

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İMKÂN RİSALELERİ BAĞLAMINDA KEMALPAŞAZÂDE’NİN
İMKÂN ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet Faruk YOLCU

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

MAYIS – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

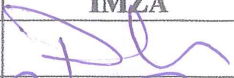
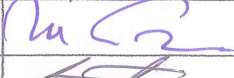

İMKÂN RİSALELERİ BAĞLAMINDA KEMALPAŞAZÂDE’NİN
İMKÂN ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ahmet Faruk YOLCU

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslâm Felsefesi

“Bu tez 29.05./2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / ~~Oyçokluğu~~ ile kabul edilmiştir.”

| JÜRİ ÜYESİ | KANAATI | İMZA |
|---------------------------|---------|---|
| Prof. Dr. Atilla Arbon | Beserli |  |
| Prof. Dr. Sami ÖCAL | Beserli |  |
| Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA | Beserli |  |



T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

| | | |
|-----------------------|---|--|
| Adı Soyadı | : | Ahmet Faruk YOLCU |
| Öğrenci Numarası | : | y166010003 |
| Enstitü Anabilim Dalı | : | Felsefe ve Din Bilimleri |
| Enstitü Bilim Dalı | : | İslam Felsefesi |
| Programı | : | <input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA |
| Tezin Başlığı | : | İmkân Risaleleri Bağlamında Kemalpaşazâde'nin İmkân Anlayışı |
| Benzerlik Oranı | : | %10 |

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

01.07/2019
Öğrenci İmza

Sakarya ÜniversitesiS. S. S. Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

07/05/2019
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

Tarih:

İmza:

1.07.2019

KABUL EDİLMİŞTİR

REDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Düşünen bir canlı olarak insanoğlu içerisinde bulunduğu ve müşahede ettiği dünyayı çeşitli şekillerde anlamlandırmaya çalışmış, nesnelere ve olaylar arasında irtibat kurmuştur. Buna bağlı olarak müşahade ettiği şeyler hakkında yeni kavramlar üretmiş ve bu kavramları sistemli bir şekilde birbirileri ile ilişkilendirerek bütüncül bir tasavvur ortaya koymuştur. Bu sebeple her felsefe sisteminin aynı zamanda bir kavramlar sistemi olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Öte yandan farklı düşünce gelenekleri içerisinde ortaya çıkan kavramlar geçişken bir yapıya sahip olmuş ve aynı lafız başka bir gelenek içerisinde birtakım farklılıklarla devam edebilmiştir. Sadedinde olduğumuz bu çalışma da İslam düşüncesinde İbn Sînâ ile birlikte varlık felsefesinin en merkezî kavramlarından biri haline dönüşen imkân kavramını, Osmanlı düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan Kemalpaşazâde bağlamında ele almayı hedeflemiştir. Osmanlı düşüncesinin Türkistan- Anadolu- İran kültür havzasının bir devamı olduğu hesaba katıldığında bu devirde yetişen bir bilginin engin bir ilmi tecrübeyi tevarüs etmiş olduğu aşîkardır. Nitekim Kemalpaşazâde de kaleme almış olduğu eserlerinde çağdaşı olan ve olmayan birçok isimden istifade etmiştir. Bu mütevazî çalışma, Kemalpaşazâde'nin imkân konusunda ele almış olduğu dört risale bağlamında imkân konularında benimsemiş olduğu görüşleri tasvir etmeyi ve Kemalpaşazâde'nin fikirlerinin arka planına işaret etmeyi hedeflemiştir. Tezimi bitirmemde yönlendirmeleri ve tecrübeleri ile yol gösteren kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Emrah Kaya'ya, bilgisi, tecrübesi ve fikirleriyle bilimsel düşünme becerimin gelişmesine katkı sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Atilla Arkan'a, tez savunmamda yanımda olan ve kıymetli bilgilerini benimle paylaşan saygı değer Prof. Dr. Şamil Öçal hocama saygılarımı sunuyor, en samimi duygularıyla teşekkür ediyorum. Tezimde kullandığım bazı kaynakları benimle paylaşan Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, Dr. Öğr. Yasin Apaydın ve Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül Tekin hocalarıma da en kalbî duygularıyla teşekkür ederim. Ayrıca çeşitli tavsiyeleri ile beni yönlendiren değerli Şeyma Ferşatoğlu ve Ahmad Tarmizi arkadaşlarıma da teşekkür ederim. Tez yazım sürecinde karşılaştığım zorlukları aşmamda desteklerini esirgemeyen, yanımda olan anneme, babama, kardeşime ve ilim yolunda bana katkı sağlayan tüm hocalarıma medyun-u şükranım.

Ahmet Faruk Yolcu

09.06.2019

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----------|
| ÖNSÖZ..... | III |
| KISALTMALAR | III |
| TABLO LİSTESİ | IV |
| ÖZET..... | V |
| ABSTRACT | VI |
| GİRİŞ | 1 |
| 1. BÖLÜM: İMKÂN PROBLEMİNİN GELİŞİMİ..... | 14 |
| 1.1. İmkân Kavramı..... | 14 |
| 1.1.1. İmkânın Kelime Anlamı | 14 |
| 1.1.2. Metafizik ve Mantığın Bir Terimi Olarak İmkân | 15 |
| 1.2. İbn Sînâ Öncesi İmkân Kavramına Genel Bir Bakış | 19 |
| 1.2.1. Aristoteles | 19 |
| 1.2.2. Aristoteles Şârihleri ve Yeni Eflâtuncu Gelenek | 22 |
| 1.2.3. Kindî | 25 |
| 1.2.4. Fârâbî | 30 |
| 1.2.5. Bağdat Fârâbî Okulu ve Diğer Muhitler | 38 |
| 1.2.6. Âmirî..... | 45 |
| 1.2.7. Müttekaddim Kelamcılar | 49 |
| 1.3. İbn Sînâ'da İmkân | 58 |
| 2. BÖLÜM: KEMALPAŞAZÂDE'NİN İMKÂN MESELESİNDE | |
| DAYANAKLARI..... | 66 |
| 2.1. Gazzâlî..... | 66 |
| 2.2. Fahreddin er-Râzî | 73 |
| 2.3. Nasîruddin et-Tûsî..... | 81 |
| 2.4. Adudüddin el-Îcî..... | 86 |
| 3. BÖLÜM: KEMALPAŞAZÂDE'NİN İMKÂN ANLAYIŞI | 90 |
| 3.1. Mantıksal İmkân ile Felsefî İmkân Arasındaki İlişki | 91 |
| 3.2. İmkânın Tanımı | 91 |
| 3.2.1. İmkânın Tanımına Yönelik Eleştiriler | 96 |
| 3.3. Mâhiyetlerin İmkânı ve Varlık-Yokluğa Karşı Durumları | 97 |
| 3.4. İmkânın Mâhiyetin Gereği Oluşu | 99 |
| 3.4.1. İmkânın Mâhiyetin Gereği Oluşu Delilinin Takriri | 100 |
| 3.4.2. İmkânın Mâhiyetin Gereği Oluşu Hakkında Şüpheler | 102 |

| | |
|--|------------|
| 3.4.3. Ma‘dûmun İadesi Konusu Bağlamında İmkân | 104 |
| 3.5. İmkânın İki Tarafının Eşit Oluşu Hakkında Tartışmalar | 105 |
| 3.5.1. İmkânın İki Tarafının Eşit Oluşu ile İlgili Tartışmalar ve Bu Konunun İsbât-ı Vâcib Konusundaki Ehemmiyeti | 106 |
| 3.5.2. Mümkünlerin Bir Kısımında Yokluk Tarafının Daha Evlâ Olduğunu İddia Edenler | 108 |
| 3.5.3. Mümkünlerin Tamamında Yokluğun Daha Baskın Olduğunu İddia Edenler | 110 |
| 3.5.4. Mümkünlerin Varlık ve Yokluğa Eşit Olduğuna Dair Deliller ve Bu Deliler Hakkında Tartışmalar | 110 |
| 3.7. Mümkünün Meydana Gelen Tarafının Zorunlu Olması Gerektiğine Dair Öncüller | 128 |
| 3.7.1. Birinci Öncülün Delili | 129 |
| 3.7.2. İkinci Öncülün Delili | 130 |
| 3.8. Hudûs- İmkân Tartışmaları | 132 |
| 3.8.1. Hudûsun İki Farklı Anlamı ve Kullanım Yerleri | 132 |
| 3.8.2. Mümkünün Fâile İhtiyaç Duymasının Sebebi Hakkında Tartışmalar | 133 |
| DEĞERLENDİRME VE SONUÇ | 141 |
| KAYNAKÇA | 145 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 160 |

KISALTMALAR

| | |
|--------------------|---|
| Bk. / bk. | : Bakınız |
| b. | : İbn |
| DİA | : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| Ed. / ed. | : Editör |
| Erişim | : Erişim Tarihi |
| İSAM | : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi |
| Krş. /krş. | : Karşılaştırınız |
| m. | : Milâdî |
| md. | : Madde |
| nr. | : Numara |
| Thk. / thk. | : Tahkik eden |
| ö. | : Ölümü, vefat tarihi |
| sad. | : Sadeleştiren |
| trc. | : Tercüme eden |
| vb. | : Ve benzeri |
| vs. | : Vesaire |
| v.dğr. | : Ve diğerleri |
| y.y. | : Yayıncı bilinmiyor |

TABLO LİSTESİ

| | |
|--|-----------|
| Tablo 1: Fahreddin er-Râzi'nin <i>el-Mebâhis, el-Mulahhas ve el-Muhassal</i> Eserlerinde İmkân Meselelerinin Ele Alınışı | 74 |
| Tablo 2: Tablo Tûsî'nin <i>Tecrîdü'l-i 'tikâd</i> Adlı Eserinde İmkân Meselelerinin Ele Alınışı..... | 82 |



Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tez Özeti

| | | | |
|--|-------------------------------------|--|--------------------------|
| Yüksek Lisans | <input checked="" type="checkbox"/> | Doktora | <input type="checkbox"/> |
| Tezin Başlığı: İmkân Risâleleri Bağlamında Kemalpaşazâde'nin İmkân Anlayışı | | | |
| Tezin Yazarı: Ahmet Faruk Yolcu | | Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Emrah Kaya | |
| Kabul Tarihi: 29.05.2019 | | Sayfa Sayısı: VI+160 | |
| Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri | | Bilim Dalı: İslam Felsefesi | |
| <p>İmkân kavramı Aristoteles (m.ö. 384-322) çevirileri ile birlikte İslam dünyasına intikal etmiş daha sonra bu kavram mütekaddim kelim geleneği içerisinde ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) öncesi felsefe geleneği içerisinde çeşitli yaklaşımlar ile ilerleme kaydetmiştir. İbn Sînâ ile birlikte metafizik ilminin temel bir kavramı haline dönüşen imkân kavramı, İbn Sînâ sonrasında Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte farklı yönleri ile ele alınmaya devam etmiştir. Bu iki isim sonrasında Nasîruddîn et-Tûsî'nin ve Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) tarafından kaleme alınan metinlerde yer alan imkân meseleleri bu metinler üzerine oluşan şerh ve hâşiye gelenekleri vasıtası ile Osmanlı düşüncesine intikal etmiştir. Osmanlı düşünce hayatının en önemli düşünürlerinden birisi olan Kemalpaşazâde de imkân konularına ilişkin olarak <i>Risâle fi tahkiki luzûmi'l-ımkân li'l-mümkîn</i>, <i>Risâle fi tahkiki'l-ıys ve'l-leys</i>, <i>Risâle fi tahkiki enne'l-mümkîn lâ-yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtih</i> ve <i>Risâle fi beyâni kavlihî (a.s) "el-fakr fahri"</i> isimli dört risale kaleme almıştır. Risalelerde kendinden öncekilerden tevarüs ettiği ilmi tecrübeyi de ortaya koyan Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), o dönem için imkân konusu etrafında tartışılan konuları ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiş ve yer yer özgün görüşler ortaya koymuştur. Bu tez, mezkûr risaleler bağlamında Kemalpaşazâde'nin imkân meseleleri hakkındaki görüşlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda tezin birinci bölümünde İbn Sînâ'ya gelinceye değin imkân kavramının gelişimi genel hatları ile ortaya koyulmaya çalışılmış ve İbn Sînâ'nın mümkün varlık anlayışının hangi sorunlara cevap verdiği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde İbn Sînâ sonrasında Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Nasîruddîn et-Tûsî ve Adudüddin el-Îcî bağlamında müteahhir dönem kelim geleneğinde imkân kavramı ile ilgili oluşan literatür genel hatları ile ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Kemalpaşazâde'nin dört risalesi temele alınarak imkân mevzularında sahip olduğu fikirleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde Kemalpaşazâde'nin imkân meselelerinde sahip olduğu özgün yönleri üzerine genel bir değerlendirme yapılmıştır.</p> | | | |
| Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Osmanlı Düşüncesi, Kemalpaşazâde, İmkân. | | | |

