



bilimname XXXV, 2018/1, 535-570
Geliş Tarihi: 20.02.2018, Kabul Tarihi: 24.04.2018, Yayın Tarihi: 30.04.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.397045>

ZORUNLULUKLA İLİŞKİLENDİRİLEN MÜMKÜN VARLIK TASAVVURUNUN İSLÂM FELSEFESİNDEKİ KONUMU VE MÜTEAHHİR DÖNEM KELÂMINA YANSIMALARI*

© Sibel KAYA^a

Öz

İslâm düşüncesinde varlık imkânla ilişkisi bakımından üç biçimde değerlendirilmiştir. İlki, zâtında imkân bulundurmeyen varlık olup bu, Tanrı'dır. İkincisi, zâtında imkânı bilkuvve olan ve zorunlu olmayan varlıktır. Bu varlık var olmak zorunda değildir. Var olmaya da yok olmaya da eşit mesafededir. Bu iki yaklaşım hem İslâm felsefesi hem de kelâmda ittifakla kabul edilmiştir. Üçüncü yaklaşımda ise imkân, varlıktan önce olmayıp, aksine zâtta imkânı bilfiil varlığıyla birlikte bulunur ve *başkasıyla zorunlu* şeklinde ifade edilir. İslâm filozofları ay üstü âlem, akıllar ve diğer ezeli yaratıkları bu şekilde başkasıyla zorunlu kategorisinde değerlendirir. Bilfiil var olan varlığı bir şekilde zorunlulukla ilişkilendiren filozoflar karşısında kelâmcılar ise imkân vasfının zorunluluk ile bir arada kullanılmaması gerektiğini ileri sürerler. Bu çalışmada İslâm felsefesi ve kelâmda zorunluluğun mümkün varlıkla ilişkilendirilmesi bakımından ortaya çıkan farklı yorum ve anlayışların bu disiplinlerin varlık tasnifi, âlem tasavvuru, âlemin yaratılması ve ezeliliği, Tanrı-âlem ilişkisi gibi konularında ne gibi yansımaları olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla öncelikle imkân kavramının arka planı genel hatlarıyla açıklandıktan sonra İslâm filozoflarının ortaya koyduğu biçimde zorunlulukla ilişkilendirilen mümkün varlık tasavvuru incelenmiştir. Daha sonra müteahhir dönem kelâmcıların bu tasavvura yönelik itirazları ilk olarak varlık tasnifi ikinci olarak ise metafizik sonuçları açısından iki başlık altında ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Felsefe, Mümkün, Başkasıyla Zorunlu, Tanrı.



* Bu makale, 31 Ocak-3 Şubat 2018 tarihinde düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sunulan sözlü bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

^a Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sibelkaya@erciyes.edu.tr

Giriş

İslâm düşüncesinin farklı dalları arasında kavramsal düzeyde ortaya konacak mukayeseli çalışmaların bu düşüncede ele alınan meselelerin daha derinlikli ve isabetli değerlendirilmesini sağlayacağı kanaatindeyiz. İslâm düşüncesinin temel meseleleri arasında yer alan varlık tasnifi, âlem tasavvuru, âlemin yaratılması ve ezeliği, Tanrı-âlem ilişkisi gibi konularda imkân kavramı kilit bir noktada bulunmaktadır. İmkân kavramına dair farklı yaklaşımların İslâm felsefesi ve kelâmın bahsettiğimiz konulardaki tutumlarının ayrışmasında çok önemli bir yeri vardır.

Bu makalede zorunluluk ile nitelenen mümkün kavramına dair farklı yaklaşımların İslâm felsefesi ve müteahhir dönem kelamdaki varlık/âlem anlayışını belirleyici karakteri ortaya koyulacaktır. İmkânın zorunlulukla ilişkisine dair yaklaşımları, Tanrı'nın mürîd ya da mücid bir varlık olarak mı kabul edildiğinin belirlediğinin vurgulandığı bu makalede konu İslâm felsefesi ve müteahhir dönem kelâmından muhtelif şahsiyetler üzerinden incelenmektedir. Ayrıca imkân kavramının İslâm düşüncesinde etkin bir yeri olduğuna da kısaca temas edilmektedir.

Bu çalışmanın temel hedefi bu konuda öne çıkan filozof ve kelâmcıların mümkün zorunluluk atfedilmesi hakkındaki düşüncelerini tespit etmek suretiyle onların metafizik düşüncelerini anlama yönündeki çabalara mütevazı bir katkıda bulunmaktır.

Ontolojik bir tasnif olarak mümkün kavramı hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Bizim çalışmamızın odak noktasını mümkün varlığın zorunlulukla ilişkisi oluşturmaktadır. Bu çerçevede Hüseyin Atay'ın *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* isimli eserleri mümkünün zorunlulukla ilişkilendirilmesi hususunda İbn Sînâ'nın düşüncelerine ayrıntılı bir biçimde yer vermektedir. Bu konuda İlhan Kutluer'in *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* isimli çalışması da vâcib ligayrihi-vâcib lizâtihi ayrımı üzerinde durmaktadır. M. Cüneyt Kaya'nın *Varlık ve İmkân* isimli çalışması ise imkân kavramını İbn Sînâ'ya kadar geçen süreçte detaylı bir biçimde incelemektedir. Kaya'nın bu çalışmasının diğerlerinden farkı İbn Sînâ'nın imkân anlayışını ortaya koyduktan sonra bu anlayışa yönelik eleştirilerin de ayrı bir başlık altında değerlendirilmiş olmasıdır. Bahsettiğimiz bu eserlerde imkân kavramı daha çok genel anlamda ontolojik karakteri açısından incelenmiş burada kısmen de zorunlulukla ilişkisine değinilmiştir. Mümkün varlık konusunda İslâm felsefesi ve kelâm temelinde karşılaştırmalı çalışmalar da mevcuttur. Örneğin Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*,

Ömer Mahir Alper'in *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?* isimli çalışmaları İbn Sînâ'ya yönelik Fahreddin Râzî ve Şehristânî'nin eleştirilerini ortaya koymaktadır. Bizim çalışmamızı bu konuda daha önceki çalışmalardan farklılaştıran şey ise mümkünün zorunlulukla ilişkisine varlık tasnifi ve metafizik sonuçları açısından odaklanmamız ve bunun İslâm felsefesi ve müteahhir dönem kelâmına yansımalarını birden çok düşünür üzerinden tartışarak bu hususta genel bir çerçeve elde etme çabamızdır.

A. İmkân Kavramının Arka Planı

Mükne kökünden türeyen imkân kelimesi Arapça'da kertenkele gibi hayvanların yumurtalarına verilen bir isimdir. Bu bakımdan kelimenin kök olarak bir varlığa, yani doğacak ve var olacak bir varlığa gebe olma anlamı vardır.¹ Felsefi anlamda mümkün ise "varlığı zorunlu olmayan, yokluğu da imkânsız olmayan"² şeklinde tanımlanır. Bu bakımdan kelime varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayanı ve zâtına nispetle varlığı ve yokluğu eşit olanı ifade eder. İmkân, tanımında da yer alan zorunlu ve imkânsız kavramları ile birlikte aklın hükümlerinden kabul edilir.³ Bu kavramların zihindeki anlamı apaçıktır ve onlar için bu anlamlardan başkası düşünülemez. Her akıl açık bir biçimde bu kavramları tasavvur eder. Bu durum, insanın canlılığının zorunlu, yazan bir varlık olmasının mümkün, bir taş olmasının ise imkânsız olduğunun tasavvur edilmesi gibidir.⁴

İmkân mantıksal ve ontolojik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mantıksal imkân, bir şeyin iç çelişkiden arınmış olması yani akla uygun olmasıdır. Ontolojik imkân ise, mantıksal imkânın yanında, bir şeyin tasavvurdan varlık alanına çıkma şartını ifade eder. Bu bağlamda, akla göre mümkün olan iki şey veya olayın birlikte gerçekleşmesi mümkün olmayabilir. Çünkü aklen mümkün olan bu şeylerden birinin gerçekleşmesi yine aklen mümkün olan diğer şeyin gerçekleşmesi için bir engel teşkil edebilir. Bu engel mümkünlerin herhangi birinde aklen bir çelişki ya da imkânsızlık bulunmasından dolayı değildir. Bahsedilen engel iki mümkünün

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Yusuf Hayyat (Beyrut: Dârü'l-Lisân'ul-Arab, t.s.), II, 516; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, çev., Eyyüp Tanrıverdi, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 2014), VI, 5518; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), 122.

² Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, çev. Corc Zeynati, Abdullah Halidi, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), I, 1759; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev., Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015), I, 658.

³ İlyas Üzüm, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yayınları 1988), 464.

⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, III, 1759; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 658.

aynı anda var olamaması ile ilgilidir.⁵

İlk kez Aristoteles'in eserlerinde karşılaştığımız imkân (dunaton) öncelikle mantıksal bir anlama karşılık gelmektedir. Aristoteles, *Organon*'da kipli önermeler bahsinde bu kavrama yer vermektedir⁶ Diğer yandan ontolojik bir karaktere de sahip olan imkân, Aristoteles'in düşüncesinde biri genel diğeri özel iki anlama sahiptir. Genel imkân, imkânsızın karşıtı olan imkândır. Bu anlamıyla zorunluyu da kapsar. Özel imkân ise hem imkânsızın hem de zorunlunun karşıtı olan imkândır (endekhomenon).⁷ Bu ikinci anlamı ile imkân var olup olmamaya tam anlamıyla eşit mesafededir. Fakat birinci anlamdaki genel imkân hem muhtemel olana hem de zorunlu olana karşılık gelebileceğinden var oluşa mesafesi deşikendir.

Aristoteles'in imkân anlayışı yapılan tercüme yoluyla İslâm felsefesine de tesir etmiştir. Örneğin ilk İslâm filozofu olan Kindî (ö.866) varlığı bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra bilkuvve varlığın imkândan başka bir şey olmadığını dile getirerek bilkuvve oluş ile mümkün oluşu özdeşleştirmiştir. Ona göre âlem bilkuvve sonsuzdur. Diğer taraftan bir şeyin bilfiil sonsuz olması imkansız olduğundan âlemin de bir sonu vardır.⁸ Kindî bu noktada âlemin ezeli olduğunu ifade eden Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Çünkü ona göre "Ezelînin varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O nedensiz varlıktır. Ezelî olan için konu, yüklem, etkin ve gâye neden yoktur."⁹ Bu bağlamda Kindî'ye göre ezeli varlık olma niteliği yalnızca Tanrı'ya aittir. Ezelî olan Tanrı aynı zamanda bir sebebi olmayan ilk illet olma özelliğine sahiptir. Âlem ise bilkuvve oluşu ve sonradan oluşu itibariyle mümkündür.

Kindî'den sonra imkan kavramı üzerinde duran ve bu kavrama farklı bir boyut kazandıran iki büyük İslâm filozofu Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) varlık anlayışlarını oluştururken, vâcip-mümkün tasnifine büyük bir önem vermişlerdir. Fârâbî'ye göre var olan her şey ikiye

⁵ Mahmut Kaya, "İmkân", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 224. İlk kez İbn Sînâ imkânın mantık ve metafizik anlamdaki farklılığına işaret etmiştir. Bk. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1974), 31.

⁶ Aristo, *Organon III*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: MEB. Yay., 1963), 65. "Kipli önerme içinde zorunlu, mümkün ve imkânsız kelimeleri veya bunlara tekabül eden başka kelimelerin olduğu önermedir." Bk. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yay., 2011), 35.

⁷ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 39.

⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), s.290.

⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 162, 308; Ayrıca bk. Cevher Şulul, *Kindî Metafizikçi*, (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 62.

ayrılmaktadır. İlki özü itibariyle varlığı zorunlu olan (vâcib'ul-vücûd)dır. Zorunlu varlık yok farz edildiğinde mantikî imkansızlığa (muhal) yol açar. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur.¹⁰ Mümkün varlıklar ise, varlık yönünden eksik olan ve var olma ile var olmama arasında bulunan sonraki varlıklardır. Çünkü mümkünün kendi tabiatında verilmiş bir varlığı bulunmaz. Ancak İlk Sebep, hem var olması hem de var olmaması mümkün olanı var etmiştir. Buna göre mümkün, yok sayıldığında mantiki imkânsızlığa yol açmayan şeydir.¹¹ Vâcib ve mümkünü bu şekilde tanımlayan Fârâbî Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde ifade eder: "Her varlığın O'nun varlığından bir payı ve varlıkla O'nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur...O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabii bir yolla çıkıp (sudûr) meydana gelmiş değildir. O zâtını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir."¹²

Fârâbî mümkünün mantıktaki gerçek anlamının ise, şu anda fiilen var olmayan fakat gelecekte herhangi bir zamanda var ya da yok olabilen şey olduğunu ifade eder.¹³ Şu anda fiilen var olan varlığı ise *mutlak* olarak isimlendirir.¹⁴

İbn Sînâ, selefi Fârâbî'de metafizik boyutu henüz berraklaşmamış olan imkân kavramını metafizik düşüncesinin en merkezi kavramlarından birisi haline getirir.¹⁵ O öncelikle mümkün konusunda bir karışıklık olduğunu ifade ederek bu karışıklığı gidermeye çalışır. Bu amaçla mümkünün avamın anladığı şeyle havassın anladığı şeyi ayırt eder. Avam mümkün sözü ile "imkânsız olmayan"ı kast etmektedir. Bu mümkünün genel anlamıdır (imkânü'l-âmm). Çünkü bu anlam "imkânsız olmayan"ı da ifade etmesi bakımından zorunluyu da kapsamaktadır. Havassın anladığı anlamda imkân ise "ne zorunlu ne de imkânsız olmayan" şeyi ifade eder.¹⁶ İbn Sînâ'ya göre,

¹⁰ el-Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay.2003), 118.

