



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1), Bahar / 2020: 205-226.

MOLLA HÂDÎ SEBZEVÂRÎ'NİN ONTOLOJİSİNDE MODALİTE
The Modality in Ontology of Mulla Hadi Sabzawari

Ahmet PİRİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi; Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-8844-9245.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi M. Fatih DEMİRCİ / Bolu AİBÜ, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 205-226

Atıf / Cite as: Pirinç, Ahmet. "Molla Hâdî Sebzevârî'nin Ontolojisinde Modalite" [The Modality in Ontology of Mulla Hadi Sabzawari]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 205-226.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.723170>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 205-226

MOLLA HÂDÎ SEBZEVÂRÎ'NİN ONTOLOJİSİNDE MODALİTE*

Ahmet PİRİNÇ**

Öz

Aristoteles'ten itibaren önermelerin kipliği meselesi hem felsefenin hem de mantığın konulardan biri olagelmıştır. İslam filozofları konu ile yüklem arasındaki ilişkinin işaret ettiği şeyin mahiyetine göre varlığı, zorunlu mümkün ve imkânsız şeklinde üç modaliteye ayırmışlardır. Önermedeki yargı, konunun dış dünyadaki gerçek fertlerine karşılık geliyorsa bu üç varoluş biçiminden her biri önermenin "maddesi" olarak isimlendirilmiştir. Şayet yargı konunun zihindeki formuna karşılık geliyorsa o zaman da bu üç mantıksal konum "kip" olarak ifade edilmiştir. Aşkın Felsefe ekolünün 19. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biri olan Molla Hâdî Sebzevârî, üç varlık modalitesinin zihnin zorunlu bir soyutlaması olduğunu belirtir. Modalitelerin dış dünyada ontolojik gerçekliklerinin bulunmadığını söyler. O'na göre modaliteler yalnızca kavramsal gerçekliğe sahiptir. Modalitelerin ontolojik gerçekliğini kabul edenleri eleştirerek onların bu konudaki görüşlerini çürütmeye çalışır. Sebzevârî kipler için "bi'z-zât", "bi'l-ğayr" ve "bi'l-kıyas" şeklinde üç farklı konuma değinir. Genel anlamda varlığı, 'bağ', 'bağsal' ve 'nefsi' varlık olmak üzere üçe ayırır. Mutlak anlamda varlığı ise 'kendi özünde' ve 'kendi özünde olmayan varlık' şeklinde ikiye ayırır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Molla Hâdî Sebzevârî, Ontoloji, Modalite, Varlık

The Modality in Ontology of Mulla Hadi Sabzawari

Abstract

Since Aristotle, the question of the modality of propositions has been one of the subjects of both philosophy and logic. Islamic philosophers have divided the existence into three modalities, necessary, possible and impossible, according to the nature of what the relationship between the subject and predicate implies. If the judgment in the proposition corresponds to the real members of the subject in the external world, each of these three forms of existence is called the "substance" of the proposition. Only if the judgment corresponds to the mental form of the subject, then these three logical positions are expressed as "mode". Mulla Hadi Sabzawari, one of the most important figures of the transcendent philosophy school in the 19th century, states that the three asset modalities are a necessary abstraction of the mind. He says that modalities don't have ontological realities in the external world. According to him, modalities have only conceptual reality. He tries to refute their views on this issue by criticizing those who accept the ontological reality of modalities. Sabzawari emphasizes that there are three different forms of relationship for each of the modes: "by itself", "by something", and "by relation". He divides the general existence into three groups as copulative, inhering and self-subsistent existence". He divides the absolute existence into two as in-itself and "existence not-in-itself."

Keywords: Islamic philosophy, Mulla Hadi Sabzawari, Ontology Existence, Modality.

* Bu çalışma 2015 tarihinde tamamladığımız "Molla Hâdî Sebzevârî'nin Metafizik Görüşleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi; Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-8844-9245,

STRUCTURED ABSTRACT

The issue of modality in propositions has been the common subject of philosophy and logic since Aristotle. Islamic philosophers have taken into account the way the predicate is loaded into the subject in the modal proposition. The entity has three modalities, namely necessary, possible and impossible. In a modal proposition, if the judiciary covers the real members of the subject in the outside world and is characterized by one of these three situations, these three forms of existence are called the "substance" of the proposition. If the judgment covers the existence of the subject in the mind, these three forms of existence are defined as "mood" (modal / Jihet).

Mulla Hadi Sabzawari divides the existence into three groups: 1- copulative existence 2- inhering existence and 3- self-subsistent existence. The copulative existence is thingliness of "thing "as" thing". The inhering and self-subsistent existence is the creation of the "thing". Sabzawari also classifies existence as; a- in-itself, b- existence not-in-itself." This section also uses the concepts of "noun meaning" and "letter meaning" in the classification of existence. The third existence, apart from the subject and predicate in the proposition, is the "copulative existence".

Sabzawari divides the existence in-itself into two groups; a- existence by itself, b- existence by something else. He states that there are three forms of modality in the mind: "necessity", "impossibility" and "possibility". He says that the modality of three existence is mentally-positated, that is, a compulsory abstraction of the mind. Some of the propositions can be formed with the concept of impossibility. For example, " the coexistence of two contradictions is a impossible ."or " the coexistence of two opposites is a impossible" As for the concept of possibility, this is a validating measure for both who exist and who do not exist.

Sabzawari objects to the opinion of the peripatetic that defends the objective reality of modes in the external world. Their main opinion on this issue is that; " if the modes had not in the external world, the absence of all the modes would have been necessary." Sabzawari objects to the three points on which they seek to base their opinions. Sabzawari emphasizes that there are three different forms of relationship for each of the modes: "by itself", "by something", and "by relation". He considers these three modes together with three different ontological positions. Thus, a total of nine forms of modality were formed;

1- necessity by itself: when this concept is evaluated in the context of logic, it is defined as the necessity of the relation of the predicate to the subject. 2- necessity by something else: When we consider what is possible by its nature, we see that this possibility is either exist with someone else or that it is non existent. 3- necessity in relation : this is a position related to the existence of two things related to each other and requires the existence of both. 4- impossibility by itself:" impossible by itself "is exact opposite of" Necessity by itself " and its existence is impossible. Its existence is impossible and non existent. is imperative for him. For example, " the coexistence of two contradictions is a impossible by itself. All rationally impossible (absurd) are equally regarded as "impossible by itself". 5- impossibility by something else: Just as the " possible by itself " becomes necessity with someone else in the same way that it is also possible that the "possible by itself" becomes "impossible by something". 6- impossibility in relation: The absence of one in all things among them, including " necessity in relation ", is the form in which the other exists. 7-possibility by itself: it is a possible entity for which neither existence nor non existent is necessity for him. 8- possibility by something else: it is considered as a hypothetical and abstract situation. " possibility by something else " has a feature that is not mentally possible. 9-possibility in relation: Sabzawari defines" possibility in relation " as the fact that the existence or absence of the subject is not necessarily compared to someone else.

Sabzawari says that the concept of possibility has different meanings both in the context of metaphysics and logic. That explains what the definitions are. He explains what these

definitions. In fact, Sabzawari made these definitions according to Ibn Sina's description in his book "al-Ishârât wa't-Tanbîhât";

1- General Possibility (imkân el-âmm): In people's daily speeches, "it's not possible for anything," it means it's impossible. 2- Special possibility (imkân has): the concept of possibility in this sense corresponds to a special meaning than a common meaning. Thus it becomes a feature that we can use in both logic and metaphysics. This means that it takes on a more technical and more scientific concept. We can define the special possibility as the negation of necessity from both sides, both from existence and absence. 3-The most special possibility (imkân ahas): Sabzawari defines this type of possibility as the negation of temporal, qualitative and essential necessities. 4-Future possibility (imkân-ı istakbâlî): the concept of "future possibility" is defined as the negation of all necessities, including the necessity of the predicate condition. 5-possibility through- preparedness (İmkân-ı İsti'dâdî): Sabzawari mentions another meaning of the concept of possibility in the form of "possibility-i isti'dâdî" apart from the four different meanings of the concept of possibility.

Keywords: İslamic philosophy, Mulla Hadi Sabzawari, Ontology Existence, Modality.

GİRİŞ

Modalite meselesi Aristoteles'ten itibaren felsefe ve mantığın yakından ilgilendiği konulardan biridir.¹ Ancak modalite konusu iki disiplinde de farklı bağlamlarda ele alınmıştır. İslam filozofları kipli önermede yüklem konuya yüklenme şekli üzerinde durmuşlardır. Varlığın modalitesi zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üç tanedir. Bu modalitelerin her biri farklı var oluş tarzını ifade eder.²

Mantıkta bir önermede konu ile yüklem arasındaki bağıntı kayıtlı olduğu zaman o önermenin doğruluğu kaydın doğruluğuna bağlı olur. Bu kayıt, önermenin modalitesi, "ciheti" olarak isimlendirilir.³ Önermenin kipliği, önermenin niceliği ve niteliği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bir önermedeki nicelik kaplamla, nitelik ise işlemle bağıntılıdır. Kiplik ise, önermenin işaret ettiği şeyle olan bir ilişkidir.⁴

Kipli bir önermede yüklem ile konu arasındaki bağıntı "zarurî", "mümkün" ve "mümten" olmak üzere bu üç mantıksal ve ontolojik konumdan biriyle bulunur. Şayet önermedeki yargı (hüküm), konunun dış dünyadaki gerçek fertlerini doğrulayıcı bir ölçüte sahip olup (sıdk) bu üç varoluşsal durumdan biriyle nitelendiğinde biz bu üç varoluş biçiminden her birini önermenin "maddesi" olarak ifade ederiz. Aksi halde ise

¹ Aristoteles, *Organon-II (Önerme)*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 35- 42; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 117-118; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 75.

