

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE VARLIK VE MAHİYET İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Yakup ÖZKAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

OCAK 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

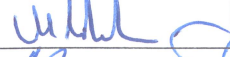




İBN SİNÂ FELSEFESİNDE VARLIK VE MAHİYET İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Yakup ÖZKAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez 24/01/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından ~~Oybirliği~~ / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU	BAŞARILI	
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL	BAŞARILI	
Prof. Dr. Rahim ACAR	BAŞARISIZ	
Doç. Dr. Veysel KAYA	BAŞARISIZ	
Dr. Öğretim Üyesi Tamer YILDIRIM	BAŞARILI	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Yakup Özkan
Öğrenci Numarası	:	1160D10066
Enstitü Anabilim Dalı	:	Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Enstitü Bilim Dalı	:	
Programı	:	<input type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input checked="" type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	İbn Sînâ Felsefesinde Varlık Ve Mahiyet İlişkisi
Benzerlik Oranı	:	%...13

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

15.02/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

Tarih: 24.01.2019

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın vücut bulması ve akademik gelişimimde çok emeği olan tez danışmanım Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU'na, tez önerisi, tez izleme sınavı süreçleri ve tez savunma sınavımda yaptıkları değerli katkılardan dolayı hocalarım Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL ve Dr. Öğr. Üyesi Tamer YILDIRIM'a, tez savunma sınavımın jürisinde bulunan ve çalışmam için değerli katkılarda bulunan Doç. Dr. Veysel KAYA ve Prof. Dr. Rahim ACAR'a teşekkür ederim. Ayrıca lisans, yüksek lisans ve doktora ders dönemlerinde kendilerinden dersler aldığım ve üzerimde emekleri olan hocalarım Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK ve Prof. Dr. Atilla ARKAN'a teşekkür ederim. Yine doktora ders döneminde kendilerinden ders aldığım hocalarım Prof. Dr. Kemal BATAK, Prof. Dr. Ali DURUSOY, Doç. Dr. İbrahim Safa DAŞKAYA ve Prof. Dr. Ramazan MUSLU'ya teşekkür ederim.

Yakup ÖZKAN

24.01.2019

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: VARLIK	6
1.1. Varlık	6
1.2. Yokluk.....	17
1.3. Varlık Türleri	21
1.4. Varlık'ın Derecelenmesi	24
1.5. Varlık-Kategoriler İlişkisi	27
1.6. Cevher	32
1.7. Arazlar.....	41
1.8. Varlık'ın Hakikati	64
BÖLÜM 2: MAHİYET	73
2.1. Mahiyet	73
2.2. Mahiyet-Tanım İlişkisi.....	98
2.3. Mahiyet-Hakikat İlişkisi.....	111
2.4. Mahiyet-Zât İlişkisi.....	116
2.5. Mahiyet-Sûret İlişkisi.....	126
2.6. İmkân	139
2.7. Mahiyet-İmkân İlişkisi	151
2.8. Mahiyetin Nedenleri.....	173
BÖLÜM 3: VARLIK-MAHİYET İLİŞKİSİ	186
3.1. Kavram.....	186
3.2. Kavram-Mahiyet İlişkisi	191
3.3. Kavram-Varlık İlişkisi	193
3.4. Kavram-Tanım İlişkisi	201
3.5. Varlığı Zorunluda Varlık-Mahiyet İlişkisi	205

3.6. Varlığı Mümkindede Varlık-Mahiyet İlişkisi	221
3. 7. İbn Sînâ'nın İlk Dönem Eserlerinde Varlık-Mahiyet İlişkisi.....	250
3.8. <i>et-Ta'likât</i> ve <i>el-Mübâhasât</i> 'ta Varlık-Mahiyet İlişkisi.....	260
SONUÇ.....	269
KAYNAKÇA	274
ÖZGEÇMİŞ.....	279

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
drl.	: Derleyen
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih eden
trc.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans		Doktora	×
Tezin Başlığı: İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi			
Tezin Yazarı: Yakup ÖZKAN Danışman: Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU			
Kabul Tarihi: 24 Ocak 2019 Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 279 (tez)			
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri			
<p>Bu çalışma İbn Sînâ felsefesine göre varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğu sorusunu konu edinir. Dolayısıyla bu çalışma, Tanrı ve O'nun dışındaki varlıklar için varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğu sorusunu sorar ve bu sorunun çözümünü ayrıntılı olarak inceler. Bu çerçevede çalışma, üç bölüm olarak şu şekilde belirlenmiştir: 1) Varlık, 2) mahiyet, 3) varlık-mahiyet ilişkisi. Birinci ve ikinci bölümlerde varlık ve mahiyet ile en yakından ilgili kavramlar incelenmiştir. Birinci bölümde 1) Varlık, 2) yokluk, 3) varlık türleri, 4) 'varlık'ın derecelenmesi, 5) varlık-kategoriler ilişkisi, 6) cevher, 7) arazlar, 8) 'varlık'ın hakikati ele alınmıştır. İkinci bölümde ise 1) Mahiyet, 2) mahiyet-tanım ilişkisi, 3) mahiyet-hakikat ilişkisi, 4) mahiyet-zât ilişkisi, 5) mahiyet-sûret ilişkisi, 6) imkân, 7) mahiyet-imkân ilişkisi, 8) mahiyetin nedenleri ele alınmıştır. Bu başlıkların tümü, bilfiil var olan bir şeyin mahiyetinin 'dış dünya' ve 'kavram' olarak iki varoluş tarzındaki hallerinin çözümlenebilmesi için söz konusu edilmiştir. Bu durum, var olan bir şeyin varlığı ve mahiyeti arasındaki ilişkinin tüm yönleriyle çözümlenebilmesi için gerekli olmuştur. Üçüncü bölümün içeriği ise şu şekilde belirlenmiştir: 1) Kavram (<i>tasavvur</i>), 2) kavram-mahiyet ilişkisi, 3) kavram-varlık ilişkisi, 4) kavram-tanım ilişkisi, 5) varlığı zorunluda varlık-mahiyet ilişkisi, 6) varlığı mümkünde varlık-mahiyet ilişkisi, 7) İbn Sînâ'nın ilk dönem eserlerinde varlık-mahiyet ilişkisi, 8) <i>et-Ta'likât</i> ve <i>el-Mübâhasât</i>'ta varlık-mahiyet ilişkisi. Varlığı mümkün olanda varlık-mahiyet ayrımı <i>kavramsal</i> bir ayrım olduğu için 'kavram'ın (<i>tasavvur</i>), ilk dört başlık altında ayrıntılı olarak incelenmesi gerekli olmuştur. Beşinci ve altıncı başlıklar ise bu iki başlık öncesindeki tüm içeriğin toparlanması ile varlığı zorunlu ve varlığı mümkünün varlığı ve mahiyeti arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusunun çözümüne ayrılmıştır.</p>			
Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, varlık, mahiyet, Tanrı, varlığı mümkün			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	<input type="checkbox"/>	Ph.D.	<input checked="" type="checkbox"/>
Title of Thesis: The Relationship of Existence and Quiddity in the Philosophy of Ibn Sina			
Author of Thesis: Yakup OZKAN		Supervisor: Professor M. ISKENDEROĞLU	
Accepted Date: 24 January 2019		Number of Pages: v (pre text) + 279 (main)	
Department: Philosophy and Religious Studies			
<p>This study discusses the relationship between existence and quiddity according to Ibn Sina philosophy. Hence, this study asks the question, what is the relationship between existence and quiddity for God and creatures except for Him. In this framework, the study was determined under three sections as follows: 1) Existence, 2) Quiddity, 3) The relationship of Existence and Quiddity. In the first and second sections, the main the concepts that are related to existence and quiddity were examined. In the first section, concepts of 1) existence, 2) non-existence, 3) realms of existence, 4) the degree of existence, 5) the relationship of existence and categories, 6) substance, 7) accidents, 8) the ‘truth of existence’ were examined. In the second section, 1) quiddity, 2) the relationship between quiddity and definition, 3) the relationship between quiddity and truth, 4) the relationship between quiddity and essence, 5) the relationship between quiddity and form, 6) possibility, 7) the relationship between quiddity and possibility and the reasons of quiddity were discussed. All of these subjects were discussed in order to analyze the quiddity of something that actually exists into two types of existence as ‘external world’ and ‘concept’. This situation became necessary in order to completely analyze the relationship between something an existent and its quiddity. The content of the third section was determined as follows: 1) Concept, 2) the relationship between concept and quiddity, 3) the relationship between concept and existence, 4) the relationship between concept and definition, 5) the relationship between existence and quiddity in the thing necessarily exists 6) the relationship between existence and quiddity in the thing that can possibly exist 7) the relationship between existence and quiddity in the early works of Ibn Sina, 8) the relationship between existence and quiddity in <i>at-Ta’lîqât ve al-Mubâhasât</i>. Since the difference between existence and quiddity in the thing that necessarily exists is a conceptual difference, it became necessary to examine ‘the concept’ in detail under the first four sections. In the fifth and sixth sections, the answer to what the relationship between the existence and quiddity is of the thing that necessarily exists and the thing that can possibly exist by composing all of the content in the sections before these two sections.</p>			
Keywords: Ibn Sina, existence, quiddity, God, contingent being			

GİRİŞ

Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, yaklaşık 980-981 tarihinde Buhara'ya yakın Efşene köyünde doğmuştur, 1037 yılında da Hemedan'da vefat etmiştir.¹ İbn Sînâ, İslâm felsefesi tarihi, genel olarak da felsefe tarihinin önemli simalarından biridir. İbn Sînâ'nın İslâm felsefesi tarihindeki yeri ve önemi, kendisinden sonra onun eserlerine yazılan şerhlerden, pek çok düşünürün eleştirisinin merkezine onu almasından ve onun düşüncesine veya kendisine yapılan atıflardan dolayı açıktır. Bu durum ise İbn Sînâ düşüncesinin kelâmî, meşşâî, işrâkî ve tasavvuf metafiziği² gibi düşünce çizgileri üzerindeki etkisini gösterir. Onun pek çok teorisi *İslâm felsefesi tarihi* içerisinde tartışılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri, İslâm felsefesi tarihinde tartışılan varlık-mahiyet ilişkisi hakkındaki teoridir. İbn Sînâ'nın oldukça belirgin bir şekilde tartıştığı bu teori kendisinden sonra söz konusu düşünce çizgilerine mensup pek çok düşünür üzerinde etkili olmuştur.

Çalışmanın Konusu

Bu çalışmanın konusu, İbn Sînâ felsefesine göre varlık ve mahiyet ilişkisinin ne olduğu sorusudur. Bu çalışma, bu soruyu sorar ve onun ayrıntılı ve kapsamlı bir çözümünü araştırır. Bu, genel bir anlatımdır. Daha özel olarak ifade edersek, bu çalışma, İbn Sînâ felsefesine göre 'şey'in varlığı ve mahiyeti arasındaki ilişkinin ne olduğunu inceler. İbn Sînâ felsefesine göre 'şey', 'var olan' anlamıyla hem Tanrı'yı hem de diğer varlıkları anlatır. Dolayısıyla bu çalışma, Tanrı ve diğer varlıklar için varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğu sorusunu oldukça ayrıntılı bir biçimde çözümlenmeyi konu edinir. Bu soru ve onun ayrıntılı çözümü ise çalışmanın üçüncü bölümünün beşinci ve altıncı başlıkları altında söz konusu edilir. Bu başlıklar şu şekildedir: 1) Varlığı zorunluda varlık-mahiyet ilişkisi, 2) varlığı mümkünde varlık-mahiyet ilişkisi.

'Şey' ile ilgili varlık-mahiyet arasındaki ilişkisinin ne olduğunun doğru bir şekilde çözümlenebilmesi için zikredilen iki başlığın ele alınmasından önce yapılması gerekli olan araştırmalar vardır. Bunlar varlık, mahiyet ve bu ikisiyle en yakından bağlantılı

¹ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 319-320.

² 'Tasavvuf Metafiziği' terimi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî-Tasavvuf Metafiziği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013); Muammer İskenderoğlu, *Molla Fenârî'de Tasavvuf Metafiziği* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016).

olan kavramlardır. Bu nedenle bu çalışmada bazı kavram ve kavram ilişkilerini öncelikli olarak inceledik. Bütün bu incelemeler söz konusu iki başlık altındaki çözümlenmeler için gerekli olan hazırlıklardır. Ayrıca bu araştırmalar, ‘şey’in varlığı ve mahiyeti arasındaki ilişkinin ne olduğunun çözümüne bakan değişik pencerelerdir. Çünkü çalışmada söz konusu edilen problemin doğru bir şekilde çözümlenebilmesi için probleme değişik açılardan bakmak gerekmektedir.

Bu genel gerekçelerle tezi üç bölüm olarak belirledik: 1) Varlık, 2) mahiyet, 3) varlık-mahiyet ilişkisi. Bu bölümlenimin daha özel bir gerekçesi ise tezin konusunu veya tezin problemini oluşturan kavramlardır. Buna göre varlık ve mahiyetten her birini, ayrı bir bölümde inceledik. Birinci bölümde varlık ve onunla en yakından bağıntılı kavramları, ikinci bölümde de mahiyet ve onunla en yakın/doğrudan bağıntılı kavramları araştırdık. Varlık-mahiyet ilişkisinin daha özel olarak incelemesini ise üçüncü bölümde yaptık. Varlık-mahiyet arasındaki ilişkinin ne olduğunun çözümlenebilmesi ‘kavram’ üzerinden gerçekleştiği için ‘kavram’ın ne olduğunun ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle üçüncü bölümün ilk dört başlığını, ‘kavram’ın (*tasavvur*) incelenmesine ayırdık. Bu bölümün yedinci ve sekizinci başlıkları altında ise tezin sorunuyla ilgili İbn Sînâ’nın ilk iki eserini ve İbn Sînâ’ya nispet edilen iki eseri ayrı olarak inceledik. Bunun gerekçesini “çalışmanın yöntemi” başlığı altında ifade edeceğiz.

Çalışmanın Önemi

Bu çalışma, İbn Sînâ felsefesi veya İslâm felsefesiyle ilgili pek çok çağdaş araştırmanın sorunsallaştırdığı bir konuyu ele almaktadır. Ayrıca bu konu, İslâm felsefesi tarihi içerisinde Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddin Tûsî, Sadreddin Konevî, Kutbüddin Râzî, Sühreverdî, Şehristânî, Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Molla Câmî, Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ ve Sebzevârî gibi önemli düşünürler tarafından da sorunsallaştırılmıştır. Bu isimleri çoğaltmak kolaylıkla mümkündür. Varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğu Avrupa felsefesinde de sorun haline getirilmiştir. Bunun en önemli örneği, Thomas Aquinas’tır. Dolayısıyla bu çalışma, böylesine önemli bir sorunun İbn Sînâ felsefesine göre kapsamlı ve ayrıntılı çözümünü ele alması açısından önemlidir.

İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ilişkisini Tanrı ve diğer varlıklar için nasıl anladığı ve nasıl çözümlendiği ile ilgili tartışmalar henüz güncelliğini korumaktadır. Bu durum bu sorunun ayrıntılı ve kapsamlı bir çözümünü gerektirmekteydi. Bu nedenle İbn Sînâ felsefesine

göre varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğu sorusunu bir tez konusu haline getirdik. Böylece bu problem bu çalışmada daha ayrıntılı ve daha sistemli bir şekilde ele alınabilme özelliğine sahip olmuştur.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, İbn Sînâ ve İslâm felsefesi tarihi ile ilgili araştırmalarda güçlü bir sorun olarak yer bulmuş varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğu sorusunu kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde çözümlenektir. Böylece bu çalışma, birincil olarak İbn Sînâ ile ilgili araştırmalara ikincil olarak ise İslâm felsefesiyle ilgili çalışmalara somut ve elverişli bir katkıyı amaçlamaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışma ilk olarak nesnel bir biçimde kavramsal çözümlenmeyi esas almaktadır. Buna göre bu çalışmada tezin konusuyla ilgili İbn Sînâ'nın felsefesini ayrıntılı ve sistemli bir biçimde kavramsal olarak çözümlenmeye çalıştık. Varlık-mahiyet arasındaki ilişkinin çözümlenebilmesi için öncelikle varlık ve mahiyet ile en yakından ilgili kavramlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle bu çalışmada varlık ve mahiyetle doğrudan bağlantılı olan kavramlar arasındaki birlik, aynılık ve ayrımların nasıl ve ne şekilde olduğunu gösterdik. Bir örnek olarak 'zât', 'hakikat' ve 'mahiyet' kavramlarının hangi açıdan *bir*, *aynı* ve *ayrı* olduklarını olabildiğince anlamaya ve açık bir şekilde anlatmaya özen gösterdik. Dolayısıyla çalışmada zorunlu olarak söz konusu ettiğimiz bütün kavramlar arasındaki bağlantıları yapabildiğimiz ölçüde tespit ettik.

Bu çalışmada terimleri olabildiğince dikkatli bir şekilde kullanmaya çalıştık. Daha açık bir ifadeyle terimleri, yerli yerinde kullanmaya olabildiğince özen gösterdik. Bunun öncesinde İbn Sînâ'nın terimleri nasıl ve ne şekilde kullandığını yine mümkün olduğu ölçüde yakından dikkatli bir şekilde takip ettik. Bunu, İbn Sînâ'nın metinleriyle ilgili geniş bir alanda yaptık. Terimlerin anlaşılmasında ise hem ilgili ifadelerin bağlamını hem de İbn Sînâ'nın düşüncesinin bütününe dikkate aldık. Bir örnek olarak İbn Sînâ'nın 'şey' terimini hacimli ve sistemli eserlerinde nasıl ve ne şekilde kullandığını izlemeye tüm özeni gösterdik. Diğer terimler için de böyledir.

Bilimsel bir araştırmanın sağlıklı olabilmesi için doğru bir yöntemi gerektireceği herkes tarafından kabul edilebilecek bir şeydir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın hacimli ve sistemli

eserlerini düzenli bir şekilde kullanma, terimlerin anlamlarını ortaya çıkarma ve terimler arasındaki bağlantıları göstermede titiz davrandık. Bu çerçevede varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğu sorusunu daha doğru bir şekilde yanıtlayabilmek için tezde ele aldığımız tüm kavramları hem tek tek hem de birbirleriyle ilişkileri içinde inceledik. Bu nedenle bu çalışma, İbn Sînâ'nın kullandığı önermelerin tekrar edildiği bir araştırma olarak görülemez. Çalışmada İbn Sînâ'nın felsefesinin ne ölçüde özgün olup olmadığı konusu ile ilgilenmedik. Çünkü bu durum, çalışmanın amaçları arasında bulunmaz. Çalışmanın amacı, İbn Sînâ ile ilgili olarak zihinleri günümüzde de henüz meşgul eden önemli ve zorluğu herkes tarafından kabul edilebilecek bir problemin çözümünü ortaya koymaktır.

Bu çalışmanın birincil kaynakları İbn Sînâ'nın kendi eserleridir. Tezin bütününde bütün İslâm felsefesi tarihi içerisinde İbn Sînâ'nın felsefesini anlattığı konusunda öncelikli olarak kendilerine itibar edilen eserler olan *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâî* ve *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı düzenli bir şekilde okuduk ve kullandık. Onun diğer bazı eserlerini de içeriklerine göre göz önünde bulundurduk. Zikredilen dört eseri kullanırken kronolojik sıralamayı belli ölçüde izledik. Arapça metinleri, genel olarak eğer varsa tercümeleriyle birlikte okuduk. Bu çerçevede onlardan istifade ettik. Bununla birlikte çalışmada kullandığımız tüm Arapça metinleri veya ifadeleri harfi harfine okuduk ve çözümledik. Tez metninde tercümeleri iyice kontrol ettikten sonra kullandık. Buna karşıt olarak bazı kelimeler, bazı ifadeler ve bazı terimleri anlamada tercümelerden ayrıldık. İkinci kaynaklardan da olabildiğince istifade etmeye çalıştık.

Çalışmada zaman zaman İbn Sînâ'nın düşüncesini Aristoteles ve Fârâbî'in düşünceleriyle karşılaştırdık. Aristoteles ile ilgili metinleri, ortaçağa ait Arapça tercümeler üzerinden takip ettik. Bu üç filozof arasında veya İbn Sînâ ve Aristoteles arasında tümünden bir karşılaştırma, bu çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı yapmadık. Ayrıca İbn Sînâ öncesi herhangi bir felsefeciyi de tezde bir bölümde veya bir başlık altında ele almadık. Çalışmayı makul sınırlarda tutmak için böyle davrandık. Dolayısıyla bazı karşılaştırmalar dışında, çalışmayı bütünüyle İbn Sînâ felsefesine ayırdık. Bu durum, çalışmanın konusuyla ilgili İbn Sînâ'nın felsefesini ayrıntılı ve kapsamlı olarak ele alma gereğini duymamızdan kaynaklandı. Bunda problemin zorluk derecesi de etkili oldu.

Varlık-mahiyet ilişkisini, İbn Sînâ'nın ilk dönemine ait eserlerinden olan *el-Hikmetü'l-'Arûziyye* ve *el-Mebde'* ve *'l-me'âd* açısından ayrı bir biçimde yedinci başlık altında inceledik. Bu eserler nazari felsefeye ait bilimler ve mantık bilimi konusunda *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâi* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserlere nazaran içerik veya sistemlilik açısından eksik olduğu için konuyu onlarda ayrı olarak ele aldık. Ayrıca yaptığımız incelemeye göre *el-Hikmetü'l-'Arûziyye* ve *en-Necât* birbirleriyle önemli ölçüde benzerdir. Yine İbn Sînâ'ya nispet edilen *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât* adlı eserleri de varlık-mahiyet ilişkisi konusunda aynı şekilde ayrı bir başlık altında belli bir ölçüde ele aldık ve değerlendirdik. Çünkü bu iki eser, İbn Sînâ'nın öğrencileri tarafından değişik zamanlarda ve değişik konular ile ilgili tutulmuş notların sistematik olmayan bir tarzda bir araya getirilmesinden oluşturulmuştur. Ayrıca diyebiliriz ki bu iki eser İbn Sînâ'nın kendi eserlerine zaman zaman da önemli derecede karşıttır. Çalışmada *İsnad atıf sistemini* kullandık.

BÖLÜM 1: VARLIK

1.1. Varlık

Bu başlık altında *vücûd* ve *mevcûd* terimlerinin mantıksal anlamlarını ve kullanım biçimlerini çözümlenmeye çalışacağız. *Vücûd* teriminin *varlık* veya *var olma*³ olarak karşılanmasında bir tartışma ve bir anlaşmazlık yoktur. Ama *mevcûd* teriminin anlaşılmasında tartışmalar vardır. Bu terimin çevirisinde veya anlaşılmasında karışık bir durum söz konusudur. Biz bu terimleri karşılamada ilgili bağlamı olabildiğince dikkate alacağız.

Bu terimleri, ilk olarak İlâhiyyât'ın konusu bağlamında incelememiz gerekmektedir. Bu konuyu da ilk önce *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* üzerinden ele almamız uygun olacaktır. İbn Sînâ Makale 1, Fasl 1'de İlâhiyyât'ın konusuyla ilgili şu ifadeyi kullanır: “İlâhiyyât *kivâmda* (*varlık*) ve *tanımda* (*mahiyet*) maddeden ayrık şeyleri (*umûr*) inceler.”⁴ O, bu faslın sonunda da şu ifadeyi kullanır: “Öyleyse [ilâhiyyâtın] ilk konusunun *el-mevcûd bimâ hüve mevcûd* olması gerekir.”⁵ *El-mevcûd bimâ hüve mevcûd* ifadesi, *varlık olması açısından varlık* biçiminde çevrilebilir. *Mevcûd* kelimesini onun türemiş bir isim olduğunu düşünerek *varolan* olarak çevirmemiz gerekmemektedir. Çünkü İbn Sînâ İlâhiyyât'ın konusunu belirtirken *vücûd* terimini de kullanmaktadır.

O, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 1, Fasl 2'de İlâhiyyât'ın konusunu daha fazla açık kılmaya çalışır. Ona göre ancak *varlığın anlamının hakikati* (*hakikatü mâna'l-vücûd*) cevher ve diğer kategorileri kapsayabilir. İbn Sînâ *varlığın anlamının hakikati* için ‘muhakkak mâna (gerçekleşmiş anlam)’ ifadesini kullanır.⁶ Nerâkî, “o, mahiyetinin öğrenilmesine ve ispatının yapılmasına muhtaç değildir” ifadesine atıf yaparak, İbn Sînâ'nın bu ifadeyle sübûtun gerçekleşmiş (*muhakkak*) ve kavramın (*tasavvur*) bedihî olduğunu kastettiğini söyler.⁷

³ ‘Vücûd’un ‘varlık’ veya ‘var olma’ olarak çevrilmesi konusunda bkz. Ali Durusoy, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 137-139.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, thk. Said Zayed-el-Eb Kanevâtî (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960), 4.

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 9.

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 12.

⁷ Muhammed Mehdî b. Ebû Zer Kâşânî Nerâkî, *Şerhü'l-ilâhiyyât min kitâbi's-şifâ*, thk. zir-i nazar Mehdî Muhakkık (Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1986), 61.

Ona göre bir olması açısından bir (*el-vâhid bimâ hüve vâhid*), çok olması açısından çok, uygun (*muvâfik*), muhâlif, zıt vb. şeyler *varlık olması açısından varlık*'ın (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) arazlarıdır. *Varlık olması açısından varlık*, bunların hepsi için ortak bir şeydir. Dolayısıyla o, *Îlâhiyyâtın* konusu yapılmalıdır. O, mahiyetinin öğrenilmesine ve [varlığının] ispatlanmasına muhtaç değildir (= *liennehü ğaniyyün an teallümi mâhiyyetihî ve an isbâtihi*).⁸ Bu ifadeyle varlık'ın *bedîhi* (apaçık) olduğu anlatılmaktadır. Buna göre varlık kendisini zihinde bir tanımsal mahiyetle değil, ama evvelî olarak gösterdiği için onun mahiyetinin öğrenilmesine ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte varlık'ın zâtı veya hakikati zihinde bir mahiyet/nelik olarak kurulamaz. İbn Sînâ'ya göre bir bilimde o bilimin (*ilm*) konusunun varlığının ispatlanması ve konusunun mahiyetinin araştırılması imkânsızdır; konunun varlığı (*inniyye*) ve mahiyeti (*mâhiyye*) yalnızca kabul edilir.⁹ Buna göre *varlık* tanımlanmaksızın *Îlâhiyyât*'ın konusu olarak kabul edilir. Dolayısıyla *Îlâhiyyât*'ın ilk konusu *varlık olması açısından varlıktır* (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*). Bu bilimin bilinmek istenenleri de (*metâlibûhü*) herhangi bir şart olmaksızın *varlık*'a (*mevcûd*) ilişkin şeylerdir.¹⁰ Bunlar, 'varlık'ın zâtî ilişkinleridir.

Cevher, nicelik, nitelik gibi şeyler 'varlık'ın (*mevcûd*) türleri gibidir. *Bir, çok, kuvve, fîl, tümel, tikel, mümkün ve zorunlu* ise 'varlık'ın kendine özgü ilişkinleri gibidir. Çünkü varlık (*mevcûd*), bu ilişkinleri kabul etme ve onlara istidatlı olmada doğal, matematiksel, ahlâkî veya başka bir şey olarak özelleşmeye ihtiyaç duymaz.¹¹ Onun bu ilişenlere sahip olabilmesi için herhangi bir belirlenmiş varlık olması gerekmez.

İbn Sînâ'ya göre 'varlık'ın (*mevcûd*) ilke (*mebde*) oluşu, onun için bir kurucu (*mukavvim*) değildir, ayrıca onda bulunması imkânsız değildir.¹² Çünkü ilke olma, 'varlık'ın doğasına (*tabîatü'l-mevcûd*) kıyasladır ve ona ilişkin bir şeydir, ayrıca ona özgü ilişkinlerdendir. İlke olmanın, önce kendisine ekleneceği varlıktan (*mevcûd*) daha genel bir şey yoktur.¹³ Bu ifadeye göre varlıktan daha genel bir şey yoktur. Buna göre açıktır ki *mevcûd* ile kastedilen *varolan* değil, *varlıktır*. Çünkü akıl, *varolan* hakkında, *varlık* ve *öz/zât* olarak bir tür ayrımına işaret edebilir. Bu, tüm varlıklar için olur. Ama

⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 12-13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 34-36.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 36-38.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 13.

¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 38.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 14; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 40.

¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 14; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 40.

sistemli ve açık bir ayırım yalnızca mümkün varlıklar için yalnızca kavramda varlık-nelik şeklinde olabilir. Ama akıl, varlık hakkında varlık ve öz olarak bir işaretle bulunamaz, varlık ve nelik olarak da bir ayırımı kavramda yapamaz. Çünkü ‘varlık’ın bir özünden söz edebiliriz, ama onun için yeniden bir varlıktan söz edemeyiz. “Varlığın bir varlığı vardır” şeklindeki bir düşünce *varlığın varlığının varlığı* gibi bir akıl yürütmeye sonsuza dek sürdürülebilir. Bu ifadelerimiz kabul edildiğinde açık olmaktadır ki ‘varlık, varlık ve zâtı içeren anlamındaki şey değildir. İkinci bölümde de ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere ‘şey’in biri mahiyet, diğeri varlık ve zâtı kapsayan olarak iki anlamı vardır. Bu ‘ikinci anlamıyla şey’, ‘varolan’ ile özdeş olur. Böylece ‘varlık’ın *varolan* ve *ikinci anlamdaki şeyden* daha genel olduğu ortaya çıkmaktadır.

İlke olmanın kendisine ilişmesi için varlık (*mevcûd*) doğal, matematiksel ya da başka bir şey olmaya ihtiyaç duymaz. *İlke* ‘varlık’ın bütünüdür ilkesi değildir, yoksa kendisinin de bir ilkesi olurdu. ‘Varlık’ın bütünüdür ilkesi yoktur, ilke yalnızca nedenli varlığın (*mevcûd*) ilkesidir. Dolayısıyla ilke, varlığın bir kısmının ilkesidir. Öyleyse İlâhiyyât, ‘mutlak olarak varlık’ın (=el-*mevcûd mutlakan*) ilkelerini değil, diğer tikel bilimler gibi, ondaki şeyin bir kısmının ilkelerini inceler.¹⁴

Öyleyse İbn Sînâ’ya göre İlâhiyyât, varlık’ın hâllerini (*ehvâlî’l-mevcûd*), onun kısımları ve türleri gibi olan şeyleri (*umûr*) araştırır. Başka bir ifadeyle bu bilimin meselelerinin bir kısmı, nedenli varlık (*mevcûd*) olarak nedenli varlığın nedenleri, bir kısmı ‘varlık’ın ilişenleri (*avârizu’l-mevcûd*) ve bir kısmı da tikel bilimlerin ilkeleri hakkındadır.¹⁵ Bu bilim ilk felsefedir. Çünkü o, varlıktaki (*vücûd*) şeylerin ilkinin, yani ilk nedenin ve genel şeylerin (*umûr*) ilkinin bilgisidir. Bu ilk, varlık (*vücûd*) ve birliktir.¹⁶ Görüldüğü üzere o, *mevcûd* yerine *vücûdu* da kullanmaktadır.

İbn Sînâ İlâhiyyât’ta incelenen şeyleri Makale 1, Fası 4’te toplar ve bu bilimde ‘şey’ ve ‘varlık’ın (*mevcûd*) kategorilere olan nispetinin hali, yokluğun hali, zorunluluğun hali, yani zorunlu varlık ve şartları, imkânın hali ve hakikatının bilinmesi gerektiğinden söz eder.¹⁷ Şey ile kastedilen *mahiyettir*. Ona göre varlık (*mevcûd*), neden ve nedenli olmada doğal, matematiksel ve başka bir şey olmaya muhtaç değildir.¹⁸ Çünkü *neden*,

¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 40; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 14.

¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 42-44; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 15.

¹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 44; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 15.

¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 25.

¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 26; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 74.

nedenli, ilke, başlangıç, öncelik, sonralık, ortaya çıkma (*hudûs*) vb. şeyler, *varlık olması açısından varlık*'ın (*el-vücûd bimâ hüve vücûd*) eklentileridir.¹⁹ 'Varlık'a (*vücûd*) denk (*müsâvık*) olduğu için 'bir' (*vâhid*) de İlâhiyyât'ta incelenmelidir. Dolayısıyla çok ve tekâbül de İlâhiyyâtta araştırılmalıdır.²⁰ Bu ifadelerde *varlık* ile *bir* özdeş değil, ama denk olarak görülmektedir. Başka bir ifadeye göre bazen 'bir', 'varlık' (*mevcûd*) ile örtüşür (*yütâbık*), çünkü 'bir' de 'varlık' gibi her bir kategoriye söylenir. Ama bu ikisinin mefhumları farklıdır. Diğer yönden aralarında ortaklık vardır: Her ikisi de herhangi bir şeyin cevherine delâlet etmez.²¹

İbn Sînâ önce ve sonranın da *varlık*'ın (*vücûd*) lâzım arazlarından olduğunu söyler.²² Bir ifadeye göre kuvve ve fiil de *varlık*'ın²³ (*vücûd*) arazlarındandır. *Mutlak varlık*'ın *hâlleri* (*ehvâli'l-mevcûdi'l-mutlak*) bilinirken bunların da bilinmesi gerekir.²⁴ Buna göre *varlık* ile *mutlak varlık*'ın kastedildiği ve İlâhiyyâtın konusunun *mutlak varlık* olduğu açık olur.

İbn Sînâ *varlık* (*mevcûd*) ve şey (*mahiyet*) ile ilgili ayrıntıyı Makale 1, Fasıl 5'te ele alır. Bu fasılın başlığının ilk kısmı '*mevcut, şey ve bu ikisinin kısımlarına delâleti*' şeklindedir. Başlıkta ikinci olarak da bu konuda tembihin amaçlandığı belirtilir. İbn Sînâ *mevcut* ile *varlık*'ı, *şey* ile *mahiyet*'i, 'bu ikisinin ilk kısımları' ifadesiyle de *zorunlu, imkânsız ve mümkünü* kastetmektedir. Diyebiliriz ki *mevcûd* ve *şeyden* neyin kastedildiğini düşünmeden bunlardan hangisinin daha genel olduğunu tartışmak faydasızdır. Bu fasıl hakkındaki incelememize ilk olarak bir alıntı ve onun çözümlemesi ile başlamak uygun olacaktır.

Varlık (*mevcûd*), şey ve zorunlu (*zarûrî*), anlamları (*meânîhâ*), *nefste evvelî* bir belirme/ortaya çıkma ile belirenlerdir. Bu belirme (*irtisâm*) onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya ihtiyaç duymaz. Yargı (*tasdîk*) konusunda olduğu gibi bazı *evvelî ilkeler* (*mebâdiün evveliyyetün*) vardır ki onlarda yargı kendileri ile ve kendileri (*bihâ li-zâtîhâ*) içindir, onların dışındaki yargılar onlar nedeniyle yargı olur. Bunlar hatırlanmadığında veya onlara delâlet eden lafız anlaşılmadığında onlarla (*onların aracılığı ile*)

¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 26; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 76.

²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 76; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 26.

²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 103; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262.

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 163.

²³ Çevirinin Arapça metninde 'mevcûd' terimi yer alır, bkz. 435.

²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 169; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 434-436.

bilinen herhangi bir şeyin bilgisine ulaşmak mümkün olmaz. Ama bunları hatırlatmaya veya onlara delâlet eden lafızları anlatmaya çalışan tarif, yaratılışta (*ğarîze*) bulunmayan bir şeyin bilgisini ifade etmeyip, söyleyenin kastettiği ve amaçladığı şeyi anlatmada uyarıcı olur. Bu (*anlatma*), tarifi istenenden kendilerinde daha gizli şeylerle olabilir, ama bu şeyler bir nedenle ve bir ibâreyle daha bilinir olmuşlardır. Tasavvurlarda da böyledir ki bir kısım şeyler tasavvurun ilkeleridir ve kendileriyle tasavvur edilirler. Onlara delâlet edilme istenir ise bu, bilinmeyen için gerçekte bir tarif olmaz; tersine bir isimle²⁵ veya bir alâmetle uyarma ve hatırlatma olur. Alâmet kendiliğinde ondan (*tanımı istenen tasavvur*) daha gizli, ama bir neden ve bir hâlde delâlette daha açık olabilir. O alâmet kullanıldığında *nefs*, kastedilenin başkası değil de o şey olması bakımından, onu hatırlamak için uyarılır. Alâmet gerçekte o şeyi öğreten²⁶ değildir. Eğer her *tasavvur* kendisini önceleyen bir *tasavvura* ihtiyâç duysaydı, bunda iş sonsuza gider veya kısır döngü olurdu.²⁷

Bu pasaja göre *evvelî yargı* ve *evvelî kavramlar* vardır. Buna göre bazı kavramlar *ilke kavramlardır* ve kendiliğinden kavranmaktadır. Onlar için gerçekte tanım olmaz, ama onların zihinde uyarılması ve hatırlatılması için isim veya alâmet olur. Tasdik *yargı*, tasavvur ise *kavram* olarak çevrilebilir. Bazı kavramlar diğer bütün kavramlar için *ilke*, *temel* ve *önce gelendir*. Bunlardan üçü; *varlık*, *şey* ve *zorunludur*. Bunların *nefs*te belirmesi *evvelî* bir biçimdedir. İbn Sînâ *mevcûd* ile *varlık*'ı, *şey* ile de *mahiyet*'i kastetmektedir. Eğer o, şeyle ilgili varlık ve mahiyet ayrımını bilmeyen veya yapmayan bir felsefeci olsaydı, *mevcûd* ve *şeyi*, sırasıyla *varlık* ve *mahiyet* olarak anlamada bir güçlüğüne içine düşerdik. Ama bu terimlerin çevirisi hem ilgili faslın içeriğinden hem de varlık-mahiyet ayrımı düşüncesinden açık olur. İbn Sînâ *varlık*, *şey* ve *zorunlu* için hem *anlam* hem de *tasavvur* ifadesini kullanır.

Kendileri nedeniyle kavranmada (*mütesavvar*) şeylerin en ilki *varlık* (*mevcûd*), *şey*, *bir* (*vâhid*) ve diğerleri, bütün şeylerin en genel olanlarıdır. Bu nedenle onlardan birinin,

²⁵ Yani tanımlananla eş anlamlı bir isim, bkz. Kâşânî Nerâkî, *Şerhü'l-ilâhiyyât min kitâbi's-şifâ*, 221.

²⁶ Yani zihni uyarıcı alâmet zihne yeni bir şey öğretmez veya zihinde yeni bir bilgi oluşturmaz, ama yalnızca bedîhi/apriori anlamın zihinde ortaya çıkması veya hatırlanması bakımından zihni uyarır. Ayrıca bkz. Kâşânî Nerâkî, *Şerhü'l-ilâhiyyât min kitâbi's-şifâ*, 222.

²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 80-82; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 29-30; Kâşânî Nerâkî, *Şerhü'l-ilâhiyyât min kitâbi's-şifâ*, 315-333; Âyetullah Hasanzâde Âmülî, *el-İlâhiyyât min kitâbi's-şifâ* (Kum: Merkez-i İntişarat Defter-i Tebligat-ı İslâmî Huze-i İlmiyye, 1376), 39-40.

içerisinde kısır döngünün olmadığı bir açıklama ile (*beyân*) veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyin açıklaması ile açıklanmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bunlar hakkında bir şey yapmaya çalışan biri karışıklığa/güçlüğe düşer.²⁸ Bu ifadelerde *evvelî* ve *ilke kavramlara bir*'in de eklendiğini görmekteyiz. Bunların kavranması kendiliğindedir. Bunların tanımlanması ve açıklanması mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre "varlık'ın hakikati (*hakikatü'l-mevcûd*), fâil ve edilgin olmasıdır" sözü söz konusu karışıklığa bir örnektir.²⁹ Bu ifade varlık'ın hakikatini veren bir tanım olmaz. Çünkü ona göre bu ikisi 'varlık'ın kısımlarındandır ve varlık (*mevcûd*) onlardan daha iyi bilinirdir. İnsanların çoğu, 'varlık'ın hakikatini kavrar (*tasavvur*), ama onun fâil ve edilgin olması gerektiğini bilmez.³⁰ İnsanların 'varlık'ın hakikatini kavraması, *metafizik anlam* değil, ama *mantıksal anlam* düzeyindedir. Çünkü bu kavrama, metafizik düzeyde olsaydı, metafizik bilimine gerek kalmazdı. Dolayısıyla varlık *ispatsız* ve *tanımsız* kabul edilerek metafiziğin tümüne yayılan bir araştırmanın konusu olur. Bu araştırmanın konusu, 'varlık'ın hakikatidir (*gerçeklik*). Buna göre 'varlık'ın bir hakikati vardır, ama o hakikat bir tanımla bilinemez. 'Varlık'ın hakikatine ilişkin bir tanım veya doyurucu açıklamalar isteyen biri, metafiziğin tamamlanmasını beklemesi gerekecektir.

İbn Sînâ *şey hakkında* getirilen açıklamaları ve tanımları da değerlendirir ve onları eksik bulur. Çünkü bunlarda, hem şeyden daha kapalı hem de onunla eşanlamlı olan kelimeler kullanılır. Böylece bir bilinmeyen olarak şey, başka bilinmeyenler ile açıklanmaya veya tanımlanmaya çalışılır. Ama o, yine de şeyle ilgili bazı açıklama ve tanımlamaları onun için uyarı olarak görebileceğini kabul eder.³¹

'Varlık'ın anlamı (*mâna'l-vücûd*) ve 'şey'in anlamı (*mâna'ş-şey*) zihinlerde (*fi'l-enfüsi*) iki anlam (*mâna*) olarak kavranır (*mütesavvar*).³² Burada *şey* ile *mahiyet* kastedilmektedir. İbn Sînâ daha önce *mevcûd* ile *şeyi* yan yana getirmişti, burada ise *vücûd* ile *şeyi* yan yana getirmektedir. Bu durumdan açık olmaktadır ki *mevcûd* ile *vücûd* bir ve aynı anlamda kullanılmaktadır. Böylece *varlık* ile *mahiyetin* iki ayrı anlam

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 30; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 84.

²⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 30.

³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 30.

³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 30-31.

³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31.

olduğu açıkça belirtilmektedir. Ona göre *mevcûd*, *müsbet* ve *muhassal* bir anlamda olan eşanlamlı isimlerdir.³³

İbn Sînâ'ya göre her şeyin, kendisi ile o olduğu bir hakikati vardır. Örneğin üçgenin onu üçgen kılan bir hakikati, beyazlığın onu beyazlık kılan bir hakikati vardır. O, bunu *özel varlık* (*vücûdü'l-has*) olarak isimlendirebileceğini söyler.³⁴ Bu ifadeye göre hakikat, şeyin özel varlığını oluşturur. *Hakikat*, *kendisinde mahiyetin dışarıdaki halini ifade eder*. Şey için bir özel varlık olduğuna göre bir de genel varlık olmalıdır. İbn Sînâ *özel varlık* ile *isbâtî varlığın anlamını* (= *mâna'l-vücûdi'l-isbâtî*) kastetmediğini belirtir. Çünkü varlık (*vücûd*) lafzı ile pek çok anlama delâlet edilir. Bunlardan biri, şeyin üzerinde durduğu hakikattir (= *minhâ el-hakikatü'lletî aleyhâ's-şey*). Dolayısıyla şeyin üzerinde bulunduğu, sanki şey için özel varlık olur.³⁵ O, *isbâtî varlık* ile *genel varlık*'ı kasteder. Böylece *şey hakkında özel varlık* ve *genel varlık* ayrımı olur. Bu, zihinde olan bir ayrımıdır. Özel varlık şeyin hakikatini ifade ettiğine göre ve hakikat de mahiyetle bir yönden aynı olduğuna göre özel varlık, mahiyet ile aynı olur. Buna göre açık olur ki bir şeyin mahiyetine ulaşabilmek için onun genel varlığından özel varlığına geçilir. Zihinde varoluş genel varlığı, mahiyet özel varlığı anlatır. Böylece *varlık* ve *mahiyet* arasında bir yönden bir birlik oluşur. Bu, bir aynılık değildir. Varlık-mahiyet arasındaki aynılık yalnızca dış dünyada olur. Aynılık, Tanrı için ise hem dışarıda hem de kavramda olur.

Başka bir ifadeyle, "her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir (= *enne liküllî şey'in hakîkaten hassaten hiye mâhiyyetühü*). Her şeyin kendisine özgü hakikati, *isbât* ile eş anlamlı olan *varlıktan* (*vücûd*) başkadır."³⁶ *Vücutla kastedilen varlık* veya *genel varlık* olduğuna göre İbn Sînâ *varlık* ile *mahiyet* (*özel varlık*) arasındaki ayrımı belirtmiş olur. O, bu ifadelerinde *hakikat* ile *mahiyeti* aynı görmektedir. Bu ikisi arasındaki ilişkiyi ikinci bölümde ele alacağız. Varlık ile mahiyet arasındaki gerekliliği belirten çok önemli ifade şöyledir:

Varlığın anlamının gerekliliği (= *lüzûmu mâna'l-vücud*), şeyden (= *mahiyetten*) kesinlikle ayrılmaz. Hatta varlığın anlamı (*mâna'l-mevcud*), daima şeyin (= *mahiyetin*) gereği olur. Çünkü [şey] (= *mahiyet*), ya dış dünyada var olur

³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31.

³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31.

³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31.

³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 88.

(=*mevcûden*) ya da vehimde ve akılda var olur. O, böyle olmasaydı şey olmazdı.³⁷

Şey ile kastedilen *mahiyettir*. Varlık anlamında da hem *vücûd* hem de *mevcûd* teriminin kullanılması yukarıdaki ifadelerimizi desteklemektedir. İbn Sînâ açıkça varlık'ın her zaman *mahiyetin* gereği olduğunu söylemektedir. Buna göre mahiyetin hem dış dünyada hem de zihinde varoluşu vardır. Mahiyet dışarıda hiçbir biçimde varoluşundan ayrılmaz, ama zihinde ayrılır. Zihinde varolan bir mahiyet, bir kavramı oluşturmaktadır. Böylece bir şeyin kavramının varoluş ve mahiyet taşıdığı açık olmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre *varlık* (*mevcûd*), *cins* değildir ve altındakilere eşit olarak söylenmez. Ama o, öncelik ve sonralıkta ortak bir anlamdır. Varlık, önce, cevher olan mahiyet için sonra cevherin ardından gelen için olur.³⁸ Bu ifadelere göre varlık için teşkîk³⁹ olur.

Ona göre *olumlama* ve *olumsuzlama* arasında bir *vâsıta* yoktur. Bu özellik (*hassa*) her varlıkta bulunduğu için herhangi bir şeyin değil, *varlık olması açısından varlık*'ın (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) ilişenlerindedir.⁴⁰ O, bu ifadesinde *Kitâbu'l-Burhân*'a atıf yapmaktadır. Ona göre bu özellik, her şeyin son tahlilde kendisine vardığı ve bu nedenle kendisiyle açıklanan veya açıklık kazanan her şeye bilkuvve veya bilfiil yüklem olan doğru sözlerin ilkidir.⁴¹ Böylece bu özellik sayesinde mantık bilimi ile İlâhiyyât bilimi birleşmektedir.

İbn Sînâ *en-Necât*'ta da İlâm-i ilâhî'nin konusunun *mutlak varlık* (*el-mevcûdü'l-mutlak*) olduğunu söyler. Bu bilim, mutlak varlık'ın hallerini ve eklentilerini inceler.⁴² Başka bir ifadeyle o, var olması açısından varlık'ın⁴³ (*el-mevcûd min haysü hüve mevcûd*) hallerini araştırır. Haller *varlık*'a zâtı dolayısıyla eklenir. Özetle bu bilimin konusu *var olması açısından varlıktır* (*el-mevcûd min haysü innehi mevcûd*).⁴⁴ Ona göre varlık'ın (*mevcûd*)

³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 96-98.

³⁹ “Teşkîk, bir lafzın tanımı ve niteliğinde farklılık bulunan varlıkları değişik derecelerde ifade etmesi anlamında mantık terimidir”, bkz. Muhittin Macit, “Teşkîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 567-568; ayrıca bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâi Gelenek* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 119-121.

⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134.

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48.

⁴² İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Macit Fahri (Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1982), 235.

⁴³ Ali Durusoy, metafiziğin konusunu ‘salt vücûd’ değil *var olması bakımından mevcûd* olarak görür, bkz. “Vücûd”, 43: 138.

⁴⁴ Fahreddin İsfarayini Nîsâbü'rî, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ : (kısmü'l-ilâhiyyât)*, thk. Hamid Naci İsfahani (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 6-7.

isim dışında açıklanması mümkün değildir. Çünkü *o* her açıklamanın (*şerh*) ilk ilkesidir. Onun için bir açıklama yoktur. Aksine onun sûreti, herhangi bir şeyin aracılığı olmadan *nefs*te bulunur.⁴⁵ Varlık'ın her açıklamanın ilk ilkesi olması, onun tüm anlamlardan veya kavramlardan önce geldiğini ve evvelî olduğunu anlatır. Öyleyse *o*, her açıklamanın temelinde bulunur.

İbn Sînâ'nın varlık'ı, *bir tarz bölmeye* cevher ve araza bölmesi⁴⁶ bir karışıklığa yol açmamalıdır. Çünkü 'bir tarz' ifadesi söz konusu bölmenin gerçek bir bölme olmadığına işaret eder. Onun bu ifadesi düşünülerek *mevcûd* terimi *varolan* olarak karşılanmak istenebilir. Ama *mevcûd*un her açıklamanın ilkesi olduğu dikkate alındığında *varlık* olarak çevrilmesi gerektiği daha kabul edilebilir olur.

Dânişnâme-i Alâî'ye göre de İlâhiyyât'ın konusu, *mutlak varlıktır*.⁴⁷ Gazzâlî bu esere çok benzeyen *Mekâsîdü'l-felâsife* adlı eserinde İlâhiyyât'ın konusunu belirtirken *mutlak vücûd* (varlık) ifadesini kullanır.⁴⁸ *Dânişnâme*'nin Türkçe çevirisine göre mutlak varlık'ın yüklemeleri, varlığın kendisinden ve özünden olan durumlardır.⁴⁹ Gazzâlî'nin eserine göre ise metafizikte, varlık (*vücûd*) olması bakımından varlık'ın zâtından dolayı olan eklentileri araştırılır. *Cevherlik*⁵⁰, *arazlık*, *tümellik*, *tikellik*, *birlik*, *çokluk*, *nedenlik*, *nedenlilik*, *bilkuvvelik*, *bilfillik*, *uygunluk*, *muhâliflik*, *zorunluluk*, *mümkün olma* vb. varlık'ın zâtî eklentileridir. Bunlar, varlık'a (*vücûd/mevcûd*) varlık olması bakımından (*min haysü innehu vücûd*) eklenirler.⁵¹

İbn Sînâ'ya göre akıl, varlık'ı zâtî tanım (*had*) ve arazî tanım (*resm*) olmaksızın bizzât bilir. Onun cinsi ve faslı olmadığı için zâtî tanımı yoktur. Ondan daha genel bir şey de bulunmaz. Ondan daha meşhur bir şey olmadığı için onun eksik tanımı da yoktur.⁵² Bu ifadelerle göre *varlık*, *evvelî* bir biçimde kavranır. Gazzâlî'nin ifadeleri ise şöyledir:

Akıl varlık'ı (*vücûd*), şüphesi olmayan kavrayış (*tasavvur*) yoluyla idrak eder. O, tanıma (*had*) ve betime/*resm* muhtaç değildir. Çünkü varlık'ın

⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 236.

⁴⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 236.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, trc. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Yayınları, 2013), 138; Hacı Sağlık, *Dânişnâme-i 'Alâî'de İbn Sînâ Metafiziği* (Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2016), 82.

⁴⁸ Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1961), 139.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 138.

⁵⁰ Aynı kavramları İbn Sînâ da sayar, bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 140.

⁵¹ Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 139.

⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 142.

tanımı ve betimi yoktur. Çünkü tanım, cins ve faslın arasındaki toplanmadan ibarettir. Varlıktan (*vücûd*) -faslının kendisine izafe edileceği ve kendisinden varlık'ın tanımının oluşacağı- daha genel bir şey yoktur. Betime gelince, o, gizlinin açık olanla tarif edilmesinden ibarettir. Varlıktan (*vücûd*) -onu tarif edebilecek- daha açık, daha bilinen ve daha meşhur bir şey yoktur.⁵³

Bu ifadelerle göre akıl, varlık'ı tanıma ve betime ihtiyaç duymadan şüphesi olmayan bir biçimde kavrar. O, her şeyden daha açık, daha bilinir ve daha meşhur olduğu için kavranmada tanıma ve betime ihtiyaç duymaz. Ayrıca varlık, her şeyden daha geneldir. Gazzâlî'nin sonuç ifadesi, şöyledir: "Açık olmuştur ki tanıma ve betime talep olmaksızın varlık'ın (*vücûd*) kavramı (*tasavvur*) akılda evvelî olarak oluşur."⁵⁴

İbn Sînâ'ya göre varlık öncelikle cevher ve araz olarak iki kısma ayrılır.⁵⁵ Gazzâlî de aynı bölümlenmeyi yapar.⁵⁶ İbn Sînâ'nın varlık'ı bu tarzda bölmesi gerçek bir bölme değildir. Çünkü *bu tarz bölme* mümkün varlıkla ilgilidir. Ayrıca bu bölme varlık'ın zâtî ilişenleri açısından bir bölünmesini anlatır.

El-İşârât ve't-tenbîhât'a gelince, İbn Sînâ bu eserinin üçüncü kısmının ilk namatında varlık (*vücûd*) ve onun nedenlerini ele alır.⁵⁷ O, 'vücûd' ile *mutlak varlık*'ı, 'onun nedenleri' ifadesiyle de araştırmanın *felsefî* ve *nedensellik* hakkında olacağını kasteder. İbn Sînâ buradaki anlatımında da 'varlık' anlamında hem *vücûd* hem de *mevcûd* terimini kullanır. Onun bu namattaki ilk ifadeleri şöyledir:

Bil ki varlık'ın (*mevcud*) duyulur olduğu, cevherine⁵⁸ duyunun ulaşmadığı şeyin varlığını farz etmenin imkânsız olduğu, cisim gibi bir mekân veya konumla bizâtîhi özelleşmemiş olanın veya cismin halleri gibi içinde bulunan şey nedeniyle özelleşmemiş olanın asla varlıktan (*vücud*) pay almadığı insanların vehimlerine baskın gelir...Varlık (*mevcûd*) anlamı, ya duyunun ona ulaşması bakımından olur ya da olmaz. Eğer duyunun ulaşmasından uzakta olursa, bu durumda duyulurların incelenmesi, duyulur

⁵³ Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 141; krş. Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, trc. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 113.

⁵⁴ Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 141.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 142.

⁵⁶ Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, 141.

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993), 3: 7.

⁵⁸ Tûsî'ye göre cevher burada zât anlamındadır, bkz. 8.

olmayan ortaya çıkarır ki bu çok ilginçtir. Eğer [varlık] duyulursa hiç şüphesiz onun bir konumu, yeri, belirli bir ölçüsü ve duyumsanması kolay olmayan belirli bir niteliği vardır. Dahası o, ancak bu şekilde tahayyül edilir. Dolayısıyla her duyulur ve tahayyül edilen hiç kuşkusuz bu hallerden bir şeyle özelleşir. Durum böyle olunca o, bu halde olmayan için uygun olmaz. Dolayısıyla bu anlam, bu halde birbirinden farklı olan birçok şey üzerine söylenmez. Öyleyse insan, hakikati tek/aynı olması bakımından, hatta kendisinde çokluğun farklılaşmadığı aslı hakikati bakımından duyulurdan başkadır. Dahası o, sırf makuldür. Bütün tümellerin hali de bu şekildedir.⁵⁹

Bu ifadelerde açıktır ki kavramların varlığını kabul etmeyenlere karşı bir eleştiri vardır. İbn Sînâ yalnızca duyulur olana varlık'ın yüklenmesini bir vehim olarak görmektedir. Başka bir ifadeyle zâtı duyusal olmayan şeyin varlığını farz etmenin imkânsız olduğunu ve onun varlıktan bir pay almadığını düşünmek bir vehimdir. Onun anlatımlarından anladığımıza göre *sırf ma'kul* olan *insan* da vardır. Bu hal tüm tümeller için de geçerlidir. Tûsî, duyulur olmayan varlığı *ma'kul varlık (el-mevcûdü'l-ma'kul)* olarak yorumlamaktadır.⁶⁰

İbn Sînâ'nın öğrencisi⁶¹ Behmenyâr, *et-Tahsîl* adlı eserinde metafiziğin konusunu, şeylerin (*umûr*) hepsi için genel olan *el-mevcûd bimâ hüve mevcûd (varlık olması açısından varlık)*, yani *vücûd (varlık)* olarak ifade eder. Bu eserde metne ve dipnotlara bakıldığında *mevcûd* ve *vücûd*un birbirlerinin yerlerine kullanıldığı görülmektedir.⁶² Ona göre bu bilimin (*mâ ba'de't-tabî'a*) konusunu tanımlamak mümkün değildir. Çünkü onun kavramı (*tasavvur*) evvelîdir. Onun cinsi ve faslı yoktur. Ondan onu tanımlayabilecek ve onun tanımında alınabilecek daha bilinen ve daha genel bir şey yoktur. Dolayısıyla varlık'ı (*vücûd*) açıklamaya çalışan yanlışa düşer. Bununla birlikte metafiziğin konusu, ispata da ihtiyaç duymaz. Behmenyâr'a göre varlık (*vücûd*), şeyin kendisiyle dış dünyada olduğu bir şey değildir. Tersine o, şeyin dış dünyada olmasıdır (*kevnü'ş-şey*) veya onun dış dünyada oluşudur (*sayrûre*). Eğer şey dış dünyada varlık'ın

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 444-448; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3: 7-9.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 9.

⁶¹ Mahmut Kaya, "Behmenyâr b. Merzûbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 354-355.

⁶² Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsîl*, tsh. Murtazâ Mutahharî (Tahran: Muessese-i intişârât ve çap danisgah-i tahran, 1375), 279.

dışarıda olmasıyla olsaydı, bu durum sonsuza kadar giderdi. Öyleyse vücûd (*varlık*), dış dünyada oluştur (*kevn*); varoluştur (*el-mevcûdiyye*).⁶³

Bu ifadelere göre varlık, tüm kavramların en bilineni ve en genelidir. Dolayısıyla o, tanımsız ve ispatsızdır. Onun anlamının kavranması *evvelîdir*. *Varlık* (*vücûd/mevcûd*) ile kastedilen *oluş* veya *varoluştur*. Buna göre de varlık'ın, varlık ve mahiyeti içeren 'şey'den daha bilinen ve daha genel olduğu açıktır. Şeyin diğer bir anlamı olan *mahiyete* gelince, varlık ondan da daha bilinendir. Çünkü İbn Sînâ'nın felsefesine göre şeyle ilgili varlık bilgisi mahiyet bilgisinden daha öncedir. Bunun ayrıntısını ikinci bölümde ele alacağız.

1.2. Yokluk

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta yokluk üzerine düşüncesini ilk olarak Makale 1, Fasıl 5'te belirtir. Burada o, yokluk hakkındaki düşüncesini şeyin bir tanımını değerlendirirken ifade eder. Buna göre "şey, kendisinden haber verilir" ifadesi doğrudur, bununla birlikte "şey, mutlak olarak yok olan (*ma'dûm*) olabilir" ifadesi incelenmesi gereken bir şeydir. Eğer yok olan ile dış dünyada yok olan kast edilmişse, bu mümkündür. Çünkü şey, zihinde sabit olduğu halde dıştaki şeylerde yok olabilir. Başka bir şey kast edilmişse, yanlıştır ve ondan kesinlikle haber verilemez. Bilinmesi ise yalnızca *nefs*te kavranmış (*tasavvur*) olmasından ibarettir. Ama dıştaki bir şeyi işaret eden bir sûret olarak zihinde kavranmış olması asla söz konusu değildir.⁶⁴ O, şey ile *kendisinde mahiyeti* kasteder. Anlaşıldığına göre o, şeye *mutlak yokluk*'un söylenmesini kabul etmez.

Haber, daima zihinde gerçekleşmiş (*müteahhak*) bir şeyden olur. Ona göre *mutlak yok olandan* (*ma'dûm*) olumlama ile haber verilemez. Ondandır olumsuzlama ile haber verildiğinde ise zihinde, o, herhangi bir yönle var kılınmıştır. Çünkü 'o' sözü bir işaret içerir. Zihinde hiçbir yönle sûreti bulunmayan *yok olana* işaret edilmesi ise imkânsızdır. Öyleyse *yok olana*, şey olumlanamaz.⁶⁵ Buna göre şey için *mutlak yok olan* denilemez.⁶⁶

⁶³ Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsil*, 280-281.

⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 90; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 90-92.

⁶⁶ Kaya da benzer yorumda bulunmaktadır. Onun ifadesiyle " Ona (İbn Sînâ) göre, Mu'tezile'nin anladığı anlamda 'mutlak yokluk' diye bir şey yoktur. Mu'tezile'nin hatası, madumu hem mutlak yokluk şeklinde anlamaları, hem de onun şey olduğunu söylemeleridir.", bkz. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etikisi* (Ankara: Otto, 2015), 66. Ayrıca aynı eserde bkz. 67.

Böylece *kendisinde mahiyet, mutlak olarak yok olan* olmamalıdır. Yoksa o, var olamaz. Çünkü *mutlak yokluktan varoluş* gelmez.

İbn Sînâ'ya göre 'yok olan şöyledir' sözünün anlamı, falan vasfın yok olan için oluşması (*hâsıl*) demektir. Hâsıl (*oluşma*) ile mevcûd (*varoluş*) arasında bir ayrım olmadığı için sanki şöyle denmiştir: Bu vasıf, *yok olan* için vardır. Dahası şöyle denmiş olur: *Yok olanın* vasıflandığı ve kendisine yüklem olan, ya *yok olan* için vardır ve oluşmuştur ya da onun için var (*mevcûd*) ve oluşan olmaz. Eğer vasıf, *yok olan* için var ve oluşan olmuşsa, o kendisinde ya *var olan* ya da *yok olan* olur. Eğer vasıf varsa, o, yok olanın var olmuş olan bir sıfatı olur. Sıfat var olduğunda onunla vasıflanan da kesinlikle var olur. Öyleyse *yok olan* vardır. Ama bu, imkânsızdır. Eğer sıfat *yok olan* ise *kendisinde yok olan*, herhangi bir şey için var olamaz. Dolayısıyla kendisinde var olmayanın herhangi bir şey için var olması imkânsızdır.⁶⁷ Buna göre eğer *şey*, mutlak olarak yoksa onun böyle veya şöyle olduğu söylenemez ve ondan haber verilemez. Öyleyse *kendisinde mahiyete mutlak yokluk* yüklenemez.

Özetle İbn Sînâ'ya göre kendisinden haber verilen şeyin *nefs*te herhangi bir varlıkla (=vücûden mâ) var olması gerekir. Gerçekte haber, zihindeki varlıktan, dolaylı olarak (*bi'l-araz*) dışarıdaki varlıktandır. Her ne kadar birbirlerini gerektirseler de (=mütelâzimen) şey, varlık (*mevcûd*) ve oluşma (*hâsıl*) mefhumlarından farklıdır.⁶⁸ Şey ile kastedilen *mahiyet* veya *kendisinde mahiyet*dir. Buna göre *mahiyet* ve *varlık* anlamca birbirlerinden farklıdır. Diğer yandan bunlar birbirlerini gerektirmektedir.

Varlık (*vücûd*) yokluktan (*adem*) daha iyi bilinir. Çünkü varlık zâtıyla, yokluk ise herhangi bir yönle varlıkla (*varlık vasıtasıyla*) bilinir.⁶⁹ Niçin böyledir? Çünkü varlık bir zâta sahiptir. Yalnızca bir zâtı olan bilinebilir. Bilgi, zâtın kavranmasıdır. Zikredilen ifadeye göre varlık kendisiyle, yokluk ise varlık üzerinden bilinir. Bu durum, yokluk bir zâta (öz) sahip olmadığı için midir? O, niçin varlık ile bilinir? Bu sorulara yanıt, şu ifadelerden çıkarsanabilir:

⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32-33; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 90-92.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 96; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 34.

⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 36; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 100, 102; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 291.

Yokluk (*adem*), mutlak olarak var olan bir zât değildir. Ama o, mutlak olarak yok olan (*ma'dûme*) da değildir. Tersine o, bilkuvve var olan zâtın ortadan kalkmasıdır.⁷⁰

Bu ifadelere göre yokluk, mutlak olarak bir zâta sahip değildir. Ama o, mutlak olarak yok olan da değildir. Yokluk, mutlak olarak yok olan olmadığına göre *görelî* olarak var olmalıdır. Böylece yokluk, bir zâta mutlak olarak sahip değildir, buna karşılık varlık bir zâta mutlak bir biçimde sahiptir. Bu nedenle varlık zâtıyla, yokluk ise varlık aracılığıyla bilinir. Bu durum bilinme açısından varlığın yokluktan önce geldiğini de göstermiş olur. Yukarıdaki ifadenin son cümlesine göre yokluk, bilkuvve var olan zâtın ortadan kalkmasıdır. Bu ifade, *kendisinde mahiyetin yokluğa düşmesini* anlatıyor gibidir. Bu anlatımlarda daha açık olan şudur ki varlıktan yokluğa geçilir.

İbn Sînâ'ya göre varlıksal anlam (*el-mâna'l-vücudî*) bir nedenden dolayıdır ve bu neden varlıksal bir nedendir. Yokluksal anlam (*el-mâna'l-'ademî*) ise bir nedenledir/nedenden dolayıdır ve bu neden varlıksal anlamın nedeninin yokluğudur (=hiye *ademü'l-illeti lil-mâna'l-vücudî*).⁷¹ Bu ifadeye göre de *varlıktan yokluk'a* geçilir. Böylece zihin açısından varlık'ın yokluktan önce geldiği bu ifadeyle de açık olur.

Yukarıdaki düşünce İbn Sînâ'nın başka bir anlatımında da söz konusu edilir. Buna göre kendisinde varlıksal şey (*el-emru'l-vücudî fi nefsihî*), kavramda en önce geldiğinde ve yokluk sadece ona kıyasla kavrandığında, yani yokluğun kendisi, yalnızca varlıksal anlamın yokluğu ile kavrandığında, zorunlusal şeyin tanım (*tahkîk*) ve kavramda en önce gelmesi gerekli olur.⁷² Buna göre de varlık'ın kavranması yokluğunkinden öncedir.

Son olarak olumlama ve olumsuzlama konusunu da söz konusu etmemiz gerekmektedir. "Varlık" başlığı altında belirttiğimiz üzere İbn Sînâ'ya göre olumlama ve olumsuzlama arasında bir vâsıta yoktur. Bu özellik, her varlıkta bulunduğu için herhangi bir şeyin değil, *varlık olması açısından varlık'ın* (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) ilişkinlerindedir.⁷³ O, bu ifadesinde *Kitâbu'l-Burhân'a* atıf yapmaktadır. Ona göre bu

⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabüyyât*, 138.

⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 39; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 110.

⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kiyâs*, thk. Said Zayed (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1964), 169.

⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134; Behmenyâr, *et-Tahsil*, 292.

özellik, her şeyin son tahlilde kendisine vardığı ve bu nedenle kendisiyle açıklanan veya açıklık kazanan her şeye bilkuvve veya bilfiil yüklem olan doğru sözlerin ilkidir.⁷⁴

Bu konuda daha fazla ayrıntı *eş-Şifâ/el-İbâre*'de önermeler ile ilgili ele alınır. Buna göre önermelerin ilki yüklemlidir. Yüklemlinin ilki de olumludur. Çünkü *olumlu* konu olarak isimlendirilen 'kendisine nispetin yapıldığı şey', yüklem olarak isimlendirilen 'nispet edilen şey' ve 'varlık nispeti'nden bileşmektedir. Olumsuzlama ise 'kendisine nispetin yapıldığı şey', 'nispet edilen şey' ve 'nispetin varlığının kalkması'ndan oluşmaktadır.⁷⁵

İbn Sînâ'ya göre her yokluk, varlıkla tanımlanır/belirlenir (*yetehaddedü*) ve gerçekleşir. Varlık ise gerçekleşmesinde yokluğun dikkate alınmasına muhtaç değildir. Dolayısıyla olumsuzlama, ancak olumlamaya iliştigi ve onu kaldırdığı zaman kavranır (*tasavvur*). Çünkü olumsuzlama, olumlamanın yokluğudur. Olumlama ise varlıksaldır (= *vücûdî*) ve olumsuzlama ile bilinmeye muhtaç değildir. Öyleyse olumsuz, olumludan sonradır. O, bununla olumlamanın olumsuzlamada var olduğunu kastetmez. Çünkü olumlamanın olumsuzlamayla birlikte bulunması imkânsızdır, aksine tek başına kaldığında olumlu olan şey, olumsuzun tanımında (*had*) vardır (*mevcûd*). Örneğin, bir kimse "görme, körlüğün tanımında vardır" dese bu, görmenin körlükte var olduğu anlamına gelmez, aksine körlüğün ancak "görmenin yokluğudur" denilmesiyle tanımlanabileceği anlamındadır. Böylece görme, körlüğün kendisinin bir parçası olmasa da açıklamanın iki parçasından biri olur. Olumlamanın olumsuzlamadan nispetinde olumsuzlamadan bir parçası olarak değil de kaldırılmış olarak zikredilmesi veya olumsuzlamada var olması şeklinde değil de olumsuzlamadan tanımına girmesi şeklinde zikredilmesi de böyledir.⁷⁶

Buna göre varlık yokluktan önce, buna bağlı olarak da olumlama olumsuzlamadan önce kavranır. Böylece yokluk, varlık ile tanımlanır ve gerçekleşir. Ama varlık, kavranmada yokluğa muhtaç değildir. Öyleyse olumlama olumsuzlamadan önce geldiği için olumsuzlama, ancak olumlamaya iliştigi ve onu kaldırdığı zaman kavranır. Çünkü o, olumlamanın yokluğudur. Buna karşılık *olumlama* varlıksaldır ve olumsuzlama ile bilinmeye muhtaç değildir.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 33; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, thk. Mahmud Hidayri (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960), 34; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 51.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 33; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 34-35.

İbn Sînâ'ya göre olumsuzlanan anlam, her ne kadar şeylerin zâtlarında var olmasa da olumsuzlama lafzında ve olumsuzlamanın anlamında vardır. Olumlama, olumsuzlamada var kılındığında bu, olumsuzlamanın olumlamayı kaldırması ve olumlamanın, kendisi ile olumsuzlama harfi arasındaki bileşim açısından olumsuzlamada var olması bakımındandır. Örneğin, “Zeyd canlı değildir” sözündeki “canlıdır” kısmı, değilleme (*nefy*) harfi olmasaydı Zeyd üzerine bir olumlama olacaktı. Ama olumsuzlama gelmiş ve bu nispeti kaldırmıştır. Ona göre bir yönden şöyle demek doğrudur: *Olumlama*, olumsuzlamayla birlikte bulunmaz. Bir yönden de şu doğrudur: Gerçekte olumsuzlama, olumlamadan ibaret olan varlığı (*vücûd*) kaldıran bir şeydir. Çünkü yokluk ve kaldırma, varlık ve oluşmayı (*husûl*) içermekte ve varlık olmaksızın tanımlanamamaktadır (*tehaddüd*).

İbn Sînâ'nın anlatımına göre olumlamanın, olumsuzlamanın tanımına girmesine neden olan değerlendirme (*itibâr*) olumlamayı olumsuzlamaya dâhil etmektedir. Olumlama ile olumsuzlamanın bir arada bulunmadığı [biçimindeki] değerlendirme ise olumlamanın olumsuzlamaya bilkuvve ve bilfiil dâhil olmasını engellemektedir. Olumlamanın, olumsuzlamanın bir parçası olması veya onda var olması, olumlama ve olumsuzlamanın birlikte olması değildir. Çünkü tek çiftte ve çift de tekte vardır. Ama bu, teklik ve çiftliğin imkânsız bir toplanmayla bir araya gelmesini ve bir şeyin hem tek hem de çift olmasını zorunlu kılmaz. Çünkü çift, tekin kendisi değil, parçasıdır. Yine tek bir şey, bu ikisiyle vasıflanıyor da değildir. Dolayısıyla olumlama, olumsuzlamanın tanımının bir parçasıdır. Olumlamanın olumsuzlamanın tanımının bir parçası olmasıyla olumsuzlama, olumlama haline gelmez veya olumsuzlanan şey, olumlu olmaz. Olumsuzlama, parçasının olumlanmasıyla ancak zihinde var hale gelir.⁷⁷

1.3. Varlık Türleri

Bu başlık altında varlık türlerini genel olarak ele alacağız. Buradaki amacımız İbn Sînâ felsefesine göre herhangi bir bilginin bir varlık üzerine olduğunu ispatlamak olacaktır. Bu inceleme varlık-mahiyet ilişkisini anlamada bize bir bakış açısı kazandıracaktır. Bu felsefeye göre bilgi, var olan bir şey üzerinden elde edilir. Çünkü İbn Sînâ felsefesinde bilim türleri, varlık türlerine göre belirlenmektedir. Başka bir deyişle bilimlerin sınıflandırılması, varlıkların bölümlenmesine bağlıdır.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 33-34; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 35-36.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-Medhal*, Makale 1, Fasıllık 1'deki ifadelerine göre felsefenin amacı, insanın, bilme gücü ölçüsünce bütün *şeylerin hakikatlerine* vakıf olmasıdır.⁷⁸ *Şeyler* ile kastedilen varlıklardır. *Var olan şeyler (el-eşyâü'l-mevcûde)*, ya varlığı bizim seçmemiz ve fiilimizle olmayan var olan şeylerdir ya da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan var olan şeylerdir. Birinci kısımdaki şeylerin bilgisi, *nazari felsefe* olarak, ikinci kısımdaki şeylerin bilgisi ise *ameli felsefe* olarak isimlendirilir. Nazari felsefenin amacı, yalnızca bilme ile nefsi yetkinleştirmektir. Ameli felsefenin amacı ise yalnızca bilme ile değil, aksine yapılacak şeyleri bilme ve yapma ile nefsi yetkinleştirmektir.⁷⁹ Görüldüğü üzere nazari ve ameli felsefenin konusu *var olan şeylerdir*. Nazari felsefeyi, insanın var etmediği varolan şeylerin bilgisi oluşturmaktadır. Buna göre bilginin *var olan şeyden* elde edildiği açık olmaktadır. Böylece bilginin konusu, *var olan olarak şeydir*. Bu anlamına göre şey, varlığa ve zâta sahiptir. Şeyin bilinmesi varlığından başlamaktadır.

İbn Sînâ varlığı bizim seçmemiz ve fiilimiz ile olmayan şeyleri, bir başka ifadesinde *dış dünyada var olan şeyler* olarak adlandırır. O, bunları ilk bölme ile ikiye ayırır. Birincisi, hareketin karıştığı şeylerdir. İkincisi ise akıl ve Tanrı örneğinde olduğu gibi hareketin karışmadığı şeylerdir. Hareketin karıştığı şeyler (*umûr*) de iki kısma ayrılır. Birincisi, *insanlık, dörtgenlik vb.* örneğinde olduğu gibi yalnızca hareketin karışmasının mümkün olması bakımından varlığı olan şeylerdir. İkincisi ise böyle olmaksızın varlığa sahip olan şeylerdir. O, yalnızca hareketin karışmasının mümkün olması bakımından varlığı olan varlıkları (*mevcûdât*) da ikiye böler. İlki *insanlık ve atlık'ın sûreti* gibi hem varlıkta (*kıvâm*) hem de vehimde belirli bir maddeden soyutlanmaları mümkün olmayan varlıklardır. Diğer de dörtgenlik örneğinde olduğu gibi belirli maddeden soyutlanmaları varlıkta (*kıvâm*) değil ama vehimde mümkün olan varlıklardır. Çünkü dörtgenliğin kavranması (*tasavvûr*), onun bir madde türü ile özelleşmesini veya bir hareket halinin dikkate alınmasını gerektirmez.⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre hareketin karışmasının mümkün olduğu ama böyle olmayarak veya hareketin karışmadığı şekilde varlığa sahip olanlar ise *hüviyet, birlik, çokluk* ve *nedensellik* gibidir. Hareketten soyutlanması mümkün olan şeylerin soyutlanma hali ya

⁷⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 5.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 5; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, thk. G. C. Anawati, Mahmud Hudayri, Fuâd el- Ehvânî (Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1952), 12.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 5-6; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 12-13.

zorunluluk ile böyledir ya da zorunluluk ile böyle değildir. Tersine söz konusu soyutlanma hali imkânsız değildir. Örneğin birliğin, hüviyetin, nedenselliğin ve çokluk olan sayının hali böyledir.⁸¹ Öyle anlaşılmaktadır ki bunların hareketten soyutlanması imkânsız değildir.

Ona göre bunlara ya kendileri olmaları açısından bakılır ve bu bakış, soyut olmaları açısından bakıştan ayrılmaz. Çünkü bu açıdan söz konusu şeyleri incelemek, onların bir maddede olması bakımından değildir. Çünkü onlar, kendileri olmaları bakımından bir maddede değildirler. Ya da onlara, ancak bir maddede bulunmak sûretiyle varolan bir arazın ilişkisi açısından bakılır. Bu da iki kısımdır: Birincisi, o arazın düşünülmesinin (*tevehhüm*), ancak türsel bir maddeye ve harekete ilişkili olarak olmasıdır. Ateş veya hava olması bakımından bir hakkında düşünmek, unsur (*ustukusât*) olmaları bakımından çok hakkında düşünmek, sıcaklık ve soğukluk olması bakımından neden (*illet*) hakkında düşünmek ve ruh (*nefs*) yani bir beden hareketinin ilkesi olması bakımından, bizâtîhi o bedenden ayrılması mümkün olsa da aklî cevher hakkında düşünmek gibi. İkincisi ise her ne kadar o araz, ancak bir maddeye ilişkiyle ve bir harekete karışmakla birlikte ârız olabilse de onun hallerinin, belirli bir madde ve hareket düşünülmezsizin düşünülüp (*tevehhüm*) anlaşılmasıdır. Örneğin toplama ve çıkarma, çarpma ve bölme, kök ve küp alma ve sayıya ilişkin diğer haller gibi. Çünkü bu haller, sayı insanların zihnindeyken (*evhâm*) veya hareketli, bölünen, ayrılan ve birleşen varlıklarda bulunuyorken sayıya ilişmektedir. Ancak bunların kavranması (*tasavvûr*) bazen öyle soyutlanır ki kavranması için türsel maddelerin belirlenmesine (*tâyîn*) gerek kalmaz.⁸²

İbn Sînâ böylece teorik bilimleri varlık türlerine göre sınıflandırır. Ona göre varlıkların değerlendirilmesine göre bilimler üç sınıfa ayrılır. Birincisi doğa bilimidir. Bu bilim, varlıkları kavramsal (*tasavvur*) ve varlıksal (*kıvâm*) olarak harekete konu olmaları ve türleri özelleşmiş maddelere ilişkilerinin bulunması bakımından incelemeyi içerir. İkincisi saf matematik bilimi ile matematik bilimleri içinde meşhur olan aritmetiktir. Bu bilimler de varlıkları, varlıkta değil ama kavramda maddeden ayırık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Üçüncüsü *İlmü'l-ilâhî*dir. Bu bilim ise varlıkları, hem varlıkta hem de kavramda maddeden ayırık olmaları bakımından inceler. Varlıklar doğa açısından bu üç

⁸¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 6; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 13.

⁸² İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 6-7; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 13-14.

kısmı ayrıldığı için *nazarî felsefî bilimler* de bu kısımlara ayrılır.⁸³ Buna göre açıktır ki bilgi ve bilim *var olan olarak şeye* bağlıdır. *Şey* bilinmek için kavranır. Böylece *kavram* dışarıda var olan şeyin akılsal düzeyde bilinmesidir. Varolanın/şeyin/zâtın kavramsal ve yargısal olarak gerçek anlamda bilinmesi yalnızca akılsal düzeyde olur.

1.4. Varlık'ın Derecelenmesi

İbn Sînâ bu konuda ayrıntıyı *eş-Şifâ/el-Makûlât*, Makale 1, Fasıl 2'de eşsesli (*müttefik*), eşit-anlamli (*mütevâti*), ayrı, türemiş vb. lafızları incelerken söz konusu eder. O, tanımla, dolayısıyla da mahiyet ile ilgili durumu eşit-anamlılık içinde, varlıkla ilgili durumu ise eşseslilik içinde ele alır.⁸⁴ Varlık-mahiyet ayrımı burada kendisini açıkça gösterir.

Ona göre farklı ve çok şeylerin bir kısmı, tek bir isimde ortak olanlardır. Bu, iki şekildedir. Birincisi eşit anlamlılık (*tevâtu'*) yoluyla. Eşit anlamlılık, hem ismin bir olması hem de cevher sözünün, yani zâtın tanımının veya o isimden anlaşılan olması bakımından betiminin (*resm*) bütün yönlerden bir olmasıdır.⁸⁵ Bu ifadelerle göre tanımın ya da betimin şeylere yüklenmesi eşit olarak olur. Zâtın tanımı ile kastedilen tanımsal mahiyettir veya neliktir. Bu düşünce mahiyet ya da mahiyetin kurucularının şeylere eşit bir biçimde yüklendiğini anlatır. Örneğin İbn Sînâ'ya göre insana, ata, öküze, Ali'ye, Zeyd'e, Amr'a, şu ata ve şu öküze 'canlı (*hayevân*)' denmesi böyledir. Çünkü bunların hepsi, 'canlı' diye isimlendirilir. Onun ifadelerinden anladığımıza göre canlılığın tanımı, onlarda bütün yönlerden birdir. Yani bu tanım, onlar için hem anlam hem de hak etme bakımından birdir. Bununla birlikte canlılığın tanımı, o şeyler için daha layıklık, daha uygunluk, öncelik, sonralık, güçlülük ve zayıflık bakımlarından farklı olmaz.⁸⁶ 'Canlı' bir cins olarak insan, at ve öküz türlerinin bir kurucusudur ve onların hepsi için tüm yönlerden bir ve eşit olarak anlaşılır. Dolayısıyla da canlı, bu türlerin bireyleri olan Ali, Zeyd, Amr, şu at, şu öküz'e de eşit derecede yüklem olur. Nitekim İbn Sînâ söz konusu fasılda şunu ifade eder:

⁸³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 7; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 14; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 132- 138.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 21; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, thk. G. C. Anawati, Mahmud Muhammed Hudayri, Ahmed Fuâd el-İhvânî, Said Zayed (Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1959), 9.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 21; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 9.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 21; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 9.

Yalnızca cins, tür ve fasıl değil, tümellerin (*külliyât*) hepsi, kendilerinde eşit bir şekilde ortak olan tikellerine *tevâtu' yoluyla* vâki olur. Zannedilmesin ki yalnızca cins, tür, fasıl *tevâtu' yoluyla* vâki olur; bunların dışındakiler böyle olmaksızın. Çünkü *tevâtu'* yolu, anlamın zâtî olması nedeniyle *tevâtu'* değildir, aksine anlamda bir olup farklılaşmaması nedeniyledir. Bu birlik bazen zâtîde bulunurken bazen hassalar ve genel arazlardan bir arazîde bulunur.⁸⁷

Görüldüğü üzere *tevâtu'* yolu tüm tümeller için geçerli olabilmektedir. Bu anlatımlardan varlık'ın bu tarz bir tümel olmadığı çıkmaktadır. Buna göre mahiyet için geçerli olan *tevâtu'* yolu, varlık için söz konusu değildir.

İkincisi, *tevâtu'* yoluyla değil, isim ittifakıyla/eşseslilik yoluyla olur. İbn Sînâ'ya göre bu, üç kısma ayrılır. İlkine göre anlam bir yönden farklı olsa da kendisinde bir olur. Varlık (*vücûd*), eşsesliliğin bu türüyle söylenir. Buna göre varlık anlamı, pek çok şeyde birdir/aynıdır (*vâhid*), ama onlarda bütün yönlerden tek bir *sûrette* var olmadığı için o şeylerde farklı farklı olur. Örneğin, varlık bir kısmı için önce, bir kısmı için sonra olur. Çünkü varlık (*vücûd*), önce cevher içindir, sonra cevherin ardından gelen diğer şeyler içindir. Aynı şekilde varlık (*vücûd*), önce cevherlerin bir kısmı içindir, sonra cevherlerin diğer bir kısmı içindir. Varlığın önce arazların bir kısmı için sonra arazların diğer bir kısmı için olması da böyledir. Bu, öncelik ve sonralık yoludur.⁸⁸

Varlık, daha layıklık ve daha uygunluk yoluyla da farklılaşır. Çünkü o (*vücûd*), şeylerin bir kısmı için onların zâtından olurken, bir kısım şeyler için ise onlara başkasından olur. Zâtıyla var olan (*mevcûd*), varlığa, başkasıyla olan var olandan daha layıktır. Anlam bakımından daha önce olan her şey, o anlama daha layıktır. Bazen iki şey, herhangi bir anlamda ortak olurlar ve o anlam, iki şeyden biri için daha önce olmaz, aksine anlamda ikisi beraber olurlar. Ama ikisinden biri, o anlama diğerinden daha layık olur, çünkü o, söz konusu anlamda daha tamdır ve daha sabittir.⁸⁹

İbn Sînâ güçlülük (*şiddet*) ve zayıflık bakımından farklı olmayı varlık için değil, başka bir şey için söz konusu eder. Ona göre bu, beyazlık gibi güçlülük ve zayıflığı kabul eden

⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 15; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 27-28.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 22; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 10; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 281-282.

⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 10; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 22.

anlamlarda olur. Bu nedenle kardaki beyazlık ile fildişindeki beyazlığa mutlak eşit anlamlılıkla beyazlık denmez.⁹⁰ Buna göre bu tür bir farklılaşma, varlık için söz konusu değildir. Buna karşılık farklılaşma kategorik arazlarda olur.

Ona göre varlık (*mevcûd*), cins değildir ve altındakilere eşit olarak söylenmez. Ama o, öncelik ve sonralıkta ortak bir anlamdır. Varlık, önce, cevher olan mahiyet için sonra cevherin ardından gelen için olur.⁹¹ Başka bir ifadeye göre varlık (*mevcûd*) mahiyete dâhil olan şeylerden değildir. Varlık/varolma (*vücûd*), ne cinstir ne de fasıldır (ayrım) aksine o, lâzım bir yüklemidir.⁹² Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki varlık müşekkek⁹³ bir anlamdır. Çünkü varlık'ın yüklem olması farklı derecelerde gerçekleşir. İbn Sînâ'ya göre cinsin doğası altındakilere eşit olarak yüklenir. Çünkü canlının (*hayevân*) türleri, eşit derecede canlıdır ve daha güçlü ve daha zayıfı kabul etmez.⁹⁴ Başka bir ifadeye göre *cins* türe *tevâtu'* ile tümel olarak yüklenir.⁹⁵ Varlık, bir cins olmadığı için şeylere *tevâtu'* yoluyla yüklenmez.

İbn Sînâ'ya göre *varlık olması açısından varlık* (*el-vücûd bimâ hüve vücûd*), güçlülükte (*şiddet*) ve zayıflıkta farklılaşmaz ve daha azı ve daha eksigi kabul etmez. Ama o, şu hükümlerde farklılaşır: *Öncelik, sonralık, yeterlilik, ihtiyaç, zorunluluk ve imkân*. Buna göre öncelik ve sonralıkta varlık ilkin nedene, ikinci olarak da nedenliye aittir. Yeterlilik (*istiğnâ*) ve ihtiyacda ise neden, varlıkta/var olmada, nedenliye ihtiyaç duymaz. Tersine neden, zâtıyla veya başka bir nedenle var olur. Zorunluluk ve imkâna gelince neden, nedenli olan her şeyin nedeni olunca bütün nedenlilerden her birine kıyasla ve mutlak olarak varlığı zorunludur. Eğer neden (*illet*), herhangi bir nedenlinin (*ma'lûl*) nedeni ise nedenli nasıl olursa olsun nedenin o nedenliye kıyasla varlığı zorunludur, ama *kendisinde* varlığı mümkün varlıktır.⁹⁶

⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 10; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 22-23.

⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 96-98; ayrıca, Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 282.

⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfi (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1965), 282.

⁹³ Macit'e göre "teşkiik tarzında kullanılan lafiz müşekkek, tevâtu' tarzında kullanılan ise mütevâtî" olarak adlandırılır. Onun ifadesiyle "mantıkta bir lafzın çeşitli tikel varlıklar arasındaki ortak anlama farklı derecelerde delâlet etmesi teşkiik, eşit derecede delâlet etmesi tevâtu' terimiyle ifade edilir.", bkz. Macit, "Teşkiik", 40: 567; ayrıca bkz. Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâi Gelenek*, 119-121.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 90, 92.

⁹⁵ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 89.

⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 276-277; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 74.

Varlık, daha layık olmada ve daha gerçek olmada da farklılaşır. Neden, varlık'a (*vücûd*) nedensinden daha layıktır (*evlâ*). Dolayısıyla da neden, nedensinden daha gerçekdir (*ehak*). Çünkü mutlak varlık (*el-vücûdü'l-mutlak*), bir şeyin varlığı kılındığında, [o şey] gerçek (=hakikiyyen) olur. Buna göre ortak gerçekliği (*hakikat*) veren ilke gerçekliğe daha layıktır.⁹⁷

1.5. Varlık-Kategoriler İlişkisi

Bu başlık altında varlık'ın (*mevcûd*) kategorilerle olan ilişkisini araştıracağız. İbn Sînâ bu konuda ayrıntılı bilgiyi *eş-Şifâ/el-Makûlât* Makale 2, Fasl 1'de söz konusu eder. Burada o, ilk araştırmanın varlık'ın on kategoriyle olan bağının hali üzerine olacağını söyler.⁹⁸ Buna göre varlık ile kategoriler arasında bir bağıntı (*nispet*) vardır.

Ona göre yüksek cinslerin kurucu (*mukavvim*) fasılları yoktur, aksine onlar zâtlarıyla ayrışır. Buna göre onların bölücü fasılları bulunur. En alt türlerin ise bölücü fasılları yoktur. Ama bazen onların bir kısım bölücü arazları ve hassaları bulunur. Buna karşılık orta cins ve türlerin kurucu ve bölücü fasılları bulunur.⁹⁹

İbn Sînâ'ya göre tekil lafızlarla delâlet edilebilen bütün tekil anlamlar, şu on'dan birinden hali olamaz. İlki *cevhere* delâlet eder. *İnsan* ve *ağaç* bunun örneğidir. İkincisi niceliğe delâlet eder. Bunun örneği, *iki zira*'dır. Üçüncüsü niteliktir (*keyfiyet*). *Beyaz* sözü buna bir örnektir. Dördüncüsü *izâfete* (*görelilik*) delâlet eder. Buna örnek *baba* sözüdür. Beşincisi, yerdir. Örneğin *çarşıdadır*. Altıncısı zamandır. *Dün* ve önceki sene gibi sözler buna örnektir. Yedincisi konumdur (*vaz'*). Örneğin *oturmaktadır* ve ayakta durmaktadır. Sekizincisi iyelik ve mülkiyete delâlet eder. Terlikli ve silahlı sözü buna örnektir. Dokuzuncusu 'kesiyor' sözünde olduğu gibi fiile delâlet eder. Onuncusu ise 'kesiliyor' sözünde olduğu gibi edilgiye delâlet eder.

Ona göre cevherin dışındaki kategoriler için verilen örnekler ismin anlama delâlet etmesi gibi kategoriye delâlet etmez. Aksine ismin anlam sahibi olana delâleti gibi delâlet eder. Örneğin 'beyaz', niteliğin ismi değildir, aksine niteliğe sahip olan şeyin, yani cevherin ismidir. Ama burada niteliğin varlığına bir tembih vardır. Çünkü Zeyd ve beyaz kumaş gibi 'beyaz', soyut nitelik olan *beyazlıktan* tahayyülde daha bilinirdir. Bu

⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 278; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 78-80.

⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 55.

⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 55; kurucu ve bölücü fasılların ayrıntısına ilişkin bkz. 55-57.

gibi şeylerde tahayyül akıldan daha önce olur. Filozofa göre beyaz olan hatırlandığında bu beyazlığa sahip bir şey olur. Beyazın beyazlığa delâleti anlamın anlama, şeyin şeye delâletidir. Dolayısıyla kategori, ‘beyaz’ değildir ama ‘beyazlık’tır. Aynı şekilde nicelik de iki zira sahibi olan şey değil, aksine iki ziranın kendisidir. O, geriye kalan diğer örneklerin de böyle olduğunu söyler.¹⁰⁰

İbn Sînâ’ya göre şeyler, varlıkta (*vücûd*) ve sabit olmada (*sübût*) zihinde oluşmuş (*muhasal*) bir anlamla (*mefhum*) ortaklardır. Böyle olduğu için varlık (*vücûd*) isminin bu on kategori üzerine vaki olması, *müttefik* (ortak) ismin vaki olması gibi değildir. Yine *mütevâtî*’ (eşit anlamlı) ismin vaki olması gibi de değildir. Çünkü bu on kategoride varlık (*vücûd*), tek bir halde değildir. Buna göre varlık, onların bir kısmı için önce, bir kısmı için ise sonradır. Çünkü cevher, arazdan öncedir. Varlığı bir kısmı daha fazla hak eder. Çünkü zâtıyla var olan başkasıyla var olandan varlık’ı (*vücûd*) daha fazla hak eder. Ayrıca var olanın (*mevcûd*) bir kısmı daha sağlam (*ahkâm*), bir kısmı ise daha zayıftır. Çünkü nicelik ve nitelik gibi varlığı karar kılmış var olan, zaman ve edilgi gibi varlığı istikrar bulmamış var olandan daha sağlamdır (*ahkâm*). Dolayısıyla varlık’ın (*vücûd*) bu on kategori üzerine vaki oluşu, cinslerin doğasının türleri üzerine *salt tevâtü*’ (eşit anlamlılık) ile vaki olması gibi tek bir derecede (eşit derecede) olmaz. Öyleyse varlık, cins değildir. Eğer varlık, *mütevâtî*’ olsa bile yine de cins olmaz. Çünkü o, şeylerin mahiyetlerine dâhil olan anlama delâlet etmez. Aksine o, mahiyetlere sürekli gerekli (*lâzım*) olan bir şeydir (*emr*).¹⁰¹

Bu nedenle üçgenin anlamı kavrandığında (*tasavvur*), dolayısıyla da ona şekilsellik ile varlık nispet edildiğinde şekilsellik üçgenin anlamına dâhil olarak var olur. Öyle ki üçgenin üçgen olarak kavranması/anlaşılması (*fehmi*), ancak üçgenden önce bir şeklin zorunlu olmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre üçgenin anlamını kavramak (*tasavvur*), ancak onu önce *şekil* olarak kavramak ile mümkün oluyorsa ve bununla birlikte onu var (*mevcûd*) olarak kavramak gerekmiyorsa aynı şekilde üçgenin mahiyetini kavrarken (*tasavvur*) onu *şekil* olarak kavramak gerektiği gibi onu var olarak kavramak gerekmiyor.¹⁰² Burada o, açık bir biçimde üçgen için varlık ve mahiyet ayrımı yapmaktadır. Bu ayrımın kavram aşamasında olduğu açıkça görülmektedir. Öyleyse ona

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 58; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 78.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 60-61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 81-82; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/Metafizik*, 174-175.

¹⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82.

göre şekil, üçgen olması bakımından üçgen içindir ve onun kuruluşuna (*kıvâm*) dâhildir. Bu nedenle üçgen dışarıda ve zihinde herhangi bir tarzda *şekil* ile kurulur (*yetekavvam*).¹⁰³ Üçgen maddesel olmadığı için onun hem dışarıda hem de zihinde kurulmasında şekil bir kurucu olur. Ama ikinci bölümde göreceğimiz üzere, maddesel varlıklar için mahiyet, zihinde cins ve fasılla kurulurken, dışarıda ise madde ve sûretle kurulur. Bu bağlamda iki tarz mahiyeti de görmüş olacağız.

Varlık (*vücûd*) ise üçgenin mahiyetinin kendisiyle kurulmadığı bir şeydir (*emr*).¹⁰⁴ Bu nedenle üçgenin mahiyetini kavramak/anlamak (*feh*m) mümkün iken onun varlığında Öklides'in kitabının birinci şeklinde ortaya konulduğu gibi var ya da varlığı mümkün olduğuna dair ispat getirilene kadar şüphe duyulabilir.¹⁰⁵ Bu ifade mahiyet bilgisinin varlık bilgisinden önce geldiğine ilişkin bir şekilde anlaşılmalıdır. Çünkü ikinci bölümde göreceğimiz üzere matematiksel nesnelere tanımsal bilgisi, onların varlıkları ispatlanana dek gerçek olma özelliğini kazanamaz. Buna karşılık İbn Sînâ'ya göre üçgenin şekilselliği hakkında bunun yapılması mümkün değildir. Çünkü şekilsellik gibi olanlar mahiyetin kurucu anlamlarıdır. Varlık (*vücûd*) gibi olan ise mahiyet için bir kurucu (*mukavvim*) değildir. Eğer varlık, zihinde [bile] üçgenden ayrılmıyorsa üçgene dışarıdan eklenen bir şey (*emr*) olurdu. Bu nedenle üçgeni üçgen veya üçgeni şekil kılan şeyi talep etmek imkânsızken, üçgeni zihinde veya dışarıda var kılan şeyi talep etmek imkânsız değildir.¹⁰⁶ Böylece varlık, üçgenin mahiyetine dâhil değildir.

Öyleyse şeyin zâtîsi, şeyin zâtının dışından bir nedenle olmaz. Dışarıdan bir nedenle olan şey (*mâ*) ise zâtî/özel bir kurucu değildir. Her ne kadar zâtî, bir tür arazî olsa da onun oluşması (*husûl*), mahiyetin dışında bir nedenle değildir. Tersine mahiyet onu gerekli ve zorunlu kılar. Mahiyetin gerektirmediği ve kendisini veren dışarıdan bir şeyle mümkün olan şey ise mahiyetin kurucusu değildir. Cins, ancak anlamın kendisiyle anlam olduğu, mahiyetin kendisiyle mahiyet olduğu şekil gibi bir anlam olabilir. Varlık (*vücûd*) ise mahiyete bazen dış dünyada bazen de zihinde eklenen bir şeydir (*emr*).¹⁰⁷

Özetle varlık (*mevcûd*) ismi, on kategori üzerine *tevâtu*' ile vâki olmaz. Eğer o, *tevâtu*' ile vâki olsa [bile] mahiyetin kurucusu olan şeylerden olmaz. Öyleyse varlık (*vücûd*),

¹⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82-83; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61-62.

cins değildir.¹⁰⁸ Bir ifadeye göre de *varlık* (*mevcûd*) on kategorinin mahiyetinin kurucusu (*mukavvim*) değildir.¹⁰⁹

İbn Sînâ'ya göre varlık (*vücûd*), arazdan önce cevher içindir. Çünkü cevher, arazın var olması ile varlık (*mevcûd*) mefhumunun anlamının araz için hâsıl olmasının nedenidir. İkincisinin örneği, her ikisi de insan türünün altında yer alan baba insanın, oğul insana önceliğidir. Çünkü baba, zaman ve varlık (*vücûd*) bakımından önce gelirken, *zaman* ve *varlık* insanlık'ın anlamına (=mahiyetine) dâhil değildir. İnsanın tanımı, insanın tanımı olması bakımından her ikisi için de eşittir. İnsanlık'ın varlığı zamansal olarak baba için daha öncelikli olsa da bu *insanlıkta* değil *var olmadaki* önceliktir. İnsanlık açısından hiçbiri insan olduğu için diğerinden daha öncelikli ve diğerine neden değildir. İbn Sînâ burada insan olarak var olmalarından söz etmez. Ona göre Amr'ın oğlu Zeyd'i *insan* kılan hiçbir şey yoktur. Çünkü o, mahiyeti nedeniyle *insandır* ve Zeyd'in insan olmaması imkânsızdır. Bu nedenle insan olmasında onun bir nedeni yoktur. Ne babası ne de başkası onun nedenidir. Onun var olmaması imkânsız değildir. Bu nedenle var olmasında onun bir nedeni vardır. Aynı şekilde beyazlık da zâtı nedeniyle renktir, ama zâtı nedeniyle var olan değildir.¹¹⁰

Türler üzerine eşit şekilde söylenmesi de *cinsin hakikatidir*. Dolayısıyla türler cinsten anlaşılan bu anlamda ortaktır. Türlerin cinsin anlamından başka bir anlamda (*mefhum*) öncelik ve sonralık bakımından farklılaşması ise imkânsız değildir. Cinsin anlamındaki (*mefhum*) ortaklığın benzer olmasında da bir engel yoktur. Dolayısıyla cins cins olur. Bu nedenle babanın cevher kategorisinde veya insan türünde oğuldan farklı olması gerekmez. Çünkü baba, nedensellik veya zaman bakımından ondan öncedir. Ama onun insanlığı, insanlık bakımından oğulun insanlığından önce değildir ve insanlığın nedeni de yoktur.¹¹¹

Heyûlâ ve sûretin cisme nispetindeki durumu da böyledir. Çünkü *heyûlâ* ve *sûret* cismin cevher olmasındaki iki neden değildir. Cismin cevher olmasının ve cevher anlamının üzerine yüklenmesinin hiçbir nedeni yoktur. Ama o, varlığında nedenlere (*sebep*) muhtaçtır. İbn Sînâ'ya göre hiçbir şeyin cevherliği, cevher olmasında bir şeyin

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 62; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 83.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 66.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 100-101; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 75; varlığın önce cevher için ikinci olarak araz için olmasına ilişkin ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Fizik I*, 118.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 101; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 75.

cevherliğinin nedeni olmaz. Dolayısıyla madde ve sûretin cevherliği nedeniyle cisim cevher olmaz. O, burada cismin var olan bir cevher olmasını kastetmediğini söyler. Ona göre aynı şekilde üçlük de sayı olmakla dörtlüğün sayı olmasının nedeni olmaz. Aynı şekilde *o* onun var olan bir sayı olmasını kastetmediğini söyler. Ona göre her iki örnekte de sonra gelenin varlıkta bir nedeni bulunur. Bazen bir şeyin varlığı başka bir şeyin varlığına neden olur. İbn Sînâ burada varlık'ın (*mevcûd*) cins olabilmesinden söz eder. Bunun anlamı “varlık önce cevher içindir ve sonra onun aracılığıyla araz içindir” şeklinde olmasıdır. Bu nedenle heyûlâ ve sûretin konu olan cisim olmaksızın var olmaları uygun değildir. Her ne kadar varlık açısından cisimden daha elverişli ve daha şiddetli olsalar da bunda kuşku yoktur.¹¹²

Böylece İbn Sînâ'ya göre üçün dörtten öncelikli olması, yalnızca varlıktadır (*vücûd*). Bu da sayının anlamından başkadır ve bu öncelik sayının anlamında değildir.¹¹³ Buna göre üç, *sayı olmak* açısından dörtten önce olamaz. Buna göre de mahiyet veya mahiyetin bir kurucusu ile ilgili öncelik olamaz. Sayı, bir *cins* olarak üçe ve dörde eşit anlamlılıkla yüklenir. Buna karşılık varlık ile ilgili üç ve dört arasında ayırım vardır. Buna göre üçün varlığı, dördün varlığından daha öncedir.

Aynı şekilde *heyûlâ* ve *sûretin*, bileşimleri olan cisimden önce olması varlıktadır (*vücûd*) ve bu cevherlik anlamından başkadır.¹¹⁴ Bu anlatıma göre de cevherlik açısından heyûla, sûret ve cisim arasında bir öncelik farklılığı yoktur. Heyûlâ ve sûretin varlıkta cisimden önce olması, onların tek başlarına bilfiil olarak var oldukları anlamına gelmez.

İbn Sînâ'ya göre kategorinin (*makûle*) anlamı, onun türleri öncelemesi ve onlardan sonra gelmesi kendisinden dolayı değil, aksine kendisine izafe edilen ve içinde öncelik ve sonralığın bulunduğu bir anlam nedeniyledir. Bu anlam varlıktır (*vücûd*).¹¹⁵

Ona göre gerçek yokluklar (*el-a'dâm el-hakîkiyye*) zâtlar değildir, aksine zâtların yokluğudur. Ama kategoriler zâtların kategorileridir ve varlıksal şeylerdir (*el-umûru'l-vücûdiyye*). Yoklukların (*a'dâm*) ise varlık (*vücûd*) ve *hakîkatten* hiçbir payı (*hissa*) yoktur. Onların konularındaki varlıkları (=vücûduhâ), arazî varlıktır.¹¹⁶ Bu nedenle

¹¹² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 101-102; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 75-76.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 102; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 76.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 76; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 102.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 102; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 76.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 77; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 103.

yokluklar, bir kategoriye girecek olsa bu arazî bir giriş olur.¹¹⁷ Kategoriler şeyin şahsî varlığını oluştururlar.

İbn Sînâ'ya göre dokuz kategoriden hiçbiri cevher kategorisinin üzerine eşit anlamlılıkla (*tevâtu'*) söylenmez. Cevher, her ne kadar nitelikli (*mükeyyef*) olsa da nitelik (*keyfiyet*) olmaz ve onunla tanımlanmaz. Aynı şekilde o, her ne kadar nicelik sahibi olsa da nicelik olmaz ve onunla tanımlanmaz. Çünkü zât, bilfiil hâsıl olduğunda ona eklenen onun için özel bir türselliği ve özel bir cinselliği ortaya çıkarmaz. Çünkü onun zâtî mahiyeti, karar kılmış (*müstekırra*) tek bir mahiyettir, nispetler ve arazî izâfetlerle onun için başka mahiyetler oluşmaz.¹¹⁸ Bu ifadelerde zât cevheri, zâta eklenenler ise dokuz kategoriye anlatır. Kategoriler *varlıksal şeyler* olarak cevher olan mahiyete eklenir. Bu eklenme ise mahiyetin varlık kazanmasından sonradır. Dolayısıyla bu, başka bir tarzdadır. “Varlık (*vücûd*) mahiyete bazen dış dünyada bazen de zihinde eklenen bir şeydir (*emr*).”¹¹⁹ Ama varlığın mahiyetten ayrılması yalnızca kavramda olur.

1.6. Cevher

İbn Sînâ “cevher bir konuda olmayan varlıktır (*mevcûd*)” sözündeki varlık (*mevcûd*) lafzıyla varlık olmak bakımından varlık'ın (*el-mevcûd min haysü hüve mevcûd*) halini kastetmediğini söyler. Çünkü eğer böyle olsaydı tümelleri cevher kabul etmek imkânsız olurdu.¹²⁰

Ona göre *cevherin mahiyeti*, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olandır anlamında cevherdir. Bu sıfat, cevherlerin akledilen mahiyetine aittir. Çünkü o mahiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mahiyettir. Yani bu mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu akledilir. Onun bu sıfatla akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz, yani “akılda bir konuda olmaksızın var olmak” cevherin tanımı değildir. Onun tanımı, akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır. İbn Sînâ'ya göre dış (*ayn*) ile kastedilen, cevher onda hâsıl olduğunda cevherin fiilleri ve hükümlerinin cevherden ortaya çıktığı şey demektir.¹²¹

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 103; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 77.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 79; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 105.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82-83; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61-62.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 120; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 92.

¹²¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 358-360; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 140.

Cevherlik için öncelik ve sonralık bulunmaz.¹²² Cevher ya yalındır ya da bileşiktir. Bileşik, madde ve sûretten oluşandır. Yalın ise ya bileşiğin kuruluşuna/varlığına (*takvîm*) dâhil olmayıp, aksine ondan uzak ve ayrıktır ya da onun kuruluşuna/varlığına (*takvîm*) dâhildir. Onun kuruluşuna/varlığına dâhil olan ya sandalyenin (*kürsî*) varlığına tahtanın dâhil olması gibi dâhil olur ve madde diye isimlendirilir ya da sandalyenin şeklinin sandalyeye dâhil olması gibi dâhil olur ve sûret diye isimlendirilir. Madde tek başına değerlendirmeye alındığında bileşiğin bilfiil bir varlığı değil, ama bilkuvve bir varlığı bulunur. Sûret ise hâsıl olmasıyla bileşiğin ne ise o olarak oluştuğu şeydir. İbn Sînâ'ya göre bunların hepsi ya tümel olarak ya da tikel olarak var olur (*yûced*). Ona göre *cevher*, mahiyetine dış dünyada ya da vehimlerde varlık'ın (*vücûd*) gerekli olması anlamında cevherdir. Ama cevher, dış dünyada var olması bakımından cevher değildir. Yoksa cevher lafzının anlamı (*mefhûm*) eşit anlamlı (*mütevâtî*) değil, dereceli anlamdaş (*müşekkik*) olurdu. O, cevher ile kendisine özgü mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda olmamasını hak eden şeyi kasteder ki bu mahiyetin, hakikati nedeniyle cevher olması zorunludur. 'İnsan' böyledir. Dolayısıyla *insan*, ancak insan olduğu için cevherdir. Yoksa dış dünyada bir tarzda var olduğu için cevher değildir.¹²³ Bu ifadelere göre cevher ile mahiyet birleşmektedir. Buna göre bir *mahiyet* olan *insan* olarak *insan* aynı zamanda bir *cevher*dir. Bu cevherin her iki dünyada da ilişkinleri vardır. Böylece mahiyete hem zihinde hem de dış dünyada varlık eklenir.

İnsan, insan olduğu için cevher olduğuna göre ona eklenenler olur. Örneğin şahsîlik, genellik, dış dünyada hâsıl olma ya da zihinde karar kılma (*tekarrur*) cevhere eklenen şeylerdir (*umûr*). Cevherin eklentileri, *levâzım* ve *arazlardır*. Cevherin bunlarla cevherliği iptal olmaz.¹²⁴ Buna göre *mahiyet* ile aynı olan *cevhere* hem dış dünyada hem de zihinde eklenenler vardır. Her iki eklenme de mahiyetin varoluş kazanmasını anlatır. Dışarıda *zât* olarak kurulan ve var olan mahiyet, zihne alındığında başka bir tarzda var olur. Her iki dünyada varoluşun mahiyete eklenmesi farklıdır.

İbn Sînâ'ya göre *dışarıdaki şahıslar* cevher olduğu gibi *tümel akledilirler* de cevherdir. Çünkü *cevherin mahiyetinin dışsal varlıktaki gerçeği* bir konuda bulunmamaktır. Bunun nedeni onun akledilir cevher oluşu değildir. Çünkü akledilir cevherin durumu hakkında bazen kuşkuya düşülür ve zannedilir ki o, bilgi ve araz olan bir şeydir. Oysa onun bilgi

¹²² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 122; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 93.

¹²³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 122-123; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 94.

¹²⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 123; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 94.

oluşu mahiyetine ilişen bir durumdur ve bu durum arazdır. Onun mahiyeti ise cevherin mahiyetidir. Cevherin mahiyetine ortak olan da cevherdir.¹²⁵

Doğa olmaları açısından *türün* ve *cinsin* tanımları da cevher olduklarından şahıslar üzerine yüklenir. Dolayısıyla şahısların tanımlarına katılanlar da cevher olur. Tümel cevherler, mahiyetlerinde cevherdirler.¹²⁶ Buna göre cins ve tür de cevherdir.

Ama birincil (*ûlâ*) cevherler, şahıslardır. İbn Sînâ burada ‘ilk’in anlamını çözümler. Ona göre tek bir doğada ortak olan şeylerde (*umûr*) ilk (*evvel*) iki açıdan olur. Ya o anlamda aynıyla ilk olur. Bunun örneği cevherin varlıkta araza kıyasla ilk olmasıdır. Ya da o anlamda ne ilk ne de son olur, ama başka bir yönle ve başka bir anlamla ilk olur. Buna göre şahsî cevherler, birincil olsalar da *cevherliğin hakikatinde* ilk değildir. İlk (*evvel*) ile birincil (*ûlâ*) arasındaki fark şudur: Bir şeyin birincili olan her şey o şeyden önce/ilk değildir. Buna göre tikeller, *cevherliğin hakikatinde* ilk değildir. Çünkü bu hakikat, tikellerin mahiyeti içindir ve tikeller bu mahiyette başkalarından farklılaşmazlar.¹²⁷ Dolayısıyla *cevherliğin hakikatinde* tikel cevherler, tümel cevherlere öncelikli olmaz.

Öyleyse cevherler cevherlikte birincildir.¹²⁸ Buradaki birincillik cevher olma bakımından görülmektedir. Çünkü *şahsî cevherler* şu yönlerden ilktir: İlki *varlık* yönündendir. İkincisi cevherin cevher olmasını sağlayan şeyin (*emr*) karar kılması (*tekarrur*) yönündendir ki dış dünyada bir konuda bulunmaksızın hâsıl olmaz. Üçüncüsü yetkinlik ve üstünlük (*fazîlet*) yönündedir. Dördüncüsü ise isimlendirmede öncelik yönündendir. Varlık (*vücûd*) yönüne gelince, tümel cevherler bilfiil tümel olmaları bakımından ya bilfiil tikellere kıyasla söylenendir (*makûle*) ya da onlara nispetle onlar nedeniyle muteberdirler. Tümel cevherlerin bu varlıkları, konuları (*mevzûât*) üzerine bir yönle söylenmeleridir. Dolayısıyla konularının bulunması gereklidir. İbn Sînâ’ya göre şahıs, *şahıs olmada* varlık, vehim yönünden çokluk üzerine söylenmemesinde kendisine ve başkasına söylenecek bir şeyin bulunmasına ihtiyaç duymaz. Yoksa her şahsın varlığının karar kılması için kendisiyle birlikte başkasının bulunması şart olurdu.¹²⁹

¹²⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 123; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 94.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 123; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 94.

¹²⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 125; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 95-96.

¹²⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 125; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 96.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 125-126; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 96.

