

Damien Janos. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. De Gruyter: Berlin & Boston, 2020. 762 sayfa. ISBN: 9783110635980.

*Jari Kaukua**

Tercüme: Furkan Demir**

Damien Janos'un bu geniş hacimli kitabı, İbn Sînâcı mutlak mahiyet (*pure quiddity*) kavramının, yani mahiyet olmak bakımından mahiyetin yeni bir inşasını ya da söz konusu kavramın alımlanmasında türetilmiş bir terim olan tabii külliyyi (*natural universal*) kullanmayı vadediyor. Bu kavram etrafında oluşan sorular, hem İslam dünyasında hem de Avrupa'da İbn Sînâ (ö. 428/1037) sonrası yazarlar neslinin sürekliliği odak noktasında yer almış olup Janos'un da hak verdiği üzere, çağdaş akademi de bu sorular üzerinde epeyce durmaktadır. Bundan dolayı kitabın cevaplamayı amaçladığı sorular İbn Sînâcı metafizik talebelerine tanıdık gelecektir: İbn Sînâ'nın mahiyet ile varlık arasındaki ayrımı, hakikî mi yoksa yalnızca kavramsal bir ayrım olarak mı düşünülmüştür? Bu haliyle mahiyetin (yani mutlak mahiyetin) ontolojik statüsü nedir? İbn Sînâ'nın mutlak mahiyete dair tartışmasında mantıksal ve ontolojik kaygılar nasıl bir ilişki içerisindedir? Son olarak, İbn Sînâ'nın teolojisinde mutlak mahiyetin işlevi nedir? Tanrı kendi zâtına ek olarak mutlak mahiyetleri de biliyor mu ve Tanrı'nın zâtı, mutlak mahiyetin bir örneği midir?

Daha önceki araştırmalara rağmen Janos, burada hiçbir yorumun tüm bu kaygıları tatmin edici bir şekilde ele almadığı gözlemine dayanıyor ve böylece İbn Sînâ felsefesinin tüm alanlarında mutlak mahiyetin sistematik bir anlatısını sunuyor. 700 sayfadan fazla olan bu kitabın uzunluğu göz önüne alındığında bu boşluğun basitçe şu ana kadar hiçbir akademisyenin mutlak mahiyet kavramının çeşitli kullanımlarına dair tüm sonuçların izini sürmek gibi ürkütücü bir göre-

* Profesör, Jyväskylä Üniversitesi, Sosyal Bilimler ve Felsefe Bölümü. İletişim: jari.kaukua@jyu.fi. Bu değerlendirme, Damien Janos ile yaptığımız fikir alışverişinden yararlandı; bunun için kendisine müteşekkirim. Avrupa Araştırma Konseyi (European Research Council-682779 No'lu Hibe Anlaşması) ve Finlandiya Akademisi'nin (Academy of Finland) sağladığı fonlar, elinizdeki yazıya dönüşmüş olan araştırmanın yapılabilmesine olanak sağladı.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Kelam Bölümü.

vi üstlenmeye cesaret edememiş olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Kitabın hacminin önemli bir kısmı, doğrusu Janos'un tahlilinin genişliği ve derinliğinden kaynaklansa da kitabın bölümleri arasında epeyce tekrar ve örtüşme olduğu yorumunun da adil bir değerlendirme olduğunu düşünüyorum. Ayrıca, her bölüme eklenen İbn Sînâ'nın alımlanmasının oldukça kabataslak incelemeleri gibi temel tartışma açısından tali konumda olan bazı kısımlar, kitabın etkileyici kapsamından gerçek bir taviz verilmeksizin odağı arttırma adına dışarıda tutulabilirdi. Görünen o ki, okuyucu tüm materyali gözden geçirip kitabın ana iddiası hakkında net bir fikir edinecekse oldukça sadık bir İbn Sînâcı olması gerektir. Ancak nihayetinde göreceli sayılabilecek gereksiz ayrıntı, Janos'un kitapta yaptığı pek çok önemli katkıyla fazlasıyla telafi edilebilir. Janos'un zihindeki mutlak mahiyet hakkında ortaya koyduğu kapsamlı tartışma ve İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet teorisi ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) *sıfâtu'z-zât* kavramı arasındaki ilişkiye dair yaptığı analiz, oldukça emsalsiz iki örnek olarak zikredilebilir. Dahası, kitap yalnızca bu katkılarında dolayı memnuniyetle karşılanmamalıdır, zira Janos'un İbn Sînâ'nın metafiziğini yeniden inşası, metinsel delillerin tüm temel kısımlarını uzlaştırmaya yönelik en iddialı girişimlerden biridir ve söz konusu yeniden inşanın bazı önemli yönleri tartışmalı olsa bile İbn Sînâ'nın felsefi sistemi üzerine giderek daha da gelişen literatüre yapılmış önemli bir katkıdır.

Janos'un temel iddiası, *el-vucûdü'l-muhassal* ortak başlığı altında topladığı haricî varlık ve zihnî varlığa ek olarak, diğer ikisinden ayrı üçüncü bir varlık türünün bulunmasıdır: Kendi başına ve yalnızca mutlak mahiyete ait olan özel varlık (*el-vucûdü'l-hâss*). Bu yorum, İbn Sînâ'nın meşhur üçlü varlık ayrımını sunduğu metinlerin (özellikle *el-Medhal*, I.12)¹ sağlam bir okumasına dayanmaktadır. Bu okuma, mahiyet ve *el-vucûdü'l-muhassalın* eşkapsamlı olduğunu kabul eden ve özel varlığı, mahiyetleri varlıklarından başka olarak itibara almanın (*i'tibâr*) bir yolu veya İbn Sînâ'nın temelci ontolojisinde (*foundational ontology*) yeri olmayan zihne bağlı bir kavram olarak gören meşhur yoruma meydan okur (32-4). *el-İlâhiyyât* I.5'in izin-den giden ikinci yorum, çoğu zaman hem haricî hem de zihnî mevcutların (lazım özellikleriyle birlikte) mahiyetinin cüzleriyle (mahiyetin) varlığının dışsal nede-ninin (bundan kaynaklanan arazlarla birlikte) mereolojik yorumuyla birleştirilir.²

1 Bundan sonra eserin şu baskısına referansta bulunulacaktır: İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık: el-Medhal*, thk. Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudayrî ve Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: el-Matba'atü'l-emiriyye, 1952).