² Murtaza Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, çev. Abdul Cebbâr er-Rufâî, (Farsçadan Arapçaya), (Bağdat: Matbaatul Kalem, 2008), 3/9-10; M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 16.

³ Öner, *Klasik Mantık*, 75; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 117.

⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 117; Öner, *Klasik Mantık*, 75

yani hüküm, konunun zihindeki var olan formlarını doğrulayıcı bir ölçüte sahipse o zaman biz bu üç mantıksal konumu “kip” (modal/cihet) olarak tanımlarız.⁵

Molla Hâdî Sebzevârî’de Varlık ve Mantık İlişkisi

Molla Hâdî Sebzevârî⁶ varlığı genel anlamda; 1-Bağ varlık/râbıt varlık (vücûd-u râbıt), 2-Bağsal varlık/râbıtı varlık (vücûd-u râbıtî) ve 3-Nefsî varlık (vücûd-u nefsî) olmak üzere üçe ayırır. Bağ varlığı “şey” in bir “şey” olarak subutu anlamında kullanır. “Bağsal varlığı” ve “nefsî varlığı” ise “şey” in var kılınması ve “şey” in kendisinin varlık

⁵ Âyatullah Hasan Zâde Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme (Gureru'l-feraid ve Şerhuha)*, thk. Mesud Talibi, (Beyrut: Müessesetü'l Tarihu'l Arabi, 2011) 2/243; İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a şerhi Nasiriddin et-Tûsî)*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Daru'l- Maarif, 1968) 306; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/9; Abdulcebbâr Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye* (Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007) 1/325; Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB. Yay., 1993) 56.

⁶ Molla Hâdî Sebzevârî (h.1212 / m.1797-1798)'de İran'ın kuzey doğusunda Horasan eyaletine bağlı, Şâhrud ile Nişâbur arasında bulunan küçük bir şehir olan Sebzevâr'da doğar. Molla Hâdî ilk eğitimini bu şehirde görür. On yaşında iken teoloji ve fıkıh alanında eğitim görmek amacıyla Meşhed'e getirilir. Meşhed'de yaklaşık on yıl kalan Sebzevârî, Arapça, fıkıh, usul, mantık ve matematik dersleri alarak geleneksel anlamdaki eğitimini tamamlar. Kendisinde hikmet ve felsefeye karşı aşırı bir istek olduğundan felsefe eğitimi için İsfahan'a gider. Burada Molla İsmail İsfahânî'den ve Molla Ali İbni Cemşid Nûrî'den yaklaşık sekiz yıl hikmet dersleri okur. Bu dönemde tamamıyla kendisini felsefeye vererek özellikle hikmet-i işrak ile yoğun bir şekilde meşgul olur. Sebzevârî yaklaşık sekiz yılın sonunda resmi eğitimini tamamlayarak beş yıl süreyle ders vereceği Horasan'a geri döner. Sebzevârî bu beş yılın sonunda hacc farızasını yerine getirmek üzere Mekke'ye gider. Üç yıllık aradan sonra İran'a döner ve Kirman'da bir yıl kalarak orada evlenir. Sonunda kesin olarak yerleşmek üzere Sebzevâr'a geri döner. Yerleştiği Sebzevâr'da kendi ekolünü oluşturacağı bir okul kurar. Sebzevârî'nin ünü yaygınlaşarak başta İran olmak üzere Arap ülkelerinden, Hindistan'dan, Kafkaslar'dan ve Azerbaycan'dan birçok öğrenci hem şahsen onunla görüşmek hem de onun yanında hikmet ve felsefe okumak üzere bu kasabaya gelir. Sebzevârî metafizik üzerine vermiş olduğu derslerde ya Molla Sadrâ'nın eserlerini ya da kendi notlarını okutur. Sebzevârî bu sırada pek çok öğrenci yetiştirir. Sade bir hayat süren, zamanını eğitim-öğretim, araştırma ve tefekkürle geçiren Sebzevârî, bunun yanında önemli sayıda bir külliyyatı da kaleme alır. Ölümünden önce İran'ın seçkin entelektüel ve ruhanî şahsiyetlerinden biri haline gelen Sebzevârî bu sebeple İbn Sînâ'ya "şeyh" Molla Sadrâ'ya "ahund" denilmesi gibi ona da "hacı" unvanı verilir. Derin felsefî ve irfanî birikiminden dolayı 'Hikmet sahiplerinin mührü' ve 'Zamanın Eflatunu' şeklinde övgülere de mazhar olur. Hâdî Sebzevârî ömrünün sonuna kadar telif ve tedris ile meşgul olur. Yalnızca hikmette değil zühd ve ahlakî yücelikleriyle de temayüz eden bir kişiliği vardı. Sebzevârî ilerleyen yaşına ve hastalığına rağmen ders vermeye devam eder. Dopdolu geçen bir ömürden sonra Sebzevârî h.1295 / m.1878 yılında (veya bazı kaynaklara göre h.1289-1290 / m.1872-1873'de) Sebzevâr kasabasında vefat eder. Sebzevârî, felsefî düşünce olarak daha çok Molla Sadrâ çizgisini benimsemiştir. Molla Sadrâ'nın öğretilerinin daha iyi anlaşılmasına, özgün görüşleriyle katkı sunmuştur. Sebzevârî Şerh-i Manzume adlı eserinde farklı kitaplarda dağınık ve düzensiz bir şekilde mevcut olan Molla Sadrâ'nın içinden çıkılması zor olan felsefî görüşlerini derli toplu bir şekilde, kendine özgü usul ve farklı bir bakış açısıyla sunmayı başaran nadir kişilerden biridir. Bu anlamda Sebzevârî bu geleneğin ondokuzuncu yüzyıldaki zirvesini temsil etmektedir.

haline gelmesi şeklinde tanımlar. Bu iki varlık kavramının yani bağsal varlık ile nefsi varlığın ortak bir anlama sahip olduğunu belirtir.⁷

Sebzevârî yukarıdaki sınıflandırmaya ek olarak varlığa ilişkin ikinci bir sınıflandırma daha yapar. O'nun amacı yukarıda yapılan sınıflandırmadaki kısmî kapalılığı gidermektir. Sebzevârî bu sınıflandırmasında varlığı mutlak niteliğiyle ele alır; a- "kendi özünde/nefsinde varlık" (fi nefsihî), b- "kendi özünde/nefsinde olmayan varlık" (la fi nefsihî) şeklinde iki farklı bölüme ayırır. Sebzevârî "kendi özünde/nefsinde varlığın", "yüklemlî varlık" (mahmulî varlık) olarak da isimlendirildiğini belirtir. O, kendi özünde varlığın yani yüklemlî varlığın kapsam olarak "kâne-i tâmmе" nin konusu olduğunu söyler. Sebzevârî, yüklemlî varlığı "var mı?" soru kipinde (hel-i basite) yüklem olarak gerçekleşen şey şeklinde tanımlar.⁸

Bu bölümde varlıkla ilgili yapılan taksimatın kavram ve anlam yönüyle daha iyi anlaşılabilmesi için felsefeciler dil bilgisi kavramlarından olan "isimsel/ismî anlam" ve "harfsel/harfî anlam" kavramlarını ödünc olarak kullanmışlardır.⁹

"Kendi özünde varlığı" isimsel anlama sahip olduğu şeklinde de tanımlamışlardır. Zira isimsel anlam özü ve yapısı (bi nefsihî) itibariyle yalnız başına anlaşılması mümkün olan bir niteliğe sahiptir. Diğer bir ifadeyle kendi özünde varlık, zihinde kendi dışında bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın bağımsız olarak bulunur. Bundan dolayı özü ve yapısı itibariyle kendi başına anlaşılması ve tasavvuru mümkündür. Örneğin "Zeyd" lafzını işittiğimizde bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın hemen zihnimizde müstakil bir sûret şeklinde kavramsallığıyla hazır bulunur.¹⁰

Yine benzer şekilde "insan var mıdır? sorusuna "insan mevcuttur." şeklinde verilen cevapta da aynı durum söz konusudur. Gerek konu olan "insan" kavramı gerekse yüklem olan "mevcut" kavramı, kendi özünde varlığa örnek olarak verilebilir. Zira bu iki kavram zihinde tasavvur edildiğinde bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın müstakil olarak zihnimizde belirginleşerek var olur.

