


## İBN SİNÂ'NIN İMKÂN DELİLİ: DOĞA BİLİMLERİNİN SINIRI VE METAFİZİK

 Mahmut Sami ÖZDİL<sup>a</sup>

 Ahmet Nusret ÖZDİL<sup>b</sup>

### Öz

İsbât-ı vâcip konusu tarih boyunca farklı ekollere mensup birçok filozofun düşünce sisteminde önemli bir yer tutmuştur. Bu konuda ortaya konulan görüşler, düşünürlerin Tanrı tasavvurlarını ortaya koyduğu gibi onların varlık anlayışlarının ayırt edici özelliklerini de belirginleştirir. Öte yandan bu konudaki görüşler filozofların düşüncelerindeki merkezi konumları nedeniyle düşünce sisteminin bütünlüğüyle de doğrudan ilişkilidir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu imkân delili de kendisinin bilgi ve varlık anlayışının billurlaştığı konulardan birisidir. Ayrıca, bu konuda kendisine yöneltilen eleştirilerin genel yapısı dikkate alındığında, bu delilin, kendisine eleştiri yönelten düşünürlerin varlık anlayışlarını belirginleştirmekte de önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu delil hakkında yapılan tartışmalar, felsefenin temel kavramları ve klasik mantığın tanım teorisi üzerinden gerçekleştirilmesi sebebiyle metafizik ve mantık ilminin birbiriyle ne kadar sıkı bir ilişkiye sahip olduğunu görmemize de imkân sağlamaktadır. Yine, İbn Sînâ'nın bu konuda ortaya koyduğu görüşler doğa bilimleri, mantık, matematik ve metafizik gibi felsefi ilimler arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymak bakımından da son derece önemlidir. İbn Sînâ'nın imkân delilinin bir özelliği de onun ilimlerin sınırları ile ilgili görüşleriyle kopmaz bir irtibata sahip olmasıdır. Bu açıdan meşşâi felsefede insan için mümkün olan en yüksek kemal mertebesi olarak görülen filozof olma yolculuğunda insanın her bir ilimden ne beklemesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Çünkü klasik felsefede ilimler tasnifinden beklenen her ilmin başka ilimlerde incelenmeyen bir şeyi veya bir yönü incelemesidir. İlimlerin belli bir sırayla öğrenilmesi gerektiği düşünülmekte, her bir ilmin tahsiline başlandığında talebenin daha önce öğrenmediği bir şeyle veya öğrendiklerinin farklı bir yönüyle muhatap olduğu varsayılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Mantık, Kelam, Metafizik, İmkân delili, İlimlerin tasnifi.



<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, msamiozdil@gmail.com

<sup>b</sup> Arş. Gör., Kayseri Üniversitesi, ahmetnusretozdil@gmail.com

## IBN SINA'S POSSIBILITY ARGUMENT AND THE LIMITS OF NATURAL SCIENCES AND METAPHYSICS

The problem of proving the Necessary Existent has had an important place in the thought system of philosophers in many different schools throughout history. The views put forward on this subject not only reveal the thinkers' conceptions of God but also highlight the distinctive features of their understanding of existence. On the other hand, the views on this subject are directly related to the integrity of the thought system due to the central position of the philosophers in the thought systems. The possibility argument put forward by Avicenna is one of the subjects in which his understanding of knowledge and existence crystallized. The possibility argument put forward by Avicenna is one of the subjects in which his understanding of knowledge and existence crystallized. In addition, considering the general structure of the criticisms directed at him on this subject, it is seen that this evidence has an important effect on clarifying the understanding of the existence of the thinkers who criticize him. It is also possible for us to see how closely metaphysics and logic have a close relationship with each other via the discussions about this proof carried out through the basic concepts of philosophy and the definition theory of classical logic. Moreover, the views put forward by Avicenna on this subject are extremely important in terms of revealing the nature of the relationship between philosophical sciences such as natural sciences, logic, mathematics, and metaphysics. Another feature of Avicenna's possibility argument is that it has an inseparable connection with his views on the classification of sciences. In this respect, it also exposes what one should expect from each science in the journey of becoming a philosopher, which is seen as the highest level of perfection possible for a man in peripatetic philosophy. Because, in classical philosophy, what is expected from the classification of sciences is that every science examines something or an aspect of something that is not studied in other sciences. For this reason, it is thought that the sciences should be learned in a certain order, and it is assumed that the student is dealing with something he has not learned before or a different aspect of what he has learned when the education of each science begins.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Bilgi ve varlıkla ilgili tartışmalar hiçbir düşünce sisteminin görmezden gelemeceği temel felsefi sorunlardır. Bu sebeple düşünürler bilgi ve varlık konusunda sistemli bir anlayış ortaya koyma ve kendi düşünce sistemlerini bu anlayış çerçevesinde şekillendirme çabasında olmuşlardır. Onların bilgi konusunda ortaya koydukları görüşler, ileri sürdükleri iddiaların anlamlı

oluşuna dayanak teşkil etmiştir. Varlık konusunda ortaya koydukları düşünceler ise fikirlerinin bir bütün oluşturmasına ve kuşatıcı olmasına imkân sağlamış ve düşüncelerini bir sistem haline getirmiştir.

Varlık anlayışının temel ve belirleyici bir unsuru olması sebebiyle Vâcibü'l-Vucûd'a ilişkin tartışmalar felsefe tarihinde merkezî bir yer tutar.<sup>1</sup> Bu sebeple onunla ilişkili hemen her konu detaylı bir şekilde değerlendirilmiştir. Vâcibü'l-Vucûd'un varlığının nasıl bilinebileceği hakkında da pek çok görüş ortaya konulmuştur. Bu konudaki görüşler, bunları savunan düşünürlerin temel kabullerine dayanmaktadır. Hatta bazı isbât-ı vâcib metotları belli düşünce ekollerine nispetle anılmıştır. Sözelimi imkân delili filozofların delili, hudûs delili kelamcılarının delili olarak şöhret kazanmıştır.<sup>2</sup> Yine bu durumun bir neticesi olarak bazı düşünürlerin ortaya koydukları ispat metotları onların mensubu oldukları ekolün varlık anlayışının bütünü ile uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve bu düşünürlerin başka ekollerin tesirinde kaldıkları iddia edilmiştir. İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib konusunda ortaya koyduğu imkân delili de bu açıdan eleştirilmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca, bazı deliller iddialarını ispat konusundaki yetersizlikler sebebiyle eleştirilirken bazıları da dayandıkları ön kabuller hakkındaki şüpheler sebebiyle tenkit edilmiştir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in "ilk muharrik delili"ne yönelik eleştirisi temelde delilin yetersizliğine yönelik bir eleştiri olsa da bu yetersizliğin delilin serdedildiği ilim dalının sınırlarıyla ilişkisini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Zira bu eleştiriye göre bu delilin tashihi mümkün olmadığı gibi fizik ilmi içerisinde kalınarak yeni bir delil ile de isbât-ı vâcib mümkün değildir.<sup>4</sup> Bu eleştiri aynı zamanda İbn Sînâ'nın imkân delilini geliştirmesinin gerekçelerinden birisi olarak da görülebilir.

