

İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Ayniliği/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi

Mehmet Ata AZ*

Öz Gerek İslam gerekse Batı düşüncesinde temel olduğu kadar özsel olan varlık-mâhiyet ayrımını ilk defa sistematik bir şekilde ele alan ve bunu felsefi bağlamda tartışan İbn Sînâ, Aristoteles'e paralel bir yaklaşımla metafiziğinin temel konusunu *varlık bakımından varlık* olarak belirleyip varlık-mâhiyet ayrımını meta-ontolojisinin en temel tezlerinden biri haline getirmiştir. Zamanla varlık-mâhiyet ayniliği veya ayrımını özgün bir doktrin haline getiren İbn Sînâ, Latin Avrupasındaki filozofların meta-ontolojilerini derinden etkilemiştir. Tıpkı İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, skolastik düşünülerden başta Aquinas olmak üzere bir çok filozof, varlık-mâhiyet ayniliği ve ayrımına giderek, ontolojileri kadar metafiziklerini de bunun üzerine inşa etmişlerdir. Bu çalışmamızda, filozofun varlık-mâhiyet ayniliğinin anahtar kavramlarını Aquinas'ın eleştirileri bağlamında değerlendirerek Aquinas'ın İbn Sînâ'nın mâhiyeti nefyettiği ve Tanrı kavramını anlamsızlaştırdığı şeklindeki eleştirilerinin haklılık değerini belirleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: İbn Sina, varlık ve mahiyet, Thomas Aquinas, Tanrı, İslam felsefesi

Revisiting the Essence-Existence Distinction in Ibn Sina in the Critiques of Aquinas

Abstract İbn Sînâ was the first philosopher who addressed the distinction of essence-existence, which is essential as far as the basic, in a systematic way and discussed it in the philosophical context in Islamic and Western thoughts. His approach is in parallel with Aristotle's approach which identified *being in terms of being* as the subject of metaphysics and distinction of essence-existence. İbn Sînâ's approach has become one of the most basic arguments in meta-ontology. Over time, İbn Sînâ deeply influenced Latin philosophers' meta-ontologies. There were many scholastic philosophers such as Thomas Aquinas who used the identity and the distinction of the essence-existence and have built up their ontologies as much as their metaphysics upon it. In this study, we will examine İbn Sînâ's and Aquinas's approaches of the distinction of essence-existence key concepts in the context of criticism of Aquinas, then we will examine the value of criticism of Aquinas that İbn Sînâ negated essence which made the concept of God meaningless.

Keywords: Ibn Sina, essence and existence, Thomas Aquinas, God, Islamic philosophy.

* Yrd. Doç. Dr., Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.
e-mail: mehmetataaz@gmail.com

Giriş

İbn Sînâ'nın, ilahi basitlik tezinin temel iddiası olan varlık-mâhiyet ayrımı ve ayniliğinin nasıl anlaşılması gerektiği veya nasıl anlaşıldığı başta Aquinas olmak üzere, İbn Sînâ takipçileri kadar eleştirilenleri arasında da iki farklı yoruma neden olmuştur. İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımının mantık, metafizik ve ontolojisindeki kullanım şekliyle varlık-mâhiyet arasında öngördüğü ilişki, söz konusu bu görüş farklılığına zemin hazırlamıştır. Filozofun varlık-mâhiyet ayniliği ve ayrımının yanlış anlaşılmasının önemli diğer bir nedeni de, onun varlık kadar mâhiyeti tanımlarken kullanmış olduğu kavramların ve aralarında ön görmüş olduğu nüansın, farklı nedenlerden dolayı, Aquinas başta olmak üzere diğer filozoflar tarafından İbn Sînâ'nın kastından farklı şekilde anlaşılmasıdır. İbn Sînâ'nın yapmış olduğu bu ayrımın yanlış ve farklı şekillerde anlaşılması, bazen ne yazık ki İbn Sînâ'nın varlık anlayışı kadar metafizik ve mantık anlayışını da gölgelemektedir. Bundan dolayı, bu çalışmamızda, İbn Sînâ mâhiyeti nefyederken kanaatimizce mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu hamlettiği kavramları ele alıp Aquinas'ın eleştirileri bağlamında değerlendireceğiz. Aquinas'ın eleştirilerinin doğru olup olmadığını söz konusu bu kavramların analizleri bağlamında tespit etmeye çalışacağız. İbn Sînâ, *Vacibu-l Vucud'un mâhiyetinin varlığından başka bir şey olmadığını* söylerken ya da *mâhiyetinin enniyye'sinden öte bir şey olmadığını* belirtirken kullanmış olduğu kavramların, Aquinas tarafından nasıl anlaşıldığını ve Aquinas'ın varlık-mâhiyet arasındaki ilişkiyi yorumlarken İbn Sînâ'nın kavramlarından ne ölçüde yararlandığını belirleyeceğiz.

1. Mâhiyet-Essentia/Quidditas

İbn Sînâ, mâhiyetin varlıkla olan ilişkisini tartışırken, daha sonradan Aquinas'ın *mâhiyet* kavramıyla kast ettiği şeyi ifade etmek için farklı kavramlar kullanır. Ayrıca, gerek *Vacibu-l Vucud'un* gerekse mümkün varlıkların mâhiyetini ifade etmek için farklı kavramlar kullandığı kadar, kendisine referansta bulunulan varlığın bilkuvve ve bilfiilde bulunuşu çerçevesinde, mevcudiyeti olup olmadığına göre farklı kavramlar kullanır. Tıpkı *mâhiyet*, *zât*, *hakikât* ve *hüviyet* gibi.¹

İbn Sînâ, mâhiyet (*ma huve/hıye*) kavramını, söz konusu şeyin ne olduğu, hakikâti, onu olduğu hal üzere kılan gerçekliği olarak tanımlar:

Şöyle deriz: açıktır ki, her şeyin kendine has bir hakikâti vardır ve bu hakikât de onun mâhiyetidir.²

Daha önce öğrenmiş ve kavramıştın. Bunu bir kez daha insan bağlamında düşün: İnsanın bir hakikâti vardır ve bu ha-

kikât de onun tanımı ve mâhiyettir. Bu mâhiyet, söz konusu şeyin varlığının has veya genel, ayanda veya nefste, bilkuvve veya bilfiil olmasına bağlı değildir.³

İbn Sînâ, mâhiyeti tanımlarken, mâhiyetin tanımında varlığın esas alınmadığı ya da mâhiyetin tanımının esas etmenleri arasında varlığın bulunmadığı durumlarda, mâhiyet için var olmanın özsel olamayacağını ifade eder:

Özsel tanımında varlığı içermeyen şeyde varlık, söz konusu şeyin özsel kurucu unsuru olmayacaktır. Açık olduğu üzere, şeyin varlığı, mâhiyetinin karakteristik bir niteliği olmaz. Bu da, varlığın mâhiyetten farklı ve harici olduğu anlamına gelecektir.⁴

Aquinas, İbn Sînâ'da olduğu gibi mâhiyet (*quid est?, o nedir?*) kavramını ifade etmek için farklı kavramlar kullanır.⁵ Her bir kavramın kullanıldığı bağlama göre ifade ettiği anlam ile referansta bulunduğu mâhiyet değişebilmektedir. Aquinas en basit haliyle, *essentia*'yı (essence-mâhiyet) *bir şeyi, o şey yapan şey* olarak tanımlar.⁶ Başka bir deyişle, *essentia*'yı *bir şeyi, olduğu şey, yapı veya prensip* olarak tanımlar. Bir şeyin *essentia* ya da *quidditas*'ı (tabiat, mâhiyet), söz konusu şeyin düşünülen formu ile yakından ilişkilidir.⁷ Var olan şeyin bir diğer varlık nedeni de, söz konusu şeyi kendisi yapan, onun özünü gerçekleştiren, varlık fiilidir.⁸ Bir varlıkta, varlığın ne olduğunu ifade etmek için kullanılır. *Essentia*'yı bu anlamda göz önünde bulundurduğumuzda, *quidditas*'tan farklı olarak, onun doğrudan *esse* (varlık) ile yakından ilişkili olduğu anlaşılacaktır. Bu *essentia*'nın fonksiyonu gereği *esse*'den hareketle çıkarıldığı anlamına gelir. Yani, *essentia*, somut, tikel, harici gerçekliği yani mevcudiyeti olan şeyde bulunur. *Essentia*'nın bu tanımı ve fonksiyonuna karşılık, *quidditas*, *quid est* (bu nedir?) sorusunun cevabı olup daha soyut anlam ve fonksiyona sahiptir. Diğer bir ifadeyle *essentia*'nın tikel ve somut işlevine nazaran *quidditas*, daha çok bir şeyin basit, saf ve zihinsel kavranışına denk gelmektedir. O, bu tanıma bağlı olarak Aquinas mâhiyetin, zihinsel varlık modundan, *essentia*'nın ise harici gerçekliği olan varlık modundan hareketle çıkarılması gerektiğini önerir. Zira *essentia*, kendisi aracılığıyla, kendisinde veya kendisi ile birlikte varlığa sahip olunandır.

Essentia'yı bu şekilde tanımlayan Aquinas, *essentia*'nın türlerinin ne olduğuna (*quid est*) referansta bulunduğu ondan *quidditas* anlamına da geldiğini ifade eder. Aynı şekilde *essentia*'nın cinsin kapsadığı bütün türleri kapsayan genel ve ortak form *form* (forma) anlamına gelmesi nedeniyle, form olarak da adlandırılabilirliğini belirtir. *Quidditas* ve forma dışında, *essentia*'nın, bazen kendisinin mâhiyeti olan şeyin, doğasının gereği olan iş-

levi de ifade ettiğinden *natura* (tabiat, doğa) olarak da isimlendirilebileceğini ifade etmektedir.⁹

Bununla birlikte, *quidditas* ismi, tanımın mâhiyete (*essentia*) referansta bulunması gerçeğinden alınmaktadır. Ancak, *quidditas*, şeyde olduğu sürece ve var oluş kazandığında *essentia* olarak adlandırılır.¹⁰

Dolayısıyla, Arapça mâhiyet (ma huve/hiye)'in Latince'deki tam karşılığı *quidditas*, İngilizce'deki karşılığı ise *quiddity*'dir. Zira *quidditas*, doğrudan *şeyin ne olduğunu* tanımlamak için kullanılırken, *essentia* ise şeyi, kendisi yapan, olduğu hal üzere kılandır. Ayrıca, *essentia*, varlığın ya da nesnenin sahip olduğu temel ve özsel nitelikleri ifade eder. *Essentia*'nın kökü olan *esse* (olmak), varlıkla ilişkili olup mâhiyetten çok, söz konusu şeyin mevcudiyeti ile ilgilidir. *Quidditas* ile *essentia* kavramlarını iyi anlamak için aralarındaki nüansın göz ardı edilmemesi gerekir. Ki bu nüans da, *essentia*'nın vucuda referansta bulunduğudır. Dolayısıyla Arapça *mâhiyet* 'in tam karşılığı Latince'deki *essentia* ve İngilizce'deki *essence* değildir.

İbn Sînâ'nın, şeylerin üzerinde bulunduğu hali tanımlamak için kullanmış olduğu diğer bir kavram olan *zât* kavramı, var olan şeyin içsel, özsel ve temel olan kendi benliğini ifade eder. İbn Sînâ ise *zât* kavramını bazen mâhiyet ve hakikât ile eş anlamlı kullanmıştır:

Tıpkı, her şeyin, onu o yapan bir mâhiyeti vardır. Söz konusu bu mâhiyet, onun hakikâti hatta *zât*'ıdır. Her şeyin *zâtı* bir-
dir...¹¹

Bu tanımdan hareketle, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu zat tanımının var olan şeyin tabiatını, olduğu hal üzere kılan doğasını, özsel ve temel benliğini, bir şeyi kendisi kılan, onu o yapan anlamında kullandığını söyleyebiliriz.¹² Mâhiyet ve *zât* kavramlarını karşılaştırdığımızda, kanaatimizce, *zâtın*, hem içsel ve temel benliğe hem de şeyin doğasına, referansta bulunması hasebiyle, mâhiyeti (*quidditas*) kapsadığı düşünülebilir.¹³ Filozofun kullanmış olduğu *zât* kavramının mâhiyetin ifade etmiş olduğu anlamı tam anlamıyla ifade etmediği ve karşılamadığı, *zâtın* mâhiyet gibi Tanrı'nın tabiatını ifade etmede muğlak kalmakla birlikte, kanaatimizce filozof bu muğlaklığı *enniyye* ve *hakikât* kavramıyla destekleyerek gidermeye çalışmıştır. Bunu açık bir şekilde, Tanrı'yı Vacibu-l Vucud bi-zâtihî olarak tanımlayarak, mâhiyetin yerine *zât* kavramını kullanmasında görebiliriz.¹⁴ İbn Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu *zât* kavramının, Aquinas'ın *zâta* karşılık kullanmış olduğu kavramlardan hareketle Latince'de tam karşılığını bulunmadığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın Tanrı'yı *Vâcibu'l-Vucûd bi-ẓâtibi* yani tabiatı/doğası gereği zorunlu varlık olarak tanımlarken mâhiyetin yerine zât kavramını kullanmasından hareketle, kesin olmamakla birlikte, *mâhiyet* ve *ẓât* kavramlarını aynı anlamda kullandığı çıkarımında bulunabiliriz. Mâhiyetin referansta bulunduğu şeyi, kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu/özel nitelikleri zâta mündemiç kılan¹⁵ İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtıyla kâim olduğunu söyleyerek, O'nu bu yönüyle *mümkün bi-ğayri ẓâtibi* olan varlıklardan ayırır.¹⁶ Böylece, Vâcibu'l-Vucûd'un benliğini zât, tabiatını da mâhiyet ile ifade etmek yerine her ikisini zât kavramıyla karşıladığını söyleyebiliriz. Aquinas da, kökü *esse*'den (vucûd, var olmak) oluşan *essentia* kavramının anlamını, aynı şekilde mâhiyete hamleder. Bunu da, *mâhiyet* ve *esse*'nin özdeş olduğunu iddia ederek yapar.