"Kendi özünde/nefsinde olmayan varlığa" gelince Sebzevârî bu varlığın "bağ" veya "bağsal varlık"¹¹ olarak isimlendirildiğini belirtir. Bu varlığın "kâne-i nâkisa"nın

⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/238-239; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/14-15.

⁸ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/239-240.

⁹ Mübahat Türker Küyel, "Farabî'nin "Peri Hermeneias Muhtasarı" (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), Fârâbî Külliyyatı, 33/3, 73; M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı* (İstanbul: MEB.Yayınları, 1990), 20; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/11

¹⁰ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/11

¹¹ Sebzevârî "bağsal varlık" kavramı yerine hem Mir Damad ve hem de Molla Sadra'nın "bağ varlık" (rabıt varlık) kavramını kullanmayı tercih ettiklerini belirtir. Zira bunlardan önceki filozofların bu iki kavram arasındaki farkı önemsemeyip daha ziyade "bağsal varlık" (rabıtı varlık) kavramını kullandıklarını söyler. Sebzevârî bu iki kavram arasında önemli bir anlam farklılığının söz konusu olduğunu altını çizer. Daha geniş

konusu olduğuna işaret eder. O, bağ varlığı bir şeyin bir şey için subutu anlamında kullanıldığını söyler. Bahse konu olan bağ varlığın, hel-i mürekkebe soru kipinde gerçekleştiğini ifade eder.¹²

Kendi özünde olmayan varlık, zihinde müstakil bir sûrete sahip değildir. Zira o zihinde bir başka kavramla var olur. Bundan dolayı bu varlık, “harfsel/harfî anlama” sahip şeklinde de tanımlanır. Türkçede “dır”, İngilizcede “am-is-are” ve Farsçada “est” şeklinde “olmak” fiiline karşılık gelir. Zira bir önermede konu ve yüklem birbirinden farklı kavramlar ise bu iki farklı kavramı yani konu ve yüklemi bir önermede birbirine bağlayan bir bağa ihtiyaç vardır. Bu bağ (copula) da bağ varlıktan başkası değildir.¹³

Konunun anlaşılması açısından “Zeyd ayaktadır” önermesini analiz ettiğimizde “Zeyd” önermenin konusudur. Konu, dış dünyada ontolojik gerçekliğiyle mevcuttur. “Ayakta” kelimesine gelince bu da önermenin yüklemidir. Ancak yüklem varlığı dış dünyada bir nitelik şeklinde bulunmaktadır. Bu önermede üçüncü bir unsur daha bulunmaktadır. Önermenin bahse konu olan üçüncü unsuru da “bağ varlık”dır. Bu varlık önermenin konu ve yüklemi haricinde bulunmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere bu varlık formu, yüklem konuya hamledilmesinde bağ görevi görür. Önermenin iki farklı unsurunu birbirine bağlar (rabt). Böylece bu iki unsur arasındaki mantıksal ve ontolojik birliği (ittihad) sağlamış olur. Aslında ontolojik konum itibarıyla “bağ varlığın” kendi özünüyle kaim bir varlığı yoktur. Bir diğer ifadeyle onun için müstakil bir oluş söz konusu değildir. Bağ varlık, varlığını ve varoluşunu önermedeki konu ve yükleme borçludur. Zira kendi varlığının dışında ikinci bir kavram yoksa onun varlığından bahsetmek de imkansızdır. Bundan dolayı bağ varlığı önermenin her iki unsurundan yani konu ve yüklemden ayrı değerlendirmek mantıksal olarak mümkün değildir.¹⁴

Sebzevârî yukarıda bahsettiğimiz “özünde olan varlığı” sahip olduğu diğer farklı ontolojik niteliklerini tahlil etmek amacıyla tekrar bir başka taksime daha tabi tutar. Sebzevârî “kendi özünde olan varlığı” ikiye ayırır; a- cevherin varlığı örneğinde olduğu gibi “özü sebebiyle olan varlık”, b-arazın varlığı örneğinde olduğu gibi “kendi varlığının dışında bir başka şey sebebiyle olan varlık.” Sebzevârî “özünde araz olan / fî nefsihî” ile “başkası sebebiyle araz olan / li ğayrihî” varlığın, arazlık olma mahiyeti yönüyle benzer olduğunu söyler. Sebzevârî arazın mutlak anlamda yüklem olamayacağını belirtir. Ona göre arazın yüklem olabilmesinin iki şartı vardır; bunlardan biri kendi nefsinde (fî nefsihî) varlığa sahip olması bir diğeri ise zihnî bir varlık olarak zihinde tasavvur edilecek bütünsel bir mahiyetinin bulunmasıdır. Ancak

bilgi için bk. Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/240; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/15-16.

¹² Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/240.

¹³ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005) 26; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/314; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 103; Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 246.

¹⁴ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/14; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/313.

bütün bunlarla beraber bu varlık, var oluşunu kendi dışında bir başkasına borçludur. Çünkü söz konusu varlık, dış dünyada özne veya konu için bir nitelikten başka bir şey değildir.¹⁵

Sebzevârî nefsi varlığı da iki kısma ayırır. Buna göre “kendi özünde, kendi özü için olan varlığın (nefsî varlık)”; ya cevherin varlığında olduğu gibi bir başka şey sebebiyle olan varlık (bi ğayrihi) tır. Bahse konu olan bi ğayrihî formundaki bu varlık, mümkün varlıktır. Zira onun varlığı bir sebebe bağlıdır. Bundan dolayı o sebepli (malûl) varlıktır. Ya da Tanrı'nın varlığı gibi özü itibariyle zorunlu olan varlıktır. Zira O'nun varlığı kendisiyle, kendinden ve kendisi içindir. O, Vâcibu'l-vücûd'dur.¹⁶

Sebzevârî Zorunlu Varlık için burada kullanmış olduğu bu ontolojik nitelermeleri mümkün varlıklar için de benzer şekilde kullanmıştır. Ancak o, Tanrı ve mümkün varlıklar için ortak kullanmış olduğu “özünde (fi nefsihi)”, “özü sebebiyle (li nefsihi)” ve “özü itibariyle (bi nefsihi)” şeklindeki bu nitelermelerin, her iki farklı varlık düzlemindeki anlam farklılığına da dikkat çekmiştir. Zira bahse konu olan farklılık zikredilmemiş olsaydı birbirlerinden farklı iki varlık düzlemi arasındaki zorunlu ontolojik mübayenet ortadan kalkmış olacaktı.¹⁷

Vâcibu'l-vücûd'un varlığı kendindedir. Ancak “bağ varlık” gibi değildir. Zira “bağ varlık” kendinden olmayan bir varlık moduna sahiptir. Oysa Vâcibu'l-vücûd kendisi içindir. Ancak O'nun varlığı “bağsal varlık” gibi de değildir. Zira bağsal varlık kendinden olup bir başkası içindir. Vâcibu'l-vücûd'un varlığı kendiyledir. Ancak bu kendinden oluş cevherin var oluş niteliğine benzemez. Zira cevherin varlığı her ne kadar kendisi için olmuş olsa da ancak kendisiyle değildir.¹⁸

Sebzevârî'ye göre cevher, özünde özü sebebiyle bir başkasıyla mevcut kılınmıştır (ca'l). Öte yanda araz da bir başkası sebebiyle mevcut kılınmıştır (ca'l). Sebzevârî cevher ile arazın kılınmışlık yönüyle benzerlik göstermelerinin ontolojik açıdan bir çelişki oluşturmayacağını söyler. Zira “Tek” ve “Bir” olan yani Vâcibu'l-vücûd'un haricindeki tüm varlık, mümkün ve kılınmışlık yönüyle kendi ontik konumlarında, sırf râbit varlık olarak kabul edilirler. Buradaki ontolojik ilişki doğrudan mümkün varlıklar arasındaki ontik bağıntıyla alakalıdır. Şayet bu ontolojik ilişkiyi mümkün varlıklarla Vâcibu'l-vücûd arasında var olan metafiziksel bağıntı düzleminde düşünmüş olsaydık o zaman mümkünlerin kendi ontolojik varlıkları söz konusu olmayacaktı. Böylece tüm mümkün varlıklar sırf bağ varlıklar şeklinde ontik bir konuma sahip olmuş olacaktı. Bu da onların bizzât hiç olup, ontolojik gerçeklikleri olmayan birer hayal ve imaj oldukları anlamına gelecektir.¹⁹

Varlığın kipliği ve taksimiyle elde ettiğimiz tüm varlık formlarının mutlak anlamda müstakil bir varlıklarından söz etmek mümkün değildir. Bu varlık formları

¹⁵ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/240-241.

¹⁶ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/241.

¹⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/241.

¹⁸ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/241.

