

ZORUNLU VARLIĞI İSPAT BAĞLAMINDA İBN SİNÂ'DA VARLIK-MAHİYET İLİŞKİSİ: ONTOLOJİDEN TEOLOJİYE

Fadıl AYĞAN*

ÖZ

İbn Sinâ metafiziğinin merkezinde yer alan varlık-mâhiyet ilişkisi, kelim ve felsefe bağlamında düşünce geleneğimizde çeşitli veçheleriyle tartışma odağında olan problemlerden biri olmuştur. Zorunlu-mümkün ve bunun temelini oluşturan varlık-mâhiyet ayrımı İbn Sinâ metafiziğinin önemli unsurlarını teşkil etmektedir. Bu sistemde varlık-mâhiyet ayrımı, temel olarak Tanrı ile mevcudât arasındaki farklılığı belirginleştirmek ve Tanrı'nın birliği ve basitliğini temellendirmek üzere kullanılmaktadır. Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken noktalardan biri de bu ayrımın, İbn Sinâ'nın Tanrı kanıtlamalarında bir temel teşkil edecek şekilde ele alınmış olduğudur. Bu bağlamda İbn Sinâ'nın ontolojik kavramları teolojik bir zemine taşıdığı görülmür. Nitekim sentezci bir filozof olan İbn Sinâ'nın beslendiği kaynakların bir veçhesini de Yunan felsefesi ve Yeni Eflatuncu düşüncenin yanı sıra yaşadığı coğrafyada belli bir olgunluk seviyesine ulaşan kelim merkezli teolojik tartışmalar oluşturmaktadır. Bu makalede İbn Sinâ metafiziğinde varlık-mâhiyet ayrımının Zorunlu Varlığı ispat ameliyesinde bir temel teşkil edecek şekilde kullanılması incelenmiş ve ontolojiden teolojiye uzanan bu formülasyonun izi sürülmüştür.

Anahtar Kavramlar: İbn Sina, Varlık, Mahiyet, İspat-ı vacip, Kelam

ESSENCE-EXISTENCE RELATION IN IBN SINA IN THE CONTEXT OF PROVING NECESSARY EXISTENCE: FROM ONTOLOGY TO THEOLOGY

ABSTRACT

Essence-existence relation which is in the center of Avicenna metaphysical system has been the focus of discussions from the point of view of kelim and philosophy in our thought tradition. Necessary-possible existence and its basis which is essence-existence distinction represents the important elements of Avicenna metaphysics. In this system the essence-existence distinction, mainly used to highlight the differences between God and mevcudât (beings) and to establish God's the unity and simplicity. However, one point that should not be overlooked that this distinction handled as a prove for the existence of God in his system. In this context, İbn Sina's carried ontological concepts to theological ground. In fact, Avicenna who is a synthetical philosopher, his sources constituted by the Greek philosophy and the new Platonic ideas, as well as by the theological discussions which had been reached a certain maturity level in place he lived. In this article has examined the use of the essence-existence distinction as prove for existence of God in Avicenna's system and traced the formulation of extending of ontology to onthology.

Keywords: Avicenna, Existence, Essence, Proof of God, Theology

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 27.10.2014; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 19.12.2014

* Yrd.Doç.Dr., Sürt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-mail: fadilaygan@gmail.com

Giriş

Varlık-Mâhiyet ayrımı ve bundan neşet eden tartışmalar, felsefe ve kelam bağlamında İslam düşünce tarihinin temel meselelerinden biri olmuştur. Varlık-mâhiyet ayrımının nüveleri sayılabilecek bazı hususlar Aristoteles'te (ö. MÖ. 322), daha sonra İslam dünyasında daha açık bir şekilde Fârâbî'de (ö. 339/950) görüldüğüne ilişkin tezler olsa da¹ bu teori bir sistem olarak İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) ortaya çıkar. Bu ayrım İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin önemli unsurlarından biridir. O, bu ayrımı Tanrı ile âlem arasındaki farklılığı belirginleştirme ile Zorunlu Varlığı ve onun birliğini temellendirmenin merkezine yerleştirmektedir. İbn Sînâ metafiziğinin temelinde zorunlu-mümkün ayrımı vardır. Bu ayrımın temel kavramlarından biri nedenliliktir.² Bir diğer unsur ise varlık-mâhiyet ayrımıdır. Bu teorinin temel öncülleriyle açıklaması şöyledir: mümkün varlıkta mâhiyet ile varlık ayrıdır. Varlık mâhiyete ârız olur. Mâhiyet varlığı gerektirmediği için varlık verenin başka bir şey olması gerekir. Söz konusu mümkün mâhiyetlere varlık verenin, şayet yine varlığı mâhiyetinden ayrı olsa bu durumda onun da varlık verene ihtiyacı olacak ve bu sonsuza kadar devam edecektir. O halde dış dünyada var olan mevcudu açıklayabilmemiz için varlığı mâhiyetinden ayrı olmayan bir İlk gereklidir. Bu İlk, varlığından başka mâhiyeti yoktur. Onun varlığı inniyetidir. Bu sebeple de bizâtihi zorunludur.

Bu ayrım ve neden olduğu tartışmaların İslam dünyasında ve batıda önemli etkileri olmuştur. Aynı şekilde varlık-mâhiyet tartışmalarının nüveleri sayılabilecek meseleler her ne kadar kendisinden önce görülse de bu konu ve ilişkili problemler, İbn Sînâ sonrası kelamcılarının da gündemine girmiş³ ve fel-

- 1 Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık", çev. Hasan Akkanat, *ÇÜİFD*, C.10, Sa.2, Adana 2010, s. 193-195. Bu ayrımın Aristoteles'te olup olmadığına dair tartışmalar için bk. Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, C. 92, Sa. 3, 1972, s. 425-426; Varlık-mâhiyet ayrımının Fârâbî'de bir teori olarak görüldüğünü savunan görüş de vardır. Buna göre varlık zorunlu ve mümkün olarak ayrılır. Mümkün varlıkta mâhiyet ile varlık ayrıdır. Varlık mâhiyetin bir arazıdır. Zorunlu varlıkta ise mâhiyet ile varlık aynıdır. bk. Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 132; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 69-74; Alparslan Açıkgöç, "İslâm Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri", *Felsefe Dünyası*, Sa, 13, 1994, s. 11-16.
- 2 İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımından hareketle zorunlu-mümkün ayrımı ile nedenlilik (illiyet) ilişkisi hakkında bk. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 116 vd.
- 3 Örneğin kelam'ın felsefi meseleleri konu edinmesi sürecinde dönüm noktası kabul edilen Gazzâlî, İbn Sînâ eleştirisinde varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında Tanrı'nın mâhiyetsiz bir varlık olarak değerlendirilmesini gündeme getirir ve bu tartışma sonraki dönemlerde de başka isimler tarafından devam ettirilir. bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kâhire: Dârü'l-meârif, 1980, s. 190-192. Bu tartışma hakkında bk. Mehmet Sait Reçber, "Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2008, s. 307-315; E. M. Macierowski, "Does God Have A Quiddity According To Avicenna", *The Thomist*, C.52, Sa.1, 1998, s. 79-87. Varlık-mâhiyet ayrımı bağlamında İbn Sînâ'nın kelamla ilişkisi ve etkisi hakkında bk. Veysel Kaya, *Felsefi Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2013, s. 106-123. Ayrıca Zorunlu Varlık kavramının İbn Sînâ öncesi ve sonrası kullanımından hareketle Sünnî kelamda İbn Sînâ'nın etkisine ilişkin bir analiz için bk. Ro-

sefi kelam literatüründe “umur-u âmme” bahislerinin temel meselelerinden biri haline gelmiştir. Bu teoriye ilişkin gerek kaynağı gerekse sistem içindeki yeri ve doğurduğu neticeler bakımından hatırı sayılır düzeyde çalışma yapılmıştır.⁴ Bu çalışmada bu teori, zorunlu varlığı ispat bağlamında irdelenecektir. Zira İbn Sînâ, olgunluk dönemi eserleri olan *eş-Şifâ:İlâhiyyât* ve *İşârât*'ta bu ayrımı ele aldığı bölümlerde zorunlu varlığı ispat bağlamında konuyu işlemektedir. Bu bakımdan teorinin teolojik bir yönünün olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada söz konusu iki eserdeki varlık-mâhiyet ayrımına ilişkin pasajlardan hareketle bu teolojik yönün izi sürülecektir. Bununla birlikte öncelikle İbn Sînâ'nın teolojik arka planına çalışmanın sınırlarını aşmamak kaydıyla temas edilecektir.

İbn Sînâ'nın Teolojik Arka Planı

İbn Sînâ'nın sentezci bir filozof olduğu kabul edilir. Genel olarak onun Aristotelesçi gelenek ile Yeni Eflatunculuğu birleştirerek yeni bir metafizik sistem geliştirdiği söylenir.⁵ İbn Sînâ'nın yetiştirdiği ilmi havzanın önemli bir veçhesini de kelam oluşturmaktaydı. Onun dönemine gelindiğinde kelam ilmi, yöntem ve konu bakımından kuruluş aşamasını tamamlamıştı. Tercüme hareketlerinden sonra başlayan süreçte Mutezili kelamcılarının felsefeyle ilişkileri, felsefi kavram ve konulara ilgileri bilinen bir olgudur.⁶ İbn Sînâ'nın kendisinden sonraki dönem kelamında konu ve kavram olarak dönüştürücü

bert Wisnovsky, “Sünnî Kelamda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü” çev. Arzu Meral, *MÜİFD*, Sa.26, 2004/1, 149-177.