<sup>1</sup> Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 169-171.

<sup>2</sup> Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 164, 166,173, 174.

<sup>3</sup> Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 268, 273. Alper, Ömer Mahir, Makale: "İbn-i Sînâ ve İbn-i Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi - Tarihi ve Problemleri-*, Editör: Cüneyt Kaya, s.268, 273;

<sup>4</sup> Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu", 266.

İmkân delil<sup>5</sup> hakkında pek çok akademik çalışma olsa da<sup>6</sup> biz bu çalışmamızda söz konusu delili daha spesifik bir yönden, İbn Sînâ'nın ilimler sınıflandırması ve ilimlerin sınırları konusundaki yaklaşımı açısından inceleyeceğiz.

### A. İbn Sînâ'nın İlk Muharrik Deliline İtirazı

İbn Sînâ'nın imkân delilini diğer filozofların görüşlerinden ayıran en belirgin hususun onun bu delili serdederken imkân kavramından hareket etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar imkân delili filozofların delili olarak meşhur olsa da İbn Sînâ'dan önceki felsefecilerin hareket noktasının çoğunlukla<sup>7</sup> imkân değil vucûb kavramı olması dikkat çekicidir.<sup>8</sup> İbn Sînâ ise diğer filozoflardan farklı olarak imkân kavramından hareketle Tanrıya ulaşmayı hedeflemiştir. İbn Sînâ'nın imkân<sup>9</sup> kavramından hareketle ortaya koyduğu ispat yöntemine benzeyen bazı yöntemler Cüveynî<sup>10</sup> ve Kadı

<sup>5</sup> İmkân delilinin nasıl isimlendirileceği noktasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Hüseyin Atay bu delili "varlık delili", Toby Mayer gibi bazı felsefeciler İbn Sînâ'nın İşârât'ında "sıddıkların hükmü" ifadesine dayanarak "sıddıkın delili" olarak isimlendirmişlerdir. Engin Erdem de bu delile "metafizik delil" ismini vermektedir. Hüseyin Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili" (Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 281-306; Toby Mayer, "İbn-İ Sînâ'nın 'Burhânu's-Sıddık'ın", çev. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 255-276; Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 474, 745; Engin Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi* (Ankara: Yayınevi, 2012); Engin Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016).

<sup>6</sup> bkz. Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re'yeyi'l-Hakimeyn.", *Dîvân (Dergi)* VI/10 (2001), 145-172; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77; Ömer Mahir Alper, "Şehristanî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009), 257-274; Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*; Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*.

<sup>7</sup> Bu konuda Âmirî istisnâ olarak görülebilir. İbn Sînâ'nın yaklaşımını onun yaklaşımından ayıran özellik ise Âmirî'nin mantıksal bağlamda kullandığı vucub ve imkân kavramlarını İbn Sînâ'nın ontolojik zemine çekmesidir. Bkz. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 157-161.

<sup>8</sup> Majid Fakhry, "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", çev. Ömer Mahir Alper, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 147, 148.

<sup>9</sup> İmkân kavramından hareketle ortaya konulan ispat yöntemi zihinde hudusu çağrıştırdığından filozoflar tarafından kelâmcıların varlık anlayışının gerektirdiği bir şey olarak düşünülür. Kazvînî de kelâmcıların isbatı vacip delillerini zikrederken "hudus" delilini imkân kavramından hareketle açıklar. Ali bin Ömer el-Kâtibi, *Hikmetü'l-Ayn - Varlık Hikmeti-*, ed. Ali Durusoy, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 167.

<sup>10</sup> Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-İtikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 28.

Abdulcebbar<sup>11</sup> gibi bazı Eş'arî ve Mu'tezilî düşünürler tarafından kullanılmıştır. Bu sebeple bu yöntem daha sonra kalamcıların delili olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>12</sup> Yine İbn Rüşd bu yolu kalamcılara -Eş'arîlere ve Mu'tezile'ye- nispet etmektedir.<sup>13</sup>

İbn Sînâ'nın imkân delilini geliştirmesinin temel gerekçesi "ilk muharrik" görüşünü Tanrı'yı ispat açısından yetersiz bulmasıdır. Buradaki yetersizlik onun argümanı tutarsız bulmasından ziyade metodolojik bir problem görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada öncelikle onun harekete dayalı izah metodunu neden yetersiz bulduğunu izah etmek gerekmektedir.

İbn Sînâ her ilmin konusunun o ilmin varlığını baştan kabul ettiği bir şey olduğunu ve söz konusu ilmin varlığını kabul ettiği şeyin hallerini incelediğini söyler.<sup>14</sup> Ömer Türker, bu konuda farklı yaklaşımlara değinerek İbn Haldun gibi bazı düşünürlerin bu ilkeyi istihsânî bir ilke olarak kabul ettiğini ifade eder. Bu yüzden İbn Haldun'un, *Mukaddime*'nin başında "umran ilmi"nin konusunu ispatlamaya çalıştığını belirtir.<sup>15</sup> Burada iki ilmin yapısındaki farklılığa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Felsefi ilimler, yakîni bilgi arayışına yönelik olduğundan ve burhan seviyesindeki delillere dayanması beklendiğinden bu ilimlerde kavramsal çerçevenin teşekkülünden delillerin terkibine kadar her aşamada en sağlam metotların tercih edilmesi gerekmektedir. Diğer yönden bu ilimlerde yer yer anlaşılması son derece güç meseleler üzerinde tartışmalar gerçekleştiğinden metotla ilgili ilkeler daha da önem kazanmaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ'nın mantık bölümünü felsefi ilimlerin ilki olarak kitaplarına alması da onun bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu açıdan başka ilimler için istihsânî hüküm olarak düşünülebilecek ilkelerin bu ilimlerde daha bağlayıcı olması normaldir. Bu noktada, İbn Haldun'un umran ilmini felsefi ilimler

<sup>11</sup> İbn Sînâ'dan farklı olarak Kadı Abdulcebbar tahsis metodunu arazlar hakkında uygular. Bir cisimde birbirine zıt arazlar içinden birinin gerçekleşmesi için bir tahsis ediciye ihtiyaç olduğunu ifade eder. Şehvet ve birleşme-ayırılma gibi arazları örnek verir. Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/153-159.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/11; Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu", 64, 65.

<sup>13</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/445.

<sup>14</sup> Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ, İlâhiyât*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/16-19.

