

# FELSEFE DÜNYASI

2012/2 Sayı: 56 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR  
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL  
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451  
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## MOREWEDGE'İN SİDDİKÎN KANITINA YAPTIĞI YORUMUN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ali EBRAHİMZADEH\*

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda çeşitli kitaplarında farklı kanıtlar ortaya koymuştur. Onun, sözü edilen bu kanıtlarını “vasat ve taraf”, “vücûb ve imkân” ve “sıddîkîn” olarak üçe ayırmak mümkündür. İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtı “vücûb ve imkân” kanıtının gelişmiş şeklidir. Bu kanıt diğer kanıtların bir sonucu olarak da düşünebiliriz; zira “vasat ve taraf” kanıtı sıddîkîn kanıtında bulunan teselsülün olanaksızlığını ve “vücûb ve imkân” kanıtı sıddîkîn kanıtında bulunan mümkün varlığın zorunlu varlıkta sonlanmasını vasıflandırmaktadırlar. Sıddîkîn kavramını ilk kez İbn Sînâ *el-İşârât vet-Tenbîhât* adlı eserinde kullanmıştır. Ona göre<sup>1</sup> *el-İşârât* kitabında ifade edilen bu kanıt doğruyu söyleyen (sıddîkîn) insanlara aittir. Bu kanıtın özü, varlığın kendisinden hareketle, zorunlu varlığı ispatlama meselesidir. Fakat bu varlık; zorunlu, imkansız, mümkün, zihni, haricî, müstakil, bağımlı, nedenli, nedensiz, bizatihi, biğayrihi ve hatta varlığın kavramı bile değildir. İbn Sînâ kanıtının “varlık” lafzı, mutlak varlığa işaret etmektedir<sup>2</sup>. Bu varlık, tüm varlıkların sınırlarından uzaktır. O, mutlak varlıktır ve bütün varlıkların ortak olduğu varlıktan ibarettir. Bu ortaklık sadece isim değil anlam ortaklığıdır. Zorunlu varlık vardır; mümkün varlık vardır; zihni varlık vardır; haricî varlık vardır; vb. önermelerde “var” lafzı aynı anlamdadır ve bazılarının düşündüğü gibi farklı anlamlarda değildir. Bu ortak anlamın İbn Sînâ'nın hareket noktası olduğu söylenebilir. Kanıt şöyledir: “*Mutlak varlık vardır, o zaman bizatihi zorunlu varlık vardır.*”

Bu makalede İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtı konu edilecektir. Günümüzde, bu kanıtın ontolojik mi kozmolojik mi olduğu konusunda felseficiler arasında tartışmalar yaşanmaktadır. Din felsefesi yazılarında adı geçen kanıtı bazen kozmolojik bazen ise ontolojik olarak değerlendirilir. Ontolojik olarak değerlendiren düşünürlerin başında Parviz Morewedge gelmektedir. Bu makalede Morewedge'in yorumundan hareketle Kant'ın kanıtlarla ilgili yaptığı kategori eleştirilmekte ve yeni bir kategori önerilmektedir.

\* Dr.

1 İbn Sînâ, *el-İşârât vet-Tenbîhât*, İnan, Kum: Neşru'l-Belâğe Yay., 1. baskı, H.Ş. 1375., C 3, S. 66.

2 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 66.

P. Morewedge *Islamic Philosophical Theology* kitabında İbn Sînâ'nın kanıtını ontolojik olarak değerlendirir. Bu kanıtı beş bölümde inceler. Birinci bölümde Anselmci ontolojik kanıtın iki farklı versiyonundan söz eder. İkinci bölümde İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtının ikinci versiyonunu desteklemesinden bahseder. Üçüncü bölümde zorunlu varlığın dini tecrübeyle ele alındığını ve o iki versiyonun bu tecrübeden yoksun olduğunu söyler. Dördüncü bölümde Descartes gibi Batılı düşünürlerde olduğu gibi İbn Sînâ'da da ontolojik kanıtın üçüncü versiyonunun olduğundan söz eder. Beşinci bölümde ontolojik kanıtın sorununu ve diğer taraftan zorunlu varlığın nasıl dini tecrübeyle ele alındığını açıklar ve onların üzerinde değerlendirmeler yapar.

Morewedge'e göre ontolojik kanıt Anselm ile başlar. Anselm'in bu kanıtı Norman Malcolm tarafından iki farklı versiyon olarak izah edilir. Fakat ona göre Anselm'den önce İbn Sînâ bu kanıtın ikinci versiyonunu açıklamıştır.<sup>3</sup> Morewedge zorunlu varlık kavramını ontolojik kanıtın temel kavramı olarak biliyor. O bu kavramı İbn Sînâ'nın en önemli kavramlarından biri olarak zikreder ve bu kavramın önemini İbn Sînâ'nın metafiziğinde beyan etmek amacıyla hangi kitapta ve ne sayıda zikredildiğini aktarır.<sup>4</sup>

Morewedge, İbn Sînâ'nın *eş-Şifa: el-İlahiyyât* kitabının beş ve altı sayfalarına dayanarak zorunlu varlığı metafiziğin matlûbu olarak belirtir. Zorunlu varlık, metafiziğin ön farzayesi ve onunla başlanan bir ilim değildir; aksine, zorunlu varlığa hareket eden bir ilimdir.<sup>5</sup> Ona göre İbn Sînâ'nın kanıtı konusunda bazı noktaları bilmekte fayda vardır:

1. İbn Sînâ'da "hasî" ve "vujûd" farklı kavramlardır. "hasî" veya Türkçesi mutlak varlık olan kavram, "being-qua-being" anlamında, "vujûd" ise Türkçesi varolan kavram, "existent" anlamındadır.

2. *Danish Name*'de kullanılan "being" (mutlak varlık) kavramı, aklın bildiği en genel kavramdır. *Necât*'da kullanılan "existence", varlık anlamındadır. Bu kavramların ikisini de tekrar bölebiliriz. "hasî" veya mutlak varlığı, *Danish Name*'de zorunlu, mümkün ve imkansız olarak üçe ayırır ve "vujûd" veya varolanı, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır. *Necât* kitabında ayırımdan hemen sonra ayırımın modalitesini açıklar. *Danish Name*'de ise 15 bölümden sonra açıklar. Morewedge "being" ve existence"ın anlamlarının değişik olmalarını kabul eder ve ekler: Bazı kavramlar örneğin üçgen kare, imkansız "hasî"dir, fakat imkansız "vücûd" (impossible existence) değildir. "hasî" (being) le ilgili üç

3 P. Morewedge, "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics", *Islamic Philosophical Theology*, ed: P. Morewedge, (Albany: SUNY)1979, s.189.