İbn Sînâ burada tümelle çokluk üzerine söyleneni kastettiğini ifade eder. Onun tikelle kastı ise çokluk üzerine söylenmeyip, aksine Zeyd ve Amr gibi sayıca bir olandır.¹³⁰ Ona göre *cevherlik* öyle bir *mahiyettir* ki özelliği, var olduğunda bir konuya ihtiyaç duymamaktır. İlk cevherler için mahiyetin kendisine kıyaslandığı bu durum hâsıl olmuştur. Tümel cevherler için ise bu durum hâsıl olmamıştır.¹³¹

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi isimlendirmede de öncelik, şahsî cevherlere aittir. Çünkü bir konuda bulunmadan var olduğu bilinen ilk şey *tikel cevherlerdir*. Dolayısıyla isimlendirme konusunda tikel cevherlerin bütün her şeyi öncelemesi daha uygundur. Çünkü bunlar, ‘üzerine (*âlâ*)’ yoluyla tümellerinin konularıyla, ‘içinde (*fi*)’ yoluyla da arazların konularındırlar (*mevzûât*). Dolayısıyla her şeyin varlığı (*vücûd*), ya onların üzerine söylenme ile ya da onların içinde var olma ile.¹³² Bu ifadelerle göre tikel cevherin varlığının hem cins ve tür gibi tümellerinden hem de arazlarından daha önce geldiği açıktır. Buna göre de mahiyet bilgisinin tikel bir cevherden üretildiği açık olur. İbn Sînâ’ya göre her ne kadar ikincil (=sâniyeten) olsa da ‘üzerine söylenenler’ tümel cevherlerdir. Ona göre tümellerden tür olanlar, cevherliğe cinsten daha layıktır. Bunun nedeni, ilk cevherlerin mahiyetlerinde türlerin daha şiddetli bir ortaklığı bulunmasıdır. Çünkü ilk cevherlere, türün delâleti cinsin delâletinden daha çoktur. Örneğin, ‘Zeyd’ ve ‘Amr’ nedir diye sorulduğunda yanıt olarak ‘insan’ denmesi, ‘canlı’ denmesinden daha tamdır. ‘Canlıdır’ denildiğinde mahiyet tamamlanmaz, aksine araştırma devam eder.¹³³

İbn Sînâ’ya göre insan, tür olması bakımından cinse muhtaçtır.¹³⁴ Ona göre Tanrı (*Bâri Teâlâ*), cevherler cinsine dâhil değildir. Ayrıca tür ve cins, aklî cevherler olsa da bütün aklîler, türler ve cinsler değildir. Aksine aklîler içinde zâtıyla kaim olan, üzerine söyleneceği ya da içinde bulunacağı bir konuyla ilişkili olmayan tekiler vardır. Bu aklî tekiler, cevherliğe her şeyden daha layıktır.¹³⁵ O, bu aklî tekiler ile ayrı akılları kastetmektedir. Ona göre şahsî sûretler, türsel sûretlerden daha öncedir. Örneğin, bu suyun ve şu suyun sûreti, mutlak suyun sûretinden öncedir.¹³⁶ Buna göre tekil suyun sûreti, tümel suyun sûretinden daha öncedir. Tekil su dışarıdadır, tümel su veya mutlak su ise zihindedir. Böylece zihinsel olanın dışsal olandan daha sonra geldiği açık olur.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 126; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 96.

¹³¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 127; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 98.

¹³² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 128; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 98.

¹³³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 128; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 98.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 130; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 100.

¹³⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 130; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 100.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 130; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 101.

İbn Sînâ'ya göre tikel şahıslar, her ne kadar şahıs olmaları bakımından bazı durumlarda (*umûr*), birbirlerine üstünlük arz etseler de mahiyetleri birbirlerinden öncelikli olmaz. Aynı şekilde türselliklerinin hali de böyledir. Çünkü türünün doğasının Zeyd üzerine söylenmesi, başka bir şahsa söylenmesinden daha uygun değildir. Ama şahsî cevherliğine ilişkin bazı arazlar bakımından daha uygun olabilir. Örneğin, başkasından daha iyi bilindiğinde bilinme bakımından daha uygun olur. Aynı şekilde türsel insan her ne kadar şeref ve fazilet bakımından değerlendirildiğinde daha layık/uygun (*evlâ*) olsa da türsel cevherlik derecesini ve cinsin kendisine yüklenmesini hak etmede 'at'tan daha uygun değildir. Gerçekte (*hakikat*), ilk cevherlerden sonra yalnızca onların türleri ve cinsleri vardır.¹³⁷

Ona göre düşünen (*nâtık*) gibi *gerçek mantıksal fasıllar* her ne kadar yalnızca cevher olsalar da cevherlik anlamı, bunlarda zımmen bulunmaz. Aksine örneğin, 'düşünen' faslında olduğu gibi 'düşünme' sahibi olma şeklindedir. Burada faslın yalnızca cevher olması, cevherliğin onun gerekliliği (*lüzûm*) olması anlamındadır. Özetle cevherler; şahsî cevherler, onların türleri ve cinsleri ve 'düşünmek' gibi sûret olan tür ve cinslerin sayısınca fasıllardan ibarettir. Sûretler olan soyut fasıllar, kendilerinden bileşik olan türlerin doğalarına kıyaslandığında önceleme yoluyla cevherliğe daha layıktır. Ama yetkinlik açısından cevherliğe daha layık olmazlar. Mantıksal fasıllar ise başka bir yönden cevherlikte sonradır. Çünkü cevherlik, mefhûmlarına (mahiyet) dâhil olmayıp, onların lâzımıdır. Çünkü düşünenin, cevher olarak ya da düşünme sahibi canlı olarak var olmaması gerekir. Aksine düşünmeye sahip bir şey olarak var olmalıdır.¹³⁸

İbn Sînâ cevher ile ilgili araştırmayı *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta da söz konusu eder. O, ikinci makalenin ilk faslını bu konuya ayırır. Bu faslın başlığı "Cevherin tanımı ve ana hatlarıyla kısımları" şeklindedir. İbn Sînâ burada ilk önce *bi-z-zât* ve *bi-l-araz* terimlerini örneklendirir. Ona göre şeyin varlığı (*vücûd*), ya insanın insan olarak varlığı gibi *bi-z-zât* ya da Zeyd'in beyaz olarak varlığı gibi *bi-l-araz* olabilir. *Bi-l-araz* olanlar sınırsızdır. *Bi-z-zât* var olanların (*mevcûdât*) önce geleni cevherdir. Çünkü varlık (*mevcûd*) iki kısımdır. Birincisi varlığı (*kıvâm*) ve türü kendisinde hâsıl olmuş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır. Bu, bir konuda bulunan varlıktır/var olandır (*mevcûd*). İkincisi ise herhangi

¹³⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 130; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 101.

¹³⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 131-132; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 101-102.

bir şeyde bu sıfatla bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda (*mevzû*) olmayan var olandır (*mevcûd*). Bu, cevherdir.¹³⁹ O, burada *varlık olması açısından varlık* kavramını değil, *mümkün varlık* kavramını bölmektedir. Ona göre cevher, arazı var kılan olmakta ve araz ile var olan olmamaktadır. Dolayısıyla cevher, varlıkta önce gelendir.¹⁴⁰

İbn Sînâ'ya göre bir araz, bir arazda bulunabilir. Böyle olsa da her ikisi birden bir konuda bulunur. Gerçekte konu (*mevzû*), her iki arazı da var eden (*yukîm*) ve kendi başına var olandır (*kâim*).¹⁴¹ O, bu ifadelerden sonra *mahal* ile *konu* arasındaki ayrımı belirtmektedir. Ona göre bu ikisi arasında bir ayrım vardır. Konu, kendisiyle ve türüyle var olan, ardından bir parçası gibi olmaksızın bir şeyin onda var olmasının nedeni haline gelen şeydir. Mahal ise herhangi bir şeyin yerleştiği ve o yerleşen şeyle herhangi bir hale giren her şeydir. Bir şeyin bir mahalde bulunması ve mahallin bilfiil kendi başına kaim, yetkin bir tür haline gelmeyip varlığını (*kivâm*) yalnızca kendisine yerleşen şeyden veya onunla beraber başka bir şeyden veya toplanan başka şeylerden alması ve böylece bunların o şeyi bilfiil var yapmaları veya onu bizzât bir türe dönüştürmeleri mümkündür.¹⁴²

O mahalle yerleşen, bir konuda bulunmaksızın vardır. Başka bir ifadeyle mahalde bulunan şeylerin bir kısmı bir konuda bulunmaz. Bir konuda bulunmaksızın var olana cevher denildiğine göre sûret de bir cevherdir. Bununla birlikte başka bir mahalde bulunmayan mahal de cevherdir. Bu, *gerçek mahaldir*. Ona göre aynı şekilde bu toplam da cevherdir. İbn Sînâ, bu ifadelerin ardından cevher çeşitlerini şöyle özetler:

Öncelikle deriz ki her cevher ya cisimdir veya cisim değildir. Cevher cisim değil ise ya cismin parçasıdır ya da cismin parçası değil, tersine bütünüyle cisimlerden ayrıktır. Eğer bir cismin parçası ise ya onun sûreti ya da maddesidir. Eğer ayrık olup cismin bir parçası değilse ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve nefis adını alır ya da her yönden maddelerden uzaktır ve akıl adını alır.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 152; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 57.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 154; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 58.

¹⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 154; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 58.

¹⁴² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 156; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 59.

Bu ifadelere göre cevher; cisim, sûret, madde, nefis ve akıl olarak beş çeşittir.¹⁴³ İbn Sînâ yukarıdaki ifadelerinin ardından diğer bir fasıla geçer ve “Cisimsel cevher ve ondan oluşan şeyin incelenmesi” başlığı altında cismi ayrıntılı bir şekilde inceler. O, cismin ne olduğunu incelerken varlık-mahiyet ayrımını işlevsel bir şekilde kullanır. Örneğin, ona göre kürenin cisim olması için kendisinde eksen veya başka bir çizgi ortaya çıkacak şekilde hareketli olması gerekmez. Çünkü küre, cisimliği gerçekleştiren şey ile cisim olarak gerçekleşir, sonra ona hareket ilişir veya hareket onun gereği olur.¹⁴⁴ Görüldüğü üzere hareket, kürenin cisimliğine dâhil değildir. Ona göre yine cisimde, cisim olması bakımından yüzey bulunması zorunlu değildir. Çünkü yalnızca cismin sonlu olması bakımından yüzeyin cisimde bulunması gerekir. Bununla birlikte cisim, cisim olarak gerçekleşmede (*tahakkuk*) ve bizim onu cisim olarak bilmemizde sonlu olmaya muhtaç değildir. Tersine sonluluk, cismin ilişeni ve gereğidir. Bu nedenle cisim kavrandığında (*tasavvur*) cismin sonluluğunun kavranmasına muhtaç olunmaz. Sonlu olmayan bir cisim kavrayan (*tasavvur*) kimse cisim olmayan bir cisim kavramış değildir ve sonluluğun yokluğunu da ancak cisim olarak kavranılan şey için kavrar.¹⁴⁵ İbn Sînâ söz konusu faslın ilk cümlesinde ilk incelemenin cismin bilinmesi ve mahiyetinin incelenmesi hakkında olacağını belirtir.¹⁴⁶

Ona göre cismin cisim olması için eşit olmayan boyutlarının bulunması da şart değildir. Çünkü küp, altı sınırla kuşatılmış olduğu halde cisimdir ve bununla birlikte onda herhangi bir anlamıyla uzunluk, genişlik ve derinlik olacak şekilde eşit olmayan boyutlar yoktur. Ayrıca cismin cisim olması için gök altında bulunması gerekmez ki yönler ona âlemin yönlerinden dolayı ilişiyor olsun ve onun başka bir anlamda uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunsun. Bununla birlikte cismin ya gök ya da gökte olması gerekir. Böylece açıktır ki cismin bilfiil cisim olması için üç boyuttan anlaşılan anlamlarıyla cisimde bilfiil üç boyutun bulunması zorunlu değildir.¹⁴⁷ Bu ifadelerde nelerin cisim olarak cismin mahiyetine dâhil olmadığı açıklanmaktadır. İbn Sînâ bu açıklamalarından sonra cismin betimini (*resm*) şöyle belirtir:

¹⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 160; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 60, 93.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 164; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 62.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 164; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 62.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 61.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 166; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 62; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 181; İbn Sînâ, *en-Necât*, 237-238.

Cisim bir cevherdir ki bunda başlangıç olarak herhangi bir boyut varsayman mümkündür ve bu başlangıç uzunluk olur. Sonra yine bu boyutla dikey olarak kesişen bir başka boyut varsayabilirsin ve bu ikinci boyut genişlik olur. Söz konusu iki boyutla dikey olarak kesişen üçüncü bir boyut daha varsayabilirsin ve bu üçü tek bir yerde karşılaşırlar. Bu üç boyuttan başka bu sığata sahip dikey bir boyut varsayman mümkün değildir.¹⁴⁸

Bu ifadelere göre cisim öyle bir cevherdir ki onda söz konusu boyutların varsayılması mümkündür. Bu boyutlar da söz konusu düzen içerisinde mümkün görülmelidir. İbn Sînâ'ya göre cismin bu sığata sahip olması, kendisi sayesinde uzun, geniş ve derindir denilerek cisme işaret edilen şey demektir. Nitekim cisim, bütün boyutlarda bölünebilendir denilir. Ona göre bu sözle kastedilen, olmuş bitmiş bilfiil bir bölünme değil, cismin söz konusu bölünme varsayımına uygun olduğudur.¹⁴⁹ Öyleyse ona göre cismin tanımı (*tarif*) şöyle olmalıdır:

O, sığreti böyle olan cevherdir ve o, bu sığret sayesinde neyse o olur. Sonra cismin sonları ve yine sonları arasında varsayılan diğer boyutlar, şekilleri ve konumları cismi kaim kılan şeyler değil aksine onun cevherini izleyenlerdir. Bazen bunlardan biri veya tamamı bazı cisimlerin gereğı olur, bazen de bunlardan biri veya bir kısmı cisimlerin gereğı olmazlar.¹⁵⁰

Bu ifadelere göre yukarıdaki betimde (*resm*) ifade edilen betimsel mahiyet, cismi ne ise o yapan sığrettir. Bu ifadede ise söz konusu ilişkinlerin cisimsel mahiyetin gerekleri olduğu, ama kaim kılıcıları olmadığı belirtilmektedir. Bunlar, cisim olması bakımından cisme sonradan eklenirler. Bunların eklenme durumu cisimden cisme değişebilir. Görüldüğü üzere cisim olması bakımından cisim ile onun mahiyetsel ilişkinleri arasında ayırım yapılmaktadır. Öyle görünmektedir ki bu ayırımlar yalnızca cismin ne olduğunun tespit edilmesi içindir. Cismin ne olduğu konusu ise onun mahiyetiyle ilgilidir. Böylece varlık-mahiyet ayırımı ve mahiyet ile mahiyetin mahiyet olması bakımından ilişkinleri arasındaki ayırım, mahiyetin akıl ile bilinmesi sırasında kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 166-168; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 63.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 168; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 63.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 168; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 63.

İbn Sînâ'ya göre gerçekte cisimsellik/cisim olmaklık, söz konusu üç boyutun varsayılmasını kabul edici bitişiklik (*ittisâl*) sûretidir.¹⁵¹ Ona göre cisim, kendisine kuvvetini veren şey ile filini veren şeyden bileşik bir cevherdir. Onun bilfiil sahip olduğu şey sûreti iken, bilkuvve sahip olduğu şey maddesi, yani heyûlâdır.¹⁵²

en-Necât'taki bir ifadeye göre yüzey cisim olması açısından cismin tanımına (*hadd*) dâhil değildir. Tersine o, sonluluk açınsındandır. Sonluluk ise cismin mahiyetine dâhil değildir. Çünkü o, cisme gerekli olan eklentilerdendir. *Cismin mahiyetinin ve hakikatinin akledilmesi ve zihinde tespit edilmesi*, sonlu olması akledilmeksizin mümkün olur. Ama o, ancak burhan ve nazarla bilinir.¹⁵³

Başka bir ifadeye göre de cisim ancak her biri diğerine dik olan üç boyutun varsayılmasının mümkün olması bakımından cisimdir. Boyutların üçten fazla olması mümkün değildir. Önce uzunluk, ona dik olarak genişlik ve ortak bir sınırdaki o ikisine dik olan derinlik varsayılır. Bunların dışında olması mümkün değildir. Cisim, böyle olması bakımından cisimdir. Ondaki bu anlam cisimsel sûrettir. İçerisinde yenilenen boyutlar ise onun sûreti değildir. Tersine onlar, nicelik kategorisindedir ve kurucular (*mukavvimât*) olmayan eklentilerdir. Onun kendisinden yok olmayacak/ayrılmayacak cisimsel bir sûreti vardır.¹⁵⁴ Cisim olması bakımından cisim niceliksel eklentilere sahip olmadan dışarıda var olamaz. İkinci bölümde geleceği üzere mahiyetin üç değerlendirilmesi vardır. Bunlardan biri mahiyetin zihin dışında bulunması bakımından değerlendirilmesidir. O vakit mahiyete, zihin dışındaki varlığına özgü arazlar ilişir.¹⁵⁵

İbn Sînâ aynı konuyu, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'da iyi bir biçimde özetlemektedir. Buna göre cisim, kesiti olan düzlemde son bulur, düzlem kesiti olan çizgide son bulur, çizgi de kesiti olan noktada son bulur.¹⁵⁶ Yüzeyin cisme gerekli olması, cismin cisimselliğinin onunla kaim olması bakımından değildir, tersine cisim

¹⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 170; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 64.

¹⁵² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 180; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 67.

¹⁵³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 238.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 238; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 181-182.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 8; krş. Ali Durusoy, *Örnek Çeviri ve Metinlerle Mantığa Giriş* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 218; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, s. 15.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 332; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992), 2: 241-242.

olarak oluşundan sonra ona sonluluğun gerekli (*yelzem*) olması bakımındandır.¹⁵⁷ Cismin ne yüzey sahibi olması ne de sonlu olması cisim olarak kavranmasına (*tasavvur*) dâhil olan bir durumdur (*emr*).¹⁵⁸ Bu iki ilişen, cismin mahiyetine dâhil değildir. Başka bir ifadeyle bunlar, cismin zâtının kavranmasına dâhil değildir. İbn Sînâ'ya göre bu nedenle bir grubun, kavradıkları (*tasavvur*) şeyin imkânsızlığı onlara açık oluncaya kadar sonsuz bir cisim kavramaları mümkündür.¹⁵⁹

1.7. Arazlar

Bu başlık altında *cevher, madde, sûret, cisim, varlık, kategoriler, arazlar ve mahiyet* kavramları arasındaki ilişkiyi ele almamız gerekmektedir. Bu çerçevede araz olan dokuz kategorinin kendisinde mahiyetin dış dünyada var olmasında nasıl bir katkıya sahip olduğunu görmemiz gerekmektedir. Mahiyetin zihin dışında var olması ile dokuz kategori arasında nasıl bir bağıntı vardır? Başka bir ifadeyle var olan bir şeyin varlığı ile kategoriler arasındaki bağıntı nedir? Daha başka bir ifadeyle bilfiil olarak var olan bir şeyin hangi yanı cevhersel, hangi yanı arazsaldır? Bu ikisinden cevhersel olan yanın bilinmesi nasıl olmaktadır? Bu sorulara yanıt verebilmek için söz konusu kavramlar arasındaki ilişkiyi incelememiz gerekmektedir. Dolayısıyla arazlar olan kategorileri bu bağlamda ele alacağız.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Makûlât*'da cevher konusunu ele aldıktan sonra sırasıyla nicelik, görelilik, nitelik, mekân ve zaman ve diğer kategorileri inceler. O, Makale 3, Fasıl 4'te "Nicelik Hakkında Sözün Başlangıcı" başlığı altında *yer, zaman, konum, sahiplik, etki ve edilgi* kategorilerinin *nicelik, cevher, görelilik ve nitelik*'i izlediğini ifade etmektedir. Ona göre nicelik (*kemiyyet*), varlık bakımından (*vücûd*) nitelikten (*keyfiyyet*) daha geneldir, görelilik/görelilikten ise daha gerçektir (*esahhü*). Niceliğin varlık bakımından nitelikten daha genel olması, sayının nicelik olması ve ne niteliği ne de niceliğin cevherine uzak/yabancı olan bir şeyi kabul edecek ayrıklığın ötesinde varlığında hareket ve maddeyle birlikte olan şeylerle sınırlı kalmaması nedeniyledir.¹⁶⁰ Buna göre nicelik, varlık bakımından nitelikten daha geneldir.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 241-242; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 332.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 332; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 244.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 332-334; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 244; matematiksel cisimler ve onların ilişenleri hakkında bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 334-336; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 245-247.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 145; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 112.

Niceliğin varlık bakımından göreliden daha gerçek olmasının nedeni görelinin konu olan bir zâtta (=fi zât'in mevzûatin) nicelik gibi karar kılmış olmamasıdır.¹⁶¹ Bu ifadeye göre nicelik, cevher veya zât için daha kararlı bir varlıksallığı oluşturur. Bu açıdan nicelik, cevhere, görelinin yaptığından daha güçlü bir varlıksal katkı yapar. "Varlık-Kategoriler İlişkisi" başlığı altında belirttiğimiz üzere varlığın (*vücûd*) söz konusu on kategori üzerine vaki olması, *müttefik* (ortak) ismin vaki olması gibi değildir. Yine *mütevâtî* (eşit anlamlı) ismin vaki olması gibi de değildir. Çünkü bu on kategoride varlık (*vücûd*), tek bir halde değildir. Buna göre varlık, onların bir kısmı için önce, bir kısmı için ise sonradır. Çünkü cevher, arazdan öncedir. Varlığı bir kısmı daha fazla hak eder. Çünkü zâtıyla var olan başkasıyla var olandan varlık'ı (*vücûd*) daha fazla hak eder. Ayrıca var olanın (*mevcûd*) bir kısmı daha sağlam (*ahkâm*), bir kısmı ise daha zayıftır. Çünkü nicelik ve nitelik gibi varlığı karar kılmış var olan, zaman ve edilgi gibi varlığı istikrar bulmamış var olandan daha sağlamdır (*ahkâm*).¹⁶² Bu, şu anlama gelmektedir ki nicelik ve nitelik, bunlara konu olan bir zâtın varlığını oluşturmada zaman ve edilgiden daha fazla varlıksal bir katkıya sahiptir. Buna göre de *nicelik*, kendisine konu olan bir zâtın varlığını oluşturmada *görelî*, *zaman* ve *edilgiden* daha fazla paya sahiptir.

İbn Sînâ nicelikler ile nitelikler arasındaki farka da değinir. Buna göre *bitişik nicelik*, doğal cisimlerin hepsinde farklılaşma olmaksızın bulunur. *Nitelikler* ise doğal cisimlerde farklı farklı bulunur. Yine nicelik, cevherlerde niteliğe ortak olduğunda cisim olan ilk cevhere gerekli olur. Oysa nitelikler, cisimlikten sonraki alt ya da orta türden cevherlere gerekli olur.¹⁶³

İbn Sînâ'ya göre her cisim sonludur. Ama *cisim olması bakımından cismin tanımı* cisim ve sonlu olması bakımından sonlunun tanımından başkadır. Cisimlik tanımı, cisim olarak kurulduktan (*tekavvüm*) sonra her cisme sonluluk gerekli olur. Bu nedenle bazen, cisim cisim olarak akledilirken sonluluk, konuların talep edilen arazları kendilerini apaçık kılan burhanlarla ortaya konulmadıkça akledilemez. Bu nedenle sonluluk, cismin mahiyetine dâhil değildir. Dolayısıyla yüzey de cismin tanımının bir parçası değildir.¹⁶⁴

Ona göre her cisim sonlu olsa da boyutların cisimde bilfiil hâsıl olması zorunlu değildir. Çünkü küre olması bakımından küre cisimdir ve onu tek bir son kuşatmaktadır ve ayrıca

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 145; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 112.

¹⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 60-61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 81-82.

¹⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 145; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 112.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 146; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 113.

onda bilfiil ayırt edilmiş boyutlar varsayılmaz (*farz*). Cismin cisim olmasının nedeni, doğasında ve yapısında/özelliğinde (*şe'nühü*) ortak tek bir doğru (*had*) üzerinde dik açıyla kesişen mutlak üç boyutun varsayılabilmesinin kendisinde bulunmasıdır. Cisimliliğin sûreti budur.¹⁶⁵ İbn Sînâ bu ifadelerle cisimdeki cevherî yönle arazî yönü birbirinden ayırt etmektedir. Örneğin sonluluk ve yüzey, niceliksel olarak arazdir, ama cisimdeki söz konusu varsayımsal boyutlar niceliksel değildir, dolayısıyla arazî değildir. Buna göre o başka bir deyişle cismi şöyle tanımlar:

Böylece içinde bir boyut varsaymana (*farz*) imkân veren bir şey ve sonra onu dik açıyla kesen başka bir boyut, sonra da ilk ikisini dik açıyla önceki kesişme üzerine kesecek üçüncü bir boyut; işte cisim budur.¹⁶⁶

Şey, üç boyutu kabul etmesi bakımından mutlak olarak cisimdir. Aynıyla üç boyutu veya eğer mümkünse kendisinde bilfiil var olan üç boyutu kabul etmesi açısından ise ölçülebilir olmasına göre cisimdir. Bu ölçme, ister onu belirlemesin ister belirlesin, cisim olması ölçülebilir olması bakımındandır. Cevherî sûreti olan cisimsel sûret, mutlak cisim grubundandır ve cevherin sûretidir. Bu tarz sûret, bir cisimde diğerinden daha fazla değildir. Bu cevherdir ve araz değildir.¹⁶⁷ İbn Sînâ'ya göre üç boyuttaki sınırlı ya da sınırsız ölçmeye arız olan belirlenen, nicelik grubundan arazdir.¹⁶⁸

İbn Sînâ *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'î* Makale 1, Fasıl 2'de de cismin tanımına yer verir. Ona göre doğal cisim kendisinde, bir uzamın (*imtidâd*) ve onu dik açıyla (*kavâim*) kesen başka bir uzamın ve dik açıyla her ikisini de kesen üçüncü bir uzamın varsayılması mümkün olan cevherdir. Onun bu sıfatla olması, kendisini cisim haline getiren sûrettir.¹⁶⁹ İbn Sînâ söz konusu tanımda 'mümkün olma'yı özellikle belirtir. Ona göre cisim, varsayımsal üç uzama/boyuta (*imtidâd*) sahip olması açısından cisim değildir. Çünkü kendisinde bilfiil var olan uzamlar değişse bile cisim var olan sabit bir cisim olarak kalır. Çünkü mum ya da bir miktar (*kat'a*) suda boy, en ve derinlik olarak uçları sınırlı bilfiil boyutlar (*eb'âd*) hâsıl olabilir. Sonra şekil olarak değiştirildiğinde bu belirlenmiş boyutların dış dünyadaki [varlığının] her biri iptal olur ve başka boyutlar (*eb'âd*) ve uzamlar (*imtidâd*) hâsıl olur. Cisim, cisimliği ile kalıcıdır, bozulmamıştır ve

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 146; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 113.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 146; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 113.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 147; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 113-114.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 147; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 114.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 12.

değişmemiştir. Onun için zorunlu olan sûret, kendisinde bu uzamların (*imtidâdât*) varsayılabilmesi bakımından sabittir, iptal olmaz.¹⁷⁰ Böylece İbn Sînâ cismin cevherî yanî ile arazî yanî arasındaki ayrımı göstermektedir.

Ona göre belirli uzamlar (*el-imtidâdâtü'l-muayyene*), cismin köşegenlerinin (*ekdâr*) niceliğidir, cisme eklenirler ve değişirler. Cismin sûreti ve cevheri ise değişmez. Bu nicelik bazen cisimdeki arazların ve sûretlerin değişimlerini izler. Bunun örneği suyun, ısınması sonucunda hacim olarak artmasıdır.¹⁷¹ Bu ifadelerle göre açıktır ki nicelik, cisme ilişir. İbn Sînâ'ya göre insan olması açısından insan (*el-insân bimâ hüve insân*), varlık olması açısından varlık (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) değildir. Tersine 'varlık olması açısından varlık'ın anlamı, *insan olması açısından insanın dışındadır*. Kategorilere dâhil olan durumların (*umûr*) tümü, bunun gibidir. Dahası onlardan (kategoriler) her biri, varlık (*vücûd*) için konudur ve varlık ona gerekli olur.¹⁷² Onun başka bir ifadesine göre kategori (*makûle*), mahiyeti var eden (*mukavvime*) cins olan yüklemelerin en genelidir, yüklemelerin en geneli olup altındaki her şeyin mahiyetini var etmeyen (*tukavvim*), aksine şeylere gerekli olan değildir.¹⁷³ Böylece varlık-mahiyet ayrımı kendisini açıkça göstermektedir. Varlık ve kategorik arazlar, mahiyete dâhil değildir.

İbn Sînâ'ya göre her cismin bir doğası, maddesi, sûreti ve arazları vardır. Onun doğası, zâtından oluşan hareketliliğinin ve başkalaşmasının kendisinden ortaya çıktığı güçtür. Durağanlığı ve sebatı da böyledir. Cismin sûreti, onu ne ise o yapan mahiyetidir. Maddesi, mahiyetini taşıyan anlamdır. Arazlar ise maddesi ile birlikte sûreti kavrandığında (*tasavvur*) ve türselliği ortaya çıktığında ona gerekli olan veya dışarıdan ona ilişkin durumlardır.¹⁷⁴ Madde ve sûret, cismin cevherî yanına ait ilkelerdir.¹⁷⁵

İbn Sînâ'ya göre cisme/şeye ilişkin arazların bir kısmı dışarıdan olurken, bir kısmı ise şeyin cevherinden (*cevherü's-şey*) olur. Örneğin zencideki siyahlık, yara izleri ve boy uzunluğu maddeye bağlıdır. İnsanlardaki zekâ, sevinç ve buna benzer bir kısım arazlar ise sûrete bağlıdır. Gülme kuvvesi ise her ne kadar varlığı için bir maddenin var olması gerekse de onun kaynaklandığı yer sûrettir ve başlangıcı da ondandır. Ona göre maddenin ortaklığına ihtiyaç duymayacak arazlar da vardır. Bunlar, başka bir yönle

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, 12-13.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 13.

¹⁷² İbn Sînâ, *Fizik I*, 30.

¹⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 608; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 234.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 41.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, 14.

sûrete *gerekli* olur, ondan kaynaklanır ve ona ilişir. Buna karşılık hem madde hem de sûret yönünden birlikte başlayan ortak arazlar da vardır. Bunlar, uyku ve uyanıklık gibidir. Uyanıklık gibi bazı ortak arazlar sûrete daha yakın olur, uyku gibi bazı ortak arazlar ise maddeye daha yakın olur. Madde yönünden eklenen arazlar, bazen, sûretten sonra kalabilir. Örneğin yaranın kabuğu ve öldüğünde zencinin siyahlığı böyledir.¹⁷⁶ Buna göre cisim, yalnızca mahiyeti bakımından kavrandığında veya tespit edildiğinde arazlarından soyutlanmak zorundadır.

İbn Sînâ'ya göre aynı cisim, bazen kendisine niceliğe göre farklılaşmanın ilişmesi ve sûrete göre farklılaşmamanın ilişmesi bakımından var olur. Çünkü mum, hangi şekli alırsa alsın söz konusu sûret üzere mutlak üç boyutu kendisinde varsaymanın mümkün olmasını (*yestihhu*) muhafaza eder ve bu onda farklı bir durum olmaz.¹⁷⁷ Bu durum, cismi cisim yapan, değişmeyen ve her cisimde varsayımı mümkün olan bir özelliktir. Bu özellik cisim için cevherîdir. Ama İbn Sînâ'ya göre herhangi bir şekilde sınırlandırıldığında ise kendisinde bilfiil ya da bilkuvve sınırlandırıldığı ve belirlendiği uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarıyla farklılaşır. Çünkü mumum şekli, küre olduğunda kendisine ilişen sınırlı boyutların nispeti, şekli kare olduğu zaman kabul edeceği belirlenmiş sınırlı boyutların nispetinden başka olur. Bu onun niceliğidir. Su genişmesi sırasında cevherini su olarak korurken hacmini artırır. Dolayısıyla cinssel cisimliliğinin yanında türsel cevherliği sabit kalırken cisimsel ölçüsü değişir.¹⁷⁸ Cisimsel ölçü arazîdir ve cismin mahiyetine dışsaldır.

İbn Sînâ'ya göre nicelik, bitişik (*muttasıl*) ve ayrışık (*münfasıl*) olarak iki kısımdır. Başka bir yönden nicelik, parçalarının konumu olan ve parçalarının konumu olmayan diye ikiye ayrılır. Buna göre de nicelik, birbirine girişli olan iki kısma ayrılır. İbn Sînâ bitişik ile fasıl olan bitişikliği kasteder.¹⁷⁹ Bunun özelliği, kendisinde tek bir ölçüye söylenmesi ve ölçüsünde (*kıyâs*) başka bir ölçüye ihtiyaç duymamasıdır. Çünkü onun tanımı, kendisi için iki parça arasında bir son olan ortak bir sınır etrafında topladığı parçaların varsayılması mümkün olan şeklindedir. Başka bir değerlendirmeye, o, parçalardan birinin sonudur. Yani tahayyülde birine işareti daha yakın kabul edildiğinde sanki o, diğerinin öncesi ve başlangıcı gibidir. Dolayısıyla bu bütüne “o bitişiktir”

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, 42.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 147; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 114.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 147; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 114.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 149; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 116.

denilir. Onda bilfiil kopma/kesilme ve parça bulunması şart değildir. Aksine onda aranacak olan, bunu vehmetmenin ve varsaymanın imkânının bulunması şartıdır. Bu anlam, niceliğin kendisine ve ayrışığa (*münfasıl*) bölündüğü bitişik anlamdır. Öyleyse bitişik, kendisinde bilfiil tek bir uç (*taraf*) ve son bulunan ve bu ucun da aynıyla kendisine bitilişenin ucu olduğu şeye denir.¹⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre nicelik, bitişik ve ayrışık olduğu için nicelik grubundan (*bâb*) olan cisim de bitişiktir. Bu cisim, parçaları arasında ortak bir sınır varsaymanın mümkün olmasına göre yüzeydir. Buna göre onun parçalarının üzerinde buluştukları tek bir yüzeyde ortak olduğu görülür. Bazen de yüzey için bunun benzeri çizgiyle görülür. Çizgi için de noktayla görülür. Zaman da böyledir. Çünkü biz zamanda geçmişi ve geleceği kendisiyle bitişen vehmedilmiş bir şey buluruz ki o da 'an'dır.¹⁸¹ Bu duyulur cisim, ancak kendisinde bir boyut bulunması bakımından parçalanır. Bu nedenle bu boyut, kendisine bölüneceğine bölünür. Öyleyse onun parçasının olması, bu ölçüye sahip olması bakımındandır. Yoksa onun mutlak cisim olması veya cevherî cisim olması bakımından değildir. Bu durumda parçalanma, birinci tarzdaki cisme, sûreti bakımından değil, nicelik sahibi olması bakımından ilişir.¹⁸²

Ayrışık nicelik ise parçalarının ortak bir sınırı bulunmayan 'yedi' gibidir. Çünkü yedi, üçe ve dörde parçalandığında ortak bir uç bulunmaz. Çünkü sayılardan sadece birliğin ucu vardır. Üç olan parça ile dört olan parça arasında ortak bir 'birlik' bulunmaz. Eğer bulunacak olsaydı ve bu da o sayıların birliklerinden olsaydı, bu durumda yedi sayısı eksilecek ve birlikleri altı olurdu. Eğer o, yedinin dışında olursa yedinin düzeni (*tertîb*) sekiz birlikten oluşurdu.¹⁸³ Ona göre ayrışık niceliğin sayıdan başka olması mümkün değildir.¹⁸⁴

İbn Sînâ Makale 4, Fasıl 2'de "Niceliğin Özellikleri (*hassa*)" başlığı altında en sonda özet bir biçimde niceliğin özelliklerinden söz eder:

Nicelik için üç gerçek (*hakîkî*) özellik (*havâs*) zikredilmiştir: 1) Zâtı nedeniyle parçası bulunur. 2) Zâtı nedeniyle ölçmeyi mümkün

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 149-150; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 116.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 118.

¹⁸² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 152; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 118.

¹⁸³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 152-153; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 118-119.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 120.

(=*tehtemilü*)¹⁸⁵ kılar. 3) Zâtı nedeniyle eşitliği ve eşit olmayışı kabul eder. Nicelik için iki de görelî özellik zikredilmiştir: Bunlar, zâtında (öz) zıtlığı kabul etmemesi ve yine zâtında daha güçlü ve daha zayıf olmayı kabul etmemesidir.¹⁸⁶

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 3, Fasıl 1’de nicelik ve niteliğin araz olup olmadığını ele alırken, bu araştırma için öncelikle ölçüler (*mekâdir*) ve sayıların araz olduğunu açıklamak gerektiğini ifade eder. Ona göre bir, bir yönden niceliğin bir ilkesidir. Bir, sayının ilkesidir. Bir’in bitişik niceliğin ilkesi olmasının nedeni, bitişikliğin (*ittisâl*) bir birlik (*vahdet*) olmasıdır. Sanki o, bitişğin sûrî nedenidir. Çünkü ölçünün (*miktâr*) ölçü oluşu, onun ölçülebilir olması; ölçülebilir olması, sayılabilir olması; sayılabilir olması ise onun bire sahip olması demektir.¹⁸⁷

İbn Sînâ’ya göre ‘bir’in mahiyeti vardır.¹⁸⁸ Onun anlatımına göre ‘bir’, zorunlu olarak çoğalmayandır dediğimizde, ‘bir’in açıklanmasında çokluğu kullanmış oluruz. Ona göre çokluğun ‘bir’ ile tanımlanması zorunludur. Çünkü bir, çokluğun ilkesidir ve çokluğun varlığı (*vücûd*) ve mahiyeti ‘bir’ dendir. Çokluk tahayyülümüzde, birlik ise akıllarımızda daha iyi bilinir. Ayrıca birlik ve çokluk açık olarak (*bedîhiyyen*) kavradığımız (*tasavvur*) şeylerdendir (*umûr*). Fakat önce çokluğu tahayyül ederiz. Birliği ise kavranması için herhangi bir aklî ilke olmaksızın aklederiz. Eğer öyle bir ilke varsa ve olması gerekiyorsa, o hayalidir. Sonra çokluğu birlik aracılığıyla tarifimiz aklî bir tarif olur. Bu tarifte birlik, kendiliğinden kavranan (= *mütesavvaratün bizâtîhâ*) ve ilk kavrananlardan (*evâilî’t-tasavvur*) olarak alınır. Birliği çokluk ile tarifimiz ise zihinde hazır olarak kavrayamadığımız bizdeki bir akledilire ima için, hayalî açıklamanın kullanıldığı bir uyarı olur.¹⁸⁹ O; birlik, çokluk, sayı, nicelik, parça, bölünme ve eşitlik gibi kavramlarla ilgili açıklamaları tartıştıktan sonra şöyle der:

Öyleyse bilinmesi gerekir ki bütün bunlar, örneklerle ve eş anlamlı kelimelerle yapılmış uyarılardır; bu anlamların hepsi veya bir kısmı,

¹⁸⁵ İbn Sînâ daha önce pek çok yerde ‘mümkün’ ifadesini kullanmıştı.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 183; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 143.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 244; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 95-96.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 104.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262-266; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 104-105.

kendiliğinden (*li-zevâtihâ*) kavranırlar (*tasavvur*) ve sadece dikkat çekmek ve ayırtırmak için bu lafızlarla (*eşyâ'*) onlara işaret edilir.¹⁹⁰

İbn Sînâ'ya göre birlik (*vahdet*), herhangi bir cevherin mahiyetinin kurulmasına (*tahkîk*) dâhil olmaz, aksine o, herhangi bir cevherin lâzımı olan bir şeydir (*emr*). Öyleyse birliğin cevherin mahiyetine yüklem yapılması/söylenmesi, cins ve faslın yüklem olması gibi değil, tersine arazîdir. Bu durumda bir, cevherdir, birlik ise araz olan anlamdır. Ona göre her cevherde onu kaim kılan bir parçası olmaksızın var olan birliğin cevherden ayrı olarak var olması (*kivâm*) mümkün değildir.¹⁹¹ Cevhere araz ilişir ve araz onun sayesinde var olur (*vekûmu*); araza ise cevherde var olması (*kâim*) için cevher ilişmez.¹⁹² Özetle birliğin hakîkati, arazî bir anlamdır ve şeylerin ayrılmazlarındanır.¹⁹³ Birlik, cevherin ve arazın tanımına dâhil değildir.¹⁹⁴ Birlik araz olduğuna göre birlikten oluşan (*müellef*) sayı da arazdır.¹⁹⁵ Böylece sayının araz olduğu açık olmuştur.

İbn Sînâ'ya göre ölçüler (*mekâdir*) de arazdır. Sürekli nicelikler, bitişiklerin ölçüleridir. Nicelikten ibaret olan cisim ise sûret anlamındaki cisim olan bitişikğin ölçüsüdür. Ölçü (*miktâr*) maddededir, artar ve eksilir, cevher ise bâki kalır. Öyleyse ölçü arazdır. Ama o, maddeye ve maddedeki bir şeye ilişen arazlardandır. Çünkü bu ölçü, maddeyi ancak vehimde terk edebilir, maddeye ait sûretten ise ayrılmaz. Çünkü o, çeşitli boyutları kabul eden bitişik şeyin ölçüsüdür.¹⁹⁶

Yüzey ve çizgiye gelince, onlar için en uygun olan, onların son ve ölçü olarak değerlendirilmesidir. Yüzey için kendisinde iki boyutun yani dik bir açıda kesişen iki boyutun varsayımını kabul etmesi en uygundur. Yüzey aynı zamanda ölçülebilir ve hesaplanabilir, küçük veya büyük olabilir; şekillerin değişmesine göre kendisinde boyutların bulunduğu farz edilebilir. İbn Sînâ'ya göre yüzeyin iki boyut varsayımını kabul etmesi, üç boyut varsayımını kabul eden cismin sonu olmasından kaynaklanır. Çünkü bir şeyin üç boyutu kabul edenin sonu olması, mutlak olarak son olması açısından değil, böyle bir şeyin sonu olması yönündendir ve onun gereği de iki boyutun farz edilmesini kabuldür. O şey, bu yönüyle ölçü değil, görelidir. Eğer görelisi olursa ancak

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262-268; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 104-106.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 270; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 106-107; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 170.

¹⁹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 276; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 109.

¹⁹³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 278; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 109.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 278; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 109.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 280; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 110; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 170.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 282; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 111.

ölçü olabilir.¹⁹⁷ Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre bu görelî mutlak görelî olmalıdır. Çünkü ona göre kategori olan görelînin ölçü ve nitelik olması mümkün değildir. Yüzeyin ölçü oluşu ise, ölçü ve alanda diğer yüzeylerden farklı olmasını sağlayan diğer yöndendir ve birinci anlamla hiçbir şekilde yüzeylerden farklı değildir. Ama yüzey, her iki yönden de arazdır. Çünkü yüzey, son olması yönünden sonluya ilişmiştir, çünkü o, sonlu da onun bir parçası gibi var olur/bulunur (*mevcûd*) ve ondan ayrı var olamaz.¹⁹⁸

Yüzey, ölçü olması yönünden arazdır. Yüzey, araz olması nedeniyle bitişme, ayrılma, şekillerin ve kesişmelerin farklılığı vasıtasıyla cisimde ortaya çıkan ve yok olan şeydir. Bazen cismin yüzeyi düz olabilir, ardından düz olduğu yönden yüzey kaybolur ve daire ortaya çıkar.¹⁹⁹ Yüzey ve çizgi varlıkta (*vücûd*) maddeden ayrılmayan arazlardır. Aynı şekilde bunlar doğasında maddesel olan sûretten zihinde (*tevehhüm*) ayrılmazlar. Yüzey cisimden vehimde ayrılır; çizgi de yüzeyden vehimde ayrılır.²⁰⁰

İbn Sînâ'ya göre cisimsel ölçünün varlığı, açıktır. Yüzeyin varlığı ise cisimsel ölçünün sonlu oluşunun zorunluluğundan kaynaklanır. Çizginin varlığına gelince, onun nedeni, yüzeylerin kesilmesi ve yüzeyler için sınırların farz edilebilmesidir.²⁰¹ Ölçüler arazdır ve onlar cisimlerin ilkeleri değildir.²⁰² Burada kastedilen ölçü matematiksel ölçüdür.²⁰³

Zaman da arazdır ve hareketle ilişkilidir.²⁰⁴ Sürekli nicelik, ya varlığı (*vücûd*) bütün parçalarıyla hâsıl olmuş sabit (*kârran*) bir şeydir veya böyle değil de peyderpey varlığı yenilenen bir şeydir. Bu ikincisi zamandır. Ölçü olan sürekli nicelik, sabit ise ya ölçülerin en yetkinidir. Ölçülerin en yetkini, kendisinde üç boyutun varsayılabildiği şeydir, çünkü onda üçten daha fazlası varsayılamaz. Bu, cisimli ölçüdür. Veya kendisinde sadece iki boyut veya tek boyut varsayılabılır. Çünkü sürekli her şey, bilfiil veya bilkuvve bir boyuta sahiptir.²⁰⁵ İbn Sînâ mekânın da yüzey olduğunu ifade eder.²⁰⁶ Dolayısıyla mekân da araz olur ve mahiyete dışsal kalır.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 282-284; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 112.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 284; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 112; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 168.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 286; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 113.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 288; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 114.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 294; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 116.

²⁰² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 298; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 117.

²⁰³ İbn Sînâ 'ya göre geometri biliminin konusu, gerçekte doğal cisimi var eden (*mukavvim*) bilinen ölçü değil, tersine çizgi, yüzey ve cisme yüklem olan ölçüdür, bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 66; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 22.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 298; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 117.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 298; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 117.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 300; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 118.

İbn Sînâ, metafiziğindeki tüm bu ifadelerden sonra niceliği tanımlar. Buna göre nicelik, kendisinde sayan bir birim olabilecek bir şeyin bulunması mümkün olmandır. Bu şeyin sayan birim olabilirliliği, ister varlıksal (*vücûdiyye*) ister varsayımsal (*faraziyye*) olsun onda kendisi nedeniyle bulunur.²⁰⁷

Ona göre sayının mahiyeti vardır. Sayının doğası, özellikleri, halleri ve varlığı vardır.²⁰⁸ Sayının şeylerde bir varlığı (*vücûd*), *nefs*te bir varlığı vardır. Sayı, dışarıdaki sayılabilirlerden soyut iken ancak zihinde bir varlığa (*vücûd*) sahip olabilir. Örneğin bir (*vâhid*), dışarıdan soyut olarak kendi başına (=kâimen bi-nefsihî) ancak zihinde var olabilir. Varlığı 'bir'in varlığına dayanan şey de böyledir. İbn Sînâ'ya göre hakikati olmayan şeyin ilk olmak, bileşiklik, tamlık, fazlalık, eksiklik ve kare, küp veya diğer şekillerde bulunmak gibi özelliklere sahip olması imkânsızdır. Öyleyse sayılardan her birisinin kendisine özgü bir hakikati ve zihinde (*nefs*) ondan kavranan (*tasavvur*) bir sûreti vardır. Bu hakikat onu o şey yapan birliğidir.²⁰⁹ Tek bir hakikatin mefhumları farklı hakikatleri yoktur, tersine onun gereklikleri (*levâzım*) ve arazları çoğalır.²¹⁰ İbn Sînâ'ya göre sayı ile kastedilen, süreksizliğin (*infisâl*) ve 'bir'in bulunduğu şeydir.²¹¹ Böylece açıktır ki matematiksel şeylerin hakikatleri, dolayısıyla da varlıkları vardır.

İbn Sînâ'ya göre sayı niceliktedir, nicelik ise arazdır.²¹² Ölçülere ilişkinlerin ise varlığı açık değildir. Çünkü daire, eğik çizgi, küre, silindir ve koniden hiçbirinin varlığı açık değildir ve geometricinin bunların varlığını ispatlaması mümkün değildir. Çünkü geometrici için diğer şeyler, dairenin varlığını kabul ettikten sonra açıklık kazanmaktadır. Yine eğer daire mümkünse üçgenin varlığı mümkün olmaktadır. Dörtgen ve diğer şekiller için de aynı şey geçerlidir.²¹³ O, bu düşüncesini, geometrici açısından ifade etmektedir. Ona göre dairenin varlığı vardır.²¹⁴ Daire sabit olunca üçgenler ve dik açılı üçgen de sabit olmaktadır.²¹⁵

Konu ile ilgili *en-Necât/et-Tabîyyât*'ta oldukça açıklayıcı ifadeler mevcuttur. Buna göre doğal cisimler mahal olan madde ve o *mahalle* yerleşen sûretten oluşmaktadır.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 302; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 118.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 302; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 119.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 304; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 120.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 312; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 122.

²¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 314; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 123.

²¹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 372; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 145.

²¹³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 372; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 145.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 382, 388; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 149, 151.

²¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 390; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 151.

Maddenin sûrete olan nispeti, bakırın heykele olan nispeti gibidir. Üç bölgenin (*ekdâr*) her bir sûreti için [madde] geneldir.²¹⁶ Çünkü her bir cisimde ilk olarak bir uzam ve onu dik açıyla kesen ikinci bir uzam (*imtidâd*) ve iki uzamı dik açıyla kesen üçüncü bir uzamı varsaymak (*farz*) mümkündür. Dik açı, dik olan boyutun bir boyut üzerinde iki yönden birine diğerinden daha fazla meyli olmayan bir kesişmeyle ortaya çıkar.²¹⁷ Bu, cismin, kendisinde, tek bir şey olsa da üç bölgeye sahip olması anlamına gelir. Cisimde olan bölgeler, kendileri için konulmuş madde ve onun yapısıyla birlikte olmaksızın var olamaz (=lâ tekûmü). Aynı şekilde madde de kendisinde bu bölgelerin bulunduğunu varsaydığımız boyuttan soyutlanamaz. O maddenin tanımına, maddenin varlığının bir parçası olarak ne bu boyut ne de bu bölgeler alınır. Tersine bunlar, maddeye yerleşmiş olup onunla bitişik olsalar da maddenin zâtının dışındadırlar. Maddenin zâtına ait bir ölçü ve bir bölge yoktur. Ama madde, ölçü (*mikdâr*) ve bölgeyi kabul etmeye hazırdır. İbn Sînâ'ya göre doğal cismin maddesinde cisimsel sûretlerin dışında başka sûretler de bulunur. Nitelik ve yer/mekân grubundan (*bâb*) ve bunun dışında maddeye uygun sûretler bulunur. Doğal cisimler için durum böyle olursa, onlar için bitişik ilkeler mutlak olarak alındığında yalnızca iki ilke vardır: Biri madde, diğeri ise sûrettir. Doğal cisimlere eklenenler, dokuz kategoriden ilişen arazlardır.²¹⁸

İbn Sînâ'ya göre sûretler ile arazlar arasında fark vardır. Sûretler, zâtı türünün doğası üzerine kurulmamış olan maddeye yerleşir. Arazlar ise madde ve sûret ile *kurulan* (=tekavveme) ve türü hâsıl olmuş olan doğal cisme yerleşir. Arazlar doğa bakımından maddeden sonradır. Sûret nedensellik bakımından maddeden öncedir. Madde ve sûret, doğa ve nedensellik bakımından arazdan öncedir.²¹⁹ Özetle sûretler maddeye, arazlar ise madde ve sûretle kurulan-var olan dışsal mahiyete yerleşir. Buna göre arazlar, mahiyete yabancı ve dışsal olur.

İbn Sînâ *en-Necât/et-Tabîyyât* Makale 2'de hareketin kategorilerde nasıl gerçekleştiğini anlatır. Buna göre hareket, cisimde karar kılmış bir halin bir şeye doğru yönelmesi yoluyla yavaş yavaş/küçük miktarlarda değişmesine denir.²²⁰ Ona göre her harekette, azalmayı ve artmayı kabul eden bir durum (*emr*) vardır. Cevherlerden olan hiçbir şey böyle değildir. Öyleyse cevherde hiçbir hareket yoktur. Buna göre cevherlerin oluşu ve

²¹⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 89; krş. İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 135-136.

²¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 136.

²¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 136; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 89-90.

²¹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 89-90; krş. İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 135-136.

²²⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 95; krş. İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 143.

bozuluşu hareketle değildir, tersine o, (oluş ve bozuluş) bir defada olan bir durumdur (*emr*). Nicelik (*kemiyyet*) ise azalma ve artmayı kabul eder. Dolayısıyla onda hareketin olması doğaldır. Örneğin, cismin sürekliliğinin yok olmadığı büyüme, küçülme, seyrelme ve yoğunlaşma böyledir. Bu, cismin kendisiyle arttığı ya da azaldığı bir yöndür. Bunlar, nicelikteki hareketlerdendir. Hareket niteliklerde (*keyfiyyât*) de bulunur ve onlarda azalma ve artmayı/çoğalmayı kabul eder. Siyahlaşma ve beyazlaşma böyledir. Göreli/görelilik (*muzâf*) ise kaçınılmaz bir biçimde geri kalan kategorilerden birine iliştiği için azalma ve artmayı kabulde onlara bağlıdır. Kendisine bir hareket izâfe edildiğinde, o hareket gerçekte o kategoridedir.²²¹ Dolayısıyla cismin cevherî yanında değişme dediğimiz hareket bulunmaz. Ama değişim cismin arazî yanında bulunur ve kategorilerde gerçekleşir. Cevherde oluş ve bozuluş, bir defada olan bir durumdur. Bu durum ise hareket değildir.

İbn Sînâ'ya göre yer/mekânda hareketin varlığı açıktır. Zamanın cisimdeki varlığı ise hareket aracılığıyla.²²² Onun başka bir ifadesine göre ilişkinin ilk olarak, konunun bir ilişenine ilişmesi mümkündür. Bunun örneği zamandır. Çünkü zaman, ilkin harekete, sonra cisme ilişir ve hareket de cismin ilişenidir.²²³ Böylece zaman mahiyete dışsal olur.

İbn Sînâ, konumda (*vaz* ') hareketin varlığını kabul eder. Ona göre bu hareket, kendi çevresinde dairesel olarak hareket eden cismin hareketi gibidir. Bu cismin *konumu*, onun dairesel hareketi nedeniyle değişir. Söz konusu cisimde bunun dışında bir hal değişimi yoktur. Dolayısıyla onda konum dışında herhangi bir değişim yoktur. *Konum* azalma ve artmayı kabul eder. Sahiplik (*mülk*) kategorisine gelince, ondaki hal değişimi, yerdeki/mekândaki ilk değişimdir. Öyleyse ondaki hareket zâtî değil, ama ilinekseldir.²²⁴ Hareket, cismin karar kılmış yapısından (*hey'e*) yavaş yavaş/küçük miktarlarda (= *yesîran yesîran*) çıkarken bulunduğu halin kavranmasıdır (*tasavvur*). O, kuvveden fiile bir defada değil, uzun bir süre içinde çıkar.²²⁵ Buna göre hareket cevherde değil de arazî olan kategorilerde gerçekleştiği için cismin mahiyetinin dışına düşer. Bu

²²¹ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 143; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 96.

²²² İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 143.

²²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 136, 158; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 84; çeviride, ayrıca bkz. 105.

²²⁴ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 143-144; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 96-97.

²²⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 97; krş. İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 144.

nedenle her hareketlinin kendisi dışında bir hareket ettirici nedeni vardır. Başka bir ifadeyle her hareketin hareket ettirici bir nedeni vardır.²²⁶

İbn Sînâ *en-Necât/et-Tabîyyât* Makale 6'da "Duyu, tahayyül, vehim ve akıl idraki arasındaki ayrım" adlı başlık altında arazî kategorilerin mahiyetin dışına nasıl düştüğünü ayrıntılı bir biçimde anlatır. Buna göre her idrak, ancak idrak edilenin sûretinin alınması olarak görünür. Eğer maddesel ise o, yalnızca bir çeşit/tür (*mâ*) soyutlama ile maddeden soyutlanmış sûretin alınmasıdır. Ancak, soyutlama sınıfları farklıdır ve mertebeleri değişiktir. Maddesel sûrete o sûret olması yönünden, madde nedeniyle zâtına ait olmayan haller ve durumlar (*umûr*) ilişir. Bazen ayırma, [maddesel] ilişkilerin tümünü ya da bir kısmını ayırma olur. Bazen de ayırma, maddeden ve madde yönünden kendisine (*maddesel sûrete*) eklenenlerden soyutlamayla tam bir ayırma olur. Bunun örneği, insanlık sûreti ve insanlık mahiyetinin, türünün şahıslarının hepsinin kendisinde eşit olarak ortak olduğu bir doğa (*tabîa*) olması ve tanımında tek bir şey olmasıdır.²²⁷

İbn Sînâ'ya göre bu şahısta ya da şu şahısta bulunması insanlık mahiyetine ilişmiştir ve böylece o, çoğalmıştır. Bu durum, onun insanlık doğası yönünden değildir. Eğer insanlık doğasının kendisinde çoğalma gerekli olsaydı, o, sayıca tek bir [şeyde] yüklem olarak bulunmazdı. Eğer insanlık, Zeyd'in insanlığını oluşturması için Zeyd için bulunsaydı (*mevcûde*), Amr için bulunmazdı. Öyleyse madde yönünden insanlık sûretine ilişkin ilişenlerden biri, çoğalma ve bölünmedir. Ona, bunun dışında da arazlar ilişir. Bunlar (arazlar), herhangi bir maddede bulunurlarsa nicelik, nitelik, yer (*eyne*) ve konumdan bir ölçüyle hâsıl olurlar. Bütün bunlar, onun doğasına yabancı durumlardır (= *umûr'un ğarîbetün*). Çünkü eğer insanlık; insanlık için nicelik, nitelik, yer ve konum açısından bu ya da başka bir tanımda olsaydı, her insanın diğeriyle o anlamlarda ortak olması gerekirdi.²²⁸ Öyleyse insanlık sûreti zâtıyla, söz konusu eklenenlerden bir şeyin kendisine eklenmesini gerekli kılmaz. Dolayısıyla bu eklenenler, ona, madde yönünden zorunlu olarak ilişmiştir. Çünkü kendisine bitişik madde nedeniyle, bu eklenenler ona eklenir.²²⁹ İnsanlık sûretinin duyuşsal algı, hayal ve vehimle tespit edilmesi (kendisinde hali), mümkün değildir.

²²⁶ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 145; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 98.

²²⁷ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 207-208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

²²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

²²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

İbn Sînâ'ya göre duyumsama/duyusal algı (*his*), sûreti ne maddeden tam bir soyutlama (=tecrîden tâmmen) ile soyutlamış ne de maddenin eklentilerinden soyutlamıştır. Hayal ise sûreti, maddeden tam bir soyutlamayla soyutlamıştır, ama kesinlikle maddenin eklentilerinden soyutlamamıştır. Çünkü hayaldeki sûret; herhangi bir *konum*, *nitelik* (*tekyîf*) ve *ölçüyle* (*takdîr*) bulunan *duyusal sûrete* göredir. Hayalde, o türün bütün şahıslarının kendisinde ortak olabileceği bir hal ile olan bir sûretin tahayyül edilmesi mümkün değildir. Tahayyül edilen insan, insanlardan biri gibi olur. Var olan ve tahayyül edilen insanların, hayalin o insanı tahayyül ettiği tarzda/şekilde/gibi olmaması mümkündür.²³⁰ 'Uyûnu'l-hikme/el-Îlâhiyyât'taki bir ifadeye göre de insandan (belirli) alınmış sûret olarak hayalde görünen şey, maddesel ilişkilerden soyutlanmış olmaz.²³¹

İbn Sînâ'ya göre vehim ise soyutlamadaki bu mertebeyi biraz (*kalîlen*) aşmıştır. Çünkü o, zâtında maddesel olmayan anlamlara ulaşır. Eğer ona maddede olması ilişirse bu; şekil, renk, konum ve buna benzer ve ancak cisimsel maddelere ait olan durumlar (*umûr*) nedeniyledir. İyilik, kötülük, uygunluk, farklılık ve buna benzer olan, kendilerinde maddesel olmayan durumlardır. Onlara maddede olma ilişebilir. Vehim, maddesel olmayan durumları/şeyleri (*umûr*), idrak eder ve onları maddeden alır. Bu ayırma, ilk iki ayırmadan (duyusal ve hayali idrak) daha güçlü bir inceleme (*istiksâ'*) ve yalınlığa (*besâta*) daha çok yaklaşmadır. Ancak bununla birlikte bu sûret, maddenin eklentilerinden soyutlanmaz. Çünkü vehim; *sûreti* tikel olarak, maddeye göre, maddeye kıyasla ve maddenin eklentileriyle nitelenmiş duyulur sûretlerle ilişkili olarak alır. Çünkü o, sûreti kendisinde bulunan hayalin ortaklığıyla alır.²³²

Buraya kadarki ifadelerden anlaşılmalıdır ki ne duyusal idrak ne hayali idrak ve ne de vehimsel idrak insanlık sûretini, maddenin eklentilerinden tam olarak soyutlayabilir. Bunu yalnızca akîl idrak yapabilir. İbn Sînâ'ya göre akıl, sûretlerin kendisinde aslına uygun olarak (*müstesbete*) bulunduğu güçtür. Akıl, sûretleri her yönden maddeden soyutlamayla alarak idrak eder (kavrar). O, burada, zâtıyla maddeden soyut olarak bulunanın durumunun açık olduğunu söyler. Ona göre 'insan'ın çokluğa söylenebilmesi için akıl onu her yönden maddeden ve maddenin eklentilerinden soyutlanmış bir alma ile ayırır.²³³ Görüldüğü üzere *akısal kavrayış* (idrak), insanlık sûretini maddeden ve

²³⁰ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 208-209; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156-157.

²³¹ İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-Îlâhiyyât, 43.

²³² İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 209; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 157.

²³³ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 209-210; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 157.

maddenin eklentilerinden tam bir soyutlamayla ayırır. İbn Sînâ'ya göre çok olan, tek bir doğa olarak alınır ve akıl, insanı bütün nicelik, nitelik, yer ve maddesel konumdan ayırır.²³⁴ Onun başka bir ifadesine göre akılsal güç, akledilirleri belirli bir nicelik, yer ve konumdan soyutlar.²³⁵ Başka bir ifadeye göre de bir şeyin mahiyetini, maddenin ilişkilerinden ve eklentilerinden/fazlalıklarından (*zevâid*) soyutlanmış olarak kavramayı (*tasavvur*); duyumsama (*hiss*), hayal ve vehim değil, ancak *insansal nefis* yapabilir.²³⁶

Yukarıdaki içerik *Dânişnâme-i Alâi/Fizik*'de de kısaca belirtilir. Buna göre insanı duyu ile görmek, soyut insanın hakikati değil, onun sûretinin duyu organına düşmesidir. Daha doğrusu uzunluk, genişlik, sarılık, beyazlık, nicelik, nitelik ve durum insanlıkla karışmıştır. İnsanlık bakımından değil, o madde bakımındandır.²³⁷ Bu ifadelerden açıktır ki kendisinde mahiyet olan insanlık dışarıda niceliksel ve niteliksel arazlarla birleşmiş ve karışmıştır. Onun aklen elde edilebilmesi için arazî yanından soyutlanması gerekir. İbn Sînâ'ya göre insanlık, insanlar arasında fark etmeyen, uzunluk, kısalık, yaşlılık ve gençlik diye şartı bulunmayan bir mânadır. Bu mâna, ya tanım genelliği ya da ayrıntı ile fark edilir.²³⁸ Tümelieri kavramak ve yargılamak ve bilinmeyen ilim ve sanatları ortaya çıkarmak insana özgüdür.²³⁹

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*'te varlık, cevher ve araz olan kategoriler arasında nasıl bir bağın olduğunu kısaca ele alır. Buna göre çok sayıdaki şeye hiçbir farklılık olmaksızın aynı anlamda söylenen kavrama mütevâtî' denir. O, varlık'ın kategorilere bu şekilde yüklenmediğini söyler. Ona göre ilk varlık, cevherdir. *Cevher* vasıtasıyla *nicelik*, *nitelik* ve *göreliktir* (*izâfet*). Onlar vasıtasıyla da diğerleridir.²⁴⁰ Bu ifadelerle göre varlık bakımından ilk önce gelen kategori cevherdir. Yine varlık açısından cevherden sonra ilk gelen kategoriler ise sırasıyla nicelik, nitelik ve göreliktir. Diğer kategoriler ise bu üç kategori aracılığıyla. Nicelik, nitelik ve göreliliğin varlık bakımından diğerlerinden önce gelmesi, şu anlama gelmektedir ki bu üç kategori cevher olan mahiyetin zihin dışındaki şahsî varlığına daha fazla ve daha sağlam katkı yaparlar.

²³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 209-210; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 157.

²³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 216.

²³⁶ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme/Tabîyyât*, 42-43.

²³⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 444.

²³⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 446.

²³⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Fizik*, 448.

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*, 176.

İbn Sînâ'ya göre siyahlık, beyazlık, uzunluk ve genişliğin varlığı, zaman ve değişimin varlığı gibi olmayıp sabittir. Zaman ve değişim ise sabit değildir.²⁴¹ Görüldüğü üzere niteliksel ve niceliksel arazların varlığı, zamanın varlığından daha sabittir. Ona göre varlık, bu şeylere önce ve sonra, az ve çok olarak isim olur. Her ne kadar aynı anlamda isim olsa da böyle bir şeye müşekkek denir. Varlık, on kategorinin zât ve mahiyeti değildir. Buna göre bir şeyin, insanı cevher, siyahı renk yaptığı söylenemez, ama var ettiği söylenebilir.²⁴² Bu ifadelerle göre varlık'ın mahiyete dâhil olmadığı açıktır. Renk, siyahın (siyahlık) cinsidir. Dolayısıyla renk, siyahlığın mahiyetinin zâtî/özel bir kurucusudur. Buna göre siyahlık, renk olmada bir başkasına muhtaç değildir. Öyleyse siyahlık, mahiyeti ve özel kurucularına sahip olmada bir başka şeye muhtaç değildir, ama var olmada bir nedene muhtaçtır.

İbn Sînâ'ya göre on kategoriden her birinin bir şeyden olmayan mahiyeti vardır. Dördün dört ve sayı olması bu sıfatla gerçekleşir. O, mahiyetin varlığına Arapça'da 'inniyet' dendiğini ifade eder. Mahiyet ve inniyet (varlık) birbirinden farklıdır. Kategorilerin varlıkları, mahiyetlerinden ayrıdır. Her birinin mahiyeti kendi özüne (*zât*) aittir. Arazlığı içinde bulunduğu şeye kıyasladır. O halde varlık; cins, ayırım veya söz konusu on kategoriden herhangi bir şey değildir. Aynı şekilde 'bir' arazı da her şeye genellenmesine rağmen zâtî bir anlam, cins ve fasıl (ayırım) değildir.²⁴³

Bu ifadelerde ve başka pek çok yerde, İbn Sînâ cevher ve kategorileri ele aldığı sırada şeyle ilgili varlık ve mahiyet ayrımı yapmaktadır. Söz konusu ifadelerden anlaşıldığına göre mahiyet şeyin cevherî yanını, varlık ise arazî yanını anlatmaktadır. Ama bu ifade, şu anlama gelmemektedir: "Mahiyet cevher, varlık ise onun arazıdır." Çünkü varlık'ın cevher-araz ikilisindeki araz gibi bir araz olması mümkün değildir. Çünkü varlık olmaksızın mahiyet hiçbir yerde bulunamaz. Mahiyet zihin dışında ve ardından zihinde bulunabilmek için var olmaya muhtaçtır. Cevher-araz ikilisinde ise varlık önce cevher, sonra araz için olduğu için arazın varlığı cevhere bağlıdır. Her ne kadar arazın varlığı cevhere bağlı olsa da bu ikisinin dışında üçüncü bir anlam olarak varlık vardır. Cevher ile araz arasındaki durumla, varlık ile mahiyet arasındaki durum aynı değildir. Cevher, dokuz kategoriyi kendisinde toplayan dayanak ve onlara nispetle değişmeyen yan olduğu için *bir tarz varlıkça* onlardan önce gelir. Ama bu düşünce, cevherin dokuz

²⁴¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâû/Metafizik*, 176.

²⁴² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâû/Metafizik*, 176-177.

²⁴³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâû/Metafizik*, 178.

kategoriden bağımsız bir biçimde ve onlar olmaksızın şahsî olarak bilfiil var olabileceği anlamına gelmez. Çünkü dokuz kategori olmaksızın cevher, şahsî olarak var olamaz. Bu ayrımlar aklın bakışına göredir. Akıl, bilfiil var olan doğal bir şeyde bir yönden varlık-mahiyet ayrımını, başka bir yönden ise cevherî-arazî yan ayrımını görür. Her iki ayrım da kendine özgü göreliliği içerisinde ele alınmalıdır. Bununla birlikte, cevherî-arazî yan ayrımı düşüncesi, varlık-mahiyet ayrımı düşüncesinden önce gelir. Birinci düşünce, ikincisine belli ölçüde temel gibi görünmektedir.

İbn Sînâ arazları *Dânişnâme-i Alâî/Metafizik*'te "Arazın Açıklanması" başlığı altında ele alır. Buradaki ifadelerle göre araz iki çeşittir. Birincisi, düşünmek/*tasavvur etmek*²⁴⁴ için cevherinden başka ve cevheri dışındaki bir şeye hiçbir şekilde bakmak zorunda olmadığımız arazdır. Bunun örneği *nicelik* ve *nitelik*dir. İkincisi ise düşünmek/*tasavvur edilmesi*²⁴⁵ için dışarıdaki bir şeye bakmak zorunda olduğumuz arazdır. Bunun örneği ise izâfet, mekân (*eyne*), zaman (*metâ*), konum (*vaz'*), sahiplik (*mülk*), etki (*fiil*), edilgi (*infiâl*) olarak yedi kategoridir.²⁴⁶ Bu ifadelerle göre nicelik ve nitelik yalnızca kendi cevherleriyle, diğer yedi kategori ise kendileri dışında bir şeye bakılmayla anlaşılır. Bu durum; nicelik ve niteliğin, varlık bakımından diğer yedi kategoriden daha sabit, daha sağlam olduğuna ve daha önce geldiğine ilişkin düşünceleri destekler. Kategorilerin bu özelliğinden/durumundan, yukarıda ifade ettiğimiz üzere nicelik ve niteliğin cevher olan mahiyetin *şahsî* varlığına diğer yedi kategorinin yaptığından daha fazla ve daha kalıcı katkı yaptığı anlamı çıkar.

İbn Sînâ'ya göre *nicelik* (*kemiyet*), sayesinde cevhere azlık ve çokluk gibi ölçü ve bölünmenin iliştiği arazdır. Bunun örneği; sayı, uzunluk, genişlik, derinlik, zaman, dairelik, üçgenlik, dörtgenlik, yumuşaklık, sertlik ve benzeri şeylerdir. Nitelik ise kavranması (*tasavvur*) için dışsal bir şeye bakmayı gerektirmeyen ve bölünmeye neden olmayan bir haldir. Bunun örneği ise doğruluk, hastalık, zahitlik, akıllılık, bilgi, güç, zayıflık, beyazlık, siyahlık, koku, tat, ses, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk ve benzeri durumlardır.²⁴⁷ Nitelikler de arazdır.²⁴⁸

²⁴⁴ Sağlık, *Dânişnâme-i 'Alâî'de İbn Sînâ Metafizigi*, 177.

²⁴⁵ Sağlık, *Dânişnâme-i 'Alâî'de İbn Sînâ Metafizigi*, 177.

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/Metafizik*, 164.

²⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî/Metafizik*, 164.

²⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 340; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 134.

Göreliyeye gelince İbn Sînâ onu *eş-Şifâ/el-Makûlât* Makale 3, Fasil 4'te kategoriler arasında cevher, nicelik, görelî ve nitelik olarak ilk dört içinde zikreder ve diğerlerinin bunlara bağılı olduğunu söyler.²⁴⁹ O, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*'te "Varlık bu on şeye nasıl nispet edilir" başlığı altında da yine göreliyeye cevher, nicelik, nitelik ve görelî olarak ilk dört kategori arasında zikrederek diğer altı kategorinin bunlar vasıtasıyla olduğunu ifade eder.²⁵⁰ Yukarıda belirttiğimiz üzere İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*'te "Arazın Açıklanması" başlığı altında ise başka bir yönden sınıflandırma yaparak göreliyeye, cevher dışındaki kategoriler arasında nicelik ve niteliğin olduğu grubun dışında tutarak diğer yedi kategori arasına yerleştirir. Bu sınıflandırma kendisiyle kavranma ve kendi dışındaki bir şeye kavranma açısındandır. Görelî, ikincisi içinde yer alır.

İbn Sînâ'ya göre görelinin (izâfe/muzâf) bir varlığı olduğu farz edildiğinde onun araz olacağı konusunda kuşku olmaz. Çünkü o, kendisiyle/zâtıyla akledilmeyen bir şeydir (*emr*). O, daima bir şeye nispetle bir şey için akledilir. Dolayısıyla bütün görelîler ârızdır. Görelinin ilk olarak iliştiği şey cevherdir –baba ve oğul gibi- veya niceliktir.²⁵¹ Bir kısım görelîler ise niteliktedir.²⁵² Bu ifadelere göre görelî; cevher, nicelik ve niteliğe bağılıdır. Bundan da nicelik ve niteliğin cevherin varlığına katkı sunmada göreliden daha önce geldiği çıkmaktadır.

İki göreliden her birinin diğerine kıyasla kendisinde bir anlamı vardır ve bu anlam, diğerinin ona nispetle sahip olduğu anlam değildir.²⁵³ İbn Sînâ mutlak göreliyeye şöyle tanımlar: "Görelî, mahiyeti başkasına kıyasla söylenen şeydir. Dış dünyada mahiyeti başkasına kıyasla söylenen her şey, görelî kapsamına girer. Fakat dış dünyada bu sifata sahip pek çok şey vardır. Öyleyse görelî, dış dünyada vardır."²⁵⁴ Daha önce ifade ettiğimiz gibi nicelik, varlık bakımından göreliden daha gerçektir. Ona göre, *görelî olması bakımından görelî*, zorunlu olarak bir şeye ilişen bir durumdur (*emr*). Aynı şekilde *mekân*, *zaman*, *konum*, *etki* ve *edilgide* bulunan nispetler de böyledir. Çünkü

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 145; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 112.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*, 176.

²⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 390; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 152, 178.

²⁵² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 392; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 153.

²⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 396; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 155.

²⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 404; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 157.

bunlar, konuda bulunan varlık gibi (*mevcûd*) içinde buldukları şeylere ilişen hallerdir.²⁵⁵ Buna göre bu altı kategori cevher, nicelik ve niteliğe bağlıdır.

İbn Sînâ yer/nerede (*eyne*) ile ne zaman (*metâ*) kategorilerini *eş-Şifâ/el-Makûlât*, Makale 6, Fasl 5'te birlikte inceler. Buna göre yer, mekânda olanın içinde bulunduğu yere nispetle tamamlanır. Onun hakikati (gerçeklik), şeyin mekânında oluşudur. Yer; üst, alt, hava ve suda olmanın cinsidir. Gerçek (*hakîkî*) ve öncelikli yer ise şeyin kendi (*lehü*) gerçek mekânında (=fi'l-mekâni'l-hakîkî) olmasıdır. İkincil ve gerçek olmayan yer ise örneğin, şeyin gerçek olmayan ikincil mekânında olmasıdır. 'Gökte' ve 'yerde' sözleri böyledir.²⁵⁶ O, mekânı da şöyle tanımlar: "Mekân, cismin tek başına içinde bulunduğu şeydir. Buna göre ondan başka bir cismin mekânda onunla birlikte olması mümkün değildir. Başka bir ifadeye göre mekân, kuşatan cismin sonu olan yüzeyin kendisinden başka bir şey değildir. Mekânda iki cismin birlikte bulunması imkânsızdır. Böylece mekânın varlığı ve mahiyeti ortaya çıkar."²⁵⁷

Ne zaman/zaman (*metâ*) ise şeyin zamana herhangi bir nispetidir. Şey, zamanın kendisinde veya bir ucunda olur.²⁵⁸ Başka bir ifadeyle *ne zaman* (*metâ*), tıpkı bir işin dün ve diğer işin yarın olması gibi bir şeyin zaman içinde olmasıdır.²⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre zaman, hareket zaman bakımından değil de mesafede önce gelen ve sonra gelene ayrıştığına hareketin sayısı olur.²⁶⁰ Hareket, mesafe ve zaman yönünden olmak üzere iki yönden bitişiktir. Zâtı bakımından ise hareket yalnızca bilkuvve olanın yetkinliğidir. Bu anlamın mahiyetine ne bitişiklik ne de ölçülme dâhildir. Dolayısıyla bitişme; harekete, mesafe veya zaman yönünden gereken ve onun mahiyetine dâhil olmayan arazî bir durumdur (*emr*).²⁶¹ Buna bağlı olarak zaman, harekete ilişen bir durumdur (*emr*). Buna göre zaman, hareketin ne cinsi ne faslı ve ne de nedenlerinden bir nedendir. Zaman, harekete, onun bütünü ölçmede lâzım (her zaman gerekli) olan bir durumdur.²⁶² Böylece açıktır ki zaman, hareketin mahiyetine dâhil olmaz. Hareket ise cevherde değil, arazî kategorilerde olur. Dolayısıyla zaman cevherin mahiyetine dışsal

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 238; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 93.

²⁵⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 283; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 228.

²⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 174; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, thk. Said Zayed (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960), 137.

²⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 231; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 286.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*, 166.

²⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 200; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 157.

²⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 217; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 169.

²⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 219; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 170.

kalır. “Ne zaman (*metâ*)” da bir kategori olarak mahiyetin dışına düşer. Yer kategorisi de böyledir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*'ta *konum*, *sahiplik*, *etki* ve *edilgi* kategorilerine diğerlerine oranla çok az değinir. Onun en az ilgilendiği kategori ise sahipliktir. Bu konuda sadece yarım sayfada sahipliğin cins olmasıyla ilgili bazı düşünceleri eleştirir.²⁶³ O, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*'te sahipliği, bir şeyin bir şeye ait olması olarak tanımladıktan sonra bu konunun kendisi için henüz netleşmediğini söyler.²⁶⁴ Bu esere göre *konum*; cismin parçalarının oturma, kalkma, rükû, secde olduğu gibi; el ayak, baş ve diğer vücut organlarının sağa, sola, alta, üste, öne veya arkaya konulması şeklinde yönlerde konulmasıdır. Yine aynı yerdeki ifadelerle göre *etki*, bir şeyin kestiği zaman kesmesi ve yaktığı zaman yakması gibi bir şeydir. Edilgi ise bir şeyin kesildiği zaman kesilmesi ve yandığı zaman yanması gibi bir şeydir.²⁶⁵

İbn Sînâ varlık ve kategorilerle ilgili '*Uyûnu'l-hikme/el-Îlâhiyyât*, Fasıl 5'te “Varlık (*vücûd*) ve onun cevhere ve araza bölünmesi” başlığı altında iyi bir biçimde özetlenmiş ifadelerle yer verir. Burada varlık, bir tarz bölmeyle mümkün varlık olan cevher ve araza bölünür. Bu bölme, tam değildir. Çünkü bu bölmede cevher ve araz varlık için kurucular değil, ama bölücü zâtî arazlar olarak görünmektedir. Onun anlayışına göre *varlık olması açısından varlık için kurucu fasılların olmadığı kesindir*. Ama varlık için zâtî arazlar vardır. *Varlık* değişik biçimlerde bölünür: Zorunlu-mümkün, cevher-araz ve benzerleri²⁶⁶ gibi. Ama bu bölümlenme, tam bir bölme değildir. Çünkü varlık, en genel kavramdır ve onun için cins ve fasıl yoktur. Ayrıca varlık cins de değildir. Varlık bir cins olmadığı için onun bölücü fasılları olmaz.

İbn Sînâ'ya göre varlık (*vücûd*²⁶⁷) teşkik anlamıyla/yoluyla varlığı bir konuda/dayanakta (*mevzû*) bulunmayana yüklendiği gibi varlığı bir konuda bulunana da yüklenir. Ona göre “bir konuda bulunmadan var olan (*mevcûd*)” sözü iki anlamda anlaşılabilir (*fehîm*). O, bunu şu şekilde açıklar:

²⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 233-238; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 289-294.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*, 166.

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*, 166.

²⁶⁶ Râzî'nin yaptığı benzer bölmenin örneği şöyledir: “Yer kaplayan-yer kaplamayan, neden-nedenli, fâil-edilgin, bilkuvve-bilfiil, yetkin-eksik, bir-çok, tümel-tikel, yalın-bileşik, öncesiz-sonralı, vb. gibi”, bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373), 3: 4-7.

²⁶⁷ Aynı tahkikte dipnotta '*mevcûd*' olarak geçer. Yine Râzî'nin şerhinde de hem '*vücûd*' hem de '*mevcûd*' olarak geçer, bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 3: 53.

Biri, bir varlığın hâsıl olmasıdır; bu varlık, bir konuda değildir. Diğeri ise *varlığı bir konuda olmayan şey* anlamındadır. İki anlam arasında ayırım vardır. Sen insanı, varlığı bir konuda bulunmayan olmasıyla bilirsin, ama onun kesinlikle bir konuda bulunmayan bir varlık (*mevcûd*) olduğunu bilmezsin. Çünkü yok olması mümkün olan şey üzerinde de bu hükmü verebilirsin. Şeyin bir konuda bulunmadan var olması, ilk anlamıyla şeyin mahiyetine girmeyen şeyin varlığının lâzımıdır. Senin araştırdığın şey budur. Çünkü dünyamızdaki varlıklardan bir şey için, ancak varlığın kendisinin (*bi-nefsihî*) bir mahiyet olmadığı bir anlam vardır. Bu anlam üzerine ‘o bir konuda değildir’ [anlamı] eklenmiştir. Öyleyse bu anlamla, [“bir konuda bulunmadan var olan” sözü] şey için cins olmaz. Çünkü o, mahiyeti var olan bir şey olsa, sonra bu varlık bir konuda bulunmayan olsa, o, varlığı mahiyet olması bakımından mahiyet olmayan diğer şeyleri kapsamaz, kendisi için ve başkası için cins olmaz. İkinci anlama gelince, onun anlamı, yalnızca bu tarzda var olduğunda varlığı olan şeydir. Bu, cevher kategorisidir. Cevherin hakikatini anladığında ona [bu anlamı] yüklememen mümkün değildir, ama diğer anlamı (ilk anlam) yüklememen mümkündür.²⁶⁸

İbn Sînâ bu ifadelerde cevherin tanımını belirginleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre “bir konuda bulunmadan var olan (*mevcûd*)” sözü ikinci anlama göre anlaşılmalıdır. O, bu ifadelerde açıkça şeyle ilgili varlık-mahiyet ayrımı yapmaktadır. İbn Sînâ, bu tanımdaki ‘var olan’ sözüyle bilfiil olmayı kastetmez. Onun demek istediğine göre, cevher, *var olduğunda* bir konuda bulunmayarak var olur. Fahreddin er-Râzî de cevherin cevher olmasından kastedilenin ilk anlam olmadığını ifade eder. Ona göre biz, insanın cevher olduğunu kesin olarak ifade ederiz, bununla birlikte onun şimdide (*hâl*) var olup olmadığından kuşku duyabiliriz. Öyleyse insanın cevher olarak hâsıl olması, varlığında kuşku duyulan bir hal olur. Bu, onun bilfiil olarak var olduğundan dolayı cevher olmadığına delâlet eder.²⁶⁹

İbn Sînâ’ya göre bir konuda bulunan şeyler için olan *varlıktan* da iki anlam anlaşılır. İki anlamdan birine göre varlık cins değildir. Ona göre bir konuda bulunmayan varlıktan

²⁶⁸ İbn Sînâ, *‘Uyûnü’l-hikme/el-İlâhiyyât*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kuveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1980), 53.

²⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, 3: 56.

olan diğler anlamla paralel olan ikinci anlamda teşkik söz konusudur.²⁷⁰ Bu anlam, hem cevher hem de kategorilere yüklenen varlıktır. Varlık, cevher için daha önce olur. İbn Sînâ'ya göre bu anlam, arazlar için cins değildir. Çünkü o, onların mahiyetlerine dâhil değildir. Yoksa beyazlığın beyazlık olarak kavranması (*tasavvur*), onun bir konuda bulunduğuna ilişkin kavranmayı da kapsardı.²⁷¹ Beyazlık beyazlık olması bakımından bir mahiyettir; ona varlık dâhil değildir. Eğer varlık, ona dâhil olsaydı, beyazlığı beyazlık olarak kavradığımızda onun bir konudaki varlığını da kavradık. İbn Sînâ'ya göre nicelikte de böyledir. Çünkü varlık bir konuda olunca ya doğal olarak konusunun varlığıyla birlikte olur ya da ondan sonra olur. Bir konuda olmayanın varlığı ise bir konuda olan şeyin varlığına gerekli olmaz ve ondan sonra da değildir.²⁷² Bu ifadelerden anlaşıldığına göre cevher, arazın varlığına gerekli olmaz ve ondan sonra da gelmez. İbn Sînâ, bu nedenle, cevherin araza olan önceliğinin *zât* ve *tanım* açısından olduğunu belirtir. Cevher için bu öncelik, varlık bakımındandır.²⁷³

İbn Sînâ'ya göre bu öncelikte, ikinin üçe önce olmasında olduğu gibi bir ortaklık vardır.²⁷⁴ Yani varlık anlamı; cevher ve araz, üç ve dört için ortaktır, bununla birlikte öncelik-sonralık açısından söz konusu kavram çiftlerinde farklı farklı olur. Ona göre bu öncelik, sayılık (*mahiyet olma*) açısından değil, ama varlık bakımındandır. Başka bir ifadeyle bu öncelik, sayıdan anlaşılan anlamda değil, varlıktan anlaşılan (*mefhûm*) anlamda olur. Varlık, ikisi arasında eşitlikle olmaz.²⁷⁵

İbn Sînâ'ya göre bir konuda olan varlıkların (*mevcûdât*) bir kısmı konuda kararludur (*karâr*), bir kısmının varlığı (= *vücûdühâ*) ise istikrarsızdır. Bu iki kısımdan varlığa (*vücûd*) en layık olanı, istikrar anlamına sahip olandır.²⁷⁶ Burada ilk kısım ile kastedilen nicelik, nitelik ve görelidir. Niceliğin göreliden varlık açısından daha gerçek olduğunu belirtmiştik. Çünkü görelî, konu olan bir zâtta nicelik gibi karar kılmış değildir. Başka bir örnekte de *nicelik* ve *nitelik*'in varlığı karar kılmış var olan olarak *zaman* ve *edilgi* gibi varlığı istikrar bulmamış var olandan daha sağlam (*ahkâm*) olduğunu ifade

²⁷⁰ İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât, 54.

²⁷¹ İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât, 54.

²⁷² İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât, 54.

²⁷³ İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât, 54; krş. İbn Sînâ, 'Uyunü'l-hikme (İbn Sînâ/Risâleler içinde), trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 86.

²⁷⁴ İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât, 54.

²⁷⁵ İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât, 54.

²⁷⁶ İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât, 54; krş. İbn Sînâ, 'Uyunü'l-hikme (İbn Sînâ/Risâleler içinde), 86.

etmiştik. Yine nicelik ve niteliğin zamanın varlığından daha sabit olduğunu söz konusu etmiştik. İkinci kısım ile kastedilen ise araz olan diğer kategorilerdir. Bu sınıflandırma, varlıkça daha sağlam olma bakımındandır.

Başka bir yönden olan ayırım da şöyledir. Bir konuda olan varlıkların bir kısmı, yalnızca kendisinde olarak/kendisiyle (*fi nefsihi*), o konuya aittir, bir kısmı ise yalnızca kendi dışındakinin varlığının anlamıyla o konuya aittir. Diğer bir kısmı ise kendi dışındakine nispetle kendisiyle/kendisi açısından (*fi nefsihi*), o konuya aittir. Çünkü o, kendi dışındaki karşısında aynı varlığa sahip değildir. İbn Sînâ'ya göre varlıkça bunların en layık olanı varlık açısından kararlı (yerleşik, devamlı, sabit) olanıdır. Bunların ikinci bir kısmı, kendi dışındakinin varlığından dolayı olduğu için varlığı en az hak edendir. Üçüncüsü ise orta da olandır. İlk kısmın örneği, bir nitelik olan *beyazlıktır*. İkinci kısmın örneği, bir görelilik olan *kardeşliktir*. Üçüncüsünün örneği ise *nerededir (el-eyne)*. İbn Sînâ 'ya göre kendisinde/kendisiyle kararlı olanların en zayıfı, kendisinin göreliliği nedeniyle olan *konum* gibidir.²⁷⁷ Kendi dışındakine kıyas edilmesi nedeniyle en zayıf olan da hükmünde başka olana göre olandır. Bunun örneği, 'en küçük' ve 'en büyüktür'. Üçüncüsünün en zayıf olanı ise sabit/yerleşik/kalıcı (*kârr*) olmayana kıyasla olan, zamandır.²⁷⁸

Fahreddin er-Râzî'nin uygun yorumuna göre İbn Sînâ, araz olan dokuz kategoriye ilk bölmede ikiye ayırır. Buna göre araz, ya zâtı sabit (*kârr*) olan ya da böyle olmayandır. Zaman dışında nicelik kısımlarının hepsi, zâtı sabit/kararlı olandır. Ayrıca ses dışında nitelik kısımlarının ve göreliliklerin hepsi zâtı sabit olandır.²⁷⁹ Bu ifadelerle göre nicelik, nitelik, görelilik zâtı kararlı/sabit olan arazlar grubuna girmektedir. Onun anlatımından anlaşıldığına göre, diğer altı kategori ise zâtı kararlı olmayan grubundandır.²⁸⁰ Ona göre ikinci bir bölme de şöyledir. Araz, ya göreliliklerden arınmış gerçek bir sıfat olmasıyla ya göreliliğin soyutlanmasıyla ya da göreliliğin kendisini izlediği gerçek bir sıfat olmasıyla. İlk örneği, siyahlık ve beyazlıktır. İkincisinin örneği, babalık ve oğulluktur. Üçüncüsünün örneği ise yerdir (*el-eyne*).²⁸¹ Râzî'ye göre *varlıkça* en kuvvetli olan, gerçek sıfattır. Varlıkça en zayıf olan salt göreliliktir. Varlık bakımından kuvvetlilik ve zayıflık arasında ortada olan ise kendisini görelilik bir sıfatın izlediği gerçek sıfattır.

²⁷⁷ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*, 54.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, 54-55; karşı. İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme* (İbn Sînâ/Risâleler içinde), 86.

²⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*, 3: 83.

²⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*, 3: 83.

²⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*, 3: 83.

Ona göre görelî kategorisine ait arazların en zayıf olanları, görelilere ilişen arazi görelilerdir. ‘En küçük’ ve ‘en büyük’ böyledir. Çünkü bu ikisi, büyük ve küçüğe ilişen görelilerdir. Râzî’ye göre kendisini kararlı olmayan bir görelîğin izlediği gerçek sıfatın örneği, yerdir (*el-eyne*). Gerçek bir sıfat olan yer, mekâna nispeti gerektirir. Gerçek bir sıfat olan ‘ne zaman’ (*metâ*), zamana nispeti gerektirir. Fakat mekân, kararlı bir arazdır, zaman ise değildir. Dolayısıyla yer, en güçlüdür (*ekvâ*). Zaman ise en zayıftır.²⁸²

1.8. Varlık’ın Hakikati

Bu başlık altında ‘varlık’ı metafiziğin konusu olması bakımından ele alacağız. Varlık, hangi açıdan metafiziğin konusu olur? Varlık’ın bir zâtı var mıdır? ‘Varlık’ın doğası’, ‘varlık’ın mahiyeti’ ve ‘varlık’ın hakikati’ gibi ifadelerden kastedilen nedir? Varlık, evvelî bir biçimde hangi açıdan bilinebilir, hangi açıdan bilinemez? Varlık, kendisini hangi yönüyle ve nasıl bilinmeye açar? Burada bu sorulara yanıt aramaya çalışacağız.

İbn Sînâ’nın felsefesinden anladığımızı göre varlık’ın Türkçe’ye *öz* olarak tercüme edebileceğimiz bir *zâtı*, buna bağlı olarak bir hakikati/gerçekliği vardır. Ama varlık’ın *nelik* anlamında bir mahiyeti yoktur. Çünkü onun cinsi ve ayırımı (*fasl*) yoktur. Varlık’ın kavranması kendiliğindedir. Onun anlamı, zihinde evvelî bir biçimde ortaya çıkar. Varlık; ilke, temel ve önce gelen kavramlardan biridir. Yine o, kendiliğinden kavrananların en önde gelenleri ve en genel olanlarından biridir. Dahası ilke olmada en önce gelen odur ve ondan daha genel bir şey de yoktur. Dolayısıyla o, tanımsız ve betimsizdir. Çünkü onun cins ve ayırımından oluşan nelik anlamında bir tanımsal mahiyeti, ayrıca madde ve sûretten oluşan bir dışsal/varlıksal mahiyeti yoktur. Ama onun bir zâtı/özü, bir hakikati ve bir doğası vardır. O tüm bu özellikleri sayesinde metafiziğin ilk konusu olmayı hak eder. Varlık’ın anlamı herkes tarafından bilinir, ama onun gerçekliğinin bilinmesi böyle değildir. Onun gerçekliğinin bilinmesi, metafizik biliminin görevi ve gayesidir. Böylece bu bilimin ilk konusu ‘varlık’ın gerçekliği olmaktadır. Hakikat, zâtta/özde içerilen ve bilginin konusu olan şeydir. Felsefenin amacı, insanın, bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olması olduğuna göre metafiziğin amacı da ‘varlık’ın hakikatini bilmesi olmaktadır.

²⁸² Fahreddin er-Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme/el-İlâhiyyât*, 3: 83-85.

İbn Sînâ'ya göre ilâhiyyât, varlıkta (*kivâm*) ve tanımında maddeden ayrı şeyleri (*umûr*) araştırır.²⁸³ Bu ifadeye göre metafizik en genel anlamında maddeyle hiçbir yönden ilgisi olmayan şeyleri inceler. Metafizik, Tanrı'yı (*Îlâh Teâlâ*) da araştırır.²⁸⁴ Bununla birlikte Tanrı'nın varlığının bu bilimde bir konu gibi kabul edilmiş olması mümkün değildir. Ama O, metafizikte bir sorundur (*madlûb*). Çünkü hiçbir bilim, kendi konusunu ispatlamaz.²⁸⁵ Yine de Tanrı'nın varlığı, ancak bu bilimde araştırılır. Çünkü bu bilim, kesinlikle maddeden ayrı şeyleri inceler.²⁸⁶

İbn Sînâ'ya göre her bilimin (*ilm*) kendisine özgü bir konusu vardır. Bununla birlikte her bilimin konusu, varlığı o bilimde kabul edilmiş bir şeydir (*emr*) ve bilim ancak onun hallerini inceler.²⁸⁷ Buna göre bir bilim, kendi konusunun varlığını ispatlamaz. İbn Sînâ, metafiziğin konusunu, genel ve ayrıntılı olmak üzere iki şekilde ifade eder. Başka bir ifadeyle o, bu bilimin konusunun ne olduğunu farklı yönlerden ele alır. Ona göre teorik araştırma, var olmaları yönünden nedenler ve bu yönden onlara ilişkin şeyler hakkındaysa, metafiziğin ilk konusunun *varlık olması açısından varlık* (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) olması gerekir.²⁸⁸

İbn Sînâ'ya göre bir olması açısından bir (*el-vâhid bimâ hüve vâhid*), çok olması açısından çok, uygun (*muvâfık*), *muhâlif* (aykırı/farklı), zıt vd. gibi şeyler, ancak 'varlık olması açısından varlık'ın (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) arazlarıdır. *Varlık olması açısından varlık*, bunların hepsi için ortak bir şeydir (*emr*). Varlık, metafiziğin konusu yapılmalıdır. Çünkü varlık, mahiyetinin öğrenilmesine ve [varlığının] ispatlanmasına muhtaç değildir (= *li-ennehü ğaniyyün an teallümi mâhiyyetihi ve an isbâtihi*). Ayrıca bir bilimde (*ilm*), konunun ispatlanması ve konunun mahiyetinin incelenmesi/belirlenmesi (*tahkîk*) imkânsızdır; konunun varlığı (*inniyyet*) ve mahiyeti (*mâhiyyet*) yalnızca kabul edilir. Öyleyse metafiziğin ilk konusu, *varlık olması açısından varlıktır* (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*). Bu bilimin bilinmek istenenleri de (= *metâlibûhü*) herhangi bir şart olmaksızın 'varlık'a (*mevcûd*) ilişkin şeylerdir.²⁸⁹ 'Metâlibûhü' kelimesiyle Nerâkî'ye

²⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 4; ayrıca 15: İbn Sînâ *kivâm* yerine *vücûdu* kullanır, bkz. *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 15.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 4.

²⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 4; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 18.

²⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 6; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 20.

²⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 5; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 16.

²⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 9; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 26.

²⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 12-13; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 36-38.

göre *zâtî arazlar* kastedilir.²⁹⁰ Varlık'ın zâtî veya hakikati zihinde bir tanımsal mahiyetle belirlenemediği veya kurulamadığı için, o, bununla ilgili bir çabaya ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla varlık, ispatlanmaksızın ve tanımlanmaksızın metafiziğe konu olarak kabul edilir. Buna göre metafiziğin başında konu olarak varlık ile ilgili bir ispat verme ve bir mahiyet belirleme çabası gereksizdir. Durum böyle olunca, 'varlık'ın hakikatinin incelenmesi veya bilinmesi metafiziğin tümüne yayılan bir araştırmayla mümkün olur.

Yukarıda belirtilen İbn Sînâ'nın sonuç veya çıkarımsal ifadesine göre metafiziğin ilk konusu *varlık olması açısından varlıktır*. Metafiziğin sorunları (*metâlib*) ise 'varlık'a varlık/kendisi olması (*bimâ hüve mevcûd*) nedeniyle eklenen şeylerdir (*umûr*).²⁹¹ Bu ve buna benzer anlatımlardan anladığımızı göre 'varlık'ın incelenmesi onun zâtî ilişkileri üzerinden olmaktadır. Başka bir ifadeyle varlık'ın araştırılması, onun zâtî ilişkilerinin metafizikte sorunsallaştırılıp incelenmesiyle gerçekleşmektedir. Varlık'ın araştırılması, 'varlık'ın gerçekliğinin ne olduğuna ilişkin burhânî bir inceleme anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ'ya göre metafizik; tümel, tikel, kuvve, fiil, imkân, zorunluluk vd. gibi neden olmaları bakımından nedenlere özgü arazlardan olmayan anlamları inceler. Bu şeyler (*umûr*), kendilerinde (*fî nefsihi*) incelenmesi gereken bir durumdadırlar. Bunlar doğal ve matematiksel şeylere özgü arazlardan olmadıkları gibi pratik (*amelî*) bilimlere özgü arazlardan da değildir. Bunların incelenmesi bu bilimde olur.²⁹² Ona göre cevher, nicelik ve nitelik gibi şeyler varlığın (*mevcûd*) türleri gibidir. Bir, çok, kuvve, fiil, tümel, tikel, mümkün, zorunlu ise varlığın kendine özgü ilişkileri (*araz*) gibidir. Çünkü varlık (*mevcûd*), bu ilişkileri kabul etme ve onlara istidatlı olmada doğal, matematiksel, ahlâkî veya başka bir şey olarak özelleşmeye ihtiyaç duymaz.²⁹³ Başka bir ifadeye göre de cinslere ve türlere benzeyip de böyle olmayanlar, kategoriler arasında bulunan şeylerin mahiyetlerine dâhil olmayan sürekli gerekenlerdir (*levâzım*). Varlık (*vücûd*) ve birlik böyledir. İbn Sînâ'ya göre bunlar, çok şeye yüklenen, ama bu çokluğa yüklenmesi, eşit seviyede olmayanlardır. Varlık ve birlik, bir yönden yüce cinslere benzerler. Onlara; kuvve, fiil, neden, nedenli, zorunlu ve mümkün gibi metafizikte incelenen *zâtî arazlar*

²⁹⁰ Kâşânî Nerâkî, *Şerhu'l-ilâhiyyât min kitâbi's-şifâ*, 69; ayrıca bkz. Molla Sadrâ, *Şerh ve ta'likai Sadri'l-Müteellihin ber İlahiyyat-ı Şifa şeyhü'r-reis Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ*, thk. Necefkuli Habibi (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami, 1382), 51.

²⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyyât*, 13.

²⁹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 22-24; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyyât*, 7-8.

²⁹³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 38; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlahiyyât*, 13.

ilişir. Bu arazlar, bazen de bir (*vâhid*) ve varlıktan (*mevcûd*) daha özel ve onların türleri gibi olan şeylere (*umûr*) ilişirler.²⁹⁴

Varlık, cins olmadığı için türlere bölünmez; cevher, nicelik, nitelik gibi kategoriler bir tarzda varlığın türü olarak görülür. İbn Sînâ, metafiziğinde, dokuz kategoriye araz olmaları bakımından inceler. Yine bir, çok ve diğerleri gibi kavramlar ise ‘varlık’ın ilişenleridir ve metafizikte incelenmektedir. Görüldüğü üzere ‘varlık’ın incelenmesi, onun zâtî ilişenlerinin araştırılması yoluyla olmaktadır.

İbn Sînâ, metafiziğin sorunsallarını, başka bir yönden ayrıntılı olarak verir ve onların varlıkla ilgisini kurarak metafiziğin konusuyla ilgili bir çıkarımda bulunur. Onun ifadeleri şu şekildedir:

Bu bilimin zorunlu olarak çeşitli kısımlara ayrılması gerekir. Bir kısmı, en uzak nedenleri inceler. Çünkü uzak nedenler, her nedenli varlığın varlığı açısından nedenidir. Ayrıca [metafizik], her nedenli varlığın yalnızca hareketli veya yalnızca nicelikli bir varlık olması bakımından değil, nedenli varlık olması bakımından kendisinden taşıdığı ilk ilkeyi inceler. Diğer bir kısım, varlığın (*mevcûd*) arazlarını inceler. Başka bir kısım, tikel bilimlerin ilkelerini inceler. Öyleyse bu bilim, varlığın (*mevcûd*) hallerini ve onun kısımları ve türleri gibi olan şeyleri (*umûr*) inceler.²⁹⁵

Görüldüğü üzere sonuç ifadesinde metafiziğin ‘varlık’ın halleri, onun kısımları ve türleri gibi olan şeyleri incelediği belirtilmektedir. Buna göre açıktır ki varlık üzerine bir araştırma; onun halleri, ilişenleri, kısımları ve türleri gibi olan şeylerin incelenmesi ile olmaktadır. Araştırma konusu olarak ‘varlık’ın, metafiziğin tüm içerisine yayılan bir kavram olarak özsüz ve gerçekliksiz olamayacağı, bu yönden de ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ’ya göre ilk filozof (metafizikçi) gerçeğin (*hak*) kendisini amaçlar/ister.²⁹⁶ Ona göre bu bilimde araştırılan şeyler (*umûr*) zât ve *genellik* açısından doğadan öncedir.²⁹⁷ Özellikle bu ikinci ifadeden anlaşıldığına göre metafizikte incelenen kavramların birer zâta/öze sahip oldukları açık olmaktadır. Bu kavramlardan en ilk gelen ve en asıl olan ise ‘varlık’tır. Çünkü metafiziğin ilk konusu odur ve diğer kavramlar onunla bağlantılı

²⁹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 139-140; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 87.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 42; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 14-15.

²⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 48.

²⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 22; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 64.

olarak metafizikte sorunsallardır. Ayrıca zâtı olmayan bir kavram, bir hakikate sahip olmadığı için ancak isimsel mahiyet bakımından bir araştırmanın konusu edilebilir. Böyle bir kavram, gerçek bir kavram da değildir.

İbn Sînâ metafizikte incelenen şeyler ile ilgili *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 1, Fası 4'te toplama yapar. Onun ifadelerinden anladığımızı göre yokluk, zorunluluk, imkân, kuvve, fiil, bi'z-zât, bi'l-araz, hak, batıl, cevher, araz, tümel, tikel, bütün, parça, cins, tür, neden, nedenli, etki, edilgi, ilke, başlangıç, öncelik, sonralık, ortaya çıkma (*hudûs*) ve benzeri şeyler 'varlık olması açısından varlık'ın (*el-vücûd bimâ hüve vücûd*) eklentileridir (*levâhik*).²⁹⁸ O, başka bir ifadesinde de önce ve sonranın 'varlık'ın (*vücûd*) lâzım arazlarından olduğunu söyler.²⁹⁹ Başka bir ifadeye göre ise kuvve ve fiilin kendisi de 'varlık'ın (*vücûd*) arazlar ve eklentilerindedir. Ona göre 'mutlak varlık'ın hâlleri (= *ehvâli'l-mevcûdi'l-mutlak*) bilinirken bunların da bilinmesi gerekir.³⁰⁰ Dolayısıyla varlık'ın incelenmesi, bu ilişkinlerin araştırılması yoluyla olmaktadır. Varlık, bir zâta sahiptir, yoksa onun ilişkinlerinden söz etmek mümkün olmazdı.

İbn Sînâ'ya göre "varlık'ın hakikati (*hakikatü'l-mevcûd*), fâil ve edilgin olmasıdır" sözü söz konusu karışıklığa bir örnektir.³⁰¹ Bu ifade 'varlık'ın hakikatini veren bir tanım olmaz. Çünkü ona göre bu ikisi 'varlık'ın kısımlarındandır ve varlık (*mevcûd*) onlardan daha iyi bilinir. İnsanların çoğu 'varlık'ın hakikatini kavrar (*tasavvur*), ama onun fâil ve edilgin olması gerektiğini bilmez.³⁰² O, başka bir yerde şu ifadeyi kullanır: "Filozoflar, tamı 'varlık'ın hakikatine taşımışlardır."³⁰³ Onun başka bir ifadesine göre ise ancak *varlık'ın anlamının hakikati* (= *hakikatü mâna'l-vücûd*) cevher ve diğer kategorileri kapsayabilir. O, *varlık'ın anlamının hakikati* için "muhakkak mâna (gerçekleşmiş anlam)" ifadesini kullanır.³⁰⁴ Görüldüğü üzere İbn Sînâ '*varlık'ın hakikati* ifadesini bizzat kullanmakta ve insanların onu tanımla bilmeye çalıştıklarından söz etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre olumlama ve olumsuzlama arasında bir *vâsita* yoktur. Bu özellik (*hâssa*) her varlıkta bulunduğu için herhangi bir şeyin değil, 'varlık olması açısından

²⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 25-26; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 72-76.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 163; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 414.

³⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 169; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 434-436.

³⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 30.

³⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 30.

³⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 188.

³⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 12.

varlık'ın (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) ilişkinlerindedir.³⁰⁵ “Olumlama ve olumsuzlama arasında bir vâsıta yoktur” ve “iki çelişik arasında bir vâsıta yoktur”³⁰⁶ gibi başka bilimlerde konu olan şeyler, metafizikte arazlara dönüşür; çünkü onlar, ‘varlık’a ilişkin haller ve onun kısımlarıdır.³⁰⁷

İbn Sînâ’ya göre başka bir bilim (*ilm*) dikkate alınmadan, metafiziğin konusu, cevher ve cevhere özgü arazlara bölündüğünde, herhangi bir bilimin konusu olan o cevher veya mutlak cevher bu bilimin konusu değil, ama konusunun bir parçası olur. Böylece o, herhangi bir tarzda, konusu varlık (*mevcûd*) olan metafiziğin konusunun doğasının (*tabîa*) ilişeni (*âriz*) olur.³⁰⁸ O, ‘varlık’ın ilke olmasından söz ederken de ‘varlık’ ait bir doğanın olduğundan bahseder. Buna göre ‘varlık’ın (*mevcûd*) ilke (*mebde*) oluşu, onun için bir kurucu (*mukavvim*) değildir, ayrıca onda bulunması imkânsız değildir. Çünkü ilke olma, ‘varlık’ın doğasına (*tabîatü’l-mevcûd*) kıyasladır ve ona ilişkin bir şeydir, ayrıca ona özgü ilişkinlerdendir (*avârizu’l-hâssa*).³⁰⁹ Nerâkî’nin ifadelerinden anladığımıza göre, *avârizu’l-hâssa* ifadesiyle *zâtî ilişkinler* anlamı kastedilir.³¹⁰ İbn Sînâ, doğa terimi ile *zâtî ilişkinlere* göndermede bulunur.

İbn Sînâ’ya göre varlık (*vücûd*) yokluktan (*adem*) daha iyi bilinir. Çünkü varlık zâtıyla, yokluk ise herhangi bir yönle varlıkla (*varlık vasıtasıyla*) bilinir.³¹¹ Bu ifadeye göre ‘varlık’ın bir zâta sahip olduğu açıktır. Varlık ile kastedilen mutlak varlıktır. Mutlak varlık, özsüz (*zât*) değildir. Yoksa o, özsel ilişkinlere sahip olamazdı.

İbn Sînâ, *zâtî arazın* ne olduğuna ilişkin açıklamaları burhânla ilgili olarak yapmaktadır. O, *eş-Şifâ/el-Burhân* Makale 2, Fasil 2’de “Burhânda şart koşulan zâtî yüklemeler” başlığı altında zâtî arazı açık kılmaya çalışmaktadır. Buna göre bizâtîhi, yani zâtî olan birkaç yönde söylenir. Bunlardan ikisi, yükleme ve konu yapmaya özgüdür. Ona göre *Burhân Kitabı*’nda dikkate alınan bu ikisidir. O, bu iki anlamı bir açıklama içerisinde şu şekilde anlatır:

Bir şey bir şeye iliştiğinde ve ilişkinin tanımında ya basık burunluluğun
tanımında burnun, çiftin tanımında sayının, doğru ve eğrinin tanımında

³⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134.

³⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 51; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 140.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 54; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 148-150.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 150; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 54.

³⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 14; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 40.

³¹⁰ Kâşânî Nerâkî, *Şerhu’l-ilâhiyyât min kitâbi’ş-şifâ*, 90.

³¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 36; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 100, 102.

çizginin alınması gibi onun iliştiği şey alındığı ya da açıları bir yönden iki dik açığa eşit olanın tanımında iki paralelden çıkanın alınması gibi ilişilen şeyin konusu alındığı ya da zikredilen şartla ilişilen şeyin konusunun cinsi alındığında, bütün bunlara zâtî ilişen ve şeyin o odur yoluyla ilişeni denir. İşte bu iki anlam, burhânlara giren yüklemelerdir.³¹²

Bu ifadeye göre zâtî ilişen, şeyin kendisi bakımından ilişeni olur. İbn Sînâ'ya göre her burhânî yüklem, ya konunun (*mevzû*) tanımında alınır ya da konu ve konuyu kaim kılan (*yükavvim*) bir şey, onun tanımında alınır. Bu alma, ya üçgen için yüzey gibi mutlaklır ya da ona zorunlu olarak eklenen bir özelleştirme nedeniyledir, örneğin 'eşit', çizgiye yüklendiğinde 'eşit'in çizgiye yüklenmesi, bir çizgi nedeniyle olur ki bu çizgi özelleştiricidir. Bir, 'bilen'e yüklendiğinde 'bilen'e yüklenen 'bir', mutlak olarak bir değil, bilenlikte 'bir'dir. Bu da bir söz veya fiille 'bir'in özelleştirilmesidir.³¹³ Ona göre konunun tanımında alınmayan ve kendisinin tanımında konunun veya konuyu kaim kılan şeyin alınmadığı yüklemeler, zâtî değildir.³¹⁴ İbn Sînâ'nın ifadelerinden anladığımızı göre bu anlamdaki zâtî araz beş tümeldeki zâtîden farklıdır.³¹⁵ Beş tümeldeki zâtîler, tanımsal mahiyetin kurucularıdır.

İbn Sînâ'ya göre söz konusu arazların zâtî arazlar adını almasının nedeni, onların şeyin zâtına veya şeyin zâtının cinsine özgü (*hâssa*) olmaları ve şeyin zâtının veya şeyin zâtının cinsinin bunlardan yoksun kalmamasıdır.³¹⁶ Onun başka bir ifadesine göre sanatlar için vazedilen bir konuda varolan şeyler, o konuya (*mevzû*) zâtından dolayı ve kendi olması nedeniyle ilişirler. Eğer onlar, konuya özgü/özel kılınmış olmaları bakımından alınırlarsa zâtî olurlar ve tanımlarında konu alınır.³¹⁷ Bu tanımları 'varlık'ın zâtî arazları için düşündüğümüzde diyebiliriz ki kuvve, fiil, neden, nedenli, zorunlu ve mümkün gibi zâtî arazlar, 'varlık'a kendisi olması nedeniyle ilişirler.

İbn Sînâ, *en-Necât/el-Mantık*'taki ifadesinde de zâtî araz için aynı düşüncüyü ifade eder. Buna göre ilişen/araz, yalnızca ya sanatın konusuna özgü olduğu için veya sanatın bütününden şey olarak sanatın konusunda bulunan bir şeye özgü olduğu için zâtî olur.

³¹² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 73; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 126.

³¹³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 74; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 126-127.

³¹⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 74; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 127.

³¹⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 77; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 130.

³¹⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 78; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 131.

³¹⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 79; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 132.