<sup>15</sup> "Ömer Türker, İbn Sîna Metafiziği 1. Seminer", 00:23:00-00:26:00.

hiyerarşisinin bir parçası olarak tesis etmeye çalıştığını da belirtmemiz gerekmektedir. Bu açıdan, bu ilkenin istihsânî oluşu tüm ilimler için geçerli görülebilir. Bununla birlikte, umran ilminin felsefî ilimler arasındaki konumu hususunda İbn Haldun da net bir belirleme yapamamıştır. Yine bu ilim klasik felsefî ilimler geleneğinde İbn Haldun sonrasında kalıcı bir yer edinmemiştir.<sup>16</sup>

İbn Sînâ, burada, söz söyleme yetkisi bakımından ilimlerin sınırlarını belirginleştirmektedir. Ona göre her ilim diğer ilimlerde incelenmeyen bir şeyi veya yönü incelemek zorundadır. Onun bu yaklaşımının meşşai geleneğin öğrenmenin doğasıyla ilgili anlayışından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu anlayışa göre öğrenilen her ilim insanı kendisinin ötesindeki bir ilme ulaştırmaktadır. Bu sayede mantıktan doğa bilimlerine, oradan matematik bilimlerine sıçrayan insan aklı en son metafizik ilmine erişmektedir. Bu aşamaya kadar her ilim diğer ilimlerin incelemeyeceği bir konuyu incelemiş iken metafiziğin de kendine ait bir inceleme alanı olması beklenmektedir.<sup>17</sup> Diğer yönden bir şeyin bir yönünü ispatlamak bir ilmin yetki alanında olmalıdır. Bu açıdan Tanrı'nın varlığının hem fizik hem de metafizikte ispatlanabilmesi yöntem açısından bir problem oluşturmaktadır. Bu problemi şöyle izah edebiliriz: Her ilmin kendine has bir metodu ve ilkeleri vardır. Tanrı'nın varlığının hangi ilimde ispatlanacağı hususundaki belirsizlik aynı zamanda Tanrı'nın varlığı konusunda hangi metot ve ölçülerin kullanılması gerektiği konusunda bir belirsizliğe yol açma tehlikesine sahiptir. Bu ise metot açısından ciddi bir problem olarak gözükmektedir.

İlimlerin konuları ve inceleme alanları hakkında son derece keskin çizgiler tasavvur eden İbn Sînâ, Doğa bilimlerinin konusunun hareketli ve durağan olmak yönünden cisimler olduğunu, inceleme alanının ise bu yönden cisimlere ilişkin arazlar olduğunu ifade eder.<sup>18</sup> Bu nedenle o, Aristo'nun ilk muharrik üzerine kurulu ispat metodunun problemlili olduğu kanaatindedir. Çünkü doğa bilimlerinin konusu hareketli veya durağan olması yönünden cisimdir. Bu ise cisimlerin ve onlardaki hareket ve sükûnun varlığının doğa bilimlerinin baştan kabul ettiği şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda bu ilmin söz söyleyebileceği alan varlık meselesinden sonra gelen konulardır. Yani, söz konusu hareket ve sükûn halinin nasıl gerçekleştiği ve neticeleri hakkındadır. Halbuki söz konusu

<sup>16</sup> Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 255-262.

<sup>17</sup> "Ömer Türker, İbn Sîna Metafiziği 15. Seminer", *Youtube* (16 Ekim 2019), 00:01:15-00:08:20.

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/12, 13.

delillendirme doğa bilimlerinin sahasının dışına taşmakta ve hem o ilmin baştan kabul ettiği şeylerin öncesine dair bir hüküm taşımakta hem de varlığın o ilmin inceleme alanının dışında kalan bir yönü hakkında bir hükme ulaştırmaktadır. Yine doğa bilimlerinin konusu “hareket ve durağanlık yönünden cisim” olduğu halde hakkında hüküm verdiği şey delili ortaya koyanın da kabul ettiği üzere “cisim” olmadığı gibi<sup>19</sup> hareket ve durağanlığı kabul edici de değildir. Bu sebeple İbn Sînâ söz konusu açıklamanın “doğa bilimlerine ait olmayan bir şey”e dayandığını ve “bu bilimlere yabancı” olduğunu ifade eder.<sup>20</sup>

Ayrıca ilk muharrik delilinin öncülerinde *var etmek, meydana gelmek, meydana getirmek* değil, *hareket etmek ve hareket ettirmek* yüklemeleri kullanılmıştır. Bu öncüllerle kurulan bir kıyasın bizi öncüllerde kullanılmayan bir neticeye, yani *var etme*ye ulaştırması imkânsızdır. Dolayısıyla söz konusu kıyas bizi sadece bir *hareket ettiriciye, hareketin nedenine* götürebilir. *Hareket ettirici* ise *var ediciden* başka bir şeydir.<sup>21</sup>

İbn Sînâ doğa bilimi sayesinde elde edilen bilginin, iki varlığın oluş bakımından birbirini takip ettiğini gözlemlemekten ibaret olduğunu, bu gözlemin ise bize söz konusu iki şey arasında bir illiyet ilişkisi bulunduğuna dair kesin bir bilgi veremeyeceğini iddia eder. İlliyet ancak varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisi kabul edildikten sonra tasavvur edilebilir. Nedensellik ilişkisi ise ne doğrudan gözlemlenebilen ne de zorunlu olarak bilinen bir şeydir. Dolayısıyla gözlemlenen şey hakkında nedensellik ilişkisi tasavvur etmek için önce nedensellik ilişkisinin varlığına dair bilgi elde etmek gerekmektedir. Bu ise yukarıdaki tanımdan anlaşılacağı üzere ancak metafizik ilminin gerçekleştirebileceği bir şeydir. Yani varlıklar arasındaki sebeplilik ilişkisi metafizik ilminin inceleme konusudur.<sup>22</sup> Dolayısıyla doğa bilimine dayanarak Tanrı'ya ulaşmaya çalışan kişi kaçınılmaz olarak söz konusu ilmin kendi inceleme alanında ispat edemediği ve bu ilmin ilkelerinden de olmayan birtakım verilere başvurmak zorunda kalmakta ve söz konusu hüküm bu ilmin bizi ulaştırdığı bir netice olmamaktadır.<sup>23</sup> Bu yüzden İbn Sînâ doğa bilimlerinin metafizik bir yargı içermesini tutarlı

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/20, 21.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/28, 29. İbn Sînâ'nın hareket delili hakkındaki eleştirileri hakkında bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sina'nın Metafizik Delili*, 36-38, 205-206.

<sup>21</sup> Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu”, 266. Esasen varlık veren illet ve hareket veren illet ayrımı İbn Sînâ öncesinde de mevcuttur. Bu ayrımın kaynağı olarak Yeni Eflatunculuk gösterilir. Bkz. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 169, 170.

