

Sünnî Kelâmda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü*

Robert WISNOVSKY**
Çev. Arzu MERAL*

Bugün İslâm düşüncesi tarihi araştırmacılarının büyük çoğunluğu, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)* adlı eseriyle İslâm medeniyetinde felsefî canlılığın yok oluşuna sebep olacak kadar güçlü bir tenkitte bulunan el-Gazzâlî'nin (ö. 1111) Sünnî Müslümanlığın savunucusu olduğu şeklindeki, geleneksel Batılı tanımlamanın çarpıklığı konusunda hemfikirdir. Bazıları el-Gazzâlî'nin İslâm felsefesi ve kelâm tarihindeki öneminin aslında Sünnî kelâmın merkezî doktrinlerine, sürekli olarak temel metafizik fikirleri dâhil etme çabasından olduğu kadar, meşhur felâsife tenkidinden de kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Ancak el-Gazzâlî'nin Sünnî kelâmı "felsefeleştirmedeki" rolünün yalnızca bir tek dahinin mücadelesi olmayıp, İbn Sînâ hayattayken başlamış gibi görünen ve onun 1037'de ölümünden sonra birinci ve ikinci kuşaklarda hızlanarak, el-Gazzâlî'nin hocası Eş'arî el-Cüveynî (ö. 1085) ve Mâtürîdî el-Pezdevî'nin (ö. 1099) eserleriyle beraber iki ana Sünnî kelâm okulunun düzinelerce üyesi tarafından ileriye taşınan daha geniş bir akımın parçası olduğu pek bilinmez. Aslında geç dönem İslâmî geleneğe Sünnî kelâmcılar için mütekaddimûn ("erken" veya "kadîm") ve müte'ahhirûn ("geç" veya "modern") şeklinde atıfta bulunulan ayırıcı çizginin el-Gazzâlî'ye değil İbn Sînâ'ya uzandığı ve dolayısıyla Sünnî kelâmdaki dönüşümün Gazzâlîci değil İbn Sînâcî olduğu gayet açıktır.

İbn Sînâcî dönüşüme dair genel bir görünümü, kaynakları, içeriği ve etkilerini Ulrich Rudolph'un yeni monografisinin¹ yayımlanmasından beri daha iyi değerlendirme imkânına sahip olduğumuz, el-Mâtürîdî'nin (ö. 944) *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri üzerinde çalışarak elde edebiliriz. Öyle görünüyor ki el-Mâtürîdî

* Kaynak: R. Wisnovsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnî Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 14 (2004), s. 65-100.

** Önemli eleştiri ve tavsiyelerinden dolayı ASP'nin anonim hakemlerine minnettarım. Ayrıca, Mâtürîdîlik üzerine olan yüksek lisans seminerindeki öğrencilerime – Recep Göktaş, Josh Hemani, Wes Kelly, Yaron Klein, Christian Lange ve Hikmet Yaman – yeni ve ilginç materyallerden yana dikkatimi çektikleri ve hipotezim hakkında daha eleştirel düşünmeye zorladıkları için teşekkür ederim.

* Leiden Üniversitesi doktora öğrencisi.

¹ U. Rudolph, *el-Mâtürîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1996.

özel problemler hakkında kelâm tartışmalarına pek çok önemli kavramsal katkıda bulunurken – en çok dikkat çeken Tanrı'nın fiilî sıfatlarının ezeliği konusundaki tartışmalarıdır – ki buna makalenin ilerleyen sayfalarında değineceğim –, bunun kadar önemli bir başka özelliği de eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'i yapılandırma şeklindedir. Çünkü el-Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de konuları sıralayışı daha sonra gelen Sünnî kelâmcılara kendi bağımsız risale ve ders kitaplarında takip edecekleri bir model sağlamıştır. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'e epistemolojiye dair genel bir tartışmayla başlar (F. Kholeif'in 1970 baskısında 3-11. sayfalar); dünyanın yaratılmışlığını ve Tanrı'nın varlığını ortaya koyduktan sonra (11-37); ilâhî birliği ve Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili problemleri tartışır (38-85); ardından müslim ve gayri-müslim karşı doktrinlerini tenkid edip (86-176); peygamberliği analiz eder (176-215); ve son olarak da Tanrı'nın insanın fiillerini belirlemesi (215-323) günah ve cezalandırma (323-372) ve inanç (373-401) konularında ılımlı bir duruş sergiler.

el-Mâturîdî'nin modeli özellikle önemlidir, çünkü konuların yeni standart düzenlemesi – özellikle ilk üç konunun: (1) epistemoloji > (2) Tanrı'nın varlığı > (3) Tanrı'nın birliği ve sıfatları – İbn Sînâ metafiziğinin ve özellikle İbn Sînâ'nın mâhiyet (mâhiyye) ve varlık (vücûd) ve bizatihi zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd bi-zâtîhî) ile başkası dolayısıyla zorunlu varlık/bizatihi mümkün varlık (vâcibü'l-vücûd bi-gayrihî/mümkünü'l-vücûd bi-zâtîhî) ayrımlarının daha sonraki kelâm risalelerine tedricen dâhil edilebileceği bir çerçeve sağlamıştır. (1) Epistemoloji ile ilgili olarak, İbn Sînâ öncesindeki bilgiye ulaşmadaki üç yol – algı (hiss), haber ve düşünce (nazar) – ve iki tür bilgi – kazanılan (mükteseb) ve a priori (zarûfî) – şeklindeki Sünnî- kelâm ayrımları, İbn Sînâ sonrasında, bilginin iki nesnesi – mâhiyet (mâhiyye) ve varlık (vücûd) – ve bilginin üç türü – zorunlu (vâcib), mümkün (câ'iz veya mümkün) ve imkânsız (müstahîl veya mümteni') – şeklindeki Sünnî-kelâm ayrımıyla gölgede kalmıştır. (2) Tanrı'nın varlığı delillerine gelince, İbn Sînâ öncesindeki Tanrı'nın kadîm oluşu ve dünyanın sonradan var edilmiş oluşu (muhtes) şeklindeki Sünnî-kelâm ayrımı, zemini Tanrı'nın bizatihi zorunlu varlık oluşu (vâcibü'l-vücûd bi-zâtîhî) ve dünyanın bizatihi mümkün varlık oluşu (mümkün [veya câ'iz] ü'l-vücûd bi-zâtîhî) şeklindeki, İbn Sînâ sonrası Sünnî-kelâm ayrımına bırakmıştır. (3) Tanrı'nın birliği ve sıfatları konusunda ise, İbn Sînâ öncesindeki ilâhî sıfatların ezeliğinin (kıdem) tam niteliği üzerine yapılan Sünnî-kelâm tartışmalarının yerini İbn Sînâ sonrası Sünnî-kelâm'da sıfatların zorunluluğunun (vücûb) tam niteliği tartışması almıştır.

Ön hazırlık niteliğinde olsa da, epistemolojik intikalın tarihi (en önemlisi van Ess tarafından) ve İbn Sînâ sonrası kelâmda Tanrı'nın varlığının delillerinde zorunluluk ve imkân kullanımı konusunda (en önemlisi Davidson tarafından) bazı eserler kaleme alınmışsa da, bildiğim kadarıyla Tanrı'nın sıfatlarına dair Sünnî-kelâm tartışmalarındaki İbn Sînâcı dönüşümle tasvir edilen kavisi, şimdiye

kadar kimse araştırmaya başlamadı.² Benim bu makaledeki amacım, İbn Sînâ'nın bizatihi zorunlu varlık teorisinin Sünnî kelâmın bu son veçhesinin tarihi içindeki yerini tayin etmektir.

Özellikle, Tanrı'nın ve sıfatlarının sahip olduğu ezeliğin tabiatını açıklamak için Sünnî kelâmcıların, İbn Sînâ öncesi erken dönemdeki, ezeli bir şey "varlığı-nın başlangıcı olmayandır" (mâ lâ evvele li-vücûdihî), yani ezeli şey hiçbir şey tarafından sebep olunmayandır şeklindeki tartışma çabalarından, ezeli bir şey "daha önce yok olmamış ve asla yok olmayacak olandır" (mâ lem yezel ve-lâ yezâlû), yani ezeli bir şeyin var olmaması imkân dâhilinde değildir ve dolayısıyla ezeli şey zorunlu varlıktır şeklindeki İbn Sînâ sonrası tartışma teşebbüslerine geçtiklerini göstermeyi umuyorum. Daha da ötesi, İbn Sînâ'nın farklı yollarla geliştirdiği teorisi sadece sonraki kelâm fikirlerini etkileyen bir unsur olarak değil, aynı zamanda bazı önemli açılardan erken dönem kelâm tartışmalarına bir cevap olarak da görülmelidir.³

Tanrı'nın sıfatlarına dair İbn Sînâ öncesi kelâm tartışmalarında aşikâr olan doktrinel bağlılıklara odaklanarak başlayacağım. Ardından bu bağlılıkların bir sonucu olarak ortaya çıkan felsefi ikilemleri inceleyeceğim. Daha sonra, İbn Sînâ'nın vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî ve vâcibü'l-vücûd bi-gayrihî/mümkünü'l-vücûd bi-zâtihî arasındaki ayrımının doğrudan kaynaklarına değinip, İbn Sînâ'nın ayrımının daha önceki iki formunu tartışacağım. Bunlardan birincisi (1001 tarihli) erken dönem kelâm ikilemlerini – en azından bazılarını – çözümlene çabası iken, ikincisi (1013 tarihli) (muhtemelen) çağdaşı bir Eş'arî tartışmasıyla hemen hemen aynıdır. Son olarak da, İbn Sînâ'nın teorisinin hızlı ve yaygın bir şekilde içselleştirilmesine dikkat çekmek için geç-11. yüzyıl Sünnî kelâm metinlerinden alınan bazı pasajları inceleyeceğim.⁴

I. ÖNCE

Miladî dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Tanrı'nın ezeliği (kıdem) müslüman kelâmcılar tarafından ilâhî sıfatların en önemlisi olarak ileri sürülmüş-

² J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-İcî*, Wiesbaden, 1966, ve H. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford 1987.

³ İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık, bizatihi zorunlu varlık ve başkası dolayısıyla zorunlu/bizatihi mümkün varlık arasındaki ayrımını benimsemek için İbn Sînâ sonrası hem Sünnî hem Şii kelâmcıların çabalarının özet bir incelemesi için bk. benim "Avicenna and the Avicennian tradition", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, P. Adamson ve R. Taylor (edl.), Cambridge 2004.

⁴ İbn Sînâ'nın teorisinin Aristocu (11. bölüm), Neoplatonik (10. bölüm) ve Fârâbî'ye uzanan (12. bölüm) arka planı ve İbn Sînâ'nın teoriyi kendi formüleştirmesinin evrimi (14. bölüm) hakkındaki detaylı tartışmalar kitabımda bulunabilir, *Avicenna's Metaphysics in Context*, London/Ithaca, N.Y. 2003. Pek çok gözden geçirmeyle birlikte bu makalenin ilk iki bölümü büyük oranda bu materyalin yeniden üretimidir; üçüncü ve son bölüm ise tamamen yenidir.

tür. Çünkü bir kelâmcı, Tanrı ezeldir (kadîm) dediğinde terimi iki farklı amaç için kullanıyordu. Mu'tezile ve daha sonra Sünnî kelâmcılar, Tanrı'nın varlığı konusundaki delillerinden birini ezeli ve sonradan var edilen arasındaki zıtlığın çelişik doğasına dayandırdılar. Ezeli (kadîm) ve sonradan var edilen (*muhdes*) dışında birşeyin var olmadığı ve her sonradan var edilenin bir var ediciye ihtiyaç duyduğu düşünüldüğünde – sonsuz bir geriye gidişi engellemek için – sonradan var edilmiş şeyler ve var edenler zinciri sonradan var edilmemiş bir var edicide sona ermelidir. Sonradan var edilmemiş – ezelden başka – hiçbir şey olmadığına göre bu nihai var edici ezeli olmalıdır. Bu ezeli, nihai var edici Tanrı'dır.

Sünnî kelâmcılar Tanrı'nın ezeli oluşunu başka bir amaç için de kullandılar: Tanrı'nın ilim, kudret, hayat ve diğer sıfatlarının hakikati ve hususiyeti konusunda kendileriyle Mu'tezile arasındaki temel farkı vurgulamak için Sünnî kelâmcılar kendilerini "sıfat ehli" (*ashâbü's-sıfât*) diye adlandırarak ve erken dönem Mu'tezile karşıtı olan kelâmcı İbn Küllâb'ı (ö. yaklaşık 855) takip ederek, Ebu'l-Huzeyl (ö. 841) ve en-Nazzâm (ö. yaklaşık 840) gibi erken dönem Mu'tezile müntesiplerinin de söylediği gibi Tanrı'nın sıfatlarının, varlığı gerçek ve yeterince farklı nesnelere basit bir şekilde Tanrı'nın zatıyla (*zat* veya *nefs*) özdeşleştirilemeyeceğini veya zatına dâhil edilemeyeceğini savundular. Sünnîler, sıfatlar hem gerçek hem de ilâhî olduğu için onların tıpkı Tanrı'nın kendisi gibi ezeli olduğu sonucunu çıkardılar.

Kısacası, Tanrı'nın ezeliği, yaratılmış bir dünyanın ezeli bir Yaratıcı'ya ihtiyacı olduğunu kanıtlamada ve Tanrı'nın sıfatlarının ezeli ve farklı gerçekliği lehine tartışmalara yardımcı olmak üzere Sünnî kelâmcılara iki hizmette bulunmuştur. Fakat ezeliğin bu iki kullanımı arasında temel bir uyumsuzluk ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, dünyanın sonsuzluğuna inanan ateist materyalistlere (dehriyye) karşı yöneltilirken, ikincisi ilâhî sıfatların anlamlı bir farklılık veya ezeliğe sahip olduğuna itiraz eden Mu'tezile'ye karşı yöneltilmiştir. Bu uyumsuzluk problemini çözmek veya en azından örtmek Sünnî kelâmında İbn Sînâci dönüşümün bu yönünü çalştıran motordur.

Hem Mu'tezili hem Sünnî kelâmcıların Tanrı'nın ezeliğini O'nun varlığının delilleri arasında göstermelerinin sonuçlarından birisi de şu oldu: Kıdem (ezelîlik) *öncesizliğe* işaret etmekten *neden olunmamışlığa* işaret eden semantik bir değişim geçirdi.⁵ Abdü'l-Cabbâr'a göre (ö. 1025), Küllâbiliğe geçmeden önce el-Eş'arî'ye (ö. 1025) hocalık eden Mu'tezili el-Cubbâ'î (ö. 915) kadîm'i "varlıkta önce gelen" (*mutekâdim fi'l-vücûd*) diye tanımlamıştır.⁶ Abdü'l-Cabbâr'a göre, diğer kitaplarda el-Cubbâ'î kadîm'i "varlığının başlangıcı olmayan" (*mâ lâ evvele li-*

⁵ Kıdem hakkında genel olarak, bk. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988, s. 164-9.