Sakarya University Institute of Social Sciences
Abstract of Master Thesis

| | | | |
|--|-------------------------------------|---|--------------------------|
| Master Degree | <input checked="" type="checkbox"/> | Ph.D. | <input type="checkbox"/> |
| Title of Thesis: Kemālpashazādah's Conception of Contingency Within the Treatises of Contingency | | | |
| Author of Thesis: Ahmet Faruk Yolcu | | Supervisor: Assist. Prof. Emrah KAYA | |
| Accepted Date: 29.05.2019 | | Number of Pages: VI+160 | |
| Department: Philosophy and Religion Sciences | | Subfield: İslamic Philosophy | |
| <p>The concept of contingency was transmitted to the Islamic world with the translations of the works by Aristotle (b.c. 384-322). Where later this concept ameliorated and used in the tradition of Kalam and the Ibn Sīnā's (d. 428/1037) philosophy with various approaches. The concept of contingency subsequently become a principal concept of metaphysics by Ibn Sīnā, progressively have been dealt in different ways al-Ghazālī (d. 505/1111) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210). Next, issues of contingency that are discussed by Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) and Adud al-Dīn al-Ījī (d. 756/1355) are transferred to the Ottoman thought through commentaries and annotations of al-Ṭūsī's and al-Ījī's original texts. Kemālpashazādah (d. 940/1534), one of the most influential thinker in the Ottoman empire, wrote four treatise on contingency which are <i>Risālah fī tahkīk al-eyy ve al-leyy</i>, <i>Risālah fī enne'l-mumkin lā yekūn ehad tarafeyhi evlā bih lizātih</i>, <i>Risālah fī beyāni kavliḥ (a.s) "al-fakr fahrī"</i> and <i>Risālah fī tahkīk luzūm al-imbkān li al-mumkin</i>. Kemālpashazādah inherited the scientific experience from his predecessors, analyzed the concept of contingency for that period in details and at the same time constructed his own ideas in some of his works. This thesis aims to identify Kemālpashazādah's ideas on the concept of contingency based on the aforementioned treatises. The first chapter of the thesis deal with the development of the concept of contingency until the arrival of Ibn Sīnā and problems elucidated by Ibn Sīnā in regards to this concept. The second chapter of the thesis will discuss on the general literature reviews on the concept of contingency by later scholars post Ibn Sīnā such as al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī and Adud al-Dīn al-Ījī. In the third chapter, four treatises of Kemālpashazādah on the concept of contingency will be evaluated. Lastly, a general evaluation will be produced based on Kemālpashazādah's original ideas about concept of contingency.</p> | | | |
| Keywords: Islamic philosophy, Ottoman Thought, Kemālpashazādah, Contingency. | | | |

GİRİŞ

Tezin Konusu

Düşünen bir canlı olarak insanoğlu dünyaya geldiğinden beri varlık, bilgi ve etik gibi konular üzerinde akıl yürütmüş ve bu alanlarda bilgeliğin arayıcısı olmuştur. Bu arayış süreci içerisinde bulunduğu dünyayı çeşitli kavramlar üzerinden anlamlandırmıştır. İşte bu sebeple kavramlar ve kavramlar arası ilişkiler bilgelik arayışının, diğer değişle felsefenin en temel araçlarından birisi olmuştur. Felsefe tarihi içerisinde, yeni bir kavram ortaya çıkabildiği gibi aynı kavram farklı anlamlar kazanarak devam edebilmiştir. Bu durum bir mesele hakkında yeni problemlerin ortaya çıkmasına ve tartışılmasına neden olmuştur. İşte düşünce tarihi içerisinde ortaya çıkan bu tartışmalı kavramlardan biri de “imkân” veya “mümkün” kavramı olmuştur. İmkân/mümkün kavramı, ilk defa Aristoteles ile birlikte mantık ve metafizik disiplini içerisinde farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Aristoteles’in mantık ve felsefe külliyatının tercüme edilmesi ile birlikte İslam düşüncesine giren bu kavram kelim ve felsefe gelenekleri içerisinde kendine yer edinmiştir.

İlk dönem kelimcileri tarafından zorunluluk ve imkânsızlık kavramları ile beraber ele alınan imkân kavramı, bu dönemde aklî hükümler olarak değerlendirilmekteyken milâdî dokuzuncu yüzyıla geldiğinde varlık düzleminde de kullanılmaya başlanmıştır. Filozof zümresi tarafından ise ilk dönemde önermeler bağlamında ele alınan imkân kavramı, Fârâbî (ö. 339/950) ile birlikte bilgi düzleminde varlık düzlemine taşınmaya başlamıştır. Hem kelim hem de felsefe geleneğinin bilgi birikiminden istifade eden İbn Sînâ (ö. 428/1037), imkân kavramını metafiziğin en temel kavramlarından birine dönüştürmüştür. İbn Sînâ’nın zorunlu-mümkün kavramlarına dayanarak açıkladığı varlık sistemi, İslâm düşüncesinde büyük bir etki bırakmış, birçok düşünürü etkilemiş ve İbn Sînâ’dan sonra Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) , Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) , Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ve Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355) çizgisine gelişmeye devam etmiştir. Râzî’nin imkân kavramını yeniden revize ederek kelim ilmine dahil etmesi bu kavram hakkında çok canlı entelektüel tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle İcî’nin *el-Mevâkıf* eseri üzerine Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından yazılan şerh ve Tûsî’nin *Tecrîdü’l-i’tikâd* eseri üzerine Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) tarafından yazılan şerhler, aynı şekilde bu şerhler üzere Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) ve Sadreddin ed-Deştekî (ö. 903/1498) gibi isimler

tarafından kaleme alınan hâşiyeler, yeni tartışmaların kapısını aralamıştır. Bu şerh- hâşiye tecrübesi Türkistan- Anadolu ve İran kültür havzasının bir devamı olarak ortaya çıkan Osmanlılar tarafından tevarüs edilmiş ve Osmanlı âlimleri telif etmiş olduğu eserlerde bu birikimi de hesaba katarak kelimeler ve felsefenin konularını ele almışlardır. Osmanlı düşünce hayatının en önemli âlimlerinden biri olan Kemalpaşazâde de imkân konularına özel bir önem vermiş ve bu bağlamda *Risâle fi tahkîki luzûmi 'l-ïmkân li 'l-mümkin*, *Risâle fi tahkîki 'l-eyy ve 'l-leyy*, *Risâle fi tahkîki enne 'l-mümkin lâ-yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtih* ve *Risâle fi beyâni kavlihî (a.s)* “*el-fakr fahrî*” isimleri ile dört farklı risale kaleme almıştır.

İmkân kavramı ile ilgili kendi döneminde güncel olarak tartışılan meselelere temas eden Kemalpaşazâde, konulara ilişkin olarak yer yer yeni tenkitler getirdiği gibi yer yer özgün yaklaşımlar ortaya koymuştur. İşte bu çalışma, bahsedilen dört risaleyi merkeze alarak Kemalpaşazâde'nin imkân konusundaki görüşlerini tespit etmeyi hedeflemiştir. Çalışmada Kemalpaşazâde'yi fikrî bir bağlam içerisinde ele almak için İslam düşüncesinde imkân kavramının gelişimine ve Kemalpaşazâde'nin dayanaklarına da değinilmiştir.

Tezimizin konusunu soru formatında ifade edecek olursak; “İbn Sînâ sonrasında gelişmeye devam eden imkân kavramı nasıl bir gelişim sürecine şahit olmuştur ve Kemalpaşazâde'nin imkân kavramı bağlamında özgün yaklaşımları var mıdır, varsa bunlar nelerdir, Kemalpaşazâde özelinde Osmanlı düşüncesinde bu kavrama ilişkin ne gibi katkılar sağlanmıştır?” şeklinde ifade etmemiz mümkündür. Söz konusu soruların cevabını tespit etmeye çalıştığımız bu çalışmada şu hipotezleri savunduğumuzu söyleyebiliriz:

1. İslam düşünce tarihinde imkân kavramı İbn Sînâ sonrasında Râzî ile birlikte yeni bir perspektif kazanmıştır. Zira zorunlu- mümkün taksimine dayalı varlık anlayışı kelam ilmi içerisinde de tatbik edilmeye başlanmıştır. Râzî'nin bu perspektifi kendisinden sonra Kâtibî (ö. 675/1277), Tûsî (ö. 672/1274), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve İcî gibi takipçileri tarafından devam ettirilmiştir.
2. Râzî'nin takipçileri arasından Tûsî ve İcî Osmanlı düşüncesi için önemli iki isim olmuştur. Zira bu iki isimden Tûsî'nin, *Tecrîdü 'l-i'tikâd* eseri ve İcî'nin *el-Mevâkıf* eseri üzerine yapılan şerh-hâşiye türü çalışmalar Osmanlı düşünce gündemini belirlemiştir. Sözelimi bu iki ana metin üzerine Seyyid Şerîf el-

Cürcânî, Ali Kuşçu ve ed-Devvânî gibi önemli isimler tarafından yazılan şerhler Osmanlı düşünürleri tarafından çok sıkı bir şekilde takip edilmiştir.

3. Osmanlı düşünce hayatının en önemli isimlerinden birisi olan Kemalpaşazâde, yazmış olduğu risalelerde kendisinden önce oluşan söz konusu literatürü hesaba katmıştır.
4. Kemalpaşazâde, Râzî çizgisinde gelişen kelimelerin sisteminin takipçisi olduğu için onun ana hatları ile Râzî çizgisine mensup olduğunu söylemek mümkündür.
5. Aynı şekilde Kemalpaşazâde'nin imkân risâlelerinde yer verdiği konuları Râzî sonrasında gelen Nasîruddin et-Tûsî, Şemseddin el-İsfahânî, Nasîruddîn el-Hillî (ö. 755/1354), Cürcânî, Devvânî, Sadreddin ed-Deştakî, Hocaşâde (ö. 893/1488), Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482), Hatibzâde (ö. 901/1496) gibi isimlerin belirlediğini söylemek mümkündür. Zira Kemalpaşazâde, bu düşünürlerden açık ve kapalı olarak istifade etmiştir. Bununla birlikte Kemalpaşazâde, Râzî'den sonraki kendinden önceki bahsi geçen düşünürlerin görüşlerini tamamı ile tekrar etmemiş, meseleler hakkında yeni yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin öne çıkan eleştirisi ve özgün görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:
 - a. Bazı kaynaklarda önermelerde ele alınan zorunluluk mümkün imkânsızlık kavramları ile umûr-u âmme konularında ele alınan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarının mefhumları arasında bir farklılık olduğu yönünde genel bir kanaat vardır. Kemalpaşazâde'ye göre her iki disiplinde ele alınan imkân kavramları aynıdır. Ancak umûr-u âmme konularında ele alınan zorunluluk, mümkün ve imkânsızlık kavramlarının bulunduğu önermelerde yüklemelerin varlıksal olması gerekmektedir, mantıkta böyle bir gereklilik yoktur.
 - b. İslam düşünce geleneğinde, zorunlu varlık, mümkün varlık ve imkânsız varlık tasnifi; bir mefhumun sadece zâtını nazar-ı itibara almak ve bu zâtın varlığa olan nispetini tespit etmek sureti ile yapılmıştır. İlk defa İbn Sînâ tarafından *el-İşârât* eserinde zikredilen ve daha sonra kelamcılar tarafından benimsenen bu varlık taksimine, tarihsel süreç içerisinde çeşitli tenkitler ortaya çıkmıştır. Bu tenkitlerin farkında olan Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'dan beri kullanılan söz konusu taksim biçimini hiçbir tenkit varit olmayacak şekilde yeniden ifade etmiştir.

- c. Kelamcılar, genellikle mâhiyetlerin ya var ya da yok olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Hatta kelim kitaplarında bu anlayışı benimsediğinden dolayı İmam Eş‘arî'nin varlığın mâhiyetten ayrı olmasına ilişkin şüpheleri zikredilmiş ve cevaplanmaya çalışılmıştır. Kemalpaşazâde, kelamcılar tarafından benimsenen bu anlayışa karşı çıkararak özgün bir görüş geliştirmiştir. Buna göre mâhiyetlerin varlık ve yokluktan yoksun oldukları bir durum da bulunmaktadır. Mümkünlerin mâhiyetlerinin varlık ve yokluk ile vasıflanmadığı bu duruma “leys” adını veren Kemalpaşazâde, bu bağlamda birçok kelamcıyı tenkit etmiştir. Kemalpaşazâde, bu görüşünü Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük filozofun metinlerinden alıntılarla desteklemiştir.
- d. İbn Sînâ'dan beri mümkünlerin mâhiyetleri ile imkân arasında sıkı bir ilişki olduğu kabul edilmiş, bu görüş kelamcılar tarafından da benimsenmiştir. Kemalpaşazâde de imkânın mümkünlerinin mahiyetlerinden ayrıldığı görüşünü devam ettirmekle beraber o kendinden önce gelen Tûsî, İcî, Cürcânî ve Ali Kuşçu gibi isimlerin, imkânın mâhiyetin gereği olduğuna ilişkin delili doğru bir şekilde takrir edemediklerini ifade etmiştir. O, bu bağlamda imkânın mâhiyetin gereği olduğuna ilişkin delilini daha öncekiler tarafından yapılmayan bir şekilde yeniden takrir etmiştir.
- e. Kelamcılar ile filozoflar arasında en şiddetli tartışmaların yaşandığı konulardan biri de âlemin ezeliği problemi olmuştur. Bu tartışma İbn Sînâ felsefesinde şekillenen zorunlu ve mümkün kavramlarının kelam geleneğine girmesi ile birlikte daha da artmıştır. Zira İbn Sînâ'nın kabul ettiği mümkün varlık, kendisinden önce gelen ezeli bir maddeyi gerektirmekteydi. İbn Sînâ, bu görüşünü imkânın izâfî bir nitelik olması ve bir mevzu gerektirmesi özellikleri üzerine inşa etmiştir. Ancak Gazzâlî, her ne kadar açıkça İbn Sînâ tarafından söylenmemiş olsa bile âlemin ezeliği tartışmalarında filozoflara nispetle yeni bir delil daha zikretmiştir. Buna göre Gazzâlî'nin değişikle filozoflar; âlemin mâhiyetinin sahip olduğu imkânın başlangıcının olmasının, âlemin de başlangıcının olmamasını gerektirdiğini ileri sürerler. Gazzâlî tarafından *et-Tehâfüt* eserinde zikredilen bu delil, ilk defa kendisi tarafından tenkit edilmiş, daha sonra Fahreddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî gibi kelamcılar tarafından farklı şekillerde tenkit edilmiştir. Râzî, âlemin varlığa gelme imkânının ezeli olmasının onun varlığının ezeli olmasının imkânını