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/24, 27.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/28, 29.

bulmaz.<sup>24</sup>

Yine, zorunluluk ve imkân kavramları doğa bilimlerine ait kavramlar değil, mahiyete ilişkin özellikler olarak, metafiziğe ait kavramlardır. Dolayısıyla varlığa ilişkin bu yargılar bu ilmin inceleme alanında dile getirilmelidir.<sup>25</sup>

Burada herhangi bir ilmin başka bir ilme ait verileri kullanamayacağı iddiasının kabul edilebilir olmadığı yönünde bir eleştiri gelebilir. Ancak İbn Sînâ'nın, bir ilmin başka bir ilmin verilerini kullanmasına itirazı söz konusu verilerin "aynen" kullanılması ve bu ilmin ulaştığı bir sonuç gibi yüklem yapılması açısındandır.<sup>26</sup> Diğer bir ifadeyle, eğer bir ilim başka bir ilimden bazı verileri alıp kullanıyorsa bu verileri kendi inceleme alanına giren yönüyle değerlendirmelidir.<sup>27</sup> Buna göre, mesela, mantık ilmi doğa bilimine ve metafizik ilmine ait bazı verileri kullanarak bizi bazı yargılara ulaştırabilir. Ancak onun buradaki işlevi söz konusu verinin bu bilimlere ait yönünü ortaya koymak değildir.<sup>28</sup> Mantık ilmi, bu ilimlere ait verileri *tutarlılık* ve *doğruluk* açısından inceler. Mesela doğa bilimine ait verilerden oluşan "Kalorifer sıcaktır." "Elimi sıcak bir şeye koyduğumda elim ısınır" şeklindeki iki önerme mantık ilminin inceleme alanına girdiğinde bizi ulaştıracağı yargı söz konusu öncüllerin bizi ulaştırdığı mantıksal sonuç olan "Elimi kalorifere koyduğumda elim ısınır" önermesidir. Ancak kaloriferin sıcak olup olmadığı veya elimi sıcak bir şeye koyduğumda gerçekten elimin ısınıp ısınmayacağı mantık ilminin inceleme alanının dışındadır.

Dikkate alınması gereken diğer husus ise İbn Sînâ'nın ilimler tasnifinde metafizik ilminin doğa bilimlerinden sonra öğrenilmesi gerçeğidir. Bu durum dikkate alındığında doğa bilimlerine dair bir eseri okuyan kişinin henüz metafizik ilmini öğrenmediği varsayılır. Dolayısıyla doğa bilimlerine dair bir eserde metafiziğin alanına giren deliller ve yargılarla karşılaşan kişi

<sup>24</sup> Aslında İbn Sînâ'nın işaret ettiği problem günümüzde gerçekleştirilen bilimsel çalışmalarda daha kuvvetli bir şekilde gözlemlenebilmektedir. Bir ilmi çalışmanın kendi konusu dışındaki alanlar hakkında yargılara ulaştırması, deneysel çalışmaların metafizik ve hatta ahlâkî yargılara ait kalıplarla ifade edilmesi hala bilimsel çalışmalar açısından ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Günümüzde bu problemi aşmak için farklı ilmi sistemlerin kendilerine mahsus bir dil kullanması ve bu ilmi çalışmalarda kullanılan ifadelerin bu dilin sınırlarının dışına taşmamasına dikkat edilmesi yönünde öneriler ortaya konulmaktadır. Bkz. Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayırımı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2002); Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 220-240.

<sup>25</sup> İbn Sînâ metafizik ilmini "Varlığı var olmak yönünden inceleyen ilim dalı" olarak tanımlar. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/26, 27.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/54-57.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/42-49.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/30, 31.



henüz kendisi için varlığı sabit olmayan bazı verilere muhatap kılınmakta ve kendisi için söz konusu delillerin geçerliliği açıklık kazanmamaktadır. Bu durum söz konusu ilmin başında kendisine öğretilen bazı tanım ve ilkeler ile bir tür çelişki arz etmektedir. Bu hal ise okuyucunun, hem doğa bilimlerinin konusu ve gayesi hakkında hem de muhatap olduğu delillendirme hakkında şüpheye düşmesi gibi bir tehlike doğurmaktadır. O, metafizik ilmini öğrenmeye başladığında ise, kendisine, “metafizik ilminin kendisiyle vacibü'l-vucubun varlığının bilinebileceği tek ilim”<sup>29</sup> olduğu söylenmektedir. Bunun sonucunda, “doğa bilimlerinde kendisine öğretilen şeyin ne olduğu?” sorusu akla gelmektedir.

İbn Sînâ'nın hassasiyet gösterdiği bu konu aslında felsefenin bazı temel kabullerine dayanmaktadır. Aslında başka filozoflar da bu temel kabulleri ilimleri sınıflandırırken zikretmektedirler. Örnek verecek olursak, Farâbî her ilmin mesele, konu ve ilke olmak üzere üç şeyi kuşattığını söyler. Mesele, araştırılan şey; konu, meselelerin kendisine nispet edildiği şeydir. Meselenin konuyla ilişkili yönü varsayılan, ulaşılmak istenen netice ile ilişkili yönü ise talep edilen(matlup) olarak isimlendirilir. İlke ise o ilimle kanıtlanması mümkün olmayan ön kabullerdir.<sup>30</sup> Konunun varlığı ise ilke cinsinden bir şey olup ispata ve araştırmaya konu edilmemektedir. Farâbî'nin ifade ettiği bir diğer husus ise “bir ilmin konusunun o ilmin meselelerinde matlupların tamamının kendisine raci olduğu şey”<sup>31</sup> olmasıdır. Bu ifade İbn Sînâ'nın bu konudaki gerekçesini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Ona göre “Tanrının varlığı” meselesi kendisini oluşturan öncülün yüklemi cisimlerin hareket ve sükûn hallerine râci olmadığından doğa bilimlerinde incelenemez.

Metafizik ilminin doğa bilimlerinden sonra öğrenilmesinden kaynaklanan bu sorunu göz ardı edersek bu bilimin metafizik ilminin verilerini kullanabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim Farâbî ilimlerin birbirini kuşatabileceğini ve bir ilmin varlık açısından kendisinden önce olan başka bir ilimde kanıtlanan verileri delil olarak kullanabileceğini söyler.<sup>32</sup> Metafizik ilmi her ne kadar sonradan öğrenilse de varlık yönünden doğa biliminden öncedir.<sup>33</sup> Bu itibarla doğa biliminin bazı ilkelerini metafizik

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *İlahiyat I*, s.21.

<sup>30</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân: Burhan Kitabı*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 102, 103.

<sup>31</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân: Burhan Kitabı*, 102, 103.

<sup>32</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân: Burhan Kitabı*, 114-125.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *İlahiyât*, 1/64, 65.

ilminden alması makuldür. Ancak burada söz konusu olan delil olarak kullanılmaktadır. Yani burada ön kabul olarak o ilmin kanıtlamış olduğu şeyin doğruluğunu varsaymaktan bahsediliyor. Halbuki İsbât-ı vâcip hakkında yapılan şey başka bir ilmin meselesini bu ilimde bir mesele olarak ele almaktır. Bu açıdan iki durumun farklı olduğu ortadadır. Yine bir ilmin ilkelerini başka bir ilmin kanıtladığı şeylerden alması onun konu yönünden genişleyip ilkelerini aldığı ilmi kuşatıcı hale gelmesini gerektirmez. Aksi halde ilimlerin öncelik sonralık sırası altüst olacaktır.<sup>34</sup>

### B. İbn Sînâ'nın İmkân Delili

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını sırf metafizik ilminin verileriyle ispat etmenin mümkün olduğunu söyler.<sup>35</sup> Bu sebeple, bu işi doğa bilimlerinin içinde gerçekleştirmenin hem problemlili hem de gereksiz olduğunu düşünür. Ona göre doğa bilimlerinde vacibu'l-vucûd'u ispat sadedinde birtakım sözler söylenmesinin amacı, insanın bir an önce Tanrı'nın varlığından haberdar olabilmesi ve bununla ilgili ilmi öğrenecek seviyeye gelmeye teşvik edilmesinden ibarettir.<sup>36</sup> Diğer bir deyişle doğa bilimlerinde İsbât-ı vâcip ancak pedagojik amaçlarla yapılabilir.