⁶ 'Abdu'l-Cabbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, ed. M. M.Hilmî vd., 16 cilt, Kahire 1958, c. V, s. 233.17-18; 234.15 ve 235.1; ayrıca bk. *et-Tekaddüm fi'l-vücûd* s. 234.6-11'de.

vücûdihî) şeklinde tanımlamıştır.⁷ el-Eş'arî'nin Mu'tezilîler'den ayrılmasına rağmen, el-Cubbâ'tın tanımlarının her ikisi de daha sonraki Eş'arîlerin eserlerinde ortaya çıkmıştır. Örneğin, İbn Fûrek (ö. 1015) el-Eş'arî'nin bizzat kendisinin kullandığına işaret ederek "varlıksal öncesizlik" tarifini kullanır.⁸ Bir başka Eş'arî, el-Halîmî (ö. 1012) "başlangıçsızlık" tanımını kadîm'e uygulamıştır, fakat sanıyorum el-Halîmî daha önce bahsettiğim semantik değişimdeki başlangıcı yansıtan bir şekilde ibtidâ ("köken") terimini *evvel* ("başlangıç") yerine kullanmıştır.⁹ Çünkü "köken" müphemdir: Grekçe terim *arkhê* gibi, Arapça ibtidâ da hem zamanda bir başlangıç noktası (*evvel*) hem de köken (*mebde'*) anlamına gelebilir.

Başlangıçsızlıktan neden olunmamışlığa olan bu değişimin gerekçesi oldukça basittir. Eğer bir kelâmcı olarak, benim ezeliğe dair başlıca ilgim onu Tanrı'nın varlığının delilleri arasında kullanmaksa, ezeli (kadîm) ve sonradan var edilen (muhtes) arasındaki zıtlığın çelişik doğasının, iki terimin temel anlamı olmasını isteyeceğim. Bir başka ifadeyle, eğer kadîm'i sadece "başlangıçsızlık" değil de "neden olunmamış" anlamına da gelecek şekilde tanımlarsam, Tanrı'nın varlığını ispatlamada işim kolaylaşacak. Çünkü "neden olunmamış", muhtes ("sonradan var edilmiş") edilgen sıfat-fiilin zıttının ne olduğu konusundaki sezgilerimi "başlangıçsızlık"tan daha ikna edici olacaktır.

'Abdü'l-Cabbâr'a göre, el-Cubbâ't kadîm (ezeli) ve muhtes'i (sonradan var edilen) iki çelişen olarak ele almıştır: tek bir şeyi kadîm ve muhtes olarak almak karşılıklı çelişkiyle (yetenâkazû) sonuçlanır.¹⁰ Bir Mu'tezilî'ye göre, Tanrı'nın tek ezeli şey ve O'nun dışındakilerin sonradan var edilmiş olduğu düşünülürse, bu yeterince açık görünür. Her çelişkide olduğu gibi kadîm ve muhtes arasında da orta bir yol yoktur. Ancak bir Sünnî kelâmcı olarak, bu farklı keskin zıtlığı azaltan ezelilikle ilgili başka bir bağlantı yapmış olacağım. Çünkü ben, Mu'tezilî meslektaşımдан farklı olarak, "ezeli"nin (kadîm) yüklem yapılabileceği tek öznenin bizatihi Tanrı olduğuna inanmıyorum. Tanrı'nın sıfatları da ezeli olarak kabul edilmelidir. Bu noktada ilâhî sıfatların ezeliliği probleminin tarihini kısaca gözden geçirip bunun neden Sünnî kelâmcılar arasında bir ikileme neden olduğunu açıklayacağım.

Tanrı'nın birliğiyle ilgili katı anlayışlarını desteklemek için Mu'tezilîler Tanrı'nın sıfatlarını "zâtî sıfatlar" (sifâtü'z-zât) ve "fiilî sıfatlar" (sifâtü'l-fi'l) olmak

⁷ 'Abdu'l-Cabbâr, *el-Muğnî*, V, s. 233.1-2 ve 234.7-9.

⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, ed. D. Gimaret, Beyrut, 1987, s. 26.19-20; 27.19-20 ve 42.19-20.

⁹ el-Halîmî, K. *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân* (el-Beyhâkî'nin eserlerinde, K. *el-Esmâ' ve's-sıfât*, ed. M. Z. el-Kevserî [Beyrut, 1970] s. 29.12-30.5).

¹⁰ 'Abdu'l-Cabbâr, *el-Muğnî*, V, s. 233.5.

üzere ikiye ayırdılar. Tanrı'nın "ilmi" gibi zâtî sıfatlar O'nun yaratmasına atıfta bulunmaksızın Tanrı'ya yüklem yapılabilirdi. Tanrı'nın "rızklandırma" gibi fiilî sıfatları ise sadece O'nun yaratmasına atfen Tanrı'ya yüklem yapılabilirdi. Mu'tezile'ye göre Tanrı'nın ilim, kudret ve hayat dâhil zâtî sıfatları hiçbir şekilde ayrı nesnelere olarak anlaşılmamalıdır. Bunun yerine, Tanrı "kendi zatında bilendir (âlimün bi-nefsihî).¹¹ Ebu'l-Huzeyl, Tanrı "kendisiyle aynı olan bir ilim dolayısıyla âlimdir (âlimun bi-ilmin huve huve)" diyerek, bir zâtî sıfatın Tanrı ile aynı olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir.¹² En-Nazzâm bunu, Tanrı'nın zâtî sıfatlarıyla aynı "olması asla son bulmaz" diyerek farklı bir şekilde açıklamıştır. Örneğin, Tanrı'nın kendi zatında âlim olması asla "son bulmaz" (lem yezel 'âlimen bi-nefsihî).¹³ Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzâm'ın zâtî sıfatlar listesinde Tanrı'nın ezeli (kadîm) oluşu da yer alır. Dolayısıyla, Ebu'l-Huzeyl'in formülüne göre Tanrı "kendisiyle özdeş olan ezellik dolayısıyla ezeldir" (kâdimun bi-kıdemini huve huve); en-Nazzâm'ın formülüne göreyse, Tanrı'nın "kendi zatında ezeli olması asla son bulmaz" (lem yezel kadîmen bi-nefsihî).

İlk bakışta İbn Küllâb'ın görüşü Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzâm'ın formüllerinin bir bileşimi gibi görünüyor. İbn Küllâb'a göre Tanrı'nın "ilim yoluyla âlim olması asla son bulmaz (lem yezel 'âlimen bi-ilmin). Ancak İbn Küllâb, Ebu'l-Huzeyl'in sıfatı Tanrı ile aynılaştırmasına şöyle söyleyerek karşı çıkar: Tanrı "kendisinin sahip olduğu (lehû)" ve "O'nda [veya onunla] kâim olan (kâ'im bihî)" bir bilgi dolayısıyla âlimdir. Daha sonra İbn Küllâb'ın yeni formülü aynı şekilde ilim sıfatına ek olarak sıraladığı diğer 29 sıfata da uygulanmıştır. Genel olarak o, sıfatların "O'nun zatına ait olduğunu" (li-zâtihî) ve "ne Tanrı ile aynı ne de O'ndan başka" (lâ hiye Allâhu ve-lâ hiye gayruhu) olduğunu iddia eder.¹⁴ İbn Küllâb'ın doktrininin tarifi konusunda dikkat çeken şey, "ezeli" sıfatının 30 sıfattan oluşan listede yer almamasıdır. Onun yerine İbn Küllâb, listesinin sonuna Tanrı hakkında daha müphem bir parantez ekler: "O, isim ve sıfatlarında [veya onlarla] olması asla son bulmayan ezeli bir [şey] dir" (innehu kadîmun lem yezel bi-esmâ'ihî ve-sıfâtihî).¹⁵

Neden Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzâm "ezeli" sıfatını zâtî sıfatlardan biri olarak görürken, İbn Küllâb onu özel olarak ele almayı seçti? Benim tahminim, İbn Küllâb kadîm'in özel olduğunu ima ediyordu, çünkü kadîm normal bir sıfat olmaktan ziyade meta-sıfattır. Kadîm gibi meta-sıfatların en önemli özelliği onların sadece bizatihi Tanrı'ya atfedilebilir olmaları değil, aynı zamanda Tan-

¹¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed. H. Ritter, c. I-II, İstanbul, 1929-30, s. 164.13-14. Genel olarak Mu'tezilî sıfat teorileri için bk., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 164.10-165.13 ve 484.5-487.14.

¹² a.g.e., s. 165.5.

¹³ a.g.e., s. 486.11-12.

¹⁴ a.g.e., s. 169.2-170.3.

¹⁵ a.g.e., s. 169.9-10.

rı'nın bazı ya da tüm normal sıfatlarına atfedilebilir olmalarıdır.¹⁶ Örneğin, bir Sünnî kelâmcı Tanrı'nın mevcûd (var-olan) olduğunu ve dolayısıyla Tanrı'nın *vücûd* (varlık) sıfatına sahip olduğunu bir kez belirledikten sonra Tanrı'nın diğer sıfatlarının da aynı şekilde *vücûd* sıfatına sahip olup olmadığına karar vermek zorundaydı.

Mu'tezile kadîm'i pek çok zâtî sıfattan sadece biri olarak görürken, İbn Küllâb tarafından kadîm'in bir meta-sıfat olarak görülmesinin nedeni, İbn Küllâb'ın sıfatların ezeliğini onaylama konusundaki kesin inancıydı. Bu, fukahanın Kur'ân'ın yaratılmış olduğu şeklindeki Mu'tezile hükmünü kabule zorlandıkları dönemde, onun 843-48 Abbasi soruşturmasına (mihne) karşı almış olduğu bir tavidir.¹⁷ İbn Küllâb'a göre Kur'ân, Tanrı'nın *kelâm* sıfatı olarak algılanırsa sadece bir anlamda O'nun zatından farklı değil, aynı zamanda O'nunla beraber ezeldir. Bu nedenle İbn Küllâb Tanrı'nın ezeliyet sıfatını O'nun diğer sıfatlarından ayırmak istemiş gibi görüyor.

Fakat İbn Küllâb'ın *kadîm* sıfatına tayin ettiği özel statü, iki seçenek arasında karar vermek zorunda olan takipçilerinin kafasını karıştırmıştır. Birinci seçenek, "Tanrı sahip olduğu P-lik dolayısıyla P'dir" şeklindeki İbn Küllâb'ın sıfatlara dair genel prensibinin aynı şekilde "ezelî" sıfatına da uygulanır olduğunu ileri sürmekti; bu durumda Tanrı kendisinin sahip olduğu bir ezeliyet (*bi-kudemin*) dolayısıyla

¹⁶ Sıfatların bazılarının mı yoksa hepsinin mi ezeli oldukları meselesine sadece kısaca değineceğim. Klasik Eş'ariler söz konusu olduğunda, sadece zâtî sıfatlar için ezeli denilebilir, fiilî sıfatlar ise sonradan var edilmiştir. Onların gerekçeleri, bir fiilî sıfat, örneğin "rızk verme" ezeli ise o zaman bu fiilin nesnesi de – yani Tanrı'nın rızıklandırdığı yaratıklar da – ezeli olmak zorundadır. Muhtemelen bu konuda Hanefî âlim el-Hakîm es-Semerkindî'nin (ö. 953) çizgisini takip eden Mâtürîdîlere göre, fiilî ve zâtî sıfatların her ikisi de ezeldir. Mâtürîdîler fiilî sıfatların ezeli oluşunu her bakımdan Aristo'nun *De anima* 2.1'de, ilk ve ikinci *entelekheia* arasında yaptığı ayrımı başvurarak açıkladılar. Mâtürîdîlere göre, rızık verebilme gücüne sahip olmaktan (birinci *entelekheia*), bu gücü kullanmaya geçiş (ikinci *entelekheia*), tıpkı yazmayı bilip de yazmamaktan yazmaya geçmek gibi, Aristo'nun değişim kategorilerinden hiçbirine uymaz – bir maddeden diğerine, bir nitelikten diğerine, bir nicelikten diğerine veya bir mekandan diğerine – ancak, tek bir şey'in bir varlık halinden bir başka varlık haline geçişine işaret eder. krsş. el-Hakîm es-Semerkindî, *K. es-Sevâdü'l-a'zam*, ed. yok, Kahire, 1837-38, s. 21.18-21; ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 983), *Şerhu'l-Fakihî'l-Ebsat li-Ebî Hanîfe*, ed. H. Daiber (aynca *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century* [Tokyo 1995], satırlar 527-626 (= s. 138.4-160.3) 568-569'da (= s. 147.4-148.1).

¹⁷ Bu konuda bk. W. Madelung, "The origins of the controversy concerning the creation of the Koran", J. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica: sive studia F. M. Pareja octogenario dicata* içinde, Leiden 1974, s. 504-25; J. van Ess, "İbn Kullâb und die Mihna", *Oriens*, 18-19 (1965-66), s. 92-142 (özellikle s. 102) ve "İbn Kullâb", *Encyclopedia of Islam (New Edition)*, Suppl., s. 391-2; ve H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976, s. 235-303. Genel olarak sıfatlar hakkında, bk. Wolfson'ın "Philosophical implications of the problem divine attributes in the Kalam", *Journal of the American Oriental Society*, 79 (1959), s. 73-80, ve *The Philosophy of the Kalam*, s.112-234; ve M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aş'arî et de ses premiers grands disciples*, Beyrut 1965.

ezelî (*kadîm*) olacaktır. İkinci seçenek, Tanrı'nın ezeliğini (ve paralel olarak O'nun varlık gibi, diğer meta-sıfatlarını) İbn Küllâb'ın genel sıfatlar prensibinden hariç tutmayı ileri sürmekti ki bu durumda da Tanrı sahip olduğu ezellik dolayısıyla değil kendi zatında (bi-nefsihî) ezeli olacaktır.¹⁸

İki seçenek de zorluklardan azade değildi. Birinci seçenek tutarlılıktan istifa etse de taraftarlarını çetrefilli bir duruma itiyor. Tartışmak için, diyelim ki Tanrı sahip olduğu ezellik dolayısıyla ezeldir. Tanrı'nın ilmi, kudreti, kelâmı gibi diğer sıfatları ne olacak? Onlar da ezeli mi değil mi? Eğer ezeli değilse Tanrı'nın kelâm sıfatı da ezeli olmayacak, dolayısıyla Kur'an da ezeli olmayacak. Ancak bu bir Küllâbî'nin kesinlikle uzak durmak istediği tam bir Mu'tezilî düşüncedir.

