



İBN SÎNÂ'DA VARLIK KAVRAMININ KULLANIM ŞEKLİ VE ŞEHİRİSTÂNÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ

Ömer Ali YILDIRIM*

Öz

İbn Sînâ felsefesi, İslam düşüncesi tarihi boyunca farklı değerlendirme ve eleştirilere tâbi tutulmuştur. Daha çok kelâmcı ve dinler tarihçisi kimliğiyle tanınan Şehristânî, İbn Sînâ'nın metafizik konularındaki görüşlerini eleştirmek için *Musâra'atü'l-felâsife* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu makale kapsamında onun adı geçen eserinde İbn Sînâ'nın varlık kavramını kullanım tarzına yönelik dile getirdiği eleştirileri inceleyecek ve yapılan değerlendirmelerin arkasından, bu eleştirilerin isabetli ya da isabetsiz oldukları noktasında bir sonuca varmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Şehristânî, İbn Sînâ, varlık, zorunlu varlık, mümkün varlık, eleştiri

Abstract

Usage Style of Notion of Existence in Ibn Sînâ and Criticism of Shahrîstânî

Ibn Sînâ's philosophy has been exposed different assesment and criticism during the Islamic thought history. Shahrîstânî who known generally as a mutakallim and historian of religion wrote a book which called *Musâra'atü'l-felâsife* in order to criticize metaphysical views of Ibn Sînâ's. In this study, I will examine his criticism that took place in the mentioned book against Ibn Sînâ's usage style of the notion of existence and behind the assesments we will try to reach a conclusion about these criticism whether accuracy or not.

Key words: Shahrîstânî, Ibn Sînâ, existence, nessesary being, possible being, criticism

* Arş. Gör. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi.

Giriş

Şehristânî, İbn Sînâ metafiziğini eleştirmek maksadıyla kaleme aldığı *Musâra'atü'l-felâsife*'de İbn Sînâ'nın varlığı kavrayış tarzına karşı önemli eleştiriler ortaya koyar. Bilhassa varlık lafzının kullanımına odaklanan bu eleştiriler, ağırlıklı olarak eserin ikinci bölümünde işlenir. Kitabın bu bölümü üzerine bir makale yayınlayan Ömer Mahir Alper, önemli çalışmasında Şehristânî'nin eleştirilerini, İbn Sînâ'nın varlık tasnifini merkeze alarak incelemektedir.¹ Biz, burada konuyu farklı bir yönden, İbn Sînâ'da varlık kavramının kapsam ve kullanım tarzını dikkate alarak inceleyeceğiz.

Ömer Mahir Alper'in bahsedilen makalesinde de tespit ettiği üzere Şehristânî'nin bu mevzudaki temel iddiası İbn Sînâ'nın varlığı cins ya da cins hükmünde genel bir kavram olarak tasavvur ettiği savına dayanmaktadır.² Şehristânî'nin bu iddiasının varlık kavramının kapsamı ve kullanım biçimiyle ilgili bir boyutu da vardır. Konuyla ilgili İbn Sînâ'nın eserlerinden alıntılar yapan Şehristânî'nin eleştirilerini burada üç kısımda inceleyebiliriz.

A- İbn Sînâ'da Varlık Kavramının Müşekkek ya da Mutavatılığı Tartışması

Şehristânî ilk eleştirisine konu hakkında İbn Sînâ'nın sözlerinde bulunduğunu iddia ettiği çelişkileri ortaya koymakla başlar. Onun İbn Sînâ'nın sözlerinde bulunduğunu iddia ettiği çelişki ve bu düzlemdeki tartışması, temelde varlık kavramının mutavatı ya da müşekkek olarak kullanılmasıyla ilgilidir. O, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki şu iki önermesi arasında çelişki bulunduğunu söyler:

Zorunlu varlık bazen zâtı ile bazen de zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olur.

¹ Bkz., Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (2008, İstanbul), Editörler: Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), s. 256-274.

² Bkz., Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?", s. 271.



İki zorunlu varlığın, varlığın zorunluluğunda, varlığın zorunluluğu her ikisini de cins ya da gereklilik [bakımından eşit] olarak kapsayacak şekilde, ortaklık etmeleri tutarlı olmaz.³

Şehristânî, bu iki önermenin birbirleriyle çeliştiğini iddia eder. İbn Sînâ birinci önermede zorunluluğu iki kısım için de genel anlamda kullanmıştır. Bundan dolayıdır ki daha sonra kısımlandırma yapılabilmektedir. Kısımlandırmanın yapılması varlığın zorunluluğunun genel olarak anlaşıldığını göstermektedir. İkinci önermede ise zorunluluk tek bir varlığa tahsis edilmeye çalışılmıştır. Bu önermeye göre varlığın zorunluluğu noktasında birbirine eşit olan iki zorunlu varlık bulunması mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, birinci önermede zorunlu varlık, zâtı ile zorunlu ve zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olarak iki kısmı da eşit bir şekilde kapsamak üzere ikiye ayrılmasından hareketle ileri sürülebileceği üzere genel bir anlamda kullanılmıştır. İkinci önermedeyse “zorunlu varlık” kavramının genel bir kavram olamayacağı dolayısıyla da varlığın zorunluluğunda ortaklık eden iki zorunlu varlık düşünülemediği ifade edilmektedir.

Şehristânî bu iddiasını, İbn Sînâ'nın “Varlıktan (vücut) şüphe etmeyiz ve varlık ya zâtı ile zorunlu ya da zâtı ile mümkündür.” ifadesiyle pekiştirir. Ona göre, burada mümkün varlık zorunlu varlığa, O'nun birliğine ve kendinden başkasına muhtaç olmayan mutlak varlık olmasına zarar verecek şekilde varlıkta bir kısım olarak zikredilmiştir. Şöyle ki; bu kısımlandırma ancak varlığın varlık olmak bakımından (vücutiyye) her iki kısmı da yani zâtı ile zorunlu olanı ve zâtı ile mümkün olanı eşit olarak kapsaması durumunda yapılabilir. Genel bir anlamda kullanılmasından dolayı da varlık, cins ya da cins hükmündeki bir gereklilik olacaktır. Aynı şekilde zorunlu ya da mümkün kısımlarından birisi de ayrım ya da ayrım hükmünde olacaktır. Bu da zorunlu varlığın zâtının, cins ve fasıldan ya da cins ve fasıl hükmünde olan gerekliliklerden meydana gelen birleşik bir varlık olarak kavranmasını gerektirecektir.⁴

Şehristânî bu itirazına karşı, varlığın her iki kısmı eşit bir şekilde kapsayan mutavâtî⁵ bir isim olarak değil de müşekkek⁶ bir isim olarak

³ Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife, Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna's metaphysics*, translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, (Arapça aslıyla birlikte basım, atıflar eserinin Arapça kısmındadır), (London: I.B.Tauris, 2001), s. 25.

⁴ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 30-31. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Mâcîc Fahri, (Beirut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), s. 271.

⁵ Mutavâtî'; manası ve doğruluğu zihindeki fertlerinde ve dış dünyadaki fertlerinde eşit bir şekilde meydana gelen bütün(küllî)dür. Buna, zihindeki ve dış dünyada fertleri birbirlerini eşit bir şekilde kapsayan “insan” ve “güneş” lafızları örnek olarak verilebilir. Bkz., Seyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbü't-Tâ'rifât*, (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1980), s. 210. Gazzâlî, bu kavramın aralarında denklik ve ortaklık bulunan şeyler için kullandığını ifade eder. Buna göre iki



kullandığı, varlığın mümkün varlık için değil zorunlu varlık için öncelikli olduğu, müşekkek isimlerin cins olamayacağı, cinsliğin mahiyetleri eşit bir şekilde kapsayan mutavâtı isimler için geçerli olduğu şeklindeki bir cevabın kabul edilemeyeceğini söyler. Ona göre, İbn Sînâ'nın varlığı zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün olarak kısımlandırması, varlık kendisi için daha uygun ve daha öncel olanla kendisi için daha uygun ve daha öncel olmayan şeklindeki ayrımla aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla varlık, var olması hasebi ile her iki kısmı da eşit bir tarzda kapsamak zorundadır. Bu durumda varlık her iki kısım için yani zorunlu ve mümkün için zâtı bir şey olurken cevher, araz ve diğer mahiyetlere nispetle de arazî bir şey olur. Şehristânî'ye göre nihayetinde İbn Sînâ için varlığı tasavvur etmeden zorunlu varlığı tasavvur etmek mümkün değildir. Nitekim varlık ortadan kalktığında zorunluluk da ortadan kalkacaktır⁷.

Şehristânî'nin eleştirileri görüldüğü üzere "varlık"ın İbn Sînâ tarafından genel anlamlı bir kavram olarak kullanıldığı iddiasına dayanmaktadır ki bu da temelde, varlığı monist bir anlamda kavramaya meydan vermemek için Tanrı ve âlemin farklılığını daha keskin bir biçimde vurgulamayı benimseyen kelamcı refleksten kaynaklandığı söylenebilir.⁸

Bu tartışmanın başında hemen şunu teslim edelim ki Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlık kavramını genel bir anlamda kullandığını söylerken isabetli bir tespit yapmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın metinlerinde özel varlık (el-vücûdu'l-hâs) lafzıyla da karşılaşırız. Özel varlık, bir "şey" in sahip olduğu ve onun sayesinde kendisi olduğu şey anlamına gelmekte-

şeyden birine bir mânâdan dolayı verilen isim aynı mânâdan dolayı diğerine de verildiği için tanıtımda ve betimlemede bunlar arasında ortaklık ve denklik bulunmaktadır. Bkz., Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1961), s. 82. Cemil Salîbâ da Mutavâtîyi, Gazzâlî'ye yakın bir şekilde çeşitli varlıklardaki aynı manaya delâlet eden bir lafız olarak tanımlar. Bkz., Cemil Salîbâ, *el-Mû'cemü'l-felsefî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Benânî, 1982), II, s. 234. İbn Sînâ'da iki şekilde olacağını söylediği yüklemenden ilki olan "mutâvât" a örnek olarak "Zeyd insandır." ifadesini gösterir. Burada insan olmak Zeyd'e hakikatle ve tam bir uyuşma ile yüklenmiştir. İkinci tür yüklenme şekli olan iştikaka örnek olarak ise aklığın insana kıyasla durumu zikredilir. Nitekim "İnsan aktır." veya "aklık sahibidir." denilebilirken "İnsan aklıktır." denilememektedir. Bkz., İbn Sînâ, *Mantîğâ Giriş*, ter. Ömer Türker, (İstanbul: Litera yay. 2006), s. 21.