Daha sonra İbn Sînâ sırf metafizik ilminin verilerini kullanarak vacibu'l-vucûdu ispat etmek için imkân delilinin geliştirir. İbn Sînâ'nın imkân delilini kalamcıların imkân delilinden ayıran yön de izahlarının tamamen metafizik ilminin alanı içerisinde kalmasıdır. Her ne kadar kendisinden önce kalamcılar da imkân kavramı üzerine kurulan tahsis metodunu kullanmış olsalar da onların açıklamalarında “*âlem bir bütün olarak mümkündür*” gibi ifadelerle sıkça rastlarız. Yahut kalamcıların, Kadı Abdulcebbar örneğinde olduğu gibi, duyulur âlemdeki arazlardan hareketle bir tahsis ediciye gittiklerini görürüz.<sup>37</sup> Ancak İbn Sînâ hiçbir duyu verisine ihtiyaç duymadan Tanrı'nın varlığı kanıtlamaya çalışır. Bu açıdan İbn Sînâ, ispat metodunu -dış dünyada sübut bulmuş “âlem” olarak da bilinen varlıktan değil, dışarıdaki sübutundan soyutlanmış bir mahiyet olarak- mümkün varlıktan hareketle ortaya koyar. Bu yöntemin neticesinde bir kimse herhangi bir şeyin varlığı

<sup>34</sup> İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını metafiziğin meselesi olarak vaz' etmesi, onun, Aristoteles'in Tanrı'nın varlığını metafiziğin konusu olarak gören yaklaşımına da itiraz niteliğindedir. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın ilimlerin sınırları ile ilgili yaklaşımını aktardığımız ifadeleri yeterli bulduğumuz için bu ayrımı tekrar izah etmeyeceğiz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sina'nın Metafizik Delili*, 30-44; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 148, 149.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/60, 63.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/20, 21.

<sup>37</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*, 1/152-159; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/12, 13; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 28.

tasavvur ettiğinde Tanrı'nın varlığını da tasavvur etmeye mecbur kalacaktır.<sup>38</sup>

İbn Sînâ'ya göre, varlık ya zâtı gereği zorunlu varlıktır veya mümkün varlıktır. Mümkün varlık, zâtı varlığını veya yokluğunu gerektirici olmadığından var olmak için kendi varlığını yokluğuna tercih edici bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Aksi halde kendisi için varlık veya yokluğun ikisi de mümkün olduğu halde onun varlığa çıkması açıklanamazdı.<sup>39</sup> İbn Sînâ bu şekilde var olan mümkün varlığı "başkası sebebiyle zorunlu" varlık olarak ifade eder.

İbn Sînâ'nın kısaca ortaya koymaya çalıştığımız ispat metodu, iki ifade sebebiyle hem filozoflar hem kelimciler tarafından eleştirilmiştir. Birincisi mümkün varlık için varlık veya yokluk halinden birisinin sabit oluşunun gerekçesini ortaya koyarken kullandığı *tercih*<sup>40</sup> kelimesidir. İkincisi ise varlık halinin sabit oluşunu gerektiren illetin onun varlığını zorunlu kılmasını ifade etmek için kullandığı *zatiyla mümkün başkası sebebiyle zorunlu* ifadesidir.

Birinci eleştiri, onun âlemin şu an olduğundan başka şekilde var olmasını mümkün gördüğü şeklinde anlaşılması sebebiyle ortaya çıkan bir eleştiridir.<sup>41</sup> İkincisi ise bir varlığın aynı anda hem mümkün hem zorunlu olarak nitelenmesinin bir çelişki olduğu fikrine dayanmaktadır.<sup>42</sup> Bu ifade aynı zamanda zorunlu varlık cinsi için türler tasavvur etmeyi gerektirdiği düşüncesiyle Şehristânî tarafından eleştirilmiştir. Zira ona göre, bu tasavvur İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliği konusunda söyledikleriyle<sup>43</sup> ve varlık taksimiyle bir tür çelişki oluşturmaktadır.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 193-200.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 136-141.

<sup>40</sup> Burada İbn Sînâ'nın kelamcılarının kabul ettiği manada iradeyi çağrıştıracak tarzda bir tercih etme eylemini Tanrı'ya nispet ettiğini anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, İbn Sînâ tarafından, mümkünün varlık veya yokluktan birine meyletmesi için bir tesirin gerekliliğini ifade eden bir kavram olarak bu kelime kullanılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 496, 497.

<sup>41</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille* (Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2014), 113.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 114; Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu", 64-66; Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", 159.

<sup>43</sup> İbn Sînâ varlığın zorunlu varlık ve diğer varlıklar arasında müşterek olmadığını söyler. Yine zorunlu varlığın tür ve fasılları olmadığını dolayısıyla bu kategorinin altında sadece tek bir şeyin bulunduğunu ifade eder. İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/128-131; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 462-465.

<sup>44</sup> Muhammed bin Abdülkerim Şehristânî, *Kitâbu'l-Müsâraa -Filozoflarla Mücadele-*, çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 17, 18; Alper, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi", 262-264. Şehristânî'nin sözkonusu eleştirisinin tahlili

Bu eleştiriyi şu şekilde izah edebiliriz. Varlık zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu taksim şu şekildedir:

Varlık:

- Zorunlu Varlık
- Mümkün Varlık

Ancak “zâtı bakımından zorunlu varlık” ve “zâtı bakımından mümkün başkası sebebiyle zorunlu varlık” türlerini bu taksime dâhil ettiğimizde şema şöyle değişmektedir.

Varlık:

- Zorunlu varlık
  - Zâtı sebebiyle zorunlu varlık
  - Başkası sebebiyle zorunlu varlık
- Mümkün Varlık<sup>45</sup>

Bu durumda ise, ya varlığın tamamen zorunlu varlıklardan oluştuğu tasavvur edilecek ve “mümkün varlık” türü ortadan kalkacaktır. Veya varlığın taksiminde bölümlerden biri olan zorunlu varlık, varlık taksiminin bölümlerinden biri olan mümkün varlığı içerecek ve bu şekilde bir bölme hatası yapılmış olacaktır. Zira bu durumda, zâtı bakımından zorunlu varlık, zorunlu varlıktan; başkası sebebiyle zorunlu varlık ise mümkün varlıktan başka bir şey olmayacaktır.