2 Bundan sonra eserin şu baskısına referansta bulunulacaktır: Michael E. Marmura, *Avicenna, The Metaphysics of the Healing. Al-Shifâ: al-İlâhiyyât, A Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated* (Provo: Brigham Young University Press, 2005).

Janos'a göre, mutlak mahiyet hakkında ortaya koyduğu yorum, İbn Sînâ'nın epistemolojisinde, teolojisinde ve metafiziğinde ele alınan çeşitli tümel türleri, psikolojik soyutlama teorisi ve Tanrı'nın tikellere dair bilgisi teorisiyle ilgili sorulara ilişkin kalıcı gerilimleri çözmek için daha donanımlıdır. Nihayetinde mutlak mahiyet, İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin merkezinde yer alır.

İlerleyen kısımda Janos'un titiz ve esaslı argümantasyonunun sistematik bir açıklamasını yapmaktan kaçınacağım. Bunun yerine, kitabın ana bölümlerinin kısa bir özetini sunmayı hedefliyorum ve ardından Janos'un yorumunda gördüğüm bazı sorunlara odaklanıyorum. Bu değerlendirmenin kitabın içeriği hakkında kapsamlı bir inceleme arayan okuyucu için bir dereceye kadar yarırsız olabileceğinin farkındayım, ancak gelecekte yapılacak tartışmalar için en azından bazı özgün felsefi tartışma konularını ortaya çıkarabilirsem bunu telafi etmiş olacağımı ümit ediyorum.

Mutlak mahiyetlerin hususî bir ontolojik statüye sahip olduğu, özel varlığı ise haricî ve zihnî varlıktan başka olduğu görüşü, İbn Sînâ'nın bazı Orta Çağ Latin okurlarının ve dolayısıyla özel varlığı (ya da İbn Sînâ'nın da dediği gibi "ilahî" varlığı) Tanrı'nın zihnine yerleştiren Amélie-Marie Goichon (ö. 1977) gibi neo-Thomist bilginlerin yorumlarına yakındır. Böyle bir görüşün, Janos'un kitabın giriş niteliğindeki birinci bölümünde (41-45) şu şekilde ortaya koyduğu bazı zor sorularla uğraşması gerekir: (i) İlahî bir akıldaki varlığın, zihnî varlıktan başka bir varlık türü olarak adlandırılmayı hak edecek kadar insan zihnindeki varlıktan yeterince farklı olup olmadığı; (ii) ilahî bir akıldaki mahiyetlerin tümel olup olmadığı ve dolayısıyla mutlak mahiyetler yerine mahiyet ve tümelliğin bileşimleri olup olmadığı; (iii) mutlak mahiyetlerin özel varlığının, haricî ve zihnî varlıkla nasıl ilişkili olduğu; (iv) Tanrı'nın zihninde mutlak mahiyetlerdeki çokluğun Tanrı'nın basitliğini ihlal edip etmeyeceği ve (v) Tanrı'nın zihnindeki mutlak mahiyetlerin mümkün oluşunun Tanrı'nın zorunluluğunu ihlal edip etmeyeceği. Tüm bu sorular kitabın ana bölümlerinde ele alınmaktadır. II. Bölüm –(i) ve (ii). soruların önemli bir yönü olan– mutlak mahiyetin, bir parçası olduğu tümel kavramdan farklı bir zihnî mevcut olduğunu tartışır. III. Bölüm, mahlûta mahiyetlerin nasıl idrak edilebileceğini ve hangi anlamda mutlak mahiyetlerin haricte var olduğunun söylenebileceğini araştırmak suretiyle (iii). soruyu ele almaktadır. Ardından IV. Bölüm, insan zihninden ayrı olarak mutlak mahiyetin özel varlığını tartışmaya döner ve V. Bölüm (iv) ve (v). teolojik soruları ele alarak sona erer.

II. Bölüm'de Janos mutlak mahiyetin, mutlak mahiyet ile birlikte tümel mefhumu mukavvim kılan haricî fertleriyle olan semantik ilişkisinden farklı olarak zihinde var olduğu görüşünü savunmakla *el-Medhal* I.12'nin izinden gider. Bu bölümde

ve *el-İlâhiyyât* V.1’de tekrarlandığı üzere, İbn Sînâ mahiyetin ele alınabileceği üç yol arasında meşhur bir ayırım yapar: (i) “her iki varlık tarzından da bağımsız olması bakımından mahiyet,” (ii) “haricî mevcutlarda olması bakımından ki, bu durumda onun varlığını belirleyen arazlarla ilişkilidir,” (iii) “zihinde olması bakımından ki, bu durumda onun varlığını belirleyen arazlarla ilişkilidir” (*el-Medhal* I.12, 15; Janos’u tercümesi, 80). Bu ayırım, yalnızca zihnî arazlarla birlikte ele alınan mahiyetin, zihnî olarak var olan bir mahiyet ile özdeşleştirilebileceğini düşündürür. Bununla birlikte, daha sonra *el-Medhal* I.12’de İbn Sînâ, bir mahiyetin bir cins, tür, tikel veya tümel olması gibi zihnî varlığa özgü mantikî lazımları olmaksızın zihinde kavranabileceğini iddia eder. Bu temelde Janos, mutlak mahiyetin zihinde var olabileceğini ve ayrıca mantikî lazımlarıyla birlikte oluşturduğu mürekkep zihnî varlığın mukavvim bir cüzü olduğu için bunu yapması gerektiğini savunur (128-48). Ayrıca o, İbn Sînâ’nın “kendinde mahiyetin itibara alınması, başka bir şeyle bile olsa mümkündür” dediği *el-İlâhiyyât* V.1’i (Janos’un tercümesi, 165) ve İbn Sînâ’nın *lâ bi-şartı şey* (lazım özelliklerle birlikte olup olmadığına bakılmaksızın) mahiyeti tasavvur etmek ile onu *bi-şartı lâ-şey* (herhangi bir lazım özellik olmaksızın) tasavvur etmek arasında meşhur bir ayırım yapıp mutlak mahiyetle ilgili olan bu mahiyetin ikinci anlamda olduğunu belirterek sadece zihinde var olmasını tasdik edici bir delil olarak da sunar. Janos’a göre bu deliller, mutlak mahiyetin yalnızca haricî ve zihnî terkinin indirgenemez bir parçası olarak var olduğunu söyleyen mereolojik yorumla çelişir. Aksine bu pasajlar, mutlak mahiyetin yalnızca indirgenemez olduğunu değil, aynı zamanda ayrı bir zihnî mevcut olduğunu da gösterir.