Zâtî araz; şeyi veya sanatın konusunu, onlara uzak/yabancı (*ğarîb*) ve eklenen olarak değil, onların kendisi olması bakımından izler.³¹⁸ İbn Sînâ, zâtî arazla ilgili *Dânişnâme-i Alâi/Mantık*'ta daha ayrıntılı bir açıklama verir. Buna göre her burhânî bilginin *konu, zâtî arazlar ve ilkeler* olmak üzere üç unsuru vardır. İlgili bilim tarafından dikkate alınan şey konudur. Zâtî arazlar ise o bilimin dışında değil, onun konusunda meydana gelen özelliklerdir.³¹⁹ O, *El-İşârât ve't-tenbîhât*'ta da zâtî araz için bir açıklamaya yer verir. Buna göre zâtî, konuya (*mevzû*) konunun cevherinden ve mahiyetinden dolayı eklenen yüklemidir.³²⁰ Tûsî'ye göre konunun cevheri, ister yalın isterse bileşik olsun konunun hakikatidir.³²¹

Bu konuda, *'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*'ta iyi bir biçimde özetlenmiş ifadeler vardır. Buna göre birlik ve çokluk, 'varlık olması açısından varlık'a (*mevcûd*) ilişen var olan zâtî arazlardır. Eğer böyle olmasaydı, bir tek varlık (*el-mevcûd*) ancak ya matematiksel ya da doğal/fiziksel olurdu. Öyleyse varlık olması açısından varlık (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*) için zâtî arazlar/ilinekler vardır. İbn Sînâ'ya göre ilk felsefenin konusu, varlık olması açısından varlıktır ve sorunları (*madlûb*) ise 'varlık olması açısından varlık'ın zâtî/özel arazlarıdır. Birlik, çokluk, nedensellik ve diğerleri buna örnektir.³²² Râzî'nin yorumuna göre 'varlık'a ilişen arazlar, bazen ona varlık/kendisi olması bakımından ilişir, bazen de ona özel bir varlık olması bakımından ilişir. Birlik, çokluk, tümellik, tikellik, fiil ve kuvve 'varlık'a kendisi olması açısından ilişir. Râzî, buna örnek olarak 'varlık'ı zâtî arazlarına yirmi farklı şekilde böler. Varlık'ın; cevher-araz, kendisiyle var olan-başkasıyla var olan, dışarıda-zihinde-sözde-yazıda (olan), hakikati nedenden bağımsız olan-böyle olmayan, zamansal veya mekânsal olan-böyle olmayan, sonlu-sonsuz, zorunlu-mümkün, yalın-bileşik, neden-nedenli, öncesiz-ortaya çıkan vb. gibi bölünmesi böyledir. Bütün bunlar, 'varlık olması bakımından varlık'a (*el-mevcûd min haysü ennehü mevcûd*) ilişen hallerdir.³²³

³¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 105; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 67.

³¹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Mantık*, 112, 116.

³²⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992), 1: 168; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 28.

³²¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1: 168.

³²² İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*, 47; krş. İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme* (İbn Sînâ/Risâleler içinde), 79-80; ayrıca, aynı yönde açıklamalarla ilgili bkz. İbn Sînâ, *en-Necât/el-İlâhiyyât*, 236-237.

³²³ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*, 3: 3-8; ayrıca benzer veya aynı yönde olan açıklamalarla ilgili bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*, 138-140.

Varlık'a ait bir cins ve bir fasıl olmadığı için bir mahiyet de yoktur, dolayısıyla da o, bu açıdan yalındır. Böylece varlık; tanımsal mahiyeti açısından bölünmez, ama zâtı/özü açısından bölünme kabul eder. Varlık'ın zâtî arazları açısından değişik şekillerde bölünmesi hali, onun zâtının bölünmeyi kabul ettiğini gösterir. Böylece varlık, kendisini bilinmeye açar. Çünkü onun zâtı, zihinde nelik ile hiçbir şekilde kavranamaz veya kurulamaz. Dolayısıyla varlık, tanım yoluyla bilinemez, ama burhân yoluyla bilinebilir.

BÖLÜM 2: MAHIYET

2.1. Mahiyet

Bu başlık altında mahiyet ile ilgili ayrıntılı bir incelemeye yer vermemiz gerekmektedir. Bu çerçevede mahiyetin ne olduğu, varoluş tarzları ve değerlendirilme biçimlerini çözümleyeceğiz.

İbn Sînâ'ya göre şeylerin mahiyetleri, şeylerin dış dünyadaki varlıklarında (*fi a'yâni'l-eşyâ'*) ve kavramda (*tasavvur*) olabilir.³²⁴ Başka bir ifadeye göre de *şey*, ya aynî olarak vardır (= *aynün mevcûdetün*) ya da vehimde veya akılda ondan (*aynî varlıktan*) alınarak sûret olarak vardır (*sûretün mevcûdetün*).³²⁵ Bu ikinci ifadede *şey* ile kastedilen şeyin bir anlamı olan *mahiyet* veya *kendisinde mahiyettir*. Bu ifadelere göre mahiyet için iki bulunma alanı veya varolma alanı vardır: Dış dünya ve zihin-kavram.

Bununla birlikte mahiyetler için üç değerlendirme (*i'tibârât selâse*) olur. (i) Mahiyetin, kendisinin iki bulunuş tarzından biri ve bu iki bulunuş tarzı bakımından kendisine ilişenler ile ilişkilendirilmeden mahiyet olması bakımından değerlendirilmesidir.³²⁶ Bu, kendisinde/kendinde mahiyettir, başka bir ifadeyle salt mahiyettir.³²⁷ (ii) Mahiyetin zihin dışında (*fi'l-'ayân*) bulunması bakımından değerlendirilmesidir. O vakit mahiyete, zihin dışındaki varlığına özgü arazlar ilişir.³²⁸ Bu bulunuş tarzındaki mahiyet, tikel varlıklarda, *varlık* olarak somutlaşmıştır.³²⁹ (iii) Mahiyetin *kavramda* (*fi't-tasavvur*) bulunması bakımından değerlendirilmesidir (*i'tibâr*). O vakit, o mahiyete, zihindeki varlığına özgü arazlar ilişir. Örneğin özne (*vaz'*) ve yüklem olma, yüklemdeki tümellik ve tikellik, yüklemdeki zâtîlik ve arazîlik ve bunların dışında arazlar ilişir.³³⁰ İbn Sînâ'ya göre

³²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, s. 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 7.

³²⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 49; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 17.

³²⁶ Durusoy, *Örnek Çeviri ve Metinlerle Mantığa Giriş*, 218; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15.

³²⁷ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller* (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme), (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 290; ayrıca bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 99. Tümeller konusunda ayrıntılı bir inceleme için Akkanat'ın çalışmasına bakılabilir.

³²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 8; krş. Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 218.

³²⁹ Hidayet Peker, "İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2001): 168; Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, 100.

³³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 8; Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 218; mahiyetin bu üç şekilde değerlendirilmesiyle ilgili ayrıca bkz. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 121. Bununla birlikte Izutsu'nun özel anlamdaki mahiyeti (quiddity), yani bir şey hakkında 'o nedir?' sorusuna verilen cevaba atıfta bulunan mahiyeti, 'tabîî külli (doğal tümel)' kavramına karşılık görmesi (bkz. 126-127) bir karışıklığa yol açmaktadır. Çünkü 'doğal tümel'e yukarıda ilk değerlendirmede söz konusu ettiğimiz 'kendisinde mahiyet' karşılık düşmektedir. İbn Sînâ'nın başka

dışsal/zihnin dışındaki varolanlarda (=el-mevcûdât'ül-hâriciyye) zâtî ve arazî yüklem olma bulunmaz. Ayrıca şeyin özne (*mübteda*) ve yüklem (*haber*), öncül (*mükaddime*) ve kıyas ve başka bir şey olması bulunmaz.³³¹

O, mahiyet için iki varoluş alanı ve aklın üç farklı değerlendirmesine yer verdiği ifadelerinin hemen ardından sözü şeyin bilinmesine getirir ve şöyle der:

Şeyleri düşünmeyi (*tefekür*) ve bilmeyi istediğimizde, zorunlu olarak onları kavrama (*tasavvur*) dâhil etmeye ihtiyaç duyarız. Böylece kavramda (*tasavvur*) bulunan haller, zorunlu olarak şeylere ilişir (*âriz*). Dolayısıyla şeylerin kavramda sahip olduğu bu halleri değerlendirmeye zorunlu olarak ihtiyaç duyarız. Özellikle de düşünce (*fikr*) ile bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmeyi istediğimizde bunu yapmak zorunda kalırız. Şeyler (*umûr*), hiç kuşkusuz yalnızca zihne kıyasla bilinmeyen ve yine aynı şekilde yalnızca zihne kıyasla bilinen olurlar.³³² Şeylere ilişerek bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere geçmemizi (*intikâl*) sağlayan hal ve ilişen (*âriz*), şeylere kavramda (*tasavvur*) ilişen hal ve ilişendir (*âriz*).³³³ Her ne kadar şeylerin kendi zâtlarında sahip oldukları şeyler, bunlarla beraber var olsa da.³³⁴ Öyleyse zorunlu olarak bu halleri, onların niceliğini, niteliğini ve iliştikleri şeyde nasıl değerlendirildiklerini bilmemiz gerekmektedir. Çünkü şeyler hakkındaki bu inceleme, onların zikredilen iki varlık tarzından herhangi birinde var olmaları bakımından değil, o iki varlık tarzının hallerinin kavranmasında (*idrâk*) yarar sağlaması bakımındandır.³³⁵

Bu ifadeler, şey ile ilgili varlık-mahiyet ayrımının nasıl başladığına ilişkin bir ayrıntıyı içerir. Buna göre şey, bilinmek için kavrama alındığında ona bazı *haller* zihin tarafından iliştilir. Bu durum, bilinenden bilinmeyene geçmek için zorunludur. Bu pasajda *şey*, *bilgi* ve *kavram* bir araya gelmiştir. Pasajdan anladığımızı göre 'şey', 'kavram'a

bir ifadesine göre şeyler; akledildiğinde, dış dünyada onlar için olmayan şeyler (*umûr*), akılda onlar için ortaya çıkar ve böylece tümel, tikel, zâtî, arazî cins, fasıl, yüklem, konu ve bu kabil şeyler olurlar, bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 156; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 400.

³³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 8.

³³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 8; krş. Durusoy, *Mantûğa Giriş*, 218.

³³³ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 8; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15.

³³⁴ Durusoy, *Mantûğa Giriş*, 218; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15.

³³⁵ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 8; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15.

alındığında ona ilişkin ayrımlar doğal olarak başlar. Dolayısıyla şey ile ilgili varlık-mahiyet ayrımının ortaya çıkmasının nedeni bu sürecin içinde bulunur.³³⁶

Ona göre *tümel anlam* (*el-mâna'l-küllî*), bazı vasıflara sahip olabilir ve hâsıl olabilmek için ilk olarak bu vasıflara ihtiyaç duyar.³³⁷ Burada *tümel anlam* ile kastedilen *kendisinde mahiyettir* veya *doğal tümeldir*. Bu tarz mahiyet, dışsal ve zihinsel ilişenlerinden soyutlanmış olarak değerlendirilendir. Doğal tümel anlamın kavramda hâsıl olabilmesi için ilk olarak ihtiyaç duyduğu vasıflar *zâtî mukavvimlerdir*. Ayrıca tümel anlamın bazı başka vasıfları olabilir ve bunlar, tümel anlam hâsıl olursa ona gerekli olurlar ve onu izlerler.³³⁸ Bunlar, mahiyetin mahiyet olması bakımından sahip olduğu gerekliklerdir. Bu vasıflar da mahiyetten ayrılmaz, ama onun için kurucu (*mukavvim*) değildir. Bu nedenle onlar, mahiyet hâsıl olduktan sonra ona gerekli olurlar.

İbn Sînâ'ya göre şeyin mahiyetinin hâsıl olabilmesi için ihtiyaç duyduğu bütün vasıflar, şeyden olumsuzlandığında şey, *makul* olarak hâsıl olamaz.³³⁹ Bu ifadede *şey*, *tümel anlam/doğal tümel/kendisinde mahiyet/aslî doğa* ve *makul* birleşmektedir. Burada *şey*; kendisini yalnızca *kendisinde mahiyete* sahip olarak göstermektedir. Öyle ki *şey*, *makul* olabilmesi için *kendisinde mahiyete* sahip olmalıdır. Dolayısıyla bu noktada *şey*; varlık, dışsal ve zihinsel arazların kendisinden olumsuzlanmış olduğu mahiyet ile bir ve aynı olmaktadır.

Öyleyse şu soru doğmaktadır: Şey; kendisini, zihne yalnızca *kendisinde mahiyete* sahip olarak mı, dolayısıyla da varlıksız olarak mı göstermektedir? Bu soruya bir bakımdan yanıt, varlık-mahiyet ayrımında sıklıkla gündeme gelen *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 1, Fasil 5'te vardır:

Varlık'ın anlamı (*mâna'l-vücûd*) ve şeyin anlamı nefislerde (*zihinlerde*) iki anlam olarak kavranandır (*mütesavvirân*)³⁴⁰...Varlık'ın anlamının gerekliliği

³³⁶ Wisnovsky, varlık-mahiyet ayrımının kaynağının erken dönem İslâm kelâmında, özellikle de Müslüman kelâmcılar arasında şey-mevcut ilişkisine yönelik gerçekleşen tartışmalarda aranması gerektiğini savunur. Ona göre bu tartışmalar, İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayrımının en önemli kaynağıdır. Onun bu konudaki farklı değerlendirmeleri için bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikî*, trc. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik, 2010), 189, 201, 231, 233, 254, 287, 334. Wisnovsky, söz konusu ayrımın ortaya çıkmasının veya temellendirilmesinin nedeni olarak ikincil olan başka unsurları da söz konusu eder. Onun tüm değerlendirmeleri için bkz. aynı eser, s. 189-336.

³³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 34; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 27.

³³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 34; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 27.

³³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 34; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 27.

³⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 86.

(*lüzümü mâna'l-vücûd*) şeyden kesinlikle (*elbette*) ayrılmaz, hatta varlık'ın anlamı (*mâna'l-mevcûd*), devamlı olarak şeye gerekli olur. Çünkü şey, ya dış dünyada (*el-'ayân*) ya da vehimde ve akılda var olur (*mevcûd*), eğer şey böyle³⁴¹ olmasaydı şey olmazdı.³⁴²

Bu ifadelerde şey ile kastedilen, mahiyet veya kendisinde mahiyettir³⁴³. Çünkü 'varlık'ı zihnin kavrayışı açısından bir an 'şey'den ayırdığımızda geriye kalan yalnızca mahiyettir. 'Şey'den mahiyeti de ayırırsak, 'şey' makul olamaz. Ama diğer yönden şey ile *kendisinde mahiyet* bir ve aynı değildir. Çünkü 'şey'den yalnızca 'varlık'ı zihnen ayırdığımızda 'şey', 'kendisinde mahiyet' olarak kalır. Ama İbn Sînâ'nın alıntıdaki ifadelerinden açıktır ki varlık, mahiyetten (*şeyden*) kesinlikle ayrılmaz, hatta devamlı olarak ona gerekli olur. Dolayısıyla bu yönden 'şey', hem 'mahiyet'e hem de 'varlık'a sahiptir. Böylece gerçekte 'şey', bir yönden 'mahiyet'ten daha fazladır, çünkü o, 'mahiyet'ten ayrılmaz olan 'varlık'ı da kapsar.

Böylece şeyin iki anlamı olmuş olur: Biri, varlık ve mahiyeti kapsamıdır, diğeri ise varlıksız olarak mahiyet veya kendisinde mahiyet olmasıdır. İbn Sînâ *kendisinde mahiyet* anlamında şey'iye terimini kullanır ve böylece şeydeki söz konusu iki anlamın ayrımını belirginleştirmek ister. Buna göre şey bir anlamıyla *kendisinde mahiyet* veya şey'iye anlamında kullanılır. Varlık'ın mahiyete gerekli olması devamlı olduğu için şey, diğeri anlamıyla da varlık ve mahiyeti kapsar.

İbn Sînâ'ya göre şeylerin mahiyetleri vardır ve o mahiyetler, dış dünyada (*el-'ayân*) ve vehimlerde (*zihinde*) var olabilir (*mevcûd*). Mahiyet, bu iki varoluştan birinde (= *ehadü'l-vücûdeyni*) hâsıl olmayı kendisi için zorunlu kılmaz. Her iki varoluştan biri ise ancak o mahiyetin sübutundan sonra sabit olur.³⁴⁴ Burada kastedilen mahiyet, yukarıda birinci değerlendirmede ele aldığımız *kendisinde mahiyettir*. Bu tarz mahiyetin dış dünyada ve zihinde var olması zorunlu değildir. Onun bu ifadesi *kendisinde mahiyet* ile ilgili 'imkân' kavramını hatırlatmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi mahiyetler ya dış dünyada veya zihinde var olabilir. İbn Sînâ'nın daha önce belirttiğimiz gibi burada da mahiyetler için üçüncü bir alandan söz

³⁴¹ Yani hem dış dünyada hem de vehimde ve akılda.

³⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

³⁴³ Şeyle mahiyetin kastedildiğine dair ayrıca bkz. Kâşânî Nerâkî, *Şerhu'l-ilâhiyyât min kitâbi 'ş-şifâ*, 242.

³⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 34; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 27.

etmemesi önemlidir. Ayrıca bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki dışsal ve zihinsel varoluş, kendisinde mahiyetin sübutuna bağlıdır. Buna göre varoluşun mahiyetsiz olamadığı açık olmaktadır. Yukarıdaki alıntıda ‘varlık’ın anlamının gereklığinin mahiyetten/şeyden kesinlikle ayrılmadığı söylenmişti. Bu durumda mahiyet, ‘varlık’a bağlı olmaktadır. Çünkü varlık, mahiyetin dışta veya zihinde olmasını, gerçekteşmesini anlatır. Biraz önceki ifadede ise varoluşun mahiyete bağlı olduğu ifade edilmektedir. Çünkü hem dış dünyada hem de zihindeki varoluş/varolma mahiyetin sübutuna bağlıdır. Böylece açıktır ki mahiyet varoluşsuz, varoluş da mahiyetsiz olamaz. Burada kastedilen *kendisinde mahiyettir*, bu değerlendirmedeki mahiyete ilişen arazlarla ilgili İbn Sîna, şunları söyler:

Bu iki varoluş/varlıktan her biri (*enne külle vâhidün mine’l-vücûdeyni*) mahiyete özellikler (*havâs*) ve arazlar ekler. Mahiyet için varlığın birinde olan [özellikler ve arazların] diğer varlıkta/varoluşta (*el-vücûd’l-âhar*) olmaması mümkündür. Yine *mahiyetin mahiyet olması bakımından* sahip olduğu gereklikleri vardır. Fakat önce mahiyet karar kılan (*mütekarrira*) olur, sonra o gereklikler ona gerekli olur. Örneğin, çiftlik ikiliğin gereği olur. Yine üç açısının [toplamının] iki dik açının [toplamına] eşit olması üçgenin gereği olur; fakat bu, iki varlıktan biri nedeniyle değil üçgen olması nedeniyledir. Bu mahiyetin mahiyet olması bakımından kendisini önceleyen kaim kılıcıları bulunduğunda, daha önce onlar gelmeksizin mahiyet hâsil olmaz. Mahiyet hâsil olmayınca da ne aklî (*ma’kul/akılsal*) ne de aynî (*zihin dışı*) olarak hâsil olur. Öyleyse mahiyet ma’kul olarak hâsil olduğunda, onunla birlikte akılda onu kaim kılan şeyler de onu kaim kıldıkları yönden hâsil olmuştur. Mahiyeti kaim kılan şey/şeyler akılda hâsil olduğunda olumsuzlama mümkün olmaz. Dolayısıyla bu kaim kılıcıların (*mukavvimât*), şeyin kavranması ile birlikte (*maa tasavvuri’ş-şey*) ma’kul olması gerekir. [Şey kavrandığında] bunların şeydeki varlığı bilinir ve şeyden olumsuzlanmaları mümkün değildir. Hatta bunların, zihinde bilfiil kalkmasıyla birlikte mahiyetin sabit olması mümkün değildir. Bunların akılda hâsil olması ile akılda bilfiil hatırlanmalarını demek istemiyorum. Çünkü ma’kullerin çoğu, akılda bilfiil hatırlanmaz...Çünkü önce [makul

anlamların zâtîleri olarak isimlendirdiğimiz sıfatlar] kavranmaksızın mahiyetin kavranması mümkün değildir.³⁴⁵

Bu ifadelerle göre mahiyetin sahip olduğu iki tarz varoluştan her biri mahiyete onun *varlık/varolma/varoluş* alanına özgü özellik ve arazlar ekler. Mahiyetin bir varoluşunda kendisine eklenenlerin diğer varoluşunda eklenmemesi mümkündür. Buna göre mahiyetin yalnızca iki varoluş alanı vardır: Dışsal ve kavramsal. Bu düşünce, aklın bakışına göredir. İkinci olarak *mahiyete mahiyet olması bakımından gerekli olanlar* vardır. Bu gereklikler, mahiyete onun iki varoluşundan dolayı değil, ama yalnızca kendisi bakımından gerekli olurlar. Ama önce mahiyetin hâsıl olması ve bunun için de onu önceleyen kaim kılıcıların olması gereklidir. Tüm bu ifadelerle göre İbn Sînâ şeyin mahiyeti ile onun iki tarz varoluşu ve ona kendisi bakımından gerekli olanlar arasında ayırım yapmaktadır.

Bununla birlikte yukarıdaki pasajda mahiyetin hâsıl olmada kaim kılıcılarına bağlı olduğu belirtilir. Ayrıca İbn Sînâ mahiyet için kaim kılıcıların önce gelmesinden söz eder. O, bunun ardından yeniden mahiyet ile gereklikleri arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini şöyle söz konusu eder:

Diğer arazlara gelince, onların zihinde kavranması, mahiyetin zihinde kavranmasından (*tasavvur*) önce değildir ve yine mahiyetin kavranmasıyla birlikte de değildir. Aksine onlar, [mahiyeti] izleyenler ve gerekliklerdir; ama mahiyeti gerçekleştiren (*yühakkık*) değildir. Onlar, mahiyeti izlerler. Dolayısıyla mahiyet, onlarsız sabit olur. Mahiyet, onlarsız sabit olduğuna göre, önce onlar kavranmasa veya akledilmeleri gerekme de mahiyetin akledilmesi mümkündür.³⁴⁶

Bu pasajda konu edilen gereklikler, arazlar olarak mahiyetin zihinde kavranmasından sonra kavranır ve mahiyeti izlerler. Çünkü mahiyet, onlarsız sabit ve akledilmesi mümkün olur. Bu gereklikler, mahiyetin lâzım arazlarıdır ve ona yalnızca kendisi olması bakımından gerekli olurlar. Bunlar mahiyet için kurucular olmadıkları için araz olarak isimlendirilirler. Mahiyet için zâtî olanlara gelince, İbn Sînâ'ya göre kaim kılının

³⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 34-35; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 27-28.

³⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 35; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 28.

(*mukavvim*) kaim kıldığından olumsuzlanması (*selb*) mümkün değildir. Aksine kaim kılının varlığı, kesinlikle kaim kılınan için akledilir.³⁴⁷

Bazı arazlar, başka bir araz vasıtasıyla olmaksızın ilksel (*evveliyyen*) ve açık olarak mahiyetin gereği olurlar. Böylece mahiyetin sabit kılınması ve mahiyet ile arazın beraberce akla getirilmesiyle birlikte arazın mahiyetten olumsuzlanması mümkün değildir. Bunun örneği, üçgenin kenarlarından birinin zihinde (*tevehhüm*) doğrusal olarak çıkarılabilecek şekilde olmasıdır. Diğer taraftan arazın varlığının bir vasıtayla³⁴⁸ olması mümkündür. Buna göre o vasıta, akla getirilmediğinde arazın mahiyetten olumsuzlanması mümkündür. Örneğin, üçgenin herhangi iki açısının [toplamının], iki dik açının [toplamından] küçük olması böyledir.³⁴⁹ Buna göre mahiyete mahiyet olması bakımından gerekli olan vasıtasız ve vasitalı arazlar söz konusudur.

İbn Sînâ'ya göre bazı sıfatların mahiyetten olumsuzlanması varlıkta (*zihin dışında*) mümkün iken, bazı sıfatların mahiyetten olumsuzlanması varlıkta değil ama zihinde (*tevehhüm*) mümkündür.³⁵⁰ Bazı sıfatların ise mutlak olarak zihinde (*tevehhüm*) mahiyetten olumsuzlanması mümkündür. Buna karşılık bazı sıfatların herhangi bir yönle mahiyetten olumsuzlanması mümkün değildir. Bunlar ilişenlerdir.³⁵¹ Ayrıca bazı sıfatların da mahiyetten olumsuzlanması mümkün değildir. Bunlar ise zâtîlerdir. Zâtînin ârizdan ayrımı söz konusudur. Bu ayrıma göre zihin, zâtînin zâtîsi olduğu şeyin, zâtînin sübutundan önce sübutunu zorunlu kılmaz, tersine bazen zâtînin sübutunun daha önce olmasını zorunlu kılar. Oysa araz, zorunlu olsa ve iliştiği şeyden ayrılmasa bile iliştiği şeyden sonra gelir.³⁵² Son ifadeye göre bir araz, ister ayrılmayan olsun ister ayrılabilen olsun mahiyetten sonra gelir ve onu izler. Bu, hem varlıksal hem de mahiyetsel arazlar için söz konusudur.

İbn Sînâ'ya göre şeyin mahiyetine delâlet eden, *şeyin* onunla *ne ise o* olduğu anlama delâlet edendir. *Şeyin ne ise o* olması ise ancak onun başkalarıyla ortak olduğu ve de kendisine özgü zâtî vasıflarının hepsinin hâsıl olmasıylaadır. İnsan, canlı olması

³⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 35; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 28.

³⁴⁸ “Şeyin zâtîlerinin en özel olanı, ya onun cinsi ya da faslıdır. Faslın faslı, cinsin cinsi ve bunlardan oluşan ise bir aracıyla o şeye aittir. Çünkü bunlar, cins ve faslın zımınıdadır. O halde tanımın, cins ve fasıldan oluşması gerekir, bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 48.

³⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 35, 36; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 28, 29.

³⁵⁰ Örneğin Habeşlinin siyahlığı varlıkta değil ama vehimde ondan ayrılabilir, bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 32.

³⁵¹ Bunlar lazım arazlardır.

³⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 36, 37; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 29.

nedeniyle *ne ise o* olmaz. Yoksa canlılık, insanlığı hâsıl ederdi. İnsan *ne ise o* olmasında canlılığa muhtaçtır. Fakat şeyin *ne ise o* olması için ihtiyaç duyulan her şeyin tek başına hâsıl olması, şeyin şey olarak hâsıl olmasını sağlamaz. Durum böyle olunca, şeyin başkalarıyla ortak zâtîsi, tek başına şeyin mahiyeti olmaz, aynı şekilde onun kendisine özgü zâtîsi de tek başına şeyin mahiyeti olmaz. Tersine mahiyetinin bir parçasıdır.³⁵³ Dolayısıyla *şeyin ne ise o olması*, cins ve fasılın birlikte bulunmasına bağlıdır. O, mahiyet ile cins ve fasıldan oluşan tanımın delâlet ettiği mahiyeti kasteder. Varlık-mahiyet ayrımındaki mahiyet bu anlamdadır.

Ona göre mahiyete delâlet edenin, hakikatin tamamını (*kemâlü'l-hakikat*) kuşatması gerekir.³⁵⁴ Bu ifadeye göre mahiyet ile hakikat aynı olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre insan lafzı, Zeyd ve Amr'ın zâtî hakikatinin tamamına delâlet etmektedir. Bu zâtî hakikatin dışına taşan ve fazla gelen taraf, Zeyd ve Amr'ın her birine özgü arazî vasıflardır.³⁵⁵ Tek başına canlılık, tek başına insan ve atın mahiyetine delâlet etmez. İnsan ve attan her biri, tek başına canlılıkla *ne ise o* olmaz.³⁵⁶ Yani cins ve fasıl birlikte olmalıdır.

Ona göre şeyin mahiyetine herhangi bir yönle delâlet etmeyen her zâtî, varlığa delâlet etmektedir.³⁵⁷ Mahiyete delâlet eden zâtîye 'o nedir'in cevabında söylenen' denir. Varlığa (*inniyet*) delâlet eden zâtîye ise "o zâtında hangi şeydir veya o hangisidir'in cevabında söylenen" denir.³⁵⁸ Tek başına cins, mahiyete delâlet etmediğine göre ona delâlet eden zâtî, tür olmalıdır. Varlığa delâlet eden zâtî ise fasıldır. Mahiyetin tanımına dâhil olan fasılın varlığa delâlet etmesi ilginçtir.³⁵⁹

Varlık-mahiyet ayrımındaki mahiyet beş tûmelle ilgili olduğu için burada beş tûmelle ilgili bir toparlama yapmamız yararlı olacaktır. İbn Sînâ'ya göre arazî, bazen yüklendiği doğaya (*tabîat*) özgü olur ve başkasına ilişmez. İnsana ilişen gülen ve yazan vasıfları gibidir. Buna özellik (*hâssa*) denir. Bazen hem yüklendiği doğaya hem de başkasına ilişir. İnsan ve başkasına ilişen beyaz gibidir. Bu, genel araz olarak isimlendirilir. O halde tûmel-zâtî olan her lafız ya daha genel mahiyete delâlet eder ve cins adını alır, ya

³⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 37, 38; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 30, 31.

³⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 40; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 32.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 42, krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 35.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 42, krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 35.

³⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 44; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 36.

³⁵⁸ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 38; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 46.

³⁵⁹ İbn Sînâ'ya göre fasıllar, cinse hakikatini değil, bilfiil varlığı (*kıvâm*) verirler. Buna örnek 'düşünen'dir. Çünkü 'düşünen', canlıya canlılık anlamını vermez, ama varolan ve özel bir zât olarak bilfiil varlığı verir, bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 124; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 45.

daha özel mahiyete delâlet eder ve tür adını alır, ya da bir varlığa (*inniyet*) delâlet eder ve fasıl adını alır. Tümel arazî lafız ise ya yüklendiği doğaya özgü olur ve hâssa adını alır ya da yüklendiği doğa ile başkası arasında ortak bir vasıf olur ve genel araz adını alır. Dolayısıyla bütün tümel lafızlar, ya cinstir ya fasıldır ya türdür ya hâssadır ya da genel arazdır.³⁶⁰ Buna göre *cins*, *tür* ve *fasıl* zâtîdir, *özellik* ve *genel araz* ise arazîdir. Cins ve fasıl mahiyet için, tür ise şahısları için kurucudur. Özellik ve genel araz mahiyet kaim olduktan sonra onun gereği olurlar. İbn Sînâ, varlığa (*inniyet*) delâlet edenin fasıl olduğunu söyler. Fasıl hiçbir yönle ‘o *nedir*’in cevabında’ söylenmez. Ayrıca arazî olan tümellerden hiçbiri de ‘o *nedir*’in cevabında’ söylenmez. Cinsten başka hiçbir şey, bu sıfatla vasıflanmış değildir. Bütün cinsler bu sıfatla vasıflanmıştır.³⁶¹

Yukarıda mahiyetin iki bulunma alanından ve üç değerlendirilmesinden söz ettik. Alan konusunda mahiyet ya dış dünyada veya kavramda bulunabilir. Değerlendirilme ile ilgili olarak da *mahiyet* ya *yalın* ya *dışsal varlık* veya *kavramsal varlık* halindedir. Değerlendirilmeyi, alan konusundan ayırmak gerekir. Mahiyetin değerlendirilmesi onun akıl tarafından incelenmesidir. Daha önce geçtiği üzere mahiyetin kendisinde hali, “mahiyetin, kendisinin iki bulunuş tarzından biri ve bu iki bulunuş tarzı bakımından kendisine ilişkinler ile ilişkilendirilmeden mahiyet olması bakımından değerlendirilmesi” ile oluşur. Mahiyet bu haliyle, dışsal ve kavramsal varlık olma durumundan soyutlanmış biçimdedir. İbn Sînâ’nın ifadesiyle o, yalnızca “kendisindedir (*fî nefsihî*)”. Aşağıda bu mahiyetin onun tarafından *eş-Şifâ/el-Medhal*’de ve diğer eserlerde nasıl ele alındığını göreceğiz.

Mahiyetin yalın haline örnek olarak İbn Sînâ’ya göre ‘canlı’, ister dış dünyada var olsun ister nefiste (*zihin*) kavransın (*mütesavvar*) kendisinde (*fî nefsihî*) bir anlamdır.³⁶² O, kendisinde (*fî nefsihî*) genel veya özel değildir. O, kendisinde (*fî nefsihî*) genel olsaydı ve canlılık, canlılık olması bakımından genel olsaydı, hiçbir canlılığın şahsî olmaması gerekirdi, aksine her canlı genel olurdu. Yine canlı, canlı olması bakımından şahsî olsaydı, yalnızca tek bir şahıs olabilirdi, canlılık bu şahsı gerektirirdi ve başka bir şahıs canlı olamazdı. Aksine canlı, kendisinde (*fî nefsihî*) bir şeydir ki zihinde canlı olarak kavranır (*yütesavvar*). Canlı olarak kavramı (=tasavvurihî) bakımından yalnızca canlı

³⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 46; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 38.

³⁶¹ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 43; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 50; Beş tümelden üçünün zâtî, ikisinin arazî olduğu konusunda bkz. *Dânişnâme-i Alâî*, 28, 32; ayrıca bkz. İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümeller* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 65.

³⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 65; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 58.

olur. Eğer onunla birlikte onun *genel*, *özel* ve başka bir şey olduğu kavranırsa (*tasavvur*) onun canlılığına ilave ve canlılığına ilişen bir anlam kavranmış (*tasavvur*) olur. Çünkü canlılık, ancak onu işaret edilir kılan bir şeyin ona bitişmesiyle işaret edilen bir şahıs olur. Aynı şekilde canlının akılda da böyle olması, aklın onu özelleştiren bir anlamı ona eklemesiyle olur. Sonra canlıya, dışarıdan genel olması ilişmez ki tek bir zât, canlının kendisi olsun ve dış dünyada da onun kendisinin çok şeyde bulunması ona ilişmiş olsun. Zihinde ise bu aklî canlılık (*hayevêniyye*) sûretine, [onun] çok şeye nispetinin bulunması ilişir. Böylece bu birin (*aklî canlılık sûreti*) kendisi, çok sayıda şeye doğru olarak nispet edilir. Akıl, onu, o şeylerden her birine yükler.³⁶³ Buna göre yalın mahiyet yalnızca kendisindedir ve ne dışsal varoluştan ne de zihinsel varoluştan herhangi bir ilişen ve eklentiye sahiptir.

İbn Sînâ'ya göre genellik, canlıya zihinde ilişir. Canlının genellikle ilişkisi, odunun kendisine ilişen şekil ve başka ilişenlerle ve elbisenin beyazla ilişkisi gibi olur. Elbise kendisinde (*fi nefsihi*) bir anlamdır ve beyaz da kendisinde bir anlamdır. Bu ikisi bileşime girer ve bu ikisinden bileşen olarak başka bir anlam olur. Canlının akılda bir anlam olması da böyledir. Onun genel oluşu veya cins oluşu bir anlamdır ve onun cins olan bir canlı oluşu da bir anlamdır. Ona göre öncekiler cins anlamına mantıksal cins adını vermişlerdir.³⁶⁴ Böylece canlının genel ve cins olması zihinde olur. Buna göre kendisinde canlı ne genel ne cins ne de özeldir.

O, *eş-Şifâ/el-Medhal*, Makale 1, Fasıl 12'de beş tümelin çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonraki hallerini ele alır. Bunlar sırasıyla doğal (*tabiî*), akılsal ve mantıksaldır. Doğal olan, canlı olması açısından canlıdır.³⁶⁵ Bu, *kendisinde mahiyettir*. İbn Sînâ buna 'doğal tümel' de der.

Ona göre *canlı olması açısından canlının* akledilirine, cinsliğe ait nispetin verilmesi mümkündür. Çünkü o, zihinde bir *mâkul* olarak hâsıl olduğunda, onun için cinsliğin akledilmesi mümkündür. Ama bunu, Zeyd'den kavranan (*mütesavvar*) için varsaymak mümkün değildir. Yine bu, insanın kavramı için de mümkün değildir. Yani ne Zeyd'in ne de insanın kavramına cinslik ilişmez. Dolayısıyla dış dünyada var olan canlılık doğası, bu ilişenle (*âruz*) insanlık doğasından ve Zeyd'in doğasından farklı olur. Başka

³⁶³ İbn Sînâ, *Mantuğa Giriş*, 59; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 65-66.

³⁶⁴ İbn Sînâ, *Mantuğa Giriş*, 59; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 66

³⁶⁵ İbn Sînâ, *Mantuğa Giriş*, 60; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 66.

bir anlatıma göre soyut canlı doğası, kavrandığında (*tasavvur*) cinslik sıfatıyla bir genelliğin ona ilişmesi mümkündür. Onu bir halle o sığata elverişli olmasından başka bir dışsalı yoktur. İbn Sînâ'ya göre mantıkçılar 'doğal cins' sızüyle zihinde cins olması mümkün olan doğal şeyi kastederler. Dolayısıyla *kendisinde canlı*, cinslik sıfatını yalnızca zihinde kazanabilir. Ona göre o, doğal şeylerde cins değildir. Çünkü o, varlıkta kendisinin dışındaki doğal şeylerden bu sıfatla farklı olur.³⁶⁶

Akıldaki 'cins canlı', 'doğal cins'in makulüdür. *Soyut makul cins* ise akılda karar kılması bakımından aynı şekilde makul cinstir. Ama o, mantıkçının incelediği şeylerden bir şey olması bakımından mantıksal cinstir.³⁶⁷ İbn Sînâ 'soyut makul cins' ile 'mutlak cins'³⁶⁸ veya 'cins olması bakımından cins'i kastetmektedir.

Ona göre 'makul cinsin doğası' iki yönde olabilir. O, bazen önce makul olur, sonra dış dünyada ve dışsal çoklukta hâsıl olur. Tıpkı, sınaî şeylerden bir şeyi önce akleden sonra onu sınaî bir şey olarak hâsıl eden kimse gibidir. Bazen de 'makul cinsin doğası' (kendisinde mahiyet), dış dünyada hâsıl olmuştur sonra akılda kavranır (*tasavvur*). Tıpkı insan şahıslarını gören ve insanlık sûretini kavrayan kimse gibidir.³⁶⁹

Başka bir deyişle, bazen 'makul sûret', dış dünyada varolan sûretin hâsıl olmasının bir yönle nedeni olur. Bazen de dış dünyada varolan sûret, makul sûretin bir yönle nedeni olur. Yani dış dünyada hâsıl olduktan sonra akılda hâsıl olur.³⁷⁰ Bunun ayrıntısı şöyledir:

Varolan şeylerin hepsinin Tanrı'ya (*Allah*) ve meleklerle nispeti, bizle ilgili sınaî şeylerin yapan nefse nispeti gibidir. Dolayısıyla doğal şeylerin idrak edilen ve bilinen hakikati Tanrı'nın ve meleklerin bilgisinde (*ilm*) çoklukta önce vardır (*mevcûd*). Doğal şeylerden her bir makul, tek bir anlamdır. Sonra bu anlamlar için çoklukta varlık hâsıl olur. Böylece çoklukta hâsıl olurlar ve onlarda hiçbir yönden birleşme olmaz. Çünkü zihnin dışındaki dünyada genel olan bir şey yoktur³⁷¹, tersine yalnızca ayırma (*tefrîk*) vardır.

³⁶⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 60; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 66-67.

³⁶⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 60; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 67.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 60; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 67.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 69; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 62.

³⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 69; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 62.

³⁷¹ Örneğin, "Türsel doğa (=et-tabîatü'n-nev'îyyet), dış dünyada var olduğunda herhangi bir şahıs olur", bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*, 8.

Sonra çoklukta hâsıl olduktan (*var olma*) sonra başka bir kez de bizde makul olarak hâsıl olurlar.³⁷²

Bu pasaja göre mahiyet ile ilgili bulunma alanları sıralanır. İbn Sînâ bu ifadelerde açık bir şekilde doğal şeylerin hakikatlerinin Tanrı'nın ve meleklerin bilgisinde çoklukta (*dış dünyadan*) önce var olduğunu (*mevcûd*), sonra bu hakikatlerin çoklukta, yani dış dünyada varlık kazandıklarını belirtir. Burada ilkin belirtmemiz gerekir ki 'önce' ve 'sonra', zamansallığı anlatmaz. Çünkü şeylerin hakikatlerinin Tanrı'nın bilgisinde bulunması ile dış dünyada varolması arasında zamansal mesafe yoktur. Fakat mahiyet için bir yönden mantıksal bir öncelikten söz edilebilir. Ama burada önemli bir husus şudur ki İbn Sînâ mahiyetlerin oldukları gibi Tanrı'nın bilgisinde bulunduğunu ne burada ne de başka bir yerde söyler. Buna karşılık Tanrı'nın bilgisinin mahiyetler için ilke ve kaynak olduğu düşüncesi bu pasajdaki ifadelerden çıkar. Ayrıca o, pasajda mahiyet değil, hakikati kullanır. Hakikat, var olmuş mahiyeti anlatır.

Ona göre insan sözünün anlamı, onun düşünen³⁷³ canlı olmasıdır.³⁷⁴ Buna göre insan dediğimizde canlı ve düşünenen oluşmuş bir şey değil düşünen bir canlı anlaşılmalıdır. Çünkü insanın zâtı, sadece bu iki anlamdan oluşmuş değildir.³⁷⁵ İnsanın bu iki anlamdan oluşmuş olması onun tanımsal mahiyeti açısından değildir. İbn Sînâ'ya göre cins ve fasıldan her biri türün mahiyetinin parçasıdır ve türü kurar (*mukavvim*).³⁷⁶ Bu, tanımsal mahiyettir.

Ona göre *cinslik*, *türlük* ve *şahsîlik* canlıya eklenen ve onu özelleştiren itibarlardır. *Birlik* şeylerin gereği olan gereklerdendir. O, şeylerin mahiyetleri için kurucu değildir.³⁷⁷ Cinslik, türlük ve şahsîlik canlının tanımsal mahiyetine zihinde eklenen arzılardandır.

İbn Sînâ'ya göre tümelin doğasına ilişkin, tüm tikellere de ilişir. 'İradeyle hareket etme' insanın cinsinin lâzım arzı olduğunda hem insanın hem de insanla birlikte bütün türlere

³⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 69; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 62.

³⁷³ "Düşünen (*nâtk*), canlının canlılık anlamı ve hakikatine sahip olmasında canlıyla ilgili bir şart değildir, aksine canlının belirli (*muayyen*) bir varlık olmasında canlıya ilişkin bir şarttır.", bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 324; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 354.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 71; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 64.

³⁷⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*'de benzer şeyler söyler: "...Evet insanı oluşturan şey hayvanı da oluşturmuştur; fakat insanı hayvan oluşturmamıştır. İnsan bizzât hayvandır, dört bizzât sayıdır ve siyah renktir.", 24.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 93; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 83.

³⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 71; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 64; birlik için ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 52.

ilişir.³⁷⁸ O, ‘ârız olma’ kelimesini felsefesinin her yerinde işlevsel bir biçimde kullanır. ‘Varlık’ın araz ve ârız olması’ndaki ‘araz’ ve ‘ârız’ kelimeleri sözlük anlamına göre kullanılır. Dolayısıyla buradaki araz, cevherin karşıtı olan anlam değildir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân*’da doğal şeyle ilgili tanımsal mahiyetin nasıl elde edildiğine ilişkin bir ayrıntı verir. Bu ayrıntıya göre hiçbir akledilir, duyulur değildir. Çünkü duyu örneğin duyulur insanlardan her birini kategorik arazlarla birlikte algılar. Onun bu konudaki ifadelerinin bir kısmı şöyledir:

...Özetle, duyunun idrak ettiği şey, [duyulur insanlar arasında] ortak olan insan hakikati değildir. Duyulurun -aklın ondan idrak ettiği şey oluşu ise ancak bi’l-arazdır. Akledilir insanın, belirli bir iskelet ölçüsü (*takdîr*), belirli bir nitelik, belirli bir konumla ve belirli bir mekânla sınırlanma gibi dışarıdan eklenen şartlardan soyut olması, hatta varlıkta insana ilişebilen bütün miktarların, niteliklerin, konumların ve mekânların ilişmesine hazır akledilir bir doğa olması gerekir. Eğer insanın akılda tanımıyla kavranması (*tasavvur*), bir miktarla veya bir konumla ve başka bir şeyle birlikte olsaydı, her insanın bunlarda ortak olması gerekirdi. Bu duyulur iskelet (*kemikler*), [bu duyulur] konum, mekân ve diğerleri, insanın kendisine özgü maddesi bakımından insana eklenir. Öyleyse açıktır ki akılda tanımıyla kavranması (*yütesavvar*) bakımından insan, aklın maddeden ve eklentilerinden soyutlamasıyla (*tecrît*), soyuttur. O böyle olması açısından duyuyla idrak edilebilir değildir. Aksine duyu insanı algıladığında uzak eklentileriyle sarmalanmış olarak algılar.³⁷⁹

Bu ifadelere göre duyulur insanlara ilişkin ortak bir kavramın veya ortak bir tanımın elde edilmesi, akıl tarafından olmaktadır. Çünkü duyu duyulur insanı algıladığında onun insanlığını kategorik arazlarıyla birlikte algılar. Bu arazlar ise dışarıda insana yabancı durumlar olarak eklenmiştir ve onu sarmalamıştır. İnsan hakikatini bu eklentilerinden yalnızca akıl soyutlayabilir. Böylece insan hakikati ile onun varlıksal arazları arasında ayırım oluşmuş olur. Açık olduğu üzere bu ayırım akılsal kavramdır.

³⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 94.

³⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 220-221; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 166.

İbn Sînâ'ya göre varolanlar (*mevcûdât*) iki kısımdır: 1) Varlıkta (*vücûd*) zâtları akledilir olanlar, 2) varlıkta zâtları duyulur olanlar. Varlıkta zâtları akledilir olanların ne maddesi ne de maddesel eklentileri vardır. Bunlar zâtlarıyla (*bizâtîhâ/doğrudan*) akledilirdir. Çünkü onlar, akledilir hale gelmek için herhangi bir işleme ihtiyaç duymaz. Ayrıca onların duyulur olması mümkün değildir. Varlıkta zâtları duyulur olanların ise zâtları varlıkta akledilir değil, duyulurdur (*mahsûse*). Fakat akıl onları, akledilir (*ma'kûl*) olma haline getirir. Çünkü akıl, onların hakikatlerini maddenin eklentilerinden soyutlar.³⁸⁰ Bu eklentiler kategorik veya varlıksal arazlardır. Tanımsal mahiyetin duyulur zâttan elde edilmesi akıl sayesinde. Bu durum, mahiyetin zihne dış dünyadan getirildiğini gösterir³⁸¹. Varlıkta zâtları akledilir olanlar, her ne kadar duyulur veya maddesel olmasa da varlık ve mahiyetin birliği ve aynılığından oluşurlar. Bu tarz varlıklarda açık olduğu üzere kategorik arazlar söz konusu değildir. Duyulurların zâtlarının bilinmesine veya kavranmasına ilişkin İbn Sina başka bir ayrıntı daha verir:

Akledilirlerin kavramının (*tasavvur*) kazanılması, tek bir tarzla/yönle (*vech*) duyunun aracılığıyla. Duyu, duyulurların sûretlerini alır ve onları hayal gücüne teslim eder. Bu sûretler, böylece, bizim nazari aklımızın fiiline konu olurlar. Orada [hayal gücünde] duyulur insanlardan alınan pek çok sûret bulunur. Tıpkı senin Zeyd'in bir renge, şekle ve organ yapısına özgü olduğunu ve Amr'ın da bundan başka bir diğerine özgü olduğunu görmen gibi, akıl bu sûretlerin arazlarla birbirlerinden farklı olduğunu görür/bulur. Akıl, bu arazlara yönelir ve onları çekip çıkarır. Adeta akıl, bu arazları [Zeyd ve Amr'ın sûretinden] soyar ve onları bir yana atar. Öyle ki akıl, kendisinde ortaklığın olduğu ve kendisiyle farklılığın oluşmadığı anlama/anamlara (*mâna*) ulaşır. Dolayısıyla akıl, anlamları oluşturur ve kavrar. Aklın hayaldeki karışımına (*hald*) yönelik ilk dikkatli araştırması (*teftîş*) şöyledir. Akıl, arazlar ve zâtiler ve ayrıca arazların bir kısmının gereklik (*lâzime*) olduğunu, bir kısmının da gereklik olmadığını bulur. Böylelikle akıl, hayalde toplanan çokluktan tek tek her bir anlamı ayırır ve onları zâtına götürür.³⁸²

³⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 222; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 167.

³⁸¹ Bu konuda Urmevî de aynı şeyi düşünür. Akkanat'a göre "Urmevî tabii tümelin dış dünyada bulunduğunu, zihne de oradan geldiğini belirtir.", bkz. Akkanat, *Tümeller*, 303.

³⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 222; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 167.

Bu ifadelere göre *akıl* duyu yardımıyla duyulur zâtlardan hayal gücüne aktarılan sûretler veya anlamlar üzerinde zâtî ve araz ayrımı yapar. Ayrıca akıl, arazlar üzerinde gereklik ve gereklik olmayan biçiminde bir ayrım da yapar. Aklın, duyulur zâtlara ilişkin ortak anlamları oluşturması veya kavraması böyledir. Duyulur zâtın akılsal olarak tanımlanması bu şekilde olmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre duyu, nefse akledilir olmayan karışık şeyler sağlar ve akıl onları akledilir kılar. Akıl, onları akledilir olarak ayırdığında değişik bileşimlere sokar; bir kısmı tanım ve betim (*resm*) gibi şeyin anlamını anlatan söze özgü bileşime, bir kısmı da kesin söze özgü bileşime sokar.³⁸³ Kavram ve yargı akıl tarafından bu şekilde oluşturulur. Böylece duyulur zât/öz, akıl tarafından kavramda tanımsal mahiyet ya da betimsel mahiyet olarak kurulur.

İbn Sînâ Aristoteles'e atıf yaparak şeyin mahiyetine dâhil olan yüklemelerin sonlu olduğunu ifade eder. Çünkü bunlar, şeylerin tanımlanmasına dâhildir ve tanımlar ancak onlarla tamamlanır. Eğer tanımlar, kendilerinde yüklemelerin sonsuz sayıda var olmasına dayalı olsaydı herhangi bir şeyi tanımlamamız mümkün olmazdı. Fakat tanımlar vardır, çünkü şeyler kavranmaktadır (*mütesavvar*) ve onların ilkeleri sonludur.³⁸⁴ Başka bir ifadeye göre *şeyin mahiyetine dâhil olan yüklemeler* sınırlı, sonlu cinsler ve fasıllardır. Çünkü zihin tek bir şeyin tanımlanması için sonsuz şeyleri kat edemez. Oysa tanımlama vardır. İlişen yüklemelerin hem konu yönünden bir tarafı vardır hem de yüklemeler yönünden bir tarafı vardır. Konu, cevherdir. Yüklemeler ise on kategoridir. Çünkü on kategoriden her biri, ya niteliktir ya niceliktir ya görelidir ya da başka bir şeydir. İki taraf arasında olanlar sınırlıdır.³⁸⁵ İbn Sînâ yüklemeleri sınırlı ve sonlu olan mahiyetle *tanımsal mahiyeti* kasteder. Kavramda varoluşundan ayrımı yapılan mahiyet, odur.

İbn Sînâ tümelin sûretinin zihinde nasıl oluştuğuna dair Aristoteles'in sözlerine göndermede bulunur. Ona göre Aristoteles, *tümelin* sûretinin zihinde (*nefs*) toplanma halini, savaşta safın toplanma haline benzetmiştir. Buna göre yenilgi gerçekleştiğinde saftan biri yerinde durduğunda diğeri ona yönelir ve onunla birlikte durur. Sonra o ikisini üçüncü izler ve bir saf oluşur; böylece tek tek her biri dönmeye başlar ve ikinci bir saf oluşur. Saf yavaş yavaş düzene girer. Bilgi ve tümel-aklî sûretin de zihinde yavaş yavaş tek tek duyulurlardan oluşması böyledir. Duyulurlar zihinde bir araya geldiğinde zihin (*nefs*) onlardan tümel sûreti elde eder ve duyulurları bir kenara bırakır. Bunun da

³⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 222; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 167.

³⁸⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 175.

³⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 233; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 176, 177.

nedeni tikeli duyumsayanın bir yönden tümeli de duyumsamış olmasıdır. Çünkü Sokrates’i duyumsayan, bir insanı da duyumsar. Duyunun zihne getirdiği şey de böyledir. Duyu zihne (*nefs*) Sokrates ve bir insanı getirir/sağlar. Fakat duyunun getirdiği insan, arazlarla karışık bir insandır, açık insan değildir. Sonra akıl, onu soyar ve arazları ondan uzaklaştırır. Böylece akılda Sokrates’in Platon’dan ayrılmadığı *soyut insan* kalır.³⁸⁶ Buna göre akıl, insanı veya soyut insanı onun varlıksal/kategorik arazlarından ayırır. Tanımsal mahiyetin veya neliğin oluşması bu yolla olur.

Mahiyetle ilgili ayrıntıyı *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* üzerinden de görmemiz gerekmektedir. Varlık-mahiyet ayrımı ile ilgili olarak her zaman dikkate alınan M1, F5’teki ifadeleri ele alarak başlamamız uygun olacaktır. İbn Sînâ burada varlık-mahiyet arasındaki ayırmadan ve birlikten söz etmektedir. Ayrıma göre varlık ve mahiyet anlam olarak birbirlerinden farklıdır. Gereklik veya birliğe göre ise varlık ve mahiyet (*şey*) birbirlerini her zaman gerektirirler. Bu fasılda araştırma genel olarak bu düşünce çevresinde döner.

Bu faslın başlığının ilk ifadesi, “mevcut, şey ve bu ikisinin kısımlarına delâlet”idir. Başlıkta ikinci olarak bu konuda tembihin amaçlandığı belirtilir. Başka bir deyişle bu fasılda İbn Sînâ, *varlık* ve *şeyin* anlamı üzerine lâfzî tanımlar ile olan bir delâlete yer verir.³⁸⁷ O, *mevcut* ile *varlık*, *şey* ile *mahiyet*, “bu ikisinin ilk kısımları” ifadesiyle de *zorunlu*, *imkânsız* ve *mümkün*ü kasteder. Bu fasıldaki ifadelerle göre varlık, şey, zorunlu, imkânsız, mümkün ve bir gibi kavramlar (*tasavvur*) evvelîdir. Bunlar, tanımsız ve betimsizdir (*resm*).³⁸⁸ Şeyin bir anlamı mahiyet diğer bir anlamı ise varlık ve mahiyeti içeren olmasıdır. Buna göre mahiyetin anlamı şeyde vardır. Ama bu anlamı gösteren bir kelime olarak ‘mahiyet’in türetilmesi sonradandır. Dolayısıyla şeyle aynı olması bakımından mahiyet de evvelî bir anlam (*mâna*) veya kavram (*tasavvur*) olur.

Kendileri nedeniyle kavranmada (*mütesavvar*) şeylerin en ilki varlık (*mevcûd*), şey, bir (*vâhid*) ve diğerleri, bütün şeylerin en genel olanlarıdır. Bu nedenle onlardan birinin, içerisinde kısır döngünün olmadığı bir açıklama ile (*beyân*) veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyin açıklaması ile açıklanmaları mümkün değildir. Bunlar hakkında bir şey yapmaya çalışan biri karışıklığa düşer.³⁸⁹ Burada *şey* ile *mahiyet* kastedilmektedir.

³⁸⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 265; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 332.

³⁸⁷ Âyetullah Hasanzâde Âmülî, *el-İlâhiyyât min kitâbi’s-şifâ*, 39.

³⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 29.

³⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 30.

İbn Sînâ'ya göre varlığın anlamı (*mâna'l-vücûd*) ve şeyin anlamı (*mâna's-şey*) zihinlerde (*fî'l-enfüsi*) iki anlam (*mâna*) olarak kavranır (*mütesavvar*).³⁹⁰ O, bu ifadede de şey ile mahiyeti kasteder. Ona göre her şeyin, kendisi ile o olduğu bir hakikati vardır (= *feinne liküllü emrin hakikaten hüve bihâ mâ hüve*). Örneğin üçgenin 'o üçgendir' denen bir hakikati ve beyazlığın 'o beyazlıktır' denen bir hakikati vardır. İbn Sînâ bunu 'özel varlık' (*el-vücûdü'l-has*) olarak isimlendirebileceğini söyler. O, özel varlık ile *isbâtî varlığın anlamını* (= *mâna'l-vücûdü'l-isbâtî*) kast etmediğini belirtir. Çünkü varlık lafzı ile (*lafza'l-vücûd*) pek çok anlama delâlet edilir. Bunlardan biri, şeyin üzerinde durduğu hakikattir (= *minhâ'l-hakîkati'lletî aleyhâ's-şey*). Dolayısıyla şeyin üzerinde bulunduğu, sanki onun için özel varlık olur.³⁹¹ Onun başka bir ifadesine göre "her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir (= *enne liküllü şey'in hakîkaten hassaten hiye mâhiyyetühü*)". Ona göre her şeyin kendisine özgü hakikati, *isbât* ile eş anlamlı olan *varlıktan* (*vücud*) başkadır.³⁹² Buna göre *hakikat*, *mahiyet* ve *özel varlık* birbirleriyle aynı anlamda, varlıktan ise farklı anlamdadır. Böylece şeyle ilgili akılsal olarak varlık-mahiyet ayrımı ve genel varlık-özel varlık ayrımı olur. Bu ayrımlar, aklın, şeyin varlığından (*genel varlığından*) mahiyetine (*özel varlığına*) geçtiğini gösterir.

İbn Sînâ'ya göre varlığın anlamının gerekliliği (*lüzümü mâna'l-vücud*), şeyden (= *mahiyetten*) kesinlikle ayrılmaz. Hatta varlığın anlamı (*mâna'l-mevcud*), daima şeyin (= *mahiyetin*) gereği olur. Çünkü [şey] (= *mahiyet*), ya dış dünyada var olur ya da vehimde ve akılda var olur. O, böyle olmasaydı şey olmazdı.³⁹³ Bu ifadelerde şey ile mahiyet kastedilmektedir. Varlık-mahiyet arasındaki *mülâzemeti* (*gerekirme*) dikkate aldığımızda mahiyeti, varoluşundan ayrı tutamayız. Gerektirmenin dikkate alınmadığı durumlarda mahiyetler için dış dünya ve zihin dışında başka bir alan daha bulunmaya çalışılır. İbn Sînâ açıkça mahiyet için yalnızca dış dünya ve zihin alanından söz eder. O, Tanrı'yı mahiyetler için bir bulunma alanı olarak zikretmez, ama bir ilke olarak söz konusu eder. Dolayısıyla mahiyetleri, varoluşlarından ayırarak veya onları varoluşsuz düşünerek Tanrı'nın bilgisine dâhil etmek mantıksız sonuçlara neden olacaktır. Çünkü mahiyet, varoluşsuz asla bulunamaz. Varoluşun anlamı, mahiyetin dış dünyada veya zihinde-kavramda olmasıdır. Böyle anlaşılmadığında, mahiyetler, Tanrı'nın bilgisinde varoluşu veya varlık kazanmayı bekleyen ve can sıkıntısı çeken anlamlar olacaktır.

³⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29.

³⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29.

³⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29.

³⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

İbn Sînâ, kendisinde mahiyeti daha fazla ayrıntıya inerek anlatabilmek için onu ‘tümel’ ile birlikte ele almaktadır. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*’ta ayrıntılı çözümlenmeler söz konusudur.

Öncelikle tümel ve tikelin tanımlarını ele almamız gerekmektedir. Buna göre *tümel*, kendi kavramının (*nefsü tasavvurihi*) pek çok şeye söylenmesini engellemeyen şeydir. Mantık’ta kullanılan tümelin ve benzerlerinin bu tümel olması gerekir.³⁹⁴ Tekil tikel ise kendi kavramının (*nefsü tasavvurihi*), anlamının çok şeye söylenmesini engelleyen şeydir. Buna örnek, bu işaret edilen Zeyd’in zâtıdır. Çünkü bu zât, yalnızca Zeyd için tevehhüm edilir.³⁹⁵ Tümel, kendi tikelleri için ya zâtî ya da arazîdir.³⁹⁶

İbn Sînâ’ya göre tümel, tümel olması yönünden bir şeydir, tümelliğin iliştiği bir şey olması yönünden de başka bir şeydir. Tümel olması yönünden tümel, söz konusu tanımlardan birinin delâlet ettiği şeydir. Ama tümel, insan veya at olduğunda burada tümellik anlamından başka bir anlam daha vardır ki o da *atlık*’tır. *Atlık*’ın tanımı *tümellik*’in tanımı değildir ve tümellik *atlık*’ın tanımına girmez. Çünkü *atlık*’ın tümellik’in tanımına muhtaç olmayan fakat tümellik’in iliştiği bir tanımı vardır. Çünkü o kendisinde yalnızca *atlık*’tır. Çünkü o, *atlık*’a dâhil olmak hatta sadece *atlık* olması yönünden ne birdir ne çoktur ne dış dünyada vardır ne *nefste* vardır ve ne de bunlardan herhangi birinde bilkuvve ve bilfiil vardır. Tersine o, yalnızca *atlık* bakımındandır. Birlik, *atlık*’a bitişen bir sıfattır. Dolayısıyla *atlık*, bu sıfatla birlikte tek olur. Aynı şekilde, bu sıfatla birlikte *atlık*’ın başka pek çok sıfatı daha vardır ki bunlar *atlık*’a dâhildir. Bu durumda *atlık*, tanımıyla çok şeyle örtüşmesi şartıyla genel olur. *Atlık*, işaret edilir olan özellik ve arazlarla birlikte alındığında özeldir. O halde *atlık*, kendisinde yalnızca *atlık*’tır.³⁹⁷

Atlık kendisinde yalnızca *atlık* olarak bir *kendisinde mahiyettir*. *Atlık*’ın tüm şahıslarına yüklenmesi ancak zihinde tümelliğin ona ilişmesiyle olur. Böylece *kendisinde at* ile *tümel olan at* farklı olur. Kendisinde at, *doğal tümel*³⁹⁸dir, tümel olan at ise *akılsal tümeldir*. Mantıksal olan tümellik *ata* ilişerek onu tümel kılar. Bu *atlık* tanımına tümellik ve birlik girmez. Çünkü o, *atlık* olması yönünden ne birdir ne çoktur ne dış

³⁹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 196; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 502.

³⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 196; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 502.

³⁹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 24.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 196; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 502-504; benzer açıklamalar için bkz. Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî, *Hikmetü’l-Ayn*, trc. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 68; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 203; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 522.

³⁹⁸ İbn Sînâ’nın ifadesiyle “tümel durum, ancak şahıslarıyla sabit olup ayrıyla varolan bir şey değildir”, bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ/Fizik I*, 105.

dünyada vardır ne zihinde (*nefs*) vardır ve ne de bunlardan herhangi birinde bilkuvve ve bilfiil vardır. Böylece o, tüm ilişenlerinden soyutlanmıştır. Böylece *bilkuvve* ile *imkânın* farklı anlamlar olduğu da açık olmaktadır. Çünkü o, bilkuvve olarak bulunamamakta, ama *imkân* olarak bulunabilmektedir.

İbn Sînâ'ya göre birisi “Zeyd'deki insanlık, insanlık bakımından Amr'daki insanlıktan başka mıdır?” diye sorsa, bu durumda ‘hayır’ demek gerekir. Bunu kabul ettiği için de “Öyleyse o ve diğeri sayıca birdir” demesi gerekmez. Çünkü bu mutlak bir olumsuzlamadır ve bu olumsuzlamayla insanlığın insanlık bakımından sadece insanlık olduğu kastedilir. İnsanlığın Amr'daki insanlıktan başka olması ise dıştan eklenen bir şeydir. Çünkü bu başkalık, insanlığın dışında olmasaydı insanlık bakımından insanlığın mesela bin olması veya olmaması gerekirdi.³⁹⁹ İnsanlık bakımından insanlık soyutlanmış haldedir.⁴⁰⁰ İnsanlık, kendisiyle beraber bulunan arazlar nedeniyle ‘başka’ olmalıdır. Çünkü o, ancak arazlarla birlikte var olur.⁴⁰¹ Arazlar, insanlığın şahsî varlığını oluşturur. İnsanlığın bir şahsî durumu Zeyd'dir. Farklılık arazlardan dolaydır.

Ona göre burada *duyulur bir şey* vardır ki o, madde ve arazlarla birlikte canlı ve insandır. Bu, doğal insandır. Bir şey vardır ki o, kendisine katılan şeyler alınmaksızın ve gerek bilfiil gerekse de bilkuvve bakımından bilkuvve genel veya özel veya bir ve çok olması şart olmaksızın, kendi olması açısından zâtına bakıldığında insan veya canlıdır. Çünkü *canlı olması açısından canlı* ve *insan olması açısından insan*, yani kendisine bitişen başka şeylere yönelmeksizin tanımı ve anlamı itibarıyla yalnızca canlı ve insandır.⁴⁰² Böylece salt/soyut mahiyetin tüm ilişenlerinden ayrımı yapılır.

İbn Sînâ'ya göre başkasıyla birlikte olsa da *canlının zâtının* dikkate alınması mümkündür. Çünkü başkasıyla birlikte olanın zâtı da kendi zâtıdır. Çünkü onun zâtı, zâtı nedeniyle ona aittir. Başkasıyla birlikte olması, ona ilişen bir durumdur veya insanlık ve canlılık gibi doğasının bir lazımıdır. Bu itibar, yalının bileşikten, parçanın bütünden önce gelmesi gibi varlıkta (*vücud*) arazlarıyla birlikte şahıs olan canlıdan veya aklî tümelden önce gelir. Bu varlıkla (bu itibarla) o, ne cinstir ne türdür ne şahıstır ne birdir ne de çoktur; tersine bu varlıkla (*itibar*) yalnızca canlı veya insandır.⁴⁰³

³⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 198; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 510.

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 196; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 502-504.

⁴⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 200; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 514.

⁴⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 200-201; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 514-516.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 201; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 518.

Kendisinde mahiyet, dışsal ve zihinsel varoluşundan ve ilişenlerinden bu Şekilde tũmũyle ayrılır. Bũylece o, mantıksal olarak dışsal varoluşundan ve kavramsal varoluşundan önce gelir. Başkasıyla birlikte olması onun var olmadığı anlamına gelmez.

Canlıya zorunlu olarak özel veya genel olması gerekli olur. Bunlardan hangisi kendisine ilişirse, bir açıdan özel veya genel olmayan canlılık kendisinden dũřmez/iptal olmaz. Aksine canlılıktan sonra kendisine ilişen haller nedeniyle özel veya genel olabilir.⁴⁰⁴ Canlının zel veya genel olması onun kendisindeki halini yok etmez. unku İbn Sın'ya göre mahiyet olması bakımından mahiyet, kendisine dışarıdan bitişen bin Şartla bile olsa kendisinde ve hakikatinde başka bir Şey Şartı olmaksızın bulunur.⁴⁰⁵ yleyse canlı, soyut canlılığı ile dışta (*a'yn*) varolandır. Bu *hal* onun ayrıık olmasını gerektirmez. Tersine o, kendisine eklenen Şartlardan yoksun olarak dışta varolandır. Dıştan bir takım hal ve Şartlar onu kuşatmıştır. Ama o, birliğinde –ki o birlikle bũtũnden biri olmuştur– başka bir Şey Şartı olmaksızın soyut canlıdır. Bu birlik, onun canlılığı üzerine eklenmiştir, fakat bu eklenti diğer eklentilerden farklıdır.⁴⁰⁶

İbn Sın'ya göre arazlarıyla birlikte alınan canlı, doğal Şeydir. Zâtıyla alınan canlı ise varlığı yalının (*basit*) bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan (*el-vũcũdũ't-tabĩi*) nce denilen doğadır.⁴⁰⁷ O, varlığı (*vũcud*), ilâhî varlık olarak belirlenen Şeydir. unku canlı olması bakımından onun varlığının nedeni Tanrı'nın (*Allah*) inyetidir. Canlının madde ve arazlarla birlikte bu Şahıs olması ise her ne kadar Tanrı'nın inyetiyle olsa bile tikel doğa nedeniyledir.⁴⁰⁸ Mahiyetin ilâhî varlık olarak belirlenmesi, onun Tanrı'nın bilgisinden kaynaklanmasından dolaydır. Zâtıyla alınan canlı, madde ve arazlarla birlikte alınmasından öncedir. Bu ncelik, mantıksaldır.

İbn Sın'ya göre varlıkta canlının birden fazla tarzı bulunduğu gibi, akılda da bũyledir. unku akılda soyutlama tarzıyla soyutlanmış canlı sũreti vardır. Canlı bu yönden akli sũret diye isimlendirilir. Yine akılda canlının sũreti tek tanımla çok Şeyle rtũřmesi ynũnden bulunur. Bu durumda tek sũret, akılda bir çokluğa izâfe edilir. Canlı bu itibarla tũmeldir. Tũmel canlı, canlılardan herhangi birine, yani sũretini bir Şekilde hayalde canlandırdığımız herhangi birine nispeti değişmeyen akıldaki tek anlamdır.

⁴⁰⁴ İbn Sın, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 203; krş. İbn Sın, *Metafizik I*, 520.

⁴⁰⁵ İbn Sın, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 204; krş. İbn Sın, *Metafizik I*, 524.

⁴⁰⁶ İbn Sın, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 204; krş. İbn Sın, *Metafizik I*, 524-526.

⁴⁰⁷ İbn Sın, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 204-205; krş. İbn Sın, *Metafizik I*, 526.

⁴⁰⁸ İbn Sın, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 205; krş. İbn Sın, *Metafizik I*, 528.

Sonra akıl, onun anlamını arazlardan soyutlar ve akılda kendisiyle bu sûret hâsıl olur.⁴⁰⁹ Buna göre akıl, canlıyı zihinde hem yalın olarak hem de ilişkinleriyle birlikte tutabilir.

İnsan olması açısından insanın doğasına var olma (=en yekûne mevcûde) eklenir. Bununla birlikte onun var olması insan olması değildir ve insan olmaya da dâhil değildir. İnsanlık doğasına varlıkla (*vücûd*) birlikte bu tümellik ilişir ve bu tümelliğin ancak *nefste* varlığı bulunur.⁴¹⁰ Böylece kavramda varlık-mahiyet arasında açıkça bir ayırım oluşur. Buna göre varlık ve tümellik, mahiyete dâhil değildir. Burada ‘varolma fiili’ açıkça görünür. Bu durum, vücud-mahiyet ayırımındaki *vücud* ile varoluşun kastedildiğini gösterir.

Ona göre her ne kadar şey ancak var olabilse de şey (*mahiyet*) ile mevcut (*varlık*) arasında, tıpkı şey (*emr*) ile onun lazımı arasındaki fark gibi fark vardır. İnsanın bir hakikati vardır ve bu hakikat onun tanımı ve mahiyetidir. Bu mahiyet, dış dünyada veya *nefste* bilkuvve veya bilfiil özel veya genel varlıktan bir şey olmakla şartlanmış değildir.⁴¹¹ Böylece mahiyetin dışsal ve kavramsal varoluşundan ayırımı oluşur.

İbn Sînâ’ya göre ma‘kûl anlam (=mahiyet), bazen var olan bir şeyden alınır. Gözlem ve duyu vasıtasıyla felekten onun akledilir sûretini almamız böyledir. Bazen ise ma‘kûl sûret, var olandan alınmaz ve durum tam tersi olur. Örneğin, bizim bulduğumuz/keşfettiğimiz binalık sûretini akletmemiz böyledir. Sonra bu ma‘kûl sûret, onu var kılmamız için organlarımızı hareket ettirir. Bu durumda o vardı da onu akletmiş değiliz. Fakat onu aklettik ve ardından o var oldu. Her şeyin varlığının zorunlu olan İlk Akıl’a nispeti böyledir. Çünkü O, zâtını ve zâtının gerektirdiği şeyi akleder. Yine O, iyiliğin her şeyde bulunmasının keyfiyetini de zâtından bilir. Böylelikle varolanların sûreti, ondaki ma‘kûl düzen doğrultusunda onun akledilir sûretini izler.⁴¹² Buna göre mahiyetlerin ilkesi Tanrı’dır.

Şeyin aynî ve aklî olması, milletler ve bölgeler arasında farklılık göstermez. Vehimde veya akıldaki sûrete delâlet eden ve onu anlatan lafız ve lafza delâlet eden yazı, milletler arasında farklılık gösterir. Dolayısıyla yazı lafza; lafız vehimsel veya akılsal sûrete; bu

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 205; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 530.

⁴¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 207; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 532.

⁴¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 292; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 124.

⁴¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 363; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 356.

sûret de dışsal varolanlara delâlet eder.⁴¹³ Akılsal sûretin dışsal varolandan alındığı bu ifadeye göre de açık olmaktadır.

İbn Sînâ *en-Necât* adlı eserinde de duyulur zâtların nasıl kavrandığına ilişkin bir ayrıntı verir. Buna göre akli düşünce (*el-fikr*) soyutlanmış tümellere ulaşır. Duyumsama, hayal ve hatırlama ise tikellere ulaşır. Duyumsama, *çok olana söylenen insana* ulaşamaz. Hayal de böyledir. Cisimsel duyumda ve hayaldeki herhangi bir sûrete, diğer şahsî tikellerin sûretlerinin ortak olması mümkün değildir. Çünkü duyumsamada ya da hayalde resmedilen o sûret, insanlık için zorunlu ve eşit olmayan nicelik, nitelik, yer ve konumdan olan arazlarla birlikte bulunur. Ama [akli düşüncede] vaki olan tümeller, yargılar ve kavramlar (*tasavvurât*) ne duyumla ne de tahayyülle idrak edilir. Ayrıca nedenleri sezgi ve tecrübe değildir. Fakat bu ikisi akıl için yardımcılarıdır. Kavram (*tasavvur*) yönüne gelince, duyum hayale karışık şeyler sunar. Hayal de akla karışık şeyler sunar. Sonra akıl, o karışık şeylerde ayırt etme (*temyîz*) ve parçalama (*teczie*) yapar. Daha sonra anlamların her birini tekil olarak alır ve en özel, en genel, zâtî ve arazî olarak tertip eder/düzenler. O vakit kavrananlar (*mütesavvirât*) için akılda ilk anlamlar resmedilir. Sonra akıl, onlardan (*ilk anlamlardan*) tanımlar (*hudud*) oluşturur/bileştirir (*yürakkib*).⁴¹⁴

Mahiyetle ilgili ayrıntıyı *Dânişnâme-i Alâî* üzerinden göstermemiz de yararlı olacaktır. Buna göre insana, insan olması ve doğal olarak gülen olması için önce insanî nefis gerekli olur. Onun insanî nefse sahip olması ve insan olması için önce doğal olarak gülen olması gerektiği söylenemez.⁴¹⁵ Öyleyse ilk vasıf gerçekte zâtîdir. İkinci vasıf ise insandan hiçbir zaman ayrılmamasına rağmen zâtî değil, arazîdir. Zeyd'in oturması, uyuması vb. arazîdir.⁴¹⁶ Gülen olma, insanın mahiyeti için kurucu olmayan ve arazî olan bir özelliktir. Buna karşılık *insani nefis*, insanın mahiyeti için kurucu bir zâtîdir. Kurucu, mahiyete ilişmez. Çünkü o, mahiyetin kendisini kurar. Dolayısıyla beş tümelden olan *özellik* ve *genel araz* mahiyet için kurucu değildir⁴¹⁷; ama mahiyet sabit olduktan sonra ona ilişir ve onu izler.

⁴¹³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 49; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 17.

⁴¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 101-102; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 64; krş. Durusoy, *Mantığa Giriş*, 180-181; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 102; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 64.

⁴¹⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 26.

⁴¹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 28.

⁴¹⁷ Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Mantuku'l-Meşrikiyyîn* (Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi, 2012), 20.

Başka bir örnek de şöyledir. Siyahın siyahtan cevher ve ayırım olarak farkı yoktur. Fakat iç halleriyle vardır. Birinin karga siyahı, diğerinin kalem siyahı olması gibidir. Karga ve kalem, siyahlık tabiatının dışında şeylerdir. Kargada siyahlığın olması siyahlığa aittir, zâfî değildir; her ne kadar şimdi kargadan ayrılamasa da. Fakat zihinsel olarak ayrılması mümkündür. Kargadaki siyahlık başka bir şeydekinin aynısı değildir.⁴¹⁸ İbn Sînâ'ya göre zâfî tümel, ya cins ya tür ya da ayırımdır. Genel olarak bir türün altında yer alan tikeller birbirinden arazî bir şeyle ayrılırlar.⁴¹⁹

Cevherden cevhere geçiş, ateşten suya geçişte olduğu gibi ancak birden mümkündür. Çünkü cevher azlık ve çokluk kabul etmez. Ama araz kabul eder. Bir siyahın başka bir siyahtan daha siyah olması mümkündür. Fakat bir insanın diğer bir insandan daha insan olması mümkün değildir. İnsan bir insandan aniden çıkar. Çünkü insan ya vardır ya da yoktur.⁴²⁰ Buna göre mahiyet azlık ve çokluğu kabul etmez. Dolayısıyla mahiyette *teşkiik* mümkün değildir. Buna karşılık *teşkiik*, 'varlık'ta ve varlıksal arazlarda olur.

İbn Sînâ'ya göre bizim idrak ettiğimiz her şey; mahiyet, mâna ve sûretini bizzât aldığımız şeydir. Ona göre bir şeyin sûreti çeşitli şekillerde alınır. Örneğin bir insanı ele aldığımızda ilkin o insanı duyu ile görürüz. Bu duyumda *soyut insanın hakikati* değil, o insanın sûreti duyumsanır. Öyle ki bu duyumsamada uzunluk, genişlik, sarılık, beyazlık, nicelik, nitelik ve durum insanlıkla karışmıştır.⁴²¹ Duyu, *insanlık hakikatini* ve o insanın *insani sûretini* maddeden gelen fazlalıklar olmadan idrak edemez. Ayrıca madde kaybolunca bu sûret duyudan gider. Dolayısıyla duyu, sûreti tamamen soyutlayamaz. Hayal de sûreti, maddi artıklardan soyutlayamaz.⁴²² Hem hayali idrak hem de vehimsel idrak cisimseldir.⁴²³ İnsanlık; uzunluk, kısalık, yaşlılık ve gençlik vb. gibi şartı olmayan bir anlamdır. Biz, bu anlamı tanım genelliği ya da ayrıntı ile fark ederiz.⁴²⁴

Akledilirleri kabul eden, cisimsel değildir. *Ma'kûlâtın* sûretinin cisimde veya cisimsel güçte olması mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre akledilirlerin mahiyeti iki çeşittir: Biri, bölümleri olmayan bir tek anlamdır. Varlık ve *birliğin* anlamının kavranması (*tasavvur*) böyledir. Diğer, bölüme ayrılan, kısımları olan şeydir. Canlı (*hayvan*) ve natık olma

⁴¹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 30, 32.

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32.

⁴²⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 358; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 179, 227.

⁴²¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 442, 444.

⁴²² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 444.

⁴²³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 444, 446.

⁴²⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 446.

anlamlarından meydana gelen insan anlamı böyledir. Ama her ne kadar birlik meydana gelmeyecek şekilde böyle ise de insan bu iki anlamdan oluşmuş değildir. İnsan, insan olması bakımından bir anlamdır. Çünkü ne tek başına ‘düşünen’ ne de tek başına ‘canlı’ insandır. Tersine her ikisi birlikte bir bütündür. Ev, parçaları olmasına rağmen ev olması bakımından bir tek anlamdır. İnsan birlik açısından akledilendir.⁴²⁵ *Ma’kûl* anlamı akılda meydana gelen şey demektir.⁴²⁶

Akledilirin bilinmesinde faal aklın etkin bir rolü vardır. İbn Sînâ’ya göre akılsallar, *nefs*te bilkuvve ve bilfiil olarak meydana gelince, onları kuvveden fiile çıkaran aklî bir şeyin olması gerekir. Akıllarımızın kuvveden fiile çıkmasında etkin olduğu için ona *faal akıl* denir. Ama ilkin duyulurlar ve hayaller olmadan aklımız bilfiil hale gelmez. Duyulur ve hayaller meydana gelince *sûretler* yabancı arazlarla karışır ve karanlıktaki şeyler gibi örtülürler. O zaman güneşin ışığının karanlıktaki sûretler üzerine düşmesi gibi faal aklın ışığı hayallerin üzerine düşer. Öyleyse o hayallerden akla soyut sûretler düşer. Işık nedeniyle ayna ve göze görülür sûretlerin düşmesi böyledir. Soyut oldukları için tümeldirler. İnsanlıktan artıkları ayırdığında tümel anlam kalır ve şahıslar meydana gelir. Öyleyse akıl burada zâtî ile arazî olanı birbirinden ayırır. Konular ve yüklemeler ortaya çıkar. Bir konuya vasıtasız olarak bağlı olan her yüklem akılda ortaya çıkar. Vasıtası olan her şeyin bir yerde düşünce ile meydana gelmesi gerekir. Çünkü *insanî nefis* maddeden soyutlanmış akledilirlere aşına olur ve duyu ile görmeye olan ihtiyaç ortadan kalkar.⁴²⁷

İşaretler ve Tembihler’de mahiyetle ilgili düşünceler iyi bir biçimde özetlenmiştir. Buna göre tanım (*had*), şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür. O, şeyin bütün mukavvimlerini kapsar. Böylece o, şeyin cinsi ve faslından bileşik olur. Çünkü onun ortak mukavimleri cinsi, özel mukavvimi ise faslıdır. Buna bağlı olarak bileşiğin ortak ve özel olan şeyleri bir araya gelmedikçe şeyin bileşik hakikati tamamlanmaz. Ayrıca hakikatinde bileşim bulunmayan şeye bir sözle delâlet edilmez.⁴²⁸

Mahiyeti anlamak için mukavvimi bilmemiz gerekmektedir. İbn Sînâ’ya göre yüklemeler zâtî ve arazî, arazî de lazım ve ayrık olabilir. Yüklemelerin bir kısmı konuları için

⁴²⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 452, 454.

⁴²⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 456, 458.

⁴²⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 462, 464.

⁴²⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, 1: 204-208; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, nşr. Kerim Feyzâ, (Kum: Matbûât Dînî, 1384), 1: 175-182; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 52-56.

mukavvimdir. O, mukavvim yüklemle konunun varlığının (*vücûd*) gerçekleşmesinde (*tahakkuk*) kendisine ihtiyaç duyduğu yüklemi kastetmez. Örneğin insanın doğurulmuş, yaratılmış ve muhdes olması ve siyahın araz olması konunun varlığı içindir. Tersine o, mukavvim yüklemle konunun mahiyetinin gerçekleşmesinde kendisine ihtiyaç duyduğu ve bir parçası olarak onun mahiyetine dâhil olan yüklemi kasteder. Örneğin üçgen için şekilsellik ve insan için cisimsellik böyledir. Bu nedenle cismin cisim olarak kavranmasında (*tasavvur*) yaratılmışlığın ondan olumsuzlanmasını imkânsız görmeye ihtiyaç duymayız. Ama bu, cismi cisim olarak kavramak (*tasavvur*) bakımındandır.⁴²⁹ Buna karşılık üçgenin üçgen olarak kavranmasında şekilselliğin ondan olumsuzlanmasını imkânsız görmeye ihtiyaç duyarız.⁴³⁰ Tûsî'nin uygun yorumuna göre zâtî, şeyin mahiyetinin nedenlerindedir ya da şeyin mahiyetinin kendisidir. *Lazım araz* ise şeyin zâtından sonra şeye eklenir. Şeyle ilgili mahiyet nedenleri, varlık (*vücûd*) nedenlerinden başkadır.⁴³¹

Yukarıda kısaca belirttiğimiz bir noktayı Tûsî, İbn Sînâ'nın şu ifadesi bağlamında tartışır: “[Zâtî yüklem], şeyin mahiyetine ondan bir parça olarak dâhil olur; şeklin üçgen için olması gibi.” İbn Sînâ burada zâtî yüklemle cins ve faslı kasteder.⁴³² Tûsî'ye göre bu tarz zâtî, mahiyetin kendisinin değil, tanımının bir parçasıdır.⁴³³ Bu yorum, uygundur. Çünkü İbn Sînâ, tanımın şeyin cinsi ve faslından bileşik olduğunu ve şeyin bütün mukavvimlerini kapsadığını söyler. Mukavvim zâtîler olarak cins ve fasıldan oluşmuş olan tanımla elde edilen mahiyet, şeyin hakikatini soran ‘ne’ sorusuna yanıt olarak oluşturulur. Başka deyişle bu tarz mahiyet, zât açısından olan ‘ne’ sorusunun cevabında söylenir.

Tûsî'ye göre mahiyet ‘mâ hüve⁴³⁴ (o nedir)’den türetilmiştir. Mahiyet, ‘o nedir’ sorusuna cevap olan bir şeydir. Onun ifadelerinden anladığımıza göre İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımındaki mahiyetten bileşik mahiyeti kasteder. O, İbn Sînâ'nın iki varoluş tarzı olarak çevirdiğimiz ‘el-vücûdeyni’ ifadesiyle dışsal ve zihinsel varlığın kastedildiğini

⁴²⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 1: 151; İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, nşr. Kerim Feyzâ, 1: 116; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 18-22.

⁴³⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 1: 151; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 20.

⁴³¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 1: 152.

⁴³² Ayrıca bkz. Tûsî'nin zâtî ile ilgili değerlendirmelerine, İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 1: 152-153.

⁴³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 1: 153.

⁴³⁴ Görgün'e göre mahiyetin ‘ma hüve’ den geldiği görüşü yaygın kabul olarak benimsenmiştir, bkz. Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 336.

ifade eder.⁴³⁵ Bu ifadeler *soyut mahiyetin* iki bulunma alanını anlatır: Dış dünya ve zihin. Mahiyet ilkin dış dünyadadır, sonra akıl tarafından zihne getirilir. Mahiyetin zihindeki hali zihni varlık olarak adlandırılır. Bize göre mahiyetin zihindeki hali için ‘zihni varlık’ teriminin kullanılması uygundur. İbn Sînâ, zihin yerine kavramı (*tasavvur*) da kullanır. Buna göre mahiyet genel olarak zihin alanında, özel olarak ise kavramda bulunur. Buna göre de ‘zihni varlık’ terimini yeniden şöyle anlatabiliriz: ‘Kavramsal varlık’. Böylece sırf bu anlatımlara göre bile kavramın şeyin varlık ve mahiyetini içerdiği söz konusu olur. Nitekim İbn Sînâ’ya göre her ne kadar zihinde ayrıntılı olarak anımsanamasa bile mahiyetin bütün kaim kılıcıları mahiyetle birlikte kavrama (*tasavvur*) dâhildir.⁴³⁶

İbn Sînâ, ‘insanlık’ için ‘aslî doğa (*et-tabîatü’l-asliyye*)’ ifadesini de kullanır. Ona göre aslî doğada farklılık ancak sayıca olabilir. Çünkü o, altındaki her bir şahsın mukavvimidir. Aynı şekilde ‘insanlık’ zâtîdir.⁴³⁷ İnsanlık mahiyet ve türdür. *Mahiyet* ve *tür* tikelleri için, cins ve fasıl ise mahiyetin kendisi için mukavvim zâtîlerdir.

Tûsî’nin yorumuna göre ‘insanlık’, ‘doğal tümel’ olarak da isimlendirilir. O, doğal tümele ilişerek onu çokluğa vaki kılan şeyi de ‘mantıksal tümel’ olarak isimlendirir. Ona göre akılsal tümel bu ikisinden bileşiktir. O, ‘insanlık’ için ‘türsel doğa’yı⁴³⁸ da kullanır. Türsel doğa sayıca farklı olan şahısların mukavvimidir. Bu doğa o şahısların mahiyetinin tamamıdır. Dolayısıyla bu insan ve şu insan ‘insanlık’ bakımından farklılaşmaz; ama yer, konum vb. gibi maddenin farklılığından olan duyusala ve lazımlara işaretle farklılaşırlar. Bunların hepsi, soyut insanın (*el-insâniyyetü’l-mücerrede*) dışındadır.⁴³⁹

2.2. Mahiyet-Tanım İlişkisi

⁴³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, nşr. Kerim Feyzâ, 1: 121-122.

⁴³⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembîhler*, 22; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 1: 155.

⁴³⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 1: 156-157.

⁴³⁸ İbn Sînâ’ya göre doğada amaçlanan ne mutlak olarak canlının var olmasıdır (*en yücede*) ne de mutlak olarak cismin [var olmasıdır]. Aksine türselerin doğalarının var olmasıdır. Türsel doğa, dış dünyada var olduğunda herhangi bir şahıs olur. Öyleyse amaç, türselerin doğalarının dış dünyada şahıslar olarak var olmasıdır. Ona göre amaçlanan bizzât şahsın kendisi olması, ancak bu şahsa özgü tikel doğada mümkündür. Eğer burada amaçlanan şahsın kendisi olsaydı, varlığın düzeninde şahsın bozuluşu ve yok oluşu ile eksiklik meydana gelirdi. Ona göre açıklığa en yakın olan, şahsın var olması için amaçlanan türün doğası olmasıdır. Her ne kadar dış dünyada var olmasa da (yani aynııyla olarak) türün doğası yetkindir ve tümel gayedir. Doğa nezdinde en iyi bilinen türsel doğadır, bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Fizik I*, 6; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ’ü’t-tabî’i*, 8-9. İbn Sînâ türsel doğa için ‘tümel’ ve ‘türsel genel’ ifadelerini de kullanır, bkz. *Kitâbu’ş-Şifâ/Fizik I*, 7.

⁴³⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 1: 157.

Bu başlık altında mahiyet ve tanım arasındaki ilişkiyi belirginleştirdikten sonra mahiyeti bilmeye yönelik tanımı isteyen ‘ne’ sorusunun hangi aşamada sorulabildiğini araştıracağız. Bu çerçevede yanıtını araştıracağımız asıl soru şudur: “İbn Sînâ bilfiil varolan bir şeyi bilmeye onun varlığından mı yoksa mahiyetinden mi başlamaktadır?” Bu soruyu yanıtladığımızda ‘varlık-mahiyet ilişkisi’ hakkında önemli bir sonuca ulaşmış olacağız.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân*’da tanımı Aristoteles’e atıfla şöyle verir. Tanım, mahiyete delâlet eden sözdür. Bu, tanımın bir betimidir/*resm*. O, Aristoteles’in mahiyetle şeyi şey yapan hakikatinin tamamını ve [şeyin] zâtının oluşmasının tamamlanmasını kastettiğini söyler.⁴⁴⁰ Buna göre *mahiyet, hakikat ve zât* aynı anlamdadır.

Tanım, hiçbirisi dışarıda kalmayacak şekilde bütün zâtleri içerirse tam olur, ama eğer herhangi bir zâtî dışarıda kalırsa tam olmaz.⁴⁴¹ Buna göre tanım öyle olmalıdır ki zât, akılda tam olarak anlatılabilsin. Tanımı oluşturan unsura zâtî denmesi anlamlıdır. Bu unsur, öyle bir doğada olmalıdır ki zâtı akılda anlatabilsin. İbn Sînâ *el-İşârât ve’t-tenbihât*’ta tanımı aynı şekilde olarak şöyle tanımlar:

Tanım, şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür. Hiç kuşkusuz o, şeyin kaim kılanlarını bütünüyle kapsar. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak o, şeyin cinsinin ve faslının bileşiminden ibarettir. Zira onun ortak kaim kılanları cinsi, özel kaim kılanı ise faslıdır. Bileşiğin ortak ve özel olan şeyleri bir araya gelmedikçe, şeyin bileşik hakikati tamamlanamaz. Hakikatinde bileşim bulunmayan şeye bir sözle delâlet edilmez. Şu halde tanımlanan her şey, anlam bakımından bileşiktir.⁴⁴²

Bu pasaja göre tanım, şeyin bütün mukavimlerini kapsar. Şey, cins ve fasıl gibi kurucularıyla akılda kurulur. Yani zât, akıl ile kavramda kurulur. Tûsî, bu bileşimi sırf akılsal olarak değerlendirir.⁴⁴³ İbn Sînâ açık bir şekilde tanımın, yani tanımsal mahiyetin bileşik olduğunu söyler. Bu bileşimi oluşturan *zâtîler* biraraya gelmedikçe şeyin bileşik hakikati/mahiyeti, yani tanımsal mahiyeti tamamlanamaz. Tanımlanabilen her şey anlam

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 52; başka bir çevirisi şöyledir: “İlk Muallim, mahiyetle bir şeyi o şey yapan ve zâtının tam olarak meydana gelmesini sağlayan hakikatın tamamını kastetmektedir.”, bkz. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 3.

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 2; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 52.

⁴⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 52, 54; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992), 1: 204-206; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Mantuku'l-Meşrikiyyîn*, 35.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, 1: 206.

bakımından bileşik olduğunu gösterir. Onun ifadelerinden anladığımıza göre cins ve fasıl, varlıkla bölünmez bir şekilde bir ve aynı olan zâtın parçaları değil; akla görelilikle zâtın kavramdaki hali olan tanımsal mahiyetin parçalarıdır. Bu ayrımlar ortaya konmadığında varlık-mahiyet ayrımı kavramı tümüyle karışabilir ve anlamsız bir tartışmanın bir parçası olabilir.

Tanımlamadaki amaç bir şeyin künhünü olduğu gibi kavramaktır (*tasavvur*).⁴⁴⁴ Başka bir ifadeyle tanımda amaç şeyin zâtının hakikatini bilmektir.⁴⁴⁵ Yine tanımın birinci amacı şeyin mahiyetine lafızla delâlet etmektir.⁴⁴⁶ Buna göre tanım, şeyin zâtî sıfatlarındandır. Tanım yapmak bir şeyin en yakın cinsini ve zâtî bir ayrımını almayı gerektirir. Örneğin, “insan düşünen bir canlıdır (*hayvan*)” sözü insanın tanımı olur.⁴⁴⁷ Tanım, zât için bir işaret (*unvân*) ve açıklamadır.⁴⁴⁸

Tanım ve kıyas, bilinmeyenin bilgisinin kendileriyle kazanıldığı iki âlettir. Böylece [daha önce bilinmeyen], düşünceyle bilinir.⁴⁴⁹ Bir şeyin gerçek tanımı (*el-haddü'l-hakîkî*) yalnızca bir tanedir.⁴⁵⁰ Başka bir ifadeyle tanım, gerçekte (*bi'l-hakîka*) tek bir doğanın (*tabîatin vâhidetin*) anlamını verir.⁴⁵¹ Tanımın tekliği ile ilgili Fârâbî de aynı şekilde düşünür. Buna göre bir türün birçok *resmi* olabilir, ama birçok tanımının (*hudûd*) olması mümkün değildir. Çünkü her tür için yalnızca bir tek tanım vardır. Ama bir tür için birçok özellik (*havâs*) olabilir.⁴⁵²

Her tanım, tanımlanana yüklenmesi doğru olan aklî bir kavramdır (*tasavvur aklî*).⁴⁵³ İbn Sînâ'nın ‘doğru’ kelimesini kullanması tanımın geçerliliğine ilişkin bir vurgudur. Böylece tanım, tanımlananın (*zât/öz*) aklî bir halidir ve kavramsaldır. Onun başka bir

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 56; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. S. Dünya, 1: 208.

⁴⁴⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32.

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 41; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 48.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 34; ayrıca bkz. “...Şeyin zâtîlerinin en özel olanı, ya onun cinsi ya da faslıdır. Fasılın faslı, cinsin cinsi ve bunlardan oluşan ise bir aracıyla o şeye aittir. Çünkü bunlar cins ve fasılın zımınındadır. O halde tanımın, cins ve fasıldan oluşması gerekir. Özetle tanım şeye ait zâtî anlamların hepsini içerir...” İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 48; İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 41.

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 115; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 76.

⁴⁴⁹ Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 263; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, 43.

⁴⁵⁰ Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 188; krş. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 212; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 272; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Cedel*, thk. Ebu'l-Âlâ Afîfî (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960), 212.

⁴⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat*, 241; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 213; ayrıca bkz. Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 189.

⁴⁵² Farabi, *et-Tavti'atu Fi'l Mantık* (Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri içinde), nşr. Mübahat Türker-Küyel, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu A.K.M. Yayını, 1990), 26.

⁴⁵³ Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 189; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat*, 247; ayrıca krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 219.

ifadesine göre tanımın zihinde tamamıyla var olanın sûretine eşit olan akledilir sûreti kaim kılması gerekir.⁴⁵⁴ O vakit tanımlanana da ayırt etme ilişir.⁴⁵⁵ Bu ifadede de tanımın doğruluğuna doğrudan bir işaret vardır. Böylece tanım varolanın zâtının akılsal kılınmış halidir. Bu bakımdan tanım, yani tanımsal mahiyet ile zât bütünüyle aynıdır. Diğer yönden aralarında bir ayırım vardır. Zât dışarıda, tanımsal mahiyet ise akıldadır. Dolayısıyla ikisi bulunduğu yer açısından aynı olmaz. Çünkü zât dışarıda varlık ile bir ve aynıdır, buna karşılık *tanımsal mahiyet* akılda varoluşundan ayırımı yapılabilecek bir haldedir.

İbn Sînâ'ya göre tanımın; burhân, bölme, tanımlananın zıttı olan bir tanım ve tümevarım ile kazanılması mümkün değildir. Tanım, bileşimle kazanılır.⁴⁵⁶

Bütün bu ifadeler ile mahiyetin tanımla elde edildiği açıklık kazandı. Bununla birlikte tanımı elde etmeye yönelik bir tarz soruya ihtiyaç vardır. İbn Sînâ'ya göre tanım 'ne' (*mâ*) sorusuyla talep edilir. Bu nedenle onun sorularla ilgili açıklamalarını söz konusu edeceğiz. Bu açıklamalardan da varlık-mahiyet ilişkisi için önemli bir sonuç çıkarmaya çalışacağız.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân*, Makale 1, Fasil 5'te soruları ele alır. Buna göre ihtiyaç duyulması bakımından sorular (*metâlib*) ilk taksimle üç, ikinci taksimle ise altı kısma ayrılır. 'Ne', 'mi' ve 'niçin' soruları ilk taksimle olanlardır. 'Ne' (*mâ*) sorusu iki kısma ayrılır: İlki, ismin anlamının talep edildiği sorudur. Örneğin 'boşluk nedir' ve 'Anka nedir' soruları böyledir. Bu tür sorularla ismin anlamı sorulur. İkincisi ise *zâtın hakikatinin* talep edildiği sorudur. Örneğin 'hareket nedir' ve 'mekân nedir' soruları bu tarzdır.⁴⁵⁷

'Mi' (*hel*) sorusu da iki kısma ayrılır: İlki yalındır (*basît*). Bu, mutlak olarak "şey var mıdır" sorusudur. İkincisi bileşiktir. Bu, "şey şöyle var mıdır ya da şöyle var değil midir" sorusudur. Bu soruda 'varlık (*mevcûd*)' *yüklem* değil, *bağ* olmaktadır. "İnsan

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 115; krş. Durusoy, *Mantığa Giriş*, 210; benzer bir açıklama için bkz. *İkinci Analitikler*, 236.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 115; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 76.

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 112-114; krş. Durusoy, *Mantığa Giriş*, 209-210; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 74.

⁴⁵⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18-19; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 68-69.

canlı (*hayevân*) olarak var mıdır yoksa canlı olarak var değil midir” sorusu buna örnektir.⁴⁵⁸

‘Niçin’ (*lime*) sorusu da iki kısımdır. İlki, söz bakımındandır ki o, orta terimi talep eder. Orta terim ise bir sonuç veren kıyasta, söze inanmanın ve onu tasdik etmenin nedenidir. İkincisi, kendinde şey bakımındandır. Bu, şeyin kendinde mutlak olarak varlığının veya bir halde bulunan varlığının nedenini talep eder. Bunlar, zâtî ilmi sorulardır. İbn Sînâ’ya göre hangi, nasıl, nice, nerede, ne zaman vb. sorular da bir şekilde bileşik ‘mi’ sorusuna döner. Bununla birlikte ‘hangi’ sorusu diğerlerinden daha yalındır ve talep edilen şeye daha güçlü delâlet eder. Çünkü bu soruyla şeyin ona özgü özellikleri ile ayırt edilmesi talep edilir.⁴⁵⁹

‘Mi’ ve ‘niçin’, yargı (*tasdik*) talep ederken, ‘ne’ ve ‘hangi’ ise kavram (*tasavvur*) talep etmektedir. İbn Sînâ isim açısından olan ‘ne’ sorusunun bütün sorulardan önce geldiğini söyler. Bu soruyla *ismin anlamı* sorulur. Ama şeyin kendinde gerçekleşmesi açısından olan ‘ne’ sorusu ise yalın ‘mi’ sorusundan sonradır. Çünkü “hareketin zâtî nedir” ve “zaman nedir” diye soran kimse kendi nezdinde *var olan bir şeyin* neliğini/ne olduğunu (*mâiyyet*) sormaktadır.⁴⁶⁰ Görüldüğü üzere *zâtın* ne olduğuna ilişkin soru, o *zâta* ilişkin varlık sorusundan sonra gelir.

İbn Sînâ soruları *eş-Şifâ/el-Burhân*, Makale 4, Fasil 1’de de ele alır ve mahiyet sorusunun, basît varlık sorusundan sonra geldiğini açıkça belirtir. Ona göre ‘ne’ sorusu, iki varlık sorusundan basît olanını açık bir şekilde izler. Çünkü şeyin var olduğu bilindiğinde varolan o şeyin ne olduğu talep edilir. Öyleyse *zât* bakımından sorulan mahiyet sorusu (*madlab ma*), varlık sorusundan sonra gelir ve onu izler.⁴⁶¹ Fakat

⁴⁵⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 68.

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18-19; krş. İbn Sînâ, *el-Burhân*, 68.

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 19; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 68-69; ayrıca bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM, 2010), 208; Abdulkuddûs Bingöl, “İbn-i Sînâ’da Mantikî Mâhiyet ve Bilinmesi”, *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkez Yayını*, 42 (Eylül 1985), 141; İbn Sînâ’nın bilimsel soruları tasavvur ve tasdik ile ilgili olarak ikiye ayırdığı konusunda bkz. Durusoy, *Mantığa Giriş*, 151.

⁴⁶¹ İbn Sînâ, bu faslın hemen girişinde de şunu belirtir: “Şey yalnızca bilinmek için talep edilir. Bilindiğinde de talep ve sorular düşer. Fakat bir kimse, talep edilenleri, ‘hangisi’, ‘nicelik’ ve ‘nitelik’ sorularıyla çoğaltabilir. Çünkü bunlar bu yerde incelenmeleri bakımından dördtür. İki varlık sorusuna dahildir. Bu ikisinden biri ‘şey var mıdır’ yani mutlak olarak. İkincisi ‘şey, bir şey olarak var mıdır’ [sorusudur]. Örneğin, ‘cisim, bölünmeyen parçalardan bileşen olarak var mıdır? Bu iki varlık sorusundan her birini *lime sorusu* izler ve ona mahiyet sorusu (*madlab el-mâ*) bitişir. Hangisi sorusu (*madlab el-eyy*) ise mahiyet sorusunun izleyenlerindedir, bkz. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 201.

mahiyet sorusu bazen ismin anlamının ne olduğunu sorması bakımından öne geçer.⁴⁶² İsmi anlamını soran ‘ne’ sorusunun bütün sorulardan önce geldiği veya gelebileceği yukarıda ifade edilmişti. Ama konumuz için asıl önemli olan, zâtı soran ‘ne’ sorusunun durumudur. İfadelerden açıktır ki ‘ne olduğu’ sorusu şeyin varlığına yöneliktir. Ayrıca mahiyet sorusu zâtın bilinmesine yöneliktir. Zât, varlıkla birlikte düşünülmesi gereken bir şeydir.

Mahiyet sorusu bir yönden bileşik varlık sorusunu da izler. Bu durumda mahiyet sorusu, adeta büyük terimin veya orta terimin ne olduğunu talep etmektedir. Çünkü her bilimde bileşik varlık sorusuyla talep edilen şeyde konunun ilk önce varlık ve mahiyetinin verilmiş olması gerekir, sonra da o konunun varlık sorusuyla zâtî ilişkileri talep edilir. İbn Sînâ yukarıda belirtileni aynı sayfada yeniden ifade eder. Buna göre bir şeyin varlığı tespit edildikten sonra (*sahha*) o şey, mahiyetinin (*mâiyyet*) talep edilmesini ve bu soruya zât bakımından cevap verilmesini hak eder. Bundan önce o şeyin ne olduğunun talebi ve bu soruya verilecek cevap zât bakımından değil yalnızca isim bakımından olabilir. Bununla birlikte varlıkla uğraşmadan önce isim bakımından ne oldukları sorusunun cevabında söylenenin zât bakımından ne oldukları talebine başlangıç olarak yeterli olmasının önünde hiçbir engel yoktur, çünkü bu takdirde o, varlığın açıklanmasıyla birlikte açıklık kazanmaktadır.⁴⁶³ O, bu durumu varlığın açıklanması koşuluyla bir başlangıç olarak kabul eder.

İbn Sînâ *isim* açısından olan ‘ne’ sorusunun cevabında söylenenle zât açısından olan ‘ne’ sorusunun cevabında söyleneni birbirinden açık bir şekilde ayırmaktadır. Buna göre eğer isim açısından olan ‘ne’ sorusunun cevabında söylenen tanım olsaydı konuşmalarımız ve sözlerimiz tanımlar olurdu.⁴⁶⁴ Tanım, mahiyeti gösterir. Yine başka bir ifadeyle her ismin karşısında varsayılması mümkün olan söz tanım olsaydı, Câhız’ın bütün kitapları tanım kitapları olurdu.⁴⁶⁵

Dânişnâme-i Alâî’de de aynı düşünce yer alır. Buna göre ana ilmi sorular dört çeşittir ve ‘ne’ sorusu da iki çeşittir. Biri, lafzın anlamının ne olduğunu sorar. Örneğin bu tür ne, ‘uçgen terimi’ ile hangi anlamın kastedildiğini sorar. Diğeri ise bi’z-zât üçgenin

⁴⁶² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 202; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 261-262.

⁴⁶³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 202; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 262.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 283; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 222.

⁴⁶⁵ Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 189; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 216; ayrıca krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 244; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 222.

hakikatte ne olduğunu sorar. ‘Ne’nin birinci türü ‘mi’den önce gelir. Çünkü bir şeyin varlığı ve yokluğu ile ilgilenmeden önce onun ne dediğini bilmek gerekir. Bu tür ‘ne’ sorusunun cevabında ismin açıklanması yapılır. Ama ‘ne’nin ikinci türü, ‘mi’ sorusundan sonradır. Çünkü bir şeyin varlığı bilinmeden ne olduğu sorulamaz. Bu tür ‘ne’ sorusunun cevabı da mahiyetin tanımı olur.⁴⁶⁶

Böylece açıktır ki bir şeyin varlığı bilinmeden onun mahiyetini talep eden ‘ne’ sorusu sorulamaz. Bu durum açıkça mahiyet bilgisinin varlık bilgisine bağlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla zihnin bilmesi açısından varlıktan mahiyete geçiş vardır. Ayrıca araştırmada asıl başlangıç noktası şeyin varlığı olmaktadır.

İbn Sînâ soruları *en-Necât*’ta da ele alır ve burada da zâtın hakikatini bilmeye yönelik ‘ne’ sorusunun, mutlak varlık sorusundan (*el-helü’l-mutlak*) sonra geldiğini ifade eder.⁴⁶⁷ Onun öğrencisi Behmenyâr da *et-Tahsîl* adlı eserinde aynı şeyi söyler. Buna göre zâtın hakikati bakımından ‘ne’ sorusu (*madlabü mâ*), basît varlık sorusundan (*madlabü heli’l-basîd*) sonradır.⁴⁶⁸ İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler*’de de bilimsel soruları inceler. Buna göre “şey mutlak olarak var mıdır veya şu hal ile var mıdır?” sorusu temel bilimsel sorulardandır. Yine aynı şekilde “şey nedir?” sorusu, bu temel sorulardandır. Bazen bu soru ile şeyin zâtının mahiyeti⁴⁶⁹ talep edilir, bazen de onunla kullanılan ismin *mefhumunun mahiyeti* talep edilir. Sorun için tanım olarak kullanılan ismin delâlet ettiği şey anlaşılır olmadığı zaman, “şey nedir?” sorusunun “şey var mıdır?” sorusundan önce gelmesi gerekir. Yalın varlık sorusundan önce gelen “şey nedir?” sorusu ile talep edilen, ismin şerh edilmesidir. Ama şey için varlık sahit olunca bu [açıklama] aynıyla onun zâtının tanımı ya da onda câiz görülürse betimi/*resm* olur.⁴⁷⁰ Bu ifadeye göre şeyin var olduğu bilindikten sonra onunla ilgili isimsel açıklama tanımsal-betimsel bir düzey kazanır.

Bütün bu ifadelerde varlık-mahiyet ayrımı için önemli bir sonuç vardır ve şöyledir. Zâtı veya hakikati talep eden ‘ne’ sorusu, varlık sorusundan sonra gelmektedir. Buna göre mahiyet sorusu ancak varolan bir şey için sorulabilir. Bu nedenle var olmayan bir şeyin

⁴⁶⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 124-126.

⁴⁶⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 104.

⁴⁶⁸ Behmenyâr b. Merzübân, *et-Tahsîl*, 196.

⁴⁶⁹ Yani şeyin hakikati, Tûsî’nin yorumu için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât: fi’l-ilmî’l-mantık* (Kum: en-Neşru’l-Belâğa, 1375), 309.

⁴⁷⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 280, 282; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât: fi’l-ilmî’l-mantık*, 309-311.

mahiyetinden sorulamaz. Yalnızca varolan bir şeye ilişkin hakikat araştırması yapabildiğimize göre zihnin bilmesi açısından bir şeyin varlığından onun mahiyetine doğru geçişin olduğu açık olmaktadır.

Böylece açık olmuştur ki tanımla mahiyet arasında bağ vardır. Mahiyetten kastedilen ise tanımla elde edilen mahiyettir. Buna karşılık İbn Sînâ varlık ile tanım arasında da bir bağın olup olmadığını sorgular. O, bu noktada varlık-mahiyet ayrımına da girer.

Ona göre fâil nedenler, varlık nedenleridir ve mahiyetin nedenleri değildir. Tanımın parçaları ise ister cinsler ister gerçek fasıllar isterse de fasılların parçaları olsunlar mahiyetin nedenleridir. Varlık nedenlerinin mahiyetin nedenleri olması gerekmez. Bu nedenle varlık nedenleri (*fâil ve gayeler*), tanımlara girmezler. Aksine tanımların yerini tutan resmlere (*betim*) girerler.⁴⁷¹

O, Aristoteles'in eserinin (*İlk Ta'lîm*) düzenine gönderme yaparak şunu söyler: "Mahiyetin zâtî nedenleri tanıma dâhildir. Çünkü bu nedenler, şeyin zâtını kaim kılmaktadır. Bu nedenle bunlar, burhâna dâhildir."⁴⁷²

İbn Sînâ *el-Burhân* I. ve II. fasılda tanım ve burhân arasındaki farkları ayrıntılı ele alır. O, IV. makale II. fasılda tanımın, burhân ve bölmeye elde edilmediğini inceler. Buna göre tanım, şeyin mahiyeti (*mâiyyet*) için olur. Burhân ise bir şeyin bir şey için varlığına ilişkindir. Şeyin varlığı onun mahiyetinden başkadır (*garîb*) ve mahiyetinin dışındadır.⁴⁷³ İbn Sînâ arazların da şeyin mahiyetine dâhil olmadığını söyler.⁴⁷⁴ Ona göre tanım, ancak tanımlananın mahiyetine dâhil olan şeyler üzerine kurulur. Varlık (*mevcûd*) ise mahiyete dâhil olan şeylerden değildir. Varlık (*vücûd*), ne cinstir ne de fasıldır, aksine o, lâzım bir yüklemidir. Tanım varlığı vermez, çünkü tanım yalnızca cinsleri ve fasılları verir. Varlığı veren burhândır. Çünkü burhân, tanıma dâhil olmayan lâzımâtı verir. Varlığı veren burhân mutlak olarak varlığı bilinmeyen ve şey için varlığı bilinmeyen varlığını verir. Bütün bunlar, mahiyetin dışında olan levâzımdır. Öyleyse ne burhan,

⁴⁷¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 204; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 265.

⁴⁷² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 206; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 267.

⁴⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 278; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 217; ayrıca bkz. Durusoy, *Mantğa Giriş*, 189-190.

⁴⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 281; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 220.

tanıma dâhil olan şeyi talep eder ve ne de tanım, burhanın talep ettiği şeyi verir, çünkü bu, şeyin cevherinin dışındadır.⁴⁷⁵

Şu ifade İbn Sînâ'nın bilmeye varlıktan başladığını gösteren başka bir ispattır: “İnsan çoğunlukla şeyin arazları ve hassâlarını araştırmasından onun faslını ve mahiyetini bilmeye geçer.”⁴⁷⁶ O, burada *tehallus* kelimesini kullanır. Bu kelime bir şeyden kurtulmayı anlatır ve saflaştırma ve arıtma anlamına da gelir. Buna göre insanın bakışı, araştırmasında şeyin şahsî varlıksal yanını oluşturan arazlar ve hassâlarından kurtulduğunda o şeyin mahiyetine geçer. Böylece onun *varlıksal yanı* olumsuzlanmış olur.

Ona göre ‘mi’ ve ‘niçin’, yargı talep ederken, ‘ne’ ve ‘hangi’, kavram (*tasavvur*) talep etmektedir.⁴⁷⁷ *Dânişnâme*'de de o, ‘mi’ ve ‘niçin’ sorularının yargı, ‘ne’ ve ‘hangi’ nin ise kavram açısından olduğunu söyler.⁴⁷⁸

‘Ne’ ve ‘hangi’ nin mahiyeti araştırılan sorular olduğu açıktır. ‘Ne’ ve ‘hangi’, kavramı talep ettiğine göre kavram ve mahiyet arasında bağ vardır. Buna göre varolan bir şeye ‘ne’ ve ‘hangi’ sorularını yönelttiğimizde o şeyin kavramını talep ederiz. Burada ince bir ayrıntıya değinmek uygun olacaktır. Yukarıda İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler*'deki ifadelerine göre ‘hangi’ nin ‘mi’ ana sorusuna döndüğünü belirtmiştik. ‘Mi’ sorusunun da birinci olarak ‘şey var mıdır’, ikinci olarak ise “şey şöyle var mıdır yoksa şöyle var değil midir” şeklinde ikiye ayrıldığını söylemiştik. ‘Hangi’, ikinci kısma girer. Buna göre o, bir varlık sorusudur. Böylece şu çıkarım mümkün olmaktadır. ‘Ne’ ve ‘hangi’, kavramı talep ettiğine göre kavramın hem varlıksal hem de mahiyetsel yanı vardır.