gerektirmeyeceğini ifade ederken, Tûsî, âlemin varlık imkânın ezeli olmasının onun varlığının da ezeli olmasının imkân dahilinde olmasını gerektirdiğini, fakat Allah'ın bunu irade etmemesinden dolayı bu durumun tahakkuk etmediğini ifade etmiştir. *el-Mevâkif* eserinde imkân meseleleri içerisinde bu sorunu ele alan Adudüddin el-Îcî, Râzî'nin yaklaşımına uygun bir şekilde imkânın ezeliğinin, ezeliğin imkânından farklı bir şey olduğunu ifade ederek, âlemin ezeli olmasının imkân dahilinde olmadığını ifade etmiştir. Fakat Îcî'nin bu yaklaşımı Cürcânî tarafından tenkit edilmiş ve Tûsî'nin yaklaşımına uygun olacak şekilde âlemin varlık imkânının ezeli oluşunun, onun ezeli bir varlığa sahip olmasının imkân dahilinde olmasını gerektirdiğini fakat Allah'ın iradesinden dolayı bunun tahakkuk etmediğini ifade etmiştir. Kısaca “imkânın ezeliği” şeklinde ifade edebileceğimiz bu problemi, Kemalpaşazâde de tahlil etmiş ve bu konuda Îcî'nin tavrını savunmuştur. O, bu bağlamda Cürcânî'nin hem Îcî ile hem de genel olarak kelamcılardan ayrıldığını ifade etmiş, ayrıca ortaya çıkan bu ihtilafın sebebini tespit etmiştir.

- f. Kemalpaşazâde, filozoflar ve kelamcılar tarafından kabul edilen imkânın mümkünlerin mâhiyetlerinin gereği oluşu hükmünü, ma'dûmun iadesi sorununa da uygulamıştır. O, bütün mümkün olan ma'dûmların yokluk (*el-adem*) hallerinde de imkânın mâhiyetlerinden ayrılmadığını ifade ederek, ma'dûmun iadesi meselesinde ma'dûmların tekrar var olabileceğini ilişkin yeni bir delil getirmiştir.
- g. Râzî sonrasında kelam geleneğinde tartışılan bir diğer önemli konu mümkünün iki tarafının eşit olmasının gerekli olduğu önermesidir. Zira bu önerme Râzî tarafından isbât-ı vacibin altı öncülünden biri olarak kabul edilmiş, daha sonra özellikle Tûsî'nin *et-Tecrîd* eseri üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerde Nasîruddin el-Hillî, Seyyid Şerif Cürcânî, Ali Kuşçu, Celâleddin ed-Devvânî gibi önemli isimler tarafından bu önerme tartışılmıştır. İsbât-ı vacib meselesi için zikredilen önermelerden biri olması hasebi ile mümkünün iki tarafının eşit olması gerektiği birçok kelamcı tarafından vurgulanmakla birlikte Kemalpaşazâde, bu önermenin iddia edildiği gibi ispat-ı vacib için kaçınılmaz bir önerme olmadığını kabul etmiştir. O, isbât-ı vacib için “mevcudun illetinin mevcut olması gerekir” önermesinin yeterli olduğunu ifade etmiştir.

h. Kelamcılar ile filozoflar arasında tartışılan bir diğer mesele mümkün varlıkların zorunlu varlık ile olan ilişkisinin sebebinin hudûs mu imkân mı olduğu meselesi olmuştur. Gazzâlî, hudûs delilini benimserken, Râzî, imkân delilinin akıl sahiplerinin ulaştığı en mükemmel delil olduğunu kabul etmiş ve imkân delilini hudûs delilinden üstün görmüştür. Kemalpaşazâde de açık bir şekilde bu görüşü benimsemiştir. Bununla birlikte o, hudûs deliline yöneltilen eleştiriler de bir takım yanlış anlamaların olduğunu ve kendisinden önce hiç kimsenin bunun farkına varmadığını ifade etmiştir. Ona göre hudûs kavramının “yokluktan varlığa çıkma” ve “yoklukla öncelenme şeklinde” iki farklı anlamı bulunmaktadır ve bu anlama göre hudûs deliline yöneltilen bazı eleştiriler boşa çıkmaktadır.

6. Son olarak çalışmada, Kemalpaşazâde özelinde Osmanlı düşüncesinin sahip olduğu en özgün yönlerden birinin âdâbu'l- bahs ve'l-münâzara disipline olan riayetin olduğunu savunmaktayız. Zira Kemalpaşazâde, öne sürülen bir fikri değerlendirmede veya yeni bir fikri savunmada bu disiplinin ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalmış, diğer düşünürlerin delillerini, bu ilmin ilkelerine göre değerlendirmiştir.

Tezin Önemi

Tezimiz, Osmanlı devletinin en parlak döneminde yaşamış olan Kemalpaşazâde'nin felsefî görüşlerini göstermesi açısından ve Kemalpaşazâde'nin fikirlerinin Osmanlı düşünce geleneğini ve bu gelenekte tartışılan konuları yansıtması açısından önemli bir çalışmadır. Zira düşünürümüz, birçok önemli isme atıf yapmış, imkân ile ilgili birçok konu arasından belli konular etrafından yoğunlaşmıştır. Bu bakımdan dönemin önemli isimlerini ve gündemde tartışılan meseleleri takip etmek açısından çalışmamız önem kazanmaktadır. Öte yandan çalışmamız, Osmanlı düşünce geleneği içerisinde yer alan isimlerin felsefeyi dışladığı ve eserlerinde zaten daha önce yazılmış şeyleri tekrarlamış oldukları şeklindeki yaygın kanaatin doğru olmadığını göstermesi açısından önem kazanmaktadır.

Tezin Amacı

Bu çalışmanın amacı, hakkına çok fazla Türkçe ve Türkçe dışındaki dillerde çalışma bulunmayan Osmanlı düşünce hayatını ve bu düşünce hayatı içerisinde tartışılan

meseleleri Kemalpaşazâde'nin imkân risaleleri özelinde ortaya koymaktır. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin imkân ile ilgili fikirlerinin arka planını da izah ederek onun görüşlerini bir bağlam içerisinde ele almaktır.

Tezin Yöntemi

Çalışma, Kemalpaşazâde'nin imkân meseleleri hakkındaki görüşlerini ele almayı hedeflediğinden ve Kemalpaşazâde'nin bulunduğu dönemin İslam düşüncesinde son derece geç bir döneme tekabül etmesinden dolayı, çalışmada imkân kavramı etrafında oluşan tartışmalar, diyakronik bir şekilde analiz edilmiştir. Böylece Kemalpaşazâde'nin görüşleri, bağlamsal bir zemin üzerinde ele alınmıştır. Buna binaen çalışmada imkân kavramının gelişimine, Kemalpaşazâde'nin imkân meselelerinde dayandığı isimlere ve nihai olarak Kemalpaşazâde'nin görüşlerine temas edilmiştir. Çalışmada yer alan kişilerin görüşleri, tasvirî metot üzere ele almış ve fikirler arası bağlantılar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İmkân kavramı etrafında geniş bir literatürün bulunması ve tarihsel süreç içerisinde birçok düşünür tarafından ele alınması sebebi ile çalışmada birtakım sınırlandırılmalara gidilmiştir. Bu noktada çalışmanın hangi bakımlardan sınırlandırıldığına işaret etmek gereklidir. Öncelikle imkân kavramının, mantık ve metafizik/ilâhiyyât olmak üzere iki farklı disiplin içerisinde ele alınan bir kavram olması sebebi ile iki disiplin arasında müşterek bir kavramdır. Fakat her iki disiplinde farklı yönleri ile ele alınmaktadır. Sözgelimi imkân, mantık disiplini içerisinde kip olarak ve bu kipe sahip önermelerin nasıl döndürmesi gerektiği, çelişiklerinin vs. nasıl elde edilmesi gerektiği bağlamında ele alınır. Metafizikte ise imkân kavramı bir varlık yapısı olarak ele alınmış, hangi mâhiyetlerin imkâna sahip olduğu, imkâna sahip olan mümkünlerin nasıl bir yapıda olduğu, mümkünlerin zorunlu varlık ile ilişkileri gibi konular ele alınır. Bu çalışmada, mantık disiplini bağlamında ele imkân kavramı ile ilgili meselelere odaklanılmamış, metafizik/ilâhiyyât meseleleri içerisine dahil olan imkân konularına odaklanılmıştır. Ancak, gerekli durumlarda mantıksal imkân konularına da değinilmiştir.

Çalışmada sınırlandırmaya gittiğimiz bir diğer husus, imkân probleminin gelişimini ele aldığımız birinci bölümde ve Kemalpaşazâde'nin dayanaklarını ele aldığımız ikinci bölümde konu ile ilgili tüm düşünürlere değil, öne çıkan düşünürlere temas edilmiş olmasıdır. Bu bağlamda birinci bölümde imkân meselelerinin gelişimine katkı sağlayan

Yahyâ b. Adî, Sicistânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Hârizmî (ö. 387/997) vb. isimlerin görüşleri müstakil olarak ele alınmamış, konumuz açısından önemli görüşlerine temas edilmiştir. Aynı şekilde ikinci bölümde Gazzâlî ile Râzî arasında yer alan tüm düşünörlere değinilmemiştir. Zira Gazzâlî'den sonra Şehristânî (ö. 548/1153), Şerefeddîn el-Mes'ûdî (ö. yaklaşık 582/1189-590/1194), İbn Gaylân el-Belhî (ö. 590/1194) gibi isimler de imkân konuları için nispeten önemli katkılarda bulunmuştur. Fakat bu isimler Kemalpaşazâde açısından daha az önemli olduğu için çalışmanın ikinci bölümünde müstakil olarak ele alınmamıştır. Zira, Kemalpaşazâde'nin fikirlerine etki eden her ismi tek tek ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin fikri zemininin oluşmasında büyük katkıları olan Gazzâlî, Râzî, Tûsî ve İcî'nin görölerine yer verilmiştir. Gazzâlî, kelamı tümel bir disiplin olarak tasarlayan, Râzî ise bunu mücessem hale getiren kişi olmasından dolayı önem kazanmıştır. Tûsî ve İcî ise yazmış oldukları *et-Tecrîd* ve *el-Mevâkıf* metinlerinin sonrakiler için en temel metinler olarak kabul edilmesinden dolayı tercih edilmiştir. Zira bu iki ismin metinleri üzere sayısız şerh ve haşiyeye çalışmaları yapılmış ve bu şerh ve haşiyeler Osmanlı düşünce hayatına büyük etki yapmıştır. Nitekim, Osmanlı düşüncesinde bu iki eser üzerine sayısız hâşiyeye yazılmıştır. Bu sebeplerden dolayı Gazzâlî, Râzî, Tûsî ve İcî çalışmamızın ikinci bölümünde tercih edilen dört isim olmuştur. Ancak ikinci bölümde söz konusu düşünörlerin imkân hakkındaki görüşlerini, onların tüm eserleri bağlamında incelenmediğini vurgulamakta fayda vardır. Zira bu düşünörlerin tüm eserlerini gözetilerek yapılacak kapsamlı bir çalışma, ayrı bir tez konusu olacak derecede geniştir. Bundan dolayı çalışmada söz konusu isimler, ön çıkan ve sonraki döneme etki eden kitapları bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-İktisâd* eserleri bağlamında, Râzî, *el-Mebâhis*, *el-Mulahhas* ve *Muhassal* eserleri bağlamında, Tûsî, *Tecrîdu'l-i'tikâd* eseri, İcî, *el-Mevâkıf* eserler bağlamında incelenmiştir.