Filozofun kullanmış olduğu zât kavramının mâhiyetin ifade etmiş olduğu anlamı tam anlamıyla ifade etmediği ve karşılamadığı, zâtın mâhiyet gibi Tanrı'nın tabiatını ifade etmede muğlak kaldığı ihtimaline karşılık, kanaatimizce filozof bu muğlaklığı *enniyye* ve *hakikât* kavramıyla destekleyerek gidermeye çalışmıştır. İbn Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu zât kavramının, Aquinas'ın zâta karşılık kullanmış olduğu kavramlardan hareketle Latince tam karşılığını bulunmadığını söyleyebiliriz. Aquinas, zât ifadesini *quidditas* ya da *essentia* olarak çevirmiştir. Aquinas'ın İbn Sînâ'nın zât kavramının tercümesi olarak eserlerinde kullanmış olduğu *essentia* veya *quidditas*'ın, İbn Sînâ'nın zât kavramıyla kast etmiş olduğu nüansı karşılayıp karşılamadığını ileride ele alacağız. İbn Sînâ'nın eserlerinde kullanmış olduğu zât kavramının Latince tam karşılığını bulunmamaktadır. Bundan dolayı, zât ifadesi Latinceye *quiddita* ya da *essentia* olarak çevrilmiştir. Aquinas'ın İbn Sînâ'nın zât kavramının tercümesi olarak eserlerinde kullanmış olduğu *essentia* veya *quidditas*'ın, İbn Sînâ'nın zât kavramıyla kast etmiş olduğu nüansı karşılayıp karşılamadığını, kavram tahlilleri bağlamında belirleyeceğiz.

Mâhiyet ve *essentia*'dan hareketle zâtı, özel ve temel olan benlik veya kendilik olarak tanımlayabiliriz. Bu bağlamda mâhiyetin, aynı zamanda, söz konusu varlığın tabiatını yani zâtını da ifade ettiğini, kapsadığını söyleyebiliriz. Mâhiyet'in (*quidditas*, *essentia*), zâtı da kapsayacak şekilde, bir şeyin zorunlu ve özel niteliklerini, söz konusu şeyi kendisi kılan ve bulunduğu hal üzere olmasını sağlayan temel nitelikleri ifade ettiği söylenebilir. Şeyleri birbirinden farklı kılan, bireyselleştiren, başkalarıyla paylaşmadıkları, onları kendileri kılan zorunlu ve özel nitelikleri bir aradan tutan zâtları olduğu göz önünde bulundurulduğunda, mâhiyetin zâtı da kapsadığı anlaşılacaktır. Bu yönüyle, *essentia* zât olarak çevrilebilir. Zira yukarıda da tanımladığımız gibi, mâhiyet *essentia* ve zât'tan daha kapsamlı bir anlama sahiptir. Aynı şekilde, *essentia*,

zât gibi, bir şeyi kendisi kılan ve bireyselleştiren temel ve özsel nitelikleri ifade ettiğinden, *essentia*, zâtın Latince karşılığı olarak görülebilir.

Müslüman filozoflar, Aristo'nun var olanı ifade etmek için kullanmış olduğu *to on* kavramının Arapça karşılığı olarak daha çok *hüviyet* kavramını kullanarak varlık kavramının farklı kullanımları arasındaki nüansı gözetmeye çalışmışlardır.¹⁷ Hüviyet kavramının kullanımıyla birlikte varlığa ilişkin 'mevcut' kavramından daha farklı bir durumu ifade edebilmişlerdir. Mevcut kavramıyla, hem zihinsel hem de nesnel gerçekliği olan şeylerin varlığını ifade ederken, hüviyet ile daha çok kendisine bireysellik kazandıran ârizî niteliklerle birlikte nesnel gerçekliği olan tikel varlıkları kast etmişlerdir. Söz konusu bu ârizî nitelikler, varlığı diğerlerinden farklılaştırdığı kadar diğerleriyle müşterekliği de oluşturur.¹⁸ İbn Sînâ ise, hüviyet kavramını, bir şeyi kendisi yapıp onu diğerlerinden ayıran temel niteliklerin toplamı için kullanır. Daha açık ifadeyle hüviyeti, şeyin kişisel ayırt edici kimliği ya da kişiliği anlamında kullanır.¹⁹ Böylece, mümkün varlıkların nesnel ve tikel gerçekliklerini ifade etmek için *hüviyet*, *Vacibu-l Vucud*'un bilfiil varlığını ifade etmek için *enniyye* kavramını kullanır.

İbn Sînâ mâhiyet, hüviyet ile zât kavramlarını daha çok mevcudiyetin gerçekliğine göre kısmen farklı anlamda kullanır. Mâhiyet ile hüviyeti, bilkuvve halde var olan şeylerin özünü tanımlamak için kullanırken; zât kavramını bilfiil halde var olan, harici gerçekliği bulunan şeylerin özünü ifade etmek için kullanır. İbn Sînâ, bazen eserlerinde mâhiyet kavramını, harici dünyada mevcudiyetinin bulunup bulunmadığını dikkate almaksızın bilkuvve halde olan özü, yani zihni varlığı tanımlamak için de kullanır. Zât ile mâhiyet arasında yapmış olduğu bu ayırma bağlı olarak *Vacibu-l Vucud bi- zâtibi* ifadesinde mâhiyet yerine zât ifadesini kullanmaktadır. Aquinas ise, hüviyet kavramının da, varlık anlamındaki *ens* (vucud), mâhiyet anlamındaki *essentia* bazen de *ipse* ve *identitas* olarak tercüme etmiştir. Aquinas'ın hüviyet kavramına ilişkin bu tür farklı kullanımlarıyla İbn Sînâ'nın kavramlar arasında gözetmiş olduğu anlam nüansını sürdürdüğünü söylemeyiz. Dolayısıyla, Aquinas, İbn Sînâ'nın bazı kaygılardan dolayı farklı kavramları kullanarak yaptığı ayırımları yakalayamamıştır. Bu da, İbn Sînâ'yı yanlış anlamasına ve eleştirmesine zemin hazırlamıştır.

İbn Sînâ, şeylerin nesnel dünyada mevcudiyet kazanmış anlamına uygun olarak, her şeyin bir hakikâti olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle, hakikât kavramını, gerçeklik kazanan mâhiyet anlamında kullanır.²⁰ Şeyler, sahip oldukları hakikâtlere göre, üzerinde buldukları hal, yani kendileri olurlar. Bir şeyin kendine has mevcudiyete sahip olmasını, *el-vucûdu'l hâs* olarak adlandırır. Şeyler, sahip oldukları hakikât olan el-vucûdu'l hâs sayesinde kendine has bir gerçekliğe sahip olurlar.²¹ Hakikât ile varlık arasındaki ilişkiyle ilgili olarak

İbn Sînâ, hakikâti olmayanın ne zihinsel ne de harici gerçekliği olamayacağını söyler. Tıpkı üçgende olduğu gibi. Buna göre, hakikât, zihinde meydana gelen ve doğrudan kavranabilen gerçeklik iken, varlık ise hakikâte katılan, hakikâte harici gerçeklik kazandırandır.²² İbn Sînâ, hakikât kavramıyla ifade ettiği anlamı, Aquinas Necesse Esse (zorunlu varlık) söz konusu olduğunda *essentia* ve *quiddita* kavramlarıyla karşılar. İbn Sînâ'nın mâhiyetin gerçeklik kazanmış hali olarak tanımladığı hakikât, Latince çeviride *certitudo* (doğruluk, temel öz) olarak çevrilmiştir. Latince çeviride hakikât kavramı, daha çok şeyin en temel mâhiyeti, doğru özü olarak anlaşılmalıdır.²³ İbn Sînâ, *Vacibu-l-Vucud'un enniyye'sinden mâhiyeti yoktur* derken Aquinas'ın *essentia* ve *quidditas*'a yüklemiş olduğu anlam ve fonksiyonu, hakikât ve enniyye (enitas)ye yüklemiştir. Ama Aquinas, tıpkı İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi bu nüansı ve kavramların kullanımı ile kavramlara izafe edilen anlamı farklı anladığından İbn Sînâ'nın mâhiyeti nefy ettiği eleştirisinde bulunmuştur.²⁴

Genel anlamda İbn Sînâ, *mâhiyet* kavramını, zihinsel varlığa yönelik olarak, bir şeyin ne olduğunu, onun neliğini tanımlamak için kullanır. Diğer bir ifade ile, *mâhiyet* kavramını, bir varlığın neliğine ilişkin olarak zihinde oluşan tanım anlamında; *zât*'ı, bir şeyi kendisi yapan temel ve özsel benlik anlamında kullanır. Hakikât'ı, mâhiyetin zihinsel varlığının aksine, nesnel gerçekliği olan varlığın ne olduğunu tanımlamak, *hüviyet* kavramını da, bir şeyi kendisi yapıp onu diğerlerinden ayıran temel niteliklerin toplamı için kullanır. Daha açık ifadeyle *hüviyet*, şeyin kişisel ayırt edici kimliği ya da kişiliği anlamında kullanılır. Böylece İbn Sînâ, *mâhiyet* ve *zât*'ı, hem nesnel gerçekliği olan hem de nesnel gerçekliği olmayan şeyler için kullanırken, *hakikât* ve *hüviyet*'i ise sadece nesnel gerçekliği olan varlıklar için kullanır.²⁵ İbn Sînâ'nın kavramları tanımlayış şekline, mâhiyetin, hüviyet ve hakikât'ten daha özsel olduğu kadar daha genel olduğunu da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, hakikât ve hüviyet'in de zât'tan daha az özsel ve genel olduğu sonucu da çıkarılabilir. Zira *mâhiyet* ve *zât*'ı, hem mevcudiyeti olan hem de olmayana atfederken, *hüviyet* ve *hakikât*'i ise sadece mevcudiyeti olan varlıklara referansla kullanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hariçte efradı bulunan ve bulunmayan tümel mefhuma referansla *mâhiyet* kavramını kullanırken, nesnel dünyada gerçekliği olana referansla da *hakikât* kavramını kullanmaktadır. Bu da, İbn Sînâ'nın, mâhiyet ile hakikât arasında tümel-tikel ilişkisini gözettiği anlamında gelmektedir. *Mâhiyet* genel, hakikât ise özel anlama sahiptir. Hakikât'ın tanımına bağlı olarak, algılanabilen arazlara veya niteliklere sahip olan varlığa *hüviyet* der. Dolayısıyla, ister zihinde olsun ister nesnel gerçekliği olsun varlığın tabiatı *mâhiyet*, mâhiyetin harici gerçeklik kazanması *hakikât*, mevcudiyet kazanan mâhiyetin diğer mâhiyetlerden ayrılması *hüviyet* olarak isimlendirilir.

2. *Vucud-Esse, Enniyye-Anitas*

Aquinas'ın İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayırımına ilişkin eleştirilerinin haklılık değerini tespit edebilmek için İbn Sînâ'nın yapmış olduğu ayırıma bağlı olarak, varlık kavramının da iyi tahlil edilmesi gerekir. Yapmış olduğu ayırım bağlamında kendisine yöneltilen eleştirilerin büyük bir oranı, mâhiyetten çok onun varlığı tanımlayış şekline yöneliktir. Dolayısıyla, eleştirilerin haklılık payının belirlenebilmesi için filozofun varlığı nasıl tanımladığı ve varlıktan ne anladığının izaha kavuşturulmalıdır.