Bu çok mantıklıdır. Bir mahiyetin dış dünyayla olan semantik ilişkisini (ki bu *tasdik*in bir meselesidir) göz önünde bulundurmaksızın sadece tasavvur etmek mümkün olduğu için mahiyetin tümelliğin semantik özelliği olmaksızın zihinde var olabilmesi gerekir gibi görünüyor. Bununla birlikte, “tümelliğin” iki farklı anlamda anlaşılabilmesini fark etmek önemlidir. Tümellik, fiilen birçok ferde yüklenebilmek (veya semantik olarak ilişkili olmak) olarak anlaşılırsa yalnızca tasavvur edilmiş bir mahiyet şüphesiz tümel değildir. Ancak tümellik, pek çok ferde potansiyel olarak yüklenebilmek olarak ele alınırsa o zaman yalnızca tasavvur edilmiş bir mahiyet bile zorunlu lazım bir özellik olarak tümelliğe sahip olmalıdır. Janos bu ayırımı kabul eder (212-21), mutlak mahiyetin tümel kavramdan farklı olarak zihinde var olduğu zaman potansiyel olarak birçok şeye yüklenebilmek anlamında tümel kaldığını savunur. Bu yorumu oldukça ikna edici buluyorum ve genel olarak II. Bölüm’ün kitabın en güçlü kısımlarından biri olduğunu düşünüyorum. Ancak Janos’un mereolojik yorumun ılımlı bir versiyonunu onaylamasının gerekip gerekmediğini merak ediyorum. Buna rağmen tümelliği, potansiyel yüklenebil-

me anlamında bile olsa mutlak mahiyetin zihni bir lazımından başka bir şey olarak almak zordur. Yüklemlenebilirlik, mahiyetin kurucusu olamayacağı ve harici olarak var olan mahiyetten ziyade zihni olarak var olan mahiyetin bir parçası olduğu için; zihni olarak var olan mahiyet, (mukavvim kılıcı özelliklerinden başka bir şey olarak anlaşılmayan) mutlak mahiyetin ve tümelliğin zihni lazımlarının bir terkibi olarak ortaya çıkar.

III. Bölüm, harici varlıktaki mutlak mahiyeti soruşturmaya dikkatini verir. Janos, zihin ile dış dünya arasındaki epistemolojik köprüyü sağlamak için zihin dışı ve zihni mahiyetler arasında sürî özdeşliğin olması gerektiği gibi mutlak mahiyetlerin de harici olarak var olduğunu tespit etmekle başlar (271-326). O, bu iddia için mutlak mahiyetlerin harici varlığının en iyi mereolojik olarak kavranacağını, hem hakikatinden hem de varlığının tam illetinden dolayı mutlak mahiyetin, varlığın sahip olduğu çeşitli arazların yanı sıra dış entiteyi de kaim kıldığını öne sürerek *el-İlâhiyyât*, *en-Nefs* ve *en-Necât*'tan bol miktarda delil sunar. Mutlak mahiyetler, kaim kıldıkları harici şeylerden farklı harici bir varlığa sahip olsalardı İbn Sînâ'nın açıkça reddettiği Platoncu formlara eşdeğer olacaktı.

Mereolojik bileşimlerin kurucu parçaları olarak mahiyetlerin varlığına dair argümandan daha tartışmalı olan, Janos'un mutlak mahiyetlerin hilomorfik bileşimlerin sürî kısımlarıyla özdeşleştirilebileceği iddiasıdır (301-26). Söz konusu iki metafizik terkip (yani mukavvimlerin terkibi ile madde-sûret terkibi) arasındaki özdeşleştirmeye ilgili sorun şudur: Sadece hakiki nev'ler (*infimae species*) değil, aynı zamanda Porphyrius ağacında onların daha yüksek olan cinsleri (ve muhtemelen fasılları) mahiyetler olduğundan, her hilomorfik terkip, çok sayıda farklı sûrete sahip olacaktır – ki bu, Abraham Stone, Kara Richardson ve Andreas Lammer'in İbn Sînâ'ya yabancı olduğunu savundukları bir görüştür.³ Şaşırtıcı bir kayıtsızlıkla Janos, bu sonucu bir tercih meselesi olarak sunar: “Böylece hayvan sureti ve insan sureti, mertebeleri ve ontolojik teşahhus derecelerinin farklı olması bakımından dış fertler harici fertteki cevherî suretler olarak varsayılabilir. Veya alternatif olarak cevherî suretlerin çoğulcu bir modelinden kaçınmak isteniyorsa tek bir suret içinde toplanmış mahiyetsel anlamlar (*me'ânî*) olarak kabul edilebilirler” (310). Bun-

3 Abraham Stone, “Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance”, *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky (Pirencton: Markus Wiener, 2001), 73-130; Kara Richardson, “Avicenna and Aquinas on Form and Generation”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (Berlin & Boston: De Gruyter, 2011), 251-74; Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin & Boston: De Gruyter, 2018), 165-79.