¹¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mebâdiu'l-Mevcûdât*, çev., Mehmet Aydın v.dğr. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980), 23. Bk. Şaban Haklı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği", *Felsefe Dünyası* 39/1 (2004): 121.

¹² el-Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, 119.

¹³ el-Fârâbî, *Kitab fi'l-Mantık: el-İbare*, tahk. Muhammed Selim Salim (Kahire: Merkezü Tahkûki't-Türas, 1976), 50; Haklı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği," 121.

¹⁴ Haklı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği," 123-125.

¹⁵ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 195; Haklı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği," 122.

¹⁶ İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev., Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yay. 2013), 24.

bu, mümkünün özel anlamı (imkânü'l-hâs) olmakla birlikte, aynı zamanda onun gerçek anlamıdır. Onun mümkün hakkındaki bu açıklaması Aristoteles'in genel mümkün-özel mümkün tasnifinin aynısıdır. Böyle bir tasnif *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* düşüncesini mümkünün genel anlamı çerçevesinde kurgulayan İbn Sînâ açısından oldukça önem taşımaktadır. Buna göre, mümkünün genel anlamı "imkânsız olmayan" ise, bir şey için "mümkün değildir" dediğimizde mümtenîyi (imkânsız) kast etmiş oluruz. Burada mümtenî hem varlığı imkânsız olan hem de fiilen var olmayan için geçerlidir. Böylece eğer bir şey mümkün ise mutlaka var olmalıdır. Aksi halde mümtenî sınıfına girer.¹⁷ Aslında günlük dilde de bizler bir şey için "mümkün değil" ifadesini kullandığımızda o şeyin imkânsız olduğunu ifade etmek isteriz. Ancak İbn Sînâ'nın buradaki anlatımı mümkün olan varlığın bir tabiatı olduğunu imâ eder. Böyle bir tabiata sahip olan varlık var olmaktan başka bir seçeneğe sahip değildir. Bu ise günlük dilde bizim bir şey için "mümkün" dediğimiz zaman kast ettiğimiz anlamın, yani, o şeyin hem var olabilir hem de yok olabilirliğinin ötesinde bir anlamdır. Böyle bir anlam imkânı bilkuvve olan ile özdeşleştiren Kindî'nin ve imkanı, hakikatte gelecekte herhangi bir zamanda var ya da yok olabilen şey olarak ifade eden Fârâbî'nin anlatımının da ötesindedir. Çünkü Kindî ve Fârâbî'ye göre mümkün olmayan bir şey imkânsız kavramı ile ifade edilmez. Örneğin Kindî'ye göre imkânsız olan; "çelişik olan iki şeyi aynı zamanda, aynı kısımda ve aynı ilişki içinde bir şeyde toplamak"tır.¹⁸ Dolayısıyla bir şey için "mümkün değil" dediğimizde bunu imkânsız kavramı ile karşılamamız isabetli bir tutum olmaz. Bu daha çok Tanrı'nın o şeyi tercih etmemesi ile ilgilidir. Bu bağlamda Kindî âlemin Tanrı'nın iradesiyle sonradan var edildiğini dile getirir.¹⁹ Fârâbî ise âlemi ezeli olduğunu kabul etmesine rağmen bunun Tanrı'nın bilgisi ve rızası ile ilişkisine vurgu yapar.²⁰

İbn Sînâ'ya göre imkân, âlemin tabiatı bakımından mümkün varlık olduğu anlamına gelir. Bu açıdan müstakil bir varlık kategorisini ifade eder.²¹ Bu bakış açısı; imkânı, âlemin tabiatına atfederek onun ezeli olduğu ve âlemin bu halinden başka türlü olamayacağı düşüncesine de bir temel oluşturacaktır. Diğer taraftan kelâmcılar âleme tabiat bakımından mümkün demezler. Onlar açısından imkân yalnızca, âlem var olmadan önce, onun

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 25, İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, neş. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), I, 272.

¹⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 256

¹⁹ Bk. Kindî, *Felsefî Risâleler*, 64; Şulul, *Kindî Metafizîği*, 52.

²⁰ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 119.

²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 159.

varlık bakımından mümkün olduğunu ifade eder. Bu bakımdan âlem, var olmadan önce, yokluğa da varlığa da eşit mesafede bulunur.²² Bu da kelâmcıların sonradan yaratılış düşüncesini destekleyecek bir anlamdır. Böylece açığa çıkmaktadır ki imkâna ve onun ontolojik ifadesi olarak mümkünü dair bu yaklaşımlar birbirinden farklı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.²³

Sonuç olarak diyebiliriz ki mantıkî ve ontolojik boyutlarıyla ilk kez Antik Yunan düşüncesinde ortaya çıkan imkân kavramı İslâm düşüncesinde de öne çıkan kavramlardan biri haline gelmiştir. Ontolojik bakımdan bilkuvve olan ile yakın anlamı bulunan imkân kavramının bilfiil hale gelen varlığa atfedilip atfedilemeyeceği İslâm düşüncesinin tartışılan meselelerinden biri olmuştur. Bu bakımdan bilfiil olan varlığa dair Fârâbî *mutlak*, İbn Rüşd *zorunlu* kavramını kullanır. İbn Sînâ ise bunu *başkasıyla zorunlu mümkün* ile ifade eder. İsimlendirmede ortaya çıkan bu farklılığın her bir filozofun âlem anlayışında bir karşılığı bulunduğunu düşünmekteyiz. İslâm filozofları ile âlem anlayışı noktasında farklı bir konumda bulunan kelâmcılar ise bilfiil olan varlık dahi olsa bunun Tanrı'nın iradesi ile ilişkisini göz önüne alarak mümkün varlık olarak isimlendirilmesi gerektiğini iddia ederler. Peki, çalışmamızın da temel problemi olan mümkün varlığın zorunlulukla ilişkilendirilmesi hususunda filozof ve kelâmcıların yaklaşımı nasıldır? Bu probleme cevap bulmak adına öncelikle İslâm filozoflarının bu konuda öne çıkmış yaklaşımlarını inceleyeceğiz.

B. İslâm Felsefesinde Mümkün Varlığın Zorunluluk ile İlişkilendirilmesi

Bu mesele daha çok bilfiil var olan mümkünün durumu hakkındadır. Varlığı bilkuvve-bilfiil şeklinde tasnif eden Kindî açısından mümkün bilkuvve olan ile ilişkili bir nitelik olarak kabul edilmiştir. Kuvve/imkân halinde bulunan ve zorunlu da olmayan şeylerin Tanrı tarafından fiile çıkartılmasının Tanrı açısından bir zorunluluk ifade edip etmediği sorusuna Kindî'nin düşüncesinde yanıt bulmak güçtür. Çünkü Kindî Tanrı'nın âlemle ilişkisini açıklama noktasında ilim ve irade sıfatları hakkında bir beyanda bulunmaz. Bu nedenle âlemin varlığa gelişinde İlahi niteliklerin etkisi onda net değildir.²⁴

Bu probleme dair görüşlerini daha net tespit edebildiğimiz ilk İslâm

²² Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 658.

²³ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev., Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yay., 2001), 344.

²⁴ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 80.

filozofu Fârâbî'dir. Bizzat mümkün-zorunlu tasnifine önem veren Fârâbî bilfiil var olan için *mutlak* ifadesini kullanmaktadır. Mümkün ise ona göre gelecekte var ya da yok olması muhtemel olan şeyin niteliğidir. Fiilen var olanın bir niteliği olarak mutlak kelimesi lügatte "kayıtlı ve bağlı olmayan" anlamına gelmektedir. İstilahi anlamı ise metafiziğin bir kavramı olarak "varlığı ve tasavvuru için bir başka şeye ihtiyaç duymayan" şeklinde tarif edilmiştir.²⁵ Bu anlamı ile *mutlak* kavramının zorunluluk ile yakın ilişkisi vardır. *Mutlak* kavramını tercih etmesiyle Fârâbî bilfiil var olandaki zorunluluk karakterine işaret ediyor görünmektedir.

Fârâbî sonrasında mümkün varlık hakkında oldukça detaylı açıklamaları ile karşımıza çıkan İbn Sînâ'yı mümkünü başkasıyla zorunlu ile niteleyerek bir terim haline getirdiği *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* anlayışı ile ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun görüyoruz. İbn Sînâ'yı bu anlayışı konusunda eleştiren İbn Rüşd'ün yaklaşımını ise bir bütünlük oluşturması açısından aynı başlık altında ele alacağız.

1. İbn Sînâ ve Başkasıyla Zorunlu Mümkün Varlık Terimi

İbn Rüşd bu terimi ilk kullananın İbn Sînâ olduğunu iddia etmiştir.²⁶ Ancak *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* teriminin ortaya çıkışında İbn Sînâ öncesinde vefat etmiş olan İslâm filozofu Âmirî'nin (ö.381/992) düşünceleri oldukça önemlidir. Âmirî'ye göre aklın eşya hakkında üç hükmü vardır. Bunlar vâcip, mümkün ve mümtenîdir. Vâcip, varlığı zorunlu olandır. Tanrı bu zorunluluğa özünden dolayı sahip olan tek vâcip varlıktır. Diğer taraftan bir varlığın özünden dolayı değil, başkasına nispetle (bi'l-izâfe) zorunlu olması da söz konusudur. Örneğin dairenin bir merkezinin olması, dairenin varlığına nispetle zorunludur.²⁷

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 2962. *Mutlak* kavramı hakkında detaylı bir analiz için bk. Hatice Çökren, "İslâm Kelâmında Tanrı'nın Mutlaklığı", (yüksek lisans tezi: Ankara Üniversitesi, 2007), 5.

²⁶ İbn Rüşd bu iddiasını İbn Sînâ'nın şu ifadelerine dayandırır: "İmkân, şeyde bulunan bir nitelik olup kendisinde imkân bulunan o şeyin kendisi değildir." Bu sözden anlaşıldığına göre, ilk ilkenin altında yer alan varlık, iki şeyden oluşmaktadır. Birincisi imkânla nitelenen şey; ikincisi ise varlığı zorunlulukla nitelenen şeydir. İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt: Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev., Kemal Işık, Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yay., 1998), I, 229. Bu bağlamda, *zatından dolayı zorunlu olma ile başkasından dolayı zorunlu olma* birbirine zıt kavramlardır. Çünkü *başkasından dolayı zorunlu olan, özü ile mümkün olanla aynı anlamdadır*. Bk. Shalahudin Kafrawi, "Fahredden Râzî'nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık Kavramı," çev., Mustafa Bozkurt, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/II (2011): 240.

²⁷ Âmirî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf, *et-Takrîr li evcûhi't-takdir*, neş. Sahban Khalifat, (Amman: 1988), 306; Kasım Turhan, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1992), 83

Mümkün varlık ise yokluğu zorunlu olmayandır. Diğer bir ifadeyle mümkün, şu anda bulunmayan ancak varlığı varsayıldığında imkânsızlığa yol açmayan şeydir. Bu şeyin varlığı ve meydana gelişi kendisi dışında bir sebebe bağlıdır. Âmirî bu sebebi bir şeyi imkândan vücûba çıkarıcı şey olarak tanımlar. Sebep devam ettiği sürece mümkünü vâcip kategorisinde değerlendirir.²⁸ Diğer bir ifadeyle Âmirî, özünde mümkün olan bir şey vücûd bulduğunda ondan imkân sıfatının kalktığını ve zorunlular sınıfına girdiğini iddia eder. Bu şekilde başkasıyla vâcibi (vâcibu'l-vücûd bi-gayrihi) dış dünyada var olan zâtıyla mümkün (mümkünü'l-vücûd bi-zâtihi) ile birleştirilerek *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* (vâcib bi-gayrihi mümkün bi-zâtihi) kategorisine ulaşır. Ancak âlemin yaratılışı hususunda suduru kabul eden bir düşünür olan Âmirî *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* kategorisine hangi varlıkları dahil ettiğini net bir şekilde ifade etmemiştir.²⁹

Başkasıyla zorunlu mümkün varlık fikri İbn Sînâ'da daha detaylı bir biçimde ele alınır ve biraz daha açıklık kazanır. İbn Sînâ da varlıkları hiyerarşik bir düzen içinde ele alır ve bu düzen içinde önce gelen ve sonra gelen arasındaki ilişkiyi şu şekilde kurgular: "Varlık hiyerarşisinde ikinci; varlığını birinciden alıyorsa ikinciye birinciden varlığın zorunluluğu geliyordur. Bu zorunluluk ikincinin zâtında bulunan bir zorunluluk değildir. Aksine ikinci, zâtından gelen imkâna sahiptir. Bununla birlikte birinci her ne zaman var olursa, ikincinin varlığının zorunluluğunun illeti olmanın, bu varlığın gereği olması mümkündür. Şu hâlde birinci, varlık bakımından ikinciden öncedir. Bundan dolayı akıl, 'Zeyd elini hareket ettirdiğinden anahtar da hareket eder' sözümüzü kesinlikle yadırgamaz."³⁰

Diğer yandan İbn Sînâ'ya göre varlığı mümkün olan her şey, illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz. Bu düşüncesinin temeli şuna dayanır; bir illeti olmadığı zamanda da mümkün adı verilen varlık, illet var olduğunda yine aynı adı alacaktır. Bu durumda onun yokluktan çıkıp varlık alması belirginleşmeyecektir. Yahut varlık tarafının değil de yokluk tarafının belirginleşmesi için üçüncü bir şeyin varlığına muhtaç olacaktır. Böylece üçüncü şey diğer bir illet olacak ve bu sonsuza kadar uzayıp gidecektir.³¹ O halde var olmuş bir mümkünün illetine kıyasla zorunlu olması gerekir. Burada dikkat edilmesi gereken iki husus bulunmaktadır. İlki İbn Sînâ açısından illetin ifade ettiği şeydir. Ona göre illet ya zâtı gereği zorunlu ya da başkası nedeniyle zorunludur. Eğer illet, malul olan her şeyin illeti ise

²⁸ Âmirî, *et-Takrîr*, 307; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 83.

