynağının, suretlerin maddeye suduruyla [olduğunu savunan] Yeni Platoncu teori, ikili Aristotelesçi madde ve suret teorisile tamamen mutabıktır. Bununla birlikte görünen o ki, Farabici-İbn Sînâcî teorisinin bütün vurgusu, varolanı anlamada, hem madde hem de suretin yetersiz olduğudur.

Teorinin doğru olarak anlaşılması için, somut bir varoldan başlamak ve onu felsefi bir analize tabi tutmak da gerekmektedir. 'Varlık'ın mümkün adayları olarak mahiyetlerden başlamak, teoriyi saçma bir perspektife iter. Profesör Gilson, İbn Sînâ felsefesinin –St. Thomas'nın “egzistansiyel” felsefesine karşıt olarak- mahiyetçi olduğunu iddia etmiştir (*Thomism*, p. 58). Bu iddia, bu şekliyle doğru değildir. Ne İbn Sînâ ne de başka bir filozof,

²² İbn Sînâ, *Met.*, VI, I: “cum vero fuerit forma causa ipsi (sic) materie, non Ferit eo modo quo forma est causa compositi, quamuis conveniunt eo modo quo unumquodque eorum est causa alicujus a quo neutrum eorum discretum. Ipsa enim quamuis conveniant in hoc, tamen uno duorum modorum unum eorum non acquiritur alteri suum esse in *quantum est causa* (hatalı çeviri), sed acquiritur esse alius rei et est in ea. Alio quod causa ejus est principium propinquum ad acquirendum causato suum esse in effectu, sed non solum nisi cum particeps (...) forma autem non est nisi causa formalis composito ex ea et ex materia; igitur forma non est nisi forma materie et non est causa formalis materie (...)” Arapça metin, *op. cit.*, sayfa verilmemiş [eş-Şifâ: *Metafizik II*, Lit.yay. s.3].

mahiyetleri kalkış noktası olarak felsefe yapmaya başlamamıştır. İbn Sînâ işe varlıktan (*existence*) başlar: O, (Met. I, 2'de) varolan şeylerin ilgilenmemiz gereken ilk hakikatler olduğunu ve metafiziğin de gerçeğin bir açıklamasını vermekten ibaret olduğunu iddia etmektedir.²³ O, mahiyet ve varlığı, metafiziksel bir alayışla, başlangıçta birbirinden ayırık öğeler olarak alıp sonra da onları bir nesnede birleştirmeye çalışmaz. Tersine somut nesneyi alır, onu geleneksel tarzda madde ve surete [ayırarak] tahlil eder, ki bu tahlilin yeterli olup olmadığı anlaşılabilir. Bu tahlilde öğeler sanki ayırlanmış gibi ele alınır.

Madde ve suretin bilfiil varlığı olmadığından, onlar yalnızca bilkuve ya da mümkün varlığa sahiptir (İbn Sînâ birkaç pasajda kuvve (*potentiality*) ve imkanı (*possibility*) aynı anlama gelecek şekilde kullandığını söyler). Kuvve ve fiil terimleri bu doktrinin ana temasıdır. Şimdi bu tür bir felsefenin genel bir formülasyonundan hareketle, bilkuve şey, kendisini kuvveden fiili duruma getirecek bilfiil bir şey olmadıkça, bilfiil olamaz. Bu formülasyon, elbette Aristoteles'ten ödünç alınmıştır. Bu yüzden her türlü kuvveden ari olan ve –Kendi yetkin zatiyla- bilfiil olması gereken bir Varlık'a (Being) ihtiyaç vardır. Bu Varlık'ın yetkinleşmesi ve bilfiil olması gereken “kuvveler”i bulunmadığından, O, Kendi zatiyla zorunludur. Bu Varlık, diğer bütün varlıkların kuvvelerini fiile çıkarır. Varlık (*existence*), bu nedenle, mümkün (*contingent*) şeylerin yetkinleşmesi ve fiilî duruma çıkmasıdır.²⁴ Şu halde bir mahiyet bizatihi sırf mümkün varlık olduğundan, o [mahiyeti] temsil eden bir nesne bilfiil varlığa geldiğinde, bu, o şeyin mahiyete “ilişme”si (*happen*) anlamına gelir. Bu “ilişme”, o şeyin kuvveden fiile geçmesine bağlı olarak bir tür değişim ya da hareket olarak dikkate alınır; Zorunlu Varlık tarafından gerçekleştirilen değişim, İbn Sînâ tarafından, mantıktan ödünç aldığı araz (*'ārad*) terimiyle ifade edilir. Bu terim mantıkta, arazsal bir sıfatı²⁵ ifade eder ama günlük dilde “iliş-

²³ İbn Sînâ, *Met.* I, 2: “ideo primum subjectum hujus scientie est ens inquantum est ens; et ea que inquirunt sunt consequentia ens inquantum est ens sine conditione aliqua.” –Arapça metin, *op. cit.*, p. 281.