Çalışmada sınırlandırma yaptığımız bir diğer nokta, Kemalpaşazâde'nin eserlerine yöneliktir. Bu çalışma, Kemalpaşazâde'nin imkân meseleleri ile ilgili yaklaşımını *Risâle fi tahkîki luzûmi'l-inkân li'l-mümkin*, *Risâle fi tahkîki'l-eyv ve'l-leys*, *Risâle fi tahkîki enne'l-mümkin lâ-yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî* ve *Risâle fi beyâni kavlihî (a.s)* "*el-fakr fahrî*" isimli dört eseri bağlamında incelemektedir. Kemalpaşazâde'nin bu dört eser dışında kaleme almış olduğu diğer eserlere sadece gerekli durumlarda temas edilmiştir. Burada Kemalpaşazâde'nin imkân konusu üzerine yazılmış olduğu kabul edilebilecek *Risâle fi ennehu hel yestenidu'l-kadîmu'l-mümkin ile'l-müessir* isimli

risalesini çalışmamız kapsamına almadığımızı da ifade etmek de fayda vardır. Çünkü metafizikte varlık-mâhiyet, vahdet-kesret, vücûb- imkân-ımtinâ‘ ve kıdem-hudûs konuları ele alınmakta ve mümkün olan ezeli varlıkların bir etki edicinin etkisi olup tartışması kıdem-hudûs bağılığı altında ele alınmaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin bu risalesi umûr-u âimme konularının vücûb-ımkân ve imtinâ‘ başlığı altında tartışılan değil hudûs- kıdem mevzusu altında tartışılan bir meseleye yönelik bir risaledir. Bu çalışma ise vücûb-ımkân ve imtinâ‘ başlığı altında imkân ile ilgili tartışılan konulara odaklanmaktadır. Çalışmamızın kapsamına almadığımız bir husus da, Kemalpaşazâde'nin imkân meseleleri ile ilgili görüşlerini tespit edildiği son bölümde Kemalpaşazâde'nin imkân ile ilgili söylediği her şeyin çalışma içerisinde ele alınmamış olmasıdır. Bu noktada bir sınırlandırmaya gitmemizin sebebi Kemalpaşazâde'nin imkân risalelerinde sadece problem odaklı eleştiriler getirmemiş olmasıdır. Zira düşünürümüz, yazmış olduğu risalelerde aktardığı bir görüşe içerik olarak katılmış olsa bile o görüşü; nahiv, lügat, âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara, belâgat ilmi vb. ilimlerin kuralları açısından da değerlendirmektedir. Bu durum, imkân ile ilgili meselelerin özü ile doğrudan alakalı olmayan eleştirilerin var olmasına sebep olmuştur. Çalışmada bu gibi sayısız meseleye değinmek meselenin özünün kaçmasına sebep olacağından bu tip eleştiriler çalışmada terk edilmiş, meselenin özü ile alakalı tartışmalar ele alınmıştır.

Kaynaklar

Çalışmanın her bölümü için birçok önemli birincil ve ikincil kaynak bulunmaktadır. İmkân sorunun gelişimini ele aldığımız “İmkân Probleminin Gelişimi” isimli ilk bölümde M. Cüneyt Kaya tarafından yazılmış olan *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkânın Tarihi* isimli eser, en temel kaynaklarımızdan biri olmuştur. Kaya, bu eserinde Aristoteles'ten başlayarak İbn Sînâ'ya varıncaya değin imkân kavramının tarihsel gelişimini ortaya koymakta, devamında kapsamlı bir şekilde İbn Sînâ'nın imkân anlayışını ve bu anlayışa yönelik eleştirileri ele almaktadır. Birinci bölüm için bir diğer önemli kaynak Veysel Kaya tarafından yazılmış olan *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* isimli çalışma olmuştur. Veysel Kaya, bu çalışmada varlık-mâhiyet, zorunlu- mümkün ayrımı, imkân delili gibi meseleler etrafında İbn Sînâ ile kelamcılar arasındaki etkileşimi ele almakta ve bu etkileşimin karşılıklı olduğunu savunmaktadır. Birinci bölüm için kullanılan diğer kaynaklar, ele aldığımız her filozofların ana metinleri ve onlar hakkında yapılmış ikincil çalışmalardır.

İbn Sînâ sonrası müteahhir dönemde imkân kavramını ele aldığımız ikinci bölümde Gazzâlî'nin imkân anlayışı için Ömer Bozkurt tarafından hazırlanan *Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk* isimli tez ve *Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi* isimli makale çalışmaya yön veren kaynaklardan biri olmuştur. Bozkurt, çalışmalarında Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün imkân anlayışlarının sahip olduğu kriterleri belirlemiş ve ikisi arasında mukayese yapmıştır. İkinci bölümde görüşlerini ele aldığımız er-Râzî, konusunda ise Eşref Altaş tarafından hazırlanan *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* isimli çalışmanın zorunluluk, imkân ve imkânsızlık ile ilgili bölümü tezde yararlanılan kaynaklar arasındadır. Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin felsefe ve kelam anlayışı hakkında kapsamlı bir çalışma yapmıştır. Bu bağlamda Râzî'nin mantık, ilâhiyat ve tabi'îyyât ilimlerine dair görüşleri hakkında birçok bilgi vermiştir. Altaş, Râzî'nin imkân anlayışı ile ilgili olarak imkânın sübûtü olup olmadığı ve imkân-hudûs tartışmalarını ele almış, Râzî'nin değişen görüşlerinin olup olmadığını tespit etmiştir. Tûsî'nin imkân anlayışı ile ilgili olarak Agil Şirinov tarafından hazırlanan *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* isimli tezin zorunluluk, imkân ve imkânsızlık bölümü yönlendirici olmuştur. Aynı şekilde Ayşe Betül Tekin tarafından hazırlanan *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet* isimli çalışma zorunluluk ve imkân kısımlarına değinen bir diğer çalışmadır. Adudüddin el-Îcî'nin kelam sistemi Mehmet Aksoy tarafından *Adudu'd-din el-Îci'nin Hayatı, Eserleri ve Kelami Görüşleri* doktora tezi olarak çalışılmıştır. Fakat bu çalışma Îcî'nin varlık ve imkân anlayışından ziyade kelâmî görüşlerine odaklanmıştır. Bu sebeple Îcî'nin imkân anlayışına temas eden ikincil hiçbir kaynağa rastlamadığımız için Îcî hakkında tek kaynağımız onun kendi metni olmuştur. Bu bölümde diğer düşünürlerin ana metinleri de bizim kaynaklarımız arasında yer almıştır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ile *el-İktisâd* eserleri, Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mulahhas* ve *el-Muhassal* eserleri, Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd* eseri, Îcî'nin *el-Mevâkıf* metni bizim temel kaynaklarımızdandır.

Kemalpaşazâde'nin imkân anlayışını ele aldığımız son bölümde ise Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî tahkiki'l-eyy ve'l-leyy*, *Risâle fî tahkiki enne'l-mümkinê lâ-yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî*, *Risâle fî beyâni kavlihî (a.s) "el-fakr fahrî"* ve *Risâle fî tahkiki luzûmi'l-îmkân li'l-mümkin* isimli eserleri bizim temel kaynaklarımız arasındadır. Çalışmada Hamza el-Bekrî başkanlığında bir komisyon tarafından *Mecmû'u resâili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ* içerisinde tahkikli olarak neşredilen matbu nüshalar esas

alınmıştır. Gerekli durumlarda yazmalara müracaat edilmiştir. Bu bölümde Kemalpaşazâde'nin esas aldığımız söz konusu dört risalesinin içeriği hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır:

1. *Risâle fî tahkîki 'l-ey's ve 'l-leys*: Kemalpaşazâde, bu eserde mâhiyetlerin varlık ve yokluk hallerinden arınmış bir halinin bulunduğunu ve bu halin de “ey's” ile ifade edildiğini ifade eder. Düşünürümüz mümkünün var olmadan önce sahip olduğu bu “ey's” halinin kesinlikle yokluktan farklı hatta yokluğun ötesinde bir şey olduğunu kabul etmektedir. Buna göre “ey's” halini “varlığı veya yokluğu kabul edebilme” hali olarak tanımlayabiliriz. Kemalpaşazâde, mümkünün “ey's” haline ilişkin yaptığı bu çözümleme sonucunda İmam Eş'arî tarafından varlığın mâhiyetin aynı olması gerektiği iddialarına nasıl cevap verilmesi gerektiği ve filozofların zâtî hudûs kavramından ne anlaşılması gerektiği sorunlarını çözerek imkân ile tartışılan iki temel konuyu çözüme kavuşturmuştur.
2. *Risâle fî tahkîki enne 'l-mümkinê lâ-yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî*: Bu risale Kemalpaşazâde'nin imkân konularında ele aldığı dört risaleden en hacimli olanıdır. Risale müteahhir dönem kelimeler geleneğinde Cürçânî, Ali Kuşçu ve Devvânî gibi önemli isimler tarafından tahlil edilen mümkünlerin varlık ve yokluk durumlarının birbirine eşit olması gerektiği meselesine odaklanmaktadır. Düşünürümüz risalede (i) bazı mümkünlerin yokluk taraflarının daha baskın olduğunu iddia edenlerin, (ii) bütün mümkünlerin yokluğunun daha baskın olduğunu iddia edenlerin ve (iii) mümkünün varlık veya yokluğunun daha basit olduğunu iddia edenlerin görüşlerini ele almaktadır. Kemalpaşazâde, son iddiayı savunan cumhur görüşü kapsamlı bir şekilde tahlil etmiştir. Zira kelamcılarının çoğunluğu mümkünün iki tarafının eşit olması gerektiği öncülünü isbât-ı vâcib için gerekli olan öncüller arasında saymıştır. Kemalpaşazâde, bu öncülün gerçekten isbât-ı vâcib için kaçınılmaz olup olmadığını sorgulamaktadır.
3. *Risâle fî beyâni kavlihî (a.s) “el-fakr fahrî”*: Kemalpaşazâde, peygamber efendimizin (a.s) fakirliğin hem dünyada hem ahirette kötü yüz karası olduğunu ifade etmesine rağmen başka ifadelerinde nasıl olur da fakirlik ile övüldüğü sorusunun kendisine yöneltildiğini ifade ederek risaleye başlamıştır. Kemalpaşazâde, bu bağlamda peygamberliğin yüz karası olduğunu ifade eden söz konusu hadiste yüz karası ifadesinin olumlu bir anlam ifade ettiğini, çünkü mecazi olarak fakirlik ile imkân hâlinin, yüz ile zâtın kast edildiğini, kara ile de zâtî

gereklilik anlamını kastettiğini ifade etmiştir. Bu anlama göre “fakirlik yüz karasıdır” ifadesi “imkân zâtın gereğidir” anlamına gelir. peygamberimizin fakirlik ile övünmesi de bundan dolayıdır, zira peygamberimiz fakirlik ile övünürken sahip olduğu imkân hali ile övünmüştür. Bir şeyin imkânı ne kadar kuvvetli ise o kadar feyz almaya kâbil olacaktır. Bu durumda peygamberimiz, mümkünler arasında imkânı ve isti'dâdı en kuvvetli olan kişi olması ile övünmüştür. Kemalpaşazâde, risalenin devamında imkân ve hudûs konularını tahlil etmektedir. Bu bağlamda isbât-ı vâcib açısından imkân delilinin üstün olduğunu ifade eden Kemalpaşazâde, hudûs kavramının iki farklı anlamının olduğunu ifade etmektedir. O, kelamcılar ile filozoflar arasında hudûs- imkân konularında iki farklı noktada ihtilaf olduğunu ve bu iki meselede hudûs kavramının farklı anlamlara geldiğini ifade etmiş, hudûsun sahip olduğu bu iki anlamın ise kendinden önceki birçok kişi tarafından fark edilmediğini ifade etmiştir. Bundan dolayı bu risalenin Kemalpaşazâde tarafından yazılan en özgün risalelerden olduğunu ifade etmek mümkündür.

4. *Risâle fî tahkiki luzûmi'l-imbân li'l-mümkin*: Kemalpaşazâde, bu eserde imkânın mümkünün mâhiyetine gerekli oluşunun doğru şekilde nasıl temellendirilmesi gerektiğini ele almaktadır. Daha sonra Cürçânî tarafından *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinde gündeme getirilen imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı meselesini ve bu mesele hakkında Hocazâde, Alâeddin et-Tûsî gibi isimlerin yorumlarını değerlendirmektedir. Netice olarak Cürçânî'nin imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı meselesinde yanlış görüşü seçtiği, Cürçânî'nin bu görüşüne karşı Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482) ve Hocazâde'nin yaklaşımlarının noksan olduğu sonucuna varmaktadır. Öte yandan imkânın mâhiyetin gereği olması hükmünü ma'dûmun îadesi problemine tatbik ederek özgün bir yorum ortaya koymaktadır.

Kemalpaşazâde'nin imkân anlayışını ele aldığımız üçüncü bölümde faydalandığımız ikincil kaynaklar da bulunmaktadır. Bu kaynakların başında Şamil Öçal tarafından hazırlanan *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası* isimli çalışma gelmektedir. Osmanlı düşüncesinin gündemde bile olmadığı bir dönemde Öçal tarafından hazırlanan bu çalışma Kemalpaşazâde düşüncesini anlama konusunda Türkçe'de yer alan eşi ve benzeri bulunmayan nadir eserlerdendir. Kemalpaşazâde'nin yazma eserlerine dayanarak hazırlanan bu çalışma, Kemalpaşazâde'nin varlık ve bilgi anlayışı hakkında genel bir perspektif sunmakta ve aynı şekilde Kemalpaşazâde'nin imkân anlayışı ile ilgili birçok önemli konuya temas etmektedir. Bu bölümde zikredilmesi

gereken bir diğerk önemli çalışma Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan tarafından hazırlanan *Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si"* isimli makaledir. Erdem ve Pehlivan bu makalede Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi tahkiki'l-eyys ve'l-leys* tahkik ve çevirisini yapmışlardır. Ayrıca risaleyi çeşitli yönlerden tahlil eden müellifler Kemalpaşazâde'nin "eys" görüşünün günümüz din felsefe tartışmalarında kullanılabilir yeni bir perspektif olabileceğine işaret etmişlerdir. Bu bölümde faydalandığımız bir diğerk önemli çalışma Kemal Sözen tarafından hazırlanan *İbn Kemal'de Metafizik* isimli çalışmadır. Sözen, bu çalışmada imkân-mümkün ilişkisine dair bölüm ayırmıştır. Bu saydıklarımız dışında Ahmet Arslan tarafından hazırlanan *Kemalpaşazâde'nin Tehâfiit haşiyesinin tahlili ve Tehâfiit haşiyesi: Haşiye ala tahafut al-falasifa* isimli çalışmaların âlemin ezeliliği ile ilgili bölümleri Kemalpaşazâde'nin imkân konuları etrafında yapmış olduğu yorumları hakkında bilgi vermektedir. Fakat Kemalpaşazâde, *Tehâfiit* hâşiyesinde imkân ile ilgili görüşlerine risalelere nispeten daha kısıtlı bilgi vermiştir. Ayrıca bahsi geçen eserin hâşiye olması Kemalpaşazâde'nin imkân konularını esas metin bağlamında ele almasına ve konuyu kısıtlı bir şekilde ele almasına sebep olmuştur. Son olarak Kemalpaşazâde'nin imkân anlayışını konu doğrudan konu edinmemekle beraber varlık ve insan anlayışı hakkında genel bilgiler vermesi açısından Ömer Mahir Alper Tarafından kaleme alınan *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* isimli çalışmayı zikretmek mümkündür.¹

¹ Bu saydıklarımız dışında Seyit Bahçivan tarafından hazırlanan *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl ve ârâuhu'l-i'tikâdiye*, Sayın Dalkıran tarafından hazırlanan *İbn-i Kemal'e Göre Ehl-i Sünnet Düşüncesi* ve Ali Öge tarafından hazırlanan *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemal ve Sünnilik Anlayışı* isimli çalışmalar Kemalpaşazâde'nin kelam görüşleri üzerine odaklanmışlardır.