⁶ Müşekkek; doğruluğu bütün fertlerinde eşit bir şekilde gerçekleşmeyen, bilakis doğruluğu fertlerinin bazılarında diğerlerinden daha layık, daha öncelikli, daha güçlü olan bir bütün(küllî)dür. Bkz., Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 230. Gazzâlî bu kavramı, aralarında bazı yönlerden ortaklık bulunan iki şeyin diğer bazı yönlerden ayrılması şeklinde tanımlar. Onun ifadeleri ile teşvik; bazen bir isimin, iki şeye bir mânâdan dolayı delâlet ederken başka bir manadan dolayı da ayrılmasıdır. Bkz., Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm*, s. 82. Ayrıca bkz., Cemil Salîbâ, *el-Mû'cemü'l-felsefî*, s. 378-379. yukarıdaki İbn Sînâ'nun örneğini de zihnimize hazır tutarak teşkiki kullanıma sıcaklığın ateş, güneş ve suya yüklem olmasını verebiliriz. Burada ateş ve güneş sıcak olarak nitelendirilmeye sudan daha öncelikli ve layıktır.

⁷ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 31-32.

⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, ter. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu, 1999), s. 186-187.



dir⁹. Bu noktada her hangi bir şeyin özel varlığının incelenebilmesi için genel varlık kavramı kabul edilmek durumundadır. Ki aslında bu, yani genel varlık, bir ilim olarak metafiziğin konusunun adıdır. Ancak söz konusu ettiğimiz bu ayırım, zorunlu varlığı yani Tanrı'yı genel bir varlık yapmaz. Şehristânî'nin eleştirisi ise sanki böylesi bir imayı da barındırmaktadır. Oysaki Tanrı kendisi nasılsa öyle olan özel bir varlıktır. Burada şu hassas nokta da dikkate alınmalıdır ki; yukarıda İbn Sînâ'nın varlık lafzını zorunlu ve mümkün için genel bir şekilde kullanıyor olması, Şehristânî'nin iddia ettiği şekilde alt türleri için eşit derecede gerçekleşen yani mutavatı ya da kendi altında bulunanları eşit bir şekilde kapsayan bir cins hükmünde olmayıp daha ziyade bir isimlendirme ortaklığıdır.¹⁰ Şimdi Şehristânî'nin eleştirilerini daha detaylı bir şekilde inceleyelim.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlığı mutavatı bir anlamda kullandığı hususunda ısrar etmektedir. Oysa ki İbn Sînâ'nın varlık konusundaki görüşlerine yoğunlaştığımızda, onun varlık tasavvurunda teşvik ve mutavatı ayırımının ontolojisinin isabetli bir şekilde anlaşılması noktasında önemli bir yerde durduğu görülür. Bu ayırım, filozoflara yöneltilebilecek "varlığı monist bir tarzda kavradıkları" iddiasına yönelik bir karşı hamle hükmündedir¹¹. Zorunlu ve mümkün varlığın niteliksel farklılığının belirlenmesi noktasında da bu ayırım hayati bir önemi haizdir¹². İbn Sînâ, açık

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera yay., 2005), s. 29.

¹⁰ Bkz., İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 29, 32; a.mlf., *Uyûnü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, 2.bs., (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1980), s. 53-54.

¹¹ Krş., Fazlur Rahman, *İslam*, s. 187; a.mlf., "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, Ed. Richard Hunt, Raymond Klibansky, University of London, Vol. IV, 1958, s. 11.

¹² Genel bir kavram olarak "varlık"tan bahsedildiğinde bu kavram yüklem olduğu her ferdi kuşatmaktadır. Bu, onun müşterek bir kavram olması yönü ile kullanımıdır. Ancak bu kavram, kapsamındaki her varlıkta eşit derecede gerçekleşmemektedir. Yani var olanların tamamında "tektip" bir vaziyette gerçekleşen bir varlık kavramı söz konusu değildir (Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan, Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (İstanbul: Klasik yay., 2010), s. 26, 32). İşte bu da varlık kavramının teşkiki bir manada kullanılmasını gündeme getirmektedir. Bunu şöyle örneklendirebiliriz; "Masa vardır." önermesi ile "Tanrı vardır." önermesi varlığa konu olmaları bakımından ortaklıklar yani varlık her ikisine de yüklem olmaktadır. Ancak burada İbn Sînâ felsefesi açısından bu önermeleri dikkate aldığımızda, bunların her ikisinde varlık eşit bir anlamda gerçekleşmez, yani bunlara varlığın nispeti eşit derecede değildir. İkinci önermedeki varlık lafzı "vardır" yüklemine taşımaya birincisinden daha layıktır. Aslında varlığın "zorunlu", "mümkün", ve "imkânsız" olarak sınıflandırılması da var olanların "varlığı" taşıma ve gösterme derecelerine göre yapılmış bir ayırımdır. Şöyle ki; "zorunlu varlık" ifadesinin İbn Sînâ felsefesindeki karşılığı var olmaması düşünülmemeyen, var olmak için zâti haricinde herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan varlıktır. Bundan dolayı da bunun gerçek varlık olarak nitelendirilmeye layık olan varlık türü olduğunu görürüz. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu mümkün olması hasebi ile ancak bir "sebepe" tarafından var kılınan yani ancak zorunlu varlığa nispetle var olmakla nitelendirilebilen varlık türüdür. Bundaki varlık bir itibardır ve o şeyde bağlı bir yüklem olarak bulunmaktadır. Bu özelliğinden dolayı varlığın bunda gerçekleşmesi zorunlu varlıkta gerçekleşmesiyle eşit değildir.

Filozoflarla kelâmcılar arasında cereyan eden varlığın mutavatı bir kavram mı, yoksa teşkiki bir kavram mı olduğu tartışmasını ele alan Teftazânî bu konudaki insafılı hükmün, varlığın zorunlu ve mümkün ayırımında teşkiki bir anlamda kullanıldığı, cevher – araz gibi şeylerin



bir şekilde “varlık” lafzını mutavatı anlamda kullanmadığını vurgular. Varlık lafzı var olanlar arasında ortak olarak kullanılan (müttefekun fıhi)¹³ ancak onları eşit derece ve kuvvette kapsamayan bir kavramdır. Yine İbn Sînâ'nın ifadesi ile “varlık”, zorunlu varlık için kullanılmaya daha uygun ve onun için daha önceliklidir. Nitekim zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluk ayrımı yapmak mümkün olmamaktadır¹⁴. Teşkihi lafızlar, yüklenedikleri her bir varlığı aynı derecede ve kuvvette kapsamadıkları için “cins” olarak nitelenemezler. Nitekim cinsler, ortak mahiyetteki tikellerden zihni bir soyutlama ile elde edilen, zihni varlık türüne karşılık gelirler. Bu bakımdan cins olarak nitelenmeye mutavatı lafızlar daha uygundur. Dolayısıyla de zorunlu varlığın cins ve türden bileşik bir varlık olacağı şeklindeki bir eleştiri geçerli değildir¹⁵.

Söylenenler ışığında yukarıda Şehristânî'nin çelişik olduklarını ifade ettiği önermelere döndüğümüzde; ilk önermede İbn Sînâ tarafından

varlığında ise böylesi bir kullanımın muhtemel olduğunu ancak insan ve at, Zeyd ve Amr'ın varlığı konusunda ise böylesi bir kullanımın doğru olmadığı kanaatindedir. Bkz., Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyre, 2. bs., (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), I, 333. İbn Rüşd, mevcut isminin on kategoriye delaletinin teşkikle olduğunu söylemektedir. Bkz., İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, ter. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera yay., 2004), s. 30 – 31.

¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 32.

¹⁴ Bu noktada varlık kavramının kullanımı ile ilgili olarak Bağdâdî'nin şu ifadelerine müracaat edebiliriz. O varlık kavramının aynı zamanda hem ortak hem de mutavatı bir kavram olduğunu söyler. Varlık kavramı zihindeki varlık ve fiziki varlık için ortak bir isim (ismün müşterek) olarak kullanılır ve farklı anlamlara delâlet eder. Mutavatı anlamlı olması itibarı ile de bütündeki tek bir var anlama delâlet etmektedir (Bkz., Ebü'l-Berâkât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1358), III, s. 22). Burada varlık kavramının farklı türden var olanlar için kullanılması onun genel bir kapsayışla kullanılmasına karşılık gelirken kapsamına giren var olanların nitelik ve nicelik itibarı ile farklı olması da onun ortak bir isim olmasına karşılık gelmektedir.

