

İBN SİNÂ'DA TANRI'NİN KANITLANMASI SORUNU: O GERÇEKTEN KELÂMCILARDAN ETKİLENDİ Mİ?*

Yrd. Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER**

ÖZET

Bu makalenin amacı, kelâmcıların, İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasındaki etkisini incelemektir. *Tehâfütü'l-Tehâfüt* ve *Menâhicü'l-Edille* gibi eserlerinde İbn Rüşd ve *Der'ü Te'ârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*'de İbn Teymiyye, İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasında kelâmcıların delilini kullandığını iddia etmektedir. Bu çerçevede özellikle İbn Rüşd şiddetli bir biçimde İbn Sînâ'yı eleştirmekte ve onun Tanrı kanıtlanmasında kullanmış olduğu yöntem ve kanıtın burhâfî değil, cedelî olduğunu iddia etmektedir. İşte bu makalede İbn Sînâ ile kelâmcıların Tanrı kanıtlamaları karşılaştırılacak ve kelâmcıların ne ölçüde İbn Sînâ üzerinde etkili oldukları gösterilmeye çalışılacaktır; bir başka ifade ile İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin, İbn Sînâ'ya ilişkin iddialarındaki haklılık payı araştırılacaktır. Bu yapılırken gerek İbn Sînâ'nın gerekse kelâmcıların Tanrı kanıtlamaları İbn Rüşd'ün eleştirileri ışığında ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, İbn Rüşd, Tanrı Kanıtlanması, Kalam, Kelâmcıların Etkisi.

SUMMARY

AVICENNA'S ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD: WAS HE REALLY INFLUENCED BY THE *MUTAKALLİMÜN*?

The purpose of this paper is to discuss the influence of classical kalâm on Avicenna's argument for the existence of God. Averroes in his several books, including *Tahâfut al-tahâfut* and *Manâhij al-adilla*, and İbn Taymiyya in his *Dar' ta'ârud al-'aql wa l-naql* claim that Avicenna used the *mutakallimûn*'s proof of God. Averroes severely criticizes Avicenna and claims that his method and argument for God is in many ways dialectical. In this paper an effort is made to compare Avicenna's argument for the existence of God with that of *mutakallimûn* and show the extent of the influence of *Kalâm* thinkers on Avicenna. In doing so this paper will present an analytical study of the argument of God given by Avicenna and the *mutakallimûn* in light of Averroes' main points of criticism.

Key Words: Avicenna, Averroes, Argument for the Existence of God, Kalam, Influence of Kalam

* Bu makalenin İngilizce versiyonu, 8-13 Eylül 2002 tarihinde Almanya'da Mainz Üniversitesi'nde gerçekleşen "The First World Congress For The Middle Eastern Studies" başlıklı uluslararası kongrede tebliğ olarak sunulmuştur.

** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Son dönemlerde yapılan çalışmalar, İslâm entelektüel muhitinde yetişmiş bir filozof olarak İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037), bu muhitin mühim bir kesimini oluşturan kelâmcılardan (mütetekellimûn) etkilendiğini vâzıh bir biçimde dile getirmektedir. Kaleme aldığı bir makalesinde Jean Jolivet, İbn Sînâ felsefesi açısından oldukça önem taşıyan mâhiyet ve vücûd ayırımının köklerinin sanıldığı gibi aksine Antik Yunan felsefesinde değil, erken dönem İslâm kelâmında, özellikle de III/IX. ve IV/X. yüzyıllardaki İslâm kelâmcılarının “şey” ve “mevcûd” terimlerinin birbiriyle olan ilişkisi çerçevesinde yaptıkları tartışmalarında yattığını öne sürmektedir¹. Robert Wisnovsky ise İbn Sînâ'daki “şey'iyeye” kavramını çok çeşitli boyutlarıyla inceleyip kapsamlı ve analitik bir makale kaleme alarak burada J. Jolivet'in hipotezinin doğruluğunu ortaya koymakta ve bu çerçevede yeni kanıtlar serdetmektedir². Ayrıca Michael E. Marmura'nın “İbn Sînâ ve Kelâm” adlı makalesi de esasen İbn Sînâ'nın kelâmcılardan negatif yönde etkilenmesi, yani onları muhtelif meselelerde doğrudan ya da dolaylı olarak eleştirisi üzerinde durmaktaysa da onun bazı konularda (fâil sebep teorisi ve epistemolojik bir ilke olarak tevâtür kavramında olduğu gibi) kelâmcılardan pozitif yönde muhtemel bir etkilenme içerisinde olduğunu altını çizmektedir³.

Kuşkusuz bir iddia olarak İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilenmiş olduğu görüşü hiç de yeni değildir. Bir İslâm filozofu olarak bizzât İbn Rüşd (ö. 595/1198), felsefesinin önemli bir yönünü oluşturan İbn Sînâ eleştirisini, bir bakıma onun kelâmcılardan etkilendiği iddiası çerçevesine yerleştirmiştir. Böylece İbn Rüşd İbn Sînâ'yı gerek takip ettiği felsefî yönteminde gerekse ilâhiyyât ve tabî'iyâtın çeşitli konularında kelâmcılardan etkilenmekle ve dolayısıyla da Aristocu çizgiden uzaklaşmakla suçlamıştır⁴. Aynı şekilde İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) *Der'u*

¹ Jean Jolivet, “Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sînâ”, *Études sur Avicenna* içinde, ed. J. Jolivet-R. Rashed, Paris 1984, s. 19-28.

² Robert Wisnovsky, “Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Say'iyya)”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge 2000, c. 10, s. 181-221.

³ Michael E. Marmura, “Avicenna and The Kalâm”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt 1991/1992, c. VII, s. 172-206. Ayrıca bk. A. mlf., “The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sina)”, *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. M. E. Marmura, New York 1984, s. 172-187. Magrîbli düşünür el-Câbirî, İbn Sînâ felsefesinin kelâm ve hatta diğer düşünce akımlarıyla olan ilişkisini şu şekilde formüle etmektedir: Böylece İbn Sînâci yaklaşım..kendi döneminde İslâm düşüncesini, özellikle de kelâmcıları ve mutasavvıfları meşgul eden problemleri de yansıtıyordu. İşte İbn Sînâ'nın felsefesi bütün yönelim ve akımları meşgul eden konulara örtülü veya açık cevaplar veren bu eklektik (syncretic) felsefelerden doğmuştur. Bu yüzden İslâm kültürü içindeki bütün unsurlar bir şekilde İbn Sînâ felsefesiyle iribatlandırılmış, bu felsefe tartışmasız olarak İslâm âlemindeki kelâm, tasavvuf ve felsefenin “butihânî” formu ve dolayısıyla da burhânın İslâm kültüründeki “resmî” temsilcisi hâline gelmiştir. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Atıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul 1999, s. 561.

⁴ Geniş bilgi için bk. Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn”, *Dîvân*, İstanbul 2001, sy. 10, s. 145-172.

Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl ve *er-Red 'ale'l-Mantikiyyîn* gibi eserlerinde⁵ İbn Sînâ'nın kelâmcıların tesirinde kaldığını ve onların yöntem ve görüşlerini kullandığını belirtmiştir.

Gerek İbn Rüşd'ün gerekse İbn Teymiyye'nin benzer noktalardan kalkarak İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiğini iddia ettikleri ve bunu mühim bir tartışma mevzuu yaptıkları alanlardan biri de Tanrı'nın kanıtlanması meselesi olmuştur. İşte bu makalenin amacı bu iki düşünürün iddialarından ve bu iddialarını temellendiriş noktalarından hareketle İbn Sînâ'nın hakikaten böyle bir etkilene içerisinde bulunup bulunmadığının araştırmasını yapmaktır. Bu yapılırken önce İbn Rüşd'ün ve İbn Teymiyye'nin iddiaları genel çerçevesiyle ortaya konulacak ve daha sonra da "bu iddialar açısından" İbn Sînâ ile kelâmcıların Tanrı'nın kanıtlanması konusunda ortaya koyduğu argümanlar incelenerek böyle bir tesirin imkanı ve boyutları gösterilmeye çalışılacaktır.

I. İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin İddialarına Genel Bir Bakış

Muhtelif eserlerinde İbn Rüşd, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda İbn Sînâ'nın kelâmcıların, özellikle de Eş'arîlerin yöntemini ve fikirlerini izlediğini belirtmektedir⁶. Tanrının kanıtlanması meselesine özel bir bölüm ayırdığı ve çeşitli akımların bu konuyla ilgili yaklaşımlarını serdettiği *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille* adlı eserinde o, Eş'arîler'in Tanrı'nın kanıtlanması konusunda hudûs deliline dayandıklarını kaydetmekte ve onların âlemin hâdis olduğunu (ve dolayısıyla da bir muhdisi olduğunu) iki farklı yöntemle ortaya koyduklarını ifade etmektedir. Buna göre Eş'arîler'in bu noktada izlemiş oldukları birinci yöntem (ki bu en meşhur olan ve onların çoğunun itimad ettiği bir yöntemdir) şu öncüllere dayanmaktadır:

1. Cevherler arazlardan ayrılmaz, onlarla birlikte bulunur.
2. Arazlar hâdistir.
3. Hâdis olanlardan ayrılmayan şeyler de hâdistir⁷.
4. [Her hâdis (yaratılmış) olanın bir muhdisi (yaratıcısı) vardır.
5. O halde bu hâdis olan âlemin de bir muhdisi vardır].

⁵ Örnekle olarak bk. İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), yy. 1978, c. VIII, s. 131-136; a. mlf., *er-Red 'ale'l-Mantikiyyîn*, nşr. Relik el-Acem, Beyrut 1993, c. II, s. 56.

⁶ Mesela bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfütü*, th. Süleyman Dünya, Kahire 1981, c. I, s. 125-126; c. II, s. 444-445. Ayrıca doğrudan bu konuyla ilgili olarak orijinal metni kaybolduğu için Abdurrahman Bedevî'nin İbn Rüşd'ün *Tefsîrü's-Simâi't-Tabî'i* adlı eserinin Latince versiyonundan yapmış olduğu bir alıntı için bk. Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsu'l-Yünânî fi Hadâratî'l-İslâmîyye*, Beyrut 1980, s. 285 (dipnot).

⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*, th. Mustafa Hanefî, Beyrut 1998, s. 105. İbn Rüşd'ün bu yöntemi eleştirisi için bk. İbn Rüşd, a. g. e., s. 105 vd.

İbn Rüşd'e göre ikinci yöntem ise, Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu yoldur ki, esasen ona göre İbn Sînâ'nın etkilenmesi de bu bağlamda söz konusudur. Bu yöntem de şu şekilde ortaya konulmaktadır:

1. İçinde bulunan her şeyle birlikte âlem câiz ve mümkündür.
2. Câiz ve mümkün olan muhdestir (yaratılmıştır).
3. O halde âlemin bir muhdisi vardır⁸.

Konumuz açısından önem taşıyan el-Cüveynî'nin kullanmış olduğu bu ikinci yönteme onun kendi eserleri çerçevesinde baktığımızda âlemin, yani Tanrı dışındaki tüm mevcûdâtın câiz ve mümkün oluşunun ve buradan bir Yaratıcı'ya ulaşmanın aklî kanıtı şöyle izah edilmektedir: Tanrı dışındaki görünür ya da görünmez tüm varlıklar şu anda buldukları durum ve yapıdan farklı olabilirdi. Bu varlıkların olduklarından farklı olabilmeleri muhâl değildir. Akıl "bedîhî olarak" onların şimdi oldukları gibi olmalarını mümkün (câiz) görmekte⁹, zorunlu görmemektedir. Eğer mümkün iseler -ki bunun böyle olduğu kendiliğinden bilinen bir husustur- o halde bu varlıklar veya âlem kadîm değil, hâdis olmalıdır. Çünkü kadîm olsa, onların mümkün değil zorunlu olmaları gerekirdi ki, onların şu anda oldukları gibi olmalarının zorunlu olduğunu, diğer bir ifadeyle başka şekilde olmalarının muhâl olduğunu akıl kabul etmemektedir. O halde onların başka şekil ve durumda değil de şu andaki gibi olmaları bir tercih sonucudur, yani onların mesela "X" durumu ve yapısında değil de "Y" durumu ve yapısında olmaları bir tercihle veya tahsisle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla onların buldukları gibi olmalarını tercih eden bir tercih edici (müreccih), onları buldukları duruma ve yapıya tahsis eden bir tahsis edici (muhasis) olmalıdır ki bu da mürîd ve kadîm (dolayısıyla da mümkün değil, zorunlu) olan Tanrı'dır¹⁰.

Burada el-Cüveynî'nin Tanrı dışındaki varlığın varlık (vücûd) kazanmasını da hassaten bir tercihe bağladığımızı belirtmek gerekir. Zira ona göre mümkün varlıklar var değil de yok olarak kalabilirlerdi. Mümkün varlıklar, yani varlıkları ve yoklukları câiz ya da mümkün olan varlıklar varolmuşlarsa, bu durumda onların varlıklarını

⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, s. 111-112. İbn Rüşd'ün bu yöntemi eleştirisi için bk. İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 112 vd., 166 vd.

⁹ el-Cüveynî "bedîhî mümkün"ü (el-cevâzî'l-bedîhî), insanın bir şeyi akıl yürütme ve düşünme gibi işlemlerde bulunmaksızın süratle tasarımlaması, onun olurluğuna luzluca intikal etmesi olarak tanımlamaktadır. Buna örnek olarak da bir bina gören insanın bu binanın mümkün olduğunu hemen kavramasını göstermektedir. Ona göre inşa edilmiş bir bina karşısında insan aklı bu binanın yapılmaması olmasının ("ademinin) imkansız (mümteni) olmayacağını hemen kavrayacağı gibi, onun sahip olmuş olduğu nitelik ve niceliklerinin de başka türlü olabileceğini anında bilecektir. Bk. el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, th. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire 1412/1992, s. 13.

¹⁰ el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, s. 16.

yokluklarına ('ademlerine) tercih eden, yani onları yaratan bir varlığın varolması gerekmektedir ki bu da Tanrı'dır¹¹.

İşte İbn Rüşd, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda İbn Sînâ'nın esasen Eş'arî kelâmcılarının mezkûr bu iki yönteminden ikincisine başvurduğunu, bir başka ifade ile onun, "bir şekilde" el-Cüveynî'nin yukarıda ele alınan kanıtlanmasının dayandığı öncüllere (Tanrı dışındaki varlıkların bütünüyle mümkün olduğu, dolayısıyla hem varlığa hem de yokluğa imkanı olan mümkün varlığın bir tercih edici varlık tarafından varedildiği kabulüne) dayandığını kaydetmektedir¹².

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserinde ise İbn Sînâ'nın Eş'arî kelâmcılardan etkilendiği noktayı daha da açmaktadır. Ona göre filozofların nedenler ('ilel) dizisinin sonsuzca gitmesinin imkansız olduğunu göstermek için kullanmış olduğu kanıtı, yani "nedenlerden her birinin özünde ya mümkün ya da zorunlu olduğu; eğer zorunlu ise, bir nedene ihtiyaç duymayacağı; eğer mümkün ise, nedenler dizisinin bütününlük imkânla nitelenmiş olacağı, her mümkünün ise kendi özüne (zâtına) eklenmiş bir nedene muhtaç olduğu ve dolayısıyla nedenler dizisinin bütününlük bu mümkün nedenler dizisinin dışında kalan bir (zorunlu) nedene muhtaç olduğu" şeklindeki çıkarımı felsefeye ilk aktaran kişi İbn Sînâ'dır. Zira o, bu kanıtı kadîm filozofların kanıtlarından üstün görmüştür; çünkü İbn Sînâ'da bu kanıt varolanın (mevcûd) cevherine dayandığı halde eski filozoflarda İlk İlke'ye tâbi arazlara dayanmaktadır. İşte İbn Rüşd'e göre bu kanıt İbn Sînâ kelâmcılardan almıştır; zira kelâmcılar açısından varolanın mümkün ve zorunlu diye iki kısma ayrıldığı kendiliğinden bilinen bedihî bir husustur. Bu kelâmcılara göre, mümkünün bir fâili olması zorunludur ve âlem bütünüyle mümkün olduğuna göre onun fâilinin zorunlu varlık olması kaçınılmaz olmaktadır. İşte bu görüş Eş'arîlikten önce de Mu'tezilenin inancı olmuştur¹³.