²⁴ İbn Sînâ, *Met.* VIII, 6: Id igitur quod vere desideratur est esse; et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura.” –Arapça metin, *op. cit.*, sayfa numarası yok [eş-Şifâ: *Metafizik II*, Lit. yay. s. 101].

²⁵ Dikkat edilmesi gerekir ki, yaratılmışlar kendi varlıklarında Tanrı'ya borçlu olsa da, onların varlıkları yine de ‘yaratılmayabilirlerdi de’ anlamında arazsal değildir. Tanrı, İbn Sînâ'ya göre, aslında rasyonel bir zorunluluk vasıtasıyla yaratır. İşte İbn Sînâ'nın yaratılmışlara –“Kendinde zorunlu” olan Tanrı'ya karşıt olarak- “başkasıyla zorunlu” demesinin nedeni budur. Tanrı varsa/bilinirse, dünya da bilinebilir. Burada sonucun öncüllerden çıkarılabileceği gibi, dünyanın da Tanrı'dan çıkarılabileceğini konu edinen ünlü bir teorinin [ç.n. özellikle Spinozacı ve Hegelci teorilerin] nüvesi bulunmaktadır.

me" (*happening*) anlamına gelir. İbn Sînâ'nın araz adını yalnızca mantıkta kullanıldığı şekliyle değil, onun türetildiği fiili de kullanması dikkate şayandır. Bu da gösteriyor ki, o, onu teknik bir mantık terimi olarak almamaktadır.

İbn Sînâ'nın teorisine yönelik İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü üç itiraz vardır. Bana öyle geliyor ki, bu üç eleştiri de yalnızca İbn Sînâ'nın varlığı tekil-somut şeyin bir arazi olarak kabul etmesi durumunda geçerli olurdu, ki göstermeye çalıştığım gibi durum kesinlikle öyle değildir. Bu itirazlardan ilki, İbn Sînâ'nın, varlığı bir araz olarak betimlemekle, cevherin 'bizzat var olan' şeklindeki tanımını ihlal ettiği üzerinedir. Bana göre İbn Sînâ [varlığı] bu şekilde [betimlememiştir]. İkinci itiraz, varlık (*existence*) dilde bir nitelik görüntüsü verdiği için, bu durumun, İbn Sînâ'yı [varlığın] bir araz olduğu şeklindeki yanlış düşünceye sevkemiş olmasıdır.²⁶ Bu itiraz, İbn Sînâ'ya ait herhangi bir metin tarafından desteklenebilir görünmemektedir ve bu [itiraz] zaten Profesör Gilson tarafından da reddedilmiştir. Üçüncü itiraz²⁷ İbn Sînâ'nın teorisinden bir eleştiri çıkarmaya çalışmaktadır. Bu iddiaya göre, eğer bir şeyin varlığı, o şeye bir nitelik eklenmesine bağlı ise, o halde biz bu (varlık) niteliği hakkında, 'o bizzat mı yoksa başka bir nitelikle mi –ki bu, sonsuza kadar gider- varolmaktadır?' diye bir sorgulama yapabiliriz. Daha önce ifade edildiği gibi, İbn Sînâ, varlığın, şeylerin –kendilerine dışarıdan katılan- bir niteliği olduğunu iddia etmemiştir; o, dışta bulunan bir şey olmayıp, bir "şeyin" kavramında içkindir. Yine varlığın madde ve suret grubundan olan bir "şey"deki element olmadığı akıldaki tutulmalıdır. Sözelimi un ve yumurtanın yanı sıra, örneğin şekerin, tıpkı kekin bir bileşeni olması gibi, [varlık da] bir bileşen olarak düşünülmemelidir. O, bir arazdır, bir "ilişen"dir, suret ve maddenin kuvveligini fiile çıkaran bir olaydır. İbn Sînâ bu nedenle "Varlık (*existence*), başka bir varlık niteliğiyle var olur mu olmaz mı?" sorusunu kabul etmeyecektir. Var olan şey, varlık değil, 'varolan' diye nitelenendir.

St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*'de²⁸ İbn Sînâ'nın, bir şeyin madde, suret ve varlığa (*esse*) ayrılan üçlü tahlilini kabul etmiş ve hem *De Ente et Essentia*'da (Bölüm 4) hem de *Summa Contra Gentiles*'de Araçların mahiyet ve varlık arasındaki ayrımını benimsemiştir. Tıpkı İbn Sînâ gibi Aquinas için de mahiyetler bilfiil değil, kendinde mümkün

²⁶ [Averroes] *Op. cit.*, vol. II, pp. 557-8.