4 bk. Morewedge, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction”, s. 425-435; Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık”, s. 193-209; a.mlf., “Essence and Existence in Ibn Sînâ: Myth and Reality”, *Hamdard Islamicus*, Sa.4, 1981, 3-14; Burrell, David B., “Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy”, *MIDEO*, Sa.17, 1986, s. 53-66; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 65-94 vd.

5 Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 251-252. Robert Wisnovsky, İbn Sînâ metafiziğini “Ammoniusçu sentez” olarak adlandırdığı Aristoteles şârihi Ammonius ve öğrencileri tarafından temsil edilen eğilimin nihai noktası olarak değerlendirmektedir. Bu eğilim bir anlamda Eflatun ile Aristoteles felsefelerini uzlaştırma projesiydi. O, İbn Sînâ metafiziğini anlamak için bu sentezin de yeterli olamayacağını belirterek buna Kelam kontekstini de dahil etmektedir. Buna göre o, Kelamcılarının İslâmî teolojisiyle Ammoniusçu sentezin Arapça yazar müslüman filozoflarının felsefelerinden yeni bir senteze ulaşmıştır. bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 32-35 vd.

6 Mutezile'de sistemleşen bununla birlikte daha sonraki dönemlerde genel olarak kelamcılarının uluhiyyet konularını bina ettikleri atomculuk, tek başına erken dönem kelamının felsefeyle ilişkisini gösterici mâhiyettedir. Bu “dakiku'l-kelam” olarak adlandırılan konular için böyle olduğu gibi bazı teolojik konularda dahi erken dönem Mutezile kelamının felsefeyle etkileşim içerisinde bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır. Örneğin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Mutezili kelamcı Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Allah'ın ilim, kudret gibi sıfatlarının zatıyla aynı olduğuna ilişkin görüşü Aristoteles'ten aldığı ileri sürer. bk. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabi, 1980, s. 485. Bu iddianın doğruluğu bir yana söz konusu dönemde Mutezile kelamının özellikle “dakiku'l-kelam” konularında Yunan felsefesiyle temas içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

bir etkiye sahip olduğu kabul edilen bir gerçektir. Ancak Aristotelesçi Yunan felsefesi ve Yeni Eflatunculuğun sentezine dayalı olarak kurmuş olduğu yeni metafizik sisteminde Kelam düşüncesinin, yöntem ve kavram olarak etkisi var mıdır? Klasik dönemde bu etkiyi ifade eden ilim adamlarının olduğu görülmektedir. Bunların başında İbn Rüşd (ö.595/1198) gelir. O, İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini adeta onun kelamcılardan etkilendiğine ilişkin iddiaları çerçevesinde yürütür. O, İbn Sînâ'yı hem yöntem hem de ilâhiyyât ve tabî'iyâtın çeşitli konularında kelamcılardan etkilenmekle ve dolayısıyla Aristotelesçi çizgiden uzaklaşmakla suçlamıştır.⁷

İslam düşünce geleneğinde İbn Sînâ'nın kelamcılardan etkilendiğini ifade eden bir diğer isim İbn Teymiyye'dir (ö.728/1328). O, İslam filozoflarına yönelik eleştirilerinde İbn Sînâ'yı tahlil ederek onun kendisinden sonra pek çok kelamcı ve felsefecinin etkilendiği bir isim olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra o, mevcut bulduğu kelâmî kültürel birikimden de yararlanmıştı. İbn Teymiyye'ye göre İbn Sînâ, seleflerinin ele almadığı ilâhiyyât, nübüvvet, mead ve şeriata dair konulardan bahsetmiştir. O, İbn Sînâ'nın İslam'a dair bilgilerini mülhidlerin yanı sıra Mutezili ve Şii'lerden aldığını iddia eder. İbn Sînâ, aklıyla bunlardan elde ettiği bilgilerle selefleri olan filozoflardan tahsil ettiği bilgileri birleştirmek istedi. Böylelikle o, seleflerinin düşünceleriyle kendi ihdas ettiği felsefi anlayışı sentezleyerek bir sistem oluşturmuştur. Onun bu yöntemle tartıştığı konulardan biri de zorunlu varlıktır. Halbuki Aristoteles ve takipçileri zorunlu varlıktan ve ona dair hususiyetlerden bahsetmemişlerdir. Onlar sadece ilk nedenden söz etmişlerdir.⁸ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın kaynakları arasında Mutezile kelamını saymakta ve onun geçmiş felsefi gelenekle İslam dünyasındaki teolojik meseleleri sentezleyerek yeni bir metafizik sistem ihdas ettiğini savunmaktadır.

Yakın dönemde söz konusu soruya cevap teşkil etmek üzere kelâmî etkiyi araştıran çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda varlık-mâhiyet ayrımı merkezi bir rol oynamaktadır. Jean Jolivet bu konuyu incelediği makalesinde, İbn Sînâ'nın mâhiyet-varlık ayrımının kaynağının sanıldığı gibi Yunan felsefesinde olmadığını, aksine bu ayrımının temellerinin erken dönem İslâmî teolojide aranması gerektiğini ileri sürer. O, erken dönem kelâmında "şey", "mevcud", "madum" kavramları arasındaki ilişki ve bu çerçevede yürütülen tartışmaların İbn Sînâ'nın mâhiyet-varlık ayrımına temel teşkil ettiğini ortaya koyar. Günümüzde mâhiyet-varlık ayrımından hareket ederek İbn Sînâ'da kelâmî etkiyi araştıran önemli isimlerden biri Wisnovsky'dir. O, Jolivet'in başlattığı tartışmayı devam ettirerek onun iddiasındaki haklılığı temellendirir ve yeni analizler sunar. O, erken dönem kelâmındaki madumun şeyliği tartışma-

7 Bu eleştirilere dair geniş bilgi için bk. Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn", *Divan*, C.6, Sa.10, 2001, s. 145-172.

8 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyin*, Lahor 1976, s. 141-144.

sından hareket ederek kelamcılarının “şey” terimiyle İbn Sînâ’nın “mâhiyet” kavramını inceler ve bu tartışmanın söz konusu ayırma kaynaklık ettiğine ilişkin argümanlar sunar.⁹

İbn Sînâ, yaşadığı dönemde İslam toplumunda tartışılan konuları da felsefi sisteminin bir parçası haline getirmiştir. Bu bağlamda kelâmî tartışmalar, özellikle de Tanrı ve onun ispatı hakkındaki düşünceler önemli bir kaynak oluşturmıştır. Zira söz konusu tartışmalar İbn Sînâ’nın ortaya çıktığı düşünce havzasına Mutezile kelâmı tarafından taşınmış durumdaydı. İbn Sînâ’nın kelâmın konularıyla gerek eleştiri gerekse bazı kavramların kullanımını bağlamında interaktif bir ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ’nın kelamcılara yönelik âlem anlayışı, Tanrı-âlem ilişkisi, atomculuk, hudûs gibi temel hususlarda onları zikrederek eleştirilerde bulunduğu görür. Bu eleştirilerinde İbn Sînâ’nın kendi dönemine kadar gelen kelâmî tartışmaları takip ettiği görülür. Bu eleştirilerde Onun erken dönem kelâm geleneğinden etkilendiği en azından argümanlarını geliştirirken bu ilmî birikime göre kendini konumlandığı söylenebilir.¹⁰

Bilindiği üzere yaşadıkları dönemde mevcut akımlara karşı Tanrı’nın varlığını ispat kelâmın temel hedefiydi. Gerek Mutezile kelâmı gerekse Sünnî kelâm, “dakîku’l-kelâm” olarak isimlendirdikleri âlemin oluşumu ve unsurlarına ilişkin konuları bütünüyle “celîlu’l-kelâm” olarak adlandırılan Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatlarına ilişkin hususlara temel teşkil etmesi için ele almıştır. Yani temel hedef teolojik olup varlık ve âlem bu bağlamda incelemiştir. Bu bağlamda atomculuğa dayalı bir âlem anlayışından hareket ederek bütün unsurlarıyla âlemin sonradanlığından Tanrı’ya ulaşmaya dayalı hudûs teorisi temel argüman olmuştur.

İbn Sînâ’nın hudûs teorisini zayıf bulup şiddetle eleştirdiği bilinmektedir.¹¹ O buna karşı varlığın zorunlu-mümkün olarak ayırımına dayalı imkan delilini temellendirir. Zorunlu-mümkün ayırımının önemli unsurlarından biri de varlık-mâhiyet teorisidir. İbn Sînâ bu ayırımları metafizik sisteminin merkezine yerleştirir ve buradan hareketle zorunlu varlığı ispata yönelir. Bu delilin temel argümanları şöyledir: Her var olanın varlığı zâtı bakımından ya zorunludur ya da mümkündür. Mümkün olanın kendinden var olması düşü-

9 Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 189-191, temellendirme için bk. 194-232; Ayrıca a.mlf. “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, *MÜİFD*, Sa. 26, 2004/1, s. 85-118.

10 İbn Sînâ’nın bu bağlamda kelâmı ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Michael E. Marmura, “Avicenna and the Kalâm” *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Sa.7, 1991-92, s. 172-187, Kaya, *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ’nın Kelâm’a Etkisi*, s. 21-56; İlyas Çelebi, “Kabul ve Red Cihetlerinden Kelâm Literatüründe İbn Sînâ”, *Uluslararası İbn Sînâ Bildirileri*, İstanbul 2009, s. 239-256.