Benzer bir şekilde İbn Teymiyye de, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda İbn Sînâ'nın kadîm filozoflara ve Aristo'ya uymaktan ziyade kelâmcılara uyduğunu ve onların eserlerinden etkilendiğini kaydetmektedir¹⁴. Ona göre de İbn Sînâ, âlemin bütünüyle mümkün olduğu ve dolayısıyla varlığıyla yokluğu birbirine eşit olan bu âlemin varlık yönünde gerçekleşmesini tercih edecek bir tercih ve tahsîs edicinin olması

¹¹ el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, th. Muhammed Yusuf Musa-Abdülmun'im Abdulhamid, Kâhire 1950, s. 28; a. mlf., *Lüma'ul-Edille fi Kavâti'di Ehtî's-Sünne*, th. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Kâhire 1385/1965, s. 80-81.

¹² İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, s. 113.

¹³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 444-445.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, s. 127.

gerektiği şeklindeki delili Mu'tezile ve benzer görüşte olan İslâm kelâmcılarının eserlerinden almış ve bu yöntemi bazı felsefî düşüncelerle inezcederek kullanmıştır¹⁵.

(لأنه أخذ عنهم أن تخصيص أحد الشيئين المتماثلين المحدثين دون الآخر لا بد له من مخصص... فأخذ من ذلك أن تخصيص الممكن بالوجود لا بد له من موجد)

Burada altını çizmek gerekir ki, gerek İbn Rüşd gerekse İbn Teymiyye İbn Sînâ'nın bütünüyle ya da olduğu gibi kelâmcıların kanıtlarını kullandığını değil de, bu kanıt ve görüşleri bazı ilâve ve değişiklikler yaparak ele aldığını vurgulamaktadırlar. Nitekim *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*'de İbn Rüşd, yukarıda belirtildiği üzere, İbn Sînâ'nın el-Cüveynî'nin kullanmış olduğu öncülü "bir şekilde" (bi-vechin mâ) kullanmış olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre İbn Sînâ, kelâmcıların kullanmış olduğu mümkünü, fâili itibariyle mümkün; fâili itibariyle zorunlu olup özü itibariyle mümkün olmak üzere iki bölüme ayırmıştır ki¹⁶ bu, kelâmcıların düşüncelerinde söz konusu değildir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te de o, İbn Sînâ'nın, "her mümkünün bir fâili olması gerekir" şeklindeki kelâm görüşü genelleştirmek istediğini ve mümkün kavramını bir nedeni (illet) olana dönüştürdüğünü belirtmiştir¹⁷. Aynı şekilde İbn Teymiyye'de yukarıda zikredildiği üzere İbn Sînâ'nın kelâmcılardan aldıklarıyla kadîm filozoflardan aldıklarını "mezcediğini" açıkça kaydetmiş ve bu konuya bazı ilavelerde de bulunduğunu zikrederek "mümkünün ancak bir sebep ile "ma'dûm" olacağı" şeklindeki görüşünü buna örnek olarak vermiştir¹⁸.

Sonuç olarak yukarıda ortaya konulanlardan da anlaşılacağı üzere İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Tanrı'nın kanıtlanması konusunda İbn Sînâ'nın kelâmcılardan ve son tahlilde Mu'tezile'den etkilendiğini iddia ettikleri hususlar şu noktalarda kendini göstermektedir: (1) Varolanların, bir nedeni olmayan anlamında zorunlu varlık ve bir nedeni olan anlamında mümkün varlık olarak ikiye ayrılması; (2) Tanrı dışındaki varlıkların, yani âlemin mümkün (nedenli) olduğu ve varlık ve yokluğa imkanlı olan her mümkün varlığın varlık yönünde gerçekleşebilmesi için bir tercih ve tahsis ediciye ihtiyaç duyduğu.

İbn Sînâ'nın kelâmcılardan bu noktalar çerçevesinde etkilenip etkilenmediğini tespitte çalışmadan önce onun Tanrı kanıtlanmasında gerçekten de zikredilen bu hususlara yer verip vermediğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bir başka ifade ile İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'yı ne ölçüde doğru anladığı ve ne düzeyde doğru tespitlerde buldukları sorununun aydınlatılması lüzumu söz konusudur. Bu nedenle aşağıda bu konuya yer verilecektir.

¹⁵ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, s. 131-135.

¹⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, s. 113-114.

¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. II, s. 445

¹⁸ İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, s. 133-136.

II. İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması

İbn Sînâ'nın Tanrı'yı kanıtlama konusunda hareket¹⁹ ve nedensellik delili²⁰ gibi çeşitli delilleri kullandığı iddia edilebilirse de²¹ onun gerek Doğu'da gerekse Batı'da etkili olan ve esasen diğer kanıtlanma türlerini de bir şekilde içerisinde barındıran kanıtı, mümkün ve zorunlu varlık ayırımına dayalı olarak ortaya koyduğu kanıtlanma biçimidir²². İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiğini iddia ettikleri yön de bu kanıtla ilişkilidir. Bu nedenle burada esasen onun bu kanıtı üzerinde durulacaktır²³.

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde kanıtlanmasına şu şekilde başlamaktadır: Her varolan (mevcûd), başka bir yönü değil de zâtı dikkate alındığında, ya (onun sahip olduğu) bu varlık (vücûd) onun için kendinde (fî nefsihi) zorunludur ya da değildir. Eğer zorunluysa, o halde bizâtihi Tanrı'dır; kendinden Zorunlu Varlık'tır.

¹⁹ Köklerini Aristo'da bulan bu delil şu şekilde özetlenebilir: Evren, harekete sahiptir ve her hareket bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyar. Mademki sonsuzca giden bir hareket ettiriciler dizisi imkansızdır, o halde bu dizi nihâf olarak Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'de son bulmalıdır. İbn Sînâ bu delile şöyle atıfta bulunur: "Tabî'yyât bölümünde ortaya koyduklarımızdan açıkça anlaşılmuştur ki, gayr-i cismânî sonsuz bir güç vardır ve o, ilk hareketin ilkesidir (mebde'). İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, th. Muhammed Yûsuf Musa vd., Kâhire 1960, c. II, s. 373. Bununla birlikte İbn Sînâ, Aristo'nun *Metaphysics XII*'ye yaptığı şerhinde hareket delilinin sadece bir ilk hareket ilkesini kanıtlandığını, tüm varlıkların ilk ilkesi olan Bir ve Hakk'ı kanıtlamadığını belirtmekteyse de, Aristo'nun başka ifadelerinden yola çıkarak aslında onun ilk hareket ilkesinin ayı zamanda evrenin varlığını (kıvâm) ilk ilkesi olduğunu da kaydeder. Aynı şekilde İbn Rüşd de, Aristo'nun hareket kanıtının aynı zamanda âlemin bir ilk ilkesi olduğunu da kanıt olduğunu zikreder. Zira evrenin ilk hareket ettiricisi olmaksızın, hareket halindeki evrenin en azından bir evren formunda varolması mümkün değildir. Aristo'nun hareket delili, versiyonları ve yorumları ile ilgili geniş bilgi için bk. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York 1987, s. 237-283.