¹⁵ Bkz., İbn Sînâ, *Metafizik*, II, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera yay., 2005), s. 113; a.mlf., *el-İşârât ve'l-tenbîhât*, ter. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d., (İstanbul: Litera yay., 2005), s. 127, 140; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 261, 266-267; a.mlf., “el-Mübâhasât”, *Aristu 'inde'l-'Arab*, *Dirâsetü ve nususu gayri menşûra* içerisinde, Abdurrahman Bedevî, 2. bs., (Kuveyt: Vekâletü'l-Mabûat, 1978), s. 218-219. İbn Sînâ'da varlığın farklı manalarda kullanıldığı ve varlığın yüklem olduklarının hepsinin eşit derecede kapsamadığı hakkında bkz., İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 29, 32; a.mlf., *Uyûnü'l-hikme*, s. 53-54. Varlığın, zorunlu varlık için öncelikli olması konusunda bkz., İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, thk. İbrâhim Hilâl, (Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, 1980), s. 33. Şehristânî'nin yukarıda işaret ettiği üzere varlık lafzı, hem zâtî ile zorunlu varlık hem de zâtî ile mümkün, zâtî haricindeki bir şeyle zorunlu olan varlık için kullanılmaktadır. Ancak buradaki varoluş, iki farklı türdeki varlığa karşılık kullanıldığından dolayı eşit bir kapsayış ifade etmemektedir. Benzer bir durum yukarıda “zorunlu” ifadesi için de geçerlidir. Her iki varlık da zorunlu olmakla nitelenmektedir ancak burada varlıklar arasında temel bir ayırım devreye girmektedir. O da bu varlıklardan ilki kendi zâtî ile zorunlu iken ikincisinin zâtî haricindeki bir şeyle zorunlu olmasıdır. Yani bu fark ikinci varlığın sebepli/iletli olmasıdır. Burada illetli olmak iki varlığı ayırmakta temel bir nitelik olarak durmaktadır. Bu durumda, sebepli varlık olmayı, yukarıdaki varlığın ortak kullanımını yani iki varlığın “varoluş” tarzı ile birleştirerek temel ayırım dayanağı yapabiliriz. Zâtî ile zorunlu varlık zorunluluğunu zâtî dışından almadığından dolayı sebepsiz aynı zamanda da gerçek anlamda varolmakla nitelendirilmeyi hak eden varlık olmaktadır. Zâtî ile mümkün, zâtî haricindeki bir şeyle zorunlu olan varlık ise zorunluluğunu zâtî dışından aldığı için sebepli aynı zamanda da ikincil varlık olmaktadır. Ortaya çıkmaktadır ki ne varolmak ne de zorunlu olmak iki varlık için eşit bir anlamda kullanılmaktadır. Varlığın zorunluluğunun farklı varlıklar için kullanılması konusunda bkz.: İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 42-45.



zorunluluğun teşkiki bir anlamda kullandığını, burada iki farklı varlık için “zorunlu varlık” ifadesi kullanılırken her ikisinde eşit manada bir zorunluluktan bahsedilmediğini ve ikinci önermenin de bunun açıklaması şeklinde anlaşılabilceği görülür. Nitekim zorunlu varlık, teşkiki bir anlamda farklı varlıklara nispet edilebilir, bu, birden fazla zâtı ile zorunlu varlığın kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Bu varlıklardan her birisine sadece zorunlu olmaları itibarı ile zorunlu varlık denilmektedir. Ancak zorunluluğun bunlarda gerçekleşme tarzlarına baktığımızda birisi kendi zâtı ile zorunlu iken diğerleri ancak kendi zâtları dışındaki bir şeyle zorunlu olmaktadır. Yani zorunluluk her ikisinde eşit derece gerçekleşmemektedir¹⁶. Bunlardan zâtı ile zorunlu olan, zorunluluk kendi zâtından dolayı olduğu için “zorunlu varlık” olarak isimlendirilmeye daha layıktır.

Bu noktada İbn Sînâ ve Şehristânî arasında kavramsal düzeyde başka bir farklılık dikkat çekmektedir. O da her iki filozofun “zorunlu” ve “mümkün” kavramlarına yükledikleri anlamla ilgilidir. İbn Sînâ'da “zorunlu” ve “mümkün” kavramlarının hem mantıksal hem de ontolojik bir anlamda kullandığını biliyoruz.¹⁷ Bundan dolayı da “zorunlu” kavramı hem Tanrı için hem de mümkün varlıklar için kullanılabilir. Şöyle ki; İbn Sînâ'ya göre varlığın mümkün olarak nitelendirilmesi onun fiziki âlemde bulunması yönünden değil de zihinde kavranışıyla, yani mahiyetiyle alâkalı bir durumdur. Dış dünyada varlıkların “mümkün” olarak nitelendirilmeleri, onların zihindeki bu kavranış biçimlerine karşılık gelmektedir, yoksa onların fiziki âlemde bulunuş tarzlarına değil¹⁸. Nitekim İbn Sînâ'ya göre nesnel âlem olarak da ifade edebileceğimiz bu âlemde bulunan varlıklar da “zorunlu” varlık olma kapsamındadırlar (vâcib bi-gayrihi). Bunun anlamı, onların nesnel âlemde vucûd bulmuş hallerinin

¹⁶ Varlık kavramının ortak anlamı olarak kullanılması konusunda buradaki ortaklığın da boyutları üzerinde ayrıca durulmalıdır. Ortaklık lafızda, kavramda ve hakikatte ortaklık olarak farklı düzlemlerde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'da varlık kavramının zorunlu ve mümkün varlıklar için ortak olarak kullanılması lafız ya da kavramsal düzeyde kabul edilebilir. Ancak bunların hakikatlerinde bir ortaklıkları söz konusu edilemez. Nitekim zorunlu varlık kendi özel hakikatine sahiptir. Bkz. Ömer Türker, Seyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dil Bilimsel Temelleri”, (Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 39.

¹⁷ İbn Sînâ'nın varlık teorisinin sadece mantıksal değil aynı zamanda metafiziksel açıdan ele alınması gerektiği, bu iki boyutun varlığını dikkate almadan İbn Sînâ felsefesini yorumlamanın doğuracağı yanlış sonuçlar konusunda bkz.: Fazlurrahman, “Essence and Existence in Avicenna”, s. 1 – 16.

¹⁸ Teftazânî, İbn Sînâ'nın varlık teorisinin metafizik ve mantıksal yönlerini isabetli bir şekilde tespit etmektedir. O, filozoflara göre varlık kavramının kullanımından bahsederken onların varlık lafzını zorunlu ve mümkün hakikatleri açısından kullandıklarında farklı anlamda olduğunu (muhâlif), dış dünyadaki varlığa karşılık bir kavram (fi mefhûmu'l-kevni) olarak kullandıklarında ise ortak (iştirâk) manada olduğunu söyler. Bu durumda ortaklık kurucu bir unsur olmadan bulunmaktadırlar. Bkz., Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, s. 308. Bu noktada Teftazânî'nin buradaki ortaklığın kurucu unsur olmadığını beyanı filozofların varlık teorisini izah bakımından ayrıca dikkati şayandır.



değil de ilke olarak var olmalarının zorunlu olmasıdır. Başka bir deyişle bu zorunluluk ontolojik anlamda değil de mantıksal bir anlamdadır. Onların mümkün varlık olmaları ise zorunluluğun kaynağı itibariyledir. Bu varlıklar için zorunluluk kendi varlıklarına değil de başka bir nedene (illet) dayanmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ'da "mümkün varlık" nitelmesi zihni bir varlık kategorisine, bir diğer ifade ile onun kavramsal gerçekliğine karşılık gelmektedir¹⁹. Şehristânî'de mümkün varlık kavramının kullanımını dikkate aldığımızda, "vâcib bi gayrihi (zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu)" kavramına rastlamayız²⁰. O, varlığı, doğrudan zorunlu ve mümkün şeklinde kategorize eder. Zorunlu varlık; mutlak olan, varlık veren, Yaraticı anlamında iken mümkün varlıksa zorunlu varlığın var kıldığı, muhdes yani yaratılmış varlıktır. Şehristânî'de varlık, doğrudan nesnel âlemden hareketle zorunlu ve mümkün olarak kavranmakta ve mantıksal bir ayrıma tâbi tutulmaktadır. Onda ayrımının metafizik boyutu bulunmamaktadır. Bu durumda, her iki filozofun "zorunlu" kavramını kapsam ve kategori olarak farklı kullandıkları anlaşılmaktadır. İbn Sînâ zorunlu kavramını hem ontolojik hem de mantıksal bir kategoride kullanmakta ve kavramın kapsamı da buna paralel bir tarzda genişlerken, Şehristânî ise aynı kavramı sadece mantıksal anlamda kullanmaktadır. Kavramın kullanımından kaynaklanan bu farklılıktan dolayıdır ki, İbn Sînâ'nın bu kavramı Tanrı haricindeki varlıklar için kullanımı bir sıkıntıya yol açmazken, Şehristânî'deyse kavram sadece Tanrı'ya tahsis edilmiş gibi görünmektedir. O, bu doğrultuda hareket ederek, birden fazla zorunlu varlıktan bahsedilmesini doğrudan Tanrı'nın birliğine aykırı bulmaktadır. Ayrıca o, kavramın bu şekildeki kullanımıyla varlığın monist bir anlama doğru evrilmesinin önüne geçmeyi de istemektedir.

Yukarıdaki ikinci önermede dikkat çeken bir diğer şey, İbn Sînâ'nın zorunluluğun her iki zâtta eşit bir şekilde bulunmasının mümkün olmadığını belirtmesidir. Zorunlu varlığın birliği meselesindeki en temel ilkelerden birisi bu ikinci önerme ile ifade edilendir. Yani zorunluluk iki şey arasında, onların her ikisini de cins ya da gereklilik olarak eşit bir şekilde kapsayacak biçimde, ortak olamaz. Çünkü burada bahsedilen zorunluluk, zorunlu varlığın mahiyetinin kendisidir. İki zorunlu varlığın

¹⁹ Bkz., İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 88. Ayrıca bkz., İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz yay., 2002), s. 90-91.

²⁰ İbn Rüşd de İbn Sînâ tarafından kullanılan "zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu (vâcib bigayrihi) kavramına karşı çıkmaktadır. O, ayrıca varlıkların kendi dışında bir nedeni olan ve kendi dışında bir nedeni bulunmayan şekilde ki bir ayrıma yani varlıkları sebepleri yönünden kısımlandırılmasına da karşıdır. Bkz., İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1965), I, s. 326; a.mlf., *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II, s. 449-450, 635-636. Ayrıca bkz., Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 174-175.



bir mahiyette ortaklık etmesi, bunların aynı mahiyet olması demektir. Çünkü biliyoruz ki, İbn Sînâ zorunlu varlığın zâtında varlık ve mahiyet ayrımını kabul etmemektedir. Varlığı mahiyetinin aynı olan ve aynı mahiyeti paylaştıkları kabul edilen iki varlığın ise farklı varlıklar olması söz konusu olamaz. Bu aynı zamanda özdeşlik ilkesine de aykırıdır. Varlığı mahiyetinin aynı olmamak kaydıyla aynı mahiyette ortaklık eden varlıkların farklılığı ancak mahiyete ilişen bir arazla olabilecektir ki bu durumdaki varlık da burada tartışılan varlığın kaynağı anlamındaki zorunlu varlık olmayacaktır. Bu durumda, iki zorunlu varlığın kabul edilmesindeki en büyük engel bunların farklılaşma noktalarında ortaya çıkmaktadır ki bunun hemen yanı başında da özdeşlik prensibi durmaktadır²¹. Öyle ise İbn Sînâ'nın ilk önermedeki ifadelerinin teşkiki anlamda olduğu kabul edilmelidir.

Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın varlığı genel bir anlamda tasavvur ettiği iddiası kapsamında dile getirdiği bir diğer eleştiri de, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı tasavvur ederken bundan önce bir varlık kavramı olmadan tasavvur edemediği, dolayısıyla da varlık kavramının ortadan kalkması ile zorunluluğun da ortadan kalkacağı şeklindeki iddiasıdır. Şehristânî, İbn Sînâ'nın zâtî olan bir şeyi düşündüğünde önce zihninde zâtının kavramsal gerçekliğini düşündüğünü (tarifini) sonra da onun zâtî olduğu şeyi yani vucûd bulmuş halini düşündüğünü söyler. Ona göre İbn Sînâ zihninde zâtının tarifini tasavvur etmeden zâtî olanı düşünmemektedir. Yani zâtın mevcûdiyeti, zihinde zâtının kavramsal gerçekliğine bağlıdır. Aynı şekilde zâtın ortadan kalkması da zihindeki zâtının kavramsal gerçekliğinin ortadan kalkmasıyla birlikte gerçekleşir. Şehristânî buradaki itirazına İbn Sînâ'nın zorunlu varlık tasavvurunu da dâhil eder. Ona göre İbn Sînâ, zihninde varlık tasavvuru olmadan zorunlu varlığı düşünmemektedir. Çünkü varlık ortadan kalktığında zorunluluk da ortadan kalkacaktır²².

Şehristânî'nin bu itirazı farklı yönlerden incelenmelidir. Önce onun İbn Sînâ'nın zihninde zâtının kavramsal gerçekliği olmadan, onun vucûd bulmuş halini düşünemediği iddiasını ele alalım. Bu iddiaya göre İbn Sînâ önce zihninde bir kavramı düşünmeden, dış dünyada bir varlığı düşünme-

²¹ Bu noktada zihni/mantıkî bir ilkenin varlığa uyarlanması problem olarak görülebilir. Yani zihni olarak çelişik bulduğumuz şeylerin gerçekten varlık içinde çelişik olup olmadığı, zihni gerekçelerimizi zihin dışındaki varlığa dayatıp dayatmadığımız sorgulanabilir. Bu noktada şu gözden uzak tutulmamalıdır ki burhâni felsefede zihnin çalışma prensipleri ile varlığın ilkeleri arasında özdeşlik olduğu kabul edilmektedir. Bu bize tamamen zihni/mantıkî olan burhan yöntemiyle hakikate ulaşmamıza imkân vermektedir. Bu noktada, bu felsefede bilginin nihâi kaynağının da faal akıl olarak kabul edildiği ayrıca dikkatimizde hazır bulundurulmalıdır.

²² Şehristânî, *Musâra'a*, s. 32.



memektedir. Şehristânî'nin bu iddiası, İbn Sînâ'da zihni varlığın dışarıdaki varlıktan önce geldiği savını içermektedir. Bir başka yönden bu iddiayı İbn Sînâ'nın felsefesini varlığa değil de mahiyete dayandıran bir iddia olarak alabiliriz. Onun bu iddiası İbn Sînâ felsefesi açısından isabetli midir?

İbn Sînâ varlıktan bahsederken zihni varlıktan da bahseder ancak burada Şehristânî tarafından söz konusu edilen varlık, dış dünyada bir karşılığı bulunmayan salt zihni varlıklar değildir. Oysa ki dış dünyadaki varlıkların zihindeki tasavvurları, onların mevcûdiyetini önceleyen bir varlık türü değildir. Hatta zihindeki varlığın varlığı, dış dünyadaki bu varlığa dayanır. Bunlar arasında bir öncelik sonralık ilişkisi söz konusu olduğunda dış dünyadaki varlık öncelikli olandır. Bu durumu, zihindeki kavramların dışsal varlıklara önceliği açısından değerlendirdiğimizdeyse bu, küllîler konusu ile ilişkili olacaktır. İbn Sînâ felsefesinde küllîlerin varlıkları, dış dünyadaki tikel varlıklardan yapılan soyutlamaya bağlıdır. Yani dışarıda tikel varlıklar olmadan küllîlerin varlığından söz edilemez. Nitekim İbn Sînâ'nın nefis teorisinde sağlam duyu organlarının verdiği bilginin doğru kabul edilmesi²³ ve bilginin bir soyutlama (tecerrüd) olarak ortaya çıkması da varlığın bu kavranış tarzıyla ilgilidir. Bu söylenenler doğrultusunda hareket ettiğimizde İbn Sînâ'da varlığın mevcûdiyetinin onun kavramsal gerçekliğini öncelediğini ya da onun felsefesinin mahiyete değil de var olanlara dayandığını söyleyebiliriz. Aksi yönde hareket etmek Fazlurrahman'ın da dikkat çektiği gibi teoriyi absürd bir yöne götürecektir.²⁴

Şehristânî'nin, zorunlu varlığın varlığının, zihindeki varlık tasavvuruna bağlı olduğu yani zorunluluktan önce varlık bulunduğu daha sonra zorunluluğun bu varlığa tâbi olarak ortaya konulduğu iddiasına

²³ Varlık ve bununla ilgili duyular aracılığıyla elde ettiğimiz bilgilerin apaçıklığıyla İbn Sînâ'nın nefis teorisii arasında bir ilişki vardır. Burada bizi ilgilendiren harici âlemdeki varlıkların apaçıklığı konusu nefis teorisinin ikinci basamağıyla ilgilidir. Bu da septizmin zıddına, sağlıklı dış ve iç duyuların nefse getirdikleri bilgilerin apaçık bilgileri oldukları ilkesinin kabulüdür. Şöyle ki sağlıklı bir gözün idrak ettiği sûret ya da sağlıklı bir kulağın işittiği ses apaçık bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu noktada duyu verilerinin idrake konu olmaları onların hakikatlerinin mevcûdiyetini göstermektedir ki bu da idrak eden zihinden bağımsız olarak kendinde bir şeyin varlığının kabul edilmesi anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'nın duyular nesnelerin varlıklarından şüphe edilmeyeceğini yani apaçık olduklarını söylemesi metafizik bilgi ile fiziki bilgiyi ilginç bir şekilde birbiri ile ilişkiye sokmaktadır.

²⁴ "For a correct understanding of the theory [theory of existence] it is also necessary to start from a concrete existing thing and to subject it to a philosophical analysis. To start from essence as possible candidates for existence throws the theory in an absurd perspective..." Fazlurrahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 13. Şehristânî'nin yukarıdaki iddiası aynı zamanda İbn Sînâ'nın varlık anlayışını Platon'un ideler teorisiiyle paralel bir noktaya getirmektedir. Oysaki İbn Sînâ, Platon'un bu teorisii kabul etmemektedir. Bkz: İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 56-57, 62-63. Ayrıca bkz.: Parviz Morewedge, *The Metaphysika of Avicenna (İbn Sînâ)*, (New York: Columbia University Pres, 1973), s. 168, 180.



gelince: Bu iddia yukarıdakinden farklı bir tarzda incelenmelidir. Bu iddianın geçerli olabilmesi için her şeyden önce zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluk ayrıştırması yapılması gereklidir. Oysa ki böylesi bir ayrımı – birazdan tartışılacağı gibi- İbn Sînâ felsefesi kabul etmez. Nitekim ona göre zorunluluk, zorunlu varlığın varlığına sonradan eklenen bir nite-lik değildir ve O'nda varlık ve zorunluluk ayrımı söz konusu olamaz.

B- “Müşekkek” Kavramının Kullanımından Kaynaklanan Problemler

Varlık kavramının mutavâtî olarak kullanılmasını, ortaya çıkaracağı sakıncalarla değerlendirip eleştiriler getiren Şehristânî, benzer şekilde bu lafzın müşekkek olarak kullanımına da karşıdır. Bu düzlemde dile getirdiği kaygılar ve yaptığı eleştiriler, sadece varlık kavramı merkezli olmayıp, müşekkekliğin metafiziğin diğer bazı kavramlarına da uyarlanmasıyla ortaya çıkacak sonuçları içermektedir. Şehristânî'ye göre kavramlar için mutavâtî ve müşekkek kullanım kabul edildiğinde, bu ayrım sadece varlık kavramıyla sınırlı kalmayacak; birlik, nedensellik, gerçeklik ve cinsle ve türlerden oluşan bütün genellemelere uyarlanacaktır. Bu durumda, “Birlik her bire uygulanır ancak bunun İlk'e uygulanması daha uygun olur.” demek zorunda kalınacak, benzer şekilde neden, gerçek ve ilkenin zorunlu varlığın dışındakilere de uygulanabileceği ancak bunları zorunlu varlığa uygulamanın daha uygun olacağı söylenecektir. Aynı şekilde cevher ismi bir konuda bulunmayan her şeye uygulanabilir ancak bu akli cevherler için daha uygun olur denilmek durumunda kalınacaktır. Şehristânî'ye göre bu işlem nihayetinde fertlerini eşit şekilde kapsayan bir mutavâtî ismin geçersizliği ortaya çıktığında sona erecektir²⁵. Görüldüğü üzere Şehristânî'nin buradaki temel eleştirisi kavramların kullanımında müşekkekliğin kabulünün mutavâtîliğin reddi gibi kabul edilemez bir sonucu doğurmasındadır. Bu iddia kavramların kullanımında müşekkekliğin kabulünün mutavâtîliği yadsıdığını söylemektedir.