11 Bu eleştirilere ilişkin bk. Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Kelamcılarının Hudûs Görüşüne Yöneltili Eleştiriler” *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.15, Sa. 28, (2010/1), s. 115-134; Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011, s. 233-238.

nüleme. Çünkü mümkünün varlığı yokluğundan evlâ değildir. Bu durumda mümkünün varlığı kendi dışındandır. Ona varlık veren ya mümkündür ya zorunludur. Mümkün olması durumunda bu teselsülen devam edeceğinden bunun bir zorunlu varlıkta durması gerekir.¹² İbn Sînâ, imkan delilinin kurgusunda kelamcıların teolojik perspektifinden ve kavramlarından etkilenmiş midir? Onun bu konuda kendinden önceki kelamcılardan etkilendiğine dair argümanlar geçmişte ve günümüzde var olagelmıştır.¹³

Yukarıda da değinildiği üzere İbn Rüşd, İbn Sînâ eleştirilerinde onun hem yöntem hem de konu bakımından kelâmcılardan etkilendiğini ileri sürer. Özellikle imkan delilinin formülasyonunda da bu etkinin varlığını vurgular. Ona göre İbn Sînâ bir şekliyle Eş'arîlerin öncüllerine uymuştur. Bu etkilenme ise kelamcılarının kullanmış olduğu caiz/mümkün kavramını dönüştürüp faili bakımından mümkün ve faili bakımından vacip; zâtı bakımından mümkün olmak üzere iki kısımda değerlendirmesidir.¹⁴ İbn Rüşd, bu etkiyi *Tehâfütü't-Tehâfüt* eserinde de ele alır. Ona göre İbn Sînâ'nın, nedenlerin (illet) sonsuza kadar teselsülen devam etmeyeceğine dair kullandığı kanıtı, zorunlu-mümkün ayırımına ve en sonunda nedenlerin bir zorunlu nedene muhtaç olduğuna dayandırması kelamcılardan etkilenecek ulaştığı bir yöntemdir. Zira kelamcılara göre var olanın mümkün ve zorunluya ayrılması kendiliğinden bilinen bir şeydir. Buna göre her mümkünün bir faili olması gerekir. Âlem bütünüyle mümkün olduğuna göre öncelikle onun da bir failinin olması, bu failin de vâcibu'l-vücud olması gerekir. İbn Sînâ bu delili daha da genişletmek istemiş ve mümkünü "bir nedeni olan şey" olarak açıklamıştır.¹⁵

İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı ispat için kullandığı imkan deliline ilişkin farklı değerlendirmelerde bulunur. Ona göre İbn Sînâ bu hususta selefleri Aristoteles ve takipçileri olan Meşşâîlere uymamıştır. O, ispat konusunda kelamcılarının hâdis varlıklardan yaratıcıya ulaşma yönteminden ortaya çıkardığı yeni bir sistem geliştirmiştir. Bu da mümkün varlıktan vacibe ulaşmaya dayanır. Kelamcılarının kadîm-hâdis ayırımına karşılık o, mümkün-vacip ayırımını esas almıştır.¹⁶ İbn Teymiyye, yine bir başka yerde "tah-

12 bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984, s. 22-23; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât (maâda şerhi Nasiruddîn et-Tûsî)*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kâhire 1985, III, 19-21,27.

13 İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin iddialarından hareketle imkan delili bağlamında İbn Sînâ'da kelam etkisini inceleyen bir makale için bk. Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?", *İÜİFD*, Sa.7, 2003, s. 61-77.

14 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Muhammed Abid el-Câbirî, Beyrut 1998, s. 113-114. İbn Rüşd burada "vacip bi gayrihi-mümkün bi zâtihî" ayırımına karşı çıkmaktadır.

15 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünyâ, Mısır: Dârü'l-meârif, 1975, s. 44-45. İbn Rüşd'ün bu delil bağlamında yaptığı eleştirilerin değerlendirmesi için bk. Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?" s. 63-66.

16 İbn Teymiyye, *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, III, 335.

sis" kavramından hareketle İbn Sînâ'nın imkan delilinde kelâmî etkiyi tahlil eder. Buna göre esasında erken dönem kelâmın ispat delili olan hudûs teorisinde imkanın nüveleri bulunmaktadır. O buna ilişkin olarak hâdis varlık ile mümkün varlık ilişkisine dair analizlerde bulunur. Ona göre İbn Sînâ, Mutezile ve benzeri müslüman kelimcilerin eserlerinden bu delili almış ve selefleri olan felsefecilerin delilleriyle sentezlemek istemiştir. Burada tahsis kavramı önemli bir rol oynamaktadır. Mutezile kelimcileri bu kavramı ispat-ı vacipte kullanmış ve vakitlerin birinde sonradan var olmada olduğu gibi eşit derecedeki iki şeyden birinin tahsisinin ancak bir tahsis edicinin var olmasıyla mümkün olacağını formüle etmişlerdi. İbn Sînâ, erken dönem Mutezili kelimcilerin kullanmış olduğu bu tahsis kavramını zorunlu-mümkün ayırımına uyarlamıştır. Buna göre varlık ile yokluk arasında olan mümkünün tercih edilmesi ancak bir tercih ediciyle olur.¹⁷

İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın imkan delilini analiz ederken varlık-mâhiyet ayırımına da temas eder. O, İbn Sînâ'nın imkan formülasyonunun, mümkünün varlığının dışında, var olmakla veya yoklukla nitelenen bir zâtı gerektirdiğini belirtir. İbn Teymiyye, söz konusu yaklaşımın, ister Mutezile'nin madumun şeyliği hakkındaki görüşünde olduğu gibi veya dış dünyada¹⁸ mâhiyetlerin varlıklardan ayrı olduğu düşüncesinde olduğu gibi tasarlanmış olsun geçersiz olduğunu vurgular.¹⁹

Esasında imkan düşüncesinin nüvelerini teşkil eden bazı hususlar erken dönem kelâmında bulmak mümkündür. Zira İbn Sînâ öncesi dönemde temel ispat-ı vacip yöntemi olarak kullanılan hudûs delilinin farklı formülasyonları da söz konusu olmuştur. Yukarıda da temas edildiği gibi gerek klasik dönem alimleri gerekse modern bazı araştırmacıların ortaya koyduğu üzere erken dönem kelâmında tahsis veya tercih kavramları merkeze alınarak imkan düşüncesini çağrıştıracak ispat yöntemi kullanılmaktaydı. Bu hususta çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bir örnek vermekle yetineceğiz. Eş'arî kelimcisi Bâkullânî (ö.403/1013), her ne kadar klasik kelâm yöntemi olan varlığı kadîm-hâdis ayırımına tabi tutarak hudûs üzerinden ispat yöntemine başvursa da o, bu delilde imkan düşüncesini çağrıştıran bir usul geliştirmiştir. Ona göre hâdis olayların bulundukları zamandan önce ve sonra var olmaları mümkündür. Bu önce veya sonra olan hadiselerin kendiliğinden böyle olmaları imkansızdır. Çünkü önceliği sonralığından evlâ değildir. Bu durumda onu bu şekilde gerçekleştiren, iradesi doğrultusunda varlığa yönel-

17 İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 132-133; 239-240.. İbn Teymiyye başka konular bağlamında da İbn Sînâ'yla Mutezile etkileşiminden söz eder. bk. İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, VI, 103; X, 242.

18 Dış dünyada" ifadesi metinde geçmektedir. Burada konumuzun dışında olduğu için İbn Sînâ bağlamında mâhiyet-varlık ayırımının dış dünyada bulunmadığı hususunu tartışmadık.

19 İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, III, 337, 340; İbn Teymiyye ayrıca Mutezili kelimcilerin bir kısmının mâhiyet-varlık ayırımını savunduklarını aktarır. a.mlf, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, X, 256.

ten, dilemesine hasreden, dileğini önce var eden dilediğini sonra var eden bir fail gereklidir.²⁰ İleride ele alınacağı üzere dikkat çekici şekilde İbn Sînâ da mümkün varlığın vücut bulmasında tahsis kavramını kullanır.

Burada dikkat çekici husus yukarıda zikredilen modern araştırmacıların da ortaya koyduğu gibi klasik dönemde de İbn Sînâ'nın erken dönem kelamıyla etkileşimine temas edilmesi ve Mutezile'ye ait madumun şeyliği görüşü ile varlık-mâhiyet ayırımına ilişkin düşüncenin karşılaştırılmasıdır. Söz konusu bilginler açıkça madumun şey olduğu görüşünde olanların mâhiyetin varlıktan ayrı olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Konumuz açısından bir diğer husus da varlık-mâhiyet ayırımının imkan delilinin bir unsuru olarak değerlendirilmiş olmasıdır. İbn Sînâ'nın teolojik arka planına ilişkin bu bilgilerden sonra "Vacibu'l-vücud"un ispatı bağlamında zorunlu-mümkün ayırımı oradan da bu ayırımın temelini teşkil eden varlık-mâhiyet teorisine geçebiliriz.