²⁰ Aslında bu delil, İbn Sînâ'nın mümkün ve zorunlu varlık ayırımına dayalı delilinin bir versiyonudur. Bu delil de kısaca şu şekilde ortaya konulabilir: Tüm nedenler sayıca sonludur ve nedenler dizisi sonsuzca gidemez. Böylece bütün nedenlerin bir Nedensiz Zorunlu Varlık'ta son bulması gerekir. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, th. Süleyman Dünyâ, Kâhire 1985, c. III, s. 26-27.

²¹ Buna örnek olarak bk. Ian Richard Netton, *Allah Transcendent, Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, England 1994, s. 172-173.

²² İbn Sînâ'nın bu kanıtının gerek Batı gerekse İslâm dünyasındaki modern dönemlere kadar gelen etkisiyle ilgili geniş bilgi için bk. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God*, s. 385-406.

²³ İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasında kullandığı bu delille ilgili olarak son dönemde yapılan yorumlar geniş bir çeşitlilik arz etmektedir. H. A. Davidson, L. E. Goodman ve M. E. Marmura gibi müellifler delili kozmolojik olarak değerlendiren (Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God*, s. 298; L. E. Goodman, *Avicenna*, London 1992, s. 75-76; M. E. Marmura, "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the *Şifâ*", *Medieval Studies* 42, 1980, s. 337); P. Morewedge ve F. Rahman gibi yorumcular kanıtı ontoiojik bir nitelik atfetmekte (Parviz Morewedge, "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sînian Metaphysics", *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, Albany 1979, s. 188, 193; Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İng. ed. M. M. Şerif; çev. Osman Bilen, İstanbul 1990, c. II, s. 102.); F. Abdullah (S. A. Johnson), delilin kozmolojik tarz içerisinde ifadesini bulan ontoiojik bir delil olduğunu düşünmekte (Faruq Abdullah, "A Fourth Ontological Argument in Ibn Sînâ's Metaphysics", *Handard Islamicus*, Pakistan 1984, c. VII, sy. 4, s. 3) ve T. Mayer ise, kanıtın eşzamanlı olarak hem ontoiojik hem de kozmolojik olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır (Toby Mayer, "İbn Sînâ's 'Burhân al-Siddîqîn'", *Journal of Islamic Studies*, Oxford 2001, c. XII, sy. 1, s. 35).

Eğer zorunlu değilse, varolan olarak farzedilebilmesinin, yani düşünülebilmesinin ardından onun bizâtihi imkansız (mümteni') olduğu söylenemez; aksine zâtı itibariyle ona, nedeninin ('illet) olmaması şartı gibi bir şart iktiran ettiğinde o imkansız olur ya da nedeninin varlığı şartı gibi bir şart iktiran ettiğinde zorunlu olur. Eğer nedeninin ne varlığı ne de yokluğu şeklinde bir şart ona iktiran etmezse onun zâtında üçüncü bir durum söz konusu olur ki, bu da imkândır. Ve böylece o, zâtı itibariyle ne zorunlu ne de imkansızdır. O halde her varolan ya bizâtihi zorunlu varlıktır ya da bizâtihi mümkün varlıktır²⁴.

Varlığı ve varolanı bu şekilde bölümlemesinin ardından o devamla şöyle demektedir: Bizâtihi mümkün olanın kendinden varolması söz konusu olamaz. Zira mümkün olması hasebiyle zâtı açısından onun varlığı yokluğundan daha evlâ değildir. Eğer varlığı ya da yokluğundan herhangi biri onun için daha evlâ ise, bu, ona âriz olan bir şey nedeniyledir. Öyleyse her mümkünün varlığı kendi dışındandır. Bu da (mümküne dışarıdan varlık kazandıran da) ya mümkündür ya da zorunludur. Eğer mümkünse ve bu mümkünler dizisi devam edecekse teselsül söz konusu olacağından bir zorunlu varlıkta son bulması gerekir; eğer bu zorunlu ise zaten amaca ulaşılmış olur²⁵.

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'sinde ise, Tanrı'nın kanıtlanmasına şu kuralı (el-kâide) ortaya koymakla başlar: Varolanın varlığının ya bir nedeni vardır ya da yoktur. Eğer bir nedeni varsa o, mümkün varlık diye adlandırılır; bunu ister o varolmadan önce zihinde düşünelim, istersek varlık halindeyken düşünelim durum değişmez, çünkü varlığı mümkün olanın varlığa çıkması kendisinden varlığın imkanını kaldırmaz. Eğer varlığının bir nedeni yoksa o, zorunlu varlık diye adlandırılır²⁶.

Mümkün ve zorunlu varlığın tanımını ortaya koyarak neden kavramıyla bu iki varlık türünü ilişkilendiren İbn Sînâ, burada mümkünün varlık alanına girmesini bir "tercih ediciyle" açıklamakta ve böylece zorunlu varlığa ulaşmaktadır. Şöyle ki: Bu varlık (فهذا الوجود), ya mümkün varlıktır ya da zorunlu varlıktır. Eğer zorunlu varlıksa amacımız gerçekleşmiş olur. Yok eğer mümkün varlıksa, bu durumda mümkün varlık ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir nedenle (بسبب يرجح وجوده على عدمه) varlığa çıkar. Eğer onun bu nedeni de aynı şekilde mümkün varlıksa o zaman mümkünler birbirlerine bağlanmış olurlar ki bu durumda kesinlikle varolamazlar; zira,

²⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. III, s. 19.

²⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c. III, s. 20-21, 27. İbn Sînâ, *en-Necât*'ında da konuyla ilgili benzer bir ifade ve yaklaşım ortaya koymakla birlikte öncekinden farklı olarak başlangıcını "ortada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur" hükmüyle yapmaktadır. Krs. İbn Sînâ, *en-Necât*, th. Abdurrahman 'Umeyra, Beyrut 1412/1992, c. II, s. 89-90.

²⁶ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nübüvve*, th. İbrahim Hilal, Kâhire ts., s. 15-16.

düşündüğümüz bu varlık, sonsuzca giden bir varlıklar dizisi kendisinden önce gelmedikçe varlığa çıkmamış olur ki bu imkansızdır. O halde mümkünlerin zorunlu bir varlıkta son bulması gerekmektedir²⁷.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda iki aşamalı bir yöntem izlemektedir. İlk aşamada o, varlığın veya varlığı düşünülebilenin aklı ya da mantıksal ayırımını yaparak aklın varlık hakkında sadece iki hükümde bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Buna göre varlık ya bir nedeni olmayan zorunlu varlıktır ya da bir nedeni olan mümkün varlıktır. Akıl bu iki şıktan başka bir şıkka ihtimal vermemektedir²⁸. (إن الأمور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام إلى قسمين). İbn Sînâ bu aşamada *el-İlâhiyyât*'ta yaptığı gibi, zorunlunun neden bir nedeni olmaması gerektiğini, mümkünün de neden bir nedeni olması gerektiğini de ayrıca açıklamaktadır.

İkinci aşamada ise o, varlık hakkındaki bu mantıksal ayırımı bilfiil varlığa tatbik etmektedir: "Ortada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur"²⁹ (لا شك أن هنا وجودا). Bu durumda ise, akılda olduğu gibi gerçeklik alanında da varlık ya zorunludur ya da mümkündür. Çünkü aklın ya da mantıksal olarak başka türlü olması mümkün değildir. Zira aklı hükümler içerisinde geriye yalnız imkansız (münteni') kalmaktadır ki, bunun da söz konusu olması düşünülemez. Çünkü, eğer varlık varsa imkansızlık durumu zaten ortadan kalkmış demektir. Nitekim imkansız, yokluğu zorunlu olan anlamındadır (zarûriyyîn fi'l-'adem³⁰).