²⁹ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 130.

³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 147; İbn Sînâ, *en-Necât*, 204; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 133.

³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 35-37.

Zorunlu Varlık olan İlk Sebeb, yani metafizik fail nedendir ve zâtı gereği illettir. Diğer yandan illet başkası nedeniyle zorunlu olan bir illet ise bu durumda başkası da ondan zorunluluk alabilir. Bu özü mümkün olan malulü zorunluya çeviren bir illet olmaktadır.³² Buradan anlaşılmaktadır ki İbn Sînâ'nın *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* anlayışı sebeplilik ilkesi ile ilişkilidir. Sebeplilik zincirinin son bulduğu İlk Sebeb, kendisi dışındaki her şeyin illeti olup malul konumunda bulunması asla mümkün olmayandır. Bu zincirin ortasında yer alan ise bir tarafın illeti olurken, diğer tarafın malulü olmaktadır.³³ Dolayısıyla özü itibarıyla mümkünken, illetine kıyasla zorunlu olmaktadır.

Dikkat edilmesi gereken ikinci şey ise, İbn Sînâ'nın mümkünü vâcibe de şamil olacak biçimde genel anlamında kullanmış olmasıdır. Onun bu kullanımı ortaya çıkarmaktadır ki felsefesinde varlıkların kaderine hâkim olan nitelik zorunluluktur.³⁴ Çünkü, özüne göre varlığı mümkün olan her şeyin varlığı, gerçekleştiği zaman başkasıyla zorunlu varlık olmaktadır.³⁵ Bunun bir nedeni İbn Sînâ'nın, mümkünün gerçek varlıklara tekabül ettiği konusunda Aristoteles'ten etkilenmiş olmasıdır. Bu noktada haklı olarak şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Bir varlığın hem kendi özü bakımından mümkün hem de başkasından dolayı vâcip olması bir çelişki doğurmaz mı?

İbn Rüşd, bir varlıkta aynı anda hem imkân hem de zorunluluk sıfatının bulunamayacağını ileri sürerek İbn Sînâ'nın *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* anlayışını kabul etmemiştir. İbn Rüşd'e göre zorunluluk ancak basit (madde ve suret bakımından bileşik olmayan) varlıklara atfedilebilir. Bu varlıklar ise İlk İlke ve gökcismi (ay-üstü âlem)dir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın gökcisminin, bu âlemde bulunan cisimler gibi, madde ve suretten oluştuğunu kabul etmesini bir hata olarak görür.³⁶

İbn Rüşd'ün itirazı esasında başkasıyla zorunlu nitelenmesine değildir. O, bir şeyde aynı anda hem zorunlu hem mümkün nitelenmesinin kullanılmasına itiraz etmektedir. Çünkü zorunlu bir şeyin, tabiatını değiştirmeksizin mümkün olarak nitelenmesi imkânsızdır. İmkân ise, İbn Rüşd açısından, bilkuvve olan şeyle ilgilidir. Bu hususta, o, Kindî ile aynı

³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, 23.

³³ Emine Taşçı Yıldırım, "Klasik Felsefede ve İslam Düşüncesinde İnyet Anlayışı: İbn Sînâ Örneği" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2017), 162.

³⁴ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002), 54. İbn Sînâ'ya göre var olmak zorunlu olmayı ifade eder. Bk. Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Boston: Brill, 2007), 91.

³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 204-205.

³⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, I, 340.

paralelde düşünmesine rağmen bilfiil olarak var olan şeyin ise artık mümkün değil zorunlu olduğunu ileri sürmesiyle farklı bir noktaya işaret eder. Ona göre âlem bir bütün olarak düşünüldüğünde imkân değil zorunluluk ile vasıflandırılır. Bunun nedeni, İlk ilkede son bulan tabii ve semavi varlıklar silsilesi kabul edildiği taktirde mümkün olarak adlandırılan varlığın, artık hakiki ve zorunlu olanı ifade etmesidir.³⁷ Bu noktada İbn Rüşd'ün tavrının daha radikal olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Sînâ'ya göre; bilfiil var olan, imkân vasfını kaybetmez, fakat ona başkasıyla zorunlu olma niteliği ilişir. İbn Rüşd ise bilfiil olanın imkân vasfını kabul etmemiş onu yalnızca zorunlu olarak nitelemiştir.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın amacının âlemin özüyle mümkün oluşuna vurgu yaparak Allah'ın tekliğini ve kâinatın çokluğunu açıklamak ve Zorunlu Varlık ile gerçek mümkün varlık arasında bir münasebet kurmak olduğu ileri sürülebilir.³⁸ İbn Sînâ bu şekilde âlemi, bilfiil dahi olsa, yalnızca zorunlulukla nitelemenin neden olacağı itirazların önüne geçmek istemiş olabilir. Ancak böyle bir amaç dahi güdülse *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* terimi açıklamaya muhtaç görülmüştür. Çünkü bir şeyin hem mümkün hem zorunlu olması çelişiktir.³⁹ İbn Rüşd böyle bir çelişkiye düşmemek adına bilfiil olarak var olan şeyleri sadece zorunlu ile nitelemiştir. İbn Sînâ ise çelişki olarak nitelenebilecek bir durumdan kendini korumak adına şu soruyu sorar:

“Varlığın zorunluluğunun hakikati, nasıl olur da onu bir zorunlu kılana taalluk eder ve böylece kendisi açısından varlığın zorunluluğu, varlığın imkânı olur?”⁴⁰ Zira İbn Sînâ açısından varlığın zorunluluğunun, pek çok şey arasında müşterek olması hiçbir şekilde mümkün değildir. O bunu: “Varlığın zorunluluğunun, varlığın zorunluluğundan başkasının bitişebileceği bir mahiyeti yoktur.”⁴¹ diyerek ifade etmiştir. Diğer taraftan başkasıyla zorunlu nitelemesi ile İbn Sînâ özü itibariyle mümkün olan varlığa zorunluluk atfetmektedir. Peki buradaki zorunluluk özü itibariyle mümkün olan varlığa nasıl bitişir?

İbn Sînâ biraz önce sormuş olduğu soruya şu şekilde cevap verir: “Varlığın zorunluluğu, o varlığın karar kılmasının tam da kendisidir. Hatta varlık, zorunlu varlığın mahiyetinin sabit kılınmasında şarttır. Yahut varlık,

³⁷ Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 160/1 (2001): 159.

³⁸ Haklı, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği”, 124.

³⁹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 35-36.

⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, 98.

⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, 95.

yokluğun yokluğu veya batıllığın imkânsızlığıyla birlikte zorunlu varlığın tam da kendisidir. Özetle cins anlamın hakikati, cinsin anlamı olması bakımından, fasıllar ve fasıl konumundaki şeylerle gerçekleşmez. Aksine onlar bu hakikatin mevcut kılınmasının illetidir. Çünkü düşünen (natık), canlının canlılık anlamı ve hakikatine sahip olmasında canlıyla ilgili bir şart değildir aksine canlının belirli bir mevcut olmasında canlıya taalluk eden bir şarttır. Söz konusu genel anlam, zorunlu varlığın ta kendisi olduğunda ve zorunlu varlığın mevcut olmasında fasla ihtiyaç duyulduğunda, fasıl gibi olan şey, cins gibi bir mahiyete girmektedir.”⁴²

İbn Sînâ'nın şarihlerinden olan Tûsî burada kast edilenin, esasında, zorunlu varlığın mevcut özüne mutabık olan tanımının, 'öz bakımından mümkün' varlıklara delalet eden anlamlardan bileşik olamayacağı olduğunu belirtir. Yani, “insan düşünen canlıdır” dendiğinde, “canlı” anlamı, varlıkta “düşünen” dışında bulunan bir anlamı ifade eder. Oysa zorunlu varlık için böyle bir durum söz konusu değildir.⁴³

Çelişkiye düşme ihtimalini bu açıklamaları ile engellediğini düşünen İbn Sînâ bir başka problemle daha karşı karşıyadır. Bu problem bir illet olarak vâcibin mümkünü zorunlu olarak var ettiği iddiası ile ilgilidir. Mümkünü'l-vücûd'a ontolojik bir zorunluluk atfetmenin yaratacağı bu problemleri İbn Sînâ sudur sürecini kurgularken aşmaya çalışmaktadır:

Sudur süreci Vâcibu'l-Vücut'un kendini düşünmesinden kaynaklanır. Sonrasında İbn Sînâ'nın lüzûm⁴⁴ olarak adlandırdığı yaratılış süreci açığa çıkar. Buradaki lüzûm vücûbun anlam alanındaki zorunluluktan ziyade sebep ile sonuç arasındaki bağı ifade eder. Bu bağı kuran İlahi nitelik ise Tanrı'nın mutlak iyiliği, inâyeti, cömertliği ve ihsanı olarak görülür.⁴⁵ Böylece Tanrı'nın zâtında bir külfete sebep olmaksızın âlemin varlığı gerçekleşir. Bu noktada sudur anlayışının bir sonucu olarak mümkün varlığın da zorunlu bir yönü/vâcib ligayrihi olduğu kabul edilmiştir. Böylece ay üstü varlıklar, basit cevherler, aynı akıllar, nefslar ve semavi varlıklar zorunlu görülmüştür.⁴⁶

⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, 98.

⁴³ Alper, “Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?” ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., 2008), 266.

⁴⁴ “İlk'ten meydana gelen her şey lüzum yoluyla meydana gelir.” İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, 147 İbn Sînâ aynı bağlamdaki farklı yerlerde vücûb kelimesini kullanmakla birlikte sudur sürecinde âlemin Tanrı'ya nispetini O'nun iyilik ve inâyetinin sonucu olan bir gereklilik olarak görmektedir. Bu bağlamda vücûb tabirinin kullanılışı için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, 101.

⁴⁵ Taşçı Yıldırım, “Klasik Felsefede ve İslam Düşüncesinde İnayet”, 160-161.

⁴⁶ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, 59.

Diğer yandan hariçte bir gerçekliği bulunan, var olan tüm varlıklar da bu anlayışın bir gereği olarak dolaylı şekilde zorunlu kabul edilmiştir.

İbn Sînâ'ya göre sudur sürecinde ontolojik bir gerçeklik olarak ortaya çıkan *zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu varlık*, Tanrı'nın inâyeti ve ihsanı ile ilişkilendirilerek bu gerçekliğin İlahi kudret ile çatışması önlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda mümkün ve vâcip arasındaki ilişkide var olan bu zorunluluğun mümkünün mahiyetini zorunlu kılmadığı ve mümkünü vâcibe çevirmediği öne sürülmektedir. Buradaki zorunluluk, mümkünün var olmasındaki ilişkinin bir niteliği olarak, mümkün mahiyetin varlık kazanmasını açıklamaktadır.⁴⁷ Bu açıdan Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklara intisabı izafi olmaktadır.⁴⁸ Bilfiil var olan fakat var olmayabilir olan, mümkün ile değil, başkası ile zorunlu terimi ile ifade edilmektedir. Eğer bir şey var ise, zorunlu olarak vardır. Bu, zorunlu varlığın kendinde pekiştiği varlığa delalet etmektedir.⁴⁹

Bu noktada, Tanrı'nın zorunlu varlık olmasının başkasına nispetle ifadesini bulduğu da iddia edilmektedir. Kutluer bu iddiasını şu ifadeleri ile açıklamaktadır: “Zorunlu illet olan Tanrı'yı tasavvur ederken Kendinden başkasına izafetini de tasavvur etmek kaçınılmaz olmaktadır. Bu izafet üzerinde konuşmaya başladığımızda, ilkenin zorunlu olması yanında ilkenin zorunlu kılmasını da konuşmamız gerekmektedir. Burada zorunluluk kavramı Zât bakımından olmaklığı ifade ederken Zâtın başkasına izafeti bakımından, kılmaklığı ifade etmektedir. Zorunlu olmak ile zorunlu kılmak aynı zâta ait olup Zorunlu olmak zorunlu kılmayı gerektirmektedir. Bunun anlamı şudur: Kendisiyle Zorunlu Varlık nasıl var olmak için bir sebebe muhtaç değil ise Kendisiyle Zorunlu İlke başkasının varlığını zorunlu kılmak için herhangi bir mecburiyet altında değildir. Aksini düşünmek Kendisiyle Zorunlu Varlık fikrine aykırı olurdu.”⁵⁰

Buradaki ifadelerden yola çıkarak filozofların mümkün varlığın mahiyeti ve dolayısıyla bu mahiyetin Tanrı'ya olan izafetinin niteliği meselesinde kilit noktasının, Tanrı'nın illet olup olmadığı gerçeği ile ilişkili

⁴⁷ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 141. Fârâbî bu zorunluluğu fiili bir zorunluluk değil mantiki bir zorunluluk olarak niteler. Zorunluluk Allah'ta değil yaratılmış varlıktadır. Bu varlık var olmamazlık edemez. Yoksa Allah istese de istemese de âlem O'ndan sudur edecek anlamına gelmez. Zira Allah'ın iradesi ve rızası olmadan hiçbir şey gerçekleşmez.