Zorunlu-Mümkün Ayırımı ve Zorunlu Varlığı İspat

Varlık-mâhiyet ayırımı, zorunlu-mümkün ayırımıyla dolayısıyla Tanrı'nın ispatı ve Tanrı-âlem ilişkisiyle bağlantılı bir teoridir.²¹ Zorunlu-mümkün ayırımı İbn Sînâ metafiziğinde merkezi konumdadır. Bu ayırım bir yandan Tanrı ile âlem arasındaki farklılığın ortaya konulmasında diğer yandan zorunlu varlığı ispatta kullanılmıştır.²² Öyle anlaşıyor ki bu metafizik sistemde varlık problemi, zorunlu varlık merkezli olarak ele alınmaktadır. Metafiziğin temelini teşkil eden ontolojik sistemin merkezinde ve zirvesinde varlıkların İlk Prensibi, Bir, Hak, Her Şeyi Bilen, Her Şeye Kadir, Cömert ve Sırf Hayır olan Zorunlu varlık durmaktadır.²³ Bu sistemde konular bu mihver etrafında dönmektedir. Bu çerçevede zorunlu-mümkün ayırımından hareketle mümkünlerin varlığa çıkabilmesi için zorunlu bir varlığa ihtiyaçlarının olduğunu ispat etmek merkezi bir konumdadır. Burada zorunlu ile mümkün arasındaki ayırımı ortaya koymak için mâhiyet-varlık ayırımı kilit rol oynamaktadır.

İbn Sînâ, öncelikle zorunlu varlığı, yokluğunun varsayılması durumunda imkansızlık söz konusu olan, mümkün varlığı da yokluğunun veya varlığının varsayılması durumunda imkansızlık söz konusu olmayan olarak tarif

20 Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu 'l-tikaduh ve lâ yecuzu 'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid Kevseri, Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-tûras, 2000, s. 17-18. İmkan delilinin başka metinlerden hareketle İbn Sînâ öncesi kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*, s. 89-93.

21 Varlık-mâhiyet ayırımının zorunlu-mümkün ayırımıyla ilişkisi hakkında bk. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 124-127 vd.

22 Davidson zorunlu-mümkün ayırımının Tanrı'nın varlığını kanıtlamada merkezi bir konumda olduğunu savunur. bk. Helbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987, s. 289-291 vd.

23 İlhan Kutluver, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 62 vd.

etmektedir.²⁴ İbn Sînâ bu ontolojik varlık kategorisini *eş-Şifâ: İlahiyyât* ve *el-İşârât'ta* metafizik düzleme taşır. O, zorunlu-mümkün ayrımıyla zorunlu varlık olan Tanrı ile âlem arasındaki farklılığı ortaya koymak ister:

...deriz ki: Zorunlu ve mümkün varlığın her birinin kendine has özellikleri vardır. Şöyle deriz: Varlığa dâhil olan durumlar aklen iki kısma ayrılırlar. İlki zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığının imkansız olmadığı da açıktır. Aksi takdirde varlığa dâhil olmazdı. Bu şey, imkan sahasındadır. İkincisi zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.

Deriz ki: Varlığı zorunlu olanın nedeni (illet) yoktur. Varlığı mümkün olanın ise nedeni vardır. Varlığı zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu varlığın varlığının bir çokluğun toplamı olması mümkün değildir. Zorunlu varlığın hakikatının herhangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. Böylece bizim bu düzeltmemizden şu sonucun çıkması gerekir: Zorunlu varlık, ne görelidir, ne değişkendir, ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine has varlığında başka varlıkla ortaktır.²⁵

İbn Sînâ, bu metinde söz konusu ayırmadan hareketle Zorunlu Varlık ile onun dışındaki mümkün varlıklar arasındaki farklılığı ortaya koymayı hedefler. Burada kilit kavram olarak karşımıza nedenlilik çıkar. Zira zorunluyu mümkününden ayıran temel vasıf onun nedeninin olmamasıdır. Çünkü şayet onun bir nedeni olsaydı, varlığını bu nedenden almış olurdu. Halbuki varlığını bir nedenden alan her varlık zâtı bakımından düşünüldüğünde zorunlu olmaz.²⁶ İbn Sînâ mümkün varlığın nedenliliğini temellendirirken mâhiyet-varlık ayırımından hareket eder. Buna göre zâtı bakımından mümkün olan her varlığın varlık ve yokluğu bir illete bağlıdır. Mümkünün mâhiyeti varlık ve yokluk durumlarından herhangi birine yetmesi durumunda söz konusu mâhiyet zorunlu olmuş olur. Halbuki böyle olması durumunda çelişki meydana gelir. Şayet mâhiyeti yeterli değil, varlığının izafe edildiği bir şeyse bu durumda söz konusu mümkünün varlığı zâtının dışında bir nedenden dolayı olmuş olur.²⁷

İbn Sînâ, *el-İşârât'ta* zorunlu-mümkün ayrımını daha belirgin ve sistemli bir şekilde varlık-mâhiyet ilişkisi ve nedenlilik üzerinden temellendirir. Burada önemli hususlardan biri de onun bu ayrımları isbat-ı vacip bağlamında ele almasıdır. İbn Sînâ bu eserinde varlığa ilişkin zâtı bakımından zorunlu ve mümkün şeklinde bir ayrıma geçmeden önce varlık-mâhiyet ayrımı ve bunların nedenleri konusunu inceler. Buna göre mâhiyetin maddî ve sûrî olmak üzere iki sebebi, varlığın da fâil ve gâi olmak üzere iki sebebi bulur. O, bu temellendirmeden sonra varlığın zâtı bakımından düşünül-

24 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 2.

25 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I, 86-87.

26 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I, 88.

27 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I, 89-90.

düğünde zorunlu ve mümkün şeklinde iki kategoriye ayrıldığını açıklar ve ileride tahlil edeceğimiz üzere bu ayrım üzerinden isbât-ı vacip kurgusunu oluşturur.²⁸

Tahlil ettiğimiz metinlerden varlık-mâhiyet ilişkisinin zorunlu-mümkün ayırımına bir temel oluşturduğu buradan da imkan deliline geçildiği anlaşılmaktadır. İbn Sînâ bu ayrımları mümkünlerden hareketle Tanrı'ya ulaşmada kullanır. Bu delil açık bir şekilde *el-Mebde' ve'l-meâd* eserinde şöyle yer alır:

Şüphe yok ki burada bir varlık vardır. Her varlık ya zorunlu veya mümkündür. Şayet zorunluysa zorunlunun varlığı sahih olmuş olur, zaten aranan da budur. Şayet mümkünse mümkünün varlığının bir zorunlu varlıkta son bulmasını açıklayacağız.²⁹

İbn Sînâ görüldüğü üzere öncelikle varlıktan hareket ederek bunu zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır. Metinde bu varlık kategorisinden ulaşılması hedeflenen gayenin zorunlu varlık olduğu açıkça belirtilir. İbn Sînâ, mümkünün varlığının bir zorunlu varlıkta son bulmasını iki öncülle açıklar. İlk olarak "tek bir zamanda her bir mümkün varlığın, sonsuz mümkün nedenleri (illet) olamaz." İkinci olarak "sonlu sayıdaki mümkün varlıklar, devir şeklinde birbirlerinin nedeni olamaz"³⁰ İbn Sînâ bu iki öncülle mümkün varlıkların teselsül ve devir şeklinde birbirlerinin nedeni olamayacağını temellendirip mümkünlerin bir zorunlu varlıkta son bulmasının gerekliliğini ortaya koyar. Burada Tanrı kanıtlamasında söz konusu ayrımlar temelinde nedenlilik ile devr ve teselsül kavramları kilit bir rol oynamaktadır.³¹

İbn Sînâ *eş-Şifâ: İlâhiyyât* ve *el-İşârât*'ta imkan delilini yukarıda aktardığımız metinlerde temellendirilen zorunlu-mümkün ayırımına dayandırır. Burada imkanın temellendirilmesinde nedenlilik ve mâhiyet ile varlık arasındaki ayrım karşımıza çıkmaktadır. Buna göre mümkün varlığın varlığı da yokluğu da bir nedene bağlıdır. İbn Sînâ varlıktan hareket ettiğine göre bu durumda ona göre mümkün, varlıkla tahsis için bir nedene ihtiyaç duyar. Mümkün varlığın mâhiyeti varlık ile yokluk arasındaki tahsis için yeterli olmadığından hâricî bir neden zorunludur. Bunun akabinde o, mümkün varlığın mevcut olduğundan hareketle varlığın tahsisini imkansız kılacak sonsuz nedenler silsilesinin olamayacağını temellendirir.³² İbn Sînâ *el-İşârât*'ta yukarıda değinildiği üzere mâhiyet- varlık ayrımı ve bunların nedenlerini ele aldıktan sonra zorunlu-mümkün ayrımı üzerinden imkan delilini temellendirir. Burada

28 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 13-19.

29 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 22.

30 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 22-23.

31 İbn Sînâ'nın delilini kozmolojik olarak niteleyen Davidson, bu delilin üç temelini olduğunu savunur. Bunlar nedenlilik ile çizgisel ve dairesel olarak nedenlerin sonsuzluğunun geçersizliği'dir. bk. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God*, s. 299.