lar masum alternatifler değil, fakat mevcut tartışma konusu için çelişkili sonuçları olan temelde farklı iki teoridir; sadece ilk alternatif, iki tür terkip arasında düzgün bir mutabakata izin verir. Dürüst olmak gerekirse Janos, Lammer'in suretlerin çoğulluğuna karşı argümanıya çatışır (320-21), ancak onun çoğulluk savunusu, tartışmanın hassas bir noktası olan suretin mutlak mahiyet ile özdeşleşmesine dayanır. En azından bana göre, suret ve mutlak mahiyet kavramlarının birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte, oldukça farklı iki tahlile ait olduğunu kabul etmek makuldür: "Sûret" hariçteki bir şeyin artzamanlı kimliğini açıklamak için kullanılırken "mutlak mahiyet" o şeyin zâtının oluşumunu açıklamak için tasarlanmıştır. Ayrıca, Janos'un da kabul ettiği gibi (322-24), *hakiki nev'lerin* bileşenlerinin kendi başlarına hilomorfik suretler olduğu görüşüyle çelişen çok sayıda metinsel kanıt mevcuttur.⁴

Hâricî terkinin mereolojik bir parçası olarak mutlak mâhiyetin, mutâbakat bağının zihin dışı nispeti sağladığını gösterdikten sonra Janos, haricî varlıktaki mutlak mahiyetin akledilir olup olmadığı sorusuna döner. Haricî varlıktaki mahiyetin yalnızca insan tasavvurunda soyutlanabilmesi anlamında potansiyel olarak akledilebilir değil, aynı zamanda *fiilen* anlaşılabilmesi yolundaki çarpıcı derecede güçlü iddiayı savunur (326-42) ve bunun, mahiyetin zihin dışı ve zihinsel fertleri arasındaki mutabakat için gerekli olduğunu iddia eder. Burada doğal olarak haricî varlıktaki mutlak mahiyetin insan zihninden bağımsız olarak fiilen anlaşılmasını sağlayan aklî eylemin öznesinin ne olduğu sorulur. Haricî mahiyetin kendini anlayamaması nedeniyle geriye çok az seçenek kalıyor. Dahası, mahiyetin zihni ve zihin dışı haricî taayyünleri arasındaki tekabüliyetin fiilen anlaşılması için neden haricî mahiyeti gerektirdiği açık değildir; çünkü haricî mahiyet fiilen anlaşılmamış olsa bile aklî bir ilkede kökene sahip olması, insan zihni tarafından gelecekteki akledilebilirliğini temellendirmek için yeterli olacaktır. Akledilebilirlik daha ılımlı bir anlamda kastediliyorsa bunun potansiyel bir taakkul nesnesi olmaktan nasıl farklı olduğunu görmek zordur –ki bu hiç tartışma götürmez.

IV. Bölüm, mutlak mahiyetin insan zihninden ayrı olsa bile farklı bir varlık tarzına sahip olup olmadığı sorusunu ele almaktadır. Janos, bunun böyle olduğunu (mutlak mahiyetin farklı bir varlık tarzına sahip olduğunu) ve İbn Sînâ'nın mutlak mahiyete atfettiği *el-vucûdü'l-hâssın* iki çeşit *el-vucûdü'l-muhassaldan* (yani hâricî

4 Tabii ki suretlerin çokluğunun mümkün olduğu başka bir anlam daha vardır, çünkü mizaçlar (*emzice*), karışım halinde kimliklerini koruyan ve buna nedensel güçleriyle katkıda bulunan unsurî suretlerin bileşimleridir. Ancak bu, bir mahiyetin bileşenlerinin çokluğuna tekabül ettiği iddia edilen suretlerin çokluğundan farklıdır. Bu nitelikli anlamda bile ancak *hakiki nev'lerin* çokluğunun mümkün olduğu söylenebilir.

varlık ve zihindeki varlık) bağımsız olduğunu ileri sürer. Argüman, İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyyât* I.5'teki formülasyonunun biraz spekülâtif bir yorumuyla başlar: Mahiyet "haricî zihin dışı dünyada veya nefste veya her ikisinde de mutlak olarak (bir şekilde) ortak olabilir (*mutlakan ye'ummuhâ cemi'an*)" (Janos'un tercümesi, 426-27). Janos, üçüncü alternatifi "başka nitelikler olmadan" anlamında okumak ve hem zihnî hem de haricî varlığa uygulamak yerine, buradaki mutlak varlığın mutlak mahiyete özgü üçüncü bir varlık türünü gösterebileceğini öne sürüyor. Bu, İbn Sînâ'nın basit bir bileşenin, kendisini kaim kılan bileşikten önce olması gibi mahiyetin haricî bileşikten önce geldiğini belirttiği, *el-İlâhiyyât* I.5'teki ünlü pasajla desteklenmektedir; bu anlamda mutlak mahiyetin "ilahî" bir varlığı vardır, çünkü varlığının illeti ilahî takdirdir.

Asıl soru, mutlak mahiyete uygun ancak ne haricî ne de zihnî varlıkla örtüşen bu tür bir varlığın nasıl anlamlandırılacağıdır. Janos burada anahtarın İbn Sînâ'nın *teşkiik* teorisi olmasını önerir. Alexander Treiger, bu kavramı kullanarak Allah'ın varlığı ile yaratılmışların varlığı arasındaki ilişkiyi anlamak amacıyla İbn Sînâ'nın, aslen varlığın cevherlerin birincil anlamında ve diğer kategorilerdeki şeylerin türevi anlamında nasıl yüklenildiğini açıklamak için uygulanan Aristotelesçi *pros hen* yüklemine uyarladığını savundu.⁵ Janos'un yeni iddiası, mutlak mahiyetin özel varlığının (*el-vucûdü'l-hâss*), Tanrı'ya yüklenen birincil varlık anlamıyla örtüştüğüdür; diğer bir deyişle, Tanrı ve mutlak mahiyetlerin *el-vucûdü'l-hâssı* varken, diğer tüm şeyler, *el-vucûdü'l-muhassalın* bir türevine sahiptir. Janos'un sözleriyle bu "cezbedici bir düşüncedir"; ancak bunun kanıtı ne yazık ki oldukça zayıftır (458). Görebildiğim kadarıyla, bu yorum için bir tane sağlam argüman var: İbn Sînâ'ya göre Tanrı nasıl varlıkta her şeyden önce ise mutlak mahiyet de varlıkta haricî veya zihnî arazlarla birlikte oluşturduğu terkipten öncedir ve bu öncelik *teşkiikî* yüklemenin çok önemli bir kısmıdır.⁶ Bir eleştirmen burada bir cüzün varlıktaki önceliğinin, varlık bakımından kendisinin oluşturduğu şeyden bağımsız olmasını gerektirmediğine işaret edebilir. Örneğin, *hakiki nev'lerin* mukavvimlerini düşünün: Mukavvim olarak türlerden önce gelirler, çünkü bu mukavvimler olmasaydı türler olduğu gibi

5 Alexander Treiger, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taşkiik al-wuğûd*) and Its Greek and Arabic Sources", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 21 (2010): 165-98.