⁴⁸ Taşçı Yıldırım, “Klasik Felsefede ve İslam Düşüncesinde İnayet”, 162.

⁴⁹ Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yay., 2016), 146-147; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 33; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek* (İstanbul: Litera Yay., 2012), 213.

⁵⁰ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yay., 2002), 189.

olduğu söylenebilir. İlet ile malul arasındaki ilişkide hem illet hem malul açısından zorunluluk düşüncesine yer vermek bir engel teşkil etmez. Bu nedenle, Tanrı hakkında illet tabirini kullanan filozoflar için, malul olan âlemin Tanrı dolayısıyla zorunlu olması fikri doğru bir görüş olarak kabul edilmiştir.

Kutluer'e göre İbn Sînâ ontolojisinde zorunluluk ve varoluş aynı şey olduğu için Zât hakkında zorunluluk bakımından söylenebilecek her şeyi Zâtın nitelikleri ve dolayısıyla varlık vermesi için de söylemek durumundayız. Nasıl ilmini zâtından ayrı düşünemiyorsak, ilminin gereği olan varlık vermeyi de zâtından ayrı düşünemeyiz. Şu hâlde Zât-Sıfat-Varlık verme Kendinde Zorunlu Varlık için birbirinden ayrı ontolojik zorunluluk alanları değildir. Zâtın zorunluluğu, sıfat ve varlık verme faaliyetinin zorunluluğu ile aynıdır.⁵¹

Benzer bir yaklaşımı İbn Kemal'in düşüncesinde de görmekteyiz. Ona göre mümkün, doğasında zorunluluk/vücûb yerine, zorunluluğu talep etmeyi/isticâb gerektiren bir ilkeye sahiptir. Bu nedenle buradaki zorunluluk, zâttan kaynaklanmaz. Aksine bu zorunluluk zâtın dışarıdan talep ettiği bir olgu haline gelmektedir. Böylece mümkün, kendi zâtında zorunlu değilse de dışarıdan zorunluluğu talep edebilme özelliğine sahiptir.⁵²

Sonuç olarak ifade edebiliriz ki İbn Sînâ kavramsallaştırdığı *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* terimini âlemdeki sebeplilik ilkesi ve sudur teorisi ile temellendirmektedir. Ona göre âlem var olduğu şekliyle *başkasıyla zorunlu mümkün varlıktır*. Bu nitelemesi ile onu diğer İslâm filozoflarından ayıran şey bilfiil var olan hakkında zorunlu ve mümkün nitelemesini bir arada kullanmasıdır. Âlemin var olduğu halden başka bir şekilde var olmasının mümkün olmadığını düşünen İbn Sînâ açısından bu kullanımının Tanrı ve âlemin zorunlulukla nitelenme hususunda ortak tutmanın yaratacağı metafizik itirazların önüne geçme amacı taşıdığını düşünmekteyiz. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın âlem hakkındaki *özüyle mümkün* nitelemesi kelâmcılar tarafından kullanmakla birlikte *başkasıyla zorunlu* nitelemesi ciddi itirazlar almaktan uzak kalamamıştır. Bu itirazlardan haberdar olan İbn Rüşd'ün âlem hakkında yalnızca *zorunlu* nitelemesini kullanması en azından onu kavramsal bir tutarsızlığa düşme ithamından uzak tutmuş görünmektedir.

⁵¹ Kutluer, *Zorunlu Varlık*, 191.

⁵² Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 168.

C. Müteahhir Dönem Kelâmında Ortaya Çıkan İtirazlar

Ontolojik ve akli yönü ile birlikte varlık meselesi dahilinde ele alınan imkân kavramı, kelâmcıların, filozoflar yoluyla, sonradan gündeme getirdiği ve tartıştığı kavramlardan biridir.⁵³ Her ne kadar İmam Matürîdî'den itibaren kelâm kitaplarında vâcip, mümkün ve mümtenî kavramlarına rastlansa da bu kavramlar metafizik bir problem alanı olarak müteahhir dönemde gündeme getirilmiştir. Bu dönemde genel anlamda varlık meselesi ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Bunun nedenlerinden biri filozofların varlık anlayışı ve sınıflaması hususundaki hatalarını ortaya çıkarmaktır. Diğer bir neden ise kelâmi düşünceye uygun bir varlık anlayışı ortaya koyma gayretidir. İslâm felsefesinde vücûb Allah'a, imkân ise âleme atfedilir. Diğer taraftan bu kavramlar, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavram çifti olarak düşünülür. Daha önce değindiğimiz gibi filozoflar açısından imkân, âlemin zorunlu ve ezeli oluşunu ortaya koyacak biçimde anlaşılmalıdır. *Başkasıyla zorunlu zâtıyla mümkün varlık* terimi tam da bu amaca hizmet etmektedir. Fakat kelâmcılar açısından bu düşünce kabul edilemezdir. Çünkü onlar, vâcip ve mümkün kavramlarını kullanmakla birlikte, bu kavramlara yalnızca Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi zorunlu kılmayacak ve âlemin ezeliğini çağrıştırmayacak anlamlar yüklemiştir. Bu başlık altında müteahhir dönemdeki belli başlı kelâmcıların, filozofların mümkün varlığı zorunlulukla ilişkilendirmeleri ve özellikle İbn Sina'nın geliştirdiği *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* terimine yönelik itirazları ele alınacaktır. Bu itirazlar öncelikle varlık tasnifi açısından ikinci olarak ise metafizik sonuçları bakımından incelenecektir.

1. Varlık Tasnifindeki Konumu Bakımından Yöneltilen İtirazlar

Müteahhir dönemin ilk kelâmcılarından olan Şehristânî, kelâmcıların varlık tasnifinin filozoflarındaki kadar ayrıntılı olmadığını dile getirir ve varlığın, başlangıcı olmayan varlık (Allah) ve başlangıcı bulunan varlık (âlem) şeklinde iki kısmının olduğunu söyler. Başlangıcı olan varlıklar ise kendi içinde cevher ve araz olmak üzere ikiye ayrılır.⁵⁴ Kelâmcıların varlık tasnifini genel bir tasvirle bu şekilde açıklayan Şehristânî'ye göre filozofların varlık tasnifi çok daha ayrıntılı olmakla birlikte birtakım çelişkileri de içermektedir. O *Kitab'ul-Musâraa* adlı eserinin ikinci bölümünde bu

⁵³ Bu kavramların kelâmdaki kullanım serüveni hakkında bk. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yay., 2015), 81. Ayrıca Bk. Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, (2007): 217.

⁵⁴ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Kitâb'ul-Musâraa Filozoflarla Mücadele*, çev., Aygün Akyol, Aytekin Özel, (İstanbul: Litera Yay., 2010), 5.

çelişkileri ortaya koymaya çalışmıştır. Buradaki eleştirilerinin temelinde İbn Sînâ'ya atfedilen “başkasıyla zorunlu varlık” tasnifinin önemli bir yeri olduğunu görmekteyiz.⁵⁵ Şehristânî buna ilişkin dört temel çelişki ileri sürmektedir. Bu çelişkiler şunlardır:

1. İbn Sînâ bir taraftan, zorunlu varlığın, zorunlulukta ortaklık kabul etmeyeceğini ifade etmekte diğer taraftan ise zorunlu varlığı, kendi zâtında zorunlu ve başkasıyla zorunlu şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁵⁶ Bu bir çelişkidir. Çünkü bir anlam ancak ortaklığı barındırırsa alt kısımlara ayrılır. Bu şekilde, zorunlu varlığı alt kısımlarına ayırmak ise onda ortaklık kabul etmek olacaktır.⁵⁷

2. İbn Sînâ, başka bir ifadesinde, zorunlu varlığı tanımlayan sözlerin her bir parçasının, varlık bakımından kendi zâtında zorunlu olan dışında bir şeye delalet etmemesi gerektiğini belirtir. Fakat Şehristânî 'kendi zâtında zorunlu varlık' ifadesinin üç farklı delalet içerdiğini belirtir: Zorunlu, varlık, kendi zâtında. Burada her bir lafız bir sonraki lafzın delalet ettiği şeyin dışında başka bir şeye işaret etmektedir. Bu durumda İbn Sînâ'nın ifadeleri çelişkilidir.⁵⁸

3. Diğer bir çelişki İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı, “o, **tüm yönlerden** zorunlu varlıktır”, ve “**her** zorunlu varlık sırf iyiliktir”, şeklindeki ifadeleri ile ilgilidir. Buradaki “tüm yönlerden” ve “her” ifadeleri İbn Sînâ'nın 'zorunlu varlığın bir parçasının ve tanımının bulunmadığı' şeklinde açıklaması ile çelişmektedir.⁵⁹

4. İbn Sînâ'nın, “zorunlu varlığın türü, kendi zâtının dışındaki bir şeyden dolayı zorunlu olmamalıdır”, ifadesi Allah'ın eksikliklerden münezzehe olduğu gerçeğine gölge düşürmektedir. Çünkü Şehristânî'ye göre Allah'ın eksikliklerden olumsuzlanması, O'nun bir eksikliği olduğu anlamına

⁵⁵ İbn Sînâ varlığı iki kısma ayırmaktaydı. İlki zatı gereği zorunlu varlık. İkincisi zatı gereği mümkün varlık. Ancak ona göre zatı gereği mümkün varlık, zatı gereği zorunlu varlık dolayısıyla zorunlu niteliği kazandığı için, zorunluluk, varlığın her iki kısmının da bir niteliği olmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 147, İbn Sînâ, *en-Necât*, 204.

⁵⁶ İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da varlığın zorunluluğunun, varlığın zorunluluğundan başkasının bitişebileceği bir mahiyeti olmadığını belirtmekle birlikte renk ve heyuladaki durumun farklı olduğunu dile getirir. Çünkü ona göre heyula, heyula olması açısından bir şeydir. Renk de renk olması açısından bir şeydir. Bu bakımdan varlığın zorunluluğunun varlığı, karar kılmak (var olmak) olarak ifade edilmiştir. Buna göre varlığın zorunluluğu, o varlığın karar kılmasının ta kendisi olmaktadır ve zorunlu varlığın mahiyetinin sabit kılınmasında bir şart olmaktadır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, II, 95-97.

⁵⁷ Şehristânî, *Musâraa*, 17.

⁵⁸ Şehristânî, *Musâraa*, 17.

⁵⁹ Şehristânî, *Musâraa*, 18.

gelir.⁶⁰

Bu çelişkileri ortaya koyarak Şehristânî'nin vurgulamak istediği temel düşünce Allah'ın aşkınlığıdır. Bu noktada o, Allah'ın mutlak olarak bağımsız ve Samed olduğunu hatırlatır.⁶¹ Mutlak olarak bağımsız olma statüsü ise iki ayrı şeyde gerçekleşmez. Bu nedenle Şehristânî varlık kavramını, İbn Sînâ'nın düşündüğü üzere Allah ve âlem için eşit anlamlı (mutavâtî) bir biçimde kullanmayı da uygun görmemiştir.⁶² Her ne kadar İbn Sînâ “olumsuzlamalar ve nispetlerin çokluğu (görelilik ve izafet kavramları) zâtta çokluk gerektirmez.”⁶³ ilkesi ile böyle bir itirazın önüne geçmeye çalışsa da Şehristânî bu ilkenin burhânî bir ilke olmadığını ifade eder.⁶⁴ Şehristânî'nin önerisi, eş adlı (müşterek) bir kullanım ile, varlık kavramını Allah ve âlem için farklı anlamlara gelecek biçimde kullanmaktır.⁶⁵

Diğer taraftan Şehristânî evrenin doğrudan Zâtıyla Zorunlu Varlığa izafe edilmesi gerektiğini belirtir. Bunun nedeni İbn Sînâ ve diğer filozofların kabul ettiği sudur anlayışı ile ortaya çıkan ve birbirini zorunlu kılan varlık hiyerarşisi düşüncesini kabul etmemesidir.⁶⁶ O, bu düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir:

“Varlığın imkânı, varlıktan farklıdır. Onun yokluk tabiatı bulunmaktadır. Yokluk, bir var olan olarak var olamaz, bu yüzden de hiçbir varlık onunla zorunlu olmaz. Akıl, ondan çıkmaya ve onunla var olmaya neden olacak bir şeye sahip değildir. Her mümkün bu hükme sahiptir ve bu nedenle kendi zâtında Zorunlu Varlık olan Yüce Allah'tan başka, var olan şeyler için bir var edici yoktur.”⁶⁷ Bu ifadelerden yola çıkarak Şehristânî'nin endişesinin, yaratmanın Allah'ın zorunlu bir eylemi olarak anlaşılması olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, ona göre, yaratmayı bu biçimde hiyerarşik düzenin zorunlu bir parçası olarak kabul ettiğimizde İlahi irade göz ardı edilmiş olacaktır.

Benzer bir endişeyi Gazzâlî'nin mümkün varlık tanımında da

⁶⁰ Şehristânî, *Musâraa*, 19.

⁶¹ İhlas Suresi 112/1-4.

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I, 32. Ayrıca bk. Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik*, 126.

⁶³ İbn Sînâ bu ilkeden yola çıkarak, kendi zatında Zorunlu varlığın, olumsuzlamalar ve nispetlerin çokluğu yoluyla çoğalamayacağını ifade etmektedir. Bk. Şehristânî, *Musâraa*, 25. Alper, “Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi”, 271.