¹⁹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/241-242.

için doğrudan müstakil bir varoluştan bahsedemeyiz. Ancak bir mümkün varlığın diğer bir mümkün olan kıyas ve bağıntısı açısından bunun olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat kiplik ve taksimle belirlediğimiz bu varlıklar, metafiziksel boyutta Tanrı'yla olan bağıntıları açısından farklı bir ontolojik değerlendirmeyi gerektirmektedir. Zira yukarıdaki bütün varlık formları Tanrı'ya nispetle birer "bağ varlık" olarak kabul edilirler.²⁰

Sebzevârî modalite konusunu tartışacak ontolojik zemini oluşturmak için yukarıda varlığı genel ontik bir perspektifle sınıflandırdıktan sonra kiplik kategorileri dediğimiz kavramların izahına geçer. Sebzevârî zihindeki modalitenin; "vücûb", "imtina" ve "imkân" şeklinde üç formu olduğunu belirterek varlığın mutlak anlamda zihinde bu kiplerden biriyle bulunduğunu söyler. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Sebzevârî bu üç kavramın zihindeki bulunuşunu "kiplik" olarak adlandırırken dış dünyada oluşlarını da "maddeler" olarak isimlendirir. Sebzevârî kipler apaçık olduğundan bunların tanımdan müstağni olduğunu belirtir. Zira bunlar insan zihninde önsel olarak (evveli/a priori) şekillenirler. Bundan dolayı bu cihetler için ancak lâfzî tanımlamalar söz konusu olabilir. Şayet bu cihetlerin gerçek tanımlarını yapmak istediğimizde devir (kısır döngü) olayıyla karşılaşırız. Örneğin "vâcip; yokluğu farz edildiğinde imkânsızlığı gerektiren şeydir." "Mümkün; varlığı ve yokluğu farz edildiğinde imkânsızlığı gerektirmeyen şeydir." "Mümteni ise; mümkün olmayan veya var olmaması zorunlu olan şey" şeklinde tanımlanır.²¹

Buraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmenin sonrasında soracağımız soru şudur; bu üç kip hangi varlık kategorisine dahil edilebilir? Bu soruya cevap olarak şunu söyleyebiliriz; bu üç kip için iki olasılık vardır; a) varlıkları harfsel anlam cinsinden olup "râbit varlıktır" b) onların varlığı arazın varlığı cinsinden olup "yüklemsel bağsal" varlıktır. Kipler için varsaydığımız bu iki olasılık, onların sahip olduğu tek bir kavramsal gerçekliği değiştirmez. Bir diğer ifadeyle farklı iki kavramsal gerçeklikleri olduğu anlamına gelmez. Bu mantıksal ve ontik izahı bir tek olan kavramsal gerçekliğin iki farklı ifadesi şeklinde de okuyabiliriz.²²

Varlık Modalitelerinin Zihnî (İtibârî) Olması

Sebzevârî üç varlık modalitesinin itibârî olduğunu yani zihnin zorunlu bir soyutlaması olduğunu belirtir.²³ Buradaki itibârî oluş bir konuda insanlığın ortak aklının ittifakla kabul etmiş olduğu anlamda toplumsal bir itibârilik değildir. Aksine akıl analitik faaliyeti sonucunda zorunlu olarak bu modalitelerin varlığına hükmeder. Örneğin aklın dört rakamının çift bir sayı olduğuna hükmetmesi veya mahiyet kavramını somut gerçeklikten soyutlayarak varlığına hükmetmesi bu türden bir soyutlamadır.²⁴ Nitekim Sebzevârî konuyla yüklem arasındaki bağıntının bir nevi

²⁰ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/23-24.

²¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/243.

²² Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/35.

²³ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/245.

²⁴ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/33-34.

keyfiyeti olan kiplerin dış dünyada bizzât varlıklarının mevcut olmadığını belirtir. Zira bu modaliteler konuyla yüklem arasındaki bağıntının durumu ile ilgili var oluş tarzlarından birine işaret eder ki bu da ancak bir nitelikten ibarettir. Nitekim bizler nesnel gerçekliği olan varlıkları bu üç soyut var oluş tarzlarından biriyle niteleriz.²⁵

Bu üç kipin varlığı zihinde yüklem ve müstakil bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı bu özellik yalnızca zihinde söz konusu olup zihin dışında kipler için bu özellikten bahsetmek mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle bu kiplerin müstakil varlıkları ancak zihinde varlık için yüklem olma niteliğine sahiptirler. Zira bu kiplerin zihin dışında yüklem bir niteliğe sahip olduğu söylenemez.²⁶

Sebzevârî kiplerin zihnî yani itibârî kabul edilmelerinin iki temel nedeni olduğunu belirtir. Bunlardan biri bu kiplerin “yok olana (ma’dum)” uygulanabilir olması diğeri ise itibârî olmadıkları takdirde teselsülün meydana geleceğidir. Sebzevârî kiplerin itibârî olmalarının nedenlerinden biri olarak kabul etmiş olduğu “yoklukluk için doğrulayıcı bir ölçüte (sıdk etmeleri) sahiptirler” yaklaşımından hareketle “mümteni ma’dûm” un varlığı, mümteni olup yokluğunun da zorunlu olduğunu belirtir. Mümkün olan ma’dûm ise hem varlığı hem de yokluğu mümkündür. Yoklukla ilgili bu değerlendirmenin mantıksal sonucu ma’dûmun, nesnel gerçekliği söz konusu olan her hangi bir sıfatla nitelenmesinin mümkün olmamasıdır diyebiliriz.²⁷

İmkân ve imtina kavramlarını göz önünde bulundurduğumuzda bunların hem yokluk hem de varlıksal (vücûdi) durumlar için doğrulayıcı bir ölçüte (sıdk etmek) sahip olduklarını söyleyebiliriz. Zira bazı önermeler ancak yoklukla ilişkin durumlara özgü olan imtina kavramıyla oluşturulabilir. Nitekim “iki çelişğin bir arada bulunması mümtenidir.” veya “iki zıttın bir arada bulunması mümtenidir.” veya “bir şeklin aynı anda hem daire hem de kare olması mümkün değildir (muhal)” şeklindeki tüm bu önermeler mümteni durumları ifade eder. Yukarıda zikredilen önermelerdeki mümtenilik hiçbir şekilde hariçte mevcut değildir. Bundan dolayı imtina, varlıksal (vücûdî) bir durumu ifade etmez. Zira nitelenen yani mümteni hariçte mevcut olmadığından onu niteleyen yani imtinanın da hariçte bulunması asla mümkün değildir. Çünkü mümteninin özelliği asla hiçbir şekilde var olmamaktır.²⁸

İmkân kavramına gelince bu hem var olanlar hem de yok olanlar için doğrulayıcı bir ölçüte sahiptir. Örneğin “insanın yüz parmağı vardır.” şeklindeki bir önermenin her ne kadar gerçek hayatta bir karşılığı olmamış olsa da mümkün olan bir önermedir. Burada imkân kavramı var olanlar için sıfat olduğu gibi yok olan durumlar için de bir sıfattır. O halde nitelenen (mevsûf) mevcut olmadığından onu niteleyen niteliğin (sıfat) de hariçte mevcut olması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle yok olanın, gerçek var olan bir sıfatla nitelenmesi muhaldir. Şayet bunun

²⁵ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/245.

²⁶ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/28.

²⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/245-246.

²⁸ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/42.

olacaktır. Tekrar “bu imkanın zorunluluğunun imkanının imkanı” şeklinde nitelenerek böylece her varlığı tekrar bu üç kipten biriyle sonsuz bir şekilde nitелеmek zorunda kalmış olacağız.

Örneğin (a) nın hariçte var olduğunu varsaydığımızda aynı şekilde (a) nın imkanının da dış dünyada mevcut olması gerekir. “(a) nın imkanı” dış dünyada mevcut olduğundan “(a) nın imkanı” için aynı şekilde dış dünyada da bir “imkanın” mevcut olması gerekir. “(a) nın imkanının imkanı” dış dünyada mevcut olduğundan “(a) nın imkanının imkanı” içinde dış dünyada “imkanın” var olması gerekir. Bu kiplerin birbirlerini gerektirmeleri sonsuz bir şekilde devam eder. Zira bu kiplerin mahiyetleri, kendilerinden ayrı düşünölemeyen varlıklarıyla da nitelendiğinden teselsül meydana gelecektir. Ancak gerçek olan şudur ki hariçte (a) nın varlığından başka bir şey yoktur. Diğer var sayılan durumlara gelince onlar yalnızca insan zihnindeki idrak ve akletmeden (taakkulat) başka bir şey değildir.³²

Molla Sadrâ ise kipliğin itibârîliği tartışmasında her iki görüşü uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu kiplerin bağsal varlık yönüyle ma’dûm, bağ varlık yönüyle de mevcut olduğunu ifade eder. Bundan dolayı kiplerin dış dünyada ontolojik gerçeklikleri vardır diyen Meşşailerle bunların varlığının itibârî olup zihinde bulunduğunu söyleyen Stoacılar arasında aslında bu anlamda bir çelişkinin bulunmadığını belirtir.³³

Sebzevârî kiplerin zihin dışı dünyada nesnel gerçekliğini savunan Meşşâî görüşe itiraz eder. Onların “eğer kiplerin zihin dışı gerçeklikleri olmamış olsaydı kiplerin tümünün yokluğu gerekli olurdu.” görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları üç noktaya itiraz eder.

a) Onlar bu kiplerin dış dünyadaki tüm şeyler için doğrulayıcı bir ölçüte sahip olduklarını söylerler. Onlara göre kipler için bu durum söz konusu olmamış olsaydı örneğin elimizde tuttuğumuz bir kitap için “bu kitap mümkündür” veya Tanrı için “O varlığı zorunlu olandır” şeklinde bir önerme oluşturmak mümkün olmayacaktı. Onlar imkân kavramının harici nesnelere hamledilmesinin mümkün olabileceğini, imkân kipinin nesnel bir varlığa sahip olması şartına bağlarlar. Şayet bu kipler için nesnel bir gerçeklikten bahsedemiyorsak o zaman imkân kipinin tüm nesnelere hamletmenin de mümkün olamayacağını ileri sürerler. Örneğin “cisim beyazdır.” Zeyd ayaktadır.” önermelerinde “beyazın” ve “ayakta olmanın” nasıl aynî bir

³² Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/43; Âmulî, *Şerhu Manzume Kismu'l-Hikme*, 2/246.