İbn Sînâ, varlığı ifade etmek için eserlerinde iki farklı kavram kullanır. Bunlardan ilki, en fazla kullanmış olduğu *v-c-d* kelimesinin mastarı olan *vucud-mevcud* olup gerek zihin tarafından doğrudan kavranılan gerekse beş duyunun her biri aracılığıyla algılanan, kavranan, mevcudiyetinin farkına varılan şey anlamına gelir.²⁶ İkincisi de, Farsça eseri olan *Danış Nâmê'i Alâ'*de kullanmış olduğu *hasti* kavramıdır. İbn Sînâ'nın gerek vucud gerekse hasti kavramlarını tamamen aynı anlamda kullandığı söylenemez. Şöyleki İbn Sînâ, varlığı ifade etmek için *hasti*, var oluşu ifade etmek içinse *vucud* kavramlarını kullanır.²⁷ O, hasti kavramının, *vucud* ve *mâhiyet* kavramlarından daha geniş ve kapsamlı bir anlama sahip olduğunu söyler. Hasti tanımından hasti'nin, hem vucudu hemde mâhiyeti kapsadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, tüm hasti'lerin vucudu bulunmamaktadır. Mesela, ünikorn, daire şeklinde kare vb. mâhiyetler hasti iken vucutları bulunmamaktadır.²⁸

İbn Sînâ, Aristo'nun varlık anlayışına benzer bir varlık izahı yaparak *vucud'u*, tanım (*hadd*) ve tarifi (*resm*) yapılamayan, en temel ve basit olduğu kadar en genel (*ʔamm*) olan olarak tanımlar. Ona göre *varlık*, *şey* ve *zorunlu*, nefste anlamları apriori (*irtisâmen evveliyen*) olarak şekillenen şeylerdir.²⁹ Zira kendisinden daha iyi bilinen (*ma'ruʔ*) başka bir şey olmadığından, tarifleri bulunmamaktadır. Başka kavram ya da tanıma ihtiyaç duymayacak kadar zihnimizce doğrudan, apriori olarak kavranırlar.³⁰ Çünkü kendisinin dahil edileceği cins, tür, fasl vb. her hangi bir kategori ya da benzer nitelikleri paylaşan başka şeyler bulunmamaktadır.³¹

Filzofa göre vucud'un tarifinin yapılması durumunda, yapılan tarif, vucud'tan daha genel ve kapsayıcı olacağından vucud'un basit ve genel olmayışıyla çelişecektir. Zira tanımlanan şey tanımdan sonra daha apaçık hale gelir. Şey, zorunlu ve vucud kavramları bedîhi olduklarından tanımlandıktan sonra kendisine ulaşılacak daha açık gerçekliği olan kavramlar bulunmamaktadır.³² Vucud, vucud isminden başka hiçbir şeyle açıklanamaz. Çünkü vucud, açıklama konusunda ilk ve temel prensiptir. Şayet varlık, kendi dışındaki şeyler vasıtasıyla tarif edilmeye kalkışılırsa, bu çaba sonsuza kadar devam eden bir teselsülü ortaya çıkarır.³³ Tanımlanamayan bu kavramlar hakkında açıklama yaparak bunlardan ne kastedildiği ortaya konulabilir. Bu iş-

lem ise, uyarma ve hatırlatma (*tenbih ve ihtâr*) olarak isimlendirilip tanım (hadd) ve ispattan farklı bir şeydir. Bundan dolayı, vucud'un, tanımı olmayıp, en basit, temel ve genel olması hasebiyle cevher ve arazlardan oluşan cins, tür, fasl vb. kategorilere dahil edilemez.³⁴ Bu yönüyle vucud, soyutlamadan elde edilen en genel düşünce olmayıp aksine kategorilerin nesnel dünyaya uygulanmasının en temel ve doğrudan düşüncesidir. Böylece İbn Sînâ, vucud'u, şeylere ilişkin tanıtıcı bilgi veren en temel ve basit koşul olarak tanımlar. Söz konusu bu temel ve basit mâhiyeti nedeniyle vucud'a yönelik her türlü tanımlama çabası beyhude olacaktır.³⁵

Aquinas, İbn Sînâ'nın vucud kavramını karşılık Latince ifade olan *esse* (varlık) kavramını *olmak, var olmak* anlamında kullanır. Tanrı söz konusu olduğunda *esse* kavramıyla, Tanrı'nın kendi varlığı ile özdeş olmasını ifade eder (*Deus est suum esse*).³⁶ *Esse*'nin, on kategori göz önünde bulundurulduğunda, şeyin varlığını ifade ettiğini, ikinci olarak da varlık fiiline işaret ettiğini söyler. Varlık kavramını ifade etmek için kullanmış olduğu *ens* (varlık, vucud) kavramının, sadece zihinde var olanı ifade etmek için kullanıldığını söyler.³⁷ Böylece, kendi dönemine kadar, *esse* kavramının *essentia* veya *quidditas* (mâhiyet) anlamında kullanılmasından farklı olarak Aquinas, *esse*'yi var olmak, mevcudiyete sahip olma anlamında kullanır. Ayrıca, *esse* ve *ens* kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmak yerine, *esse*'yi var olma, varlık fiili anlamında, *ens* kavramını da daha çok varlık anlamında kullanır. Aquinas, bu temel farklılıktan hareketle var olan her varlığın, varlığa sahip olarak mevcudiyet kazandığını ifade eder. Bu sahip oluş, bir fiildir, varlığı gerçekleştirme fiilidir.³⁸

Aquinas da aynı şekilde, varlığı (*esse*) basit ve temel olan olarak tanımlayıp varlık, zorunluluk vb. kavramların zihin tarafından doğrudan kavrandıklarını belirtir.³⁹ İbn Sînâ'dan farklı olarak Aquinas, varlığı *belirli bir eylemin ismi* olarak tanımlar. Bunun temel nedeni de, Aquinas'ın varlığın basit ve temel olan, doğrudan kavranan kavram ifadesinin kavramsalcılığa neden olacağı endişesidir. Oysa İbn Sînâ, varlığı bu şekilde tanımlarken aynı zamanda meta-ontoloji bağlamında da nedenselliği, İlk Neden bağlamında da Vacibu-l Vucud'un varlığını temellendirerek, kavramsalcılığa mahal bırakmamaktadır. Aquinas, İbn Sînâ'nın ontolojisi bağlamında varlığı tam anlamıyla kanıtlamadığından bu tür bir endişeye kapılmıştır.

İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında yapmış olduğu varlık tanımından kendine özgü geliştirmiş olduğu en önemli düşüncelerden biri, varlığı izah ederken, şey ya da mâhiyete indirgememesidir. Varlığı, tamamen varlığın kendisi üzerinden tanımlamaya ve mâhiyetle olan ilişkisini belirlemeye çalışmıştır. Bunu yaparken, varlığı, en temel ve genel olan olarak tanımlayıp, Aristo'nun varlığı cevhere indirgeyen anlayışından farklı olarak, varlığı kategoriler üstü tutup, cevher ve arâzlardan oluşan kategorilere dahil etmemiş-

tir.⁴⁰ İbn Sînâ'ya benzer şekilde Aquinas'ın esse'nin yapısına yönelik önemli tespitiyse, esse'nin mâhiyete atfedilecek bir şey olmadığı yani bilfiil olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, essenin saf fiil olmasıdır.⁴¹ Aquinas'ın, varlığı fiil olarak tanımlamasının temel nedeni, mevcudiyeti bilfiilleşme olarak anlamasıdır. Her ne kadar Aquinas, İbn Sînâ'dan farklı olduğunu ifade etse de İbn Sînâ'nın mevcut olmayı bilfiilleşme süreci olarak tanımladığı açıktır. Bunu en açık şekilde, onun Vacibu-l Vucud'u bilfiil varlık, saf varlık, bilkuvveden bilfiillğe geçiş olarak tanımlamasında görebiliriz. Dolayısıyla, Aquinas'ın varlığı İbn Sînâ'dan farklı olarak *belirli bir fiil* olarak tanımladığını söylemek doğru olmayacaktır.⁴² Aquinas, varlığı *belirli bir fiil* olarak tanımlamasına bağlı olarak varlığı, *belirli bir fiilin kavramsallaşması* şeklinde tanımlar. Söz konusu fiili gerçekleştiren de, her varlığın özsel olarak sahip olduğu esse'dir. Aquinas'ın varlığı bilfiilleşme olarak tanımlaması ile bilfiilleşmeyi de esse doğrultusunda başlatması, İbn Sînâ'nın enniyye ile mâhiyeti aynileştirmesinden esinlediği söylenebilir.⁴³ Her iki filozofun varlığa ilişkin bu açıklamalarından, varlığın sadece akıl ile bilinebileceği gibi, evrensel olarak tüm insanlar tarafından apriori olarak bilinen bir şey olduğu anlaşılacaktır.⁴⁴ Varlık, yapısı gereği tanımlanamayacağından ancak işaret edilerek, kendisine referansta bulunularak anlaşılabilir. Her ne kadar vucud kavramı tekil bir anlama sahip olsa da, tek bir varlığa mahsus bir ifade değildir. Varlık olarak adlandırılabilir sadece bir şey vardır ki o da, varlığın kendisidir. Dolayısıyla, varlık ifadesi, sadece varlığın kendisine izafe edilebilen bir anlama sahiptir.

İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında varlık anlamında kullanmış olduğu diğer bir kavram *enniyye*'dir.⁴⁵ *Risaletu'l Arşıyye* adlı eserinde Tanrı'da varlığın mâhiyetle olan ilişkisi bağlamında *enniyye* kavramını ele alır.⁴⁶ Enniyye kavramını tanımlarken *vucud* diğer bir ifadeyle *varlık* anlamında kullanır. Tanrı'nın varlığını ifade etmek için *enniyye* kavramını kullanır:

İlk'in mâhiyeti yoktur, yalnızca *enniyye*'si vardır. Mâhiyetin anlamını ve *enniyye*'den neden farklılaştığını daha önceki izahımızdan öğrenmiştin.⁴⁷

Bundan dolayı diyorum ki, zorunlu varlık, varlığına eşlik edecek mâhiyete sahip değildir. Aksine, sadece *enniyye*'si vardır.⁴⁸

Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre Vacibu-l Vucud'un mâhiyeti, O'nun enniyye'sinden başka bir şey değildir. Bu da bir bakıma mâhiyetin varlık ile özdeş kılınması, aynileştirmesi şeklinde de anlaşılabilir. Zira Vacibu-l Vucud'u kendi kılan, O'nu her şeyden farklı kılan bireyselliği, mâhiyeti ile özdeşdir. Söz konusu bu özdeşlik sayesinde, Vacibu-l Vucud, enniyye'si ile kendine münhasır vucuda veya mâhiyete sahip olmuş olur. Mümkün varlık-

larda ise, enniyye mâhiyetten farklı olup mâhiyete sonradan harici olarak eklenmiştir. Mümkün varlıklarda enniyye'nin mâhiyetin aslından olmayan, harici olarak tanımlamasının temel nedeni, mümkün varlıkların mevcudiyetlerinin kaynağının ya da nedenin Vacibu-l Vucud olduğu anlayışını temellendirmektedir.

Burada netleştirilmesi gereken asıl mesele, nasıl oluyorda İbn Sînâ'nın birer mantıksal kavram olarak tanımladığı mâhiyet ve enniyye'nin, metafiziksel varlığa uygulanabildiğidir. Tanrı'nın enniyye'sinden farklı mâhiyetinin olduğunu söylemek, Tanrı'nın varlığından farklı mâhiyetinin olduğunu iddia etmek ile aynı şeydir. Zira enniyye, tıpkı mâhiyet gibi özseldir. Aynı şekilde, İbn Sînâ enniyye'nin, niteliksel ve niceliksel bazı zihinsel izafeler alan arâzlar ile oluştuğunu belirtir. O, enniyyenin mâhiyetle özdeş olmasına ilişkin argümanını, enniyye ile mâhiyetin özdeş olmamaları durumunda birleşmeyi sağlayacak bir nedene ihtiyaç duyulacağı argümanı üzerinden temellendirir. Diğer bir ifade ile enniyye arâz olarak kabul edildiğinde ya dahili ya da harici bir nedene ihtiyaç duyacaktır.⁴⁹ Oysa Vacibu-l Vucud'un nedeni olmadığından, aksine nihai neden olduğundan harici bir nedenin varlığı söz konusu değildir. İbn Sînâ, Vacibu-l Vucud'un, varlığının zorunluluğunun, kendisinin mâhiyeti olduğunu ifade eder. Daha somut ifadeyle, Vacibu-l Vucud'un varlığının vucubu mâhiyetin kendisidir. Zira İbn Sînâ, varlığı kendinden farklı olan her varlığın, mâhiyetinden de farklı olması gerektiğine inanır.⁵⁰

Bundan hareketle de, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, enniyye ile bireysel mevcudiyet kazanan mâhiyeti kast eder. Vucud, daha genel, temel ve basit anlamda iken, enniyye ise mevcudiyet kazanmış vucuttur. Diğer bir ifadeyle vucud, hasti iken; enniyye, mevcudiyet kazanıp bireyselleşen mâhiyettir. İbn Sînâ, bu tanımla mâhiyet, enniyye ve vucud arasında ayırma gider. Mâhiyetin, zâti olarak vucudu içermediğini belirtir. Aksine, mâhiyet harici bir nedene bağlı olarak, vucuda sahip olur. Mâhiyet, zâtından olmayan vucuda sahip olup bilfiilleştiğinde enniyyeleşir, kendine has bireysel varlık kazanır. Mâhiyetin zâti olarak vucuda sahip olmaması, varlığın arızî olarak mâhiyete eklendiği anlamına gelir. Mâhiyet ve vucud arasındaki bu arızî ilişki, on kategori için de geçerlidir. Cevher ve arâz da dahil olmak üzere, her bir kategori vucuda arızî bir şekilde sahip olur. Arâzî bir şekilde vucuda sahip olup mevcudiyet kazandıklarında enniyyeleşmiş olurlar.⁵¹

Enniyye kavramını, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, belli bir varlığın mâhiyetine bağlı olan arızî bir nitelik anlamında kullanır. Diğer bir ifade ile tikel mâhiyetlere ilişkin, onu bireyselleştiren varlık, bireysel varlık, gerçeklik anlamında kullanır. Böylece, her tikel şeye, bireysellik kazandıran, onu diğerlerinden ayıran varlığını enniyye olarak isimlendirir. Bundan dolayı İbn