4 Morewedge, *a.g.e.*, s.191.

5 Morewedge, *a.g.e.*, s.192.

kategori (zorunlu, mümkün ve imkansız) vardır. “vücûd” (existence)i ile ilgili ise zorunlu ve mümkün kategorileri vardır. Morewedge aynı şekilde eş-Şifa ve *İşârât* kitaplarında vücûdun ikiye bölünmesine işaret eder.<sup>6</sup>

Bize göre ayırım zihni olursa varlığı üçe ayırmak mümkündür. Çünkü zihni varlığı düşündüğümüzde onun dış dünyada var olması ya zorunludur veya mümkündür veyahut imkansızdır. Zorunlu varlık, dış dünyada varolmaması çelişki içeren varlıktır. Bu varlık yok olamaz ve varlığı zihinde bile ondan ayıramayız. İmkansız varlık dış dünyada varolması çelişki içeren varlıktır. Bu varlık var olamaz. Onun zihinde bulunması onun varolduğu anlamına gelmez. Çünkü onun bu varlığı sadece kavramsal bir varlıktır ve dışdünyada onun varlığını gösteren bir varlık yoktur. Mümkün varlık, dış dünyada var olması veya olmaması çelişki doğurmaz. Zihinde bulunan bu varlık, dış dünyada var olur veya olmayabilir. Bu varlığın nedeni olursa vardır, nedeni olmadığı takdirde yoktur. Dolayısıyla dış dünyada bulunan varlıklar imkansız varlık olamazlar; ancak zihin dışında bulunan bu varlıklar ya zorunlu varlıklardır veya nedeni olan mümkün varlıklardır (başkasıyla zorunlu varlık). Her halükarda ayırım zihni olursa varlık üçe ayrılır ve zihindışı olursa ikiye ayrılır. İbn Sînâ'nın amacı zihni bir ayırım olduğu zaman varlığı üçe ayırır ve amacı zihindışı bir ayırım olduğunda onu ikiye ayırır. Bu ayırımın “vücûd” ile “hastî”nin farklı kavramlar olmasıyla hiç bir ilgisi yoktur.

3. İbn Sînâ *Necât* kitabında “şüphesiz bir varlık (vücûd) vardır “ ifadesini kullanır; fakat bu önerme onun kanıtı için geçerli olan bir önerme değildir. Bu önerme Parminedes felsefesinden şimdiye kadar klasik filozofların ortak düşüncesine işaret etmektedir. Bu önerme İbn Sînâ'nın kanıtını kozmolojik kanıtla dönüştürmemektedir. Çünkü ontolojik kanıtının öncüleri olarak Descartes ve Anselm de kendilerinin var olduklarına bir varlık olarak işaret etmişlerdir. Sonuçta bu önerme kozmolojik kanıtın kriteri olamaz.<sup>7</sup>

Descartes ve Anselm'in ontolojik kanıtları zihni bir varlığın var olduğundan hareket etmektedir ve onların kendi varlıklarına işaret etmelerinin bu kanıtla hiç bir ilgisi yoktur. İbn Sînâ için ise önemli olan o varlığın zati açısından değerlendirilmesidir. O her ne kadar bir şeyin var olduğuna işaret etse bile onun kanıtının öncülü o şeyin mutlak varlığa sahip olduğu için zati açısından zorunlu ve mümkün olmasıdır. *İşârât*'ta şöyle demektedir:

“Başkasına yönelmeksizin zati bakımından kendisine yönelinen her mevcudun varlığı ya zorunludur ya değildir. Eğer zorunlu olur ise o zatıyla haktır, varlığı zatından olan zorunludur ve o kayyumdur. Eğer zorunlu olmazsa, o varsayıldıktan sonra bizatihi imkansızdır denilemez. Belki eğer kendi zati bakımından

6 Morewedge, a.g.e., s.194.

7 Morewedge, a.g.e., s.195.

bir şartla mesela nedeninin olmaması şartıyla olur ise imkansız olacaktır (veya nedenin olması şartıyla olur ise vacip olacaktır), ve eğer ona nedeninin olmaması ve neden şartı bulunmazsa o zaman ona zati bakımından üçüncü durum kalır ve o da imkandır. İmkan da zati itibariyle vacip ve imkansız olmayan şeydir. O zaman her varlık ya bizatihi zorunlu varlıktır ya bizatihi mümkün varlıktır.”<sup>8</sup>

Bu metinden de anlaşıldığı üzere Descartes ve Anselm’in öncülleri, İbn Sînâ’nın öncüllerinden farklıdır. Öncülleri farklı olan kanıtlar bizi aynı sonuca götürmezler.

İbn Sînâ bir şeyin mahiyetinin onun niteliklerine, varlığının ise nedenine bağlı olduğunu söyler. Böylece bir şeyin mahiyeti ve varlığı tamamen farklı şeylerdir. Mahiyet veya o şeyin ne olduğu niteliklerinin ne olduğuna bağlıdır ve varlığının olması onun bir neden vasıtasıyla olması demektir. Böylece İbn Sînâ ontolojik kanıtın birinci versiyonunu kabul etmemektedir. Çünkü birinci versiyonda varlık, herşeyin bir niteliği olarak belirtilmiştir. Halbuki İbn Sînâ’da her türlü nitelik mahiyete aittir ve varlık, niteliğin dışında olduğu için olgunluk dahil hiçbir nitelik ona atfedilemez. Sadece zorunlu varlığın mahiyeti ve varlığı özdeş olduğu için olgunluk sıfatına sahiptir.

4. Ontolojik kanıtın iki versiyonu tamamen farklıdır. Malcolm’a göre birinci versiyonda bir şeyin varlığı yokluğuna üstün olursa o en büyük varlıktır. İkinci versiyon ise bir şeyin varlığının zorunluluğu zorunlu olmamasına üstün gelirse o en büyük varlıktır. Yazara göre İbn Sînâ ve Malcolm, zorunlu varlığın mahiyetini varlığı dışında farzetmedikleri için bize onların kanıtlarını ontolojik kanıtın ikinci versiyonu olarak saptamakta cesaretlendirmektedir.<sup>9</sup>

Ona göre Malcom ve İbn Sînâ dışında Descartes, Spinoza, Ockham ve çağdaş yazar R. Taylor da zorunlu varlığın mahiyeti ile varlığının özdeş olduğunu söylemiştir.<sup>10</sup>

Morewedge’e göre, İbn Sînâ, Malcolm ve ontolojik kanıtın çağdaş savunularının bu konuyla ilgili sorunları “A, B değildir.” önermesinin ne anlama geldiğinden kaynaklanmaktadır. Ontolojik kanıtı savunanlara göre “zorunlu varlık var değildir.” derken bir çelişkiye düşmüş oluruz; çünkü varlık zorunlu varlıkla özdeştir. Nasılki uçaçılık uçgenden ayrılmazsa aynı şekilde varlık da zorunlu varlıktan ayrılamaz. Yazara göre Kant’ın eleştirisi bu özdeşliğin karşısındadır. Çünkü Kant’a göre “A, B değildir.” Derken iki anlamla karşı karşıyayız. Birinci anlam Malcolm ve İbn Sînâ’nın savunduğu anlamdır. Buna göre konu, bütün nitelikleri ile var olduğu kabul edilir ve ondan yüklem selb edilir. Şimdi zorun-

8 İbn Sînâ, *el-İşârât vet-Tenbihât*, C 3, s. 23.