Zorunlu ya da mümkün olma durumunda olan bu varlık mümkün ise, hem varlığa hem de yokluğa imkânlı olan bu mümkün varlığın varlık sahasına çıkmasını

²⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 16. İbn Sînâ *el-İlâhiyyât*'mda da varlık sahasına giren şeylerin "akılda" mümkün ve zorunlu varlık olmak üzere iki kısma ayrılabilme ihtimalinin olduğunu söylemekte ve zorunlu varlığı bir nedeni olmayan (لا علة له), mümkün varlığı ise bir nedeni olan (له علة) olarak tanımlamaktadır. Ona göre zorunlu varlığın varlığa çıkmasının bir nedeni olamaz, çünkü böyle bir durum söz konusu olduğunda bu varlığın onun sebebiyle varolmuş olması gerekir ki, bir şey sebebiyle varolan şey zâtı itibarıyla asla varlığı zorunlu değildir. Zira böyle bir varlık kendi dışındaki o şey varolduktan bulunamaz. Zâtı itibarıyla mümkün olanın ise hem varlığı hem de yokluğu bir nedene bağlıdır. Çünkü o varolduğunda yokluk değil de varlık sahibi olmuştur; yok olduğunda ise varlık değil de yokluk sahibi olmuştur. Bu durumda onu gerek yokluğunda gerekse varlığında her iki câiz durumdan birine tahsis edecek bir tahsis edicinin olması gerekmektedir. Bir başka ifade ile o, varolduğunda varlığını belirleyen, yok olduğunda ise yokluğunu belirleyen bir tayin ediciye ihtiyaç duymaktadır. Bu tayin edici de mümkün varlık dışında zorunlu bir varlık olmalıdır. Zira mümkün varlık dışında böyle bir tayin edici söz konusu olmazsa onun varlık sahasına girmesi de mümkün değildir. İbn Sînâ, *es-Sifâ, el-İlâhiyyât*, th. G. C. Anawati-Sa'îd Zâhid, Kâhîre 1960, c. I, s. 37-41.

²⁸ İbn Sînâ, *es-Sifâ, el-İlâhiyyât*, c. I, s. 37.

²⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. II, s. 89.

³⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, c. I, s. 30.

tercih eden bir neden olmalıdır³¹. Bu nedenin de mümkün varlık olması ve mümkünler dizisinin sonsuza kadar gitmesi teselsülü doğuracağından zorunlu bir varlıkta son bulması gerekir ki bu da Tanrı'dır. Yok eğer bu varlık zorunlu ise İbn Sînâ'ya göre amaca ulaşılmış, yani bir Zorunlu Varlık'ın, varolduğu daha baştan kanıtlanmış olmaktadır. O halde her iki durumda da bir Zorunlu Varlık'ın mevcudiyeti kanıtlanmış olmaktadır.

Burada şu sorulabilir: İbn Sînâ açısından bu âlemin zorunlu olması mümkün müdür? Ya da İbn Sînâ, "eğer bu varlık mümkün değil de zorunlu ise amaca ulaşılmış olur" derken bu âlemi de zorunlu kabul etme ihtimalinin olduğundan söz edilemez mi? Esasen salt İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden yola çıkıldığında ilk bakışta onun bu âlemi de nedensiz, yani zorunlu kabul edebileceği söylenebilir. Bununla birlikte meseleye daha yakından bakıldığında İbn Sînâ bu hükmünü ortaya koyarken de Tanrı dışındaki varlıkları zorunlu kabul etmediği, aksine onları nedeni, yani mümkün varlıklar olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre bir nedeni olmayan zorunlu varlığın zorunlu varlık olması itibariyle bir olup çok olmamak, cisim olmamak, cevher ve 'araz olmamak, kadîm olmak, bileşik olmamak ve değişime uğramamak gibi bir takım sıfatları bulunmaktadır³². Bu sıfatlara sahip olmayan bir varlığın zorunlu varlık olması, yani bir nedeninin bulunmaması düşünülemez. Oysa bu âlemin ve içindeki varlıkların bu tür sıfatları hâiz olması söz konusu değildir. Mesela bu âlemdaki her cisim heyûla ve sûretten oluşmuş bileşik bir varlıktır. Yine gök kürelerinin cisimleri, nefisleri ve akılları bir çokluk arz etmektedir. Böyle olunca da bu varlıkların nedeni olduğu, yani âlemin zorunlu değil mümkün olduğu anlaşılmıştır³³.

O halde İbn Sînâ neden bu durumu daha baştan sarâhaten belirtmemektedir? Başka bir ifade ile o neden bu varlığın ya zorunlu ya da mümkün olabileceği şeklindeki bir ayırımında zorunlu olma şıkkına da ihtimal verir görünmektedir. Öyle anlaşılıyor ki onun amacı öncelikle bir zorunlu varlık kanıtlaması yapmak; muhatabın zihninde zorunlu bir varlık fikrinin gerçekliğini ortaya koymaktır. İşte o, bunun ardından, zorunlu varlığın nasıl bir varlık olması gerektiğini, bir başka ifade ile bir varlığın zorunlu varlık olması için hangi nitelikleri taşıması gerektiği konusunu ele almıştır ki buradan Tanrı

³¹ İbn Sînâ varlık ve yokluğa eşit derecede imkanı olan mümkünün, varlık ya da yokluk yönünde gerçekleşmesi için bu iki yönden birinin diğerine tercih edilmesini sağlayan bir sebebin olması gerektiği yönündeki bilginin "a priori" olduğunu ayrıca sarâhaten belirtmektedir.

(كل شئى لم يكن ثم كان في العقل الأول أن ترجح أحد طرفي إمكانه صار أولى بشئى و بسبب)

Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. III, s. 96-97.

³² Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. III, s. 36 vd.; a. mlf., İbn Sînâ, *eş-Sifâ, el-İlâhiyyât*, c. I, s. 43 vd.; c. II, s. 343 vd., 373; a. mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 16 vd; Parviz Morwedge, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sînâ), A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dâniş Nâma-i 'Alâ'i. (The Book of Scientific Knowledge)*, New York 1973, s. 47 vd.

³³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. III, s. 46 vd., 183 vd.

dışındaki varlıkların, yani âlemin zorunlu değil mümkün olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır.

Sonuç olarak İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilendiğini iddia ettikleri noktaların -ki bunlar yukarıda iki madde halinde verilmişti- onun Tanrı kanıtlanması içerisinde kullanılmış olduğu görülmektedir. Bir başka ifade ile onların, İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasında kullanmış olduğu öncül ve görüşleri tespitleri yerinde görünmektedir. Fakat acaba bu hususları İbn Sînâ gerçekten de kelâmcılardan mı almış ya da kelâmcıların görüşlerinden esinlenerek mi oluşturmuştur? Acaba İbn Sînâ'dan önce kelâmcılar zikredilen bu hususlara kendi kanıtlamalarında yer vermişler midir? Yoksa bunlar İbn Sînâ'nın kendisine mi özgüdür veya İbn Sînâ'nın bu noktalardaki kaynakları kelâmcıların dışında felsefî kaynaklar mıdır? Şimdi de yukarıda zikredilen bu iki madde çerçevesinde bu soruların cevaplarını araştıralım.

III. İbn Sînâ ve Kelâmcılarda Tanrı'nın Kanıtlanması: Karşılaştırma ve Sonuç

İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasında yer alan zorunlu ve mümkün varlık terimleri, bir başka ifade ile onun varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklindeki tasnifi, farklı anlamlarda da olsa Fârâbî³⁴ (ö. 339/950) ve Yunan felsefesi ile İslâm kelâmını bir senteze tabi tutma girişiminde bulunan Âmirî³⁵ (ö. 381/992) gibi düşünürlerde açıkça görülebileceği gibi, bu ayırımın kökleri Aristo'ya kadar da geri götürülebilir³⁶. İbn Rüşd'ün salt bu ayırım noktasında İbn Sînâ'yla bir meselesi söz konusu değildir. Fakat onun bu varlık ayırımıyla ilgili olarak üzerinde durduğu ve İbn Sînâ'nın kelâmcılardan

³⁴ Bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabat 1346, s. 66-67.