32 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I, #89-90.

da mümkün varlıkta nedenlilik ve bu nedenlerin sonsuza kadar devam etmesinin varlığa engel teşkil ettiği kilit rol oynamaktadır. İbn Sînâ söz konusu ayırmadan sonra mümkün varlığın zâtı bakımından varlığının yokluğundan evlâ olmadığını dolayısıyla mümkünün varlığının bir başkasından kaynaklandığını ifade eder. Akabinde mümkünler silsilesinin, dolayısıyla nedenler zincirinin niçin sonsuza kadar devam etmeyeceğini açıklayarak bunun zâtı bakımında bir zorunlu varlıkta son bulmasının gerektiğine ulaşarak şu neticeye varır:

Nedenler (illet) ve sonuçlardan (ma'lul) oluşan her silsilenin, ister sonlu ister sonsuz olsun, şayet sadece nedenlilerden oluşuyorsa, bu silsilenin dışında bir nedene ihtiyaç duyması açıklık kazanmıştır. Ancak kesinlikle bu silsileye bir uç olarak bitişir. Yine şayet bu silsilede nedenli olmayan bir şey varsa bu şeyin onun ucu ve sonu olduğu açıklık kazanmıştır. Dolayısıyla her silsile zâtı bakımından zorunlu bir varlıkta son bulur.³³

İbn Sînâ'nın özellikle *İlâhiyyât* ve *el-İşârât*'ından hareketle vermiş olduğumuz bu bilgilerden³⁴ onun varlık kavramını ve bunun zorunlu ve mümkün olarak ayırımını ispat ameliyesinin merkezine yerleştirdiği görülmektedir. Bu delillendirmede varlık-mâhiyet ayrımı kilit bir rol oynamakta gerek mümkünün nedenliliğini gerekse Zorunlu Varlığın nedensizliğini temellendirmede kullanılmaktadır. Böylelikle söz konusu ayırımlar, amaçlanan Zorunlu Varlığa ulaşmada bir temel oluşturmaktadır. Ontolojik kavramlar, Zorunlu Varlık ile onunla gerçeklik kazanan diğer varlıklar arasındaki ayırım ve ilişkiler, İbn Sînâ'ya göre metafiziğin araştırma alanlarından biri olan teolojinin esasını oluşturmaktadır.³⁵ Esasında İbn Sînâ sadece zorunlu-mümkün ayırımının değil, konusu varlık olmak bakımından varlık olan ilmin (ilâhiyyât)³⁶ en önemli hedefi ve problemlerinden birinin İlk İlkeye ulaşmak olduğunu ifade eder. Varlıktan hareket ederek aklı-küllî önermelerle zorunlu varlığı

33 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 20-27.

34 İbn Sînâ'nın imkan delilini işlemlerini analiz eden çalışmalar için bk. Toby Mayer, "İbn Sînâ'nın Burhânü's-Siddikîn'i" çev. Temel Yeşilyurt, *F.Ü.İ.F.D.*, Sa.8, 2003, s. 255-276; Davidson, *Proofs for Eternity*, s. 281-310; Kaya, *Varlık ve İmkan*, s. 231-255;

35 İbn Sînâ metafiziğinin ontolojik perspektifine ilişkin bir değerlendirme için bk. Kutluer, *İbn Sînâ Metafiziğinde Zorunlu Varlık*, s. 61-86.

36 İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu (mevzû) değildir. Çünkü her ilmin konusu, varlığı o ilimde kabul edilmiş bir şeydir ve söz konusu ilim ancak onun hallerini inceler. Halbuki Yüce Tanrı'nın varlığının bir konu gibi bu ilimde kabul edilmiş olması mümkün değildir. Bilakis Tanrı'nın varlığı bu ilmin bir problemidir (matlûb): Yine ona göre Tanrı'nın varlığı ne kendiliğinden apaçık ne de delille açıklanması mümkün olmayan bir durum değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı, ilimler kendi konusunu ispatlayamayacağı için konusu değil ama bir problemidir. Yani gerek Tanrı'nın varlığı gerekse sıfatları metafizik ilminde incelenmelidir. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I, #7-9. İbn Sînâ burada Tanrı'nın kanıtlanmasının metafizikte hedeflendiğini fakat bunu yapmak için öncelikle varlığı konu edinmek gerektiğini vurgular. Yine İbn Sînâ'ya göre metafizik ile teoloji arasında da bu bağlamda konu farklılığı vardır. Buna göre var olması bakımından varlık araştırması, varlık, varoluş, mâhiyet gibi küllî kavramlarla ilgilenmektedir. "İlk Felsefe" diğer tüm bilimlerin teorik geçerliliği veya temellendirilmesiyle alakadar olmakta, Teoloji ise ilk varlığın veya Tanrı'nın varoluşu, mâhiyeti ve özellikleriyle ilgilenmektedir. bk. Gutas, "İbn Sînâ'ya Göre Kelâm'ın Mantığı", s. 219.

ispat ameliyesini de [kelamcılarının yöntemi olan] duyulur şeylerden hareketle Allah'ı ispatlamanın bir alternatifi olarak ortaya koyar.³⁷ O, söz konusu delilin, varlığın kendisi dışındaki şeyler ile yaratma ve fiilinden hareket eden delilden daha güvenilir, daha üstün ve siddik olanlara ait bir yöntem olduğunu belirtir.³⁸ İbn Sînâ'nın ispat yönteminde açık bir şekilde varlık olmak bakımından varlıktan hareket ettiğini savunduğu görülmektedir. Bununla birlikte yukarıda da kısaca temas ettiğimiz üzere bu delilin formülasyonundan yola çıkarak bunun ontolojik bir delil mi yoksa kozmolojik bir delil mi olduğu hususu yakın dönemde tartışma konusu olmuştur.³⁹

İbn Sînâ metafiziğinin temelini teşkil eden zorunlu-mümkün ayrımı, bunun varlık-mâhiyet ayrımıyla ilişkisi ve bu teorinin isbat-vacip ameliyesinde kullanılmasına değindikten sonra varlık-mâhiyet ilişkisinin Zorunlu Varlığı ispat bağlamında incelenmesine geçebiliriz.

Varlık-Mâhiyet Teorisi ve İsbât-ı Vacip

İbn Sînâ metafiziğinin ve özelde Tanrı kanıtlamasının temeli olarak değerlendirilebilecek zorunlu-mümkün ayrımı, varlık-mâhiyet teorisiyle oldukça ilişkilidir. Zorunlu-mümkün ayrımı, varlık-mâhiyet ayrımıyla belirlilik kazanır. Bir anlamıyla İbn Sînâ varlık ve mâhiyetin birbirleriyle ilişkisinden hareketle varlık kategorisini oluşturur. Nitekim bu ayrımın ontolojik düzlemde açılımı şöyledir: mümkün varlık, mâhiyeti ve varlığı ayrı olandır ve bu vasfı, mâhiyetine varlık veren bir nedene ihtiyaç duyması dolayısıyladır. Mümkün varlıkta, varlık mâhiyete ârız olmaktadır. Yani varlık, mâhiyetin lâzım arazıdır. Buradaki arazlık, beyazlık gibi cevherin karşıt anlamı olan bir araz değildir. Onda ortaya çıkması, meydana gelmesi gibi anlamlara gelir.⁴⁰ Dolayısıyla varlıkla birleşmeden önce mâhiyet var değildir. Yine buradaki lüzum varlığın mâhiyetten ayrılamayacağını aksi takdirde var olmaktan çıkacağını ifade eder. Ancak varlık mâhiyetin kurucu unsuru da (mukavvim) değildir.

37 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I, #47.

38 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 54-55.

39 H.A.Davidson, L.E.Goodman, M.E. Marmura, M.Saeed Sheikh, S.Afnan ve A.M. Goichon gibi araştırmacılar delilin kozmolojik olduğunu ileri sürerken, P. Morewedge, A.Badawi, R.Munoz, M.Cruz Hernandez ve F.Rahman delilin ontolojik olarak değerlendirmektedirler. S.A.Johnson, delilin ontolojik bir görünüş içeren ontolojik bir delil olduğunu savunmakta, T. Mayer ise delili, eşzamanlı olarak hem ontolojik hem de kozmolojik olarak nitelemektedir. bk. Mayer, "İbn Sînâ'nın Burhânü's-Siddikîn'i", s. 255-257, 2,3,4. dipnot; Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?" s. 67, 23. dipnot.

40 İbn Sînâ'nın varlığa ilişkin mâhiyetin arazi nitelemesi, İbn Rüşd'ün, onu bu hususta eleştirmesinden hareketle tarihî süreçte tartışılan bir husus olmuştur. Modern dönemde bir çok araştırmacı İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'yı yanlış anladığı ve onun varlığı terimsel anlamıyla bir araz olarak kabul ettiğini zannettiği ve buradan hareketle orta çağ boyunca bu yanlış anlamın devam ettiğini savunmuştur. Halbuki İbn Sînâ burada arazi terimsel anlamda cevherin karşıt anlamı olarak kullanmamıştır. Buna dair değerlendirme ve analizler için bk. Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık", s. 195-208; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 81-94; Morewedge, "Philosophical Analysis and İbn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", s. 427-428.

Zorunlu varlık ise kendisinde mâhiyet-varlık ayrımı bulunmayan dolayısıyla bir varlık veren nedene ihtiyaç duymayan, kendisinde cins ve fasıl bulunmayan ve varlığı kendinden olandır.⁴¹

Varlık-mâhiyet teorisinin temel hedefi Tanrı ile âlem arasındaki ayrımı ortaya koymaktır. Fazlurrahman'a göre İbn Sînâ, Aristotelesçi madde-suret ayrımının varlığı anlamada yetersiz oluşundan hareket eder. Buna göre kendi zatiyla bir olan ve kendi zatiyla var olanın dışındaki her şey varlığı başkasından alır. Bunlar zatı bakımından salt yokluğu hakketmektedir. Öyleyse onlar maddesiz olarak yalnızca suretleriyle yada suretsiz olarak sadece maddeleriyle değil (madde ve suretin) bütünüyle yokluğu hakketmektedir.⁴²

Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ metafiziğinde varlık-mâhiyet ayrımının temel fonksiyonu zorunlu ile mümkün arasındaki farklılığa belirlilik kazandırmak ikinci olarak zorunlu varlıkta mâhiyetin varlıktan ayrı olmadığını formüle ederek Tanrı'nın birliğini ve basitliğini ispatlamaktır.⁴³ Bununla birlikte İbn Sînâ çeşitli eserlerinde bu ayrımı, zorunlu-mümkün ayrımıyla birlikte ele alarak zorunlu varlığı ispat etmek bağlamında değerlendirmiştir. Böylelikle İbn Sînâ ontolojik kavram ve tartışmaları teolojik bir zemine taşımaktadır.