9 Morewedge, “A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics”, s. 197.

10 Morewedge, *a.g.e.*, s. 197.

lu varlığa varlık dahil bazı nitelikleri atfedersek, kesinlikle o varlıktan varlığı ayıramayız; ayırdığımız takdirde İbn Sînâ'nın söylediği gibi çelişkiye düşmüş oluruz. Fakat ikinci anlama göre "A B değildir." derken "A" ve "B" aynı anda selbedilirse çelişki doğmaz. "üçgenin üç açısı yoktur." dediğimizde üçgen ve üç açılığını aynı anda selbedersek çelişki olmadığı gibi "zorunlu varlık var değildir." dediğimizde de zorunlu varlık ve var olmasını aynı anda selbedebiliriz ve çelişki doğmaz.<sup>11</sup>

Morewedge'e göre Kant'ın eleştirisi, İbn Sînâ'nın zorunlu ve varlık ilişkisinin apriori olmasını zedeler. Böylece İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtı bizim söylediğimiz kanıtlar gibi başarısız görünür.<sup>12</sup>

Morewedge ontolojik kanıtın çağdaş savucusu olan Taylor'ın eleştirilerinin yetersiz olduğuna inanarak şunları söylemektedir: Taylor'a göre zorunlu ve imkansız varlıkların var veya yok olmaları herkes için anlaşılabilir bir kavram değildir. Ona göre zorunlu varlık anlaşılabilir bir kavram olsa bile, onun imkansız varlık ile ele alınması pek anlamlı gözükmemektedir.<sup>13</sup>

Morewedge Taylor'ın eleştirilerini iki delil ile reddeder:

- (i) İmkansız varlık varolmaz; zira varlığı dış dünyada imkansız olan varlık, ontolojik statüye sahip olamaz.
- (ii) Taylor, İbn Sînâ'nın zorunlu ve varlık ilişkilerini anlamamıştır. Zorunlu varlık "necessary being" ve "necessary existence" klasik felsefeye özel bir ayırmadır. Bu kavramların uzlaşmaları konusunda İbn Sînâ ve diğer ontolojik kanıtın savuncuları kanıt kullanmamışlardır. Diğer taraftan Hume ve Kant bu düşüncenin karşısında kanıt sergiledikleri için İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu, mümkün ve imkansız olarak bölmesi apriori gerçek olamaz.<sup>14</sup>

Morewedge İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtının mantığını ele almak için zorunlu varlığın başka bir yönüne başvurmaktadır. Bu yön zorunlu varlığın dini tecrübeye olan anlamıdır. Morewedge'e göre Plantinga, H. D. Lewis ve diğer din filozofları zorunlu varlığın bu yönünden hareketle onu ispatlamaya çalışmışlardır.<sup>15</sup>

Böylece Morewedge dini tecrübeye hareketle ontolojik kanıtın üçüncü versiyonundan da söz eder: O, kanıtın formülasyonunu söylemeden önce iki tür önermenin farklarını açıklar:  $2+2=4$  ve dere'yi gördüğümüzde bazı diğer gerçek-

11 Morewedge, *a.g.e.*, s. 198.

12 Morewedge, *a.g.e.*, s. 198.

13 Morewedge, *a.g.e.*, s. 199.

14 Morewedge, *a.g.e.*, s. 198.

15 Morewedge, *a.g.e.*, ss. 199-201.

lerin varolduğunu, örneğin iki dağın olmasını, anlarız. Birinci türden olan önermeleri hemen anlarız. İkinci türden olan önermeler ise tecrübeye muhtaç olmasalar bile en azından kavramlarının açıklaması gerekir. Morewedge Descartes'dan ilham alarak birinci türden olan önermeleri fenomenal apriori ve ikinci türden olan önermeleri mantıkî apriori olarak adlandırır. Bu ayırmadan hareketle aşağıdaki yol ile ontolojik kanıtın üçüncü versiyonunu ifade eder:

“V3Ö1: Fenomenal apriori durumunda bir iş yaptığım için var olduğumu biliyorum. Çünkü benim yaptığım işler var ve bu o işleri yapanın varolduğunu gerektirir ve ben onları yapan kişiyim. Sonuçta ben bir şey olmadan onları yapmam. O zaman ben varım.

V3Ö2: Mantıkî apriori durumunda kendimi bir kaynağın bir boyutu olarak bilirim. O kaynağın bir örneği İbn Sînâ'nın zorunlu varlığıdır.

V3S: X (Kaynak) vardır, çünkü ben onun bir boyutuyum.<sup>16</sup>

Morewedge'e göre<sup>17</sup> İbn Sînâ yukarıdaki öncülleri ispatlamak için kanıt sergilemez, fakat onun metinlerinde bu öncüllere inanmasını kestirmek mümkündür. Morewedge'e göre<sup>18</sup> İbn Sînâ, birinci öncülü ispatlamak için uçan kişi kanıtından hareket eder. Uçan kişi bütün organları ile yaratılan bir kişidir. Fakat bu kişinin gözleri kördür ve hiçbir şeyi görmemektedir. O gökyüzünde veya boşlukta hareket eder. Onun organları bir birinden ayrıdır. Her ne kadar organlarını ispatlamak zor olsa bile kendi varlığından hiç kuşkusu yoktur ve kendinin var olduğunu kendisinden sordüğümüz an tasdik eder.

Morewedge'e göre İbn Sînâ bu yazısı ile kendi varlığına olan ilmin bütün şeylere olan ilme önce olduğunu söylemektedir. Fakat ona göre İbn Sînâ'nın bu ispatı, Tanrı ispatı konusunda ifade edilmemiştir. Sonuçta V3Ö1 direk olarak İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtının öncülü olamaz.