6 Janos diğer iki olası delilden bahseder: (i) Tanrı'nın varlığı, O'nun için zâtî olduğundan dolayı önceliklidir ve aynı şekilde *el-vucûdü'l-hâss* kendilerinden dolayı mutlak mahiyetlere aittir; (ii) İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*'de cevher kavramını mahiyet terimleriyle açıklar ve cevher orijinal Aristotelesçi *teşkiik* kavramının merkezinde yer aldığından mahiyetin, (cevherin) aynısı olduğu varsayılabilir. Bu noktalar daha ayrıntılı ilgiyi hak ediyor; bununla birlikte (i)'in güçlü bir şekilde Janos'un tartışmalı yorumuna bağlı olduğunu söylemek yeterlidir, oysa (ii) oldukça tali (bir meseledir) ve doğrulanması gerekir.

olmazdı ve yine mukavvimler, ancak mukavvim parçalar olarak belirlenmiş türler sayesinde var olabilirler. Eğer bu doğruysa, ayrı bir varlık kipi olarak mutlak mahiyetin *el-vucûdü'l-hâssını* reddeden katı bir mereolojik yorum üstünlüğe sahiptir: Haricî terkinin bir mukavvimi olarak mutlak mahiyet, tabiatı gereği terkipten önce gelir; ancak bu ayrı bir varlık anlamında önceliğe sahip olduğu anlamına gelmez, çünkü yalnızca terkinin bir parçası olarak var olur. Janos bunu kabul eder, ancak İbn Sînâ'nın *el-Medhal* I.12'de mutlak mahiyetin çokluktan önceki varlığından nasıl bahsettiğine işaret eder ve bu basitliğin metafiziksel olarak çokluktan önce geldiği ve ondan bağımsız olarak var olduğu Yeni-Platoncu düşünceye bir bağlılık olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, mutlak mahiyetin *el-vucûdü'l-hâssı*, belki ayrıık akıllarda ve Tanrı'nın aklında olmalıdır ve bu özel varlık, haricî ve zihnî *el-vucûdü'l-muhassaldan* farklıdır (471-72, 487-88, 500-1). Bu temelde, Janos, İbn Sînâ'nın mahiyet (*essence*) ile varlık arasındaki ayrımının, mahiyet (*quiddity*) ile *el-vucûdü'l-hâss* arasında değil, mutlak mahiyet ve *el-vucûdü'l-muhassal* arasında geçerli olduğunu ve dolayısıyla, mahiyet ile mutlak anlamda varlık arasında olmadığını iddia etmeye devam eder (531-36). Bu, Janos'un *el-vucûdü'l-muhassal* açısından eşkapsamlı olmasa da mahiyet ve varlığın eşkapsamlı olduğunu belirtmesine izin verir.

Janos'un yorumu, mutlak mahiyete haricî veya zihnî varlıktan farklı olarak üçüncü bir metafizik statü atfeden *el-Medhal* I.12 gibi pasajların literal okunmasına izin verme niteliğine sahiptir. Öte yandan, bunun kendi başına sıkıntılı sonuçları vardır. Örnek olarak, İbn Sînâ'nın mahiyet (*essence*) ile varlık arasındaki ayrımında kipli yargıları nasıl temellendirdiğini düşünün. 537-39'da Janos, (sadece Emann Allebban'ın 2018'deki tezini örnek göstererek) çağdaş araştırmacıları imkânı mahiyetlerin tabii bir özelliği olarak ele alma eğilimiyle suçlar. Bu, Janos'un kendi görüşüyle çarpıcı bir tezat oluşturuyor, çünkü mutlak mahiyetler, onun iddia ettiği gibi kendileri sebebiyle özel bir varlığa sahipse o zaman onların özel varlığı mümkün değil, zorunludur. Janos, kipli yargıların onların mukavvimi olma anlamında mahiyetlerin tabii olduğu görüşüne karşı oldukça ikna edici metinsel kanıtlar sunarak yanıt verir (*el-İlâhiyyât* V.1.4, 149; V.1.7, 153; *el-Mübâhasât*⁷ §§ 867-68, 309-10). Söz konusu delilin gücüne rağmen şu çok açık ki Janos alternatif görüşle çok az ilgilenir. İki tür zâtî özelliğin var olduğu yaygın olarak kabul edilir: Bazı zâtî özellikler mahiyetin kaim kılıcı unsuruyken diğerleri onun lazımıdır.⁸ Eğer tabiielik,

7 Bu eserin şu baskısı kullanılmıştır: İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-i Bidârfer, 1413).

8 Kapsamlı bir çalışma için, zâtî (*per se*) özelliklerden bahsetmeyi tercih eden şu çalışmaya bakınız: Riccardo Strobino, "Per se, Separability, Containment and Implication: Bridging the Gap between Avicenna's Theory of Demonstration and Logic of the Predicables", *Oriens* 44/3-4 (2016): 181-266.

mukavvim olma anlamına geliyorsa kipli yargıların mahiyetlerin tabiatı olduğunu kabul etmek pek yaygın bir görüş değildir. Bununla birlikte, lazım bir özellik olarak kendisi sebebiyle varlık bakımından mümkün olmanın kipli yargısı öyledir ki, bir mahiyet ona sahip olmaktan geri kalmaz. Şimdi, mahiyetin kendisi sebebiyle özel bir varlığı varsa o zaman imkanın kipli yargısı ancak onun *el-vucûdü'l-muhassal* için geçerli olabilir. Bu nedenle, Janos'un yorumundan mahiyetlerin *el-vucûdü'l-muhassalları*na göre farklı kipli yargılara sahip olabileceği, çünkü onların öncelikli, tabii ve dolayısıyla zorunlu bir *el-vucûdü'l-hâssa* sahip olabileceği sonucu çıkar.