Yukarıda varlık-mâhiyet ayrımının kelâmî bir arka planının olduğuna ilişkin bazı çalışmalardan söz ettik. Nitekim klasik dönem kelim kitaplarında varlık-mâhiyet tartışmaları Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö.324/936) kadar götürülür. İslam düşünce tarihinde bu konuya ilişkin olarak görüşlerin üçe ayrıldığı zikredilerek Eş'arî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrîye (ö.436/1044), varlık ve mâhiyetin bir olduğu görüşü nispet edilir.⁴⁴ Daha önce de belirtildiği üzere bu meselenin kaynaklarından biri söz konusu dönemde Mutezile ile Sünnî kelimciler arasında "şey", "mevcut" ve "madum" çerçevesinde yürütülen tartışmadır. Ancak şunu belirtmeliyiz ki bu tartışma salt ontolojik bir varlık tartışması olmayıp teolojik kaygı ve hedeflerle yürütülen bir tartışmadır. Zira bu tartışma Allah'ın yaratma sıfatıyla ve kıdem meselesiyle doğrudan ilişkilidir. Örneğin Sünnî kelâmın kurucularından Mâtürîdî'nin

41 bk. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 81, 124-125 vd.

42 Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık", s. 204; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik, II*, #700.

43 İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd* eserinde varlık-mâhiyet ayrımını Tanrı'nın tekliği bağlamında ele alır. Buna göre Zorunlu Varlıkta varlık ve mâhiyet ayrımı söz konusu olması onun tekliğiyle çelişir. Bu bakımdan O'nun için varlığından ayrı bir mâhiyet düşünülemez. bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 12-14. Tanrının basitliği bağlamında varlık-mâhiyeti ayrımı hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013, s. 86-195.

44 Varlık-mâhiyet konusunda üç yaklaşımın olduğu kabul edilir. Birincisi zorunlu ve mümkün varlıklarda varlığın mâhiyetin kendisi olduğu görüşüdür. Bu yaklaşımı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî benimsemiştir. İkinci yaklaşım felsefecilerin görüşüdür. Bu da mümkün varlıklarda varlık-mâhiyet ayrımını zorunlu varlıkta ise varlığın mâhiyetin kendisi olduğudur. Üçüncü yaklaşım kelimcilerin çoğunun görüşü olup zorunlu ve mümkün varlığın mâhiyetten ayrı ve ona zaid olduğudur. bk. Adudiddin el-İcî, *el-Mevâkıf*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts. s. 48-491.

(ö. 333/944), Mutezile ile madumun şeyliği hakkındaki tartışmasında bu teolojik iz bulunabilir. Mâtürîdî'nin aktardığına göre Mutezile'nin görüşü şöyledir: madumlar şeylerdir ve madumların şeyliği Allah'tan değildir. Onların yokluktan varlığa çıkışı Allah vasıtasıyladır. Ona göre Mutezile'nin bu görüşü nesnelerin ezelde hakikatlerinin olmasını gerektirir. Halbuki yoktular sonra var oldular. Nesnelerin var olmadan önce hakikatlerinin olduğunu söylemek Allah'tan başka kadim varlık anlamına geleceği için tevhid ilkesine aykırıdır.⁴⁵ Dikkatli bir okuma Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından onun madumun şeyliği tartışmasını mâhiyetin varlıktan önce bulunması ile ilişkilendirdiğini ortaya çıkarır. Akabinde de o, bu düşüncenin Allah dışında kadim varlık anlamına geleceği için tevhide aykırılığı üzerinden tartışmayı teolojik zemine taşımaktadır. Bu bağlamda Sünnî kelimeler madumun "şey" olmadığını savunurken Allah'ın yaratması dışında kalan herhangi bir varlığın mevcudiyetini reddetmekteydiler. Bunu varlık-mâhiyet tartışmasına taşırsak Eş'arî, muhtemelen Allah'ın varlık vermesinden önce bir mâhiyetin varlığını dolayısıyla yaratma öncesi kadim bir şeyin olduğunu reddetmek için varlık-mâhiyet birliğini savunuyordu. Yani önce bir mâhiyet bulunup sonra Allah ona varlık veriyor değildir. Erken dönem kelamına ilişkin bu görüşün izini sürmek ayrı bir çalışmanın konusudur. Burada varlık-mâhiyet ayrımına ilişkin tartışmaların teolojik arka planına temas etmek için ele aldığımız bu bilgilerle yetiniyoruz.

İbn Sînâ, ontolojik düzlemde ele aldığı zorunlu-mümkün ile varlık-mâhiyet ayrımlarını Tanrı kanıtlamasının merkezine yerleştirmektedir. Yukarıda onun *eş-Şifâ: İlâhiyyât*'ın başlarında Zorunlu Varlığı ispat sadedinde zorunlu-mümkün ayrımından hareket ettiği ve bunu mümkünde mâhiyet-varlık ayrımı ve mümkünün nedenliliği üzerinden temellendirdiğinden söz ettik. O ilgili bölümde mümkünün niçin bir illete ihtiyaç duyduğunu açıklarken varlık-mâhiyet ayrımına dayanır. Buna göre mümkün, varlık ile yokluğa muhtemel olan şey olduğuna göre söz konusu şeyin varlık veya yokluktan birine tahsis için mâhiyetin yeterli olup olmadığı tartışması gündeme gelir. Şayet iki durumdan birine tahsis için mâhiyeti yeterli olsa bu şeyin mâhiyeti zâtı gereği zorunlu olmuş olur. Halbuki mümkün olduğu varsayıldığı için bu seçenek imkansızdır. Mâhiyeti yeterli olmayıp, zâtının varlığının izafe edildiği bir şeyse, bu durumda onun varlığı zâtının dışında başka bir şeyin varlığından dolayıdır. Böylece söz konusu başka şey onun illeti olur. Bu durumda varlık ve yokluk durumlarından her biri onun zâtı gereği değil bir illet dolayısıyladır.⁴⁶

İbn Sînâ, bu eserde Zorunlu Varlığın sıfatlarını ele aldığı ve Zorunlu Varlığın neden zorunlu olduğu ve neden tek zorunlu varlık olduğu konularını tartıştığı sekizinci bölümün dördüncü faslında konuyu daha ayrıntılı inceler ve

45 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sadır, 2007, s. 151

46 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, I, 90

bu hususları varlık-mâhiyet ayrımı üzerinden temellendirir. Buna göre varlık-mâhiyet ayrımı mümkün varlıklar için geçerlidir. el-Evvel'in inniyetinin dışında bir mâhiyeti yoktur. Zorunlu varlığın mâhiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mâhiyetin gereği olması mümkün değildir. Zorunlu varlıkta mâhiyetin olması onda terkbîn olması anlamına gelir ve bu durumda söz konusu mâhiyetin kendisi zorunlu varlık olur.⁴⁷ Burada İbn Sînâ, daha önce nedenli olduğunu açıkladığı mümkün varlık verenin mâhiyet sahibi olmayan Zorunlu Varlık olması gerektiğini ispat etmek ister. Zira zorunluda da mâhiyet-varlık ayrımı olması durumunda o da nedenli bir varlık olacaktır. İbn Sînâ, daha sonra Zorunlu Varlığın niçin zorunlu olduğunu açık bir şekilde varlık-mâhiyet ayrımı ve nedenlilik üzerinden açıklar:

Deriz ki: Şayet inniyet ve varlık, mâhiyete ârız olsalar, kaçınılmaz olarak ya mâhiyetin zâtı nedeniyle ya da dıştan bir şey nedeniyle mâhiyetin gereği olurlardı. Mâhiyetin zâtı nedeniyle olması imkansızdır. Zira tâbi olan, ancak bir mevcuda tâbi olur. Bu durumda mâhiyetin varlığından önce bir varlığının olması gerekir. Bu ise imkansızdır. Deriz ki; inniyetin dışında bir mâhiyete sahip olan her şey, malûdûr (nedenlidir). Çünkü daha önce öğrendiğin gibi, inniyet ve varlık, inniyetin dışında olan mâhiyet için kurucu (mukavvîm) bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla inniyet, mâhiyetin gereklerindendir. Bu durumda ya mâhiyete, o mâhiyet olduğu için gerek olur ya da mâhiyetin gereği olması, başka bir şey sebebiyledir. "Gereklilik (lüzum)" sözümüzün anlamı, varlığı izlemektir. Bir mevcudu ancak bir mevcut izler. Eğer inniyet, mâhiyeti izlese ve mâhiyetin kendisi nedeniyle onun gereği olsa, inniyet, varlığında bir varlığı (vücud) izlemiş olacaktır. Varlığında bir varlığı izleyen her şeyin izlediği şey, ondan önce bizzat mevcuttur. Bu durumda mâhiyet, varlığından önce zatiyle mevcut olacaktır. Bu bir çelişkidir. Böylece geriye, varlığın mâhiyete bir illet nedeniyle gerekli olması kalmaktadır. Şu halde mâhiyet sahibi her şey, malûdûr (nedenli) ve zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mâhiyetleri vardır. O mâhiyetlerin kendileri bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara ancak dışarıdan ilişmektedir.⁴⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, bu pasajda Tanrı'nın zorunlu olduğunu ve bileşik olamayacağını varlık-mâhiyet ayrımından hareketle temellendirmektedir. Burada nedenlilik ise merkezi bir rol oynamaktadır. Zira varlığın, mâhiyetin bir gereği (lâzım) olması mâhiyetin zâtı dolayısıyla olmadığına göre bunun dışında bir şeyden dolayıdır. Buradan varlık-mâhiyet ayrımına konu olan mevcudatın nedenli olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre varlığın mâhiyete gerekli (lâzım) olması bir illet sebebiyledir. Dolayısıyla mâhiyet sahibi her varlık nedenlidir ve Zorunlu Varlığın dışındaki mevcudatın mâhiyetleri vardır. Bunlar mümkün varlıklardır. Bunlara varlık dışarıdan iliştiğine göre varlık verenin, mâhiyeti bulunmayan zorunlu varlık olması gerekir.