V3Ö2 önermesine gelince Morewedge Zaehner'e katılır. Zaehner'e göre (i) İbn Sînâ'nın psikolojisi, ahlaki sistem açıdan ariflerin ahlaki sistemine benzemektedir. Ariflere göre Tanrı'da yok olmak (fena fi'llâh) gerekir. (ii) İbn Sînâ diğer İslâm geleneğinde olan düşünürlere katılarak kendini bilen Tanrı'sını bilendir, ifadesine inanıyor.<sup>19</sup>

Morewedge J. Houben'e katılarak şunları söyler: İbn Sînâ irfan konusunda naturalist bir irfan kurmaktadır. O *el-İşârât* kitabının dördüncü bölümünde ifade

16 Morewedge, *a.g.e.*, s. 202.

17 Morewedge, *a.g.e.*, s. 209.

18 Morewedge, *a.g.e.*, s. 204.

19 Morewedge, *a.g.e.*, s. 209.

edilen akılsal irfanı bu anlamda yorumlar. Bu irfan tamamen dindışı bir irfandır ve bizi bir dindışı monisme götürür.<sup>20</sup>

Ontolojik kanıtın özellikleri farklı perspektiflerden çeşitli şekillerde sunulabilir, konumuzu açıklığa kavuşturmak açısından biz kanıtın belirleyici özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz.

- i. “Tanrıvardır.” Önermesi apaçık bir önermedir.<sup>21</sup> Bu kanıt teizmin doğruluğunu ortaya koymuyor; fakat onunrasyonel açıdan kabuledilebilir olduğunu ortaya koymaktadır.”<sup>22</sup>
- ii. Tanrı’nın zorunluvarlığı, tecrübeden bağımsız olarak ve kendi düşüncemizde olan mükemmel varlık kavramıyla ele alınabilir.<sup>23</sup>
- iii. Tanrı varolursa o zorunlu olarakvarolur.<sup>24</sup>
- iv. Mükemmel varlığın kavramından o varlığın zorunluluğu elde edilir ve o varlığın zorunluluğundan gerçek varlığı elde edilir.<sup>25</sup>

Bazı düşünürler<sup>26</sup> siddikîn kanıtını ontolojik kanıt gibi yorumlamışlardır. Aydın Topaloğlu ontolojik kanıtı açıklarken o kanıtın İslâm geleneğinde olan mukabilinin siddikîn kanıtı olduğunu söylemektedir: “Bu kanıt (ontolojik kanıt) Batı dünyasında olduğu kadar İslâm dünyasında da önemsenmiş, Farabî ve İbnSînâ gibi düşünürler tarafından dile getirilmiştir. İslâm düşüncesinde de Tanrı’nın en mükemmel varlık olduğu ve varlığının bir nedeni bulunmadığı daima belirtilmiştir. İslâm düşünürleri varlıklar alemini “mümkün” ve “vacip” olmak üzere ikiye ayırmış, Tanrı’nın varlığını da “vacibü’lvücûd”, yani varlığı kendinde olan, var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan’, kısacası “sebebi olmayan varlık” olarak ifade etmişlerdir. Ayrıca ontolojik kanıtın ele aldığı kavramların pek çoğu Farabî’nin Tanrı için kullandığı niteliklerin arasında da yer almıştır. Fârâbi Tanrı’nın “ilk sebep” (her şeyin ilk nedeni), “ekmel” (en mükemmel olan), “akdem” (en önce olan) ve “vacibü’l-vücûd” (sebebi olmayan varlık).”<sup>27</sup>

20 Morewedge, *a.g.e.*, s. 214.

21 Eileen C. Sweeney, “Anselm’s Proslgion: The Desire for the Word”, *The Saint Anselm Journal*, 1.1, Sonbahar, 2003, s. 17.

22 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 112.

23 Alvin Plantinga, “A Valid Ontological Argument?”, *The Philosophical Review*, Vol. 70, No. 1, s. 93; Kant, *Critique of Pure Reason*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1993,A591-B619, s. 290.

24 Alvin Plantinga A Valid Ontological Argument?, s. 93.

25 Descartes, *Philosophical Writings*, çev: Elizabeth Anscombeve Peter Thomas Geach, Nelson Philosophical Texts Yay., 1961. s. 180.

26 AydınTopaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, İstanbul: Furkan kitaplığı, 2001, s. 152.

27 Topaloğlu, *a.g.e.*, s.152.



Olduğundan sözeder. Aydın'a göre<sup>28</sup> bu felsefenin ekmel (en mükemmel olan), ilk sebep (her şeyin ilk nedeni), akdem (en önce olan) ve vacibu'l-cucud (sebebi olmayan varlık) kavramları ontolojik kanıtı işaret etmektedir. Aydın, İslâm felsefesinde mevcudatın ikiye ayırımından yola çıkarak ontolojik kanıtın İslâm felsefesinde olduğu sonucuna ulaşır. Aynı şekilde Toby Mayer siddîkîn kanıtını ontolojik olarak değerlendiren bazı düşünürlerin isimlerini zikreder:<sup>29</sup> ve ekler: "P. Morewedge özellikle İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik deliline göndermede bulunur ve onun bütünüyle bu kavramın (Zorunlu Varlık) analitik bir belirlenimine dayanan ontolojik delilinden söz eder."<sup>30</sup> Morewedge varlığın karşıtı olan "hasti" ve "vücûd" dan yola çıkarak birincisini Farsça ve ikincisini Arapça bir kavram ve bunların farklı olduklarından söz etmektedir. Mayer'e göre<sup>31</sup> Morewedge'in Allah'ın varlığına ilişkin delilin ontolojik yorumunu, bu ayırım cesaretlendirmektedir; çünkü o, İbn Sînâ'nın nasıl zorunluluğu başlangıçta hasti kavramına yerleştirdiğini göstermektedir. Morewedge'in "hasti" ile zorunlu varlığı ele alması, Tanrı fikrinden O'nun gerçek varlığını doğrulamaya çalışan ontolojik kanıtı, aynı yöntemde düşünmektedir.

### Ontolojik Kanıtın Birinci Özelliği ve Sıddîkîn Kanıtı

"Tanrı vardır." önermesi apaçık bir önermedir; bu önerme ontolojik kanıtın özelliklerinden biri olmuştur. Descartes'e göre<sup>32</sup> nasıl ki üç açılığı üçgenden ayırmak bizi çelişkiye düşürürse aynı şekilde zihnimizdeki en mükemmel varlık fikrinin bulunması Tanrı'nın varlığının bir ispatıdır ve ondan ayrılması bizi bir çelişkiye düşürür. Ontolojik kanıtı savunanlara göre mükemmel varlığın zihni varlığı ile zihindışı varlığı arasında koparılmaz bir bağ vardır. Zihni varlığını düşündüğümüz zaman zihindışı varlığı var olur. Bu ise "Tanrı vardır" önermesinin apaçık olduğu anlamına gelir.

İbn Sînâ ise o önermenin açık olamadığından ve akılsal bir ispat gerektirdiğinden söz eder. O Tanrı'nın metafizikte incelenmesi gerekliliği hususunda şöyle demektedir: "Ne kendiliğinden açıktır, ne de açıklanmasından ümit kesilmiştir. Çünkü onun delili vardır. Zatının açıklanmasından ümit kesilen şeyin varlığı nasıl kabul edilebilir ki?"<sup>33</sup>

28 Topaloğlu, *a.g.e.*, s.152..

29 Detaylı bilgi için bkz. Toby Mayer, "İbnSînâ'nın 'Burhanu's-Sıddîkîn'i", çev: Temel Yeşilyurt, *FÜİFD*, sayı: 8, 2003, s. 256.