Bu sorundur, çünkü İbn Sînâ'nın modal teorisinin tartışmasız merkezi uygulamasını geçersiz kılmakla tehdit eder: Onun tüm mümkün varlığın zorunlu temeli olarak Tanrı'nın varlığına dair kanıtı. Janos, Tanrı'nın zâtının O'na özgü olan O'nun *el-vucûdü'l-hâssa* olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, mutlak mahiyetlerden farklı olarak Tanrı'nın varlıklarını bir başkasına borçlu olan şeylerle sınırlı olan bir *el-vucûdü'l-muhassal* yoktur. Dolayısıyla Tanrı'yı aynı zamanda *el-vucûdü'l-hâssa* sahip olan mutlak mahiyetlerden ayıran şey, ikincisinin *el-vucûdü'l-muhassal* haricî olarak ya da zihinde alabilmesi iken Tanrı'nın alamamasıdır. Şimdi İbn Sînâ'nın kanıtını düşünün. Mutlak mahiyetlerin kendi *el-vucûdü'l-hâssları* varsa (yani kendi özel varlıklarıyla özdeş olarak) onların mümkün oluşu sadece *el-vucûdü'l-muhassala* göredir. Bu, onların birincil kipli yargılarının Tanrı'ninkiyle aynı olduğu anlamına gelir. Buna karşılık, onların ikincil kipli yargılarının (yani *el-vucûdü'l-muhassal* bakımından mümkün olmalarının) Tanrı'da bir benzeri yoktur. Şimdi, İbn Sînâ'nın Allah'ın varlığına dair ispatı, mevcudiyeti kendilerine, zeminlerine veya zorunlu olarak kendisi sebebiyle var olana göre mümkün olan şeylerden yaptığı istidlale dayanır; bu istidlal için varlığı tek bir anlamda tutarlı bir şekilde yüklemek çok önemli görünüyor. Elbette bu tek anlam *teşkiğî*dir, çünkü Tanrı kendisi olması nedeniyle varlığa sahip olduğu için bu varlığa birincil anlamda sahiptir; mümkün varlıklar varlığa ikincil olarak sahip olurlar, çünkü ona başka bir varlık sebebiyle sahiptirler. Demek istediğim, bunun Janos'un yorumuna kıyasla hala mütevâtî' olduğudur.⁹ Bu düşünce çizgisinden vazgeçersek İbn Sînâ sadece mümkün mahiyetlerin varlığının başka bir anlamda zorunlu olarak var olmasına rağmen söz konusu manada hiç var olmayan bir şeye dayandırılması gerektiğini iddia edebilir –fakat mümkün mahiyetlerin kendileri de öyledir. Akli başında birinin böyle bir “kanıt” ile nasıl

9 Janos son zamanlarda uzun uzadıya mütevâtî' teşkiğîe karşın müşterek teşkiğî lehinde tartışmalarda bulunmuştur. Damien Janos, “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmâ' mushakkika* (and *tashkik al-wujûd*)”, *Oriens* 50/1-2 (2021): 1-62.

ikna edilebileceğini görmek zordur ve İbn Sinâ'da *burhanu's-sıddîkinin* merkeziliği göz önüne alındığında –bu benim kitabımda Janos'un yorumuna karşı kesin bir argüman sayılır– özellikle de mutlak mahiyetin haricî ve zihnî terkiplerin ayrı ama ayrılmaz bir parçası olarak var olduğu mereolojik alternatif tutarlıdır ve ispata çok uygundur.

IV. Bölüm'ün sonuna doğru (615-25) Janos bir başka tartışmalı iddiada bulunur: Tüm mutlak mahiyetler cevherdir. Bu iddiasını, haricî bir cevherin mahiyetinden dolayı cevher olduğunu belirten metinlerin bir incelemesine dayandırır. Janos bunu, mutlak mahiyetin cevherliğe eşit olduğu ve dolayısıyla “cevher” dışındaki kategorilerdeki mutlak mahiyetlerin de cevher olması gerektiği iddiası için delil olarak kullanır. Bu, *el-Makûlât* II.2'deki metinler, *el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık*'taki arazîliğin bu kategorilerin arazî olduğunu belirten ilgili bölümü ve İbn Sinâ'nın siyahlık gibi mahiyetler de dâhil olmak üzere tüm mahiyetlerin cevher olarak adlandırılabilirliğini belirttiği *el-Hudûd*'dan bir pasaj tarafından da desteklenmektedir. Görebildiğim kadarıyla özellikle böyle çarpıcı bir iddia için söz konusu delil kesin olmaktan uzaktır. Janos'un incelediği metinler, basitçe haricî olarak var olan bir cevherin mahiyeti nedeniyle cevher kategorisine ait olduğunu belirtir, ancak bu tamamen sorunsuzdur, çünkü cevher mahiyetin en yüksek cinsidir ve dolayısıyla onu kaim kılar. Aynı ilkeye dayanarak haricî olarak var olan bir rengin mahiyetinden dolayı bir nitelik olduğu söylenebilir, çünkü nitelik rengi kaim kılar. *el-Makûlât* ve *el-Muhtasaru'l-evsat*'tan daha fazla malzeme de kolayca bulunabilir. Arazîlik, cevher sel olmayan kategorilerin bir cinsi değildir ve dolayısıyla arazîlik bu kategoriler altındaki mahiyetleri kaim kılan Porphyrius ağacının bir parçası değildir. Araz, bir cins olmak yerine tamamlayıcı cevheriyle birlikte tüm yaratılmış varlıklar için geçerli olan aşkın (veya kategoriler üstü) bir kavramdır.¹⁰ Burada ‘cevher’in müşterek olduğunu fark etmek önemlidir; çünkü cevherî ile arazî varlık arasındaki aşkınsal ayrımındaki bir parça ve söz konusu kategori hakkında söylenebilir. Kategori kavramı, aşkın cevher kavramıyla kapsam olarak örtüşse de (cevher kategorisine giren her şey aşkın anlamda cevher sel varlıklardır) iki anlam aynı değildir: Birisi bir cins ve dolayısıyla mahiyetin bir parçasıdır; diğeri ise mevcudun bir kısmıdır. Bu ayrım, diğer kategorilerde daha açıktır, çünkü cevherî olmayan en yüksek cinslerin hiçbiri arazîlikle örtüşmez. Doğru, cevherî olmayan kategorilerden birine giren her haricî fert, mahiyeti nedeniyle bir araz olarak var olacaktır; ancak bir araz olarak varlığı,