³⁵ Âmirî, *Kitâbü't-Takrîr li-Evcühi't-Takdîr*, nşr. Sahîban Khalifat, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye* içinde, Amman 1988, s. 304-309. Ayrıca bk. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Ulaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 45, 83-85.

³⁶ Aristo, zorunlu kavramının anlamlarını ortaya koyarken şunu söylemektedir: "Olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz. Bütün diğer zorunluluklar her hangi bir biçimde 'zorunlu'nun bu anlamından türeder...Çünkü gerek iyinin, gerekse hayat ve varlığın bazı koşullar olmaksızın imkansız olması durumunda, bu koşullar zorunlu olmuş olurlar...Zorunlu şeyler arasında bir kısmı zorunluluğunu, kendisinden başka bir şeye borçludur. Bazıları ise böyle değildirler; tersine onların kendileri başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdır. O halde ilk ve temel anlamında zorunlu olan basit olandır. Çünkü basit olan, birçok biçimde olamaz. Dolayısıyla o şu biçimde ve ondan başka bir biçimde olamaz. Çünkü aksi takdirde onun birçok biçimde olması gerekir. O halde eğer ezclî-ebedî ve hareketsiz varlıklar varsa, doğlama aykırı veya zorlayıcı hiçbir şey onlarda bulunamaz". Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1996, V, 1015a 30-1015b 15. Aynı şekilde *Metafizik*'in bir başka yerinde de o, İlk Hareket Ettirici ile ilgili olarak açıklama yaparken mümkün ve zorunlu varlık fikrini örtülü olarak şu şekilde ifade edilmektedir: "...O halde eğer onun fiili, yer değiştirme hareketinin ilk biçimi ise, bu yalnızca değişmeye tabi olması bakımından başka türlü olmasının mümkün olmasından, yani töz bakımından başka türlü olmasının mümkün olmayıp yer bakımından öyle olmasının mümkün olmasından dolayıdır. Ancak kendisi hareketsiz kalırsak hareket ettiren bilfiil var olan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz...O halde İlk Hareket Ettirici zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak varolması bakımından da onun varlığı İyi olan'dır ve bu anlamda da o, ilkedir. Çünkü zorunlu...başka türlü olması mümkün olmayan, yalnızca tek bir tarzda varolmasının mümkün olduğu anlamında zorunlu olan". Bk. Aristoteles, *a. g. e.*, XII, 1072b 5-15.

etkilendiğini belirterek eleştirdiği husus onun zorunlu varlığı bir nedeni ('illet) olmayan, mümkün varlığı da bir nedeni olan varlık şeklindeki tanımıyla ilişkilidir ki Tanrı kamtlamasında bu tanım belli bir temel teşkil etmektedir: Her mümkünün bir nedeni vardır; âlem bütünüyle mümkündür; o halde onun da (nedeni olmayan, zorunlu) bir nedeni vardır.

Acaba zorunlu ve mümkün varlıkla ilgili bu tanımında İbn Sînâ kelâmcılara ne ölçüde borçludur? Öncelikle belirtmek gerekir ki, yukarıda da ortaya konulduğu üzere İbn Rüşd bu tanımın İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmekte ve fakat onun kelâmcıların "her mümkünün bir fâili vardır" ilkesini genelleştirmek yoluyla böyle bir tanıma ulaşmış olduğunu kaydetmektedir. Gerçekten de aşağıda kelâmcıların Tanrı kamtlamasında tahsîs delilini kullanışlarını ele aldığımızda da görüleceği üzere İbn Sînâ'dan önce kelâmcıların âlemdaki mümkün varlıkların bu halde oluşlarını sağlayan bir fâile ihtiyaç duyduğunu, kısacası her mümkünün bir fâili bulunduğu ilkesini benimsemiş oldukları açıktır. Zira onlara göre mümkün, kendi kendisinin fâili olmayacağından başka bir fâile ihtiyaç duymak zorundadır. Aynı şekilde bir ilke olarak zorunlu varlığın bir fâili olmayacağı ve zorunlunun "fâili olmayan" anlamındaki kullanımı kelâmcılar tarafından kabul edilmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar (ö. 416/1025) arazlarla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Cisin, zorunlu olarak (bölünmüş değil de) bütün halinde olsa onu biraraya getiren bir toplayıcıya asla ihtiyaç duymazdı. Tıpkı, ikinci durumda, sesin yokluğunun zorunlu olması halinde onu yok kılacak bir yok ediciye ihtiyaç duymayacağı gibi. İşte zorunlu olan Tanrı'nın varlığının zorunlu olması dolayısıyla onu var edecek bir var ediciye ihtiyaç duymaması da böyledir³⁷.

(وكذلك وجوب القديم تعالى لما كان واجبا استغنى عن موجد يوجد)

Anlaşılabileceği üzere mümkün varlığın bir fâili olduğu ve hatta olması gerektiği, zorunlunun da bir fâile ihtiyaç duymayacağı fikri kelâmcılarda sabittir. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın bu fikri İbn Rüşd'ün belirttiği gibi genelleştirerek mümkünü, nedeni olan varlık; zorunluyu da nedensiz varlık şeklinde tanımlaması muhtemel görünmektedir. Zira görülebileceği kadarıyla mümkün ve zorunlunun bu şekildeki tanımlarına felsefî literatürde rastlanılmamaktadır³⁸.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûlî'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1384/1965, s. 97.

³⁸ Fârâbî'ye atfedilen *Şerhu Risâleti Zînü'l-Kebîr* (Haydarabat 1349) adh eserinde, oluş ve bozulmuş âlemindeki varlıkların mümkün varlık olduğu; onların yokken sonradan vücûd bulduğu; her mümkün varlığın yokluktan varlığa çıkışı için bir nedene ihtiyacı olduğu ve bu nedenin ise bir Zorunlu Varlık'ta son bulması gerektiği düşüncesi yer almaktaysa da (s. 3-4), eserin gerek dil ve uslubu gerekse muhtevası incelendiğinde onun gerçekten Fârâbî'ye âidiyeti konusu ciddi bir problem oluşturmaktadır. Dahası Fârâbî'nin *el-Medânetü'l-Fâzıla* gibi temel eserleri başta olmak üzere ona âidiyeti kesin olan eserlerinde mümkün varlığa dayalı böyle bir Zorunlu Varlık kamtlaması da yer almamaktadır. Bu eserin ve benzer görüşlerin yer aldığı *'Uyûnü'l-Mesâil*'in (nşr. Friedrich Dieterici, *es-Semeretü'l-Marziyye* içinde, Leiden 1890, s. 55-65), Fârâbî'ye âidiyetindeki zorluk ve hatta bunlardan ikincisinin İbn Sînâ'ya ya da onun etkisinde kalmış bir başkasına ait olduğuna ilişkin olarak bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *T. D. V. İslâm*

İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin İbn Sînâ'nın kelâmcılardan etkilenmiş olduğunu iddia ettikleri ikinci ve temel yön ise yukarıda ortaya konulduğu üzere mümkün olan bu âlemin varlığa gelişinin bir muraccih ya da muhassis tarafından gerçekleştirilmiş olması noktasındadır. Şöyle ki: İbn Sînâ'ya göre âlem mümkün ise –ki, öyledir- bu âlemin bir nedeni var demektir. Bu mümkün âlemin nedeni ise, varlık ve yokluğa imkanlı olan bu âlemi varlık yönünde gerçekleştiren bir muraccih ya da bir muhassis demektir. İşte bu iki düşünürün esasen İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlamasında etkilendiğini iddia ettikleri nokta da tam burada ortaya çıkmaktadır. Zaten el-Cüveynî'nin İbn Rüşd tarafından açıkça ismen zikredilmesinin nedeni de bu olsa gerektir. Çünkü el-Cüveynî, kelâm tarihi içerisinde tahsis delilini en mükemmel şekilde kullanan kişidir.