⁶⁴ Şehristânî, *Musâraa*, 25

⁶⁵ Şehristânî, *Musâraa*, 26

⁶⁶ Sudur sebeplilik düşüncesi ile yakından ilişkilidir. Filozoflar bunu illet malul kavram çifti ile ifade etmiştir. Her bir malul bir illet sonucu (başkasıyla zorunlu) ortaya çıkar ve bu malulün de başka bir malul için illet konumundadır.

⁶⁷ Şehristânî, *Musâraa*, 35.

görmekteyiz. Ona göre; “Mümkün varlık, varlığı başkasından olandır. Bu varlık zâtı yönünden sırf yokluktan (adem) başka bir şey değildir. Bunun vücûdu ancak başkasına izafetle vardır, fakat gerçek bir varlığı yoktur. İlk, gerçek varlıktan kendisine hayat gelmesi bakımından zâtıyla var değil, mucidine tabi', O'ndan sonra gelen bir varlıktır. Bu nedenle Allah'tan başka her varlık ancak, O'nun fiili ile ortaya çıkmıştır. Mülk ve melekût âlemindeki bütün varlıklar O'nun hür iradesi ile var olmuştur.”⁶⁸ Şayet Allah'ın kadim iradesinin âleme ilişmesi zorunlu olarak kabul edilirse, bu iradeyle irade edilen âlem de zorunlu/vâcip olacaktır. Mümkün olamaz. Eğer irade âlemin yaratılmasına ilişmediyse, zorunlu olarak âlemin hudusu muhal olur. Çünkü bir şeyin sebepsiz meydana gelmesi muhaldir. İrade dikkate alınmaksızın sadece âlemin zâtına bakılırsa âlem mümkündür. Âlemin zâtıyla mümkün oluşu bu şekilde ifade edilmiştir.⁶⁹

Gazzâlî açısından imkân zorunluluğun zıttı olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla mümkün varlıkta var olma zorunluluğu kabul edilmemiş ve ona olmama ihtimali verilmiştir. Bu anlayışının bir gereği olarak da, yaptığı başka bir tanımda Gazzâlî mümkünü, aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şey olarak ifade etmiştir.⁷⁰ Bu bağlamda imkân İlahi irade ile ilişkilendirilmiştir.

Gazzâlî sonrası kelâmi düşüncede felsefi etkinin doruk noktasına ulaştığı Fahreddin er-Râzî de, varlığın vâcip-mümkün şeklindeki tasnifi konusunda, kendisinden önceki kelâmcıların çizgisinden ayrılmamıştır. O, *Muhassal* adlı çalışmasında özü bakımından zorunlu ve özü bakımından mümkün varlığın özelliklerini detaylı bir biçimde verip bu ikisini birbirinden ayırmaya çalışır.⁷¹ Özü bakımından zorunlu olan varlığın hakikati, yokluğa manidir. Yani kendisine yokluk arız olmayan bir hakikattir. Özü bakımından mümkün olan varlık ise yokluğa mâni olmayan bir hakikate sahiptir.⁷² Zorunlu kategorisi kaçınılmaz olarak Allah'ın zâtını karşılamakta iken, Allah'ın dışındaki bütün yaratılmışlar mümkün başlığı altına denk

⁶⁸Gazzâlî, *Miškât'ül-Envar (Nurlar Feneri)*, çev., Süleyman Ateş, (İstanbul: Bedir Yay., 1966), 27-28; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 55. Ayrıca bk. Nurgali Kabylov, “Gazzâlî'de Varlık Meselesi” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002), 74; Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev., İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yay. 2012), 275; Ömer Bozkurt, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.), 16.

⁶⁹Ömer Bozkurt, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'de İmkân,” 21.

⁷⁰Ömer Bozkurt, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'de İmkân,” 18; Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, çev., Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yay. 1981), 44.

⁷¹Râzî, Fahreddin, Muhammed b. Ömer B. Hüseyin, *el-Muhassal, Kelâm'â Giriş*, çev., Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 61-81.

⁷² Ömer Bozkurt, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'de İmkân,” 118.

düşmektedir.⁷³ Zorunlu Varlık'ın kendi dışındaki her şeyden müstağni olması, Râzî'yi, "zorunlu varlık, aynı zamanda, diğer tüm varlıkların kendisine muhtaç olduğu varlıktır", şeklinde tanımlamaya götürmüştür. Kısaca, zorunlu varlık ve mümkün varlık, kesinlikle farklı özelliklere sahiptir. Zorunlu varlık kendi kendine yeterli iken, mümkün varlık mutlaka zorunlu varlığa bağlıdır.⁷⁴

Râzî'ye göre varlık hakkında bir tasnif yapılacaksa akıl ilk başta varlığı üç tür olarak belirleyebilir. Bunlar "kendisiyle var olan", "başkasıyla var olan" ve "ne başkasıyla ne kendisiyle var olan" varlıklardır. Buradan yola çıkarak Razi İbn Sînâ'nın varlık tasnifinin eksik kaldığını ileri sürer. Çünkü İbn Sînâ'nın varlığı ya "kendisiyle zorunlu" ya da "başkasıyla zorunlu" şeklindeki ikili tasnifi "ne kendisiyle ne de başkasıyla zorunlu" türünü hesaba katmamaktadır.⁷⁵

Varlık kavramının hem zorunlu hem de mümkün için ortak kullanılması hususuna da değinen Râzî'ye göre, bu kullanım yalnızca sözde ortaklaşma nedeniyledir. Aksi halde zâtı gereği zorunlu olma bileşik olmayı doğuracaktır. Bileşik olma ise mümkünün vasfıdır.⁷⁶ Bu açıklaması Şehristânî'nin görüşüne oldukça yakındır. Benzer bir biçimde Râzî'nin de Zorunlu Varlık hakkındaki çıkarımlarının hepsi, vâcibi mümkünü döndürecek mantıksal tutarsızlıklardan kaçınma ilkesi üzerine dönmektedir.⁷⁷ Bu bağlamda Râzî'ye göre zorunlu varlığın zorunluluğu, O'na ek bir şey olarak görülmez. Çünkü eğer, ek bir şey olsaydı, zorunluluk varlığı gerektirecektir, bu ise fer olanın asıl olana önceliği anlamına gelecektir. Fakat asıl olan şey Allah'ın varlığıdır. Aksini ima eden herhangi bir şey O'nun varlığı için söylenemez.⁷⁸ Ayrıca Râzî zorunluluğun mürekkep bir mahiyetinin olamayacağını hatırlatır. Bunun anlamı ise şudur: Varlık "zatiyla zorunlu", "başkasıyla zorunlu" şeklinde tasnif edildiğinde, zorunluluk mürekkep bir vasfa dönüşmektedir. Mürekkep olan zorunlu olamayacağından "zatiyla zorunlu" kavramı çelişki ifade eder. Bu bağlamda Râzî zorunluluğun sübutü

⁷³ Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, (Ankara: Otto Yay., 2015), 457; Kafrawi, "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık," 245. Râzî, *el-Muhassal*, 93.

⁷⁴ Kafrawi, "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık," 246.

⁷⁵ Fahreddîn Râzî, Muhammed b. Ömer B. Hüseyin, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, I, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Arabî, 19870), 282; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 351.

⁷⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 65.

⁷⁷ Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 463.

⁷⁸ Râzî, *el-Muhassal*, 65. Ayrıca Bk. Kafrawi, "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık," 250.

değil selbî bir kavram olduğunu iddia eder.⁷⁹

Diğer taraftan müteahhir dönem kelâmında felsefe etkisinin zirve noktaya ulaştığı kimse olarak anılan Râzî *Şerhu 'Uyunu'l-Hikme* adlı eserinde, imkânın ontolojik konumu hakkında oldukça dikkat çekici ifadeler kullanır. Çünkü burada Râzî, varlık-mahiyet ayrımına dayalı olarak, imkânın bir mahiyetin varlık ve yokluğa göre konumu dikkate alınmadan anlaşılması gereken şey olduğunu ileri sürer. Buna göre bir mahiyet varlık ve yokluğa göre konumu dikkate alınmadan sırf mahiyet olması açısından ele alınırsa bu imkân halini ifade eder. O burada imkânın varlığa göre konumunu zorunluluk, yokluğa göre konumunu ise imkânsızlık olarak adlandırır.⁸⁰ Bu ifadesi onu bilfiil olanı zorunluluk ile ilişkilendiren filozoflarla yakın bir çizgiye taşımaktadır. Ancak Râzî bu açıklamasını, varlık ve âleme dair kelâmın genel yaklaşımı ile ilişkilendirmez. Böylece kelâmcı çizgisini korur.

Ayrıca şunu söylemek mümkündür ki, bir varlık tasnifi olarak *başkasıyla zorunlu varlık* türü kelâmcılar açısından filozoflardan farklı bir anlam alanına sahip olacak şekilde kullanılmıştır. Kelâmcılar yalnızca Allah'ın sıfatlarını *başkası ile zorunlu* kabul ederler. Çünkü bu sıfatların kadimliği kendilerinden değil, Allah'ın zâtından dolayıdır.⁸¹ Mümkün de zâtı gereği mümkün ve başkası gereği mümkün şeklinde sınıflandırılmıştır. Buna göre zâtı gereği mümkün varlığı da yokluğu da mümkün olandır. Zorunlu değildir. Cevherler zâtı gereği mümkündür. Varlığı, başkasıyla mümkün olanlar ise malûm şeklinde isimlendirilir ki bunlar arazlardır. Bunların varlığı, bir öncekinden daha zayıf kabul edilir. Çünkü varlığı dolaylıdır.⁸²

Sonuç olarak görmekteyiz ki İslâm felsefesi ve kelâmında varlık tasnifi konusunda ortak bir biçimde vâcip-mümkün gibi kavramlara yer verilmiş olsa da bu kavramlara yüklenen anlamlar ve yapılan tasnifler farklılık göstermektedir.

2. Metafizik Sonuçları Bakımından Yöneltilen İtirazlar

Kelâmî açıdan, *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* terimi birbirinden oldukça farklı olan iki varlık düzeyini, Allah ile âlemi zaman ve nitelik bakımından aynı çizgiye taşıdığı için kabul edilemezdir. Hariçte meydana çıkan (mevcud) her varlığı, başkasıyla zorunlu kabul eden İbn Sînâ ve diğer

⁷⁹Râzî, el-Metâlibü'l-âliye, 287.

⁸⁰Fahredden er-Râzî, *Şerhu 'Uyunu'l-Hikme*, (Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1415), III, 90. Altaş, *Fahredden er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 361.

⁸¹Yazıcı "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", 231; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, (İstanbul: Damla yay., 2004), 68.

⁸²Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", 232.

filozofların aksine kelâmcılar, âlemin yalnızca, zâtı gereği mümkünü'l-vücûd olarak nitelenebileceğini iddia ederler.⁸³ Şehristânî âlemin bu niteliğinin, hem zaman hem de mekan bakımından, sonlu yahut sonsuz olduğuna bakılmaksızın böyle olduğunu belirtir.⁸⁴ Filozoflar açısından ise *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* ezeldir ve dolayısıyla âlem de zamansal olarak ezeldir.

Kelâmda mümkün, varlığı ve yokluğu caiz olan şekilde tek bir anlam atfedilir.⁸⁵ Bu ise daha önce açıklamış olduğumuz filozofların mümkün tanımından daha sınırlıdır.⁸⁶ Mümkün, kelâmdaki şekliyle kabul edildiğinde ortaya çıkan âlem tasavvuru şu şekilde olmaktadır: Varlığı ve yokluğu caiz olan âlem var olduysa, bir var eden itibariyle var olmuştur. Var edilmeseydi bir var ediciye (mucid) de ihtiyacı olmazdı. Var eden ise bir tercihte bulunmuştur. Âlemin yokluğu yerine varlığını seçmiştir. Bu seçme ve tercih etme yönü Allah'ın zât itibariyle âlemden önce olmasını gerektirir. Âlemin Allah ile zâtı ve vücûdi olarak birlikte olması caiz değildir. Çünkü zâttan önce oluş ve zâtle birlikte oluş tek bir şeyde bir araya gelmez. Bu âlemin zamansal olarak da sonradan oluşunu gerektirir. Bir baba nasıl çocuğundan önceyse burada da durum aynıdır.⁸⁷ Bu bakımdan mümkün olanın varlığı zaman, fazilet ve rütbe açısından hiçbir şekilde Vâcibu'l-Vücûd ile aynı olamaz.⁸⁸ Ayrıca öncelik, sonralık ve birlikte oluş ancak aralarında bir münasebet olan iki şeye verilebilir. Allah ile âlem arasında ise böyle bir nispet

⁸³ İbn Sînâ'nın âlemin ezeliğine dair ispatlarının neredeyse hepsi, mümkün olanın tabiatına açık bir başvuruda bulunan bir öncülü içermektedir. Bk. McGinnis, Jon, "Degisme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân", çev., Zikri Yavuz, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., 2009), 259.

⁸⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Thk. Alfred Guillaume (London, 1934), 12.

⁸⁵ Örneğin Râzî imkân halinin, bir mahiyetin varlığına ve yokluğuna yahut varlık sebebinin ne olduğuna bakılmaksızın, sırf mahiyet olarak ele alındığında ortaya çıkacağını ifade etmiştir. er-Râzî, *Şerhu 'Uyunu'l-Hikme*, III, 94. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985), 249.

⁸⁶ Filozoflar mümkünün genel ve özel iki anlamı olduğunu kabul etmektedirler. Buna göre genel imkân, imkânsızın karşıtı olan imkândır ve vâcibi de kapsar. Özel imkân ise varlık ve yokluk açısından nötr durumda olanı ifade eder. Bu açıdan kelâmcılar yalnızca imkânın bu özel anlamını kabul etmektedirler.