³³ Molla Sadra Aristo'nun takipçileri olan Meşşâîlerin, Stoacıların aksine kiplerin dış dünyada nesnelliğini savunduklarını belirtir. Ancak Molla Sadra bu iki görüşü telif ederek aralarında aslında herhangi bir farklılık ve çelişki olmadığını belirtir. Geniş bilgi için bk. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1981), 1/139-140; Âmulî, *Şerhu Manzume Kismu'l-Hikme*, 2/245.

gerçekliği söz konusu ise “mümkündür” kavramının da bir gerçekliği olmalıdır. Zira dış dünyada mümkünün gerçekliği bulunmalıdır ki hamletmek mümkün olabilsin.³⁴

Onlar bu konuda iki yaklaşımı kabul etmezler. Bunlardan biri kiplerin itibârî olduğu görüşü bir diğer ise kiplerin yoklukla (ademî) ilişkili olduğuna dair görüştür. Onlar örneğin mümkün kavramı yokluğa ilişkin bir durum olmuş olsaydı konunun (mevzû) onunla nitelenip nitelenmemesi arasında herhangi bir farkın bulunmayacağını ifade ederler. Zira onlar yüklemi olumsuz olan bir önerme ile bu kiplerin itibârî olduğunu kabul etme arasında herhangi bir fark görmezler. Nitekim onlar “Zeyd mal sahibidir.” önermesiyle “Zeyd mal sahibi değildir.” önermesi arasında herhangi bir farkın bulunmadığını ifade ederler. Zira sonuç itibariyle “Zeydin mal sahibi olması” önermesinde konu ile yüklem arasındaki keyfiyetin niteliği itibârî ve yokluk ifade ettiğinden bu iki önerme arasında anlamsal açıdan hiçbir fark yoktur.³⁵

Sebzevârî onların bu konudaki yanılgılarının temel nedenini “kipin imkânlılığı sabit değildir” ifadesiyle “kip için imkân yani subut yoktur” ifadesini aynı anlam bağlamında kabul etmeleri olarak belirtir. Bundan dolayı bu iki önermede de kipi yokluğuna ilişkin (ademî) bir anlam ortaya çıkmıştır. Böylece iki yokluk ifadesi arasında herhangi bir ayırımın ve tercihin yapılmasının anlamsızlığından olacak ki “mümkünün mümkün olmaması” gerekli olur şeklinde bir sonuca ulaştıklarını belirtir.³⁶

Sebzevârî bu argümanın geçersizliğini şöyle açıklar; yukarıda ifade edilen “kipin imkânlılığı sabit değildir” cümlesi, imkânın nesnel gerçekliğinin olmaması anlamında ademî bir duruma işaret eder. Hâlbuki imkânın olumsuzluğu (nefy) ifadesi ise bu yok olan şeyin hiçbir şekilde bulunmaması yani var olmaması anlamındadır. Sebzevârî bu iki ifade arasındaki farkı ortaya koyamadığımızda mutlak anlamda şeyin hem var olması ve hem de var olmaması şeklinde bir çelişkiyle karşı karşıya kalacağımızı söyler. Ayrıca Sebzevârî mutlak anlamda yokluğu ifade eden kavramlar arasında her ne kadar herhangi bir ayırım ve tercih söz konusu olmamış olsa da burada bahse konu olan “yokluk” kavramı kendisine izafe edilen şeyler açısından hem ayırma hem de tercihe imkân veren bir niteliktedir.³⁷

b) Sebzevârî onların ikinci itiraz noktaları olarak “şayet bu kiplerin nesnel gerçeklikleri söz konusu olmamış olsaydı o zaman iki çelişğin aynı anda beraberce bulunmaması şeklinde muhal bir durum kaçınılmaz olacaktır” iddiasına atıfta bulunarak, bu argümanı tartışır.

Onlara göre zorunluluk (vücûb) ve imkânın nesnel gerçekliklerinin yok kabul edilmesi benzer şekilde zorunluluk olmayan (lâ vücûb) ile imkân olmayanın da (lâ imkân) yok şeklinde kabul edilmesini gerektirir. Böylece iki çelişğin yokluğu o

³⁴ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/37; Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/246.

³⁵ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/38.

³⁶ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/246-247.

³⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/246-247

ikisinin de aynı anda beraberce yok olması anlamına gelecektir. Bu da mümkün olmayan bir durum olup ancak bir saçmalaktır. Örneğin “bu şey mümkün değildir.” dediğimizde bu önerme olumsuzluk içerdiğinden yok konumundadır. Aynı zamanda imkân da yok konumunda olduğundan böylece iki çelişik aynı anda beraberce bulunmamış olacaktır. Böylece bu da bir çelişkidenden başka bir şey olmayacaktır.³⁸

Sebzevârî onların kendi tezlerini savunmak anlamında ortaya koymuş oldukları argümanın birinci kısmını yıkıcı bir cevap olarak niteler. Sebzevârî, “körlük, gözün görmemesinin olması” şeklindeki tanımın olumsuz bir anlama sahip olduğu gibi “körlüğün olmaması” ifadesinin de olumsuz bir anlama sahip olduğunu belirtir. Zira “görmemenin olması” ile “olmaması” ifadesi aynı anlam bağlamında olumsuzluk içermektedir. Ancak o, bu iki durumun kavramsal açıdan olumsuz olmasının aynı şekilde bu ikisinin gerçekte de böyle olduğu anlamına gelmeyeceğine dikkat çeker. Çünkü körlük ve kör olmama iki farklı duruma işaret ettiğinden bu iki kavramın dış gerçeklikte bir şey için aynı anda doğrulayıcı bir ölçüte sahip olmasının mümkün olamayacağını belirtir.³⁹

Sebzevârî vermiş olduğu bu örnek ile onların yukarıda ‘iki çelişğin aynı anda beraberce bulunmamalarının muhal’ olduğu şeklindeki cevaplarının tutarsızlığını kanıtlayarak, onların saçma bir durumu ortaya çıkarır iddialarını bertaraf ettiğini belirtir. Sebzevârî onların argümanlarının ikinci kısmını ise yapıcı bir cevap olarak nitelendirir. O, “iki çelişğin beraberce bulunmamasını” onların önermeler için kullanmadıklarına dikkat çeker. Çünkü onlar “iki çelişğin beraberce bulunmamasını” basit kavramlar için doğrulayıcı bir ölçüte sahip (sıdk) olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Zira bahse konu olan bu mantıksal ilkenin uygulanış zemininin bir tek şey üzerine yani basit kavrama hamledilmesi olduğuna işaret eder. Örneğin bir şey hem taştır hem de taş değildir şeklindeki bir ifade doğru kabul edilemez. Bundan dolayı yukarıda ifade edilen “zorunluluk” ve “zorunluluk olmayan” bu iki çelişik durum bir kavram için söz konusu olduğunda aynı anda bir tek şey için doğrulayıcı bir ölçüt olamazlar. Ancak bir önerme söz konusu olduğunda ise “iki çelişğin beraberce bulunmamasını” dış dünyada vuku bulan bir nesnellik üzerine hamledilmesi şeklinde olmayıp daha ziyade zihnin önermedeki bu mantıksal ilkenin geçersizliğini kabul etmesiyle ilişkili olduğunu ifade eder.⁴⁰

c) Onların üçüncü itirazları ise eğer bu kiplerin nesnel gerçeklikleri söz konusu değilse o zaman Tanrı'nın zorunlu varlık olması da mümkün değildir. Zira artık Tanrı için zorunlu olma ilkesi ortadan kalkmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle eğer bu kipler itibârî ise o zaman Tanrı'nın zorunlu varlık olması da itibârîdir. Zira Tanrı için söz konusu olan bu zorunluluk aklımızın itibâriyetiyle ilişkili olacaktır. Nitekim biz O'nun

³⁸ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/38

³⁹ Mulla Hadi Sabzavari, *The Metaphysics of Sabzavari*, trans. Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu, (Tehran: Tehran University Press, 1991), 230.