Tahsis delilinin tarihi incelendiğinde onun İbn Sînâ'dan çok önce kelâmcılar tarafından geliştirildiği anlaşılmakta ve İbn Sînâ'nın bu delili bir ilke olarak kullanmakla birlikte ona yeni bir boyut ta getirdiği görülmektedir ki, buna aşağıda temas edilecektir. Fakat bundan önce kelâmcıların bu delili ne surette kullandıklarını ve böylece Tanrı'nın varlığına nasıl vardıklarını kısaca ele almak gerekmektedir.

Mu'tezilî akımdan önemli ölçüde etkilenmiş bir kelâmcı olarak el-Kâsım b. İbrâhim³⁹ (ö. 246/860) günümüze ulaşan *Kitâbü'd-Delîl'l-Kebîr* adlı Tanrı'nın kanıtlanmasına dair olan eserinde nizâm delili yanında tahsis deliline de yer vermektedir. O bu delilini şu şekilde ortaya koymaktadır: Âlemde birbirinden farklı şeylerin varolduğu, mesela bir kısım varlıkların daha mükemmel, bir kısmının ise nâkis; bazısının değerli, bazısının ise değersiz vs. olduğu bir gerçektir. İşte bu gerçek, her bir eşyadaki bu farklı nitelikleri onlara vermek suretiyle onları husûsi kılan (خصصها) bir yaratıcının varlığını kanıtlamaktadır. Eğer bir muhassis, yani Tanrı olmamış olsaydı tüm varlıklar birbiriyle aynı olmuş olurdu. “Bilgili ve akıllı bir kişi bir tarafa kör ve bilgisiz bir insan dahi bilmez mi ki eğer bu yaratıklar (bedâ'i), bu unsurlar ve aklın görerek idrak ettiği şeyler cahillerin söyledikleri gibi kendi istek ve arzularına göre varolmuş ve meydana gelmiş olsalardı bu durumda onların bazıları bazısına üstün olmaz, dünya aşağıda ve düşük olmaz, ve aynı şekilde düşük ve aşağıdaki şeylerin mertebesi, en yüksek ve en yüce şeylerin mertebesinden daha aşağıda olmazdı? Herşey birbiriyle aynı, eşit düzeyde olurdu; onlardan bir kısmı diğerlerinden daha sağlam ve güçlü olmazdı; hatta onların hepsi tek bir şey olurdu ve hiç biri bir diğerine karşıt (zıt) olmazdı. Fakat

Ansiklopedisi, İstanbul 1995, c. XII, s. 159; Deborah L. Black, “Al-Fârâbî”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, London 1996, c. I, s. 193, n. 4; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God*, s. 353.

³⁹ el-Kâsım ibn İbrâhim ibn İsmâil ibn İbrâhim ibn el-Hasan ibn Ali. Onun hayatı, ilmî ve fikrî kişiliği ve Mu'tezilî kelâmıyla olan irtibatı konusunda bk. el-Kâsım b. İbrâhim, *On The Proof of God's Existence Kitâb al-Dalîl al-Kabîr*, çeviri, giriş ve notlarla birlikte nşr. Binyamin Abrahamov, Leiden 1990, nâşirin girişi; Binyamin Abrahamov, “Al-Kâsım Ibn İbrâhîm's Argument From Design”, *Oriens*, Leiden 1986, c. 29-30, s. 259-284.

kesindir ki, varlıklar arasında zıtlıklar mevcuttur ve (bazı) şeylerin mükemmel olduğu, diğerlerinin ise nâkıs olduğu beş duyudan herbiri için gayet açıktır. Sağlam duyu organlarına sahip olan herkes, eşyada gördüğü bu farklılık ve noksanlıktan hareketle, eşyada tezahür eden farklılık ve özellikler yoluyla onların her birini husûsi kılan (خصها) bir yaratıcıya kanıt getirebilir⁴⁰.

(ومن سلمت له حواسه من جميع الإنس فقد يستدل بما يرى فيها من الاختلاف والخصائص على أن لها صانعا خصها بما بان فيها من الاختلاف والخصائص)

Tarihçi el-Makdisî (ö. 355/966) de *Kitâbü'l-Bed' ve't-Ta'rîh* adlı eserinin Tanrı'nın kanıtlanması konusuna ayırdığı bölümünde diğer kanıtlar yanında tahsîs deliline de yer vermekte ve bu kanıtlama türünde, tarz olarak, el-Kâsım b. İbrâhim'le aynı tutumu sergilemektedir. Ona göre de Tanrı'nın varlığının kanıtı, varlıklar arasında gözlemlenen farklılıklardır. O, görüşünü şu şekilde ortaya koymaktadır: “Varlıklar arasındaki derece, tabiat, yönelim, arzu ve şekil farkları ile hayvan ve bitki gibi türlerin birbirlerinden farklı konumlara sahip olması da Tanrı'nın varlığına bir delildir. Şayet onlar kendi kendilerine var olmuş olsalardı onların durumları bir olur, sebepleri aynı olurdu ve kendilerinde bir otonomluk olduğundan onlarda ne bir eksiklik ve acz, ne de yerilecek bir durum ve diğerlerinden konum bakımından bir gerilik söz konusu olurdu. Bunun böyle olmadığı açık olduğuna göre varlıkları bu şekilde ayarlayan bir müdebbirin (مدبرا دبره), onları bu şekilde düzenleyen bir düzenleyicinin (مرتبا رتبته) olduğu bilinir ki bu da Tanrı'dır”⁴¹.

Tahsîs ya da tercih, muhtassis ya da muraccih terimleri kullanılmasa da Mâtürîdî'de (ö. 333/944) fikir olarak tahsîs delilinin mevcudiyeti görülmektedir⁴². O şöyle demektedir: “Eğer âlem kendi kendine olsaydı onun için her hangi bir vakit diğer bir vakitten, herhangi bir durum diğer bir durumdan ve her hangi bir nitelik de diğer bir nitelikten daha uygun olmayacaktı. Mademki o, muhtelif zaman, durum ve nitelikler üzere varolmuştur, o halde onun kendi kendine olmadığı kesinlik kazanmaktadır. Zira eğer kendi kendine olabilmiş olsaydı, herşeyi kendisi için en iyi durum ve nitelikte olabilecek şekilde oluşturması mümkün olurdu. Böylece kötülükleri ve çirkinlikleri de ortadan kaldırmış olurdu. O halde bunun böyle varolması, onun varlığının kendisi dışında biri tarafından var kılındığını göstermektedir”⁴³. Kısacası âlemin başka türlü değil de olduğu durum ve yapıda olması kendi dışında biri tarafından mevcut olduğu şekil üzere var kılındığını ortaya koymaktadır.

⁴⁰ el-Kâsım b. İbrâhim, *Kitâb al-Dalîl al-Kabîr*, s. 114.

⁴¹ el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bed' ve't-Ta'rîh*, nşr. Clement Huart, Paris 1899, c. I, s. 65.

⁴² İbn Sînâ'nın Mâtürîdî kelâmına muhtemel vukuf yolları ile ilgili olarak bk Robert Wisnovsky, *Notes on Avicenna's Concept of Thingness*, s. 195-196. Ayrıca bk Dimitri Gutas, “Avicenna's Madhab with an Appendix on the Question of the Date of His Birth”, *Quaderni di Studi Arabi* 5-6, 1987-1988, s. 323-336.

⁴³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, th. Fethullah Halîf, İstanbul 1979, s. 17.