Diğer taraftan, eğer sıfatlar ezeli ise ve Tanrı sahip olduğu ezellik dolayısıyla ezeli olduğundan, her bir sıfat benzer şekilde sahip olduğu ezellik dolayısıyla ezeli olacaktır şeklinde çıkarımda bulunmak doğru ise, o zaman tüm sıfatlar kendi bireysel ezellik meta-sıfatına sahip olacaklardır. Peki, şimdi her bir normal sıfatın sahip olduğu meta-ezeliğe ne olacak – bu meta-ezelliklerin her biri aynı zamanda her bir meta-ezeliğin sahip olduğu daha ileri bir meta-meta-ezellik dolayısıyla ezeli mi olacak? Öyle görünüyor ki eğer bir Küllâbî bu yolda ilerlerse ezelliklerin artışını önlemek çok zor olacak.¹⁹

Kur'an'ın yaratıldığı şeklindeki Mu'tezilî düşünceden uzak durmak ve biraz önce tasvir edilen sonsuz-geriye gidiş problemini önlemek için, bir İbn Küllâb takipçisi "Tanrı sahip olduğu P-lik dolayısıyla P'dir" şeklindeki İbn Küllâb'ın sıfatlara dair genel prensibinin meta-sıfatlara uygulanamayacağını ve Tanrı'nın bir ezellik dolayısıyla değil, kendi zatında ezeli olduğunu söylemeye zorlanacaktı. Tanrı'nın kendi zatında ezeli olduğu formülünün Mu'tezile'yi anımsattığı doğrudur, çünkü her halükârda bu, en-Nazzâm'ın yukarıda zikredilen formülüyle aynıdır. Yine de ne pahasına olursa olsun Kur'an'ın yaratılmamışlığını desteklemek ve ezelliklerin artışını önlemek kaygısı, çok fazla en-Nazzâm'a benzeme endişelerini gölgede bırakmıştır.

Tanrı'nın "zatında ezeli" (*kadîm bi-nefsihî*) olduğu lehine karar verdikten sonra, bir Küllâbî yine de O'nun sıfatlarının sahip olduğu ezeliği nasıl tanımlayacağı problemiyle karşı karşıyadır. İki seçenek görünüyor. Bir taraftan, bir Küllâbî tıpkı Tanrı gibi her bir sıfatın kendi zatında ezeli (*kadîma bi-nefsihâ*) olduğunu iddia edebilirdi. Ancak bu pek çok önemli problemi ortaya çıkarmaktadır. Doğrusu, her şeyden önce sıfatlar zatlar (enfüs veya zevât) değil sadece

¹⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 170.4-6; 171.16-172.3; 517.14-16.

¹⁹ Meta-sıfatların sonsuz geriye gidişinin Sünnî düşünürler için gerçek bir endişe olduğunun delilleri için bk. Eş'arî kelâmcı ve sufi el-Kuşeyrî (ö. 1072), *Şerhu Esmâ' Allâhi'l-Hüsnâ*, ed. T. 'A. Sa'd ve S. H. M. 'Alî, Kahire 2001, s. 55.8 ve 392.5-7.

zatlara yüklenen (veya, paralel olarak, zatlara sahip olduğu) şeylerdir. İkinci- si, daha önce tasvir edilen basit bir şekilde başlangıçsızlığı değil nedensizliği ezellik fikrinin temeli kabul etmeye yönelik eğilime bakılırsa, bir Küllâbî ne kadar açık bir şekilde Tanrı'nın sıfatlarının ezeli olduğunu tasdik ederse, sıfatlar o derece nedensel olarak bağımsız görülebilir. Başka bir deyişle, eğer bir Küllâbî açık bir şekilde, sıfatların hepsi kendi içinde ezeldir diye iddia ederse, içinde Tanrı'nın tüm sıfatlarının ayrı ayrı, nedeni olmayan ilahlar olarak görülebileceği bir tablo ortaya koyma riskini alacak ve sonuçta kendisini şirk veya çok tanrıcılık suçlamalarına maruz bırakacaktır.²⁰

Diğer taraftan bir Küllâbî İbn Küllâb'ın müphem formülüne sarılabilir – yani Tanrı, isimleri ve sıfatları içinde [veya onlarla] olması asla son bulmayan ezeli bir [şey] dir (*innehu kadîmun lem yezel bi-esmâ'ihî ve sıfâtihî*) – ve böylece Tanrı'nın her bir sıfatının ezeli olduğunu açıkça tasdik etmenin bir sonucu olarak ortaya çıkabilecek şirk suçlamalarından kurtulabilirdi.²¹ İbn Küllâb'ın formülüne bağlanmanın – müphemliği dışında – tek tehlikesi Küllâbî karşıtlarını, Küllâbiler, Tanrı'nın sıfatları dolayısıyla ezeli neden olunmuş olduğunu ileri sürüyorlar diyerek, Küllâbî görüşü yanlış temsil etmeye itebilir. Çünkü –bi edatından elde edilen anlamlardan biri de (en azından teolojik ve felsefi metinlerde) nedenseldir: “tarafından”, “dolayısıyla”, “vasıtasıyla”. Kısaca, eğer bir Küllâbî, basit bir şekilde Tanrı'nın sıfatlarında veya onlarla ezeli olduğunu kastederek Tanrı bi-sıfâtihî ezeldir derse, Tanrı sıfatları tarafından veya dolayısıyla – zayıf da olsa – ezeldir'i ima etmekle suçlanma riskini alır.

el-Eş'arî, Küllâbîlik lehine Mu'tezilîliği terk ettiğinde, bunlar kendisini yüzleşmek durumunda bulunduğu ikilemlerdi. Eğer el-Eş'arî hem Tanrı'nın bir ezellik dolayısıyla ezeli olduğunu (*kadîm bi-kıdem*) hem de ilâhî sıfatların ezeli olduğunu ileri sürmüş olsaydı, Tanrı'nın sıfatlarından her biri daha ileri bir ezellik sıfatıyla ezeldir (*kadîme bi-kıdem*) görüşüne bağlı görülebilecek ve bu durumda da meta-ezelliklerin sonsuz geriye gidişi ortaya çıkacaktı. Diğer taraftan, eğer el-Eş'arî Tanrı'nın bizatihi ezeli olduğunu ve ilâhî sıfatların ezeli olduğunu savunsaydı, o zaman da, Tanrı'nın sıfatlarının her biri kendi zatlarda ezeldir (*kadîme bi-nefsihâ*) görüşünü savunuyor görülecek ve bu durumda da nedensel olarak bağımsız sıfat-nesnel âlemi ortaya çıkacaktı. Tabii ki el-Eş'arî bu özel ikilemi sıfatların ezeli olduğunu reddederek önleyebilirdi; fakat bu kabul edilemezdi çünkü bu, onu Kur'an'ın, Tanrı'nın konuşma sıfatının, yaratılmış olduğunu kabule zorlayacaktı. Alternatif olarak İbn Küllâb'ın müphem formülünü benim-

²⁰ Bu tam da Mu'tezile'den etkilenmiş Şii kelimci eş-Şeyhu'l-Müfid'in (ö. 1022) el-Eş'arî'yi içine düşmekle suçladığı tuzaktır: eş-Şeyhu'l-Müfid, *Avâ'ilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, ed. M. Muhakkik, Tahran 1933, s. 11.20-12.8.

²¹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 172.1-3.

seyebilir – yani Tanrı, isimleri ve sıfatları içinde [veya onlarla] olması asla son bulmayan ezeli bir [şey] dir (innehu kadîmun lem yezel bi-esmâ'ihî ve-sıfâtihi) – ve burada bırakabilirdi; ancak felsefi açıdan bu durum daha kesin bir ileri aşamadan ziyade, muhaliflerinin istismar edebileceği bir belirsizliğe geri çekilişi temsil edecekti.

el-Eş'arî bir noktada “deliller Yaraticının ve O'nun ilminin ezeliğine işaret ediyor” diye iddia ederek, ilâhî sıfatların ezeliği söz konusu olduğu sürece, açıkça kendisini bir Küllâbî gibi görmüştür.²² Ancak el-Eş'arî asla Tanrı'ya “bir ezellik dolayısıyla ezeldir” mi denmeli yoksa “bizatihi ezeldir” mi denmelidir konusunda bir karar vermemiştir, bu da muhtemelen seçeneklerden biri veya diğerini seçmekten kaynaklanacak ciddi sorunlardan dolayıydı. Aslında Eş'arî kelâmcı İbn Fûrek kendi okulunun muhaliflerinin, el-Eş'arî'yi bu meselede ikilemde kalmakla tenkit etmekte haklı olduklarını kabul eder. İbn Fûrek'e göre el-Eş'arî bazı metinlerde İbn Küllâb'ın görüşünün katı-yapısalcı yorumunu (yani Tanrı “bir ezellik dolayısıyla ezeldir” - kadîm bi-kıdemini), diğer bazı metinlerde ise serbest-yapısalcı yorumunu (yani Tanrı “bizatihi ezeldir” – kadîm bi-nefsihî) benimser.²³ el-Eş'arî'nin kararsızlığı üzerine yorum yaparken, İbn Fûrek katı-yapısalcı yorumun İbn Küllâb'ın gerçek düşüncesini yansıttığını teyid eder. Bu yargı yüz yıl sonra Mâturîdî kelâmcı Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 1114) tarafından da tekrarlanmıştır. en-Nesefî Mâturîdîlerin bu meselede İbn Küllâb'ın gerçek varisleri olduklarını iddia eder ve el-Eş'arî'yi İbn Küllâb'ın görüşünden ayrılmakla suçlar.²⁴ Ancak İbn Fûrek'in Eş'arî çağdaşı, el-Bâkîllânî (ö. 1013), serbest-yapısalcılık çizgisini takip ederek Tanrı'nın, zatında ezeli olduğunu savunur (iz li-nefsihî kâne kadîmen).²⁵

el-Bâkîllânî gibi bir Sünnî kelâmcı, Tanrı bir ezellik dolayısıyla değil de kendi zatında ezeldir deyin İbn Küllâb'ın formülünden ayrılmakla, en azından Küllâbîlerin, meta-ezeliğin kontrol edilemez artışına izin vermeksizin Tanrı'nın ezeliğini onaylamak şeklindeki orijinal ikilemlerini örtmüş olduğunun farkındaydı. Ancak bu seçim Sünnî kelâmcıları sadece Tanrı'nın sıfatlarının benzer şekilde “zatlarında ezeli” olup olmadığı sorusu ile karşı karşıya bırakmakla

²² el-Eş'arî, K. *el-Lumâ'*, ed. R. J. McCarthy (*The Theology of al-Aş'arî* adlı eseri içinde, [Beyrut, 1953]), s. 12.21-13.2.

²³ İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, s. 326.7-12; ayrıca bk. s. 28.12-17. İbn Fûrek'in tam olarak başvurduğu metinler, el-Eş'arî'nin kadîm bi-kudemin görüşünü aldığı el-İzâh (= K. İzâhî'l-burhân fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğ ve't-tuğyân: İbn 'Asâkir, *Tebyînu kezîbî'l-müfterî fi-mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. yok, [Şam 1928]), s. 130.3-4) ve kadîm bi-nefsihî çizgisini takip ettiği el-Muhtezan (İbn 'Asâkir, s. 133.2-5).

²⁴ Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, K. *Tabsirati'l-edille*, ed. C. Salamé, Şam 1993, s. 56.2-10.

²⁵ el-Bâkîllânî, K. *et-Temhîd*, ed. R. J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 29.18.

kalmadı, aynı zamanda onları Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller içinde *kadîm*'i kullanmalarını yeniden düşünmeye de zorladı.

Daha önce de zikrettiğim gibi, Mu'tezilî el-Cubbâ'i bir şeyin *kadîm* ve muhdes olması birbiriyle mütenâkızdır (yetenâkazu) diyerek *kadîm* (ezelî) ve muhdes (sonradan var edilen) terimlerini çelişik olarak ele almıştı. Ama bir Sünnî kelâmcı, Tanrı bir ezeliflik dolayısıyla ezelif değil (*kadîm* bi-kıdem) bizatihi ezelifdir (*kadîm* bi-nefsihî) diyerek eski Küllâbî ikilemini önlemekle, şimdi zatında ezelif (*kadîm* bi-nefsihî) ve zatında var edilmiştir (muhdes bi-nefsihî) gibi iki karşıtı ifade etmeye meyilli olacak; ve bu (daha az nedensel li-nefsihî'yi kullansa da) tam da el-Bâkılânî'nin yaptığı şeydir.²⁶

Ancak doğruyu söylemek gerekirse el-Bâkılânî'nin, zatında ezelif (*kadîm* bi-nefsihî) ve zatında sonradan var edilen (muhdes bi-nefsihî) arasındaki zıtlığı, aslında çelişikler arasında değil karşıtlar arasındadır, çünkü ikisi arasında orta bir durum vardır. Aynı anda hem *kadîm* li-nefsihî hem muhdes li-nefsihî olmak imkânsız ise de hiçbirisi olmamak mümkündür. Tanrı'nın sıfatlarından biri, mesela ezelifdir (*kadîme*) – kesinlikle sonradan var edilen değil (muhdes) – ama bir sıfatın nasıl zatında ezelif (*kadîme* li-nefsihâ) olduğunu anlamak zordur. Daha önce de bahsettiğim gibi bu, genel olarak sıfatların özel olarak ilâhî sıfatların zatlar değil, sadece zatlara yüklem olan (veya paralel bir şekilde, zatlardan sahip olduğu) şeyler olmasındandır; ayrıca nedeni olmamanın kelâm'ın ezeliflik anlayışında ne kadar temel bir şey olduğu düşünülürse, bir sıfatın zatında ezelif olduğunu söylemek ona aşırı bir nedensel bağımsızlık yükleyecektir.

Bu, çok önemli bir probleme neden olmuştur. Çünkü muhdes olan (sonradan var edilen) her şeyin bir muhdis'e (var eden) ihtiyaç duyduğu ve nihayetinde sonsuz geriye gidişi önlemek için muhdes olmayı bir şeyde durmak zorunda olduğumuz düşünülürse, kelâmcıların Tanrı'nın varlığı delillerine bir temel olarak hizmet eden *kadîm* ve muhdes terimleri arasındaki karşıtlığın doğası zıtlık değil çelişik olmaktadır. Muhdes olmayan tek şey *kadîm* olduğu için, nihai muhdis, *kadîm* olacaktır. Ancak eğer kullanılan terimler çelişikler değil de zıtlar ise bu delil işe yaramayacaktır. Eğer terimler birbirine zıt ise – *kadîm* li-nefsihî ve muhdes li-nefsihîde görüldüğü gibi – ilâhî sıfatlar, en azından Sünnîlere göre – ezelif olan fakat kendi zatlarda ezelif olmayan – şeyler olacaktır. Bir başka şekilde söyleyecek olursak, nedensel olarak bağımsız olmayan ezelif şeyler olacaktır. Delil sadece bir şekilde zatında sonradan var edilmiş (muhdes li-nefsihî) ile eş tutulabilecek yeni bir kategori oluşturulursa – başkası dolayısıyla ezelif (*kadîm* li-gayrihî) – işe yarar. Ancak bundan sonra, zatında ezelif (*kadîm* li-nefsihî) ve

²⁶ el-Bâkılânî, K. et-Temhîd, s. 29.17-30.2.

zatında sonradan var edilen (muhtes li-nefsihî) kategorileri, onların karşıtlığının çelişik tabiatını koruyarak mümkün olan tüm nesnelere kapsayacaktır.