Şehristânî'nin bu eleştirisini, önce müşekkek kullanımını onun dile getirdiği genellemeleri kapsayacak şekilde genişleterek, bunun doğuracağı sonuçlar üzerinden inceleyelim. Burada Şehristânî'nin, İbn Sînâ'ya itiraz etmek için zikrettiği “birlik”, “sebeb”, “gerçeklik” gibi kavramların İbn Sînâ felsefesinde teşkikî anlamda kullanıldığını görürüz. Yani Şehristânî'nin bir kaygı olarak dile getirdiği müşekkek kullanım biçiminin genişletilmesi İbn Sînâ felsefesinde zaten vardır. Nitekim İbn Sînâ felsefe-

²⁵ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 33-34.



sinde zorunlu varlığın birliğinden ve gerçekliğinden bahsederken kastedilen anlamla, mümkün varlıkların birliği ve gerçekliğinden kastedilen anlam aynı değildir²⁶. Dahası bunların bu şekilde anlaşılmasında İbn Sînâ felsefesi açısından bir sorun yoktur, hatta İbn Sînâ felsefesinde bu isimlerin teşkiki anlamda kullanıldığının kabulü bir gerekliliktir²⁷. Ancak yukarıda Şehristânî'nin bu isimler arasında zikrettiği cevher isminin teşkiki bir anlamda kullanıldığı, bunun aklî cevherler için kullanımının daha öncelikli ve uygun olduğu şeklindeki ifadelerine katılmak mümkün görünmemektedir. Nitekim Tûsî cevherin en temelinde *bir konuda bulunmadan var olan* şeklinde tanımlanmasından hareketle, cevherlerin bu tanım kapsamına girme noktasında eşit olduklarını yani cevherliğin bunlarda müşekkek değil de mutavâtî anlamda kullanıldığını, cevherlerin farklılaşmalarının da kendi zâtlarında değil, zâta eklenen şeylerden dolayı olduğunu söyler. Aklî cevherlerin üstünlüğünden söz edilebilir ancak bu, onun cevherliği itibari ile üstünlüğü demek değildir. Nitekim cevher olma noktasında hepsi eşittir. Bunun üstünlüğü ise aklî olmasından kaynak-

²⁶ Bir lafzını farklı tür varlıklar için kullanımı noktasında Bağdâdî'nin açıklamalarına başvurabiliriz. O, "bir" nitelemesinin şahıslar, tür, cins, sınıf, araz, zât gibi farklı varlık kategorileri için kullanıldığını ancak bunlarda "bir olmakla" kastedilenin varlığın bir olmakla nitelendirildiği yön itibari ile bölünme kabul etmemesi ve yine bu itibarla kendisinde çokluk bulunmaması olduğunu söyler. Bir, "İnsan ve at canlılık yönünden birdir." ifadesinde olduğu gibi cins anlamında kullanılabilir gibi "Güneş birdir." ifadesindeki gibi zâtî birliği nitelemek için de kullanılabilir (Bkz., Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, III, s. 58. Öyle ise "bir" nitelemesi yüklem olduğu varlığa, belli bir yön itibari ile yüklenmektedir. Diğer bir ifade ile de "bir" yöneltildiği varlığı her yönden bir kılmamaktadır. Bu durumda Tanrı hakkında "bir" nitelemesi kullanılırken O'nun her yönden bir olduğunu söylemek, O'nda farklı yönler belirlemek olmayıp zâtının basitliğine işaret etmek olmaktadır.

²⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*'ta birlikte bahsederken "el-Vahdetü min esmâ'î'l-müşekkeketi ke'l-vücüd." diyerek hem varlığın hem de birliğin müşekkek isimlerden olduğunu vurgular (Bkz., İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, (Tahran: Mektebetü'l-Âlâmü'l-İslâmî, t.y), s. 64). O, *Kitâbü'n-Necât*'ta ise zorunlu varlık hakkında kullanılan birliğin olumsuzlama ile olduğunu ve bunun da cisimler için kullanılan birlikten farklı bir anlamda kullanıldığını söylemektedir. "O'nun bir olması olumsuzlama iledir. Cisimlerdeki bir gibi değildir (Bkz., a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 288. Ayrıca bkz., a.mlf., *Metafizik*, II, s. 117). Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi selbî bir niteleme olan "bir" zorunlu varlık hakkında kullanıldığında, O'nun söz ya da fiille bölünmeye konu edilemeyeceğini ifade eder. İbn Sînâ'nın konu ile ilgili olarak *er-Risâletü'l-'Arşîyye*'deki genel ifadeleri ise daha açıklar: "Hakk'tan başkası için olabilecek her yetkinlik, güzellik ve varlık İlk Hakk için önceliklidir ve O'ndan kaynaklanmıştır..." Bkz., a.mlf., *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 33. Şehristânî, İbn Sînâ'nın birliği hangi kapsamda kullandığı meselesini *Musâra'a'da Zorunlu Varlığın Birliği* bölümünde yeniden inceleyeme alır ve birliğin kullanılabilirliği üç tarz olarak denklik (tevatü), teşkik ve ortaklık (teşrik) biçimlerini zikreder. Şehristânî'ye göre birliğin bu üç kullanımından hiçbirisi zorunlu varlık hakkında uygun değildir. Ona göre zorunlu varlığın birliği diğer birlerin birliği gibi olmayan bir birliklerdir. Birlik, zorunlu varlığa denklik anlamı ile uygulanırsa bu cinsliği ve birleşikliği gerektirecek, teşkik yoluyla uygulanırsa genel bir anlamda olacak ve her bir türün ayrı bir gerektiren ayrılmaması gerekecektir. Eğer ortak bir anlamda olursa da var olanların her birisinin tek tek kendi hakikatleri ile farklılaşmaları gerekecektir. Bu durumda da isimde ortak olan şey, zâfî hakikati ile ayrılmış olacaktır (Bkz., Şehristânî, *Musâra'a*, s. 59, 61-62). Şehristânî'ye göre bu gerekçeler nedeniyle zorunlu varlık için birliğin bu anlamların dışında bir anlamda kullanılması gerekecektir. Tûsî ise Şehristânî'ye birliğin denklik ya da teşkik yolu ile uygulanmasının cinsliği ve birleşikliği gerektirmeyeceğini söyleyerek cevap vermektedir (Bkz., Nasîrüddîn Tûsî, *Musâra'u'l-Musâri*, s. 100). Şehristânî'nin işaret ettiği anlamdaki birlik nihayetinde hakikati bulunmayan salt bir isimlendirme olmak tehlikesini barındırmaktadır.



lanmaktadır²⁸. Nihayetinde İbn Sînâ felsefesinde cevherin bir cins olarak kavrandığını ve cinslerin de kendi altlarında bulunan aynı mahiyetteki tikellerin zihni bir soyutlanması işlemiyle ortaya çıktığını ve bu durumda cevherin bütün tikelleri eşit bir kapsayışla ortak bir mânâda yani tevatü' ile kapsadığını söyleyebiliriz.

Şehristânî varlık lafzının müşekkek kullanımının doğuracağı başka sorunlara da değinir. Bu noktada eleştirisine şöyle bir açıklama getirir: Müşekkeklik kabul edildiği takdirde bu, varlıkta başka bir kısım olacak ve varlık, zorunlu ve mümkünü kapsayan genel bir kavram haline gelecektir. Sonra da zorunluluk bir şekilde özelleşecek ve zorunlu varlığa ait olacaktır. Bir şeyi genel yapan şeyle onu özel yapan şey birbirinden farklıdır. Bundan dolayı da varlık, bir birinin delâlet ettiğinden farklı bir şeye delâlet eden, iki farklı lafza kaynaklık etmesi sebebiyle birleşik hâle gelecektir ki bu da mutlak birliği aykırı bir durumdur²⁹.

Şehristânî bu duruma karşı "Zorunluluğun manasının olumlu değil olumsuz, varlıksal değil itibari bir şey olduğu" ve bundan dolayı da zorunlu varlığın zâtında çokluğun gerekmeceği şeklinde itiraz edilmesi durumunda, söz konusu itirazının öncelikle zorunluluk hakkında değil de varlık hakkında olduğunu söyleyerek cevap verir. Daha sonra da varlığın genel bir önerme ve zorunluyla mümkünü kapsayan genel bir mânâ olup olmadığını sorar. Eğer kapsıyorsa, zorunluyla mümkünü ayıracak başka özel bir mânâ gerekecektir. Bu kapsayıcı mânânın da olumsuz bir şey olduğu söylenemez çünkü, zorunlu varlığın kendi zatıyla var olması ve O'nun kendi zatından başka bir şeyden faydalanmaması gerekmektedir. Yani O'nda bu ayırt edici mânânın olumsuz değil de olumlu bir şey olması gerekir. Bu mânânın olumsuz olduğunu söylemek, lâzım olanın alınarak zâtî olanın terk edilmesi olacaktır³⁰. Şehristânî ayrıca, zorunluluğun olumsuz bir şey olması durumunda mümkünün varlıksal bir şey olacağını, bunun da İbn Sînâ felsefesi açısından kabul edilemez bir şey olduğunu söyler. Zira İbn Sînâ'nın varlığı ve olumluluğu zorunlu için, yokluk ve olumsuzluğu da mümkün için daha uygun tuttuğunun bilindiğini söyler. Buradan hareketle de mutavatlığın unutulması varlığın müm-

²⁸ Bkz., Nasîrüddîn Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 33-34.

²⁹ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 34.

³⁰ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 34-35; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm/The summa philosophiae of al-Shahristânî Kitâb Nihâyatü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kalâm*, ed. ve ter. Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934), s. 206.



küne değil de zorunlu olana daha uygun ve öncelikli tutulduğunu ifade eder³¹.

Şehristânî'nin yukarıdaki eleştirileri temelde, önce mutlak bir varlık kabul edip sonra da bunu zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırmaya yani zorunlu varlığı mutlak varlığın bir kısmı yapmaya dayanır. Böyle bir kısımlandırmanın ardından mutlak varlığın onun altında bulunan varlıklarla ilişkisi ele alınır ve sonraki varlıkların zorunlu ve mümkün olarak ayrışmaları nedeniyle de, bu farklılığın kaynağının ilk ilkede farklı yönler olması gerektiğinden hareketle, bunun mutlak birliğe zarar vereceği sonucuna ulaşılır.

Eğer varlık lafzı bir şekilde hem zorunlu hem de mümkün için kullanılıyorsa zorunluyu zorunlu kılan mana ile mümkünü mümkün kılan mananın varlıkta ayrı olarak bulunması gerekir. Aksi takdirde bu farklılaşma olmazdı. Bu noktada zorunluluğun selbî bir şey olduğu şeklindeki bir cevap da varlığın özündeki bu ikiliği ortadan kaldırmaya yetmeyecektir. Çünkü bu itirazın öncelikli vurgusu zorunluluğa değil varlığa yöneliktir. Zorunlu varlık için tahsis edilen varlığın da selbî bir şey olduğu iddia edilemez. Hatta bu noktada asil anlamdaki varlık zorunlu olan için uygundur. Sorun tekrar baştan ele alındığında varlık kavramı, varlık olma itibari ile zorunlu ve mümkün için bir defa eşit genellemeli bir kapsamda kabul edildikten sonra, varlığın zorunlu için öncelikli olduğu yani teşkiki bir anlamda kullanıldığını söylemek tutarlı olmayacaktır.