30 Mayer, İbnSînâ'nın 'Burhanu's-Sıddîkîn'i, s. 256.

31 Mayer, *a.g.e.*, s. 256.

32 Descartes, *A Discourse on Method*, London, 1949, ss. 120-126.

33 İbnSînâ, *eş-Şifa-İlahiyât*, Türkçe çev: Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005, s. 4.

Anselm'in "Tanrı vardır." önermesi dinsel bir önerme olduğu için apaçık bir önermedir. O önce imana ulaşır, sonra da iman yardımıyla o önermeyi ispatlamaya çalışır.<sup>34</sup> Fakat bu tür akıl yürütmenin geçerli bir haklı çıkarım (justify) olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü her ne kadar Anselm iman ettiği varlığa akıl vasıtasıyla delil getirirse bile, o delil o varlığa iman etmeyenler için geçerli olamaz. İbnSînâ ise her ne kadar Kur'an ayetlerinden yararlansa bile ifade ettiği gibi, söz konusu ayetler sadece kanıtta bir işarettir<sup>35</sup>. Bir diğer ifadeyle Anselm inandığı varlığa delil ararken İbnSînâ ise ispatladığı varlığı ve akıl vasıtasıyla ele aldığı varlığı Kur'ân ayetleri ile desteklemektedir. Anselm'in yöntemi kelamî ve dinsel bir yöntemdir; fakat İbnSînâ'nın yöntemi felsefî ve dindışı bir yöntemdir. Bu nedenle Anselm'in ispatladığı Tanrı, sadece Anselm'in inandığı gibi inananlar için geçerlidir. Lakin İbnSînâ'nın ispatladığı Tanrı sadece inananlar değil herkes için geçerlidir.

### Ontolojik Kanıtın İkinci Özelliği ve Sıddîkîn Kanıtı

Kant'a göre<sup>36</sup> ontolojik kanıtta Tanrı'nın zorunlu varlığı, tecrübeden bağımsız olarak ve düşüncedeki mükemmel varlık kavramından ele alınmaktadır. İbn-Sina'ya göre<sup>37</sup> zorunlu varlığın ispatı da o varlığın filleri ve sıfatlarından bağımsız olarak ele alınmaktadır. Alemde her ne varsa ya zorunlu varlığın fiilidir, veya sıfatıdır. Zorunlu varlık, fiilerinden ve sıfatlarından bağımsız olarak ele alındığında, alemde bütünüyle bağımsız olarak ele alınır, bu ise her türlü tecrübeden bağımsız olarak ele almak anlamına gelir. O *İşârât*'da şöyle demektedir:

"el-Evvel'in varlığını, birliğini, eksikliklerden beriliğini açıklayan beyanımızın, nasıl varlığın kendisinden başkasını düşünmeye ihtiyaç duymadığını ve O'nun yaratması ve fiili her ne kadar O'na delil olsa da onlara itibar etmeye de nasıl ihtiyaç duyulmacağını düşün. Fakat bu görüş üstün ve güvenilirdir, yani varlığın halini itibar ettiğinizde varlık olması bakımından O'nu gösterir, O da bundan sonra varlıkta kendisinden sonra bulunan varlıkları gösterir."<sup>38</sup>

Görüldüğü gibi sıddîkîn kanıtı ontolojik kanıt gibi zorunlu varlığın ispatı konusunda başka varlıklara ihtiyaç duymamaktadır. Başka bir ifadeyle hiç bir varlıktan yardım almadan zorunlu varlığı ispatlamakta, varlığın kendisinden hareket etmektedir, ancak ontolojik kanıt mükemmel varlığın zihni varlığından hareket etmektedir. Sıddîkîn kanıtının hareket noktası olan varlık, mutlak varlığın

34 Brain Davies ve Brain Leftow, "Anselm and the Ontological Argument", *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University, United Kingdom, 2004, s. 158.

35 İbn Sînâ, *el- İşârât*, C 3, s. 66.

36 Kant, *Critique of Pure Reason*, A591-B619, s. 290.

37 İbn Sînâ, *el- İşârât*, C 3, s. 66.

38 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 66.

zihindışı varlığına işaret etmektedir. İbn-Sina'nın *İşârât* kitabındaki "varlığın haline itibar edildiğinde varlık olması bakımından O'nu gösterir" ibaresi bu mutlak varlığın zihindışı varlığına işaret etmektedir. Ontolojik kanıtın hareket noktası olan varlık ise özel varlığın (mükemmel varlık) zihni varlığı olmaktadır. Ontolojik kanıt, Kant'ın söylediği gibi, zihni zorunluluktan hareketle mükemmel varlığın zihindışı zorunluluğunu ele almaktır. Fakat siddîkîn kanıtında zihni varlığa başvurmadan hareket noktası mutlak varlığın kendisi olmaktadır. Bu açıklamalar ışığında siddîkîn kanıtını ontolojik kanıt gibi kabul eden görüşlerin doğru olmadığı söylenebilir. Çünkü o düşünürler, siddîkîn kanıtını akdem, ekmele, vacibu'l-vücûd, hasti ve vücûd gibi kavramlardan yararlandığı için ontolojik kanıt gibi yorumlamışlardır.<sup>39</sup> Halbuki bir kanıtı ontolojik yapan, kavramlar ve terimler değildir. Kavramlar ve terimler sadece kanıt sahibinin tanımladığı ibarelerdir. Bize göre kanıtı diğer kanıtlar kümesine koyan veya o kümeden ayıran, o kanıtın o kümeye uygun yönteminin olup olmamasıdır. Eğer siddîkîn kanıtı ontolojik kanıt olacaksa o kanıtın yöntemini taşıması gerekir; fakat bu kanıt, ontolojik kanıtın yönteminden yoksundur. Ontolojik kanıt mükemmel varlığın zihinsel varlığından hareketle o varlığın zihin dışı varlığını ele almaktadır. Bu tür yöntem siddîkîn kanıtında söz konusu olmadığı için onun ontolojik kanıt olarak değerlendirilmesi yanlış olacaktır.

Siddîkîn kanıtı, ontolojik kanıtın yöntemini kullanmadığı için onun yöntemiyle ilgili ortaya atılan şüphelerden de korunmuş olacaktır. Ontolojik kanıtın yöntemi ile ilgili pek çok şüphe ortaya atılmıştır. O şüphelerin başında, mükemmel varlığın zihinsel varlığı ile zihindışı varlığını ele alma meselesi gelir. Bu konuyla ilgili Gaunilo'nun eleştirisi en önemlisidir. Gaunilo'ya göre<sup>40</sup> eğer zihinde bulunan mükemmel varlık kavramı o varlığın zihindışı varlığına neden olursa o zaman zihinde bulunan her varlık zihindışında var olmak zorundadır.