Bu iki adımdan birincisi – “başkası dolayısıyla ezeli” (*kadîm li-gayrihî*) şeklinde yeni bir kategori oluşturmak – bazı Sünnî kelâmcılara kabul edilebilir görün-
dü. *Sünnîlerin Yorumları* adlı Kur’ân tefsirinde el-Mâturîdî (ö. 944) “ve onlar orada ebedî kalıcılardır” (*ve-hum fihâ hâlidûne* = Bakara sûresi 2/25) âyetinin, sadece Tanrı’nın İlk, Son ve Ebedî (*el-Evvelu ve’l-Âhiru ve’l-Bâki*) olduğunu koruma gayretlerinde, kendilerini cennetin yok olacağını söylemeye zorlanmış hisseden aşırı-tevhitçi Cehmîlerin reddi olarak anlaşılabilceğini iddia eder. Cehmîler diğer türlü, hem cennet hem de Tanrı’nın ebedî olacağını ve bunun da yaratılmış bir şeyi Tanrı’ya benzetmek yani, *teşbîh* veya “benzetme” olacağından günah sayılacağını ileri sürdüler.

el-Mâturîdî’ye göre Cehmîlerin yanılmalarının sebebi *bi-zâtihî* (“zatında”) ve *bi-gayrihî* (“başkası dolayısıyla”) arasındaki gerekli ayrımı yapmamış olmalarıdır. Eğer bu ayrımı anlamış ve uygulamış olsalardı, Tanrı’nın tıpkı bizatihi ilk olduğu gibi (*el-Evvelu bi-zâtihî*) bizatihi ebedî (*el-Bâki bi-zâtihî*); cennet ve onun içindekilerinin ise kendileri dışında bir şey dolayısıyla ebedî (*bâkiyetun bi-gayriha*) olduklarını fark edeceklerdi.²⁷

el-Mâturîdî’nin bu pasajda ileri sürdüğü ayrımın tutarlı ve dört başı mamur bir teori olduğunu söylemek oldukça iddialı olacaktır. Her şeyden önce, daha sonra Eş’arî âlim el-Beyhakî’nin de (ö. 1066) işaret ettiği gibi, Tanrı’nın *bekâ* sıfatı O’nun hem ezeli hem de ebedî oluşunu kapsarken, yaratılmış şeyler olan cennet ve cehennem *bekâ*’sının sadece onların ebedî oluşlarına işaret ettiği şekilde anlaşılabilir.²⁸ el-Mâturîdî’nin buradaki *bi-nefsihî/bi-gayrihî* ayrımı, birincisi bizatihi ezeli, ikincisi bir başkası dolayısıyla ezeli olan, ezeli Tanrı ile O’nun ezeli sıfatlarının nasıl açıklanacağına dair bir katkı da sağlamıyor. Son olarak, “bir başkası dolayısıyla ezeli” şeklinde yeni bir şey kategorisinin oluşturulmasına izin versek bile bu yeni kategoriyi “kendi kendine var edilmiş” (*muhtes li-nefsihî*) şeklinde tanımlamak yine de bir kelâmcının *kadîm* ve *muhtes*’in hem zamansal hem nedensel zeminlerde ayrılması gerektiği şeklindeki temel sezgisine karşı gelecektir.

II. SÜRESİNCE

el-Mâturîdî’nin daha önce yaptığı gibi, İbn Sînâ kendisi henüz 21 yaşındayken 1001 yılında yazdığı ilk kapsamlı felsefi eserlerinden *Hikme ‘Arûdiyye*’nin

²⁷ el-Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-sünne* (= *Tefsîru’l-Mâturîdî el-müsemma te’vilâtu Ehli’s-sünne* [Kahire 1971], c. I, s. 76.16-77.4; ayrıca krş. s. 131.13. el-Mâturîdî ayrıca K. *Tevhîd*’de *bi-zâtihî/bi-gayrihî* ayrımına başvurur, ed. F. Kholeif, Beyrut 1970, s. 43.8-9.

²⁸ el-Beyhakî, K. *el-Esmâ’ ve’s-Sifât*, s. 33.6-12.

metafizik bölümünde, el-Bâkullânî'nin kadîm'e (ezelî) yapmış olduğu li-nefsihî ("bizatihi") ekinde de ima edilen, "bizatihi ezeli" ve "bir başkası dolayısıyla ezeli" ayrımını benimser. el-Mâturîdî gibi İbn Sînâ da kadîm bi-gayrihî ("bir başkası dolayısıyla ezeli") ile muhdes bi-nefsihî ("kendi kendine var edilen") ifadelerini eşitlemek bir yana, "bi-zatihi" ve "başkası dolayısıyla" arasındaki ayrımı muhdes'e ("sonradan var edilen") uygulamaya da karşı çıkar:

İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûdiyye*, MS Uppsala, Or. 364, v. 4r,14-17

Asla yok-olan olmaması her şeye "ezeli" denir. Bir şey bizatihi [kadîmen bi-zâtihî] veya bir başkası dolayısıyla ezeli [kadîmen bi-gayrihî] olabilir. Şimdi, "sonradan var edilen" [el-muhdes] ve "varlığa getirilen" [el-mütekevvin] herhangi bir zamanda var olmaması [ellezî kâne leyse fî vaktin mâ] ve başkası dolayısıyla olmaksızın var olmayacak şeyden oluşur. O, maddeden gelir çünkü varlığa getirilen her şey, varlık imkânından sonra gelir [fe-kad tekaddemehu imkânü vücûdin]; başka türlü var olamazdı.²⁹

Öyleyse problem, "kendi kendine var edileni" "bir başkası dolayısıyla ezeli" ile tanımlasak bile onun yine de makulâta dair bir şey kategorisine işaret ettiğinin düşünülecek olmasıdır. el-Bâkullânî gibi bir Eş'arî sıfatların muhdesi li-nefsihâ ("kendi kendine var edilen") veya kadîme li-gayrihâ ("bir başkası dolayısıyla ezeli") şeklinde tanımlanmasına karşı çıkacaktır, çünkü böyle bir tanımlama bazıları bildik bazıları yeni, kelâma özgü pek çok problem ortaya çıkarıyor. Diğer taraftan, eğer bir sıfatın muhdesi li-nefsihâ veya li-zâtihâ olduğu söylenirse, yukarıda bahsedildiği gibi – sıfatın zat olduğu değil de sadece ona yüklem olan (veya paralel olarak, zat tarafından sahip olunan) bir şey olduğu vakit, onun nefis veya zât'a sahip olması, o sifata fazlasıyla ontolojik bağımsızlık verecektir. Daha da ötesi, önceki yokluk ve nedensizliğin eşitlenmesine dayanan Tanrı'nın varlığı delillerinde kullanışlı olması için, muhdes'in *zamanda var edilmiş* anlamına gelmesi gerektiği düşünülürse, muhdesi olarak tanımlandığında sıfatlar ezeli olmaktan ziyade zamansal olarak bağlı görülecektir ve Tanrı'nın kelâm sıfatı olarak anlaşılan Kur'ân yaratılmamış olmaktan ziyade yaratılmış görülecektir.

Diğer taraftan, eğer sıfatlar kadîme li-gayrihâ ise, Tanrı'nın sıfatlarıyla zatı arasındaki ilişkiye tehlikeli derecede bir başkalık (gayriyye) bulaşacaktır. Böyle olunca da sıfatlar İbn Kullâb'ın ne Tanrı ile aynı ne de O'ndan başka olan varlık şartını yerine getirecektir. Daha da kötüsü, Tanrı ile O'nun sıfatları arasına önemli derecede bir başkalık yerleştirmek bir sürü ezeli nesnenin – kendileri dışında bir şey tarafından neden olunmuş nesnelere, bu doğru, fakat bu nesnelere halen ezeli ve ayırdır – hızla artmasına izin verme riskini ortaya çıkaracaktır. Kısaca, sıfatların müphem konumu – ezeli fakat nedensel olarak bağımsız olma-

²⁹ Bu pasajın transkripsiyonu için, bk. benim *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 278.

yan – İbn Sînâ öncesi Sünnî akımdaki neden olunmamaslığı ezeliğe temel olarak görmeye doğru giden gizli problemleri gün yüzüne çıkarıyor.

Bu problemle baştmeye çalışan el-Eş‘arî el-Bâkılânî ve el-Halîmî kadîm için bir başka mâna önerirler: “yokluğu imkânsız olan”.³⁰ Hatta kendi yeni tanımlarını desteklemek için kendi okullarının kurucusundan bahsedebilirlerdi:

el-Eş‘arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 11.14-15

Eğer bilginin zıddı ezeli [kadîm] olsaydı, onun için var olmamak imkânsız olacaktı [le-istehâle en yebtule].

İlk bakışta bu yeni tanımın el-Bâkılânî ve el-Halîmî'yi nasıl memnun ettiğini anlamak zordur. Çünkü ezeli'nin yeni anlamı – yokluğu imkânsız olan – Tanrı'nın varlığı konusundaki argümanlarına uygulanabilse de ilâhî sıfatların kayalık sahillerinde karaya oturacaktır. Çünkü onların delilleri nedenler ve etkilerin sonsuz geriye gidişinin imkânsızlığına başvurmaya indirgenebilir duruma geliyor, dolayısıyla ezeliyi tanımlamak için hangi ifade seçilirse seçilsin, eğer muhdes'in zıddı ve böylece onların Tanrı'nın varlığı delillerinde faydalı olacaksa terimin temel mânasının “neden olunmamış” şeklinde kalması gerekiyor. Daha önceki gibi bu yeni seçilen ifade de – “var olmaması imkânsız” – aynı şekilde sıfatlara uygulandığında problem çıkarıyor.

Bununla birlikte, eğer bir başka küçük adım atılır, ve – sadece “yokluğu imkânsız” (mustahîlü'l-'adem) olmak değil – “zorunlu varlık” (vâcibü'l-vücûd) olmak ezeliğin temel kriteri olarak alınırsa, iki eski Küllâbî seçeneğin en azından zayıflatılacağını ileri sürmenin bir anlam vardır. Hatırlayalım, ezeliğin farklı yollarla da olsa hem Tanrı'nın zatına hem de O'nun sıfatlarına yüklenilebilir olduğu savunuluyordu. Tam tersine, zorunluluk ise sadece bir meta-sıfat değil, aynı zamanda bir yükleme şeklidir, çünkü zorunluluk bir öznenin bizzat sıfatları yüklemleme hareketini yöneten olarak da anlaşılabilir.

Kastettiğim şey, “Tanrı var-olandır”, “Tanrı bilendir” ve “Tanrı rızık verendir” gibi önermelerde, her bir yüklem veya sıfatın öznesine nasıl bağlı olduğunu göstermek için niteleme kipi olan “zorunludur” (veya “zorunlu olarak”) eklenebilir. Meselâ, Tanrı'nın var olması veya bir bilen (olarak var olması) zorunludur (vâcibun en yekûne [veya *yücede*] Allâhu 'âlimen). Sonuç olarak: “zorunlu varlık” meta-sıfatlarda olduğu gibi sadece basit bir şekilde özneye ve dolayısıyla her bir sığata yüklem olarak değil, yüklem (Tanrı'nın sıfatları) özneye (Tan-

³⁰ el-Bâkılânî, *Kitâbü't Temhîd*, s. 29.5: “çünkü ezelinin yokluğu mümkün değildir (li-enne'l-kadîme lâ yecûzu 'ademuhu)”; el-Halîmî, *Kitâbü'l-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* (el-Beyhâkî'nin eserlerinde, *Kitâbü't el-Esmâ' ve's-sîfât*, 33,1-5): “Eğer O ne bir başlangıçtan ne de bir neden dolayısıyla var-olan değil ise, o halde O'nun için ne tükenme ne de yokluk söz konusu olacaktır (li-ennehu izâ kâne mevcûden lâ 'an evvele ve lâ bi-sebebin lem yecuz 'aleyhi'l-inkidâ'u ve'l-'ademu)”.

rı'nın zâtı) bağlayan râbıta içinde de görülebilir.³¹ Ortaçağ Latin terimleriyle söylersek, Sünnî kelâmcılar, Aristo ve klasik Arap mantığında, özneye yüklem olan şeydeki (S zorunlu olarak – P'dir) de re zorunluluk ile ifadede veya bizatihi önermede olan (zorunlu olarak: S P'dir) *de dicto* zorunluluk arasındaki keskin farklılığın yokluğundan istifade edebiliyorlardı.³² Kısmen bu birleştirme yüzünden, zorunlu varlık eski Küllâbî seçenekleri ezeliğin yaptığından daha iyi bir şekilde zayıflatmıştır. Çünkü ezellikten farklı olarak, zorunlu varlığın ilâhî sıfatları sadece onlar Tanrı'nın zatına yüklenilebildikleri sürece tanımladığı ileri sürülebilirdi, tabi farkında olmaksızın nedensel olarak bağımsız bir sıfat-nesnel âlemi yerleştirmenin bertaraf edilmesi veya en azından azaltılması tehlikesiyle beraber.

Zorunluluğun ezellik karşısındaki açık avantajları düşünülürse, İbn Sînâ öncesi Sünnî kelâmcıların bu son küçük adımı atmaktan ve açıkça ezeliğin artık yokluğun imkânsızlığı olarak tanımlandığını ve yokluğun imkânsızlığı ile zorunlu varlık aynı şey olduğu için Tanrı'nın ezeliğinin temelde O'nun zorunlu varlığına işaret edeceğini söylemekten neden kaçındılar? Kısa cevap şudur: Vâcib terimini bu şekilde kullanmak istemediler. Erken dönem kelâmcılar, bir önermenin aksiyomatik veya sezgisel olarak zorunlu olduğuna işaret etmek istediklerinde, zorunlu önermenin a priori hakikati ifade etmesi anlamında, zarûrî terimine başvurduklar. Meselâ, "bütün parçalarının herhangi birinden daha büyüktür" önermesi zarûrî'dir.³³

³¹ Tanrı'nın diğer varlıklardan farklılığının, kendisiyle Tanrı'nın ezellik, kudret, ilim, hayat ve diğer aslı sıfatlara sahip olduğu (bi-vucûbî hâzihî's-sifâtî lehu) zorunlulukta olduğunu ileri süren Mu'tezilî Ebû'l-Cubbâ'î tarafından bu hareketin önceden tahmin edilmiş olabileceğine dair (yoğunluğu ve zorluğu kabul edilen bir pasajda: *Kitâbü't el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, ed. J. Houben, [Beyrut 1965], c. I, s. 152.7-154.17) deliller vardır (152-7-14). Görünüşe bakılırsa, oğlu Ebû Hâşim, nihayetinde Tanrı'nın ezeli olarak sıfatlarını garanti eden bu yüklemsel zorunluluğun Tanrı'nın diğer varlıklardan farklılığını açıklamak için yeterli olmadığını söyleyerek ona katılmaz (152.15-19).

³² Bu yokluk ve İbn Sînâ'nın betimleme önermelerinin vasfî ve zâtî okumaları arasındaki yeni ayrımı konusunda, bk. Tony Street, "Logic", Adamson ve Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde.