1. BÖLÜM: İMKÂN PROBLEMİNİN GELİŞİMİ

Bu bölümde öncelikle imkân kavramının kelime ve terim anlamları ele alınacak, terim olarak imkân kavramının mantıksal ve metafizik yönleri arasındaki farka işaret edilecektir. Daha sonra imkân kavramının tarihsel gelişimi kısa bir şekilde tasvir edilecektir. Çalışmada metafizik ilminin sınırları içerisinde yer alan imkân kavramına odaklanıldığı için sadece gerekli durumlarda mantıkî imkân kavramına temas edilecektir. Metafizik açıdan imkân kavramının gelişimine odaklanılan bu bölümde başlıklandırma İbn Sînâ üzerinden yapılmıştır. Zira İslam düşüncesinde imkân kavramı ile ilgili araştırmalarda İbn Sînâ merkezî bir şahsiyettir. Bunun sebebi İslam düşüncesinde dört başı mamur bir sistem olarak zorunlu-mümkün ayrımının İbn Sînâ tarafından inşa edilmiş olmasıdır.² Öte yandan İslam nazar düşüncesi içerisinde İbn Sînâ sonrasında gelişmeye devam eden varlık düşüncesi de birtakım farklılıklarla birlikte İbn Sînâcı zorunlu-mümkün anlayışı çerçevesinde gelişim göstermeye devam etmiştir. Bu bakımdan İbn Sînâ sonrası Râzî, Tûsî, ve İcî ile devam eden felsefî- kelim geleneği İbn Sînâcı düşünce sistemleri olarak ifade edilebilir.³ Dolayısıyla bu bölümde imkân kavramının anlamları netleştirildikten sonra ilk olarak İbn Sînâ öncesi imkân kavramı, daha sonra İbn Sînâ'da imkân kavramı ele alınacaktır. Böylece imkân kavramın Kemalpaşazâde öncesinde teşekkülü ve kavram etrafından ortaya çıkan temel sorunlar ortaya koyulacak ve Kemalpaşazâde'nin tevarüs ettiği meseleler tasvir edilmeye çalışılacaktır.

1.1. İmkân Kavramı

1.1.1. İmkânın Kelime Anlamı

İmkân kelimesi “m-k-n (مَكْن)” kelimesinden türemiş olan “emkene (أَمَكْن)” fiilinin mastarıdır. Sözlükte “el-mekn/el-mekin (المَكْن/المَكْن)” kelimesi “kertenkele yumurtası” anlamında gelmekte ve ondan türeyen “el-ımkân (الإمكأن)” fiili ise kertenkele veya çekirgenin karnında yumurtaları toplaması anlamına gelmektedir.⁴ Bunun dışında “el-

² M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 159.

³ Zira İbn Sînâ sonrasında ortaya çıkan gelenekler çoğunlukla İbn Sînâ felsefesinin ortaya çıkarmış olduğu sorunları çözmek ile meşgul olmuşlardır. Bk. Ömer Türker, “Varlık ve Tanrı”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 644.

⁴ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm El-Ferâhîdî, “mkn”, *Kitâbu'l-âyn*, ed. İbrâhîm es-Sâmerâî Mehdî el-Mahzûmî (Beyrut: Dâru ve Mektebeti Hilâl, y.y.), 5:383; Ebûbekir Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî, “kmn”, *Cemheretu'l-Luga*, ed. Remzî Münîr Ba`lebekkî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 2:983; İsmail b. Abbâd b. Abbâs Ebu'l- Kâsım et-Tâlikânî, “mkn”, *el-Muhît*

meknân (المَكْنَان)” kelimesi “özel bir bitki anlamına gelmekte ve bu kökten türeyen “imkân” kelimesi bitkinin yeşermesi anlamına gelmektedir.⁵ “el-mekânet (المَكَانَةُ)” kelimesi bir sultanın yanında güç sahibi olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁶ Muktedir kılmak anlamında “mekkene (مَكَّنَ)”, “emkene (أَمَكَّنَ)” fiilleri kullanılmaktadır.⁷ Hüseyin Atay’ın da belirttiği üzere imkân kelimesinin kökeninde ve sözlük anlamında yeni doğacak bir varlığa gebe olma anlamları vardır.⁸ İmkânın sözlük anlamında bulunan bu tema birazdan görüleceği üzere imkânın felsefî anlamında da devam etmektedir.

1.1.2. Metafizik ve Mantığın Bir Terimi Olarak İmkân

İmkân kavramı, hem mantıkçılar hem de filozoflar tarafından iki farklı anlam için eş sesli olarak (*bi'l-iştirâk*) kullanılmaktadır: (i) zâtî imkân (ii) isti'dâdî imkân. İstidâ'dî imkân “bilfiil” olma durumunun karşısında yer alan imkândır ve bu imkân hali yokluk halinde olur, varlık haline geçtiğinde artık bilfiildir. Zâtî imkân bir şeyden zorunluluk hükmünün olumsuzlanmasıdır. Hem metafizikte hem de modal önermelerde kullanılan imkân, bu ikinci imkândır. Bu bakımdan hem varlığın bir modu hem de önermelerin bir modu olması açısından “zâtî imkân” önem kazanmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde zâtî olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarının cins ve fasıldan oluşacak şekilde tam bir tanımlarının yapılmasının mümkün olmadığı İbn Sînâ'dan beri söylenegelmiştir.⁹ Bu bakımdan imkân kavramı gerek mantıkta gerek metafizikte tam olarak tanımlanmamış içerdiği anlam tarif edilmeye çalışılmıştır. Bu durum imkân kavramının her iki disiplinde de zorunluluk ve imkânsızlık kavramları ile beraber tarif edilmesine sebep olmuştur. Zâtî imkân, mantık ve metafizikte farklı yönlerden ele alınmaktadır. Bu başlık altında zâtî imkânın iki disiplinindeki ele alınış biçimlerine dikkat çekilecektir.

fi'l-luga, y.y., 2:56; Muhammed b. Mükrim Ebu'l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzûr el-İfrîkî El-Mısırî, “mkn”, *Lisânu'l-'Arab*, 4. Baskı (Beirut: Dâru Sâdır, 1994), 13:413.

⁵ Ebûbekir Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî, “knn”, 2:983; et-Tâlikânî, “mkn”, 2:56; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “mkn”, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihahi'l-Arabiyye*, ed. Ahmed Abdulgafûr Attâr, 4. Baskı (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 13:414-415.

⁶ Ebûbekir Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî, “knn”, 2:983; et-Tâlikânî, “mkn”, 2:56; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “mkn”, 13:413.

⁷ et-Tâlikânî, “mkn”, 2:56; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “mkn”, 6:2205.

⁸ Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 134.

⁹ İbn Sînâ, *Kitabu's-şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, 1. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 43.

Zâtî imkânın beş kısmı bulunmaktadır: (i) imkân-ı âmm, (ii) imkân-ı hâss, (iii) imkân-ı ehass, (iv) imkân-ı istikbâlî. İmkân-ı âmm zorunluluğun mümkünün varlık ve yokluk taraflarının birisinden kaldırılması şeklinde tarif edilebilir. Sözelimi “ateşin yakıcı olması mümkündür” cümlesi “ateşin yakıcı olması imkânsız değildir” anlamına gelmektedir. İmkân-ı has ise zorunluluğun hem varlık hem de yokluk tarafından her ikisinden kaldırılması şeklinde açıklanmaktadır. Sözelimi “insanın yazması mümkündür” önermesi insanın yazması veya yazmamasının zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Bu imkân çeşidine imkân-ı hâs denilmesinin sebebi özel bir grup ve filozoflar tarafından kullanılan imkân olması sebebiyledir. Metafizik konularında yaygın olarak kullanılan imkân, imkân-ı hastır. Bir diğer zâtî imkân çeşidi olan imkân-ı ehass, varlık ve yokluk tarafından hem zâtî hem vasfî hem de vaktî zorunluğun olumsuzlanması anlamına gelmektedir.¹⁰ Sözelimi “insan yürümesi mümkündür” önermesi, imkân-ı ehass açısından değerlendirildiğinde insanın yürümesinin ne insanın zât-ı açısından ne insanın sahip olduğu bir vasıf açısından ne belli bir süre içerisinde zorunlu olmadığı anlamına gelmektedir. İmkân-ı istikbâlî ise olumlama ve olumsuzlama durumları belli olmamışken geleceğe nispetle ifade edilen imkândır.¹¹

Zâtî imkânın mantık ve metafizik disiplinlerinde farklı yönlerden ele alındığını ifade etmiştik. Şimdi her iki disiplinlerdeki ele alınış biçimi arasındaki farkı biraz daha açabiliriz. Öncelikle zâtî imkânın her iki disiplininde farklı yönlerden ele alınmasının sebebinin bu iki ilmin konularının birbirinden farklı olmasından dolayı olduğunu ifade edilebiliriz.¹² Zira müteahhir dönemde mantık ilmi kavramlar (*tasavvurât*) veya önermelere (*tasdikât*) ilişkin zâtî arazları ele alan bir ilim olarak tarif edilmektedir.¹³ Bu bakımdan mantık ilminin kavram ve önerme olmak üzere iki tarafı bulunmaktadır. Önermenin ise iki temel unsuru

¹⁰ Zâtî zorunluluk, konu var olduğu sürece yüklem de var olduğu zorunluluktur. Sözelimi “insan düşündür” örneğinde olduğu gibi, vasfî zorunluluk, konunun vasfî olduğu sürece yüklem de var olduğu önermedir. Sözelimi “her hareket eden değişendir” örneğinde olduğu gibi. Bu örnekte “değişendir” yüklemine konuya sâbit olmasının nedeni “hareket etme” vasfîdir. Zâtî ve vasfî ayrımı için bk. Yusuf Daşdemir, *İbn Sina Mantığında Modalite* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 28-29. Vaktî zorunluluk yüklemine konuya belli bir vakitte sâbit olduğu zorunluluktur, bk. Tehânevî, “el-Vaktiyye”, *Keşşâfu istilâhâtü'l-ulûm ve'l-funûn*, 1. Baskı (Beirut, 1996), 2:1801.

¹¹ Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr* (Kum: Menşûrâtü Kütübi'n-Necfâ, y.y.), 151-152; Tehânevî, “el-İmkân”, *Keşşâfu istilâhâtü'l-ulûm ve'l-funûn*, 1:267-270.

¹² Zorunlu ve mümkün kavramlarının mantık ve metafizikte farklı anlamlarda kullanıldığını iddia eden bir çalışma için bk. Necmi Derin, “Vâcib Ve Mümkün Kavramlarının Kullanım Farklılığı”, *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012): 127-145.

¹³ Molla Fenârî, *el-Fevâidü'l-Fenâriyye me'a hâşiyetihî el-meşhûre bi'Kavli Ahmed*, ed. İbrâhîm el-Harrânî - Muhammed ed-Diyârbekrî, 1. Baskı (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hâşemiyye, 2012), 13.

bulunmaktadır: konu (*mevzu*) ve yüklem (*mahmûl*). Önermeler, içerdikleri konu ve yüklem arasındaki ilişkinin niteliğine göre çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. İşte konu ile yüklem arasındaki nispeti ifade eden lafza önermenin modalitesi (ciheti/kipi) denilmektedir.¹⁴ Bu sebeple imkân kavramı, mantık disiplini içerisinde önermelerin konu ile yüklem arasındaki nispetin hükmünü belirten kelimeler, diğer ifade ile modaliteler olarak ele alınmaktadır.

Önermelerde yer alan modalitelerin çeşitleri, bu modalitelerin tanımları ve bu modaliteleri içerip içermemesine göre önermelerin kısımları Aristoteles mantığında da tartışılan ve net olmayan bir konudur.¹⁵ Bu durum Aristoteles sonrası Helenistik dönem şârihlerince modalitelere yönelik farklı yaklaşımların ve yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak İslâm mantık geleneği içerisinde de modalitelere farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Öyle ki modalitelerin sayısı hakkında mütekaddim dönem ve müteahhir dönem¹⁶ filozofları farklı anlayışlara sahip olmuştur.¹⁷ Râzî, bir önermenin hiçbir nitelikle nitelenmemesi durumunda mutlak önerme şeklinde isimlendirileceğini ifade etmiştir.¹⁸ Sözelimi “her insan adildir” önermesi içerisinde yer alan “insan” kelimesi konu iken, “adildir” kelimesi ise yüklemidir. “İnsan” ve “âdil” arasında yer alan nispetin niteliğinin zorunlu mu veya mümkün mü olduğu belirtilmemiştir. İşte bundan

¹⁴ Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, 1. Baskı (Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 57.