⁸⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 18.

⁸⁸ Kelâmcıların sıklıkla atıfta bulunduğu hudus terimi böyle bir ayrıma işaret eder. Hudus, terim olarak varlığın yokluktan yaratılması, evvelinin olmasını ifade eder. Allah ile âlemin ontolojik olarak farklı olduğu tezine dayanır. Detaylı açıklamalar için bk. Hakan Coşar, "Nihâyetü'l-İkdâm'a Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri", (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 49. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 19-22; Ömer Türker, "Âlem'in Ezeliği", *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yay. 2012), 56.

bulunmamaktadır.⁸⁹

Kelâmi açıdan bir diğer problem, İbn Sînâ'nın, "Varlığın devamlılığı Allah'ın devamlılığı vasıtasıyla vardır" şeklindeki ifadesi ile ilgilidir. Bu şekilde, devamlılık sözcüğünü vâcip ve mümkün iki varlıkta aynı anlamda kullanmak doğru bulunmamıştır. Zira Allah'a ait olan varlığın devamlılığı, O'nun kendi zâtından dolayı Zorunlu Varlık olması anlamındadır. Zorunlu, yokluğu varsayıldığında bir muhal gerekli olandır. Fakat âleme ait varlığın devamlılığı, kendisi için zamanın sürmesi anlamındadır. Âlemin yokluğu varsayıldığında muhal bir durum da ortaya çıkmaz.⁹⁰ Âlemin varlığının devamlı olması Allah'ın varlığının devamlılığıyla olursa, yaratıcı da âlemin varlığıyla varlığı devamlı olan olmuş olur. Her iki devam da tek bir manada ise Allah'ın varlığı zamanî, âlemin varlığı da zâtî olur. Her iki durum da kabul edilemezdir. Bu nedenle mümkün varlığın devamlılığı vâcip varlığın devamlılığı ile birlikte olamaz, denilmiştir.⁹¹

Peki eğer varlığın devamlılığı Allah'ın devamlılığı ile birlikte değilse, bu bizi Allah'ın fiilde bulunmadığı bir vaktin varlığını kabule mi götürür? Böyle bir durumda Allah'ın Hâlık olma niteliği askıya alınacaktır. İbn Sînâ bunun Allah'ın kemalinde noksanlık ifade edeceğini düşünür. Ona göre nasıl ki cömert, cömertlik yapmaktan uzak durması düşünülemeyen ise Allah da fiilde bulunmaması düşünülemeyendir.⁹² Böyle bir itiraz karşısında Şehristânî şu yanıtı verir: "O fiilde bulunmadı sonra fiilde bulundu" ifademiz, bir fiilsizlik vakti ve bir başlama vaktinin varlığını gerekli kılmaz. Zira ibarede genişletilmiş bir anlam vardır. Çünkü 'O fiilde bulunmadı' ifadesi, geçmiş hakkında bir bilgilendirmedir ve 'sonra fiilde bulundu' ifadesi de geleceğe ait bir işarettir. Oysaki yoklukta ne geçmiş vardır ne gelecek vardır."⁹³ Bu nedenle fiilsizlik yalnızca fiilin varlığının tasavvur edilebileceği yerde kabul edilebilir. Çünkü fiil bir başlangıcı olandır. Ezel ise bir başlangıca sahip olmayan şeydir. Bir başlangıcı olan ile bir başlangıcı olmayan iki şey arasındaki birleştirme ise muhaldir. O, ezelde yaratandır dediğinde çelişğin

⁸⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 22.

⁹⁰ Şehristânî, *Musâraa*, 63-64; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 19.

⁹¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 19

⁹² "İbn Sînâ, Tanrı'nın âlemin varlık veren nedeni olduğuna dayanarak dört noktanın altını çizer: 1) Nedenler eserlerini zorunlu kılarlar. 2) Nedenler, eserleriyle birlikte vardırlar. 3) Nedenler, eserlerinden zaman bakımından değil varlık bakımından öncedirler. 4) Nedenler, eserlerinin yokluğunun değil, varlığının nedenidirler. İbn Sînâ'ya göre, buradaki neden yerine Tanrı'yı ve eser yerine de âlemi koyarsak, bu dört kuraldan çıkan sonuç, âlemin hep var olmuş olduğudur." Rahim Acar, "Yaratma, İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması" *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/II (2003): 212.

⁹³ Şehristânî, *Musâraa*, 65.

iki tarafını birleştirmiş olursun.⁹⁴ Cömertliğin de varlığın tasavvur edilebildiği yerde gerçekleşebileceğini düşünen Şehristânî'ye göre, sonsuz bir cismin varlığı mümkün olmadığında, noksanlık Allah'ın cömertliğine değil, cömertliği kabul edene dönmektedir.⁹⁵

Âlemin yaratılmış bir varlık olduğu hususunda hem fikir olan filozof ve kelâmcılar bu yaratmanın nasıllığı konusunda ise farklılaşmaktadır.⁹⁶ Filozoflar yaratmayı imkân kavramıyla ilişkili olarak temellendirirken, kelâmcılar hudus (oluş) kavramı ekseninde temellendirmektedir. Yaratmanın imkân ile temellendirilmesi Allah'ın ilim sıfatına yönelik bir vurguyu içerirken, hudus temelli bir değerlendirme Allah'ın irade sıfatına yönelik bir vurguyu içerir. Örneğin İbn Sînâ'ya göre Tanrı mavi bir gökyüzü yaratmakla buna alternatif sarı bir gökyüzü yaratmak arasında tercihte bulunmaz. Mavi gökyüzü Tanrı'nın bilgisinin bir parçası olduğundan dolayı zorunludur. Çünkü Tanrı'nın bilgisi değişmezdir.⁹⁷

İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi, üç yönden, İlahi inâyet ile ilişkilendirilmektedir. Birincisi, Tanrı'nın bilgisinin, mevcut her şeyin nedeni olmasıdır. İkincisi, Tanrı'nın bilgisinin her şeyi zorunlu bir şekilde düzenlemesidir. Bu düzenleme en mükemmel nizamı ortaya çıkarmaktadır (ahsen'ün-nizam). Üçüncü yön ise yaratmaya ilişkin bu zorunluluğun Tanrı'nın kendisinden kaynaklanmasıdır. Çünkü âlemdeki düzenin zorunluluğu bizzât Tanrı'nın bilgisinde içerilmiştir. Bu Tanrı'nın bilgisinin zorunlu olduğu ve olduğundan farklı olamayacağı anlamına gelmektedir. Böyle bir anlayış olanın, olduğundan farklı olmasının imkânsız olduğu bir yaratma tasavvurunu doğurmaktadır.⁹⁸ *Başkasıyla zorunlu mümkün varlık*

⁹⁴ Şehristânî, *Musâraa*, 66; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 37.

⁹⁵ Şehristânî, *Musâraa*, 66.

⁹⁶ Atay, yaratma ile ilgili iki yöne işaret eder. Birinci yön, Tanrı'nın bir niteliği olan yaratma işinin, işleme, iş olarak ezelliliğidir. İkinci yön ise, yaratılan nesnenin bir yaratık olarak ezelliliğidir. Buna göre ilk yön, tekvin sıfatının ezelliliği bağlamında, bazı kelâmcılar tarafından da kabul edilir. Fakat yaratmanın ikinci yönüne işaret eden anlamı kelâmcılar tarafından kabul edilmez. Filozoflar yaratmaya dair iki yönü de kabul etmişlerdir. Bu şekilde onlar yaratma ile ezelliliği birleştirmişlerdir. Bu bağlamda, zaman ve zamanı meydana getiren nesnenin de yaratılmış olduğunu kabul ederler, fakat bu yaratma dehr (süre) içinde meydana geldiğinden ezeldir. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 142-153.

⁹⁷ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 234.

⁹⁸ Felâsifenin kozmolojisinde yatan bir diğer ilke, var olmanın var olmamaktan daima daha iyi olmasıdır. Bu nedenle yetkin iyi, yaratmak zorundadır. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 234-235. Yaratmayı zorunlu gören bakış açısı Bağdat Mu'tezile'sinde de mevcuttur. Onlara göre Allah'ın bu âlemi yaratması vâciptir. Çünkü bu kulların faydasıdır. Bu fayda ise Allah'ı bilme, O'na ibadet etme, ebedi nimet ve sevaba ulaşma dolayısıyladır. Bk. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*,

tasnifi böyle bir anlamı da içeriyor görünmektedir. Çünkü mümkün hem var olması açısından hem de başka türlü olamaması açısından zorunluluk ile kayıtlanmaktadır. Bu bakış açısı yaratmanın tabiattan kaynaklanan bir fiil olarak tasavvurunu gerektirir. Tanrı'nın iradesi ise zorunlu olarak değerlendirildiği için âlem de zorunlu bir nitelik kazanır.⁹⁹

İbn Sînâ, zâti bakımdan mümkün olan âlemin var edildiğinde, var edenin varlığıyla vâcip olduğunu iddia etmekteydi. Ona göre bu, her illet ve malulün, her sebep ve müsebbebin hükmüdür. Eğer müsebbip ebedi ise, sebep ile vâcip olmuş olur. Zâti ve sebebi itibariyle ise caiz olmuş olur. Sebep zâti olarak müsebbipten önce olur. Bu elin hareketiyle anahtarın dönmesindeki gibidir. Bunlar varlık olarak aynı anda olmalarına rağmen hakikatte aynı anda değildir.¹⁰⁰

Şehristânî bu anlayışın mümkün lafzının anlamını değiştirdiğini iddia eder. Ona göre lafız ve mana açısından bir şeyin bir mucidin icadıyla var olması doğrudur. Fakat bir şeyin yaratıcının icabıyla oluşu böyle değildir. Çünkü mümkün varlığı ve yokluğu caiz olan anlamındadır. Vücûbu veya imkânsızlığı caiz olan anlamında değildir. Mümkün bir zorunluluktan değil, bir sebepten dolayı varlığa gelmektedir. Sebep vücud ifade eder. Bu bakımdan onun (sebebin) icabıyla vâcip oldu denilir. Ona arız olan vücûbun ifadesi ise varlıktır. Bu nedenle söylenecek en doğru söz; "Onun icadıyla var oldu ve vücûb ona arız oldu." şeklindedir. Burada kendisine varlık intisab eden varlık mümkün'ül-vücûd olarak nitelenir. Bu ise gözetilmesi gereken lafzi bir incelik olarak görülür.¹⁰¹

Yaratıcı varlığa mümkünle ilgili isnad edilecek tek şey onu var etmesi, ona varlık vermesidir. Burada vücûbiyet ancak arazi bir gereklilikle vardır ve bu gereklilik yaratıcıya isnad edilemez. Bu nedenle İbn Sînâ'nın sözünün muradını aştığı ifade edilmektedir.¹⁰² Vâcip nitelemesini, Allah'ın bir şeyi irade etmesi sonucu o şeyin belli bir şekilde ve vakitte meydana geleceğini bilmesi olarak kullanabiliriz. Ancak buradaki durum Allah'ın bildiğinin aksinin olmasının imkânsızlığından kaynaklanır. Ve iradenin devre dışı

(İstanbul: Rağbet Yay., 2002), 295. Fakat bu tartışma Mu'tezilî düşüncede salah-aslah prensibi ekseninde tartışılmaktadır. Onların yaratmayı zorunlu gören bu anlayışı ezeli bir yaratma fikrini gündeme getirmemektedir. Bk. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Aslah, İstihkâku'z-zemm, et-Tevbe*, XIV, thk. Mustafa Sakka, ts. s. 111; Hülya Alper, "Matürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013): 20.

⁹⁹ Acar, "Yaratma," 209-212.

¹⁰⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 21.

¹⁰¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 21-38, Şehristânî, *Musâraa*, 70-71.

¹⁰² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 21.

kalması söz konusu edilmemektedir.¹⁰³

Diğer taraftan *başkasıyla zorunlu mümkün varlık* terimi hem lafzi hem mana bakımından çelişkili kabul edilmiştir. Lafız olarak bir şeyin aynı anda hem mümkün hem zorunlu olarak nitelenmesi çelişkilidir. Mümkün varlığın Vâcip Varlığa olan nispeti ancak *başkasıyla mümkün, mümkün varlık* şeklinde olabilir. Mümkün olan, vâcip oluşu açısından değil var olması açısından vâcibe ihtiyaç duyar. Ancak bu nispet sayesinde vücûbu gerekir.¹⁰⁴ Burada açığa çıkmaktadır ki kelâmî açıdan da mümkün, hariçte var olması (mevcut) noktasında vâcip şeklinde nitelenebilir. Fakat burada vâcip, varlığın pekişmesi anlamındadır. Kelâmcılar vâcip kavramını açıkladıkları çoğu yerde, onu bu şekilde tanımlamaktadırlar.¹⁰⁵ Bu tanımlamada ilahi irade ve varlığın tercih edilme yönü göz ardı edilmemektedir. Bilakis Allah, onun varlık yönünü yokluk yönüne tercih etmiş ve onu var etmiştir.