³³ İbn Sînâ öncesi Kelâm'da epistemolojik bağlamda *bi'd-darûra*, *darûraten*, *darûratu'l-akl*, *darûrî* örnekleri (ve daha az sıklıkta, genellikle *bi't-tab*, "doğası gereği" ile birlikte ve *bi'l-ihîyâr* "seçimle" ile zıt anlamlı olarak *bi'l-idtirâr*) şunları içermektedir: (Mu'tezilîler için) el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s.136.10-15; 393.5-14; 480.6-10; en-Nâşî'u'l-Ekber (ö. 906), *el-Kitâbü'l-Evsat fi'l-makâlât*, ed. J. van Ess, Beyrut, 1971, s. 109.13-110.11 (= #148); ve Sa'dîyâ el-Feyyûmî (yani, Saadia Gaon, ö. 942), *Kitâbü'l-Emânât ve'l-'i'ikâdât*, ed. S. Landauer, Leiden, 1880, s. 12.17-13.10; 16.19-20.18; ve (Sünnîler için) el-Mâcurîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5.13; 7.11; 8.14-17; 42.20; el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lum'*, s. 41.10-42.15; el-Bâkillânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 7.4-10; 8.6-13; 9.2-15; 52.4-7; ve İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, s. 12.1-20; 13.25-14.20; 18.21-19.6; 20.9-21.13; 222.16-19; 247.17-249.22; 284.15-18; 324.4; 328.14-19.

Tam tersine, erken dönem kelâmcılar etken sıfat-fiil vâcib'in dînî veya ahlâkî zorunluluğu (fard) akla getirdiğini düşünmüş ve vâcib'i 'alâ edatıyla "ahlâkî olarak yapılması gereken" anlamında kullanmışlardır.³⁴ Aynı kelâmcıların pek çoğunun mantikî gereklilik fikrini elde etmek için *v-c-b* köküne döndüğü doğrudur. Meselâ, *Kelâm İlmini Savunma* adlı eserinde el-Eş'arî vecebe'yi bu manada kullanır:

el-Eş'arî, *Risâlatü istihsâni'l-havd fi 'ilmi'l-keâm*, ed. McCarthy (*The Theology of al-Aş'arî* adlı eserinde), s. 92.12-16

Biz diyoruz ki eğer Tanrı bir şeye benzeseydi, O bu şeye ya her açıdan ya da bir açıdan benzerdi. Eğer her açıdan benzeseydi, zorunlu olarak [vecebe] O her açıdan sonradan var edilen olacaktı. Ve eğer O sadece bir açıdan ona benzeseydi, iki benzer şeyden her birinin bir diğerine benzediği açıdan yargılanacağı düşünülürse, Tanrı da zorunlu olarak [vecebe] ona benzediği derecede var edilen olacaktı. Ancak sonradan var edilenin ezeli ve ezeli olanın sonradan var edilen olması imkânsızdır.

Tabii ki, daha sonraki kelâmcılar doğru ve yanlış kavramlarının bilgisinin hem ahlâkî hem de aklî olarak zorunlu olduğunu, çünkü insana fiilleri için bir sorumluluk verildiğini (mükellef) yani hem doğru ve yanlışın sezgisel bilgisine sahip hem de bu sezgisel bilgiye göre hareket etmek üzere bir zorunluluk altında olduğu şeklindeki daha çok Mu'tezilî bir fikri vurgulayarak vâcib'in semantik alanına kıyâsî zorunluluğu eklemeyi meşrulaştırabilirlerdi.³⁵ Yine de etken sıfat-fiil vâcib'i – vecebe/yecibu fiilinin zıttı olarak – bir önermenin zorunluluğuna işaret etmek için kullanmak İbn Sînâ öncesi Sünnî kelâm'da oldukça sınırlı kalmıştır.

Kelâmcıların çoğundan farklı olarak, onuncu yüzyıl sonu ve onbirinci yüzyıl başındaki bazı allâme ve edipler Tanrı yokluğu imkânsız olan olduğundan O zorunlu varlıktır şeklinde sonuç çıkarırken hiç vicdan azabı duymazlar. Mesela, İhvânü's-Safâ' (ykl. 985?) Resâ'il'lerinin bir yerinde Tanrı'ya vâcibü'l-vücûd olarak işaret ederler.³⁶ İbn Miskeveyh (ö. 1030), ölüm tarihinin İbn Sînâ'dan bir veya iki kuşak erken olmasına rağmen, şöyle tartışıyor: "Eğer iddia ettiğimiz gibi O'nda varlık esas ise O yok-olan olarak tasavvur edilemez; böylece O zorunlu varlıktır ve zorunlu varlık olan sürekli varlıktır ve sürekli varlık olan ezeli olacaktır (ve-izâ kâne'l-vücûdu fîhi ke-mâ kulnâ zâtıyyen fe-leyse yecûzu en

³⁴ *Vâcib* ve *darûrî* arasındaki fark için, bk. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-Îcî*, s. 118-19. *Vâcib* ve *fard* kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı yerler için, bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, s. 16.3-6; 32.7-17; 180.17; ve 199.8-9; ve el-Bâkallânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 187.1.

³⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, s. 285.7-20; el-Bâkallânî, *Kitâbü't et-Temhîd*, s. 8.4-5; 379.11-380.15.

³⁶ İhvânü's-Safâ, ed. yok, Beyrut 1957, *Resâ'il*, II, 471.1.

yutevehheme ma'dümen fe-huve vâcibü'l-vücûdi ve-mâ kâne vâcibe'l-vücûdi fe-huve dâ'imu'l-vücûdi ve-mâ kâne dâ'ime'l-vücûdi fe-huve ezeliyyun)".³⁷ Ve vâcibü'l-vücûd ifadesi el-'Âmirî'nin (ö. 992) *Kitâbü'l el-Emed 'ale'l-ebed* adlı eserinde bi-zâtîhî ekiyle yine Tanrı'ya işaret eder.³⁸

Aslında el-'Âmirî pek çok sebepten İbn Sînâ'nın ayrımının direk kaynağı gibi görünüyor. Her şeyden önce el-'Âmirî vâcibü'l-vücûd bi-zâtîhî ("bizatihi zorunlu varlık") ifadesinin tamamını Tanrı'ya yüklem yapan ilk kişiydi. İkincisi, el-'Âmirî Bağdat'ta yetişmesine rağmen Buhara'ya taşınmış, sadece on yıl veya biraz daha sonra, 21 yaşındaki İbn Sînâ'nın vâcibü'l-vücûd bi-zâtîhî teriminin içinde bulunduğu ilk kapsamlı felsefi eseri, *Hikme 'Arûdiyye*'yi yazdığı Sâmanî kütüphanesinde çalışmış ve aynı Sâmanî mahkemesinde görev yapmıştır. Son olarak, el-'Âmirî *Kitâbü't-Takrîr li-evcuhi't-takdîr* adlı eserinde tekrar, zorunlu, mümkün ve imkânsız varlık ayrımını yapar ve zorunlu varlık ile ne demek istediğini "2+2=4" örneğiyle açıklar. Aynı örneği İbn Sînâ daha sonra hem *Hikme 'Arûdiyye* (1001 yılında yazıldı) hem de *Mebde' ve Me'ad* (1013'de yazıldı) adlı eserlerinde kullanmıştır.³⁹ ("2+2=4" gibi basit bir örneğin iki veya daha fazla metinde yer almasının aralarında bir çeşit ilişki olduğuna dair kesin sonuç çıkarmaya yetmediğini kabul ediyorum.)

el-'Âmirî ayrıca *Kitâbü't-Takrîr li-evcuhi't-takdîr* adlı eserinde bizatihi zorunlu varlık (bi'z-zât) ile varlığı bir ilişkinin sonucu olarak zorunlu olan (bi'l-idâfe) arasında da bir ayrım yapar. Aynı ayrımı İbn Sînâ *Mebde' ve Me'ad*'da yapacaktır.⁴⁰ Tabii ki İbn Sînâ'nın, fikirlerini el-'Âmirî'nin şüphesiz Sâmanî kütüphanesinde bıraktığı mahkeme kayıtlarından alıp almadığı veya İbn Sînâ veya el-'Âmirî'nin orada aynı metinleri okuyup birbirlerinden bağımsız olarak bu metinlerden etkilenip etkilenmedikleri kesin değildir.

"Zorunlu varlık" (vâcibü'l-vücûd) tabirinin – bazen "bi-zâtîhî" ekiyle bazen bu ek olmaksızın – Tanrı tariflerinde görülmesi, aynı zamanda Mu'tezilî 'Abdü'l-Cabbâr ve Eş'arî edip er-Râgib el-İsfahânî tarafından yazılmış olanlar da dâhil, 985 ve 1015 yılları arasındaki otuz yıl boyunca üretilen az sayıdaki kelâm metinlerinin de bir özelliğidir. Doğrusu, bazı araştırmacılar bir yandan 'Abdü'l-Cabbâr'ın 1013 ve 1015 yıllarında Rey'de bulunması ile vucûbü'l-vücûd gibi

³⁷ Rowson, İbn Miskeveyh'in *Kitâbü'l-Fevzi'l-Asgar* adlı eserinin 1907 Kahire baskısına referans vermektedir. (*Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, ed. ve trc. E. Rowson [New Haven Conn 1988] s. 233). Benim ulaştığım baskıda (*Kitâbü'l-Fevzi'l-Asgar*, ed. yok [Beyrut 1901] bu cümle s. 20.10-12'dedir.

³⁸ el-'Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 78.12; vâcibu'l-vücûd, bi-zâtîhî eki olmaksızın s. 170.12'de yer alıyor.

³⁹ el-'Âmirî, *Kitâbü't-Takrîr li-evcuhi't-takdîr*, s. 28-30 [MS Princeton 2163 (393B), v. 26-76]. Burada Rowson'ın *Emed* tefsirindeki özeti takip ediyorum. s. 232-3.

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, ed. 'A. Nûrânî, Tahran 1984, s. 3.2-15.

terimlerin 'Abdü'l-Cabbâr'ın eserlerinde görülmesi arasında, diğer yandan İbn Sînâ'nın 1014-1015 civarında Rey'de bulunması ile İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün varlık hakkında kendisinin geliştirdiği fikirler arasında nedensel bir bağın olup olmadığını merak ettiler. Genelde, eğer bir etki olsaydı bunun daha yaşlı olan 'Abdü'l-Cabbâr'dan daha genç olan İbn Sînâ'ya doğru olduğu düşünül-
dü.⁴¹ Bu algılama İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ta İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün varlık fikrini Mu'tezililerden aldığını söylediği meşhur yorumla daha da pekişmiştir (ve-huve tarîkun ahazahu Ibnu Sînâ mine'l-mütekellimîne [...] hâzâ huve i'tikâdu'l-Mu'tezileti kable'l-Eş'ariyyeti).⁴²

İbn Rüşd'ün iddiası ne kadar doğru olabilir? Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîfe göre 'Abdü'l-Cabbâr, Tanrı'nın ezeliğinin (kıdem) bir şekilde O'nun varlığının zorunluluğuna (vucûbü'l-vücûd) atıfla açıklanabildiği fikrini irdeler.⁴³ Ayrıca 'Abdü'l-Cabbâr bu eserde zâtî ve başkasıyla zorunluluk (el-vucûbu li-zâtihî lâ li-şey'in sivâhu) arasında bir ayırım yapmaya da yaklaşır.⁴⁴ *Mugnî* adlı eserinde iki eğilim biraz daha birleştirilmiştir.⁴⁵ Ancak İbn Sînâ'nın klasik kabul edilen tarzdaki ayırımı bir kenara, 'Abdü'l-Cabbâr hiçbir eserinde bu ayırımı net ve tutarlı olarak yapmaz. Bu soruya kesin bir cevap vermek zordur, çünkü içerisinde tevhîd (ilâhî birlik) konusunun işlendiği ve dolayısıyla vâcibü'l-vücûd meselesinde 'Abdü'l-Cabbâr'ın açıklamalarının tamamını barındıran en bariz konteksin yer aldığı *Mugnî*'nin ilk üç cildine sahip değiliz.

Tabii ki, eğer *Hikme 'Arûdiyye*'nin artık ulaşabildiğimiz Uppsala el yazmasının İbn Sînâ'nın 1001 yılında 21 yaşındayken yazdığı metnin gerçek bir kopyası olduğunu kabul edersek (ki bence etmeliyiz), bu ayırım İbn Sînâ 'Abdü'l-Cabbâr'ın eserini Rey'de görmeden 12 yıl önce, İbn Sînâ'nın eserinde ortaya çıkmıştır ve dolayısıyla 'Abdü'l-Cabbâr'ın kişisel etkisine dair herhangi bir iddiayı tamamen tarihi zeminlerde reddedebiliriz. İbn Sînâ *Hikme 'Arûdiyye*'de şöyle söylüyor:

İbn Sînâ, el-Hikmetü'l-'Arûdiyye, v. 3v16-4r12

"Zorunlu" [el-vâcib], ne ise o olan zorunlu varlıktır [ed-darûriyyu'l-vücûd 'alâ mâ huve 'aleyhi], bu ya kendi kendine [bi-zâtihî] (var-olanların prensibi gibi) [ke-mebde'il-mevcûdâti] ya da başkası dolayısıyladır (iki artı ikinin dört etmesi gibi). Zo-

⁴¹ İbn Sînâ ile 'Abdü'l-Cabbâr arasında olası bir ilişki için bk., A. Dhanani, "Rocks in the Heavens?! The encounter between 'Abd al-Ġabbâr and İbn Sînâ", D. Reisman (ed.), *Before and After Avicenna* içinde, Leiden 2003, s. 127-44.

⁴² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. M. Bouyges, Beyrut 1930, s. 276.4-9.

⁴³ 'Abdü'l-Cabbâr'ın eserlerinde, İbn Mattaveyh, K. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, s. 50.24; 99.21-22; 141.10-12; ve 142.1.

⁴⁴ 'Abdü'l-Cabbâr'ın eserlerinde, İbn Mattaveyh, K. *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, I, s. 51.20-21.