¹⁵ Necati Öner, “Klasik Mantıkta Modalite I: Modal Önermeler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 70.

¹⁶ Kelime anlamı olarak önceki ve sonraki anlamına gelen mütekaddim ve müteahhir bir ilim dalı içerisinde ortaya çıkan dönüşümün öncesi ve sonrasına işaret eder. Bu bakımdan her ilim dalı için müteahhir ve mütekaddim ayrımının farklı bir zaman dilimine ve farklı kişilere işaret ettiğini söyleyebiliriz. Kelam ilmi için mütekaddim ve müteahhir ayrımı ekole göre değişik göstermektedir. Sözelimi Mu‘tezile kelamı için Ebû Ali Cübbâi ile birlikte mütekaddim kelamının bittiği müteahhir dönem kelamının başladığı ifade edilir. İbn Haldûn, Sünnî kelamı için mütekaddim kelam döneminin Gazzâlî ile birlikte son bulduğu ve müteahhir dönem kelam döneminin başladığını ifade etmiştir (İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 5. Baskı (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 2:889.) Çağdaş araştırmacıların bir kısmı Gazzâlî’yi mütekaddim kelam geleneğinin son halkası olarak sayarken bir kısmı Fahreddin er-Râzî ile zirveye ulaşan müteahhir kelam geleneğinin ilk ismi olarak kabul etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Murtaza Bedir, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutekaddimin-ve-muteahhirin>.

¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi‘yâr-ı Sedat (Klasik Mantık: Tasavvurât ve Tasdikât)*, sad. Hasan Tahsin Feyizli, 1. Baskı (Ankara, 1998), 127. İsmail Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 162-164.

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mantiku'l-mûlahhas*, thk. Ahmed Garamalekî - Asgarî Necâd, 1. Baskı (Tahran: Câmi'atü'l-İmâmi's-Sâdik, 2002), 160; Turgut Akyüz, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Kipler”, *VIII: Mantık Çalıştayı*, ed. Vedat Kamer - Şafak Ural, 1. Baskı (İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018), 16. İbn Sînâ ve Tûsî de aynı kanaattedir. Bk. Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-mantık*, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Matbûât, 1988), 21; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit v.dğr., 3. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 45; Daşdemir, *İbn Sina Mantığında Modalite*, 54.

dolayı bu önerme “mutlak önerme” şeklinde isimlendirilir. Müteahhir dönemde konu ile yüklem arasındaki nispetin niteliğinin açıkça söylenmesi durumunda zorunluluk (*zarûret*), imkân ve devamlılık şeklinde üç temel kip bulunduğu ifade edilir.¹⁹ Dolayısıyla müteahhir dönemde zorunluluk, imkân ve devam kipleri ile beraber mutlak da hesaba katıldığında dört temel kip bulunmaktadır. Zorunluluk kipine örnek olarak “Tanrı zorunlu olarak vardır” önermesini, imkân kipine örnek olarak “bütün insanlar bi’l- imkân yazardır” önermesini, devam kipine örnek olarak “insan yazı yazdığı sürece yazandır” önermesini örnek olarak gösterebiliriz. Bu dört temel kip birbirleri ile olan münasebetine göre “basit” ve “bileşik” şeklinde ikiye ayrılmış ve birçok kısım meydana gelmiştir.²⁰ Fakat bu konular bizim çalışmamızın kapsamı dışındadır. Burada vurgulamak istediğimiz husus mantıkta ele alınan imkân kavramı ile metafizik konularında ele alınan imkân kavramının farklı yönlerden inceleniyor oluşudur. Mantık ilmine bakan yönü ile imkân kavramına değindikten sonra metafizik açıdan imkân kavramına geçebiliriz.

Metafizik ilmi içerisinde ele alınan zâtî imkân, varlığın bir modu olması bakımından ele alınmaktadır. Zira metafiziğin konusu varlık olmak bakımından varlık ve varlığa ilişkinler diğer şeylerdir.²¹ Küllî-cüzî, zorunluluk- imkân ve imkânsızlık nitelikler de varlığa ilişkin şeyler olduğundan dolayı bu konular da metafizik ilmi içerisinde ele alınmaktadır.²² Mümkün varlık, metafizik ilmi içerisinde zâtî, varlığını veya yokluğunu gerektirmeyen varlık olarak kabul edilir. Mümkün varlık belli birtakım özelliklere sahiptir. Sözelimi mümkün varlığın varlık ve mâhiyeti ayrıdır. Mümkünün varlığı, mâhiyetine sonradan eklenmiştir. Mümkün, var olmak için başka bir sebebe muhtaçtır. Mümkün varlık, ister varlığa gelsin ister varlığa gelmesin zâtî açısından her zaman mümkündür. Ancak dış dünyada var olan bir mümkün, kendisini meydana getiren nedeni açısından zorunludur. Mümkün varlık var olduğu sürece sebebine muhtaçtır.²³ Mümkünün sıkı bir şekilde irtibatlı olduğu varlık, zorunlu varlıktır. Zorunlu varlık, zâtî gereği var olan varlıktır.

¹⁹ Sözelimi Râzî’nin kip anlayışını ele aldığı makalesinde Akyüz, mutlak önerme dışında Râzî’ye göre zorunluluk, devam ve imkân şeklinde üç temel kip olduğunu ifade etmiştir, bk. Akyüz, “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre Kipler”, 15. Benzer şekilde Türkiye’nin en önemli mantık üstatlarından biri olan Necati Öner de müteahhir dönemde zorunluluk, devam, imkân ve fiil olmak üzere dört temel kip olduğundan bahseder. Öner’in bahsetmiş olduğu fiil kipi mutlak kipine tekabül etmektedir. Öner, “Klasik Mantıkta Modalite I: Modal Önergeler”, 79.

²⁰Modal önergeler hususunda klasik kaynaklar incelendiğinde geniş bir literatürün olduğu görülecektir. Öyle ki İbn Sînâ, sadece zorunluluk kipi için altı farklı anlamını zikretmiştir, bk. Daşdemir, *İbn Sina Mantığında Modalite*, 66. Râzî, zorunluluk kipi için on iki farklı çeşit zikretmiştir. Akyüz, “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre Kipler”, 24. Aynı durumu mümkün ve devam için de geçerlidir.

²¹ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-şifâ: Metafizik*, 26.

²² İbn Sînâ, *Kitabu’ş-şifâ: Metafizik*, 21.

²³ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 89.

Onun var olması için bir illete gerek yoktur. O, var olmaması düşünülemezdir. Her ne kadar varlık sahasında vâkı olmasa da zihnen tanımına değinilen bir diğer kavram da imkânsız varlık kavramıdır. İmkânsız varlık zâtı gereği var olmayan şekilde açıklanır.

Sonuç olarak; mantık disiplinin önermelerde konu ile yüklem arasındaki nispet olarak değerlendirilen imkân kavramı, metafizikte varlık ile zât arasındaki nispetin hükmü olarak karşımıza çıkmaktadır. Metafizik disiplini içerisinde imkân kavramı hakkında birçok mesele tartışılmıştır. Sözelimi, imkânın sübûtî olup olmadığı, imkân ile mümkün arasındaki ilişki, imkân ile hudûs arasındaki farklar vs. konular Râzî ve Râzî sonrası kelimada umûr-u âmme konularında tartışılan temel meselelerden olmuştur.

1.2. İbn Sînâ Öncesi İmkân Kavramına Genel Bir Bakış

1.2.1. Aristoteles

İmkân kavramı kökleri Yunan felsefesine kadar uzanan bir kavramdır. Bu kavramı Parmenides'e kadar geri götüren bazı çalışmalar bulunmakla birlikte²⁴ ilk defa Aristoteles ile birlikte sistemli bir şekilde ele alındığını söylemek mümkündür. Aristoteles, imkân kavramını *Organon* külliyatı içerisinde dile getirmiştir. O, bu külliyat içerisinde sadece imkân kipine değinmemiş aynı zamanda zorunluluk ve imkânsızlık kiplerini de ele almıştır. Zorunluluk için “anankaion (ἀναγκαῖον)”, imkânsızlık için “adunaton (ἀδύνατος)” kavramlarını kullanan Aristoteles, imkân için “dunaton (δυνάτος)” ve “endekhomenon (ἐνδεχόμενον)” şeklinde iki farklı kavram kullanmıştır.²⁵ Aristoteles'in imkân hakkındaki bu belli olmayan tutumu kaç farklı modalite olduğu konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Konumuz açısından önemli olan nokta Aristoteles'in söz konusu eserde bu kavramları bir varlık modu olarak almamasıdır.

²⁴ Hena Muhammed El-Cezr, “Mefhûmu'l-mümkin inde Dîdûrus el-Mîgârî beyne delâletihî'l-mantikiyye ve eb'âdihî'l-untûlûciyye”, *Mecelletü Câmîatü Dimeşk* 30/1-2 (2014): 548.

²⁵ Aristoteles modaliteleri *Yorum Üzerine (Peri Hermeneias-el-'İbâre)* isimli eserinin 12. ve 13. bölümlerinde ayrıca *Birinci Analitikler (Analytica Priora)* isimli eserinde ele almıştır, bk. Aristoteles, “el-'İbâre”, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû*, thk. Ferîd Cebr, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1999), 187b34-190a26; Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, 2. Baskı (İstanbul: İmge Kitabevi, 2002), 21a34-23a26. Aristoteles, *Birinci Analitikler* eserinde zorunluluk ve imkân konularına değinmekle birlikte eserin 13. bölümünü mümkün modalitesine ayırmıştır, ilgili bölüm için bk. Aristoteles, “el-Kıyâs”, *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû*, thk. Cîrâr Cihâmî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1999), 76b15-78b37; Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, 1. Baskı (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), 31a15-32b38. *Birinci Analitik* eserinde geçen diğer yerler için bk. Aristoteles, “el-Kıyâs”, 67a28-67b25; Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 25a28-25b31; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 35-36; Burcu Malak, *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 12-19.

Aristoteles'in imkânı varlığın bir modu olarak değerlendirdiği pasajlara *Metafizik* isimli eserinde rastlamak mümkündür. O, söz konusu eserinde mantıksal imkân kavramı için kullandığı “dunaton (δυνάτοϛ)” ile aynı kökten türeyen “dunamis (δύναμιϛ/ *el-kuvve*)” kavramını kullanmıştır.²⁶ Aristoteles, *Metafizik* eserinde özellikle “dunamis”in anlamları üzerine yoğunlaşmış ve ilk felsefede bu anlamlardan hangisinin öncelikli olduğunu belirtmiştir. Aristoteles, bu bağlamda “dunamis”in anlamları arasından “bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan bir değişme ilkesi” anlamının öncelikli olduğunu ifade etmiştir.²⁷

“Dunamis” kavramının tam olarak tanımlanamayacağını görüşünü benimseyen Aristoteles,²⁸ bu kavram ile beraber “energia (ἐνέργεια/*bi'l-fiil*)” veya “entelekheia (ἐντελέχεια/*el-kemâl*)” kavramlarını sıklıkla kullanmıştır.²⁹ Zira Aristoteles felsefesinde kuvve- fiil kavram çifti, hareketi ve değişimi açıklamada önemli bir role sahiptir. O, kuvve diye bir şeyin olmadığını ifade eden veya kuvveyi fiil ile özdeşleştiren Megara³⁰ okuluna yönelik tenkitler getirmiş ve aksi takdirde değişim diye bir şeyin olamayacağını dile getirmiştir.³¹ Bu bakımdan Aristoteles'in felsefesinde kuvve olmadan değişimi açıklamak imkânsızdır.³²

Kuvve-fiil ve kuvve-kemâl ayrımını sıklıkla kullanan Aristoteles, var olanların madde ve suretten oluştuğunu ifade etmiş, bazı yerlerde maddeyi kuvve ile sureti ise fiil ile

²⁶ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 44.

²⁷ Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabî'a*, 1. Baskı (Lazkiye: Dâru Zülfikâr', 2008), 102; Aristoteles, *Metafizik*, ed. Ahmet Arslan, 2. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1019b33-1020a35.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 152.

²⁹ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 39-42.

³⁰ Sokrates'in ilk öğrencilerinden biri olan Euklides tarafından kurulan Megara Okulu, Elea Okulu ve Sokrates'in öğretilerini sentezlemiştir. Bu sebeple Elea Okulu'nun kurucularından Parmenides gibi varlığın ve oluşun gerçekliğini inkâr etmiştir. Sözgelimi Megara Okulu'nun en meşhur isimlerinden Diodoros Kronos kuvve ve fiilin özdeş olduğunu ifade etmiştir, bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, 1. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 155.

³¹ Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabî'a*, 180. *Metafizik* kitabının Ahmet Arslan tarafından yapılan tercümesinde şu ifadeler yer almaktadır: “Megalihaliler'in akıl yürütmesi o halde hareketi ve oluşu ortadan kaldırmakla sonuçlanmaktadır: Ayakta duran, daima ayakta duracak, oturan varlık da daima oturuyor olacaktır.” Aristoteles, *Metafizik*, 1047a11-12.