Mana açısından ortaya çıkan çelişki ise şudur; varlığı caiz olan sonsuz olamaz. Eğer, var olan şeyler/mümkünler zorunluysa o halde tek seferde sonsuz şeyler var olmuş olur. Eğer zâtlarda düzen belli bir sayıda varlığa gelmeleri için gerekli bir durum ise o halde bu gerçek varlıkta/mevcutta da bir gerekliliktir. Zâtlardaki sıralama (öncelik ve sonralık) objelerdeki sıralama (birinci ve ikinci) gibidir.¹⁰⁶ Bu nedenle âlemi ezeli olarak nitelenmek yanlıştır. Âlemi ezeli olarak nitelendiren filozofların Tanrı hakkında fail terimini kullanmaları da yanlış bir tercihtir. Çünkü fail, irade ve bilgi sahibi varlığa verilen isimdir. Filozoflar ise Tanrı'nın zorunlu olarak yarattığını ve iradesinin bulunmadığını varsaymaktadırlar. İllet terimi ise âlemin ma'lul ve ezeli olduğu fikrini gerektireceğinden kelâmcılardan tarafından kabul görmemiştir.¹⁰⁷

Diğer yandan zorunlu olarak yapma ve feyz ile üreme çoğalma arasında benzerlik olduğu ifade edilmektedir. Bu bakımdan filozofların,

¹⁰³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 21.

¹⁰⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 38.

¹⁰⁵ Şehristânî, *Musâraa*, 22; Râzî, *el-Muhassal*, 62; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *el-İtimâd fî'l-İtikâd*, thk. Abdullah Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü'l-Türâs, 2014), 239.

¹⁰⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 38, Cüveynî'nin imkânı, gerçekleşen durumlara eş zamanlı alternatifler olarak ifade etmesi de bu bağlamda düşünülebilir. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, 279. Bu bağlamda Türker'in ifade ettiği üzere, filozofların imkânı zorunluya icra etmeye çalıştığı, kelâmcıların ise imkânı çoğaltmaya çalıştığı söylenebilir. Türker, "Âlemin Ezeliliği," 69.

¹⁰⁷ Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yay., 1998), 144; Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 82, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi-İSAM, 2003), 114; Özcan Akdağ, "Ortaçağ'da 'Fail' Kavramı ve Tanrı". *Bilimname Düşünce Platformu* 29/II (Kasım 2015): 235.

kendisinden bir şey feyz eden zât, kendisinden bir şey feyz etmeyen zâttan daha şerefli, demeleri doğru değildir. Çünkü bu O'nun, yetkinliğini feyz etmekten aldığı sonucuna götürür. Oysaki yetkin zât, başkasından yetkinlik almaz. Feyz ve zorunlu olarak yapma, mümkünü Allah'a izafe etmede bir seçenek olabilir. Fakat şeriatler Allah'ın yetkinliğinden ve seçim, irade, yaratma, emir ve mülk gibi niteliklerinden dolayı, bir seçim ve irade, bir kasıt ve tercih izafetini daha değerli bulmuştur. Zira ilk izafette bir eksiklik ve noksanlık ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁸ Bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken husus varlık vermenin başka bir şey, zorunluluk vermenin başka bir şey olduğunun ayırt edilmesidir. Bu nedenle, mümkün, onunla icad edildi, bu yüzden zorunlu oldu, denilebilir. Fakat, o, zorunlu oldu bu yüzden icad edildi, denemez.¹⁰⁹

Gazzâlî, filozofların mevcut haliyle âlemin bütünüyle zorunlu olduğuna yönelik iddialarına karşılık, âlemi bütünüyle farklı bir şekilde var olabilecek bir varlık olarak sunmaktadır. Bu bağlamda ona göre mantıksal zorunluluk kabul edilebilirken, metafizik zorunluluk kabul edilemezdir. Buna göre, bütün parçadan küçük olamaz, fakat akli bir çelişki doğurmadığı için ateş pamuğu yakmayabilir.¹¹⁰ Aynı durum imkân için de geçerlidir. Bunun nedeni, Gazzâlî'nin imkânı, failin kudretiyle özdeşleştirmesidir. Filozofların imkânı varoluşsal bir gerçeklik olarak sunması karşısında o, imkânı makul (aklın temel ilkelerine ters olmayan) ve makdur (güç yetirilebilen) olarak sunmaktadır.¹¹¹ Bu durumda mümkün akli bir çelişki doğurmuyorsa ve Allah'ın iradesi söz konusu ise var edilir.

Gazzâlî; mümkün, zorunlu ve imtinâ kavramlarının yalnızca akli bir gerçekliği olduğunu kabul eder. Yani bu kavramlar zihin dışında bir dayanağı gerektirmez. Bu bağlamda mümkün varlığın, hariçte meydana gelmeden önce sahip olduğu nitelik imkân değil, yokluktur. İmkân, mümkün varlıkla eş zamanlı bir niteliktir. Zira, var olmadan önce onun imkânının var olduğunu söylemek âlemin kıdemi düşüncesine götürmektedir.¹¹² Bu nedenle imkân güç yetirilen şekilde nitelendirilmektedir.

İbn Sînâ açısından ise varlığın imkânı, failin ona kadir olması değildir.

¹⁰⁸ Şehristânî, *Musâraa*, 71-72.

¹⁰⁹ Şehristânî, *Musâraa*, 73

¹¹⁰ Mantıksal zorunluluk ve metafiziksel zorunluluğun birbirinden farklı oluşu hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Robert Farrel, "Metaphysical Necessity Is Not Logical Necessity," *Philosophical Studies* 39 (1981): 19.

¹¹¹ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 257; Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 163; Ömer Bozkurt, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de İmkân," 24.

¹¹² Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 40.

“Aksine fail, eğer o kendinde mümkün değilse ona güç yetiremez. Çünkü imkânsız olana güç yetirilemez. Kudret ancak olması mümkün olan üzerinde bulunur. Bir şeyin varlığının imkânı ona güç yetirme ile aynı olsaydı, bu söz şöyle demeye benzerdi: imkânsız olana güç yetirilemez.”¹¹³ Görüldüğü üzere İbn Sînâ imkânın karşıtının imkânsız olduğunu düşünürken, Gazzâlî ise bunu yokluk olarak ifade etmektedir. Bu durumda âlemin var olmadan önce her zaman mümkün olduğu düşüncesi, aynı zamanda âlemin varlığının hiçbir halde imkânsız olmadığı düşüncesini içermektedir. Çünkü imkânsız olan şey bizâtihi var olamaz. Buradan yola çıkarak İbn Sînâ, imkân devamlı var olduğuna göre mümkün de devamlı var olmalıdır, diyerek âlemin kıdemi fikrine ulaşmaktadır. Çünkü ona göre, âlemin önce imkânsız olup sonra mümkün olması mustahîldir. İmkân devamlı ise mümkün de devamlıdır. Bu durumda eğer âlemin mümkün olmadığı bir zamanı varsayarsak bu Allah'ın kadir olmadığı bir halin var sayılmasına vesile olacaktır.¹¹⁴ Peki imkânın devamlı olması niçin mümkün varlığın da devamlı olmasını gerektirir? İbn Sînâ'ya göre eğer bir var olma imkânından bahsediyorsak, bu imkânın izafe edileceği bir mahalden de bahsetmemiz gerekir. Bu mahal ise maddeden başka bir şey olamaz. Bu durumda her hâdisten önce bir madde vardır. İlk madde ise hiçbir şekilde hâdis değildir.¹¹⁵

Aslında İbn Sînâ da mümkünün gerçek anlamının varlığa ve yokluğa eşit mesafede olanı ifade ettiğini düşünür. Varlığa çıktığı anda ise ona başkasıyla zorunlu adını ekler. Ona göre fail mümkünü, ancak mümkünün kendinde mümkün olması nedeniyle güç yetirir. Bu anlamda varlığın imkânı failin ona kadir olması değil, kendinde imkâna sahip olmasıdır. Çünkü fail kendinde imkânsız olana zâten güç yetirememektedir. Fakat Gazzâlî, daha önce belirttiğimiz üzere imkânın sadece zihni bir varlık olduğunu ve maddeye ihtiyacı olmadığını düşünmekteydi. Zira ona göre eğer imkân “bu onun imkânıdır” denecek bir mevcudu gerektirseydi, imtinâ da “bu onun imtinâdır” denecek bir mevcudu gerektirirdi. Benzer bir biçimde akıl bir madde üzerinde ortaya çıkmadan önce siyah ve beyazın mümkün olmalarına hükmetmektedir. Bu da göstermektedir ki imkân hükmünü verirken, onun izafe edileceği mevcut bir zâtın olması şart değildir. Dolayısıyla varlığa çıkmadan önce mümkün vasfı olmayan bir şeyin imkânsızlığı güçsüzlük anlamına gelmez.¹¹⁶ İmkân denilen şey, sadece kavram olarak düşünüldüğü sürece herhangi bir faili gerektirmez. Bu nedenle kelâmcılar bir nesnenin

¹¹³İbn Sînâ, *en-Necât*, 198.

¹¹⁴Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 40.

¹¹⁵Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 42.

¹¹⁶Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 43.

faile nispet edilmesi için onun hudûsa gelmiş olmasını şart koşmuşlardır. Böylece bir hadisin faile nispetini gerektiren şey, onun aklen mümkün oluşu değil, fiili olarak meydana gelme sürecine girmesi olarak ifade edilmiştir.¹¹⁷

Bu noktada, akli hükümlerin zihin dışında bir karşılığı olmadığını vurgulayan Gazzâlî'ye İbn Rüşd'ün yönelttiği eleştiri oldukça dikkat çekicidir. İbn Rüşd'e göre eğer bu kavramların yalnızca zihni bir karşılığı varsa, bu, sudur süreci içinde yer alan başkasıyla zorunlu varlık nitelemesi hakkında Gazzâlî'nin, bu, zorunlu varlıkta bir bileşikliği gerektirdiği için imkânsızdır, şeklindeki itirazının geçerliliğini yitirmesi anlamına gelir. Yani eğer imkândan, zihinsel bir kavram anlaşılıyorsa, bu bakımdan ne zorunlu varlığın ne de mümkün varlığın bileşik sayılmaması gerekir.¹¹⁸

Görüldüğü üzere, kelâmcıların anlayışı, mümkün varlığı, zorunlu varlığa bağlayan ve yine mümkün varlığı başka varlıkların ortaya çıkışında aracı olarak gören sudur anlatımından oldukça farklı bir yerde durmaktadır. Sudur süreci nihayetinde nedensellik ifade etmektedir. Ayrıca neden ve sonucun eş zamanlı olmasını da gerektirir. Fakat Râzî'nin de belirttiği gibi yaratma Tanrının ezeli bir sıfatı olsaydı, o zaman bu sıfat O'nunla beraber ezeli bir cevher olurdu. Bu, Allah ezeli şeyleri yaratıyordu ve yaratılmış olanlar da ezeli olarak var oluyorlardı anlamına gelirdi. Fakat bu düşünce aynı zamanda, varlıklar Allah'ın seçimine bağlı olarak değil, zorunlu olarak var olmaktadır düşüncesine yol açacağından kelâmcılar açısından kabul edilemezdir.¹¹⁹

Sonuç ve Değerlendirme

Bilfiil var olan mümkünü Fârâbî *mutlak*, İbn Sînâ *başkasıyla zorunlu zâtıyla mümkün*, İbn Rüşd ise *zorunlu* olarak ifade etmiştir. Kelâmcılar açısından ise imkân, yalnızca, var olma açısından başkasına muhtaç olmayı, sonradan yaratılmışlığı, değişebilirliği ifade etmektedir. Bu bakımdan hariçte bilfiil meydana gelmiş mümkün, ancak, Allah'ın onu dilemesi, seçmesi ve yokken var etmesi ile zorunlu şeklinde nitelenebilir. Mümkün, zorunlu, mümtenî gibi kavramların ontolojik bir gerçeklik olarak kelâm kitaplarında geçmeye başladığı müteahhir dönemden itibaren kelâmcılar, özellikle bu kavramları detaylı bir biçimde ele alan İbn Sînâ üzerinden filozofları eleştirmişlerdir. Ancak yukarıda mümkün varlığa dair hangi nitelemeleri

¹¹⁷ Türker, "Âlemin Ezeliği," 57; Ömer Ali Yıldırım, "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme," *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 10:2 (2012), 269.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, 232-233.

¹¹⁹ Kafrawi, "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık," 247-248.

yaptığını ifade ettiğimiz filozoflar arasında İbn Sînâ'nın daha naif bir tavra sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o müküne zorunlu nitelemesini vermekle birlikte, onun, mükün olma vasfının devam ettiğini düşünür. Buradan İbn Sînâ'nın, Zorunlu varlık ve mükün varlığı birbirinden ayırmaya yönelik bir çaba içinde olduğunu çıkarabiliriz. Çünkü mükün vasfını yalnızca mutlak ve zorunlu ile karşılamak Zorunlu Varlık ile mükün varlığı aynı çizgiye taşımak olarak yorumlanabileceğinden oldukça problemli görünmektedir. Fakat diğer yandan İbn Sînâ'nın bu çabası da onu eleştirilmekten kurtaramamıştır.

İbn Sînâ'nın geliştirdiği *başkasıyla zorunlu mükün varlık* terimi, bilfiil olan her varlığın bir sebebi olduğu fikrine dayanır. Bu sebep imkânı vücûba çıkaran şey olarak nitelenir. Başka bir ifadeyle varlığı mükün olan her şey illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz. Sudur anlayışını benimseyen İbn Sînâ açısından bu zorunluluk ilk Sebeb'e kadar devam eder. Yalnızca İlk Sebeb bir illeti olmadığından başkası dolayısıyla değil kendi zâtı ile zorunlu varlıktır. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi iki sonuç doğurmaktadır. Birincisi âlemin ezeli olmasıdır. İkincisi ise âlemin yaratılmasının zorunlu olmasıdır. O birinciyi illet ile malulün birbirinden ayrı olamayacağı ile temellendirirken, ikinciyi, Tanrı'nın iyiliği, cömertliği ve bilgisi ile ilişkilendirir.