Sînâ, enniyye kavramını, *şahsiyye* olarak da adlandırır. Vacibu-l Vucud söz konusu olduğunda ise İbn Sînâ, enniyye kavramını Tanrı'nın sadece vucudunu ifade etmek için değil aynı zamanda gerçeklik kazanmış, bilfiil olan, varlıkla aynileşmiş ve bireyselleşmiş mâhiyeti ifade etmek için kullanır. İbn Sînâ, varlığın mâhiyetle olan ilişkisine göre, *vucud, zât, enniyye ve hakikât* kavramlarını kullanarak varlığın kullanımları arasındaki anlam nüansını gözetmeye çalışır.⁵² Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre Vacibu-l Vucud'un mâhiyeti, O'nun zorunlu varlığı olan *enniyye*'sinden başka bir şey değildir. *Vacibu-l Vucud'un varlığının zorunluluğu dışında başka bir mâhiyeti yoktur. Ki bu da O'nun enniyyesi'dir... Enniyyesi mâhiyetinden farklı olan her şey nedenlenmiştir.*⁵³ Bu da bir bakıma mâhiyetin varlıkla aynileştirilmesi olarak anlaşılabilir:

O'nun nedeninin olmadığı anlaşıldığında, bu bizi
O'nun mâhiyetinin enniyye'si olduğuna götürecektir...
Bundan dolayı, Vacibu-l Vucud'un enniyye'si, mâhiyeti-
dir. O'nun nedeninin olmaması ile zorunlu varlık olma-
sı, diğer varlıkların mâhiyetinin ne olduğuyla aynı şey-
dir.⁵⁴

İbn Sînâ, Aquinas'ın anladığı anlamdaki mâhiyeti (quidditas, essentia) nefyettiğinden buradaki mâhiyetten kastı, bilfiilleşmiş zât, hakikât ve hüviyeti kendi içinde barındıran mâhiyettir. Böylece İbn Sînâ'nın enniyye ile referansta bulunduğu şey sadece saf bilfiil vucud olmadığı gibi sadece mâhiyet de değildir. Bu yönüyle enniyye, mümkün varlıkların sahip olduğu vucudu ifade eden enniyyeden farklı olduğu kadar, genel, soyut veya tümel olan mâhiyetten de farklıdır. İbn Sînâ'nın enniyye'den kastı, tek bir kavramla tanımlanamayacak ya da tek bir kelimeyle tercüme edilemeyecek kadar geniş anlamlıdır. Enniyye kavramının anlamı ve kullanım şeklini göz önünde bulundurduğumuzda, Latince çevirilerde doğrudan ve tek bir kavram ile çevrilememesinin nedenini doğal karşılamak gerekir. Bundandır ki Aquinas, eserlerinde İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ilişkisini anlamaya çalışırken ve eleştirirken, enniyye'ye karşılık *esse, anitas, unitas quidditas, quia est* vb. farklı kavramlar kullanmıştır.

İbn Sînâ'nın Vacibu-l Vucud'un bireyselleşmiş varlığını, zâtını veya hakikâtini ifade etmek için kullanmış olduğu enniyye kavramının Aquinas tarafından *anitas, unitas ve entitas* olarak nasıl dönüştürüldüğünü görmek mümkündür.⁵⁵ Anitas ile enniyye kavramlarını kullanımlarını da göz önünde bulundurduğumuzda, anitas'ın İbn Sînâ'nın enniyye'sinin tercümesi olduğunu söyleyebiliriz. Anitas kavramı dışında, İbn Sînâ'nın enniyye kavramına karşılık olarak *esse* kavramını da kullanmaktadır. Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın *enniyye* kavramında karşılık olarak *esse* kavramını kullanarak, İbn Sînâ'nın enniyye kavramına yüklemiş olduğu varlık-mâhiyet ayniliğinin Aquinas'ın *esse* (essentia) kavramına yüklemiş olduğu görülmektedir. Aquinas, Necesses Es-

se'yi esse olarak tanımladıktan sonra tıpkı İbn Sînâ'nın enniyye'sinden farklı mâhiyeti olan her varlığın nedenlenmiş olduğunu belirtmesi gibi, esse'sinden farklı mâhiyeti olan her varlığın nedenlenmiş olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, Necesse Esse'de kullanmış olduğu esse ifadesinin her ne kadar aynı olmasa da, vucuda referansta bulunması açısından çok yakın anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Aquinas anitas ve esse'yi bazen metinlerinde karşılıklı olarak kullanmasına rağmen İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu enniyye için anitas yerine esse'yi kullanma konusunda daha isteklidir. Bunu en açık şekilde Necesse Esse ifadesinde görebiliriz.

Aquinas'ın varlığın yapısıyla ilgili tanımını iyi anlamak için, mâhiyet kavramı ile kullanmış olduğu esse kavramının tahlilinin iyi yapılması gerekir. Zira Aquinas, *esse* ve *ens* kavramlarını, Tanrı'nın mâhiyetini tanımlamada, Tanrı'nın mevcudiyetini ifade etmek için kullandığı⁵⁶ kadar mümkün varlıkların mevcudiyetlerini tanımlamak için de kullanmaktadır. Bunu göz önünde bulundurduğumuzda, Aquinas'ın *esse* ya da *ens* kavramını on kategorideki her şeye referansta bulunacak şekilde kullandığı görülmektedir. Esse kavramının Türkçeye çevirirken tıpkı İngilizcede olduğu gibi *being* (varlık) anlamında varlık olarak çevirmek yeterli olmayacaktır. Zira Aquinas'ın Tanrı'da varlık-mâhiyet özdeşliğine dair görüşünü⁵⁷ göz önünde bulundurduğumuzda, esse'nin en basit şekilde Tanrı'nın varlığı anlamına geldiğini söylemek yetersiz olduğu kadar doğru da olmayacaktır.⁵⁸ Aquinas'ın varlık-mâhiyet özdeşliğini kabul ettiğinden, diğer bir ifade ile, varlık ve mâhiyetin aynı ve bir şey olduğunu düşündüğünden, esse'nin anlamı, varlık anlamına geldiği kadar mâhiyeti de kapsayacak bir anlama sahip olmalıdır. Dolayısıyla, esse'yi tanımlarken, en azından Aquinas'ın felsefesi bağlamında, *essentia* veya *quidditas*'ı da kapsayacak bir tanım olmalıdır. Varlık-mâhiyet özdeşliği sadece Tanrı için söz konusu olduğundan, esse'nin bu tanımını sadece Tanrı söz konusu olduğunda geçerlidir. Aquinas, esse'yi Tanrı'nın mevcudiyetinin gerçekliğini belirtmek, mümkün varlıklar söz konusu olduğunda da esse'yi, mümkün varlıkların var olmak için metafiziksel bir nedene ihtiyaç duyduklarını ifade etmek için kullanır. Mümkün varlıkların varlığıyla Tanrı'nın varlığını tanımlamak için kullanılan esse'nin farklı anlamlarda kullanıldığı uyarısında bulunur. Şeylere atfedilen isimlerin anlam modu, bizim anlama modumuza göre şekillenir. Zihnimizin esse kavramını, kendisinden hareketle bilgi oluşturduğu ikinci derecedeki şeylerden hareketle anladığını belirten Aquinas'a göre, söz konusu şeylerde essenin, asli olarak bulunmayıp harici olarak alınmıştır.⁵⁹

İbn Sînâ'nın enniyye'yi tanımlayış şekliyle Aquinas'ın *quidditas*'ı tanımlayış şekliyle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, enniyye kelimesi Aquinas'ın *quidditas* kavramından tamamen farklıdır. Zira biri doğrudan varlığı kendisi yapan, üzerinde bulunduğu hale işaret ederken, bir diğeri ise daha çok

mâhiyetin kendisiyle aynı ve özdeş olduğu vucuda işaret etmektedir. Ayrıca Aquinas kısmi bir farklılığa giderek *annitatis* ifadesini esse'nin fiili olarak görür. Mümkün varlığın, mâhiyetinden farklı olarak varlığı olduğunu kabul ettiğimizde, var olmak için varlığa ihtiyaç duyacaktır. Diğer bir ifade ile mâhiyet bilkuvve halde var olmayı bekleyecektir. Varlığın mâhiyete ilişmesiyle, mâhiyet bilkuvvelikten bilfiil hale dönüşecektir. İşte Aquinas, bu geçişi sağlayana, varlığın fiili olarak yorumlar.

Aquinas, *essentia* kavramını kök olarak *ens* ya da *esse* kavramından hareketle türetmiştir. *Essentia* kavramını *ens* ya da *esse* kavramından hareketle türetmiş olmasının nedeni, *essentia*'nın tanımında saklı olduğu söylenebilir. *Essentia*'yı, söz konusu şeyi kendisi yapan, olduğu hal üzere kılan olarak tanımladığımızda, *essenin* de söz konusu şeyi kendisi kılan niteliklerden biri olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda daha iyi anlaşılacaktır. Aquinas, *essentia* kavramını tanımlarken, *o şeyi, o şey yapan, kendisi yapan şey* olarak tanımlamakta, *esse*'yi ise *o şeyin ne olup olmadığı* olarak tanımlamaktadır. Burada unutulmaması gereken husus, Aquinas'a göre *essentia*'nın, varlığın nedeni olmadığıdır. Zira Aquinas, bu iki kavramı sadece kavram olarak değil, aynı zamanda bir şeyin iki temel farklı prensibi olarak da görür.⁶⁰ Aynı şekilde *esse* kavramını, on kategorideki cevher, araz, cins vb. her şeye atfedilebilirliğine ilişkin Aquinas'ın iddiasını da dikkate aldığımızda, on kategorideki her şeyin, söz konusu şeyi kendisi kılan, onu olduğu hal üzere kılan nitelikler oldukları da görülecektir. Dolayısıyla Aquinas'ın *essentia*'yı *esse* ya da *ens*'ten hareketle türetmiş olması makul olduğu kadar isabetlidir:

Ens'in on kategoriye bölünen şeylere ilişkin kullanıldığı söylendiğinden, *essentia*'nın, on kategoride tür, cins vb. varlıklara bölünenler için ortak olan şeye referansta bulunduğu söylenmelidir. Tıpkı, insanlığın, insanın ve diğerlerinin mâhiyeti olması gibi.⁶¹

Aquinas'ın *esse* kavramını ele alış şekliyle *essentia* (*esse+ntia*) tanımlamasını göz önünde bulundurduğumuzda, *esse*'yi İbn Sînâ'nın vucud ve mâhiyet ayniliğine dayandırdığını söyleyebiliriz. Aquinas, Tanrı'yı *esse* olarak tanımlarken bundan kastının *Necesse Esse* ile *a se* (zâtı ile kaim olma) olduğunu belirtir. Bu da açık bir şekilde, İbn Sînâ'nın *Vacibu-l Vucud*'ta *enniyye* ile mâhiyeti aynileştirmesi ile Tanrı'nın varlığından başka bir mâhiyeti olmadığı görüşüne dayanmaktadır:

Her şey kendi varlığı bakımından kendisidir. Kendinde varlık olmayan hiç bir varlık, kendinde zorunlu varlık olamaz. Oysa Tanrı, zâtı gereği zorunlu varlık olduğundan O, kendinde varlıktır.⁶²

Aquinas'ın, esse kavramını tanımlama ve temellendirme şeklinin arka planındaki etkenleri göz önünde bulundurduğumuzda onunla ve İbn Sînâ arasındaki vucud-enniye/ens-esse-essentia, mümkün-zorunlu varlık kavramları arasındaki benzerliği görebiliriz. Bu kavramlara bağlı olarak bilfiil-bilkuvve-mâhiyet-Tanrı arasındaki ilişkide de Aquinas'ın İbn Sînâ'dan etkilendiği görülmektedir.⁶³

3. Varlık-Mâhiyet Ayrımı/Aynılığı

Aquinas, varlığın Necesse Esse ile olan ilişkisi ile ilgili görüşlerini temellendirirken İbn Sînâ'nın görüşlerinden yararlanır. Eserlerindeki kendi görüşlerinin argümanlaştırma sürecinde ismini zikrederek İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini aktarırken, ya görüşlerini onaylayıp yorumlamakta ya da Tanrı'nın mâhiyeti olmadığını iddia etmesi nedeniyle eleştirmektedir.⁶⁴ Aquinas, İbn Sînâ'nın mâhiyeti varlıkla özdeş kılmak yerine mâhiyetin varlıktan farklı bir şey olmadığını ifade etmesini, yani mâhiyeti nefyetmesini eleştirir.⁶⁵ Zira Aquinas, mâhiyetin varlıktan farklı bir şey olmadığını söyleyip O'nu bilfiil varlık olarak tanımlamak yerine, Tanrı'nın mâhiyete sahip olduğunu (habet) kabul etmekle birlikte varlıkla özdeşleştirir.⁶⁶ Diğer bir ifadeyle, her ne kadar Necesse Esse'nin mâhiyeti olsa da, söz konusu bu mâhiyet, mümkün varlıkların sahip olduğu mâhiyetten farklı olarak varlığı ile özdeştir.⁶⁷ Aquinas ile İbn Sînâ arasındaki temel farklardan biri burada görülmektedir. İbn Sînâ, ilahi basitliğe ilişkin ilk öncülünü *Vacibu-l Vucud'un enniyye'sinden başka mâhiyeti yoktur* şeklinde menfi bir dil üzerine kurarken, Aquinas *Necesse Esse'nin mâhiyeti varlığıyla özdeştir* şeklinde olumsal bir dil üzerine kurar. Bunun temelinde, her ne kadar her ikisi de zorunlu varlığı saf varlık (bilfiil-actus purus) olarak tanımlasalar da bunu ifade ediş şekilleri müsbet ve menfi bir dil şeklinde farklılık göstermektedir. Aquinas, eleştirisine rağmen, Tanrı'da bilkuvvelîği ve buna bağlı olarak değişim ve nedenlenmeyi nefyettikten sonra, Necesse Esse'nin mâhiyetinin varlığından başka bir şey olmadığı sonucuna varır. Tıpkı İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi: *Ama daha önce ifade edildiği üzere, Tanrı'da bilkuvvelîk olmayıp O, bilfiildir. Bundan dolayı Tanrı'nın mâhiyeti varlığından başka bir şey değildir...* der.⁶⁸ Bu da aslında Aquinas'ın her ne kadar İbn Sînâ'yı eleştirse de, kendisinin de ondan çok da farklı düşünmediğinin aradaki farklılığın daha çok kavramsal farklılık olduğunun göstergesidir. Bunu, İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlığı tanımlamak için yapmış olduğu kavramsal analizlere benzer şekilde, essentia, quidditas ve nature, anitas vb. kavramları tek tek tanımlayarak aralarındaki ilişkiyi netleştirmesinde görebiliriz.⁶⁹

İbn Sînâ, Aquinas'tan farklı olarak mâhiyetin varlıktan farklı olup mâhiyetle özdeş kılmak yerine, bir adım daha ileri giderek, mâhiyetin varlıktan ya da

enniyye'den farklı bir şey olmadığını iddia etmekte, enniyye ile mâhiyeti aynıleştirmektedir.⁷⁰ Aquinas, mâhiyeti varlıkla özdeş kılarken, İbn Sînâ açık bir şekilde Tanrı'nın varlığından farklı bir mâhiyetinin olmadığını iddia etmektedir

Dolayısıyla, İlk'in mâhiyeti yoktur. Mâhiyeti olan varlıkların varlığı, İlk olandan gelmektedir. İlk olmak, yokluk ve diğer niteliklerin O'ndan nefyedilmesiyle salt varlık olur. Mâhiyet sahibi olanlar, mümkün olup O'nunla var olurlar...