³² David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, 1. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 278; Arslan, kuvve- fiil kavramının oluşu açıklamak için yaratılmış bir kavram çifti olduğunu ifade etmiştir. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 150.

özdeşleştirmiştir.³³ Ona göre oluş, maddeden forma, kuvveden fiile geçiştir.³⁴ Maddenin göreceli bir varlığı olduğunu kabul eden Aristoteles'e göre madde, ancak suret ile var olabilir. O, suretin de ancak madde ile beraber var olabileceğini görüşündedir. Fakat bunun bir tek istisnası vardır: Tanrı. Aristoteles'e göre Tanrı, madde ile karışmamış salt surettir. Tanrı dışındaki ay-altı âlemde bulunan varlıklar madde ve suretten oluşmuşlardır.³⁵

Aristoteles, Tanrı fikrine kuvve ve yetkinlik kavramlarından hareketle ulaşmıştır. Şöyle ki; Aristoteles'e göre ay-altı âlemde yer alan her şey, bir devinim ve hareket içerisindedir. Bu hareket sahiplerinin bir hareketinin bir sebebi olmalıdır. Eğer hareket eden, hareketin sebebini kendinde içermiyorsa, başka bir şey tarafından hareket ettirilmelidir. Her hareket eden başka bir şey tarafından hareket ettirildiğine göre hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulunması gereklidir. İşte Tanrı, bu hareket etmeyen hareket ettiricidir.³⁶ Aristoteles'in hareketi nasıl tanımladığına bakıldığında hareket etmeyen hareket ettirici kanıtlanmasının köklerinde kuvve ve yetkinlik kavram çiftinin bulunduğu ortaya çıkacaktır. Zira, Aristoteles hareketi "bilkuvve olanın bilkuvve olması sebebiyle yetkinleşmesidir."³⁷ şeklinde tanımlamaktadır. O halde "her hareket edenin bir nedeni vardır" ifadesini her "bilkuvveden yetkinliğe ulaşmanın bir nedeni vardır" şeklinde ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla bilkuvve halde olan her şey bilfiil olan Tanrı tarafından yetkin hale dönüşmektedir.

Yukarıda zikredilen değerlendirmeler hesaba katıldığında Aristoteles'te İbn Sînâcı gelenekte olduğu şekli ile zorunlu varlık- mümkün varlık ayrımının olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat Aristoteles'in varlık anlayışının temelinde bulunan bilkuvve ve bilfiil ayrımının İbn Sînâ'da bulunan zorunlu- mümkün ayrımının nüvelerini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Antik Yunanca'da bilkuvve (*dunamis*) kelimesi ile imkân (*dunaton*) kelimesi aynı köke sahiptirler. Ayrıca bilkuvve varlık ve mümkün varlık ontolojik olarak bir belirsizliği, var

³³ Aristoteles'in madde ile kuvve arasında kurduğu ilişki için bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1042a27-28; Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, 166; Formun fiil ile özdeş olduğuna ilişkin ifadeler için bk. Aristoteles, *Metafizik*, 1050b1; Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabîa*, 188; Ross, *Aristoteles*, 279.

³⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 157.

³⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 141.

³⁶ Aristoteles, *et-Tabî'a*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2008), 845-846.

³⁷ Aristoteles, *et-Tabî'a*, 201a10-11; Ross, *Aristoteles*, 136.

olabilme ve olamama durumunu ifade eder. Nitekim *Metafizik*'in Arapça tercümesinde Megaralılara karşı kuvvenin var olduğu savunulurken “kuvve” ifadesinin yanında birçok defa “mümkün” ifadesi de geçmektedir. Öyle ki bir yerde ifadeler yer alır “ Bir şey var olması veya varlığa gelmesi mümkün olduğu zaman hiçbir şey onun var olmasına veya varlığa gelmesine engel değildir”³⁸ Bu bakımdan İbn Sînâcî mümkün varlık kavramının temellerinde Aristoteles'in kuvve anlayışının bulunduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde İbn Sînâcî zorunlu kavramının nüvelerini de Aristoteles'te bulabilmek mümkündür. Zira Aristoteles eserlerinin bazı yerlerinde hareket etmeyen bir hareket ettiricinin bulunmasının zorunlu olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Sözelimi *Fizik* kitabında “Başkası sebebi ile hareket etmeyen bir hareket ettiricinin bulunması zorunludur (*vâcibun*)”⁴⁰ ifadesi yer almaktadır. Fakat Aristoteles, Tanrı'nın mantıki olarak zorunlu olduğunu ifade eder. Zorunluluğu Tanrı'nın bir niteliği olarak görmez. Aristoteles'in Tanrı'yı saf suret, saf fiil, saf düşünce, mükemmel, düzenleyici, gaye neden, hayat ve mutluluk, bir ve sonsuz, en yüksek iyi vasıfları ile niteler.⁴¹

1.2.2. Aristoteles Şârihleri ve Yeni Eflâtuncu Gelenek

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Aristoteles'te zorunluluk ve imkân kavramlarının mantık yönleri öne çıkmaktaydı. Aynı durumun Aristoteles sonrası Aristoteles şârihleri için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira mantıkî birer kavram olarak zorunluluk, imkân ve diğer modaliteler Aristoteles'ten sonra İskender Afrodisî gibi Aristoteles şârihleri tarafından tartışılmaya devam etmiştir.⁴² Bu bağlamda Aristoteles şârihlerince tartışılan konuların temelde üç mesele üzerinden ilerlediği ifade edilebilir: (i) Megara ve Stoa okulu tartışmaları bağlamında mümkünün tanımı ve Aristoteles'in bunlara karşı tutumu , (ii) mümkün ve bilfiil arasındaki ilişkinin tespiti, (iii) zorunluluk ve imkânın zamansal olup olmadığı meselesi.⁴³

³⁸ Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabî'a*, 181.

³⁹ Tanrı'nın zorunlu olduğunu ifade eden bir diğer pasaj *Metafizik*'in Ustâs tarafından yapılan tercümesinde “Bir ilkenin bulunması zorunludur (*fe-mine'l-ıtırâr*)” ifadesidir, bk. Aristoteles, *Mâ ba'de't-tabî'a*, 227; Aristoteles, *Metafizik*, 506.

⁴⁰ Aristoteles, *et-Tabî'a*, 260a1.

⁴¹ Ahmet Selçuk, *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Tanrı Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010), 65-68.

⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 58-66; Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Metafizik* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 34-35.

⁴³ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 60.

Zorunluk ve imkân kavramlarının Aristoteles'te olduğu gibi Aristoteles şârihlerince de varlığın bir modu olarak kapalı kullanımlarının olduğunu ifade etmek mümkündür. Sözcüleri Aristoteles'in en önemli şârihlerinden İskender Afrodisî (ö. III. yüzyılın ilk yarısı) şu ifadeleri kullanır "O halde bu hareket ettiricinin hareket eden ve tabiatları ile oluşan diğer şeylerin hepsinin hareket ettiricisi olması zorunludur".⁴⁴ İskender Afrodisî'nin ifadelerine benzer şekilde Themistius, "Bunun (oluş ve bozuluşun sürekliliğinin) zorunlu olarak ilk nedenden olması gerekir"⁴⁵ ifadelerini kullanmıştır. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi "zorunluluk" kavramını Tanrı'nın bir niteliği şeklinde değil de aklı bir gereklilik şeklinde anlamak daha makuldür.

Aristoteles şârihlerinin metinlerinin tıpkı zorunluluk kavramı gibi imkân kavramı açısından da zengin olmadığını ifade edebiliriz. Cüneyt Kaya'nın tespitine göre imkân ve mümkün kavramları İskender'in günümüze ulaşan metinlerinde bulunmamıştır. Ancak Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin *Lambda* kitabına Themistius tarafından yazılan şerhte imkân kavramı ile ilgili açıklamaların bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Buna göre Themistius ilk hareket ettiriciden bahsettiği bir bölümde şu ifadeleri kullanır "O [hareket ettirici] imkândan tamamen uzaktır. O, bu durum üzere zorunlu olarak bulunmaktadır."⁴⁷

Yeni-Eflâtuncu felsefenin kurucularından Plotinos (ö. m. 270) da eserlerinde metafizik bağlamda imkân ve zorunluk kavramlarını kullanmamıştır. Öyle ki Cahit Şenel'in tespitine göre Plotinos'un hiçbir eserinde Tanrı için zorunlu varlık ifadesi kullanılmamıştır.⁴⁸ Aynı durumun "imkân" kavramı içinde geçerli olduğunu ifade edebiliriz. Zira Kaya, Plotinos'un kitaplarında metafiziksel bir terim olarak "imkân" kavramı bulunmadığını tespit etmiştir.⁴⁹ Bununla birlikte Plotinos, imkânın Antik Yunanca karşılığı olan "dunaton" ile aynı kökten türeyen "dunamis" diğer deyişle "kuvve" kavramını Bir, akıl ve nefis arasındaki ilişkiyi açıklamada kullanmıştır. Fakat Plotinos tarafından kullanılan kuvve ile Aristotelesçi kuvvenin tıpatıp aynı olduğu

⁴⁴ İskender el-Afrûdisî, "Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-kavli fi mebâdi'l-kül bihasebi re'yi Aristâtâlis el-feylesûf", *Aristû inde'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevî, 2. Baskı (Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1978), 18.

⁴⁵ Sâmistyûs, "Min şerhi Sâmistyûs liharfi'l-Lâm", *Aristû inde'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevî, 2. Baskı (Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1978), 22.

⁴⁶ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 65-66.

⁴⁷ Sâmistyûs, "Min şerhi Sâmistyûs liharfi'l-Lâm", 16.

⁴⁸ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 33.

⁴⁹ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 67. Kaya, bunun sebebinin bu kavramların mantıkî yönünün ağır basmasına ve Plotinos'un sistemini Aristotelesçi mantığa göre kurmaması olduğunu ifade etmektedir.

söylenemez. Zira Aristoteles, kuvveyi pasif ve değişmeyi kabul etme anlamında kullanırken Plotinos, bu kavramı aktif güç anlamında ele alır.⁵⁰ Nitekim *Esûlucyâ*'da Tanrı için zikredilen özelliklerden birisi de onun ilk kuvve (*el-kuvvetü'l-ûlâ*) oluşudur.⁵¹ Bu durum Plotinos'un kuvveyi aktif anlamını benimsediğini göstermektedir.

Plotinos, var olanların nasıl meydana geldiğini diğer bir deyişle “oluş ve bozuluşu” açıklamada Aristotelesçi kuvve ve fiil teorisini kullanmıştır. Şöyle ki; Plotinos'a göre bilkuvve halde olan bir şey başka bir şey tarafından bilfiil hale dönüştürülmelidir. Çünkü kuvve halinde olan bir şey kendi başına bilfiil olamaz. Bilkuvve halde olanı bilfiil hale dönüştürecek varlığın kendisinin bilfiil olması gereklidir. Plotinos, bilfiil olan bir varlığın kuvve halinde olan bir şeyi fiil haline çevirmek istediği zaman fiil halinde olan şeyin önce kendi zâtına baktığını ve bunun sonucunda kuvve halinde olan şeyin fiil haline dönüştüğünü ifade eder.⁵² Plotinos, bu düşüncesinden hareketle sırasıyla Tanrı, akıl, nefis, heyûlâ, tabiat ve oluş şeklinde aşağıya doğru inen hiyerarşik bir varlık anlayışı tasarlamıştır.⁵³ Buradan hareketle Plotinos'un varlık felsefesinin temellerinde Aristotelesçi kuvve-fiil anlayışının bulunduğunu söylemek mümkündür.

Sekizinci yüzyılda Aristoteles külliyatının, Aristoteles yorumcularının ve Yeni Eflâtuncu eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesi ile birlikte bu kadim düşünce anlayışı İslâm dünyasını da etkilemiştir. Bu kadim düşünce mirasının etkileri meşşâî filozofları etkilediği gibi bu zümre dışında yer alan diğer zümreleri de etkilemiştir. Daha açık bir ifade ile Antik Yunan ve Helenistik dönemden tevarüs edilen bu düşünce mirası sadece meşşâî filozofları etkilememiş aynı zamanda mütekaddim kelimcileri de etkilemiştir. Özellikle “zorunlu”, “mümkün” ve “imkânsız” kavramları özelinde Aristoteles'in etkisi

⁵⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, 5. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 17.

⁵¹ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 32.

⁵²Plotinos'a göre bilfiil halde olan varlık, bir şeyi kuvveden fiile çıkarmak ile değişime uğramaz, aksine kendi hali üzere devam eder. Hiyerarşik bir varlık anlayışına sahip olan Plotinos'a göre İlk fâilin kendi zâtına bakması ile ondan akıl sudûr eder. Akıl, her ne kadar bilfiil halinde olsa bile İlk fâil sayesinde var olduğundan ve İlk fâilin ondan daha üstün olması sebebi ile İlk fâili temaşa eder. Bunun neticesinde İlk fâilden nefis sudûr eder. Aynı durum nefis için de geçerlidir. Nefis de bir şeyi irade ettiği zaman kendisinden üstünde yer alan akli düşünür. Plotinos'a göre nefis ulvî âlem ile suflî âlem arasındaki aracıdır. Nefis, gücünü ve hayrını âlemde var olan her şeye feyz eder. Her şey kendi kuvvesi oranında nefsten güç ve hayr alır. Burada hayırdan kast edilen ise surettir. Nefsin kendisinde tesir ettiği ve hayrını feyz ettiği ilk şey ise heyûlâdır. Çünkü heyûlâ duyulur âlemde var olanların ilkidir. Heyûlânın formu alması ile tabiat meydana gelir. Tabiat var olunca oluş meydana gelir, bk. Plotinos, *Esûluciyâ*, 86.