Gaunilo'nun bu eleştirisinin, siddîkîn kanıtı için geçerli olduğu söylenebilir; çünkü siddîkîn kanıtı özel bir varlığın zihni varlığı yerine mutlak varlıktan hareketle zorunlu varlığı ispatlamaktadır. Bu nedenle bu kanıtın yöntemi ontolojik kanıtın yönteminden bütünüyle farklıdır.

### **Ontolojik Kanıtın Üçüncü Özelliği ve Siddîkîn Kanıtı**

Ontolojik kanıtta mükemmel varlığın zorunluluğundan söz edilir. Bu zorunluluk İbn Sînâ'da da söz konusu olmuştur. İbn Sînâ'ya göre<sup>41</sup> zorunlu olmayan var olamaz. Bu zorunluluk İbn Sînâ'da iki farklı zorunlu varlığı kapsamaktadır.

39 Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, s. 152; Mayer, "İbnSînâ'nın 'Burhanu's- Siddîkîn'i", s. 256.

40 Anselm, *Anselm of Canterbury The Major Works*, ed. Brian Davis ve G. R. Evans, Oxford University, 1998. s. 111.

41 İbn Sînâ, *Necât*, 2.bsk, der: Muhyiy'ed-Din Sabri el-Kordi, h.ş. 1357, M.1938, s.226.

Başkasıyla zorunlu varlık (el- vâcibu'l-vücûd-u biğayrihi)

Kendisiyle zorunlu varlık (el- vâcibu'l-vücûd-u bizatihi)

Başkasıyla zorunlu varlıkların var ve yok farzedilmeleri çelişki doğurmaz; ancak varlığa gelirlirse önce varlıkları zorunlu olur ve daha sonra var olurlar ve varlıkları zorunlu olmadığı sürece o varlıklar var olamazlar. Fakat varlıkları zorunlu olursa var olurlar. İbn Sînâ'ya göre<sup>42</sup> başkasıyla zorunlu olan varlıklar, mümkün varlık oldukları için bir neden olmadan var olamazlar. Kendi zatiyla mümkün ve başkasıyla zorunlu olan varlıklar nedenleri olduğu zaman var olurlar, nedenleri olmadığı zaman yok olurlar; fakat her ne zaman nedenleri olursa önce varlıkları zorunlu olur sonra, da var olurlar. Herhalükârde varlığı zorunlu olmayan bir varlık var olamaz.

Kendisiyle zorunlu varlıkların, yok farzedilmeleri çelişki doğurur; bu varlıklardan zorunluluk kaldırılamaz. Bu varlıklar zorunluluk ile özdeşirler. İbn Sînâ'ya göre<sup>43</sup> bu varlıkların zorunluluğu kendi zatlarından kaynaklanır. O halde zorunlu varlığın varlığı, başkasından olmadığı için mümkün varlıklarda olan süreç bu varlıkta söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle mümkün varlıklarda neden, önce mümkün varlığa zorunluluk verir ve sonra zorunlu varlık var olur. Bu ikili süreç, zorunlu varlıkta varlığı ve zorunluluğu kendisinden olduğu için bulunmamaktadır.

İbn Sînâ bu konuda iki tür zorunlu varlığın hükümlerini farklı şekillerde ele almıştır. O'nun zorunlu olamayan var olamaz ifadesi, *Necât* Kitabında genel bir ifadedir ve zorunlu varlık dahil bütün varlıkları kapsamaktadır. Zorunluluk, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığının özüdür. İbn Sînâ'da bir varlığı zorunlu varlık olarak farzetmek, o varlıktan zorunluluğu ayırmanın mümkün olmayacağı anlamına gelir. Daha ziyade mümkün varlıklar bile var oldukları takdirde ilk önce zorunluluk sıfatına sahip olacaklar ve sonra var olacaklardır. Filozofların “eş-Şey'u Ma Lem Yecib Lem Yuced” ifadeleri, işte bu önceliğe ve sonralığa işaret etmektedir. İlk önce vücûb, sonra da vücûd gerekir. Vacib ve zorunlu olmayan bir varlık, mevcut ve var olamaz.

Ontolojik kanıtta zorunluluktan söz edilirken mükemmel varlık söz konusu olmaktadır. Mükemmel varlığın zihni varlığı, zihindışı varlığına zorunlu olarak işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle mükemmel varlığın zihni varlığı zihindışı varlık olması için bir aracıyı gerektirir. O araç ve neden olmadan mükemmel varlık varolamaz. İşte o araç zorunluluk kavramıdır. Bu tür zorunluluğa sahip olma İbn Sînâ'da mümkün varlıklara mahsusdur. Mümkün varlıkların im-

42 İbn Sînâ, *el- İşârât*, C 3, s. 19.

43 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 18.

kan sıfatından çıkmaları ve zorunlu varlığa dönüşmeleri bir başka sıfat yardımıyla olur ve o sıfat zorunluluk sıfatıdır. Mümkün varlıklar zorunluluk sıfatına sahip olmasalar o zaman var olamazlar veya açık söylenirse başkasıyla zorunlu varlık olamazlar. Fakat İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı mahiyetten yoksundur. Dolayısıyla bu ayrımlar o varlıkta söz konusu değildir. Diğer taraftan bakıldığında zorunluluk ve O aynı şeydir. Zorunlu varlık zorunluluk sıfatına sonradan sahip olmuyor, belakis onda varlık ile zorunluluk sıfatı özdeştir ve o sıfat zorunlu varlığın özüdür.<sup>44</sup> Halbuki ontolojik kanıtta mükemmel varlık olarak adlanan Tanrı anlayışı, zorunluluktan yoksundur ve o varlık zorunluluk sıfatına sahip olması için bir neden gerektirir ve o neden kendi varlığının zihni boyutudur. Nasıl ki İbn Sînâ'nın başkasıyla zorunlu varlığında bir neden, bu varlıkların zorunlu olması için gerekir, aynı şekilde ontolojik kanıtın mükemmel varlığı da zorunlu olması için bir neden gerektirir. Ancak başkasıyla zorunlu varlığın nedeni, kendi dışı bir neden olurken, mükemmel varlığın zorunluluk nedeni kendi zihni varlığı ve daha doğrusu o varlığın tanımından çıkan bir zorunluluktur.