10 İbn Sinâ'daki aşkın kavramlar için bkz. Tiana Koutzarova, *Das Transzendente bei Ibn Sinâ* (Brill: Leiden, 2009).

mahiyetinin kaim kılıcı bir parçası değil, onun lazımıdır. En önemlisi, bunların hiç-biri bu kategorilerdeki mahiyetlerin cevher olduğunu gerektirmez.¹¹

Janos'un tartışmalı yorumu, İbn Sînâ'yı meşhur bir muammadan kurtardığı inancında gerekçesini bulur, yani aynı mahiyet (örneğin atlık) haricî olarak var olduğunda bir cevher, zihinde var olduğunda ise bir arazdır (582-84). İbn Sînâ'nın bu ikileme verdiği meşhur cevap, zihindeki arazların haricî olarak var olmaları halinde onların oluşumlarında (*kivâm*) yer alan kategorilere dâhil olacakları şeklindedir. Eğer biri bunu kabul ederse Janos'un tüm mutlak mahiyetlerin *el-vucûdü'l-hâss*larında cevher olduğu, ancak *el-vucûdü'l-muhassall*larında cevher veya araz olabileceği yorumunun, gelişmiş bir çözüme nasıl katkıda bulunduğunu görmek zordur: Cevher kategorisindeki mahiyetler, *el-vucûdü'l-muhassal*da yine hem cevher hem de araz olacaktır. Öte yandan Janos'un yorumu, cevher dışındaki kategorilerdeki mahiyetlerin hem cevher (*el-vucûdü'l-hâss*larında) hem de araz (*el-vucûdü'l-muhassall*larında) olarak nasıl olabileceğini açıklamak gibi ek bir görevle karşı karşıyadır.

Kitabın beşinci ve son bölümü, mutlak mahiyetlerin ilahî varlığı sorusunu daha da derinleştirir: Tanrı'nın zihninde nasıl var olurlar ve ayrık akıllarda nasıl var olurlar? Janos, kitabın önceki bölümlerinde mutlak mahiyetin yeniden inşasının, Tanrı'nın yaratılmış şeyler hakkındaki bilgisi sorunuyla başa çıkmak için en iyi donanımaya sahip olduğunu savunuyor. Bölüm V.1.1'de (631-47) Tanrı'nın ve ayrık akılların bir ilahî aklın nesnelere olarak iş görmeye uygun olmayan karmaşık entiteler olan insan zihnindeki tümel kavramları değil, yalnızca mutlak mahiyetleri bildiğini belirterek başlar. Bölüm V.1.2'de (647-57) Janos, mutlak mahiyetlerin Tanrı'nın birliğini nasıl ihlal etmediğini detaylandırır. *el-Vucûdü'l-hâss*larındaki mutlak mahiyetler, *el-vucûdü'l-muhassal*da sahip olacakları herhangi bir lazımdan yoksun olduklarından bu lazımlardan olan sayısal birlik ve çokluktan yoksundurlar. Böylece tek veya çok olmadıkları için Allah'ın birliğinden taviz vermeden O'nunla bütünüleşebilirler.

Bu, ilginç ve yeni bir görüş olsa da Janos'un değinmediği bazı sorunlu neticeleri vardır. Eğer mutlak mahiyetler var olan tüm şeylerin aşkın bir lazımı olan türden metafizik bir birlikten yoksunsa bunlar Tanrı'nın zihninde nasıl ayrı düşünce nesnelere olabilirler? Bu aşkın birlik anlamının, bir mahiyetin fertlerinin sayısal birliğinden ve çokluğundan farklı olduğunu burada belirtmek önemlidir. Bana göre İbn Sînâ'nın mahiyetlerin birlik ve çokluktan yoksun olduğu şeklindeki ifadesi,

11 Bu, hâlâ *el-Hudûd*'un sorunlu metnini kendi haline bırakıyor, ancak mekan ve zamanın kısıtlamaları beni bu konudaki yargıyı ertelemeye zorluyor. Her hâlükârda, en iyi ihtimalle bu bir anormallik olarak kalır ve mümkünse ana metinler doğrultusunda yorumlanmalıdır.

daha tabii olarak onların ne çokluk ne de kendilerinden dolayı benzersiz bir şekilde taayyün ettikleri şeklinde yorumlanır. Böylece, Ay'ın mahiyetindeki hiçbir şey çoklu taayyünü engellemez; bu sadece Ay'ın varlığının dışsal koşulları tarafından engellenir. Aynı şekilde, atın mahiyetindeki hiçbir şey çoklu taayyünü gerektirmez, sadece atların varlığının dışsal koşulları bunu gerektirir. Aksine, mutlak mahiyetin sayısal birliğinin veya fertlerinin çokluğunun bu lüzumdan farklı olması, onun *el-vucûdü'l-hâss*ında bir olmayacağı anlamına gelmez. Ay'ın mahiyeti bu anlamda bir olmasaydı, örneğin atın mahiyetinden ayrı bir mahiyet olamazdı. Şimdi, eğer bu anlamda her mutlak mahiyet bir ise o zaman mutlak mahiyetler, *el-vucûdü'l-hâss*larında bile bir çokluk teşkil ederler; Allah'ın akletmesinin nesnelere arasında söz konusu bu derece çokluğun, neden Allah'ın birliğinden taviz vermek tehdidini gerektirmediği açık değildir.