İlk'in cinsi yoktur, zira İlk'in mâhiyeti yoktur. Dolayısıyla, mâhiyeti olmayanın cinsi de olmaz. Çünkü cins, "O nedir?" sorusuna verilen cevaptır.⁷¹

İbn Sînâ ile Aquinas arasında benzerlikler bulunduğu gibi, temel farklılıklar da bulunmaktadır. İbn Sînâ, Vacibu-l Vucud'un mâhiyetini zorunlu oluş, zorunluluğu da varlığın özsel bir yapısı olarak tanımlamıştır. Bu durumda bilfiil varlık olan Vacibu-l Vucud, zâtî ve mâhiyeti gereği zorunlu olacaktır. Aynı şekilde mâhiyet, vucubiyet, vucudun özsel yapısı olduğundan, mâhiyet ile vucud aynı ve bir şey, filozofun ifadesiyle enniyyesinden farklı bir şey olmayacaktır. Aquinas ise, İbn Sînâ gibi doğrudan zorunluluğu mâhiyet olarak tanımlamamaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ Aquinas gibi esse ile mâhiyeti aynıleştirirse de varlığın zorunlu oluşunu doğrudan mâhiyetle açıklar. Oysa Aquinas, İbn Sînâ'dan farklı olarak, Necesse Esse'nin zorunluluğunu varlık-esse ile açıklar. Aquinas, Necesse Esse'nin zorunlu olan mâhiyetinin (necessitas assendi) analogi yoluyla kavrandığını, aslında Tanrı'nın bu tür bir mâhiyetinin olmadığını ifade eder. Her şeyi doğrudan, zorunlu varlık üzerinden açıklamayı seçer. Böylece zorunlu varlığın zorunluluğunu mâhiyeti aracılığıyla değil de doğrudan Necesse Esse'nin varlığının zorunlu oluşundan hareketle kavradığımızı söyler. Tüm bu gerekçelerden hareketle Aquinas, ensesse'yi özsel zorunlu fiil olarak tanımlar.⁷²

İbn Sînâ, İlk'in "*mâhiyeti yoktur, mâhiyet sahibi olanların varlığı İlk'ten taşmaktadır.*"⁷³ ifadesini Vâcibu'l-Vucûd'un vucubiyeti bağlamında açıklamaya çalışmakta; Tanrı'nın zorunluğunun, O'nun mâhiyeti olduğunu, bu mâhiyetin de varlığıyla bir ve aynı şey olduğunu söylemektedir. Mâhiyetin varlığa, harici olarak eklenmesi durumunda, varlığı zorunlu olmayacaktır. Dolayısıyla, zorunlu varlık olmasının gereği olarak zorunluluk olan mâhiyetinin varlığından başka bir şey olmaması gerektiği sonucuna ulaşır: *Bu durumda, Vâcibu'l-Vucûd'un zorunlu varlık olmak dışında bir mâhiyeti yoktur. Bu da yani Vâcibu'l-Vucûd olmak, O'nun enniyye'sidir.*⁷⁴ Aquinas da, "*Tanrı'nın varlığı, mâhiyetinden farklı değildir*" önermesini Tanrı'nın zorunlu varlık olması bağlamında yorum-

lar. Tanrı'nın zorunlu olması, varlığının mâhiyeti ile özdeş olmasını gerektirir.⁷⁵ İbn Sînâ'nın vucûd ve vucubiyeti arasında öngörmüş olduğu bu ilişki-den onun, Vâcibu'l-Vucûd'un varlığından başka bir mâhiyeti yoktur ki bu da O'nun vucubiyetidir.⁷⁶

Zorunluluğun Vâcibu'l-Vucûd'un mâhiyeti olarak görülüp görülemeyeceğini ele alan Reçber, Gazzâlî'ye benzer bir tutumla vâcibu'l-vucûd'un Tanrı'nın mâhiyeti olarak görülüp görülemeyeceği tartışır.⁷⁷ Ancak İbn Sînâ, başta Gazzâlî olmak üzere diğer düşünürlerin mahiyetten anlamış oldukları anlam ve fonksiyonu inkâr etmemekte, söz konusu bu anlam ve fonksiyonu zorunlu oluşu olarak görmektedir. Tanrı'nın zorunlu oluşunu da varlığının tabiatı olarak görmektedir. Vâcibu'l-Vucûd'daki mâhiyet olarak gördüğü zorunluluk, Vâcibu'l-Vucûd'un varlığının yapısına ilişkin tanım ve açıklama da getirmektedir. Reçber'in: *öyle görünüyor ki, Tanrı'nın 'zorunlu varlık' olarak sahip olduğunu düşünebileceğimiz bir 'mahiyet' tam da O'nu diğer bütün mümkün varlıklardan ayıran bir mahiyet olacaktır,*⁷⁸ ifadesinde olduğu gibi, İbn Sina'nın mahiyet olarak görmüş olduğu zorunluluk, Tanrı'nın varlığının yapısını açıklamakta ve mümkün varlıklarla olan farklılığına işaret etmektedir. Ayrıca, Gazzâlî'nin mahiyet ile ifade ettiği tabiatı İbn Sînâ, daha önce dile getirdiğimiz kaygılardan dolayı O'nun kendine münhasır olan bilfiil varlığı ve gerçekliği anlamındaki enniyye ve zât ile ifade eder. Ancak, İbn Sînâ'nın temel kaygılarından biri olan mâhiyetin varlığının Vâcibu'l-Vucûd'da mürekkepliğe ve nedenselliğe neden olacağı endişesinin, varlığından ayrı düşünelemeyen mâhiyet anlayışıyla kısmen giderilmekle birlikte tamamen giderilebileceğini söyleyemeyiz.⁷⁹

Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı mahiyetinin gereğidir şeklinde dile getirilmesi İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Zira İbn Sînâ açık bir şekilde, zâtın nedenlemesine mahal vermemek için Vâcibu'l-Vucûd'un zorunluluğu ve mevcudiyetini mâhiyeti veya başka bir şey üzerinden açıklamak yerine doğrudan birbirleriye özdeş ve aynı olan varlığı, enniyyesi üzerinden açıklamaktadır.⁸⁰ Ayrıca İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'un mâhiyeti olarak tanımladığı zorunluluğu, Aquinas'ın savunmuş olduğu şekilde zorunlu varlığın *sui generis/şabsına münhasır* mümkün varlıklarla müşterek olmayan mâhiyet olarak görmemektedir. Aksine, mümkün varlıklardan farklı bir tabiata sahip olduğunu ifade etmek ve mümkün varlıklarla müşterek bir mâhiyet anlayışına mahal vermemek için mâhiyeti nefyederek mâhiyetin anlam ve fonksiyonunun birden fazla kavrama zât, enniyye, hakikât ve hüviyet gibi kavramlara yükleyerek Vâcibu'l-Vucûd'un enniyyesinden başka mâhiyeti olmadığı sonucuna varmıştır. Böyle yaparak İbn Sînâ'nın kaygıları bertaraf edip etmediği tartışılabilir ama kanaatimizce İbn Sînâ'nın mâhiyet yerine kullanmış olduğu

kavramlarla mümkün varlıklarla müşterek mâhiyet ile nedenlenmiş varlık anlayışını bertaraf etmiştir.

Aquinas'ın İbn Sînâ'ya ilişkin yanlış anlamalarının ve eleştirilerinin nedenlerinden biri olan Gazzâlî, mâhiyeti olmayan bir varlığın gerçekliğinin düşünülmemeyeceği gibi varlığının da düşünülmemeyeceğini/anlaşılamiyacağını söyleyerek Tanrı'nın mâhiyeti olduğunu iddia eder. Başka bir deyişle Gazzâlî, mâhiyeti yadsınan bir varlığın gerçekliğinin de yadsınacağı, bununla da o varlığın müsemması olmayan lafzından başka bir şey olmayacağını söyleyerek mâhiyetin yadsınması ile hakikâtin yadsınması arasında ayrılmaz bir ilişkinin olduğunu iddia eder:⁸¹

Mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık düşünülemez. Ma'dumu, ancak madum farz edilen bir mevcuda atfetmeden düşünemediğimiz gibi, varlığı da ancak belirli bir hakikâte izafederek düşünebiliriz. Özellikle de, bu varlık, tek bir zât olarak belirlediği zaman, nasıl anlamıyla bir diğerinden farklı bir vâhid olabilir?, Mâhiyeti nefyetmek, hakikâti de ortadan kaldırmak anlamına geleceğinden, söz konusu varlık bir diğerinden farklı olamayacaktır. Hakikât ortadan kalktığı zaman da, varlık düşünülemez. Filozoflar, mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık dedikleri zaman, bu, "mevcud olmayan vucûd" anlamına gelir ki, bu apaçık bir çelişkiden ibarettir.⁸²

Başka bir itirazında Gazzâlî belirli bir gerçekliği olmadan bir varlığı düşünemeyeceğimiz gibi belirli bir mâhiyeti ve buna bağlı olarak tanımlı olmayan bir varlığı düşünmek bir yana, O'nu diğer varlıklardan ayıramayacağımızı iddia eder. Dolayısıyla Gazzâlî, varlıkla mâhiyetin birbirinin lâzımı olması, birbirlerini özsel olarak gerektirdikleri düşüncesinden hareketle İbn Sînâ'yı mâhiyeti yadsımak veya varlığından başka mâhiyeti yoktur anlayışından dolayı eleştirmektedir. Zira Reçber'in de ifade ettiği üzere *Gazzâlî'nin dikkat çektiği önemli nokta ontolojik analiz açısından "nedir?" sorusunun "var mıdır?" sorusundan ayrı düşünülmemeyeceği ve bir bakıma birincisinin ikincisine mantıksal bir zorunlulukla öncelik teşkil ettiği*.⁸³ Gazzâlî'ye göre mâhiyetten kasıt *bu nedir?* (ma hiye) sorusuna karşılık verilen cevaptır; varlıkla ilgili olarak sorulan bu sorunun cevabı da o varlığın özsel niteliklerini tanımlar. Bu soruyu Tanrı'nın varlığı için sorduğumuzda bu soruya cevap olarak Tanrı'nın özsel niteliklerden hareketle cevap verebiliriz. Bu durumda tam anlamıyla olmasa da Tanrı'nın mâhiyetini kısmen bilebilebiliriz. *Zât* kavramından kasıt *bir şeyin mâhiyetine ve hakikâtine bağlı olan şey*; mâhiyetten kasıt ise, onu diğer şeylerden ayıran öz olduğundan Gazzâlî için, Tanrı'nın zâtı olan bir varlık olmasından dolayı

mâhiyetinin-hakikâtinin tasavvur edilmesi imkânsız değildir.⁸⁴ Yalnız, eleştirilerin aksine, her ne kadar İbn Sînâ, “o nedir?” sorusunun cevabını oluşturan mâhiyeti nefyetse de, “o nedir?” sorusunun cevabının fiillerinin yansımalarının kavramsallaşmış hali olan zorunlu/özel niteliklerden hareketle cevaplanabileceğini düşünür.⁸⁵

Reçber, Gazzâlî'nin eleştirilerini değerlendirirken, *bir varlığın mâhiyetinin onun varlığı veya zorunlu varlığı olduğunu söylemek gerçekte böyle bir varlığın ne olduğunu söylemek için yeterli değildir*⁸⁶ ile *mâhiyeti sadece 'varlık' veya 'var olmak' olan bir varlığın gerçekte mümkün olup olmayacağı* eleştirilerinde haklı olduğu ilk planda kabul edilebilir. Yalnız, Gazzâlî'nin ve Reçber'in eleştirilerinde haklı olabilmeleri için İbn Sînâ'nın mahiyetin sadece lafzını değil anlam ve fonksiyonunu da nefyetmiş olması gerekirdi. Oysa kavram analizinde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız üzere, İbn Sînâ her ne kadar lafzen mâhiyet kavramını nefyetmiş olsa da, Gazzâlî ve Aquinas'ın mâhiyete yüklemiş olduğu anlam ve işlevi enniyye, hakikât ve zât kavramlarına yüklemiştir. İbn Sînâ bunu yaparken de, kanaatimizce, mahiyetin nefyi ile Gazzâlî ve Reçber'in haklı olarak dile getirmiş oldukları oluşabilecek kaygıları bertaraf etmiştir.