Ancak, İbn Sînâ zorunlu varlık ve diğer varlıklar için varlığı müşterek kabul etmemektedir.<sup>46</sup> Bu ise iki varlık türünün varlık cinsi altında bir arada bulunmasına mâni bir durumdur. Zira varlık, sadece zorunlu varlığın mahiyetinin ta kendisidir. Diğer varlıklara ise sonradan ilişmiş olup onların mahiyetlerini oluşturmamaktadır.<sup>47</sup>

İbn Sînâ'nın varlık anlayışında mevcut kavramından iki farklı şey kastedilmektedir. Birisi varlığı mahiyet olarak taşıyan varlık, diğeri, varlığı yüklem olarak taşıyan varlık. Her ne kadar ikisine de varlık nispet edilse de bu varlıklara, varlık farklı yönlerden nispet edilmiştir. Dolayısıyla varlık bunlar için bir cins olmamaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ'ya göre zorunlu ve mümkün varlıklar hakkında “varlık” yüklemi kullanıldığında bu dereceli bir

\_\_\_\_\_ için bkz. Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 171-215.

<sup>45</sup> Şehristânî, *Kitâbu'l-Müsâraa*, 17; Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 247, 248.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/118-131 Bu konuda ayrıntılı tartışmalar için Bkz. Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*, 189-203.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 466-469.

yüklem olmaktadır.<sup>48</sup>

İbn Sînâ'ya yöneltilen bu eleştiri tanım teorisi üzerinden gerçekleştirilmektedir. Şehristânî varlığı bir cins olarak almakta ve onun altında türler ve onların mahiyetlerini birbirinden farklılaştıran ayrımlar varsaymaktadırlar.<sup>49</sup> Ancak İbn Sînâ varlığı bir cins olarak kabul etmemektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla onun ifadeleri tanım teorisi üzerinden yapılacak eleştirilere açık değildir.

Bu noktada klasik mantığın tanım teorisine kısaca göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Klasik mantıkta, bir kavram tanımlanırken en mükemmel tanım olan tam özsel tanımı elde etmek için o şeyin yakın cinsi ve yakın ayrımı kullanılır.<sup>51</sup> Sözelimi, insan tanımlanırken “İnsan konuşan hayvandır”<sup>52</sup> denilir. Bununla insanın hayvan cinsi içerisinde konuşan bir tür olduğu kastedilir. Hayvan ise “irade ile hareket eden cisim” olarak tanımlanır. Bununla onun üç boyutlu ve iradesiyle hareket eden bir varlık olduğu kastedilir. At ise “kişneyen hayvan” şeklinde tanımlanır. Bu, klasik mantıkta Porphyrios ağacı olarak bilinen sınıflandırma içerisinde şu şekilde gösterilir:

- Cisim [Üç boyutlu olmak (ayrım)] (Hayvana nispetle yakın, cins insan ve ata nispetle uzak cins)
  - Hayvan [İradesi ile hareket edici olmak (ayrım)] (Cisme nispetle tür, insan ve ata nispetle yakın cins)
    - At [Kişneyen hayvan (ayrım)] (tür)
    - İnsan [Konuşan hayvan (ayrım)] (tür)

Bu sınıflandırmada her bir tür kendisinin uzak ve yakın cinslerinin mahiyetini oluşturan niteliklerin tümüne sahip olmak durumundadır. Buna göre, -insan ve atın- “konuşan” ve “kişneyen” şeklinde ifade ettiğimiz kendi türlerine has özelliklere sahip oldukları gibi, yakın cinsi olan hayvan türüne ait özellik olan “iradeyle hareket edici” olma ve uzak cinsi cisme ait “üç boyutlu olma” özelliklerinin hepsine de sahip olmaları gerekmektedir. Aksi halde bu varlıkların “canlı” veya “cisim” oldukları söylenemez. Bu durumda ise nasıl ki insanı “konuşan bitki” olarak tanımlayamıyorsak “konuşan canlı”

<sup>48</sup> Erdem, *Varlıktan Tanrıya İbn Sina'nın Metafizik Delili*, 194, 195; Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*, 194-196.

<sup>49</sup> Alper, “Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi”, 271, 272.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 468, 469.

<sup>51</sup> Mahmûd Hasen Muğnisî, *Muğni't-Tullâb*, thk. Osman Mühezzeb Sibbâ'î (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009), 122, 123.

<sup>52</sup> “Canlı” ifadesi biyoloji bilimine ait bir kavram olarak klasik mantıkta kullanılan “hayvan” kavramından daha geniş bir varlık grubunu ifade etmektedir. Bu sebeple biz klasik mantıkta kullanılan “hayvan” kavramını kullanmayı tercih ettik.

olarak da tanımlayamayız.

Burada dikkat çekmemiz gereken bir husus da at ve insan türlerinin cinsleri olan “canlı” ve “cisim”in ayrım dediğimiz “iradeyle hareket etme” ve “üç boyutlu olma” niteliklerini mahiyetlerinde bulundurmalarıdır. Yani bu nitelikler onların “ne”liklerini belirleyen şeylerdir.

İbn Sînâ'ya göre varlık ilk ilkenin mahiyeti iken diğer varlıkların mahiyetine dâhil değildir. Şu halde var olmak diğer varlıkların “ne”liğini ifade eden bir şey değildir. Dolayısıyla onların mahiyetine “varlık” dahil değildir. Bu durum ise varlığın mümkün varlık için bir cins olarak tasavvur edilmesini engellemektedir. Yani eleştirinin hareket noktası olan şema İbn Sînâ'nın varlık anlayışına ait değildir. Şu hâlde, İbn Sînâ'nın varlık anlayışının bu şemaya uymayan yönleri olması normaldir.<sup>53</sup>

Bu konuda dikkat çekmemiz gereken diğer bir husus, İbn Sînâ'nın mümkün varlığın meydana gelişini izah ederken zorunluluk, imkânsızlık ve imkân kavramlarını mantık ilmindeki anlamıyla kullanmamasıdır. Ancak onun bu tavrı bir tür dikkatsizlikten ziyade bir tercihe benzemektedir. Zira o bu kavramların tanımlarını problemlili görür. Çünkü bu kavramlar ancak ya kendileri ya da karşıtları kullanılarak tanımlanabilmektedir. Yani bu kavramların tanımı ya kısır döngü içermekte veya ismî tarif olmakta yahut da selbî tarif olmaktadır. Mesela imkân kavramı ancak zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarına nispetle anlaşılabilir. Zorunluluk kavramı ancak kendisi tekrarlanarak veya diğer iki kavramın manası tanımın dışında bırakılarak tanımlanabilir. İmkânsızlık kavramı da aynı şekilde, ancak kendisi veya diğer iki kavramın kullanılmasıyla tanımlanabilir. Bu sebeple, İbn Sînâ bu kavramları tanımlamanın son derece güç olduğunu dile getirir.<sup>54</sup>

Vücûb, imkan ve zorunluluk kavramlarını tanımlamak zor olsa da varlık ve yokluk kavramları gibi bu kavramları da bilebiliriz. Bu kavramların tanımlanamıyor olması muğlaklık içermelerinden değil, bilakis İbn Sina sonrası kavramsallaştırma ile ifade edecek olursak “umûr-ı âmme”den olmaları sebebiyledir.<sup>55</sup>

Zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarının ikisi de bir tür zorunluluk manası taşımaktadır. Ancak varlık kavramının yokluk kavramından daha açık olması ve daha önce bilinmesi sebebiyle zorunluluğun varlığa ilişkin yönü daha önce bilinir. İnsan zorunlunun bilgisinden imkânsızın bilgisine

<sup>53</sup> Alper, “Şehristanî'nin İbn Sînâ Eleştirisi”, 266.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/98-101; Atay, “İbn Sînâ'da Varlık Delili”, 1/302.