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye'de* de benzer şekilde Zorunlu Varlığın nedensiz oluşunu, onun mâhiyetinin varlığıyla aynı oluşuyla açıklamaktadır.

47 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, II, 705,707.

48 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, II, 710.

Ona göre bu teori Zorunlu Varlığın nedensiz oluşunun bir sonucudur. Zira nedensiz oluşu O'nun mâhiyetinin inniyetinden ayrı olamayacağı anlamına gelir. Çünkü şayet O'nun varlığı ile hakikati bir ve aynı olmasaydı, varlık onun hakikatine ârız olmuş olurdu. Halbuki ârız olan her şey nedenlidir ve her nedenle de bir nedene muhtaçtır. Bu neden, ya mâhiyetin kendisi veya mâhiyetin dışında bir şeydir. Şayet mâhiyetin dışında ise, söz konusu şey zorunlu varlık olamayacağı gibi kendisi de nedenli olacaktır. Şayet mâhiyetin kendisi ise, bu durumda ondan bir başka şeyin meydana gelmesi için nedenin varlığının bulunması gerekir. Halbuki mâhiyet varlıktan önce gelir. Söz konusu durumda ise mâhiyet ortada yoktur. Mâhiyet bu nedenden önce varsa, bu takdirde ikinci bir varlığa ihtiyaç kalmayacaktır. Dolayısıyla, bu seçenek bir çelişki doğurmaktadır. Böylece İbn Sînâ, Tanrı'nın niçin zorunlu varlık olduğunu ve Onunla mevcudât arasındaki ayrımı nedenlilik ile varlık-mâhiyet ilişkisi üzerinden temellendirmektedir.⁴⁹

İbn Sînâ'ya göre el-Evvel'in mâhiyeti olmadığından O'nun cinsi, dolayısıyla faslı da yoktur. Cins ve fasla sahip olmadığından tanımı da söz konusu değildir. Ona burhan da getirilmez. Zira O her şeyin burhanıdır.⁵⁰ İbn Sînâ, Tanrı kanıtlaması ve sıfatlarının açıklanmasında varlığın bizatihi kendisinden ve mutlak varlık kavramından hareket eder.⁵¹ O, bunu *el-İşârât*'ta daha açık bir şekilde dile getirir. el-Evvel'in varlığı, birliği ve sıfatlardan münezzeh olduğunu açıklamak için "varlığın kendisinden" başka bir şeyi düşünmeye ihtiyacın olmadığını belirtir. Yine ona göre her ne kadar delil teşkil etse de onun yarattıkları ve fiillerine de ihtiyaç olmadığını ifade eder.⁵² İbn Sînâ, "sıddiklerin" yöntemi olarak değerlendirdiği bu istidlal tarzını *el-İşârât*'ta sistematik bir şekilde varlık-mâhiyet ayrımı üzerine bina eder.

İbn Sînâ bu eserinde zorunlu-mümkün ayrımı ve buradan hareketle Tanrı kanıtlamasına geçmeden hemen önce varlık-mâhiyet ayrımı ve her birine ilişkin iki neden teorisini açıklar. O, bölümün başında varlığın duyulur olanı kapsadığı gibi, akledilir olanı da içerdiğini ispat ettikten sonra gerçekliği olan her varlığın onunla gerçek olduğu bir hakikatinin olduğunu belirtir. Daha sonra varlık-mâhiyet ayrımını vurguladığı nedenler teorisini açıklar. Buna göre bir şey mâhiyet ve hakikatinden dolayı nedenli olabildiği gibi varlığı bakımından da nedenli olur. O, bir şeyin mâhiyeti bakımından nedenini, maddi

49 İbn Sînâ, «Tevhîdîn Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine (er-Risâletü'l-arşîyye fî hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvvve)», çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 309-310.

50 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, II, #712, #726. İbn Sînâ benzer şekilde bir diğer eseri *Dânişnâme-i Alâî*'de de Tanrının varlığından başka bir mâhiyetinin olamayacağını, aksi takdirde nedenli olacağını açıklar. Ayrıca yine O'nun varlığının mâhiyeti olması dolayısıyla cins, fasıl ve tanımının olmadığını savunur. bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, #59,60 (s. 230-231)

51 Atay, Zorunlu Varlığın kendisinden başlayarak ve varlığın apaçıklığından hareket ederek yapılan bu Tanrı kanıtlamasını "varlık delili" olarak isimlendirir. bk. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 161-162.

52 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 45.

ve sūri, varlığı açısından ise fail veya gâi şeklinde kısımlandırır.⁵³ Varlık-mâhiyet ayrımına dayalı bu nedenler taksimi ve aralarındaki ilişkinin akabinde İbn Sînâ, varlık için bir ilk neden olacaksa bunun, her varlığın ve varlıktaki her varlığın hakikatine ait nedenin nedeni olacağını belirtir.⁵⁴ Böylece o, varlık-mâhiyet ayrımı ve nedenlilikten hareket eder, daha sonra zorunlu-mümkün ayrımına dayalı isbat-ı vacip ameliyesinin temel önermelerine geçer. Zorunlu ile zorunlu olmayana ilişkin ayırmadan sonra mümkünü dair varlık ile yokluk arasındaki tercihi ancak kendisi dışında bir nedenle olacağını açıklar. Akabinde nedenler silsilesinin sonsuza kadar gitmesi durumunda varlığın açıklanamayacağını ispat eder. Buna göre ister sonlu ister sonsuz olsun nedenler ve sonuçlardan oluşan her silsile, şayet içerisinde nedeni dışında bir şey yoksa, mutlaka bir nedene ihtiyaç duyar. Eğer bu silsilenin içerisinde nedensiz bir şey varsa o silsilenin ucu/sınıridir. Böylelikle bu formülasyonla o, her silsilenin Zorunlu Varlıkta nihayet bulacağı sonucuna ulaşır.⁵⁵

Bu sistemden anlaşılıyor ki İbn Sînâ'nın bu bölümdeki kurgusundaki temel hedef, bu ayrımlar üzerinden Tanrı kanıtlaması yapmak istemesidir. Bunun için mâhiyet-varlık ayrımını nedenlilikle ilişkili bir şekilde ele almaktadır. Bu pasajlardan, İbn Sînâ'nın isbat-ı vacip delilinde mâhiyet-varlık ayrımının oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, Tanrı dışındaki her şeyin, mâhiyetini varlığıyla birleştirecek bir nedene ihtiyaç duyması sonucuna bu yolla ulaşmaktadır.⁵⁶

İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımına dayalı isbat-ı vacip ameliyesinin izlerini müteahhirin kelimelerinde kullanılan Tanrı kanıtlamalarında görmek mümkündür. Örneğin İbn Sînâ'nın iyi bir takipçisi, şârihi ve eleştirmeni olan Fahreddin Râzî (ö. 606/1209), çeşitli eserinde varlık-mâhiyet ayrımını isbat-ı vacip ameliyesinin temelinde yerleştirmektedir. Buna göre mümkünün mâhiyeti varlığından ayrıdır. Mümkün, mâhiyeti varlığı da yokluğu da kabul edebilen varlık demektir. Dolayısıyla mümkünün mutlaka bir müreccih ve müessire ihtiyacı vardır. Mâhiyetin varlıkla ittisafı için bir neden gereklidir. Devr ve teselsülün olmaması için söz konusu nedenin zâtı bakımından Zorunlu Varlık olması gerekir.⁵⁷ Görüldüğü üzere Râzî İbn Sînâ'da olduğu gibi mümkününde varlık-mâhiyet ayrımını imkanın ve buradan hareketle isbat-ı vacibin temeli kılmaktadır. Esasında bu formülasyon Zorunlu Varlıkta, nedensizliği açıklamak için varlık-mâhiyet ayniliğini gerektirir. Bununla birlikte Râzî, varlık-mâhiyet ilişkisi konusunda *el-Muhassal* dışındaki eserlerinde

53 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 12-14

54 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 18. Şarih Tûsi, diğer alternatifleri eleyerek bunun, fail neden olduğunu belirtir. bkz. a.y.

55 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 19-27.

56 Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikî*, s. 325.

57 bk. Fahreddin Râzî, *el-Erbâin fî usûlî'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî Sakka, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986, I, 103; amlf., *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemai ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. Taha Abdurrahman Sa'd, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts., s. 147-148.