Burada Şehristânî tarafından dile getirilen bu güçlü itiraz, bir önceki eleştiride olduğu gibi varlık lafzının mutavâtî mi, yoksa teşkiki bir anlamda mı kullanıldığıyla ilgili olup, kavramın teşkiki bir şekilde kullanılması durumunda karşılaşılabilecek problemi vurgulamaktadır. O, varlık lafzının zorunlu ve mümkün şeklindeki kısımlandırmanın ilk aşamasında mutavâtî bir anlamda kullanıldığı kanaatindedir. Bunu da varlık lafzının her iki kısmı genel olarak kapsamasına dayandırmakta, aksi bir durumda varlıkta kısımlandırma yapmanın söz konusu olamayacağıyla temellendirmektedir. Şehristânî'nin dile getirdiği bu problem İbn Sînâ felsefesi içerisinde nasıl aşılabilir? Bu noktada İbn Sînâ felsefesinde varlık kavramının isimlendirmede ortak, ancak kapsamda müşekkek olarak kullanılmasının problemin çözümünde açılım sağlayacağı kanaatindeyiz. İbn Sînâ felsefesinde varlık kavramının ortak bir isimlendirme olmakla birlikte (muttefekun fihi), kısımlandırmada yer alanları eşit derecede kapsa-

³¹ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 35; a.mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 206.



madığına yukarıda değinmiştik. Tasnifin ilk aşamasında varlık kavramının zorunlu ve mümkün için kullanımı, kavramın ortak bir isimlendirme olması yönündendir, yoksa iddia edildiği gibi onun mutavati bir anlamda olmasıyla değil. Ancak bu noktada, varlık kavramının ortak bir isimlendirme ile kullanıldığını söylemek meselenin çözümünde yeterli olmaz. Nihayetinde burada varlık kavramının müşekkek olduğunun kabulü, varlığın özünde teşvik olduğunu kabul etmemizi gerekecektir ki, bu da müşekkek bir kavramın nasıl kısımlandırılabilirdiği sorunuyla bizi karşı karşıya getirir. Nitekim kısımlandırma yapmak kendi altındaki şahısları eşit olarak kapsayan kavramlar için söz konusu olabilir. Müşekkekliğin kabulü durumunda, ortada kısımlandırılacak bir kavramdan söz edilemeyip ancak iki farklı/ayrı kavramdan söz edilebilir.

Müşekkek olan varlık kavramının kısımlandırılması probleminde, bu kavramın isimlendirmede ortak olarak kullanılması, kısımlandırmanın meşruiyetini sağlamaktadır. Nitekim, kısımlandırmaya konu olan cins türünden kavramlara baktığımızda onların her yönden değil de ortaklık ettikleri bir yön itibari ile kısımlandırıldıklarını görürüz. Öyle ise burada isimlendirme yönüyle ortaklık, kısımlandırmanın yapılabilmesi için gerekli düzlemi sağlamaktadır. İsimlendirme bakımından ortak olan varlık kavramının, kapsam olarak eşit derecede alt kısımlarına uygulanamaması iki kategori arasındaki farkı ifade etmektedir. Buradan hareketle Şehristânî'nin kısımlandırma yapabilmek için varlık kavramının mutavati olması gerektiği şeklindeki itirazı geçerli olmayacaktır. İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmak canlı varlığı akıllı ve akılsız ya da yürüyen, yüzen ve uçan şeklinde ayırmaya benzemez. Çünkü bunlar cinse eklenmiş şeyler olup, eklenmiş birtakım türleri ifade ederler. Canlılık, onların ortak kavramıdır³². Varlık ise kendi altında sıralananları eşit derecede kapsayan bir cins değildir³³. Tûsî'nin ifadeleriyle varlık lafzının zorunlu ve mümkün için kullanımı ile şahıslar arasındaki kullanımı aynı değildir.

³² Bkz., İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, s. 328. İbn Rüşd bu eserinde varlığın üç yönden sınıflandırılabilceğini söyler: a- Özü dolayısı ile b- İzâfî durumlara göre c- Öze eklenmiş ilintilere göre. Eğer varlık özü dolayısı ile bir ayrıma tabii tutulursa bu durumda ondan çıkan fiillerin kesinlikle çok olması gerekecektir. Ancak izâfî ya da ilintisel durumlara ayrılması ise kesinlikle böyle bir çokluğu gerekli kılmaz. Bkz., İbn Rüşd, *a.g.e.*, I, s. 329.

³³ Fazlurrahman bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Existence is not, indeed, a most general idea in the sense that it is obtained from abstraction. It is not the highest genus under which we subsume all the categories, but it is an immediate and primary idea which renders the application of the categories to reality possible." Fazlurrahman, *Essence and Existence in Avicenna*, s. 4.



Bu noktada cevaplanması gereken bir soru daha kalmaktadır ki, o da farklı iki şey arasındaki ortaklığın salt isimlendirmeye dayandırılması, hakikatte böylesi bir ortaklığın varlığını problemlili hale getirmeyecek midir? Bu durumda, buradaki kısımlandırmanın meşruiyet zeminini temin eden şey, salt bir isimlendirme yani kurgusal bir düzlem haline gelmekte midir? Bu soruya verilecek cevap “evet”tir. Kısımlandırılanın kendi öz hakikatinden ya da onlara eklenen arazlardan değil de isimlendirilmeden kaynaklanan bu ortaklık sağlıklı bir kısımlandırma yapmanın imkânını ciddi bir biçimde zedelemektedir. Ancak bu problemin aşılmasında bizzat “varlık” kavramının kendisinden hareket edilebilir. Burada söz konusu edilen bilgi ve düşüncenin en genel, hakikatinde en güçlü ifadesi olan “varlık” kavramı olduğundan, isimlendirmedeki bu ortaklığın kısımlandırma için sağlıklı bir düzlem sağladığı kabul edilebilir.

C- Varlık ve Zorunluluğun Ayrıştırılması

İbn Sînâ'nın varlığı mutavâtî bir anlamda kullandığı konusunda ısrarcı olan Şehristânî'ye göre İbn Sînâ varlık ve zorunluluk arasında genellik (‘umûm) ve özellik (husûs) ilişkisi şeklinde bir ilişki kurmaktadır. Bu noktada o, “Varlık ve zorunluluğun genellik ve özellik bakımından birbirinden ayırt edilmesi varlıkta değil de zihinde olan itibari bir durumdur.” Dolayısıyla da varlık ve zorunluluk arasında genellik ve özellik ilişkisi şeklinde bir ilişki bulunmayıp, varlık kendinde çokluğu barındıran bir cins ya da cins mahiyetindeki genel bir anlamda değildir.” şeklindeki bir karşı müdahaleyi de yeterli kabul etmez. Şehristânî de cins olmakla ayırım olma (fasl) mânâları arasındaki farkın var olanlarda (mevcûd) değil de zihinde ortaya çıktığını kabul eder. Nitekim dış dünyada bir cins olan “canlılık” ile ayırım hükmünde olan “konuşmak” ayrı varlıklar olarak bulunmazlar. Bunların ayrıştırılmaları zihni bir işlemdir. Yani bunların cins ve ayırım şeklinde nitelendirilmeleri zihni bir itibardır. Bunlar tümel-ler gibidirler, nitekim tümeler sadece zihinde bulunurlar, bunların dış dünyada tümel bir karşılıkları yoktur. İbn Sînâ'nın da onaylayacağı gibi aralarında genellik ve özellik ilişkisi bulunan “renklilik” ve “beyazlık” da dış dünyada (fî'l-hâric) bulunmayıp sadece zihinde bulunan bir ayırma karşılıktır.³⁴ Bu durumda Şehristânî'ye göre varlık ve zorunluluk arasındaki ayırımın dış dünyada değil de zihinde bulunan bir ayırım olmasından dolayı aralarındaki ilişkinin genellik-özellik ilişkisi olmayacağı

³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*'ta renklilikten bahsederken onun beyaz ve siyahı kapsayan genel bir şey olduğunu, dış dünyada tek başına bulunamayıp ancak siyah ve beyazın her birinde bir ayırım olarak bulunabildiğini söyler. Bkz., İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 269.



şeklindeki bir itiraz geçerli olmayacaktır, zira cins ve ayırım anlamlarının ayrıştırılmaları da dış dünyada değil de zihinde bulunan bir ayırımdır.³⁵

İbn Sînâ'nın metinlerine döndüğümüzde onun, varlık ve zorunluluk arasındaki ilişkinin genellik-özellik ilişkisi olmadığı noktasında ısrarcı olduğunu görürüz. Zorunlu varlığı dikkate aldığımızda O'nun varlığında, varlık ve zorunluluğun ayrılmadığı görülür. Nihayetinde, İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, zorunlu varlığa nispet edilen "varlık", onun zâtı dışından gelen bir varlık değildir.³⁶ Bağdâdî'nin de ifade ettiği gibi, bir şeyin varlığının zorunlu olması demek, onun varlık ve zorunlulukta başka bir şeye ihtiyaç duymaması demektir.³⁷ Varlık ve zorunluluğun zihinde ayrıştırılabiliyor olmaları Şehristânî'nin iddia ettiği gibi renklilik ve beyazlıktaki genellik özellik ilişkisi şeklinde anlaşılmaya müsait midir? İbn Sînâ'nın ifadeleri doğrultusunda beyazlık ve renklilik arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda cins hükmünde olan renklilik, siyah ve beyaz gibi arazları kapsayan genel bir kavramdır. Renkliliğin münferit olarak dış dünyada bulunması ise mümkün olmayıp ancak tikel renklerle yani ayrımlarıyla bulunabilir. Cins/genel hükmündeki renklilik dış dünyada bulunabilmek için yani mevcut olabilmek için ayrımlara ihtiyaç duyar. Bu ayrıştırmadaki kısımlar açık bir biçimde farklı kategorilere karşılık gelmektedir. Bu türden bir ayırım ve ilişki biçimi ise zorunlu varlık için söz konusu edilemez.³⁸ Şehristânî'nin burada zikrettiği örnek üzerine odaklanıldığında bunun nihayetinde varlık ve mahiyet ayırımına dayandığı görülmektedir.