### Ontolojik Kanıtın Dördüncü Özelliği ve Sıddîkîn Kanıtı

Ontolojik kanıtta mükemmel varlık kavramından zorunluluğu ve zorunluluğundan da gerçek varlığı ele alınmaktadır.<sup>45</sup> Sıddîkîn kanıtında kavramın yeri olmadığı için varlığın kendisi hareket noktası olmaktadır.<sup>46</sup> İbn-Sina'nın hareket noktesi bütün mevcudatın ortak olduğu varlık olmaktadır.<sup>47</sup> O şöyle söylemektedir: "Başkasına yönelmeksizin zatı bakımından kendisine yönelinen her mevcudun varlığı ya zorunludur, veya değildir. Eğer zorunlu olur ise o zatiyla haktır, varlığı zatından olan zorunludur ve o kayyumdur."<sup>48</sup> Başka bir ifadeyle İbn Sînâ mutlaku'l-vücûdu'u (varlık felsefesinin konusu olan varlık) inceleyerek el- vücûdu'l- mutlak'ı ele alıyor. Fakat ontolojik kanıt vücûdu'l- mutlak'ın zihni varlığından hareketle o varlığın (vücûdu'l-mutlak) zihindışı varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Görüldüğü gibi her iki kanıt vücûdu'l-mutlak'ı ispatlamaktadır; fakat birisi doğrudan mutlaku'l vücûd'dan hareketle diğeri ise vücûdu'l-mutlak'ın zihni varlığından hareketle ispatlamaktadır.

Kant'ın ontolojik kavramı bir anlam olarak ele alındığında ontolojik kanıtın o anlam ve kavramdan yoksun olduğu görülebilir; çünkü ontolojik kanıtın hareket ettiği yer, varlık değil belki bir mevcudun (vücûdu'l-mutlak) zihni varlığı ile o mevcudun zihindışı varlığını ispatlamaktır. Ancak ontolojik kanıtta Kant'ın

44 İbn Sînâ, *eş-Şifa-İlahiyât*, s. 274.

45 Descartes, *Philisophical Writings of Descartes*, s. 180.

46 İbn Sînâ, *el- İşârât*, C 3, s. 18.

47 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 18.

48 *A.g.e.*, s. 18.

yaptığı tanımdan da hareket etmek mümkündür. Bu tür hareket edilir ve o tanım ontolojik kanıtın ölçütü olursa, o zaman siddîkîn kanıtı o tanımdan yoksun olduğu için ontolojik kanıt olarak kabul edilemez ve gerçek ontolojik kanıtın da Anselm ve diğerlerinin kabul ettiği kanıt olduğu söylenebilir.

Siddîkîn kanıtı ise, anlam açısından tamamen ontolojik bir kanıttır. Çünkü bu kanıtın hareket noktası olan mutlaku'l- vüçûd, var olan nesne değil belki varlık olmuştur. Fakat ifade edildiği gibi, bu kanıt Kant'ın tanımladığı ontolojik kanıt olarak kabul edilemez.

Kant'ın tanımı, mükemmel varlığın zihni varlığından bizi o varlığın zihindışı varlığına hiç bir haricî varlığa başvurmadan götürür. Siddîkîn kanıtı ise mutlak varlıktan hareketle zorunlu varlığı ele alır. Bu iki kanıt her ne kadar ortak terimleri kullansa da farklı yöntemlere sahiptirler. Bu yöntem farklılığı çoğu zaman göz önüne alınmamış ve sadece bu kanıtlarda kullanılan kavram ve terimler baz alınarak değerlendirilmiştir. Aydın ve Morewedge, ontolojik ve siddîkîn kanıtlarının bazı ortak terimlerinden hareketle aynı oldukları ve dahası siddîkîn kanıtının ontolojik kanıt olduğu hükümüne varmışlardır. Bu açıklamayla Aydın'ın Fârâbi'nin kanıtını ontolojik kanıt olarak değerlendiren açıklamasının yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü ekmel (en mükemmel olan), ilk sebep (her şeyin ilk nedeni), akdem (en önce olan) ve vacibu'l-vüçûd (sebebi olmayan varlık) kavramları, ontolojik kanıtla işaret eden kavramlar olsalar bile yine bir kanıtın ontolojik olup olmaması kullanılan terimler ve kavramlarla değil belki yürütülen yönteme bağlıdır. Aynı şekilde P. Morewedge'in İbn Sînâ'da "hastî" ve "vüçûd" kavramlarının farklı kullanışları dolayısıyla siddîkîn kanıtının ontolojik kanıt olarak değerlendirilmesinin de yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Aydın ve Morewedge, siddîkîn kanıtının kozmolojik olmamasından hareketle o kanıtın ontolojik olduğunu savunmuşlardır. Fakat bir kanıtın kozmolojik olmaması, o kanıtın ontolojik olması anlamına gelmez. Kullanılan bazı ortak terimler siddîkîn kanıtını ontolojik kanıt yapmaz; çünkü siddîkîn kanıtı bazı kavramlarda ontolojik kanıt ile ortak olduğu gibi bazı kavramlarda da kozmolojik kanıt ile ortak olabilmektedir. Örneğin ilk neden, mümkün varlığın zorunlu varlığa ihtiyacı konusu, bu kanıt ile kozmolojik kanıtın ortak noktaları olmuştur. Nasıl ki el-ekmel sıfatı ontolojik kanıt olmasına delalet etmiyorsa aynı şekilde ilk neden kavramı da kozmolojik kanıt olmasına delalet etmemektedir.

## Sonuç

Morewedje siddikîn kanıtının ontolojik olduğundan yanadır. Bu ise İbn Sînâ'nın bu kanıtının, ontolojik kanıtının terimleri, özellikleri ve koşullarını taşıyıp taşımadığı düşüncesinden kaynaklanır. Bu kanıt ontolojik kanıtın bazı terimleri, özellikleri ve koşullarına sahip olduğu gibi o kanıtın bazı özellikleri ve koşullarından da yoksundur. Bu anlamda siddikîn kanıtı tam anlamıyla ontolojik kanıt değildir. Böylece bu kanıt Kant'ın kategorisi içerisinde değerlendirildiğinde ortak bir yoruma erişim zor gibi gözüküyor.

Bize göre bu kanıt kendine özgü bir yönteme sahiptir. Bu yöntem üzerinde hareket etmemiz için Kant'ın kategorisinin dışına çıkmamız ve yeni bir kategori kurmamız gerekir. Bu kategori Kant'ın derlediği ve işaret ettiği kanıtların hepsini kapsadığı gibi siddikîn kanıtı gibi kanıtları da kapsamalıdır. Bu işi yaparken hem din felsefesi birikimini hem de İslâm geleneği sermayesini bir arada tutmamız gerekir. Böylece din felsefesi konusunda yeni bir yöntem kurmuş oluruz.

Morewedje Kant'ın belirttiği kategoriye esas olarak kabul etmiştir. Bu kategoriye göre, Tanrı ispatı konusunda kullanılan bütün kanıtlar varlıktan hareket ederek Tanrı'yı ispatlamaktadır; fakat bunları birbirinden ayıran yön de yine varlığın kendisidir. Çünkü ispatlama konusunda ya mutlak varlıktan hareket edilir ya da özel varlıktan hareket edilir. Eğer mutlak varlıktan (el-Vücûd Min haysü Hiye'l-Vücûd) hareket ederek ispatlanırsa bütün varlıkların ortak paydasından hareket edildiği için bu kanıtı varlık kanıtı olarak adlandırabiliriz.