⁴⁵ 'Abdü'l-Cabbâr, *el-Mugnî*, IV, s. 250.4-15; ve XI, s. 432.11-15.

runlu ya ezeldir (var-olanların prensibi gibi) ya da sadece bir zamanda vardır, başka bir zamanda değil [fî hâlin düne hâlin] (ayın tutulduğu o an gibi). Bizatihi zorunlu varlık olanın nedeni yoktur. Bir nedeni olan şey ise ne bizatihi zorunlu varlık ne de bizatihi imkânsız varlık olabilir (çünkü diğer türlü olsa var olamayacaktı); bu durumda o, kendisi bakımından [min haysu zâtihî], [yani bir nedeni olan] mümkün varlık [mümkünü'l-vücûdi], [aynı zamanda] kendi nedeni dolayısıyla da zorunlu varlık olacaktır. Şimdi, nedeni olmayan şeyin varlığı, iki hale bölünemez [ve-mâ lâ 'illete lehu fe-inne vücûde zâtihî lâ yenkasimu min hâleteyni], onun [yani nedeni olmayan şeyin varlığının] iki durumda da nedeni olmuş olacağından neden olunmuş olmaktan başka bir yol ve neden olunmuşluktan kaçış olmazdı. Değişime konu olan her şey, hiçbirine bizatihi sahip olmadığı bu iki durumdadır, o her ikisine de bir nedenden dolayı sahiptir (onlar için başka bir seçenek yoktur [yani, orada iki halde olma seçeneği yoktur]). Böylece değişime konu olan her şey bizatihi neden olunmuş ve mümkün olurken, bizatihi zorunlu varlık olan da her açıdan zorunlu varlık olacak ve hiçbir değişim türü ona atfedilemeyecektir. "Mümkün" zorunlu olmayan var-olandır [leyse bi-darûriyyin]. "Mümkün" imkânsız olmayandır ve "mümkün", imkânsız olmayan ve var olan ve [sonra] yok-olan ve [genel olarak] bazen var olmayandır.⁴⁶

Tabii ki bu, 'Abdü'l-Cabbâr'ın veya diğer Mu'tezilîler'in şu an kaybolmuş eserlerinin Sâmanî kütüphanesinde olduğu ve *Hikme 'Arûdiyye* yazılmadan İbn Sînâ tarafından okunmuş olduğu anlamına gelmez. Fakat diğer Mu'tezilîlerin ilk defa bu ayrımı düşünmüş olduğuna dair yazılı kaynağın yetersizliği; ve Sâmanî kütüphanesinde İbn Sînâ'dan sadece 12 yıl önce çalışan el-Âmirî'nin bu ayrımı yaptığını dair ipuçları düşünüldüğünde; benim geçici olarak sonucum, ya İbn Sînâ'nın eserinin 'Abdü'l-Cabbâr'ı etkilediği, ya da daha muhtemel görünen, İbn Sînâ ve 'Abdü'l-Cabbâr'ın, birincisinin baştan sona tutarlı ve kesin bir yolla ve direk el-Âmirî'nin daha önceki eserine dayanarak, ikincisinin ise neredeyse tesadüfen birbirinden bağımsız olarak bu fikre ulaştıklarıdır. Benim tahminim, İbn Rüşd'ün yorumu, İbn Sînâ'nın ayrımının şaşırtıcı derecede hızlı ve geniş bir şekilde Sünnî kelâm'ın Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller, epistemoloji ve Tanrı'nın sıfatları tartışmaları arasına girmesi, hem de İbn Sînâ'nın ölümünü takip eden veya sonraki yüzyılda dâhil olması karşısında duyduğu rahatsızlığın ifadesi olabilir.⁴⁷

⁴⁶ Bu pasajın transkripsiyonu için, bk. benim *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 278.

⁴⁷ İbn Rüşd'e karşı âdil olmak için, İbn Sînâ'nın ayrımının Mu'tezilî habercilerine dair bugün ulaşabildiğimiz bazı deliller olabilir. Mümkün bir haberci, Bağdat Mu'tezile ekolünün (göreceli) felsefe-dostu, önemli bir üyesi ve el-Hayyât ile el-Cubbâ'tı'nın öğrencisi el-Ka'bî el-Belhî'dir (ö. 931). Çünkü o, 10. yüzyılın ilk üç çeyreği boyunca Horasan ve Mâverâünnehir'deki tartışmaların önemli bir katılımcısıydı ve orada öğrenciler bırakmış olabilir. Fakat el-Ka'bî el-Belhî'nin eserinin tam redaksiyonu yapıp – şu an büyük bölümü el yazması halindedir – ve onun etkisi çalışılana dek bu sadece bir öneri olarak kalmalıdır.

Tanrı'yı tanımlarken vâcibü'l-vücûd ifadesini kullanan kişi İbn Sînâ'nın çağdaşı olan Eş'arî er-Râgıb el-İsfahânî'dir. Er-Râgıb'ın ölüm tarihiyle ilgili belirsizlik hakkında fazla detaya girmeyeceğim. Bu sorunun en yeni özetinde Rowson, onun 1010 civarında en verimli dönemine ulaştığını hesaplamıştır ve ben onun, Madelung'un daha önceki eseri üzerine bina ettiği argümanıyla ikna olmuş bulunuyorum.⁴⁸ *İ'tikâdât* adlı eserinde, er-Râgıb var-olanlar ve sonradan var edilen şeylerin nihayetinde bir mûcid ve var edicide son bulacağını tartışır (illâ mûcidin ve muhdisin), ve bu mûcid ve var edici, Bir, Ezeli ve Bizatihi Zorunlu Varlık olmalıdır (ve-enne zâlike'l-mûcide ve'l-muhdisce yecibu en yekûne vâhiden ezeliyyen vâcibe'l-vücûdi li-zâtihî).⁴⁹ Daha sonra er-Râgıb, Tanrı zorunlu varlıktır derken neyi kastettiğini şöyle açıklar:

er-Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, s. 56.9-57.11

Yüce Tanrı'nın zorunlu varlık olarak var-olan olmasının [mevcûdun vâcibü'l-vücûdi] delili şundan ibarettir. O'nu bir var-olan olarak şu üç yoldan biriyle farz veya tasavvur ederiz: zorunlu varlık, imkânsız varlık veya mümkün varlık [immâ vâcibü'l-vücûdi ev mumteni'u'l-vücûdi ev mümkünü'l-vücûdi]. Zorunlu varlık, yok-olan olarak farzedildiğinde mantıken bir saçmalığın ortaya çıktığı şeydir, mesela, iki artı ikinin varlığından dördün ortaya çıkmasının [bir yok-olan farzedilmesi] [fe'l-vâcibü'l-vücûdi huve'llezî izâ furida gayra mevcûdin lazime minhu muhâlung ke-husûli arba'atin min vücûdi isneyni ve-isneyni]. İmkânsız varlık, var-olan farzedildiğinde mantıken bir saçmalığın ortaya çıktığı şeydir, örneğin, iki ve üçün varlığından dördün ortaya çıkmasının [var-olan farzedilmesi]. Mümkün varlık ise var-olan veya yok-olan farzedildiğinde mantıki bir saçmalığın ortaya çıkmadığı şeydir, örneğin, kısım yağmurun gelişinin [var-olan veya yok-olan şeklinde farzedilmesi].

Zorunlu varlık iki çeşittir: Bizatihi değil başka bir şey dolayısıyla zorunlu varlık [vâcibü'l-vücûdi lâ li-zâtihî bel li-emrin âhara], iki ve ikinin ortaya çıkmasını zorunlu olarak takip eden dördün varlığı gibi; ve başka bir şey dolayısıyla değil bizatihi zorunlu varlık, yani Yüce Yaratıcı [ve-vâcibü'l-vücûdi li-zâtihî lâ li-şey'in âhara ve-huve'l-bârî ta'âlâ]. Zorunlu varlık, yok-olan farzedildiğinde saçmalığın ortaya çıktığı şeydir [izâ furida gayra mevcûdin hasala minhu muhâlung]; varlığında onu var kılmak için hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; ezeldir, bu varlık yüce Tanrı'dır [ve-lâ muhtâcun fi vücûdihî ilâ şey'in yûciduhu ve-yekûnu ezeliyyen ve-zâlike huve Allâhu ta'âlâ] [...]. Zorunlu varlık, varlığı anlamında, kendisi dışında hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır [ve'l-vâcibü'l-vücûdi huve'llezî lâ yeftakiru fi vücûdihî ilâ şey'in gayri zâtihî]. Böylece

⁴⁸ E. Rowson, "el-Râgıb al-İsfahânî", *Encyclopedia of Islam (New Edition)*, VIII, 389-90 ve W. Madelung, "Ar-Râgıb al-İsfahânî und die Ethik al-Gazzâlîs", R. Gramlich (ed.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum 60sten Geburtstag* içinde, Wiesbaden, 1974, s. 152-63.

⁴⁹ er-Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, ed. Ş. el-'Ağâlî, Beyrut 1988, s. 48.15-20.

sadece bir tek bizatihi zorunlu varlığın, Yüce Tanrı'nın, var olduğunu söylemenin doğru olduğu saptanmıştır.

– Rowson'un tahminini izleyerek, 1010 civarında tarihlendirebildiğimiz – er-Râgıb'ın açıklamasındaki ifadeler çarpıcı bir şekilde 1013 yılında yazılan İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-Me'âd* adlı eserinde bulunan mukabil pasajlara benzemektedir (bu onun *Hikme 'Arûdiyye'*'de zorunlu varlık fikrini ilk kez saptamasından 12 yıl sonradır):

İbn Sînâ, *Mebde' ve Me'âd*, s. 2.5-17

Zorunlu varlık, yok-olan farzedildiğinde [metâ furida gayra mevcûdin] saçmalığın ortaya çıktığı var-olan'dır. Mümkün varlık, yok-olan veya var-olan olarak farzedildiğinde saçmalık ortaya çıkmayandır. Zorunlu varlık zorunlu [ed-darûrî] iken, mümkün varlık, içinde hiçbir zorunluluk bulunmayandır [ellezî lâ darûrete fihî], yani ne varlığında ne yokluğunda. İşte bu bağlamda “mümkün varlıktan” kastımız budur [...]. Sonra, zorunlu varlık bizatihi olabildiği gibi bizatihi olmaya da bilir [lâ bizâtihî]. Bizatihi zorunlu varlık [vâcibü'l-vücûdi bi-zâtihî] kendisi dolayısıyla [lizâtihî] (ve ne olursa olsun başka hiçbir şeyden dolayı değil) yokluğunun farzedilmesi saçma olandır. Bi-zâtihî olmayan zorunlu varlık ise kendisiyle [aynı] olmayan bir şeyin [varlığını] farzetmekten dolayı zorunlu varlık olandır, tıpkı dördün kendisi dolayısıyla değil, fakat [sadece] iki artı iki farzedildiğinde ve yakılmak ile yakmak kendileri dolayısıyla zorunlu varlık olmayıp, [sadece] doğal aktif potansiyelle doğal pasif potansiyel (yakmak ve yakılmak için [potansiyeli] kastediyorum) arasında bir temasin farzedilmesiyle zorunlu varlık olmaları gibi.

Kendisinin *Muğnî* I-III eserlerinin olmayışı nedeniyle tıpkı 'Abdü'l-Cabbâr gibi, kimin kimi etkilediğini kesin bir şekilde çözemiyoruz, dolayısıyla er-Râgıb'ın tarihlerindeki belirsizlik bizleri yeni sınıflandırma fikriyle kimin, İbn Sînâ'nın mı er-Râgıb'ın mı, önce geldiği konusunda mütereddid olmaya zorluyor. Yine de, bence kanıtlama zorunluluğu el-'Âmirî'nin İbn Sînâ'nın teorisinin en muhtemel kaynağı olduğunu reddeden kişiye kalıyor, çünkü eserleri muhtemelen doğru yerde (Buhârâ) doğru zamanda (ykl. 1000) bulunan el-'Âmirî, genç İbn Sînâ'nın metafiziksel tasavvurunu ateşleyen bir yazardır.⁵⁰

III. SONRA

Kesin olan, İbn Sînâ'nın teorisini ilk kez açık bir şekilde ifade etmesini takip eden yüzyılda pek çok önemli Sünnî kelâmcının Tanrı'yı açık bir şekilde *vâcibü'l-*

⁵⁰ 4. dipnotta da belirttiğim gibi İbn Sînâ'nın teorisinin Aristocu, Neoplatonik, ve Fârâbî'ye uzanan arka planı tartışmaları benim *Avicenna's Metaphysics in Context* adlı kitabımda bulunabilir, 10-12. bölümler. İbn Sînâ'nın bu ayrımı yaratmaktan çok miras aldığına dair başka bir ilginç delil A. Hasnaoui tarafından vurgulanmıştır, “Un élève d'Abû Bişr Mattâ b. Yûnus: Abû 'Amr al-Tabarî”, *Bulletin d'études orientales*, 48 (1996), s. 34-55 s. 37'de.

vücûd olarak tanımlamaya başladığıdır. Daha açık bir ifadeyle, - er-Râgıb ve İbn Sînâ'nın *Mebde' ve'l-Me'âd*'da bulunan tarif – yokluğu tasavvur edilemeyen veya imkânsız olan şeklindeki zorunlu varlık tanımı en güçlü şekilde İbn Sînâ sonrası Sünnî kelâmcılarda yankılanmıştır. Belki de bu durum er-Râgıb'ın, İbn Sînâ ile aynı zamanda bu tanımlamayı yapmış olmasından ve böylece tanımlamaya Eş'arî bir kaynak sağlayabilmesinden dolayıdır. Ancak er-Râgıb'ın bir kelâmcı olarak marjinal statüsü düşünüldüğünde, yokluğu tasavvur edilemeyen veya imkânsız şeklindeki zorunlu varlık tanımının İbn Sînâ sonrası bir Eş'arî'ye, en azından, zorunlu varlığı açıkça el-Bâkılânî'nin, yokluğu imkânsız olan şeklindeki ezeli tanımına başvurarak tanımlamasına izin vermiş olması daha geçerli bir neden olabilir. Yine de er-Râgıb'dan daha önemli bir düşünür olan el-Bâkılânî'yi zikretmek İbn Sînâ'nın ayrımını daha etkili bir şekilde "Eş'arîleştircekti."

Kabul edildiği üzere, İbn Sînâ sonrası birinci ve ikinci kuşak Sünnî kelâmcıların çoğu – Hanbeli Ebû Ya'lâ İbnu'l-Ferrâ' (ö. 1066), Eş'arîlik ile Hanbelîlik arasında tereddüt etmiş gibi görünen, el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî (ö. 1083) ve Eş'arî el-Mütevellî (ö. 1086) – Tanrı'nın ezeli olmasından, ezeli olanın yokluğu imkânsız olan olmasından ve yokluğu imkânsız olanın aynı zamanda zorunlu varlık olmasından dolayı, Tanrı zorunlu varlıktır şeklindeki açıklamadan vazgeçtiler. Bunun yerine el-Bâkılânî'nin ezeli olan yokluğu imkânsız olandır şeklindeki daha önceki iddiasına sadık kaldılar.⁵¹

Sünnî meslektaşlarının tereddüdüne rağmen, el-Gazzâlî'nin hocası, Eş'arî alim İmâm el-Harameyn el-Cüveynî (1028-1085), açıkça ezeliyet yokluğun imkânsızlığını ve yokluğun imkânsızlığı zorunlu varlığı ima ettiği için ezeliyet ve zorunlu varlık birbirinin gereğidir şeklinde tartışarak cesur bir adım atmıştır:

el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, ed. 'A. M. M. 'Umar (Beyrut, 1999)

292.19-20: Biz diyoruz ki: zorunlu varlık, yokluğun imkânsızlığını reddeden bir ifadedir ve [böyle olunca] bir sıfatın tasdik edilmesine indirgenemez. Dolayısıyla, onun zorunlu varlığı anlamında, "ezeli" asli bir sıfat değildir; bununla kastedilen yokluğun imkânının reddidir.