İbn Sînâ'dan farklı olarak kelamcılarının genel yaklaşımı olan hem zorunluda hem de mümkünde varlık-mâhiyet ayrımı görüşünü benimsemiştir. *el-Muhassal*'da ise zâtı bakımından zorunlu varlıkta olması gereken özellikler sa-yarken "varlığının mâhiyetine zâid olmaması" gerektiğini ifade eder.⁵⁸

Değerlendirme

Zorunlu-mümkün ayrımı ve bunun temelini oluşturan varlık-mâhiyet teorisi, İbn Sînâ metafiziğinde merkezi bir konum teşkil etmektedir. Zorunlu, zâtı bakımından varlığı zorunlu olan, mümkün ise zâtı bakımından varlığı zorunlu olmayandır. Dolayısıyla zorunlu, varlığı kendisinden olan, mümkün ise varlığı başkasından alandır. Bu sistemde nedenlilik ile devr ve teselsül kilit kavramlardır. İbn Sînâ zorunlu-mümkün ayrımı bağlamında nedenliliği açıklamak üzere varlık-mâhiyet ayrımını esas alır. Buna göre mümkün varlıkta mâhiyet ile varlık ayrıdır, varlık mâhiyete dışarıdan âriz olur. Mâhiyet için varlık bir zorunluluk değil, sadece imkan konumundadır. Dolayısıyla varlıktan söz etmek için mâhiyetlere varlık veren bir şey zorunlu olmaktadır. Mâhiyetin kendisi varlığın nedeni olamaz. Zira mâhiyetin neden olabilmesi için varlık kazanması gerekir. Halbuki mâhiyetin varlık kazanmadan önce varlığa neden olması çelişki içerir. Dolayısıyla varlığı açıklayabilmek için harici bir nedene ihtiyaç bulunmaktadır. Sonuçta teselsül ve devir olmaması için mâhiyeti olan her mümkün varlığı vücuda getiren bir zorunlu varlık olmak durumundadır. Bu sistemde varlığın, Zorunlu Varlıktan meydana geldiği ve bu ayrımlardan Zorunlu Varlığa ulaşılmasına ilişkin bir gayenin güdüldüğü görülmektedir. Böylelikle İbn Sînâ, zorunlu varlığı ispatta mümkünde mâhiyet varlık ayrımından hareketle nedenliliği ve bu nedenlerin teselsülen devam etmeyeceği formülasyonunu kullanmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ metafiziğinde varlık-mâhiyet ayrımının, Tanrı-alem arasındaki ayrımın belirginleştirilmesi, Tanrının birliği ve basitliğinin temellendirilmesi gayelerinin yanı sıra Zorunlu Varlığın ispatlanması ameliyesinde de önemli bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın, metafizik sisteminin temeline zorunlu-mümkün, varlık-mâhiyet ayrımlarını koymak ve bunları Allah'ın varlığını ispat bağlamı içerisinde değerlendirmek suretiyle bir bakıma teolojik bir kaygı ve hedef gözettiği söylenebilir. Zira o, ontolojik kavramları, metafizik sistemi içerisinde teolojik bir zemine taşımaktadır. Yani o, bu ayrım ve kavramlarla salt ontolojik bir

58 Râzî, *el-Muhassal*, s. 67. Fahreddin Râzî'nin varlık-mâhiyet ilişkisine dair görüşleri için bk. Şaban Haklı, *Müteahhürün Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkileri: Fahreddin er-Râzî Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 74-88; Mehmet Fatih Arslan, *Fahreddin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 95-115; Eşref Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s.318-339; Süleyman Tuğral, "Fahreddin Râzî'de Varlık-Mâhiyet İlişkisi", *Marîfe*, C.1, Sa.1, Konya 2001, s. 195-206; Mustafa Bozkurt, "Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı", *FÜİFD*, Sa. 14/2, Elazığ 2009, s. 109-121.

sistem kurma hedefinde değildir. Esasında kendisinden önce kelamî tartışmalarda varlık-mâhiyet ayrımının nüvesi sayılabilecek “şey’iyyet” meselesi gündemde olan problemlerden biri olmuştur. Tabi ki kelamcılar bu tartışmayı teolojik bir perspektiften yürütmektedirler. Yine isbât-ı vacip yöntemleri, başta hudûsun çeşitli formülasyonları olmak üzere belli bir olgunluk seviyesine ulaşmış durumdaydı. İbn Sînâ’nın da Tanrı kanıtlamasında kullandığı nedenlilik, devr, teselsül, tercih, tahsis gibi kilit kavramlar ispat delillerinde varlık göstermekteydi.

Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ, kendisinden önce ve dönemindeki kelamcılarının geliştirmiş olduğu ispat yöntemlerini değerlendirmiş, bunları bazı yönlerden zayıf bularak eleştirmiş ve bunları sentezleyerek varlık-mâhiyet dolayısıyla zorunlu-mümkün ayrımlarına dayalı ontolojik temelli yeni yöntem geliştirmiştir. Bu bağlamda elbette ki İbn Sînâ klasik anlamıyla bir teolog değildir. O, senteze dayalı bir metafizik sistem kurmak isteyen bir filozoftur. Nitekim o metafiziğin konusunun Tanrının varlığı olamayacağını söyler. Öyle olsaydı metafizik teolojiyle özdeşleşmiş olurdu. Zira metafizik külli bir ilimdir ve Tanrının varlığı bu ilmin problemlerinden ve hedeflerinden biridir. Ancak İbn Sînâ’nın, metafiziğinin temeline yerleştirdiği varlık-mâhiyet ve buna dayalı zorunlu-mümkün ayrımlarını Zorunlu Varlığı ispat bağlamında ele alması ve onun ispat delilinin bu ayrımlara dayanması, yetiştiği kültür havzasında mevcut teolojik birikimden ilham aldığını gösterici mâhiyettedir.

Kaynakça

- Açıkgöç, Alparslan, "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri", *Felsefe Dünyası*, Sa. 13, 1994, s. 7-16.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn", *Divan*, C.6, Sa.10, İstanbul 2001, s. 145-172.
- , "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?", *İÜİFD*, Sa.7, İstanbul 2003, s. 61-77.
- Altaş, Eşref, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Arslan, Mehmet Fatih, *Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983.
- , *Fârâbi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Az, Mehmet Ata, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebubekir, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikaduh ve lâ yecuzu'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid Kevseri, Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-tûras, 2000.
- Mustafa Bozkurt, "Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı", *FÜİFD*, Sa. 14/2, Elazığ 2009, s. 109-121.
- Burrell, David B., "Essence and Existence: Avicenna and Greek Philosophy", *MIDEO*, Sa. 17, 1986, s. 53-66.
- Çelebi, İlyas, "Kabul ve Red Cihetlerinden Kelam Literatüründe İbn Sînâ", *Uluslararası İbn Sînâ Bildirileri*, İstanbul 2009, s. 239-256.
- Davidson, Helbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1980.
- Fazlurrahman, "Essence and Existence in Ibn Sînâ: Myth and Reality", *Hamdard Islamicus*, Sa. 4, 1981, 3-14.
- , "İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık", çev. Hasan Akkanat, *ÇÜİFD*, Sa. 10/2, Adana 2010, s. 193-209.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kâhire: Dârü'l-meârif, 1980.
- Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 247-265.
- , "İbn Sînâ'ya Göre Kelâmın Mantığı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 215-228.
- Haklı, Şaban, *Müteahhürün Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkileri: Fahreddin er-Râzî Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- Izutsu, Toshihiko, *İslamda Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, thk. Muhammed Abid el-Câbirî, Beyrut, 1998.
- , *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dârü'l-meârif, 1975.
- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran 1984.
- , *el-İşârât ve't-tenbihât (maâda şerhi Nasîruddîn et-Tûsî)*, nşr. Süleyman Dünya, Kâhire, 1985.

- , *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Lîtera Yayıncılık 2004.
- , *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- , "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine (er-Risâletü'l-arşîyye fi hakâiki't-tevhid ve isbâti'n-nübüvvve)", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 307-323.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyüddîn, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, Lahor, 1976.
- , *Der'u teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- İci, Adudiddîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkan: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Veysel, *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2013.
- Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelamcılarının Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler" *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.15, Sa. 28, İstanbul 2010, s. 115-134.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Macierowski, E. M. , "Does God Have A Quiddity According To Avicenna", *The Thomist*, Sa. 52:1, 1998, s. 79-87.
- Marmura, Michael E., "Avicenna and the Kalâm" *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Sa. 7, 1991-92, s. 172-187.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sadır, 2007.
- Mayer, Toby, "İbn Sînâ'nın Burhânü's-Sıddikîn'i" çev. Temel Yeşilyurt, *FÜİFD*, Sa. 8, Elazığ 2003, s. 255-276.
- Morewedge, Parviz, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, C. 92, Sa. 3, 1972, s. 425-435.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî Sakka, Kâhire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.
- , *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemai ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. Taha Abdurrahman Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Reçber, Mehmet Sait, "Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2008, s. 307-315.
- Tuğral, Süleyman, "Fahreddin Razi'de Varlık-Mâhiyet İlişkisi", *Marîfe*, C.1, Sa. 1, Konya 2001, s. 195-206.
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- , "Sünnî Kelamda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü" çev. Arzu Meral, *MÜİFD*, Sa. 26, 2004, 149-177.
- , "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", çev. Arzu Meral, *MÜİFD*, Sa. 26, 2004, s. 85-118.