Bu kanıtın hareket noktası mevcudat yerine vücûd olmuştur. Fakat mevcudattan veya özel varlıklardan hareket edildiğinde çeşitli kanıtlarla karşı karşıya kalmabilir. Çünkü özel varlıklar (mevcud olan her şey) çeşitli varlıkları kapsadığı için farklı kanıtlarla Tanrı'yı ispatlayabilir. Başka bir ifadeyle bütün varlıklar, Tanrı da dahil, Tanrının ispatı ile ilgili kanıt oluşturabilir. Bu yönteme göre varlık sahasında bulunan bütün varlıklar mutlak varlığa sahip oldukları için değil belki bir mevcut oldukları için Tanrı'nın bir göstergesidirler.

Bu kanıtlar ya Tanrı'dan (zorunlu varlık) hareket ederek O'nu ispatlamaktadır veya mümkün varlıklardan hareketle bu işi gerçekleştirir. Bu kanıtları tekrar ikiye ayırmak mümkündür. Çünkü ya Tanrı'nın zihni varlığından (kavramından) hareketle O'nun zihindışı varlığı ispatlanıyor veya O'nun zihindışı varlığına odaklanarak ispatlanıyor. Tanrı'nın zihni varlığından zihindışı varlığı elde edilirse bu kanıt kavramsal bir kanıt olur ve Kant'ın kategorisinde ontolojik kanıt bu özelliğe sahiptir. Tanrı'nın zihindışı varlığı gözönüne alınarak ispatlanırsa O'ndan O'nu elde etmek anlamına gelir ki bu mistik kanıtların hepsini kapsamaktadır.



Mümkün varlıklardan da hareket ettiğimizde yine iki tür kanıttan söz etmek mümkündür. Mümkün varlıkların tikel veya tümel yapılarından hareketle Tanrı ispatlanabilir. Bu kanıtların ikisine de Kant'ın kategorisinde işaret edilmiştir. Kant'a göre<sup>49</sup> teleolojik kanıtta belirli deneyimden ve evrenin tikel yapısından hareketle Tanrı ispatlanmaktadır. Kozmolojik kanıtta ise belirsiz deneyimden ve evrenin tümel yapısından hareketle Tanrı ispatlanmaktadır. Kozmolojik kanıt sadece Kant'ın işaret ettiği ve Thomas'ın zikrettiği kanıtları değil belki Tanrı dışında olan her varlıktan Tanrı'nın varlığı elde edilirse kozmolojik anlamına gelmektedir. Bu durumu aşağıdaki şemada görsel hale getirebiliriz.



## Öz

### Morewedge'in Sıddîkîn Kanıtına Yaptığı Yorumun Değerlendirilmesi

Bu makalede İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtını konu edilmiştir. Din felsefesi yazılarında bu kanıt bazen kozmolojik bazen ontolojik olarak değerlendirilir. Ontolojik olarak değerlendiren düşünürlerin başında Morewedge gelmektedir. Morewedge'in yazılarına başvurarak sıddîkîn kanıtına yaptığı yorumu din felsefesi açısından değerlendirilmiştir. İbn Sînâ'nın sıddîkîn kanıtı ontolojik kanıtın özelliklerinden yoksun olduğu ve sonuçta ontolojik kanıt olmadığı düşünülmek-

49 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 290.



tedir. Çünkü siddîkîn kanıtı iki ana kısımdan bir araya gelir. Birinci kısmı zorunlu varlıkta sonlanma ve ikinci kısmı mümkün varlık olma olasılığıdır. Bu kanıtı ontolojik olarak değerlendiren Morewedge ve diğerlerinin sorunu birinci kısma odaklanma ve ikinci kısmı görmezden gelmektir. Bu kanıtın konumunu belirtmek için Kant'ın belirttiği kategorinin dışına çıkmak ve yeni bir kanıtlar kategorisi kurmak önerilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** *İbn Sînâ, siddîkîn kanıtı, ontojik kanıt, zorunlu varlık, mümkün varlık.*

### Abstract

#### Evaluation By The Interpretation Of Siddiqin Argument of Morewedge

This article is about Avicenna's siddiqin arguments. Sometimes in the philosophical religious writing regarded this arguments cosmological arguments and sometimes regarded ontological arguments. Morewedge is the head of those regard this arguments ontological arguments. We will evaluate this arguments with help of Morewedge's writings. We will argue siddiqin arguments don't have ontological arguments features and ultimately is not ontological argument. For us siddiqin arguments has two main part. The first of them is ending necessary being and second part is to be possible being. The problem of Morewedge and others evaluate this argument as a ontological argument is focus on first part and to ignore the second part. To specify the location of this arguments we have to go beyond Kant's classification, and building of a new category of arguments has been suggested.

**Keywords:** *Avicenna, siddiqin argument, ontological argument, necessary being, possible being.*

#### Kaynaklar

- Anselm, *Anselm of Canterbury The Major Works*, ed. Brian Davis ve G. R. Evans, Oxford University, 1998.
- Davies, Brian - Brain Leftow, "Anselm and the ontological argument", *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University, United Kingdom, 2004.
- Descartes, René, *Philosophical Writings*, çev: Elizabeth Anscombe ve Peter Thomas Geach, Nelson Philosophical Texts Yay., 1961.
- İbn Sînâ, *eş-Şifa-İlâhiyat*, Türkçe çev: Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005.
- \_\_\_\_\_, *Necât*, 2.bsk, der: Muhyiy'ed-Din Sabri el-Kordi, h.ş. 1357, M.1938.

- \_\_\_\_\_, *el- İẓârât vet-Tenbîhât*, İran, Kum: Neşru'l-Belâġe Yay., 1. baskı, H.Ş. 1375.
- Kant ,Immanual, *Critique of Pure Reason*, çev: Aziz yardımcı, İstanbul: İdea Yay., 1993.
- Mayer ,Toby, “İbn Sînâ'nın ‘Burhanu’s-Sıddîkîn’i”, *A.Ü.İ.F.D.*, çev: Temel Yeşilyurt, Sayı:8, 2003.
- Morewedge, Parviz, “A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics”, *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, (Albany: SUNY)1979.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1977.
- \_\_\_\_\_, “A Valid Ontological Argument?”, *The Philosophical Review*, Vol.70, No.1.
- Sweeney, Eileen C., “Anselm’s Proslogion: The Desire for the Word”, *The Saint Anselm Journal*, 1.1, fall 2003.
- Topaloġlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm*, İstanbul: Furkan kitaplığı, 2001.