<sup>55</sup> Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek Tecrid Geleneği Bağlamında Umur-ı Amme Sorunu* (İstanbul: Endülüs, 2019), 239-246.

ulaşır. Ve bu iki kavram hakkındaki bilgi onun imkân kavramını anlamasını sağlar.<sup>56</sup>

İbn Sînâ zorunluluk kavramını mümkün varlık hakkında kullanırken ona ontolojik bir anlam yüklemiştir.<sup>57</sup> Nitekim mümkün varlığın zatıyla zorunlu olmadığını tekrar tekrar vurgulamasının sebebi de budur.<sup>58</sup> Onun bu ifadeleri zorunlu varlığı tenzih kaygısının ötesinde tutarlılık endişesinden de kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ'nın izahlarına baktığımızda mümkün varlığın var oluşu gibi yokluğunu da bir sebebe bağladığını görürüz. O, bu bağlamda şöyle der: *"Akılda öncelikli olarak apaçıktır ki: yokken sonra olan her şeyin imkanının iki tarafından birinin diğerinden daha uygun olmasını tercih etmek, bir şey ve bir sebepten dolayıdır. Akıl için bu açıklığı gözden kaçırıp başka açıklama tarzlarına sığınmak mümkün olsa bile bu böyledir. Bu şey dolayısıyla olan tercih ve özelleşme<sup>59</sup> ya vuku bulur ve bu sebep dolayısıyla zorunlu olur ya da henüz zorunlu olmamıştır ancak ondan (bu sebepten) dolayı imkân sınırları içindedir. Çünkü onda hiçbir imkânsızlık yönü yoktur. Dolayısıyla tercih sebebini talep etme durumu yeniden geri döner ve (böylece) durmaksızın devam eder. Bu durumda hak, ondan olmasının zorunluluğudur."*<sup>60</sup>

Onun bu ifadeleri özellikle yok iken sonradan var olmaktan bahsetmesi sebebiyle âlemin zamansal hudûsunu kabul ettiği şeklinde anlaşılabilir. Ancak İbn Sînâ sonra olmanın birden çok yönden gerçekleşebileceğini söyler. Zamansal sonralık bunun sadece bir kısmıdır.<sup>61</sup> Bu bağlamda öncelik sonralıkla ilişkili olarak onun metafizik ilminin "öğrenilme sırası açısından" doğa bilimlerinden sonra ancak konusu itibarıyla daha önce olduğunu söylemesini de zikredebiliriz.<sup>62</sup> İbn Sînâ'ya göre imkân, zorunluluk veya imkânsızlık hakkında düşünülen şey için kendi mahiyetinin bizatihi gerektirdiği bir durumdur. Zorunlu ve imkânsız varlık için bu durum onların varlık ve yokluğunu gerektirmektedir. Ancak mümkün varlıkta varlık veya yokluk hali onun mahiyetinin gereği olarak gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla bu varlık kendisinden ibaret olarak tasavvur edildiğinde onun için varlık veya yokluk hali düşünülemez.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/102, 103; Mehmet Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan* (İstanbul Üniversitesi, 2008), 147, 148.

<sup>57</sup> Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, 148.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/108-119; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 454-457.

<sup>59</sup> Bu kelime arapça "التخصيص" olarak geçmektedir.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 496, 497; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/108, 109.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 490-493; İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/414-417.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 1/62-65.

Bu varlığa söz konusu haller ancak başka bir şey (neden) daha tasavvurumuza dâhil olduktan sonra ilişmektedir.<sup>63</sup> Bu durum ise bir tür sonralık ifade etmektedir. Yani o şey hakkında kendisi oluşundan sonra tasavvur edilmekte ve gerçekleşmektedir.

Bu açıdan onun mümkün varlığın yokluğunu da tercih ettirici bir sebebe bağlaması görüşlerinin tutarlılığını korumasına yardımcı olmuştur. Çünkü mümkün varlığın tasavvuruna sonradan dâhil olmak yönünden yokluk yüklemi de varlık yüklemi ile aynı konumdadır. Dolayısıyla ikisinin aynı hükme sahip olması ortaya konulan görüşün tutarlılığı açısından gereklidir.

### Sonuç

İşaret ettiğimiz hususları dikkate alarak İbn Sînâ'nın geliştirdiği imkân delilini tahlil ettiğimizde görüyoruz ki: Bu delil, ortaya konulurken sözgelimi "tercih" gibi bazı kavramların İbn Sînâ düşüncesinde özgün bir anlamda kullanılmış olması ve diğer düşünürlerin kabul ettiklerinden farklı ön kabullere dayanması sebebiyle hem filozoflar hem de kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Bununla birlikte, İbn Sînâ, söz konusu eleştirilere konu olan fikirlerini ve bunların kaynağı olan felsefî ön kabullerini gerekçeleriyle birlikte tutarlı ve sistemli bir şekilde açıklamayı başarmıştır.

İbn Sînâ'nın değerlendirdiğimiz bir iddiası da Tanrı'nın varlığını ispat etmenin doğa ilimlerinin konusu olamayacağıdır. Bu konudaki açıklamaları da hem onun ilimler tasnifi hem de felsefi sisteminin bütünü ile bir tutarlılık arz etmektedir. Bu konuda İbn Sînâ'nın pedagojik olanı ilmî olandan ayırma yaklaşımı da onun felsefî metoda verdiği ehemmiyeti göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Ezcümle, İbn Sînâ'nın imkân delili kendi düşünce sistemiyle uyumlu ve tutarlı bir bütün teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu hususta tartışma ileri taşınacak olursa mesele imkân delili bağlamının ötesine taşacak ve İbn Sînâ'nın temel felsefi kabullerine ve felsefi sisteminin kavramsal şemasına dönük bir sorgulama yapılması icap edecektir. Bu ise başka bir araştırmanın ve müstakil bir eserin konusudur.



### Teşekkür:

-

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 454-457.



**Beyanname:**

**1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

**2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

**3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

**4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazarlar, makaleye eşit oranda katkı sağlamış olduklarını beyan etmektedirler.

**5. Çıkar Çatışması Beyanı:**

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



**KAYNAKÇA**

“Ömer Türker, İbn Sîna Metafiziği 1. Seminer”. Yayın Tarihi 10 Mart 2019.  
<https://www.youtube.com/watch?v=kK7VnMCzheg>

“Ömer Türker, İbn Sîna Metafiziği 15. Seminer”. *Youtube*. Yayın Tarihi 16 Ekim 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Fn4qxVsDnIs>.