‘Ne’ nin adsal ve zâtî tanımı talep eden olarak iki kısım olduğunu belirtmiştik. İbn Sînâ *adsal tanım* ile *zâtî tanımı* şöyle örnekler. Bir kimse “hareket veya zaman veya halâ ve Tanrı (*ilâh*) var mıdır” diye sorarsa öncelikle bu isimlerin delâlet ettiği [anlamı] bilmesi gerekir. Çünkü bu isimlerin delâlet ettiği şeyi bilmesi fakat delâlet edilen şeyin var olup olmadığını bilmemesi mümkündür. Tanım, gerçekte varolan için olsa bile işin başında bu sözün isim açısından mı yoksa zât açısından mı olduğu anlaşılır. Bu, ancak zâtın varolduğu bilindikten sonra anlaşılabilir. Bu nedenle Matematik [ilimlerin başında]

⁴⁷⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 221; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 282.

⁴⁷⁶ İbn Sînâ, *el-Cedel*, 12; krş. İbn Sînâ, *Topikler*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 17.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 19; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 68-69.

⁴⁷⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 126.

varlıkları daha sonra ispatlanan şeylerin tanımları verilir. Örneğin *Ustukussâtü'l-Hendese* kitabının başında üçgen, dörtgen ve diğer şekillerin tanımları yapılmıştır. Bunlar ismin açıklanması açısından tanımlardır. Sonra şekillerin varlıkları ispatlanmıştır. Böylece tanım, yalnızca isim açısından değil, zât açısından da hatta gerçek tanım olmuştur.⁴⁷⁹ Buna göre matematiksel şeyler için isim bakımından yapılan tanımlar, ancak onlara ilişkin varlık ispatından sonra zât bakımından da tanım olma özelliğini kazanmışlardır. Böylece gerçek tanım için varlık bilgisi koşulu bu halde de geçerliliğini korumaktadır.

İbn Sînâ *en-Necât*'ta tanımın anlamının kısımlarını incelerken yukarıdaki düşüncüyü özetle ifade eder. Buna göre *had*, teşkîkle beş şeye söylenir. Bunlardan biri, ismin anlamını açıklayan (*şerh*) *haddir*. Onda şeyin varlığı değerlendirmeye (*i'tibâr*) alınmaz. Eğer şeyin varlığında bir şüphe varsa tanım (*had*) öncelikle ismi açıklayan olarak alınır. Öklides'in kitabının başında [verilen] eşkenar üçgenin tanımı böyledir. Şey için varlık doğrulanırsa o zaman tanımın sadece isme göre olmadığı bilinir. Zâta göre olduğunda tanım denir.⁴⁸⁰

Tanımlar tekil ve tekil hükmündeki anlamlar içindir.⁴⁸¹ İbn Sînâ'ya göre sanatın başında zikredilen şeylerin bir kısmı yalnızca varlığıyla (*heliyyet*), bir kısmı yalnızca mahiyetiyle, bir kısmı da hem varlığı hem de mahiyetiyle verilir. Niçin sorusu ise her halükarda iki sorudan da sonradır. Çünkü anlamı kavranmayan şeyde niçin sorusunun sorulması imkânsızdır. Yine anlamı ve ne olduğu veya ona delâlet eden ismin anlamı kavranan ve fakat bir durumda veya mutlak olarak var olup olmadığı verilmeyen şeyde niçin sorusunun sorulması da imkânsızdır.⁴⁸² Başka bir ifadeye göre şeyin ne olduğunun anlamı (*mâna mâ hüve 'ş-şey*), yani gerçek tanım (*el-haddü'l-hakîkî*), ancak zâtı varolan için (= *li-mevcûdi'z-zât*) mümkün olabilir. Zâtı yok olan için (*li-ma'dûmi'z-zât*) ise isim anlamına delâlet eden bir söz olabilir, ama bu şeyin, isim ortaklığıyla [ismini açıklayan anlama tanım denilmesinden] başka tanımı olamaz.⁴⁸³

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 19; krş. İbn Sînâ, *eş/Şifâ/el-Burhân*, 69; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 202, 222.

⁴⁸⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 119; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 79.

⁴⁸¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 20.

⁴⁸² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 20.

⁴⁸³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 220; varlık bilgisinin önceliğine ilişkin ayrıca bkz. 201, 222; yine bkz. Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, 106-107.

Sorularla ilgili ayrıntılı açıklamalarımız ve bunlardan çıkardığımız sonuçlarla uyumlu olarak F. Rahman'a göre de İbn Sînâ felsefeye başlarken açıkça varlıktan başlamaktadır. Ona göre Gilson, İbn Sînâ'nın kuramının mahiyetçi (*essentialistic*) olduğunu, buna karşılık Thomas'ın felsefesinin ise varlıkçı (*existential*) olduğunu savunmuştur. Gilson'un İbn Sînâ ile ilgili görüşünün yanlış olduğunu belirten Rahman'a göre varlık-mahiyet ayrımını doğru anlamak için somut varlıktan başlamak ve onu felsefi olarak analiz etmek gerekmektedir. Çünkü mahiyetten başlamak kuramı saçma bir sonuca götürecektir. Ayrıca onun ifadesiyle “ne İbn Sînâ ne de başka bir filozof başlangıç noktası olarak mahiyeti alarak felsefe yapmaya başlamaktadır. İbn Sînâ açıkça varlıktan başlamaktadır.”⁴⁸⁴ İzutsu da Rahman gibi düşünmekte ve ona atıfla şöyle demektedir:

İbn Sînâ'ya göre tüm metafizik düşünmenin birinci ve nihai öznesi ‘mevcut’tur, yani fiilen varolan somut varlıklardır. Onun tüm metafizik sistemi önümüzde duran aracısız gerçekliğin yapısının zihinsel bir tahlilidir. İbn Sînâ işe birincil ve aracısız olgular olarak “mahiyet”lerden başlamaz. F. Rahman'ın belirttiği gibi “o vücut ve mahiyeti başlangıçta birbirinden ayrı unsurlar olarak ele alıp daha sonra metafizik bir kimya ile bu unsurları tek bir nesne haline getirmeye çalışmaz.” Tersine somut nesneden başlar, onu kavramsal bir tahlile tabi tutar ve onda iki kurucu unsur bulur: “mahiyet ve vücut”. Böyle yapmak somut nesnenin fiilen bu iki unsurdan bileşik olduğunu ileri sürmekle aynı şey değildir. Sühreverdî'nin eğer “vücut”, “mahiyet”e dışarıdan gelip eklenen bir şey olsaydı bu “mahiyet”in “vücut” ile nitelenmeden önce “mevcut” olması gerekirdi şeklindeki eleştirisi bütünüyle hatalıdır. Bu eleştiri “mahiyet” ile “vücut” arasındaki ilişkinin İbn Sînâ'ya göre zihin-dışı gerçeklik dünyasında vuku bulan bir olay olduğu farazîyesine dayanmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın benimsediği görüş bu değildir.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Fazlur Rahman, “İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet (essence)” (İslam Felsefesi ve Problemleri içinde), trc. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az (Ankara: Otto, 2015), 94.

⁴⁸⁵ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalm (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 120-121. İzutsu'ya göre Sühreverdî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler bir yanlış anlamaya dayandığından hiçbir geçerliliğe sahip değildir, bkz. aynı eser, 136. Türker'in şu ifadesi de burada belirtilen düşünceyi güçlü bir şekilde destekler: “...Nefis hiçbir şeyin bilgisine onun varlığından önce sahip değildir”, bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, 131. Bingöl'e göre de varlık sorusu, özü talep eden sorudan önce gelir, Bingöl, “İbn-i Sina'da Mantikî Mâhiyet ve Bilinmesi”, 141. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, “İbn Sînâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 323.

Sorularla ilgili yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında İbn Sînâ'nın bilmeye bilfiil varolan bir şeyin varlığından başladığı konusunda Rahman ve İzutsu'nun görüşlerinin doğruluğu açık olmaktadır.

İbn Sînâ'nın bilmeye varlıktan başladığına ilişkin bir ispat da şöyledir. Şeyin niçinini/nedenini (*li-me'ş-şey*) ancak onun varlığını (*helü'ş-şey*) vazettikten sonra talep edebildiğimiz gibi aynı şekilde şeyin ne olduğunu (*mâ'ş-şey*) da ancak onun varlığını (*helü'l-şey*) bildikten (*ne'rifu*) sonra bilebiliriz.⁴⁸⁶ O, *eş-Şifâ/en-Nefs*, Makale 1, Fısı 1'de nefis ile ilgili araştırmasının başında öncelikle nefis olarak isimlendirilen şeyin varlığının ispatı hakkında sonra da bunu izleyen şey hakkında konuşulması gerektiğini söyler.⁴⁸⁷ Bu ifadeye göre nefsin varlığının ispatı daha önce gelmektedir. Başka bir örnekle İbn Sînâ *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i* adlı eserinde Makale 2, Fısı 5'te mekân ile ilgili araştırmaya önce onun varlığından başlanması gerektiğini söyler.⁴⁸⁸

Aristoteles'e göre onun [şeyin] var olduğunu bildiğimizde ne olduğunu (*mâ hüve*) talep ederiz. Bunun örneği, tanrı nedir (*mâ hüve'l-ilâh*) ya da insan nedir (*mâ hüve'l-insân*) olur.⁴⁸⁹ Ona göre hiçbir insan var olmayanın ne olduğunu (*mâ hüve*) bilemez. Fakat keçigeyik (*عنزائیل*) dendiğinde kelimenin ya da ismin neye delâlet ettiğini bilebilir, keçigeyik'e gelince onu bilmesi mümkün değildir.⁴⁹⁰ Yani yalnızca keçigeyik'in isminin neye delâlet ettiği bilinebilir.⁴⁹¹ O, *İkinci Analitikler* Makale 2, Kısı 8'de de "var olduğunu bilmediğimiz şeyin ne olduğunu (*mâ hüve*) bilmemizin mümkün olmadığını" söyler.⁴⁹² Buna göre varlık bilgisi, mahiyet talebinden önce gelmektedir. Aristoteles'e

⁴⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 284; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 222.

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Nefs min kitâbi'ş-şifâ*, thk. Âyetullah Hasanzâde el-Âmulî (Kum: Mekteb el-'ilâm el-islâmî, 1417), 13; ayrıca bkz. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi" (İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 406; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kâinattaki Yeri* (Üsküdar: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 33-34.

⁴⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Fizik I*, 139.

⁴⁸⁹ Aristoteles, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû*, nşr. Ferîd Cebr (Beyrut: Deru'l-fikri'l-lübânî, 1999), 1: 550-551.

⁴⁹⁰ Aristoteles, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû*, 569; İbn Rüşd'ün bu yöndeki yorumu için bkz. İbn Rüşd, *Nassu telhîs mantık Aristo/Kitâbu'l-burhân*, thk. Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-lübânî, 1992), 465; krş. İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, trc. Hacı Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), 127.

⁴⁹¹ İsmi anlamını açıklayan tanımla, var olan bir şeyin zâtını nedeniyle birlikte anlatan gerçek tanım arasındaki fark için bkz. İbn Rüşd, *Nassu telhîs mantık Aristo/Kitâbu'l-burhân*, 469; İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, 133.

⁴⁹² Aristoteles, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû*, 574.

göre tanım (*had*), şeyin ne olduğunu (*mâ hüve* 'ş-şey) bilir. Burhân ise ya bu olanın⁴⁹³ (*ennehü yüced hâzê*), bu [olan için] olduğunu ya da olmadığını açıklar (*yübeyyin*).⁴⁹⁴

Aristoteles'in bu düşüncesini İbn Rüşd *Kitâbu'l-Burhân* telhîsinde özetlemektedir. Buna göre ilmi sorular dört tanedir. Bunlardan ikisi bileşik, diğer ikisi yalındır. Bileşiklerden ilki 'bileşik varlık', ikincisi 'niçin' sorusudur. Niçin sorusu, bileşik varlık sorusundan sonradır. Yalınların ilki 'yalın varlık', diğeri ise 'ne olduğu' sorusudur. "Boşluk var mıdır ya da yok mudur" sorusu yalın varlık sorusuna örnektir. İkinci talep, varlık talebinden sonra olur ve şeyin ne olduğunu (*mâ hüve*) sorar.⁴⁹⁵

Tüm bu ifadelere göre bir şeyin varlığına ilişkin 'o var mıdır' şeklindeki yalın varlık sorusunun, o şeyin hakikatini bilmeye yönelik 'mâ hüve' sorusundan önce geldiği noktasında Aristoteles ve İbn Sînâ'nın aynı düşündükleri açık olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu konuda Aristoteles'ten farklı düşünmediği ve onu izlediği ortaya çıkmaktadır.

Fârâbî'ye göre de varlık bilgisi, mahiyet bilgisinden önce gelmektedir. O, bu konudaki düşüncesini kavramı (*tasavvur*) iki kısım olarak ele alırken ifade etmektedir. Ona göre kavramın bir kısmı, ismin anlamının kavramıdır. Bir kısmı da şeyin varlığından ibaret olan şeyin kavramıdır ki bu, şeyin mahiyetidir (*mâhiyyetü* 'ş-şey). Ona göre ismin anlamının kavramı, varolanı ve varolmayanı kuşatan bir kavramdır. Mahiyetin bilinmesi ise daha önce varlığı bilinmiş, bir tarzda kavranmış ve başka bir tarzda kavramı talep edilmiş şeyde olur.⁴⁹⁶ Dolayısıyla bu konuda Fârâbî de aynı düşünmektedir. Buna göre her üç filozof da varlık bilgisinin mahiyet bilgisinden önce geldiğini düşünmektedir. Burada bir tartışma açmamız uygun olacaktır. F. Rahman, Fârâbî'ye ait olarak gördüğü *Uyûnü'l-hikme*'ye atıf yaparak onun, "öncelikle bir şeyin var olup olmadığını

⁴⁹³ Türkçe çeviride şöyledir: "Tanıtlama ise belli bir nesnenin belli bir nesneye ilişkin olduğunu veya olmadığını açıklar", bkz. Aristoteles, *İkinci Analitikler*, trc. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 56. Arapça çeviride kastedilen anlam ile bu çeviride kastedilen anlam uyumludur.

⁴⁹⁴ Aristoteles, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû*, 557-558.

⁴⁹⁵ İbn Rüşd, *Nassu telhîs mantık Aristo/Kitâbu'l-burhân*, 455; krş. İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, 116-117,118.

⁴⁹⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 156.

bilmeksizin söz konusu şeyin özünü (*essence*)⁴⁹⁷ ve neliğini (*quiddity*)⁴⁹⁸ bilebileceğimizi söyleyerek Aristoteles ile farklılaştığını” söylemektedir.⁴⁹⁹

2.3. Mahiyet-Hakikat İlişkisi

Bu başlık altında hakikatin (gerçeklik) ne olduğunu ve mahiyetle olan ilişkisini ele alacağız. Öncelikle ‘hak’ kavramının nasıl ele alındığını görmemiz uygun olacaktır. İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 1, Fası 8’de ‘hak’ kavramını kısaca açıklamaktadır. Buna göre *haktan* mutlak olarak dış dünyada varlık, sürekli varlık anlaşılır.⁵⁰⁰ Böylece hak, varolan bir şeye işaret eder, dolayısıyla da varlığı anlatır. Ona göre *haktan* dış dünyada şeyin haline delâlet eden söz veya inancın durumu da -o şeyle örtüşükleri (*mutâbık*) takdirde- anlaşılır. Örneğin “bu hak sözdür” ve “bu, hak inançtır” denir.⁵⁰¹ Hak, bu anlamıyla ‘doğru’ anlamındadır. Varlığı zorunlu zâtıyla sürekli⁵⁰² haktır. Varlığı mümkün ise başkasıyla hak, kendisinde batıldır.⁵⁰³ Varlığı Zorunlu Bir’in dışındaki her şey, kendisinde batıldır.⁵⁰⁴ Yukarıda ilk anlamda belirtildiği gibi hak⁵⁰⁵, bu ifadelerde varlığı anlatır.

Onun başka bir ifadesine göre başkasına yönelmeksizin zâtı bakımından kendisine yönelinilen her varlık (*mevcut*), ya kendisinde onun için varlık zorunlu olarak bulunur ya da bulunmaz. Eğer zorunlu olursa, dolayısıyla o, zâtıyla Hak’tır (*Gerçek*) ve zâtından dolayı varlığı zorunlu ve de kayyumdur.⁵⁰⁶ Başka bir ifadeye göre de varlığı zorunlu

⁴⁹⁷ Çeviride ‘mahiyet’ olarak karşılanmıştır.

⁴⁹⁸ Çeviride ‘öz’ olarak karşılanmıştır.

⁴⁹⁹ Fazlur Rahman, “İbn Sînâ’da Varlık ve Mahiyet (essence)”, 82.

⁵⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 132-134; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48.

⁵⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48.

⁵⁰² Varolan ebedi şeylerin varlığı hakkında Aristoteles’in ifadeleri şöyledir: “...O halde, *hak* olması en evla olanın, kendinden sonraki şeylerin hakikatinin illeti (nedeni) olan şey olması gerekir. Bu nedenle zorunlu olarak (=zarûraten) ebedi mevcut şeylerin ilkeleri, daima son derece/nihai *hak* olmalıdır (*yecib*). Şöyle ki o, sadece herhangi bir vakitte *hakikat* olmadığı gibi *hak* olmasının bir illeti de yoktur. Ne var ki o, *hak* olmakta öteki şeylerin illetidir. Buradan zorunlu olarak gereken [sonuç şudur ki]; her bir şeyin varlıktaki hali neyse, *hak* olmaktadır hali odur.” İtalikler bize aittir, bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1: 56.

⁵⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134.

⁵⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48.

⁵⁰⁵ İbn Rüşd tarafından kullanılan bir çeviride Aristoteles, *Metafizik* olarak adlandırılan eserinin *Küçük Alfa* adlı makalesinin ilk pasajında ‘hak’ terimini ‘hakikat’ anlamında kullanılır. İbn Rüşd de şerhinde hakikat anlamında aynı şekilde hak terimini kullanır. Aynı makalenin ikinci pasajında yine hak terimi kullanılır, İbn Rüşd bu pasajı şerh ederken genelde ‘hak’ terimini kullanmakla birlikte bir yerde de ‘hakikat’ terimini kullanır. Söz konusu makalede dördüncü pasajda aynı anlamda ‘hak’ ve ‘hakikat’ terimi birlikte kullanılır, bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 1: 45-56. Hakikat terimi için aynı esere ayrıca bkz. 302, 364, 492, 529, 544, 552, 554, 574, 584, 614, 664, 676. Bu eserde hak terimi doğru anlamında da kullanılır, bkz. 704.

⁵⁰⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, 3: 19; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 454.

‘hak’ dendiğinde, bu, onun varlığının zorunluluğunu anlatır. Şey ya varlığı zorunlu olur ya varlığı imkânsız olur ya da varlığı mümkün olur. Varlığı zorunlu mutlak haktır ve ilk haktır. Varlığı imkânsız ise mutlak batıldır.⁵⁰⁷ Bu ifadelerde de *hak* varlığı, *batıl* ise yokluğu anlatır.

Mutâbık olma yönünden hak ise doğruya benzer. Ancak o, dış dünyadaki şeye nispeti bakımından doğru (*sâdık*), şeyin ona nispeti bakımından haktır.⁵⁰⁸ Buna göre hak bir anlamıyla dışsal varlığı, diğer anlamıyla da doğru’yu anlatır.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Medhal*, Makale 1, Fası 2’de bilim ve mantık biliminden söz ederken hakikat kelimesinin çoğul halini şöyle kullanır: “Felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır.” Ona göre teorik felsefe, varlığı (*vücûd*) bizim seçme ve fiilimizle olmayan varolan şeylerin bilgisidir. Teorik felsefenin gayesi, yalnızca bilmek [sûretiyle] nefsi yetkinleştirmektir.⁵⁰⁹ Bu ifadelerle göre hakikat ile varlık arasında bir bağ vardır. Çünkü o, şeyleri ‘var olan’ olarak almaktadır.

İbn Sînâ *teorik felsefenin gayesi* ile ilgili başka bir ifade daha kullanır. Buna göre teorik felsefenin gayesi, *hakk’ın bilgisidir (ma’rifetü’l-hak⁵¹⁰)*.⁵¹¹ Başka bir deyişle insanın akıl sahibi olması yönünden yetkinleşmesi, *hakk’ı kendisi uğruna bilmesindedir*.⁵¹² Bilgi, şeyin varlığını gerektirdiğine göre hakk’ın *varlıkla* bağlı olduğu açık olur.

Ona göre *var olanlar (el-mevcûdât)* doğaları açısından üç kısım olduğundan *teorik felsefi ilimler* de üç kısımdır. Başka bir ifadeyle ilimlerin sınıfları, *varolanların değerlendirilmesine (i’tibârü’l-mevcûdât)* göredir. Kısımlardan biri, doğa ilmidir (*el-ilmü’t-tabîî*).⁵¹³ Bu ilim, varolanları, kavramda (*tasavvur*) ve varlıkta (*kıvâm*) harekete karışmaları ve türleri özelleşmiş maddelere alakalarının bulunması bakımından inceler. İkincisi varolanları, varlıkta değil ama kavramda [maddeden] ayırık olmaları bakımından inceleyen saf matematik ilmi ile matematik ilimler içinde meşhur olan aritmetiktir. Üçüncüsü ise varolanları, varlıkta ve kavramda [maddeden] ayırık olmaları bakımından

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-‘Arşîyye*, (Library of Islamic Philosophy Programı’nda bulunan “Resâil İbn Sînâ” adlı eser içinde) (Qum: Bidar Publishers, 1978), 252-253; krş. İbn Sînâ, *Risâleler*, s. 57.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 134; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48.

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 5; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 12.

⁵¹⁰ İbn Rüşd’ün şerhindeki çeviride aynı ifade geçer, İbn Rüşd de aynı şekilde ‘hak’ terimini kullanır, bkz. *Metafizik Büyük Şerhi*, 1: 54.

⁵¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 14; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 7.

⁵¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 16; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 10.

⁵¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 14.

inceleyen ilâhi ilimdir.⁵¹⁴ Yukarıdaki ifadeleri bu ifadelerle birleştirdiğimizde herhangi bir teorik felsefi araştırmanın bilmek için *varolan bir şeyin hakikatine* yöneldiği açık olur.

Bilginin varolan hakkında olduğuna ilişkin İbn Sînâ'nın başka bir ifadesi şöyledir:

Hikmet ise insan nefsinin amel ve bilgi düzleminde mümkün olan yetkinliğine ulaşmasıdır. Bilgi alanında ulaşması, mevcutları oldukları şekilde (*kemâ hiye*) kavrayan (*mütesavvar*) ve önermeleri oldukları şekilde tasdik eden olmasıdır.⁵¹⁵

Görüldüğü üzere bilginin konusu varolandır. Bu ifadede kavramla ilgili olarak belirtilen *kemâ hiye hakikate* gönderme yapar. Kavram tanımla ilişkilidir. O, tanımın amacını belirttiği şu ifadesinde hakikat anlamında kullandığı *künh*, *kavram* ve *kemâ hiye* ifadesini biraraya getirir: “Tanımın amacı, şeyin künhünü (*hakikat*) olduğu gibi (*kemâ hüve*) kavramaktır (*tasavvur*).”⁵¹⁶ Başka bir ifade şudur: “Aklî idrak (*algı*), karışıklıktan *halis künhe* ulaşır. Duyusal algının ise tümü karışıktır.”⁵¹⁷

Tüm bu ifadeler ile hakikatin varlık ile bağıntılı olduğu açık olmuştur. Bununla birlikte hakikatin mahiyet ile hem aynılığı hem de ayrımı vardır. Bunun ispatını, İbn Sînâ'nın ifadelerine atıfla yapmaya çalışacağız.

eş-Şifâ/el-İlâhiyyât, Makale 1, Fası 5'teki bir ifadeye göre her şeyin, kendisi ile o olduğu bir hakikati vardır. Örneğin üçgenin “o üçgendir” denen bir hakikati ve beyazlığın “o beyazlıktır” denen bir hakikati vardır. İbn Sînâ bunu *özel varlık* (*el-vücûdü'l-has*) olarak isimlendirebileceğini söyler ve özel varlıkla *isbâtî varlığın anlamını* (= *mânâ'l-vücûdi'l-isbâtî*) kast etmediğini belirtir. Çünkü varlık lafzı ile (*lafzü'l-vücûd*) pek çok anlama delâlet edilir. Bunlardan biri, şeyin üzerinde durduğu hakikattir (= *minhâ'l-hakîkati'lletî aleyhâ's-şey*). Dolayısıyla şeyin üzerinde bulunduğu, sanki onun için özel varlık olur.⁵¹⁸ Buna göre bir şeyin o şey olmasını sağlayan o şeyin hakikatidir. Bu, *özel varlık* olarak isimlendirilebilir. Burada o, hakikatin varlıkla olan

⁵¹⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 7; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 14.

⁵¹⁵ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 200; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 260.

⁵¹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 204-208; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, nşr. Kerim Feyzâ, 1: 175-182; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 52-56.

⁵¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993), 4: 24; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 626.

⁵¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 87-88.

hem birliğini hem de ayrımını ele almaktadır. İkisinin birliği olarak varlığın isbâtî varlık (=genel varlık), hakikatin ise özel varlık olmasıdır. *İsbâtî varlık* ile kastedilen *genel varlıktır*. Böylece özel varlık olan hakikat ile varlık arasındaki bağ açık olur⁵¹⁹. Buna göre hakikat varlığı anlatır. Bu durum iki kavram arasındaki birliği anlatır. Hakikatin varlıktan ayrımı ise onun şeye özgü ve mahiyet olmasıdır.

İbn Sînâ yukarıdaki ifadelerin devamında hakikat ile mahiyeti (*kendisinde mahiyet*) aynılık içinde şöyle ele alır: “Her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir (=enne li-küllü şey’in hakîkaten hassaten hiye mâhiyyetühü). Her şeyin kendisine özgü hakikati, *isbât* ile eş anlamlı olan *varlıktan* (*vücud*) başkadır.”⁵²⁰ Böylece mahiyetle aynı tutulan hakikatin varlıktan ayrımı yapılır. Hakikat, şeyin kendine özgü yanını anlatan olarak mahiyettir. Bu hal, hakikat ile mahiyet arasındaki aynılığı anlatır. Diğer taraftan bu ikisi arasında ayrım vardır. Buna göre *hakikat* mahiyetin dış dünyada olmasını anlatır. Başka bir ifadeyle kendisinde mahiyetin dış dünyada olmasına hakikat denir. Daha açık bir ifadeyle ve ileride daha ayrıntılı ispatlayacağımız üzere *hakikat*, *kendisinde mahiyet* ile *varlık*’ın birliğidir.

Onun *mahiyet*, *tanım* ve *hakikat* arasındaki bir yönden aynılığı anlatan başka bir ifadesi şöyledir:

İnsanın bir hakikati vardır ve bu hakikat onun tanımı ve mahiyetidir. Bu mahiyet ise dış dünyada veya *nefste* bilkuvve veya bilfiil özel veya genel varlıktan bir şey olmakla şartlanmış değildir.⁵²¹

Mahiyet ile kastedilen *kendisinde mahiyettir*. Tanımı, ‘kendisinde tanım’ olarak ele aldığımızda ‘tanım’ ile ‘kendisinde mahiyet’ bütünüyle aynı olur. Eğer tanım, ‘tanımsal mahiyet’ olarak alırsak ‘tanım’ ile ‘kendisinde mahiyet’ bir yönden aynı olur. Çünkü tanımsal mahiyet⁵²², kendisinde mahiyetin dış dünyada kurulmuş hali olan zâtın kavramda kurulmasıdır. Buna göre tanımsal mahiyet, kurulmuş olanın kurulmuşudur. Hakikat ise kendisinde mahiyet ve varlık’ın birliğidir. Hakikatin kendisinde mahiyeti kapsamı açısından bu ikisi aynı olur. Bir ifade de şöyledir: “Su olmaklık ve ateşlik

⁵¹⁹ Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Ata Az, “İbn Sînâ’nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (Güz 2014): 80-81.

⁵²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 88.

⁵²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 292; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 124.

⁵²² Bingöl, tanımsal mahiyeti, uygun bir şekilde “mantıksal mahiyet” olarak isimlendirir, bkz. Bingöl “İbn-i Sina’da Mantikî Mâhiyet ve Bilinmesi”, 146.

hakikati sabittir, eksilmeyi ve güçlenmeyi kabul edici değildir.⁵²³ Buna göre *kendisinde mahiyet* ve *hakikat* aynıdır. Ama bu, bir yöndendir. Çünkü hakikat varlık'ı da içerir. Bu ifadede hakikatin bireylere farklı derecelerde yüklenemeyeceği söylenir. Bu durum, kendisinde mahiyet içindir. Özetle kendisinde mahiyet imkân halindedir, varoluş kazandığında hakikat olur ve kavrama alındığında da tanımsal mahiyet olur.

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de *soyut insan hakikatinin* nasıl elde edildiğini anlatırken *mahiyet, mâna, sûret* ve *hakikati* aynı anlamda kullanır. Ona göre bizim idrak ettiğimiz her şey; *mahiyet, mâna* ve *sûretini* bi'z-zât aldığımız şeydir. Bir şeyin sûreti çeşitli şekillerde alınır. Örneğin bir insanı ele aldığımızda ilkin o insanı duyu ile görürüz. Bu duyumda *soyut insanın hakikati* değil, o insanın sûreti duyumsanır. Öyle ki bu duyumsamada uzunluk, genişlik, sarılık, beyazlık, nicelik, nitelik ve durum insanlıkla karışmıştır.⁵²⁴ Duyu, *insanlık hakikatini* ve o insanın *insanî sûretini* maddeden gelen fazlalıklar olmadan idrak edemez.⁵²⁵

Kendisinde mahiyet ile hakikat arasındaki bir açıdan aynılığı anlatan başka bir ispatı da şöyle söz konusu edebiliriz. Mahiyete delâlet edenin, hakikatin tamamını (*kemâlü'l-hakikat*) kuşatması gerekir.⁵²⁶ Bu ifadede mahiyete delâlet eden tanımdır, mahiyet ise kendisinde mahiyettir. Bu ifadeyle de kendisinde mahiyet ile hakikatin bir yönden aynı olduğu açık olur. Hakikat, kendisinde mahiyetin dışarıda olmasını anlatır. İbn Sînâ'ya göre insan lafzı, Zeyd ve Amr'ın zâtî hakikatinin tamamına delâlet etmektedir. Bu zâtî hakikatin dışına taşan ve fazla gelen taraf, Zeyd ve Amr'ın her birine özgü arazî vasıflardır.⁵²⁷ Kendisinde mahiyet varlık kazandığı anda madde ile birleşir ve bu anda da ona varlıksal arazlar ilişir. Böylece o, zât/öz ismini kazanır. Özetle, kendisinde mahiyet varlıkla birleştiğinde hakikat adını, madde ve hemen sonrasında arazlar ile birleştiğinde de zât/öz adını alır.

Son örneğimiz şöyledir: Varlıkta zâtları duyulur olanların zâtları varlıkta akledilir değil, duyulurdur. Ama *akıl* onları *akledilir (ma'kûl)* olma haline getirir. Çünkü o, onların

⁵²³ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 130; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, 179; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 442, 444.

⁵²⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 442, 444.

⁵²⁵ *Dânişnâme-i Alâî*, 444.

⁵²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 40; krş. İbn Sînâ, *Mantuğa Giriş*, 32; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1: 154.

⁵²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 42; krş. İbn Sînâ, *Mantuğa Giriş*, 35.

hakikatlerini maddenin eklentilerinden soyutlar.⁵²⁸ Bu ifadelere göre hakikat, duyulur ve maddesel zâtta içerilir. Akıl, duyulur zâttan hakikati soyutlayarak zâtı akılsal kılar.

2.4. Mahiyet-Zât İlişkisi

Mahiyet ve hakikat kavramları hakkındaki araştırmamız zât kavramını incelememizi de gerektirmektedir. Dolayısıyla bu başlık altında zâtı ve onun mahiyet ve hakikatle olan aynılığını ve ayrımını ayrıntılı olarak çözümlenmeye çalışacağız.

Zât/öz hakkında içeriğin en yoğun biçimde bulunduğu pasajlar, *eş-Şifâ/el-Medhal*, Makale 1, Fasıllık 1'dedir. Bu bağlamda bir ifadeye göre her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun hakikati hatta zâtıdır.⁵²⁹ Bu ifadede mahiyet, hakikat ve zât aynılık içinde görünmektedir.

Başka bir ifadeye göre her şeyin zâtı birdir. Bu bir olan zât, bazen mutlak olarak tek bir anlamdır ve o şeyin o şey olması, bir araya geldiklerinde tek şey için bir zât oluşturan (*hâsıl*) çok anlam sayesinde olmaz.⁵³⁰ Buna göre zât, bazen mutlak olarak tek bir anlamdır. İbn Sînâ bu tarz zâtın örneğinin dış dünyada nadir olduğunu, bu nedenle varlığının kabul edilmesi gerektiğini söyler. Onun ifadesinden anlaşıldığına göre bu tarz zâtta mutlak bir biçimde birlik vardır. Öyleyse bu tarz zât, hiçbir yönden bölünmezdir. Bu zât için akılda tanımsal mahiyetin elde edilmesi mümkün değildir. O, *mutlak bir olmayan zâtı* ise şöyle anlatır:

Bazen de bir şeyin zâtının bir olması mutlak değildir. Aksine onun varlığının hakikati, bir araya geldiklerinde şeyin mahiyetinin hâsıl olduğu şeylerden ve anlamlardan oluşur. Bunun örneği insandır. İnsan cevher olmaya, uzunluk, genişlik ve derinliğin varsayıldığı boyutlarda uzanımaya sahip olmaya, bunlarla birlikte nefis sahibi olmaya ve nefsinin de beslenen, duyumsayan ve iradeyle hareket eden bir nefis olmasına muhtaçtır. Bunun yanı sıra akılsalları (*ma'kulât*) anlayabilecek ve insanlığından değil de dıştan bir engel olmadığı takdirde sanatları öğretebilecek durumda olmaya

⁵²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 222; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 167.

⁵²⁹ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 28.

⁵³⁰ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 28

muhtaçtır. Bütün bunlar bir araya gelince bunların bütünlüğünden bir tek zât oluşur. İşte bu insan zâtıdır.⁵³¹

İbn Sînâ bu ifadelerde ilk olarak *mahiyet*, *hakikat* ve *zât* arasındaki aynılığa işaret eder. Ayrıca o, mutlak birlik içinde olmayan zâtın ne olduğunu açıklar, bunun için de insan zâtını örnek verir ve bu zâtı hâsıl eden anlamları ve şeyleri sayar. Buna göre birçok şeyin ve anlamın bütünlüğünden bir tek zât oluşur. Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki bir şeyi o şey kılan yanı ifade etmek için kullanılan *mahiyet*, *hakikat* ve *zât*tan en kapsamlı olanı zâttır.

O, *zâtın hâsıl olmasıyla* ilgili daha fazla ayrıntıya girer. Buna göre *zât* hâsıl olduktan sonra ona başka anlamlar ve nedenler karışır. Bu anlam ve nedenlerle tek tek insan şahısları oluşur (*hâsıl*) ve her bir şahıs diğerinden ayrışır. Örneğin bu kısa, şu uzun, bu ak, şu siyah olur. Ama bu anlam ve nedenlerin hiçbiri şahsın zâtında var olmadığına onların yerine başkaları olduğunda bundan şahsın ortadan kalkması (*yefsüd*) gerekli olmaz. Aksine bunlar, şahsın zâtını izleyen ve onun gereği olan şeylerdir.⁵³² Buna göre insan zâtı ile ona ilişkin arazlar arasında ayırım yapılır. Dışarıda zât ile arazlar birleşir ve aynılaştır. Böylece *zât*, varlıksal ve mahiyetsel şeylerin birliği ve aynılığı olur. İnsan şahısları ile ilgili düşündüğümüzde, kendisinde mahiyet varlık fiili ile yüklendiği anda maddeye ilişir ve onu fiilleştirir ve bu anda da ona kategorik veya varlıksal arazlar ilişir. Buradaki zaman, mantıksaldır. İnsan şahısları birbirlerinden arazlar ile ayrılır. Kendisinde insan mahiyeti, söz konusu şeyler kendisine eklendiğinde, zât olarak gerçekleşir. Zâtı, yalnızca kendisi olması bakımından aldığımızda kendisinde mahiyetle aynı olur. Ama bu aynılık kendisinde mahiyetin dışarıda kurulmuş halidir.

Yukarıdaki alıntıda *insan zâtı* hakkında sayılan anlamlarda *varlıksal nitelikler* ve *mahiyetsel vasıflar* veya *cevhersel* ve *arazsal vasıflar* birlikte görünür. Bu durum, zâta, varlık ve mahiyetin veya cevher ve arazların bir ve aynı olduğunu, dolayısıyla da bir ayrıma yer olmadığını anlatır. Mahiyeti, varoluşundan yalnızca akılda ayırabiliriz. Yine cevherin arazlardan ayrımı yalnızca kavramdadır. Tanımsal mahiyet akıldadır. Zât ise dışarıdadır. Dışarıda şeyin zâtı ve varlığı hiçbir şekilde bölünmez bir bütünlük içindedir. Öyle ki şeyin zâtı onun varlığı, şeyin varlığı onun zâtıdır. Dilde bulunan ‘zâta

⁵³¹ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 28-29.

⁵³² İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 29.

mahsustur' gibi ifadeler şeyde varlık ve zâtın bir ve aynı olduğuna ilişkin kavrayıştan kaynaklanır.

İbn Sînâ'ya göre şahsın varlığının hakikati, insanlıkla olur. Dolayısıyla her şahsın mahiyeti, onun insanlığı ile olur.⁵³³ Bu ifadelerde *hakikat* ve *mahiyet* arasındaki *aynılık*, 'insanlık' üzerinden gösterilmektedir. Ama insan hakikati, varlık ve kendisinde insan mahiyetinin birliğidir.

Her şahsın mahiyeti, onun insanlığı ile olur. Ama onun şahsî varlığı (= *inniyetühü's-şahsîyye*), bir nitelikten, bir nicelikten ve bunların dışında [olandan] oluşur (*hâsıl*).⁵³⁴ Buna göre mahiyetin şahsî varlığı kategorik arazlarla olur. *Varlık fiili* ile *şahsî varlık* arasında ayırım vardır. Çünkü mahiyet, varlık fiiliyle var olduktan sonra maddeye ilişir ve sonrasında da ona kategorik arazlar ilişir.

Şahsın insanlığın dışında başka vasıfları da olabilir ve bütün insan şahısları insanlığın yanı sıra bu vasıflarda ortak olurlar. Hatta bunlar gerçekte, genel insanın vasıflarıdır. Örneğin düşünen olması, düşünen nefis sahibi olması ve doğası gereği gülen olması gibi. Şahsın düşünen olması, biraraya geldiğinde insanın toplandığı/oluştugu şeylerden (*emr*) biridir. Şahsın doğasıyla gülen olması ise *insanlık* oluştuğu şeylerden oluştuğunda şahsa âriz olması gerekli (*lâzım*) şeylerdendir.⁵³⁵ Buna göre insanlığı oluşturan anlamlar ile insanlık oluştuğundan sonra, ona ilişkin arazlar arasında ayırım vardır. Örneğin *gülen olma* bir *özellik* olarak arazdır. Dışarıda bulunan zâtta, tüm vasıflar birleşir ve aynılaştır. Ayırımlar, yalnızca kavramdadır. Düşünen olma, insanlık için kurucu bir vasıftır.

İbn Sînâ'ya göre şey, *düşünen nefsin* (*en-nefsü'n-nâtika*) maddesine bitişmesiyle insan haline geldiğinde, ona maddesinde gülme yapısını (*heyet*) zorunlu kılan şaşırma âriz olur. Utanma, ağlama, haset, yazma istidadı ve bilgiyi kabul gibi diğer şeylerin ilişmesi de böyledir. Bunların herhangi biri oluştuğunda şeyde *düşünen nefis* oluşmaz. Öyleyse *düşünen nefsin* hâsıl olması, bunlardan öncedir ve insanlığın hâsıl olması *düşünen nefis*le tamamlanır. Dolayısıyla söz konusu özellikler düşünen nefsten sonraki gereklerdir (*levâzım*) ve insanlık sabit olduğunda onların olması gerekli olur.⁵³⁶ Şeyi, *insan* kılan dışsal kuruculardan biri *düşünen nefstir*, diğeri ise maddedir. Buna göre insanlık dış

⁵³³ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 29.

⁵³⁴ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 29.

⁵³⁵ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 29.

⁵³⁶ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 23; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 29-30.

dünyada *düşünen nefis* ve *madde* ile kurulur. *İnsanlık mahiyeti*, önce dışarıda *zât* olarak, sonra da kavramda *tanımsal mahiyet* olarak kurulur ve var olur.

İbn Sînâ'ya göre şeyin hakikati olan bir *zât* vardır ve onun vasıfları vardır. Bu vasıfların bir kısmından ve başka şeylerden şeyin hakikati oluşur. Vasıfların bir kısmı şeyin varlığında gerekli olacak şekilde şeyin *zâtının* gereği olmayan arazlardır. Bir kısım vasıflar ise şeyin varlığında onun gereği olan arazlardır.⁵³⁷ Bu ifadelerle göre *hakikat* ile *zât* aynıdır. Bununla birlikte *zât* daha kapsamlı olarak görünmektedir. O, *zât* üzerinden mahiyetsel ve varlıksal vasıflar arasında ayırım yapar.

İbn Sînâ *zâtî lafzın anlamını* da belirginleştirir. Buna göre *zâtî lafzın* anlamının şeyin *zâtına* bir nispeti vardır. Şeyin *zâtının* anlamı ise şeyin *zâtına* nispet edilmez. Çünkü bir şeye onun kendisi olmayan bir şey nispet edilir. Bu nedenle *zâtî lafzına* en yaraşır olan onun mahiyeti kuran (*tukavvim*) anlamları içermesidir. Mahiyete delâlet eden lafız, *zâtî* olamaz. Buna göre insan, insan için *zâtî* olamaz. Fakat canlı (*hayevân*) ve düşünen insan için *zâtîdirler*.⁵³⁸ Çünkü bunların *zâta* nispetleri vardır. İbn Sînâ *zâtîyi şahıs için* ise şöyle ele alır:

İnsan, insan olmak bakımından insan için *zâtî* değilse aksine tek tek şahıslar için *zâtî* ise bu durumda insanın *zâtîlik* nispeti ya şahsın mahiyetinin hakikatinedir ve bu da aynı şekilde insandır; ya da insanın *teşahhuslaştığı* bütündür ve dolayısıyla bütünün tamamı değil bütün olmak bakımından bütünün kendisinden oluştuğu şeyin parçasıdır. Bu durumda tek tek şahıslar için yalnızca *düşünen, canlı, insan* ve benzerleri *zâtî* olmamaktadır. Aksine *şahsın rengi, kısa oluşu, falanın oğlu oluşu* ve bunun gibi arazi şeyler de *zâtî* olabilmektedir. Çünkü bunlar bütünü kuran parçalardır. Bu takdirde bir şahsın *zâtîsi* olması bakımından insan, ancak bunun sahip olduğuna sahiptir.⁵³⁹

Bu ifadelerle göre şahıs için yalnızca *canlı, düşünen, insan* vb. *zâtî* değil; aynı zamanda *renk, kısa olma, falanın oğlu olma* gibi arazi şeyler de *zâtîdir*. Burada renk ve kısa olma varlıksal arazlardır. Görüldüğü üzere şahsın *zâtı* söz konusu olduğunda varlıksal ve mahiyetsel vasıflar birleşmiştir. Buna göre bir *şahsın zâtı* hakkında hem *varlıksal* hem

⁵³⁷ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 23; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 30.

⁵³⁸ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 23-24; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 30-31.

⁵³⁹ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 24; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 31.

de *mahiyetsel vasıflar* zâtî olabildiği için şu zâtî, şu arazî şeklinde bir ayrıma gitmek mümkün olmamaktadır. Tür için düşünüldüğünde renk ve kısa olma gibi niteliksel ve niceliksel vasıflar arazîdir, ama o türe ait bir şahıs için görelî olarak zâtî olabilmektedir. Bu durum, şahsın şahsî varlığı ve zâtının bir ve aynı olduğunu anlatmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre *her şeyin zâtı* birdir. Dolayısıyla şeyin zâtının artmaması ve eksilmemesi gerekir. Şeyin zâtı, fazlalık-eksikliğe muhtemel değildir. Buna göre şeyin zâtını kaim kılan (*mukavvim*) da fazlalık ve eksikliğe muhtemel değildir. Başka bir ifadeyle özelin özeli olan fasıl, eksilme ve artmayı kabul etmez. Diğer fasıllar ise zâttan sonra olduğundan bunların, eksilme ve artmayı kabul etmelerine bir engel yoktur. İster utananın kızarması ve korkanın sararması gibi ayrık, isterse de Habeşlinin siyahlığı gibi ayrık olmayan olsunlar durum değişmez. Bir kısım insanların zeki (*efhem*) ve bir kısım insanların da aptal (*ebled*) olmaları, *düşünme gücünün* (*el-kuvvetü'n-nutkiyye*) artma ve eksilmeyi kabul ettiğini göstermez. Aksine insanların hiçbiri, tıpkı çocuk gibi, kesinlikle anlamasa da bu, onun faslına ilişmez. Çünkü insanın faslı, cevherinde sahip olduğu güçle (*kuvvet*) bir engel bulunmadığı zaman, düşünsel fiilleri yapabilmesidir. O güç tektir. Ancak bu güce bazen aletlerin eksikliği, bazen de aletlerin direnci ve isyanı ilişir. Bu açıdan onun fiilleri, bazen iptal olma ve düşmeyle, bazen de eksilme ve artmayla farklılaşır. Oysa onun zikredilen anlamı sabittir/değişmez. Beş tümelden biri olan fasıl, türe mutlak olarak yüklenen düşünendir (*nâtık*)⁵⁴⁰.

Özetlediğimiz bu ifadelerde zât, zâtîleri ve tanımsal mahiyeti açısından söz konusu edilmektedir. Buna göre zât, tanımsal mahiyet anlamında kullanılmaktadır. Tanımsal mahiyet, zâtın kavramda anlatılması ve kurulmasıdır. İbn Sînâ bu ifadeler ile mahiyette ve mahiyetin parçalarında *teşkîk*'in olamayacağını ispat eder. Ama *kızarma*, *sararma* ve *siyahlık* gibi *varlıksal arazlar* artma ve eksilmeyi kabul eder.

Bu noktadan sonra *zât* ile *mahiyet* arasındaki aynılığı ve ayrımı, akıl ile mahiyetin nasıl kazanıldığını ve tanımın nasıl oluşturulduğunu söz konusu ederek daha fazla ayrıntılandırmamız gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre insanın sûretini yalnızca insan sûreti olması bakımından aklettiğimizde bir var olanı (*mevcud*) yalnızca zâtı bakımından akletmiş oluruz.⁵⁴¹ Buna göre *sûret* ve

⁵⁴⁰ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 73-74; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 80-81; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 230, 235.

⁵⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 314-315; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 196.

varlıksız, maddesiz ve arazlırsız olarak düşünölen zât aynıdır. Dışarıda varlıkla bir ve aynı olan zâtın yalnızca kendisi olması açısından akledilmesi, neliktir.

Ona göre tanımın duyuyla bilinmesine ve parmakla işaret edilmesine imkân yoktur. Ayrıca şeyin ne olduğunun (*mâ hüve*) anlamı, yani *gerçek tanım*, ancak zâtı varolan için olabilir. Zâtı yok olan için ise isim anlamına delâlet eden bir söz olabilir, ama bu şeyin, isim ortaklığıyla [ismini açıklayan anlama tanım denilmesinden) başka tanımı olamaz.⁵⁴² Böylece açık olur ki tanım, zâtın ne olduğunun anlatımıdır. Zâtın (öz) varlığı taşıdığı bu ifadelerden de açıktır.

Zât ile tanımsal mahiyet arasındaki ayrıma ilişkin bir ifade de şöyledir. Bir anlamın, pek çok şeyde (=fi kesîrîn) aynıyla var olması mümkün değildir. Çünkü Amr'daki 'insanlık', tanım anlamıyla değil de zâtıyla Zeyd'de de olsaydı mahiyeti Zeyd'e kıyasla akledilen arazların dışında kaçınılmaz olarak bu insanlığa Zeyd'deyken ilişkin şeyler Amr'da iken de ona ilişirdi.⁵⁴³ Buna göre insanlık, tanım anlamıyla bütün şahıslarda eşittir ve aynıdır, ama zât/öz anlamıyla tüm bireylerde aynı değildir. Çünkü aynılık arazlardan dolayı bozulmaktadır. Zât, yalnızca kendisi olması bakımından tüm şahıslarda aynıdır, ama arazlarla birleşmiş ve aynılaşmış olması bakımından tüm şahıslarda aynı olmaz. Çünkü arazlar şahıstan şahısa değişiklik gösterir. İbn Sînâ'nın bu ifadeleri, kendisinde mahiyet olan insanlığın, dışarıda ve zihinde nasıl farklılaştığını açık olarak anlatan bir örnektir.

İnsanlık anlamının tüm insan şahıslarına eşit veya aynı olarak yüklenmesi ancak kavramda olur. İnsanlık, kavrama alındığında ve burada ona tümellik iliştilirdiğinde tüm insan şahıslarına eşit olarak yüklenilebilir. Bu nedenle ona göre doğanın dış dünyada bilfiil tümel olarak var olması yani tek başına her şey için ortak olması imkânsızdır. Tümellik, bir doğaya ancak doğa, zihni kavramda (*et-tasavvuru'z-zihni*) vâki olduğunda ilişebilir.⁵⁴⁴

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân*'da soruları ele aldığında 'ne (*mâ*)' sorusunu iki kısma ayırır. İlki, 'boşluk nedir' ve 'Anka nedir' sözü gibi ismin anlamının talep edildiği sorusudur. İkincisi ise 'hareket nedir' ve 'mekân nedir' sözü gibi zâtın hakikatinin talep edildiği sorusudur.⁵⁴⁵ Buna göre ikinci anlamdaki 'ne' sorusu, zâtın hakikatini talep eder. 'Ne'

⁵⁴² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 220; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 281.

⁵⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 208-209; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 536.

⁵⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 538; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 209.

⁵⁴⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18.

sorusu, zâtın kavramını veya tanımsal mahiyetini talep eder. Aslında bu soru, bir zât olarak gerçekleşmiş ‘kendisinde mahiyet’in ne olduğunu kavramak ister. Daha önce belirttiğimiz üzere mahiyetin iki varoluş alanı ve üç tarz değerlendirilmesi vardır. İlk değerlendirilmesi kendisinde mahiyettir. İki varoluş alanı, diğer ikisi içindir. Buna göre mahiyet dışarıda var olduğunda *dışsal mahiyet*, kavramda var olduğunda da *tanımsal mahiyet* olur. Dolayısıyla mahiyet iki anlam kazanır: Tanımsal mahiyet/nelik⁵⁴⁶ ve öz⁵⁴⁷. Zât⁵⁴⁸ da öz anlamına gelmektedir. Öz anlamındaki mahiyetle öz anlamındaki zât arasında bir ayrım vardır. Bu ayrımı *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 5, Fasıl 2’deki bir pasajı çözümlenerek görmeye çalışacağız.

⁵⁴⁶ Cevizci nelik (*quiddity*) anlamını şöyle tanımlar: “Bir şeyin ‘O nedir?’ sorusu için cevap olan, özü, mahiyeti; bir şeyin ayırt edici, özsel özelliği; bir tanımda betimlenen özü.”, bkz. Ahmet Cevizci, “Nelik”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2005), 1220. Tanımsal mahiyet ile bu anlamdaki nelik kastediyoruz. Söz konusu ifadeye belirtildiği üzere nelik, bir şeyin tanımda betimlenen özüdür. Başka bir ifadeyle nelik, bir şeyin ‘O nedir?’ sorusuyla elde edilen özüdür. Buna göre nelik, bir şeyin özüdür, ama tanımdaki özüdür. İbn Sînâ’ya göre düşünürsek tanımsal mahiyet, zâtın ‘O nedir?’ sorusuyla elde edilmiş akılsal halidir. İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımındaki mahiyetten kastettiği nelik anlamındaki mahiyettir.

⁵⁴⁷ Cevizci özü (*Lat. Essentia; İng. essence*) ise şöyle tanımlar: “1 Bir şeyi, her ne ise o yapan, kendisi olmadan, o şeyin var olamayacağı şey, bir şeyi, başka bir şey değil de her ne ise o şey yapan şey. Bu çerçevede içinde, öz, bir varlık, nesne ya da şeyin a) özsel ve zorunlu, tanımlayıcı özelliğini, b) bir şeyin, temel, ilk ve nihaî gücünü, ya da c) bir şeyin zorunlu iç bağıntısı ya da fonksiyonunu tanımlar. 2 Mantıkta, bir şeyin cins ve türsel ayrımı gözetilerek yapılan tanımlama gündeme gelen öz, 3 Epistemolojide, belirsiz bir yüklem hakkında olumlandığı, varoluşunu tasdik ettiği şeyi tanımlayan, akılla anlaşılır karakteri ifade eder.”, bkz. Cevizci, “Öz” 1296. Mahiyet terimi ikinci anlamıyla burada birinci anlamda ifade edilen öz olarak anlaşılabilir.

⁵⁴⁸ Nelik, bu anlamdaki özün ‘O nedir’ sorusuyla elde edilmiş halidir. Öz/zât, varlıkla kaynaşmış olarak dışarıdadır, nelik ise özü tanımlayan olarak kavramdadır. Varlık-mahiyet ayrımını ele alırken öz ve nelik arasındaki ayrımı dikkate almayan çalışmalar az veya çok karışık bir durumun içine düşer. Öyle ki bu ayrımın dikkate alınmadığı bazı çalışmalarda varlık-mahiyet ayrımı anlamını bütünüyle kaybeder. Bu konuda en dikkatli araştırmacılardan biri Izutsu’dur. Ona göre varoluş-mahiyet ayrımındaki mahiyetten, bir şeyi o şey yapan şeyi ifade eden genel anlamdaki mahiyet değil, ‘o nedir’ sorusuna cevap olarak verilen özel anlamdaki mahiyet anlaşılmalıdır. Izutsu, özel anlamdaki mahiyeti ‘quiddity’, genel anlamdaki mahiyeti ise ‘essence’ olarak tercüme eder, bkz. Toshihiko Izutsu, *The Concept And Reality Of Existence 1* (Tokyo: Kei Institute and Linguistic Studies Kei University, 1971), 75; krş. Izutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 97; ayrıca bkz. Izutsu, *The Concept And Reality Of Existence*, 77, 84, 86, 87, 95, 96, 98, 99, 101, 109, 117, 121, 122. Kalın, tercümesinde ‘quiddity’ terimini ‘öz’, ‘essence’ terimini ise ‘mahiyet’ olarak karşılaştırmıştır, bkz. 97. Bize göre her ne kadar mahiyetle ilgili bir ayrımı vermesede Izutsu’nun mahiyetin anlamlarıyla ilgili bu ayrımı ve varoluş-mahiyet ayrımındaki mahiyeti özel anlamda mahiyet anlamında ‘quiddity’ olarak çevirmesi İbn Sînâ felsefesiyle uyumludur. Izutsu’nun ‘genel anlamda mahiyet’ anlamında kullandığı ‘essence’, “İstîlâhât-ı İlmiyye Encümeni” tarafından hazırlanan felsefe sözlüğü çalışmasında ‘küh’ ve ‘zât’ olarak karşılanmıştır, bkz. *Felsefe Sözlüklerimiz 1*, nşr. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 46. ‘Essence’ teriminin ‘zât’ olarak çevrilmesi İbn Sînâ felsefesi açısından uygundur. Aynı şekilde “Ruh ve Felsefe Terimleri [1936]” sözlüğünde ‘essence’ terimi söz konusu tarihte kullanımda olarak ‘küh’ ve ‘zât’ ile karşılanır. ‘Essence’ için Türkçe karşılık ise ‘öz’ olarak belirlenir, bkz. Alpyağıl, *Felsefe Sözlüklerimiz 1*, 691. Fransızca’dan olarak ‘essence’ terimine karşılık olarak ‘zât’ ve ‘öz’ün belirlenmesi yine İbn Sînâ felsefesi açısından uygundur. “Orta Öğretim Psikoloji, Sosyoloji, Mantık, Felsefe ve Pedagoji Terimleri [1952]” sözlüğünde ise ‘essence’ eski şekil olarak ‘öz’, yeni kabul edilen şekil olarak ise birinci anlamda ‘öz’, ikinci anlamda ‘esas’ olarak karşılanmıştır, bkz. aynı eser, 1052.

Bir ifade şöyledir: “her basitin mahiyeti, onun zâtıdır⁵⁴⁹, çünkü orada, onun mahiyetini kabul eden bir şey yoktur.”⁵⁵⁰ Bu ifadede *mahiyet* ile *sûret* kastedilmektedir. Maddesel olmayan varlıkların *dışsal mahiyetleri* yalnızca *sûreti* taşır. Bunlarda *kategorik arazlar* da söz konusu değildir. Dolayısıyla bu tarz varlıklar için *dışsal mahiyet, sûret ve zât* aynı olur. Buna karşılık bileşik varlıklarda durum farklıdır. Onlar, tek başına sûretle ne iseler o olmazlar.⁵⁵¹ Çünkü onların tamamlanması maddeyi de gerektirmektedir. İbn Sînâ’ya göre bileşiklerin tanımı, yalnızca sûretten oluşmamaktadır. Bilakis bir şeyin tanımı, zâtının kendisiyle kaim olduğu şeylerin hepsine delâlet eder ve bu nedenle tanım da bir yönüyle maddeyi içerir.⁵⁵² Buna göre bileşik varlıklar için *dışsal mahiyetin* kurucuları *madde* ve *sûrettir*. Bileşiklerde *zât, madde-sûretin* birliğini gerektirmektedir. Zâtın, akıl tarafından kavramı olan tanımsal mahiyet de cins ve fasılla kurulur. Zâtı ise akıl kurmaz, çünkü o, zâten aklın bakışından önce dış dünyada kurulmuştur ve varlıkla kaynaşmış olarak bir varolandır. Zât/öz, dışarıdadır ve bilinmeyi beklemektedir.

İbn Sînâ’ya göre sûret, bileşiklerde her zaman mahiyetin bir parçasıdır. Ama her basitin sûreti, onun zâtıdır, çünkü basitte bileşim (*terkîb*) yoktur.⁵⁵³ Bileşiklerde sûret ve madde, dışsal mahiyetin parçalarıdır. Basitlerde ise dışsal mahiyet yalnızca sûret ile kurulur ve sûret zât olarak gerçekleşir. İbn Sînâ şöyle der:

Bileşiklerin ne sûreti onların zâtıdır ne de mahiyeti onların zâtıdır. Sûrete gelince açıktır ki o, bileşiğin bir parçasıdır. Mahiyet ise bileşiğin kendisi olduğu şeydir. Bileşiğin ne ise o olması ise sûretin maddeyle birlikte olmasıyla. Bu ise sûretin anlamından daha fazladır. Ama bileşik bu anlam da değildir. Bileşik, sûret ve maddenin toplamıdır. İşte bu, bileşik olan şeydir. Mahiyet ise bu bileşimdir. Bu durumda sûret, bileşimin kendisine izafe edildiği şeylerden biridir. Mahiyet ise sûret ve maddeyi ve bunlardan oluşan bir’in birliğini toplayan söz konusu bileşimin kendisidir.⁵⁵⁴

Bu pasajdaki ilk ifadeye göre bileşiklerde sûret ile zât aynı olmaz. Çünkü sûret bileşiğin bir parçasıdır. İbn Sînâ’ya göre bileşiklerde *sûret, dışsal mahiyet (öz)* ve *zât (öz)* aynı

⁵⁴⁹ Molla Sadrâ, uygun olarak zât ile “dışsal hüviyet”in kastedildiğini söyler, bkz. *Şerh ve ta’likai sadri’l müteellihin ber İlahiyyat-ı Şifa şeyhü’r-reis Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ*, 959.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 636; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 244.

⁵⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 636; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 245.

⁵⁵² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 636; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 245.

⁵⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 638; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 245.

⁵⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 636-638; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 244-245.

değildir. Sûret, hem dışsal mahiyetin hem de zâtın dolayısıyla da bileşiğin bir parçasıdır. Bileşik, sûret ve maddenin toplamıdır. Dışsal mahiyet ise bu bileşimin kendisidir. Yani dışsal mahiyet; sûret, madde ve bunlardan oluşan bir'in birliğini toplayan söz konusu bileşimin kendisidir.

Molla Sadrâ, bizim çözümlerimizle uyumlu olarak bileşiğin zâtının dışarıda ancak madde ve sûretin toplamı olduğunu söyler. Ona göre bu toplam, bileşik olandır. Mahiyet ise sûretin maddeye bitişik olmasıdır. Başka bir ifadeyle mahiyet (*ikinci tarz mahiyet*), madde ve sûreti toplayan bileşim ve ikisi arasında ortaya çıkan birliktir. Dolayısıyla mahiyette, zâta göre fazlalık söz konusudur.⁵⁵⁵ Hânsârî'nin şerhinde kullandığı ifadeler Molla Sadrâ'nın bu ifadelerini açıklayıcı ve tamamlayıcı olarak görülebilir. Hânsârî'ye göre mahiyet, sûretin maddeyle birleşmesi nedeniyle hâsıl olur. Bu birleşme, bileşiği kendisi yapan şeydir. Bileşiğin zâtı madde ve sûrettir, mahiyeti ise birleşmedir (madde-sûret arasında). Ona göre birleşme/bitişme (*mukâranet*) aynı zamanda bileşiğin kurulmasına (*kivâm*) dâhildir. Çünkü bitişme olmaksızın yalnızca madde ve sûretten bileşik hâsıl olmaz. Dolayısıyla bileşiğin mahiyeti madde, sûret ve bitişmenin toplamı olur. Hânsârî'ye göre bu durum, mahiyetin bileşiğin zâtı olmamasını gerektirmez, çünkü bileşiğin zâtı yalnızca madde ve sûret değil, aynı şekilde bu üç şeyin toplamı olur.⁵⁵⁶

Böylece mahiyet iki anlamda olur: Biri, cins ve fasıldan oluşan tanımsal mahiyet. Diğeri de dışarıda sûretin maddeye bitişmesiyle kurulan dışsal mahiyettir. Bu mahiyet, 'birliği sağlayan bileşiklik' anlamını dışarıda tutarsak zât/öz ile aynı olur. Buna göre ikinci tarz mahiyet, tanımsal mahiyetten daha genel olur. Akıl *zâtı*, *tanımsal mahiyet* olarak kavradığında, bu mahiyetin kendisinde halini ve dışarıda nasıl kurulduğunu sorgular.

Zât, kavrama alındığında onun bileşik bir yapıda olduğu akılcıca anlaşılır. Bu, aklın bir değerlendirmesidir. Madde ve sûreti içeren zât, dışarıda olduğuna göre aynı zamanda varlığı da kapsamalıdır. Buna göre Üçer'in uygun ifadesiyle "zât, dışta gördüğümüz sûret-madde toplamından ibaret olan mevcuttur"⁵⁵⁷. Böylece zât; madde, sûret ve varlığı

⁵⁵⁵ Molla Sadrâ, *Şerh ve ta'likai sadri'l-müteellihin ber ilâhiyyât-ı şifâ şeyhü'r-reis ebû ali hüseyin ibn sinâ*, 960.

⁵⁵⁶ Aga Hüseyin Hânsârî, *Hâşiyetü ilâhiyyâti 'ş-şifâ*, thk. Hâmid Nâci İsfahânî (Kum: 1999), 674-675.

⁵⁵⁷ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik, 2017), 71; Üçer'in aynı sayfada başka bir ifadesi şöyledir: "Bileşiğin zâtı ise işte bu sûret ve madde toplamından ibaret olan dıştaki mevcuttur." Akkanat da zât için benzer değerlendirmeyi yapar. Ona göre "dış dünyadaki somut bileşik zât, zihinde ayırım ve cinsten oluşan bir bileşimle bilinmektedir". Akkanat'ın devamındaki ifadesi ise şöyledir: "Mantıksal analizi bu şekilde olmasına karşın, sözkonusu zât yine

taşır. Fakat bu, F. Rahman'ın uygun bir şekilde belirttiği gibi “varlık, kek bileşenindeki un ve yumurta dışında şeker gibi bir bileşen olarak anlaşılmalıdır”. Ona göre “varlık, bir arazdır, bir gerçekleşme, sûret ve heyûlânın (*madde*) bilkuvveliklerini bilfiile dönüştüren bir haldir”.⁵⁵⁸ Dolayısıyla zât; dışarıda *sûret*, *madde* ve *varlık*'ın birliği ve aynılığıdır. Bu aynılık içerisine şahsî varlığı oluşturan kategorik arazlar da sonradan dâhil olur. Bu nedenle de *zât*, *ikinci anlamıyla şey* ve *var olan* aynıdır.

Zât ile dışsal mahiyet-tanımsal mahiyet arasındaki ayrımı, Tanrı ve ayırık akıllar üzerinden de ele almamız gerekmektedir. İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 8, Fasıl 4'te “Varlığı Zorunlunun İlk Sıfatları” başlığı altında Tanrı'nın mahiyeti olmadığını ısrarla söyler.⁵⁵⁹ Onun ifadelerinden Tanrı'nın dışsal mahiyeti ve tanımsal mahiyetinin olmadığı sonucu çıkar. Çünkü Tanrı ne dış dünyada kurulmuştur ve ne de kavramda kurulması mümkündür. Çünkü O'nun kendisinde mahiyeti ile varlığı bir ve aynıdır.

Tanrı için tanımsal mahiyetin olmadığı kesindir. Dışsal mahiyete gelince, yine mahiyeti bileşikler üzerinden düşünerek değerlendirirsek diyebiliriz ki her iki tarzdaki mahiyet birbirine bağlı olduğu veya birbirini gerektirdiği için, her iki mahiyette de bileşim olduğu için ve Tanrı anlamında⁵⁶⁰ bileşim olmadığı için Tanrı için öz anlamında olan dışsal mahiyet de söz konusu değildir.

Öyleyse Türkçe'ye göre düşündüğümüzde akla şu soru gelmektedir: Tanrı için bir öz yok mudur? Tanrı özsüz müdür? Bu soruya yanıtımız olumsuzdur. Çünkü Tanrı için bir zât⁵⁶¹ olduğuna göre ve zâtı da öz olarak çevirebildiğimize göre Tanrı'nın bir özü vardır. Buna göre Tanrı'nın zât anlamında bir özü vardır.

Bu başlık altında ilk olarak belirttiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre zât bazen mutlak olarak tek bir anlamdır ve o şeyin o şey olması, bir araya geldiklerinde tek şey için bir zât oluşturan (*hâsil*) çok anlam sayesinde olmaz.⁵⁶² Bu ifade Tanrı için uygundur. Tanrı'nın zâtı mutlak olarak tek bir anlam olduğuna göre onun zât anlamındaki özü, tanım formu içerisinde zihne getirilemez. Dolayısıyla Tanrı'nın tanımı ve tanımsal mahiyeti olmaz.

de dış dünyada bir bütün olarak kaimdir, bileşenleri birbirinden ayrı olarak durmamaktadır.” Bileşenler ile madde ve sûret kastedilmektedir, bkz. Akkanat, *Tümeller*, 279-280.

⁵⁵⁸ Rahman, “İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet (essence)”, 96.

⁵⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 344, 346, 347, 348.

⁵⁶⁰ İbn Sînâ Tanrı ile ilgili “Öyleyse onun anlamında bir ortağı yoktur” şeklinde bir ifade kullanır, bkz. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 350. “Tanrı'nın anlamı” şeklindeki ifademiz bu ifadeye göre doğru bir kullanımdır.

⁵⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 343, 344, 349, 356, 347, 362, 363.

⁵⁶² İbn Sînâ, *Mantęa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 28

Böylece Tanrı üzerinden düşündüğümüzde de zât ile tanımsal mahiyet arasındaki ayrım açık olur.

İbn Sînâ'ya göre faal akıl ve ayrık cevherler, maddeden ve onun ilişkilerinden aklın yapmasına gerek duyulan bir soyutlama (*tecrîd*) sayesinde değil, zâtlarından dolayı ayrıktırlar. Ona göre onların zâtı ayrıktır ve zâtlarının kendisi, insan nefsi (*zihin*) için bir sûrete dönüşmez.⁵⁶³ Bunlarda sûret, dışsal mahiyet ve zât aynıdır. Zât, sûret ve varlığın birliği ve aynılığından oluşur. Ona göre insan akıllarında faal akıl ve ayrık cevherlerin zâtları değil mahiyetlerinin anlamları hâsıl olur.⁵⁶⁴

Her ne kadar bu zâtlar, aklın soyutlamasına gerek duyulmayacak şekilde maddesellikten uzak olsalar da akıl onları bilmek için yine de bir tarz soyutlama yapmak zorundadır. Bu soyutlama varlıkla bir ve aynı olan mahiyetin varlıktan soyutlanmasına ilişkin akılsal bir işlemdir. Böylece zât ile kavramsal mahiyet arasındaki ayrım bu kez de ayrık cevherler üzerinden açıklık kazanır. Ayrık cevherlerin mahiyetleri (aslı veya kendisinde halleri) hem dış dünyada kurulur hem de kavramda kurulur. Bu varlıkların kavramları da varlık-mahiyet ayrımını kabul eder.

2.5. Mahiyet-Sûret İlişkisi

Bu başlık altında *varlık*, *arazlar*, *zât*, *madde*, *sûret* ve *mahiyet* kavramları arasındaki birliği, aynılığı ve ayrımı daha somut bir biçimde ele alacağız. Ayrıca araştırmamıza nedenler konusunu da zaman zaman dâhil edeceğiz.

İbn Sînâ'ya göre cismin cisimliliğini (*mahiyet*) hâsıl eden ilkelerden (*mebâdiü*) bir kısmı onun varlığının (=vücûdihî) parçalarıdır ve onun zâtında hâsıl olur. Bunlar ikiye ayrılır: Biri, sedir için ağaç mevkiinde kaim olandır. Diğeri ise sedirlik sûreti ve sedirin şekli mevkiinde kaim olandır. Sedir için ağaç mevkiinde kaim olana farklı değerlendirmelere göre heyûla, konu, madde, unsur ve ustukus ismi verilir. Sedirlik sûreti mevkiinde kaim olana ise sûret ismi verilir.⁵⁶⁵ Buna göre cismin mahiyetini hâsıl eden ilkeler olarak madde ve sûret, aynı zamanda cismin varlığının parçalarıdır ve onun zâtında hâsıl olur.

Ona göre cisim olması bakımından cisim (*cisimlik*) için heyûla (*madde*) olan bir ilke ve sûret olan bir ilke (*mebde*) vardır. Heyûla, kendisiyle kaim olacak [şekilde] kesinlikle

⁵⁶³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 366; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 142.

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 143; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 368.

⁵⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'î*, 13-14; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, 13.

sûretten soyutlaşamaz. O, ancak sûretin hâsıl olmasıyla bilfiil var olabilir ve böylece bu [sûretle] bilfiil var olur. Bu heyûla, sûreti ya da sûretleri bilkuvve kabul edici olması bakımından sûretlerin heyûlası olarak isimlendirilir. O, bilfiil olarak sûret için taşıyıcı olması bakımından da bu konumda sûretlerin konusu (*mevzû*) diye isimlendirilir.⁵⁶⁶ Bu ikisi, cismin *kıvâmına* (kurulmasına ve varlığına) dâhil olan ilkelerdir. Ayrıca cisim için fâil ve gayesel ilkeler vardır. Fâil olan, cisimlerin sûretini maddesinde doğa haline getirendir. Böylece fâil ilke, maddeyi sûretle *var kılar* (*kavvemet*) ve bu ikisinden de sûretiyle etki eden (*fiill*), maddesiyle de etkilenen bileşiği (*mürekkeb*) *kurar/var kılar* (*kavvemet*).⁵⁶⁷ Fâil ve gaye ilkeler dışsal mahiyetin varoluş nedenleridir.

İbn Sînâ'ya göre her cismin bir doğası, maddesi, sûreti ve arazları vardır. Onun doğası, zâtından oluşan hareketliliğinin ve başkalaşmasının kendisinden meydana çıktığı (*sâdir*) güçtür. Durağanlığı ve sebâtı da böyledir. Cismin sûreti, onu ne ise o yapan mahiyetidir. Maddesi, mahiyetini taşıyan anlamdır. Arazlar ise maddesi sûretiyle birlikte kavrandığı (*tasavvur*) ve türselliliğı ortaya çıktığı zaman onun için gerekli olan veya dışarıdan ona arız olan şeylerdir (*umur*). Bazen bir şeyin doğası, aynıyla cismin sûretidir. Bazen de böyle değıldir. Basît olanlarda doğa sûretin aynıdır. Çünkü suyun doğası, suyu ne ise o yapan mahiyetinin aynıdır.⁵⁶⁸

Buna göre cisimle ilgili sûret ile mahiyet aynıdır. Bu mahiyet ile kastedilen kendisinde mahiyettir. Madde, sûreti/kendisinde mahiyeti taşıyan anlamdır. Arazlar ise madde ve sûretin/mahiyetin birliğınden oluşan dışsal mahiyete dışarıdan ilişen şeylerdir. Su gibi basît olanlarda *doğa, sûret ve mahiyet* aynıdır.

Arazlar ise maddesi sûretiyle birlikte kavrandığı (*tasavvur*) ve türselliliğı ortaya çıktığı zaman onun için gerekli olan veya dışarıdan ona arız olan şeylerdir (*umur*).

Bu ifadede şu kavramlar bir araya gelmiştir: *Araz, madde, sûret, kavram, türsellik, ilişme ve cisim*. Buna göre arazların cismin mahiyetinden ayrılması kavramda olur. Arazlar dışsal mahiyet için zâtî değıldir, ama onların ondan ayrılması yalnızca kavramda olur.

⁵⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 14; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 14.

⁵⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 15; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 15.

⁵⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 40; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 34.

İbn Sînâ'ya göre suyun sûreti, suyun heyûlasını tür olarak *ikâme* eden kuvvettir.⁵⁶⁹ Onun yukarıda ele aldığımız ifadesine göre basît olanlarda doğa sûretin aynısıdır. Çünkü suyun doğası suyu ne ise o yapan mahiyetinin aynısıdır.⁵⁷⁰ Bu iki ifadeyi birleştirdiğimizde, su için *sûret*, *tür*, *doğa* ve *mahiyet* aynı olmaktadır. Suyun sûreti, suyun heyûlasını tür olarak *ikâme* ettiği için o, *türsel sûret* olmalıdır. Böylece su hakkında şu kavramlar aynı olur: *sûret*, *türsel sûret*, *tür*, *doğa* ve *mahiyet*. Buradaki mahiyet, dışsal mahiyet değil, kendisinde mahiyet olarak görünmektedir. “Mahiyet” başlığı altında Tûsî'nin yorumuna atıfla kendisinde mahiyet ile ‘türsel doğa’nın aynı olduğunu belirtmiştik.

İbn Sînâ'ya göre her sûret, her madde için müsait değildir. Aynı şekilde her madde, her sûret için hazırlanmış değildir.⁵⁷¹ Buna göre madde ve sûret arasında uygunluk vardır.

O *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'î*, Makale 1, Fasl 10’da dört nedeni ele alır. Buna göre doğal şeyler (*umûr*) için zâtî nedenler dörde ayrılır: Fâil, madde, sûret ve gaye.⁵⁷² Bunlar, doğal şeyin mahiyeti ve varoluşunun nedenleridir.

Madde bileşiğin, onu bilfiil gerektirmeyen bir parçasıdır. Çünkü maddenin varlığı, şeyin bilfiil olmasında yeterli değildir. Aksine şeyin bilkuvve olmasında yeterlidir. Şeyin, ne ise o olması maddesiyle değildir. Aksine şey, sûretin varlığıyla bilfiil hale gelir. Sûretin maddeyi var etmesi (*takvîm*) başka bir tür üzeredir. Sûretsel neden, bazen cinse ve türe kıyasla maddenin var edicisi (*tukavvim*) olan sûret olur. Bazen de sınıfa kıyasla, kendisi olmaksızın maddenin tür olarak kurulduğu, kendisinin de tıpkı sedirin şeklinin sûreti gibi ve beyaz cisme kıyasla beyazlığın sûreti gibi maddeye ilişen bir sûret olur.⁵⁷³ İlkiyle türsel sûret, ikincisiyle de arazî sûret kastedilmektedir. Beyaz cismin beyazlığı arazî bir sûrettir. Çünkü beyazlık o cisim için kurucu değildir.

Gaye ise sûretin maddede kendisinden dolayı hâsıl olduğu anlamdır ki bu da gerçek iyilik ya da iyilik olduğu zannedilen bir anlamdır. Çünkü her hareket ettirme fâilden arazî bakımdan değil zâtî olarak sâdir olur ve de [fâil], onunla kendisine kıyasla iyi

⁵⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 40.

⁵⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 40; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'î*, 34.

⁵⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 57, 58.

⁵⁷² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 59.

⁵⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 64.

olanı ister. Bu ise bazen gerçek bazen de zanna dayalı olabilir.⁵⁷⁴ Gaye ve fâil nedenler, mahiyetin iki kurucusunun birleşmesini sağlayan dışsal ilkelerdir.

İbn Sînâ'ya göre cisim, kendisine kuvvetini veren şey ile fiilini veren şeyden bileşik bir cevherdir. Onun bilfiil sahip olduğu şey sûreti iken, bilkuvve sahip olduğu şey maddesi, yani heyûladır. Heyûlanın cevheri ve onun bilfiil heyûlâ oluşu, heyûlânın herhangi bir şeye istidatlı bir cevher oluşundan başka bir şey değildir. Heyûlânın cevherliği, onu bilfiil şeylerden bir şey kılmaz, aksine onu, sûretle bilfiil bir şey olması için hazırlar. Onun cevher olmasının anlamı, bir konuda bulunmayan bir şey olması demektir. Buradaki olumlama, “o bir şeydir” [yargısıdır], “o bir konuda değildir” ise olumsuzlamadır. “O bir şeydir” ifadesinden onun bilfiil belirli bir şey olması gerekmez, çünkü bu, yani ‘bir şey olmak’ geneldir ve bir şey, kendisine özgü bir faslı olmadığı sürece genel bir şeyle (*emr*) bilfiil bir şey haline gelmez. Oysa heyûlânın faslı, her şeye istidatlı olmasıdır. Dolayısıyla onun sahip olduğu zannedilen sûreti, istidatlı ve kabul edici (*kâbil*) olmasıdır. Öyleyse ortada heyûlânın kendisiyle bilfiil olduğu bir hakikati ve kendisiyle bilkuvve olduğu başka bir hakikati yoktur. Ancak heyûlâyâ dışarıdan bir *hakikat* ilişir (*yatraü*) ve bu hakikat sayesinde o bilfiil hale gelir, ama o, kendisinde ve zâtının varlığı bakımından bilkuvve olur. Bu hakikat ise sûrettir.⁵⁷⁵ Hakikat, kendisinde mahiyet/sûret ve varlık fiilinin birliğidir.

İbn Sînâ'ya göre cisimlik sûreti, cisimlik sûreti olması bakımından maddeye muhtaçtır. Çünkü cisimlik sûretinin doğası, kendisinde cisimlik sûreti olması bakımından farklılaşmaz. Çünkü o, tek ve basît bir doğa olup kendisine katılan fasıllarla cisim olması bakımından türlere ayrılmaz.⁵⁷⁶ Cisimlik sûreti, cisimlik olması bakımından basit, hâsıl olmuş ve kendisinde farklılaşma bulunmayan bir tek doğadır. Maddeye muhtaç olmak cisimselin ve bütün maddede bulunanların zâtı nedeniyledir. Cisimselin maddeye muhtaç olması, bir eklenenle birlikte cisimlik olması bakımından değil, cisimlik olması bakımındandır. Öyleyse cisimlerin madde ve sûretten telif olduğu açıklık kazanmıştır.⁵⁷⁷

Cisimsel maddenin sûret olmaksızın bilfiil var olması (*en tûcede*) imkânsızdır. Bunun açıklaması şöyledir. Bilfiil, hâsıl olmuş ve kaim olan bir şeyin ve yine başka bir şeyi kabul istidadının var olduğu her varlık, madde ve sûretten bileşiktir. Ama son madde

⁵⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 64.

⁵⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 180-182; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 67-68.

⁵⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 182; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 68.

⁵⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 71; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 190.

(=*el-mâddetü'l-ahîre*), madde ve sûretten oluşmamıştır.⁵⁷⁸ Yani ilk madde, madde ve sûret şeklinde bir ayrımı kabul etmez. Aksi takdirde bu durum, sonsuza kadar gider.

Madde, cisimsel sûretsiz olamaz.⁵⁷⁹ Başka bir deyişle cisimsel madde, sûretten ayrı kalamaz.⁵⁸⁰ Madde, bilfiil sûretle var olur (*tetekavvem*). O, vehimde sûretten soyutlandığında varlıkta kendisiyle beraber olmayan bir işleme tabi tutulmuştur.⁵⁸¹ Böylece açıktır ki cisimsel madde ancak sûret bulunduğunda (*vücûdu's-sûret*) bilfiil var olabilir (= *tekûmü*). Maddesel sûret de maddeden ayrı var olamaz (= *leyset tucedü*).⁵⁸² Dolayısıyla ne madde ne de sûret, dışarıda, birbirlerinden ayrı olarak bulunabilir. Buna göre sûret, faal akıl'ın zâtında bulunamaz.

İbn Sînâ'ya göre maddenin sûretin varlığının nedeni olması mümkün değildir. Çünkü ilk olarak, madde istidat ve kabul gücü olduğu için maddedir. İstidatlı olan şey, istidatlı olması yönünden, istidatlı olduğu şeyin varlığının nedeni olamaz. Eğer onun nedeni olsaydı, istidat olmaksızın da sürekli olarak o şeyin maddede var olması gerekirdi. İkinci olarak ise şeyin kendisi (*zâtü's-şey*) henüz bilkuvve iken, bilfiil haldeki başka bir şeyin nedeni olması imkânsızdır. Aksine, kendisinin önce bilfiil hale gelmesi sonra başka bir şeyin nedeni olması gerekir. Ayrıca madde sûretin nedeni olursa, bu durumda, onun sûretten bilfiil önce gelen bir zâtı olmalıdır.⁵⁸³ Ama madde için yalnızca 'kabul etme' vardır. Dolayısıyla madde hiçbir yönden sûretin nedeni değildir.⁵⁸⁴

İbn Sînâ bu noktadan sonra maddenin varlığının kendisiyle zorunlu olduğu şeyin tek başına sûret olup olmadığını tartışır. O, bunun mümkün olup olmadığını sorar. Buna göre maddesinin kendisinden ayrılmadığı sûret hakkında bu mümkündür. Buna karşılık maddeden ayrılan ve maddenin başka bir sûretle var olmaya devam ettiği sürece böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü bu sûret onun zâtının tek başına nedeni olsaydı, madde onun yok oluşundan sonra yok olurdu ve yeni sûretin kendisinden varlık kazandığı başka bir maddesi olurdu. Bu madde de hâdis olur ve sûret için başka bir maddeye

⁵⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 72; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 190.

⁵⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 204.

⁵⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 208.

⁵⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 210.

⁵⁸² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 210; ayrıca bkz. Kazvîni, *Hikmetü'l-Ayn*, 122: "Heyûlâ sûretin nedeni değildir. Yoksa varlıkta ondan önce olması gerekir. Tersine de olmaz, değilse ondan önce varlık bulması gerekir. İkisinden her biri bütün yönlerden diğerinden müstağni de değildir. Aksi takdirde aralarında terkip olamaz. Öyleyse her biri bir yönden diğerine muhtaçtır. Heyûlâ sûrete kalabilmede muhtaç, sûret de teşekkülünde ona muhtaçtır. Onlardan her biri diğeri ile somut varlık hâlini alır."

⁵⁸³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 218-220; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 83.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 85.

ihtiyaç duyardı. Öyleyse maddenin varlığının nedeni, sûret ile beraber bir şey olması gerekir ki maddenin varlığı o şeyden taşsın. Fakat sûret olmaksızın maddenin söz konusu şeyden yetkin bir şekilde taşması kesinlikle imkânsızdır. Aksine bu taşma, ancak her ikisiyle birlikte tamamlanır. Dolayısıyla sûretin yok olmasıyla madde yok olmaz. Çünkü sûret, ancak maddenin varlık ilkesinin kaynağı olan nedenle birlikte sûretin yaptığını yapan başka bir sûret nedeniyle ondan ayrılabilir. Bu ikincisi, sûret oluşta birinciyle ortak olduğu şeyle, o maddenin bilfiil var kılınmasına yardımcı olmasında ona ortaktır. Bu ikinci sûret, birinci sûretten farklı olduğu şeyle ise birincinin maddeyi yaptığı cevherden farklı bilfiil bir cevher haline getirir.⁵⁸⁵

Sûretler, ya maddenin kendisinden ayrılmadığı sûretlerdir veya maddenin kendisinden ayrıldığı ama benzerlerinden yoksun kalmadığı sûretlerdir.⁵⁸⁶ Yerini başka bir sûrete bırakarak maddeden ayrılan sûretin ardından gelen o sûret, maddede önceki sûretin yerini alarak onun varlığını sağlar. Bu durumda ilk sûret, bir açıdan, varlığı sürdürülen maddeyle maddenin varlığını sürdüren sûret arasında aracıdır. Aracılık var kılmalıdır. Çünkü ilk sûretin yerini alan sûret, öncelikle kendi varlığını (*zât*) sürdürmekte, ardından da başkası doğrudan doğruya onunla varlığını sürdürür. O, varlığını sürdüren şeyin sürekliliğinin yakın nedenidir.⁵⁸⁷

İbn Sînâ'ya göre maddenin ayrılmadığı sûretlerin de maddenin *nedenlisi* kılınması mümkün değildir. Çünkü bu durumda, madde kendisiyle (*nefs*) onları gerektirir ve zorunlu kılar. Böylece madde, kendisiyle yetkinleştiği şeyin varlığını zorunlu kılacaktır. Buna göre *madde* o şey sayesinde yetkinleşmesi yönünden kabul eden, onu gerektirmesi yönünden de var kılan olacaktır. Dolayısıyla madde, gerçekte (*fî nefsihâ*), kendisiyle kavrandığı (= *tütəsavvarü bihî*) bir şeyin varlığını zorunlu kılacaktır. Fakat şey, kabul edici olması yönüyle, zorunlu kılan olması yönünden başkadır. Bu durumda madde iki duruma sahip olacaktır: Biriyle istidatlıdır, diğeriyle ise kendisinden bir şey var olur. Bu ikisinden istidatlı olan, maddenin cevheri, diğeri ise onun madde oluşuna ilave bir şey/durum (*emr*) olup ona bitişir ve maddedeki harekete ait doğa gibi onda bir eseri zorunlu kılar.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 224-226; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 85-86.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 230; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 87.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 230; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 87-88.

⁵⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 230-232; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 88.

Ona göre sûret, heyûlâdan öncedir. Sûretin kendisiyle sürekli bilfiil var olduğunu ve maddeyle bilfiil hale geldiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü sûretin cevheri, fiildir. Bilkuvve olanın doğasına gelince, onun mahalli maddedir. Bu durumda madde, “kendinde bilkuvve, sûretle bilfiil vardır (*mevcûd*)” demenin uygun olduğu şeydir. Sûret, heyûlâdan ayrılmasa da heyûlâyla var olmaz (*tekavvum*), kendisini heyûlâya veren nedenden alır. Neden, nedenli ile var olmaz (*tekavvum*). Biri diğeriyle var olan iki şeyden her biri diğeri varlık veremez. Çünkü “kendisiyle var olduğu şey” ile “kendisinden ayrılmadığı şey” arasında fark vardır.⁵⁸⁹

Öyleyse *sûret* ancak *heyûlâda* bulunur (*tûcedü*). Bu, “sûretin varlığının nedeni maddedir veya maddede olmasıdır” anlamına gelmez. Nitekim neden de ancak nedenli ile birlikte bulunur (*tûcedü*) ama bu, “nedenin varlığı nedenlidir veya nedenli ile birlikte olmasıdır (*kevn*)” anlamına gelmez. Hatta neden bilfiil neden olduğunda nedenli ve nedenlinin nedenle birlikte olması onun gereğidir. İbn Sînâ’ya göre sûret de var olan bir sûret olduğunda, bir şeyi var etmesi onun gereği olur ve o şey onun zâtına bitişiktir.⁵⁹⁰

Ona göre cisimsel bir maddede bulunan/var olan (*tûcedü*) her sûret, bir neden sayesinde var olmuştur (*tûcedü*). Buna göre hâdis sûretin bir neden sayesinde var olduğu açıktır. Sürekli maddeyle birlikte bulunan sûrette ise cisimsel heyûlâ, yalnızca bir nedenden dolayı o sûrete tahsis edilmiştir.⁵⁹¹

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 5, Fesil 6’da “Fasılın Tarifî ve Hakikati” başlığı altında madde-sûret ile cins-fasıl kavram çiftleri arasında bir tür ilişkiden söz etmektedir. Buna göre varlıkta bileşiklerde bir yol bulunup da bunlar ayrılrsa ve ayrıştırılrsa cinsin madde, fasılın sûret olduğu ve gerek cinsin gerek fasılın türe söylenmediği söz konusu olur.⁵⁹² Bir ifadeye göre de bir kısım türlerin doğasında bileşim vardır ve bunların fasılları sûretlerinden, cinsleri de sûretlerinin maddelerinden kaynaklanır.⁵⁹³

İbn Sînâ’ya göre kendisinde birlik olan şeyler çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Birincisi, madde ve sûretin birliği gibidir ki madde bir yönden *kendi başına* (*bi-infirâdi zâtihî*)

⁵⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 232-234; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 88-89.

⁵⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 234; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 89; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 243; Nisâbü’rî, *Şerhu kitabi’n-necât li-ibn sînâ : (kısmü’l-ilâhiyyât)*, 52; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 187.

⁵⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 236; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 89.

⁵⁹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 596-598; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 231.

⁵⁹³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 624-626; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 240.

varlığı olmayan bir şey olur ve bilfiil olması ancak kendisinin dışında bir şey olan sûret ile. O ikisinden biri diğeri olmadığı gibi bunların oluşturduğu toplam da herhangi birisi değildir.⁵⁹⁴

Konu *en-Necât/et-Tabîyyât*'ta da ele alınmaktadır. Buna göre doğal cisimler mahal olan madde ve o *mahalle* yerleşen sûretten oluşmaktadır. Maddenin sûrete olan nispeti, bakırın heykele olan nispeti gibidir. Doğal cisimler için *bitişik ilkeler* mutlak olarak alındığında sadece iki ilke vardır: Madde ve sûret. Doğal cisimlerin eklenenleri, dokuz kategoriden oluşan arazlardır. *Sûretler* ile *arazlar* arasındaki fark şöyledir. Sûretler, zâtî türünün doğası üzerine kurulmamış olan maddeye yerleşir. Arazlar ise madde ve sûret tarafından *kurulan (tekavveme)* ve türü hâsıl olmuş olan doğal cisme yerleşir. Arazlar doğa bakımından maddeden sonradır. Sûret nedensellik bakımından maddeden öncedir. Madde ve sûret, doğa ve nedensellik bakımından arazdan öncedir.⁵⁹⁵

İbn Sînâ'ya göre doğal cisimlerin ayrık ilkesi, yalnızca onların nedeni değildir, ayrıca madde ve sûretin de ilkesidir. Ayrık ilke, maddeyi sûretle, doğal cisimleri ise madde ve sûretle korur. Onun zâtî, doğal cisimlerden ayrıktır.⁵⁹⁶ Ayrık ilkeden olan/kaynaklanan doğal cisimler zâtlarını ve yetkinliklerini sürdürürler.⁵⁹⁷ Ona göre her *olmamadan sonra* olan şeyin içinde bulunduğu, ya da ondan ve onunla olduğu konu olan bir maddesinin olması gerekir. Bu, doğal varlıklarda (*kâinât*) duyulur ve görülür olan bir şeydir. Ayrıca şeyin kendisini önceleyen bir yokluğun olması gereklidir. Çünkü yokluk tarafından öncelenmeyen şey, ezeldir. Yine *şimdiki anda (fi'l-hâl)* maddede hâsıl olmuş bir sûretinin olması gereklidir. Yoksa madde, olmuş olduğu gibi oluşta olmaz.⁵⁹⁸ Öyleyse doğal varlıklar için *bitişik ilkeler* üç kısımdır: *Sûret*, *madde* ve *yokluk*. Yokluğun olması ilkedir. Çünkü o, olan olması bakımından olan (*kâin*) için gereklidir. Ama yokluk, arazî olarak ilkedir. Çünkü oluşan (*kâin*), onun varlığı ile değil, onun ortadan kaldırılması ile olur. Varlıkta sûretin payı, maddenin payından daha fazladır. Çünkü sûret, maddenin varlık veren nedenidir. Heyûlâ, sûreti izler ve onun varlığı sûretledir.⁵⁹⁹

İbn Sînâ'ya göre oluşanın (*kâin*) ilkesiyle uyuşan herhangi bir yokluk yoktur. Aksine yokluk, oluşanın oluş kuvvesine bitişiktir. Yani oluşanın olmasının bir mekânı yoktur.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 618-620; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 238.

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 89-90; krş. İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 135-136.

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 136.

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 90; krş. İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 136.

⁵⁹⁸ Sûretini kaybeden madde, yeni bir sûret kazanmadığında yok olur.

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 138; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 91-92.

Bundan dolayı yündeki yokluk, kılıcın oluşunun ilkesi olmaz. Aksine kılıcın yünden değil, demirden oluşmasının kaynağı demirdeki yokluktur. Maddede eğer bu yokluk varsa o heyûlâdır, eğer sûret varsa o zaman konudur. Sanki madde kendisinde bilkuvve olarak yok olan sûretten dolayı heyûlâ, bilfiil olarak var olan sûretten dolayı da konudur. Ayrıca, oluşan şeyler (*el-eşyâu'l-kâinât*) için zâtî olan iki dışsal neden vardır. Bu ikisi fâil ve gayedir. Gaye kendisi için var olunan şeydir. Doğal şeylerin tümü, oluşta (*kevn*) bir gaye ve iyiliğe doğru uyum içinde bulunur. Onlar için hikmetsel bir düzen vardır.⁶⁰⁰

İbn Sînâ'ya göre oluş ve bozuluşu kabul eden cisim, sûretini kaçınılmaz bir neden ile değişmiş ve başka bir sûrete bürünmüş olarak terk eder. Bu, sûretini terk etmiş bir heyûlânın bulunmasının imkânsızlığından dolayıdır. Bu diğer sûretin özelliği, ilkinde uyum sağlamak değildir. Yoksa onun maddeye özgü kılınması diğerinin ortadan kalkmasının sonrasında olmazdı.⁶⁰¹

İbn Sînâ *en-Necât/el-İlâhiyyât*'ta maddenin sûretten soyutlanmaz olduğunu bir başlık altında ispatlar.⁶⁰² Onun bir sonraki fasıldaki ifadelerine göre de cisimsel madde sûretten ayrı olarak bulunmaz. Öyleyse maddenin bilfiil olarak var olması sûretledir. Madde vehimde sûretten ayrı olarak bulunduğu yok olur.⁶⁰³

Ona göre sûretler ya maddenin kendilerinden ayrılmadığı sûretlerdir ya da maddenin kendilerinden ayrıldığı sûretlerdir ve madde onların benzerlerinden yoksun kalmaz.⁶⁰⁴ Maddenin kendilerinden asla ayrılmadığı sûretler Nisâbü'rî'nin de belirttiği gibi feleklerin sûretleridir.⁶⁰⁵ İbn Sînâ'ya göre madde sûretten ayrıldığı zaman, o maddeye başka bir sûret gelir. Bu sonra gelen sûret, böyle yaparak maddenin varlığını korur. Böylece madde, sûretsiz kalmış olmaz.⁶⁰⁶ Başka bir ifadeyle maddenin sûretten yoksun kalması imkânsız olur. Aynı şekilde sûretin maddeden yoksun kalması da mümkün olmaz.⁶⁰⁷

⁶⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 92; krş. İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabiiyyât*, 138.

⁶⁰¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 133; krş. İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabiiyyât*, 182-183.

⁶⁰² İbn Sînâ, *en-Necât/el-İlâhiyyât*, 239; ayrıca bkz. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması* (Ankara: Fecr yayınları, 2010), 72.

⁶⁰³ İbn Sînâ, *en-Necât/el-İlâhiyyât*, 243; Nisâbü'rî, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ: (kısmü'l-ilâhiyyât)*, 50 (*en-Necât* metni kullanılmıştır).

⁶⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Necât/el-İlâhiyyât*, 243; Nisâbü'rî, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ*, 51.

⁶⁰⁵ Nisâbü'rî, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ: (kısmü'l-ilâhiyyât)*, 52.

⁶⁰⁶ İbn Sînâ, *en-Necât/el-İlâhiyyât*, 243.

⁶⁰⁷ Nisâbü'rî, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ: (kısmü'l-ilâhiyyât)*, 52 (şerh kullanılmıştır).

Ona göre *sebât*⁶⁰⁸ *olmada* maddenin, ayrıık olmayan sùretten fazlalığı/üstünlüğü (*fazl*) yoktur.⁶⁰⁹ Öyle görünüyor ki o, *sebât* terimiyle *kurucu* olmayı kastetmektedir. Böylece o, *kurucu olma* bakımından bu ikisi arasında bir üstünlük farkının olmadığını anlatmak istemektedir.

İbn Sînâ'ya göre sùretin kendisiyle bilkuvve var olduğu ve yalnızca maddeyle bilfiil hale geldiği söylenemez. Çünkü sùretin cevheri, *fiil*⁶¹⁰dir.⁶¹¹ Bilkuvve olanın mahalli, maddedir. Madde kendisinde bilkuvvedir, o, sùretle bilfiil olarak var olur. Sùret, heyûlâdan ayrılmasa da onunla var olmaz (*tetekavvem*), aksine kendisini heyûlâya veren nedenle var olur (*tekavvum*). Ayrıca sùret, heyûlânın nedenidir ve neden nedenli ile var olmaz (*tekavvum*).⁶¹² Sùretin heyûlâ için neden olması bir yöndendir, mutlak bir şekilde değildir. Çünkü ona göre diğeriyle *var olan* (*yetekavvam*) iki şeyden her biri diğeri varlığını (*vücûd*) veremez.⁶¹³ Nîsâbüri'nin ifadesiyle heyûlâ ve sùretten her birinin diğeri için neden olması mümkün değildir. Çünkü bu durum, döngüyü gerektirecektir.⁶¹⁴ Buna göre sùret, heyûlânın varlığının mutlak bir şekilde nedeni olamaz.⁶¹⁵

İbn Sînâ'ya göre “şeyin onunla var olduğu (*yetekavvam bihi's-şey*)” ifadesi ile “ondan ayrıılmadığı (*lâ yüfârikühü*)” ifadesi arasında fark vardır. Ona göre sùret, ancak heyûlâda bulunur. Bu durum, heyûlânın sùretin nedeni olduğu ve heyûlânın sùretin kendisinde olmasının/bulunmasının nedeni olduğu anlamına gelmez.⁶¹⁶ Buna göre sùret için heyûlâ dışında bir yer aramak imkânsızlaşmaktadır.

İbn Sînâ, bir sonraki fasılda “Var olanların düzeni hakkında” başlığı altında varlığın hak edilmesinden söz etmektedir. Buna göre varlığı (*bi'l-vücûd*) cevherler, arazlardan daha fazla hak eder. Var olanlardan varlığı ilk hak eden cisimsel olmayan cevherdir, sonra sùret, ardından cisim, daha sonra da heyûlâdır. Heyûlâ, cisim için neden olsa da varlık

⁶⁰⁸ Her üç tahkikte de metin içinde ‘sebât’ kelimesi yer alır, bkz. İbn Sînâ, *en-Necât/el-İlâhiyyât*, 243; Nîsâbüri, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ : (kısmü'l-ilâhiyyât)*; İbn Sînâ, *el-Kısmü's-sâlis min en-necât*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdi (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938).

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, *en-Necât/el-İlâhiyyât*, 243.

⁶¹⁰ Nîsâbüri'nin tahkikinde yalnızca ‘fiil’ geçer, Muhyiddin Sabri el-Kürdi'nin tahkikinde “fiil” ve ardından “bilfiil” yer alır. Macit Fahri'nin tahkikinde ise “el-fiil el-vücûd bilfiil” ibaresi yer alır. “el-Vücud” kelimesi dipnotta belirtildiği üzere tahkik eden tarafından metne ilave edilmiştir.

⁶¹¹ Nîsâbüri, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ : (kısmü'l-ilâhiyyât)*, 57.

⁶¹² Nîsâbüri, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ*, 57. krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 186.

⁶¹³ Nîsâbüri, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ*, 58.

⁶¹⁴ Nîsâbüri, *Şerhu kitabi'n-necât li-İbn Sînâ*, 58 (şerh kullanılmıştır).

⁶¹⁵ Ayrıca bkz. Nîsâbüri, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ*, 53 (şerh kullanılmıştır).

⁶¹⁶ Nîsâbüri, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ*, 58.

(*vücûd*) veren neden değildir. Aksine o, varlığı elde etmede bir mahaldir. Cisimde, heyûlânın varlığı ve fazla olarak heyûlâdan daha yetkin (*ekmel*) olan sûretin varlığı ve sonra araz vardır. Bu tabakaların her birinde var olanların hepsi (=cümletü mevcûdât) varlıkta farklıdır.⁶¹⁷

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de madde ve sûreti daha ayrıntılı olarak *İlâhiyyât* kısmında söz konusu etmektedir. Ona göre varlığı bir hal ile tamamlanan ve bilfiil *olan/hale gelen* kabul ediciye heyûlâ ve madde denir. İçindeki kabul edilen şeye ise sûret adı verilir.⁶¹⁸ Sûret, bu bakımdan araz değil, cevherdir. Cevherden başka bir şey olmaması ve bilfiil varlığını sürdüren cevherin duyulur şeylerin içinde kendisi sayesinde bulunması nedeniyle ona cevher denilir. Sûret, o cevherin aslıdır.⁶¹⁹ O, cevheri dörde ayırmaktadır: Heyûlâ/madde, sûret, bileşik/cisim ve ayrık cevherdir. Heyûlâ, içinde ateşin doğası (*tabâat*) bulunan asıl gibidir. Sûret, ateşlik hakikati ve ateşlik doğası gibidir. Bileşik/cisim, ateşin bedeni gibidir. Ayrık cevher ise bedenden ayrı duran ruh/nefs ve akıl gibidir.⁶²⁰ Madde ve sûretten oluşan cevher, cisimdir.⁶²¹ Sûretin cevherin aslı olması, onu kendisinde mahiyetle aynı kılmaktadır. Bu anlam, sûretin ateşlik hakikati olması anlamı ile de desteklenmektedir.

İbn Sînâ'ya göre sûreti maddesinden ayrılmayan cisim, oluş ve bozuluşu kabul etmez. Sûreti maddesinden ayrılabilen cisim ise oluş ve bozuluşu kabul eder. Cismin maddesi sûretsiz kalmadığı için maddesinin başka bir cisimsel (*cismânî*) sûretle sûretten ayrılması gerekir. Öyleyse o, doğası diğerinin doğasına (*tabîat*) zıt olan bir cisimdir. Her ikisinin de doğrusal hareketi kabul etmesi gerekir. Çünkü onun doğası değişince yeri aynı kalmaz. O zaman onun doğası başka bir yer ister. O halde doğasında doğrusal hareket bulunmayan cisim oluş ve bozuluşu kabul etmez. Eğer oluş ve bozuluşu kabul etmesi mümkün olursa doğrusal hareketi kabul etmesi ve yön alması kaçınılmaz olur. Öyleyse oluş ve bozuluş kabul eden cisimlerin yönlü olabilmek için oluş ve bozuluşa uğramayan cismin içinde olmaları gerekir. Ona göre bu ifadelerden oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin maddesinin ortak olduğu ve bir cisme özgü olmadığı anlaşılır. Fakat oluş ve bozuluşu kabul etmeyen bu cismin sûretinin maddesi ortak olamaz ve içinde başka bir sûret alma gücü bulunamaz. Yoksa onun doğasından bu sûret

⁶¹⁷ Nisâbü'rî, *Şerhu kitabi 'n-necât li-ibn sînâ*, 61.

⁶¹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 144; ayrıca bkz. Sağlık, *Dânişnâme-i 'Alâî'de İbn Sînâ Metafiziği*, 163.

⁶¹⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 144.

⁶²⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 144; ayrıca bkz. Sağlık, *Dânişnâme-i 'Alâî'de İbn Sînâ Metafiziği*, 164.

⁶²¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 144, 150, 158, 162.

gerekmez. Onun başka bir sûretinin olması imkânsızdır. Onda bu sûret meydana gelmiştir.⁶²²

Son olarak konuyu *el-İşârât ve't-tenbîhât* üzerinden ele almamız gerekmektedir. Buna göre heyûlâ, cisimsel sûretten soyutlanmaz/ayrılmaz.⁶²³ Ayrıca heyûlâ, diğer sûretlerden de yoksun kalmaz.⁶²⁴ Tûsî'ye göre İbn Sînâ bu ifadede *türsel sûreti* ispatlamak ister. Cisimler, türler olarak türsel sûret ile farklılaşır.⁶²⁵ İbn Sînâ heyûlâ ile sûret arasındaki gerekliliği şöyle ifade eder:

Bilmelisin ki heyûlâ, bilfiil var olmada (=en tekûme) sûretin birlikteliğine ihtiyaç duyar. Sûretin heyûlânın var olması (*kıyâm*) için ilksel mutlak neden olmasına veya heyûlâyı var kılan (*mukîm*) diğer bir var kılıcı için alet ve vasıta olmasına veya da ikisinin toplanmasıyla heyûlâyı var kılan olmak için diğer bir var kılıcıya ortak oluşuna veyahut da ne heyûlânın sûretten ne de sûretin heyûlâdan soyutlanmasına (=tetecerrüdü) gelince; o ikisinden biri, diğerinin yerini alması bakımından diğerinin aksine daha uygun değildir. Dahası o ikisinden her birini diğeriyile birlikte ve diğeriyile var kılan (*yükîm*), ikisinin dışında herhangi bir neden bulunur.⁶²⁶

Bu pasajdaki ilk cümleye göre heyûlâ, bilfiil var olmak için sûretle birlikte olmaya ihtiyaç duyar. Pasajdaki tüm ihtimallerde o ikisinden birinin diğerine önceliği yoktur. Son cümlede madde ve sûreti birleştirerek bunlardan birini diğeriyile var kılan bir nedenin olduğu ifade edilir. Bu neden, o ikisinin dışındadır.

Cisimsel (*cirmî*) sûret ve onunla beraber olanlardan hiçbiri, mutlak olarak heyûlânın varlığının (*kıvâm*) nedeni değildir. Eğer mutlak olarak onun varlığı (*kıvâm*) için neden olsaydı, kuşkusuz olarak varlık bakımından (*bi'l-vücûd*) ondan önce gelecekti ve sûretin mahiyetinin ve onun varlık bakımından heyûlâdan da önce gelen, varlığı hâsıl olmuş bir

⁶²² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 310-312.

⁶²³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2: 207; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 320; ayrıca bkz. Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, 72.

⁶²⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2: 207; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 320.

⁶²⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2: 208.

⁶²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 322; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2: 217-218.

var olan (*mevcûd*) olmasının nedenleri olan birtakım şeyler, olacaktır.⁶²⁷ Buna göre sûret, heyûlânın nedeni ya da mutlak olarak aracısı değildir.⁶²⁸

İbn Sînâ'ya göre cevhersel sûret, maddesinden ayrıldığı zaman, onu yerine geçecek bir bedel takip etmezse madde var olarak kalmaz. Bu durumda bedeli takip eden, bedel yoluyla maddeyi kaim kılandır.⁶²⁹

Her biri diğeriyle *var olan* (*yükâmü*) iki şeyin olması mümkün değildir. Öyle ki o ikisinden her biri, varlık bakımından diğeri ve kendisinden önce gelir. Ama o iki şeyden her birinin zorunlu olarak diğeriyle beraber kaim olması mümkün değildir. Çünkü birinin zâtı diğeriyle ilişmezse (*taalluk*), her ne kadar diğeriyle beraber olmasa da onlardan her birinin kaim olması mümkün olur. Eğer onlardan her birinin zâtı diğeriyle ilişirse bu durumda onlardan her birinin zâtının diğeriyle varlığını tamamlamak hususunda bir etkisi vardır. Ama bu, İbn Sînâ'ya göre yanlışlığı açıkça ortaya çıkmış bir şeydir. Öyleyse geriye ancak tek bir yönden bir ilişme kalmıştır. Buna göre heyûlâ ve sûret, ilişme ve beraberlik derecesinde eşit olarak bulunmadıkları zaman, bozulmuş ve oluştaki sûret için bir çeşit öncelik bulunur.⁶³⁰

Öyleyse heyûlânın bir asıl nedenden ve sûretleri takip eden bir belirleyiciden var olması mümkündür. Bu ikisi toplandığında heyûlânın varlığı tamam olur.⁶³¹ Asıl neden ile kastedilen fâil nedendir. Sûretleri takip eden belirleyici ise sûret olarak görünmektedir. İbn Sînâ, heyûlâ ve sûretin şahılaşmasıyla ilgili şöyle der:

Sûret, onunla (*heyûlâ*) şahılaşır ve yine o (*heyûlâ*) da bu mücmelden başka açıklama ihtimali taşıyan söz üzere sûretle şahılaşır.⁶³²

Bu ifadelerle göre sûret, heyûlâ ile heyûlâ da sûretle şahılaşır. Tûsî'ye göre heyûlânın sûretin zâtıyla şahılaşması ma'kûldür. Ama sûretin heyûlânın zâtıyla şahılaşması ma'kûl değildir. Ama sûretin heyûlâ ile şahılaşması, heyûlânın mutlak değil, bu heyûlâ olması yönüyle olur.⁶³³

⁶²⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 324; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 220-223.

⁶²⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 326; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 227.

⁶²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 328; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 229-230.

⁶³⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 328-330; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 232-233.

⁶³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 330; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 232.

⁶³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 330; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 237-238.

⁶³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 238.

İbn Sînâ *el-İşârât*'ın üçüncü kısmında madde ve sûreti, ayrıık akıllar ve göksel cisimleri ele alırken söz konusu eder. O, ayrıık olan ilk aklın cisim olmadığını ispatladığı “işaret” adlı başlık altında her cismin madde ve sûretten bileşik olduğunu söyler. Ona göre heyûlâ ve sûretten hiçbirini, mutlak olarak diğeri için nedeni değil ve diğeri için mutlak olarak aracı da değildir. Aksine o ikisi, her biri için veya beraberce ikisi için neden olan bir şeye ihtiyaç duyarlar.⁶³⁴

Ona göre cisimsel sûret ne cisimlerin heyûlâlarının nedeni ne de onların sûretlerinin nedeni. Aksine belki o, başka cisimleri üzerine yenilenecekleri sûretlere veya arazlara hazırlayıcı olur.⁶³⁵

2.6. İmkân

Mümkün varlığın mahiyetinin nasıl bir doğada olduğunu daha ayrııntılı görebilmek için onunla doğrudan bir ilişkiye sahip olan imkân kavramını, bununla birlikte zorunluyu ve imkânsızı özel olarak ele almamız gerekmektedir. Bu başlık altında bu kavramlarla ilgili tanımları mantık ve metafizik bilimlere açısından genel olarak inceleyeceğiz. Bununla birlikte daha özel olarak imkânın hakikatini anlamaya yoğunlaşacağız. Böylece gayemiz ‘imkân’ ve ‘mümkün’den metafizik bakımdan neyin kastedildiğini bulmak olacaktır. Bunu yeterli ölçüde başarabildiğimiz takdirde ‘mümkün mahiyet’ ile ontolojik açıdan neyin kastedildiğini çözmüş olacağız.

İbn Sînâ bu kavramlar ile ilgili tanımları mantığa dair kitaplarında önermelerin kipliğini işlerken incelemekte ve önermeleri modalite açısından çok çeşitli biçimlerde ele alırken söz konusu kavramlarla ilgili kendisine ulaşmış bütün tanımları da sorgulamaktadır. Bu doğrultuda o, bu kavramların anlamlarını açık kılmaya çalışmaktadır ve ayrıca kendisi de zikredilen kavramlar hakkında bazı tanımlar ileri sürmektedir.

İmkânı merkeze alarak incelememize ilk olarak mantığa dair eserlerden başlamamız uygun olacaktır. Bu incelemede kip ile ilgili kısa bir açıklama dışında bir araştırmaya girmeyerek yalnızca bu kavramlarla ilgili tanımları ve açıklamaları ele alacağız.

İbn Sînâ'ya göre kip (*cihet*), yüklem konuya olan nispetine delâlet edip, bu nispetin zorunlu veya zorunsuz bir nispet olduğunu belirleyen ve böylece bir pekiştirmeye veya

⁶³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 544; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 184.

⁶³⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 558; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 212-213.

imkâna (*cevâz*) delâlet eden lafızdır.⁶³⁶ Başka bir ifadeyle kip; yüklem, konu ve açıklanmış bağa ilave bir lafız olup bağin güçlülük ve zayıflığına lafızla delâlet eder ve bazen yanlış olur. *eş-Şifâ/el-İbâre*'ye göre üç bağlanma biçimi vardır: *Zorunlu*, *imkânsız* ve *mümkün*.

Zorunlu, varlığın devamlılığını (*devâmü'l-vücûd*) hak etmeye delâlet eder. İmkânsız, var olmamanın devamlılığını hak etmeye delâlet eder. Mümkün kipi ise var olmanın ve var olmamanın devamlılığından herhangi birini hak etmemeye delâlet eder.⁶³⁷ İbn Sînâ yukarıda kiple ilgili verdiğimiz ikinci tanımı kip ve madde arasındaki farkı belirtirken vermektedir. Buna göre unsur olarak da isimlendirilebilen madde, yüklem varlık niteliğinde konuya olumlu kıyasla kendinde halidir; maddeye lafızla delâlet edilecek olsa kiple delâlet edilecektir. Önerme maddesinden farklı kipe sahip olabilir. Örneğin “her insanın yazan olması zorunludur” dendiğinde önermenin kipi zorunluyken maddesi mümkündür.⁶³⁸

O, *muhtemel* ile *mümkün* arasındaki farka işaret ederken her ikisi için de birer tanım sözü eder, fakat aralarındaki farka ilişkin daha fazla araştırmaya girmez. *Muhtemel* kendisinde gelecekteki durum itibara alınan ve şu anda yok olandır. *Mümkün* ise ister var isterse de yok olsun ‘varlık’ (*el-vücûd*) ve ‘yokluk’ta (*el-adem*) sürekliliği bulunmayandır.⁶³⁹

İbn Sînâ aynı fasılda halkın ve filozofların mümkünle ne kastettiklerini ele alır. Ona göre halk, mümkünle imkânsız olmaması bakımından imkânsız olmayan şeyi kasteder ve bu şeyin zorunlu olup olmadığını dikkate almazdı. Seçkinler ise bazı şeylerde ‘olma imkânı’ ile ‘olmama imkânı’nın yani halk dilindeki anlamıyla imkânın toplandığını görünce o şeyin bu haline ‘imkân’ ismini has kıldılar. Böylece her iki imkânın yani olumlama ve olumsuzlamadaki imkânın birlikte bulunabildiği şeye/hale imkân ismini verdiler. Bu, kendisinde zorunluluk bulunmayan şeydir. Dolayısıyla seçkinler kendi aralarında görüş birliğine vararak ‘varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan şeyi’, ‘mümkün’ olarak terimleştirmede anlaştılar.⁶⁴⁰ Böylece onlara göre *şeyler* üç kısım olur:

⁶³⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 103.