Bu şekliyle, *başkasıyla zorunlu mükün varlık* terimine kelâmcılar tarafından iki açıdan itiraz edilmiştir. İlki varlık tasnifindeki konumu açısındandır. İkincisi ise metafizik sonuçları bakımındandır. Buna göre her şeyden önce bir varlığı hem mükün hem zorunlu diye nitelemek kelâmcılar açısından çelişkilidir. Buradaki çelişki mantıksal bir çelişkidir. Diğer yandan İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlığı tanımlarken kullandığı ifadeler zorunluluk vasfının iki ayrı şeyde gerçekleşmesine izin vermemektedir. Fakat buna rağmen İbn Sînâ müküne başkasıyla zorunlu diyerek kendisi ile çelişmektedir.

Kelâmcılar mükünü zorunlunun zıttı olarak kabul etmiştir. Bu açıdan onlara göre mükünü "imkânsız olmayan" şeklinde tanımlamak ve dolayısıyla zorunluyu da içine alacak biçimde değerlendirmek yanlış bir değerlendirmedir. Tevhid ilkesi gereği Zorunlu ve mükün varlığı olabildiğince farklı düzlemlerde tasavvur etme eğiliminde olan kelâmcılar açısından varlık adı dahi mükün ve zorunlu hakkında eş-anamlı bir kullanıma sahip olmamalıdır. Bundan dolayı, varlık bu ikisine ancak eş-adlı bir kullanımla ortak kılınabilir. Filozofların düşündüğü gibi varlık adının dereceli bir biçimde kullanılması da uygun bulunmamıştır. Çünkü varlık, Zorunlu'da ontolojik bir gerçeklik iken, mükünde varlığının devamlı

olmasını ifade eder. Bu bağlamda kelâmcıların tavrının, Zorunlu Varlık hakkında yapılan çıkarımlarda, vâcibi mümkün dönecek, mantıksal tutarsızlıklardan kaçınmaya yönelik olduğu söylenebilir. Bu tavrın arka planında birtakım metafiziksel hassasiyetlerin yer aldığı da bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır.



KAYNAKÇA

- ACAR, Rahim. "Yaratma, İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması." *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 15, no. 12 (2003): 205-213.
- AKDAĞ, Özcan. "Ortaçağ'da 'Fail' Kavramı ve Tanrı." *Bilimname* 29, (2015): 231-243.
- ALPER, Hülya. "Matürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11, (2013): 17-36.
- ALPER, Ömer Mahir. "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2009. 257-274.
- ALTAŞ, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- ALTINTAŞ, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002.
- ÂMİRÎ, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf. *et-Takrîr li evcûhi't-takdîr*. Neş. Sahban Khalifat, Amman: 1988.
- ARISTOTELES. *Organon III*. Çev., Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: MEB Yay., 1963.
- ATAY, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1974.
- ATAY, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbaası, 1983.
- BELO, Catarina. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Boston: Brill, 2007.
- BOZKURT, Ömer. *Gazzâlî ve İbn Rûsd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi (Doktora tezi), 2009.
- COŞAR, Hakan. *Nihâyetü'l-İkdâm'a Göre Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi (Yüksek Lisans Tezi), 2003.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985.

- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev., Ömer Türker, cilt 3, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015.
- ÇELEBÎ, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yay., 2002.
- ÇÖKREN, Hatice. *İslâm Kelâmında Tanrı'nın Mutlaklığı*. Ankara: Ankara Üniversitesi (Yüksek Lisans Tezi), 2007.
- DÜZGÜN, Şaban Ali. *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yay., 1998.
- EFENDİ, Mütercim Âsım. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. Çeviren Eyyüp Tanrıverdi, cilt 6, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 2014.
- el-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr. *Kitab fi'l-Mantık: el-İbare*. Thk. Muhammed Selim Salim. Kahire: Merkezi Tahküki't-Türas, 1976.
- el-FÂRÂBÎ, Ebû Nasr. *Mebâdi'ul-Mevcûdât*. Çeviren Mehmet Aydın vdğ. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980.
- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Berekât. *el-İtimâd fi'l-İtikâd*. Thk. Abdullah Muhammed. Kahire: Mektebetü'l- Ezheriyyetü'l-Türas, 2014.
- ERDEM, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yay., 2016.
- FARREL, Robert. "Metaphysical Necessity Is Not Logical Necessity." *Philosophical Studies* 39, (1981): 142-153.
- GAZZÂLÎ. *el-İktisad fi'l-İtikâd*. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1988.
- GAZZÂLÎ. *Mışkat'ül-Envar (Nurlar Feneri)*. Çeviren Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yay., 1966.
- GAZZÂLÎ. *Tehâfüt el-Felâsife*. Çeviren Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yay. 1981.
- GRIFFEL, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*. Çeviren İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yay. 2012.
- HAKLI, Şaban. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği." *Felsefe Dünyası* 39, (2004): 111-132.
- İBN MANZUR. *Lisanü'l-Arab*. Neş., Yusuf Hayyat, cilt 2, Beyrut: Dârü'l-Lisân'ul-Arab, t.s.

- İBN RÜŞD. *Tehafüt et-Tehafüt: Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çeviren Kemal Işık, Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yay., 1998.
- İBN SÎNÂ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât (mea şerh Nasîrüddîn Tûsî)*. Neş. Süleyman Dünya. cilt 2, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İBN SÎNÂ. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yay., 2013.
- İBN SÎNÂ. *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*. Çeviren Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İBN SÎNÂ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*. Çeviren Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.
- KABYLOV, Nurgali. *Gazzâlî'de Varlık Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi (Yüksek Lisans Tezi), 2002.
- KADI ABDULCEBBAR. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Aslah, İstihkâku'z-zemm, et-Tevbe*. Thk. Mustafa Sakka. cilt XIV, Kahire, ts.
- KAFRAWÎ, Shalahudin. "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelâmında Zorunlu Varlık Kavramı." *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9, (2011): 239-252.
- KAYA, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yay., 2011.
- KAYA, Mahmut. "İmkân", *DİA*. cilt 22, İstanbul: 2000. 224-225.
- KAYA, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yay., 2015.
- KİNDÎ, *Felsefî Risâleler*, Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- KUTLUER, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yay., 2002.
- MACİT, Muhittin. *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek*. İstanbul: Litera Yay., 2012.
- MCGINNIS, Jon. "Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket ve İmkân." *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul, 2009. 259-265.
- RÂZÎ, Fahreddîn Muhammed b. Ömer B. Hüseyin. *el-Muhassal, Kelâm'â Giriş*. Çeviren Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- RÂZÎ, Fahreddîn Muhammed b. Ömer B. Hüseyin. *Şerhu 'Uyunu'l-Hikme*. Cilt 3, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.
- SÖZEN, Kemal. *İbn Kemal'de Metafizik*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*. Thk. Alfred Guillaume. London. 1934.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *Kitâb'ul-*

Musâraa Filozoflarla Mücadele. Çeviren Aygün Akyol, Aytekin Özel.
İstanbul: Litera Yay., 2010.

ŞULUL, Cevher. *Kindî Metafiziği.* İstanbul: İnsan Yay., 2003.

TAŞÇI YILDIRIM, Emine. *Klasik Felsefede ve İslâm Felsefesinde İnâyet Anlayışı: İbn Sînâ Örneği.* Ankara: Ankara Üniversitesi (Doktora tezi), 2017.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ala b. Ali b. Muhammed Hamid el-Fârûki. *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm.* Çeviren Corc Zeynati, Abdullah Halidi.
Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

TOPALOĞLU, Bekir. *Kelâm İlmi Giriş.* İstanbul: Damla Yay., 2004.

TURHAN, Kasım. *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi.*
İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1992.

TÜRKER, Ömer. "Âlem'in Ezelîliği." *Gazzâlî Konuşmaları.* İstanbul: Küre Yay.,
2012.

ÜZÜM, İlyas. "Hüküm", *DİA.* İstanbul, 1998. 464-466.

WOLFSON, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri.* Çeviren Kasım Turhan. İstanbul:
Kitabevi Yay., 2001.

YAZICI, Muhammet. "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri." *Atatürk
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007): 201- 260.

YILDIRIM, Ömer Ali. "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma Ve Kıdem
Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme." *Kelâm
Araştırmaları Dergisi* 10 (2012): 251-274.





bilimname XXXV, 2018/1, 568-570

Arrival Date: 20.02.2018, Accepting Date: 24.04.2018, Publishing Date: 30.04.2018
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.397045>

THE POSITION OF THE CONCEPTION OF THE POSSIBLE BEING WHICH ASSOCIATED WITH NECESSITY IN ISLAMIC PHILOSOPHY AND ITS REFLECTIONS ON THE TERM OF MUTAAKHIRIN KALAM

© Sibel KAYA^a

Extended Abstract

In Islamic thought, being (wujūd) was evaluated in three ways in relation to the possibility (imkân). The first is God, who has no possibilities in his essence (zât). The second is the entity, possibility of which is latent in his essence and not necessary. This entity does not have to exist. It is equally distant to existence or non-existence. These two approaches were accepted both in Islamic philosophy and Kalâm with the alliance. In the third approach, the possibility is not before the being, but on the contrary, it exists in the essence together with its actual possibility and it is expressed as the entity which is possible in itself but necessary through another. Islamic philosophers consider celestial beings, minds and other eternal creatures in this category of necessary through another. In contrast to the philosophers who associate an actual being with the necessity in a certain way, the theologians argue that the quality of possibility should not be used together with necessity (wujûb). In this study, we have searched for the term of possible in itself but necessary through another being in the way that the philosophers put forward and the objections of the theologians to it. From this point, we aim to reveal the effects of the different approaches of the two disciplines about the possible being on their conception of the world.

In particular, two great Muslim philosophers, Farabi (d. 379/950) and Ibn Sina (d. 428/1037), gave great importance to the necessary-possible classification while forming their understanding of existence. For example, according to Farabi, the possible being is the latter being that are missing regarding the existence and it is between existence and non-existence. That's why, Farabi

^a Res. Asst., Erciyes University Theology Faculty, sibelkaya@erciyes.edu.tr

expresses that there is no given existence to the possibility in its own nature. However, the first reason has made both the things that are likely and unlikely to exist possible. In this way, Farabi expressed the possible being that became actual, with the word *absolute*.

Ibn Sina, makes the concept of possibility, metaphysical dimension of which had not become clear yet in his predecessor Farabi, one of the most central concepts of metaphysical thinking. According to him, possibility means the possible being in terms nature of the world. From this point of view, he refers to a class of independent being. However, he uses the term *possible in itself* (*wājib al-wujūd bi-dhātihi*) but *necessary through another* (*wājib al-wujūd bi ghayrihi*) to denote that there is a reason for every being which is actual. The reason for this is defined as the thing that brings the possibility into the body. That means; something that is possible to exist becomes necessary as there is a cause for it to exist. In other words, the cause of possible being is also the reason for its being described as necessary at the same time. In this context, Ibn Sina uses the term: "All possible to exist, does not exist unless it is necessary when compared to its cause." For Ibn Sina, who embraced the understanding of emanation (*sudur*), this necessity continues until the First Reason. Only the First Reason is a necessary being with itself, not because of the others but because it has no cause. The world is described as the being which is possible in itself but necessary through another though. This thought of Ibn Sina has two consequences. The first is that the world is eternal. He bases this with the idea that the cause and effect cannot be separated from each other. The second result is that the creation of the world was compulsory. He relates this with the God's goodness, generosity and knowledge.

On the other hand, in the science of *Kālam*, the concepts of possible, necessary and impossible from the perspective of existence classification started to be given intensively from Ghazali. We can say that it has two reasons why the theologians included these concepts. First of all, it is to reveal the mistakes of philosophers through Ibn Sina, who deals specifically with these concepts in detail. Second, it is to benefit from these concepts to improve their understanding of being. As philosophers suggest, we can state that the theologians objected to the understanding of possible being in two respects. Their initial objections are in terms of its position in the classification of entity. The second is in terms of metaphysical results. According to this, it is contradictory above all to define a being as both possible and necessary. The contradiction here is a logical contradiction. On the other side, Shahrastani sees as a contradictory both Ibn Sina's not accepting the partnership of the Necessary Being in case of necessity, but also his dividing the Necessary Being into two as necessary in its essence and necessary through another. In this respect, the Shahrastani indicates that the world must directly be attributed to the Necessary

Being with its essence. The reason is that he does not accept the idea of the hierarchy of being that emerged with the understanding of emanation (sudur) which is accepted by Ibn Sina and other philosophers and makes one another compulsory. According to him, such acceptance will come to mean missing the Divine Will.

The conception of the world that emerges when adopted in the form of possible Kalâm is as follows: The world, whose existence or nonexistence is permissible, existed as a means of a creator if it exists. It would not need a creator (mujîd) if it was not created. The creator gave a preference. Instead of the nonexistence of the world, he chose its presence. This direction of choice and preference requires God with regard to its essence to have existed earlier than the world. In this respect, the existence of what is possible in the Kalâm sense cannot be in any way the same as Wājib al-Wujūd in terms of time, virtue and rank. The previousness, posteriority, and coexistence can also be given to two things that have a relationship between. There is no such relation between Allah and the world. As a result, two different approaches emerging in relation to the possible being are one of the main reasons for the discrepancy between the theologians and the philosophers of Islam.

In this respect, on the base of the Islamic philosophy and Kalam approaches differing in terms of being classification, the creation of the world, its eternity and God's relationship with the World; the possible being understanding of both disciplines has a discriminating and a significant place.

Keywords: Kalâm, Philosophy, Possible, Necessary Through Another, God.