⁴⁰ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/247; Molla Hadi Sebzevârî, *Şerhu Manzume (Ğureru'l-feraid fi fenni'l-hikme)*, thk. Fâdıl Hüseyinî el-Meylânî, (Kum: Mensûrâtu Zevil Kurbâ, 2008), 376.

zorunluluğunu aklettiğimizde “O” zorunlu olacak, O’nun zorunluluğunu akletmediğimizde ise “O” zorunlu varlık olmaktan çıkacaktır. Çünkü O’nun zorunluluğu artık bizim O’na bu zorunluluğu vermemize bağlı olacaktır. Böylece zihnimizde O’nun zorunluluğunu tasavvur ettiğimizde “O” zorunlu olmuş olacak. Yok, şayet O’nun zorunluluğuyla ilgili bu zihni kurguyu sonlandırdığımızda ise “O” zorunlu olmaktan çıkmış olacaktır.⁴¹

Sebzevârî kiplerin nesnel gerçekliğini kabul edenlerin yukarıdaki argümanını şu şekilde geçersiz kılmaya çalışır; birincisi imtina ve şeylik kavramları herkesçe itibârî kabul edilir. Şayet mümteninin imtinaı veya şeyin şeyliği itibârî ise o zaman mümteninin mümteni ve şeyinde şey olması ancak aklın itibârîyle mümkün olması gerekir. Ancak Sebzevârî bu iki şey arasındaki gerekliliği geçersiz (batıl) kabul eder. Zira mümteninin mümteni olması ve şeyin şey olması kesin bir biçimde sabittir. İster akıl bunu bu şekilde bilsin veya bilmesin, isterse bu ikisi itibari olsun veya olmasın durum değişmeyecektir.⁴² Zira burada bunlar “akıl sahiplerinin ortaya koydukları itibâr” ile “soyutlama sonucu elde edilen itibârî” birbirine karıştırmışlardır. Zira birincisi kendisinin dış dünyada soyutlanacağı bir kaynağa sahip olmayan ancak toplumsal hayatı düzenleyen bir takım temel ilkeler şeklinde kabul ettiğimiz “mülkiyet” “evlilik” vb. durumlar için söz konusu olan bir yaklaşımdır. Oysa “intizaî itibâr” ise dış dünyada (ayan) kendisinin soyutlandığı bir kaynağın var olduğu durumu ifade eder. Zira zikretmiş olduğumuz bu kipler kendi zâtî tanımları içerisinde soyutlanmış oldukları kaynağa göre yüklem kabul eden bir özelliğe sahiptirler. Nitekim bir konumda zâtın bir sıfatla nitelenmesi bu sıfatın o zâta var olmasını gerektirmez.⁴³

Modalitenin Kısımları

Sebzevârî her bir modalite için “bi’z-zât”, “bi’l-ğayr” ve “bi’l-kıyas” şeklinde üç farklı ontik konum belirleyerek toplam dokuz adet ontik ilişki biçimi oluşturur. Ancak Sebzevârî “imkân bi’l-ğayr” formunu bu dokuz kısımdan ayrı tutar. Zira Sebzevârî “imkân bi’l-ğayr” formunu imkânsız (mümteni) olarak kabul eder. O’na göre bir şey “mümkün bi’l-ğayr” olarak kabul edilirse bu varlık için üç ontik konumdan biri söz konusudur. O zaman bu şey kendi zâtında ya “vâcip” ya “mümteni” ya da “mümkün” olması gerekir. Sebzevârî bu varlık için ilk iki ontik konumun geçersiz olduğunu belirtir. Çünkü bu ilk iki ontik konumla yani vâcip veya mümteni kavramlarıyla nitelenirse o zaman bu önermede inkılâp meydana gelir. Yani asıl olan önermenin niteliği aynı kalır ancak doğruluğu değişmiş olur. Yok, şayet bu önermedeki konu, mümkün kavramıyla nitelenirse o zaman da mümkünün bir başka varlıkla var olması gibi anlamsız ve gereksiz bir durumla karşılaşmış oluruz.⁴⁴

⁴¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/248; Mutahharî, *Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, 3/38.

⁴² Sebzevârî, *Şerhu Gureri’l-feraid*, 377; Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/247-248.

⁴³ Mutahharî, *Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, 3/39.

⁴⁴ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/250-251.

1-Vücûb bi'z-zât: Bu form yüklemle konu arasındaki ilişkinin zorunluluğunu ifade eder. Bu formdaki zorunluluk modalitesi, dışarıdan olmayıp bizzât önermenin konusunun özünden (zatından) kaynaklanmaktadır. Bu önermedeki konu, özü (zâtı) bakımından yüklemi gerektiren bir niteliktedir. Konu ile yüklem arasındaki mantıkî gereklilik zorunluluk kipiyle tahakkuk etmiştir. Bu zorunlu gereklilikten dolayı konuyla yüklem arasını ayırmak mümkün değildir. Vücûb bi'z-zât formunu felsefî bakımdan da değerlendirebiliriz. O zaman da bu kavram varlığın bir şey için zorunlu olmasını ifade eder. Artık burada hiçbir şekilde mümkünlükten söz edilemez. Herhangi bir şekilde varlığı konudan da olumsuzlamak mümkün değildir. Yine benzer şekilde “vâcip” ile “vücûd” kavramlarının arasını da ayıramayız. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi önermede yüklemle konunun arası ayrılmaz bir niteliğe sahiptir. Burada bahse konu olan “zât” kavramı “Vâcibü'l -vücûd” isminin yerine kullanılmıştır.⁴⁵

2-Vücûb bi'l-ğayr: Özü (zâtı) gereği mümkün varlık için iki ontik konum vardır. Zira bu varlık formu bu iki ontik konumdan biriyle bulunur. Vücûb bi'l-ğayr varlık ya bir başkasıyla mevcuttur veya ma'dûmdur. Varlığa ve yokluğa eşit mesafede bulunan bu mümkün şey için tam bir illet varsa bu şeyin varlığı zorunlu olur. Şayet bu mümkün şey için tam bir illet yoksa o zaman da bu şeyin yokluğu zorunlu olur. Örneğin kaynama olayı ile ateş arasındaki nedensellik ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda şöyle bir bağıntı oluşturabiliriz; bir yerde “kaynama” varsa bu, orada “ateşin” varlığını gerektirir. Diğer bir ifadeyle zorunluluk konunun özünden gelmemektedir. Sebebi varsa o da vardır yani “vücûb bi'l-ğayr” dır. Sebebi yoksa o da yoktur yani “mümteni bi'l-ğayr” dır.⁴⁶

3-Vücûb bi'l-kıyas: Bu birbirleriyle bağıntılı iki şeyin varlığıyla ilgili bir konum olup her ikisinin de varlığını gerektirmektedir. Zira bu iki şeyden birinin varlığının olması diğerinin ise yokluğunun olması “mümteni bi'l-kıyas” olarak tanımlanır.⁴⁷ Konunun anlaşılması açısından şu örneği zikredebiliriz; (a) nın (b) için ve (c) için illet olduğunu varsayalım. İki malûl yani (b) ve (c) arasındaki bağlantı ve bu ikisinin illeti (a) dır. (b) ve (c) her ikisi “vücûb bi'l-ğayr”dır. Çünkü (b) zorunlu oluşu (vücûb), illeti olan (a)'dan elde etmektedir. (c) de aynı şekilde zorunlu oluşu (a)'dan elde etmektedir. Fakat bu iki malûlün kendileri arasındaki ilişkiye gelince bunların arasındaki ilişki zorunlu olup “vücûb bi'l-kıyas” olarak isimlendirilir. Zira bu iki malûl birbirlerinin gerekliliği olup bir diğeri diğerinden ayrılmaz. Çünkü bu iki malûlün varlık oluşu tek bir illet sebebiyledir.⁴⁸

⁴⁵ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/47-48; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/330; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 59.

⁴⁶ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/49; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/330; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 60.

⁴⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/251; Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 379-380.

⁴⁸ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/251-252; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/52-53; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/330-331;

4-İmtina bi'z-zât: “Mümteni bi'z-zât” “vâcip bi'z-zât” ın karşılığı olup zâtı gereği varlığı mümtenidir. Onun varlığı imkânsız olup yokluk onun için zorunludur. Örneğin “iki çelişğin bir arada bulunması” “mümteni bi'z-zât” tır. Tüm muhal olanlar aynı şekilde “mümteni bi'z-zât” olarak kabul edilirler.⁴⁹

5-İmtina bi'l-ğayr: “Mümkün bi'z-zât” nasıl ki bir başkasıyla zorunlu oluyorsa aynı şekilde “mümkün bi'z-zât” ın “mümteni bi'l-ğayr” da olması mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mümkünün zorunlu oluşu illeti sebebiyledir. Bu mümkün, ontik doğası gereği mümteni de olabilir. Çünkü mümkün varlık, varlığını kendi dışında bir başka sebebe borçludur. O'nun sebebi bulunmadığında o mümkün varlık sebebinin yokluğundan mümteni olur. Diğer bir ifadeyle bu mümkünün tam bir illeti mevcut olduğunda “vâcibü'l-vücûd bi'l-ğayr” olur, illeti bulunmadığında ise “mümteni'l-vücûd bi'l-ğayr” olmuş olur.⁵⁰