⁶³⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 103; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, thk. Mahmûd Muhammed Hudayr (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1970), 112.

⁶³⁸ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 103; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 112.

⁶³⁹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 105; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 114.

⁶⁴⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 107; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 117; ayrıca bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), 174. İmkân kavramının

1) Varlığı imkânsız, 2) Yokluğu imkânsız, 3) Varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan. Ona göre istenirse ‘yokluğu imkânsız’ için ‘varlığı zorunlu’, ‘varlığı imkânsız’ için ‘yokluğu zorunlu’ ve ‘varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan’ için ‘varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan’ ifadeleri kullanılabilir.⁶⁴¹

Zorunlunun (*zarûrî*) anlamı, kendisiyle vasıflananın zâtı var olduğu müddetçe devam edendir. Mümkün ile *genel anlam* kastedildiğinde her şey ya mümkün ya da imkânsız olur. Buna göre mümkün olmayan imkânsız iken imkânsız olmayan mümkündür. Mümkünle *özel anlam* kastedildiğinde de her şey ya mümkün ya imkânsız ya da zorunlu (*vâcib*) olur. Buna göre ise mümkün olmayan imkânsız değildir, aksine mümkün olmayan ya varlıkta (*vücûd*) ya da yoklukta (*adem*) zorunludur (*zarûrî*). İbn Sînâ seçkinler arasında mümkünün daha özel bir anlamıyla ilgili de bir uzlaşısı olduğunu zikreder. Bu, hükmü konuşanın kendisinden bahsettiği esnada yok olan fakat gelecekte varlığı zorunlu olmayan veya varsayılan herhangi bir zamanda varlığı zorunlu olmayan şeydir.⁶⁴²

O, halkın ve seçkinlerin mümkün ile ilgili ifadelerini özetler. Böylece mümkün özelden genele doğru birbiri üzerine sıralanan üç anlama söylenir. Bu ise isim ortaklığı ile olur. Mümkün en özel anlama iki yönden söylenir. Birinci yön, ona özgü olmasıdır. Diğer yön ise en genelini ona yüklenmesidir. En genel anlam halkın kastettiği anlamdır. Bu, bir şeyin hükmünün imkânsız olmamasıdır. İbn Sînâ hükümle kendisi hakkında olumlu veya olumsuz hüküm verileni kasteder. Mümkün için özel anlam ise hükmü zorunlu olmayandır. Üçüncü anlama gelince onun hükmü oluşmamış ve gelecekte de zorunlu olmayandır.⁶⁴³ Mümkünle ilgili bu anlamlar sırasıyla şöyledir: 1) İmkânsız olmayan, 2) zorunlu olmayan, iii) hükmü şu anda gerçekleşmemiş olan ve gelecekte de zorunlu olmayan.⁶⁴⁴

tarihi ile ilgili ayrıntılı açıklamalar için doktora tezinden oluşturulmuş olan bu esere bakılabilir. Bizim, bu ve bir sonraki başlık altındaki incelemelerimiz yalnızca tez konumuza ilişkindir ve bununla sınırlıdır.

⁶⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 117; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 108; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 174; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 56-57; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 24-25.

⁶⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 117; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 108.

⁶⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 118; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 108.

⁶⁴⁴ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 175.

Ona göre ‘varlığı zorunlu olmayan varolan şey’, ‘imkânsız olmayan’ ve ‘zorunlu olmayan’a girer. Zorunlu olan ise ‘imkânsız olmayan’a girer.⁶⁴⁵

İbn Sînâ mümkünün (*genel anlam*) zorunluya ve zorunlu olmayana (*özel mümkün*) her ikisini de kuşatan tek bir anlamla söylenmesini kabul eder. Bu söylenme eşit anlamlılıkla olur. Ama o, *mümkün*ün eşadlılıkla başka bir yönde söylenebileceğini kabul eder. O, bu noktada ‘kuvve’nin *özel mümkün*den daha özel olduğunu belirtir. Çünkü kuvve halindeki şeyin şartı, yok (*ma’dûm*) olmasıdır. Oysa zorunlu olmayan mümkün, varlığı ve yokluğu sürekli olmayandır. Dolayısıyla o, şimdi var veya yok olabilir.⁶⁴⁶

Burada söz konusu edilen mümkün, özel anlamda olandır. İbn Sînâ bu mümkünü aşama aşama belirginleştirmeye çalışır. O, bu noktada şu açıklamaları ileri sürer.

Zorunlu (*vâcib*), varlığı devamlı olandır. İmkânsız (*mümteni*), yokluğu devamlı olandır. Bir şey var olduğunda zorunlu yani varlığı devamlı olmaz; aksine o, var olması şartıyla zorunlu olur. Nitekim o var olduğu sürece varlığı devamlı olandır; mutlak olarak varlığı devamlı olan değildir.⁶⁴⁷

Bu ifadelerle göre zorunlu varlıkta, imkânsız ise yoklukta devamlıdır. Bununla birlikte bir şey var olduğunda mutlak olmayan bir biçimde zorunlu olur. Çünkü o, var olması şartıyla zorunlu olur.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Kıyâs*, Makale 3, Fası 4’te mümkünün tanımını, mümkün tümel öncülün tarifi ve döndürülmesi konusuy la birlikte ele almaktadır. Bu fasıldaki açıklamaları *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 1, Fası 5’teki açıklamalarla karşılaştırma içerisinde anlamaya çalışacağız.

İbn Sînâ bu fasılda mümkünün anlamına ilişkin genel ve özel kullanımları ele aldıktan sonra mümkünün meşhur tanımlarını ele alıp değerlendirmektedir. Onun en doğru ve en sağlam gördüğü betimlerden biri şudur: “Mümkün, zorunlu olmayandır ve ne zaman var olarak varsayılsa ona imkânsızlık ilişmez [olandır]”. O, burada ‘imkân’ ve ‘mümkün’ü eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Ona göre imkân çok çeşitli sayıda kategoriye ilişkin anlamlardan biridir. Bu anlamların iliştiği kategorilerden ikisi, nitelik ve niceliktir. İmkân bu kategorilere öncelik ve sonralıkla ilişir. İmkân için bir cinsin kılınması

⁶⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 118; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 108.

⁶⁴⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 109; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 119.

⁶⁴⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 110; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 119

mümkün değildir; bu açıdan o, varlık (*vücûd*) ve birlik (*vahdet*) vb. gibidir. Bu durum imkânın betiminde cins gibi alınan şey için de böyledir. Bu şey, gerçekte cins değildir, ama cinse uygundur. Bu şey, *müşekkek anlama* delâlet eder ve ‘ellezî’, ‘mâ’ ve ‘şey’ gibi genel şeylerden olur.⁶⁴⁸

Mümkün, zâtıyla karar kılmış olarak varlığı sahîh olan (*sahîhü'l-vücûd*) bir şey değildir. Aksine o, ya yok olan ya da yoklukla tanımlanmış (*mütehakkakan*) bir şeydir; dolayısıyla o, tanımında olumsuzlamayla tanımlanmaya muhtaçtır. İbn Sînâ’ya göre kendisinde varlıksal şey (*el-emru'l-vücûdî fi nefsihî*), kavramda en önce geldiğinde ve yokluk sadece ona kıyasla kavrandığında, yani yokluğun kendisi, yalnızca varlıksal anlamın yokluğu ile kavrandığında, zorunlusal şeyin tanım (*tahkîk*) ve kavramda en önce gelmesi gerekli olur.⁶⁴⁹ İleride *eş-Şifâ/el-Kıyâs* kitabına göre geleceği üzere zorunlunun zihinde önce gelmesi, mümkün ve imkânsıza göredir. Çünkü hem bu ifadeler hem de onun başka ifadelerine göre zihinde en önce gelen ‘varlık’tır. Varlık’ın zihinde en önce geldiği ve kendi zâtıyla bilindiği, ‘yokluk’un ‘varlık’a kıyasla bilindiği ve ‘zorunlu’nun ‘mümkün’ ve ‘imkânsız’dan önce geldiğine ilişkin düşüncenin aynısı, *el-İlâhiyyât* Makale 1, Fası 5’te şöyledir:

Kavranmada bu üçünün en önce geleni zorunludur (*vâcib*). Çünkü zorunlu varlık’ın teekküdüne delâlet eder. Varlık (*vücûd*), yokluktan (*adem*) daha iyi bilinir. Çünkü varlık, kendi zâtıyla bilinir, yokluk ise herhangi bir yönle varlıkla bilinir.⁶⁵⁰

Zorunlusal şey/zorunlu şey (*zarûri hüve'l-emr*); varlığı, devamlılığı ya mutlak olarak ya da şartın varlığına göre hak eder. Zorunlu (*zarûrat*), varlık’ın *vesâkatine*⁶⁵¹ delâlet eder.⁶⁵² Bu ifadenin neredeyse aynısı *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*’ta şöyledir: “Zorunlu (*vâcib*),

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kıyâs*, 168.

⁶⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kıyâs*, 169.

⁶⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 36.

⁶⁵¹ ‘Vesâkat’, köken olarak ‘vesika’ fiilinden gelir ve bu fiil en temel anlamıyla sözün güvenilirliğini, eminliğini ve sağlamlığını anlatır. Biri ‘ena vâsikun’ dediğinde sözündeki kesinliği ve sözünden kuvvetli derecede emin olmayı anlatır. Bu fiilin tef’il babındaki ‘vessaka’ fiili ise sağlamlaştırmayı, dayanıklı kılmayı, iki şey arasındaki bağı kuvvetlendirmeyi ve perçinlemeyi anlatır. Vesâka ise en temelde ‘sağlamlık’ anlamına gelir, bkz. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), 961. Buna göre ‘varlığın vesâkati’ ifadesi varlığın sağlamlılığını, kuvvetliliğini, perçinliliğini ifade eder, ama bütün bu anlamlar, en sonunda ‘varlığın devamlılığı’na işaret eder. Çünkü İbn Sînâ mantığında birçok yerde zorunlunun ve mümkünün tanımlanmasında ‘devamlılık’ ifadesini kullanır. ‘Vesâkatü’l-vücûd’ ifadesinin ‘varlığın sağlamlığı’ olarak çevrilmesi konusunda ayrıca bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 162.

⁶⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kıyâs*, 169.

varlığın *teekküdüne*⁶⁵³ delâlet eder.”⁶⁵⁴ İbn Sînâ *vâcib* ve *zârûrî* terimlerini aynı anlamda kullanmaktadır. Çünkü bu iki terim, *eş-Şifâ/el-Kıyas* kitabında aynı sayfada eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte zorunlunun tanımıyla ilgili iki farklı eserden verdiğimiz iki ifade, aynı anlamda ve aynı bağlamda geçmektedir.⁶⁵⁵

Zorunlunun (*zarûrat*), varlık’ın *vesâkatine* delâlet ettiğini söyleyen İbn Sînâ, hemen devamında varlık’ın (*vücûd*), ilk önce gelmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. İmkânsızlık ise yoklukla zorunlu bir bitişirilmidir; dolayısıyla o, yalnızca zorunluluk yönünden kavranır. Ona göre zorunluyu mümkünün tanımında aldığımızda, halka ve ilmi tanıma (*tahkik*) göre kendinde en meşhur şeyi almış oluruz. Ama halk, mümkünün özel anlamına dikkat etmez. İلمي tanıma göre ilk kavranan (*el-mütesavvaru’l-evvel*) varlıktır (*mevcûd*). Genel mümkün, imkânsız olmayandır. İmkânsızın kavranması, sadece var olmamanın zorunluluğu bakımındandır. Zorunlunun kavranması (*tasavvuru’l-vâcib*) ise devamlılığı hak eden varolan olması bakımındandır, o kesinlikle yok olan olmaz. Vâcib ve zârûrî mümkününden önce kavranandır. Aynı şekilde imkânsız da mümkününden önce kavranandır. Genel mümkün ise yalnızca imkânsız olmayanla kavranır. Varlıksal anlama nispetle imkânsızlık, özel mümkününden daha yalındır. Çünkü onun yokluğu zorunludur. Gerçek mümkün ise ne yokluğu ve ne de varlığı zorunludur. İbn Sînâ zorunlu ve imkânsızın mümkünün, mümkünün ise zorunlu ve imkânsızın resminde alındığı için bir şekilde kısır döngüye düşüldüğü şeklindeki eleştiriyi uygun bulmaz. Çünkü zorunlu ve imkânsız, kavramda mümkününden öncedir. O, ‘mümkün’ ile onun ‘zorunlu olmayandır’ şeklindeki tanımı arasında fark olmadığına ilişkin bir itirazı kabul etmez. Aksi takdirde ‘insan’ ile ‘düşünen canlı’ arasında da bir fark olmayacaktır. Ama insan isimdir, diğeri ise ismin anlamını açıklayıcı ve şerh edici bir sözdür. Dolayısıyla iki şey arasında fark vardır.⁶⁵⁶

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 1, Fasıl 5’te zorunlu (*vâcib*), mümkün ve imkânsızın (*mümteni*) halini ilmi tarifle (*et-tarîfu’l-muhakkak*) tanımlamanın ‘varlık, ‘şey’ ve ‘bir’de olduğu gibi zor olabileceğinden söz etmektedir. Bununla birlikte o, bu

⁶⁵³ ‘Teekküd’, kelimesi köken bakımından ‘ekkede’ fiilinden gelir ve bu fiil, -diğına inandırma, birini ya da bir görüşü destekleme, bir şeye/bir şeyden emin olmayı anlatır. Bu fiil ve ondan türetilmiş kelimelerin anlamları; söz, görüş ve inanç ile ilgili kesinliği anlatır, bkz. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 20. ‘Teekküd’ kelimesi, ‘ekkede’ fiilinden türetilmiş ‘teekkede’ fiilinin mastarıdır. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât* adlı eserinde zayıf kelimesiyle birlikte güçlülük anlamında kullanır, bkz. 41.

⁶⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 36; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 291.

⁶⁵⁵ Zorunlunun altı anlamı konusunda bkz. *İkinci Analitikler*, 67-68.

⁶⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Kıyas*, 169-170.

kavramlar için alâmet bakımından tanımlama olabileceğini kabul etmektedir. Ardından o, bu tarz tanımlarla ilgili verdiği örneklerin hepsinde açık bir şekilde kısır döngü olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁷

Ama İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Kıyas* kitabında zorunlu ve imkânsızın mümkünün, mümkünün ise zorunlu ve imkânsızın resminde alındığı için bir şekilde kısır döngüye düşüldüğü şeklindeki eleştiriyi uygun bulmaz. Buna göre o, burada bu tarz tanımları savunmaktadır ve değerli görmektedir. O, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta zorunlu, mümkün ve imkânsızın gerçek tanımla (*ilmî tarif*) tanımlanmasının zorluğundan bahsetmektedir ama alâmet⁶⁵⁸ yönüyle tanımlanabileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte *el-Kıyas* kitabında yapılan tanımlar da resm/*betim* bakımındandır. Alâmetten kastedilen ise resmdir.⁶⁵⁹ Bu nedenle onun ifadeleri arasında çelişki yok gibi görünmektedir.

İbn Sînâ *en-Necât*'ta konuyu aynı şekilde önermelerin kipliğini işlerken ele almaktadır. Burada o, *el-İbâre*'de yaptığı gibi kipleri üçe ayırmaktadır. İlki, varlığın devamlılığına (*devâmü'l-vücûd*) delâlet eden zorunludur. İkincisi, yokluğun devamlılığına (*devâmü'l-adem*) delâlet eden imkânsızdır. Üçüncüsü ise ne varlığın ne de yokluğun devamlılığına delâlet eden mümkündür.⁶⁶⁰

O, zorunlu ve imkânsız arasındaki farkın en üst düzeyde olduğunu belirtmektedir. Ama bu ikisi zorunlunun anlamında ortaktır. Biri varlıkta, diğeri ise yoklukta zorunludur. İbn Sînâ zorunluluk yüklemine altı çeşit olduğunu söylemektedir. Hepsi de devamlılıkta ortaktır. Bunların ilki, ortadan kalkmamış ve ortadan kalkmayan devamlı olan yüklemidir. 'Tanrı diridir (*Allahü teâlâ hayyün*)' sözü buna örnektir.⁶⁶¹

İbn Sînâ kiplerle ilgili daha ayrıntılı incelemeye geçtiğinde mutlak, zorunlu ve mümkün olanları incelemekte ve mümkünlerle ilgili başlık altında mümkün için şunu demektedir: "Mümkün, hükmü zorunlu olmayan olumsuzlama ya da olumlamadır." Onun mümkünle

⁶⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 35-36; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsil*, 290-291.

⁶⁵⁸ "Resmin şeye delâleti, alâmetin delâletidir", bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 49.

⁶⁵⁹ "Betimde amaç, her ne kadar özü hakikatiyle bilinmese de bir şeye işaret etmektir. Bizzât işaret etmek fasla aittir.", bkz. *Dânişnâme-i Alâî*, 32. Başka bir açıklamaya göre bilinmeyenin bilinmeyenle tarifi, ne tarif ne de açıklamadır (*beyân*). Oysa her tanım (*tahdîd*) veya resm, bir açıklamadır (*beyân*), bkz. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 44.

⁶⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 55; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 23.

⁶⁶¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 58; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 26.

ilgili başka bir ifadesi de şudur: “Gerçek mümkün olmayan, ya varlığı zorunlu ya da varlığının olmayışı zorunlu olandır. İkisinden biri bizâtîhi belirlenmez.”⁶⁶²

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de mantık bölümünde yüklemli önerme konusunu işlerken en sonunda mümkünün anlamlarına değinmektedir. Buna göre mümkün lafzı iki anlama gelir: Birisi, sadece olması mümkün olandır. Genel olarak imkânsız olmayan şey ve zorunlu, bu mümkünün altında yer alır. Diğeri, olması ve olmaması mümkün olandır. Bu, hakiki mümkündür. Zorunlu bunun kapsamına girmez. Bu anlamda mümkün olan her şeyin olması da olmaması da mümkündür.⁶⁶³

İbn Sînâ; imkân, zorunlu ve imkânsızın tanımlarını *el-İşârât*'ta da incelemektedir. Buna göre imkân ile ilk vazedilişe göre yokluğun zorunluluğunu olumsuzlamaya gelen bir anlam kastedilmektedir. İmkânın bu anlamına göre yokluğun zorunluluğu olumsuzlanmaktadır. Bu durumda mümkün olmayan, imkânsızdır (*mümteni* '). Zorunlu, bu imkânın kendisine yüklendiğidir. Ona göre özel bir anlama taşınarak vazedilen ikinci anlama göre olan imkân ile de hem varlıkta hem de yoklukta zorunluluğun olumsuzlanmasına eşlik etme kastedilmektedir. Öyle ki ilk imkân, hem olumlanmasında hem de olumsuzlanmasında bir şey için doğru olmaktadır. Dolayısıyla “olması mümkün ve olmaması mümkün, yani olması veya olmaması imkânsız değil” demek olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre zorunlu, özel imkânın içine girmez.⁶⁶⁴

İmkânın özel anlamı açısından şeyler ya *mümkün* ya *zorunlu* ya da *imkânsız* olmaktadır. Ama imkânın ilk anlamına göre şeyler ya mümkün ya da imkânsızdır.⁶⁶⁵

İbn Sînâ'ya göre Güneş tutulmasında olduğu gibi, herhangi bir zamanda zorunlu olsa da varlığının zorunluluğu sürekli olmayan varlık, özel mümkünün içine girmektedir. O, imkân için üçüncü bir anlamdan da söz etmektedir. Bu anlam diğer ikisinden sanki daha özeldir. Bunun örneği, ne Güneş tutulmasında olduğu gibi bir vakitte ne de hareket edenin değişmesi gibi bir halde hiçbir zorunluluğun bulunmadığı hükmüdür. İnsan için yazı yazma böyledir. Bu durumda dört itibar söz konusudur: Zorunlu, imkânsız, herhangi bir zorunluluğu olan varolan ve asla hiçbir zorunluluğu olmayan şey. O, bunların dışında başka bir itibarı daha zikretmektedir. Bu, şeyin gelecekteki durumuna

⁶⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 30-31; İbn Sînâ, *en-Necât*, 62-63.

⁶⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 48.

⁶⁶⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 112, 114; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât: fi'l-ilmî'l-mantuk* (Kum: en-Neşru'l-belâğa, 1375), 151-152.

⁶⁶⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 114; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât: fi'l-ilmî'l-mantuk*, 152.

yöneliktir. Buna göre gelecekte varsayılan herhangi bir zamanda bu anlamın varlık ve yokluğu zorunlu değilse; o, mümkündür. Bu itibara göre şeyin şu anda yokluğu şart koşulamaz.⁶⁶⁶

İbn Sînâ bu son itibarla ilgili düşüncesini “Kiplerdeki Usul ve Şartlar” başlığı altında kısaca devam ettirir. Buna göre varlık, imkânâ engel değildir. Çünkü zorunluluk, ilk anlamdaki imkânın altında yer alır ve şartlı olarak varolana ikinci anlamda yüklem olur. Bu nedenle varolanın varlığının ve yokluğunun zorunlu olmaması bir yana, şimdiki durumda var olması, ikinci bir durumda yok olmasını olumsuzlamaz. Çünkü şu anda hareket etmekte olan bir şeyin, gelecekteki her bir durumda hareket edip etmemesinin zorunlu olmaması şöyle dursun, gelecekte hareket etmemesi imkânsız değildir.⁶⁶⁷

İmkân/mümkün, zorunlu ve imkânsız hakkındaki tanım ve açıklamalar mantıkta bu şekildedir. Konuyu, metafiziğe dair eserler üzerinden de araştırmamız gerekmektedir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 1, Fasil 4’te metafizikte üzerine konuşulanları belirlemektedir. Bunlardan biri, imkânın hali ve hakikatidir. Ona göre bu araştırma doğrudan bilkuvve ve bilfiili inceleme anlamına gelmektedir. Bunlardan bir diğeri de zorunlunun halidir.⁶⁶⁸ Onun ifadelerinden anlaşılmaktadır ki imkân, bir hakikate sahiptir ve bu hakikat de metafizikte araştırılmaktadır. Bu hakikatin gerçek bir tanımla, başka bir ifadeyle ilmi bir tarifile elde edilmesi imkânsızdır ama betim/*resm* düzeyindeki açıklamalarla belli ölçüde elde edilmesi mümkün olmaktadır. Bununla birlikte imkânın hakikati, kavramların tanımlarına girmeden yalnızca onların bağıntılarıyla kurulan açıklamalarla belli ölçüde kazanılması da mümkün olmaktadır. “İmkânsızlık, yoklukla zorunlu bir bitştirilmedir” şeklindeki ifade buna örnektir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 1, Fasil 5’te zorunlu, mümkün ve imkânsızın halini ilmi tarifile tanımlamanın bize güç geldiğini söyler. Ama o, bunların alâmet sayesinde tarif edilebileceğini kabul eder. O, bu terimlerin tarifleriyle ilgili öncekilerden kendisine ulaşan bütün sözlerin *gerçek tanım açısından* neredeyse bir kısır döngüye yol açtığını belirtir. Çünkü onlar, mümkünü tanımlamak istediklerinde ya zorunluyu veya

⁶⁶⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 116, 118; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât: fi’l-ilmi’l-mantık*, 153-157.

⁶⁶⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 118-120; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât: fi’l-ilmi’l-mantık*, 157-158.

⁶⁶⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 72; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 25.

imkânsızı onun tanımında almışlardır.⁶⁶⁹ Ona göre onlar için bundan başka bir yol da yoktur. Aynı şekilde onlar, zorunluyu tanımlamak istediklerinde onun tanımında ya mümkünü veya imkânsızı almışlardır. İmkânsız için de durum aynıdır. Bu nedenle söz konusu bütün tanımlar açık bir kısır döngüdür.⁶⁷⁰ Ama bu tanımlar betim/*resm* ve alâmet açısından onun tarafından kabul edilir. Bu üçünden öncelikli olarak kavranmaya layık olan, zorunludur (*vâcib*). Çünkü zorunlu, varlığın teekküdüne (*pekişme*) delâlet eder.⁶⁷¹

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 1, Fasl 5'in başında varlık, şey ve zorunlunun (*zarûrî*) zihinde *evvelî irtisâm* ile resmedilen anlamlardan olduğunu söylemektedir. Ona göre bu irtisâm, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya ihtiyaç duymaz.⁶⁷² O, bu ifadelerinde *zorunluyu*, varlık ve şey, yukarıdaki ifadelerinde de mümkün ve imkânsızla birlikte zikretmektedir. Buna göre mümkün ve imkânsız da varlık, şey ve zorunlu gibi anlamlardan olmaktadır. Yine *mümkün*, *zorunlu*, *imkânsız* zikredilen faslın başlığından anlaşıldığına göre 'varlık' ve 'şey'in (*mahiyet*) kısımlarındandır.

İbn Sînâ *kuvve* ve *imkânı*, aynı önerme içerisinde şöyle kullanmaktadır: "Varlığı zorunlu olandan başka hiçbir şey kendisi itibarıyla *kuvve* ve *imkâna* bulaşmaktan uzak kalmaz."⁶⁷³

Kuvve ve fiil, 'varlık'ın (*vücûd*) araz ve eklentilerindedir. Bunlar mutlak varlığın (*el-mevcûd*) halleri bilinirken bilinmesi gerekli şeylerdendir.⁶⁷⁴ Başka bir ifadeyle bir, çok, kuvve, fiil, tümel, tikel, mümkün ve zorunlu gibi şeyler 'varlık'ın (*mevcûd*) kendine özgü ilişkinleri gibidir. Çünkü 'varlık'ın bu ilişkinleri kabul etme ve onlara istidatlı olmada doğal, matematiksel, ahlaki veya başka bir şey olarak belirginleşmesi gerekmez.⁶⁷⁵ Bir ifadeye göre de varlık (*vücûd*) ve birlik, bir yönden yüce cinslere

⁶⁶⁹ Söz konusu tanımlarla ilgili İbn Sînâ'nın verdiği örneklerin bir kısmı şöyledir: "Mümkün, zorunlu olmayandır", "Mümkün şu anda yok olan ama herhangi bir gelecek zamanda varlığı imkânsız olmayandır", "Zorunlu, yokluğu farz edilemeyecek veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olandır", "İmkânsız, yokluğu zorunlu olandır", bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 98, 100.

⁶⁷⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 98, 100; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 25; Kâşânî Nerâkî, *İlâhiyyât min Kitâbi'ş-Şifâ*, 432; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsil*, 291.

⁶⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 36; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 100, 102.

⁶⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 29.

⁶⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 132; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 47.

⁶⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 169; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 434, 436.

⁶⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 38; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 13.

benzer. Onlara *kuvve*, *fiil*, *illet*, *malul*, *zorunlu* ve *mümkün* gibi metafizikte incelenen zâtî arazlar ilişir.⁶⁷⁶

Kuvve ve fiil ile ilgili ayrıntı, kuvve ile imkân arasındaki ayrımı görebilmek için gerekli olmaktadır. İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığına göre bu iki kavram özdeş değildir.

O, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta *imkânın hakikatiyle* ilgili önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre her hâdis, hâdis olmasından önce kendinde ya var olması mümkündür ya da var olması imkânsızdır. Var olması (*en yûcede*) imkânsız, var olamaz. Var olması mümkün ise kendisini varlığının imkânı (= *imkânü vücûdihî*) öncelemiştir ve o varlığı mümkün olandır. Bu durumda onun varlığının imkânı ya yok olan bir anlam (= *mânâ mâdûmen*) ya da var olan bir anlam (= *mânâ mevcûden*) olmasıdır. Yok olan bir anlam olması imkansızdır. Aksi takdirde varlığının imkânı onu öncelemezdi. Öyleyse o, *var olan bir anlamdır*. Her var olan anlam ya bir konuda vardır ya da bir konuda bulunmadan vardır. Bir konuda olmaksızın var olan özel bir varlığa sahiptir (*vücûdün hâssün*) ve bu varlıkla görelî olması zorunlu değildir. Varlığın imkânı yalnızca varlık imkânına sahip olan şeye göredir (*izâfe*). Dolayısıyla varlığın imkânı, bir konuda bulunmayan cevher değildir. Öyleyse o, bir konuda bulunan bir anlamdır ve bir konuya ilişmiştir.⁶⁷⁷

İbn Sînâ varlık imkânını, *varlık kuvvesi* (*kuvvetü'l-vücûd*) olarak, şeyin varlık kuvvesini içinde bulunduran varlık kuvvesi taşıyıcısını da farklı değerlendirmelere göre *konu*, *heyûlâ* ve *madde* olarak adlandırmaktadır. Ona göre her hâdis madde tarafından öncelenmiştir.⁶⁷⁸

Oluşan ve bozulan tikel şeylerde kuvve (*kuvvet*), zamansal olarak fiilden öncedir. Tümel şeyler veya tikel olsalar bile bozulmayan *ebedî* şeylerde ise bilkuvve olan kesinlikle onlardan önce gelemez. Bu şartların ardından kuvve, her açıdan daha sonradır. Çünkü *kuvve* kendi başına var olmadığı için, *bilfiil* var olabilmek için bir cevherde bulunmaya muhtaçtır. Çünkü o cevher, bilfiil olmuş olmasaydı, herhangi bir şeyi kabule istidatlı olmazdı. Çünkü mutlak olmayan bir şeyin, herhangi bir şeyi kabulü mümkün değildir. Ayrıca bazen bir şey *bilfiil* olabilir ve *bilkuvve* bir şey olmaya da muhtaç olmayabilir.

⁶⁷⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 87, 123.

⁶⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 182; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 472, 474.

⁶⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 182; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 474.

İbn Sînâ buna örnek olarak *ebedîleri* verir, çünkü onlar daima bilfiildir.⁶⁷⁹ Buna göre *kuvve* ile *imkân* arasında ayırım vardır. Çünkü *ebedîler* her ne kadar *devamlı bilfiil* olsalar da imkâna bulaşmaktan kurtulamazlar. Çünkü “varlığı zorunlu olandan başka hiçbir şey kendisi itibarıyla kuvve ve imkâna bulaşmaktan uzak kalamaz.”⁶⁸⁰

Ebedîlerle ilgili *bilfiil bir hakikat*, kuvvenin hakikatinden *zât* açısından öncedir. Başka bir yönden *kuvve*, fiile çıkabilmek için, fiile çıkacak olan şey kuvve halindeyken, bilfiil var olan bir şeye muhtaçtır. Ama o şey de fiille birlikte ortaya çıkmaz. Çünkü o da başka bir çıkartıcıya muhtaçtır ki bu süreç ortaya çıkmamış bilfiil bir var olana varıncaya kadar sürer. Genellikle fiille hemcins olan ve fiilden önce bilfiil var olan bir şey kuvveyi fiile çıkartır, örneğin sıcak ısıtır, soğuk soğutur gibi. Ayrıca kuvvenin taşıyıcısı olması açısından bilkuvve olan şey, genellikle bilfiil olandan varlık kazanır. Böylelikle fiil zaman açısından kuvve ile birlikte değil, ondan önce gelir. Örneğin, meni insandan, tohum ağaçtan olur, ardından meniden insan, tohumdan ağaç olur. Dolayısıyla bu gibi şeylerde fiili kuvveden önce var saymak, kuvveyi fiilden önce var saymaktan daha üstün değildir.⁶⁸¹

İbn Sînâ’ya göre *fiil*, kavram (*tasavvur*) ve tanım açısından da kuvveden öncedir. Çünkü *kuvve* ancak *fiile* ait olarak tanımlanabilir. Fiilin tanım ve kavramında ise kuvveye ait olmasına muhtaç olunmaz. Çünkü akla kabul kuvvesi gelmeksizin dörtgen tanımlanır ve akledilir. Oysa dörtgen olma kuvvesini, dörtgeni lâfzî ve aklî seviyede bilip onun tanımının bir parçası yapmadan tanımlamak mümkün değildir. Ayrıca fiil, yetkinlik ve gâye bakımından kuvveden öncedir. Çünkü kuvve *eksiklik*, fiil ise *yetkinliktir*. Her şeyde iyilik, bilfiil oluş ile beraberdir. Nerede bir kötülük var ise, orada bir yönüyle bir *bilkuvvelik* vardır.⁶⁸² Gerçekte fiil, kuvveden öncedir ve o, değer ve tam olmada da önce olandır.⁶⁸³

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*’de *kuvve*⁶⁸⁴ ve *fiili* özel bir başlık altında ele alır. Ona göre kuvve terimi birçok anlamda kullanılır. Ama o, kuvvenin yalnızca iki anlamından söz eder: Fiilî ve infîlî kuvve. Fiilî kuvve, fâilde olan bir haldir. Ateşin sıcaklığında olduğu

⁶⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 476, 478; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 183-184.

⁶⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 132; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 47.

⁶⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 476-480; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 183-184.

⁶⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 184-185; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 480.

⁶⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 185; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 484.

⁶⁸⁴ Kuvvenin kendisinden fiilinin çıkması özelliğine sahip olmaktan başka zâtı yoktur, bkz. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 238.

gibi, fiilin fâilden meydana gelmesi mümkündür. İnfîâlî kuvve ise bir şeyin başka bir şeyi kendisi sebebiyle kabul ettiği haldir. Mumda sûreti kabul etme kabiliyetinin bulunması böyledir.⁶⁸⁵

İbn Sînâ'ya göre meydana gelen her şeye bilfiil denir. Bu, gerçekleşmiş fiildir; bir şeyde fiil yapmak değildir. Mümkün olduğu halde henüz yok ise onun yokluk anındaki olabilirliğine kuvve denir.⁶⁸⁶ Buna göre mümkün ile kuvve arasında ayırım vardır. İbn Sînâ'ya göre bu nedenle her şeye ya bilkuvve ya da bilfiil derler. Buna göre de meydana gelen her şey ya cevher ya da arazdır. Cevherin varlığı kendi zâtıyladır. İmkânın varlığı ise kendi zâtıyla değil, ama olabilecek şeye kıyasladır. Dolayısıyla o, müfret bir cevher değildir. O, ya cevherde bir haldir ya da hali olan bir cevherdir. Eğer o, imkân durumu denilen bir haldeki cevher ise kesinlikle bir şeyin unsurudur ve onun maddesidir. Onda olabilen her şey onun maddesi olan şeydir. Eğer cevherin içinde bir hal ise o halin bulunduğu cevher maddedir. Her halükarda madde, o şeyin varlığından öncedir ve (varolan) kendisinden olduğu maddeye muhtaçtır. Zaman itibarıyla yokluktan sonra olan her şeyin, içinde bilkuvve olarak bulunduğu bir maddesi vardır. Bir şey kendi kendine mümkün olmadıkça ona güç yetirilmez, imkânsıza güç yetirilemez. Öyleyse imkân kendi kendisine fâilin gücü değildir.⁶⁸⁷

Zâtıyla mümkün olan her şeyde bizzât olmak, olmamaktan daha öncelikli değildir.⁶⁸⁸ Ayrıca varlığı da yokluğu da mümkün olan, yoktur. Ama zâtıyla mümkün olan her şeyin varlığı ve yokluğu bir sebeple zorunludur.⁶⁸⁹

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'nin İlâhiyyât kısmında kuvve ve istidat arasındaki farka da değinmektedir. Buna göre kuvve, varlıkta ve yoklukta eşittir. Ama istidat, maddede bir kuvvenin daha öncelikli olmasıdır. Nitekim ateşin maddesi kuvve halinde onun sûretini kabul eder. Ama soğuk ona baskın gelince onu su sûreti ateş sûretinden öncelikli olacak şekilde yapar. Öyleyse ateş yok olup su meydana gelir.⁶⁹⁰

2.7. Mahiyet-İmkân İlişkisi

⁶⁸⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 208.

⁶⁸⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 208; Sağlık, *Dânişnâme-i 'Alâî'de İbn Sînâ Metafiziği*, 121.

⁶⁸⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 210.

⁶⁸⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 216, 246.

⁶⁸⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 246.

⁶⁹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 344.

İbn Sînâ *imkâm* Tanrı ve diğer varlıklar için sorguladığında *zât/öz* terimini kullanmaktadır. Zâtın akılsal-kavranmış hali tanımsal mahiyettir. O, mümkün varlığın zâtı hakkında değerlendirme yaparken onun tanımsal mahiyeti veya akılsal kavramı üzerinden hareket etmektedir.

Buna göre zorunlu ve mümkün her varlığın kendine özgü özellikleri (*havâs*) vardır. Ayrıca varolan şeyler akılda iki kısımdır: İlki zâtı değerlendirildiğinde varlığı zorunlu olmayandır. Aynı zamanda onun varlığı imkânsız da değildir. Yoksa var olmazdı. Bu şey, imkân sahasındadır.⁶⁹¹ Başka bir ifadeyle şey, kendi zâtı itibarıyla varlığı mümkün, başkasına nispetinin olması (*ika'*) itibarıyla varlığı zorunlu ve başkasına olan nispetinin kesilmesi itibarıyla varlığı imkânsız olur. Şeyin zâtı, kendi zâtıyla şartsız olarak varlığı mümkün olur. Dolayısıyla varlığı zorunlu olmayan henüz varlığı mümkün olandır ve varlığı yokluğundan ayrılmamıştır. Varlığı zâtıyla mümkün olan her şey yalnızca başkasıyla varlığı zorunlu olur.⁶⁹² İkincisi, zâtı değerlendirildiğinde varlığı zorunlu olandır.⁶⁹³ Bu, Tanrı'dır.

Varlığı zâtıyla zorunlu olanın bir nedeni yoktur. Varlığı zâtıyla mümkün olanın ise bir nedeni vardır.⁶⁹⁴ Varlığı zorunlunun varlığı için bir neden olsaydı varlığı ondan (*bihâ*) olurdu.⁶⁹⁵ İbn Sînâ'ya göre varlığı bir şeyden olan her varlık başkası bakımından değil de zâtı bakımından değerlendirildiğinde onun için varlık (*vücud*) zorunlu olmaz. Bu nedenle o şey, zâtı gereği varlığı zorunlu olmaz.⁶⁹⁶ Zâtıyla varlığı mümkün olanın varlığındaki neden kendisinden öncedir. Çünkü her neden, zâtın varlığında her ne kadar zamanda olmasa da nedensizden (*ma'lûl*) öncedir.⁶⁹⁷

Zâtı itibarıyla varlığı mümkün olan her şeyin varlığı ve yokluğu bir nedenledir. Çünkü o, var olduğunda onun için yokluktan ayrılmış olarak varlık (*vücud*) hâsıl olmuştur. O, yok olduğunda ise onun için varlıktan ayrılmış olarak yokluk (*adem*) hâsıl olmuştur. Bu durumda onun için hâsıl olan varlık ve yokluk durumlarından her biri ya bir başkası nedeniyle olur veya başkası nedeniyle olmaz. Başkası nedeniyle oluyorsa o başkası

⁶⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 37; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 104.

⁶⁹² İbn Sînâ, *en-Necât*, 262-263; krş İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 204.

⁶⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 37; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 104.

⁶⁹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 37-38; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 104.

⁶⁹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 38.

⁶⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 38.

⁶⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 205; İbn Sînâ, *en-Necât*, 263.

nedendir. Başkası nedeniyle hâsıl olmuyorsa yok iken varlık kazanan her şey kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir.⁶⁹⁸

Yoklukta da böyledir. Çünkü bu özelleştirmede (*tahsîs*) o şeyin mahiyeti ya yeterlidir ya da yeterli değildir. O şeyin mahiyeti, iki durumdan herhangi birisine yeterli olup o (*şey*) da oluyorsa, hatta hâsıl oluyorsa, söz konusu şeyin mahiyeti zâtı gereği zorunludur. Oysa zorunlu olmadığı varsayılmıştı, bu bir çelişkidir. Mahiyetinin varlığı, yeterli değil (*lâ yekfî*), aksine mahiyeti, zâtının varlığının izâfe edildiği bir şey ise bu durumda onun varlığı, zâtının dışında başka bir şeyin varlığından dolayıdır ki o şey onun nedendir. Dolayısıyla onun bir nedeni vardır. Özetle iki durumdan biri zâtından dolayı değil, bir nedenden dolayı onun için zorunlu olmaktadır.⁶⁹⁹

Varlıksal anlam (*el-mâna'l-vücûdî*), bir nedenden dolayıdır ve bu neden varlıksal bir nedendir. Yokluksal anlam (*el-mâna'l-ademî*) da bir nedenden dolayıdır ve bu neden varlıksal anlamın nedeninin yokluğudur (=hiye ademü'l-illeti li'l-mâna'l-vücûdî).⁷⁰⁰ Buna göre mahiyetin varlık ve yokluğu kendiliğinden gerektiremediği⁷⁰¹ açık olmaktadır. Bu iki durum, imkânın tanımından (*had*) çıkmaz.⁷⁰²

Bunlardan şu çıkar ki mümkün mahiyetin, bir nedenle ve o nedene göre zorunlu (*vâcib*) olması gerekir.⁷⁰³ Dolayısıyla varlığı mümkün olan her şey, nedenine kıyasla zorunlu⁷⁰⁴ olmadıkça (=mâ lem yecib) var olamaz.⁷⁰⁵ İbn Sînâ'ya göre varlık zorunluluk, yokluk ise imkânsızlık kazandırır. Şey, kendisinde mümkündür (=eş-şey fi nefsihî mümkünün); yok olabilir, var olabilir. İmkân, şeyin zâtı itibarıyla, zorunluluk ve imkânsızlık ise şeye eklenen bir şart itibarıyla, Hâdisin sabitliği ve hudûstan sonraki varlığı, varlığını destekleyen bir nedendir. Ona göre şey için imkân korunmaz. Ne zaman var olursa var olmaya devam ettiği sürece zorunlu olur. Aynı şekilde yok olduğunda, yok olduğu sürece yok olması zorunlu olur.⁷⁰⁶

⁶⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 108; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 38.

⁶⁹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 108, 110; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 38-39.

⁷⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 39; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 110.

⁷⁰¹ Ayrıca bkz. Molla Sadrâ, *Şerh ve ta'likai sadri'l-müteellihin ber ilâhiyyât-ı şifâ*, 176.

⁷⁰² Molla Sadrâ, *Şerh ve ta'likai sadri'l-müteellihin ber ilâhiyyât-ı şifâ*, 176; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 40.

⁷⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 39; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 110.

⁷⁰⁴ Aristoteles nedenin (*illet*) bir tür zorunluluk olduğunu söyler, bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 816.

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 110, 112; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 39.

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 216-217; İbn Sînâ, *en-Necât*, 274-275; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 216; İbn Sînâ, *en-Necât*, 274.

Varlığı mümkün her şey, zâtı itibarıyla her zaman varlığı mümkün olandır. Ama ona başkası nedeniyle varlığın zorunluluğu ilişebilir. Bu durum ona ya sürekli ilişir veya varlığının zorunluluğunun başkası nedeniyle olması sürekli değil, aksine belirli bir vakittedir. Bu durumda, onun varlığını zaman bakımından önceleyen bir maddesinin olması gerekir. Varlığı sürekli başkası nedeniyle zorunlu, hakikati basît olmayandır.⁷⁰⁷

İbn Sînâ'ya göre her hâdisin maddesel bir ilkesi vardır. *Olmamadan* sonra gelen her hâdisin bir maddesi vardır. Çünkü her olan (*kâin*), olmasından önce (*kable kevnihî*), kendisinde varlığı mümkün olmaya ihtiyaç duyar. Çünkü o, kendisinde varlığı imkânsız olsaydı asla olmazdı. Onun varlığının imkânı, fâilin ona güç yetirebilmesi değildir. Aksine o, kendisinde (*fi nefsihî*) mümkün olmaz⁷⁰⁸ ise fâil ona güç yetiremez. İmkânsız, kudrete konu olmaz. Ama kudret, olması mümkün içindir.⁷⁰⁹

Şeyin olmasının imkânı, kendisine güç yetirmenin aynısı değildir.⁷¹⁰ İbn Sînâ şöyle der:

Bu şeyin güç yetirilebilen bir şey olup olmadığını sadece o şeyin kendisine (*fi nefsi's-şey*) bakmakla bilemeyiz, aksine kâdirin kudretinin ona güç yetirip yetirmediği durumuna bakmakla bilebiliriz. Onun güç yetirilip yetirilmediği sorun teşkil ederse bunu bilmemiz asla mümkün olmayacaktır. Çünkü biz güç yetirilip yetirilmemeyi 'o şey imkânsız' veya 'mümkün' olduğu yönünden bilirsek ve imkânsızın anlamı güç yetirilemeyen mümkünün anlamı da güç yetirilebilen olursa bilinmeyi bilinmeyen ile bilmiş oluruz. Bu nedenle açıktır ki şeyin kendisinde mümkün olmasının anlamı, onun güç yetirilebilen olmasının anlamından başkadır. Bununla birlikte o ikisi, konu itibarıyla birdirler ve güç yetirilebilir olmak, onun kendisinde mümkün oluşunun bir ayrılmazıdır. Onun kendisinde mümkün

⁷⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 132; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 47.

⁷⁰⁸ 'Lem yekün' olarak geçer. 'Kâne (*oldu*)' fiilinin bütün türemişleri 'olmak' anlamında çevrilir. İbn Sînâ'nın kullanımına göre 'olmak' anlamı 'var olma (*en yücede*)' ya da 'v-c-d' fiili kökünden gelen kelimelerden daha geniş kullanım alanına sahiptir. Her ne kadar böyle olsa da 'kâne' eksik bir fiildir. O, *eş-Şifâ/el-İbâre*'de vücûdî kelimeler (*el-kelîmâtü'l-vücûdiyye*) olarak gördüğü 'sâra-yasîru' ve 'kâne-yekûnu (*oldu-oluyor*)' gibi fiillerin delâletlerinin eksik olduğunu belirtir. Ona göre bu kelimeler mutlak oluşa (=el-kevn mutlakan) delâlet etmezler. Aksine onlar, belirtilmemiş bir şey oluşa (=el-kevn şey'en) delâlet ederler. Edatlar ve varlıksal kelimeler, isimlerin ve fiillerin tâbileridir, bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 27. Daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. aynı yer, 27-28. Buna göre 'kâne-yekûnu', her ne kadar *varlıktan* daha geniş kullanım alanına sahip olsa da bir eksik *kelime* olarak tanımını *varlıktan* (*vücûd*) alır.

⁷⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 181; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 470.

⁷¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 181.

olması, zâtı itibarıyla iken güç yetirilebilir olması onu var edene izâfeti itibarıyladır.⁷¹¹

Böylece İbn Sînâ mümkünün anlamını, güç yetirilebilir olma anlamından, imkânsızın anlamını da güç yetirilemez olma anlamından ayırmaktadır.

Ona göre her hâdis hudûsundan⁷¹² önce kendisinde ya var olması (*yüced*) mümkündür ya da imkânsızdır. Var olması imkânsız olan, var olamaz. Var olması mümkün olan ise onu varlığının imkânı öncelemiştir ve o, varlığı mümkün olandır.⁷¹³ Bu düşünceye yakın ve benzer bir düşünce Aristoteles'in metafiziğinin Arapça çevirisinde şöyle geçer:

Oluşması mümkün olmayanın olması da mümkün değildir. Olan/oluşan şey ise başlangıçta mümkündür, oluşunca zorunludur (*ızdırâr*).⁷¹⁴

Bu ifadeye ilişkin İbn Rüşd'ün yorumunun döngü barındıran ilk ifadesi şöyledir:

[Bu sözüyle şunu kasteder:] Doğrusal hareketin sonsuza kadar var olmasının mümkün olmayışının delili bu hareketin var olmasının yani oluşunu tamamlamasının mümkün olmayışındır.⁷¹⁵

İbn Sînâ'nın ifadelerinden anladığımıza göre şeyin var olabilmesi için varlık imkânını taşıması gerekir. Varlık imkânı, şeyin varoluşundan önce gelir. 'Varoluş'u, aklen 'şey'den ayırdığımızda geriye *şey*, *kendisinde mahiyet* olarak kalır. Varlık imkânını taşıyan kendisinde mahiyettir. İbn Sînâ, varlık imkânının ne olduğunu şöyle açıklar:

[Varlığı mümkün olanın] varlığının imkânı, ya yok olan (*ma'dûm*) bir anlam ya da var olan (*mevcud*) bir anlamdır. Yok olan bir anlam olması imkansızdır. Aksi halde varlığının imkânı, onu öncelemezdi. Öyleyse o, var olan bir anlamdır. Her var olan anlam, ya bir konuda kaimdir ya da bir konuda bulunmadan kaimdir. Bir konuda olmaksızın kaim olan, özel bir varlığa sahiptir ve bu varlık nedeniyle görelî olması zorunlu değildir.

⁷¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 472; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 181-182; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 254-255; İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 198.

⁷¹² *Hudus*'un anlamı, olmamadan sonra varlıktan ibarettir. Dolayısıyla ortada bir varlık ve bir de olmamaktan sonra oluş/olmak (*kevn*) vardır. Var olanların bir kısmının zorunlu olarak yokluktan sonra olmaması zorunludur ve bir kısmının ise kaçınılmaz olarak yokluktan sonra olması zorunludur, bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 22-24; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 262.

⁷¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 182; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 472.

⁷¹⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 394.

⁷¹⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 402.

Varlığın imkânı, ancak varlık imkânına sahip olan şeye göredir (*izâfet*). Dolayısıyla varlığın imkânı bir konuda bulunmayan cevher değildir. Öyleyse o, bir konuda bulunan bir anlamdır ve bir konuya ârız olmuştur.⁷¹⁶

Bu pasaja göre varlık imkânı, ancak onu taşıyana göredir. İbn Sînâ, *var olan bir anlam* ifadesiyle imkânın zihin dışı olmasına işaret eder. Buna göre imkân sırf zihni bir şey değildir. Varlık imkânı, mahiyetin varoluşu kabul etmeye yönelik yatkınlığını oluşturur. Bütün bunlardan kendisinde mahiyetin varolan bir cevher olduğu ortaya çıkmaz. Aksi takdirde, kendisinde mahiyet ikinci defa var olmuş olur ki bunun yanlışlığı açıktır. Varlık imkânının bulunduğu ve iliştiği konu *kendisinde mahiyettir*.⁷¹⁷

İbn Sînâ *varlık imkânını* *varlık kuvvesi* olarak, şeyin varlık kuvvesinin içinde bulunduğu varlık kuvvesi taşıyıcısını da farklı değerlendirmelere göre *konu*, *heyûlâ* ve *madde* vb. olarak isimlendirir. Ona göre her hâdis, madde tarafından öncelenmiştir.⁷¹⁸ Ona göre her var olan anlam, ya bir konuda bulunmadan kaimdir ya da bir konuda kaimdir. Varlık imkânı, bir konuda bulunmayan bir cevher değildir. Öyleyse o, bir konuda bulunan bir anlamdır ve bir konuya ârız olmuştur.⁷¹⁹ Her ilişen için bir mahal olmalıdır. Dolayısıyla imkân için bir mahal olmalıdır ki o maddedir.⁷²⁰

Varlık kuvvesinin taşıyıcısının madde olarak isimlendirilmesindeki madde ile öyle anlaşılıyor ki cisimsel madde⁷²¹ kastedilmez. Çünkü imkân, mahiyetin bir gereğidir. Öyleyse İbn Sînâ madde ile mahiyet arasında bir benzerlik kurar. Gutas, onun aklı ‘maddi akıl’ olarak isimlendirmesinin nedenini aklın “maddeyle herhangi bir birliklik içinde olmasına değil, ‘sırf madde’ gibi kuvve halinde” olmasına bağlar.⁷²² Bu durum, mümkün mahiyetin maddeye benzetilmesindeki durumda da geçerlidir. Çünkü mümkün mahiyet madde gibi yalnızca bilkuvve haldedir. Onun bilfiil olması demek, var olması veya gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte mümkün mahiyetin maddeye benzetilmesi yalnızca bir yöndendir. Çünkü *mümkün mahiyet* bilfiil olduğunda

⁷¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 182.

⁷¹⁷ Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 255; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 198; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 81.

⁷¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 470-474; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 181-182; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 255-256; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 199.

⁷¹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 255; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 198

⁷²⁰ Nisâbüri, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ : (kısmü'l-ilâhiyyât)*, 129.

⁷²¹ Atay da aynı şekilde düşünmektedir, o da maddenin mahiyet anlamında kullanıldığını belirtir, bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 45.

⁷²² Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, drl. ve trc. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2004), 38.

ondaki imkânlılık özelliği ortadan kalkmaz. İmkânlılığın bilkuvvelikten ayrılması da bu açıdandır. Başka bir açıdan şöyle bir açıklama mümkündür. Madde, cisimsellik taşıyan varlıklarda mahiyetin dış dünyada kurulmasında yalnızca bir parçadır. Bu nedenle o, dışsal mahiyeti tek başına anlatamaz. Başka bir ispat da ayırık akıllarla ilgilidir. Buna göre varlık imkânını taşıyanın madde olması hiçbir şekilde maddesellik içermeyen ayırık akılların durumuna uymamaktadır.

Arapça çeviriye göre Aristoteles ‘olma’ ve ‘kuvve’yi birlikte şöyle kullanır: “Sadece varlığı olmayan (=leyse lehü hüviyyetün) olur (yekün) ve olabilme kuvvesi olmayan hiçbir şey [var] olamaz.”⁷²³ İbn Rüşd’ün yorumuna göre yalnızca bilfiil var olmayan şey oluşur. Kuvve ile ilgili olarak da ona göre olabilme kuvvesi olmayan hiçbir şey oluşamaz.⁷²⁴ İlk ifadenin yorumunda ‘bilfiil’ ifadesi açıklayıcıdır. Ama ikinci ifadenin yorumu, metni olduğu gibi tekrar eder.

İbn Sînâ bu konuda *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*’ın ikinci kısmında oldukça ayrıntıya yer verir. Ona göre varlığı zorunlu olanın dışındakilerin zâtı değerlendirildiğinde varlıklarının mümkün olduğu ve dolayısıyla nedenli oldukları da açığa çıkmıştır. Ayrıca nedenli olmanın kaçınılmaz olarak varlığı zorunluda son bulduğu da belirginleşmiştir.⁷²⁵ Buna göre Tanrı dışındaki her şey varlığında mümkün ve nedenlidir. Dolayısıyla ayırık akıllar ve göksel cevherler de varlığı mümkündür. Bu ifadelerin devamında İbn Sînâ şöyle der:

Zâtı gereği bir olan Bir ve zâtı gereği var olan mevcuttan başka her şey, varlığını (*vücut*) başkasından almaktadır. Onunla mevcut olmaktadır (*ey*) ve kendi zâtında mevcut değildir (*leys*). İşte bu, şeyin ibdâ’ edilmiş (*mübdâ’*) olmasının yani varlığını başkasından almasının anlamıdır. O, kendi zâtında mutlak yokluğu hak etmektedir. O, sûretiyle değil maddesiyle veya maddesiyle değil sûretiyle hatta bütünlüğü ile (her ikisiyle birlikte) yokluğu hak etmektedir. Onun bütünlüğü, onu var edenin zorunlu kılmasına bitişmeyince ve var edeninden ilişkisini kestiği düşünülünce onun bütünüyle yokluğu gerekir. Öyleyse onun var edilmesi, onu bütünüyle var eden

⁷²³ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 474-475.

⁷²⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 476-477.

⁷²⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 284; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 342.

tarafındandır. Onun hiçbir parçası, eğer maddesi ve sûreti varsa ne maddesi ne de sûreti bu anlama kıyasla onun varlığını önceleyemez.⁷²⁶

Bu ifadelerle göre Bir ve zâtı gereği var olan varlığın dışındaki her şeyin zâtı, kendisinde mahiyeti bakımından O'nun tarafından *ibdâ'* edilmiştir. İbn Sînâ bu pasajda her ne kadar *vücud*, *eys*, *leys*, *icâd* ve *mûcid* kelimelerini kullansa da kendisinde mahiyetlerin dış dünyada var olmasından değil, kaim kılınmalarından söz etmektedir. Açık olduğu üzere o, mahiyetlerin Tanrı'da bulunduğunu söylememekte ve pasajda mahiyet terimini kullanmamaktadır. Ama o, zâtı, varlıksız bir şekilde düşündüğünde anlıyoruz ki onu kendisinde mahiyeti bakımından ele almaktadır. Çünkü zât, varlıktan ayrılmaz; onu varlıktan ayrı düşünebilmek yalnızca kendisinde mahiyeti bakımından olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre şey, kendi zâtında *leystir*. O, kendi zâtında (*fi zâtîhi*) mutlak yokluğu hak etmektedir. Özetle Tanrı dışındaki her şeyin zâtı, sırf kendisi olması bakımından O'na bağlıdır. Bu bağ yoksa şey, kendisinde, mutlak yokluğu hak etmektedir.

Öyleyse İlk Neden'e kıyasla bütün [zâtlar kendisi bakımından] *ibdâ'* edilmiştir. Bu *ibdâ'*, sermedi (*ebediyet*) muhtemel olan şeyde, yokluğun mutlak olmasını engelleyen bir var etmedir (*icâd*). Bu, *mutlak ibdâ'*dır. Mutlak *te'yîs* (*icâd*) herhangi bir *te'yîs* değildir. İbn Sînâ'ya göre her şey, o Bir'den *hâdistir* (*ortaya çıkmıştır*) ve Bir de her şeyin muhdisidir. Çünkü muhdes, olmamadan sonra olmuştur.⁷²⁷ Buna göre zâtların yalnızca mahiyetleri bakımından kaim kılınması *mutlak ibdâ'*dır. Böylece şeyin yokluğunun *mutlak olması* engellenmiş olur. Bu ifadelerden anlıyoruz ki *kendisinde mahiyet için mutlak yokluk* söylenmez. Onun *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 1, Fasıl 5'teki bazı ifadeleri buradaki ifadelerle açıklık kazanır. O, şeyle ilgili bir tanımlı değerlendirirken “şey mutlak olarak yok olan (*ma'dûm*) olabilir” şeklindeki ifadenin incelenmesi gereken bir şey (*emr*) olduğunu söyler. Onun ifadeleri şöyledir:

“Şey, kendisinden haber verilendir” denilmesi doğrudur. Bununla beraber “şey mutlak olarak *ma'dûm* olabilir” [hükmü], incelenmesi gereken bir meseledir. Şayet '*ma'dûm*' ile dış dünyada yok olan kast edilmişse, böyle olması mümkündür. Çünkü '*şey*' zihinde sâbit olduğu halde, dıştaki şeylerde yok olabilir. Başka bir şey kast edilmişse, yanlıştır ve ondan kesinlikle haber verilemez; bilinmesi ise yalnızca zihinde (*nefs*) kavranmış

⁷²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 284; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 342.

⁷²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 342; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 284-286.

olmasından (*mütesavvar*) ibarettir. Ama dıştaki bir şeyi gösteren bir sûret olarak zihinde (*nefs*) kavranmış olması (*mütesavvar*), asla söz konusu değildir.⁷²⁸

Bu ifadelerde *şey* ile *kendisinde mahiyet* kastedilmektedir. Metinden anlaşıldığı üzere İbn Sînâ bu anlamdaki şey için ‘mutlak yok olan’ anlamının söylenmesini kabul etmemektedir. Sonuç olarak bu pasajla yukarıdaki ifadeleri birleştirdiğimizde *kendisinde mahiyete* mutlak yokluğun yüklenemeyeceği daha fazla açıklık kazanmaktadır.

İbn Sînâ’ya göre *mutlak ibdâ*’daki sonralık zât bakımından sonradır. Ayrıca, şeyin kendiliğinden sahip olduğu durum ona başkasından gelenden öncedir. Bunun açıklaması şudur ki varlık (*vücud*) ve zorunluluk (*vücub*) şeye (*var olan*) başkasından geldiğine göre onun kendiliğinden sahip olduğu *yokluk* (*adem*) ve *imkandır*. Onun yokluğu varlığından öncedir, varlığı ise yokluğundan sonradır. Ona göre buradaki öncelik ve sonralık zât bakımındandır. Bir olan İlk’in dışındaki her şeyin varlığı, kendiliğinden sahip olduğu *olmamaktan* sonradır.⁷²⁹ Bu ifadelere göre *mutlak ibdâ*’ sonucunda ortaya çıkan şey, *yokluk* ve *imkâna* sahiptir. O bu durumu şeyin kendiliğinden sahip olduğu şey olarak değerlendirir. Bu, şeyin varoluşundan önceki durumunu anlatır. İbn Sînâ, şeyin yokluk ve imkân hali ile varoluş kazanmış hali arasındaki mesafeyi de aynı şekilde zât bakımından bir öncelik ve sonralık olarak değerlendirir. Buna göre şeyin imkânlılık halinden varoluşa çıkması, zaman içerisinde olmaz. Dolayısıyla şu denemez: Önce kendisinde mahiyet olarak şey bulunuyordu zamansal bakımdan sonra varoluş ona ilişti. Bu söylenemez, çünkü şeyin kendisinde mahiyet olarak bulunması ile varolması aynı andadır. Ama iki hal arasında yalnızca mantıksal açıdan bir aralık vardır. Mahiyetin varoluşuna olan mantıksal önceliği aklın yalnızca bir açıdan bakışına göredir. İbn Sînâ’nın sistemli eserlerinde herhangi bir sorunu okuyucunun tahammül sınırını zorlayacak şekilde pek çok açıdan ele alması bize göstermektedir ki aklın herhangi bir soruna bakışı çeşitlidir, pek çok yöndendir ve pek çok göreliliği içermektedir.

Onun felsefesinden anlaşıldığına göre Tanrı dışındaki her şeyin zâtı ister tanımlanabilen olsun isterse tanımlanamaz olsun veya ister basît isterse bileşik olsun yalnızca kendisi

⁷²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 90; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

⁷²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 288; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

açısından düşünüldüğünde *kendisinde mahiyete* sahiptir. *Kendisinde mahiyetlerin îcâd* edilmesi ise *mutlak ibdâ* 'yı anlatır.

Zâtların kendileri açısından Tanrı tarafından *mutlak ibdâ* ' ile kaim kılındığı düşüncesi, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 8, Fasıl 4'teki şu ifadesi ile desteklenir: "O, bütün hakikatlerin ilkesidir, hatta hakikati temellendiren/sağlamlaştıran (*tüekkidü*) ve mümkün kılındır (= *tushihuhâ*)."⁷³⁰ Hakikat, kendisinde mahiyetin dış dünyada varoluş kazanmış halidir. Dolayısıyla hakikat, dış dünyada şeylerdedir. Onun zikredilen ifadesine göre Tanrı, hakikatler için ilkedir. Bu ilkeliğin bir açıklaması, *mutlak ibdâ* 'dır. Bu ifadeler hiçbir biçimde "kendisinde mahiyetler, Tanrı'nın ilminde veya zâtında varoluşu bekleyen anlamlardır" şeklinde bir düşünceyi desteklemez.

İbn Sînâ'ya göre eğer *inniyyet* ve *varlık (vücut)*, mahiyete ârız olsalardı ya onun zâtı/kendisi nedeniyle ya da dışarıdan bir şey nedeniyle mahiyetin gereği olurlardı. Mahiyetin zâtı nedeniyle olması imkânsızdır. Çünkü tâbi olan ancak bir var olana (*mevcud*) tâbi olur. Bu durumda, mahiyetin varlığından önce bir varlığının (*vücut*) olması gerekir. Bu ise imkânsızdır.⁷³¹ Buna göre mahiyet, kendisinin varoluş nedeni olamaz. Çünkü neden⁷³² olmayı ancak var olan bir şey yapabilir. Dolayısıyla mahiyetin kendi varoluşuna neden olabilmesi, onun bu varoluşundan önce bir varlığa sahip olduğu anlamına gelecektir ki bu imkânsızdır, çünkü mahiyet ikinci defa var olmuş olacaktır. İbn Sînâ, bu ifadelerinin devamında şöyle der:

Öyleyse *inniyyetin (varlık)* dışında bir mahiyete sahip olan herşey, nedenle [olmuştur] (*ma'lûl*). Çünkü *inniyyet* ve *varlık*, *inniyyetin* dışında olan mahiyet için kurucu (*mukavvim*) bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla *inniyyet*, mahiyetin gereklerindedir. Bu durumda ya mahiyete, o mahiyet olduğu için gerek olur ya da mahiyetin gereği olması başka bir şey nedeniyle. 'Gereklilik (*lüzûm*)' sözümüzün anlamı varlığı (*vücut*) izlemektir. Bir var olanı (*mevcud*) ise ancak bir var olan izler. Eğer *inniyyet*, mahiyeti izlese ve mahiyetin kendisi nedeniyle onun gereği olsa, *inniyyet*, varlığında bir varlığı (*vücut*) izlemiş olacaktır. Varlığında/var olmasında bir varlığı izleyen her şeyin izlediği şey, ondan önce bi'z-zât var olandır. Bu

⁷³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 294; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 345.

⁷³¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 298; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 346.

⁷³² "Varlığı olmayan şey neden olmaz; neden olmayan şey de varlığın nedeni olmaz", bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 230.

durumda mahiyet, varlığından önce zâtıyla/kendisiyle var olan olacaktır. Bu bir çelişkidir. Böylece geriye, varlığın (*vücut*) mahiyete bir neden (*illet*) ile [gerekli] olması kalmaktadır. Öyleyse mahiyet sahibi her şey, nedeni [olandır] (*ma'lûl*) ve Varlığı zorunlu olanın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır (= *lehâ mâhiyyâtün*). O mahiyetler, kendileri bakımından varlığı mümkün olanlardır ve varlık (*vücut*) onlara dışarıdan ilişir.⁷³³

Bu ifadelerde ilk olarak varlık ile mahiyet arasında ayırım yapılmaktadır. Ayrıca varlığın mahiyet için bir kurucu olmadığı söylenmektedir. Varlığın mahiyete bir nedenle gerekli olduğu belirtilmektedir. İbn Sînâ burada *inniyyet* ve *vücutu varlık* olarak aynı anlamda kullanmaktadır. Mahiyet, varoluşunu kendisinden üretemez. Çünkü neden, ancak bir varolan tarafından verilebilir. Mahiyet ise kendisinde mümkündür. Yine pasajda açıkça belirtildiği üzere Tanrı'nın dışında olan her şey için bir mümkün mahiyet vardır. Varlık o mahiyete dışarıdan ilişir.

Başka bir ifadeye göre varlığın zorunluluğunun mahiyete lâzım olan anlamlardan olması mümkün değildir. Aksi takdirde o mahiyet, varlığın zorunluluğunun nedeni olur. Dolayısıyla varlığın zorunluluğu bir nedenle ilişkili olur. Buna göre varlığın zorunluluğu, zâtıyla var olmaz. Varlık ve onun zorunluluğu; insan, ağaç, gökyüzü vd. gibi bir şeyin mahiyetine dâhil değilse onun özellik (*hâssa*)⁷³⁴ ve genel araz⁷³⁵ gibi lâzımı olur. Bu lâzım, cins ve fasıl gibi değildir. Eğer lâzım olursa önce gelmeyerek tâbi olur. Tâbi olan, *ma'lûl*dür. Dolayısıyla varlığın zorunluluğu bi'z-zât değil, nedenli olur.⁷³⁶

İbn Sînâ'ya göre İlk'in (Tanrı) mahiyeti yoktur. Mahiyet sahibi olanlara (= *zevâtü'l-mâhiyyât/mahiyetlere/şeylere*) varlık (*vücut*), O'ndan taşar (*feyz*).⁷³⁷ Feyz/taşma ile kaynama derecesine ulaşmış suyun kabından taşması veya belli bir hacme sahip bir şeyin bir sıvıyla dolup taşmasında olduğu gibi bir anlam anlaşılmalıdır. Yine varlığın mahiyete ilişmesi, eklenmesi veya ona feyz olunması gibi tahayyülü harekete geçiren

⁷³³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 298-300; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 346-347.

⁷³⁴ "Hassa, fasıldan sonra gelir. Hassa fasılın nedenlisidir.", bkz. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 34.

⁷³⁵ "O, tür bakımından farklı çok şeye zâtla (*bi'z-zât*) olmayarak söylenendir. Genel araz da beyazlık gibi değil beyaz gibidir. Bu araz çoğu insanın sandığı gibi cevherin mukabili olan araz değildir. Burada arazın anlamı, her ne kadar diğer anlamda araz değilse de arazîdir. Arazîlerin bir kısmı, özeldir ve bir kısmı da geneldir. Çünkü arazî, zâtının ve cevherinin mukabilidir. Oysa araz, cevherin mukabilidir. Zâtî bazen araz olur, arazın cinsi gibidir, beyazlık için renk gibi. Zâtî bazen de cevher olur. Arazî de bazen araz ve bazen cevher olur. Bu yerde (yani genel arazla), arazla arazîyi kastediyoruz.", bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 85-86; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 77-78.

⁷³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 209; İbn Sînâ, *en-Necât*, 267.

⁷³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 300; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 347.

ifadeler de aynı şekilde hayal edilmemelidir. Mütelayyile yetisi ile oluşturulmuş bu tür ifadeler, aklın düşündüğü ve soyut olan anlamların anlaşılmasını kolaylaştırmak içindir. Dolayısıyla varlığın ilişmesi ve taşması veya varlığın mahiyetten ayrılması aklın⁷³⁸ soyut bakışının anlaşılmasını kolaylaştırmak için oluşturulmuş tahayyüli ifadelerdir.

Varlığı mümkün olanın zâtı, zâtıyla varlığı (*vücut*) kendisi için zorunlu yapmaz. Dolayısıyla onun zâtı, yokluğu muhtemel olandır.⁷³⁹ İbn Sînâ'ya göre varlığı zorunlu olanın dışındaki şeylerin mahiyetleri, varlığı (*vücut*) hak etmez. Aksine onlar kendilerinde ve varlığı zorunlu olana *izâfetleri* (görelilik) kesildiğinde yokluğu hak ederler. Bu nedenle onların hepsi, kendilerinde (=enfüsihâ) bâtıl (yok), O'nunla haktır ve O'na bakan yöne kıyasla hâsıdır. Bu nedendir ki O'nun yönünün (*zât*) dışındaki her şey yok olucudur (=hêlikün). Öyleyse Varlığı zorunlu olan gerçek olmaya (*hak*) en hak sahibidir.⁷⁴⁰ Bu ifadeler *mutlak ibdâ'* ile ilgili oldukça açıklayıcıdır. Buna göre bütün mahiyetler, kendilerinde olarak, varlığı hak etmezler. Bunun da ötesinde onlar kendilerinde, Tanrı'ya olan görelilikleri kesildiğinde yokluğu hak ederler. Bu yokluk, mutlak yokluktur. Çünkü kendisinde mahiyet zâten yokluk ve imkân halindedir. Mahiyet bu haldeyken varlığı hak edemez. Onun varlığı hak etmesi bir yana, o, Tanrı'ya bakan yöne kıyasla bulunmaksızın mutlak yokluktan bile kurtulamaz. İbn Sînâ'ya göre var olması ve var olmaması mümkün olan bir neden olmaksızın fiile çıkamaz ve var olmayı tercih edemez.⁷⁴¹

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâi*'de "Kuvve ve Fiilin Açıklanması" başlığı altında kuvve ve fiil hakkındaki incelemesinde imkânı da söz konusu eder. O, burada öncelikle, birçok anlamda kullanılan kuvvenin iki anlamıyla ilgileneceğini belirtir. Biri fiili, diğeri ise infiali kuvvedir. Fiili kuvve, fâilde olan bir haldir. Ateşin sıcaklığında olduğu gibi, fiilin fâilden meydana gelmesi mümkündür. Bu kuvve, 'kuvvet' olarak anlaşılabilir. İnfiali kuvve ise bir şeyin başka bir şeyi kendisi nedeniyle kabul ettiği haldir. Mumda sûreti kabul etme kabiliyetinin bulunması böyledir.⁷⁴² Ona göre meydana gelen her şeye bilfiil denir. Bu, gerçekleşmiş fiildir.⁷⁴³ Gerçekleşmiş fiil, bilfiil olmayı; infiali kuvve ise

⁷³⁸ "Akıl, bir şeyi soyut olarak görür/düşünür.", bkz. *Dânişnâme-i Alâi*, 270.

⁷³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 330; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 356.

⁷⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 332; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 356.

⁷⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 377; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 398.

⁷⁴² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 208.

⁷⁴³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 208.

bilkuvve olmayı anlatır. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre *infiali kuvve* ile *bilkuvve* aynı şeydir. O, bu noktadan sonra ifadelerine imkânı da şöyle dâhil eder:

Mümkün olduğu halde henüz yok ise onun yokluk anındaki olabilirliğine kuvve denir. Bu nedenle her şeye ya bilkuvve ya da bilfiil derler. Mümkün olduğu halde henüz olmayan şeyin imkânı bir şeydir. Eğer onun imkânı gerçekleşen hiçbir şey değilse onun imkânı bir şey değildir. Öyleyse onda imkân yoktur. Bu durumda o imkânsızdır ve hiçbir zaman olmaz. İmkân, gerçekleşince kaybolan bir şeydir. Meydana gelen her şey ya cevher ya da arazdır. Cevherin varlığı kendi zâtıyladır. İmkânın varlığı kendi zâtıyla değil, olabilecek şeye kıyasladır. O zaman o müfret bir cevher değildir.⁷⁴⁴

İlk cümlede *olabilme* ve *kuvve*, *özel imkân* anlamında kullanılmış gibidir. Son iki cümledeki anlam da *özel imkâna* uygundur. Pasaj *özel imkânı* anlatıyor gibidir. Ama “*imkân gerçekleşince kaybolan bir şeydir*” ifadesi özel imkân kavramına uymamaktadır. Bu hal bilkuvve için geçerlidir. Çünkü o, bilfiil olduğunda ortadan kalkar. Bu bakımdan *özel imkân* ile *bilkuvve* arasında bir ayrım vardır.⁷⁴⁵ Bir ayrım daha vardır. Buna göre ‘kuvve’, özel mümkünden (*imkân*) daha özeldir. Çünkü kuvve halindeki şeyin şartı, yok olmasıdır. Buna karşılık *zorunlu olmayan mümkün*, varlığı ve yokluğu sürekli olmayandır. Dolayısıyla o, şimdi var veya yok olabilir.⁷⁴⁶ Öyleyse söz konusu ifade imkân bilkuvve anlamındadır.

İbn Sînâ bu pasajda *imkân*, *olabilme*, *kuvve* ve *bilkuvve* kavramları arasındaki birliği anlatmak istiyor olabilir. Çünkü bilkuvve ile imkân arasında bir birlik vardır. O, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 1, Fısl 4’te metafizikte üzerine konuşulanları belirlemeye çalışırken bunlardan birinin, imkânın hali ve hakikati olduğunu ve bu araştırmanın da doğrudan bilkuvve ve bilfiili inceleme anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁷⁴⁷

İki kavram arasındaki ayrımla ilgili yeniden kısa bir toparlama yapabiliriz. Buna göre bilkuvvelik gerçekleştiğinde bilfiil olur ve böylece ortadan kalkar. Buna karşılık imkân

⁷⁴⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 208-210.

⁷⁴⁵ Ayrımla ilişkin ayrıca bkz. Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s. 114: “İmkân, bilkuvvelikle aynı değildir. Çünkü bilkuvvelik, bilfiil varlık tarafından ortadan kaldırılır; imkânsa, bilfiil varlıkla eş zamanlı olarak var olmaya devam etmektedir. Bir diğer ifadeyle, bilkuvve, bilfiil olduğunda artık bilkuvve olarak kalmamakta; ancak, mümkün bilfiil olarak var olduğunda dahi hâlâ mümkün olarak kalmaktadır. Hatta mümkün, ezeli olarak var olsa bile, ezeli mümkün olarak kalmaktadır.”

⁷⁴⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 109; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 119.

⁷⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 72; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 25.

şeyin kendisinde mahiyetinin her zaman gereğidir. F. Rahman'ın uygun ifadesiyle “bir mümkün varoluşun hiçbir aşamasında mümkünlükten kurtulup Tanrı gibi zâtıyla zorunlu olamamaktadır”⁷⁴⁸. Örneğin ayırık akıllar ve göksel cevherler bilkuvvelik taşımazlar, ama imkânlıktan da kurtulamazlar. Çünkü onların mahiyetleri de görelî olarak yokluk taşır ve bu nedenle varolmak için nedene muhtaçtırlar.⁷⁴⁹ Dolayısıyla bunlar da kendisinde mahiyete sahiptirler ve varlık-mahiyet ayrımını kabul ederler.

Yukarıdaki pasajda meydana gelen her şeyin ya cevher ya da araz olduğu, ayrıca cevherin varlığının kendi zâtıyla olduğu anlatılmaktadır. İmkânın varlığının ise kendi zâtıyla değil, olabilecek şeye kıyasla olduğu, bu nedenle de müfret bir cevher olmadığı ifade edilmektedir.⁷⁵⁰ Bu ifade, hem imkân hem de bilkuvvenin anlamı için uygundur. İbn Sînâ'ya göre zaman itibarıyla yokluktan sonra olan her şeyin, içinde bilkuvve olarak bulunduğu bir maddesi vardır. Bu, fâilin kudreti değildir. Akıl, şöyle denmesinden hoşlanır: Bir şey kendi kendine mümkün olmadıkça ona güç yetirilmez, imkânsıza güç yetirilmez.⁷⁵¹ Öyleyse imkân kendi kendisine fâilin gücü değildir. Onu madde içinde varlığa getiren kesinlikle başka bir şeydir.⁷⁵²

İbn Sînâ yukarıda ‘kuvvet’ olarak anladığımız fiili kuvveyi iki çeşit olarak yeniden ele alır. Biri yapmamak değil yapmak üzerinedir. Yakmamak üzerine değil, yakmak üzerine olan sıcaklık böyledir.⁷⁵³ Bu, fiilin fâilden meydana gelmesidir. Diğer fiili kuvve ise her ikisi üzerinedir. İnsanın kendisiyle istediğinde gördüğü, istemediğinde görmediği kuvvesi böyledir. İstediyinde fiilin meydana gelmemesi imkânsızdır. Ona göre güç yettiğinde ve istek tam olduğunda istekte hiçbir sapma olmaz. Ama şüphe olmadığı ve fiil gerekmediğinde orada acizlik veya engel vardır.⁷⁵⁴ O, fâildeki fiili kuvveyi (*kuvvet*) ve şeyin kendisinde taşıdığı infiali kuvveyi meydana gelmeyi açıklamak için ele alır. İbn Sînâ'ya göre bir fiili kuvve ile infiali kuvve bir araya geldiğinde ve infiali

⁷⁴⁸ Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 109.

⁷⁴⁹ Fazlur Rahman'ın da aynı sonuçlara vardığını görüyoruz, ifadeleri şöyledir: “Sadece ay altı âleme ait cisimler ve göksel cisimler değil, eşit oranda aşkın akıllar da dâhil olmak üzere diğer bütün varlıklar zâtları itibarıyla sadece mümkündürler, onlar varlıkla yokluk arasında bir dengededirler ve bundan dolayı onların varlığı Tanrı tarafından nedenlenmiştir...”, Rahman'ın diğer bir ifadesi şöyledir: “Tanrı dışındaki bütün varlıklar özsel olarak mümkünlükten etkilenmişlerdir.”, bkz. Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 106-108; aynı eserde ayrıca bkz. 111.

⁷⁵⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 209-210.

⁷⁵¹ İbn Sînâ, imkânsız bilkuvve ve bilfiil ile ilgili şöyle kullanır: “Bilfiil olmaya çıkışı imkânsız olanın, kuvvesi de yoktur.”, bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 99.

⁷⁵² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 210.

⁷⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 210.

⁷⁵⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 212.

kuvve ve fiili kuvve tamam olduğunda fiil ve infial mutlaka gerekir.⁷⁵⁵ İbn Sînâ'nın sonuç ifadeleri şöyledir:

Bir bütün olarak nedenden meydana gelen her şey zorunlu olarak var olur. Onun varlığı mümkün olmadıkça zorunlu olamaz. Meydana gelme sebepleri tamamen gerçekleşmemiş, fiil henüz meydana gelmemiştir. Öyleyse sebebin gerçekleşmesi ve fiilin ondan meydana gelmesi nedeniyle onun mutlaka meydana gelmesi gerekir. Yoksa meydana gelmeyebilir. Var olduğu halde kendisinden fiil meydana gelmeyen ya da tabiatı gerektirmeyen fâil imkânsızdır. Öyleyse onun tabiatı tam değil, iradesi tam değil ya da arazî olan başka bir halden dolayı tamam değildir. Eğer fiili zâtına ait ise zâtı meydana gelmiş değildir. Ondan fiil meydana gelebilir de gelmeyebilir de. O zaman henüz bilkuvveden başka bir neden değildir. Onu kuvveden fiile geçirecek bir halin meydana gelmesi gerekir. Öyleyse bir nedenden meydana gelen her şey zorunlu olarak meydana gelir.⁷⁵⁶

Bu ifadelerde İbn Sînâ *özel imkân/mümkün, bilkuvve, bilfiil, gerçekleşme ve neden* gibi anlamların bir tarzda bir birleşimini ele alır. İlk cümleye göre “bir bütün olarak nedenden” ifadesiyle nedenlerin tamam olmasını kasteder. Böylelikle ‘şey’, zorunlu olarak var olur. O, pek çok yerde olduğu gibi burada da varoluşla zorunluluğu birbirine bağlar. Mümkün varlıklarda bu bağ, nedenle kurulur. Yalnızca imkânlılık taşıyan şey, varoluş kazanarak zorunlu olabilir. Yine burada fiili kuvvenin durumu ele alınır. Buna göre fâilden fiilin ortaya çıkmasının nedenleri tamamen gerçekleştiği zaman o fiil fâilden mutlaka çıkar. İbn Sînâ böylelikle fiili kuvve ve infiali kuvveyi neden olma bakımından açıklamaktadır.

Oluş ve bozuluş âlemi için düşündüğümüzde, *bilkuvvelik* ile *özel imkân* arasındaki bir ayrım şöyledir. Bilkuvvelik, maddede taşınır. Özel imkân ise kendisinde mahiyetin gereği olur. Dolayısıyla özel imkân maddeye gerekli olmamaktadır. Maddedeki bilkuvvelik, bilfiil olunca ortadan kalkar⁷⁵⁷ ama özel imkân mahiyetin gereği olduğu için her zaman onunla birlikte dir. Bu nedenle mahiyet, var olarak kazandığı zorunluluğunu hiçbir zaman kendisi nedeniyle koruyamaz. Mahiyet var olabilir de var olmayabilir de.

⁷⁵⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 212.

⁷⁵⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 212.

⁷⁵⁷ Bilkuvvelik'in ortadan kalkmasına dair bir örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 101.

Eğer o, var olmuşsa bir vakit ortadan kalkabilir de kalkmayabilir de. Ortadan kalkmaya bir örnek olarak dinazor türünü gösterebiliriz. Buna göre dinazorun mahiyeti ya da dinazorluk⁷⁵⁸, varoluşunda, kendisinde mümkün değil de zorunlu olsaydı, hiçbir zaman ortadan kalkmazdı. Ortadan kalkmamaya örneğe ayırık akıllar ve göksel cevherlerdir. Onlar ezeli oldukları için varlıklarında her zaman zorunludurlar, ama onların bu sürekli zorunlulukları kendilerinden değil dışsal bir nedendendir. Çünkü onlar da hiçbir zaman imkânlılıktan kurtulamazlar.

İbn Sînâ'ya göre imkânsız olan şeyin varlığı asla mümkün değildir. O, mümkün ile imkânsız arasındaki ayrımı şu şekilde yapar:

Öyleyse kendi kendine 'mümkün'ün, nedenin bulunması şartıyla 'zorunlu' ve nedenin bulunmaması şartıyla 'imkânsız' olması gerekir. Onun kendisi olması başka bir şey; nedenin olması veya olmaması şartı başka bir şeydir. O şartsız olarak bi'z-zât dikkate alındığında ne zorunludur ne de imkânsızdır. Nedenin meydana gelme şartı onun gerektirici sebebi olarak alınınca zorunlu olur. Nedenin meydana gelmeme şartı onun sebebi olarak alınınca imkânsız olur. Mesela; dörtte şartsızlığı dikkate alırsan onun tabiatının imkânsız olduğunu görürsün. İmkânsız olursa asla var olmaz. Eğer dördün iki artı iki şartıyla meydana gelmesini dikkate alırsan zorunlu olur. Eğer dördün iki artı iki şartıyla meydana gelmemesini dikkate alırsan imkânsız olur.⁷⁵⁹

Bu ifadelerle göre şey, nedeninin olması şartıyla zorunlu, nedeninin olmaması şartıyla da imkânsız olur. Ama mümkün, yalnızca kendisi olarak ve neden açısından şartsız olarak alındığında ne zorunlu ne de imkânsız olur. Onun nedenle ilgili 'şart' terimine niçin vurgu yaptığını incelememiz ve bu konuda bir ayrıntıyı ele almamız gerekmektedir.

Kendisinde mümkün şey, neden dolayısıyla var olduğunda zorunlu olur. Bu zorunlulukta nedenin varlığı ve sürekliliği şarttır. Kendisinde mümkün, neden dolayısıyla var olup zorunlu olsa da hiçbir zaman imkânlılıktan kurtulamaz. Nedenin varlığı ortadan kalktığı zaman varlığı mümkün olan yokluğa düşer. Mümkünle ilgili "İmkân başlığı altında yer verdiğimiz şu ifadeler, buradaki ifadelerimiz için açıklayıcı olur:

⁷⁵⁸ Bu düşünce, İbn Sînâ'nın "Türler korunmuştur" sözüyle çelişir, bkz. *en-Necât*, 322.

⁷⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 212-214.

Bir şey var olduğunda zorunlu yani varlığı devamlı olmaz; aksine o, var olması şartıyla zorunlu olur. Nitekim o var olduğu sürece varlığı devamlı olandır; mutlak olarak varlığı devamlı olan değildir.⁷⁶⁰

Kendisinde mümkün şey, imkânlılığını bir nedenden kazanmaz. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre bir nedenden meydana gelmemiş olan imkân asla kendiliğinden yok olmaz.⁷⁶¹ Bu imkânlılığın yok olması, ancak nedenin yokluğu şartıyla olur. Nedenin yokluğu gerekli olduğunda kendisinde mümkün olan şey, imkânlılığını kaybederek imkânsızlığa düşer. "İmkân" başlığı altında imkânsız olan için "yoklukta zorunludur", "İmkânsızlık, yoklukla zorunlu bir bitişirilmidir" gibi ifadelere yer vermiştik. Bu ifadede yokluk, nedenin yokluğunu ifade eder. Nedenin yokluğu zorunlu ve gerekli olduğunda, bu hal şeyi, imkânsız yapar. Daha önce söz ettiğimiz 'şart' kavramı, 'zorunluluk' ve 'gerekli' anlamını sağlar.

Kendisinde mümkün olan şey, zâtıyla mümkündür. Zâtıyla mümkün olan her şeyde bi'z-zât olmak, olmamaktan daha öncelikli değildir. Bu durumda onun varlığı nedeninin varlığından dolaydır. Yokluk, nedenin yokluğundandır. Eğer varlığı kendinden olsaydı bi'z-zât zorunlu olurdu. Öyleyse mümkün olan her şeyin varlığının bir nedeni vardır. Bu neden bi'z-zât ondan öncedir.⁷⁶²

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de mümkünü bilinme bakımından da ele almaktadır. Buna göre mümkün şeyin olması da olmaması da mümkündür. Olduğu ya da olmadığı bilinemez. Mümkün olduğunu bilmek mümkündür. Mümkünün (=kendisinde mahiyet) imkânı zorunludur.⁷⁶³ İmkân zorunlu olunca bilinebilir. Olmak ve olmamak zorunlu olmazsa bilinemez.⁷⁶⁴ İmkân ile mümkün olan kendisinde mahiyet kastedilmektedir. Mümkün mahiyetin zorunlu olması, var olması anlamına gelmektedir. Nitekim ona göre zâtıyla mümkün olan her şeyin varlığı ve yokluğu bir nedenle zorunludur. Şeyin var olması onun zorunlu olmasına bağlıdır. Zorunlu olma ise nedene bağlıdır.⁷⁶⁵

Mahiyet-İmkân ilişkisini *el-İşârât*'a göre de ele almamız gerekmektedir. Buna göre başkasına yönelmeksizin zâtı bakımından kendisine yönelinilen her varlık (*mevcut*), ya

⁷⁶⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 110; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*, 119.

⁷⁶¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 214.

⁷⁶² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 216, 224.

⁷⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 246.

⁷⁶⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 246.

⁷⁶⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 246-248.

kendisinde onun için varlık zorunlu olarak bulunur ya da bulunmaz. Eğer zorunlu olursa dolayısıyla o, zâtıyla Hak'tır. O, zâtından dolayı varlığı zorunludur. O kayyumdur. Eğer zorunlu olmazsa şöyle denemez: "O, var olarak farz edildikten sonra, zâtıyla imkânsızdır." Eğer zâtının itibara alınmasıyla nedeninin yokluğu şartı gibi bir şartla birlikte olursa *imkânsız* olur. Eğer nedeninin varlığı şart olursa *zorunlu* olur. Eğer onunla birlikte bir şart bulunmazsa ne hâsıl olmasının ne de yok olmasının nedeni vardır. Geriye onun için zâtında üçüncü bir durum kalır. O, imkândır. Dolayısıyla şey, zâtı itibarıyla ne zorunlu ne de imkânsız olur. Buna göre her varlık (*küllü mevcûdin*), ya zâtıyla varlığı zorunlu olur ya da zâtıyla (kendisiyle/kendisinde mahiyetiyle) varlığı mümkün olur.⁷⁶⁶

Tûsî'ye göre İbn Sînâ var olanı (*mevcud*) ayırır: Zâtıyla zorunlu, zâtıyla mümkün. Zâtıyla zorunlu zâtıyla Hak'tır. Yani zâtıyla devamlı sabittir. O, mutlak olarak kendisi dışında varlıkla ilişkili olmaksızın kaimdir. Kaim, Tanrı'nın (*Allah*) isimlerindedir.⁷⁶⁷

İbn Sînâ'ya göre kendisinde hakikati (*hak*) imkân olan şey, kendi zâtından dolayı var olamaz (= *leyse yesîru mevcûden min zâtihî*). Dolayısıyla her mümkünün varlığı, başkasındandır.⁷⁶⁸ Buna göre mümkün şey, nedensiz olarak var olamaz, varlığını ve yokluğunu tercih edemez.⁷⁶⁹ Varlığı zorunlu olanın dışında kalan her bir şeyin mahiyeti, *varlık imkânını gerektirir*.⁷⁷⁰

Ona göre her hâdis, varlığından önce varlığı mümkündür. Onun varlığının imkânı, hâsıl olmuştur.⁷⁷¹ Varlığın imkânı, ona güç yetirenin gücü değildir.⁷⁷² İmkân, ona güç yetirenin ona güç yetiren olmasından başka bir şeydir. Hâdis olanı, varlık kuvveti ve bir konu önceler.⁷⁷³ Hâdis olma (ortaya çıkma), Tanrı dışındaki tüm varlıkları kapsar.

Mümkün şeyle ilgili buraya kadar ayrıntılı bir biçimde ele aldığımız içerik İbn Sînâ'nın söz konusu eserlerinin *ilâhiyyât* bölümlerinde işlenmiştir. O, *varlık imkânını* bu başlık altında söz konusu ettiğimiz tüm eserlerinden önce yazdığı *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*'de de detaylı bir şekilde ele alır. Bu eserdeki içeriği incelememiz de gerekmektedir. Çünkü

⁷⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 19; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 454.

⁷⁶⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 19.

⁷⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 20; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 456.

⁷⁶⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 20.

⁷⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 49.

⁷⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 78; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 488.

⁷⁷² Ya da ona kadir olanın kudreti değildir.

⁷⁷³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 79-84. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 488-490.

konuya belirli ölçüde açıklık kazandıran ve farklı olan bir kelime bile olsa araştırmamız için değerlidir.

İbn Sînâ konuyu *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî 'î*, Makale 3, Fasıl 11'de "Hareket ve zaman için Bâri Teâlâ'nın Zâtı dışında onları önceleyen bir şeyin olmadığı ve onlar için zâtlarından [başka] bir ilkin olmadığı"⁷⁷⁴ başlığı altında ele alır. Buna göre her yok olan (*ma'dûm*) varlığından önce *varlığı mümkündür (câizü'l-vücûd)*. Dolayısıyla onun varlığının imkânı, varlığından önce (=kable vücûdihî) vardır (*mevcûd*). Çünkü eğer varlık imkânı (*câiz*) var olmasaydı, varlık imkânı yok olurdu ve varlığı câiz olmayıp varlığı imkânsız olurdu. Dolayısıyla varlık imkânı, varlıktan önce vardır ve varlık imkânının var olan (*mevcud*) için olması, kesinlikle hâsıl olmuş (*muhassal*) bir durumdur (*emr*), [ama] yokluğun kendisi değildir. Varlık imkânı, ya kendisiyle kaim olan bir cevherdir ya da bir şeyde var olan bir durumdur (*emr*). Eğer varlık imkânı, ne bir mahalde ne de bir konuda bulunmadan kendisiyle kaim olan bir durum olsaydı, böyle olması bakımından o, görelî olmayan olurdu. Ama o, varlık imkânı olması bakımından bir şeye görelîdir ve [o şeye] kıyasla akledilirdir.⁷⁷⁵

Öyleyse varlık imkânı, zâtıyla kaim olan bir cevher değildir. Tersine onun bir cevher için bir görelîlik ve bir araz olması mümkündür/olasıdır.⁷⁷⁶ Bu cevher zihin dışında kendisiyle kaim olan anlamında bir cevher değildir. Çünkü burada o, kendisinde mahiyetin yerine kullanılmıştır. İbn Sînâ'ya göre varlık imkânı, bir görelîliğe sahip bir cevher değildir.⁷⁷⁷ Ona göre bu görelîlik, yok olan olarak varsayılan şeye bir bağıntı (*nispet*) olur.⁷⁷⁸ Bu ifadede, bir görelîlik ve bir ilişen olan varlık imkânının *yokluk*⁷⁷⁹ içinde olduğunu bildiğimiz şeye, yani kendisinde mahiyete bir nispet olduğu ifade edilmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu görelîliğin, nasıl rast gelirse gelsin şeklinde mutlak

⁷⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, 77; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî 'î*, 232.

⁷⁷⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî 'î*, 232-233; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, 77-78.

⁷⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî 'î*, 233.

⁷⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî 'î*, 233.

⁷⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî 'î*, 233; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, 78.

⁷⁷⁹ İbn Sînâ, şeyin varlığı öncesinde yokluk taşıdığını oluş ve bozuluşa tâbi durumlar için şöyle ifade eder: "Seçimler ve istekler de dâhil bütün yersel durumlar göksel hareketlere bağlıdır, dolayısıyla onlar kaçınılmaz olarak *olmamadan (yokluktan) sonra* oluşan (ortaya çıkan) durumlardır. Olmamadan/yokluktan sonra (*ba'de mâ lem tekün*) her oluşanın (*hâdis*) bir nedeni (*illet*) ve oluş nedeni (*sebepe*) vardır.", bkz. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, trc. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 108.

bir bağıntı olması mümkün değildir. Tersine o, belirli bir bağıntıdır ve yalnızca imkân (*cevâz*) olmasıyla belirginleşir. Öyleyse imkân, göreliliğin kendisi olur.⁷⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre varlık imkânı bir sıfat değildir. Çünkü var olan sıfat, yok olana ilişmez. O, kudret olacak şekilde fâil ilkenin bir sıfatı da değildir. Çünkü var kılma (*icâd*) ve var kılmanın imkânı üzerine olan kudret, varlık imkânının kendisi değildir. Bu nedenle şu söz doğru olur: “İmkânsız (*mümteni*) üzerine olan kudret, imkânsızdır (*muhal*). Ve kendisinde varlık imkânı olmayan üzerine de kudret imkânsızdır” Şu söz de doğru olur: “Kendisinde (*fi nefsihi*) varlığının imkânı olmayanın başkasından var kılınması mümkün değildir.”⁷⁸¹

İbn Sînâ bu ifadelerinden sonra *varlık imkânı* ile *hareket etme özelliği* arasında bir ilişki ve bir yakınlık kurmaktadır. Ona göre varlık üzerine kuvve olan (=varlık kuvvesi) varlık imkânı, hareket ettiren ve onun kudretinden başka bir cevherde kaim olur. Kendisinde hareketin varlığının imkânı bulunan cevher ise hareket etme özelliği olan bir cevherdir. Bundan şu açığa çıkar ki hareket etmemiş ve hareket etme özelliği bulunanın hareketinin başlangıcı daha öncedir. Çünkü hareket ve her “olmayıp sonra olan” için yokluğundan sonra varlığını zorunlu kılan bir neden vardır. O olmasaydı onun yokluğu, varlığından daha evla olmaz ve onun için iki durumdan biri kendi zâtı nedeniyle ayırt edilmezdi. Öyleyse bir durum nedeniyle ayırt edilmesi zorunludur. Eğer bu durumdan olan bu varlığın (varlık imkânı taşıyan şey) yokluktan ayırt edilmesi ve ayırt edilmemesi eşit olursa, durum kendi halinde olur. Dahası bu durumun kendisinde, varlığı yokluktan ayırt edilmesinin tercih edilmesinin bulunması zorunlu olur. Tercih edilme ya zorunlu kılan bir tercih edilme şeklinde olur ya da zorunlu kılmaya ulaşmayan bir tercih edilme şeklinde olur ki bu durumda da söz, onun haliyle olur. Aksine zorunlu kılan olması zorunludur ve her halükârda tercih eden bir nedenin ya da ortaya çıkaran bir gerektiricinin bulunması zorunludur.⁷⁸²

İbn Sînâ, bu fasılda varlık imkânını anlatırken hareket ve zamanı da dâhil etmektedir. Yukarıda söz konusu ettiğimiz *ilâhiyyât* bölümlerinde hareket konuya dâhil edilmemişti. En son söz konusu ettiğimiz ifadelerden anlaşıldığına göre hareketin de bir

⁷⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 78; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 232.

⁷⁸¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 78; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 232.

⁷⁸² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik II*, 79; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 234.

nedeni vardır. Hareketin olabilmesi için, kendisinde, hareketin varlığının imkânını bulduran bir cevherin olması gerekir.

Bu faslın başlığından anlaşıldığına göre Tanrı dışında hiçbir şey, hareket ve zamanı önceleyemez. İbn Sînâ burada *mutlak hareketten* söz etmektedir. Mutlak hareket ancak *ibda'* ile olur. Mutlak hareketin öncesinde büyüklüğü yüce olan *ibda'* edenin (*mübdi'*) zâtı dışında bir şey yoktur. Bu öncelik de zaman bakımından değil, zât bakımındandır.⁷⁸³ Bu nedenle ona göre hareket için zamansal bir başlangıç ancak *ibda'* yönü üzere olur ve ondan önce gelen *ibda'* edenin (*mübdi'*) zâtından başka hiçbir şey yoktur.⁷⁸⁴ Mutlak hareket ile birlikte ele alınan zamandan anlıyoruz ki 'hâdis' kavramı yalnızca ay altı âlemine özgü değildir.

İbn Sînâ bu ifadelerinden sonra “siz hareketi, varlığı zorunlu olan kıldınız ve varlığı zorunlu bir var ediciye ihtiyaç duymaz” biçimindeki itiraza şöyle yanıt verir:

Varlığı zorunlu iki tarzda olur. Biri, mutlak ve zâtı (*öz*) nedeniyle varlığı zorunludur. Diğeri ise şartlı ve başkasıyla varlığı zorunludur; örneğin [iç] açıların iki dik açuya eşit olması gibi. Bu, mutlak zorunlu (*vâcib*) değildir; aksine şekil, üçgen olduğu zaman zorunludur.”⁷⁸⁵

Bu nedenle o, hareket için *varlık zorunluluğunun* onun zâtı nedeniyle zorunlu olmadığını belirtir. Bir şey için varlık zorunluluğu, aracıyla ya da şart nezdinde kabul edildiği zaman bu, onun için kendi zâtı nedeniyle kabul edilmiş değildir. Aynı şekilde “onun hareket olması zorunludur” sözü, bu zorunluluğun bir *ilkeden* olmasını imkânsız kılmaz. Yine “hareketin hareket ettiriciden sürekli feyezân şeklinde olması zorunludur” ifadesi de hareketin kendi zâtı nedeniyle varlığı zorunlu olmasını gerektirmez.⁷⁸⁶

Son olarak mahiyetin durumunu, 'imkânsız' kavramı açısından ele almamız uygun olacaktır. Bu inceleme sonucunda var olmayanın ya da bir imkânsızın mahiyetinin olup olmayacağı açıklık kazanacaktır. Bu önemlidir, çünkü bu inceleme, bilginin ne üzerine olduğu ve ne ile başladığı konusunda bize başka bir açıdan bir ispat sağlayacaktır.

⁷⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik II*, 80; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 235.

⁷⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 235; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik II*, 81.

⁷⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 235; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik II*, 81.

⁷⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik II*, 81; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'i*, 236.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân* Makale 1, Fasil 6’da bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmanın niteliği hakkında düşünürken imkânsız olanın kavranıp kavranamayacağı ile ilgili açıklamalar yapmaktadır. Buna göre zâtı yok ve varlığı imkânsız olan için ‘o nedir’ sorusu sorulduğunda bir kavrayış olmaz. Dolayısıyla da ‘o var mıdır’ sorusu sorulamaz. Çünkü onunla ilgili nefiste bir anlam hâsıl olmadığı için “o hâsıl olmuştur veya hâsıl olmamıştır” şeklinde bir hüküm verilemez.⁷⁸⁷ O, burada ‘o nedir’ sorusuyla ismin mefhumunun mahiyetini talep eden soruyu kastetmektedir. Çünkü zât açısından sorulan mahiyet sorusu, varlık sorusundan sonra gelir ve onu izler. İbn Sînâ şöyle der:

İmkânsızın varlıkta bir sûreti yoktur, dolayısıyla zihinde imkânsızdan nasıl bir sûret alınır ki bu kavranan/kavram onun anlamı olsun?⁷⁸⁸

Bu ifadedeki ilk sûretle; aynî olma, bilfiil ve bir şey olma, ikinci sûretle ise ilmi sûret ve zihinsel olma kastedilir. Bu ifadeye göre *imkânsız* varlıkta bir sûrete sahip olmadığı için zihinde de herhangi bir sûrete sahip olamaz. İbn Sînâ imkânsız olanı ya tekil ve kendisinde bileşim ve ayırım içermeyen ya da bir bileşim ve ayırım içeren olarak iki şekilde ele alır. İlk şekilde imkânsızın kavranması (*yütesavvar*) ancak ve ancak varolana bir tür kıyasla ve varolana nispetle mümkündür. Boşluk (*halâ*) ve Tanrı’nın zıddı sözü buna örnektir. Boşluk cisimler için kabul edici gibi olarak kavranır. Tanrı’nın zıddı ise sıcak için soğğun kavranmasında olduğu gibi Tanrı için kavranır.⁷⁸⁹ Yani ‘Tanrı’nın zıddı’ gibi bir imkânsız ancak Tanrı’ya nispetle kavranabilir. Dolayısıyla imkânsız, nispet edildiği mümkün bir şeyin sûretiyle kavranır. Ama imkânsız [olan], kendisinde (*fî zâtihî*), ne kavranan ne akledilen olur ve ne de bir zâta sahiptir.⁷⁹⁰ İmkânsız olanın zâtı olmadığı için hakikati de yoktur. Tûsî’nin de kastettiği gibi zât, var olmayan için söz konusu değildir.⁷⁹¹

İbn Sînâ bileşim (*terkîb*) ve ayırım (*tafsîl*) içeren imkânsızlara örnek olarak da *Keçiğeyik*, *Anka* ve *uçan insanı* gösterir. Bu tarz bir imkânsızın öncelikle imkânsız olmayan ayrımları, sonra da zâtları bileşik olan varolan şeylerin ayrımlarında varolan birleşmeye kıyasla o ayrımlar için bir birleşme kavranır (*yütesavvar*). Böylece üç şey olur. Bunlardan ikisi, her biri kendi başına varolan iki parçadır. Üçüncüsü ise ikisi

⁷⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 72; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 22.

⁷⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 72; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 22.

⁷⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 72; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 22.

⁷⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 72; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 22.

⁷⁹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât: fî’l-ilmî’l-mantık*, 309.

arasındaki birleştirmedir (*te'lif*). Bu, birleştirme olması bakımından kavranır (*mütesavvar*). Çünkü birleştirme, birleştirme olması bakımından varolanlar grubundandır. Bu açıdan o, yok olanın (*ma'dûm*) isminin delâlet ettiği anlamı verir. Dolayısıyla yok olan, yalnızca var olanlara ait önceki bir kavram (*tasavvur*) sayesinde kavranır.⁷⁹²

2.8. Mahiyetin Nedenleri

Nedenler mahiyetin varoluşu ile ilgilidir. Dolayısıyla nedenler mahiyet alanında ortaya çıkar. Mahiyetin iki varoluş alanı vardır: Dışarıda ve kavramda. Her iki varoluş da kendine özel nedenlere sahiptir. Mahiyetin kavramda kurulması ve var olmasının nedenleri *cins*, *fasıl*, *fâil* ve *gaye* olarak dört kısımdır. Cins ve fasıl, mahiyete dâhil olan zâtî kurucu nedenlerdir. Mahiyetin kavramda varoluşunun zâtî nedenleri de fâil ve gayedir. Bunlar mahiyete dâhil değildir.

Mahiyetin dışarıda kurulmasının ve var olmasının nedenleri ise esasta *madde*, *sûret*, *fâil* ve *gayedir*. Madde ve sûret, bu tarz mahiyetin içsel ve zâtî olan kurucularıdır. Bu durum doğal varlıklar içindir. Fâil ve gaye de mahiyetin varoluşunun nedenleridir ve mahiyete dışsaldır. Ayrık akılların dışsal mahiyetleri ise dışarıda yalnızca sûretle kurulur. Ayrık akıllarda dışsal mahiyetle ilgili nedenler üç olur. Sûret içsel ve zâtî neden olarak kurucudur. Fâil ve gaye ise dışsal ve zâtî neden olarak mahiyetin var olmasının nedenleridir. Mahiyetin yalnızca kendisi ile varoluşu arasındaki ayırım kavramda ortaya çıkar. Şey/zât/varolan bilinmek için kavrama alındığında aklen varlık-mahiyet arasında ayırım oluşur. Bu ayırım, öyle bir kavrayıştır ki İbn Sînâ felsefesinin tümüne yayılan bir birliği sağlar. Bu felsefede tanım teorisiyle nedenler teorisi birleşir. Varlık-mahiyet ayrımı bu iki teorinin birleştiği noktada durur. Bu konuyu incelemeye önce *eş-Şifâ/el-Burhân*'daki ilgili içeriği söz konusu ederek başlamak uygun olacaktır. Nedenlerle ilgili bu araştırmayı yalnızca tez konumuzla ilgisi bakımından yapacağız.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân*, Makale 1, Fasıl 5'te tanım ile burhân arasındaki ortaklığa dair bilginin tamamlanmasına yönelik neden sınıflarının tanımlara ve burhânlara girmesinin ayrıntısını incelediği sırada *gaye*, *fâil*, *maddesel (unsurî)* ve *sûretsel* nedenleri uzak ve yakın, bi'z-zât ve bi'l-araz, bilkuvve ve bilfiil, özel ve genel, tikel ve tümel gibi değişik yönlerden ele alır. O, gaye nedeni tamlık olarak da ifadelendirir. Ona

⁷⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 72; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 22-23.

göre burhan, ancak bi'z-zât ve bilfiil olan yakın-özel nedeni verdiği zaman tam olur. Tam tanım ise mahiyetin nedenlerine sahip bulunan şeyde bu gibi nedenleri kuşatır ve onları zâtî iseler hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde tamamıyla verir. Tanımlamanın amacı, *muâkese/misdak* bakımından tanımlanana eşit zâtîlerle ayırma değildir. Aksine anlam bakımından tanımlanana eşit zâtîlerle ayırmaktır ve böylece tanım tanımlananın zâtî anlamlarının hepsini içerir ve kapsar.⁷⁹³ Eğer ayırma ile yetinmek nedeniyle zâtî anlamlardan biri dışarıda kalırsa tanım, tanımlananın mahiyetine delâlet etmez. Çünkü onun mahiyeti, bazı kurucuları ve bazı zâtîleri değildir, aksine zâtî anlamlarının tamamının birleşmesidir. Zâtî anlamların bir kısmını bilip bir kısmını bilmeyen kimse onun zâtını tam olarak bilmemiştir.⁷⁹⁴ Buna göre cins ve fasıldan herhangi biri tek başına zâtın (öz) anlatımı olamaz.

İbn Sînâ'ya göre fâil nedenler, varlığın nedenleridir ve mahiyetin nedenleri değildir. Tanımın parçaları ister *cinsler* ister *hakiki fasıllar* isterse de *fasılların parçaları* olsun mahiyetin nedenleridir. Varlığın nedenlerinin ise mahiyetin nedenleri olması gerekmez. Bu nedenle fâiller ve gayeler olan varlığın nedenleri tanımlara girmezler, aksine tanımların yerini tutan resimlere girerler.⁷⁹⁵ Böylece kavramda varlık-mahiyet nedenleri ayrımı olur.

İbn Sînâ, farklı nedenlerden bileşen tanımlardan da söz eder. Bu tanımlarda 'şey', dışsal mahiyetinin bütün nedenlerinin tek tek ya da hepsinin birlikte ele alınmasıyla tanımlanır. Bu nedenler sûret, fâil, gaye, maddedir (*mevzû*). Bir kimse, buna şöyle itiraz edebilir: "Tanım, şeyin cevherini ve zâtını tarif eder. Nasıl olur da tanımda şeyin dışındaki nedenler kullanılabilir?" İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtı şöyledir:

Şeyin tanımında onun nedenleri (*sebepe*) alınır, çünkü şeyin cevheri o nedenlere bağlıdır ve o nedenlere izâfeti onun cevherinde zâtî bir [özelliğidir]. Eğer şeyin dışındaki nedenlerden böyle olan varsa ya cevherinin durumu böyle olan şeyin tarif edilmesi mümkün olmayacaktır veya nedenleri zikredilecektir. Hatta doğruyu söylememiz ve bilmemiz gerekir ki: Şeyin mahiyeti bakımından tanımı, onun kıvâmını [oluşturan] ve dışında olmayan parçalarıyla tamamlanır. Şeyin varlığı (*inniyyet*)

⁷⁹³ İbn Sînâ, II. İkinci Analitikler, 236; krş İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 299.

⁷⁹⁴ İbn Sînâ, II. İkinci Analitikler, 236; krş İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 299.

⁷⁹⁵ İbn Sînâ, II. İkinci Analitikler, 204; krş İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 265; ayrıca bkz. 267; yine bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1: 152.

bakımından tanımı ise diğer nedenlerle tamamlanır. Öyle ki şeyin mahiyeti, onun varolduğu şekilde kavranır (*tasavvur*). Bu sayede mahiyetini varlık bakımından önceleyen şey gerçekleşir, onunla şeyin varlığı tamamlanır ve o mahiyet onunla hâsıl olur.⁷⁹⁶

Bu ifadelerde ‘şey’in mahiyeti ve varlığı bakımından tanımlanmasından söz edilmektedir. Burada mahiyetle kastedilen ise dışsal mahiyettir. Şeyin mahiyeti bakımından tanımında madde ve sûret gereklidir. Madde ve sûret şeyin hem dışsal mahiyetine hem de dışsal varlığına dâhildir. Şeyin varlığı bakımından tanımı ise fâil ve gaye ile tamamlanır. Bu ikisi şeyin dışsal mahiyetinin var olmasının nedenleridir ve şeyin mahiyeti ve varlığının dışındadır.

İbn Sînâ’ya göre mahiyetin gereği olan varlığı dikkate almaksızın mahiyetin kendisine baktığımızda her ne kadar bir varlık türü mahiyetin gereği olmak zorundaysa da mahiyetin tanımında mahiyet olması bakımından mahiyeti kuran (*mukavvim*) şeylerin söylenilmesi yeterlidir.⁷⁹⁷ Kendisinde mahiyet, akılsal-kavramsal olan tanımında yalnızca kurucuları bakımından kurulur ve varlık ona gerekli olur.

İbn Sînâ’ya göre mahiyetin ayırık nedenlere nispeti, özel veya ortak eklenti ve arazlara nispeti gibi değildir. Çünkü eklenti ve ilişkinlerin varlığı, bizzât mahiyetin varlığından (*vücûd*) sonra gelir. Oysa nedenlerin varlığı, mahiyetin varlığını önceler.⁷⁹⁸ Ayırık nedenler fâil ve gayedir. Bunlar, mahiyetin dışında ve ondan öncedir.

İbn Sînâ’ya göre çoğu şey, zâtı bakımından değil, ilişkinlerden bir ilişen, eklenenlerden bir eklenti ve nispetlerden bir nispet bakımından tanımlanır. Bazen bu eklenti ve nispet, gayeyi içerir ve ancak gaye zikredilebilir. Bunun örneği, yüzük ve elbisenin tanımında takmanın ve giymenin zikredilmesidir. Bazen söz konusu eklenti ve nispet, fâili içerir. Bunun örneği yanmadır.⁷⁹⁹

İbn Sînâ’ya göre nedenler, tanımın parçalarıdır ve tanımlanana yüklenmezler. Dairedeki nokta buna örnektir. Sûret, bir durumda yüklenir. Sûret maddeyle birlikte alındığında yüklenir, ama tek başına alındığında yüklenmez. Örneğin düşünen gibi değil düşünme

⁷⁹⁶ İbn Sînâ, *II. İkinci Analitikler*, 237; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 300-301.