Şehristânî, burada renklilik ve beyazlık arasındaki ilişkinin de zihinde meydana gelen bir ilişki olmasından hareketle geliştirdiği itirazda haklı gözükmektedir. Nihayetinde buradaki ilişkinin yeri de, zorunluluk ve varlık arasındaki ilişkide olduğu gibi zihindir. Ancak burada gözden uzak tutulmaması gereken bir başka farklılık vardır. İbn Sînâ, *Metafizik*'te renkle beyaz ve siyah; heyûla ile de sûret arasındaki ilişkiyi değerlendirirken renkliliğin ve heyûlanın kendi başlarına bir varlıklarının olduğunu söyler.³⁹ Renklilik ve beyazlık ilişkisinde renklilik renklilik olmak, yani

³⁵ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 35-36.

³⁶ İbn Sînâ'nın ifadeleri ile "Varlığın zorunluluğu tümel zâtı bir tabiattır." (Bkz., İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 267). Buradan da anlaşılacağı üzere zorunluluk varlığa sonradan katılan bir şey değildir. Benzer şekilde zorunlu varlığı dikkate aldığımızda da varlık zorunluluğa diğer varlıklarda karşılaştığımız şekilde sonradan katılan bir araz olmamaktadır. Ayrıca bkz., a.mlf., a.g.e., s. 271.

³⁷ Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, III, s. 22.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 267-270; a.mlf., *Metafizik*, II, s. 96-98.

³⁹ Burada renklilik ve heyûlanın kendi başlarına varlıklarının olduğunun söylenmesi onların mevcut olmaları anlamında olmayıp mahiyetleri itibari ile yapılan bir değerlendirmedir.



kendisi olması bakımından bir anlama/ mahiyete sahip ve mevcut olmak bakımından da başka bir anlama sahip olduğu görülür. Burada kendinde renklilikle, mevcut varlıklardan hareketle mesele ettiğimiz renklilik farklı varlıkları karşılamaktadır. Renkliliğin kendinde renklilik olması yani mahiyeti bakımından sahip olduğuyla, dışarıda bulunması yani var olması (mevcûd) bakımından sahip olduğu farklıdır. Siyahlık, beyazlık vs. renkler ise mevcut renklilikteki bir ayrımdır. Bunlar kendinde rengin mevcut olmak için ihtiyaç duyduğu arazlardır. Zorunlu varlığın kendinde ise varlık ve mahiyet ayrışması olmadığından O'nda varlık ve zorunluluk arasında genellik ve özellik ilişkisi şeklinde bir ilişki olamaz. O, aynı zamanda bir ve basit olandır. O'nda varlığın zorunluluğu varlığı pekiştirendir (mütekarriri'l-vücûd).⁴⁰ O'ndaki varlık ve zorunluluğu birbirinden ayrı olarak ele alıp değerlendirme imkânı yoktur. Böyle bir ayırım yapılması O'nun zorunlu varlık olmasıyla çelişir. Zorunluluğun bulunup, varlığın bulunmadığı bir varoluş tarzı O'nun için düşünülemez olduğundan, bu ayrımlar arası genellik özellik tarzı bir ilişki de O'nun için söz konusu olamayacaktır.

Şehristânî'nin bu itirazını değerlendirirken Tûsî, "akledilirler" kavramını devreye sokarak cevap verir. Tûsî, yukarıda İbn Sînâ'nın metinlerinden hareketle getirdiğimiz açıklamanın tersi bir düzlemde hareket eder. O, renklilik ve beyazlık ayırımının salt zihni bir ayırım olmayıp aynı zamanda duyulur bir ayırım olduğunu söyleyerek, bunun zorunlu varlıktaki varlık ve zorunluluk ayırımına kıyas edilemeyeceğini göstermek ister⁴¹. Ancak, Tûsî'nin konu hakkındaki ifadelerini değerlendiren Ömer Mahir Alper'in de dikkat çektiği gibi Tûsî'nin buradaki ifadeleri tümellerin dış dünyada bulunabileceği şeklindeki bir kanaati de beraberinde taşımaktadır ki, bu da İbn Sînâ felsefesi açısından problemliliği göstermektedir⁴². Bundan dolayı da Şehristânî'nin eleştirilerine renklilik ve beyazlığın duyulur oldukları şeklinde tümeller konusu ile problem doğurabilecek bir yaklaşımla değil de, salt olarak zorunlu varlığın kendi özel varlık geçeceği içerisinde (enniyyet) kalınarak ve de kendinde renklilikle, var olanlardaki

⁴⁰ Bkz., İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 97-98. Cinslerin kendileri olmaları bakımından sahip olduklarıyla, mevcut olmaları bakımından sahip olduklarının farklılığının belirlenmesi noktasında şu ifadeler de meselenin pekiştirilmesine katkı sunabilir: "...Özette, cinslik anlamının hakikati, cinsin anlamı olması bakımından fasiller ve fasıl konumundaki şeylerle gerçekleşmez. Bilakis onlar bu hakikatin mevcut olarak kuruluşunda bir illet olurlar. Çünkü düşünen (nâtk), canlının canlılık anlamı ve hakikati ile ilgili olan bir şart değil, aksine canlının belirli bir "mevcut" olmasında canlıya ilişkin bir şarttır." Bkz., İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 98.

⁴¹ Bkz., Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 64.

⁴² Bkz., Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?", s. 269-270.



renklilik arasındaki ayrımı dikkate alarak cevap aramak daha isabetli durmaktadır.

Şehristânî, genel kavramlarla şahıslar arasındaki ilişkiden hareketle, varlık kavramıyla zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkiyi inceler ve genel kavramlarla şahıslar arasındaki ilişkiyi, varlık kavramıyla zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkiye uyarlar. Bu durumda varlık kavramı, zorunlu ve mümkünün her ikisini de kapsayan genel bir kavram olacaktır. Öyle ki, Şehristânî bunu genel varlık (el-vucûdü'l-âm) olarak isimlendirir. Zihindeki genellikle dış dünyadaki cüzleri arasında uygunluk arandığı gibi genel varlıkla zorunlu ve mümkün varlıklar arasında da uygunluk aranacak nihayetinde de genel varlığın zorunlu ve mümkünün her ikisini de kapsadığı söylenecektir. Şehristânî'ye göre eğer bu kapsayış eşit bir şekilde olursa o zaman bu genel varlık kavramı cins olur ve bu zâtî bir ayrımı gerektirir. Nitekim yukarıda türler arasındaki ayrımın zâtî olduğu söylenmişti. Bu durumda da zât, cins ve fasıldan meydana gelen birleşik bir varlık olur. Eğer genel varlığın zorunlu ve mümkünü kapsayışı eşit şekilde olmazsa yine genellik ve kapsayıcılıktan çıkmaz ve burada zâtî ya da zâtî olmayan bir ayrım gerekir. Bu durumda da zât, genel ve özelden birleşik bir varlık olacaktır⁴³. Eğer varlığın genelliği, özelliğinin aynı; özelliği de genelliğinin aynı kabul edilirse asli olarak genellik ve özellik bulunamayacağından bu durumda İbn Sînâ'nın "Varlıktan şüphe etmeyiz ve o, zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırılır." ifadesi geçersiz olacak, benzer şekilde varlık İlahiyat ilminin mutlak bir konusu olmaktan çıkacaktır. Yine İbn Sînâ'nın kitaplarında bahsettiği var olması bakımından varlığın gereklilikleri ve var olması bakımından değil de zorunlu olması bakımından varlığın gereklilikleri de geçersiz hâle gelecektir.⁴⁴

Şehristânî, zorunlu varlık için varlığın genelliği ve özelliği aynı kabul edildiği takdirde bazı problemlerin ortaya çıkacağını iddia eder. Ona göre, zorunlu varlık için varlığın genelliği ve özelliği aynı kabul edildiği takdirde, varlıkta bir kısımlandırma yapmak yani onu zorunlu ve mümkün olarak bölümlenmek mümkün olmayacağı gibi İbn Sînâ'nın bahsettiği "var olması bakımından varlığın gereklilikleri ve zorunlu olmak bakımından varlığın gereklilikleri"nden bahsetmek de geçersiz bir şey olacaktır. Şehristânî buradan hareketle de varlığın zorunlu olması bakımından gerekliliklerinden olan yokluk veya var olmayışı O'nun var olması bakımından karşılığı kabul etmenin; mümkün varlığı da var olması

⁴³ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 37-38.

⁴⁴ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 38.