ALPER, Ömer M. “İbn Rüşd’ün İbn Sîna’yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re’yeyi’l-Hakimeyn.” *Dîvân (Dergi)* VI/10 (2001), 145-172.

ALPER, Ömer Mahir. “İbn Sînâ ve İbn Sîna Okulu”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

ALPER, Ömer Mahir. “İbn Sînâ’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 61-77.

ALPER, Ömer Mahir. “Şehristanî’nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ’nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?” *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009), 257-274.

APAYDIN, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek Tecrid Geleneği Bağlamında Umur-ı Amme Sorunu*. İstanbul: Endülüs, 2019.

ATAY, Hüseyin. “İbn Sînâ’da Varlık Delili”. 1/281-306. İstanbul: İstanbul

- Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- CÜVEYNÎ, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-'İtikâd*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- ERDEM, Engin. *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi*. Ankara: Yayınevi, 1. Basım, 2012.
- ERDEM, Engin. *Varlıktan Tanrıya İbn Sina'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- FAKHRY, Majid. "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği". çev. Ömer Mahir Alper. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 139-150.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-. *Kitâbu'l-Burhân: Burhan Kitabı*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- GÖLCÜK, Şerafeddin - TOPRAK, Süleyman. *Kelam: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- İbn RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*. Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2014.
- İbn RÜŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Süleyman Dünya. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.
- İbn SÎNÂ, Hüseyin b. Abdillâh. *el-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2014.
- İbn SÎNÂ, Hüseyin b. Abdillâh. *Kitabu's-Şifâ, İlâhiyât*. çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- KADI ABDULCEBBÂR, Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu Usûli'l-Hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- KÂTİBÎ, Ali bin Ömer el-. *Hikmetü'l-Ayn -Varlık Hikmeti-*. ed. Ali Durusoy. çev.

Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2016.

KAYA, Mehmet Cüneyt. *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân*. İstanbul Üniversitesi, 2008.  
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

KOCABAŞ, Şakir. *İfadelerin Gramatik Ayırımı*. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2002.

KOÇ, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4., 2013.

MAYER, Toby. "İbn-İ Sînâ'nın 'Burhânu's-Siddikî'i". çev. Temel Yeşilyurt. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 255-276.

MUĞNÎSÎ, Mahmûd Hasen. *Muğnî't-Tullâb*. thk. Osman Mühezzeb Sibbâî. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1. Basım, 1430/2009.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed bin Abdulkerim. *Kitâbu'l-Müsâraa -Filozoflarla Mücadele-*. çev. Aygün Akyol - Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.


TÜRKER, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Basım, 2020.

YILDIRIM, Ömer Ali. *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.



## IBN SINA'S POSSIBILITY ARGUMENT AND THE LIMITS OF NATURAL SCIENCES AND METAPHYSICS

 Mahmut Sami ÖZDİL<sup>a</sup>

 Ahmet Nusret ÖZDİL<sup>b</sup>

### Extended Abstract

The problem of proving the Necessary Existent has had an important place in the thought system of philosophers in many different schools throughout history. The views put forward on this subject not only reveal the thinkers' conceptions of God but also highlight the distinctive features of their understanding of existence. On the other hand, the views on this subject are directly related to the integrity of the thought system due to the central position of the philosophers in the thought systems.

The possibility argument put forward by Avicenna is one of the subjects in which his understanding of knowledge and existence crystallized. In addition, considering the general structure of the criticisms directed at him on this subject, it is seen that this evidence has an important effect on clarifying the understanding of the existence of the thinkers who criticize him. It is also possible for us to see how closely metaphysics and logic have a close relationship with each other via the discussions about this proof carried out through the basic concepts of philosophy and the definition theory of classical logic. Moreover, the views put forward by Avicenna on this subject are extremely important in terms of revealing the nature of the relationship between philosophical sciences such as natural sciences, logic, mathematics, and metaphysics. Another feature of Avicenna's possibility argument is that it has an inseparable connection with his views on the classification of sciences. In this respect, it also exposes what one should expect from each science in the journey of becoming a philosopher, which is seen as the highest level of perfection possible for a man in peripatetic

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Necmettin Erbakan University, msamiozdil@gmail.com

<sup>b</sup> Res. Asst., Kayseri University, ahmetnusretozdil@gmail.com

philosophy. Because, in classical philosophy, what is expected from the classification of sciences is that every science examines something or an aspect of something that is not studied in other sciences. For this reason, it is thought that the sciences should be learned in a certain order, and it is assumed that the student is dealing with something he has not learned before or a different aspect of what he has learned when the education of each science begins. Additionally, this situation is also related to the sciences being what they are. Because sciences are not separated from each other in terms of being science. What makes them separate sciences is that their subjects, fields of study, principles, aims, or benefits are different. In this case, it is a problem that the proof of the existence of God is found in the field of study of both natural sciences and metaphysics, and knowing his existence is a benefit and even an aim of natural sciences and metaphysics.

On the other hand, according to Avicenna, the realization of the existence of God in natural science is a sign rather than a proof. This is since natural science is a science that cannot be expected to prove the existence of God in terms of its subject and field of study. Because this science examines existence in terms of being the subject of movement and stillness. This means that it is interested in the accidents, not the substances. In addition, the field of study of this science consists of objects and corporeal existence, and it cannot be expected to give information about an entity that is not like this. In addition, the field of study of this science consists of matters and corporeal existence, and it cannot be expected to give information about an entity that is not like such. So, what natural science can only do is to make the existence of a principle beyond its field of the study felt. However, this science is incapable of proving the existence of this principle and cannot give us information about it is nature. This does not mean that it is necessary not to mention the proof in question and the existence of God in this science. On the contrary, this proof can be presented in natural science as a pedagogical necessity, and it can be expected that the student on the way to becoming a philosopher will increase his determination to come to the level where he will learn the existence of "The Very First". Nonetheless, there is no point in presenting a subject that cannot be proven in natural science as if it has been proven. Instead, it should be stated what the evidence presented in natural science is and why it is mentioned there, and it should be accepted that this subject has not yet been proven in this science. However, it is not an unsolvable problem for the peripatetic tradition, which admits that by learning every science, one reaches a realization beyond himself. The subject, which natural sciences cannot prove, should be referred to the higher science

that can prove itself. This science is metaphysics. In this science, the student of philosophy will grasp not only the existence of the “The Very First” but also the nature of all issues related to 'existence', which has not been studied in any of the other sciences, so that proof will be more clearly settled in his mind.

Additionally, while Avicenna criticizes Aristotle's "The prime mover" argument and substitutes the possibility argument for it, he also presents a methodical criticism in the tradition of philosophy. In this regard, it would not be a mistake to compare his place in the peripatetic tradition to that of Juwayni in the Ash'ari tradition.

**Keywords:** Logic, Kalam, Metaphysics, The possibility argument, The Classification of sciences.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The authors declare they have contributed equally to the article.

**5. Competing interests:**

The authors declare no competing interests.