6-İmtina bi'l-kıyas: Aralarında “vücûb bi'l-kıyas” ın olduğu tüm şeylerde birinin yokluğu diğerinin varlığı söz konusu ise bu “imtina bi'l-kıyas” tır.⁵¹ Örneğin (a)'nın varlığıyla (b)'nin varlığı arasında “vücûb bi'l-kıyas” olduğunda (b)'nin yokluğuyla (a)'nın varlığı arasındaki ilişki “imtina bi'l-kıyas” olur. Diğer bir ifadeyle illetin varlığıyla malûlun yokluğu arasındaki ilişki “imtina bi'l-kıyas” tır.⁵² Zira burada illetin yokluğuna nisbetle malûlun varlığı söz konusudur. Veya tersi olup illetin varlığına nisbetle malûlun yokluğu söz konusudur.⁵³

7-İmkan bi'z-zât: Bu da mümkün bir varlıktır. Bundan dolayı kendisi için ne varlık ne de yokluk zorunlu değildir. Bu varlık formunun varoluşu da yok oluşu da bir başkası sebebiyledir. Bu “bir başkası”, bu varlığın sebebi (illet) olan varlıktır. Şayet bu varlık ma'dûm ise o zaman varlığını sağlayan sebebin (illet) yokluğu söz konusudur. Ontik konum itibariyle yokluk, var olan bir illete dayandırılmaz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için “imkân bi'z-zât” a binlerce kenarı olabilecek bir şekli örnek olarak verebiliriz. Ancak bu şeklin dış dünyada bilfiil bir benzerinin varlığı hakkında kesin bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu şeklin varlığı ve yokluğu birbirine eşit bir konumdadır. Bir diğer ifadeyle var olması da yok olması da mümkündür. Bu ontik değerlendirmeler çerçevesinde binlerce kenarının bulunduğunu varsaydığımız bu şekil için ne varlığı ne de yokluğu muhaldır diyemeyiz.⁵⁴

8-İmkan bi'l-ğayr: Bu form varsayımsal ve ontolojik gerçekliği bulunmayan soyut bir durumu ifade eder. “İmkân bi'l-ğayr” ın varlığı aklen mümkün değildir. Çünkü burada imkanın varoluşu için iki farklı ontik dayanağa ihtiyaç vardır. Ancak bir

⁴⁹ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/48; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/329; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 60.

⁵⁰ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/331; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/50.

⁵¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/251; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/331

⁵² Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/58.

⁵³ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/253; Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 382

⁵⁴ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/48

imkânın varlığı için hem zâtı hem de zâtı dışında bir başkasını beraberce ontik dayanak noktası kılmak aklen mümkün değildir. Nitekim dış dünyada “imkan bi'l-ğayr” olan bir şeyin ontolojik gerçekliği mevcut değildir. Zira zâtıyla zorunluluk kesbeden bir şeyin kendi dışında bir başkasıyla zorunlu olması kendi zâtında değişimi gerektirir. Mantıksal olarak bizzât olan bir şeyi olumsuzlama ancak zâtı olumsuzlamakla mümkündür. Nitekim imkan için varlığın ve yokluğun zorunluluğunu olumsuzlama aslında zâtı zâttan olumsuzlamaktan başka bir şey değildir. Bu olumsuzlamanın kendi doğasında bir değişimi içerdiğini biliyoruz. Ancak zât için bir dönüşüm ve değişimden bahsetmek aklen mümkün değildir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir şeyi kendi özünden (nefs) olumsuzlama onu bir başka şeye dönüştürmektir. Bundan dolayı “imkân bi'l-ğayr”, ğayr-ı ma'kul olarak kabul edilmiştir.⁵⁵

9-İmkân bi'l-kıyas: Sebzevârî “imkân bi'l-kıyas” ı şeyin yani öznenin başkasına nazaran ne varlığının ne de yokluğunun zorunlu olmadığı şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶ “İmkân bi'l-kıyas” zihnî bir varsayımdan ibarettir. Zira iki zorunlu arasındaki ilişkiyi “imkân bi'l-kıyas” olarak varsaymamız bu iki zorunlu arasında bağ (râbita) olan illiyetin yokluğu anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle varsayılan bu iki zorunlu arasında illiyet ve malûliyet yönünden doğal bir ilişki söz konusu değildir. Aksi halde o ikisi veya o ikisinden biri zorunlu olmamış olacaktı. Bu da bir çelişkidir.⁵⁷ O halde “imkân bi'l-kıyas” ın fiilen var olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira dış dünyada eşyanın kendi arasındaki ilişki ya “vücûb bi'l-kıyas” veya “imtina bi'l-kıyas” şeklindedir.⁵⁸

İmkân Kavramı ve Modalite

Sebzevârî imkân kavramının hem metafizik hem de mantık bağlamında farklı anlamlara sahip olduğunu söyler. Bu tanımların neler olduğunu açıklar. Aslında Sebzevârî bu tanımları İbn Sina'nın “el-İşârât ve't-tenbîhât” adlı kitabındaki tanıma göre yapmıştır.

1-Genel İmkân (imkân el-âmm): İmkân kavramı hakkında kullanabileceğimiz en genel ve en bilinen anlamlardan biridir. Zira bu anlamdaki imkân kavramı mantık ve felsefeden ziyade daha çok halk arasında yaygın (örfi) bir şekilde kullanılmaktadır. Nitekim kişilerin günlük konuşmalarında “bir şey için bu mümkün değildir.” ifadesi o şeyin imkânsız olduğu anlamına gelir.⁵⁹ Bu şekliyle genel imkânı, zıt olan taraftan yani yokluktan zorunluluğun olumsuzlanması şeklinde tanımlamamız mümkündür. Bu

⁵⁵ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/251; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/51; Seyyid Kemal Hayderî, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, (Kum: Daru Ferakat, 2005), 1/482-483.

⁵⁶ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/253.

⁵⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/253; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/59; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/331.

⁵⁸ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/59.

⁵⁹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/85.

anlamıyla imkân kavramı bir şeyin mümteni olmadığı anlamını içermektedir. Nitekim biz “şu şey mümkündür” dediğimizde aslında o şeyin mümteni olmadığını ifade etmiş olmaktayız. İmkânın bu anlamına göre şeyler ya mümkün ya da mümtenidir.⁶⁰

2-Özel İmkân (imkân has): Bu anlamdaki imkân kavramı, örfî anlamdan daha özel bir anlama karşılık gelir. Böylece hem mantık hem de metafizikte kullanabileceğimiz bir özelliğe dönüşmüş olur. Bu da daha teknik ve daha ilmî bir kavram niteliğine büründüğü anlamına gelir.⁶¹ Özel imkânı hem varlıktan ve hem de yokluktan olmak üzere her iki taraftan zorunluluğun olumsuzlanması şeklinde tanımlayabiliriz. Özel imkân bakımından şeyler ele alıp değerlendirildiğinde ya mümkün ya vâcib ya da mümteni olmak üzere bu üç kipten biriyle nitelenirler. Zâten bizler imkân kavramını bu temel özelliklerle tanımlayıp onu yani imkânı bunlarla anlaşılır kılmaktayız.⁶²

3-En Özel İmkân (İmkân ahas): Bu imkan formunun yukarıda zikretmiş olduğumuz iki imkan türünden daha özel bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁶³ Sebzevârî bu imkân türünü zamansal, niteliksel ve özsel zorunlulukların olumsuzlanması şeklinde tanımlar. Sebzevârî'nin bu tanımını İbn Sina'nın “el-İşârât ve't-tenbîhât” adlı eserinde yapmış olduğu tanımla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Zira Sebzevârî de bu eserden yapmış olduğu alıntıyı zikreder.⁶⁴

“Bazen mümkün denilir ve bundan sanki önceki iki anlamdan daha özel olan üçüncü bir mana anlaşılır. Bu ise, ne güneş tutulmasında olduğu gibi bir vakitte ne de hareket edenin değişmesi gibi bir durumda hiçbir zorunluluğun bulunmadığı yargıdır. Aksine bu (anlamda imkân), insan için yazı yazma gibidir.”⁶⁵

Sebzevârî'ye göre yazmaya karar vermiş olduğu bir durumda yazı yazmak, insan için zorunlu bir hali ifade eder. Ancak bu yazma eyleminin insanlığın tabii doğasıyla bağıntısı düşünüldüğünde, insan için özsel (zâtî) bir zorunluluk olmadığı görülecektir. Zira bu zorunluluk hem yazmaya hem de yazmamaya eşit bir konumda bulunup var oluşu ve var olmayışı zorunlu olmayan şeydir. Nitekim yazmak insan için ne niteliksel ne de zamansal bir zorunluluk değildir. Çünkü özne için genel anlamda bu nitelik bir zorunluluk olmadığı gibi yazma eyleminin şart koşulduğu zaman diliminde de bu nitelikle nitelenmesi bir zorunluluk değildir.⁶⁶

4-Gelecek İmkân (imkân-ı istakbâlî): Sebzevârî “gelecek imkân” kavramını yüklem şartının zorunluluğu dâhil olmak üzere tüm zorunlulukların olumsuzlanması şeklinde tanımlar. Çünkü ona göre gelecek imkânın var oluşu ancak bir şeyin

⁶⁰ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/345.