Reçber'in dile getirmiş olduğu *mâhiyeti sadece 'varlık' veya 'varolmak' olan bir varlığın gerçekte mümkün olup olmayacağı* eleştirisini,⁸⁷ Vâcibu'l-Vucûd'un mâhiyetinin sadece varlık/varolma ya da zorunluluk olmadığını enniyye ve zâta yüklemiş olduğu anlamlarla bertaraf etmiştir. Aynı şekilde böyle bir varlığın *teizmin öngörmüş olduğu Tanrı olup olmamasını* da⁸⁸ mutlak basitlik tezini İlk Varlık, İlk Neden ve Vâcibu'l-Vucûd gibi zorunlu/özel nitelikler üzerine inşa ederek gidermeye çalışmıştır. Reçber'in *mâhiyeti olmayan varlık düşüncesinin pek de anlaşılır görünmemesi*,⁸⁹ şeklindeki kaygısı ile Gazzâlî'nin mâhiyetin yadsınması hakikâtin yadsınması anlamına geleceği şeklindeki eleştirisi görünürde haklı olmakla birlikte İbn Sînâ'nın mâhiyetin yerine kullanmış oldukları kavramları ve kavramlara yüklemiş olduğu anlamları göz önünde bulundurduğumuzda İbn Sînâ'ya bu tür eleştirilerin yöneltilemeyeceği kanaatindeyiz.

İbn Sînâ, bir yandan mâhiyet ile enniyye'yi aynileştirmekte diğer bir yandan da, Tanrı'nın zorunluğu ile nedensiz oluşunu, mümkün varlıklardaki mâhiyetin işlev ve anlamıyla bir tutmaktadır. Vacibu-l Vucud'un zorunluğunu, zâtıyla kaim oluşunu ve nedensiz oluşunu mâhiyet olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, mâhiyeti nefyetmekle birlikte mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyye'ye yüklemektedir. Her ne kadar İbn Sînâ, mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyye'ye yüklemiş olsa da, bunun Vacibu-l Vucud'un mâhiyeti olduğu anlamında gelmediği konusunda uyarılmaktadır. Zira, çok açık bir şekilde mâhiyetin varlığını nefyederek enniyyeden farklı bir şey olmadığını ifade etmektedir. Aynı şeyi zât ve hakikât kavramlarının an-

lam ve işlevleri ile ilgili de yapmaktadır.⁹⁰ Mâhiyet ve zâtı aynı anlamda kullanarak, Vacibu-l Vucud'un mâhiyetiyle kaim olduğunu söylemek yerine zâtıyla kaim (*Vacibu-l Vucud bi-zâtibi*) olduğunu söyler. Böylece, bireysel temel ve özsel anlamına gelen zâtı, mâhiyet ile aynileştirerek mâhiyeti nefye zemin hazırlamış olur. Aquinas, İbn Sînâ'nın mâhiyet ve zâta ilişkin bu tanımını ve kullanımını İbn Sînâ'nın kast ettiği şekilde anlamamıştır. Zira zât ve mâhiyet kavramları Latince'ye aynı kavramla, *certitudo*, *essentia* ya da *quidditas* olarak tercüme edilmiştir.

İbn Sînâ'nın Vacibu-l Vucud söz konusu olduğunda *mâhiyet* ve *zât* kavramlarını aynı anlamda kullandığını söyleyebiliriz.⁹¹ Aquinas'ın, mâhiyetin referansta bulunduğu, şeyi kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu ve özsel olan nitelikleri İbn Sînâ, varlıkla özdeş kıldığı zât kavramıyla ifade eder. Ayrıca, kökü esse (vucud, var olmak)den oluşan *essentia* kavramının anlamını da, aynı şekilde zâta hamleder. Bunu da zât ve vucudu bir ve aynı şey olduğunu iddia ederek yapar. Tanrı'yı *Vacibu-l Vucud bi zâtibi* olarak tanımlayarak, mâhiyetin yerine zât kavramını kullanır. Tanrı'nın mâhiyeti ile değilde zât ile kaim olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde, mümkün varlıkların varlık nedenini ifade ederken de onların *mümkün bi-ğayri zâtibi* olduğunu söyleyerek mevcudiyetlerini zât kavramı üzerinden açıklar. Mâhiyetin referansta bulunduğu, şeyi kendisi kılan, bireyselleştiren ve şeyi diğer varlıklardan farklı kılan zorunlu ve özsel olan nitelikleri, mâhiyet (*quidditas*) ile değil de zât (*essentia*) kavramıyla ifade eder.⁹² Mâhiyeti merkeze alarak kendi varlık felsefesini kurmak yerine varlığın kendisini baz alarak en temel, genel ve basit olarak tanımlayıp, var olandan yani, aynı varlıktan hareketle metafizik ayırımı gider.⁹³

İbn Sînâ'nın vucud, *enniyye* ve *mâhiyet* arasındaki bu ayırımına karşılık, Aquinas *essentia* ve *quidditas* arasında kesin bir ayırımı gitmez. Aksine hem *essentia* hem de *quidditas*'ı *Necesse Esse*'nin mâhiyetini ifade etmek için karşılıklı olarak kullanır. Ayrıca Aquinas farklı olarak, gerek *essentia* gerek *quidditas* kavramlarını *Necesse Esse*'nin esse'si ile özdeş kılar. Söz konusu bu özdeşlik, İbn Sînâ'nın temel kaygısı olan mürekkepliğe ya da Tanrı'nın nedenlenmesine imkân tanımaz. *Essentia* ya da *quidditas*'ın nefyinin, mükemmel ve aşkın olan Tanrı'nın nefyi anlamına geleceğini düşünen Aquinas, İbn Sînâ'dan farklı olarak, *quidditas* ve *essentia* kavramlarının anlam ve fonksiyonunu *Necesse Esse*'nin esse'sine yüklemek yerine, her iki kavramın anlam ve işlevlerini muhafaza ederek *Necesse Esse* ile özdeş kılar.⁹⁴

Yapmış olduğumuz kavramsal analizlerden Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu *enniyye*, hakikât ve zât arasındaki farkı doğru anlayamamasının temel nedenlerinden birinin, *enniyye*, hakikât ve zât kavramlarının Latince çevri-

sinde quidditas veya essentia olarak çevrilmesi olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ'nın kavramlar arasında görmüş olduğu anlamsal nüans, Latince çeviri ile birlikte kaybolmuştur. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın, *mâhiyetin nefyi varlığın nefyini gerektireceği* kaygısını gidermek için enniyye ve zât kavramlarını kullanma gayesi, Aquinas tarafından anlaşılammıştır. Ayrıca, İbn Sînâ, Aquinas'ın Necesse Esse'ye atfettiği essentia ve quidditas'ın anlam ve işlevini inkar etmemektedir. Aksine, ilahi basitliği koruma ve sürdürme endişesiyle, daha sonra Aquinas'ın essentia ve quidditas'a yükleyeceği anlam ve işlevi, zât ve enniyye kavramlarına yüklemektedir. Böylece, enniyye ve zât kavramlarını kullanarak Vacibu-l Vucud'a ilişkin oluşabilecek muğlaklığı gidermeye çalışmıştır. Enniyye ve zât kavramlarına yüklemiş olduğu anlam ile bir yandan ilahi doğanın içini boşaltmanın önüne geçmiş, diğer yandan da, mâhiyetin atfı ile mümkün varlıklardaki gibi mürekkep ve nedenli olmaya imkân tanımının önüne geçmiştir. İkinci olarak, cins, fasl, cevher vb. Vacibu-l Vucud'un tanımına dolayısıyla kategorileşmesine imkân tanıyan mâhiyeti enniyye ve zât kavramlarında eritmeye çalışmıştır. Tüm bunlar Aquinas'ın, İbn Sînâ'nın ilahi mâhiyeti nefyettiği eleştirisinin haklı bir eleştiri olmadığı anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ'nın temel kaygılarıyla bu kaygıları gidermek için kullanmış olduğu enniyye, zât, huviyet ve hakikât gibi kavramların anlam ve işlevini, Latince çeviri ya da İbn Rüşd ve *mâhiyetin nefyi Tanrı'nın varlığının nefyi anlamına gelir* diyen Gazzâlî⁹⁵ etkisiyle anlayan Aquinas, mâhiyetin nefyinin Necesse Esse'nin nefyi anlamına geldiğini belirterek Gazzâlî'ye benzer şekilde İbn Sînâ'yı eleştirip Tanrı'nın mükemmelliğini korumak ve sürdürmek için mâhiyetin esse ile özdeş kılınması gerektiğini iddia eder.⁹⁶ Bununla birlikte Aquinas, essentia ve quidditas kavramlarını tanımlarken, bunların Necesse Esse'de oluşturabileceği mürekkeplik ve nedenselliğin farkındadır. Her ne kadar İbn Sînâ'nın kaygılarını görmezlikten gelse de, kendi argümanını temellendirirken essentia ve quidditas'ın mümkün varlıklara atfından daha mükemmel bir şekilde atfedilmesi gerektiğini söyler. Benzer kaygılar taşınmasına rağmen Aquinas'tan farklı olarak mâhiyetin mükemmel bir şekilde Necesse Esse'nin esse'siyle özdeşleştirerek atfedilemesini önermesiyle İbn Sînâ'dan farklıdır.

İbn Sînâ ve Aquinas'ın varlığın mâhiyetle ilişkisi bağlamında kullanmış oldukları kavramlar ile endişelerini karşılaştırdığımızda, aslında her iki filozof arasındaki temel farkın terminolojik olduğu kadar İbn Sînâ'nın kavramlar arasında ön gördüğü anlam nüansının hakkıyla anlaşılammaması olduğunu söyleyebiliriz. Zira, her iki filozof, varlık ve mâhiyet arasında ön görmüş oldukları ilişki çerçevesinde Vacibu-l Vucud/Necesse Esse'den her türlü mürekkeplik, nedensellik ve noksanlığı nefyetmişlerdir. Bu tür nefyi de, birbirine yakın denilebilecek kavramları (enniyye-enitas-esse, mâhiyet-huviyet-

quidditas-essentia, zât-hakikât-certitudo) kullanmış olsalar da, kavramlara yüklemiş oldukları anlam ve fonksiyonlar büyük oranda aynıdır. Mesela her iki filozof da varlık (vucud-esse) kavramını, başka bir şeye ihtiyaç duymayacak kadar en temel ve basit bir kavram olarak tanımlamıştır. Aynı şekilde, her ikisine göre de varlık kavramı, tüm tecrübelerimizin temelinde bulunur.⁹⁷ Yapmış oldukları varlık tanımı o kadar geniştir ki, zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere tüm varlık modlarını,⁹⁸ nesnel dünyada harici gerçekliği olan varlıklar kadar, zihinsel dünyada bilkuvve halde olan varlıkları da kapsamaktadır.⁹⁹

Sonuç

Başta İbn Sînâ olmak üzere Müslüman filozoflar, Arapçada varlık ile mâhiyetin kullanımlarıyla aralarındaki ilişkiyi ifade etmek için farklı kavramlar kullanmışlardır. Söz konusu bu kavramları, Yunan düşüncesinden Arapçaya tercüme sırasında varlık ve mâhiyet kavramını ifade etmek, kullanımlar arasındaki anlam nüansını muhafaza etmek için türetilmiştir. İbn Sînâ, Farâbî ve diğer Müslüman filozofların eserleri zamanla Latin Avrupasına çevrilmeye başladığında, benzer hassasiyetin sürdürüldüğünü söylemeyiz. Gerek Latince çevrilen felsefi kavramların birebir karşılığının bulunmaması gerekse kavramların ifade ettiği anlam nüanslarının hakkıyla kavranamaması nedeniyle bazı temel tercüme hataları yapılmıştır. Tıpkı, İbn Sînâ'nın, varlık ve mâhiyeti tanımlarken kullanmış olduğu farklı kavramların tanımlarının ve aralarındaki anlamsal nüansın Latince çevrilerde sürdürülememesi gibi. Söz konusu bu ihmali nedeni, Arapça kavramların doğrudan tam karşılığının olmaması kadar, çeviriyi yapan kişilerin metne ve konuya ilişkin bilgi yetersizliğidir. Mesela, Arapça *zât* kavramının Latince'ye *quidditas* ya da *essentia* olarak; mâhiyet kavramının da bazen *quidditas* bazen de *essentia*; *hüviyet* kavramının bazen varlık anlamındaki *ens*, bazen mâhiyet anlamındaki *essentia* bazen de *ipse* ve *identitas* olarak çevrilmesi gibi.