²⁷ [Averroes] *Op. cit.*, vol. II, p. 559; vol. III, p. 1279.

²⁸ II, 54: "In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materie et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse..."

varolanlardır. Dolayısıyla onlar varlığı *Ens Necessarium*'dan (Zorunlu Varlık'tan) alırlar. Hem İbn Sînâ'da hem de Aquinas'de kuvve ve fiil ayrımı, bir başka ayrım olan mümkün ve zorunlu ayrımını doğurur. Buna karşın *Commentary on Aristotle's Metaphysics*'te Aquinas İbn Sînâ'yı eleştirir. Bu eleştirinin İbn Rüşd'ün etkisi altında yazıldığı açıkça görülmektedir; çünkü İbn Rüşd tarafından ortaya konulan aynı itirazı Aquinas de kullanmıştır. Aquinas eleştirisini "bir şeyin varlığı, o [şeyin] kendi mahiyetine ait ilkeyle kurulur" sözüyle bağlar. Bu sözcüklerin neyi kastettiğini anlamak güçtür. Onun mahiyetin imkanının bizzat mahiyetle gerçekleşeceğini ifade etmiş olabilmesi hayli düşük bir ihtimal olarak gözükmektedir; çünkü bu, *De Ente et Essentia* (Bölüm IV)'te, hiçbir imkan kendi fiiliyatının illeti olamaz –hiçbir şey kendi kendine ortaya çıkamaz- şeklindeki belirlenen genel ilke ile çelişmekle kalmayıp aynı zamanda zorunlu ve mümkün (*contingent*) arasındaki çok önemli boşluğun ortadan kalkması tehlikesini de doğuracaktır. "Varlık üzerinden konulan varolan (*existent*) adı, mahiyet üzerinden konulan adla aynı şeye delalet eder" şeklindeki sözler göstermektedir ki, Aquinas'ın endişesi, İbn Sînâ düşüncesinde örneğin 'varolan adam' (*existent man*) ile 'bir adam'ın (*a man*) (bkz. Aristotle, a.e., p. 1) farklı şeylere delalet edebileceğidir. İşte bu, önceki sayfalarda göstermeye çalıştığım gibi, İbn Sînâ'nın yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Mahiyet ve varlık teorisinin Ortaçağ Latin felsefesine derin ve kalıcı bir etkisi olmuştur. Zabarella, bu [teoriyi] *De Constitutione Individui* [adlı eserinin] 5. ve 6. bölümlerinde tekilleşme problemini çözmek için kullanır. O, mahiyet ve varlık arasındaki ayrımı kabul eder ve ikincisinin birinciye "eklenen" bir şey olduğunu benimser. Çünkü, der, gerçek yahut varolan, daima bir tekil iken, suret yahut mahiyet daima bir tümeldir. Tekilleşme ilkesi bu nedenle ne mahiyettir, çünkü o bir tümeldir; ne de maddedir, çünkü o da varolan değildir. Zabarella, St. Thomas tarafından kabul edilen tekilleşme ilkesinin madde olduğu fikrini eleştirir. Madde, der, illet değil, yalnızca tekilleşmenin koşuludur. Bir şeyi belirleyen madde değil, surettir. Varlık ve tekil en üst belirleme olduğundan, bu, madde değil belirli bir suret türü sayesinde olmaktadır. Ancak bu suret, 'varlık'ın bizzat kendisi olmayacağı için, onun üstünde ve ötesinde bir şeydir.

Zabarella'nın,²⁹ bu nedenle, bir tekili analiz etmek ve varlık-mahiyet ilişkisini, nitelik-özne [ilişkisi] olarak değil de, tekil-tümel ilişkisi olarak dikkate alırken teori hakkında doğru yorumu ortaya koymak için üç terimli bir şemayı kabul ettiği görülmektedir.

²⁹ Zabarella İbn Sînâ'yı ismen zikretmez; St. Thomas'ın da bu teori için kendisi tek kaynak olarak görünüyor.

Essence and Existence in Avicenna

Citation / ©-Fazlurrahman, (2010). Essence and Existence in Avicenna, translate: H. Akkanat, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 193-209.

Abstract- *Fazlurrahman examines the conceptions of existence and essence in Avicenna in his article I translated. According to Fazlurrahman, the western scholars who studied those two conceptions of Avicenna misunderstood them. And the misunderstanding goes back to Averroes through Goichon and Thomas Aquinas. Being is a private attribution belonged to existent. It is not a general-abstract concept but is a predicate of a definite essence we are talking about.*

Key words- *Avicenna, Fazlurrahman, essence, quiddity, existent, being*