⁷⁹⁷ İbn Sînâ, *II. İkinci Analitikler*, 237; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 301.

⁷⁹⁸ İbn Sînâ, *II. İkinci Analitikler*, 237; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 301.

⁷⁹⁹ İbn Sînâ, *II. İkinci Analitikler*, 237; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 301.

gibi.⁸⁰⁰ Madde ve sûret dışsal mahiyetin, cins ve fasıl ise tanımsal mahiyetin kurucuları ve nedenleridir. Bunlardan biri tek başına alındığında tanımlanana yüklenmez.

İbn Sînâ'ya göre gerçek burhânların tamamı ile tanımların bir kısmı veya çoğunluğu, ancak nedenlerle tamamlanır. Bu bağlamda nedenler dördttür. Birincisi, şeyin kendisinde varlığının hakikatinde sûretidir.⁸⁰¹ Bu ifadede sûret, hakikat ile aynı gibi görünmektedir. İkincisi, şeyin varlığının sûretini kabul etmesi için önce kendilerinin var olmaya ihtiyacı olan şey veya şeylerdir. Bu sûret, madde olan şey veya şeylere bilfiil yüklendiğinde madde hâsıl olur. Üçüncüsü ise hareketin ilkesi olan fâildir. Dördüncüsüne gelince, o, olanın (*kâin*) maddesi ile sûreti arasında kendisi için toplanmanın olduğu tamlıktır.⁸⁰² Tamlık (*temâm*) ile gaye kastedilmektedir.⁸⁰³ Bu dört neden, dışsal mahiyetin kuruluş ve varoluş nedenleridir.

Nedenler konusunu ikinci olarak *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'î* üzerinden görmemiz uygun olacaktır. Buna göre doğal şeyler için dört zâtî neden vardır: Fâil, madde, sûret ve gayedir.⁸⁰⁴ Fâil bir yönden gayenin nedenidir (*sebep*). Fâil, gayeyi var olan olarak hâsıl eder. Gaye de bir yönden fâilin nedenidir. Çünkü fâil, ancak gaye için fiilde bulunur, aksi takdirde fiilde bulunmaz. Buna göre gaye, fâili, fâil olmaya hareket ettirir. Fâil, ne gayenin gaye haline gelmesinin nedenidir ne de kendisinde gayenin mahiyetinin nedenidir. Ama fâil, gayenin mahiyetinin dış dünyadaki varlığının nedenidir. Gaye ise fâilin hem fâil oluşunun nedeni hem de onun neden oluşunun nedenidir. Buna karşılık fâil gayenin neden oluşunun nedeni değildir. Fâil ve gaye sanki nedenli bileşiğe yakın olmayan iki ilke gibidir. Çünkü fâil, ya maddeyi hazırlayarak nedenlinin yakın nedeni değil, nedenliye yakın olan maddenin var kılınmasının nedeni olur ya da sûreti vererek yakın sûretin var kılınmasının (*icâd*) nedeni olur.⁸⁰⁵ Böylece İbn Sînâ fâil ile gaye neden arasındaki bağın ne olduğunu açıklamak için varlık-mahiyet ayrımını kullanmaktadır.

Aristoteles *Metafizik*'in "Delta" kitabında "İllet" başlığı altında nedenler arasındaki ilişkiyi söz konusu eder ve fâil ve gaye nedenler arasındaki ilişkiye yönelik şöyle bir örnek verir: "Yorulmak ve sağlık birbirlerinin nedenidir. Zira yorulmak sağlığın nedeni

⁸⁰⁰ İbn Sînâ, *II. İkinci Analitikler*, 238; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 302.

⁸⁰¹ İbn Sînâ, *II. İkinci Analitikler*, 231; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 294.

⁸⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 294; krş. İbn Sînâ, *II. İkinci Analitikler*, 231.

⁸⁰³ 'Gaye' ile ilgili anlatımında 'temâm' ifadesi, Aristoteles'in metafiziğinin Arapça tercümesinde de kullanılır, bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 322, 764, 768.

⁸⁰⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, 59.

⁸⁰⁵ İbn Sînâ, *Fizik I*, 65-66.

sağlık da yorulmanın nedenidir.” İbn Rüşd’ün yorumuna göre tek bir aynı şeydeki nedenlerin bazısı bazısının nedenidir. Çünkü yürüme fâil olması bakımından sağlığın nedenidir, sağlık ise gayesi olması bakımından yürümenin nedenidir.⁸⁰⁶ Kabul ettiği bu düşünceyi, İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımı üzerinden daha fazla açmaktadır.

Ona göre *gaye*, fâilin fâil olması ve bileşiğin fâilini hareket ettirmesi aracılığıyla da madde ve sûretin nedenidir. Şeye yakın olan ilkeler heyûlâ ve sûrettir ve şey ile bu ikisi arasında bir vasıta yoktur. Dahası onlar, vasıtasız olarak şeyin kurucusu (*mukavvim*) olan iki parça olmaları bakımından şeyin iki nedenidir. Heyûlâ ve sûretten her birinin şeyi kurması farklıdır. Ayrıca o ikisi, iki başka nedendir.⁸⁰⁷ Ama bazen hem maddeye hem de sûrete iki yönden birlikte hem aracılı olarak hem de aracısız olarak neden olması durumu ilısebilir.⁸⁰⁸

Nedenlerden her biri; bazen bi’z-zât, bazen bi’l-araz, bazen yakın, bazen uzak, bazen özel, bazen genel, bazen tikel, bazen tümel, bazen yalın, bazen bileşik, bazen bilkuvve, bazen bilfiil olur ve bazen de bunlardan bir kısmı diğer bir kısmıyla birleşik halde olur.⁸⁰⁹ İbn Sînâ *eş-Şifâ/es-Semâ ‘ü’t-tabî’î*, Makale 1, Fasıl 12’de *fâil*, *madde*, *sûret* ve *gaye* nedenleri zikredilen her yönden ayrıntılı olarak ele alır. Bununla birlikte o, Fasıl 15’te nedenleri ‘niçin’ sorusu ve yanıtı bakımından inceler. Onun bu fasılda ifade ettiğine göre matematiksel şeylere (*umûr*) hareket ilkesi dâhil edilmez, çünkü onlarda hareket yoktur. Aynı şekilde onlara hareketin gayesi ve madde dâhil edilmez. Ama onlarda yalnızca sûretsel nedenler üzerine düşünülür.⁸¹⁰

O, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*’ın ikinci kısmında nedenlerle ilgili oldukça detaylı bir incelemeyi söz konusu eder ve bu kısımda Makale 6, Fasıl 1’de nedenlerin kısımları ve hallerini ele alır. Yukarıda olduğu gibi burada da amacımız nedenlerin mahiyet ve varoluşla olan ilgisini görmeye çalışmak olacaktır. Buna göre neden (*illet*) ve nedenli (*ma’lûl*), *mevcud olması bakımından mevcuda* ilişen şeylerdendir. Nedenler *sûret*, *unsur (madde)*, *fâil* ve *gayedir*. İbn Sînâ sûretle şeyin kıvâmının bir parçası olan ve şeyi bilfiil o şey yapan şeyi

⁸⁰⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 770.

⁸⁰⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, 66.

⁸⁰⁸ İbn Sînâ, *Fizik I*, 66.

⁸⁰⁹ İbn Sînâ, *Fizik I*, 66.

⁸¹⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, 94.

ve maddesel (*unsurî*) nedenle de şeyin kıvâmının bir parçası olan, şeyi bilkuvve o şey yapan ve şeyin varlığının (*vücud*) bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeyi kasteder.⁸¹¹

İbn Sînâ fâil ile de kendi zâtından ayrı bir varoluş (=vücûden) veren nedeni kasteder. Fâil nedenin zâtı, varlığını ondan alan şeye ilk amaçla mahal olmaz. O şey, nedenle kavranmaktadır (*tasavvur*). Şeyin var olma kuvvesi (=kuvvetü vücûdihî) onun (*şey*) zâtında ancak bi'l-araz olarak bulunur. Bununla birlikte o varlık (*vücûd*), fâil için gaye olmaz. Ona göre metafizikçi filozoflar, fâil ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı (*el-Bârî*) gibi varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Ama doğal fâil neden, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez.⁸¹² İbn Sînâ gaye ile de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için hâsıl olduğu nedeni kastettiğini ifade eder.⁸¹³ O, hem fâil hem de gaye nedenin şeyin varlığından ayrı olduğuna (*mübâyin*) vurgu yapar.

Ona göre bir şeyin nedeni (*sebep*) ya onun kıvâmına dâhildir ve onun varlığının (*vücûd*) bir parçasıdır ya da böyle değildir. Eğer onun kıvâmına dâhil olursa ve onun varlığının (*vücûd*) bir parçası olursa ya yalnızca bu parçanın o şeye ait olmasından, onun bilfiil olması gerekmez, aksine sadece bilkuvve olması gerekir ve heyûlâ diye isimlendirilir ya da bu parçanın varlığı, onun bilfiil oluşudur (*sayrûre*) ki bu durumda o parça sûrettir.⁸¹⁴

Eğer *neden*, o şeyin varlığının bir parçası olmazsa ya kendisi için olunandır ya da kendisi için olunan değildir. Eğer kendisi için olunan ise o gayedir. Eğer kendisi için olunan değilse bu durumda ya o şeyin varlığı, o nedende ancak bilaraz olarak nedenden olur ki bu durumda neden, fâildir ya da o şeyin varlığı, nedende olmasıyla nedenden olur ki bu durumda da neden, o şeyin unsuru veya konusudur.⁸¹⁵ Buna göre *gaye*, *fâil* ve *konu* şeyin varlığının parçaları olmaz.

Öyleyse ilkelerin tamamı bir yönden beş, bir yönden dördür. Çünkü eğer kabul edici olan ve şeyin bir parçası olmayan unsuru, parçası olan unsurdan farklı olarak alırsak ilkeler beş olur. Bunların ikisini, kuvve ve istidat anlamında ortaklıkları nedeniyle tek bir şey olarak alırsak ilkeler dört olur.⁸¹⁶ Madde şeyin bir parçasıdır, konu (*mevzû*) ise

⁸¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 5-6; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 257.

⁸¹² İbn Sînâ, *Metafizik II*, 6; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 257.

⁸¹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 6; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 257.

⁸¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 6-8; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 258.

⁸¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 8; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 258.

⁸¹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 8; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 258.

şeyin bir parçası değildir. Bu düşünceyi, ‘Uyûnü’l-hikme’deki ifadelerle karşılaştırmak faydalı olacaktır. Bu esere göre neden, şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu her şeydir. Ama o şeyin varlığı nedenin varlığına dâhil değildir veya onun varlığı ile gerçekleşmiş (*tahakkuk*) değildir. Madde/heyûlâ ve sûret, şeyin varlığının parçalarıdır. Maddesel neden, şeye kuvvelik verir. Şey, onunla bilkuvve olur ve şeyin kuvveliği ondadır. Sûretsel neden de şeyin varlığının bir parçasıdır. Sûret, şeye fiili veren ve onu zorunlu kılan nedendir. Fâil, gaye ve konu (*mevzû*) ise şeyin varlığının parçaları değildir. Bunlar şeyin kıvâmının nedenleridir. Konu şeyin zâtına bitişiktir (*müvâsala*). Fâil ve gaye ise şeyin zâtından ayrıdır. Bu ikisi şeyin varlık kazanmasında iki zorunlu kılıcı nedendir. Öyleyse nedenler beştir: Madde, konu, sûret, fâil ve gayedir. Fakat madde ve konu, şeyin varlığının kuvveliğini kendisinde bulundurmada ortaktır. Bunların ayrımları şöyledir: Biri şeyin parçasıdır, diğeri ise değildir.⁸¹⁷ Bu ikisi, varlığın kendisinde bulunduğu tek bir şey gibi alınmalıdır. Böylece nedenler dört olur: Kendisinde bulunulan (*mâ fihî*), kendisiyle bulunulan/olunan (*mâ bihî*), kendisinden olunan (*mâ minhü*), kendisi için olunan (*mâ lehü*).⁸¹⁸ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* ile ‘Uyûnü’l-hikme’deki ifadeleri birlikte düşündüğümüzde konusal nedenin herhangi bir karışıklık oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Her iki esere göre de *konusal neden* şeyin mahiyetinin ve varlığının bir parçası değildir.

Parça olan kabul edici anlamındaki unsur, sûretin değil bileşiğin ilkesidir. Kabul edici ancak bi’l-araz ilke olabilir. Çünkü o, önce sûretle bilfiil var olur (*tekavvum*). Onun zâtı, sadece zâtı itibarıyla bilkuvvedir. Bilkuvve olan şey ise bilkuvve olması bakımından kesinlikle ilke olmaz. O, yalnızca bi’l-araz olarak ilke olabilir. Çünkü araz, konusu olan şey bilfiil hâsıl olduktan sonra onun (araz) varlığının nedeni olmasına muhtaçtır.⁸¹⁹

İbn Sînâ’ya göre konu, kaim kıldığı bir arazın nedeni olduğunda bu, konunun bileşiğin nedeni olduğu türdeki gibi değildir. Sûret, kaim kıldığı bir maddenin nedeni olduğunda bu, sûretin bileşiğin nedeni olması yönünden değildir. Kaim kıldığı maddenin nedeni olan sûretle bileşiğin nedeni olan sûretten her biri, zâtından ayrı olmayan bir şeyin nedeni olmaları yönünden ortak olsalar da iki yönden birisinde neden, diğere varlığını vermemektedir. Aksine varlığı veren başka bir şeydir, ama nedenlidir. Oysa ikinci yöndeki neden nedenliye bilfiil varlığını vermenin yakın ilkesidir. Ama tek başına değil,

⁸¹⁷ İbn Sînâ, ‘Uyûnü’l-hikme (İbn Sînâ/Risâleler içinde), 83-84; krş. İbn Sînâ, ‘Uyûnü’l-hikme, 52.

⁸¹⁸ İbn Sînâ, ‘Uyûnü’l-hikme, 53.

⁸¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 10; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 258.

bu nedeni yani sûreti var eden bir neden ve ortakla birlikte olur. Bu neden ve ortak, maddeyi sûretle var kılar (=tukîm). Böylece sûret, maddeye varlığını bilfiil vermede o ortakla birlikte aracı olur. Eğer maddenin bilfiil varlığı yalnızca sûretten olsaydı, sûret sanki maddenin fâil ilkesi olurdu. Öyle görünüyor ki sûret, gemiyi hareket ettiren iki şeyden biri gibi fâil nedenin bir parçasıdır. Ancak sûret, kendisinden ve maddeden bileşen şeyin sûretsel nedenidir. Öyleyse sûret maddenin sûretidir, ama maddenin sûretsel nedeni değildir.⁸²⁰

İbn Sînâ'ya göre fâil başka bir şeye varlık verir ve bu varlık o başka şeyin zâtından değildir. Bu varlığın, fâil olan bu şeyden çıkması (*sudûr*), bu fâilin zâtının o varlığın sûretini kabul etmemesi ve ona dâhil olacak bir şekilde bitişmeyip iki zâttan her birinin diğerinin dışında olması ve birinde diğerini kabul etme gücü bulunmaması açısındandır. Fâilin, mef'ûlü olduğu yerde ve zâtıyla buluşarak var etmesi uzak görülemez. Ona fâilden gelen yalnızca varlığıdır.⁸²¹ Nedenli, varlık verene bi'z-zât varlığın kendisi için muhtaçtır. Ama hudûs ve onun dışındakiler nedenliye ilişkin şeylerdir. Nedenli var olduğu sürece *dâima* ve kesintisiz olarak (*sermed*) varlık verene muhtaçtır.⁸²²

İbn Sînâ'ya göre nedenli, zâtı açısından ele alındığında onun için varlık zorunlu olmaz. Yoksa zâtı gereği zorunlu olduğu varsayıldığında nedeni olmaksızın varlığı zorunlu olur. Bununla birlikte onun için varlığın olması imkânsız değildir. Aksi halde nedenle var olmazdı. Öyleyse nedenlinin zâtı, nedeninin olması veya nedeninin olmaması şartı olmaksızın zâtı/kendisi açısından değerlendirildiğinde varlığı mümkün olmalıdır. Onun varlığı nedenle zorunlu olur. Böylece nedenli, zâtı itibarıyla mümkündür. Neden (*illet*) ise zâtı itibarıyla ya zorunludur ya da mümkündür. Eğer o, zorunluysa onun varlığı mümkünün varlığından daha gerçektir (*ehak*). Eğer o, mümkünse nedenli ile zorunlu olmaz. Ama nedenli, neden zorunlu olduktan sonra onunla zorunlu olur. Öyleyse nedenin zâtı zorunlu olduğunda bu, nedenliye kıyasla olmaz. Buna karşılık nedenlinin zâtının zorunlu olması, ancak nedene kıyasladır.⁸²³

Zorunluluk nedene özgüdür. Bu özgülük (*ihtisâs*) açısından nedenli yalnızca imkâna sahiptir. Bu nedenle nedenli zorunluluğa sahip olduğunda zorunluluk öncelikle nedene aittir. Öyleyse neden, nedensizden daha gerçektir. Çünkü *mutlak varlık*, bir şeyin varlığı

⁸²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 10-12; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 258-259.

⁸²¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 12-14; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 259-260.

⁸²² İbn Sînâ, *Metafizik II*, 28; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 262.

⁸²³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 76; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 277.

kılındığında [o şey] gerçek olur (=sâre hakikiyyen). Ortak *hakîkati* veren ilke gerçekliğe daha layıktır.⁸²⁴

Her neden, o neden oluşu bakımından bir *hakikate* ve *şeylik*'e sahiptir. Gayesel neden, şeyliği bakımından diğer nedenlerin bilfiil neden olarak var olmalarının nedenidir. Ama gayesel neden, varlığında (*vücûd*) diğer nedenlerin bilfiil neden olarak varlığının nedenlisidir (*müsebbeb*). Adeta *gayesel nedenin şeyliği*, onun varlığının nedeninin nedenidir. Aynı şekilde onun varlığı da onun şeyliğinin nedenlisinin nedenlisidir.⁸²⁵ Bu ifadelerde *şeylik* (*şey'iyyet*), kendisinde mahiyet anlamındadır. Çünkü bu ifadelerdeki anlam yukarıda ele aldığımız *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'i*'ye atıfla söz konusu ettiğimiz ifadelerdeki anlamla aynıdır ve İbn Sînâ burada *şeylik* yerine *mahiyet* kelimesini kullanmaktadır. O, niçin *şeylik*'i kullanmaktadır? “Mahiyet” başlığı altında da belirttiğimiz üzere ‘şey’in biri *mahiyet*, diğeri ise *varlık ve mahiyeti kapsayan* olmak üzere iki anlamı vardır. O, bu iki anlamın ayrımını belirginleştirmek için mahiyet anlamındaki ‘şey’ yerine ‘şeylik’i kullanmak istemektedir.

İbn Sînâ'ya göre şey, şeyliğinde (mahiyetinde) nedenli olur ve varlığında nedenli olur.⁸²⁶ Bu ifade önemli ayrıntı vardır. Birincisi, *şeylik*'in mahiyet anlamında kullanılmasıdır. İkincisi şeyin mahiyetinde ve varlığında nedenli olmasıdır. Üçüncüsü ise şeyin varlık ve mahiyeti içermesidir. Bu ifade, bu bölüm boyunca ‘şey’ ve ‘kavram’ ile ilgili ifade ettiğimiz anlamları desteklemektedir. Onun *şeyden şeylik* terimini türetmesi felsefesine uygundur. Örneğin o, ‘insanlık’ terimini *insan*'ın *mahiyetini* ifade etmek için kullanmaktadır. Türetme açısından şey-şeylik (*şey'iyyet*) ile insan-insanlık (*insâniyyet*) arasındaki durum aynıdır. Şey, varlık ve mahiyeti içerdiğine göre onun anlamsal açıdan kuşatılması olan ‘kavram’ da zorunlu olarak ‘varlık’ ve ‘mahiyet’i içerir.

Gayesel neden *şeylikte* fâil ve kabul eden nedenden öncedir. Yine *gayesel neden* gayesel nedene götüren sûretsel neden olması bakımından olan sûretten de öncedir. Aynı şekilde gayesel neden, varlığı (*vücûd*) açısından *nefste* diğer nedenlerden öncedir. Çünkü fâilin zihninde önce gayesel neden var olur (*tüced*), sonra onun yanında fâilsel neden kavranır (*tasavvur*) ve ardından kabul edici ve sûretin keyfiyeti talep edilir. Fâil olmayanın nefsinde önce olmasının nedeni ise nedenlerin bir kısmının diğeri üzerine dizilişinin

⁸²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 78-80; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 277-278.

⁸²⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 124-126; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 292.

⁸²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 126; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 292.

zorunlu olmamasıdır. Öyleyse akılda şeylik itibarıyla ve varlık itibarıyla hiçbir neden, gayesel nedenden önce değildir, aksine o, diğer nedenlerin neden oluşunun nedenidir. Ama diğer nedenlerin bilfiil neden olarak varlığı, onun varlığının nedenidir.⁸²⁷ İbn Sînâ'ya göre *gayesel neden*, var olan olarak neden değildir. Aksine o, bir şey olarak nedendir ve neden olması yönünden nedenlerin nedenidir, diğer yönden ise nedenlerin nedenlisidir.⁸²⁸

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-'Arşîyye*'de nedenleri dört olarak zikreder. İlki şeyin varlığının (*vücûdu* 'ş-şey) kendisinden olduğu fâilsel nedendir. İkincisi şeyin varlığının kendisi için olduğu gayesel-tamsal nedendir. Üçüncüsü şeyin varlığının kendisinde bulunduğu maddesel nedendir. Dördüncüsü ise şeyin varlığının kendisiyle bulunduğu sûretsel nedendir.⁸²⁹ Bu ifadelerde şey teriminin kullanılmasına dikkat ettiğimizde onun varlığının maddesel ve sûretsel nedenlerle birleşmiş ve kaynaşmış olduğunu görebiliriz. "Mahiyet-Zât İlişkisi" başlığı altında F. Rahman'a atıfla 'varlık'ın madde ve sûretten oluşan şeyde bir bileşen gibi durmadığını belirtmiştik. Bu düşünce *er-Risâletü'l-'Arşîyye*'ye atıfla şimdi söz konusu ettiğimiz ifadelerle uyum içindedir. İbn Sînâ'ya göre maddesel ve sûretsel nedenler şeyin kıvâmına (mahiyetine) dâhildir ve onun varlığından birer parçadır.⁸³⁰ Şeye dışsal olan ise *fâil* ve *gaye-amaç* (*maksûd*) nedenlerdir. Şeyin varlığının kendisinden olduğu (*mâ minhu*) fâildir. Şeyin varlığının kendisi için olduğu ise (*mâ li-eclihî*) gayedir.⁸³¹

İbn Sînâ *en-Necât/el-İlâhiyyât*'ta nedenleri esasta *maddesel*, *sûretsel*, *fâilsel* ve *gayesel* şeklinde belirler ve ayrıca nedenliye bitişik olan neden tarzlarından söz eder. Maddesel ve sûretsel nedenler, nedenli için parça gibidir. Şeyin bilkuvve olması maddesel nedenle, bilfiil olması ise sûretsel nedenledir. Diğer nedenler ise nedenlinin parçası gibi olmayandır. Nedenlinin zâtından ayrı olanlar (*mübâyin*) fâilsel ve gayesel nedendir. Varlığın kendisinden olduğu fâilsel nedendir. Varlığın kendisi için olduğu ise gayesel nedendir. Heyûlâ ve sûret bileşik için neden olur. Ayrıca konu araz için sûret ise heyûlâ için neden olur. Yine fâil ve gaye nedendir. Bileşik için heyûlâ ve araz için konu, şeyin varlığının kuvvesinin kendisinde bulunması bakımından ortaktır. Sûret ise nedenlinin

⁸²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 128; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 293.

⁸²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 128-130; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 293.

⁸²⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye* (Library of Islamic Philosophy Programı'nda bulunan "Resâil İbn Sînâ" adlı eser içinde) (Qum: Bidar Publishers, 1978), 243.

⁸³⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 244.

⁸³¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 244.

kendisiyle bilfiil var olması bakımından hem bileşik için olmada hem de heyûlâ için olmada ortak bir duruma sahiptir.⁸³²

Nîsâbûrî'nin yorumuna göre gaye nedenin mahiyeti ve varlığı vardır. Gaye neden, mahiyetiyle diğer nedenlerin bilfiil nedenler oluşunun nedeni olur. Fakat bu mutlak bir şekilde değildir. Çünkü o mahiyet, kendisinde hâsıl olmadıkça bir neden olmaz. Eğer gaye, ortaya çıkan şeylerden olursa dış dünyadaki varlığında diğer nedenlerin hepsinin nedenlisi olur. Bu durumda onun mahiyeti, onların varlığının neden olmasının nedeni olur. Bununla birlikte onların varlığı, gayenin nedenli olmasının nedenlisi olur. Gayesel neden, varlıkta diğer nedenlerden sonra gelir, şeylikte yani mahiyette ise onlardan önce gelir. Fâîsel neden gayesel nedenle aynı olmazsa fâîsel neden şeylikte gayesel nedenden sonra gelir.⁸³³ İfadelerde şeylik ile mahiyetin aynı olduğu açıktır. Şeylik (*şey'iyyet*) varlık ve mahiyeti içeren şeyin mahiyetini ifade etmektedir. *Şeylik, kendisinde şey* olarak da anlaşılabilir. Varlık ve mahiyeti içeren insan kavramının mahiyetinin 'insanlık' olması şey ile şeylik arasındaki durum gibidir.

İbn Sînâ söz konusu dört nedeni *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*'te "Sebeup, Sonuç, Neden ve Nedenlinin Açıklanması" başlığı altında ele alır. Ona göre iki tür neden vardır: Biri nedenlinin zâtı içinde olup onun bir parçasıdır. Bunlar, maddesel ve sûretseldir. Diğeri ise nedenlinin zâtı dışında olup onun parçası değildir. Bunlar da gayesel-tamsal ve fâîl nedenlerdir. *Gayesel* şeyin kendisinden dolayı olduğu neden, *fâîl* ise şeyin kendisinden olduğu nedendir.⁸³⁴

Nedenler, *el-İşârât*'ın *Dördüncü Namat*'ında ele alınır. Bu namatın "Varlık (*vücud*) ve Nedenleri" adlı başlığında *vücud* ile *mutlak varlık* kastedilir. İbn Sînâ söz konusu başlık ile araştırmanın felsefî ve nedensellik hakkında olduğunu anlatmak ister ve 'nedenleri' ifadesiyle de 'varlık'ın mahiyete ârız olmasının nedenlerini kasteder.

Buna göre şey bazen mahiyetinin ve hakikatının itibarı bakımından nedenli olur. Bazen de varlığında nedenli olur. Örneğin üçgenin hakikati, yüzeyle ve kenarı olan çizgiyle ilişiktir. Bunlar, üçgeni üçgen olması bakımından ve onun üçgenliğinin hakikatının bulunması bakımından kaim kılarlar. Sanki bu ikisi, onun maddi ve surî nedenleri gibidir. Varlığı açısından ise o, bunlardan başka nedenler ile ilgilidir ki onlar üçgenliğin

⁸³² İbn Sînâ, *en-Necât*, 247-248.

⁸³³ Nîsâbûrî, *Şerhu kitabi'n-necât li-ibn sînâ : (kısmü'l-ilâhiyyât)*, 86-88.

⁸³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 196-204.

kaim kılıcı nedenleri ve tanımının parçaları değildir. Bunlar da fâil neden ve fâil nedenin fâil olmasının nedeni olan ereksel (*gaî*) nedendir.⁸³⁵ Burada üçgen dışsal mahiyeti bakımından ele alınmaktadır. İbn Sînâ burada ‘sanki’ kelimesi ile yalnızca bir benzetme yapmıştır. Çünkü üçgende yalnızca sûretsel neden üzerine düşünülür.

Tûsî’ye göre bu ifadelerde İbn Sînâ, şeyin mahiyetinin ve varlığının nedenlerine işaret eder. Ona göre mahiyetin nedenleri madde ve sûrettir. Şey madde ile bilkuvve, sûretle bilfiil olur. Şeyin varlığının nedenleri ikiye ayrılır. Birincisi, zâta bitişik olan konudur. İkincisi ise zâttan ayrı olan fâil ve gâyedir (*erek*). Fâil, şeyin varolması için neden olur. Gaye ise şeyin var olmasının nedeninin nedeni olur. Gaye, şeyin kendisinden dolayı olduğu nedendir. Tûsî, İbn Sînâ’nın üçgen için yüzey ve çizgiyi madde ve sûrete benzetmesine dikkat çeker ve gerçekte üçgenin madde ve sûretinin olmadığını söyler. Çünkü üçgen, niceliktir. Madde ve sûret bileşik cisimler içindir.⁸³⁶

İbn Sînâ’ya göre bazen üçgenin anlamını anlarız (*fehîm*) ve bizim için dış dünyada var olduğu temsil olunmayıp çizgi ve yüzey olarak bizim nezdimizde temsil olunduktan sonra onun dışarıda varlıkla vasıflanıp vasıflanmadığından şüphe ederiz.⁸³⁷ Tûsî’ye göre o, bu ifadelerle şeyin zâtı ile dışarıdaki varlığı arasında ayırım yapar. Ona göre onun amacı, şeyin var olmasında fâil ve gaye gibi kendilerine ihtiyaç duyduğu nedenleri ile zâtının dışarıda ve akılda tahakkuku için kendilerine ihtiyaç duyduğu nedenleri arasında ayırım yapmaktır.⁸³⁸ Şeyin zâtının dışarıda *tahakkuku* için muhtaç olduğu nedenler madde ve sûret gibidir. İbn Sînâ bu nedenle madde ve sûrete benzeyen yüzey ve çizgiyi belirtir. O, yukarıda belirtildiği üzere *el-İşârât*’ın “Varlık ve Nedenleri” başlığı altında şeyin mahiyetinin dışarıdaki nedenlerini, mantıkta ise şeyin zâtının akılda karar kılmasında (*tahakkuk*) kendilerine ihtiyaç duyduğu nedenleri zikreder. Bunlar cins ve fasıl gibi mahiyetin akıldaki kaim kılıcılarıdır (*mukavvimât*). Özetle o, mantıkta cins ve fasıl gibi şeyin mahiyet nedenleri ile fâil ve gaye gibi varlık nedenleri arasında ayırım yapar.⁸³⁹

Mahiyeti için kaim kılıcı nedenleri olan şeyin var edici nedeni, sûret gibi bu nedenlerin bir kısmının nedenidir veya varlıkta hepsinin nedenidir ki o da aralarındaki toplanmanın

⁸³⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 450-452; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 13-14.

⁸³⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 13-14.

⁸³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 452; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 15.

⁸³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 15.

⁸³⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 15.

nedenidir.⁸⁴⁰ Şeyin kendisinden dolayı olduğu gaye neden, mahiyeti ve anlamıyla fâil nedenin nedenselliğinin nedeni ve kendi varlığında onun nedenlisidir. Öyleyse fâil neden, ereksel nedenin varlığının bir tür nedenidir. Eğer bilfiil ortaya çıkan gayelerden olur ise bu durumda onun nedenselliğinin ve anlamının nedeni değildir.⁸⁴¹ Ona göre eğer bir *ilk neden* olursa bu durumda *o* her varlığın (*vücud*) ve varlıktaki her bir varlığın hakikatının nedenidir.⁸⁴² Tûsî'nin ifadelerinin sonucuna göre eğer varlıkta bir ilk neden olursa o, her nedenli varlığın fâil nedenidir ve madde ve sûretin nedenidir. Madde ve sûret birlikte iki tahakkuk nedenidir, yani varlıkta olan (*kâin*) nedenlinin.⁸⁴³

Aristoteles'e göre bazı ilkeler şeylerin içinde, bazıları şeylerin dışındadır. Bu nedenle doğa (*tabîat*) bir ilkedir. Yine unsur da ilkedir (*ibtidâ*). İbn Rüşd'ün yorumuna göre şeylerin ilkelerinin bazıları şeyin içinde sûret ve madde mesabesinde, bazıları ise şeyin dışında fâil ve gaye mesâbesindedir.⁸⁴⁴ İbn Rüşd'ün 'fâil mesâbesinde' (*menzile*) dediği ilkeyi, Aristoteles hareketin başlangıcını veren ilke olarak değerlendirmektedir.⁸⁴⁵ Bu ifadelerde şeyin içsel ve dışsal nedenlerinden söz edilmektedir. Madde ve sûret içsel nedenler olarak şeyi oluşturur. İbn Sînâ bu düşünceyi olduğu gibi kabul eder ve onu daha fazla açık kılmaya çaba gösterir.

⁸⁴⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 452; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 15.

⁸⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 452-454; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 15-16.

⁸⁴² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 454; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 18.

⁸⁴³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 18.

⁸⁴⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 762.

⁸⁴⁵ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi I*, 766; nedenlerle ilgili ayrıca bkz. 772.

BÖLÜM 3: VARLIK-MAHIYET İLİŞKİSİ

3.1. Kavram

Şeyle ilgili varlık-mahiyet ayrımı düşüncesinin daha doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için kavramın (*tasavvur*) ayrıntılı bir biçimde incelenmesi gerekli olmaktadır. Çünkü bu ayrım, zihinde bulunan kavramda gerçekleşmektedir. Bu gerekçeyle, bu başlık altında kavramın neliği, nasıl kazanıldığı ve çeşitleriyle ilgili açıklamaları söz konusu edeceğiz. Onun mahiyet, tanım ve varlıkla olan ilişkisini ise sonraki başlıklar altında daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

Tûsî'nin doğru ve uygun kavrayışına göre mahiyetin varlıktan (*vücûd*) ayrılması (*imtiyâz*), yalnızca kavramda (*tasavvur*) olur. Dolayısıyla mahiyetin nedenlerinin varlık nedenlerinden ayrılması yalnızca kavramdadır (*hünâke*⁸⁴⁶).⁸⁴⁷ Tûsî'nin bu kavrayışı İbn Sînâ'nın felsefesine uygundur. Mahiyetin varlıktan ayrılması kavramda olduğuna göre kavramın varlık ve mahiyeti/neliği içerdiği açık olmaktadır. Bu çıkarımımızı, mahiyetin kavramda içerildiğini anlatan ifadeler desteklemektedir. İkinci bölümde “Mahiyet” başlığı altında belirttiğimiz üzere şeylerin mahiyetleri, şeylerin zihin dışı dünyadaki varlıklarında ve kavramda (*tasavvur*) olabilir.⁸⁴⁸ İbn Sînâ'nın bu ve başka ifadelerine göre mahiyet zihnin dışında veya kavramda bulunur.⁸⁴⁹ O, kavram yerine bazen *akıl* kavramını,⁸⁵⁰ bazen de *zihin* veya *zihinler* anlamında *vehimler*, *tevehhüm* ve *vehim* terimlerini kullanır.⁸⁵¹ O, her ne kadar bu terimleri kullansa da mahiyetin (*şey*) asıl kavranma yeri *akıldır*.⁸⁵² Mahiyetin aslî hali veya kendisindeki haliyle kavrandığı düzeyin akılsal düzey olduğunu önceki iki bölümde pek çok yerde belirtmiştik. Yine daha önce mahiyetin hem dışarıda hem de kavramda olmak üzere iki tarz varoluşa sahip olduğunu anlatmıştık. Dolayısıyla kavramın varoluş ve neliği/tanımsal mahiyeti içerdiği açık olmaktadır.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân*, Makale 1, Fasil 1'de *Burhân Sanatının* amacı çerçevesinde kavram, yargı, kıyâs, tanım ve bunların çeşitleri ile ilgili açıklayıcı düşünceler sunmakta

⁸⁴⁶ “Orada” anlamıyla kavrama işaret edilir.

⁸⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 153.

⁸⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15.

⁸⁴⁹ Bununla ilgili bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15, 34, 35.

⁸⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

⁸⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 32, 34.

⁸⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 69, 220-221; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 65, 166-167; *en-Necât*, 101-102.

ve kavram, yargı ve kıyâsın çeşitlerinden ve ayrıca bunların kazanılma ve oluşturulma biçimlerinden bahsetmektedir. O, *Burhân Sanatının* amacını, kesin yargı (*et-tasdîkü'l-yakîni*) ve gerçek kavramı (*et-tasavvuru'l-hakîki*) vâki kılan yolları verme olarak görmektedir. Ona göre *Burhân Kitâbının* işlevi ise bir kıyâsın terimleri kılındığında kesin, yani burhânî kıyası vâki kılan/oluşturan maddeleri ve yine bir tanımın parçaları kılındığında tam tanımı vâki kılan maddeleri vermedir. Bu nedenle o, gerçekte hem *Burhân* hem de tanım kitâbıdır.⁸⁵³ Bu ifadelerde gerçek kavram ile tam tanım arasındaki ilişki kendisini göstermektedir. Buna göre *gerçek kavram*, *tam tanımla* elde edilmektedir. Tam tanım ise akılsaldır. Düşünsel çabayla kazanılan kavram (*tasavvur*), tam tanımın dışında başka yollarla da kazanılmaktadır. Bunun örneği; betim (*resm*), misal, alamet ve isimdir.⁸⁵⁴

Gerçek kavram (*tasavvur*⁸⁵⁵), varlık ve mahiyetin aynılaştırmış olarak kapsandığı zâtın (öz) veya şeyin aklî düzeyde bilinmesidir veya tanımlanmasıdır. Şeyin biri mahiyet, diğeri ise varlık ve mahiyeti içeren anlamında olarak iki anlamı vardır. Bunun ayrıntısını ikinci bölümde pek çok yerde belirtmiştik. Burada öncelikle kavram ile şey ve bilgi arasındaki bağıntının ispatını söz konusu edeceğiz.

İbn Sînâ'ya göre *şey* iki yönden bilinir: Birincisi yalnızca kavranmasıdır (*tasavvur*). Şeyin ismi telaffuz edildiğinde onun anlamı zihinde temessül eder. Bununla birlikte orada bir doğru ve yanlış olmaz. Örneğin, 'insan' veya 'şunu yap' denildiğinde ve bu söylenenlerin anlamını bildiğimizde, o anlamı kavramış oluruz (*tasavvur*). İkincisi ise kavramla (*tasavvur*) birlikte bir yargının (*tasdik*) olmasıdır.⁸⁵⁶ Her yargı, bir kavramla birlikte olur, ama aksi geçerli değildir.⁸⁵⁷ Şeyin bilinmemesi de iki yöndendir: Birincisi kavram yönünden, ikincisi ise yargı yönündendir. Dolayısıyla bu ikisinden her birinin bilinmesi ancak kazanımla olur (*kesb*).⁸⁵⁸ Başka bir ifadeye göre de kavramda (*tasavvur*) tam bilgi, şeyin mahiyeti ve zâtî tanımıyla bilinmesi; yargıda ise nedenli şeylerin tüm nedenleriyle kesin olarak doğrulanmasıdır.⁸⁵⁹ Kavramla şey arasındaki bağıntıyı daha

⁸⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 51-53; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 1-3.

⁸⁵⁴ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 11.

⁸⁵⁵ Tasavvur'un kavram, tasdik'in ise yargı olarak çevrilmesi konusunda ayrıca bkz. Durusoy, *Mantûğa Giriş*, 150, 164, 167, 175, 185, 186, 187, 188, 192, 211, 212, 214, 217, 218, 227, 229, 259, 263, 287, 301.

⁸⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 17.

⁸⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 17; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 53.

⁸⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 17; İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, 11.

⁸⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 262.

fazla açmamız gerekmektedir. Bununla ilgili olarak *el-İşârât ve 't-Tenbîhât* Namat 3'teki şu ifadeleri çözümlmek uygun olacaktır:

Şey bazen görüldüğünde (=yüşâhedü) duyulur olur, sonra içeride sûretinin temsil edilmesiyle kayıplığı sırasında (ğaybet) hayal edilmiş olur. Tıpkı Zeyd'i görüp de senden kaybolduğunda onu hayal etmen gibi. Bazen de örneğin başkasında da var olan insanlık anlamı (=mâna'l-insâni'l-mevcûd), Zeyd'den kavrandığında (=yetesavvaru) akledilir (*ma'kûl*) olur. O [şey⁸⁶⁰], duyulur olduğunda, onu, mahiyetine yabancı bir takım örtüler (ğavâş) örter/sarar. Eğer ondan bu örtüler giderilse, bu durum şeyin mahiyetinin künhünde (*hakikat*) etkili olmaz; tıpkı yer, konum, nitelik (*keyf*) ve belirli bir ölçü (*mikdâr*) gibi. Eğer bunların yerine başkası vehmedilirse onun/şeyin insanlık mahiyetinin hakikatinde etkili olmaz.⁸⁶¹

Bu ifadelerde *duyulur zât*⁸⁶² veya *duyulur var olan anlamıyla şey, kendisinde mahiyet veya şeylik anlamıyla şey, kavram, akılsallık, mahiyet ve hakikat* kavramları birlikte durmaktadır. Kendisine işaret edebileceğimiz Zeyd; varlık, mahiyet, madde ve varlıksal arazların birliği ve aynılığından oluşmuş duyulur bir zât veya bir şeydir. Hem Zeyd'de hem de başkasında bulunan/varolan insanlık anlamı ise bir kendisinde insanlık mahiyeti veya bir insanlık hakikati olarak şeyliktir. Akıl, bir kavram oluşturmak için duyulur bir şey olan Zeyd'e yöneldiğinde doğrudan onda başkalarıyla ortak olarak bulunan şeyliği elde etmeye çalışır. Şey kavramı, öyle bir doğaya sahiptir ki burada da görüldüğü üzere, o, söz konusu her iki anlamdan birini bağlamına göre taşır. Bununla birlikte aklın bakış açısı da şeyin anlam kazanmasında etkili olur. Şeye yönelik kavrama fiili, eğer akıl tarafından yapılıyorsa şey, yalnızca kendisi olması bakımından veya yalnızca şeyliği bakımından elde edilmeye çalışılır. Akıl duyusal bir şeydeki *şeyliği/kendisinde mahiyeti/soyut hakikati/kendisinde şeyi* onu sarmış olan kategorik arazlardan arındırarak bilmeye çalışır. Tûsî'nin ifadesiyle akletme (*taakkul*), şeyin yalnızca kendisi olması bakımından *idrak* (kavrayış) edilmesidir.⁸⁶³ Çünkü yer, konum, nitelik gibi bu arazlar, şeyin kendisine yabancısıdır. Şey/şeylik duyulur olduğunda onun dışarıdaki varlığına özgü olarak onlar tarafından kuşatılır. Yoksa o, var olamaz. Dış dünyada varlık ve

⁸⁶⁰ Şeylik veya mahiyet olması bakımından mahiyet kastedilmektedir.

⁸⁶¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 394-396; krş. *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 367-368.

⁸⁶² Zât/öz iki şekilde alınabilir: 1) Sırf kendisi olması veya varlıksız olarak alınması bakımından 2) varlık ve mahiyetin birbirleriyle kaynaşmış ve aynılaştığı olduğu bir birlik bakımından.

⁸⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 2: 367.

mahiyetin birliği ve aynılığından oluşmuş zât olarak bulunan şey, akılsal kavrama alındığında her iki yanıyla da kendisini gsterir: Varlık ve tanımsal mahiyet.

İbn Sînâ, bilgiyi (*ilm*), kavram (*tasavvur*) ve yargı (*tasdîk*) olmak üzere ikiye ayırır. Her iki tür bilgi de düşünceyle kazanılan ve düşünsel bir kazanımla olmaksızın olarak iki yolla elde edilir. Başka bir deyişle hem kavram hem de yargı, *evvelî* ve *nazarî* olarak her iki şekilde de kazanılır.⁸⁶⁴ Varlık, şey, zorunlu, mümkün, imkânsız ve bir gibi kavramlar evvelîdir.⁸⁶⁵ Önceki bölümlerde tanımlarını söz konusu ettiğimiz insan, cisim, canlı vb. gibi kavramlar ise nazarîdir. Ona göre bilgi (*ilm*), akıldandır; mârifet ise duyudandır.⁸⁶⁶ Başka bir ifadeye göre tikellerin idrak edilmesi bilgi (*ilm*) değil, mârifettir.⁸⁶⁷ Çünkü aklî idrak (*kavrayış*) karışıklıktan halis künhe (*hakikat*) ulaşır. Duyusal algının (*idrak*) ise tümü karışıktır.⁸⁶⁸ İbn Sînâ mârifetin de kavram ve yargı olarak ikiye ayrıldığını şu şekilde ifade eder: “Her mârifet ve bilgi ya kavramdır ya da yargıdır.”⁸⁶⁹ Son olarak belirtelim ki tümel akılsaldır (*ma ‘kûl*) ve gerçek bilgi (*el-ilmu’l-hakîkî*) de akla aittir. Tikel ise duyusaldır ve duyusal duyusal olması açasından ne bilinir ne de ispatlanır (*burhânî olarak*).⁸⁷⁰

Buraya kadarki ifadelerimizle şey, bilgi (*ilm*), gerçek kavram, tam tanım, mahiyet ve akılsallık arasındaki ilişki aalık olmuştur. Dolayısıyla diyebiliriz ki şeyi, bilmek için akılsal düzeyde kavradığımızda onunla ilgili varlık-mahiyet ayrımı zihnimizde doğal olarak veya kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle şeyle ilgili varlık-mahiyet ayrımının kavramda ortaya çıkmasının nedeni, şeyi o şey kılan veya kendisi kılan hakikatini veya künhünü veyahut kendisinde mahiyetini tespit etme çabasından kaynaklanmaktadır. Birinci bölümde “Arazlar” başlığı altında İbn Sînâ’nın cismin mahiyetinin tespiti için cismin cevherî ile arazî yönü arasında yaptığı ayrımları anlatmıştık. Bu ayrımlar, cismin akıl tarafından kavranması sırasında olmaktadır ve cismin kendisindeki haliyle veya soyut hakikatiyle bilinmesi için gerekli olmaktadır. Cisimsel varlıklar için düşünürsek, akıl, şeyi şeyliği bakımından kavramak istediğinde

⁸⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 51, 77; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 1, 26; *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 29-30; İbn Sînâ, *en-Necât*, 43, 97.

⁸⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 29-30, 35-36.

⁸⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 73; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 23; ayrıca bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 45-46.

⁸⁶⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 58; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 9.

⁸⁶⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 4: 24; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 626; ayrıca bkz. İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâû/Metafizik*, 270.

⁸⁶⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 43; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs min kitâbi’ş-şifâ*, 284.

⁸⁷⁰ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 185; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 242.

onun üzerinde cevherî-arazî, zâtî-arazî, varlıksal-mahiyetsel gibi değişik açılardan parçalamalar yapmaktadır. Çünkü o, soyut düşünmektedir. Akıl, doğası gereği böyle davranmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre kavram (*tasavvur*), çoğu kez tekil bir anlamla gerçekleşir (*yeka 'u*). Ama bu, az şeyde gerçekleşir ve çoğunlukla eksik ve yetersizdir. Buna karşılık şeylerin çoğunluğunda kavramı gerçekleştiren bileştirilmiş anlamlardır. Her bileşim ise çok şeyden yapılır ve her çok şeyde tek tek şeyler vardır. Dolayısıyla her bileşimde tek tek şeyler vardır. Her bileşikteki tek, basît olarak isimlendirilir. Çünkü çok şeyden bileşen şeyin basîtlerini bilmeksizin onun doğasını bilmek imkânsızdır. Buna göre en uygunu tekileri bilmenin, bileşikleri bilmeden önce olmasıdır.⁸⁷¹ Örneğin, 'insan' ve 'yazar' tekiler (*müfred*) olarak 'insan yazardır' bileşiğinin (*mürekkebe*) parçalarıdır.⁸⁷² İnsan ve yazar gibi tekil olan da 'insan yazardır' gibi bileşik bir anlam da kavramdır. Öyle anlaşılmaktadır ki insan ve yazar gibi tekil olan anlamlar yalnız başına olarak kavram olma açısından çoğunlukla eksik ve yetersizdir. Buna karşılık şeylerin çoğunluğunda kavramı oluşturan bileştirilmiş anlamlar ise kavram olma açısından daha yeterli ve daha tam olarak görünmektedir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Medhal*, Makale 1, Fasil 4 ve Fasil 5'te kavramı (*tasavvur*) açıklama bağlamında tekil ve bileşik lafızı veya anlamı söz konusu ettikten sonra tekil anlam üzerinden tümel ve tikele geçmektedir. Ardından o, tümelin iki şekilde yüklenmesinden söz ettikten sonra asıl ilgilendiği konu olarak tümelin *muvataat* yoluyla yüklem olmasını örneklendirmektedir ve bunun sonrasında *zât* ve *mahiyet* üzerinde ayrıntılı açıklamalara girişmektedir.⁸⁷³ O, Fasil 8'te de tekil tümelin beş kısma ayrılmasını ve bu beş kısmın da *zâtî* ve *arazî* olarak iki şekilde sınıflandırılmasını mahiyetle ilişkilendirerek anlatmaktadır.⁸⁷⁴ Bu ifadeler yer vermemizin nedeni, kavram ile mahiyet arasındaki ilişkiyi başka bir yönden gösterme isteğimizdir. Bir önceki pasajda, bileşik anlamın tekil anlama oranla kavram olma açısından daha tam ve daha yeterli olduğunu dile getirmiştik. Buna göre diyebiliriz ki İbn Sînâ bileştirilmiş anlamların oluşturduğu kavramla mahiyeti kastetmektedir. Bununla birlikte bu ifadelerimiz kavramın mahiyetle özdeş olduğunu göstermez. Çünkü kavram, anlam bakımından

⁸⁷¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 21; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 16.

⁸⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 24.

⁸⁷³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 21-33.

⁸⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 41-46.

mahiyetten daha fazladır. Çünkü kavram mahiyete her zaman gerekli olan varoluşu da içermektedir.

3.2. Kavram-Mahiyet İlişkisi

Bu başlık altında kavram ve mahiyet ilişkisini daha ayrıntılı veya daha özel olarak ele alacağız. Bunun gerekçesini bir önceki başlık altında belirtmiştik. Önceki bölümlerde pek çok yerde kavramın varlık ve mahiyeti içerdiğinden söz etmiştik. Yine bir önceki başlık altında aynı çıkarımı bazı metinler ışığında belli ölçüde daha fazla açmaya ve ispatlamaya çalışmıştık. Burada ise konuyu İbn Sînâ'nın ifadelerini esas alarak daha ayrıntılı olarak anlatmaya çaba göstereceğiz.

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* Nehic 1'deki çok açık ifadesine göre her ne kadar zihinde ayrıntılı olarak anımsanmasa bile mahiyetin bütün kaim kılıcıları mahiyetle birlikte kavrama (= *fi't-tasavvur*) dâhildir.⁸⁷⁵ Onun başka bir ifadesine göre de zihindeki şeyler ya dış dünyadan alınarak kavranan (= *tüsuvvirat*) şeylerdir ya da zihindeki şeylere zihinde olmaları bakımından ilişen ve dışta karşılığı bulunmayan şeylerdir.⁸⁷⁶ Başka bir anlatıma göre ise şeyleri düşünmeyi (*tefekür*) ve bilmeyi istediğimizde zorunlu olarak onları kavrama (*fi't-tasavvur*) dâhil etmeye (*idhâl*) ihtiyaç duyarız.⁸⁷⁷ Son olarak bir anlatıma daha yer vermemiz faydalı olacaktır. Buna göre 'ma'kûl cinsin doğası', dış dünyada hâsıl olmuştur, sonra *akılda kavranır* (*yüsavvaru fi'l-akl*). Tıpkı insan şahıslarını gören ve *insanlık sûretini* (kendisinde mahiyet) tespit eden/kavrayan (= *istesbete*) kimse gibidir.⁸⁷⁸

Mahiyetin kavramda kapsanması, ikinci bölümde "Mahiyet" başlığı altında ve başka yerlerde belirttiğimiz üzere mahiyetin hem bulunma alanlarından biri açısından hem de mahiyetin üç tarz değerlendirilmesinden biri açısından da açık olmaktadır. Buna göre mahiyet alan bakımından ya dış dünyada veya kavramda bulunmaktadır. Onun üçüncü tarz değerlendirilmesi de *kavramda*⁸⁷⁹ (*fi't-tasavvur*) bulunması bakımından olmaktadır.

⁸⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 22; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1: 155; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsil*, 11.

⁸⁷⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 17; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 23.

⁸⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 8; krş. Durusoy, *Mantığa Giriş*, 218; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, s. 34.

⁸⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 69; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 62.

⁸⁷⁹ İbn Sînâ, varlık alanlarına ilişkin şöyle bir ifade de kullanır: "*el-vücûdü'l-hâricî, el-vücûdü'l-mütesavvar*". İlki 'dışsal varlık'; ikincisi, 'kavramsal varlık' veya 'kavranmış varlık' olarak çevrilebilir, bkz. *en-Nefs min kitâbi 'ş-şifâ*, 294.

Bu yönden ona, zihindeki varlığına özgü arazlar ilişmektedir. Örneğin ona; özne ve yüklem olma, yüklemdeki tümellik, tikellik, yüklemdeki zâtîlik, arazîlik ve bunların dışında arazlar ilişmektedir.⁸⁸⁰

Kavram ve mahiyet arasındaki ilişkiyi başka bir yönden olarak daha açık kılmamız varlık-mahiyet ilişkisinin anlaşılmasında faydalı olacaktır. Bu bağlamda İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân* Makale 1, Fasil 5'te soruları ele aldığı sırada 'ne (*mâ*)' ve 'hangi (*eyyü*)' sorularının kavram (*tasavvur*) talep ettiğini belirtir. O, 'ne' sorusunu iki şekilde ele alır: 1) İsim bakımından, 2) Şeyin kendisinde gerçekleşmesi veya zâtı bakımından. İsim bakımından 'ne' sorusu, yalnızca ismin delâlet ettiği anlamı talep eder. Bu soru bütün sorulardan önce gelir. Zât/öz bakımından 'ne' sorusu ise var olan bir şeyin (*emr*) mahiyetini/neliğini (*mâiyyet*) sorar. Bu soru hem isim bakımından 'ne' sorusundan hem de yalın (*basît*) varlık sorusundan sonra gelir. İbn Sînâ, isim bakımından 'ne' sorusu ile zât bakımından 'ne' sorusu arasındaki ayrımın az olmadığını ifade etmektedir. Buna göre her insana bir isim söylendiğinde, o insan, eğer o dili biliyorsa, bir anlam (*feh*m) anlar ve ismin delâlet ettiği şeyi öğrenir/vâkıf olur. Oysa tanımı (*had*), ancak mantık sanatını bilen/kabul eden biri anlar/bilir. Bu nedenle ona göre ismin delâlet ettiği anlamı bilmek mârifet iken, zâtın talebine ilişkin anlamı bilmek bilgidir (*ilm*). Bu; duyunun mârifet ve aklın bilgi (*ilm*) olması gibidir.⁸⁸¹

Böylece tanımsal mahiyeti talep eden 'ne'nin kavram talep ettiği açık olmaktadır. Buna göre zâtın tanımsal/mahiyetsel ve bilgisel düzeyde bilinmesi, zâtın kavranmasını anlatır. Tanımı mümkün olan şeylerde zâtın kavranması, zâtın hakikatinin veya kühünün kavrama dâhil edilmesi anlamına gelmektedir. Kavram her ne kadar tanımsal mahiyetle özdeş görünse de gerçekte mahiyetten onu içeren olarak daha kapsamlıdır. Çünkü kavram; tanımsal mahiyeti, ona sırf kendisi olması bakımından ilişkinleri –ki bunlar varlıksal değil ama mahiyetseldir- ve mahiyetten ayrılmayan varlığı birlikte içerir. Başka bir anlatımla kavram; mahiyeti, mahiyete sırf kendisi olması bakımından ilişkinleri, zihinsel ilişkinleri ve varlığı birlikte kuşatır. Buna göre zâtın (öz) kavranması, onun tüm yönlerden zihinsel veya anlamsal olarak kuşatılmasını anlatır. Asıl yeri olarak dışarıda varlıkla birleşmiş ve aynılaştırmış olarak bulunan zâtın, yalnızca kendisi olması bakımından akılsal kavrama taşınması veya dâhil edilmesi yalnızca onun mahiyetsel

⁸⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 7-8; Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 218.

⁸⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 68-69; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18-19.

yanıyla olamaz. Doğal şeyler için düşünürsek, *zât* veya *cevher* dışarıda yalnızca *kendisinde mahiyeti* bakımından değil, varlıksal arazlarıyla, yani kategorik arazlarıyla birlikte bulunmaktadır. Böyle bir bütünlük içerisinde bulunan *zât*, zihin tarafından akılsal olarak kuşatılıp kavrama alındığında başka bir tarzda var olur. Dolayısıyla mahiyet, zihinde de varlıkla birlikte bulunur; her ne kadar bir yönden ondan ayrılabilse de. ‘Zihinsel varlık’ anlatımı bu duruma uygun düştüğü için onun mahiyet için kullanılması bütünüyle doğrudur. Onun yerine *kavramsal varlık* da kullanılabilir. Çünkü mahiyet, kavrama taşındığında başka bir varoluş kazanır.

Cisimsel olmayan şeylerden olan ayrık akıllar ile ilgili düşünürsek bunlar da birer *zâta* sahiptir. Bunların *zâtları* da varlıkla birleşmiş ve aynılaştırmıştır. Bununla birlikte bu bütünlük içerisinde bulunan bu şeyler, maddesel değildir. Böyle olduğu için de onlardaki *zâtın* kavranması veya akledilmesi cisimsel varlıklara uygulanan soyutlama tarzı ile olmaz. Buna göre akıl, bu tarz *zâtı* kavramak için duyusal, hayali ve vehimsel algılamaya ihtiyaç duymaz. Fakat yine de o, bilmek için onu onun genel varlığından soyutlamak zorunda kalacaktır; her ne kadar onun genel varlığı maddesel olmasa da. Akıl, bu tarz *zâttan* insandan ürettiği mahiyet tarzında bir mahiyet üretemez. Ama akıl yine de onu, kavramda bir açıdan varlık ve bir tarz mahiyet olarak ikiye bölebilir. İleride ayrıntılı işleyeceğimiz üzere akıl, cisimsel olmayan Tanrı'nın *zâtını* ise kavramda tanımsal mahiyetle hiçbir şekilde kuramaz ve yine hiçbir şekilde onu varlık ve mahiyete bölemez. Özetle akıl zihinde, Tanrı ile ilgili tanımsal, betimsel, misâlsel ve alâmetsel bir kavram üretemez. Varlık, şey, zorunlu, bir ve mümkün gibi anlamlara gelince, bu tarz kavramların kavramsallık durumlarını sonraki başlıklarda sorun edineceğiz. Başka bir ifadeyle bunların kavranmasında; varlık, mahiyet ve varlık-mahiyet ayrımı açısından durumun ne olduğunu görmeye çalışacağız.

3.3. Kavram-Varlık İlişkisi

Daha önceki bölümlerde ve bu bölümün önceki başlıklarında kavramın varlık ve mahiyeti içerdiği şeklindeki çıkarımımızı pek çok yerde söz konusu etmiştik. Burada ise konuyu daha özel ve daha ayrıntılı olarak değişik yönlerden ele alacağız. Bu başlık altında kavramın varlık veya varoluş taşıdığını ispatlamaya çalışacağız.

Kavramın varoluş taşıması bazı şeylerde mahiyetten dolaydır. Daha önce pek çok kere ifade ettiğimiz üzere mahiyet ya dış dünyada bulunur veya genel olarak zihinde bulunur.

İbn Sînâ'nın bir ifadesine göre şeylerin mahiyetleri, şeylerin dış dünyadaki varlıklarında (*fî a'yâni'l-eşyâ*) ve kavramda (*tasavvur*) olabilir.⁸⁸² Bu ifade de konumuz için önemli iki ayrıntı vardır. Birincisi, mahiyetin ya dışta veya kavramda olmasıdır. İkincisi ise İbn Sînâ'nın 'şeylerin mahiyetleri' ifadesini kullanmasındadır. Bu ifade, zihnimizi 'şeylerin varlıkları' ifadesine götürmektedir. Çünkü şey için mahiyet olup da varlığın olmaması düşüncesi, onun pek çok sayıdaki ifadesiyle çelişmektedir. Şeyin kavranmasını anlatan mahiyetin varoluş taşıması, şu ifadelerden kolaylıkla çıkarsanabilir:

Varlık'ın anlamı (*mâna'l-vücûd*) ve şeyin anlamı nefislerde (*zihinlerde*) iki anlam olarak kavranandır (*mütesavvirân*)⁸⁸³...Varlık'ın anlamının gerekliliği (*lüzümü mâna'l-vücûd*) şeyden kesinlikle (*elbette*) ayrılmaz, hatta varlık'ın anlamı (*mâna'l-mevcûd*), devamlı olarak şeye gerekli olur. Çünkü şey, ya dış dünyada (*el-'ayân*) ya da vehimde ve akılda var olur (*mevcûd*), eğer şey böyle⁸⁸⁴ olmasaydı şey olmazdı.⁸⁸⁵

Bu ifadelere göre varlık ve şey (*mahiyet*), iki ayrı anlam olarak zihinlerde kavranır. Bununla birlikte varlığın anlamının gerekliliği, mahiyetten kesinlikle ayrılmaz. Öyle ki varlık bir anlam olarak devamlı bir şekilde mahiyete gerekli olur. 'Devamlı gereklilik' ifadesini iki yönden okuyabiliriz. Birincisi, şeye dair kavramın bütünlüğünü anlatan yöndür. Buna göre varlık mahiyete süreklilik içerisinde gerekli olduğu için kavramın birliği sağlanmış olur. Bu yöne göre varlıktan asla ayrılmayan mahiyet, kavramla bir ve aynı olmaktadır. Böylece kavramın varoluş veya varlık taşıdığı açık olmaktadır. İkincisi ise varlık ve mahiyet arasında bir ayrımı mümkün kılan veya sağlayan yöndür. Çünkü ayrım anlamı gereklilik anlamında kapsarır. Buna göre varlığın mahiyete gerekli olması anlatımı, varlığın ona dışarıdan geldiğini ifade eder. Böylece şeyin kavramında varlık ile mahiyet arasında ayrım ortaya çıkar.

İbn Sînâ, yukarıdaki ifadelerde ayrıca şeyin, yani mahiyetin ya dışarıda veya vehimde ve akılda var olduğunu söylerken *mevcûd* ifadesini açıkça kullanmaktadır. Buna göre mahiyet ya dışta veya vehimde ve akılda var olmaktadır. Böylece mahiyet, kavramda da varoluş taşımaktadır. Bu durum, kavramın varoluş taşıdığını anlatmaktadır. Onun bu anlamda başka bir ifadesi şudur:

⁸⁸² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 7.

⁸⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 86.

⁸⁸⁴ Yani hem dış dünyada hem de vehimde ve akılda.

⁸⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

Şeylerin mahiyetleri vardır ve o mahiyetler dış dünyada (*el-‘ayân*) ve vehimlerde var olabilir (*mevcûd*). Mahiyet, bu iki varoluştan birinde (*ehadü'l-vücûdeyni*) hâsıl olmayı kendisi için zorunlu kılmaz. Her iki varoluştan biri ise ancak o mahiyetin sübutundan sonra sabit olur. Bu iki varoluş/varlıktan her biri (=külle *vâhidin mine'l-vücûdeyni*) mahiyete özellikler (*havâs*) ve arazlar ekler. Mahiyet için varlığın birinde olan [özellikler ve arazların] diğer varlıkta (*el-vücûdü'l-âhar*) olmaması mümkündür. Yine *mahiyetin mahiyet olması bakımından* sahip olduğu gereklikleri vardır. Fakat önce mahiyet karar kılan (*mütekarrira*) olur, sonra o gereklikler ona gerekli olur.⁸⁸⁶

Görüldüğü üzere bu ifadelerde açık bir şekilde şeyin mahiyetinin iki tarz varoluşundan söz edilmektedir. İbn Sînâ, burada, '*el-vücûdeyn*' ifadesini bizzât kullanmaktadır. Yine bu ifadelerde iki varoluştan birinin, mahiyetin sübûtundan sonra onun için sabit olduğu anlatılmaktadır. Mahiyet, her iki varoluş için de zorunluluğa değil, ama imkâna sahiptir. Buna göre de mahiyetin kavramda varoluş taşıdığı açık olmaktadır. Mahiyeti varlık ile birlik içinde almamız, kavramı anlatmaktadır. Böylece kavramın varlık taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Bundan da açık olmaktadır ki şeyin kavramında bir yönden birlik, diğer bir yönden ise ayrılık vardır. Burada birlik, aynılık'ı anlatmaz. Çünkü eğer kavramda varlık ile mahiyet arasında aynılık olsaydı, ayırım olmazdı. Aynılık, yalnızca dışarıdadır. Dışarıdaki şeyde varlık ve mahiyetin –ki mahiyet/nelik burada, dışsal mahiyet veya varlıksal mahiyet yoluyla zât/öz olarak gerçekleşmiştir- birliği ve aynılığı bu konuyla ilgili olan her görüş tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmektedir.

Kavramın varlık taşıdığı düşüncesi, önceki bölümlerde ve bu bölümün önceki başlıklarında söz konusu ettiğimiz şey ile ilgili pek çok sayıdaki ifadeden çıkarsanabilir. Daha önce şeyin iki anlamından söz etmiştik. Birincisi, şeyin mahiyet veya kendisinde mahiyet olmasıdır. İbn Sînâ, şeydeki bu anlamı belirginleştirmek için *şey'iyyet* terimini kullanır. İkincisi ise şeyin dış dünya söz konusu edildiğinde varlık ve zâtı/özü, zihin söz konusu edildiğinde de varlık ve mahiyeti/neliği içermesidir. Mahiyetin dışarıda kurulması söz konusu olduğunda şey, madde ve sûretten oluşan dışsal mahiyeti ve o mahiyetin varlığını içermektedir. Kavram, ikinci anlamdaki şeyin kavranması olduğuna göre kavramın varlık ve neliği içermesi, doğal veya zorunlu gibi gözükmektedir. Şey,

⁸⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 34; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 27.

ikinci anlamıyla zât ve varolan ile özdeştir. Zât, dışarıda varlıkla bir ve aynı olduğu için şeyin zâtı içermesi varlığı da içerdiği anlamını taşır. Şu ifade, şeyin kapsamı konusunda bize açıkça bilgi verir: “Şey, şeyliğinde (*şey’iyyet*) nedenli (*ma’lûl*) olur ve varlığında (*vücûd*) nedenli olur.⁸⁸⁷ Şeylik mahiyet anlamında kullanılmıştır. Bu mahiyet, dışsal mahiyet veya tanımsal mahiyet olabilir. Mahiyeti, tanımsal mahiyet olarak aldığımızda şeyin tanımsal mahiyet ve varlığı içerdiği açık olur. Bu durum şeyin kavranmış halidir. Böylece açıktır ki şeyin burada varlık ve neliği taşıması, kavramın da varlık ve neliği taşıdığını gösterir. Biraz önce de belirttiğimiz gibi dış dünyada varlık ve mahiyetin birliği ve aynılığından oluşan şeyin akılsal kavramda da bu iki yanı varlık ve nelik olarak taşıması mantıklıdır. Kavramdaki bu ayrım dolayısıyla şeyin varlıksal ve mahiyetsel nedenleri çözümlenir: Mahiyetsel nedenler cins ve fasıldır; varlıksal nedenler fâil ve gayedir. Şu ifadeler ise şeyin *dışsal mahiyeti* açısından kapsamı ile ilgilidir:

Şey bazen mahiyetinin ve hakikatinin itibarı bakımından nedenli olur. Bazen de varlığında (*vücûd*) nedenli olur. Bunu üçgen örneğiyle değerlendirmek sana düşer. Çünkü onun hakikati, yüzeyle ve kenarı olan çizgiyle ilişiktir. Bunlar, üçgeni üçgen olması bakımından ve onun üçgenliğinin hakikatinin bulunması bakımından kaim kılarlar. Sanki bu ikisi, onun maddî ve sûrî nedenleri gibidir. Varlığı bakımından ise o, bunlardan başka olan diğer bir nedenle ilgilidir ki o, üçgenin üçgenliğinin kaim kılıcı nedeni ve tanımının bir parçasını oluşturan değildir. Bunlar da fâil neden ve fâil nedenin fâil olmasının nedeni olan ereksel (*gâî*) nedendir.⁸⁸⁸

Bu ifadelerde şeyin mahiyet ve varlığı içerdiği düşüncesi açıkça görülmektedir. Bununla birlikte buradaki mahiyet, dışsal mahiyet veya varlıksal mahiyet anlamındadır. Burada şeyin dış dünyada kurulmasından söz edilmektedir. Cisimsel şeyler için düşünürsek şey, dışarıda madde ve sûretle, zihinde-kavramda ise cins ve fasilla kurulmaktadır. İbn Sînâ, üçgen örneğini vermektedir. Matematiksel nesnelere, mahiyetin dışarıda kurulmasını çözümlenmek zorlaşmaktadır. Bu nedenle o, üçgenin hakikati için yüzeyi ve kenarı olan çizgiyi maddî ve sûrî nedenlere benzetirken ‘sanki’ kelimesini kullanmaktadır. Onun

⁸⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 126; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 292.

⁸⁸⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 450-452; krş. *el-İşârât ve ’t-Tenbihât*, 3: 13-14.

‘maddî’ ve ‘sûrî’ terimlerini kullanmasından anlıyoruz ki o, mahiyetin dışarıda kurulmasından söz etmektedir. Burada bizi özellikle ilgilendiren nokta için diyebiliriz ki şeyin dışsal mahiyetinin de kurucu ve var edici nedenleri vardır. Madde ve sûret, kurucu nedenlerdir; fâil ve gaye ise var edici nedenlerdir. Bunlar da akılsal ayrımlardır. Dolayısıyla şeyin bu durumunun da kavramın kapsamını gösterdiğini belirtebiliriz.

Bu başlık altında matematiksel şeylerin kavramlarının konumuz açısından durumunu da ele almamız gerekmektedir. Öncelikle belirtelim ki matematiksel şeyler de varlıklardır. Birinci bölümde “Varlık Türleri” başlığı altında İbn Sînâ’nın nazarî bilimleri, varlık alanlarına göre sınıflandırdığından ve matematik ve matematik bilimleri içinde meşhur olan aritmetiğin, varlıkları, varlıkta değil ama kavramda maddeden ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerdiğinden söz etmiştik. Ayrıca orada onun varlıkların değerlendirilmesine göre bilimleri üç sınıfa ayırdığından bahsetmiştik. Söz konusu başlık altında belirttiğimiz üzere o, felsefenin amacını; insanın, bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olması olarak görmekte ve *şeyler* ile de *varlıkları* kastetmektedir. Bunun devamında İbn Sînâ şeyleri, var olan şeyler olarak ikiye ayırmaktadır: Buna göre var olan şeyler, ya varlığı bizim seçmemiz ve fiilimizle olmayan var olan şeylerdir ya da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan var olan şeylerdir. Birinci kısımdaki şeylerin bilgisi nazarî felsefe, ikinci kısımdaki şeylerin bilgisi ise amelî felsefedir. O, varlığı bizim seçmemiz ve fiilimizle olmayan şeyleri, bir başka ifadesinde *dış dünyada var olan şeyler* olarak da adlandırmaktadır. Ayrıca o, nazarî bilimleri; doğa bilimi, saf matematik ve matematik bilimleri içinde meşhur olan aritmetik ve metafizik bilimi olarak üçe ayırmaktadır. Böylece açıktır ki matematiksel şeyler de varlıklardır. Dış dünyada varlık zâtla birlikte bulunur. Buna göre de matematiksel şeyin, dış dünyada varlık ve zâtı/özü birlik ve aynılık içerisinde kapsadığı açık olmaktadır. Sorumuz şudur ki matematiksel şeyin kavramı ne doğadadır?

İbn Sînâ’ya göre sayının mahiyeti, doğası, özellikleri, halleri ve varlığı vardır.⁸⁸⁹ Onun şeylerde bir varlığı (*vücûd*), *nefs*te bir varlığı vardır. Sayı, dışarıdaki sayılabılirlerden soyut iken ancak zihinde bir varlığa sahip olabilir. Örneğin bir (*vâhid*), dışarıdan soyut olarak kendi başına (= *kâimen bi-nefsihî*) ancak zihinde var olabilir. Varlığı bir’in varlığına dayanan şey de böyledir.⁸⁹⁰ Ona göre *hakikati olmayan şeyin* ilk olmak,

⁸⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 302; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 119.

⁸⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 304; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 120.

bileşiklik, tamlık, fazlalık, eksiklik, kare, küp veya diğer şekillerde bulunmak gibi özelliklere sahip olması imkânsızdır. Dairenin varlığı vardır.⁸⁹¹ Daire sabit olunca üçgenler ve dik açılı üçgen de sabit olmaktadır.⁸⁹² Öyleyse sayılardan her birisinin kendisine özgü bir hakikati ve *nefste* ondan kavranan (*tasavvur*) bir sûreti vardır. Bu hakikat, onu o şey yapan birliğidir.⁸⁹³ Buna göre matematiksel şeylerin kavramlarının mahiyetleri ve varlıkları vardır.

Burada en genel anlamların veya kavramların kavramsallık açısından hallerini aynı şekilde incelememiz de konumuz için gereklidir. Varlık, şey, zorunlu, mümkün, imkânsız ve bir'in *evvelî* olarak kavranma açısından durumunun ayrıntısını birinci bölümün "Varlık" başlığı altında söz konusu etmiştik. Orada öncelikle ifade ettiğimiz üzere varlık, şey, zorunlu; anlamları, zihinde *evvelî* bir biçimde ortaya çıkma ileidir. İbn Sînâ bunlar için anlam ve kavram ifadesini kullanır. Zikredilen kavramlar, evvelî ve diğer kavramlar için ilke oldukları için tanımsızdır. Dolayısıyla bunlar neliksizdir. Bu şu anlama gelmektedir: Bunların kavramları, nelikten yoksundur. Bununla birlikte bu hal, bu tarz kavramların varlıksız olduğunu göstermez. Bu konuda varlık için olan hal, zâten açıktır. Şey, zorunlu ve aynı fasılda daha sonra onun bunlara eklediği anlamlar veya kavramlar olan 'bir', 'mümkün' ve 'imkânsız' da varlığa sahiptir. Çünkü bunlar birer zâta sahiptir. Ama bu tarz zât, zihinde mahiyet veya nelik olarak kavranamamakta veya kurulamamaktadır. Bunların kavranması kendiliğinden olduğu için bunlar zihinde, daha özelde ise kavramda neliksiz olarak bulunurlar. Bunlar yalnızca bir tarz anlamsal bir hale sahiptir. Bunlar da kavramdır ama kavramları mahiyetsiz olduğu için tanımı olan kavramlara göre eksiktir. Bunlar en genel ve diğer kavramlar için ilke oldukları için zihin bunlara ilişkin bir tarz anlamın dışında bir içerik oluşturamamaktadır. Dolayısıyla bunların kavramları içeriksizdir, bu hal öyle bir düzeydedir ki bunlar zihne yokluk gibi görünmektedir.

İbn Sînâ bir ifadesinde 'bir'in mahiyetinin varlığından söz eder.⁸⁹⁴ Ama bu mahiyet, cins ve fasıldan kurulmuş bir mahiyet değildir, yalnızca bir tarz açıklama ile oluşturulmuş bir mahiyettir. Örneğin o, "zorunlu olarak çoğalmayandır" ifadesini 'bir'in bir açıklaması olarak ileri sürmekte ve böylece 'bir'in açıklanmasında bir bilinmeyen

⁸⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 382, 388; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 149, 151.

⁸⁹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 390; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 151.

⁸⁹³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 304; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 120.

⁸⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 104.

olarak çokluğu kullanmış olmaktadır. İbn Sînâ çokluğu da ‘bir’ üzerinden açıklamaktadır veya tanımlamaktadır. Ona göre çokluğun ‘bir’ ile tanımlanması zorunludur. Çünkü ‘bir’, çokluğun ilkesidir ve çokluğun varlığı (*vücûd*) ve mahiyeti ‘bir’ dendir.⁸⁹⁵ O, açıkça çokluğun varlığı ve mahiyetinden söz etmektedir. Buna göre bu kavramların varlığa sahip oldukları açıktır. Bununla birlikte bu kavramlar, bir tarz açıklama ile oluşturulmuş mahiyetlere sahiptir. Bu mahiyetler tam tanımla oluşturulmuş mahiyetler değildir. Bu tarz kavramlar, nelik anlamında mahiyete sahip değildir, ama varlık ve zâta (*öz*) sahiptir. Varlıkla birleşmiş ve aynılaşmış olan bu tarz zât, zihinde cins ve faslın birliğinden oluşan bir kurulumla anlatılamamaktadır. İbn Sînâ’ya göre bir-birlik, çok-çokluk açık olarak (*bediyyen*) kavradığımız (*tasavvur*) şeylerdendir (*umûr*).⁸⁹⁶ O, bir-birlik, çok-çokluk, sayı, nicelik, parça, bölünme ve eşitlik gibi kavramlarla ilgili açıklamaları tartıştıktan sonra şöyle der:

Öyleyse bilinmesi gerekir ki bütün bunlar, örneklerle ve eş anlamlı kelimelerle yapılmış uyarılardır; bu anlamların hepsi veya bir kısmı, kendiliğinden (*li-zevâtihâ*) kavranırlar (*tasavvur*) ve sadece dikkat çekmek ve ayırtırmak için bu lafızlarla (*eşya*) onlara işaret edilir.⁸⁹⁷

Görüldüğü üzere bu tarz kavramlar, kendiliğinden kavranırlar ve yalnızca dikkat çekmek ve ayırtırmak için bazı açıklamalarla onlara işaret edilir. Dolayısıyla açıktır ki bu tarz kavramlar, cins ve faslın birliği olan tam tanımla elde edilememektedirler. Özet olarak bu tarz kavramlar neliksizdir ama varlıksız ve zâtsiz değildir. İbn Sînâ’nın şu ifadeleri de çıkarımımızı doğrulamaktadır: “İlk filozof gerçeğin kendisini amaçlar.”⁸⁹⁸ “Bu bilimde araştırılan şeyler (*umûr*), zât ve *genellik* açısından doğadan öncedir.”⁸⁹⁹ Onun başka bir ifadesine göre de varlık olması açısından varlık; kendisinin arazları olan bir olması açısından bir, çok olması açısından çok, uygun (*muvâfık*), muhâlif, zıt vb. şeylerin hepsi için ortak bir şeydir.⁹⁰⁰ Varlık’ın söz konusu kavramlar için ortak bir şey olmasının o kavramların varlığına bir bakıma işaret ettiğini belirtebiliriz.

Konuyu başka bir yönden de şu şekilde ele alabiliriz. İkinci bölümde, “Mahiyet-Tanım İlişkisi” başlığı altında ayrıntılı olarak belirttiğimiz üzere zât veya hakikat bakımından

⁸⁹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262-266; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 104-105.

⁸⁹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262-266; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 104-105.

⁸⁹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262-268; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 104-106.

⁸⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 16; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 48.

⁸⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 22; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 64.

⁹⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 12-13; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 34-36.

‘o nedir’ sorusu, varlık sorusundan sonra gelir. Buna göre yalnızca varlığı olan bir şeye, mahiyeti talep eden ‘o nedir’ sorusu sorulabilir. Böylece de nazârî felsefî araştırmanın konusu yapılmış olan herhangi bir kavram –ki bu kavram; metafizik, doğal ve matematiksel olabilir- için mahiyet araştırması yapıldığına göre bundan anlaşılmaktadır ki o kavramın bir varlığı ve zâtı veya hakikati olduğu kabul edilmiştir. Nitekim orada da yer verdiğimiz başka bir ifadeye göre şeyin ne olduğunun anlamı (*mâna mâ hüve* ‘ş-şey), yani gerçek tanım (*el-haddü ’l-hakîkî*), ancak zâtı varolan için (= *li-mevcûdi* ‘z-zât) mümkün olabilir. Zâtı yok olan için (*li-ma ’dûmi* ‘z-zât) ise isim anlamına delâlet eden bir söz olabilir, ama bu şeyin, isim ortaklığıyla ismini açıklayan anlama tanım denilmesinden başka tanımı olamaz.⁹⁰¹ Dolayısıyla gerçek kavramın varlık taşıdığı bu açıdan da açık olmaktadır.

Buraya dek kavramın varoluş veya varlık taşıdığını İbn Sînâ’nın ifadeleri ve düşüncesi ışığında göstermeye çalıştık. Yukarıda *şey*, *bir* ve *zorunlu* gibi en genel anlamların veya kavramların varlığından bahsederken ‘varlık’ı da söz konusu ettik. Bu bağlamda en genel kavramların mahiyetsiz olduğunu, dolayısıyla da içeriksiz olduklarını belirttik. Burada ‘varlık’ ile ilgili hususu daha fazla açık kılmamız gerekmektedir. Birinci bölümde “Varlık” başlığı altında ayrıntılı olarak anlattığımız gibi varlık; en genel, en meşhur⁹⁰² ve ilke olmanın kendisine ekleneceği en öncelikli genel anlam veya genel kavramdır.⁹⁰³ Bununla birlikte varlık kendisi nedeniyle kavranmaktadır.⁹⁰⁴ Bu nedenle o, mahiyetsizdir veya tanımsızdır. Varlık, tanımlanması veya açıklanması en zor kavramdır. Bu nedenle mahiyetsel içerik bakımından en yoksul kavramdır. ‘Kavram’ın mahiyete bağlı olduğunu daha önce ifade ettik. Öyleyse hiçbir mahiyetsel içeriğe sahip olmayan bir anlam nasıl kavram olabilir? Buna cevaben diyebiliriz ki o yine de bir kavramdır; bununla birlikte o, en yoksul ve en eksik bir kavramdır.⁹⁰⁵ Varlık zihinde en önce geldiği için en temelsel, en ilkesel ve en başlangıçsal bir anlamdır. Dolayısıyla

⁹⁰¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 220; varlık bilgisinin önceliğine ilişkin ayrıca bkz. 201, 222; ayrıca bkz. Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, 106-107.

⁹⁰² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 142.

⁹⁰³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 14; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 40.

⁹⁰⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 30; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 84.

⁹⁰⁵ İzutsu, benzer açıklamaları Molla Sadrâ’nın düşüncesine atıfla şu şekilde söz konusu eder: “Soyut bir kavram olarak ‘vücûd’ tüm kavramların en boş ve kısır olanıdır çünkü asgari düzeyde bile zâtî bir muhtevaya sahip değildir. Fakat atıfta bulunduğu ve bağlantılı olduğu dış gerçeklik tüm varlıkların en dolusu ve zenginidir çünkü bütün gerçekliklerin gerçeğidir.”, bkz. İzutsu, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, 104; ayrıca bkz. 106. Yine benzer bir şekilde İzutsu; Molla Sadrâ ve Sebzevârî gibi düşünürlerin anlayışını çözümlerken, vücudun mefhumu/notion (yahut kavramı/concept) ile hakikatini (reality) birbirinden ayırır, bkz. 162. Kalın, ‘reality’ terimini bazen ‘gerçeklik’ bazen de ‘hakikat’ olarak çevirir.

mahiyetsel içerik bakımından o en eksik, en yoksul ve en boş bir kavramdır. Ama bu hal, zihnin ‘o nedir’ sorusuna yanıt olarak oluşturduğu kavrayış veya akletme açısındandır. Çünkü diğer yandan varlık zâtı (öz) açısından öylesine doludur ki en yüksek bilim olan metafiziğin konusunu oluşturmaktadır.

Sonuç olarak açık olmuştur ki kavram varlıktır. Çünkü o, varlığı taşımaktadır. Varlık ise kendisinde olması açısından her ne kadar en dolu bir anlam veya bir kavram olsa da mahiyetsel/neliksel açıdan en boş, en eksik ve en yetersiz bir kavramdır.

3.4. Kavram-Tanım İlişkisi

Bu başlık altında kavram-tanım ilişkisini ayrıntılı olarak ele almamız gerekmektedir. Çünkü varlık-mahiyet arasındaki ilişki hakkındaki düşüncenin açıklığa kavuşabilmesi için bu ilişkinin de incelenmesine ihtiyaç vardır. Önceki bölümlerde ve özellikle de bu bölümün önceki başlıklarında bu ilişkiyi anlatan bazı ifadeler ve bazı çözümlere yer verdik. Burada ise hem bu ilişkiyi daha özel ve daha ayrıntılı olarak ele alacağız hem de bu bölümün önceki başlıklarında söz konusu ettiğimiz içeriğe ilişkin bir toplama yapacağız. Yine buradaki incelememizi daha önce kullandığımız ve şimdiye dek hiç kullanmadığımız metinler ışığında gerçekleştireceğiz. Bununla birlikte kullanmadığımız metinler daha ağırlıkta olacaktır.

İbn Sînâ'nın bir ifadesine göre tanımlamadaki amaç bir şeyin künhünü olduğu gibi kavramaktır (*tasavvur*).⁹⁰⁶ Şu ifade de aynı anlamdadır: “[Tanımın amacı], anlamın onunla olduğu gibi (*kemâ hüve*) kavranmasıdır (*tasavvur*).”⁹⁰⁷ Başka bir ifadeye göre ise kavram, (*tasavvur*) ilk bilgidir (*ilm*) ve insanın mahiyetini kavramamız (*tasavvur*) gibi tanım (*had*) ve benzerleriyle kazanılır.⁹⁰⁸ Aynı anlam başka bir ifadede daha özet olarak belirtilir. Buna göre kavramın (*tasavvur*) kendisiyle kazanıldığı şey, tanım (*had*) ve onun benzerleridir.⁹⁰⁹ Bu ifadeler göre şeyin künhünün veya hakikatinin kavranması, tanım yoluyla olmaktadır. Buna göre tanım bize şeyin hakikatine ilişkin bir kavram vermektedir. İbn Sînâ'ya göre tanımın amacı, şeyin zâtının hakikatini bilmektir.⁹¹⁰ Başka

⁹⁰⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 56; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 100.

⁹⁰⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 206; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 54.

⁹⁰⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 43; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 11; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 4.

⁹⁰⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 97.

⁹¹⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32.

bir ifadeye göre ise tanımın birinci amacı şeyin mahiyetine lafızla delâlet etmektir.⁹¹¹ Bu ifadelerde *tanım, kavram, hakikat ve mahiyet* biraraya gelmiştir. Ona göre *tanım* zât için bir işaret (*unvân*) ve açıklamadır.⁹¹² Bu ifadeyi buradaki diğer ifadeler ile birleştirdiğimizde açık olmaktadır ki kavram, tam tanım yoluyla zâtın veya hakikatın akılsal kılınmasıdır. Bu akılsal, mahiyet olmaktadır. Özet olarak kavram veya gerçek kavram, tam tanım yoluyla elde edilmektedir. Bu hal, bütün kavramlar için söz konusu değildir. Bunun ayrıntısını ileride göreceğiz.

Kavramın tanımla ve betimle kazanılma yollarına geçmeden önce kavram ile tanım arasındaki bağı doğrudan olarak biraz daha fazla açmamız faydalı olacaktır. İbn Sînâ'ya göre her tanım, tanımlanana yüklenmesi doğru olan aklî bir kavramdır (*tasavvur aklî*).⁹¹³ Bununla birlikte tanımın zihinde tamamıyla var olanın sûretine eşit olan akledilir sûreti kaim kılması gerekir.⁹¹⁴ Çünkü tanımlamanın amacı, nefste (*zihin*) şeyin mahiyetine tam olarak paralel bir sûretin hâsıl olmasıdır. Bu nedenle tek bir şeyin iki zâtı olmayacağı gibi tek bir şeyin iki tanımı olmaz.⁹¹⁵ Onun başka bir anlatımına göre de şeyin tanımında alınan zâtî yüklemelerin o şey kavrandığında o şey için varlıkları açık olmak zorundadır.⁹¹⁶ Başka bir ifadeye göre ise tanımda şeyin zâtının ve hakikatının olduğu gibi gerçekleşmesi (*tahakkuk*) murad edilir.⁹¹⁷ O, *eş-Şifâ/el-Medhal* Makale 1, Fasal 3'te de mantık biliminin gayesinin zihne yalnızca iki şey olarak kavram ve yargının bilgisini vermek olduğunu söyler ve kavramı (*tasavvur*) gerçekleştiren (*mûkuu*) sözün şeyin zâtının hakikatini tarif etmek için nasıl olması gerektiğini sorar.⁹¹⁸ Burada söz konusu edilen, tam tanımdır. Böylece tam tanımın akılsal kavram olduğu açık olmaktadır.

İbn Sînâ kavramın mertebelerini *eş-Şifâ/el-Burhân* Makale 1, Fasal 1'de söz konusu etmektedir. Ona göre yargının ve kıyasların olduğu gibi düşünceyle kazanılan kavramın (*tasavvur*) da mertebeleri vardır. Onun ifadelerini alıntılıyıp çözümlenmek daha uygun olacaktır.

⁹¹¹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 41; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 48.

⁹¹² İbn Sînâ, *en-Necât*, 115; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 76.

⁹¹³ Durusoy, *Mantığa Giriş*, 189; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat*, 247; ayrıca krş. *Metafizik I*, 219.

⁹¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 115; krş. Durusoy, *Mantığa Giriş*, 210; benzer bir açıklama için bkz. *İkinci Analitikler*, 236.

⁹¹⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 236.

⁹¹⁶ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 105.

⁹¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 1: 207; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 56.

⁹¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 18; krş. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 12.

Yine [düşünceyle] kazanılan kavramın (*tasavvur*) da mertebeleri vardır. Bunların bir kısmı şeyin (*şey*'), toplamı ona özgü olan veya onu ve başkasını kuşatan arazî anlamlarla kavramıdır (*tasavvur*). Bir kısmı ise şeyin, yalnızca ona özgü olan veya onu ve başkasını kuşatan zâtî anlamlarla kavramıdır. Yalnızca ona özgü zâtîlerle kavram (*tasavvur*), ya o şeyin varlığının hakikatini tam olarak kuşatır/kapsar, öyle ki eğer onun zâtî anlamlarından hiçbiri dışarıda kalmazsa o şeyin [dış dünyadaki] var olan sûretine paralel aklî bir sûret olur; ya da onun hakikatinin tamamını değil bir kısmını/parçasını içerir. Aynı şekilde şeyi ayırt etmede/ayırmada ve onun tarifinde kullanılan tarif edici/açıklayıcı söz (*el-kavlü'l-mufassalü'l-müsta'mel*) böyledir. Bazen açıklayıcı sözün tarif edileni ayırması, onun dışındakilerin tamamından değil bir kısmından olur. Eğer ayırma/ayırt etme arazîlerle olursa eksik betim/*resm* olur. Eğer zâtîlerle olursa eksik tanım (*had*) olur. Bazen de açıklayıcı söz, o şeyi kendisi dışındakilerin tamamından ayırır. Eğer ayırma, arazîlerle yapılırsa –özellikle açıklayıcı sözdeki cins, yakın cins olursa- tam betim (*resm*) olur. Eğer ayırma, zâtîlerle olursa zahirci mantıkçılara göre tam tanım olur. Muhakkik (*muhassılîn*) mantıkçılara göre ise tanım, hiçbirisi dışarıda kalmayacak şekilde bütün zâtîleri içerirse tam tanım olur. Eğer herhangi bir zâtî dışarıda kalırsa tam tanım olmaz. Tanımın amacı, ayırt etmenin yalnızca zâtîlerle olması değildir. Örneğin, “insan, düşünen-ölümlü cisimdir” sözü her ne kadar zâtîlerle ayırsa da tam tanım değildir. Çünkü bu söz orta cinslerin fasıllarıyla kusurla hale gelmiştir.⁹¹⁹

Bu ifadelerde İbn Sînâ, ‘kavram’ın dört tür kazanılma yolu olarak tam tanım, eksik tanım, tam betim ve eksik betimden söz etmektedir. Kavramı kazandıran tam tanım ve eksik tanım zâtîlerle, yine kavram veren tam betim ve eksik betim ise arazîlerle yapılmaktadır. Mahiyeti kuşatan/kapsayan/içeren kavram, tam tanım ile kazanılmaktadır. Buna göre arazîler mahiyete giren değildir. Tam tanım, şeye ait bütün zâtîleri içermelidir. Bu yolla oluşturulan/kazanılan kavram, şeyin varlığının hakikatini tam olarak kapsayandır. Böyle bir kavram, şeyin dış dünyada var olan sûretine paralel aklî bir sûret olmaktadır. Bu tarz kavram için İbn Sînâ hem ‘gerçek kavram (*et-*

⁹¹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 52; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 2.

tasavvuru 'l-hakîkî' hem de 'tam kavram (*et-tasavvuru 'l-tâm*) ifadelerini kullanmaktadır.⁹²⁰ Tam tanım ile en yüksek mertebedeki kavram elde edilmektedir. Ona göre *Burhân Kitabı*, bir tanımın parçaları kılındığında tanımın tam kavramı gerçekleştirdiği maddeleri verir.⁹²¹ Yukarıdaki alıntıda bu tarz kavramın, şeyin hakikatini tam olarak içerdiğinden açıkça söz edilmektedir. Şeye ilişkin varlığın mahiyetten ayrıldığı kavram, bu tarz kavramdır. Bu tarz kavram tam ve gerçek kavram olduğuna göre, tanımsız olan varlık kavramının eksik bir kavram olduğu daha fazla açık hale gelmektedir. Diğer en genel kavramlar da varlık kadar olmasalar da böyledir. Onun *el-İşârât ve 't-tenbihât* Nehic 1'deki şu ifadeleri buradaki ifadelerimizi desteklemektedir:

“...Benzer şekilde şey, bazen kavram olarak/kavram yönünden (*min tarîki 't-tasavvur*) bilinmeyebilir. Dolayısıyla tarif edilinceye kadar onun anlamı kavranamaz (*tasavvur*); iki isimli, tek isimli ve diğerleri gibi.⁹²²

Bu ifadelerde görüldüğü üzere şeyin kavram yönünden bilinmesi, onun tarif edilmesine bağlıdır. Yalnızca bu alıntıda ifadelerine göre düşündüğümüzde diyebiliriz ki varlık, bir kavram değildir. Çünkü hiçbir şekilde tarif edilememektedir. Dolayısıyla da onun zâtı ve hakikati zihinde veya kavramda olduğu gibi gerçekleşmemektedir. Buna rağmen varlık, İbn Sînâ'nın kullandığı terimlerle ifade edersek, bir anlam ve bir kavramdır (*tasavvur*). Çünkü varlık, zihinde evvelî olarak ortaya çıkmaktadır. O, belli düzeyde bir anlam olarak kavranmaktadır. Buradaki çözümlerimizi yukarıdaki ifadelerimizle birleştirdiğimizde diyebiliriz ki varlık; tam bir kavram değil, ama ilkesel, başlangıçsal, temelsel düzeyde eksik bir kavramdır. Diğer yandan varlık evvelî bir anlam olduğu için kendisinde bir kavramdır. 'Kendisinde (*fî nefsihî*)' terimi İbn Sînâ terminolojisinde olduğu için biz de kullandık.

Son olarak, *en-Necât*'ta yer alan kavram, varlık, mahiyet ve tanım ilişkisini anlatan bir kısım ifadeleri ele almamız yararlı olacaktır. İbn Sînâ'ya göre filozoflar (*hükemâ*) her ne kadar tanımlara ayırt etme eklense de onlar da ayırt etmeyi talep etmezler. Tersine şeyin zâtının ve mahiyetinin incelenmesini/kavranmasını (*tahakkuk*) talep ederler. Bu nedenle varlığı olmayanın (=li-mâ lâ vücûde lehû) hakikatte/gerçekte tanımı (*had*) da yoktur. O ancak ismi açıklayan bir sözdür. Dolayısıyla filozofun tanımı, mahiyete delâlet eden söz

⁹²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 53.

⁹²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 53; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 3.

⁹²² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 6-8; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbihât*, 1: 133.

olarak tanımdır.⁹²³ Böylece açıktır ki varlığı olmayanın mahiyeti olmadığı için tanımını da yoktur. Dolayısıyla onun gerçek kavramı da yoktur. Ama onun için isimsel kavram olabilir.

3.5. Varlığı Zorunluda Varlık-Mahiyet İlişkisi

Bu başlık altında Tanrı için varlık ve mahiyet ilişkisinin nasıl ve ne şekilde olduğunu incelemeye çalışacağız. Bu konu tez konumuzla doğrudan ilgili olduğu için onu burada ayrıntılı olarak ele almamız gerekmektedir. Çünkü bu konu da “varlık-mahiyet ilişkisi” probleminin kapsamına girmektedir. İbn Sînâ ‘ilişkili olma’ anlamına gelebilecek ‘*en yetealleka*’ fiilini Tanrı’da varlığın mahiyete gerekli olup olmadığını tartışırken bir yerde kullanmaktadır. Burada, ‘Tanrı kavramı’ni yalnızca konumuz açısından inceleyeceğiz. Bununla birlikte Tanrı’nın her şeyin varlığının zorunluluğunun ve hakikatinin nasıl ilkesi olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışacağız.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 8-9’da Tanrı’nın ilk sıfatları, akledilirlerin O’na nispeti ve Tanrı’nın fâilliği konularında oldukça ayrıntılı bir içeriğe yer verir. Biz buradaki incelememizi özellikle ve başta bu makalelerin, ikincil olarak ise *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâî*, *er-Risâletü’l-‘Arşîyye*, *‘Uyûnu’l-hikme* ve *el-İşârât ve’t-Tenbihât* adlı eserlerdeki ilgili metinlerin ışığında gerçekleştireceğiz.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, Makale 8, Fasıl 4’te “Varlığı Zorunlu İlkenin İlk Sıfatları” başlığı altında öncelikle varlığı zorunlu (*vâcibu’l-vücûd*) bir şeyin sabit olduğunu ve yine varlığı zorunlunun bir (*vâhid*) olduğunun sabit olduğunu söyler. Ona göre hiçbir şey bu bir olan varlığı zorunlunun mertebesinde ona ortak değildir. Ayrıca onun dışındaki hiçbir şey varlığı zorunlu değildir. Buna göre o, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir (*mebde*) ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıtayla zorunlu kılar. Onun dışındaki her şeyin varlığı onun varlığından olduğundan o, ilktir (*evvel*). İbn Sînâ, ‘ilk’ ile onun varlığının zorunluluğuna ilave edilen bir anlamı kastetmediğini belirtir. O, ‘ilk’ ile onun başkasına göreliliğinin itibarını kasteder. Bu nedenle varlığı zorunlunun varlığının zorunluluğunda bir çoğalma olmaz.⁹²⁴ Çoğalmanın olmayışının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda İbn Sînâ şöyle bir açıklama yapar:

⁹²³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 115; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 76.

⁹²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 343; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 288.

Bilmelisin ki biz “varlığı zorunlu hiçbir yönden çoğalmaz ve onun zâtı; sırf, mahza (saf, katışıksız), ve gerçek (*hak*) birlik sahibidir” dediğimizde hatta açıkladığımızda bununla varlıkların (*vücûdât*) ondan olumsuzlanmayacağını ve onun varlıklara (*vücûdât*) göreliliğinin vuku bulmayacağını kastetmiyoruz. Bu mümkün değildir. Çünkü her varlıktan (*mevcûd*) birbirinden farklı pek çok varlık (*vücûd*) tarzı olumsuzlanır. Her varlığın (*mevcûd*), özellikle de her varlığın (=külli *vücûdin*) kendisinden taşıdığı (*yefîdu*) varlığın varlıklara (*mevcûdât*) bir tür/tarz (*nev'*) göreliliği (*izâfet*) ve nispeti (bağıntı) vardır. Fakat “onun zâtı birlik sahibidir ve çoğalmaz” derken kastettiğimiz, onun, zâtında böyle olduğudur. Sonra onu olumlu ve olumsuz pek çok izâfet (görelilik) izlediğinde bu görelilikler o zâtın gerekleri (*levâzım*) ve nedenlisi/sonucu (*ma'lûl*) olup onun varlığından sonra var olurlar. Bunlar ne zâtı kuranlar/var kılanlar (*mukavvime*) ne de onun parçalarıdır.⁹²⁵

Bu ifadelerde oldukça önemli bir ayrıntı vardır. Buna göre Tanrı'nın zâtı⁹²⁶, sırf/salt ve gerçek birliğe sahiptir. Bununla birlikte O'nun, kendisinden var olan bütün varlıklara bir tür göreliliği ve nispeti vardır. Ama bu görelilik ve nispetler, O'nun zâtını kuran veya var kılan değildir. Tersine bunlar, Tanrı'nın zâtının gerekleri ve sonuçlarıdır.

İbn Sînâ yukarıdaki ifadelerinden sonra Tanrı'nın mahiyetinin olup olmadığı sorununa döner. Ona göre İlk'in varlığı (*inniyyet*) dışında bir mahiyeti⁹²⁷ yoktur. Başka bir ifadeyle varlığı zorunlunun bir mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir. Daha başka bir ifadeyle varlığı zorunlunun, kendisinde bileşim (*terkîb*) bulunan sıfatta olması mümkün değildir. Çünkü bileşimin bulunduğu yerde bir mahiyet olur ve o mahiyet varlığı zorunlu olur.⁹²⁸ ‘*Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*’taki bir ifadeye göre de varlığı zorunlunun *ânniyyetinin*, yani varlığının (*el-vücûd*) mahiyeti, varlığın kendisine iliştiği bir mahiyet değildir.⁹²⁹ Buna göre Tanrı'nın varoluş kazanan bir kendisinde mahiyeti yoktur. Başka bir ifadeyle

⁹²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 343-344; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 288-290.

⁹²⁶ Tanrı'nın zâtının basitliği hakkında ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 264-265.

⁹²⁷ İbn Sînâ'ya göre bir ve varlığın (*mevcûd*) iliştiği mahiyet ile bir olması bakımından bir ve varlık olması bakımından varlık arasında fark vardır, bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 344.

⁹²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 344-345; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 290-294; inniyet ile mahiyetin aynılığı konusunda ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 230; ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 118.

⁹²⁹ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*, 58.

O'nun mahiyeti, varlığın kendisine ilişmesiyle var olmuş değildir. Çünkü o mahiyet, zâten vardır ve varlıktır. Var olma, zâten bir varlık olarak bulunan o mahiyet için nasıl söz konusu olabilir ki? Böylece açıktır ki O'nun zâtı hem varlık hem de mahiyettir. Dolayısıyla O'nun zâtı aklen hiçbir yönden varlık ve mahiyet olarak ikiye ayrılmaz.

Yukarıda belirttiğimiz “İlk’in varlığı (*inniyyet*) dışında bir mahiyeti yoktur” ifadesinden anlaşıldığına göre, İbn Sînâ, varlık ile mahiyetin⁹³⁰ aynılığından⁹³¹ söz etmektedir. Ona göre İlk’in o mahiyetten (varlığından) başka bir hakikati olursa, bu durumda varlıktan olan zorunluluk (*el-vücûbü mine'l-vücûdi*), o mahiyetle (*hakikat*) ilişkili olması (*en yetealleka*) gerektiği için o mahiyetle ilişkili olmaksızın zorunlu olmaz. Dolayısıyla varlığın zorunluluğunun anlamı, varlığın zorunluluğu⁹³² olması bakımından kendisi olmayan bir şeyle var olur. Böylelikle o, varlığı zorunlu olması bakımından varlığı zorunlu olmaz. Yine varlığı zorunlu olması bakımından onun zâtına bakıldığında varlığı zorunlu olmaz. Çünkü onun bir şeyi vardır ve bu şeyle zorunlu olur. Ama bu, mahiyete eklenen sırf varlıkla kayıtlanmayıp mutlak olarak alındığında imkânsızdır. Başka bir ifadeyle sırf varlık, mahiyete eklenen olarak alındığında ise o, her ne kadar o şeyle (mahiyet) bitişik olabilse de o mahiyet, kesinlikle mutlak olarak varlığı zorunlu (*vâcibetü'l-vücûd*) değildir. Ayrıca varlığın zorunluluğu (*vücûbü'l-vücûd*), mahiyetin mutlak olarak ilişeni değildir. Çünkü mahiyet, bütün vakitlerde zorunlu olmaz. Varlığı zorunlu (*vâcibü'l-vücûd*) ise mutlak olarak bütün vakitlerde zorunludur. Oysa varlık, mahiyete eklenen sırf zorunlulukla kayıtlanmadan mutlak olarak alındığında böyle değildir.⁹³³

İbn Sînâ'ya göre bi'z-zât mutlak zorunluluk, nedenli olamaz. Öyleyse bi'z-zât mutlak olarak varlığı zorunlu, kendisiyle varlığı zorunlu olması bakımından o mahiyet olmaksızın varlığı zorunlu olarak gerçekleşmiştir. Dolayısıyla varlığı zorunlunun varlığı zorunlu olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. Bu, inniyettir.⁹³⁴ Bu ifadeler, varlığı

⁹³⁰ İbn Sînâ, Tanrı için ‘soyut mahiyet’ ifadesini kullanır, bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 358; ayrıca bkz. *en-Necât*, s. 280-281. Yine ‘sırf akılsal mahiyet’ ifadesi için bkz. *en-Necât*, 281.

⁹³¹ “Varlığı zorunlunun varlığı mahiyettir.”, bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 232, 278; başka bir ifadeyle “O'nun inniyetinden, yani varlığından (=vücûdihî) başka mahiyeti olmaz”, daha başka bir ifadeyle “O'nun inniyeti, mahiyetidir”, bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 244.

⁹³² İbn Sînâ'ya göre varlığın zorunluluğunun hakikati, varlığın pekişmesinin kendisidir (=nefsü teekküdi'l-vücûd), bkz. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 45.

⁹³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 345-346; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 294-296; *Dânişnâme-i Alâi*, 230.

⁹³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 346; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 298.

zorunluda varlık ve mahiyetin bir ve aynı⁹³⁵ olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü ona göre eğer *inniyyet* ve *varlık (vücud)*, mahiyete ârız olsalardı ya onun zâtı/kendisi nedeniyle ya da dıştan bir şey nedeniyle mahiyetin gereği olurlardı. Mahiyetin zâtı/kendisi nedeniyle olması imkânsızdır. Çünkü tâbi olan ancak bir varlığa (*mevcûd*) tâbi olur. Bu durumda, mahiyetin varlığından önce bir varlığının (*vücud*) olması gerekir. Bu ise imkânsızdır.⁹³⁶ Başka bir ifadeye göre mahiyetin varlıktan önce bir varlığı olmaz, eğer bundan önce mahiyetin varlığı olsaydı, o, ikinci varlık'a ihtiyaç duymazdı.⁹³⁷

Bu imkânsızlığı İbn Sînâ başka bir ifade tarzında da ispatlamaktadır. Buna göre *inniyyet* ve *varlık (vücûd)*, mahiyetin gereklerindendir (*levâzim*). Bu durumda *inniyyet* ve varlık, ya mahiyete o mahiyet olduğu için gerekli olur ya da mahiyetin gereği (*lüzûm*) olması başka bir şey nedeniyle. Ona göre 'gereklik (*lüzûm*)' sözünün anlamı varlığı (*vücud*) izlemektir. Bir varlığı (*mevcud*) ise ancak bir varlık izler. Eğer *inniyyet*, mahiyeti izlese ve mahiyetin kendisi nedeniyle onun gereği olsa, *inniyyet*, varlığında bir varlığı (*vücud*) izlemiş olacaktır. Varlığında/var olmasında bir varlığı izleyen her şeyin izlediği şey, ondan önce bizzât var olandır (*mevcud*). Bu durumda mahiyet, varlığından önce zâtıyla/kendisiyle var olan olacaktır. Bu, bir çelişkidir. Böylece geriye, varlığın (*vücud*) mahiyete bir neden (*illet*) ile [gerekli] olması kalmaktadır. Buna göre *inniyyet* ve varlık mahiyetin gereklerindendir (*levâzim*). Öyleyse mahiyet sahibi her şey nedenlidir. Başka bir deyişle *inniyyetin (varlık ve mahiyetin aynılığı)* dışında bir mahiyete sahip olan herşey, nedenlidir (*ma'lûl*). Çünkü *inniyyet* ve *varlık (vücûd)*, *inniyyetin* dışında olan mahiyet için kurucu (*mukavvim*) bir şey (*emr*) konumunda değildir. Bununla birlikte varlığı zorunlu olanın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır (= *lehâ mâhiyyâtün*). O mahiyetler, kendileri bakımından varlığı mümkün olanlardır ve varlık (*vücud*) onlara dışarıdan ilişir.⁹³⁸ Bu son ifade, açık olduğu üzere akılsal cevherler için de geçerlidir.⁹³⁹

Bütün bu ifadelerden açık olmaktadır ki İlk'in mahiyeti yoktur⁹⁴⁰. Mahiyet sahibi olanlara varlık (*el-vücûd*), O'ndan taşar (*yefidu*). Başka bir ifadeyle mahiyet sahibi diğer

⁹³⁵ Ayrıca bkz. Muhammed Hâdimî, *Hâşiyetü alâ sûreti'l-ihlâs li-ibn sînâ*, thk. Harun Bekiroğlu, İslâm Araştırmaları Dergisi, 35 (2016), 92, 113: "Zorunlunun varlığı (*vücûdu'l-vâcib*), mahiyetinin aynısıdır."

⁹³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 298; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 346.

⁹³⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, 244.

⁹³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 298-300; krş. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 346-347; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3: 49.

⁹³⁹ Ayrıca bkz. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 3, s. 220-223; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 244; yine bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 18, 98, 99.

⁹⁴⁰ Yani varlığından ayrı olarak.

şeyler, mümkündür ve onunla var olurlar. İlk, yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla soyut varlıktır (*mücerredü'l-vücûd*). İbn Sînâ, yeniden belirttiği üzere “diğer ilave vasıflar ondan olumsuzlanması şartıyla o, soyut varlıktır (*mücerredü'l-vücûd*)” sözüyle ‘ortak mutlak varlık’ı (*el-vücûdu'l-mutlaku'l-müşterek*)⁹⁴¹ kastetmez. Ona göre bu, olumsuzlama şartıyla soyut varlık (*el-mevcûdu'l-mücerred*) değildir, tersine olumlama şartı olmaksızın varlıktır (*mevcûd*). Ona göre İlk, bileşim ilavesi (*ziyâde*) olmaması şartıyla varlıktır (*mevcûd*). Diğeri ise yani *ortak mutlak varlık*, ilave şartı olmaksızın varlıktır (*mevcûd*) ve bu nedenle her şeye yüklenen tümeldir (*küllî*). Oysa yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla soyut varlık, kendisinde ilave bulunan hiçbir şeye yüklenmez. O’nun dışındaki her şeyde ilave (*ziyâde*) vardır.⁹⁴²

İbn Sînâ’ya göre İlk’in cinsi de yoktur. Çünkü İlk’in mahiyeti yoktur. Başka bir ifadeyle mahiyeti olmayanın cinsi olmaz. Çünkü cins, ‘o nedir’in cevabında söylenendir ve şeyin bir yönden parçasıdır/kısımındır. İlk’te bileşim bulunmadığı için şeyin bir yönden parçası olan cinsin O’nda bulunması söz konusu değildir. İlk’in cinsi olmadığı için faslı da yoktur. Bu nedenle O’nun tanımı da yoktur. O, zâtıyla ayrılmış olandır. Ayrıca İlk’in burhânı da yoktur. Çünkü onun nedeni (*illet*) yoktur. Bu nedenle de onun niçini (*lime*) yoktur. Yine onun fiilinin niçinliği de yoktur.⁹⁴³

Böylece açıktır ki İlk’in varlığı dışında veya varlığından ayrı bir mahiyeti/kendisinde mahiyeti olmadığı için cinsi de yoktur, cinsi olmadığı için faslı da yoktur, bu nedenle de tanımı da yoktur. Buna göre söz konusu şekilde Tanrı’nın mahiyeti olmadığı için tanımı da yoktur. Bu ifadelerimiz ile daha önceki bölümlerde ve başlıklardaki araştırmalarımızı birleştirerek mahiyet ve tanım ilişkisini burada yeniden ele almak faydalı ve yerinde olacaktır. Buna göre tanım ile tanımsal mahiyet elde edilir. ‘Tanımsal mahiyet’ ise ‘kendisinde mahiyet’e delâlet eden sözdür. Başka bir ifadeyle tanım veya tanımsal mahiyet, kendisinde mahiyetin aklen kavramda anlatılmasıdır. Mahiyetin dışarıdaki ve kavramdaki halini göz ardı edersek mahiyet, kendisinde mahiyetle bir ve aynı olmaktadır. Kendisinde mahiyet, mahiyetin kendisindeki hali veya aslî halidir. O, henüz dışarıda var olmamıştır ve ardından da kavramda varlık kazanmamıştır. Aslî haliyle

⁹⁴¹ Kendisinde bütün varlıkların ortak olduğu varlık olması açısından varlık.

⁹⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 347; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 300-302.

⁹⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 347-348; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 302-304; *Dânişnâme-i Alâî*, 232. *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 3: 50, 53; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*, 58; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 122, 125.

mahiyet, var oluş kazandığında –ki bu varlık’ın mahiyete bir nedenle ilişmesi demektir- ilkin dış dünyada zât/öz olarak bulunur. Ardından o, kavramda var olur. Yine onun kavramda var olabilmesi için de varlık’ın ona ilişmesi gerekmektedir. Mahiyet veya aslı haliyle mahiyet veyahut kendisinde mahiyet, başka bir deyişle soyut mahiyet, dışarıda zât olarak bulunduğu bütünüyle varlıkla birleşmiş ve aynılaştırmıştır. Ayrım mümkün değildir. Zât, varlıksız ve arazlırsız düşünülüşünde, yalnızca mahiyetsel yanıyla kalır.