Bâkîllânî de (ö. 403/1013) benzer bir şekilde bu kanıtı kullanmaktadır. Fakat o, bir bütün olarak âlem hakkında değil de âlemdaki varlıklarla ilgili olarak bir tercihin yapıldığından söz etmekte ve böylece bir tercih ediciye varmaktadır: “Tanrı’nın varlığına bir başka kanıt da aynı türden olmalarına karşın, bazı varlıkların bazılarında önce varlığa gelmesi, bazılarının da bazılarında sonra varlığa gelmesidir. Onlardan önce gelenin kendinden ve türünden dolayı önce gelmiş olması mümkün değildir. Çünkü kendinden dolayı önce gelmiş olsa onun türünden olan her şeyin de önce gelmiş olması gerekirdi; aynı şekilde eğer sonra gelen de kendinden veya türünden dolayı sonra gelmiş olsaydı, önce gelmiş olanın önce gelmesi yönünde bir ayrıcalığının bulunmaması gerekirdi. Zira birbirine benzer olanlardan önce gelenin sonra gelene göre bir ayrıcalığının (gerekçesinin) söz konusu olamayacağı bilinmektedir. İşte bu durum daha önce varolanı daha önce var kılan (أَنْ لَهُ مَقْدَمَا قَدَمَهُ) ve onun daha önce varolmasını dileyen bir varlığın olduğunu göstermektedir”⁴⁴.

Aynı şekilde Bâkîllânî devamla şu delîli de ortaya koymaktadır: “Biliyoruz ki âlemdaki her cisim, bulunduğu terkipten farklı bir terkibi kabul etme yeteneğine ve imkânına (sihha) sahiptir. Yine bilmekteyiz ki karenin dairesel, dairesel olanların kare olmaya, bazı hayvanların buldukları şekilden farklı şekiller almaya, her cismin kendi şeklinden başka bir şekle geçmeye imkanı vardır. Bunlardan husûsî ve belirli bir şekle tahsis olmuş olmasının kendi kendine veya onu kabule yatkın olmasından dolayı olması mümkün değildir; zira bu böyle olmuş olsaydı, bu durumda onun aynı anda yatkın olduğu (alması mümkün olan) her şekli almış olması gerekirdi ki, böylece onda birbirine zıt olan şekillerin tamınının toplanması söz konusu olurdu. Bu ise mümkün değildir. O halde onların bulunduğu şekillerde meydana gelmeleri onları öyle oluşturan bir oluşturucu (مَوْئِفَ أَلْفَهُ), onların böyle olmasını arzu eden bir arzu edici sebebiyledir”⁴⁵.

İbn Sînâ’nın muhtemelen Re’y’de kaldığı kısa süre içerisinde bizzât karşılaştığı Kâdî Abdülcebbâr ise⁴⁶ Tanrı’nın kanıtlanması noktasında tahsîs delilini kullanmasa da arazları kanıtlamada açık bir şekilde tahsîs deliline yer vermekte ve yukarıda zikredilen diğer kelâmcılardan farklı olarak bizzât “muhasşis” kavramını kullanmaktadır. Mesela bir araz olarak şehveti kanıtlamada o şunları söylemektedir: “Bizlerden birinin, durum ve koşullar aynı olduğu halde, şehvetli olmaması mümkün iken şehvetli olması bir tahsis ediciyi (muhasşis) gerekli kılmaktadır. Zira kişinin bu sığata sahip olması

⁴⁴ Bâkîllânî, *Kitâbü’l-Temhîd*, nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudeyrî-Muhammed ‘Abdulhâfî Ebû Ride, Kâhire 1366/1947, s. 45.

⁴⁵ Bâkîllânî, *Kitâbü’l-Temhîd*, s. 45.

⁴⁶ Bk. George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford 1971, s. 6-8.

olmamasından daha evlâ değildir. Bu da bir şeyin varlığını gerektirmektedir ki, bu şehvettir"⁴⁷.

Ayrıca o, arazlarla ilgili olarak yine tahsîsi kullanmakta ve fakat burada İbn Sînâ'da olduğu gibi mümkünün hem zorunluya hem de imkansıza imkanlı olduğunu ve fakat bunlardan bir yönün gerçekleşmesi için bir tahsîs edicinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır. "Cisim iki niteliğe de imkanlı olduğunda, sonra şıklardan biri olarak mümkün olma durumundan zorunluluğa ya da diğer bir şık olarak mümkün olma durumundan imkansıza çıktığında onu zorunluya ya da imkansıza çıkararak bir tahsîs edici (muhasşis) gerekir. Zira bu iki şıktan birinin gerçekleşmesi diğer şığa göre daha evlâ değildir"⁴⁸.

Görüldüğü üzere kelâmcılar vâzih bir biçimde tahsîs delilini çeşitli şekil ve terimler altında kullanmakta, bir başka ifade ile Tanrı'nın kanıtlanmasında tahsîse bir "ilke olarak" yer vermektedirler. Bununla birlikte bu kanıt İbn Sînâ'nın farklı bir boyut getirdiği görülmektedir ki, o da, mümkün bir varlık olarak âlemin varlık ya da yokluğa imkanlı olduğu, dolayısıyla onun varlığını yokluğuna tercih eden bir tercih edicinin bulunması gerektiği şeklindeki çıkarımdır. Öyle görünüyor ki, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu gibi, İbn Sînâ bir ilke olarak tahsîsi kelâmcılardan almış⁴⁹ ve fakat onu "âlem" in varlığı ve yokluğu alanına uygulamak sûretiyle geliştirmiştir. Zira el-Cüveynî'ye kadar bizzât tahsîs ve muhasşis kavramlarını kullanarak bu ilkeyi "âlemin varlığı ve yokluğu" çerçevesine oturtan hiçbir kelâmcı görülmemektedir⁵⁰. O halde ilke olarak tahsîs konusunda kelâmcılardan etkilenen İbn Sînâ'nın, "varlık ve yokluğa imkanlı olan âlemin varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihe ihtiyaç duyduğu" şeklindeki görüşünde Cüveynî'yi etkilemiş olduğu söylenebilir. Bununla birlikte *Şerhü'l-Mevâkıf* adlı eserinde "tahsîs"i kelâmcıların bir delili⁵¹ olarak kaydeden el-Cürcânî (ö. 816/1413), Mu'tezilî düşünürlerin önde gelenlerinden bir çoğunun, hâdis olan bu âlemin mümkün olduğu, mümkünün varlık ve yokluğa istidatlı olduğu ve dolayısıyla her mümkünün varlığını yokluğuna tercih eden bir müessire ihtiyaç duyduğu şeklindeki istidlali kullanmış olduklarını kaydetmekteyse

⁴⁷ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 93; ayrıca bk. s. 96.

⁴⁸ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 98.

⁴⁹ Krş. L. E. Goodman, *Avicenna*, London 1992, s. 63-65, 114.

⁵⁰ el-Cüveynî'nin tahsîs delilini kullanmasındaki ayrıcalığına sadece İbn Rüşd değil, aynı zamanda eş-Şehristânî (ö. 548/1153) de dikkat çekmektedir. Bk. eş-Şehristânî, *Kitâbü Nihâyesi'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford 1934, s. 12. Ayrıca krş. Mohammad Moslem Adel Saflo, *al-Juwaynî's Thought and Methodology With a Translation and Commentary on Luma 'al-Adillah*, Berlin 2000, s. 158, 163, 202 vd.

⁵¹ Musa İbn Meymûn (ö. 601/1204) da, el-Cürcânî'den çok önce tahsîs ve tercih delilini kelâmcıların bir delili olarak kaydetmektedir. Bk. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara tz., s. 217-218. Ayrıca bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001, s. 285-286.

de⁵² böyle bir görüşe bizzât Mu'tezilî literatürde rastlanılmamıştır⁵³. Sonuç olarak, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin iddialarında haklı olduğu, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kanıtlanmasına temel yaptığı gerek mümkün ve zorunlu varlığın tanımında gerekse tahsîsi bir ilke olarak kullanmasında kelâmcılardan etkilendiğini söylemek mümkün görülmektedir.

⁵² el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, s. 466.

⁵³ Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâd en-Nazzam ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire 1989, s. 96-97.