İbn Sînâ'nın, mâhiyeti enniyye ile aynileştirmesinin temel gerekçesi, Vacibu-l Vucud'un zâtıyla kaim ve zâtı gereği vacib olduğunu temellendirmektir. Tanrı'nın mevcudiyetinin nedeni olabilecek mâhiyet anlayışının önüne geçebilmek için, varlıktan farklı anlam çağrıştırabilecek ya da varlıktan farklı gerçekliği anlamına gelebilecek mâhiyeti neyfyedip, mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu Vacibu-l Vucud'un şahsına münhasır mevcudiyet anlamına gelen enniyye kavramıyla aynileştirme yoluna gitmiştir. Bunu yaparak, Vacibu-l Vucud'un varlığının zorunluluğunu, farklı ya da ayrı bir mâhiyete yüklemek yerine doğrudan varlığın kendisi olan enniyyeye yükleyerek, hem O'nun basitliğini ve birliğini korumuş hem de mevcudiyetinin vucubiyetini zâtına

münhasır kılmıştır.¹⁰⁰ Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün etkisi ile yanlış ve yetersiz tercümelemler ışığında İbn Sînâ'nın ontolojisi ile varlık-mâhiyet ayrımını anlamaya çalışan Aquinas, İbn Sina'nın varlık ile mâhiyet arasında varsaydığı ilişkiyi ve mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu farklı kavramlara hamletmesini farklı anlamaması, varlığı cevhere indirgeyen Aristo ontolojisi bağlamında okuyup yorumlaması, İbn Sînâ'nın ontolojisinin essentialist olarak adlandırılmasına zemin hazırlamıştır.¹⁰¹

Her ne kadar Aquinas ile İbn Sînâ, benzer gerekçelerden hareket edip büyük oranda birbirine benzeyen iki argüman geliştirmiş olsalar da, vardıkları sonuç itibariyle kısmen birbirinden farklı olduklarını söyleyebiliriz. İbn Sînâ, benzer öncüllerden hareketle, farklı kavramlar kullanarak Vacibu-l Vucud'un, açık bir şekilde, enniyesinden farklı bir mâhiyeti olmadığı sonucuna varır. Bunu yaparken de kullanmış olduğu ifadeler ve üslup menfi ve apaçıktır: *Vacibu-l Vucud'un enniyesinden farklı bir mâhiyeti yoktur*. İbn Sînâ, argümanında ve vardığı sonuçta Aquinas'ın sonradan iddia ettiği gibi, Vacibu-l Vucud'un varlığıyla özdeşleştirilebilecek mâhiyeti olduğunu söylememektedir. Aksine, açık bir şekilde mâhiyetinin olmadığını iddia etmektedir. Aquinas, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mâhiyetinin olmadığını ve olamayacağı iddiasından haberdardır. Bundan dolayı, İbn Sînâ'yı mâhiyeti nefyetmesi nedeniyle eleştirmiştir.¹⁰² Aquinas, her ne kadar varlıktan farklı mâhiyetin olamayacağı konusunda benzer gerekçelerden hareket edip İbn Sînâ ile aynı görüşte olsa da, müsbet bir dil kullanarak Necesse Esse'nin esse (anitas)si ile özdeş mâhiyetin varlığını kabul etmektedir. İbn Sînâ ve Aquinas arasındaki üslup ve kavram farklı olsa da, argümanları sonucu vardıkları sonucun farklı olduğu iddia edilemez. Zira, gerek İbn Sînâ gerekse Aquinas'ın, mâhiyet ve varlığı tanımlamak için kullanmış oldukları kavramlar görünürde farklı olsa da, söz konusu kavramlara yüklemiş oldukları anlam ve işlevler aynıdır. Dolayısıyla, Aquinas'ın İbn Sînâ'ya ilişkin yanlış anlama, etkilenme ve çevirilere dayanan eleştirileri bir yana bırakırsak, her iki filozofun varlık ve mâhiyete ilişkin görüşlerinin benzer olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi eleştirisinde haklı olarak ifade ettiği üzere, İbn Sînâ'nın mâhiyet-varlık-hakikât ve enniye kavramlarını tanımlayış şekliyle aralarında öngördüğü ilişkiden hatırlayacağımız üzere, mâhiyetin anlam ve fonksiyonunu enniyye'ye yükleyip lafzen mâhiyeti nefyettmesi gibi, Vacibu-l Vucud'un hakikâtini nefyetmemektedir.¹⁰³ Aksine, Vacibu-l Vucud'un hakikâti olduğunu kabul etmektedir. Böylece Vacibu-l Vucud'un var oluş şekli olan zâtıyla zorunlu bir şekilde kaim olması mâhiyeti olup bu da O'nun varlığıyla aynıdır. Mümkün varlıklarda enniyye, tıpkı insanın düşünen veya canlı varlık olması gibi, mâhiyetin zorunlu arâzlarıyla oluşurken, Vacibu-l Vucud'un mâhiyeti ise, O'nun, zorunlu ve zâtıyla kaim olan enniyesidir.

İbn Sînâ'nın kavramlar arasında gözetdiği söz konusu bu anlam nüansının, yapmış olduğumuz kavramsal tahlillerden ve Aquinas'ın Arapça kavramlara karşılık türetmiş olduğu Latince kavramlardan anlaşıldığı üzere, hakkıyla anlayıp sürdüremediği açıktır. Bir yandan Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün, diğer yandan yanlış tercümelere bağlı olarak Aquinas'ın yanlış anlamaya dayalı eleştirileri, nedeniyle İbn İbn Sînâ'ya ilişkin söz konusu yanlış bu iddianın yaygınlaşmasına neden olmuştur.¹⁰⁴ Daha sonra bu yanlış anlama, D. Scotus ile daha da geliştirilerek yaygınlaşmıştır.¹⁰⁵ Zamanla İbn Sînâ'ya ilişkin bu yanlış anlama Spinoza ve Maimonides ile devam etmiş, Descartes ve Kant'a kadar uzanmıştır. Özellikle, Kant'ın yapmış olduğu varlık-yüklem anlayışının temelinde İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayırımına dayandığı söylenebilir.¹⁰⁶ İbn Sînâ'ya ilişkin söz konusu bu yanlış yorumlamanın yaygınlık kazanmasının diğer bir nedeni, filozofun, varlığı, ontolojik bağlamda ele aldığı gibi mantıksal bağlamda da ele aldığı göz ardı edilmesidir. Söz konusu bu ayırım dikkatten kaçtığından, varlığın mâhiyete nazaran ikincil düzeyde kaldığı şeklindeki yanlış bir kaniya varılmıştır.¹⁰⁷

Notlar

- 1 Aquinas'ın eleştirileri bağlamında mâhiyet kavramını ele aldığımızdan İbn Sînâ'nın, kelami tartışmalardaki *şey'iyye-mevcut* kavramlarını kendi felsefesi bağlamında mâhiyet-vucud şeklinde nasıl dönüştürdüğü ile *mâhiyet* kavramının ve *şey'iyye* kavramıyla ilişkisine değinmeyeceğiz. İbn Sînâ'nın bu dönüşümü nasıl yaptığıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003; Robert Wisnovsky, Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Shay'iyya). *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2, 2000, s. 181-221.
- 2 İbn Sînâ, *Kitabu-ş Şifa İlahiyât*, George C. Anawati, İbrahim Madkur, Said Zayed, (thk). 2 Cilt, el-Haya'tu-l Amme lil Kitâb, Kahire, 1975, I, I.5 s. 31; İbn Sînâ. *Necât*, Majid Fakhri (thk). Beyrut, 1985, s. 245.
- 3 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 6.5 s. 292.
- 4 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât bi Şarh at-Tusi*, Süleyman Dünya (thk), 2. bsk., Daru'l Ma'arif, Kahire-Mısır, 1960, C.3 s. 475.
- 5 Aquinas, *On Being and Essence*. Joseph Bobik (trans.). Toronto Institute of Medieval Studies, 1968, s. 163-65.
- 6 Aquinas. *On Being and Essence*, s. 163-65; Aquinas. *De ente et essential*, c.1 3. M D Roland Gosselin (ed.). Paris: J Vrin, 1948.
- 7 Aquinas. *Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica* I q.84, a.7, editio aureo numismate donata a Summo Pontifice Leone XIII (ed.), Romae: ex Typographia Forzani et Sodalit (Ioannis Bardi), 1886. Ayrıca İngilizce tercüme için bkz. Aquinas, Thomas, 1998. *Summa Theologica*, (vols. 5). (Fathers of the English Dominican Province, trans); Aquinas, De Potentia q.4, içinde, *Questiones Disputatae*, Vol I-II, P Bazzi et alia (ed.). Rome: Mariette, 1949.
- 8 Aquinas. *On Being and Essence*. s. 160-69; daha geniş bilgi için bkz. Jweney, Leo, The Mystery of Existence. *Modern Schoolman*, 44, 1966, s. 57-73.
- 9 Aquinas, *De ente Essential* c.1, 3.
- 10 Aquinas, *De ente Essential* c.1, 4.
- 11 İbn Sînâ, *Kitabu-ş Şifa Mantığa Giriş* (Madhal), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2006, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.

- ¹² İbn Sînâ, *İlahiyât* I, 1.6, s. 37-40; *Madhal*, 5.1, s. 22-3; İbn Sînâ'nın eserlerinde zorunlu-mümkün, illet-malül vb. ayrımları yapmak için *ẓât* kavramını özsel, tabii, hususi anlamlarında kullanır.
- ¹³ İbn Sînâ, *Madhal*, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.
- ¹⁴ Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, New York: Columbia University Press, 1973, s.46.
- ¹⁵ İbn Sînâ, *İlahiyât* I, 1.6, s. 37-42; *Madhal*, 5.1, s. 22.
- ¹⁶ Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 46.
- ¹⁷ Arapça üçüncü tekil şahıs.zamiri *huve*'nin sonuna mastar eki olan *ya*'nın eklenmesi ile elde edilen *hüviyet*, kendi başına var olan, şeylerin varlık sahasında mevcudiyet kazanmalarıyla diğerlerinden farklılaşmaları anlamına gelmektedir Harici gerçeklik kazanan şeylerin sahip oldukları arazlara bağlı olarak bireyselleşmelerine ve birbirinden farklılaşmalarına *hüviyet* denir Bkz. Tehânevî, (1158/1745), *Keşşâfu istlahati'l-fünun*, s. 1423-24; Durusoy, Ali, "Hüviyet", *DİA*, C19, s. 68; Kaya, Mahmut, Mâhiyet ve Varlık Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirmesi. içinde *İbn Sina: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Aydın Sayılı (haz.), Ankara, 1984, s. 453; Hüviyet kavramının kullanımı ve diğer kavramlarla ilişkisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ata Az, *Varlık-Mâhiyet Ayırımı bağlamında Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi S.B.E., 2012, s. 92-109.
- ¹⁸ İbn Rüşd, *Tafsir me ba'd al-Tabi'a*, Beyrut, 1938, s. 298; Atay, Hüseyin, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1974, s. 13-4; Cürçani, *Kitabu't Ta'rifât*. Mektebetu-l Lübnan, Beyrut, 1985, s. 278.
- ¹⁹ İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 7.1, s. 303-4; 8.6, s. 357; *İlahiyât* I, 3.5, s. 121, 1.7, s. 47; *İlahiyât* I, 6, 37-42; *İlahiyât* II, 5.1, s. 197-8; *Risale fi'l-Hudûd*, s. 83-4.
- ²⁰ İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4 s. 344-45, *İlahiyât* I, I.5 s. 31; Arapça *hakik* kelimesinden türetilen *hakikât* terim olarak, gerçek, sabit, doğru olmak, bir şeyin gerçekleşmesi, var olması anlamlarına gelir Buna göre hakikât, bir şeyin kendisi sayesinde var olduğu cevheri, zihin tarafından kavranmasına imkân veren tabiatı, doğasıdır Cürcani, *Kitabu't Ta'rifât*, "hakika", s. 94-5, "el-mâhiyye", s. 205-7; Râğib el-İsfahani, (1422), "hkk" md., *el-Mufredât fî ğaribi-l Kur'ân*, Muhammed H. İytani, (thk), Beyrut.
- İbn Sînâ hakikât kavramıyla ifade ettiği anlamı, Aquinas Necesse Esse söz konusu olduğunda essentia ve quidditas kavramlarıyla karşılar İbn Sînâ'nın mâhiyetin gerçeklik kazanmış hali olarak tanımladığı hakikât, Latince çeviride *certitudo* (doğruluk, temel öz) olarak çevrilmiştir. Latince çeviride hakikât kavramı daha çok şeyin en temel mâhiyeti, doğru özü olarak anlaşılmıştır.²⁰ İbn Sînâ, *Vacibu-l Vucud'un enniyye'sinden mâhiyeti yoktur* derken Aquinas'ın essentia ve quidditasa yüklemiş olduğu anlam ve fonksiyonu, hakikât ve enniyye (enitas)ye yüklemiştir. Ama Aquinas, tıpkı İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi bu nüansı ve kavramların kullanımı ile kavramlara izafe edilen anlamı farklı anladığından İbn Sînâ'nın mâhiyeti nefy ettiği eleştirisinde bulunmuştur. Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* I-II, Chicago: Henry Regnery Company, 1961, IV. 2.
- ²¹ İbn Sînâ, *İlahiyât* I, I.5 s. 31
- ²² İbn Sînâ, *İlahiyât* I.5 s. 31
- ²³ İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4 s. 345; *İlahiyât* I, I.8 s. 123; Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.22.
- ²⁴ Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle* I, IV, L.2 C.556-58.
- ²⁵ Salîba, Cemil, *el-Mu'cemu'l Felsefî*, Beyrut: Daru-l Kitabu'l Lubnanî, 1971, s. 315.
- ²⁶ Râğib el-İsfahani, *el-Mufredât fî ğaribi-l Kur'ân*, s. 528.
- ²⁷ Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 118, 301.
- ²⁸ Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 47-52.
- ²⁹ İbn Sînâ, *İlahiyât* I, I.5, s. 29; Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 50.
- ³⁰ İbn Sînâ, *İlahiyât* I, I.5, s. 29; *Necât*, C.II, s. 73; "el-Mubahâsât", Aristo 'inde'l-'Arab, içinde *Dirâsetu ve nususu ğayri menşûra*, Abdurrahman Bedevî, (2. bsk.), Kuveyt, Vekâletu'l Mabû'at, 1978, s. 140.