Akıl bilmede, dış dünyada varlığa ve arazlara gömülmüş ve dolayısıyla da zât/öz haliyle bulunan kendisinde mahiyeti hedefler. Aklın ona ulaşabilmesi için onu sarmış ve örtmüş olan varlığı ve arazları ondan olumsuzlamak zorundadır. Kendisinde mahiyet, eğer cisimsel bir cevher ise akıl, onu ona yabancı olarak sarmış ve örtmüş nicelik, nitelik, mekân, zaman vb. gibi kategorik arazları ondan olumsuzlar. Çünkü tüm bu arazlar, cisimsel bir cevher olan kendisinde mahiyete yabancısıdır ve dışsaldır. Aklın bu çabası tam olduğunda, kavramda, kendisinde mahiyetin veya mahiyetin veyahut aslı haldeki mahiyetin, tanım veya tanımsal mahiyet olarak bir anlatımı oluşturulmuş olur. Bununla birlikte bu anlatım, zât üzerinden elde edilir. Böylece tanım, mahiyete delâlet eden söz olur. Burada tanım, tanımsal mahiyettir. Mahiyet ise kendisinde mahiyettir. Tanımsal mahiyet ile mahiyet arasında tam ve doğru bir paralellik vardır, ama aynılık yoktur. Tanım/tanımsal mahiyet, kendisinde mahiyetin akıldaki hali olduğu için ikisi arasında tam ve doğru bir paralellik birliği vardır. Ama tanımsal mahiyet, zât üzerinden elde edildiği için ve zât dışarıda, kendisi ise akılsal kavramda olduğu için ve de buldukları alanlar farklı olduğu için öncelikle bu ikisi arasında aynılık/özdeşlik birliği olmaz. Yine zât ile aynı olmayan tanımsal mahiyetin, dışarıda henüz zât olarak kurulmamış kendisinde mahiyetle aynı olması mümkün değildir. Çünkü *tanımsal mahiyet* veya *mantıksal mahiyet*, kurulmuş olanın kurulmuşudur.

Bu ifadelerimizden sonra, Tanrı ile ilgili düşünürsek, açıktır ki Tanrı’nın bir kendisinde mahiyeti olmadığı için bir cinsi de yoktur, bir cinsi olmadığı için bir faslı da yoktur, hem cinsi hem de faslı olmadığı için bir tanımı veya bir tanımsal mahiyeti de yoktur. Bu akıl yürütme zinciri, niçin böyledir? Çünkü konunun aslı şudur ki Tanrı’nın varoluş kazanmış bir mahiyeti yoktur. Başka bir ifadeyle bir varlık olarak Tanrı, varlık’ın zorunluluğunun bir tür Tanrı mahiyetine eklenmiş olmasından dolayı var değildir. Mahiyet, kendiliğinden, kendisine varlığın eklenmesini sağlayamadığı için bir nedene ihtiyaç vardır. Buna göre de Tanrı bir nedenli varlık olur ve ayrıca neden zinciri sonsuza

dek gider. Bununla birlikte eklenme olgusunda mutlak bir zorunluluk ortaya çıkmaz. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı mutlak bir şekilde veya tüm vakitlerde zorunlu olmaz. Böyle bir varlık da Tanrı olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ve kendisinde mahiyeti bir ve aynıdır. O'nun varlığı, mahiyetidir; mahiyeti varlığıdır. İkisi arasında ayırım ne dışarı da –ki bu, tüm varlıklar için geçerlidir- ne de kavramda mümkündür. İbn Sînâ, Tanrı'nın mahiyetinin olmadığını söylerken O'nun varlığından ayrı veya varlığının dışında olarak bir mahiyetinin olmadığını kastetmektedir. Çünkü onun bu yönde ifadeleri mevcuttur.

Varlığı zorunlunun hakikati yalnızca birdir (*el-vâhid*). Maddeden soyut mahiyet iki zâta bulunamaz. Ayrıca onun anlamında ortağı yoktur. Öyleyse İlk'in dengi yoktur.⁹⁴⁴ Dolayısıyla İlk'in ortağı yoktur. O, bütün maddeden, onun ilişkilerinden ve bozuluştan uzaktır. Bu ikisi, zıtlık altına girenle birlikte şarttır. Bu nedenle İlk'in zıttı yoktur.⁹⁴⁵ Buraya dek ifade ettiklerimiz ile ilgili İbn Sînâ'nın bazı yeni düşüncelerle birlikte sonuç ifadeleri şöyledir:

Böylece açıklandı ki İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği (*keyfiyyet*) yoktur, niceliği yoktur, neredeliği/mekânı (*eyne*) yoktur, zamanı (ne zaman/metâ) yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun –Teâlâ ve Celle-zıttı yoktur. Çünkü onun tanımı⁹⁴⁶ (*had*) yoktur, ona burhân olmaz, tersine o her şeyin burhânıdır. Ona yalnızca açık deliller delâlet eder. Onun hakikatini incelediğinde, o, *inniyyetten* sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izâfetlerin ona olumlanmasıyla vasıflanır. Çünkü her şey ondandır, ama o, kendisinden olana ortak değildir. O her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.⁹⁴⁷

Bu ifadelerle birlikte kesinleşmiştir ki Tanrı'nın bir tanımsal mahiyeti yoktur. İkinci bölümde pek çok yerde varlık-mahiyet ayrımındaki mahiyetten kastedilenin tanımsal mahiyet olduğunu ifade etmiştik. Bu çıkarımımız, İbn Sînâ'nın bu ifadeleriyle birlikte iyice kesinlik kazanmıştır. Tanrı için mahiyetin olmaması, O'nda varlık ve mahiyetin bir ve aynı olduğu anlamına gelmektedir. Diğer tüm varlıkların mahiyetleri vardır. Bu

⁹⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 350; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 310.

⁹⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 354; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 324.

⁹⁴⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*'ta, varlığı zorunlunun tanımının olması yönünden bir olduğunu söyler. Bununla birlikte o, varlığı zorunlunun tanımının parçaları olmaması yönünden bir olduğunu ifade eder, bkz. 267. Bu ifade, yukarıdaki ifadelerle karşıt olmaz, çünkü onda, varlığı zorunlunun cins ve fasıl gibi parçalardan bileşik bir tanımının olmadığı anlamı içerilmektedir.

⁹⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 354; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 324-326.

nedenle kavramda, onların varlıkları ve mahiyetleri bir ve aynı olmaz. Onların kavramlarında varlık ve mahiyet arasında hem birlik hem de ayrılık vardır, ama aynılık yoktur. Tanrı ilk ve nedensiz olduğu için O'nda varlıktan ayrı bir hakikat veya bir mahiyet söz konusu değildir. İbn Sînâ'nın kullandığı 'inniyyet' terimi hem varlık hem de varlık ve mahiyetin aynılığı anlamına gelmektedir. Tanrı'nın bir tanımsal mahiyetinin olmaması, O'nun bir zâtı/özü⁹⁴⁸ olmadığı anlamına gelmemektedir. Tersine O'nun bir özü vardır, ama bu öz, akıl tarafından bir mahiyet olarak hiçbir şekilde üretilmemektedir. Nitekim '*Uyûnu'l-hikme/el-Îlâhiyyât*'taki bir ifadeye göre 'o şey nedir'in cevabında varlığı zorunlu için hiçbir şey söylenemez. Çünkü onun cinsi ve faslı yoktur, dolayısıyla da tanımı yoktur.⁹⁴⁹

Yukarıdaki alıntıda Tanrı'nın nitelik, nicelik, mekân ve zamanının da olmadığı ifade edilmektedir. Bu düşünce açıktır. Çünkü Tanrı duyusal veya cisimsel bir cevher olmadığı için dahası bir cevher olmadığı⁹⁵⁰ için varlığında söz konusu kategorilere ihtiyaç duyan değildir. Dokuz kategori⁹⁵¹, doğal cisimsel cevherler için söz konusudur. Birinci bölümde cisimsel cevherlerin; nicelik, nitelik, görelilik, mekân, zaman vb. gibi kategoriler olmaksızın dış dünyada var olamayacaklarından söz etmiştik. Aklî cevherler veya ayırık akıllar da var olmada dokuz kategoriye ihtiyaç duyan değildir. Bununla birlikte bu akıllar her ne kadar bu yönden Tanrı'ya benzeseler de onlar da nedenli, mümkün varlıklardır ve kavramsal açıdan varlık ve mahiyet ayrımını kabul edenlerdir. Çünkü varlığın zorunluluğu, onların mahiyetlerine de gerekli olmuştur. Bu gereklilikten dolayı onların varlıklarının zorunluluğu mutlak bir şekilde değildir. Oysa Tanrı'nın varlığı, mutlak olarak zorunludur. Çünkü O'nun varlığında, varlığı dışında bir mahiyet veya bir hakikat olup da bu mahiyete veya bu hakikate varlığın zorunluluğunun ilişmesi gibi bir durum yoktur. Dolayısıyla O'nun varlığı, tüm vakitlerde zorunludur.

İbn Sînâ'ya göre varlığı zorunlu, varlığı tamdır⁹⁵². Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey, eksik değildir. Ayrıca varlığı zorunlu, yetkinlik üstüdür

⁹⁴⁸ "Varlığı zorunlu, sırf akıldır. Çünkü o, bütün yönlerden maddeden ayırık bir zâttır (=zât).", bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât*, 356.

⁹⁴⁹ İbn Sînâ, '*Uyûnu'l-hikme/el-Îlâhiyyât*, 58.

⁹⁵⁰ İbn Sînâ'ya göre inniyetten başka mahiyeti olmayan şey cevher/töz değildir. Ona göre varlığı zorunlu bir cevher olmadığı gibi bir araz da değildir ve genel olarak hiçbir kategoride bulunmayandır. Çünkü tüm kategorilerin mahiyete eklenen ve mahiyetin dışında olan arazî varlığı vardır, bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 232; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 244.

⁹⁵¹ Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 246.

⁹⁵² 'Tâmmü'l-vücûd' ifadesi için ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 266; yine 'tam' ve 'tam üstü' ile ilgili bkz. *Dânişnâme-i Alâî*, 284; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 245.

(*fevkat-temâm*), çünkü o, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık (*küllü vücûd*), O'nun varlığından artmıştır (*fâdil*)⁹⁵³, O'na ait ve O'ndan taşmıştır (*fâid*).⁹⁵⁴ Hiç kuşkusuz 'üst olma', 'artma' ve 'taşma' gibi ifadeler aklın soyut anlamlarının veya kavrayışlarının anlaşılmasını kolaylaştırmak için mütehayyile tarafından oluşturulmuştur. Çünkü İbn Sînâ bu ifadelerle şunu anlatmak ister ki Tanrı, mutlak olan zorunlu varlığından hiçbir şey kaybetmeksizin tüm varlığın varlık vericisi veya nedeni olur. Onun söz konusu ifadelerinde verilen kavrayışı biz de şöyle bir tahayyülî ifadeyle anlatabiliriz. Örneğin, Tanrı varlıkla öylesine doludur veya O'nun varlığı öylesine tamdır ki bu doluluktan ve tamlıktan tüm varoluş taşar ve yine de O'nun varlığından hiçbir şey eksilmez. Bu gibi ifadeleri pek çok sayıda arttırmak mümkündür.

İbn Sînâ'nın biraz önce zikrettiğimiz ifadelerinden anladığımıza göre Tanrı'nın varlığından oluş veya varoluş dışlanmaktadır. Başka bir deyişle filozofun bu ve başka ifadelerinden⁹⁵⁵ anladığımıza göre Tanrı; ne oluşmuştur, ne oluştaştır ne de oluşacaktır. Dolayısıyla böyle bir varlık için elbette varlık ve mahiyet ayrımı düşünülemezdir. Çünkü bu ayrımın olduğu yerde 'oluş' veya 'varoluş' kavramı vardır. Buna göre Tanrı dışındaki tüm varlıklar oluşmuştur veya var olmuştur. Onların mümkün mahiyetleri bir nedenle varlık yoluna girmiştir. Bu noktada İbn Sînâ'nın ilgili ifadelerini alıntulamak ve çözümlmek yerinde ve faydalı olacaktır.

Varlığı mümkünün zâtı (kendisinde mahiyeti), zâtıyla⁹⁵⁶ bizâtîhi varlığı (*el-vücûd bizâtîhi*) kendisi için zorunlu yapmaz. Dolayısıyla onun zâtı, yokluğu muhtemel (*yehtemilü*) olandır.⁹⁵⁷...Diğer şeylere gelince, öğrendiğin gibi, onların mahiyetleri, varlığı (*el-vücûd*) hak etmez. Dahası, onlar kendilerinde (*fi enfüsihâ*)⁹⁵⁸ ve varlığı zorunluya izâfetleri kesildiğinde yokluğu (*el-adem*) hak ederler.⁹⁵⁹ Bu nedenle onların hepsi kendilerinde (*fi enfüsihâ*)⁹⁶⁰ batıldır ve onunla gerçektir (=hakkatün) ve ona bakan yöne kıyasla hâsıldrlar

⁹⁵³ İbn Sînâ, ilk anlamı 'artmak, fazla/artık gelmek; geride kalmak' olan 'fe-da-le' fiilinden olan (bkz. Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 664) 'fâdil' kelimesini, yine ilk anlamlarıyla 'geçmek, üstün olmak, aşmak' olan (bkz. aynı eser, 678) 'fâka' fiilinden gelen 'fevk' kelimesini uyumlu bir biçimde kullanır. Bu kelimelere verdiğimiz karşılıklar tam olarak uygun görülmeyebilir, ama İbn Sînâ'nın vermek istediği anlamı veya kavramı düşündürmede bize yardımcı olmaktadır.

⁹⁵⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 355; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 328.

⁹⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 355-356; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 326-332.

⁹⁵⁶ Zâtın varlıksız olarak düşünülmesi kendisinde mahiyettir.

⁹⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 356; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 330; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 265.

⁹⁵⁸ Yani kendisinde mahiyetlerinde.

⁹⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 356; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 330-332.

⁹⁶⁰ Yani kendilerinde mahiyetleri açısından.

(=*hâsılatün*). Bu nedenle onun yüzünün/yönünün (*vech*)⁹⁶¹ dışındaki her şey, yok olucudur (= *hêlikün*). O, gerçek olmaya (*en yekûne hakkân*) en hak sahibidir.⁹⁶²

Bu ifadelere göre varlığı mümkünün kendisinde mahiyeti, varlığı, kendisi için gerekli kılamaz. Bu nedenle onun kendisinde mahiyeti, hem varlığa hem de yokluğa yönelik muhtemellik taşır. Bununla birlikte, o kendisinde mahiyet, varolma imkânı taşır. Ama bu imkânı, kendisi, gerçekleştirmez. Yani o, ‘varlık’ın (*el-vücûd*) kendisine gerekli veya âriz olmasını sağlayamaz. Dahası, *kendisinde mahiyet*, varlığı zorunluya olan izâfeti kesildiğinde varolma imkânını bile kaybeder ve yokluğa düşer. Bu nedenle kendisinde mahiyet, sırf kendisinde düşünülüğünde veya varlığı zorunluya izâfetsiz alındığında batıldır, yani yoktur. Kendisinde mahiyet, ancak, varlığı zorunlu ile var olma imkânına sahip olması açısından gerçektir. Çünkü bu durumda ikinci bölümde belirttiğimiz üzere imkân, var olan bir anlamdır. İşte bu halde bulunmaya *kendisinde mahiyet* ancak varlığı zorunluya bakan yöne kıyasla sahip olur ve kendisinde mahiyet olması açısından hâsıl olur. Dolayısıyla yukarıdaki alıntıda kendisinde mahiyetlerin Tanrı’ya olan izâfetleri değerlendirilir. Bu, henüz bilfiil olarak var olmayan mahiyetin durumudur.

Mahiyet, kendisi olması bakımından veya sırf kendisi olarak ne Tanrı’nın zâtında ne de O’nun bilgisinde bulunur. İkinci bölümde pek çok yerde mahiyet için böyle bir bulunma alanının olmadığını İbn Sînâ’nın pek çok sayıdaki ifadesi ışığında ispatlamıştık. Burada ise konuyu, yalnızca Tanrı’nın zâtı ile ilgili olan ifadeler üzerinden görmeye çalışacağız.

İbn Sînâ’ya göre varlığı zorunlunun şeyleri⁹⁶³, şeylerden⁹⁶⁴ akletmesi mümkün değildir.⁹⁶⁵ O, her varlığın (*vücûd*) ilkesi (*mebde*) olduğu için şeyleri, zâtından dolayı veya zâtı gereği (*min zâtihî*) akleder. O, soyut varlıkların dış dünyada olmalarının ve oluş ve bozuluşa tabi varlıkların ise öncelikle türlerinin, bunların aracılığıyla da şahıslarının ilkesidir (*mebde*).⁹⁶⁶ Buna göre Tanrı, soyut varlıklar olan ayrık akılların dış dünyada olmalarının ilkesidir. Bununla birlikte O, oluş ve bozuluş içindeki varlıkların hem

⁹⁶¹ Zât, kastedilmektedir.

⁹⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 356; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 330-332.

⁹⁶³ Burada şeyler, kendisinde mahiyetler anlamındadır.

⁹⁶⁴ Burada da şeyler, dış dünyada varlık kazanmış varlık ve zâtın/özün birliğinden ve aynılığından oluşanlar anlamındadır. Böylece daha önce pek çok defa zikrettiğimiz üzere şey, kendisini her iki anlamda da açık bir şekilde göstermektedir.

⁹⁶⁵ Bu ifadenin aynısı için bkz. *en-Necât*, 283; ayrıca bkz. *Dânişnâme-i Alâî*, 262.

⁹⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 359; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 340; ayrıca bkz. *en-Necât*, 283.

mahiyetlerinin (*envâühâ: türlerinin*) hem de mahiyetler aracılığıyla/dolayısıyla şahıslarının ilkesidir. Açık olduğu üzere İbn Sînâ ‘ilke’ kelimesini kullanmaktadır. Tanrı’nın kendisinde mahiyetler veya akledilirler için ilke olmasının ne demek olduğunu daha ayrıntılı olarak ele almamız gerekmektedir. Bu bağlamda *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* Makale 8, Fasıl 7’deki ayrıntıyı çözümlenmemiz gerekmektedir.

İbn Sînâ’ya göre varlığı zorunlu, şeyleri⁹⁶⁷ bir defada⁹⁶⁸ akleder. Bu, onun cevheri (*zât*), onlarla (şeyler/kendisinde mahiyetler) çoğalmaksızın olur veya zâtının hakikatinde şeylerin sûretleriyle⁹⁶⁹ sûretlenmeksizin (*yetasavvar*) olur. Çünkü şeylerin sûretleri (kendisinde mahiyetler/kendisinde şeyler/şeylikler) ondan akledilir olarak (=ma‘kûleten) taşar (*yefîdu*). Filozofa göre Varlığı zorunlu veya İlk, akıl olmaya, O’nun akıl olmaklığından/akılsallığından taşan bu sûretlerden daha layıktır. Çünkü O, zâtını akleder ve her şeyin (mahiyet/kendisinde mahiyet) ilkesidir (*mebde*). Dolayısıyla O, kendi zâtından her şeyi (şeylik) akleder.⁹⁷⁰ İbn Sînâ’nın bu ifadelerinde onun söz konusu anlayışını açığa seren –onun felsefesini anlama açısından- mükemmel bir ayrıntı vardır. Öncelikle yine bu konuyla ilgili tezimizi ifade edelim ki *kendisinde mahiyetler* veya *mahiyetler* veyahut *kendisinde şeyler*, başka bir deyişle *şeylikler* kendileri olmaları bakımından Tanrı’nın zâtında bulunmaz. Buna karşıt olan önerme, birçok yönden İbn Sînâ’nın ifadelerine uymaz. Çünkü bu ifadelere baktığımızda açıkça görülmektedir ki mahiyetler/şeylikler Varlığı zorunlunun zâtının hakikatinde bulunan değil, aksine O’nun kendi zâtını bir defada akletmesiyle O’ndan taşan şeylerdir. Onun sıklıkla ve dikkatlice kullandığı ‘Tanrı’nın ilke (*mebde*) olması’ sözünün anlamı budur. O, şu ifadelerde bu anlamı daha fazla açık kılmak istemektedir.

Bil ki ma‘kûl/akledilir anlam (*el-mâna’l-ma‘kûl*)⁹⁷¹, bazen var olan bir şeyden (*mine’ş-şey’il-mevcûd*) alınır. Mesela gözlem ve duyu vasıtasıyla felekten onun *akledilir sûretini*⁹⁷² almamız gibi. Bazen de *ma‘kûl sûret*, var olandan alınmaz ve durum tersi olur; tasarladığımız/icat ettiğimiz bir binalık

⁹⁶⁷ Şeyler ile kastedilen kendisinde mahiyetlerdir. Şeyin bir anlamın kendisinde mahiyet olduğunu önceki bölümler ve başlıklar altında pek çok yerde zikretmiştik.

⁹⁶⁸ “O’nun ilk fiili birdir”, bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-‘Arşîyye*, 255.

⁹⁶⁹ Şeylerin türsel sûretleri kastedilmektedir. Burada, kendisinde mahiyet ile türsel sûret bir ve aynı olmaktadır. Şeyleri varlıksız düşündüğümüzde; şeyler, kendisinde mahiyetler, türsel sûretler ve akledilirler bir ve aynı olur.

⁹⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 362-363; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 354-356; *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, 3: 53.

⁹⁷¹ Bununla kastedilen, mahiyettir veya kendisinde mahiyettir.

⁹⁷² Kastedilen mahiyettir.

sûretini akletmemiz gibi. Sonra bu *ma'kûl sûret*, onu var kılmamız için organlarımızı hareket ettirir. Dolayısıyla o, vardı da onu akletmiş değiliz. Fakat onu aklettik, dolayısıyla da o var oldu. Tümün (*küll: her şey*) Varlığı zorunlu İlk Akıl'a nispeti budur. Çünkü O, zâtını ve zâtının gerektirdiği şeyi akleder. Yine O, iyiliğin her şeyde (*küll*) olmasının niteliğini de (*keyfiyyet*) zâtından bilir. Dolayısıyla varlıkların sûreti⁹⁷³ O'ndaki *ma'kûl nizâm* üzere/doğrultusunda O'nun ma'kûl sûretini/akledilirini⁹⁷⁴ izler. Yoksa O'nun akledilir sûreti (soyut mahiyeti: soyut varlığı), ışığın aydınlatana ve ısınmanın sıcaklığa tabi olması gibi, varlıkların sûretlerine tabi değildir. Tersine O, iyilik nizâmının varlıkta (*fi'l-vücûd*) bulunuşunun niteliğini ve bunun kendisinden olduğunu bilendir. Yine varlık'ın (*el-vücûd*) bu bilme ile O'nun iyilik ve nizâm olarak aklettiği düzende (*tertîb*) taşıdığı da bilendir.⁹⁷⁵

İbn Sînâ bu ifadelerde Tanrı ile varlıklar arasındaki ilişkiyi insan zihni ile insan iradesiyle olan şeyler arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bununla birlikte o, bu benzetmede akledilir sûretlerin veya mahiyetlerin Tanrı'nın zâtında olduğunu söylememektedir. Tersine akledilir sûretler veya kendisinde mahiyetler, O'nun soyut zâtını veya soyut mahiyetini izleyenler olarak ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın soyut mahiyeti, onları izleyen ve onlarla kaim olan değildir. Çünkü O'nun zâtı, onlardan hem mahiyetsel hem de varlıksal açıdan önce gelendir, dolayısıyla da zât olarak önce gelendir.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'daki akledilirlerin (yani O'nun zâtını izleyenler) çokluğu ve sûretleri bulunsaydı, aklettiği sûretlerin çokluğunun O'nun zâtının parçaları olacağı zannedilmemelidir. Bu, olamaz. Çünkü onlar, O'nun zâtından sonra olurlar. Çünkü O'nun zâtını akletmesi, zâtıdır ve kendisinden sonraki her şeyi ise zâtından akleder. Öyleyse O'nun zâtını akletmesi, zâtından sonraki şeyleri akletmesinin nedenidir (*illet*). Yine Tanrı'nın zâtından sonraki şeyleri akletmesi, zâtını akletmesinin nedenlisidir. Bununla birlikte O'nun zâtından sonra kendisine ait akledilirler ve sûretler, *nefsî*

⁹⁷³ Yani sûretleri veya kendisinde mahiyetleri/mahiyetleri/şeylikleri/akledilirleri/akılsal anlamları.

⁹⁷⁴ Bununla Tanrı'nın soyut mahiyeti veya soyut varlığı kastedilmektedir. Akledilirler, bu soyut mahiyeti kaim kılmazlar, tersine ondan sonra gelerek onu izlerler.

⁹⁷⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 363; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 356-358; ayrıca bkz. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3: 275-276, 279.

(*nefsâniyyet*)⁹⁷⁶ değil, aklî akledilirler tarzında akledilmektedir.⁹⁷⁷ Yani Tanrı, onları bir defada akledendir, insan nefsinde olan tarzda akleden değildir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın akledilirlere (yani mahiyetlere) yalnızca ilke olmaklık izâfeti vardır. Akledilirler, bu ilkede değil, ondan olurlar. Dahası akledilirlerin (*ma'kûlât*) Tanrı'ya bir kısmının diğerini öncelediği bir düzenle (*tertîb*) izâfetleri vardır. Bununla birlikte burada zamansal bir öncelik ve sonralık bulunmamaktadır.⁹⁷⁸ Bu yönde '*Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*'taki bir ifade de oldukça açıktır. Buna göre varlığı zorunlu âlimdir; ama o, mahiyetlerin toplanması/toplandığı değildir. Tersine o, onların ilkesidir (*mebde*). Onların varlığı (=vücûdühâ) ondan taşar (*yefîdu*).⁹⁷⁹

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın akledilirlere olan aklî izâfeti, onların akledilir hallerinedir. Eğer izâfet, dış dünyadaki varlıkları bakımından olsaydı, O, bunlardan yalnızca her vakitte olanları aklederd, ama dış dünyada yok olanları (*ma'dûm*) varlık kazanıncaya kadar akledemezdi. Böylece O, o şeyin (yani yok olan) ilkesi haline gelmeden⁹⁸⁰ onun bir düzen üzere ilkesi olduğunu kendinden akledemez ve dolayısıyla zâtını akledemezdi. Buna karşılık O'nun zâtının özelliği, her varlığın (=küllü vücûdin) O'ndan taşmasıdır. O'nun bu özelliğe sahip olması bakımından her vakitte var olanları idraki, aynı şekilde var olmasalar bile diğerlerini de idrak etmeyi gerektirir. Dolayısıyla *Rubûbiyyet âlemi*, hâsıl ve mümkünün varlığını kuşatmıştır. Yani *Rubûbiyyet âlemi*, var olmuş aklediliri ve var olma imkânına sahip aklediliri kuşatmıştır. Böylece de açık olmaktadır ki O'nun zâtının var olmuş ve var olması mümkün olan akledilirlere izâfeti, onların dış dünyada (*fi'l-'ayân*) varlığı olması bakımından değil, akledilir olmaları bakımındandır.⁹⁸¹

İbn Sînâ, 'izâfet' kavramını iyice açmaya çalışmaktadır. O, bu bağlamda akledilirlerin akledilir olarak varlıklarının (=vücûdühâ)⁹⁸² halini sorgulamaktadır. Yani o, akledilirlerin yalnızca akılsallığı veya kaim olmaları veyahut akılsal anlam olmaları açısından bulunma alanını veya var olma alanını sorunsallaştırmaktadır. İbn Sînâ buna ilişkin sorularında var olma (*mevcûde*) kelimesini kullanmaktadır.⁹⁸³ 'Mevcûde'

⁹⁷⁶ "Çokluğun gerektiği şeye nefsanî bilgi, gerekmediği şeye ise aklî bilgi denir.", bkz. *Dânişnâme-i Alâi*, 244.

⁹⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 358; İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 364.

⁹⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 364; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 358-360.

⁹⁷⁹ İbn Sînâ, '*Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât*', 58.

⁹⁸⁰ İlke olması, yok olan o şey, dış dünyada var olduğu zaman olacaktır, bkz. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 360.

⁹⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 364; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 360.

⁹⁸² Burada varlık, aslında kaim olma anlamındadır.

⁹⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 364-365; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 362.

kelimesinin soruda geçmesi soruyu yanlış kılmamaktadır. Çünkü onun mahiyetin bulunma alanlarıyla ilgili daha önce ele aldığımız düşüncesine göre mahiyetin bulunması, var olması anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ'ya göre akledilirler, Tanrı'nın zâtının parçaları kılınırsa, çokluk ortaya çıkar. Eğer onlar, O'nun zâtının eklentileri kılınırsa, varlığı mümkün olduğu için O'nun zâtına bunlar açısından varlığı zorunlu olmamak ilişir.⁹⁸⁴ Bu ifadelere göre akledilirler ne parçalar olarak Tanrı'nın zâtında bulunanlardır ne de O'nun zâtının eklentileridir. Ona göre eğer akledilirler, her zâttan ayırık şeyler (*umûr*) kılınırsa Platonik sûretler ortaya çıkar. Yine onların, bir akılda (=fi *aklîn mâ*) var olduğunun (*mevcûde*) düşünülmesi de imkânsızlığı ortaya çıkarır.⁹⁸⁵ Ona göre doğru olan şudur ki İlk, zâtını, bir nedenli akledilir olması bakımından her akledilirin taşmasının ilkesi olarak akleder. Yine O, bir nedenli varlık olması bakımından her varlığın taşmasının ilkesidir.⁹⁸⁶ Bir ifadeye göre de varlığı zorunlunun varlığının bir çokluğun (*kesrat*) toplanması (*en yectami'a*) olması kesinlikle mümkün değildir. O'nun hakikatının herhangi bir yönden ortak olması da mümkün değildir. O, ne görelidir ne değişkendir ne çoğalmıştır ne de kendine özgü varlığında ortaktır.⁹⁸⁷ Bu ifadelere göre Tanrı, kendi zâtından hem akledilirlerin taşmasının hem de varlıkların taşmasının ilkesidir. Daha açık bir ifadeyle Tanrı, şeylerin hem kendisinde mahiyetlerinin/akledilirlerinin/şeyliklerinin/kendisinde şeylerinin hem de varlıklarının ilkesidir. Kendisinde mahiyet, zâtı varlıksız olarak düşündüğümüzde onunla aynı olur. Buna göre Tanrı, şeylerin hem zâtlarının (öz) hem de varoluşlarının ilkesidir.

Yukarıdaki ifadelere göre akledilirlerin Tanrı'nı zâtında olmadığı, O'nun zâtının eklentileri olmadığı, ayırık şeyler olmadıkları ve ayrıca bir akılda (=fi *aklîn mâ*) var olmadıkları açık olmuştur. 'Bir akıl' ifadesinden anlaşıldığına göre akledilirler herhangi bir akılsal cevherde/ayırık akılda özellikle son akıl olan faal akılda da olan/bulunan/var olan değildir. Nitekim İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve 't-Tenbihât*'taki ifadelerine göre sûretler (yani akledilirler veya mahiyetler) son akıldan taşar (*tefidu*). Yine bu akıldan/akılsal cevherden bitkisel nefisler, canlılıksal ve akılsal düşünen (*nâtuka*) nefis taşar.⁹⁸⁸ Bu ifadelere göre İbn Sînâ sûretlerin son akılsal cevherde bulunduğunu söylememektedir.

⁹⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 365; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 364.

⁹⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 365; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 364.

⁹⁸⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 366; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 366.

⁹⁸⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 37; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 106; ayrıca bkz. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 47.

⁹⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, 3: 233-237; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 564.

Sûretlerin herhangi bir akılsal cevherde bulunmadığını ikinci bölümde değişik açılardan da ispatlamıştık.

İbn Sînâ'ya göre İlk, zâtını ve her şeyin (*küll*) var olan iyilik nizamıyla nasıl olduğunu akleder. Çünkü O, bu nizamı taşımış/yayılmış (= *müstefîdun*)⁹⁸⁹ olmuş/oluşmuş (*kâin*) ve varlık (*mevcûd*) olarak akleder.⁹⁹⁰ Başka bir ifadeye göre de O'nun şeyleri bilmesi, onların varlıklarının nedenidir.⁹⁹¹ Görüldüğü üzere Tanrı, mahiyetin O'ndan taşmasını, oluşmasını, yani varlık yoluna girmesini ve bir varlık olarak ortaya çıkmasını aynı anda akleder. Açık olduğu üzere bu aşamalar arasında zamansal bir mesafe yoktur. Buna göre de Tanrı şeylerin (varlık ve zâtın birliği ve aynılığı anlamında) hem zâtlarının hem oluşma/var olma sürecine girmelerinin hem de bir varlık olarak ortaya çıkmalarının ilkesidir. Şey, bir varlık olarak ortaya çıkmış olsa ve varlık konusunda bir varlık olarak Tanrı'ya benzese de İbn Sînâ'nın anlayışına göre onun mümkünlüğü ortadan kalkmaz, bu nedenle de o, hiçbir zaman mutlak bir şekilde varlığı zorunlu olamaz. Çünkü onun varlığı bir şartla veya bir nedenle ortaya çıkmış ve zorunlu⁹⁹² olmuştur. Onun için 'varlık' dendiğinde, onun kavramında varlık ve kendisinde mahiyetin (kendisinde mahiyeti, zât aracılığı ile tanımsal mahiyet anlatır) mutlak bir birliğin olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla o, bileşik kavramında⁹⁹³ varlık ve yokluğu birlikte⁹⁹⁴ taşır. Bu cümlemiz, İbn Sînâ'nın yukarıda da belirttiğimiz "İlk, yokluk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla soyut varlıktır (*mücerredü'l-vücûd*)" ifadesini açıklayan bir özelliğe sahiptir. Çünkü Tanrı'nın kavramı, yalnızca varlığı taşır. Veya O'nun kavramı, yalnızca mahiyeti taşır. Bununla birlikte varlık ve mahiyet/kendisinde mahiyet Tanrı kavramında mutlak bir birlik ve aynılık içerisindedir. Başka bir ifadeyle varlık ile mahiyet, Tanrı kavramında hiçbir yönden bir bileşim içerisinde bulunan değildir. Bu

⁹⁸⁹ Yalnızca mahiyetsel açıdan anlamındadır.

⁹⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa/el-İlâhiyyât*, 366; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 366.

⁹⁹¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 249; ayrıca bkz. Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005): 3-4.

⁹⁹² 'Zorunluluk' ve 'şart' için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 274. İbn Sînâ'ya göre varlık (*el-vücûd*) zorunluluk (*vücûb*), yokluk (*el-adem*) ise imkânsızlık kazandırır. Şey, kendisinde (*fi nefsihi*) mümkündür, yok olur veya var olur. Dolayısıyla imkân, onun zâtı itibarıyla. Zorunluluk ve imkânsızlık ise ona eklenen bir şart itibarıyla, bkz. 274; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 216.

⁹⁹³ İbn Sînâ'nın bir ifadesine göre de varlığı sürekli başkası nedeniyle zorunlu olan, hakikati basit olmayandır, bkz. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 47; yine İbn Sînâ'ya göre 'bileşik nedenlidir', bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 243.

⁹⁹⁴ Bu ifademiz, ayrıca, İbn Sînâ'nın bizzât şu ifadeleri tarafından da desteklenir: "Mümkün şeyin olması da olmaması da mümkündür. Olduğu ya da olmadığı bilinemez. İmkân zorunlu olunca (yani varlık kazanınca) bilinebilir. Olmak ve olmamak zorunlu olmazsa bilinemez. Eğer bilinirse vardır ve yokluğu mümkündür.", bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 246. İtalik bize aittir.

nedenle yokluk ve varoluş hiçbir şekilde veya asla O'nun kavramına giremez. Nitekim İbn Sînâ'nın bir ifadesine göre de O, imkân ve yokluk doğasından uzaktır.⁹⁹⁵ O'nun yokluğu, imkânsızdır.⁹⁹⁶ İmkân⁹⁹⁷, yokluk ve varoluş kendisini, ayrımın olduğu yerde gösterir. Ona göre nedenli var olduğu sürece sürekli (*dâima*)⁹⁹⁸ ve kesintisiz olarak (*sermed*) varlık verene muhtaçtır.⁹⁹⁹

İbn Sînâ'ya göre varlığı zorunlu, bütün yönlerden birdir. Çünkü O, ne bilfiil parçalara ne de bitişik (*nicelik*) gibi varsayımda ve vehimde parçalara bölünür. Yine O, akılda da bölünmez. Çünkü O'nun zâtı, farklı akılsal anlamlardan oluşmamıştır. O, birdir, çünkü O, varlığı tamdır (*tâmmü'l-vücûd*); tamamlanmak için beklediği hiçbir geriye kalan şey yoktur.¹⁰⁰⁰ *el-İşârât ve't-tenbîhât* Nehic 4'teki bir ifadeye göre de eğer varlığı zorunlunun zâtı, iki şeyin veya toplanmış şeylerin birleşmesinden/toplanmasından/kaynaşmasından (*ilteeme*) olsaydı, onlar nedeniyle zorunlu olurdu. Ayrıca onlardan biri veya her biri varlığı zorunludan önce olurdu ve onun kaim kılıcısı olurdu. Dolayısıyla varlığı zorunlu, ne anlamda ne de nicelikte bölünür.¹⁰⁰¹ Bu ifadelerle göre yukarıda da farklı bir bağlamda belirttiğimiz üzere Tanrı, ne oluşmuştur ne oluşmaktadır ne de oluşacaktır. Varoluş veya var olma Tanrı için değildir. Çünkü kavramda O'nun soyut varlığı ve soyut mahiyeti veya kendisinde mahiyeti bir ve aynıdır. Varoluş, yalnızca, kavramında varlık ve mahiyet olarak bir ayrımı veya bir bölünmeyi kabul eden varlıklar içindir. Onların mahiyetleri varoluş kazanır. Bununla birlikte mahiyet, var oluşunu kendisinden üretemez veya kendisi nedeniyle varlığın kendisine ilişmesini veya gerekli olmasını sağlayamaz. Gereklilik varsa ayrım da vardır. Nitekim İbn Sînâ'nın başka bir ifadesine göre de varlığı zorunlunun dışında kalan her bir şeyin mahiyeti, varlığın imkânını gerektirir.¹⁰⁰²

⁹⁹⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 4: 40; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 636.

⁹⁹⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 246; İbn Sînâ, burada, bütün zâtların, melekler ve beşeri ruhlar gibi bileşik hakikatte olanların da cisimlerin eklentilerinden uzak oldukları için yokluğu asla kabul etmediklerini söyler, 246. Ama her ne kadar İbn Sînâ belirtmese de onlar için bu durum, tüm yönlerden olamaz, aksi takdirde onlar da mutlak olarak varlığı zorunlu olurlar.

⁹⁹⁷ Bilfiil varolan varlığı mümkünün varlık imkânı yok olmaz, bkz. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, 242.

⁹⁹⁸ İbn Sînâ'nın bir ifadesine göre varlığı mümkün her şey, zâtı itibarıyla *her zaman* (=dâimen) varlığı mümkün olandır. Ama ona başkası nedeniyle varlığının zorunluluğu ilişebilirdi (*rübbemâ*). Varlığın zorunluluğunun ona ilişmesi ya her zamandır ya da bir vakittir, bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 47.

⁹⁹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 28; krs. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 262.

¹⁰⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 373; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 384.

¹⁰⁰¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3: 44-45; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 466.

¹⁰⁰² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 466-468; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3: 49.

3.6. Varlığı Mümkinden Varlık-Mahiyet İlişkisi

Daha önceki bütün başlıklar altında tezimizin konusunun bir parçası olarak gördüğümüz her konuyu incelerken mümkün varlıkla ilgili varlık-mahiyet ilişkisini değişik yönlerden ele aldık. Buraya dek incelememizde varlık-mahiyet ilişkisini açık kılabilmek için her fırsatı değerlendirmeye çalıştık. Bir önceki başlık altında Tanrı için varlık-mahiyet ilişkisini işlerken de yine mümkün varlıkla ilgili varlık-mahiyet ilişkisini söz konusu ettik. Her iki konu da doğrudan tez konumuzun kapsamına girmektedir. Diğer bütün başlıklar, varlığı zorunlu ve mümkün varlıklar için varlık-mahiyet ilişkisi probleminin açık kılınabilmesi için gerekli olan hazırlıklardır veya problemin çözümüne değişik açılardan bakabilen pencerelerdir. Çünkü öncelikle problemle ilgili kavramları ve konuları açık kılmadan o problemi ele almak mümkün değildir.

Yine buraya dek araştırmamızda İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâi* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı sistemli eserlerini düzenli bir şekilde kullandık. Bu eserlerde varlık-mahiyet ilişkisi sorununun çözümlenme biçiminde herhangi bir belirgin farklılık veya anlaşmazlık yoktur. Bu sorunla ilgili ele aldığımız kavram ve kavram ilişkilerinde de durum böyledir. Buna göre genel bir anlatımla, *varlığı mümkünün kavramı* onda kapsanan varlık ve mahiyet arasında aynılık/özdeşlik olmadığı için varlık ve mahiyete ayrılır/bölünür. Buna karşılık *Tanrı kavramı* onda kapsanan varlık ve mahiyet arasında aynılık olduğu için varlık ve mahiyet olarak ikiye ayrılmaz. Burada söz konusu ettiğimiz ayırım ya da aynılık kavramdadır veya kavramsaldır. Dış dünya söz konusu edildiğinde hiçbir şeyde varlık ve mahiyet olarak bir ayırımın olmadığı, herkes tarafından bilinen ve kabul edilen bir şeydir.

Bu genel yargının Tanrı ile ilgili olan kısmının ayrıntısını bir önceki başlık altında söz konusu ettik. Onun varlığı mümkünle ilgili olan kısmının ayrıntısını ise bu başlık altında söz konusu edeceğiz. Bu ayrıntıyı, önceki bütün başlıklarda ele aldığımız parçaları toparlayarak veya biraraya getirerek bütünlüğü içinde ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için İbn Sînâ'nın daha önce yer vermediğimiz bazı ifadelerini de kullanacağız.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Tûsî'nin doğru ve uygun tespitine göre mahiyetin varlıktan (*vücûd*) ayrılması (*imtiyâz*), yalnızca kavramda (*tasavvur*) olur. Dolayısıyla da mahiyetin nedenlerinin varlık nedenlerinden ayrılması yalnızca *kavramdadır*

(*hünâke*¹⁰⁰³).¹⁰⁰⁴ İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* Nehic 1'deki ifadesine göre de her ne kadar zihinde ayrıntılı olarak anımsanamasa bile mahiyetin bütün kaim kılıcıları mahiyetle birlikte kavrama (= *fi't-tasavvur*) dâhildir.¹⁰⁰⁵ Buna göre şöyle ilgili varlık ve mahiyet ayrımı, yalnızca kavramsaldır veya yalnızca kavramda gerçekleşmektedir.

Kavramda varlıktan ayrımı yapılan mahiyet, tanımla elde edilen mahiyettir. İbn Sînâ mahiyet ile ilgili iki bulunma alanı ve üç değerlendirmeden söz eder. Bulunma alanları, mahiyetin varoluş tarzlarıdır. Mahiyet iki tarz alanda var olur: 1) Şeyin dış dünyadaki varlığında, 2) kavramda.¹⁰⁰⁶ Böylece mahiyet, dışsal ve kavramsal varoluşa sahip olur. Bunun yanı sıra mahiyet için üç değerlendirme olur: 1) Mahiyet olması bakımından mahiyet, 2) zihin dışında bulunması bakımından mahiyet, 3) kavramda bulunması bakımından mahiyet. İlk tarzdaki mahiyet, iki bulunuş tarzından da soyutlanmış olarak düşünülür. O yalnızca kendisindedir. Mahiyet zihin dışında bulunduğunda ona, buradaki varlığına özgü arazlar ilişir. Yine mahiyet, kavramda bulunduğunda, ona, buradaki varlığına özgü arazlar ilişir.¹⁰⁰⁷ Üç tarz mahiyetin birlikte ele alınmasının bir örneğı olarak 'canlı', ister dış dünyada var olsun ister nefste (zihin) kavransın (*mütesavvar*) kendisinde (*fi nefsihi*) bir anlamdır.¹⁰⁰⁸ Atlık da kendisinde bir anlamdır. O yalnızca atlık olması yönünden ne birdir ne çoktur ne dış dünyada vardır ne nefste vardır ve ne de bunların herhangi birinde bilkuvve ve bilfiil vardır. Atlık, kendisinde yalnızca atlıktır.¹⁰⁰⁹ Başka bir ifadeye göre insanın bir hakikati vardır ve bu hakikat onun tanımı ve mahiyetidir. Bu mahiyet ise dış dünyada veya nefste bilkuvve veya bilfiil, özel veya genel varlıktan bir şey olmakla şartlanmış değildir.¹⁰¹⁰ Dolayısıyla ilk tarzdaki mahiyet için ne bir bulunma alanı ne de bir varoluş vardır.

Kavramda varlıktan ayrımı yapılan mahiyet, ilkin ve asıl olarak kavramda bulunması bakımından mahiyettir. Bu tarz mahiyete, kavramsal mahiyet diyebiliriz. Ayrıca onu, tanımla kazanıldığı için tanımsal mahiyet olarak da isimlendirebiliriz. Bununla birlikte belirtmemiz gerekir ki tüm kavramlar, tam tanımla kazanılmaz. İbn Sînâ'ya göre

¹⁰⁰³ 'Orada' anlamıyla kavrama işaret edilir.

¹⁰⁰⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1: 153; İzutsu da aynı görüştedir, bkz. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 120-122.

¹⁰⁰⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 22; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1: 155.

¹⁰⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15.

¹⁰⁰⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15.

¹⁰⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 65; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 58.

¹⁰⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 196; krş. *Metafizik I*, 502-504; benzer açıklamalar için Kazvîni, *Hikmetü'l-Ayn*, 68.

¹⁰¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 292; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 124.

kavram (*tasavvur*), ilk bilgidir (*ilm*) ve insanın mahiyetini kavramamız (*tasavvur*) gibi tanım (*had*) ve benzerleriyle kazanılır.¹⁰¹¹ Başka bir ifadeyle, kavramın (*tasavvur*) kendisiyle kazanıldığı şey, tanım ve onun benzerleridir.¹⁰¹² İbn Sînâ kendisinde mahiyet ve dışsal mahiyet üzerinde konuştuğunda kavramsal mahiyet üzerinden hareket eder.

Tûsî'nin bize makul görünen tespitine göre mahiyet, 'mâ hüve¹⁰¹³ (o nedir?)'den türetilmiştir. Mahiyet, 'o nedir' sorusuna cevap olan bir şeydir. Yine onun ifadelerinden anlaşıldığına göre İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımındaki mahiyetten bileşik mahiyeti kasteder.¹⁰¹⁴ Bileşik mahiyetten kasıt, tanımsal mahiyettir. İbn Sînâ'nın ifadesine göre de zâtın hakikatının (yani, mahiyetinin) talep edildiği soru 'ne (*mâ*)' sorusudur. Örneğin 'hareket nedir' ve 'mekân nedir' soruları bu tarzdır.¹⁰¹⁵ 'Mâ hüve' veya 'ne' sorusu zâta yönelik olur ve onunla zâtın tanımlanması talep edilir. Tanımlamadaki amacın, bir şeyin kühünün olduğu gibi kavranması (*tasavvur*)¹⁰¹⁶ veya anlamın olduğu gibi (*kemâ hüve*) kavranması (*tasavvur*)¹⁰¹⁷ veyahut şeyin zâtının hakikatının bilinmesi¹⁰¹⁸ olduğuna göre 'o nedir' sorusuna yanıt olarak akıl tarafından zâtın bir akısalı olarak oluşturulan tanımsal mahiyet (*nelik*), zâtın kavramda tam ve doğru olarak paralel veya eşit bir hali olmalıdır. Nitekim her tanım, tanımlanana yüklenmesi doğru olan aklî bir kavramdır (*tasavvur aklî*).¹⁰¹⁹ Yine tanımın zihinde tamamıyla var olanın sûretine eşit olan akledilir sûreti kaim kılması gerekir.¹⁰²⁰ Çünkü tanımlamanın amacı, nefiste şeyin mahiyetine tam olarak paralel bir sûretin hâsıl olmasıdır. Bu nedenle tek bir şeyin iki zâtı olmayacağı gibi tek bir şeyin iki tanımı olmaz.¹⁰²¹

Böylece açık olmuştur ki *tanımsal mahiyet/nelik*, zâttan onun akısal-kavramsal bir eşiti olarak oluşturulur. Zât, tam tanımla kavrandığında, kavramda cins ve fasıl gibi zâtî kuruculardan oluşan bir bileşimle mahiyet olarak kurulur. Bu bileşik mahiyet, kavramda şu şeylerden ayrılmayı kabul eder: Bu mahiyete yalnızca o mahiyet olması bakımından

¹⁰¹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 43; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 11.

¹⁰¹² İbn Sînâ, *en-Necât*, 97.

¹⁰¹³ Görgün'e göre mahiyetin "ma hüve"den geldiği görüşü yaygın kabul olarak benimsenmiştir, bkz. Görgün, "Mâhiyet", 27: 336.

¹⁰¹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, nşr. Kerim Feyzâ, 1: 121-122.

¹⁰¹⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 18-19; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 68-69.

¹⁰¹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 56; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbihât*, 100.

¹⁰¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbihât*, 206; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 54.

¹⁰¹⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 32.

¹⁰¹⁹ Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 189; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyat*, 247; ayrıca krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 219.

¹⁰²⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 115; krş. Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 210; benzer bir açıklama için bkz. *II. Analitikler*, 236.

¹⁰²¹ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 236.

ilişenler, zihinsel ilişenler ve varlık. İlişenler ister ayrılabilen olsun ister ayrılmayan olsun, mahiyet kavramda kurulduktan sonra ona ilişirler. Dolayısıyla bunlar, mahiyetin kendisine dâhil değildir. Yine varlık da mahiyetin kendisine dâhil değildir, ama ona gerekli olan ve ilişendir. Bu ilişme, elbette kendiliğinden veya mahiyetin kendisinden dolayı olmaz. Çünkü varlığın mahiyete ilişmesinin ve böylece mahiyetin kavramda varolmasının nedenleri, fâil ve gayedir. Mahiyetin kendisi olması bakımından nedenleri ise cins ve fasıldır. Buna göre kavramda, mahiyetin kendi iç nedenleri ve varolma nedenleri birbirlerinden ayırır. Böylelikle de kavramda genel olarak bir yönden varlık ve mahiyet/nelik ayrımı olur. Sonuçta, bilfiil var olan zât veya şey, akıl tarafından kavrama alındıktan sonra, akıl bu kavrayışı üzerinden zâtın veya şeyin üzerinde değerlendirmelerde bulunabilmektedir.

Bu ifadelerimizden sonra, tam tanımla kazanılan tanımsal mahiyeti, bu başlık altındaki incelememize ilişkin biraz daha açmamız gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre tanım, şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür ve şeyin bütün mukavimlerini kapsar. Böylece o, şeyin cinsi ve faslından bileşik olur. Çünkü onun ortak mukavimleri cinsi, özel mukavimi ise faslıdır.¹⁰²² Tûsî, doğru bir şekilde söz konusu bileşimi sırf akılsal olarak değerlendirir.¹⁰²³ Buna göre mahiyetin kavramdaki kurucuları veya nedenleri cins ve fasıldır. İbn Sînâ kurucu (*mukavvim*) ile konunun varlığının gerçekleşmesinde kendisine ihtiyaç duyduğu yüklemi kastetmez. Örneğin insanın doğurulmuş, yaratılmış ve muhdes olması ve siyahın araz olması konunun varlığı içindir. Buna karşılık o, kurucu yüklemle, konunun mahiyetinin gerçekleşmesinde (*tahakkuk*) kendisine ihtiyaç duyduğu ve bir parçası olarak onun mahiyetine dâhil olan yüklemi kasteder. Üçgen için şekilsellik ve insan için cisimsellik böyledir. Bu nedenle cismin cisim olarak kavranmasında yaratılmışlık ondan olumsuzlanabilir. Bu, cismi cisim olarak kavramak (*tasavvur*) açısındandır.¹⁰²⁴ Böylece o, mahiyetin kurucu yüklemeleri ile varlıksal yüklemeleri arasında ayırım yapmış olur. Bu ayırım, cismin kavranması sırasında olur.

¹⁰²² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 204-208; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, nşr. Kerim Feyzâ, 1: 175-182; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 52-56.

¹⁰²³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 206.

¹⁰²⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 1: 151; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, nşr. Kerim Feyzâ, 1: 116; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 18-22; *Mukavvim, lâzım ve arazî* arasındaki farka ilişkin bkz. İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, 13-14, 17-19.

Varlığı mümkünün kavramında olan varlık-mahiyet ayrımını doğrudan belirten ifadelere gelince, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*'ın mantık bölümünde yer alan “Mukavvim Zâtî” başlığı altındaki oldukça özetlenmiş şu ifadeleri öncelikle çözümlmek uygun olacaktır:

Bil ki mahiyeti olan her şeyin dış dünyada var olması veya zihinlerde kavranması (*mütesavvar*), ancak parçalarının kendisi ile birlikte hazır bulunmasıyla gerçekleşir (*tahakkuk*). O şey, onun kaim kılanı olmayan iki varlık tarzından birinde olmaksızın/var olmaksızın bir hakikate (*mâhiyet*) sahip olursa, varlık (*el-vücûd*), onun hakikatine (*mâhiyet*) lâzım olarak ya da lâzım olmayarak eklenen bir anlam olur. Aynı şekilde şeyin varlığının nedenleri, onun mahiyetinin nedenlerinden başkadır (*ğayr*). Örneğin ‘insanlık’ böyledir. O, kendisinde herhangi bir hakikattir ve mahiyettir. Onun dış dünyada veya zihinlerde var olması (*mevcûde*), onun için bir mukavvim değildir, tersine ona eklenmiştir (*mudâf*).¹⁰²⁵

Bu ifadelerde mahiyetin üç hali de söz konusu edilir: *Kendisinde*, *dışsal* ve *kavramsal*. Kendisinde mahiyet, dış dünyada var olabilmek için öncelikle içsel/dâhili kurucu parçalara sahip olmalıdır. İleride daha ayrıntılı olarak belirteceğimiz üzere, doğal cevher için düşünürsek o mahiyetin içsel kurucu parçaları veya nedenleri madde ve sûrettir. Bu tarz mahiyet, dışsal mahiyettir. Bu mahiyetin var olma nedenleri olarak parçaları ise fâil ve gayedir. Kendisinde mahiyet, kavramda da dışsal mahiyet aracılığı ile kurulur. Onun bu yolla kavramda kurulmasının içsel nedenleri cins ve fasıl, var olmasının nedenleri de fâil ve gayedir. Kendisinde mahiyet, dışsal mahiyetin kurulmuş ve gerçekleşmiş hali olan zât olmadan doğrudan akılsal kavramda kurulamaz. Yani kendisinde mahiyet veya aslî mahiyet doğrudan kavramda kurulamaz ve var olamaz. Çünkü o, henüz var değilken bilginin konusu olamaz. Dolayısıyla o, önce dışarıda kurulur ve var olur, sonra akıl ile gerçek kavrama alınır ve burada da hem kurulur hem de var olur.

İbn Sînâ ayrıca bu ifadelerde *aslî mahiyet* ile onun iki tarz varoluşu arasında bir ayrım yapar. Mahiyet, *akılsal kavram* olduğu için onunla ilgili yapılan tüm ayrımlar akılsaldır. Dışsal ve zihinsel olarak iki tarz varoluş, aslî mahiyetin kendisine dâhil değildir, ama ona eklenmiştir. Başka bir ifadeyle şeyin varlığı, şeyin hakikatine veya mahiyetine dış dünyada veya zihinde eklenmiştir. Şey, bu iki tarz varoluşa sahip olabilir. Onu iki tarz

¹⁰²⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 1: 154; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 11.

varoluşundan soyutladığımızda veya ayırdığımızda, o, *kendisinde mahiyet* olarak kalır veya onunla aynı olur. Şeyin mahiyet ve varlık-mahiyeti kapsayan olarak iki anlamda olduğunu daha önce ispatlamıştık. Bu, şeyle ilgili buradaki ifadelerle desteklenmiş olur. İbn Sînâ'nın yukarıdaki pasajı devam ettiren ifadeleri ise şöyledir:

Eğer *varlık* mahiyet için bir mukavvim olsaydı mahiyetin anlamının, zihinde (*nefs*), mahiyetin mukavvim parçası olan varlıktan ayrı olarak temessül etmesi imkânsız olurdu. Dolayısıyla da 'insanlık'ın mefhumu için zihinde varoluş [ile beraber] onun dış dünyada var olup olmadığı hakkında kuşkunun vaki olması imkânsız olurdu. Bununla birlikte insanın varlığında bir kuşkunun vaki olmaması beklenir; bu, onun mefhumu (=anlamı/mahiyeti) nedeniyle değildir, tersine onun tikellerinin duyumsanması nedeniyledir.¹⁰²⁶

İbn Sînâ bu ifadelerinde varlık'ın mahiyetin bir kurucusu olmadığını ispatlamaya çalışır. Varlık mahiyetin kurucu bir parçası olsaydı mahiyetin anlamı, nefste o parça olmaksızın temessül edemezdi. Örneğin insanın mahiyeti için zihinde bir varoluş vardır, bununla birlikte onun, yani insanlık'ın dış dünyada var olup olmadığı konusunda bir kuşkunun olması da mümkündür. Ama bu kuşkunun olması beklenmez. Çünkü insan bir kavram olarak kazanılmasının ilk aşamasında dışarıdaki bireylerden duyumsandığı için onun varlığı hakkında kuşkunun duyulmaması beklenen bir şeydir. İbn Sînâ'nın zikredilen ifadelerinden 'mahiyet bilgisinin varlık bilgisinden daha önce geldiği' şeklinde bir anlam çıkarılamaz. Çünkü o, burada yalnızca bir tarz ispat yapar. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre zihne alınmış bir mahiyetin –ki bu mahiyet burada var olmuştur– dışarıdaki varlığı konusunda kuşkunun olması mümkündür. Bu, anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü zihinlerde bu tarz kuşkunun olması imkânsız değildir. Bu tür kuşkunun neredeyse en yüksek derecesine taşınmasının bir örneğini herkesçe bilinen bir şey olarak Descartes'in kendi felsefesine sağlam ve güvenilir bir zemin kurmak için ilkin *her şey*'in varlığından kuşku duyması olgusunda görebiliriz.

Söz konusu ayrımla ilgili aynı anlam *el-İşârât ve't-Tenbîhât/el-İlâhiyyât*'ta bazı değişik ifadelerle yeniden ele alınır. Buna göre zâtının mefhumuna (=mahiyetine) varlık (*el-vücûd*) dâhil olmayan *her şey*'in mahiyetinde varlık (*el-vücûd*) onun kurucusu

¹⁰²⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1: 154-155; ayrıca aynı eserde bkz. 3: 15.

(*mukavvim*) değildir. Ayrıca ‘varlık’ın onun zâtının (=mahiyetinin) lâzımı olması da mümkün değildir. Buna göre geriye onun başkasından olması kalır.¹⁰²⁷ Böylelikle varlık, şeyin zâtının mahiyetine dâhil olmadığı için o mahiyeti mahiyet olarak kuran değildir. Bununla birlikte varlık, mahiyetin mahiyetsel açıdan bir lâzımı da değildir.¹⁰²⁸ Başka bir ifadeye göre de varlık (*el-vücûd*), ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçasıdır. Yani mahiyeti olan şeylerin mefhumuna (=mahiyetine) varlık (*el-vücud*) dâhil olmaz. Tersine varlık, mahiyete ârız olmuştur.¹⁰²⁹

Konumuzu daha açık kılmak için diğer eserlerdeki ayrımı doğrudan belirten ifadelere de yer vermemiz gerekmektedir. İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Burhân*’da tanım ile burhân arasındaki farkları incelerken söz konusu ayrımı doğrudan belirtir. Buna göre tanım şeyin mahiyeti (*mâiyyet*) için olur. Burhân ise bir şeyin bir şey için varlığına ilişkindir. Şeyin varlığı, onun mahiyetinden başka (*garîb*) ve mahiyetinin dışındadır.¹⁰³⁰ O, arazların da şeyin mahiyetine dâhil olmadığını söyler.¹⁰³¹ Çünkü tanım, ancak tanımlananın mahiyetine dâhil olan şeyler üzerine kurulur. Varlık (*mevcûd*) ise mahiyete dâhil olan şeylerden değildir. Varlık/varolma (*vücûd*), ne cinstir ne de fasıldır, aksine o, lâzım bir yüklemidir. Tanım varlığı vermez, çünkü tanım yalnızca cinsleri ve fasılları verir. Varlığı veren burhândır. Çünkü burhân, tanıma dâhil olmayan lâzımâtı (gerekenler) verir. Varlığı veren burhân, mutlak olarak varlığı bilinmeyen ve şey için varlığı bilinmeyen varlığını verir. Bütün bunlar, mahiyetin dışında olan levâzımdır. Öyleyse ne burhan, tanıma dâhil olan şeyi talep eder ve ne de tanım burhanın talep ettiği şeyi verir, çünkü bu, şeyin cevherinin dışındadır.¹⁰³² Böylece İbn Sînâ tanımsal mahiyet ile onun varlığı arasındaki ayrımı ortaya koyar.

O, aynı eserdeki başka bir ifadesinde de söz konusu ayrımı nedenler üzerinden belirtir. Buna göre fâil nedenler varlık nedenleridir, ama mahiyetin nedenleri değildir. Tanımın parçaları ise ister cinsler ister gerçek fasıllar isterse de fasılların parçaları olsunlar mahiyetin nedenleridir. Varlık nedenlerinin ise mahiyetin nedenleri olması gerekmez.

¹⁰²⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 3: 46; krş. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 466; ayrıca bkz. “varlık (*el-vücûd*), tüm şeylere (yani hiçbir şeye) onların mahiyetlerine dâhil olan genel mukavvim olarak genel olmaz/söylenmez (*yeummü*)” İbn Sînâ, *Mantuku'l-Meşrikiyyîn*, 17.

¹⁰²⁸ Ayrıca Tûsî’nin bu yöndeki açıklamalarına bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 3: 46-48

¹⁰²⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, 3: 49, 52.

¹⁰³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 278; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 217; ayrıca bkz. Durusoy, *Mantığa Giriş*, 189-190.

¹⁰³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 281; krş. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 220.

¹⁰³² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 221; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 282.

Bu nedenle varlık nedenleri tanımlara girmezler, aksine tanımların yerini tutan resmlere (betim) girerler.¹⁰³³ Böylece tanımsal mahiyetin kendi içsel ve kurucu nedenleri ile onun kavramdaki varoluş nedenleri birbirlerinden ayrılır. Bu ayırmadan dolayı varlık mahiyete dâhil olmaz ve dolayısıyla da onun aynısı olmaz.

İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımını, *eş-Şifâ/el-Makûlât*'ta da doğrudan birçok yerde ifade eder. O, bu eserinde, ayrıntısını birinci bölümde belirttiğimiz üzere varlık, mahiyet, cevher ve araz olan dokuz kategori arasındaki bağıntıları inceler. Bu ifadelerinde de o, tanımsal mahiyet ile onun kavramdaki varlığı arasında ayırım yapar. Bu çerçevede bir ifadeye göre varlık, cins değildir. Eğer varlık, *mütevâtî*' olsa bile yine de cins olmaz. Çünkü o, şeylerin mahiyetlerine dâhil olan anlama delâlet etmez. Aksine o, mahiyetlere sürekli gerekli (*lâzım*) olan bir şeydir (*emr*).¹⁰³⁴ Bu ayırım, şeyin kavranması sırasında ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, üçgenin anlamı kavrandığında (*tasavvur*) dolayısıyla da ona şekilsellik ile varlık nispet edildiğinde şekilsellik üçgenin anlamına dâhil olarak var olur.¹⁰³⁵ Yani şekilsellik bir kurucu olarak üçgenin anlamına, yani mahiyetine dâhil olur, ama üçgenin anlamına nispet edilen varlık o anlama dâhil olmaz. Çünkü üçgenin üçgen olarak kavranması/anlaşılması (*fehm*) ancak üçgenden önce bir şeklin zorunlu olmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla üçgenin anlamını kavramak (*tasavvur*), ancak onu önce *şekil* olarak kavramak ile mümkün olur. Bununla birlikte üçgenin anlamını/mahiyetini, var (*mevcûd*) olarak kavramak gerekmez.¹⁰³⁶

Varlık (*vücûd*) ise üçgenin mahiyetinin kendisiyle kurulmadığı bir şeydir (*emr*).¹⁰³⁷ Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre üçgenin mahiyetini kavramak/anlamak (*fehm*) mümkün iken onun varlığında Öklides'in kitabının birinci şeklinde ortaya konulduğu gibi var ya da varlığı mümkün olduğuna dair ispat getirilene kadar şüphe duyulabilir.¹⁰³⁸ Buna karşılık üçgenin şekilselliği hakkında bunun yapılması mümkün değildir. Çünkü şekilsellik gibi olanlar mahiyetin kurucu anlamlarıdır. Varlık gibi olan ise mahiyet için bir kurucu (*mukavvim*) değildir. Eğer varlık, zihinde bile üçgenden ayrılmasaydı üçgene dışarıdan eklenen bir şey (*emr*) olurdu. Bu nedenle üçgeni üçgen veya üçgeni şekil kılan şeyi

¹⁰³³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 204; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 265.

¹⁰³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 60-61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 81-82; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Metafizik*, 174-175.

¹⁰³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82.

¹⁰³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82.

¹⁰³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82.

¹⁰³⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61.

talep etmek imkânsızken, üçgeni zihinde veya dışarıda var kılan şeyi talep etmek imkânsız değildir.¹⁰³⁹

İbn Sînâ bunun yanında zamanın da mahiyete dâhil olmadığını örneklendirmektedir. Buna göre baba insan, oğul insandan *zaman* ve *varlık* bakımından önce gelirken, *zaman* ve *varlık* insanlık'ın anlamına (=mahiyetine) dâhil değildir. İnsanın tanımı, insanın tanımı olması açısından her ikisi için de eşittir. İnsanlık'ın varlığı zamansal olarak baba için daha öncelikli olsa da bu insanlıkta değil var olmadaki önceliklidir. İnsanlık açısından hiçbiri insan olduğu için diğerinden daha öncelikli ve diğerine neden değildir. Ona göre Amr'ın oğlu Zeyd'i *insan* kılan hiçbir şey yoktur. Çünkü o, mahiyeti nedeniyle insandır ve Zeyd'in insan olmaması imkânsızdır. Bu nedenle insan olmasında onun bir nedeni yoktur. Ne babası ne de başkası onun nedenidir. Onun var olmaması imkânsız değildir. Bu nedenle var olmasında onun bir nedeni vardır. Aynı şekilde beyazlık da zâtı nedeniyle renktir, ama zâtı nedeniyle var olan değildir.¹⁰⁴⁰ Özetle zaman ve varlık, bir mahiyet olan insanlık'a ve beyazlık'a dâhil değil, ama dışsaldır.

Tanımsal mahiyetin parçalarına gelince, şeyin zâtîsi, şeyin zâtının dışından bir nedenle olmaz. Dışarıdan bir nedenle olan şey (*mâ*) ise zâtî/özel bir kurucu değildir. Her ne kadar zâtî, bir tür arazî olsa da onun oluşması (*husûl*), mahiyetin dışında bir nedenle değildir. Tersine mahiyet onu gerekli ve zorunlu kılar. Cins, ancak anlamın kendisiyle anlam olduğu, mahiyetin kendisiyle mahiyet olduğu şekil gibi bir anlam olabilir. Buna karşılık mahiyetin gerektirmediği ve kendisini veren dışarıdan bir şeyle mümkün olan şey ise mahiyetin kurucusu değildir. Varlık (*vücûd*), mahiyete bazen dış dünyada bazen de zihinde eklenen bir şeydir (*emr*).¹⁰⁴¹ Böylece varlık'ın mahiyete dâhil olmadığı veya mahiyetin bir parçası olmadığı açık olmaktadır.

İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığına göre hem mahiyet hem de onun kurucu ve içsel parçaları, eşit bir anlamda söylenir. Örneğin mahiyetin bir parçası olan cins böyledir. Ona göre türler üzerine eşit şekilde söylenme cinsin hakikatidir. Buna göre türler cinsten anlaşılan bu anlamda ortaktır.¹⁰⁴² Cins ve fasıldan oluşan mahiyet için de durum aynıdır. Örneğin babanın cevher kategorisinde veya insan türünde oğuldan farklı olması

¹⁰³⁹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61.

¹⁰⁴⁰ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 100-101; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 75; varlığın önce cevher için ikinci olarak araz için olmasına ilişkin ayrıca bkz. *İbn Sînâ, Kitâbuş-şifâ/Fizik I*, 118; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsil*, 299-300.

¹⁰⁴¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 82-83; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 61-62.

¹⁰⁴² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 101; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 75.

gerekmez. Çünkü baba, nedensellik veya zaman bakımından ondan öncedir. Ama onun insanlığı, insanlık bakımından oğulun insanlığından önce değildir ve insanlığın nedeni de yoktur.¹⁰⁴³ Başka bir örnek olarak üç, dörtten sayı anlamında veya sayılık bakımından önce olamaz, ama varlık bakımından olur.¹⁰⁴⁴ Yani, bir cins olan sayılık konusunda üç ve dört arasında bir farklılaşma olmaz.

İbn Sînâ *eş-Şifâ/es-Semâ 'ü't-tabî'î*'de bir ifadesinde varlık-mahiyet ayrımını doğrudan ve çok açık bir şekilde ifade eder. Buna göre insan olması açısından insan (*el-insân bimâ hüve insân*), varlık olması açısından varlık (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*)¹⁰⁴⁵ değildir. Tersine *varlık olması açısından varlığın anlamı, insan olması açısından insanın dışındadır*. Kategorilere dâhil olan durumların tümü, bunun gibidir. Onlardan her biri, varlık için konudur ve varlık ona gerekli olur.¹⁰⁴⁶ O, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'taki bir ifadesinde de hem varlık-mahiyet arasındaki ayrımı ve gerekliliği ifade eder hem de *varolma fiilini* açıkça kullanır. Buna göre *insan olması bakımından insanın doğasına varolması/var olma (=en yekûne mevcûde)* eklenir. Bununla birlikte onun var olması, insan olması değildir ve insan olmaya da dâhil değildir. İnsanlık doğasına varlıkla (*vücûd*) birlikte bu tümellik ilişir ve bu tümelliğin ancak *nefste* varlığı bulunur.¹⁰⁴⁷ Böylece *varolma* veya *varoluş fiilini* de açık bir şekilde görebiliriz. Onun aynı eserde varlık ve mahiyetin farklı anlam olduklarını ve varlığın mahiyete her zaman gerekli olduğunu anlatan önemli ifadeleri ise şöyledir:

Varlık'ın anlamı (*mâna'l-vücûd*) ve şeyin anlamı nefislerde iki anlam olarak kavranandır (*mütesavvirân*)¹⁰⁴⁸...Varlık'ın anlamının gerekliliği (*lüzûmü mâna'l-vücûd*) şeyden kesinlikle (*elbette*) ayrılmaz, hatta varlık'ın anlamı (*mâna'l-mevcûd*), devamlı olarak şeye gerekli olur. Çünkü şey, ya dış dünyada (*el-'ayân*) ya da vehimde ve akılda var olur (*mevcûd*), eğer şey böyle¹⁰⁴⁹ olmasaydı şey olmazdı.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 101; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 75.

¹⁰⁴⁴ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 102; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 76.

¹⁰⁴⁵ İbn Sînâ, metafiziğin konusunu ifade ederken kullandığı ifadenin aynısını, insanın varoluşu veya varolması ile ilgili de kullanır. Bu demektir ki varlık ile varoluş kastedilir. Birinci bölümde ilk başlık altında belirttiğimiz üzere Behmenyâr da böyle anlar.

¹⁰⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbuş-şifâ/Fizik I*, 30.

¹⁰⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 207; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 532.

¹⁰⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 86.

¹⁰⁴⁹ Yani hem dış dünyada hem de vehimde ve akılda.

¹⁰⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 32.

Bu ifadelerde şey ile mahiyet kastedilir. İlk cümlede varlık ve mahiyetin farklı anlamlar olarak kavrandığı ifade edilir. İkinci cümlede de varlığın anlamının, mahiyetin anlamına gerekli olduğu ve bu gerekliliğin ise sürekli olduğu belirtilir. Bu demektir ki mahiyet, varlık olmadan hiçbir yerde bulunamaz. Gereklilik, her ne kadar sürekli olsa da varlığın mahiyete dâhil olmadığını ve ona dışarıdan eklendiğini anlatır. Böyle olduğu için bu ikisi arasında aynılık yoktur. Ayrıca, mahiyetin varoluş sürecini yaşadığı da belli olur. Çünkü mahiyetin varlıkla veya varolmayla birleşmesi bir gereklilik sayesinde. Bununla birlikte ikisi arasındaki birleşme sürekli. Çünkü varlığın anlamı, mahiyetin anlamından kesinlikle ayrılmaz. Varlığın mahiyete ya dışarıda veya kavramda eklendiğini bildiğimize göre mahiyet için bu iki tarz varoluş veya bulunma alanı dışında bir varoluş veya bir bulunma alanının olmadığı açık olur. Buna göre mahiyeti Tanrı'nın zâtına veya bilgisine veyahut faal akıl'ın zâtına yerleştiren düşünceler geçersiz olur.

Gereklilik durumu, varlığın anlamının mahiyetin anlamından başka olduğunu anlatır. Dolayısıyla da ikisi arasında akılsal bir ayrım oluşur. Gereklilik, mahiyetin kendisinden dolayı oluşmaz, ama dışarıdan bir şart veya bir nedenle oluşur. Böylece mahiyet, hem dışarıda hem kavramda bir nedenle varlığın kendisine ilişmesiyle veya gerekli olmasıyla var olur. Buna göre mahiyet, kendisinde, bir varlık değildir. Ama o, bir nedenle veya bir zorunlulukla varolma sürecini yaşayarak belirli varlık olur. Bununla birlikte bu varlık olma durumu mutlak bir şekilde değildir. Bununla birlikte varolan mahiyet, sürekli oluş içinde kalmaz, varlık olma durumunu kazanır. Bu nedenle yalnızca Tanrı var değildir, ama varoluş kazanmış bütün mahiyetler de vardır. Fakat Tanrı mutlak bir zorunlulukla vardır. Diğer varlıklar ise bir şartsal veya bir nedensel zorunlulukla vardır. Böylece İbn Sînâ yalnızca Bir'in var olduğunu veya varlık olduğunu savunmaz. Çünkü her ne kadar şartlı olsa da Çok da vardır. Bununla birlikte Çok, oluşu yaşamıştır, buna karşılık Tanrı oluşu veya varoluşu yaşamamıştır. Ayrıca Tanrı, mutlak bir zorunlulukla varlıktır, Çok ise mutlak bir zorunlulukla var değildir, bir kayıtla veya bir şartla vardır. Çok'un varlığı var olduğu sürece zorunludur.

Buraya dek varlık-mahiyet ayrımının akılsal-kavram olan tanımda veya tanımsal mahiyette veyahut kavramsal mahiyette nasıl gerçekleştiğini ele aldık. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bu ayrım üzerinden mahiyetle ilgili diğer akılsal ayrımları nasıl ele aldığını da söz konusu ettik. Bu incelememizi daha fazla ayrıntılandırmamız gerekmektedir. Bu nedenle ilk olarak tanımsal mahiyetin nasıl kazanıldığını veya nasıl oluşturulduğunu,

dolayısıyla da ayrımların nasıl ortaya çıktığını söz konusu etmemiz gerekmektedir. Gerçek kavram veya tam kavram olan tanımsal mahiyetin zât üzerinden nasıl elde edildiğini önceki bölümlerde ve başlıklarda pek çok yerde söz konusu etmiştik. Burada ise bunu, bu başlık altındaki konumuza ilişkin bir toparlama ile ifade edeceğiz. Bu amaçla, yeniden başlayarak deriz ki İbn Sînâ'ya göre varlıkta zâtları duyulur olanların zâtları varlıkta akledilir değil, duyulurdur. Fakat akıl onları, akledilir (*mâkul*) olma haline getirir (yani, onları akledilir kılar). Çünkü akıl, onların hakikatlerini maddenin eklentilerinden soyutlar.¹⁰⁵¹ Mahiyetin oluşturulması ve onunla ilgili ayrımların ortaya çıkması bu süreç içinde yaşanır. Kendisinde mahiyet, var olduğunda hakikatleşir ve hakikat adını kazanır. Yine o, bir durumdan dolayı bir isim daha kazanır ki bu, zâttır. Doğal şeyler için düşünürsek zât; kendisinde mahiyetin varlık, madde ve kategorik arazlar ile birleşmiş ve aynılaştırılmış halinde kazandığı bir isimdir. Hakikat olma, zâtta içerilir ve bilginin konusu olur.

İbn Sînâ'nın başka bir ifadesine göre şey, ya aynî olarak vardır (= *aynün mevcûde*) veya vehimde veya akılda ondan (*aynî varlıktan*) alınarak sûret olarak vardır (*sûret mevcûde*).¹⁰⁵² Şey ile kastedilen mahiyettir. Bu ifadede, mahiyetin aynî varlıktan alınmış bir sûret olduğu belirtilir. Başka bir ifadeye göre de insanın sûretini yalnızca insan sûreti olması bakımından aklettiğimizde bir var olanı yalnızca zâtı bakımından (= *min haysü zâtihî*) akletmiş oluruz.¹⁰⁵³ Sûret ile yine mahiyet kastedilir. Yine açık bir ifadeye göre ise tanımın duyuyla bilinmesine ve parmakla işaret edilmesine imkân yoktur. Ayrıca şeyin ne olduğunun (*mâ hüve*) anlamı, yani gerçek tanım (*el-haddü'l-hakîkî*), ancak zâtı varolan (= *li-mevcudi'z-zât*) için olabilir. Zâtı yok olan için ise isim anlamına delâlet eden bir söz olabilir.¹⁰⁵⁴ Buna göre tanımsal mahiyet, zâtın akılsal kılınmış halidir. Zât ise dış dünyadadır. Şey/mahiyet için ya *dışsal/zâtsal* veya *tanımsal/kavramsal* bir varoluş vardır. Şey, kendisinde, ne bir yerde bulunandır ne de vardır. O, yalnızca var olan bir anlam olan imkânlılık halindedir.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-Burhân*'daki bir ifadesine göre akledilir, duyulur değildir. Çünkü duyuyu; duyulur insanlardan her birini, bir miktar kemik, bir nitelik yapısı, organlarının parçalarında belirli bir konum ve bulunduğu mekândaki konumuyla algılar. Bu algı,

¹⁰⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 222; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 167.

¹⁰⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, 49; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, 17.

¹⁰⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 314-315; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 196.

¹⁰⁵⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 220; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 281.

duyulur insanlar arasında ortak değildir. Çünkü onun miktarı, niteliği ve konumu ortak değildir. Dolayısıyla duyunun idrak ettiği şey, duyulur insanlar arasında ortak olan insan hakikati değildir. Çünkü akledilir insanın, belirli bir kemik ölçüsü, belirli bir nitelik, belirli bir konumla ve belirli bir mekânla sınırlanma gibi dışarıdan eklenen şartlardan soyut olması, hatta varlıkta insana ilişebilen bütün miktarların, niteliklerin, konumların ve mekânların ilişmesine hazır akledilir bir doğa olması gerekir. Ona göre eğer insanın akılda tanımıyla kavranması (*tasavvur*), bir miktarla veya bir konumla ve başka bir şeyle birlikte olsaydı, her insanın bunlarda ortak olması gerekirdi. Bu duyulur iskelet (*kemikler*), [bu duyulur] konum, mekân ve diğerleri, insanın kendisine özgü maddesi bakımından insana eklenir. Öyleyse açıktır ki akılda tanımıyla kavranması (*yütesavvar*) bakımından insan, aklın maddeden ve eklentilerinden soyutlamasıyla (*tecrît*), soyuttur. O, böyle olması açısından duyuyla idrak edilebilir (ulaşılabilir) değildir. Aksine duyu insanı algıladığında uzak eklentileriyle sarmalanmış olarak algılar.¹⁰⁵⁵ Bu eklentiler, dokuz kategoriye ait duyulur arazlardır. Zâtlar olarak dış dünyada bulunan duyulur insanların duyumsanması ve bilinmesinde, bu duyulur arazlar onların her birinden olumsuzlandığında, akılda, soyut insanın tanımı kavranmış ve oluşmuş olur. Bu soyut insan, tüm duyulur insani bireylere mutlak eşit anlamlılık yoluyla yüklenen tanımsal mahiyet olur. Aynı eserde tanımsal mahiyetin nasıl oluşturulduğuna ilişkin oldukça özet başka ifadeler şöyledir:

Akledilirlerin kavramının (*tasavvur*) kazanılması, tek bir tarzla/yönle (*vech*) duyunun aracılığıylaadır. Duyu, duyulurların sûretlerini alır ve onları hayal gücüne teslim eder. Bu sûretler, böylece, bizim nazarî aklımızın fiiline konu olurlar. Orada [hayal gücünde] duyulur insanlardan alınan pek çok sûret bulunur. Tıpkı senin Zeyd'in bir renge, şekle ve organ yapısına özgü olduğunu ve Amr'ın da bundan başka bir diğerine özgü olduğunu görmek gibi, akıl bu sûretlerin arazlarla birbirlerinden farklı olduğunu görür/bulur. Akıl, bu arazlara yönelir ve onları çekip çıkarır. Adeta akıl, bu arazları [Zeyd ve Amr'ın sûretinden] soyar ve onları bir yana atar. Öyle ki akıl, kendisinde ortaklığın olduğu ve kendisiyle farklılığın oluşmadığı anlama/anlamlara (*mâna*) ulaşır. Dolayısıyla akıl, anlamları oluşturur ve kavrar. Aklın hayaldeki karışıma (*hald*) yönelik ilk dikkatli araştırması

¹⁰⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 220-221; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 166.

(*teftîş*) şöyledir. Akıl, arazlar ve zâtîler ve ayrıca arazların bir kısmının gereklik (*lâzime*) olduğunu, bir kısmının da gereklik olmadığını bulur. Böylelikle akıl, hayalde toplanan çokluktan tek tek her bir anlamı ayırır ve onları zâtına götürür.¹⁰⁵⁶

Bu ifadelerden açıkça anlaşılmalıdır ki dış dünyada bulunan aynı türe ait zâtların kavranması sırasında mahiyet ve o mahiyetle ilgili ayrımlar ortaya çıkar. Varlık-mahiyet ayrımı, bu süreçte oluşur. İleride bu noktayı belirteceğimiz üzere dış dünyada bir cevher olarak bulunan mahiyet, dokuz kategoriye ait arazlar tarafından sarılmıştır. Bu arazlar, o cevherin varlıksal yanını oluşturur. Bilinme sürecinde yapılmış olan o cevherin varlıksal yanının olumsuzlanmış olmasıdır. Ortaya çıkmış olan mahiyet, dış dünyada zât olarak kurulmuş kendisinde mahiyetin kavramda kurulmuş halidir. Kavramsal mahiyet veya tanımsal mahiyet, kurulmuş olanın kurulmuşudur. Kendisinde mahiyet dış dünyada zât olarak var olmadan bilinemez, çünkü o henüz var değildir. İbn Sînâ'nın felsefesine göre var olmayan kavranamaz, tanımlanamaz ve bilinemez.

Bu tanımsal mahiyetin nasıl oluşturulduğuna ilişkin ayrıntıyı, *en-Necât* üzerinden daha fazla açmamız faydalı olacaktır. Aynı zamanda bu, gereklidir. Buna göre duyumsama ancak şahsî tikelleri idrak edebilir. Hatırlama ve hayal, duyumsamanın sağladığı şahsîliği muhafaza eder. Hayal sûreti, hatırlama ise ondan alınan anlamı muhafaza eder. Eğer duyumsama tekrarlanırsa hatırlama ve hatırlama tekrarlanırsa tecrübe olur. Aklî düşünce (*el-fikrî'l-aklî*) ise soyutlanmış tümellere (*el-külliyâtü mütecerredetün*) ulaşır. Buna karşılık duyumsama, hayal ve hatırlama tikellere ulaşır. Dolayısıyla duyumsama, *çok olana söylenen insana* ulaşamaz. Hayal de böyledir. Cisimsel duyumda ve hayaldeki herhangi bir sûrete, diğer şahsî tikellerin sûretlerinin ortak olması mümkün değildir. Çünkü duyumsamada ya da hayalde resmedilen o sûret, insanlık için zorunlu ve eşit olmayan *nicelik, nitelik, yer, konumdan* olan arazlarla¹⁰⁵⁷ birlikte bulunur. Buna karşılık aklî düşüncede vaki olan tümeller, yargılar ve kavramlar (*tasavvurât*) ise ne duyumla ne de tahayyülle idrak edilir. Ayrıca onların nedenleri sezgi ve tecrübe de değildir. Ama bu ikisi akıl için yardımcılarıdır. Kavram (*tasavvur*) yönüne gelince, duyum hayale karışık şeyler sunar, hayal de akla karışık şeyler sunar. Sonra akıl, o karışık şeylerde ayırt etme (*temyîz*) ve parçalama (*teczie*) yapar. Daha sonra anlamların

¹⁰⁵⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Burhân*, 222; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 167.

¹⁰⁵⁷ “Tek türün şahısları, zâtî anlamda farklılaşmadığında, arazlarla farklılaşmaları zorunlu olur”, bkz. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 46.

her birini tekil olarak alır ve en özel, en genel, zâtî ve arazî olarak tertip eder/düzenler. O vakit kavrananlar (*mütesavvirât*) için akılda ilk anlamlar resmedilir. Daha sonra akıl, onlardan (ilk anlamlardan) tanımlar (*hudud*) oluşturur/bileştirir (*yürakkib*).¹⁰⁵⁸

İbn Sînâ'ya göre her idrak, ancak idrak edilenin sûretinin alınması olarak görünür. Eğer maddesel ise o, yalnızca bir çeşit/tür (*mâ*) soyutlama ile maddeden soyutlanmış sûretin alınmasıdır. Ancak, soyutlama sınıfları farklıdır ve mertebeleri değişiktir. *Maddesel sûrete* o sûret olması yönünden, madde nedeniyle zâtına ait olmayan haller ve durumlar (*umûr*) ilişir. Bazen ayırma, maddesel ilişkilerin tümünü ya da bir kısmını ayırma olur. Bazen de ayırma, maddeden ve madde yönünden kendisine (*maddesel sûrete*) eklenenlerden soyutlamayla tam bir ayırma olur. Bunun örneği, *insanlık sûreti* ve *insanlık mahiyetinin*, türünün şahıslarının hepsinin kendisinde eşit olarak ortak olduğu bir doğa (*tabîa*) olması ve tanımında tek bir şey olmasıdır.¹⁰⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre bu şahısta ya da şu şahısta bulunması *insanlık mahiyetine* ilişmiştir ve böylece o, çoğalmıştır. Bu durum *onun insanlık doğası* yönünden değildir. Eğer *insanlık doğasının* kendisinde çoğalma gerekli olsaydı, o, sayıca tek bir şeyde yüklem olarak bulunmazdı. Eğer *insanlık*, Zeyd'in insanlığını oluşturması için Zeyd için bulunsaydı (*mevcûde*) Amr için bulunmazdı. Öyleyse madde yönünden *insanlık sûretine* ilişen ilişenlerden biri, çoğalma ve bölünmedir. Ona, bunun dışında da arazlar ilişir. Bunlar (arazlar), herhangi bir maddede bulunurlarsa *nicelik*, *nitelik*, *yer* (*eyne*) ve *konumdan* bir ölçüyle hâsıl olurlar. Bütün bunlar, onun doğasına yabancı durumlardır (= *umûr'un ğarîbetün*). Çünkü eğer *insanlık*; insanlık için *nicelik*, *nitelik*, *yer* ve *konum* açısından bu ya da başka bir tanımda olsaydı, her insanın diğeriyle o anlamlarda ortak olması gerekirdi. O, insanlık için *nicelik*, *nitelik*, *yer* ve *konum* açısından başka bir tanımda ve diğeri bir yönde olsaydı, insanların her birinin söz konusu tanım ve yönde ortak olması gerekirdi.¹⁰⁶⁰ Öyleyse *insanlık sûreti* zâtıyla, söz konusu eklenenlerden bir şeyin kendisine eklenmesini gerekli kılmaz. Dolayısıyla bu eklenenler, ona, madde yönünden zorunlu olarak ilişmiştir (*ârıza*). Çünkü kendisine bitişik madde nedeniyle, bu eklenenler ona eklenir.¹⁰⁶¹ Buna göre dışsal arazlar, mahiyetin aslî haline ilişmiştir. Bu aslî hale ulaşabilmek için onların ondan dışlanması ve uzaklaştırılması gerekir.

¹⁰⁵⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 101-102; krş. *en-Necât*, trc. K. Şenel, 64; krş. Durusoy, *Mantığa Giriş*, 180-181.

¹⁰⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 207-208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

¹⁰⁶⁰ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

¹⁰⁶¹ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

İbn Sînâ'ya göre duyumsama/duyusal algı, sûreti (insanlık sûreti) maddeden söz konusu (bu) eklentilerle birlikte ve eklentiler ile madde arasında bir nispetin (bağ) vâki olmasıyla alır. Bu nispet, yok olduğunda bu alış da iptal olur. Bu, sûretin maddeden onun bütün eklentilerinden soyutlanma olarak ayrılmadığı içindir. Buna göre o sûretin tespit edilmesi (kendisinde hali) mümkün değildir. Madde bulunmadığında (*ğâbe*), sanki sûret maddeden sağlam/tam (*muhkem*) bir ayrılmayla ayrılmamış gibi olur. Dahası duyusal algı, o sûretin, kendisinde, bulunabilmesi için maddenin varlığına da ihtiyaç duyar.¹⁰⁶²

Hayal ise maddeden koparılmış/çıkarılmış sûreti, daha güçlü bir şekilde artırır. Bu, onu, maddeden varlığında maddenin varlığına ihtiyacı olmadığı bakımından almasıyla olur. Çünkü madde eğer bulunmazsa veya yok olursa, sûretin varlığı (*vücûd*) hayalde sâbit olur. Ancak sûret, maddesel eklentilerden soyutlanmış olmaz. Dolayısıyla duyusal algı (*his*), sûreti ne maddeden tam bir soyutlama (= *tecrîden tâmmen*) ile soyutlamış ne de maddenin eklentilerinden soyutlamıştır. Hayal ise sûreti, maddeden tam bir soyutlamayla soyutlamıştır, ama kesinlikle maddenin eklentilerinden soyutlamamıştır. Çünkü hayaldeki sûret; herhangi bir *konum*, *nitelik* (*tekyîf*) ve *ölçüyle* (*takdir*) bulunan *duyusal sûrete* göreler. Hayalde, o türün bütün şahıslarının kendisinde ortak olabileceği bir hal ile olan bir sûretin tahayyül edilmesi mümkün değildir. Tahayyül edilen insan, insanlardan biri gibi olur. Var olan ve tahayyül edilen insanların, hayalin o insanı tahayyül ettiği tarzda/şekilde/gibi olmaması mümkündür.¹⁰⁶³ 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât'taki bir ifadeye göre de insandan (belirli) alınmış sûret olarak hayalde görünen şey, maddesel ilişkilerden soyutlanmış olmaz.¹⁰⁶⁴ Vehim ise soyutlamadaki bu mertebeyi biraz (= *kalîlen*) aşmıştır. Çünkü vehim; *sûreti* tikel olarak, maddeye göre, maddeye kıyasla ve maddenin eklentileriyle nitelenmiş duyulur sûretlerle ilişkili olarak alır. Çünkü o, sûreti kendisinde bulunan hayalin ortaklığıyla alır.¹⁰⁶⁵

Buna karşılık soyutlamayı tam olarak yalnızca aklı idrak yapabilir. İbn Sînâ'ya göre *akıl* sûretlerin kendisinde aslına uygun olarak (*müstesbete*) bulunduğu güçtür. Akıl, sûretleri her yönden maddeden soyutlamayla alarak idrak eder. 'İnsan'ın çokluğa söylenebilmesi için akıl onu her yönden maddeden ve maddenin eklentilerinden soyutlanmış bir alma

¹⁰⁶² İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 444.

¹⁰⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 208-209; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156-157.

¹⁰⁶⁴ İbn Sînâ, 'Uyûnu'l-hikme/el-İlâhiyyât, 43.

¹⁰⁶⁵ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 209; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 157.

ile ayırır.¹⁰⁶⁶ Çok olan, tek bir doğa olarak alınır ve akıl, insanı bütün *nicelik, nitelik, yer ve maddesel konumdan* ayırır.¹⁰⁶⁷ Başka bir ifadeye göre akılsal güç, akledilirleri *belirli bir nicelik, yer ve konumdan* soyutlar.¹⁰⁶⁸ Başka bir ifadeye göre de bir şeyin mahiyetini, maddenin ilişkilerinden ve eklentilerinden/fazlalıklarından (*zevâid*) soyutlanmış olarak kavramayı (*tasavvur*); duyumsama (*hiss*), hayal ve vehim değil, ancak *insanî nefis* yapabilir.¹⁰⁶⁹ Buna göre akıl, belirli bir insanın cevherî yanını anlatan insanlık sûretini, o insanın şahsî varlıksal yanını anlatan dokuz kategoriye ait arazlar, bölünme, çoğalma gibi başka arazlardan bütünüyle ayırır. Sonuçta soyut insanlık hakikatine ulaşılır. Bu, insanlık mahiyetidir. Böylece tanımsal mahiyet ve onunla ilgili ayrımlar oluşmuş olur. Dolayısıyla zâtın tanımsal mahiyet olarak akılsal kılınmasında kategorik arazlar ve başka bazı arazlar dışlanır. Bu soyutlanma daha ileri bir dereceye taşınarak mahiyet hem yalnızca kendisi olması bakımından kendisine ilişkinlerden hem de zihnin ilişkinlerinden ve varlıktan soyutlanır.

Buraya dek mahiyet ile ilgili alanları, değerlendirmeleri, zât-kavram-tanım ilişkisini, varlık-mahiyet ayrımını farklı yönlerden olarak doğrudan belirten ifadeleri ve tanımsal mahiyetin nasıl kazanıldığına, dolayısıyla da zikredilen ayrımların nasıl ortaya çıktığına ilişkin ifadeleri ele aldık. Bu noktada ise zâtı, onun nasıl kurulduğunu ve bu konuyla cevher-arazlar konusu arasındaki birliği ele alacağız. Sonrasında kendisinde mahiyet ile iki tarz mahiyet olan dışsal ve tanımsal mahiyet arasındaki ilişkiyi doğrudan açık kılan bazı ifadelere yer vereceğiz. Ama kendisinde mahiyetin nasıl bir hale sahip olduğunu ve Tanrı ile onun arasındaki görelilik ve bağıntının durumunu, ikinci bölümde özellikle de zikredilen bölümün “Mahiyet-İmkân İlişkisi” başlığı altında ve bir önceki başlık altında ayrıntılı olarak işlediğimiz için ve ayrıca buradaki incelememizin çok uzun olmasını önlemek için bu başlık altında söz konusu etmeyeceğiz.

İkinci bölümde “Mahiyet-Zât İlişkisi” başlığı altında ayrıntılı olarak ele aldığımız üzere kavramda tanımsal mahiyet ile kurulan *zât*; doğal bir varlık için düşünürsek dış dünyada madde, varlık ve varlıksal arazlarla birleşmiş ve aynılaştırmıştır. Dolayısıyla bir ayırım mümkün değildir. Ayırım yalnızca *akılsal bir kavram* veya *tanımsal mahiyet* üzerinden gerçekleşir. *Mahiyetin dıştaki hali olan zât* dokuz kategoriye ait arazlarla sarılmış olarak

¹⁰⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 209-210; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 157.

¹⁰⁶⁷ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 209-210; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 157.

¹⁰⁶⁸ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 216; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs min kitâbi 'ş-şifâ*, 294.

¹⁰⁶⁹ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme/Tabîyyât*, 42-43; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi/Fizik*, 448.

dışarıda bulunan bir varlıktır veya belirli bir varlıktır. Bu varlık, bir bütündür ve dışarıda olması açısından iki yana bölünmez. Ama akıl, bu varlık üzerinde iki yan olacak şekilde farklı yönlerden parçalamalar yapar: Cevherî-arazî, zâtî-arazî, varlıksal-mahiyetsel. Burada, bu farklı ayrımların birliğini göstermeye çalışacağız. Bunu, önceki iki bölümde değişik yerlerde yapmaya çalıştık. Burada ise buna dair bir toparlama yapacağız.

Zât, mümkün halde bulunan kendisinde mahiyetin dış dünyada gerçekleşmiş halidir. Bu gerçekleşmenin (*tahakkuk*) iki yana ayrılan nedenleri vardır: Varlıksal ve mahiyetsel. Doğal şeyler için mahiyetsel nedenler, madde ve sûrettir. Varlıksal nedenler ise fâil ve gayedir. Madde ve sûret kendisinde mahiyetin dışsal halinin kurulması için içsel, zâtî ve kurucu nedenlerdir. Fâil ve gaye ise kendisinde mahiyetin dışsal mahiyet olarak dışarıda var olmasının nedenleridir. Bu iki neden, dışsal mahiyetin ne kendisine ne de varlığına dâhildir. Buna karşılık madde-sûret, dışsal mahiyetin hem kendisinin hem de varlığının parçalarıdır. Bu hal, zâtta varlık ve mahiyetin bir ve aynı olduğunu anlatır. Bu anlama ulaştığımızı göre öncelikle zâtta (öz) varlıksal-mahiyetsel yanın nasıl bir ve aynı olarak bir bütün şeklinde durduğunu göstermeye çalışmamız gerekir. Bu konuda İbn Sînâ'nın önemli bir ifadesi şöyledir:

İnsan, insan olmak bakımından insan için zâtî değilse aksine tek tek şahıslar için zâtî ise bu durumda insanın zâtîlik nispeti ya şahsın mahiyetinin hakikatinedir ve bu da aynı şekilde insandır; ya da insanın *teşahhuslaştığı* bütündür ve dolayısıyla bütünün tamamı değil bütün olmak bakımından bütünün kendisinden oluştuğu şeyin parçasıdır. Bu durumda tek tek şahıslar için yalnızca düşünen, canlı, insan ve benzerleri zâtî olmamaktadır. Aksine şahsın rengi, kısa oluşu, falanın oğlu oluşu ve bunun gibi arazî şeyler de zâtî olabilmektedir. Çünkü bunlar bütünü kuran parçalardır. Bu takdirde bir şahsın zâtîsi olması bakımından insan, ancak bunun sahip olduğuna sahiptir.¹⁰⁷⁰

Zât, dış dünyadadır ve varlıksal arazılara gömülmüştür. Dışarıda tek tek şahıslar vardır. Her bir şahıs, bir zâttır. Bu pasajdaki ifadelerle göre açık olduğu üzere şahıs söz konusu olduğunda yalnızca düşünen, canlı, insan vb. gibi şeyler zâtî değil, aynı zamanda renk, kısalık, falanın oğlu olma gibi arazî şeyler de görelî olarak zâtî olur. Canlı ve düşünen

¹⁰⁷⁰ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 24; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 31.

tanımsal mahiyetin zâtî kurucularıdır. İnsan ise şahıslar için zâtîdir. Arazî vasıflardan renk, nitelikseldir. Kısalık, nicelikseldir. Falanın oğlu olma ise görelikseldir. Bu vasıflar da şahıs için görelî zâtîlerdir. Niteliksel, niceliksel ve görelî vb. gibi arazlar tür veya tanımsal mahiyet için düşünülduğünde arazîdir. Ama bunlar, şahıs için düşünülduğünde görelî olarak zâtî olabilmektedir. Dolayısıyla şahsın zâtında zâtî ve arazî vasıflar birleşir ve aynılaştır. Bir cins olan canlı, bir fasıl olan düşünen ve bir tür olan insan, akılsal vasıflar olarak mahiyetseldir. Renk, kısalık, falanın oğlu olma ise arazî vasıflar olarak varlıksaldır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre her şahsın mahiyeti, onun insanlığı ile olur. Ama onun şahsî varlığı (=inniyetühü 'ş-şahsîyye), bir nitelikten, bir nicelikten ve bunların dışında [olandan] oluşur (*hâsıl*).¹⁰⁷¹ Bu ifadeden de açık olduğu üzere dokuz kategoriye ait arazlar, şahsın varlıksal yanını oluşturur. Şahsın zâtî yanı, söz konusu arazlara gömülmüştür ve bir bütün oluşmuştur. Bu bütün üzerinde zâtî ve arazî yan şeklinde bir parçalamayı veya bölmeyi duyusal, hayalî, vehimsel idrak yapamaz. Bunu, yalnızca akıl yapabilir. Akıl bu ayrımı yaptıktan sonra zâtî yanı mahiyetsel olarak, arazî yanı ise varlıksal olarak değerlendirir.

Dolayısıyla tür için yapılabilen zâtî-arazî ayrımı, o türün bir şahsı söz konusu olduğunda ortadan kalkar. Zâtî ve arazî olan birleşmiş ve aynılaştırılmış olarak o şahsın bütünü oluşturur. Buna göre o şahıs bölünmez bir bütündür ve bir varlıktır. Akıl, o şahsı değil de onun türünü bilmek istediği için o türe ait şahıs/shahıslardan duyular ve hayal gücü tarafından çıkarılarak ve toplanarak kendisine sunulan vasıflar üzerinde parçalamalar yapar ve onları zâtî ve arazî şeklinde iki yana ayırır. Aklın tür için arazî olarak değerlendirdiği şeyler, şahsın zâtında bulunan dokuz kategoriye ait arazlardır. Aklın zâtî olarak değerlendirdiği şey ise şahsın zâtında bulunan cevherî bir vasıftır. Veya aklın zâtîlerle oluşturduğu mahiyet şahsın zâtının cevherî yanıdır. Zât üzerinde bir kategori olan cevhere ait olan yan ile dokuz kategoriye ait olan yan arasında yapılan ayırım, aklın başka bir açıdan yaptığı ayırımdır. Şahıs için değil de tür için düşünülduğünde cevherî olan yan mahiyetseldir, dokuz kategoriye ait olan yan ise varlıksaldır. Dolayısıyla cevher-araz ayrımı da akılsaldır. Dışarıda cevherî yan ile dokuz kategoriye ait yan bir ve aynıdır.

Yine diyebiliriz ki cevherî yan, dokuz kategoriye ait yanı oluşturan arazlara gömülmüştür ve bir bütünün parçası olmuştur. Bu bütünde değişmeyen ve arazlar için

¹⁰⁷¹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 29.

toplayan ve dayanak olan yan cevherî yandır. Bu ayrımı, akıl yapar. Varlıksız veya arazlırsız düşünülen zât ile dokuz kategoriye ait arazlardan soyutlanmış olarak düşünülen cevher bir ve aynıdır. Akıl, bu bir ve aynı olan yanı elde etmek ister. Bu yan, kavramda tanımsal mahiyetle kurulur. Akıl, akılsal-kavramsal mahiyeti elde ettikten sonra o mahiyetin dışarıda nasıl var olduğunu sorgular ve bilmeye çalışır. O, bu noktada mahiyet ile ilgili üç hal ayrımı yapar: Kavramsal, dışsal/zâtî ve kendisinde/aslî. Kavramsal; zâtî veya dışsal veyahut varlıksal mahiyetin zihinde kurulmuş halidir. Zâtî mahiyet ise aslî mahiyetin dışarıda kurulmuş halidir. İmkânlılık halinde olan aslî mahiyet, önce dışarıda kurulabilir ve var olabilir, ardından zihinde kurulabilir ve var olabilir. Aslî mahiyet/şey, öncelikle dışsal mahiyet olarak kurulmadan ve var olmadan zihinde kurulamaz ve var olamaz. Bu, mümkün değildir. Çünkü henüz var olmayan aslî mahiyet bilfiil varolan bir cevher olmadığı için bilginin konusu olamaz. Aslında o, hiçbir yerde bulunmaz; ne dış dünyada ne zihinde ne de bu ikisinden herhangi birinde bilkuvve veya bilfiil olarak vardır. Yine o, ne Tanrı'nın bilgisinde veya zâtında ne de faal akıl'da bulunur.

Bu ifadelerimizden sonra aslî haldeki mahiyetin dışarıda zât veya zâtlar olarak nasıl kurulduğunu ve var olduğunu ele almamız uygun olacaktır. Buna göre mahiyetin dış dünyada zât olarak kurulmasının ve var olmasının nedenleri vardır. Çünkü mahiyet veya şey, hem şeyliğinde hem de varlığında nedenlidir.¹⁰⁷² Doğal şeyler için düşündüğümüzde dört neden vardır: Madde, sûret, fâil ve gaye.¹⁰⁷³ Madde ve sûret mahiyetin dışarıda kurulmasının nedenleridir. Fâil ve gaye ise mahiyetin varoluş nedenleridir. İbn Sînâ'nın birçok ifadesine göre madde ve sûret şeyin zâtına dâhildir. Yani madde ve sûret mahiyetin hem içsel kurucu nedenleridir hem de varlığının parçalarıdır. Buna karşılık fâil ve gaye ise şeyin zâtına dışsaldır. Yani bu iki neden şeyin hem mahiyetinin hem de varlığının dışındadır.¹⁰⁷⁴ Böylece zâta, mahiyet ve varlığın birliği ve aynılığı kapsanır. Madde ve sûret ile kurulan mahiyet varlık kazanmış ve arazlarla birlikte zât olarak gerçekleşmiştir. Buna göre zât, varlık kazanmış mahiyetin tüm arazlar tarafından sarılmış olma halinin adıdır. Bu haldeki mahiyet, *dışsal mahiyet* ve *varlıksal mahiyet*

¹⁰⁷² İbn Sînâ, *Metafizik II*, 126; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 292.

¹⁰⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ/Fizik I*, 59; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 5-6; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 257.

¹⁰⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ/Fizik I*, 65-66; İbn Sînâ, *Metafizik II*, 5-8; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 257-258; İbn Sînâ, 'Uyunü'l-hikme (İbn Sînâ/Risâleler içinde), 83-84; krş. İbn Sînâ, 'Uyunü'l-hikme, 52. İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşyye*, 244; İbn Sînâ, *en-Necât*, 247-248; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 196-204; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'î*, 13-14; krş. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ/Fizik I*, 13.

olarak isimlendirilebilir. Dolayısıyla zât üzerinde varlık-mahiyet ayrımı yapılamaz. Her ne kadar zât bileşik bir halde olsa da onun üzerinde onun akılsal bir kavramı olmaksızın ayırım yapmak mümkün değildir. Zâta dâhil olan varlık ve arazlar, zât kavrama tanımsal mahiyet veya bir tür mahiyet olarak alındığında onun dışına düşer.

Zâtın mahiyetini veya kendisinde halini oluşturan madde ve sûret, akılsaldır. Bu ikisinin bileşkesi de akılsaldır. Zâta ilişkin akılsal ayrımlar üzerinden zâtın nasıl kurulduğu hakkında belirli ölçüde anlamlara ulaşmamız mümkündür. Bu konuda açık olan şu ifade önemlidir:

Her cismin bir doğası, maddesi, sûreti ve arazları vardır. Onun doğası, zâtından oluşan hareketliliğinin ve başkalaşmasının kendisinden ortaya çıktığı güçtür. Durağanlığı ve sebatı da böyledir. Cismin sûreti, onu ne ise o yapan mahiyetidir. Maddesi ise mahiyetini taşıyan anlamdır. Arazlar ise sûreti ile birlikte maddesi kavrandığında (*tasavvur*) ve türselliği ortaya çıktığında ona gerekli olan veya dışarıdan ona ilişen durumlardır.¹⁰⁷⁵

Doğa kavramını bir yana bırakarak diyebiliriz ki bu ifadelerde cisimsel bir cevher için akli olarak üç şey arasındaki ilişki söz konusu edilir: *Madde*, *sûret* ve *arazlar*. Cismi ne ise o yapan sûrettir. Bu sûret, aynı zamanda cismin mahiyetidir. Böylece sûret ile mahiyet aynı görünür. Bu mahiyet, kendisinde mahiyet olmalıdır. Çünkü [dışsal] mahiyet, sûret ve maddeyi ve bunlardan oluşan bir'in birliğini toplayan bileşimin kendisidir.¹⁰⁷⁶ Madde ise *sûret* ile aynı olan *kendisinde mahiyeti* taşıyan anlamdır. Buna göre kendisinde mahiyet bir sûret olarak maddeyle birleştiğinde dışsal mahiyetin anlamı oluşur. Kavramda, dışsal mahiyet bir tür olarak ortaya çıktığında arazların ona gerekli olduğu veya ona dışarıdan ilişen durumlar olduğu açık olur. Bu arazlar ile dokuz kategoriye ait arazlar ve kategorik olmayan arazlar kastedilir. Doğal bir cevherin dışarıdaki şahsî varlığını kategorik arazlar oluşturur. Nitekim her şahsın mahiyeti, onun insanlığı ile olur. Ama onun şahsî varlığı (= *inniyetühü's-şahsîyye*), bir nitelikten, bir nicelikten ve bunların dışında [olandan] oluşur (*hâsıl*).¹⁰⁷⁷ Başka bir ifadeye göre de kategori (*makûle*), mahiyeti var eden (*mukavvime*) cins olan yüklemelerin en genelidir.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, 41; ayrıca bkz. Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 587.

¹⁰⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 636-638; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 244-245.

¹⁰⁷⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 22; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 29.

¹⁰⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 608; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 234.

Mantıksal bir zamansallıkta, arazî kategoriler, cisimsel mahiyet kendisi olarak kurulduktan sonra ona ilişirler.

İbn Sînâ'ya göre doğal cisimler için bitişik ilkeler mutlak olarak alındığında yalnızca iki ilke vardır: Biri madde, diğeri ise sûtettir. Doğal cisimlere eklenenler dokuz kategoriden ilişen arazlardır.¹⁰⁷⁹ Onun bir ifadesine göre de madde ve sûtet, cismin cevherî yanına ait ilkelerdir.¹⁰⁸⁰ Buna göre *mahiyetsel yan* ile *cevherî yan* aynı olur. Ayrıca madde ve sûtet ile kurulan mahiyete dokuz kategoriye ait arazlar ilişir. Bu arazlar, mahiyet için yabancı durumlar ve varlıksal şeylerdir.

Madde, sûtet, cisim ve *arazlar* arasındaki ilişiyi daha fazla açmamız gerekmektedir. *Arazlar*, madde ve sûtet ile *kurulan* (=tekavveme) ve türü hâsıl olmuş olan doğal cisme yerleşir. Arazlar doğa bakımından maddeden sonradır. Sûtet ise nedensellik bakımından maddeden öncedir. Madde ve sûtet, doğa ve nedensellik bakımından arazdan öncedir.¹⁰⁸¹ Buna göre dışarıda *dışsal mahiyet*, madde ve sûtetle kurulduktan sonra ona kategorik arazlar ilişir. Dolayısıyla arazlar dışsal mahiyete/varlıksal mahiyete dışsal ve yabancıdır. Bununla birlikte arazlar hakkında bir ayrıntı vardır. Buna göre dışsal mahiyete, yalnızca kendisi olması bakımından ilişen arazlar ve onun bir bileşeni olan sûtet yönünden ilişen arazlar da vardır.

İbn Sînâ'ya göre cisme/şeye ilişen arazların bir kısmı dışarıdan olurken, bir kısmı da şeyin cevherinden (*cevherü'ş-şey*) olur. Örneğin zencideki siyahlık, yara izleri ve boy uzunluğu maddeye bağlıdır. İnsanlardaki zekâ, sevinç ve buna benzer bir kısım arazlar ise sûrete bağlıdır. Gülme kuvvesi, her ne kadar varlığı için bir maddenin var olması gerekse de onun kaynaklandığı yer sûtettir ve başlangıcı da ondandır. Maddenin ortaklığına ihtiyaç duymayacak arazlar da vardır. Bunlar, başka bir yönle sûrete *gerekli* olur, ondan kaynaklanır ve ona ilişir. Buna karşılık hem madde hem de sûtet yönünden birlikte başlayan ortak arazlar vardır. Bunlar, uyku ve uyanıklık gibidir. Uyanıklık gibi bazı ortak arazlar sûrete daha yakın olur, uyku gibi bazı ortak arazlar ise maddeye daha yakın olur. Madde yönünden eklenen arazlar, bazen, sûtetten sonra kalabilir. Yaranın kabuğu ve öldüğünde zencinin siyahlığı böyledir.¹⁰⁸²

¹⁰⁷⁹ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabiiyyât*, 136; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 89-90.

¹⁰⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Fizik I*, 14.

¹⁰⁸¹ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabiiyyât*, 136.

¹⁰⁸² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Fizik I*, 42.

Böylece mahiyete, yalnızca *madde yönünden*, yalnızca *sûret yönünden* ve *bu ikisinin birliğinden* dolayı ilişen arazlar vardır. *Gülme kuvvesi*, her ne kadar varlığı için maddenin varlığına ihtiyaç duysa da sûretten kaynaklanır. İbn Sînâ'nın pek çok sayıdaki ifadesinden öyle anlaşılmaktadır ki dokuz kategoriye ait arazlar, yalnızca madde yönünden ve dışsal olan yabancı durumlar olarak mahiyete eklenir. Yalnızca sûretten ve yalnızca mahiyetin bileşik durumundan kaynaklan arazlar ise her ne kadar mahiyetin kendisine dâhil olmasalar da kategorik arazlar gibi ona yabancı olmazlar. Yine mahiyete veya insanlık sûretine madde yönünden ilişenler çoğalma ve bölünmedir.

Yukarıda da yer verdiğimiz üzere İbn Sînâ'nın duyusal, tahayyülî, vehimsel ve akılsal idrak arasındaki ayrımı ele alırken kullandığı bir ifadeye göre *maddesel sûrete* o sûret olması yönünden *madde nedeniyle zâtına* ait olmayan haller ve durumlar (*umûr*) ilişir.¹⁰⁸³

Maddesel sûret maddeyle birleşmiş olan ve *dışsal mahiyetin* aslî bir parçası olan sûrettir. Bu sûrete, maddesel olması yönünden ve madde nedeniyle kendisine yabancı haller ilişir. Bu haller, kategorik arazlardır. Maddeyle birleşmiş olan sûret, kavranma sırasında hem maddeden hem de maddeden dolayı kendisine ilişenlerden soyutlanmak zorundadır. İbn Sînâ'ya göre bazen ayırma, maddesel ilişkilerin tümünü ya da bir kısmını ayırma olur. Bazen de ayırma, maddeden ve madde yönünden kendisine (*maddesel sûrete*) eklenenlerden soyutlamayla tam bir ayırma olur. Bunun örneği, *insanlık sûreti* ve *insanlık mahiyetinin*, türünün şahıslarının hepsinin kendisinde eşit olarak ortak olduğu bir doğa (*tabîa*) olması ve tanımında tek bir şey olmasıdır.¹⁰⁸⁴ Ona göre insanlık sûreti zâtıyla, söz konusu eklenenlerden bir şeyin kendisine eklenmesini gerekli kılmaz. Dolayısıyla bu eklenenler, ona, madde yönünden zorunlu olarak ilişmiştir (*ârizâ*). Çünkü kendisine bitişik madde nedeniyle bu eklenenler ona eklenir.¹⁰⁸⁵

Bu ifadelerle göre insanla ilgili dışsal mahiyetin bir parçası olan *sûret*, *insanlık sûreti* ve *insanlık mahiyeti* aynıdır. Buna göre *kendisinde mahiyet*, dışarıda var olabilmek için maddeyle birleşir. Böylece *kendisinde mahiyet* ile *maddesel sûretin* aynılığı kendisini göstermiş olur. Bu anlamı daha fazla açmamız gerekir. Bu ifadelerimizi açık kılan çok önemli bir ifade şöyledir:

¹⁰⁸³ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 207-208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

¹⁰⁸⁴ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 207-208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

¹⁰⁸⁵ İbn Sînâ, *en-Necât/et-Tabîyyât*, 208; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 156.