⁵¹ İbnu'l-Ferrâ', *Kitâbü'l-el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, ed. W. Z. Haddâd, Beyrut, 1974, s. 47.15-16: "O'nun için yokluk mümkün değildir [...] O'nun için yokluk imkânsızdır (ve-lâ yeç'ûzu 'aleyhi'l-'ademu [...] istehâle 'aleyhi'l-'ademu)" ve 48.8-9: "O'nun ebedî (bâkin) olduğuna işaret eden delil [...] daha önce işlediğimiz O'nun sonsuz bir şekilde [geçmiş ve gelecekte] ezeliliğinin varlığı (fî mâ lem yezel ve-lâ yezâlu), ve O'nun için yokluğun imkânsız olmasından oluşur (ve enne'l-'ademe yestahîlu 'aleyhi)"; el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, el-İşâra ilâ mezhebi ehli'l-hak, ed. Marie Bernard (*La profession de foi d'Abû Ishâk eş-Şîrâzî* içinde), Kahire 1987, s. 20.13-18: "Ezelînin yokluğu imkânsızdır (el-kadîm yestahîlu 'ademuhu)"; el-Mütevellî, *Kitâbü'l-Mugnî*, ed. M. Bernard, Kahire, 1986, s. 6.5: "Çünkü ezelinin yokluğu imkânsızdır (li-enne'l-kadîme yestahîlu 'ademuhu)" (6.10-19'da bunu bir açıklama takip eder); s. 21.4-5: "Çünkü ezelinin yokluğu imkânsızdır (fe-inne'l-kadîme yestahîlu 'ademuhu)"; ve s. 31.11: "Ezelînin yokluğu imkânsızdır (ve-yestahîlu 'ademü'l-kadîmi)".

308.9-10: [Biz diyoruz ki:] Ezelî, varlığı zorunlu olan, imkânsız ise reddi kaçınılmaz olandır. Bu, İmamların Ezelî, varlığı ile ilgili olarak zorunlu olan, sonradan var edilen ise varlığı ile ilgili olarak mümkün olandır şeklindeki iddialarının manasıdır.

el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, ed. M. Z. el-Kevserî (Kahire 1948)

23.4-5: Yüce Tanrı ebedî olduğu ve ezeliği zorunlu olanın yokluğunun imkânsız olduğu meselesi gayet net olmalıdır. Böylece ezeli, zihnin zorunlu varlık olarak belirlendiği şeydir [yecibü'l-kat'u bi enne Allâha ta'âlâ bâkin ve-mâ vecebe kîdemuhu istehâle 'ademuhu fe-inne'l-kadîme huve'llezî kadâ'l-'aklu bi-vucûbi vücûdihî].

el-Cüveynî, *Luma' fî kavâ'idî Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, ed. Michel Allard (Textes apologétiques de Guwaynî içinde) (Beyrut 1968)

137.9-10: Rabb azze ve celle ebedîdir [ve] zorunlu varlıktır [er-rabbu 'azze ve celle bâkin vâcibü'l-vücûdî], onun ezeli oluşu [kîdemuhu] daha önce söylediğimiz şekilde saptandığı ve alimlerin ittifakıyla [bi-ittifâkın mine'l-'ukalâ'] yokluğu ile ilgili olarak ezeli imkânsız olduğu [ve'l-kadîmu yestahîlu 'ademuhu] için ebedî ve sürekli varlık oluşu [bâkiye müstemirra'l-vücûdî] açıklığa kavuşur.

Muhtemelen daha önce bahsedilen nedenlerden dolayı, el-Cüveynî üstü kapalı olarak el-Bâkîllânî'nin bu sonucu çıkararak ilk kişi olduğunu söyler ve Tanrı'nın zorunlu varlık oluşunun, en azından Sünnî âlimler arasında, neredeyse ittifakla kabul edildiğini iddia eder:

el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*

365.7-11: Kadî [el-Bâkîllânî] görüşünü bir başka şekilde sık sık şöyle diyerek sa-
deleştirmiştir: şu tespit edilmiştir ki dünyayı var edenin bir var edene ihtiyaç duyması imkânsızdır, çünkü bu sonsuz geriye gidişe götürür. Bir nedene ihtiyaç duymayan bir varlığın tespiti zorunludur.

358.11-13: Şunu bil ki bir Yaraticının varlığını onaylayanlar O'nun zorunlu varlığı konusunda hemfikirdir. Hiçbirisinin bu konuda farklı düşündüğü söylenemez. Bâtıniyye ve Zenâdika hariç – Tanrı onları kahretsin! – çünkü onlar yaratıcıyı tanım-larken varlık ve yokluk terimlerini kullanmaktan kaçınırlar.

Peki, ya sıfatlar ne olacak – onlar da zorunlu varlık mıdır? el-Cüveynî'nin gitmeyi istediği en uzak nokta ilâhî sıfatların zorunlu Tanrı olduklarını iddia etmektedir. Yani, varlıksal zorunluluk hem Tanrı'nın yüklemi olarak ("Tanrı zorunlu varlıktır") hem de Tanrı'yı özne olarak O'nun yüklem olan sıfatına bağlayan râbitayı niteleyen bir niteleme kipi olarak da görülebilir şeklinde yukarıda tartışılan durumun avantajını kullanır ("Tanrı'nın âlim olması [veya âlim olarak var olması] zorunludur"). el-Cüveynî 'Akîde nizâmiyye ve İrşâd adlı eserlerinin farklı bölümlerinde yaklaşık aynı yolu takip ederek tartışır: "Tanrı'ya zorunlu'yu [yüklemek] nedir" (el-keîlâm fî-mâ yecibu li-Allâhi ta'âlâ: 'Akîde, 16.19; bâbu'l-kavli fî-mâ yecibu li-Allâhi ta'âlâ mine's-sifâti: İrşâd, 17.16); "Tanrı'ya

imkânsız'ı [yüklemek] nedir" (*el-keîâmü fî-mâ yestahîlu 'alâ Allâhi ta'âlâ: 'Akîde*, 14.12; İrşâd bu çeşit yüklem kategorisine ayrı bir bölüm ayırmaz) ve "Tanrı'ya mümkün'ü [yüklemek] nedir" (*el-keîâmü fî-mâ yecûzu fî ahkâmi Allâhi ta'âlâ: 'Akîde*, 25.3; bâbu'l-kavli fî-mâ yecûzu 'alâ Allâhi ta'âlâ: İrşâd, 94.3).⁵²

Bir sıfatın Tanrı'ya nasıl yüklenilebileceğini gösteren niteleme kipine göre ilâhî sıfatları sınıflandırırken, el-Cüveynî kararlı bir şekilde Hanbelî İbnu'l-Ferrâ'nın ötesine geçer. Örneğin, İbnu'l-Ferrâ zâtî sıfatların, tıpkı yokluğu farz edilirse zorunlu olarak ilâhî zatın yokluğuna götürecektir olan Tanrı'nın kendi kendine yeterli olması gibi (sıfâtü'z-zât) "nefsî" sıfatlar (sıfât nefsiyye) ve yokluğu farz edilirse zorunlu olarak ilâhî zatını yokluğuna götürmeyen, Tanrı'nın ilmi gibi "manevî" sıfatlar (sıfât ma'neviyye) olmak üzere sadece o zaman geçerli olan alt kategoriye ayrılmasını önerir.⁵³

el-Cüveynî'nin bir başka serüvenci Sünnî çağdaşı Mâtürîdî kelâmcı Ebû'l-Yusr el-Pezdevî'dir (ö.1099); o da el-Cüveynî gibi, arazların sonradan var edildiğini ispatlamaya çalıştığı bağlamda, ezeli'yi zorunlu varlık olarak tanımlar:

el-Pezdevî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, ed. H. P. Linss (Kahire 1963), s. 15.7-11

Eğer arazlar ezeli olsaydı onların yok oluşu tasavvur edilemezdi, çünkü ezeli zorunlu varlıktır, dolayısıyla onun için ne yok olma ne de yokluk düşünülemez [fe-lev kâneti'l-a'râdu kadîmeten la-mâ tusuvvira butlânühâ li-enne'l-kadîme vâcibü'l-vücûdi fe-lâ yutasavvaru 'aleyhi'l-butlânü ve'l-'ademu]. Çünkü eğer onun yokluğu gelecek bir zamanda mümkün olsaydı [lev câze 'ademuhu], onun yokluğu geçmişte

⁵² İrşâd referansları J. D. Luciani'yedir, ed. ve [Fransızca] trc., *el-Irçad par Imam el-Haramein*, Paris 1938. el-Cüveynî'nin "zorunlu"yu sadece sıfatı Tanrı'ya bağlayan râbıtı niteleyen olarak kullanması es-Sanûsî (ö. 1490) gibi geç dönem Eş 'arîler tarafından takip edilmiştir, *el-'Akîdetü's-sanûsiyye* (el-Bâcûrî'nin eserlerinde [ö. 1860], *Hâşiye 'alâ metni's-sanûsiyye*, ed. yok [Kahire 1856]), s. 57.8-58.2 (marj.): [Tanrı'nın] Kendisi dışında herşeyden bağımsız oluşu, varlığının, ezeliğinin, ebediliğinin, zamansal olarak sonradan var edilmiş şeylerle ilgili farklılığının ve kendi kendine yeterli oluşunun O'nun zorunluluğu olmasındandır (vâcibetun lehu); İbrâhîm el-Lakânî (ö. yaklaşık 1631), *Cevheratu't-Tevhîd* (ed. yok [Kahire ts.]), s. 28.1 ve 31.1: "İlahi hukuka uymanın emanet edildiği herkes Zorunlu Tanrı'nın/ve mümkün ve imkânsızın ne olduğunu bilmek zorundadır"; el-Fadâlî (ö. 1821), *Kifâyâtü'l-'avâm fi 'ilmi'l-keîâm* (el-Bâcûrî'nin eserlerinde, *Hâşiye 'alâ Kifâyâtü'l-'avâm*, ed. yok [Kahire 1906]), s. 31.1-33.1 (ên üst): "Şunu bil ki önümüzdeki elli akaid ifadesini anlamak üç şeyin kavranmasına bağlıdır: zorunlu, imkânsız ve mümkün. Zorunlu, yokluğu zihin tarafından algılanamayandır, yani zihin onun yokluğunu kabul etmeyecektir"; s. 38.2-4 (ên üst): "Dolayısıyla şimdi kudret Tanrı için zorunludur denirse (*inne'l-kudrete vâcibetün li-Allâhi*), zihin Tanrı'nın kudretinin yokluğunu kabul etmeyecek anlamına gelecektir"; s. 44.1: "Tanrı için zorunlu olan ilk ve en önemli sıfat varlıktır".

⁵³ İbnu'l-Ferrâ, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, s. 44.314. Allard "Plan A" ile el-Cüveynî'nin ilâhî sıfatları yeniden sınıflandırmasına işaret ederken, "Plan B" ile de *sıfât nefsiyye* ("les attributs essentiels") ve *sıfât ma'neviyye*'yi ("les attributs entitatifs") ayırd etmek için olan eski metoda işaret ediyor: Allard, *Textes apologétiques de Guwaynî*, s. 11; ayrıca bk. onun, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aş'arî et de ses premiers grands disciples*, s. 384-5.

bir zamanda da mümkün olacaktı. Ancak bunun için yokluk tasavvur edilemez, tıpkı ikiye bir eklediğimde üç olmasının zorunlu olarak [yecibu] geldiği gibi. Eğer bu zorunlu ise [vâciben] ikiye bir eklendiğinde üçün olmadığı bir zaman tasavvur edilemez.

Yukarıda belirtildiği gibi, basit bir şekilde ezeliyet ve zorunlu varlığın birbirinin gereği olmalarına izin vermekten memnun görünen el-Cüveynî'den farklı olarak, el-Pezdevî zorunlu varlığı Tanrı'nın en temel özelliği olarak tercih etmekte daha nettir, ancak O'nun ezeliyeti şimdi bir şekilde zorunlu varlığının bir türevidir olarak görülür:

el-Pezdevî, *Kitâbü Usûli' d-dîn*, s. 20.2-5

– Sonradan var edilen şeylerin bir var ediciden kaçamayacaklarını gösterdiğimiz ve zorunlu varlığın yokluğunun imkânsız olduğu [ve-mâ kâne vâcibü'l-vücûdi yestahîlu 'ademuhu], ve eğer [onun yokluğu] imkânsız ise, özel olarak ezeliyetle karakterize edileceği düşünüldüğünde – Tanrı zorunlu varlık [vâcibü'l-vücûd] olduğundan, ezelinin yokluğu imkânsız ve ezelinin zorunlu varlık olduğu [li-enne'l-kadîme vâcibü'l-vücûdi] ve yokluğunun bir zamanda mümkün ise bir başka zamanda da mümkün olacağı ve ezeliyetin etkisiz kalacağı göz önüne alınırsa, O aynı zamanda ebedî de [bâkin] olacaktır.

el-Pezdevî sıfatlar söz konusu olduğunda el-Cüveynî kadar maceracı değildir, bizatihi zorunlu olduklarını söylemek bir yana, onları (el-Cüveynî'nin yaptığı gibi) zorunlu Tanrı olarak adlandırmakta bile tereddüt eder. Ancak, el-Cüveynî'nin gözde öğrencisi, Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) sıfatların mümkün varlık olduğunu açıkça reddederek bu yönde ilerlemiştir. Yine de, el-Gazzâlî sıfatların zorunlu varlık olduklarını açıkça tasdik etmekte duraksar.

el-Gazzâlî, *Kitâbü'l-İktisâd fi'l-i'tikâd*, ed. yok (Kahire 1971), s. 75.6-13

[İlahi] sıfatların hepsi ezeldir. Eğer onlar sonradan var edilmiş olsalardı, Yüce Ezeli, sonradan var edilmiş şeylerin altında olacaktı ki bu imkânsızdır [...]. [Tanrı'nın sonradan var edilmiş şeylerin altında olamayacağını gösteren] ilk delil, her sonradan var edilen şeyin mümkün varlık [câizü'l-vücûd] olduğu halde, ezeli olanın zorunlu varlık olmasıdır [vâcibü'l-vücûd]. Eğer imkân [el-cevâz] O'nun sıfatlarına uygulanabilseydi, bu O'nun varlığının zorunluluğu ile çelişirdi, çünkü imkân ve zorunluluk birbiriyle çelişir. Böylece asli olarak zorunlu olan bir şeyin mümkün sıfatları olamaz. Bu apaçıktır.

el-Gazzâlî'nin buradaki tereddüdü, sıfatların zorunluluğunu açıkça onaylayanın, sıfatların ezeliyetini açıkça onaylayan daha önceki Küllâbî kelâmcıların karşılaştığı tehlikeye kendisinin de maruz kalacağına farkında olmasından kaynaklanmış olabilir. Ancak, el-Gazzâlî'nin durumunda, tehlike meta-

ezelîliklerin kontrol edilemez artışından çok meta-zorunlulukların kontrol edilemez artışı olacaktı.

el-Gazzâlî'nin hocası el-Cüveynî'den bir adım öteye geçtiği diğer bir husus, onun ezeliyi basit bir şekilde zorunlu varlıkla tanımlaması değil, bizatihi zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî*) ile tanımlamasıdır. Ayrıca el-Gazzâlî zorunlu varlığın asli ve ezeliğin tali olduklarını apaçık ortaya koymakla da el-Pezdevî'nin biraz önüne geçer.

el-Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, F. Şahâda (Beirut 1971), s.159.8-13

Ebedî [el-Bâkî], varlığı kendi içinde ve hakkında zorunlu olan var-olandır. Zihinde gelecekle ilişkilendirildiğinde ebedî ve geçmişle ilişkilendirildiğinde ezeli [kadîm] adını alır. [...] "Bizatihi zorunlu varlık" dediğinde o bunların hepsini içerir; bu isimler [yani, el-Kadîm ve el-Bâkî] sadece bu [zorunlu] varlık geçmiş veya gelecekle ilişkilendirildiği sürece kullanılır.