Öte yandan Janos, İbn Sînâ'nın Allah'ın tikelleri "tümel bir şekilde" bildiği şeklindeki meşhur iddiasını, Tanrı'nın mutlak mahiyetler hakkındaki bilgisinin onların lazımlarının bilgisini içerdiğini ifade ederek *et-Ta'likât*'tan alınan materyallerin vurguladığı nedensel açıklama çerçevesinde yorumlar (659-60). Bununla birlikte, şüpheli bir şekilde sonuca varır ve Michael Marmura'nın (ö. 2009) ufuk açıcı makalesinde belirttiği gibi mahiyetlerin lazımlarına dair bilginin, kelimenin herhangi bir anlamlı manasında tikellerin bilgisini vermeyeceğini belirtir; bunun istisnası, türlerinin yegane fertleri olan göksel şeylerdir.¹² Tikeli bilmek için onun mutlak mahiyetinin gerektirmediği teşahhus ettirici arazlarını bilmek gerekir.

Tanrı'nın mutlak mahiyetlerin lazımlarını bildiği fikrinin, Janos'un Tanrı'nın birliğinin O'nun mutlak mahiyetlere dair bilgisi tarafından ihlal edilmediği, *çünkü onların çoklu lazımlarının buna dâhil edilmediği* yönündeki önceki iddiasıyla nasıl örtüştüğü tam olarak açık değildir. Janos'un, Tanrı'nın tikellere ilişkin tümel bilgisine dair nedensel yorumunun bir başka şaşırtıcı özelliği de İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın teşahhus ettirici arazları en ince ayrıntısına kadar *kesinlikle* bildiği şeklindeki (V. bölümde *et-Ta'likât*'tan getirilen birçok pasajdaki, 658-59) açık iddiasını ihmal etmesidir. İbn Sînâ'nın görünür harici bir şey (veya *müşârun ileyh*) olarak kabul edildiğinde Allah'ın müşahhas olana erişimini reddettiği doğrudur, ancak bu, Allah'ın müşahhas olan hakkında büsbütün bilgiden yoksun olduğu anlamına gelmez; sadece ferdi bilmenin belirli bir yolunu, yani onu bireyin içinde yaşadığı uzamsal-zamansal çerçevede içinde bilmeyi dışlar. Buna karşılık Tanrı, bireysel olanı zorunlu kılan tüm nedenler

12 Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962): 299-312.

ağını bilerek yaratılmış dünyanın uzamsal-zamansal çerçevesinin dışından bireysel olanı bilir. Bu bilgi böyle bir nedenler ağı her (*küllemâ*) verildiğinde bu belirli özelliklere sahip bir bireyselin zorunlu olarak ortaya çıkması anlamında tûmeldir. Belki de Janos'un Tanrı'nın tikelleri bilmesi sorununa yönelik bu çözümden geri durmasının nedeni, onun mutlak mahiyetler ya da onların Tanrı'nın bilgisindeki rolü hakkındaki yorumuyla uyumlu olmamasıdır. Tıpkı dünyanın nedensel ağı gibi teşahhus ettirici arazlar, Janos'un Tanrı'nın bilgisini sınırladığı *el-vucûdü'l-hâssın* bir parçası değildir (691-95). Bunun yerine, sadece mahiyetlerin fertlerine ait olan *el-vucûdü'l-muhassalla* ilgilidir. Bu şekilde yorumlandığında *et-Ta'likât*'taki metinler Janos'un yorumuna karşı bir delil olarak okunur.

Sonuç olarak, işaret ettiğim bazı problemler, özellikle İbn Sînâ'nın modal metafiziğiyle ilgili olanlar, o kadar ciddi ki, Janos'un İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet kavramını yeniden inşasını kabul etmekte zorlanıyorum. Bana öyle geliyor ki, mutlak mahiyetleri hem haricî hem de zihnî mevcutların indirgenemez; ancak ayrı olmayan parçaları olarak alan ve Tanrı'nın bilgisini zihnî varlığın bir belirtisi (*token*) olarak yorumlayan bir mereolojik görüş, İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet kavramına atfettiği çeşitli teorik rollerle başa çıkmak için daha donanımlıdır. Bu mereolojik yorum da daha ekonomiktir ve dolayısıyla teorik olarak daha erdemlidir. Mereolojik yorumla uzlaştırılması zor olan metinsel kanıtlar mevcuttur ve Janos sadece bu materyali vurgulayarak değil, aynı zamanda tüm kanıtlarla başa çıkmak için tasarlanmış bir alternatif bulmaya çalışırken de takdire şayan bir iş çıkarmaktadır. Bununla birlikte, nihayetinde zor metinleri mereolojik yorumla uzlaştırma umutları bana Janos'un yorumunun yüzleşmesi gereken temel teorik problemlerin üstesinden gelmekten daha umut verici görünüyor.

Bununla birlikte, Janos'un mutlak mahiyetin haricî ve zihnî varlıktaki statüsüne ilişkin tartışması bugüne kadarki en kapsamlı tartışmadır ve bu alanda gelecekteki çalışmalar için sağlam bir başlangıç noktası sağlayacaktır. Kitap, mutlak mahiyet kavramıyla ilgili materyal ve soruların hepsini olmasa da çoğunu bir araya getiriyor. Aynı zamanda, farklı soruların birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu ve bunlara tek başına cevap vermeye çalışıldığında neyin tehlikede olduğunu da açıklar. Son olarak, Janos'un İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet kavramının Hâşimî arka planına ilişkin çalışması, kendi başına paha biçilmez bir katkıdır. Bu nedenlerle yukarıda bahsedilen farklılıklara rağmen, Janos'un kitabı İbn Sînâ metafiziğine ciddiyetle yaklaşan her araştırmacının ilgisini hak etmektedir.