- ³¹ Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15; İbn Sînâ, *el-Mubâbasât*, s. 139; *İlahiyât I*, I.5 s. 29-30; Aristoteles, *Metaphysic* 988 b, 1003 b. (Richard Hope, trans.); The University of Michigan Press: Ann Arbor Paperbacks, USA, 1960; Ayrıca bkz. Owen, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, s. 456.
- ³² İbn Sînâ, *İlahiyât I*, I.5 s. 29-30.
- ³³ İbn Sînâ, *İlahiyât I*, I.5 s. 30, 36.
- ³⁴ Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15, 36-37; *İlahiyât I*, I.5 s. 29-30.
- ³⁵ İbn Sînâ, *İlahiyât I* I.5, s. 29-36.
- ³⁶ Aquinas, *Summa Theologiae I* q.13 a.11; Aquinas, *Summa Contra Gentiles I*, c.22; Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi I* d.8 q.1 a.1. Pierre Mandonnet (ed.). OP, Paris: Lethielleux, desde, 1923; De Potentia q.2 a.1, q.7 a.2, 5.
- ³⁷ Aquinas, *De Veritate* q. 21 a.4, q.1 a.1, içinde Questiones Disputatae I-II, P Bazzi et alia (ed.), Rome: Mariette, 1949; *De ente et essentia* q1, 3
- ³⁸ Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle II*, XII L1:C. 2419, IV LII:C. 558; *De Potentia* q.3 a.13; *De ente et Essentia* q.3.
- ³⁹ Aquinas, *De Veritate* q. 221; *De ent Essentia* c.1.
- ⁴⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C. III, s. 51.
- ⁴¹ Aquinas, *Summa Theologiae I* q.3 a.4 resp. q.4 a.1; *De Potentia* q.5 a.4, q.7 a.2; Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldium c.11. In *Opuscula Omnia, Opuscula theologiae*, (vol.I-II), R. Verado (ed.), Rome: Marietti, 1954; Ayrıca İngilizce tercüme için bkz. *Compendium of Theology*, (Cyril Vollert, trans.), St. Louis: Herder, 1947.
- ⁴² Fazlur Rahman, Essence-Existence in İbn Sînâ: Myth and the Reality, *Hamdard Islamicus*, (Karachi) 4, 1981, s. 14-5; Aquinas, *Summa Contra Gentiles I* c.22.
- ⁴³ İbn Sînâ, *İlahiyât II*, 8.6; Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle II*. XI L3:C. 2197, IV L1:C. 539; *Summa Contra Gentiles II* c.57.
- ⁴⁴ İbn Sînâ, Ecvibe *İlan İlaşare* mesail, içinde *Resai'lu İbn Sînâ*, s. 82; Marmura, Michael E., Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifa, içinde *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, Savory Roger and Agius Dionisius (ed.), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, s. 234.
- ⁴⁵ İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımında Vacibu-l Vucud'un gerçeklik kazanan zâtını ya da bilfiil olan vücudunu ifade etmek için kullanmış olduğu *enniyye* kavramının etimolojik tahliline baktığımızda farklı görüşlerle karşılaşmaktayız Mesela, *enniyye* kelimesinin kaynağının Arapça'daki birinci tekil şahıs zamiri olan "ben" (أنا) den, Arapça ek olan "yye"nin eklenmesiyle "enniyye" kavramının türetildiği belirtilmiştir D'Averny, E-T. (1959). *Anniyya-Anitas*, içinde *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris: Vrin, s. 59-60. Bazıları da *enniyye* kavramını, İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi'nde kullanmış olduğu ifade olan *böylece insan kendi enniyye (benliği)sini bir bütün olarak bilir* cümlesindeki *enniyye*'den alındığını iddia etmişlerdir D'Averny, E-T, *Anniyya-Anitas*, s. 84. Bu iki iddiadan farklı olarak daha fazla kabul gören görüş ise *enniyye* kavramının Arapça'daki "en veya enne" (ki, yani) den türetildiğidir D'Averny, E-T, *Anniyya-Anitas*, s. 60; De Boer, Tj. *Anniyya*. (1934). *The Encyclopaedia of Islam*, M Th Houtsma (ed.), Leiden: Brill. s. 24-25.
- ⁴⁶ İbn Sînâ, *Risaletu'l Arşyye*, s. 4.
- ⁴⁷ İbn Sînâ, *İlahiyât II*, 8.4 s. 347; *et-Te'likât*, (ths.), Abdurrahman Bedevi, (thk), Tahran, Mektebetu'l-'Alâmu'l İslâmî, s. 184.
- ⁴⁸ İbn Sînâ, *İlahiyât II*, 8.4, s. 344; *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C.3. s. 30.
- ⁴⁹ İbn Sînâ, *Risaletu'l Arşyye*, s. 19.
- ⁵⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C.3, s. 20.
- ⁵¹ Morewedge, *The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 37-9.
- ⁵² İbn Sînâ, *İlahiyât II*, 8.4 s. 344, 47; *el-İşârât ve't Tenbîhât*, C.III s. 15; Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15, 54-56; İbn Sînâ, *Risaletu'l Arşyye*, s. 4; *et-Te'likât*, s. 185.
- ⁵³ İbn Sînâ, *İlahiyât II*, 8.4 s. 346; *et-Te'likât*, s. 185.

- 54 İbn Sînâ, *Risale'tu'l-İlâhîyye*, s. 4.
- 55 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4; Aquinas, *De Potentia* q.7 a.2 ad.9; *Summa Contra Gentiles* I c.22; *De ente et Essentia* c.5; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II d.1 q.1 a.1.
- 56 Gilson, Etienne, *The Element of Christian Philosophy*, s. 116-17.
- 57 Aquinas, *De Veritate* q.1 a.1 resp.
- 58 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c. 22 par.5; Wilhelmsen, D Frederick, (1976), Existence and Esse, *New Schoolman*, 50, s. 20-45.
- 59 Aquinas, *De Potentia* q.7 a.2; *Summa Contra Gentiles* I c.22.
- 60 Aquinas, *On Being and Essence*, s. 164-66; Ayrıca bkz. Burrell, David, (1986), Knowing the Unknowable God: İbn Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame University of Notre Dame, s. 42-6.
- 61 Aquinas, *De ente et Essentia* c.1, 3.
- 62 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.22 par.5.
- 63 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.22 par.7.
- 64 Aquinas, *Scriptum Super Libros Sententiarum* I d.2 q.1 a.3.
- 65 Aquinas, *De ente Essentia* d.2 q.1 a.3; İbn Sînâ, *İlahiyât* II 8.4-5.
- 66 Aquinas, *De ente et Essentia* c.4-5.
- 67 Aquinas, *De Potentia* q.5 a.4 ad.3, q.9 a.7 resp.; *Summa Contra Gentiles* I c.21; *Summa Theologiae* I q.4 a.2.
- 68 Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I c.22; *De Potentia* q.7 a.2 resp.
- 69 Aquinas, *De ente et Essentia* c.1, 4; *Scriptum super libros Sententiarum* II d.1 q.1 a.1; *Summa Theologiae* I q.84 a.7.
- 70 İbn Sînâ, *İlahiyât* I, 1.5.
- 71 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s.347.
- 72 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4; Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, c.22 par.6.
- 73 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s. 347.
- 74 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s. 344; *İlahiyât* I, s. 29.
- 75 Aquinas, *S. C. G.* I c.22.
- 76 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd”un Mâhiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, C.I, İ.B.B. Kültür A.Ş. Yay., İstanbul, 2008, s. 312-14.
- 77 Reçber, Mehmet Sait, “Vâcibü'l-Vücûd”un Mâhiyeti Meselesi”, s. 312-13; “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, C. I-II, Elis Yayınları, Ankara, 2005s. 223-24.
- 78 Reçber, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, s. 223-24.
- 79 Reçber, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, s. 224.
- 80 İbn Sînâ, *İlahiyât* II, 8.4, s. 347; *Risale'tu'l-İlâhîyye*, s. 4.
- 81 Gazzâlî, *Tehâfutu'l Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, 6. Baskı, Daru'l Ma'ârif, Kahire, 1972, s. 191; Ayrıca bkz. Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd”un Mahiyeti Meselesi”, s. 310-11, 315; “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, s. 221-22.
- 82 Gazzâlî, *Tehâfutu'l Felâsife*, s. 191.
- 83 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd”un Mahiyeti Meselesi”, s. 310-11; “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, s. 221-22.
- 84 Gazzâlî, *Tehâfutu'l Felâsife*, s. 191-92; İbn Rüşd, *Tehâfutu't Tehâfut*, Suleyman Dünya (thk.), Dâru'l Mea'ârif, 1964-H.595, c. II M. 8, s. 608-11, M.9, s. 617.
- 85 Reçber, “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, s. 222-23.
- 86 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd”un Mahiyeti Meselesi”, s. 314.
- 87 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd”un Mahiyeti Meselesi”, s. 314; “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, s. 222, 226.
- 88 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd”un Mahiyeti Meselesi”, s. 314.
- 89 Reçber, “Vâcibü'l-Vücûd”un Mahiyeti Meselesi”, s. 315; “Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi”, s. 222.

- ⁹⁰ İbn Sînâ, *Madhal*, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31: “Tıpkı, her şeyin, onu o yapan bir mâhiyeti vardır. Söz konusu bu mâhiyet, onun hakikâti hatta zâtıdır. Her şeyin zâtı birdir...”; *İlahiyât I*, I.7 s. 43; *Necât*, s. 88; Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 59-60.
- ⁹¹ İbn Sînâ, *Madhal*, 5.1, s. 22, 7.1, s. 31.
- ⁹² Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sina)*, s. 46.
- ⁹³ İbn Sînâ, *İlahiyât I*, I.2; Rahman, Fazlur, “Essence and existence in İbn Sînâ: the Myth and the Reality”, *Hamdard Islamicus (Karachi)* 4, 1981, s. 13.
- ⁹⁴ Aquinas, *Summa Contra Gentiles I* c.142; *De ente et Essentia* c.2; *Summa Theologiae I* q.2 a.1.
- ⁹⁵ “Mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık düşünülemez. Ma’dumu, ancak madumu farz edilen bir mevcuda atfetmeden düşünemediğimiz gibi, varlığı da ancak belirli bir hakikâte izafederek düşünebiliriz. Özellikle de, söz konusu varlık, tek bir zât olarak belirlediği zaman, nasıl manasıyla bir diğerinden farklı bir vahid olabilir? Böyle düşünüldüğünde olamaz, zira, mâhiyeti nefyetmek, hakikâti de ortadan kaldırmak anlamına gelir Hakikât ortadan kalktığı zaman da, varlık düşünülemez. Filozoflar, mâhiyetsiz ve hakikâtsiz varlık dedikleri zaman, bu, “mevcud olmayan vucud” anlamına gelir ki, bu apaçık bir çelişkiden ibarettir”, Gazzâlî, (1972), *Tehâfutu’l Felâsife*, Suleyman Dünya, (thk.), (6. Bsk.), Daru’l Ma’ârif, Kahire, s. 191.
- ⁹⁶ Aquinas, *De ente et Essentia* c.5.
- ⁹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t Tenbibât*, C.3 s. 51-2; Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 156, 177, 300, 325; Morewedge, *Philosophical Analysis and İbn Sînâ’s ‘Essence-Existence’ Distinction*, s. 431; *De Veritate* q.1 a.1 resp.; *Summa Contra Gentiles I* c.22; *Scriptum super libros Sententiarum II* d.1 q.1 a.1; *Summa Theologiae I* q.3 a.4 resp.
- ⁹⁸ Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 15.
- ⁹⁹ İbn Sînâ, *İlahiyât I*, 5.1, s. 196-97; Marmura, Michael, Quiddity and Universality in Avicenna, s. 77; Druart, T A., (2001), ‘Shay’ or Res as Concomitant of ‘Being’ in Avicenna, *Documenti e Studi sulla trasizione filosofica Medievale XII*, s. 130.
- ¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Risaletu’l Arşıyye*, s. 4-5; *İlahiyât II*, 8.5 s. 435-47.
- ¹⁰¹ Morewedge, *The Metaphysics of Avicenna (İbn Sînâ)*, s. 2-3.
- ¹⁰² Aquinas, *De ente et Essentia*, c.5; *Scriptum super libros Sententiarum II* d.2 q.1 a.3.
- ¹⁰³ İbn Rüşd, (1964), *Tehâfutu’l Tehâfut*, Suleyman Dünya, (thk.), Dâru-l Mea’arif, C.II M. 8 s. 590.
- ¹⁰⁴ Coputo, John D., (1982), *Heidigger and Aquinas; An Essay on Overcoming Metaphysics*, New York: Fordham University Press, s. 2, 32-3, 109.
- ¹⁰⁵ Wolfson, Harry, (1961), *The Philosophy of Spinoza*, New York: Meridian Books, The World Publishing Company, s. 125.
- ¹⁰⁶ Coputo, John D., *Heidigger and Aquinas; An Essay on Overcoming Metaphysics*, s. 2, 32-3, 109-12.
- ¹⁰⁷ Fazlur Rahman, *Essence-Existence in Avicenna*, s. 2.