⁶¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/86.

⁶² Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 32.

⁶³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 32.

⁶⁴ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 33

⁶⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 32-33; Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256.

⁶⁶ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/257.

gelecekteki niteliğiyle ilişkili olabileceği ön kabulüne dayanır. Zira bu anlamda öznenin herhangi bir şekilde bir şeyle nitelenmesi söz konusu değildir. Nitekim bir şeyle nitelenme öznenin şuan ki durumuyla ilgili olmayıp gelecekteki durumuyla ilgilidir. Bundan dolayı gelecekte var sayılan bir zaman diliminde bir şeyin varlığı ve yokluğu zorunlu değilse bu mümkün olarak tanımlanır. Sebzevârî bu görüşünü doğrudan Tûsî'den alıntı yaparak temellendirmeye çalışır.⁶⁷

Sebzevârî'ye göre geçmiş ve şuanla ilişkilendirilen mümkün şeyler ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Böylece bir çeşit zorunluluk onları yani mümkün şeyleri ontolojik eşitlik konumundan (hakku-l vasat) çıkararak iki taraftan biri olan yani varlığa doğru yönlendirerek onları var kılmıştır. Var kılınan yani mevcut olan bu imkânın dışında yalın imkân (sırf/pür) formunda kabul edilen bir diğer imkana gelince bu imkân “gelecek imkân” dır. Bu “sırf imkânın”, “gelecek imkân” olması ancak gelecekte varsayılan mümkünlerin zamanı geldiğinde ister gerçekleşsin ister gerçekleşmesin şu an durumunu bilmediğimiz gelecekteki mümkünlerle ilişkilendirilmesiyle bu anlamı kazanmıştır. Gelecek kaydıyla sınırlandırılmış olmasıyla beraber işte bu mümkün en özel imkan olarak adlandırılır. Çünkü gelecekte bir çeşit zorunluluktan dolayı gerçekleşmesi varsayılan şeyler zamanı geldiğinde gerçekleşmeleri kuvvetle muhtemeldir. Buna örnek olarak zamanı geldiğinde güneşin tutulma olgusunu zikredebiliriz. Zira artık bu imkân “sırf imkân” olmaktan çıkıp bizzât gerçekleşmiştir.⁶⁸

5-İmkân-ı İsti'dâdî: Sebzevârî imkân kavramının yukarıdaki dört farklı anlamının dışında “imkân-ı isti'dâdî” şeklinde imkân kavramının bir başka anlamından daha bahseder. Sebzevârî, şeyin bir başka şeye dönüşmesi için şeyin hazır olmasını iki temel konuyla ilişkilendirir. Bunlardan biri bu şeyin hazır olan şeyle ilişkisi diğeri ise yalnızca bu şey için hazır olan şeyle ilişkisidir. Sebzevârî birinci ilişki biçimine itibarla buna yetenek / hazır olma (isti'dât) denildiğini söyler. Örneğin “nutfe insan olma yeteneğine sahip bir niteliktedir.” veya “çocuk yazabilir yeteneğine sahiptir.” şeklindeki yargı cümlelerinde bilkuvve olan niteliğe vurgu yapılmıştır.

İkincisine itibarla ona “imkân-ı isti'dâdî” denilir. Örneğin “insanın nutfede varolması mümkündür.” Bu ifadeyi biraz daha açarak şöyle izah edebiliriz; “nutfenin insana dönüşmesi mümkündür.” Sebzevârî bu ifadenin aslında tam da kendi meramını anlattığını söyler.⁶⁹ Zira Sebzevârî felsefecilerin “isti'dât” ile “isti'dâdî” kavramlarının aynı şey olmadıklarını söylediklerini belirtir.⁷⁰

Sebzevârî “imkân-ı isti'dâdî” nin “imkân-ı vukû'yye” şeklinde de isimlendirildiğini söyler. Ancak “isti'dâdî” nin mürâdifi olan “imkân-ı vukû'”, gerçekleşmesi varsayıldığında muhalı gerektirmeme bakımıyla şeyin oluşunu açıklayan diğer “imkân-ı vukû'” kavramından farklı olduğunu belirtir. Çünkü “imkânı

⁶⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/257-258; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 33

⁶⁸ Tusi, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* (Kum: Neşru'l-Belâge, 1996), 1/156-157.

⁶⁹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/279.

⁷⁰ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/278.

vukû” maddeyle yani somut şeylerle ilgili iken ikinci “imkânı vuku” yani bundan daha geniş bir anlama sahip olup hem maddî hem de maddî olmayan yani mücerret şeylerle de ilişkilidir.⁷¹

SONUÇ

Sebzevârî varlık modaliteleri problemini kendi felsefî sistemi olan “aşkın hikmet”e uygun bir kavramsal çerçeve oluşturarak ele almaya çalışmıştır. O varlığa ilişkin yapmış olduğu sınıflandırmada mantık ve metafizik arasında var olan kavramsal ve ontik ilişkiyi göz ardı etmemiştir. Nitekim Sebzevârî’nin sahip olduğu ontolojik perspektifin bu denli tutarlı ve güçlü oluşu bu iki farklı varlık sahasına ilişkin oluşturduğu tutarlı, geçerli ve doğru mantıksal bağıntıyla yakın ilişkilidir. Zira Sebzevârî varlık modaliteleri bağlamında ele almış olduğu felsefi konulardan bazılarını özellikle de varlık-mahiyet ayrımı meselesi, illet-malûl konusu ve Tanrı-âlem ilişkisi problemini bahse konu olan bu ontolojik perspektife dayandırarak izah etmeye çalışmıştır. Modalite konusunda onun en temel önermesi bu modalitelerin ontolojik gerçekliklerinin bulunmamasıdır.

Sebzevârî varlığı kategoriksel anlamda sınıflandırırken varlık modaliteleriyle ilgili yapılan geleneksel tasniften işe başlamaz. Aksine Sebzevârî her biri varlığın farklı bir oluş tarzına işaret eden ve farklı kavramlarla ifade edilen varlık kategorileriyle başlamayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Zira bu üç kipin varlığının metafizik ve mantıksal gerçekliğinin ne olduğuna dair yapılacak izah yeni bir varlık kategorisiyle işe başlamayı zorunlu kılmaktadır.

Sebzevârî varlık modalitelerini tahlil ederken yalnızca felsefî bağlama dikkat çekmeyip bu kiplerin mantık ve Arap diliyle olan semantik ve ontik ilişkilerine de vurguda bulunmuştur. Sebzevârî’nin bu tutumunun bizlere hem kavramsal anlamda geniş bir içerik sunduğunu hem de bu önemli konuya temel oluşturacak geniş bir bakış açısı kazandırdığını söyleyebiliriz. Zira Sebzevârî konuyu basit tanımlarla geçiştirmek yerine her biri farklı ontik aşamaları içeren metafiziksel süreçlere de vurgu yaparak konuyu felsefî bir bütünlük içerisinde izah etmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Nitekim Sebzevârî bu bağlamda varlığın çeşitli varoluşsal ilişkileriyle ilgili farklı kavramlar kullanarak kavramsal çerçeveyi de zenginleştirmeye itina gösterdiğini söyleyebiliriz. Böylece konunun hem kavramsal çerçevesini oluşturma imkanını elde etmiştir hem de söz konusu kavramlarla tanımlamalar yaparak konunun metafizik boyutunu genişletmiştir. Zira genel anlamda metafizik düşüncelerini oluşturmada özelden ise ontolojik kuramlarını temellendirmede bu kavramların önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Âmulî, Âyatullah Hasan Zâde, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme (Gureru’l-feraid ve Şerhuha)* Thk. Mesud Talibi. Beyrut: Müessesetü’l Tarihu’l Arabi, 2011.

⁷¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/279.

- Aristoteles. *Organon-II (Önerme)*, Çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB. Yayınları, 1993.
- Bolay, M. Naci. *Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Hayderî, Seyyid Kemal. *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*. Kum: Daru Ferakat, 2005.
- İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a şerhi Nasîriddin et-Tûsî)*. Thk. Süleyman Dünya, Mısır: Daru'l- Maarif, 1968.
- İbn Sinâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kaya, M.Cüneyt. *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1981.
- Mutahharî, Murtaza. *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*. Çev. Abdul Cebbâr er-Rufâî. Bağdât: Matbaatul Kalem, 2008.
- Mutahharî, Murtaza. *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Rufâî, Abdulcebbâr. *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*. Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007.
- Sabzavârî, Mulla Hadi. *The Metaphysics of Sabzavârî*. Trans. Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu. Tehran: Tehran University Press, 1991.
- Sebzevârî, Molla Hadi. *Şerhu Manzume (Ğureru'l-feraid fi fenni'l-hikme)*, Thk. Fâdıl Hüseyinî el-Meylânî. Kum: Menşûrâtu Zevil Kurbâ, 2008.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. Kum: Neşru'l-Belâge, 1996.
- Türker Küyel, Mübahat. "Farabî'nin " Peri Hermeneias Muhtasarı" Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Fârâbî Külliyyatı 33/3, 1990.