Heyûlâya dışarıdan bir *hakikat*¹⁰⁸⁶ ilişir (*yatraü*)¹⁰⁸⁷ ve bu hakikat sayesinde o bilfiil hale gelir, ama o, kendisinde ve zâtının varlığı bakımından bilkuvve olur. Bu hakikat ise sûrettir.¹⁰⁸⁸

Bu ifadede *hakikat* ile *sûret* aynı görünür. Hakikat ile kastedilen ise aslî haliyle mahiyet veya mahiyet olması bakımından mahiyet olmalıdır. Böylece aslî olan mümkün mahiyet ile sûret arasındaki aynılığı daha açık olarak görebiliriz. Bu çözümlememiz, yukarıda da yer verdiğimiz şu ifadeler tarafından desteklenir: “Cismin sûreti, onu ne ise o yapan mahiyetidir. Maddesi ise mahiyetini taşıyan anlamdır.”¹⁰⁸⁹ Böylece sûret, mahiyet ve hakikat *bir yönden* aynı olur. Bununla birlikte hakikatin bir ayrımı vardır. Buna göre hakikat, *varlık kazanmış sûrettir*.

Hakikatin/sûretin/aslî mahiyetin heyûlâya/maddeye ilişmesi, kendisinin dışsal mahiyet olarak kurulması ve var olması demektir. Ardından da kategorik arazlar, dışsal mahiyete ilişir ve onun bir şahsî varlığını oluşturur. Dışsal mahiyetin kurucu bileşenleri madde ve sûrettir. Sûret veya aslî mahiyet, maddeye iliştiğinde, ona, madde yönünden kategorik arazlar ilişir. Sûretin maddeye ilişmesi bir gayesel neden doğrultusunda fâil nedenden kaynaklanan varlık fiili sayesinde olur. Bu fâil neden bilkuvve¹⁰⁹⁰ halde olan maddeyi bilfiil sûretle var kılar¹⁰⁹¹. İbn Sînâ'nın bir ifadesiyle de anlatırsak sûreti veren, maddeyi o sûretle var kılar. Buna göre sûret¹⁰⁹², heyûlâdan daha öncedir.¹⁰⁹³ Ona göre sûretin varlıktaki payı, maddenin payından daha çoktur. Çünkü sûret, maddeye varlığı (*el-vücûd*) verici nedendir. Heyûlâ, sûreti izler ve onun varlığı sûretledir.¹⁰⁹⁴ *Madde* “kendinde bilkuvve, sûretle bilfiil vardır (*mevcûd*)” demenin uygun olduğu şeydir.¹⁰⁹⁵ Kendisinde bilkuvve olan madde için yalnızca ‘kabul etme’ vardır¹⁰⁹⁶. Sûretin cevheri ise *fiildir*.¹⁰⁹⁷

¹⁰⁸⁶ Akılın, kavrayışla zâtın elde ettiği ve “kendisinde mahiyet” olarak isimlendirdiği şeydir.

¹⁰⁸⁷ İbn Sînâ, aynı fiil kökünden “dâriun” kelimesini, varlığın mahiyete ilişmesi anlamında kullanır.

¹⁰⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 182; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 68.

¹⁰⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Fizik I*, 41.

¹⁰⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 232-234; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 88-89.

¹⁰⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 210.

¹⁰⁹² Bu öncelik, mantıksaldır. F. Rahman da aynı şekilde bu önceliği *mantıksal* olarak değerlendirir, bkz. Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 100.

¹⁰⁹³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 243; Nisâbüri, *Şerhu kitabi'n-necat li-İbn Sînâ: (kısmü'l-ilâhiyyât)*, 52; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel, 187.

¹⁰⁹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 138.

¹⁰⁹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 232-234; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 88-89.

¹⁰⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 85.

¹⁰⁹⁷ Nisâbüri, *Şerhu kitabi'n-necat li-İbn Sînâ: (kısmü'l-ilâhiyyât)*, 57.

Buna göre sûret, kuvve halindeki maddeyi fiilleştirir veya bilfiil yapar. Bu fiilleştirmede asıl role sahip olan varlık veren fâilsel bir ilke vardır. Öyle anlaşılıyor ki sûretin cevherinin fiil olması, varlığın ona eklenmesinden dolayı olur. Bununla birlikte varlığın sûrete/aslî mahiyete eklenmesi ile böylece varlık kazanmış sûretin –ki bu haldeki sûret bundan böyle bir hakikattir-maddeye ilişmesi *aynı anda* veya Fazlur Rahman’ın doğru ve uygun ifadesiyle¹⁰⁹⁸ eş zamanlı ve birlikte olur. Öncelik yalnızca mantıksaldır. Bu tarz öncelikte varlığı önce sûret, sonra madde kazanır.¹⁰⁹⁹ Bu çözümleme, İbn Sînâ’nın pek çok sayıdaki ifadesi tarafından desteklenir. Bununla birlikte yukarıda da yer verdiğimiz şu alıntıda çözümlememizi destekleyen önemli bir anlam vardır:

Heyûlâya dışarıdan bir *hakikat* ilişir (*yatraü*) ve bu hakikat sayesinde o bilfiil hale gelir, ama o, kendisinde ve zâtının varlığı bakımından bilkuvve olur. Bu hakikat ise sûrettir.¹¹⁰⁰

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre *hakikat*, *varlık kazanmış sûreti* anlatır. Çünkü onun sayesinde madde bilfiil hale gelir. Dolayısıyla mantıksal bir zamansallıkta, fâil nedenin varlık fiili sayesinde önce sûret var olur, ardından varlık kazanmış bu sûretle madde var olur. Yukarıda belirttiğimiz üzere *sûret* ile *kendisinde mahiyet* aynıdır. Öyleyse hakikat, aynı zamanda *varlık kazanmış mahiyettir*. Bu varlık durumunda henüz kategorik arazlar ve başka arazî sûretler eklenmemiştir. Bunlar eklendiğinde *zât/öz* oluşur. Buna göre *hakikat*, varlığın dış dünyada mahiyete eklenmesini anlatır. Böylece İbn Sînâ’nın bu yöndeki anlatımları açıklık kazanır. Yine ikinci bölümde “Mahiyet-Hakikat İlişkisi” başlığı altında hakikati mahiyetin varlık kazanmış hali olarak anlamlandırmıştık. Bunu yukarıdaki ifade dışında pek çok sayıdaki ifadeyi kullanarak ispatlamıştık. Buna ilişkin ifadelerimiz buradaki ifade tarafından desteklenir ve pekişir.

Yukarıdaki ifadelere göre yeniden belirtebiliriz ki dışsal mahiyet veya mahiyet, *varlıkla yüklü* ve bu sayede cevheri fiil olmuş sûretin maddeye birleşmesi ile kurulduğu *anda* kategorik arazlar tarafından sarılır. Bu arazlar onun dışsal varlığını oluşturur. Böylece kategorik arazlar da madde ve sûretin birliğinden kurulmuş ve var olmuş dışsal mahiyete eklenir. Bu arazlar varlıksal durumlar¹¹⁰¹ oldukları için onların mahiyete ilişmesi, başka bir anlamda eklenme olarak görülebilir. Çünkü öyle anlaşılıyor ki dış

¹⁰⁹⁸ Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri* s. 100.

¹⁰⁹⁹ Behmenyâr da bu şekilde düşünür, bkz. *et-Tahsîl*, 343.

¹¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 182; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 68.

¹¹⁰¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Makûlât*, 77; krş. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 103.

dünya ile ilgili olarak varlığın mahiyete eklendiğini anlatan ifadeler ile asıl olarak ‘varlık’ın ‘sûret’e veya ‘mahiyet’e eklenmesi kastedilir.

İkinci bölümün “Mahiyet” başlığı altında da belirttiğimiz üzere mahiyet ile ilgili değerlendirmelerden biri, onun zihin dışında (*fi’l-‘ayân*) bulunması bakımındandır. O vakit mahiyete, zihin dışındaki varlığına özgü arazlar ilişir.¹¹⁰² Eğer mahiyet, doğal bir cevher ise ona ilişen arazlar kategorik arazlardır. Bu tarz mahiyetin, tanımsal mahiyet olarak elde edilmede bu tarz arazlardan nasıl soyutlandığını yukarıda ifade ettik. Bu bulunuş tarzındaki mahiyet, tikel varlıklarda, *varlık* olarak somutlaşmıştır.¹¹⁰³ Çünkü bu tarz bir varoluşta varlık ve mahiyet bir ve aynı olur. Mahiyet, sırf akılsal bir şey olarak dışsal varlığında, yani kategorik arazlarda gömülmüş ve gizlenmiştir. Duyusal göz, hiçbir biçimde o mahiyeti varlığı içerisinde göremez. Bunu, hayalî ve vehimsel idrak da yapamaz.

Burada bir noktayı biraz daha belirginleştirmemiz faydalı olabilir. Mahiyet hem sûretin bir diğer adı olur hem de sûret ile madde arasındaki bileşimin adı olur. Bileşimde daha aslî¹¹⁰⁴ unsur sûret olduğu için ve mahiyet de bu sûretle aynı olduğu için bileşimin adının mahiyet olması da makuldür. *Varlık fiili* sûrete iliştiğinde sûret de maddeye ilişir. Başka bir ifadeyle varlık fiili ile fiillik kazanan sûret, kuvve halindeki maddeye ilişir ve onu bilfiil kılar. Sûretin fiillik kazanması ve maddeye ilişmesi aynı anda olur. Çünkü madde olmaksızın sûret kendi başına varlık kazanamaz. Hiçbir şekilde maddeden ayrı olarak bulunamayan ve var olamayan sûretin Tanrı’nın zâtında veya faal akıl’ın zâtında bulunması imkânsızdır. Çünkü bulunma, var olma anlamına gelir.

Yukarıda belirttiğimiz bir çözümlemeyi, yeni bir anlama ulaşmak için tekrar söz konusu edersek diyebiliriz ki *varlık fiili* sûrete/mahiyete iliştiğinde/eklendiğinde onu hak/gerçek kılar, bu sayede de o sûret/mahiyet, hakikat olur. “Heyûlâya dışarıdan bir hakikat ilişir” ifadesinde hakikat, sûrete/mahiyete varlık fiilinin eklenmiş halidir. Bu çözümlememiz, İbn Sînâ’nın pek çok sayıdaki ifadesine uygundur, ayrıca şu ifade tarafından doğrudan desteklenir: “Mutlak varlık (*el-vücûdü’l-mutlak*), bir şeyin varlığı kılındığında, [o şey] gerçek (= *hakikiyyen*) olur. Buna göre açıktır ki ortak gerçekliği (*el-hakikatü’l-müşârik*)

¹¹⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 8; krş. Durusoy, *Mantiğa Giriş*, 218.

¹¹⁰³ Peker, “İbn Sînâ’nın Kavram Anlayışı”, 10/1: 168; Peker, *İbn Sînâ Epistemolojisi*, 100.

¹¹⁰⁴ İbn Sînâ’nın bir ifadesine göre çoğunlukla şeyler; en değerli anlam, en değerli parça ve gaye gibi parça yönünden isimlendirilirler, bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 66; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 23.

veren ilke gerçekliğe daha layıktır.”¹¹⁰⁵ Sûretin hak olması veya hakikatleşmesi ise onun maddeye iliştiğini gösterir. Hakikatin varlık kazanmış mahiyet ve böylece ‘varlık’ ve ‘kendisinde mahiyet’in birliği olduğunu şu ifadelerden de çıkarabiliriz: “Felsefenin amacı insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine (*hakâiki'l-eşyâi küllihâ*) vakıf olmasıdır...Teorik felsefe, varlığı (*vücûd*) bizim seçme ve fiilimizle olmayan varolan şeylerin (*el-eşyâü'l-mevcûde*) bilgisidir.”¹¹⁰⁶ Felsefe var olan şeyin bilgisi olduğuna göre felsefenin bilmeye çalıştığı ‘şey’in hakikati, varlığı taşıyor olmalıdır. Böylece mahiyet ve hakikat arasındaki *ayrım* ve *birlik* daha fazla açıklık kazanmış olur.

Ayrık cevherlere gelince, faal Akıl ve ayrık cevherler, maddeden ve onun ilişkilerinden aklın yapmasına gerek duyulan bir soyutlama (*tecrîd*) sayesinde değil, zâtlarından dolayı ayrıktırlar. Onların zâtı ayrıktır ve zâtlarının kendisi, insan nefsi için bir sûrete dönüşmez.¹¹⁰⁷ Bu tarz varlıkların zâtları, duyulur değildir. Dolayısıyla bu zâtların kavramsal olarak elde edilmesinde duyusal, hayalî ve vehimsel idrake ihtiyaç yoktur. Bu akılsal zâtlar, dışarıda olduğu için varlık ve mahiyetin birliği ve aynılığından oluşur. Dolayısıyla bunlar sırf mahiyet değildir. Öyle anlaşılıyor ki bu nedenle bu zâtlar, insan zihni için bir sûrete dönüşmez. Buna karşılık İbn Sînâ’ya göre insan akıllarında faal akıl ve ayrık cevherlerin zâtları değil mahiyetlerinin anlamları hâsıl olur.¹¹⁰⁸ Bu tarz zât, mahiyeti içerdiğine göre ve dış dünyada bir varlık olduğuna göre varlığı da içeriyor olmalıdır. Nitekim onun bir ifadesine göre ayrık cevherin imkânsal/mümkün bir mahiyeti vardır ve başkasından zorunlu olan bir varlığı vardır.¹¹⁰⁹

Bu ifadelerimizden sonra aklın değerlendirmesine göre mahiyetin farklı halleri olan mahiyet, dışsal mahiyet ve tanımsal mahiyet arasındaki ilişkiyi, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Namat 3’teki *tembih* adlı başlık altındaki ifadelerle yer vererek biraz daha fazla açık kılmamız faydalı ve uygun olacaktır. Söz konusu ifadelerin bir kısmı şöyledir:

Şey bazen görüldüğünde (=yüşâhedü) duyulur olur, sonra içeride sûretinin temsil edilmesiyle (*temessül*) kayıplığı sırasında (*ğaybet*) hayal edilmiş olur. Tıpkı Zeyd’i görüp de senden kaybolduğunda onu hayal etmen gibi. Bazen

¹¹⁰⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 278; krş. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 80.

¹¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 5; krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 12.

¹¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 366; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 142; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 398; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2: 371.

¹¹⁰⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 143; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 368.

¹¹⁰⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 3: 223; krş. *İşaretler ve Tembihler*, 562.

de örneğin başkasında da var olan insanlık anlamı (=mâna'l-insâni'l-mevcûd), Zeyd'den kavrandığında (=yetesavvaru) akledilir (ma'kûl) olur. O [şey¹¹⁰], duyulur olduğunda, onu, mahiyetine yabancı bir takım örtüler (=ğavâşûn ğarîbetün) örter/sarar. Eğer ondan bu örtüler giderilse, bu durum şeyin mahiyetinin künhünde (hakikat) etkili olmaz; tıpkı yer, konum, nitelik (keyf) ve belirli bir ölçü (mikdâr) gibi. Eğer bunların yerine başkası vehmedilirse onun/şeyin insanlık mahiyetinin hakikatinde etkili olmaz.¹¹¹

Şeyi, onun iki anlamından biri olan mahiyet anlamında aldığımızda biraz önce mahiyet ile ilgili belirttiğimiz farklı halleri şey için imkânlılık halinden dış dünyaya, buradan da zihne olarak şöyle sıralayabiliriz: Şey, dışsal şey ve zihinsel şey. Şey, yalnızca kendisindedir. Dışsal şey, şeyin dış dünyada kurulmuş ve var olmuş halidir. Bu tarz varoluşta, şey, varlık ve mahiyetin birliği ve aynılığından oluşmuş zâttır veya belirli varlıktır/var olandır. Bu tarz varoluş, şeyin varlık kazanmış halini anlatır. Zihinsel veya kavramsal veyahut tanımsal şey ise şeyin zât üzerinden akılda kurulmuş ve var olmuş halidir. Söz konusu sıralamadaki şeyi, şeylik olarak belirlediğimizde sıralama şöyle olur: Şeylik, dışsal şey ve kavramsal şey. Bu sıralama şöyle de olabilir: Kendisinde şey, dışsal şey ve kavramsal şey. Anlam anlaşıldıktan sonra söz konusu sıralamayı farklı isimlendirmeler üzerinden de yapabiliriz.

Bu ifadelerimizi akılda tutarak yukarıdaki pasajı anlamaya çalışırsak, diyebiliriz ki ilk cümledeki şey ile dışsal şey kastedilir. Dışsallık kazanmış şey, duyumsanır ve hayal gücüne aktarılır. Böylece o, dışarıdan içeriye alınmış olur. Eğer dışsal şeyin birden fazla şahsı varsa, hepsi için ortak anlam kavrama fiilinin akletme aşamasında elde edilir. Dördüncü cümlenin başındaki şey ile de imkânlılık halindeki şey, yani kendisinde şey veya şeylik kastedilir. Söz konusu cümleye göre bir mahiyet olan şeylik, varlık kazanıp duyulur olduğunda kendisine yabancı bir takım örtüler tarafından örtülür. Kutbüddin Râzî'nin uygun ve doğru ifadesine göre, el-ğavâşû'l-ğarîbe (yabancı örtüler) ile dış varlıkta madde nedeniyle eklenen arazlar kastedilir.¹¹² Bu arazlar şeyliğin şahsî varlığını oluşturan kategorik arazlardır. Yer, konum, nitelik ve belirli ölçü gibi olan bu arazlar mahiyetten giderildiğinde, mahiyet yalnızca kendisi olması bakımından bu durumdan etkilenmez. Bu arazların durumunda bir değişim olduğunda da mahiyet bundan kendisi

¹¹⁰ Şeylik veya mahiyet olması bakımından mahiyet kastedilmektedir.

¹¹¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 394-396; krş. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2: 367-368.

¹¹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Kerim Feyzâ, s.1: 380.

olması bakımından etkilenmez. İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığına göre mahiyet, dışsal varlığında kategorik arazlara gömülmüştür.

Bu ifadelerimizde şeyi, hem dışsal şey hem de şeylik anlamında almamızın nedeni anlamların anlaşılmasını daha fazla kolaylaştırmak içindir. Buna söz konusu metin de izin vermektedir. Bununla birlikte pasajdaki şey terimini ona dair hiçbir isimlendirme yapmadan da anlayabiliriz. Bu noktada oldukça önemli bir ayrıntı vardır. Bu nedenle söz konusu cümleyi yeniden alıntılararak onu, ona çok farklı olmayan başka bir açıdan yaklaşıp çözümlememiz uygun olacaktır:

O [şey], duyulur olduğunda, onu, mahiyetine yabancı bir takım örtüler (=ğavâşün ğarîbetün) örter/sarar.

Bu ifadede İbn Sînâ henüz imkânlılık halindeki şeyin mahiyetinden söz etmektedir. Buna göre ilk bakışta şeyliğin şeyliği gibi bir anlam çıkmaktadır. Böyle bir ifade yanlıştır. Ama alıntıdaki ifade, onun tez boyunca buraya dek belirttiğimiz tüm ifadeleri hatırd tutularak okunduğunda doğru bir şekilde anlaşılabilir. Buna göre zikredilen ifadedeki şeyi, İbn Sînâ onun varlık ve mahiyeti içerdiğini göz önünde tutarak kullanmaktadır. Dolayısıyla o; şeyi, varlıksız olarak yalnızca mahiyetiyle ele aldığında bir sorun oluşmaz. Çünkü İbn Sînâ söz konusu tüm akılsal ayrımları bilfiil varolan şeyin akılsal-kavramsal olarak çözümlemesini yaparak oluşturmaktadır. Buna göre o, şeyin mahiyeti şeklinde bir ifade kullandığında bu kullanım, onun şeyin varlığını göz önünde tuttuğunu göstermektedir. Onun mahiyet ile hakikati –ki hakikat, varlık ve mahiyetin birliğidir- bazen aynı anlamda kullanmasında da aynı neden vardır. Buna göre İbn Sînâ bilfiil var olan şeyi, akılsal-kavramsal bir çözümlemeyle varlık ve mahiyet şeklinde iki ana unsura ayırarak felsefe veya bilme faaliyeti yaptığı için onun felsefesinden *mahiyetin asıllığı* ya da *varlığın asıllığı* şeklinde tek yanlı bir düşünce ortaya çıkmaz. Kavramlar ile ilgili bütün ayırım ve birlikleri aynı anda hatırd tutmak zihne zor geldiği için onun kolaylık ve rahatlık için tek bir yana yaslanması anlaşılabilir bir şeydir.

Dışarıda kurulmuş ve var olmuş şeyin kavranması ile ilgili olarak yukarıdaki alıntının devamındaki ifadeler ise şöyledir:

Duyu ona kendisinden yaratılmış olduğu madde nedeniyle ona eklenen arazlarında *gömülmüş* (*mağmûr*) olması bakımından ulaşır. Duyu onu, onlardan soyutlayamaz. Ona ancak duyusu ve maddesi arasındaki konumsal

bir alakayla ulaşır. Bu yüzden [şey] zail olduğunda sûreti, dış duyuda temsil olunmaz. İç hayale gelince, onu bu arazlarla beraber tahayyül eder, [ama] onu arazlardan mutlak olarak soyutlamaya güç yetiremez. Fakat onu, duyunun kendisine ilişmiş olduğu zikredilen bu alakadan soyutlar. Böylece taşıyıcısının kaybolmasına rağmen onun sûreti, temsil edilir (*temessül*). Akıl ise somut (*muşahhas*) yabancı eklentilerle sarılmış olan mahiyeti, tespit ederek (= *müstesbiten*) soyutlamaya güç yetirir. Sanki o, duyulur olanı işlemiş ve onu akledilir kılmıştır.¹¹¹³

Şey, dışsal mahiyetinin kurucu bir unsuru olan madde nedeniyle kendisine eklenen kategorik arazlar tarafından örtülür. İlk cümledeki ifadeye göre şeyin maddeden yaratılmış olduğu ifade edilir. Bununla birlikte bu yaratma, var etme anlamında değildir. Çünkü şeyin varlık fiilini kazanması maddeyle birleşmesinden ve bu birleşmeden dolayı kategorik arazların ve başka arazların kendisine ilişmesinden önce olur. Dolayısıyla şey ile ilgili yaratılma, var edilmeye göre ikincil olan bir şeydir. Nicelik, nitelik, yer, zaman, konum vb. gibi kategorik arazlar şey için yabancı durumlardır. Mahiyeti, bu yabancı durumlardan/örtülerden yalnızca kendisi olması bakımından ne duyumsama ne de hayalî idrak çekip çıkarabilir. Her ikisi de buna güç yetiremez. Somut yabancı eklentilerle sarılmış olan mahiyeti veya şeyi, yalnızca akıl, tespit ederek soyutlayabilir. Yukarıdaki alıntının son cümlesine göre akıl sanki duyulur olanı işlemiş ve onu akledilir kılmıştır. Sanki kelimesinden dolayı bu ifade tahayyülîdir. Mahiyet, sırf akılsal bir şey olarak maddesel olan kategorik arazlara gömülmüştür. Bu durumda mahiyetle arazlar tümüyle birleşmiş ve kaynaşmıştır, dahası aynılaşmıştır. Bu açıdan bakıldığında akıl; duyumsama ve hayal gücüne duyulur veya maddesel bir yığın gibi görünen somut var olanı bilebilmesi için onu akılsal kılmalıdır. Bu akılsal kılma işlemi, bir dönüştürme işlemi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü İbn Sînâ bunu kabul etmez. Öyleyse onun kullandığı ve bizim kullandığımız tahayyülî ifadeler konunun anlaşılmasında akla yalnızca bir yönden yardımcı olurlar.

3.7. İbn Sînâ'nın İlk Dönem Eserlerinde Varlık-Mahiyet İlişkisi

¹¹¹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 396-398; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 369-370; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, nşr. Kerim Feyzâ, 1: 379-380.

Konumuzla ilgili ilkin *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*¹¹⁴ adlı eserdeki içeriği mümkün olduğu ölçüde söz konusu edeceğiz. Bu eserde, konuların sıralaması şöyledir: Mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât. Eserin başlangıcında mantık biliminin gerekliliğinden kısaca söz edildikten sonra, matematik, doğa ve ahlak bilimlerinin hangi kavramlardan başladığına yine kısaca değinilir. Bunun hemen ardından kategorik arazlar bazı yönleriyle söz konusu edilir ve bu sırada *zâtî*, *arazî*, *lâzım* ayrımına, dolayısıyla da basit bir şekilde de olsa varlık ve mahiyet ayrımına girilir. Ayrımla ilgili buradaki ifadeler¹¹⁵, bizim tespitimize ve karşılaştırmamıza göre aynıyla *en-Necât*'ta (245-246) bulunduğu için onları çözümlememiz gerekmez. Söz konusu ayrımlarla ilgili olarak kavram ve tanım konusunu ise ele almamız uygun olacaktır.

“Tanım” başlığı altındaki ifadelerle göre her inanç (*itikad*) ya yargıdır (*tasdik*) ya da kavramdır (*tasavvur*). Yargı, ya şeyin varlığının mutlak olarak yargısıdır ya da onun varlığın bir hal ve vasıf üzere olduğunun yargısıdır. Şeyle ilgili kavram da iki açıdandır: 1) Şeyin kavramının özet söz (*mücmel*) olmasıdır ki şeyin ismi o kavrama delâlet eder, 2) şeyin kavramının tarif edici (*mufassıl*¹¹⁶) olmasıdır ki şeyin sıfatları ve vasıfları o kavrama delâlet eder. Şeyin bu ikinci tarz kavramı, ya *arazî* vasıflarla olur ve betim (*resm*) olarak isimlendirilir veya şeye eşit olan *zâtî* vasıflarla olur. Bu ikincisi de iki çeşittir: 1) Eşit-zâtî vasıfların gerçek bir hali vermesidir. Bu hal, şeyin zâtının kendileriyle kaim olduğu anlamların hepsine işareti içeren gerçek tanımdır (*el-haddü'l-*

¹¹⁴ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, thk. Muhsin Sâlih (Beyrût: Dâra'l-Hâdî, 2007). Önemli bir kısmının *en-Necât*'taki metinle benzer olduğu bu eser, İbn Sînâ'ya onun ilk eseri (1001 veya 1001-1002) olarak nispet edilmektedir, bkz. tahkik edenin önsözü ve giriş yazısı; eserin yazılış tarihi ile ilgili ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ (Eserleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 339.

¹¹⁵ “Bir’in doğası, şeylerin lâzım arazlarından. Bir (*el-vâhid*), herhangi bir şeyin mahiyetinin kurucusu (*mukavvim*) değildir. Tersine mahiyet bir şey olur: Ya *insan* ya *at* ya *akıl* ya da *nefis*. Sonra o, bir ve varlık (*mevcûd*) olması ile vasıflanır (*mevsûfen*). Bu nedenle anlayışında/kavrayışında (*fehm*) herhangi bir şeyin mahiyeti, bir –ki senin için onun bir olduğunun doğruluğunu gerektirir- değildir. Dolayısıyla birlik (*el-vâhidiyye*), onun *zâtî* ve *zâtının* kurucusu (*mukavvime*) değildir, tersine onun *zâtına* lâzım olan bir durumdur/şeydir (*emr*) –mantıkta *zâtî* ile lâzım arasındaki farklı anlamış olduğun gibi- Dolayısıyla birlik, levâzımdandır, cevherlerden olan bir şeyin bir cevheri değildir. Bir olma (*tevahhüd*) ve çoğalmanın (*tekessür*) maddeye ilişmesi de böyledir. Dolayısıyla birlik (*el-vahdet*), maddeye ilişkin olur, çokluk (*kesrat*) da böyledir. Eğer birliğin doğası, cevherin doğası olsaydı, o (birliğin doğası), onunla vasıflanamazdı, ancak cevher olurdu. Eğer birliğin doğası, arazın doğası olsa bile cevherlerin onunla (birliğin doğası) vasıflanması gerekmez. Çünkü cevherler, arazlarla vasıflanır. Cevherler, arazlara yüklenmez veya onlara ilişmez ki kendileri için de onlardan isim türetilsin. Bu yönlerle üç [sey] açık olmuştur: 1) Birliğin, cevherin *zâtî* olmaması, tersine lâzımı olmasıdır, 2) birliğin maddedeki çokluğu izleyen olmasıdır, 3) birliğin arazlara söylenmesi/yüklenmesidir (*makûle*). [Öyleyse] birliğin doğası, *arazî* bir doğadır. Sayının birliği izlemesi ve ondan bileşmesi de böyledir.” bkz. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, 33-34.

¹¹⁶ Bu terim, *eş-Şifâ/el-Burhân*'ın ilk makalesinin ilk faslında da geçer.

hakiki). Bu tanım ise şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür¹¹¹⁷, 2) eşit-zâtî vasıfların şeyin hakikatının tamamını vermemesidir, bu, eksik bir tanımdır¹¹¹⁸. İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığına göre şeyin kavranması (*en yetesavvar*), şeyin varlıksal/var olan sûretine bir paralel-akılsal-sûret¹¹¹⁹ olmalıdır.¹¹²⁰

İbn Sînâ özetlediğimiz bu ifadelerin bulunduğu pasajdan sonra “tanımın ilkeleri” başlığını taşıyan fasılda cins ve fasılın tanımda birlikte olması gerektiğini söyler. Onun buradaki bir ifadesine göre tanım (*el-had*) ile şeyin varlığının gerçekleşmesi (*tahakkuk*) istenilir. Bu nedenle o, ancak şeyin fasıllarının toplamı (*cümle*) ile olur. Böylece tanımın ilkeleri cins ve fasıl olur. Bu, kavramdaki mahiyet için geçerlidir. Bunun yanında o, dışsal mahiyetin¹¹²¹ ilkelerini de zikreder. Buna göre şey, maddesi ve sûretiyle kaim olur (*yetekavvam*). Yine şey, başkasından fâilsel ve gayesel (*temâmiyye*) nedenleriyle ayrılır. Ona göre talep edilenin tanımında onun tanımıyla tam doğruya ulaşmak için bu şeylerin hepsinin tamamlanması gerekir. Dolayısıyla önce onun cinsi düzenlenir sonra onun fasılları getirilir. Şeyin fasılları bazen şeyin sûretinden olur; ‘canlı, beslenen duyumsayan cisimdir’ sözü gibi. Şeyin fasılları, bazen şeyin maddesinden olur. Bunun örneği, ‘öfke, kalbin kanının galeyanıdır’ sözüdür. Şeyin fasılları, bazen de şeyin fâil nedeninden olur. Örneğin ‘sonokhos, kanın bozulmasının neden olduğu ateşli bir

¹¹¹⁷ Tanımın bu betimi, *eş-Şifâ/el-Burhân* M1, F1’de Aristoteles’e atfen şöyle yer alır: “Tanım, mahiyete delâlet eden sözdür”; *el-İşârât*’ta ise şöyledir: “Tanım, şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür.”, bkz. 1: 204.

¹¹¹⁸ Bu ifadelerin daha kapsamlı ve sistemli halini *eş-Şifâ/el-Burhân*’ın ilk makalesinin ilk faslında görmek mümkündür. İki metin arasındaki özü etkilemeyen farklılıkları, gerekli olmadığı için burada belirtmek uygun olmayacaktır.

¹¹¹⁹ “Varlıksal/var olan (*el-vücûdiyye*) sûretine bir paralel-akılsal-sûret olmalıdır.” sözü zikredilen fasılda benzer olarak yer alır. Yalnızca iki kelime değişikidir. *El-vücûdiyye* *el-mevcûde*, ma’küle akliyye olmuştur.

¹¹²⁰ İbn Sînâ, *el-Hikmetü’l-‘Arûziyye*, 45-46.

¹¹²¹ Dışsal mahiyetle ilgili madde, sûret, fâil, gaye ve kategoriler konusunda *el-Hikmetü’l-‘Arûziyye*’nin doğa bilimi bölümünü (113-160) incelememiz artık gerekmez. Çünkü bu bölüm, *en-Necât*’taki ilgili kısımla büyük ölçüde benzerdir. Bu eserin tahkikini gerçekleştiren Sâlih’e göre nefis kısmının (155-160) bazı parçaları, eserin yazıcısı (*nâsih*) tarafından harfi harfine *en-Necât*’tan kopyalanmıştır. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre bu kısmın son parçası ise özetleme veya başvuru yoluyla yine *en-Necât*’ın nefis kısmı ve *eş-Şifâ/en-Nefs*’ten oluşturulmuştur (bkz. *el-Hikmetü’l-‘Arûziyye*, 23). Bizim yaptığımız karşılaştırmaya göre bu bölümün diğer bir kısmı (113-154) da *en-Necât/et-Tabüyyât* ile benzerdir. Özellikle 114-120. sayfalardaki ifadeler; bazı yerlerdeki edat, kelime ve cümle olarak kısmî değişikliğin dışında harfi harfine *en-Necât*’taki ifadelerle aynıdır. Bununla birlikte Sâlih’e göre mantık kısmından ‘kuvve’, ‘tam’, ‘önce’ kavramları da *en-Necât*’tan kopyalanmıştır. ‘Fiil’, ‘zarûrî’, ‘kadim’, ‘külli’, kavramları ise aynı eserden özetlenmiştir (bkz. *el-Hikmetü’l-‘Arûziyye*, 22-23). Bizim yaptığımız karşılaştırmaya göre de ‘fiil’ ve ‘önce’ kavramıyla ilgili açıklamaların *en-Necât*’taki ifadelerle (fiil, 250; önce, 258-259) aynı olduğu anlaşılmıştır. ‘Tam’ ile ilgili olarak bir kısım ise *en-Necât*’taki “tam ve eksik” başlığı altındaki üç satırlık bütün açıklama (257) ile aynıdır. ‘Tam’ ile ilgili yaklaşık altı satırlık açıklamanın ise benzerinin veya aynısının nerede olduğunu tespit edemedik. Bu benzerlik ve aynılıklardan dolayı fiil, zorunlu, kadim ve tümel kavramları ile ilgili burada bir değerlendirme yapmamız da gerekmez.

hastalıktır'. Şeyin fasılları bazen de şeyin tamlık/gayesel (*temâmiyye*) nedeninden olur. Örneğin, 'yüzük, parmak tarafından giyilen halkadır'.¹¹²²

Bununla birlikte bu dört neden (*el-ilel*) tek bir tanımda da toplanabilir.¹¹²³ İbn Sînâ burada 'ilke (*mebde*)' ve 'neden (*illet*)' terimlerini aynı anlamda kullanır. Ayrıca o, fâil ve gaye nedenleri, şeyi başkasından ayırıcı nedenler olarak görür. Ama o, onların varlık nedenleri olduğunu belirtmez. 'Şey'in kullanımına dikkat ettiğimizde görürüz ki şey, dış dünya ve kavram olmak üzere her iki alanda da kurulur. Şeyi her iki alandan soyutladığımızda onun *kendisinde mahiyet* olarak kalacağı, buradaki ifadelerden de çıkar. Şey alanların her ikisinde de varlık ve mahiyeti taşır. Tersisi durumda o, kurulamaz ve var olamaz.

İbn Sînâ sorular konusunu da kısaca ele alır ve *mutlak anlamda varlık sorusunun* (*matlabu'l-hel*) şeyin varlığının kavramda gerçekleşmesini isteyen *ne sorusundan* (*matlabu'l-mâ*) önce geldiğini söyler. Bu açıklama, ikinci bölümde "Mahiyet-Tanım İlişkisi" başlığı altında sistemliliği ve üslubu kuvvetli eserler ışığında ele alınan içerikle bütünüyle uyumludur. Ayrıca burada o, 'hangisi sorusu'nu, şeyin diğer şeylerden ayırt edilmesinin talep edildiği soru olarak görür. 'Niçin (*matlabu'l-lime*) sorusu' ise fâilsel, maddesel (*heyûlâniyye*), sûretsel ve tamlıksal nedenlerden biriyle cevabı gerektirir.¹¹²⁴ İbn Sînâ burada da mahiyetsel nedenler ile varlıksal nedenleri ayırmaz. Bitişik ve ayrık nedenler olarak ayırımın yapıldığı yer¹¹²⁵, Sâlih'in *en-Necât*'tan kopyalandığını ileri sürdüğü 'tam' ile ilgili açıklamadır.

Söz konusu eserin *ilâhiyyât* kısmı üç sayfadan biraz fazladır¹¹²⁶. Bu kısmın sonunda İbn Sînâ varlığın (*el-vücûd*) ve onun eklentilerinin ilkelerinin şerhini, incelemenin ulaştığı yer açısından sonlandırdığını ifade eder. Konumuzla ilgili buradaki içeriğe kısaca değinmemiz uygun olacaktır. İlk birkaç ifade şöyledir:

Denildi ki İlk, zâtıyla varlığı zorunludur (*vâcibü'l-vücûd*). Zâtıyla varlığı zorunlu, değişmez olandır. Öyleyse İlk, değişmez olandır. Dolayısıyla

¹¹²² İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, 46.

¹¹²³ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, 46.

¹¹²⁴ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, 47.

¹¹²⁵ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, 37.

¹¹²⁶ Metnin tahkikini yapan Sâlih; kesinti, boşluk ve başlıkların yokluğu sorunları nedeniyle okumanın yazma nüshada en fazla zorlaştığı yerin bu kısım olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre anlamın ve kastın anlaşılmadığı cümleler söz konusudur. Bize göre bu kısmın ifadeleri, *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Dânişnâme* ve *el-İşârât* adlı eserlerdeki ifadelerle kıyasla içerik, terim ve üslup açısından zayıftır.

O'nun akledilirleri ve tüm yetkinlikleri, onun için/onda hazırdir (=hâzıratün lehü). Bu nedenle O, ebedi olarak [ve] aklen bilfiildir. Her şey için imkânlılıkla olan, O'nda zorunluluk iledir. Çünkü O, çoğalmayandır.¹¹²⁷

İbn Sînâ bu ifadelerden sonra ayrıık akılların İlk'ten nasıl var olduğunu ve bunun O'nun zâtında bir çokluk oluşturmadığını anlatmaya geçer. Buna göre bu varoluşun İlk'e izâfe edilmesi, O'nun zâtından bir parça değildir ve O'nun zâtının bir kurucusu (*mukavvime*) da değildir. Ona göre *sanki o*, O'nun izleyenleridir (*tevâbi* ') ve gereklidir (*lâzime*). İbn Sînâ bu noktada *kurucu* ile *izleyen* arasındaki farka mantık eserlerinde değinildiğine dikkat çeker.¹¹²⁸ Onun bu ayrıma dikkat çekmesi önemlidir. O, bu kısmın sonuna doğru da varlığı hak etme (*istihkâku'l-vücûd*) bakımından kategorilerin şöyle bir sıralamasını yapar: Cevher, nitelik, kararlı nicelik, görelilik, iyelik, yer, konum, etki, edilgin, zaman.¹¹²⁹ Sonuç olarak bu bölümde Tanrı hakkında herhangi bir şekilde *inniyyet*, *mahiyet* kavramlarından ve *varlık-mahiyet aynılığı*ndan söz edilmez.

İkinci olarak *el-Mebde'* ve *'l-me'âd* adlı eserdeki içeriği yine konumuzla ilgili olarak ele almamız gerekir. Bu eser, üç makaleden oluşur. İlkinde, İlk İlke'nin ispatı, birliği ve sıfatları ele alınır. İkincisinde, İlk Varlık'tan son varlığa doğru varlığın taşmasının düzeni söz konusu edilir. Üçüncüsünde ise insani nefsin kalıcılığı ve nefsin ahiretteki gerçek mutluluğu ve mutsuzluğu incelenir. Buna göre bu eserin bütünüyle metafiziğe dair olduğu açıktır. Bu eserin bu durumuna bakarak zorunlu-mümkün ayrımı ve varlık-mahiyet ayrımı ya da aynılığı gibi kavrayışların nedenlerinin yalnızca ve tümüyle metafizikte ortaya çıktığını düşünmek doğru olmayacaktır. Çünkü İbn Sînâ bu eserini yazmaya başladığında, zihni, mantık ve doğa bilimlerine dair içerikle yüklü bir haldedir. Bu durum, onun bu eserin birçok yerinde mantık ve doğa bilimlerine gönderme yapmasından bellidir. Öyleyse söz konusu ayrımların ortaya çıkış nedenlerini; mantık, doğa ve metafizik bilimlerinin tümünde aramak gerekecektir.

Bu eserin konumuzla ilgili olan içeriğine gelince diyebiliriz ki varlığı zorunlu-varlığı mümkün ayrımı, varlık-mahiyet ayrımı ya da aynılığı, imkân kavramı, Tanrı'nın varlığının tamlığı, Tanrı'nın varlıklara olan izâfeti ve onları bilmesi ve ayrıca akılsal kavramın elde edilmesi süreciyle ilgili idrak mertebeleri gibi konularda bu eserde ortaya

¹¹²⁷ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, 160.

¹¹²⁸ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, 160-161.

¹¹²⁹ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, 163.

konan çözümlenmeler *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Dânişnâme* ve *el-İşârât* adlı eserlerdeki içeriğe uygundur.

Burada yalnızca bu metnin varlık-mahiyet arasındaki ilişkiyi ne ölçüde bulundurduğunu sorgulamaya çalışacağız. Bu amaçla ilkin deriz ki İbn Sînâ bu eserinde ‘varlığı zorunlu (*el-vâcibü’l-vücûd*)’ ve ‘varlığı mümkün (*el-mümkinü’l-vücûd*)’ kavramlarını kullanır ve bu ikisi arasındaki ayrımı işler. Buna göre varlığı zorunlu, zorunlu olandır (*ez-zarûri*). Varlığı mümkünün ise ne varlığında ne de yokluğunda herhangi bir yönle zorunluluk (*zarûra*) vardır. Varlığı mümkün için varlığın sahîh olduğu kuvvelik vardır. Ona göre varlığı zorunlu iki şekilde olabilir: Zâtıyla ve zâtıyla olmayan. Zâtıyla olan başka bir şeyden dolayı değil, zâtından dolayıdır. Onun yokluğunun farz edilmesi, imkânsızdır. Zâtıyla olmayan ise başka bir şeyden dolayıdır. Örneğin dört, zâtıyla olmayan varlığı zorunludur. Zorunluluğu iki ve ikinin varsayılmasına göredir. Başka bir örnek olarak, yanma ve yakma da zâtıyla olmayan varlığı zorunludur. Onların zorunlulukları, doğal fâil/etkin kuvvet ile doğal edilgin kuvvetin bir araya gelmesinin varsayılmasına göredir.¹¹³⁰

Başkasıyla varlığı zorunlu olan her şey, zâtıyla varlığı mümkündür.¹¹³¹ Bu önerme, şöyle de ifade edilir: Zâtıyla varlığı mümkün olan her şey, başkasıyla varlığı zorunlu olandır. Zâtıyla varlığı mümkün olan her şeyin varlığında bir neden vardır ve bu neden ondan öncedir.¹¹³² Nedenle var olan varlık, varlığından önce varlık imkânına (*imkânü’l-vücûd*) sahiptir. Bu varlık imkânı, şeyin hakikatine dâhil değildir, ama şeye gerekli olandır.¹¹³³ Şey, kendisinde (*fi nefsihi*) mümkündür, yok olur ve var olur. Bu durum, yani imkân, şeyin zâtı itibarıyla. Buna karşılık zorunluluk (*el-vücûb*) ve imkânsızlık (*imtinâ*) ise şeye eklenen bir şart itibarıyla. İbn Sînâ’ya göre bu iki şarttan hangisi şeye şart olursa şeyin devamlılığı; devamlılığı zorunlu (*zarûrî*) olan bir şart ile birlikte olur. Başka bir ifadeyle, hâdisin zâtı, kendisinde mümkündür. O, yokluğunun şart koşulmasıyla varlığı imkânsız, varlığının şart koşulmasıyla da zorunlu (*vâcibe*) olur. Şeyin zorunlu olması,

¹¹³⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, nşr. Abdullah Nurani (Tahran: Müessesese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1998), 2.

¹¹³¹ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 3.

¹¹³² İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 4.

¹¹³³ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 12.

var olduğu sürecedir. Başka ifadeyle hâdis, ‘var oldukça (*mâdâme mevcûd*)’nın şartıyla zorunludur.¹¹³⁴

İbn Sînâ’ya göre varlık imkânı veya varlık kuvvesi, var olan bir anlamdır. O, bir konuda bulunmayan bir cevher değildir. Buna karşılık o, bir konuda bulunan bir anlamdır ve bir konuya ilişendirir. O, şeyin varlığının kuvvesini içeren varlık kuvvesi taşıyıcısını, konu (*mevzû*), heyûlâ, madde vd. olarak isimlendirdiğini söyler.¹¹³⁵ *Heyûlâ* ve *madde*, madde-sûret ikilisindeki madde anlamında değildir. Çünkü doğal cevherler için düşünürsek, kendisinde mahiyet bir sûret olarak henüz maddeyle birleşmeden önce var olur. Dolayısıyla varlık imkânının konusu, maddesi veya varlık imkânının iliştiği şey, *kendisinde mahiyet* olarak görünmektedir. Sûretsel madde ise mümkün mahiyetin dışarıda kurulabilmesinin yalnızca bir nedenidir.

Tanrı hakkındaki ifadelere gelince İbn Sînâ’ya göre varlığı zorunlunun zâtının ilkelerin (*mebâd*) toplanması/toplamı olması mümkün değildir. Aksi takdirde varlığı zorunlu onlarla kaim olurdu (*tekavvüm*). O’nun için ne *niceliksel* ne *tanımsal* ve ne de *sözsel* parça vardır. Varlığı zorunlu; cisim, cismin maddesi, cismin sûreti, akılsal sûretin akılsal maddesi ve akılsal maddedeki akılsal sûret değildir. Onun için ne nicelikte ne ilkelerde ve ne de sözde bölünme vardır. O, bu üç yönden de birdir. Zâtıyla varlığı zorunlu, bütün yönlerden varlığı zorunludur.¹¹³⁶

İbn Sînâ Tanrı’nın tamlığını bu eserde de anlatır. Bu nokta önemlidir. Çünkü onun Tanrı için *sırf varlık* gibi anlatımları kullanması tamlıkla ilgilidir. Ona göre varlığı zorunlunun varlığından sonraya kalmış beklenen bir varlık (= *vücûdün müntezarun*) yoktur.¹¹³⁷ Yani Tanrı’nın varlığı tamdır. Dolayısıyla O’nun varlığında oluşmayı ve tamamlanmayı bekleyen herhangi varlıksal bir yan yoktur. O, bu yönden bütünüyle varlıktır. Buna göre Tanrı, varlık olarak isimlendirilmeyi eksiksiz bir şekilde hak eder. İbn Sînâ bu noktada yukarıda da yer verdiğimiz üzere *el-Hikmetü’l-Arûziyye*’de kullandığı “her şey için imkânlılıkla olan, O’nda zorunluluk iledir (= *küllü mâ lehü bi’l-imbâni fehüve fihî bi’l-vücûb*)” ifadesini biraz değişik bir biçimde burada da şu şekilde kullanır: “Mümkün olan her şey için olan O’nun için zorunlu olandır (= *küllü mâ hüve mümkinün lehü fehüve vâcibün lehü*)”. Buna göre varlığı zorunlunun beklenen bir iradesi, doğası,

¹¹³⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 25.

¹¹³⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 41.

¹¹³⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 5-6.

¹¹³⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 6.

bilgisi ve zâtının sıfatlarından beklenen herhangi bir sıfatı yoktur.¹¹³⁸ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre İbn Sînâ burada ‘imkân’ı, ‘bilkuvvelik’i de içerecek şekilde kullanır. Böylece Tanrı’nın zâtı hiçbir yönle *bilkuvvelik* barındırmaz. Çünkü O’nun zâtı bütünüyle bilfiil ve tamdır.

İbn Sînâ Tanrı’nın mahiyetinden söz eder. O, bu sözü Tanrı’nın akıl, akleden ve ma‘kûl olmasını ele alırken açar. Buna göre varlığı zorunlu’nun zâtı kesinlikle duyulur değildir. Çünkü O; cisim değildir, mekânda değildir ve ayrıca cisimlerin taşıdığı arazları taşıyan değildir. Çünkü O’nun mahiyeti, maddede değildir. Dolayısıyla O’nun mahiyeti bilfiil akledilendir.¹¹³⁹ Bu ifadeler, oldukça açıktır ve İbn Sînâ’nın orta ve geç döneminde yazdığı eserlerindeki içeriğe uygundur. Kavramda, Tanrı’nın varlığı, O’nun kendisinde mahiyetinin bir ve aynısıdır. Bu anlamda, Tanrı mahiyete sahiptir. İbn Sînâ, Tanrı’nın kavramında bileşikliği ve birbirinden ayrı veya başka olan iki şeyin olduğunu reddeder. Onun felsefesine göre Tanrı ile ilgili zât ile sıfatların birbirlerine göre birlik ve aynılık açısından durumları nasılsa, varlık ve mahiyetin birbirlerine göre olan durumu da aynıdır. Buna göre Tanrı kavramında veya O’nun kendisinde tanımında hiçbir yönle bileşiklik söz konusu değildir.

İbn Sînâ varlığı zorunlunun türlü türlü yönlerden bir olduğunu söyler. Buna göre varlığı zorunlu, ‘varlığı tam (*tâmmü’l-vücûd*)’dır. Çünkü onun türü yalnızca kendisi içindir ve tamdır. Böyle bir birlik, en yüksek derecededir. Varlığı zorunlu, varlığının tamlığı yönünden, tanımının (*had*) kendisi için olması yönünden; niceliksel, kendisi için kurucu ilkelere ve tanımın parçalara bölünmemesi yönünden birdir. Ayrıca o, zâtî hakikatinin yetkinliğinin yalnızca kendisine özgü olması açısından birdir. Yine o, varlığın zorunluluğu olan varlık mertebesi yönünden birdir. Bu mertebe, yalnızca onun içindir. Varlığın zorunluluğunun onun mahiyetine gerekli olan anlamlardan olması mümkün değildir. Aksi takdirde o mahiyet, varlığın zorunluluğu için bir neden olur. Dolayısıyla da varlığın zorunluluğu (*vücûbü’l-vücûd*), bir nedenle ilişkili olur. Bu durumda varlığın zorunluluğu, zâtıyla var olmaz.¹¹⁴⁰ Bu ifadelerden varlığı zorunlunun varlığı ve mahiyetin bir ve aynı olduğu anlamı çıkar.

¹¹³⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 6.

¹¹³⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 6.

¹¹⁴⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, 12-13.

İbn Sînâ Tanrı'nın her yönden bir olduğunu ispatladığı fasılda 'renklilik' kavramı üzerinden varlık ve mahiyet ayrımı da yapar. Buna göre renklilik, siyahlık ve beyazlıkla renklilik olmaz. Tersine o, o ikisini kapsamı durumuyla renkliliktir. Ama renklilik, ancak bir fasılla¹¹⁴¹ birlikte, yani o ikisinden biriyle birlikte var olur (=tûcedü). Bu ikisinden biri, renkliliğin renklilik [olmasında] bir şart değildir. Ama o (yani ikisinden biri), varlıkta (vücûd) şarttır.¹¹⁴² Bu ifadelerden anlaşıldığına göre siyahlık ve beyazlık renkliliğin mahiyetine dâhil olmaz. İbn Sînâ varlık anlamında *iniyye/inniyye* kelimesini de kullanır. O, bu noktada renklilikle ilgili mahiyet ve varlık şartlarının birbirlerinden ayrı olduğunu göstermeye çalışır.¹¹⁴³ Onun bazı ifadelerinden anlaşıldığına göre eğer varlığın zorunluluğunun inniyeti (varlığı), onun mahiyetinden başka olursa, bu durumda, varlığı zorunluya *kendi tanımında (fî haddi nefsihî)* olmayan bir varlığın ilişmesi (*yetraü*) gerekli olur. Bu, varlığın insanlığa, atlığa ve renkliliğe ilişmesinde de böyledir.¹¹⁴⁴ Yani varlık, onların tanımlarında bulunmayan olarak onlara ilişir. Böylece varlığın tanımın dışına düştüğü açık olur. Buna karşılık varlık, Tanrı'nın tanımında içerilir. Bununla birlikte bu tanım hiçbir şekilde bileşikliği içermez. Çünkü Tanrı'nın tanımı (=kendisinde tanımı) varlık ve mahiyetin bir ve aynılığıdır. İbn Sînâ'nın buradaki ifadeleri, özellikle de tanım ile ilgili olanları, tez boyunca ifade edilen anlamları açıklar ve destekler.

Varlığı zorunlu zâtıyla sırf (*mahz*) gerçektir (*hak*). Her şeyin hakikati, kendisi için sâbit olan *varlığının özelliğidir (husûsiyye)*. Öyleyse varlığı zorunludan daha gerçek yoktur.¹¹⁴⁵ İbn Sînâ 'husûsiyye' kelimesini *tefsîru sûreti'l-ihlâs* adlı risâlesinde de kullanır. O, mümkünle ilgili varlık özelliğinin (=husûsiyyetü vücûdihî) 'hüviyye' olduğunu belirtir.¹¹⁴⁶ Hâdimî'nin uygun görünen tespitine göre 'hüviyye' ile 'özel varlık (*el-vücûdü'l-hâs*)' kastedilir.¹¹⁴⁷ İkinci bölümün "Mahiyet" başlığı altında da

¹¹⁴¹ Görüldüğü üzere cins, fasılla varlık kazanır. Bu düşünce *eş-Şifâ*'nın içeriğine uygundur. Buna göre varlığa delâlet eden zâtî fasıldır, bkz. *eş-Şifâ/el-Medhal*, 46; başka bir ifadeye göre de fasıllar, cinse hakikatini değil, bilfiil varlığı (*kivâm*) verirler. Buna örnek 'düşünen'dir. Çünkü 'düşünen', canlıya canlılık anlamını vermez, ama varolan ve özel bir zât olarak bilfiil varlığı verir, bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 124; krş. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 45.

¹¹⁴² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 14-15.

¹¹⁴³ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 15.

¹¹⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 15.

¹¹⁴⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 11.

¹¹⁴⁶ Muhammed Hâdimî, "Hâşiyetü âlâ sûreti'l-ihlâs li-ibn sînâ", thk. Harun Bekir Oğlu, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 35 (2016), 113.

¹¹⁴⁷ Muhammed Hâdimî, *Hâşiyetü âlâ sûreti'l-ihlâs li-ibn sînâ*, 91.

belirttiğimiz üzere İbn Sînâ ‘özel varlık’ ifadesini ‘hakikat’ anlamında kullanır.¹¹⁴⁸ Bu bağlamda *varlık özelliği*, *hakikat*, *özel varlık* ve *hüviyye* ifadeleri aynı anlamda görünür. Buna göre şeyin dışsal durumu ile ilgili aklen *genel varlık-özel varlık* ayrımı olur. ‘Hakikat’ın ‘özel varlık’, ‘varlık özelliği’ ve ‘hüviyye’ olması, onun varlığı içerdiği veya varlıkla bağlantılı olduğunu anlatır. İbn Sînâ, var olmuş mahiyetten söz ettiği için mahiyet ile hakikati aynı anlamda kullanır. Mahiyeti kendisinde haliyle aldığımızda, hakikatte içerilir. Çünkü hakikat, varlık ve kendisinde mahiyetin birliğidir. Bu durumu hatırmızda tutarak mahiyet ile hakikatin bir yönden aynı olduğunu söyleyebiliriz.

Burada, en son zikredilen kavramlarla ilgili oldukça sıkı bir terminoloji ile örülmüş olan *tefsîru sûreti'l-ihlâs* adlı risâledeki içeriği kısaca söz konusu etmemiz uygun olacaktır. Buna göre O (*el-hüve*), mutlaktır (*el-mutlak*). Onun hüviyyesi (özel varlığı), başkasına bağlı (*mevkûfe*) değildir. Çünkü hüviyyesi, başkasından kazanılmış her şey, başkası dikkate alınmadığında o olmaz. Buna karşılık, hüviyyesi zâtından olan her şey, ister dikkate alınsın isterse de alınmasın o’dur. Her mümkünün varlığı başkasındandır. Varlığı başkasından olan her şeyin varlığının özelliği (= *husûsiyyetü vücûdihî*) başkasındandır. İbn Sînâ, varlık özelliğinin hüviyye olduğunu belirtir. Dolayısıyla her mümkünün hüviyyesi, başkasındandır. Buna karşılık, hüviyyesi zâtından olan (o: hüve), varlığı zorunludur (*el-vâcibü'l-vücûd*). Aynı şekilde mahiyeti varlığından başka olan her şeyin varlığı başkasındandır.¹¹⁴⁹ Hâdimî, bu önermeyi şu şekilde ifade eder: “Mahiyeti varlığından başka olan her şeyin varlığı mahiyetinin aynısı olmaz.” Başka bir şekil de şöyledir: “Varlığı başkasından olan her şeyin varlığı mahiyetinin aynısı olmaz.”¹¹⁵⁰ Onun hüviyyesi, mahiyeti olmaz¹¹⁵¹.¹¹⁵² Hüviyye’yi varlık özelliği, özel varlık ve hakikat olarak aldığımızda bu ifade anlam kazanır. Çünkü mümkün varlığın hakikati ve mahiyeti bir ve aynı değildir. Buna göre o, hem varlığını hem de mahiyetini, dolayısıyla da bu ikisinin birliği olan hakikatini dışarıdan alır. Bu nedenle İbn Sînâ’ya göre o, zâtından dolayı o olmaz.¹¹⁵³ Çünkü onu kendisi yapan bütün unsurlar dışarıdandır. Buna karşılık İlk İlke

¹¹⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29.

¹¹⁴⁹ Muhammed Hâdimî, *Hâşiyetü âlâ sûreti'l-ihlâs li-ibn sînâ*, 113.

¹¹⁵⁰ Muhammed Hâdimî, *Hâşiyetü âlâ sûreti'l-ihlâs li-ibn sînâ*, 92.

¹¹⁵¹ Künyesi olmayan başka bir tahkikte bu ifade şöyledir: “Mahiyetinin hüviyyesi, mahiyetinin aynısı olmaz.” Yukarıda yer verdiğimiz tahkik daha doğru görünmektedir.

¹¹⁵² Muhammed Hâdimî, *Hâşiyetü âlâ sûreti'l-ihlâs li-ibn sînâ*, 113.

¹¹⁵³ Muhammed Hâdimî, *Hâşiyetü âlâ sûreti'l-ihlâs li-ibn sînâ*, 113.

zâtından dolayı o'dur (*hüve hüve*). Dolayısıyla zorunlunun varlığı (*vücûdü'l-vâcib*), mahiyetinin aynısıdır.¹¹⁵⁴

el-Mebde' ve *'l-me'âd*'a göre varlığı zorunlu, ferd olma bakımından birdir ve mahiyeti yalnızca kendisi içindir. Türünde ortağı yoktur ve O, bütün yönlerden zâtı tamdır. Onda onun birliğini çoğaltacak eksiklik yoktur. O, gerçek ve sırf akıldır. Çünkü onun mahiyeti maddeden soyuttur. O, sırf iyidir. Çünkü O, sırf varlıktır. Cömertliğinden dolayı her varlığı verendir.¹¹⁵⁵ Kötülük ve eksiklik ona (=zâtına) dâhil olmaz.¹¹⁵⁶ Buna karşılık zâtıyla varlığı mümkün ise sırf iyi değildir. Çünkü onun zâtı, varlığı, kendisi için (*el-vücûd*) zorunlu kılmaz. Onun zâtı, zâtıyla yokluğa muhtemeldir (*tehtemilü*). Bu kelimenin 'taşımak' anlamından dolayı bu sonuncu önerme, şöyle de ifade edilebilir: Onun zâtı, zâtıyla yokluğu taşır. Yokluğa muhtemel olan veya yokluğu taşıyan bütün yönlerden eksiklikten ve kötülükten uzak değildir.¹¹⁵⁷

Buraya dek olan incelememizden açık olmuştur ki mümkün varlığın kavramında varlık ve mahiyet ayrımı vardır. Dolayısıyla varlık, onun tanımının dışına düşer. Buna karşılık varlığı zorunlunun kavramında veya kendisinde tanımında varlık ve mahiyet bir ve aynıdır. Buna göre de varlık, onun tanımının dışına düşmez. Bu eserde varlık-mahiyet ayrımı ya da aynılığı ile ilgili açıklamalarda 'tanım'ın da konuya dâhil edilmesi, İbn Sînâ'nın konumuzla ilgili olan başka ifadeleri için oldukça açıklayıcıdır.

3.8. *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât'ta* Varlık-Mahiyet İlişkisi

Konumuzla ilgili ilkin *et-Ta'likât* adlı eserin içeriğini belli ölçüde değerlendirmemiz uygun olacaktır. Bazı değerlendirmelere göre bu eser İbn Sînâ'nın öğrencisi olan Behmenyâr b. Merzübân'ın hocasının derslerinden tutmuş olduğu notlardan oluşmuştur.¹¹⁵⁸ Buna göre bu eseri bizzât İbn Sînâ yazmamıştır. *et-Ta'likât*¹¹⁵⁹, farklı zamanlarda yazılmış değişik konulara ait notların sistematik olmayan bir tarzda bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur. Bu nedenle bu eseri, ayrı bir başlık altında 'varlık-mahiyet ilişkisi' hakkında belli ölçüde değerlendirme gereği duyduk.

¹¹⁵⁴ Muhammed Hâdimî, *Hâşiyetü alâ sûreti'l-ihlâs li-ibn sînâ*, 113.

¹¹⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, 32.

¹¹⁵⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, 11.

¹¹⁵⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, 10-11.

¹¹⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslâmî, 1404), 5-6; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ (Eserleri)", 20: 338-339; Mahmut Kaya, "Behmenyâr b. Merzübân", 5: 355.

¹¹⁵⁹ Gutas, muhtemel bir biçimde *et-Ta'likât*'ı, *eş-Şifâ*'nın girişinde İbn Sînâ'nın *el-Levâhik* adıyla söz ettiği eser olarak görmektedir, bkz. Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 140.

Bu eserdeki bir ifadede *kendisinde mahiyetin* zihinsel ilişenlerinden ve dışsal varoluşundan ayrımı yapılır. Buna göre tekil lafızlara kavranmaları (*mütesavvar*) bakımından haller ilişir. Onlara, [dışarıda] var olmaları bakımından değil, akılsal-kavramsal (=ma'kûlatün mütesavvaratün) olmaları bakımından tümel, tikel, zâtî, arazî vb. ilişir. Örneğin, insan olması bakımından insana tümellik, tikellik, zâtîlik ve arazîlik ilişmez. Tersine bunlar, ona onun bir akılsal-varlık olması açısından ilişirler. Ona, bu itibarları ilişiren akıldır.¹¹⁶⁰ *et-Ta'likât*'ın başka bir notunda mahiyetin kurucularının (*mukavvim*) cins ve fasıl olduğu ifade edilir. Buradaki ifadelere göre cins, genel olma ile ortak mahiyetin tamamına söylenir. Fasıl ise 'o nedir yolu' ile yüklenen olarak şeyin mahiyetinin kurucu bir parçasıdır. Türe gelince, o, akılsal mahiyete söylenendir.¹¹⁶¹

Mantık ile ilgili Not 10'a göre mantıksal cins, cinsselliktir ve her cinse yüklenendir. Buna göre doğal cinse, cinsellik ilişir. Böylelikle o, yüklemsel doğa olur ve türce farklı olan çokluğa yüklenir. Mantıksal tür de böyledir. O, her türe yüklenen bir anlam olarak türselliktir. Tür türselliğin kendisine iliştiği bir doğadır. Böylece o, sayıca farklı çokluğa söylenen yüklemsel bir doğa olur.¹¹⁶² Bir sonraki notta bu konuya devam edilir. Bir ifadeye göre canlı, kendisinde cinselliğin bulunması bakımından değerlendirildiğinde doğal cins olur. Canlı olması bakımından canlı, cins olan canlıdan daha geneldir. Çünkü o, şahıs da olabilir.¹¹⁶³ Böylece canlı olması bakımından canlı, mantıksal cinsin yüklendiği cins olan canlı ve dışarıda bulunması bakımından canlıdan daha geneldir. Söz konusu nota göre canlı olması bakımından canlı, akılsal bir anlamdır ve kendisindedir (*fî zâtîhi*). Bu nedenle o, tümel ve tikel değildir. Tersine o, bir konudur. Çünkü ona tümellik ve tikellik ilişir. Dolayısıyla tümel olması bakımından tümel, canlı ve herhangi bir şey değildir. Aksine o, akılsal bir anlamdır ve ona canlı, cevher ve başka bir şey olması ilişir.¹¹⁶⁴ Örneğin insan bir türdür, çünkü kendisine türsellik ilişir. Ama insan olması bakımından insan, bir tür değildir.¹¹⁶⁵ Yine canlı olması bakımından canlı, insana yüklenmez. Çünkü bu durumda o, insanın bir parçası olur.¹¹⁶⁶

Mantık ile ilgili Not 17'de 'kendisinde mahiyet' ile şahsın şahsî varlığını oluşturan müşahhas şeyler arasında ayrım yapılır. Buna göre şahsın somutsalları (*müşahhasât*),

¹¹⁶⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 47.

¹¹⁶¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 47.

¹¹⁶² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 48.

¹¹⁶³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 48.

¹¹⁶⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 48-49.

¹¹⁶⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 49.

¹¹⁶⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 50.

mahiyetin kurucuları (*mukavvimât*) değildir. Çünkü müşahhasât, canlının maddesindeki nedenlerin gereklikleridir (*levâzım*) ve arazlarıdır.¹¹⁶⁷ Müşahhasât ile kastedilen, kategorik arazlardır. Bu düşünce *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Dânişnâme* ve *el-İşârât* ile uyumludur. Bununla birlikte bu düşünce bu eserlerde daha ayrıntılı ve terimselliği daha kuvvetli ifadelerle anlatılır.

Mantık konusunda Not 21'e göre basîtlerin ve niteliklerin fasılları yoktur. Örneğin, rengin faslı yoktur. Buna karşılık bileşiklerin fasılları vardır. Ayrıca fasıl sûrete, cins ise maddeye paraleldir. Bu nota göre düşünen (*nâtık*), insanın faslı değildir, tersine faslının bir lâzımıdır. Fasıl ise insanî nefistir.¹¹⁶⁸ Bu düşünce bir sonraki notta belli değişikliklerle yinelenir. Buna göre renkler için, cevherî fasıllar yoktur. Aynı şekilde basîtler için de öyledir. Fakat bileşikler için cevherî fasıllar vardır.¹¹⁶⁹ Mantık ile ilgili Not 23'de türsel fasılların bilinmesine (*mârifet*) ve idrak edilmesine kesinlikle bir yol olmadığı ifade edilir. Ama türsel fasılların yalnızca herhangi bir gerekliliği (*lâzım*) bilinebilir. Bu nota göre bitkisel nefsin, canlısal (*hayevâniyye*) nefis ve nâtıksal nefisten kendisiyle ayrıldığı şeyi bilmeye bir yol yoktur. Aynı şekilde canlısal nefsin düşünsel (*nâtıka*) nefisten ne ile ayrıldığını bilmeye de (*mârifet*) bir yol yoktur. Not 24'e göre türlerin birbirlerinden ayrımlarını sağlayan fasılların bilgisi (*mârifet*) zor olur. Bu durum şahısları ve mizaçları kendi aralarında birbirlerinden ayrımını sağlayan şeyler için de geçerlidir. Not 25'te bu anlama ilişkin vurgu güçlenir. Buna göre tür için kurucu fasıl, (bilgisel ve mârifetsel) bilinemez ve idrak edilemez.¹¹⁷⁰ Buna karşılık kurucu (*mukavvim*) fasla delâlet eden lâzım bilinebilir. Örneğin düşünen (*nâtık*), insanın kurucu faslına delâlet eden bir şeydir ve onun düşünen olmasını zorunlu kılan bir anlamdır. Bunun gibi şeylerle yapılan tanımlar (*tahdîd*) da betimler (*resm*) olur, ama gerçek tanımlar (=hudûden hakikiyyen) olmaz. Biraz önce söz konusu ettiğimiz şahıslar ve mizaçlar ile ilgili durum burada yinelenir.¹¹⁷¹ Böylece gerçek tanıma ulaşmak mümkün değildir.

Faslın mahiyetin bir kurucu (*mukavvim*) parçası olduğunu yukarıda bir nota göre belirtmiştik. Şu notta ise – el-Abîdî'nin tahkikine göre- fasılın şeyin varlığının kurucusu olduğu belirtilir:

¹¹⁶⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 51; krş. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurahman Bedevî, 133.

¹¹⁶⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 53; krş. *et-Ta'likât*, thk. Abdurahman Bedevî, 137.

¹¹⁶⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 53.

¹¹⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 53-54.

¹¹⁷¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 55.

Tanımın var olan için olması gerekir. Çünkü fasıl, onu gerçekleştiren (*yühakkiku*) parçadır. O, onun varlığının kurucusudur (*mukavvim*).¹¹⁷²

Görüldüğü üzere bu nota göre fasıl, şeyin varlığının kurucusudur. Oysa fasıl mahiyetin kurucusuydu. Bu not, Abdurahman Bedevî'nin tahkikinde de şu şekildedir:

Tanımın var olan için olması gerekir. Çünkü fiil, onu gerçekleştirendir. O (fiil), onun varlığının kurucusudur.¹¹⁷³

Bu tahkikte 'fiil' kelimesi, anlamla ilgisiz olarak görünmektedir. Eğer diğer tahkik doğruysa İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili her yerde tutarlılıkla anlattığı ifadelerine ters bir durum oluşur. Bununla birlikte Not 30'da fasılın şeyin kıvâmıyla ilgili olduğu belirtilir.¹¹⁷⁴ 'Var kılma' anlamına gelen 'kıvâm' ile 'kurucu özellik' kastediliyorsa, bu anlam fasılın mahiyetin bir kurucusu olduğu şeklindeki anlamı destekler.

Mantıkla ilgili Not 33-34'e göre ortaklık şeyin dışsallığında (*aynü's-şey*) değil, tanımında olur. Örneğin, insandaki canlılıkla attaki canlılık, *ta'yînî*¹¹⁷⁵ açıdan (*bit-ta'yîn*) bir anlamda olmaz.¹¹⁷⁶ Söz konusu kelimeyle dışsal varlık alanı kastedilir. Not 39'a göre farklı tanımlar, bir ve aynı (*vâhide*) mahiyete delâlet etmez. Bu nedenle onlar, tanımlar değil, betimler (*rüsûm*) olurlar. Not 40'da tanımsal bileşiğin *takyîdî bileşik* olduğu, ama kesin (*câzim*) söz olmadığı ifade edilir. Ona doğruluk ve yanlışlık ilişmez. Örneğin noktanın parçası olmayan bir şey olarak tanımlanması böyledir. Aynı şekilde insan da 'düşünen canlı (*hayyün nâtıkun*)' olmasıyla tanımlanır (*had*). Bunun anlamı şöyledir: İnsan canlıdır ki o canlı, düşünenidir. Yukarıda Not 21'e göre 'düşünen'in insanın fasılının lâzımı olduğu söylenmişti. Not 25'e göre de bunun gibi şeylerle yapılan tanımların, gerçek tanımlar değil ama betimler olduğu söylenmişti. Not 40'da ise 'tanım'a örnek olarak verilen bir cümlede 'düşünen' yer alır.¹¹⁷⁷

Not 41'e göre tanımın (*had*) parçaları vardır. Eğer tanımlanan basît ise onun [tanımsal] parçaları olmayabilir. Bu durumda akıl, cinsin ve fasılın yerine birer şey üretir veya kaim kılar (*yekûmü*). Bu nota göre bileşiklerde cins maddeye, fasıl ise sûrete karşılık gelir

¹¹⁷² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 55.

¹¹⁷³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurahman Bedevî, 67.

¹¹⁷⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 56.

¹¹⁷⁵ Bu kelime, Abdurahman Bedevî'nin tahkikinde 'tağyîr' olarak geçmektedir (bkz. 41). Fakat bağlama uygun olan 'ta'yîn' kelimesi olarak görünmektedir. Ayrıca dışsal varlık ile zihinsel varlık arasındaki başkalık için bkz. *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 108.

¹¹⁷⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 57.

¹¹⁷⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 59.

veya uygun olur (*yünâsibü*).¹¹⁷⁸ Not 42'ye göre tanımında onun fasıl olan veya fiile yakın bilkuvveyle olan bütün zâtîlerinin olması gerekir.¹¹⁷⁹ Not 41'de tanıma, burhân olmadığı ifade edilir. Çünkü tanım; ilkseldir (*evveliyyün*), kavramdır (*et-tasavvur*) ve zâtîlerle olur. Zâtîler ise şeyin varlığını açıklayan (=beyyinen) olur.¹¹⁸⁰

Nefs ile ilgili, Not 22'ye göre şeylerin hakikatlerini bilme (*vukûf*) beşerin kudreti dâhilinde değildir¹¹⁸¹. Bu nota göre şeylerin ancak özellikleri, lâzımları ve arazları bilinebilir. Şeylerin hakikatlerine delâlet eden kurucu fasıllar bilinemez. Başka bir ifadeyle gerçek fasıl idrak edilemez. Bu nedenle şeylerin mahiyetlerini bilme konusunda farklılıklar olur. Her bir idrak bir lâzım olarak diğerinden başkadır. Bu nota göre aynı şekilde İlk'in hakikatini bilmeyiz. O'na ilişkin yalnızca varlığın (*el-vücûd*) onun için zorunlu olduğunu biliriz. Varlık, O'nun lâzımlarındandır, ama hakikatinden değildir. Bu lâzım aracılığıyla birlik ve diğer sıfatlar gibi diğer lâzımları biliriz. O'nun hakikatine ilişkin mümkün olan idrak şudur ki O, zâtıyla varlıktır (*el-mevcûd*). Yani varlığın (*el-vücûd*) O'nun için olması O'nun zâtından dolayıdır. Bütün bu sözler, hakikatini bilmediğimiz bir şeye işaretler. O'nun hakikati, varlığın kendisi (*nefsü'l-vücûd*) ve mahiyetlerden bir mahiyet değildir.¹¹⁸²

Burada özetlediğimiz ifadeler dil açısından İbn Sînâ'nın kendi ifadelerinden alışıktır olmadığı bir tarzda güçlükler barındırır. Hemen sonra gelen ve bazen dil bazen de anlam yönünden olacak şekilde güçlükler içeren ifadeler ise şöyledir:

...Çünkü mahiyetler için varlık (*el-vücûd*) onların hakikatlerinin dışından olur. Varlık, onun zâtında varlık nedenidir. O, ya varlığın onun tanımına girmesiyledir, basîtlerin tanımındaki cins ve fasıl aklın onları varsaymasına göredir. Dolayısıyla varlık (*el-vücûd*), onların (basîtler) tanımının (*min haddihi*) bir parçası olur, [ama] hakikatinin değil. Tıpkı cins ve fasılın basîtlerin zâtlarının değil, tanımlarının parçaları olmaları gibi. Ya da

¹¹⁷⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 60.

¹¹⁷⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 60.

¹¹⁸⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 65; tanım ile kavram arasındaki ilişkiye dair ayrıca bkz. 313.

¹¹⁸¹ Nefs ile ilgili Not 50'de şu ifadeler yer alır: “İnsan, şeyin hakikatini kesinlikle bilmez/bilemez, çünkü şeylere ilişkin onun bilgisinin (*mârifet*) ilkesi duydur. Sonra [insan] akılla, benzeyenler (*müteşâbihât*) ve ayrı olanlar (*mütebâyine*: benzemez olanlar) arasında ayırım yapar ve o vakit onun özelliklerinin, tesirlerinin (*izler*), fillerinin ve lâzımlarının bazısını bilfiil biliriz.”, bkz. *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 117-118.

¹¹⁸² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 105-107.

varlığın üstünde (*fevka 'l-vücûd*¹¹⁸³) onun için bir hakikat olur, varlık, onun (=o *hakikatin*) gereklerinden olur.¹¹⁸⁴

Birinci ve son cümle birlikte okunduğunda anlam daha açık olur. Buna göre varlık, mahiyet için dışarıdan olur. Başka bir ifadeyle varlık, kendisinden başka bir anlam olan hakikatin gerekliliği olur. Böylece güçlük de olsa şeyle ilgili varlık ve mahiyet ayrımı kendisini gösterir. İkinci cümlede varlığın mahiyetin zâtının nedeni olduğu ifade edilir. Sondan ikinci cümle de anlaşılırdır. Çünkü cins ve fasıl tanımın parçalarıdır. Eğer doğal cisim söz konusu ise onun zâtının kurucuları veya parçaları madde ve sûrettir. Bunların ortasında kalan cümlelerde karışık bir durum söz konusudur. Buna göre varlık, şeyin yani basîtin hakikatine değil, ama tanımına girmektedir. Oysa bu başlık öncesinde tez boyunca pek çok yerde belirttiğimiz üzere İbn Sînâ'nın ifadelerine göre varlık, Tanrı dışındaki hiçbir şeyin tanımına dâhil değildir.

Nefs konusundaki Not 33'e göre şeyin akılsallığı/ma'kûliyeti, şeyin maddeden ve onun ilişkilerinden soyutlanmasıdır. Eğer şeye yabancı/garip bir şey karışmışsa o soyut olamaz. Dolayısıyla zâtından dolayı akıl ve ma'kûl olamaz.¹¹⁸⁵ Nefs ile ilgili Not 47'ye göre ise bilgi (*ilm*), bilinenlerin sûretinin nefste hâsıl olmasıdır. Ama bu, o zâtın nefste hâsıl olacağı anlamına gelmez. Tersine o, ondan izler ve betimlerdir (*rüsûm*).¹¹⁸⁶ İbn Sînâ'nın kendi anlatımlarına yabancı olan bu son cümleden hemen sonra gelen ve daha fazla yabancı olan ifade ise şöyledir:

Varlıkların sûretleri, Bârî'nin (Tanrı) zâtında resmedilmiştir (*mürtesime*).
Çünkü onlar O'nun bilinenleridir (=hiye *ma'lûmât lehü*) ve O'nun bilgisi (*ilm*), onların varlıklarının nedenidir.¹¹⁸⁷

Sûretlerin Tanrı'nın zâtında resmedilmiş olduğu ve böylece onların Tanrı için bilinenler olduğu şeklindeki anlatım, okumalarımıza göre İbn Sînâ'nın tez boyunca kullandığımız eserlerinde bulunmaz.

Metafizik ile ilgili Not 18'e göre İlk'in hakikati, O'nun enniyesidir¹¹⁸⁸. Her mahiyet sahibi, nedenlidir. Enniyye (*el-enniyye*), ona dışarıdan ilişen (=târiun) bir anlamdır.¹¹⁸⁹

¹¹⁸³ 'Varlıktan başka' anlamı kastediliyor gibidir.

¹¹⁸⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 107.

¹¹⁸⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 111.

¹¹⁸⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 117.

¹¹⁸⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 117.

‘Enniyye’ ile kastedilen ‘varlık’tır. Yine aynı konuda Not 24’e göre bütün mahiyetlerin varlığı dışarıdandır. Varlık (*el-vücûd*) onlara ilişir. Öyleyse hepsi nedenlidir. Buna karşılık hakikati inniyye olanın mahiyeti yoktur. Zâtıyla varlığı zorunlu, ‘hakikatü’l-inniyye’¹¹⁹⁰dir. Not 27’ye göre cevher, hakikati mahiyet olandır. Buna göre mahiyeti olmayan cevher değildir. Öyleyse varlığı zorunlunun mahiyeti olmadığı için o, cevher değildir.¹¹⁹¹ Bu anlam, Not 32’de yinelenir. Buna göre varlığı zorunlunun mahiyeti, onun enniyyesidir (varlık). Onun enniyyesi (=varlığı), herhangi bir mahiyete eklenmiş değildir.¹¹⁹² Dolayısıyla, onun âniyeden/ânniyyeden (varlık) başka bir mahiyeti (=hakikat) yoktur. Varlığı zorunlu için mahiyet ile âniyye kastedilir.¹¹⁹³ Böylece zâtıyla varlığı zorunluda ‘mahiyet’, ‘hakikat’ ve ‘âniyye/varlık’ bir ve aynı olur. Başka bir notta yalnızca ‘enniyye’ belirtilir. Buna göre varlığı zorunlu nedensizdir, çünkü onun mahiyeti yoktur, tersine onun enniyyesi vardır. Çünkü her mahiyet sahibi nedenlidir. Onun varlığı zâtından dolayı değil, başkasındandır.¹¹⁹⁴

Metafizik ile ilgili Not 371’de varlık’ın, varlığı zorunlunun bir lâzımı olduğu söylenir. Bu ifadeleri alıntılıyıp çözümlememiz uygun olacaktır.

Varlık (*el-vücûd*), varlığı zorunlunun zâtının lâzım¹¹⁹⁵larındandır. O, onun için zorunludur. Onun zâtı, zorunludur (*el-vâcibe*) ve varlığın zorunluluğudur (*icâbü’l-vücûd*). Dolayısıyla o, varlık nedenidir. Varlık (*el-vücûd*), O’nun dışındaki her şeyin mahiyetine dâhil değildir, tersine ona

¹¹⁸⁸ Bu terimle ilgili bir tartışma için bkz. Kasım Turhan, “İnniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 315-316.

¹¹⁸⁹ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 159.

¹¹⁹⁰ ‘İnniyye’ ve ‘enniyye’ şeklinde her iki okunuş da metinde söz konusudur.

¹¹⁹¹ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 163.

¹¹⁹² İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 164.

¹¹⁹³ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 165; ayrıca bkz. 343. Not, 310: “Varlık (*el-vücûd*), mahiyetlerin mukavvimlerinden değil, lâzımlarındandır, fakat Yüce İlk’teki hükme göre O’nun enniyyesinden başka mahiyeti yoktur.” Ayrıca bkz. 323, 325.

¹¹⁹⁴ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 322.

¹¹⁹⁵ *et-Ta’likât*’a göre lâzım, şeye şeyin kendisinden dolayı gerekli olandır. Bununla birlikte şeyi kurmaz (*lâ yükavvîmü*). Bütün lâzımlar bu şekildedir. İlk’in lâzımları O’ndan sâdir olur, O’nda hâsıl olmaz. Bu nedenle onlarla çokluk oluşmaz. Bu esere göre lâzım, başka bir ifadeyle, herhangi bir şeyin aracılığı olmadan şeyden dolayı şeye gerekli olandır. İlk’in lâzımları O’na başkasından gelmez, kendisinden sâdir olur. Onun sıfatları, zâtından dolayı lâzımdır, bkz. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Abdurahman Bedevî, 180, 156. Lâzım olan sîfata örnek şöyledir: “Yaratma, zâtından dolayı varlığı zorunlunun lâzımlarındandır; birlik ve bilgi (ilm) gibi”, bkz. *et-Ta’likât*, thk. A. Bedevî, 158. Başka bir nota göre Bârî’nin ‘ilk lâzımı’ dışındaki lâzımları sonsuzdur. Aracılıkla olan lâzım ise sonsuz değildir. İlk lâzım, gerçek lâzımdır, diğerleri ise (sonsuz olmayanlar), onun lâzımının lâzımlarıdır. Bu nota göre zât, lâzımla kurulmaz (*tetekavvam*). Tersine zât, lâzımı zorunlu kılar ve onu gerektirir. Zât, onun nedenidir, lâzımın varlığı onunladır, bkz. *et-Ta’likât*, thk. Abdurahman Bedevî, 124. Başka bir nota göre de lâzım mahiyeti kuran değildir. Örneğin insan için ‘gülme özelliği’, bkz. *et-Ta’likât*, thk. Abdurahman Bedevî, 84.

(=şeye) dışarıdan ilişir (*târiun*), onun (=şeyin) lâzımlarından olmaz. O'nun zâtı bilfiil varlığı zorunludur (*hiye vâcibetü'l-vücûd bilfiil*), [ama] mutlak varlık (*el-vücûd*) değildir. Tersine o (mutlak varlık), O'nun lâzımlarındandır.¹¹⁹⁶

Varlık'ın varlığı zorunlunun bir lâzımı olması anlamı, bu başlık öncesinde tez boyunca İbn Sînâ'nın ele aldığımız ifadelerinde bulunmaz. Oysa başka bir nota göre varlık (*el-vücûd*) bilfiil olarak, varlığı zorunlunun hakikatine dâhildir. Çünkü o (varlık), varlığın zorunluluğudur, varlığı zorunlunun hakikatinin bir lâzımı değildir.¹¹⁹⁷ Varlığı zorunlu, zâtının ve hakikatinin aynısıdır.¹¹⁹⁸ Başka bir ifadeyle O'nun hakikati, varlığın zorunluluğudur.¹¹⁹⁹

el-Mübâhasât adlı esere gelince, o *et-Ta'likât*'a benzemektedir ve aynı şekilde düzen ve bölümlenmeden yoksundur. Eserin tahkikini gerçekleştiren Bîdârfer'e göre konuşmalar (*kelimât*) ve cevaplar İbn Sînâ'dan alınmıştır. Ona göre notları biraraya getiren ise İbn Sînâ'nın iki öğrencisi olan Behmenyâr ve İbn Zeyle'dir. Soru soran en meşhur öğrenci Behmenyâr'dır. Bu eserin oluşturulmasında en önde gelen isim de odur. Bîdârfer'e göre soruların sorulması veya sorular ve yanıtların not edilmesi ve toplanması işine Behmenyâr ve İbn Zeyle birlikte katılmışlardır. Ders halkasında Kirmânî adında biri de bulunur ve onun itirazları ve o itirazlara yanıtlar eserin üçüncü bölümünde yer alır.¹²⁰⁰

Bu ifadelerimizden sonra diyebiliriz ki bu eserdeki ifadelerde de varlık-mahiyet ayrımı ya da aynılığı düşüncesine yer verilir. Bu çerçevede bazı ifadeler İbn Sînâ'nın daha önce ele aldığımız ifadeleriyle benzer veya aynıdır. Bazı ifadeler de biraz daha açıklayıcıdır. Bazı ifadeler ise farklıdır. Bununla birlikte bu konuda, *eş-şifâ/el-Îlâhiyyât*'tan doğrudan alıntılanan metinleri dışarıda tutarsak, notların büyük çoğunluğu, konuşmalardan oluştuğu için veya başka nedenlerden dolayı, İbn Sînâ'nın bilinen kendi eserlerinde bulunan ifadelerin dil ve mantıksal olarak biçimsel düzeyine sahip değildir. Varlıkla ilgili bazı noktaların sorunsallaştırılması da basit bir şekildedir. Bu eseri, İbn Sînâ'nın kendi eserleriyle karşılaştırdığımızda Tanrı ile ilgili bir noktada da ciddi bir farklılık söz konusudur. Bu farklılığı oluşturan ifadeler şöyledir:

¹¹⁹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 321; krş. *et-Ta'likât*, thk. Abdurahman Bedevî, 70.

¹¹⁹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 322.

¹¹⁹⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 325.

¹¹⁹⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Hasan Macîd el-Abîdî, 330, 331, 332,

¹²⁰⁰ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 8.

Bârî'nin akledilirleri, O'nun zâtındandır, O'nun zâtındadır (*fî zâtîhâ*). O'nun zâtı, fâil ve kabul edicidir.¹²⁰¹

Varlıkların sûretleri Bârî'nin (*Sübhânehü*) zâtında resmedilmiştir (*mürtesime*). Çünkü onlar, O'nun bilgisidir ve O'nun onları bilmesi onların varlıklarının nedenidir.¹²⁰²

1148 numaralı ilk notta akledilirlerin Tanrı'nın zâtında bulunduğu açıkça belirtilmektedir. 856. notu oluşturan ve aynıyla *et-Ta'likât*'ta bulunan ikinci ifade ise sûretlerin Tanrı'nın zâtında resmedilmiş olduğu belirtilmektedir. Bu anlatımlar, İbn Sînâ'nın tez boyunca kullandığımız eserlerinde bulunmaz. Dahası bu anlatımlar onun ifadelerine ters düşer.

Not 728'e göre varlık (*el-vücûd*), kurucu bir parça olarak mahiyetlere (*mefhûmât*), kesinlikle girmez. Eğer o, herhangi bir şeyin mahiyetine girecekse, yalnızca İlk'in mahiyetine (*mefhûm*) dâhil olur.¹²⁰³ Başka bir ifadeye göre de varlık (*el-vücûd*), mahiyet sahibi şeylerde arazdır ve mahiyetlere eklenir. Örneğin on kategoride böyledir. Zâtıyla varlık (*mevcûd*) olana gelince, onun mahiyetine, onun tanımında alınmaksızın yabancı ve eksel bir şey olarak eklenen bir varlık yoktur. O'nun kendisiyle var olacağı bir varlık yoktur. Ayrıca O'na ilişecek bir varlık yoktur. Tersine O, zâtıyla varlıktır.¹²⁰⁴ Not, 842'ye göre ise İlk; hakikatine yabancı, dışarıdan kazanılmış ve onunla var olan bir varlığa muhtaç değildir.¹²⁰⁵ Bir sonraki notta, İlk için varlık (*inniyye*) ve mahiyet aynılığından söz edilir.¹²⁰⁶ Bu ifadeler, İbn Sînâ'nın kendi ifadelerine uygundur.

¹²⁰¹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 368.

¹²⁰² İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 305.

¹²⁰³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 248.

¹²⁰⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 154. Bu notun tekrarı için bkz. 272-273.

¹²⁰⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 300.

¹²⁰⁶ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 301.

SONUÇ

Bu araştırmada İbn Sînâ felsefesine göre varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğunu sorunsallaştırdık. Bu çerçevede Tanrı ve diğer varlıklar için varlık-mahiyet ilişkisinin ne olduğu sorusunu ayrıntılı ve kapsamlı olarak çözümledik. Buna göre diyebiliriz ki İbn Sînâ felsefesine göre bilfiil var olan bir Şey ile ilgili tüm değerlendirmeler o Şeyin ‘kavram’ı üzerinden gerçekleşmektedir. ‘Varlığı zorunlunun kavramı’nda ‘varlık’ ve ‘mahiyet’ bir ve aynıdır. ‘Varlığı mümkünün kavramı’nda ise ‘varlık’ ve ‘mahiyet’ bir ve aynı değildir. Bununla birlikte onda varlık-mahiyet arasında bir birlik vardır.

Mahiyetin varlıktan ayrılması yalnızca kavramdadır. Yine mahiyetin nedenlerinin varlık nedenlerinden ayrılması da yalnızca kavramdadır. Mahiyetin varlıktan ayrılması kavramda olduğuna göre kavramın varlık ve mahiyeti/neliği iğerdiği açık olmaktadır. İbn Sînâ’ya göre Şey iki yönden bilinir. İlki yalnızca kavranmasıdır. İkincisi ise kavram ile birlikte bir yargının olmasıdır. Her yargı, bir kavramla birlikte olur, ama aksi geçerli değildir. Buna göre bilgi, kavram ve yargı olmak üzere ikiye ayrılır. Bilgi, akıldandır. İbn Sînâ’ya göre Şeyleri düşünmeyi ve bilmeyi istediğimizde zorunlu olarak onları kavrama dâhil etmeye ihtiyaç duyarız. Buna göre bir Şeyin bilgisi ile ilgili tüm değerlendirmeler o Şey kavrama alındıktan sonra başlar. Dolayısıyla Şey ile ilgili varlık ve mahiyet ayrımı, Şey kavrama alındığında ortaya çıkar. Varlık ve mahiyet ayrımının nedeni, Şeyin bilinmesi veya kavranması sürecinde bulunur.

Gerçek kavram veya tam kavram, tam tanımla elde edilmektedir. Tam tanım, akılsaldır. Dolayısıyla gerçek kavram da akılsaldır. Akletme ise Şeyin yalnızca kendisi olması bakımından idrak edilmesidir. Başka bir ifadeyle, aklî idrak (*kavrayış*), karışıklıktan halis künhe (*hakikat*) ulaşandır. Duyusal algının ise tümü karışıktır. İbn Sînâ’ya göre tümel akılsaldır ve gerçek bilgi de akla aittir. Tanımın amacı, bir Şeyin künhünü olduğu gibi kavramaktır. Başka bir ifadeyle tanımın amacı, anlamın onunla olduğu gibi kavranmasıdır. Başka bir ifadeye göre de tanımın birinci amacı, Şeyin zâtının hakikatini bilmektir. Kavram, ilk bilgidir ve insanın mahiyetini kavramamız gibi tanım ve benzerleriyle kazanılır. İbn Sînâ’nın felsefesine göre bilgi, Şeyin varlığından başlar.

Şeyin iki anlamı vardır. İlki mahiyettir veya kendisinde mahiyettir. Bu tarz mahiyet, Şeyliktir. İkincisi ise varlık ve mahiyeti kapsayandır. Kendisinde mahiyet, ikinci

anlamdaki şeyin şeyliğidir. Şey-şeylik arasındaki durumla insan-insanlık arasındaki durum aynıdır. İnsanlık, varlık ve mahiyeti içeren ‘insan kavramı’nın mahiyetidir.

Kavramda varlıktan ayrımı yapılan mahiyet, tanımla elde edilen mahiyettir. İbn Sînâ’nın felsefesine göre mahiyetin iki tarz bulunma veya iki tarz varolma alanı vardır: 1) Dış dünya, 2) kavram. Bununla birlikte mahiyet için üç değerlendirme vardır: 1) Mahiyet olması bakımından mahiyet veya kendisinde mahiyet, 2) dış dünyada bulunması bakımından mahiyet, 3) kavramda bulunması bakımından mahiyet. Bu değerlendirme akıl tarafından yapılır. Kendisinde mahiyet için bir bulunma alanı veya bir varoluş tarzı yoktur. O, yalnızca kendisindedir. Mahiyet/kendisinde mahiyet; dış dünyada zât/öz olarak, kavramda ise tanımsal mahiyet olarak bulunur veya var olur. Kendisinde mahiyet hem dışarıda hem de kavramda kurulur ve var olur. Bu durum, Tanrı dışındaki tüm varlıklar içindir. Bu varlıklar, varlığı mümkündür. Bunların imkânlılık halindeki mahiyetleri dışarıda ve kavramda kurulabilme ve var olabilme için hem mahiyetsel hem de varlıksal nedenlere ihtiyaç duyarlar. Böylece varlık-mahiyet ayrımı ve varlık nedenleri-mahiyet nedenleri ayrımı kendisini açıkça gösterir. Bu ayrımlar yalnızca kavram üzerinden gösterilebilir. Bilfiil varolan bir şey, kavrandığında akıl tarafından bu biçimde çözümlenir.

Mahiyet veya kendisinde mahiyet, zihin dışında bulunduğu anda, buradaki varlığına özgü arazlar ilişir. O, kavramda bulunduğu anda da ona, buradaki varlığına özgü arazlar ilişir. İbn Sînâ’ya göre ‘canlı’, ister dış dünyada var olsun ister zihinde kavransın kendisinde bir anlamdır. Örneğin ‘atlık’ da kendisinde bir anlamdır. Atlık, yalnızca atlık olması yönünden ne birdir ne çoktur ne dış dünyada vardır ne zihinde vardır ve ne de bunlardan herhangi birinde bilkuvve ve bilfiil vardır. Atlık, kendisinde yalnızca atlıktır. Dolayısıyla ilk tarzdaki mahiyet için ne bir bulunma alanı ne de bir varoluş vardır. Bu üç tarz mahiyeti; kendisinde mahiyet, dışsal mahiyet ve kavramsal mahiyet olarak da sıralayabiliriz. Dışsal mahiyet, dışarıda olmasından dolayı *varlıksal mahiyet* olarak da isimlendirilebilir. Kavramsal mahiyet, tanımsal mahiyet/nelik ve mantıksal mahiyet aynı şeyin değişik isimleridir. Bu tarz mahiyet, varlıktan ayrılır. Çünkü varlık ona dâhil değildir. Dolayısıyla varlık, tanımın dışına düşer. Bu, mümkün varlık içindir. Tanrı’nın ‘kendisinde tanımı’na ise ‘varlık’ dâhildir. O’nun kavramı veya kendisinde tanımı varlık ve mahiyetin bir ve aynılığıdır.

Tanımsal mahiyet, zâtın akılsal kılınmış halidir. Zât/öz, kendisinde mahiyetin dışarıda kurulmuş ve var olmuş halidir. Dışarıda varlık ve zât/öz bir ve aynıdır. Doğal cisimler için düşünürsek, zât; kendisinde mahiyetin varlık, madde ve arazlarla birleşmiş halidir. Zât, söz konusu olduğunda bütün bunlar birleşmiş ve aynılaşmıştır. Dışarıda hiçbir şey için herhangi bir ayırım mümkün değildir. Herhangi bir şey, dışarıda belirli bir varlıktır. Bu varlık, bir bütündür ve dışarıda olması açısından herhangi bir şekilde iki yana bölünmez. Buna karşılık akıl, bu varlık üzerinde iki yan olacak biçimde farklı yönlerden parçalamalar yapar: Cevherî-arazî, zâtî-arazî, varlıksal-mahiyetsel. Dolayısıyla ayrımlar, akılsal-kavramsaldır. Şey, bu şekilde kavramda akıl tarafından bileşenlerine ayrılır. Böylece bilfiil var olan doğal bir şeyin bileşik bir doğada olduğu anlaşılır.

Doğal şeylerle ilgili düşünürsek kendisinde mahiyetin dış dünyada dışsal mahiyet olarak kurulabilmesinin nedenleri madde ve sûrettir. Dışsal mahiyetin var olabilmesinin nedenleri de fâil ve gayedir. Madde ve sûret, dışsal mahiyetin hem mahiyetinin hem de varlığının parçalarıdır. Dışsal mahiyetle ilgili varlık ve mahiyetin bir ve aynı olmasının anlamı budur. Varlık-mahiyet ayrımı kavramı tarafından sağlanan bir birlikte *kendisinde mahiyet, maddesel sûret ve cevher* bir açıdan bir ve aynı olur. Bir gaye doğrultusunda fâil tarafından verilen *var olma fiili*; sûrete, yani bir cevher olan kendisinde mahiyete eklendiğinde hakikat ortaya çıkar. Buna göre hakikat (*gerçeklik*), varlık ve kendisinde mahiyetin birliğidir. Varlıkla yüklenmiş ve böylece hakikatleşmiş kendisinde mahiyet veya maddesel sûret maddeye iliştiğinde ve böylece dışsal mahiyet kurulduğunda ve var olduğunda ona kategorik arazlar ilişir. *Kendisinde mahiyet* önce dışsal mahiyet olarak kurulur ve var olur ardından da kategorik arazların kendisine ilişmesiyle zât/öz olarak gerçekleşir. Akıl, bilmek için varlık ve kendisinde mahiyetin bir birliği olan ve zâta bilginin konusu olarak içerilen hakikati hedefler. Akıl, mahiyetin/kendisinde mahiyetin bir kurulmuşu olan dışsal mahiyetin sûretini hem maddeden hem de madde yönünden ona ilişmiş olan kategorik arazlardan soyutlamayı amaçlar. Başka bir ifadeyle akıl, dışsal mahiyetin gerçekleşmiş hali olan zâtın yalnızca kendisi olması bakımından yanını bilmek ister. Kavramda, tanımsal mahiyet veya nelik ile ilgili ayrımların ortaya çıkması bu bilme sürecinde olur. Şey, var olan veya zât/öz, kavrandığında bileşenlerine ayrılır.

Tanımsal mahiyet/nelik/mantıksal mahiyet/kavramsal mahiyet, zâttan onun akılsal ve kavramsal bir eşiti olarak oluşturulur. Zât/öz, tam tanımla kavrandığında, kavramda cins ve fasıl gibi zâtî kuruculardan oluşan bir bileşimle mahiyet olarak kurulur ve var olur.

Mahiyetin kavramda kurulmasının nedenleri cins ve fasıldır, var olmasının nedenleri ise fâil ve gayedir.

İbn Sînâ, kurucu (*mukavvim*) ile konunun varlığının gerçekleşmesinde kendisine ihtiyaç duyduğu yüklemi kastetmez. Örneğin insanın doğurulmuş, yaratılmış ve muhdes olması ve siyahın araz olması konunun varlığı içindir. Buna karşılık, kurucu yüklem, konunun mahiyetinin gerçekleşmesinde kendisine ihtiyaç duyduğu ve bir parçası olarak onun mahiyetine dâhil olan yüklemidir. Üçgen için şekilsellik ve insan için cisimsellik böyledir. Bu nedenle cismin cisim olarak kavranmasında yaratılmışlık ondan olumsuzlanabilir. Çünkü bu, cismi cisim olarak kavramak açısındandır. Böylece mahiyetin kurucu yüklemleri ile varlıksal yüklemleri arasında ayırım oluşur. İbn Sînâ'ya göre zâtının mefhumuna/mahiyetine varlık dâhil olmayan her şeyin mahiyetinde varlık onun kurucusu değildir. Başka bir ifadeye göre varlık, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçasıdır. Yine varlık, mahiyetin mahiyetsel açıdan bir lâzımı da değildir. Çünkü şeyin varlığı, onun mahiyetinden başkadır ve mahiyetinin dışındadır. Varlık, başkasından dolayı mahiyete ilişendir veya gerekli olandır. Varlık, mahiyet için lâzım bir yüklemidir.

İbn Sînâ'nın felsefesine göre fâil ve gaye varlık nedenleridir, ama mahiyetin nedenleri değildir. Buna karşılık tanımın parçaları olan cinsler, gerçek fasıllar ve fasılların parçaları mahiyetin nedenleridir. Varlık nedenleri, tanımlara girmezler. Aksine tanımların yerini tutan betimlere girerler. Çünkü varlık, şeyin mahiyetinin kendisiyle kurulmadığı bir şeydir. İbn Sînâ'ya göre insan olması açısından insan, varlık olması açısından varlık değildir. Buna karşılık varlık olması açısından varlığın anlamı, insan olması açısından insanın dışındadır. İnsan olması açısından insanın doğasına var olma (=en yekûne mevcûde) eklenir. Bu ifadelerden açık olduğu üzere İbn Sînâ *varlık*, *varlık olması açısından varlık* ve *var olma* ifadelerini aynı anlamda kullanır. Böylece İbn Sînâ açık bir biçimde şeyin varoluşu ile mahiyeti/şeyliği arasında ayırım yapar. Dolayısıyla İbn Sînâ varlık anlamı ile mahiyet anlamı arasında ayırım yapmış olur.

İbn Sînâ'ya göre *var olma* hem dışarıda hem de kavramda mahiyete eklenir. Bununla birlikte var olmanın mahiyetten ayrılması yalnızca kavramda olur. Mahiyet, dışsal ve kavramsal varoluşu dışında hiçbir yerde var olamaz ve bulunamaz. Bu nedenle mahiyet veya kendisinde mahiyet ne Tanrı'nın zâtında ve bilgisinde ne de faal aklın zâtında bulunur. Ama Tanrı mahiyetlerin veya akledilirlere ilkesidir. Çünkü mahiyetler veya

şeylikler, Tanrı'nın kendi zâtını bir defada akletmesiyle O'ndan taşan şeylerdir. İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığına göre yalnızca imkânlılık halinde olan bir şeyin henüz bilfiil var olmamışken herhangi bir yerde bulunması imkânsızdır. Yine kendisinde mahiyet önce dış dünyada kurulur ve var olur ardından kavramda kurulabilir ve var olabilir. İbn Sînâ'nın bilgi anlayışına göre bilfiil var olmayan bir şeyin ne gerçek bir mahiyeti ne de gerçek bir kavramı olur. Dolayısıyla önce varlık bilgisi sonra mahiyet bilgisi gelir. Bu durumdan ise varlığın asıllığı gibi bir kavram çıkmaz. Yine mahiyet, varlıksız hiçbir şekilde bulunamadığı için mahiyetin asıllığı düşüncesi de İbn Sînâ'nın felsefesinden çıkmaz. Mahiyetin varlığa yalnızca mantıksal bir önceliği vardır. Bu açıdan mahiyet öncedir. Ama bilgi açısından varlık öncedir. Dolayısıyla öncelikler mutlak bir şekilde değildir, ama değişik açılardandır.

İbn Sînâ felsefesine göre Tanrı kavramında varlık ve mahiyet bir ve aynıdır. Dolayısıyla Tanrı kavramı yokluk, imkân ve varoluşu içermez. Çünkü varlık-mahiyet ayrımının bulunduğu her kavramda bu anlamlar içerilir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı mutlak bir biçimde zorunludur ve dolayısıyla da nedensizdir. İbn Sînâ'nın felsefesinden Tanrı'nın bir mahiyeti olmadığı biçiminde bir düşünce çıkmaz. Çünkü Tanrı'nın bir mahiyeti vardır, ama bu mahiyet O'nun varlığı ile bir ve aynıdır. Dolayısıyla Tanrı, mahiyetsiz değildir. Buna göre kavramı, varlık-mahiyet ayrımını kabul eden her şey nedenlidir. Tanrı dışındaki her şeyin kavramı varlık-mahiyet ayrımını kabul eder. Bu durum, ayrık akılların kavramları için de geçerlidir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, şeylerin hem kendisinde mahiyetlerinin/akledilirlerinin/şeyliklerinin hem de varlıklarının ilkesidir. Tanrı, mutlak bir biçimde varlığı zorunludur, O'nun dışındaki her şeyin varlığı ise bir şartla veya bir nedenle zorunludur. Tanrı dışındaki her şeyin mahiyeti, varoluşu yaşamıştır. Yalnızca mümkün mahiyet var olabilir veya yok olabilir. İmkânlılık mahiyetin gereklidir. İbn Sînâ'ya göre imkân, var olan bir cevher değildir, ama var olan bir anlamdır. Bu nedenle mahiyet, mutlak yokluk içinde değildir. İbn Sînâ şeye/mahiyete mutlak yokluğun yüklenmesini kabul etmez. Buna göre mutlak yokluktan varoluş gelmez.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005): 1: 23.
- Aga Hüseyin Hânsârî. *Hâşiyetü ilâhiyyâti’ş-şifâ*. Thk. Hâmîd Nâci İsfahânî. Kum: 1999.
- Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller* (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme). Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Alpyağıl, Recep (nşr.). *Felsefe Sözlüklerimiz 1*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ (Eserleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 337-345. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 319-322. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Âmülî, Âyetullah Hasanzâde. *el-İlâhiyyât min kitâbi’ş-şifâ*. 1. Baskı. Kum: Merkez-i İntişarat Defter-i Tebligat-ı İslâmî Huze-i İlmiyye, 1376.
- Aristoteles. *en-Nassu’l-kâmil li-mantuki Aristû*. Nşr. Ferîd Cebr. Beyrut: Deru’l-fikri’l-lübnânî, 1999.
- Aristoteles. *İkinci Analitikler*. Trc. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Az, Mehmet Ata. “İbn Sînâ’nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayırımının Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29 (Güz 2014): 75-102.
- Behmenyâr b. Merzûbân. *et-Tahtîl*. Tsh. Murtazâ Mutahharî. Tahran: Muessese-i intişârât ve çap danisgah-i tahran, 1375.
- Bingöl, Abdulkuddûs. “İbn-i Sînâ’da Mantikî Mâhiyet ve Bilinmesi”. *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkez Yayını* 42 (Eylül 1985): 139-147.
- Cevizci, Ahmet. “Nelik”, *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2005.
- Çapak, İbrahim. *Porphyrios ve İbn Sina Mantığında Tümmeller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Dağ, Mehmet. “İbn Sînâ’nın Psikolojisi” (İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Demirkol, Murat. *Tûsî’nin İbn Sînâ Savunması*. Ankara: Fecr yayınları, 2010.

- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî-Tasavvuf Metafiziği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Durusoy, Ali. “Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 137-139. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 322-331. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri ve Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kâinattaki Yeri*. Üsküdar: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Fahredden er-Râzî. *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*. Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373.
- Fârâbî. *et-Tavti’atu fi’l mantık* (Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri içinde). Nşr. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu A.K.M. Yayını, 1990.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Burhân*. Trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Gazzâlî. *Makâsîdü’l-felâsife*. Thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru’l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Trc. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*. Drl. ve Trc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2004.
- Hâdimî, Muhammed. “Hâşiyetü âlâ sûreti’l-ihlâs li-ibn sînâ”. Thk. Harun Bekir Oğlu. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 35 (2016), 71-125.
- İbn Rüşd. *Nassu telhîs mantık Aristo/Kitâbu’l-Burhân*. Thk. Cirâr Cihâmî. Beyrut: Dâru’l-fikri’l-lübnânî, 1992.
- İbn Rüşd. *İkinci Analitikler’in Orta Şerhi*. Trc. Hacı Kaya. İstanbul: Klasik, 2015.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*. Thk. Said Zayed-el-Eb Kanevâtî. Kahire: el-Hey’etü’l-Amme li-Şuuni’l-Matabii el-Emiriyye, 1960.

- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Thk. Süleyman Dünya. 2. Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992.
- İbn Sînâ. *'Uyûnü'l-hikme/el-İlâhiyyât*. Thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1980.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Kıyâs*. Thk. Said Zayed. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1964.
- İbn Sînâ, *en-Necât*. Thk. Macit Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ. *er-Risâletü'l-'Arşîyye* (Library of Islamic Philosophy Programı'nda bulunan "Resâil İbn Sînâ" adlı eser içinde). Qum: Bidar Publishers, 1978.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Nşr. Süleyman Dünya. 3. Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünya. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1993.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya. 1. Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Numan, 1992.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Medhal*. Thk. G. C. Anawati, Mahmud Hudayri, Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1952.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İbâre*. Thk. Mahmud Hudayri. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960.
- İbn Sînâ. *Metafizik I*. Trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *'Uyunü'l-hikme* (İbn Sînâ/Risâleler içinde). Trc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. Trc. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *Yorum Üzerine*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Mantığa Giriş*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş*. Trc. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

- İbn Sînâ. *En-Necât*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Makûlât*. Thk. G. C. Anawati, Mahmud Muhammed Hudayri, Ahmed Fuâd el-İhvânî, Said Zayed. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1959.
- İbn Sînâ. *en-Nefs min kitâbi'ş-şifâ*. Thk. Âyetullah Hasanzâde el-Âmulî. Kum: Mekteb el-'ilâm el-islâmî, 1417.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. Thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât Bîdâr, 1413.
- İbn Sînâ. *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi, 2012.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. Nşr. Kerim Feyzâ. 1. Cilt. Kum: Matbûât Dînî, 1384.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât: fi'l-ilmî'l-mantık*. Kum: en-Neşru'l-Belâğa, 1375.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Cedel*. Thk. Ebu'l-Âlâ Affî. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960.
- İbn Sînâ. *Topikler*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *el-Kismü's-sâlis mine'n-necât*. Thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdi. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Thk. Abdurahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1404.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Thk. Hasan Macîd el-Abîdî. Bağdâd: Beytû'l-Hikme, 2002.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Burhân*. Thk. Ebu'l-Alâ Affî. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1965.
- İbn Sînâ. *II. Analitikler*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/es-Semâ'ü't-tabî'î*. Thk. Said Zayed. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matabii el-Emiriyye, 1960.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. Nşr. Abdullah Nurani. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1998.
- İbn Sînâ. *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*. Thk. Muhsin Sâlih (Beyrût: Dâra'l-Hâdî, 2007
- Izutsu, Toshihiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. Trc. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- İskenderoğlu, Muammer. *Molla Fenârî'de Tasavvuf Metafiziği*. Değişim Yayınları, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept And Reality of Existence*. Tokyo: Kei Institute and Linguistic Studies Kei University, 1971.

- Kâşânî Nerâkî, Muhammed Mehdî b. Ebû Zer. *Şerhü'l-ilâhiyyât min kitâbi's-şifâ*. Thk. zir-i nazar Mehdi Muhakkık. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1986.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân-Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik, 2011.
- Kaya, Mahmut. "Behmenyâr b. Merzûbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 354-355. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto, 2015.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Macit, Muhittin. "Teşkîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 567-568. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- Molla Sadrâ. *Şerh ve ta'likai Sadri'l-Müteellihin ber İlahiyyat-ı Şifa şeyhü'r-reis Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ*. Thk. Necefkuli Habibi. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami, 1382.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Nisâbü'rî, Fahreddin İsfarayini. *Şerhu kitabi'n-necat li-ibn sînâ: kısmü'l-ilâhiyyât*. Thk. Hamid Naci İsfahani. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ Epistemolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Peker, Hidayet. "İbn Sînâ'nın Kavram Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 165-176.
- Rahman, Fazlur. "İbn Sînâ'da Varlık ve Mahiyet (essence)" (İslam Felsefesi ve Problemleri içinde). Trc. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az. Ankara: Otto, 2015
- Sağlık, Hacı. *Dânişnâme-i 'Alâi'de İbn Sînâ Metafiziği*. Doktora tezi, Çukurova Üniversitesi, 2016.
- Turhan, Kasım. "İnniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 315-316. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. Trc. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik, 2010.

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında Erzurum'da doğdu. İlköğrenimini burada tamamladı. 2000 yılında Gebze İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 2002 yılında lisans öğrenimine Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladı, beşinci dönemde Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne yatay geçişle kayıt yaptırdı ve 2006 yılında bu fakülteden mezun oldu. 2007 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD programı altında yürütülmekte olan İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda başladığı Yüksek Lisansını, *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı Anlayışı* adlı teziyle 2010 yılında tamamladı. Ağustos 2011 tarihinde Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD adı altında yürütülmekte olan İslam Felsefesi Bilim Dalı'na kayıt yaptırdı. 2013 yılında araştırma görevlisi olarak Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde göreve başladı. 2014-2015 yılları arasında Arap dili bilgisini geliştirmek ve tezi ile ilgili kaynak araştırması yapmak için Ürdün'de bir yıl bulundu.