bakımından değil de zorunlu olması bakımından O'nun karşılığı kabul etmenin geçersiz olacağı kanaatindedir. Benzer şekilde O'nun birliğinin, yaratılmış varlıkların özelliklerinden uzak oluşunun ve bütün kâinatın ilkesi oluşunun da O'nun zorunluluğunun sonucu olması da geçersiz olacaktır.⁴⁵ Nihayetinde Şehristânî'nin bu iddialarını bir araya getirdiğimizde varlığı, var olması bakımından inceleyen İlahiyat ilminden artık söz edilemeyecektir. Şehristânî'ye göre varlık kavramı zorunlu ve mümkünü eşit ya da eşit olmayan bir derecede kapsar. Bu kapsama eşit derecede ise burada genel varlık cins olacak ve zorunlu ve mümkün varlıklar da özel varlıklar olacaktır. Eğer bu kapsayış eşit derecede olmaz ise bu durumda da varlık kavramı kapsayıcı ve genel olmaktan çıkmayacak burada da özsel olan ve özsel olmayan şeklinde bir ayırım yapılacak ve yine zât, genel ve özselin birleşiminden meydana gelecektir. Her iki durumda da bir bütün olarak varlık monist bir anlamda kavranılacaktır. Öyle ise İbn Sînâ'nın yaptığı gibi varlığın genelliğini ve özelliğini aynı kabul etmek yukarıda bahsedilen sıkıntılara sebebiyet verecektir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sînâ varlığın genelliği ve özelliğini zorunlu varlık için aynı kabul etmekte ve bu, Şehristânî'nin iddia ettiği şekilde bir sıkıntı doğurmamakta, İlahiyat ilmi kendi temelleri üzerinde varlığını devam ettirmektedir. Şehristânî'nin burada ayrıldığı nokta da, temelde zorunlu ve mümkün varlık haricinde bir varlık kabul edip kısımlandırmaya oradan başlamaya dayanmaktadır. Böylesi bir varlık için -kendinden sonra gelenleri ister denk bir biçimde kapsasın isterse de teşkiki olarak kapsasın- genel ve özel ayırımının aynı kabul edilmesi ciddi bir sıkıntıya neden olacağı aşikârdır. Ancak İbn Sînâ'nın varlık felsefesi ise temelde zorunlu varlığa dayanmakta olup, sadece O'nun zâtında varlığın genelliği ve özelliği aynı kabul edilmektedir. Zorunlu varlık hakkında varlığın genelliği ve özelliğini ayrı anlamalarda almak ise O'nun basitliğini ve birliğini geçersiz kılacaktır. Yine O'nun bu basitliğinden dolayıdır ki, varlığın var olması bakımından ve zorunlu olması bakımından gereklilikleri ve O'na çeşitli yönler nispet edilmesi O'nun zâtında herhangi bir çokluğu gerektirmemektedir. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık için varlığın genelliği ve özelliğini aynı kabul etmesi, O'nun mutlak birliğini ve basitliğini vurgulamak içindir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki şu ifadelerini tuhaf bulur. İbn Sînâ, zorunlu varlıktan bahsederken O'nun, heyûla ve suretten meydana gelen bileşik cisimler gibi kısımlarının olmadığını, aynı

⁴⁵ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 38.



şekilde O'nun cins ve fasıl gibi tanıma ait kısımlarının bulunmadığını ve "beyazlık" ifadesinin "renklilik"le ilişkisi şeklinde genellik ve özellik bakımından da kısımlarının olmadığını söylemektedir.⁴⁶ Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın varlığı kavrayış şekli genellik ve özellik ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek bir kavrama biçimidir. O, bu kavrayış biçiminin önce varlığın zorunlu ve mümkünü kapsayacak şekilde genişletilmesi ve daha sonra da varlığın zorunluya has kılınmasından hareketle kurulduğu kanaatindedir. Varlığın zorunluluğu önce zâtı ile zorunlu olanı ve zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olanı kapsamakta iken sonra zorunluluk nasıl zâtı ile zorunlu olana has kılınmaktadır. Şehristânî'ye göre zorunluluğun önce zâtıyla zorunluyu ve zâtı dışındaki bir şeyle zorunluyu kapsayıp daha sonra da zorunluya hasredilmesi beyazlık ve renklilikte olduğu gibi genellik özellik ilişkisini gerektirmektedir.⁴⁷

İbn Sînâ, zorunlu varlığın kendinde birleşiklik olmayan, basit bir varlık olduğunu, O'nda herhangi bir kısımlandırmadan söz edilemeyeceğini ifade ediyor. Şehristânî ise genel anlamdaki varlığın önce zâtı ile zorunlu olanı ve zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olanı kapsamasından sonra da zorunluluğun bunlardan zâtı ile zorunlu olana hasredilmesinden hareketle burada bir genellik – özellik ilişkisi⁴⁸ olduğunu iddia etmektedir. Burada Şehristânî varlığı genel bir kavram, zâtı ile zorunlu varlığı da zorunluluğun kendisine hasredildiği özel bir kavram olarak kabul etmektedir. Bu ilişki tarzına göre "varlık" "zorunlu"yu tamamı ile kapsamaktadır. İbn Sînâ zorunlu varlıkta, beyazlığın renklilikle olan ilişkisinde olduğu gibi genellik ve özellik kısımlarının olmadığını söyler. Renklilik farklı renklerin varlığı ile ortaya çıkan genel bir ifade olup, tek tek renkler de bu genel ifadenin altında yer alan özel ifadelerdir. Karşılıklı ilişki içerisindeki bu ifadeler arasında genellik – özellik ilişkisi vardır. İbn Sînâ böyle bir ilişkisinin zorunlu varlık için düşünülemediğini, zorunlu varlığın zâtıyla basit olup kendisinde böylesi bir ilişkinin kısımlarının bulunmadığını söyler.

⁴⁶ İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, s. 264.

⁴⁷ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 26-27.

⁴⁸ Burada "genellik özellik ilişkisi" şeklinde ifade ettiğimiz ilişki biçimi mantıkta "Tam Girişimlilik (Umûm Husûs Mutlak)" şeklinde ifade edilen, kavramlar arasındaki 4 ilişki türünden birisidir. İki kavram arasındaki ilişki yalnız birinin fertleri diğerini kapsayacak şekilde olursa bu ilişki türüne Tam Girişimlilik adı verilir. Buna "ölümlü" ve "insan" kavramları örnek olarak gösterilebilir. Bu kavramlardan ölümlü kavramı insanı tamamı ile kapsamakta iken insan kavramı ölümlü kavramını kapsamamaktadır. Bkz., İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Bursa: Asa yay., 1999), s. 77-79. Şehristânî'nin yukarıda "varlık"la zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkinin bu düzlemde olduğu kanaatindedir. İddiasına göre burada varlık kavramı zorunlu ve mümkünü tam girişimlilik yoluyla kapsamaktadır.



Varlık ve zorunlu varlık arasında genellik – özellik ilişkisi şeklinde bir ilişki olmadığı açığa çıkmıştır. Bu durumda zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında bu türden bir ilişki söz konusu edilebilir mi? Bu noktada şu ifade edilebilir ki; daha önce de ifade edildiği üzere İbn Sînâ’da zorunlu ve mümkün kavramlarının varlık kavramı ile ilişkisi, bu kavramının teşkiki bir anlamda kullanılması şeklindeydi. Yoksa bunlar arasında beyazlık ve renklilik arasında olduğu tarzda genellik – özellik ilişkisi söz konusu değildir.

Sonuç

Şehristânî, İbn Sînâ’nın varlık kavramını kullanım tarzına yönelik önemli eleştiriler getirmektedir. Onun eleştirileri incelendiğinde, bu eleştirilerin mihengini varlık kavramının zorunlu ve mümkün için kullanım tarzının oluşturduğu görülür. Varlığın, cins ya da bu hükümdeki genel bir anlamda kullanıldığı iddiası, varlık kavramının mutavatlılığı ve müşekkekliliği bağlamında tartışılmaktadır. Şehristânî’nin varlığın İbn Sînâ tarafından mutavati olarak kavrandığı, aksi durumda varlığın zorunlu ve mümkün olarak ayrıştırılmasını mümkün olmayacağı iddialarına rağmen, bu kavramın İbn Sînâ tarafından müşekkek kapsamlı olarak kullanıldığı, kısımlandırılmanın meşruiyetinin ise isimlendirme ortaklığı düzleminde sağlandığı görülür. Yoksa iddia edildiği gibi İbn Sînâ’da varlık cins anlamında kullanılmamaktadır. Bundan dolayıdır ki Şehristânî’nin bu konudaki eleştirisi isabetli değildir.

İbn Sînâ felsefesinde varlık kavramıyla zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkinin genellik-özellik ilişkisi olduğunu söyleyen buradan hareketle zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluk ayrımı yapan ve bunlar arasında da genellik özellik ilişkisi olduğunu iddia eden Şehristânî’nin iddia ve eleştirileri isabetli değildir. İbn Sînâ’nın ifadeleri böylesi bir çıkarımı yadsıdığı gibi onun zorunlu varlık anlayışı böylesi bir ayrımın yapılmasına imkân vermemektedir. İbn Sînâ’ya göre zorunlu varlıktaki varlığın zorunluluğu, O’nun varlığının gerekliliği (lazım)dir. Mutlak anlamda bir ve basit olan O’nda varlık ve zorunluluk ayrıştırılmaz.



Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?" *Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (2008, İstanbul), Editörler: Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), s. 256-274.

Alper, Ömer Mahir, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (2008, İstanbul), Editörler: Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), s. 256-274.

Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan, Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (İstanbul: Klasik yay., 2010).

Bağdâdî, Ebü'l-Berâkât, *Kitâbü'l-Mu'teber*, (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1358).

Cürcânî, Seyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1980).

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantiğa Giriş*, (Bursa: Asa yay., 1999).

Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, Ed. Richard Hunt, Raymond Klibansky, University of London, Vol. IV, 1958, s. 1-16.

Fazlur Rahman, *İslam*, ter. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu, 1999).

Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1961).

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1965).

İbn Sînâ, "el-Mübâhasât", *Aristu 'inde'l-'Arab, Dirâsetü ve nususu gayri menşûra* içerisinde, Abdurrahman Bedevî, 2. bs., (Kuveyt: Vekâletü'l-Mabûat, 1978).

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ter. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d., (İstanbul: Litera yay., 2005).

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, thk. İbrâhim Hilâl, (Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, 1980).

İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, (Tahran: Mektebetü'l-'Alâmü'l-İslâmî, t.y).



İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Mâcîd Fahri, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982).

İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, ter. Ömer Türker, (İstanbul: Litera yay. 2006).

İbn Sînâ, *Metafizik*, I, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera yay., 2005).

İbn Sînâ, *Metafizik*, II, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera yay., 2005).

İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, 2.bs., (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980).

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz yay., 2002).

Morewedge, Parviz, *The Metaphysika of Avicenna (İbn Sînâ)*, (New York: Columbia University Pres, 1973).

Salîbâ, Cemil, *el-Mû'cemü'l-felsefî*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Benânî, 1982).

Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, 2.bs. (İstanbul: Klasik yay., 2006).

Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife, Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna's metaphysics*, translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, (Arapça aslıyla birlikte basım), (London: I.B.Tauris, 2001).

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm/The summa philosophiae of al-Shahrastâni Kitâb Nihâyatu'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kalâm*, ed. ve ter. Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934).

Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman 'Umeyre, 2. bs., (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998).

Tûsî, Nasîrüddîn, *Musâri'u'l-Musâri'*, thk. Şeyh Hasan Mu'izzî, (Kum: Ayetullâhi'l-'Uzma el-Mar'aşî, 1984).

Türker, Ömer, "Seyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dil Bilimsel Temelleri", (Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