Tıpkı çağdaşı el-Gazzâlî gibi, Mâturîdî kelâmcı Ebu'l-Mu'în en-Neseî de (ö. 1114) zorunlu varlığı asli, ezeliği ise tali olarak görmüştür:

Ebu'l-Mu'în en-Neseî, *Kitâbü Tabsiratü'l-edille*, p. 61.12-15

[...] [Bu] şundan dolayıdır, ezeli yokluğun kendisi için imkânsız olduğu bir şeydir ve bu da ezeli zorunlu varlık olmak zorunda olduğu içindir [li-enne'l-kadîme yenebî en yekûne vâcibe'l-vücûdi], çünkü zorunlu varlık olmasaydı mümkün veya imkânsız varlık olacaktı. Çünkü bu kategorilerin üzerinde veya ötesinde [insan] zihninde beliren bir başka kategori yoktur [lâ kismete li-mâ yahturu bi'l-bâli verâ'a hâzihî'l-aksâmi]. (Yani o, ya zorunlu varlık ya mümkün varlık ya da imkânsız varlık-tır demek istiyorum.)

Ezeliğin tedricen zorunlu varlık kapsamında ele alınışı Sünnî kelâm'da devam etmiş ve sonuç olarak zorunlu varlık giderek Tanrı'nın merkezî meta-sıfatı olan ezeliğin yerini almıştır.⁵⁴ Fakat zorunlu varlık'ın da hem Tanrı'nın varlığını ispatlama hem de O'nun merkezî meta-sıfatına hizmet etmek gibi daha önce ezeliğinden beklenen aynı derecede riskli çifte rolü gerçekleştirmekle nihayet bulunduğu; ve bu çifte amacın İbn Sînâ öncesi kelâmcılara meydan okuyan aynı ikilemlerin çoğunu İbn Sînâ sonrası Sünnî kelâmcılar için de çıkardığı şeklinde

⁵⁴ Mâturîdîlere örnek için bk. es-Sâbûnî (ö. 1184), *Kitâbü'l-el-Bidâye mine'l-kifâye fi usûli'd-dîn*, ed. F. Kholeif, İskenderiye, 1969, s. 36.9-37.15: "Eğer O'nun kendi içinde ve kendisi hakkında zorunlu varlık olduğu tespit edildiyse O'nun ezeli olduğu da saptanmıştır, çünkü O'nun varlığı hiçbir şeye bağlı değildir" (krş. s. 70.12 ve 72.1-2); ve Ebû'l-Berekât 'Abdullâh ibn Ahmed en-Neseî (ö. 1310), *'Umdetü'l-Akide li-ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, ed. W. Cureton, *Pillar of the Creed* içinde, Londra, 1843, s. 4.18-5.1: "Hayatta kalması imkânsız olan ezeli olamaz, çünkü ezeli kendi içinde ve kendisi hakkında zorunlu olandır [li-enne'l-kadîme vâcibü'l-vücûdi li-zâtihî], ve dolayısıyla yokluğu imkânsız olandır."

bir sonuç çıkarmak kaçınılmaz gibidir. Çünkü tıpkı ezeliğin iki farklı bağlamda kullanılması gibi – Tanrı'nın varlığı delilleri arasında neden olunmamışlığa işaret etmek, fakat sıfat tartışmalarında Tanrı'nın sıfatlarına yüklenilebilir olmak – zorunlu varlık da iki zıt yöne çekilmiştir. Sonunda Tanrı'nın sıfatlarından her biri zorunlu varlık olarak kabul edildiğinde – bizatihi zorunlu varlık bir yana – sıfatlar aslında her birini küçük bir tanrı yapan nedensel bir özerklik derecesi kazanmıştır. el-Cüveynî'nin ilâhî sıfattaki zorunluluğun sadece sıfat Tanrı'ya yüklem olduğunda kazanılır şeklindeki fikrinin zorunlu varlığı meta-sıfat olarak ezellikten daha cazip kıldığı doğrudur. Ancak el-Cüveynî hareketinin altında gizli olan de re ve de dicto zorunluluğun bileşimi dışında bile, hâla zorunlu varlık iki rakip hedefi elde etmek için kullanıldığında ortaya çıkan temel ikilemi çözememiştir.

Bu problemin İbn Sînâ sonrası Sünnî kelâmdaki tarihinin çerçevesini anlatmak bu makalenin sınırları dışındadır. Ancak tartışmanın giriftliği ve dinamizmine örnek olmak üzere (teolojisi Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmın bir sentezi olan) Sa'de'd-dîn et-Taftâzânî'nin (ö. 1389) içerisinde bu iki bağdaşmaz hedefi uzlaştırmaya çalıştığı, Neseftî akaidine yazılmış şerhten iki pasaj tercüme edeceğim:

et-Taftâzânî, *Şerhu'l-'akâidi'n-neseftiyye*, ed. yok, Kahire, 1916 [iç kapak]

59.2-60.2 ["el-kadîm" 58.6'da]: Bazı [kelâmcılar] "zorunlu" ve "ezelî"nin eş anlamlı [müterâdifânî] olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Ancak iki kavramın net farklılığı ışığında bu doğru değildir. Onların eşitliğinin tartışması sadece [iki terimin] gerçekten neyi ifade ettiklerini hesaba katmaktan ibarettir. Bazıları "ezelî"nin daha genel [bir terim] olduğunu söylüyorlar, çünkü onlar hakkında doğru olmayan "zorunlu"nun tersine, Zorunlu'nun sıfatlarının ezelî olduğu söylenebilir; ancak çok sayıda ezelî sıfatlar [olduğunu] farzetmek de imkânsız değildir. İmkânsız olan, çok sayıda ezelî zatların [zevât] olduğunu sanmaktır. İmâm Hamîdü'd-dîn ed-Darîr [ö. 1267] gibi çağdaş [kelâmcılar] bizatihi zorunlu varlığın Tanrı ve O'nun sıfatları olduğunu şu temel önermeyi söyleyerek iddia ediyorlar: ezelî olan her şey bizatihi zorunlu olacaktır ve eğer [bir sıfat] bizatihi zorunlu olmasaydı, bizatihi mümkün yokluk olacaktı ve varlığı anlamında, onu ayrı bir varlık haline getirecek bir şeye ihtiyaç duyacaktı ve böylece sonradan var edilmiş olacaktı, çünkü "sonradan var edilen" ile varlığı bir şeyin var kalmasına bağlı olanı kastetmiyoruz [...]. Bu son derece zor bir mesele tartışmasıdır, çünkü bizatihi zorunlu varlık [sıfatının uygulandığı şeylerin] [var olduğunu] farzetmek ilâhî birlik [prensibiyle] bağdaşmaz; diğer taraftan da sıfatların imkânından bahsetmek onların her mümkün şey sonradan var edilmiştir iddiasıyla çelişir.

72.1-10 ["ve-hiye lâ huve ve-lâ gayruhu 70.13'de]: Doğrusu Sünnîler arasında sıfatların çokluğu ve onların karşılıklı ayırt edilebilir olup olmadıkları hakkında bir tartışma olması hayal edilemez. Söylenecek en uygun şey onları ezelî zatlar olarak kabul etmenin imkânsız olduğudur; [kabulü imkânsız] olmayan şey ise [pek çok] sı-

fatla [tek bir] zatın var olduğudur. Ayrıca sıfatların “bizatihi” zorunlu varlık [vâcibetü'l-vücûd li-zâtihâ] olduğunu iddia ederek bir tehlikeye de maruz kalmamak gerekir [en lâ yakteri'a]; bunun yerine, onların kendileri dışında bir şey dolayısıyla değil [vâcibetün la li-gayrihâ], ne kendileriyle aynı ne de kendilerinden farklı olan bir şey dolayısıyla zorunlu oldukları [li-mâ leyse 'aynahâ ve-lâ gayrahâ] söylenmeli – Tanrı'nın zatını kastediyorum [zât Allah]. Bu, bizatihi zorunlu varlık Tanrı ve O'nun sıfatlarıdır diyen kişinin niyetidir, yani onlar [sıfatlar] Zorunlu'nun zatının zorunluluğu iken [vâcibetün li-zâtî'l-vâcib], “bizatihi” olarak mümkündürler [ve-ammâ fi nefsihâ fe-hiye mümkinetün]. [Ezeliyet] bizatihi Ezeli'de kâim olduğu, O'nun için zorunlu olduğu [vâciben lehu] ve O'ndan ayrı olmadığı sürece mümkünün ezeliyetinde imkânsızlık yoktur. Her ezeli şey bir Tanrı değildir, dolayısıyla ezeliyetin [çokluğu-nun] varlığı Tanrı'nın [çokluğunun] varlığını gerektirmeyecektir. Tam tersine, Tanrı'nın kendi sıfatları içinde [veya onlarla] [Allâhu ta'âlâ kadîmun bi-sıfâtihi] ezeli bir [şey] olduğu söylenmelidir. Her biri [ezeliyetin] kendi zatında kâimdir ve [bizatihi] ilâhî sıfatlarca karakterize edilmeli fikrine göre “ezeliler” tabiri genellenmemelidir. Bu konunun zorluğu yüzünden Mu'tezile ve felâsife sıfatların [gerçek varlığını] inkâra yönelirken, Kerrâmiler onların ezeliyetini, Eş'ariler ise onların hem farklılığını [hem de] [O'nun zatı ile] özdeşliğini inkâra gittiler.

Aslında et-Taftâzânî'nin önerdiği şey, ilâhî sıfatların ezeliyetini tartışırken kelâmcı meslektaşlarının İbn Küllâb'ın beş yüzyıl önceki müphem formülüne geri dönmeleri gerektiğidir, yani Tanrı “sıfatları içinde [veya onlarla] olan ezeli bir [şey] dir” (kadîmun bi-sıfâtihi). Bu, sıfatların ezeliyetinin doğası hakkındaki daha kesin bir ifadeyi takip eden (bu aşamada artık iyi bilinen) müşkül sonuçlardan dolaydır. Ancak zorunluluk ve imkânla et-Taftâzânî'nin manevra alanı genişlemiştir. Tanrı bizatihi zorunlu olarak kalır. Sıfatlar ise, tam tersine, “Zorunlu'nun zatının zorunluluğu” (vâcibetün li-zâtî'l-vâcibi) olarak kabul edilirken, “zatlarında” (artık “zatlar” olamazlar) onlar sadece mümkündürler (ve-ammâ fi nefsihâ hiye mümkinetün). Bir başka ifadeyle, et-Taftâzânî, İbn Sînâ'nın bizatihi zorunlu varlık ve bir başkası dolayısıyla zorunlu varlık/bizatihi mümkün varlık ayırımının ruhuna başvurmuştur, çünkü et-Taftâzânî ile İbn Sînâ'nın amacı aynıdır: nedensel olarak başkasına muhtaç olmayan ezeli bir şeyle (İbn Sînâ için Tanrı; et-Taftâzânî için Tanrı'nın zatı) nedensel olarak kendine yeterli olmayan ezeli bir şeyi (İbn Sînâ için göksel akıllar, nefisler ve felekler; et-Taftâzânî için ilâhî sıfatlar) ayırt etmek için tutarlı bir yol sağlamak.

İbn Sînâ'nın ayırımının ince bir şekilde yeniden düzenlenen versiyonunu kabul edip, onu ilâhî sıfatların müphem statüsünden kaynaklanan eski bir Sünnî kelâm ikilemini zayıflatmak amacıyla, bir akaid çerçevesinde kullanmakla, et-Taftâzânî canlı bir şekilde A. I. Sabra'nın Arap bilim tarihine işaret ederek

tanımladığı benimseme ve doğallaştırma sürecini kanıtlamaktadır.⁵⁵ Ancak et-Taftâzânî'nin durumunda, benimsenen ve doğallaştırılan Grek bilimi değil İbn Sînâ'nın metafiziğidir.

Bu derginin daha önceki bir sayısında yayımlanan bir makalede, İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık ayırımının, bu meselenin önceki Grek tartışmalarına olduğu kadar kendisinden önceki şeyler ve var-olanlara dair kelâm tartışmalarına da borçlu olduğunu ve bazı metinlerde, şeylerin ve var-olanların birbiriyle olan ilişkilerinin nasıl olduğu konusunda İbn Sînâ'nın tutumunun filozof yoldaşı el-Fârâbî'den çok 10. yüzyıl Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılara daha yakın olduğunu tartışmışım.⁵⁶ Bir başka makalede de şunu ortaya koymaya çalıştım: İbn Sînâ sonrası hem Sünnî hem Şii kelâmcılar tarafından mâhiyet ve varlık konusunda ifade edilen görüşler, İbn Sînâ'nın kendi pozisyonuna, kendilerini radikal mâhiyetçilik ve varoluşçulukları dolayısıyla, sırasıyla el-Sühreverdî (ö. 1191) ve Mola Sadra (ö. 1641), anlamlı bir şekilde İbn Sînâci gelenek şeklinde adlandırılabilir. Sınırların dışında bırakan, İbn Sînâ sonrası filozoflardan daha yakındır.⁵⁷ Bu makalede ise İbn Sînâ'nın bizatihi zorunlu varlık teorisini inşasının bir anlamda Tanrı'nın sıfatlarının ezeliği konusundaki daha önceki Sünnî kelâm tartışmalarına cevap olduğunu, sonraki Sünnî kelâmcıların ise İbn Sînâ'nın teorisini, önceki tartışmaların ortaya çıkardığı ikilemlerden kurtaracak potansiyel bir yol olarak hemen benimsediklerini göstermeye çalıştım. Her bir makaleden çıkan nihâî sonuç ise, her ne kadar mütekellimûn ve felâsife kendi projelerini kategorik olarak farklı bir şekilde sunmuşlarsa da her iki düşünce akımı kavramsal düzeyde o derece iç içe geçmiştir ki İslâm düşünce tarihinin kalın perdesini açmadan onları çözenin neredeyse imkânsız olduğudur.

⁵⁵ A. I. Sabra, "The appropriation and subsequent naturalization of Greek science in medieval Islam: A preliminary statement", *History of Science*, 25 (1987), s. 223-43.

⁵⁶ R. Wisnovsky, "Notes on Avicenna's concept of thingness (*şey'iyya*)", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10.2 (2000), s. 181-221. (bu makale Arzu Meral tarafından "İbn Sina'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar" başlığıyla tercüme edilmiştir. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 26 (2004/1) s. 85-118.)

⁵⁷ Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian tradition".