⁵³ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 86.

gerek mütekellim gerek filozof zümrelerini etkileyecek derecede geniş olmuştur.⁵⁴ Bu açıdan “imkân” kavramı İbn Sînâ öncesinde İslâm nazar geleneği içerisinde yer alan zümrelerin karşılıklı etkileşimlerinde sayesinde gelişmeye devam etmiştir. Öyle ki “imkân” ile ilişkili olan diğer birçok mesele de sözgelimi “varlık-mâhiyet” ayrımı⁵⁵, varlığın ve bilginin “zorunlu-mümkün” şeklinde ikiye ayrılması, mümkünün “bizâtihi-bigayrihi” şeklinde ikiye ayrılması vb. problemler de sadece belli bir zümrenin elinde gelişmemiş aksine dönemin ilmî ve kültürel ortamına göre şekillenerek birçok zümrenin katkıları ile bir süreklilik içerisinde gelişim göstermiştir. Bu bakımdan İslâm dünyasında “zorunlu”, “mümkün” ve “imkânsız” kavramlarının gelişim sürecini izlemek hem kelam hem felsefe geleneklerine temas etmeyi gerektirmektedir. Çalışmamızda da bu gerçeği gözeterik konuyu ele almaya çalışacağız, bu sebeple filozofları ve kelamcılarının katkılarına kısaca değineceğiz.

1.2.3. Kindî

Zorunluluk ve imkân kavramlarının Aristoteles’te mantık yönünün daha çok tartışıldığını ve bu durumun Aristoteles sonrasında şârihler tarafından da devam ettirildiğini ifade etmiştik. Buna bağlı olarak ilk İslâm filozofu Ya’kûb b. İshâk el-Kindî’nin (ö. 252/866 [?]) de zorunluluk ve imkân kavramlarına en azından mantık ilmi bağlamında değinmiş olması beklenebilir. Fakat Kindî’nin mantık kitapları günümüze ulaşmadığından bu konu hakkında net bir yargıya varmak mümkün değildir. Bununla birlikte onun mantıkta modal önermelerden haberdar olduğu yönünde kanaat oluşturacak bazı ifadeleri mevcuttur. Sözgelimi Kindî’nin Aristoteles’in eserlerini ve bu eserlerin içeriklerini ele aldığı *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı (fi kemiyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsili’s-sa’âde)* isimli eserinde Aristoteles’in mantık külliyatı içerisinde *Peri Hermeneias* bölümünü açıklamakta ve bu bölümde ele alınan konulardan birinin de önermelerin unsurları olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda o şu açıklamayı yapmaktadır: “Sonra da ‘Ateş zorunlu (*vücûben*) olarak sıcaaktır’ sözümüzde olduğu gibi isim, harf, üçüncü ve dördüncü bir terimin eklenmesiyle oluşan önermeleri ve buna ilişkin şeyleri açıklar.”⁵⁶ Kindî’nin bu açıklamasından önermelerin zorunluluk ve imkân gibi kiplerinden haberdar olduğu sonucuna varmak mümkündür. Ancak bu kipleri nasıl

⁵⁴ Veysel Kaya, *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*, 1. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 76.

⁵⁵ Sözgelimi İbn Sînâcı varlık- mâhiyet ayrımının kelam geleneği içerisinde tartışılan ma’dûmun şeyliği probleminde dayandığı tespiti için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 189-208.

⁵⁶ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Kindî: Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 281.

tanımladığı, bu kiplerin bulunduğu önermelerin nasıl döndürülmesi gerektiği, çelişiklerinin nasıl olması gerektiği ve kipli önermelerden oluşan öncüllerden nasıl çıkarım yapılması gerektiği vb. konularda düşüncelerini tespit etmeni şu an için mümkün olmadığını ifade edebiliriz.⁵⁷ Kindî'nin mantık ilmi açısından zorunluluk ve imkân kavramları hakkında yaptığımız bu değerlendirme sonrasında bu kavramların Kindî metafiziğindeki durumlarını soruşturmaya geçebiliriz.

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki; Kindî'nin metafizik anlayışı ile Aristoteles'in metafizik anlayışı birbirinin tıpatıp aynısı değildir. Şöyle ki Aristoteles'e göre metafiziğin konusu varlık olmak bakımından varlığı ele almaktır. Bu açıdan Tanrı, metafiziğin temel bir konusu değil bir meselesidir. İlk İslâm filozofu Kindî'ye göre ise metafizik veya diğer ifadeyle ilk felsefenin konusu her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek” hakkındaki bilgidir.⁵⁸ Kindî'nin bu bakış açısı onun metafizik içerisinde ele aldığı konuları da etkilemiştir. Nitekim onun metafizik anlayışını tespit etmede en temel eserler olarak kabul edilebilecek olan *İlk Felsefe Üzerine (fi'l-felsefeti'l-ûlâ)* eserinin iki temel konuyu ele aldığını söylemek mümkündür: (i) Tanrı'nın varlığı ve (ii) âlemin sonluluğu bağlamında Tanrı- âlem ilişkisi.⁵⁹ Kindî, Tanrı'yı kanıtlamada kullandığı yöntemler çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Ancak onun temelde beş temel delil zikretmiş olduğunu ifade etmek mümkündür: (i) birlik-çokluk delili, (ii) illiyet delili, (iii) hudûs delili, (iv) gaye ve nizam delili, (v) insan delili.⁶⁰ Bizim buradaki amacımız zorunlu ve imkân kavramının Kindî'de kullanımını tespit etmek olduğundan dolayı tarafımızca Kindî'nin kanıtlarını ayrıntılı ele almayacağız. Onun metinlerinde zorunlu ve mümkün kavramına yönelik imalara işaret edecek ve bu metinlerde yer alan kavramların gerçekten İbn Sînâcî “zorunlu varlık” anlayışının temeli olup olamayacağına değineceğiz.

Kindî'nin günümüze ulaşan temel metafizik metinleri incelendiği takdirde açık bir şekilde “zorunlu varlık (*vâcibu'l-vücûd*)” kavramı bulunmasa dahi Tanrı'nın zorunluk olarak var olduğunu ifade eden ifadeleri bulunmaktadır. Sözelimi Kindî birlik ve çokluk (*el-vahdet*

⁵⁷ Esasında Kindî'nin mantık ilmini ihmal etmiş olduğu ve eserlerinin burhan yöntemi üzerine yazılmadığı şeklimde eleştiriler bazı kaynaklarda yer almıştır. Sözelimi Sâid el-Endelüsî, Kindî'nin mantık ilmini ihmâl ettiğini ifade etmiştir, bk.. Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem (Milletlerin Bilim Tarihi)*, çev. Ramazan Şeşen, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 144.

⁵⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Kindî:Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 126.

⁵⁹ Mahmut Kaya, “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 100.

⁶⁰ Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1998), 27.

ve'l-kesret) kavramlarını tahlil etmekte, devamında birliğin kısımlarını ele almaktadır. Bu bağlamda var olanların birliğinin ârızî olduğunu ifade etmekte ve tüm birliklerin kaynağı olan gerçek “Bir”in var olması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir: “Sonuç: Burada, başka bir birliğin sebeplisi (*ma'lûl*) olmayan gerçek Bir’in varlığı zorunlu olarak (*iztirâren*) söz konusudur.”⁶¹ Kindî’nin buna benzer bir diğer ifadesi şu şekildedir: “Birlik vasfı bir eserdir ve zorunlu olarak (*iztirâren*) bir etkenden gelmektedir.”⁶² Kindî’nin zorunlu vasfını kullandığı bir diğer bölüm âlemin hâdis oluşundan hareketle bir muhdisin bulunmasını gerekli olduğunu ifade ettiği yerdir. Kindî, bu noktada şu ifadeyi kullanmaktadır: “O halde her varlığın zorunlu olarak (*iztirâren*) yoktan var eden bir yaratıcısı vardır.”⁶³

O halde Kindî’nin metinlerinde yer alan bu ve benzeri ifadelerden hareketle onun zorunlu varlık anlayışına sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu sorunun cevabı hiç şüphesiz olumsuz olacaktır. Zira Kindî’nin burada zikrettiği zorunluluk ile ontolojik olarak var olan bir mümkünün karşılığında yer alan bir zorunluluğu kast ettiğini söylemek mümkün değildir. Metinde yer alan ifadeler siyak ve sibak itibara alınarak değerlendirildiğinde Kindî’nin mecâzî birlikten hakiki birliğe doğru geçtiği ve neticede zorunlu olarak her şeyin sebebi olan gerçek “Bir”in var olması sonucunun çıktığını ifade etmiştir. Esasında buna benzer ifadelerin Aristoteles’te de yer aldığını ifade etmiştik. Öyle ki; Aristoteles’in ifadeleri ile Kindî’nin ifadeleri arasında önemli ölçüde benzerlik vardır. Öncelikle her ikisi de “vücûb” veya “vâcib” kavramlarını değil, “iztirâr” kavramını kullanmış olmasıdır. Bu kavramın Kindî veya Aristoteles metinlerinde ontolojik bir zorunluluktan daha ziyade öncüllerden çıkması anlamında bir zorunluluk ifade etmektedir. Bu değerlendirmeye dayanarak zorunlu kavramının açık seçik bir terim olarak Kindî felsefesinde yer almadığını ifade etmek mümkündür.

Kindî’nin mevcut eserleri incelendiğinde zorunluluk kavramı hakkında varılan bu sonuca “imkân” kavramı hakkında da varmak mümkündür. Aristoteles’i ele aldığımız bölümde ifade ettiğimiz üzere Antik Yunanca’da imkân (*dunation*) ve kuvve (*dunamis*) kavramları aynı kökten gelmekteydi ve Aristoteles metafiziğinde imkân kavramını araştırmak ve ele almak kuvve kavramını ele almayı gerektirmekteydi. Aynı durumun Kindî için de geçerli

⁶¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 151.

⁶² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 148.

⁶³ Kindî, “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Kindî:Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 206.

olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kindî, imkân kavramını kuvve ile irtibatlı olarak kullanmıştır. Kindî, âlemin sonlu olması gerektiğini bölümde âlemin sonsuz olduğunu ve bunun kuvve ve imkân halinde olduğunu şu sözleri ifade etmiştir: “O halde âlem ve onu oluşturan yüklem durumundaki he şeyi de sonludur. Çünkü âlemin daima artırıp genişlediğini, ulaştığı her büyüklük sınırından sonra daha büyük olacağını tasavvur etmemiz mümkündür. Zira *imkân* olarak büyüklüğün sonu yoktur. *Bilkuvve varlık bir imkândan başka bir şey olmadığına göre âlem bil kuvve sonsuzdur*. Bilkuvve sonsuz olan her şeyin de bil kuvve sonsuz olacağı açıktır. İşte hareket ve zaman bu türden bil kuvve sonsuzdurlar. Ama bir şeyin bilfiil sonsuz olması -yukarıda anlattığımız gibi- mümkün değildir.”⁶⁴

Kindî, âlemin kuvve ve imkân açısından sonsuz olduğunu fakat bu durumun bilfiil olarak vâkı olamayacağını düşünmektedir. Aristotelesçi kuvve anlayışının kuvve hâlinde olan bir şeyin varlık sahasına çıkmasını gerekli kıldığı düşünüldüğünde Kindî tarafından ifade edilen bu kuvve anlayışının Aristotelesçi olmadığı veya onunla çeliştiği akla gelebilir.⁶⁵ Ancak kuvvenin böyle bir kullanımı Aristoteles’te de mevcuttur. Aristoteles, *Fizik* kitabının sonsuzluk kavramını incelediği bölümünde sonsuzun bil kuvve olduğunu fakat bunun varlık sahasına çıkmasının gerekli olmadığını şu sözü ile ifade etmektedir: “O halde sonsuzluk bil kuvve olarak vardır. ‘bilkuvve’ sözümden ‘bu şey bil kuvve heykeldir’ sözümden anladığımızı anlamamalıyız. [Bilkuvve heykeldir dediğimizde] bu şeyin gelecekte heykel olacağını kast ediyoruz. Ancak bunu (bilkuvvenin bu anlamını) ‘sonsuz [kavramı]’ hakkında anlayamayız.”⁶⁶ Aristoteles’in sonsuzluk üzerine yazmış olduğu bu bölümden “kuvve” kavramının fiile çıkmayan fakat zihnen mümkün olan bazı durumları da kapsadığını anlamaktayız.⁶⁷

Hatırlanacağı üzere Aristoteles’e göre kuvve kavramının temel anlamı değişimin ilkesi olmasıydı. Kindî, bu anlam ile kuvve kelimesini de kullanmıştır. O, *Tarifler* isimli

⁶⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 138. Metnin tam ifadesi şu şekildedir: فإنه لا نهاية له في التزديد من جهة الإمكان فهو بلا نهاية، إذ القوة ليس شيئاً غير الإمكان، “بالقوة

⁶⁵ Aristoteles, *Mâ ba’de’t-tabîa*, 181; Aristoteles, *Metafizik*, 1047b, 5-10.

⁶⁶ Aristoteles, *et-Tabî’a*, 1206a, 14-25. Aynı bölümün Saffet Babür tarafından yapılan tercümesinde şu ifade yer almaktadır: Ne ki burada olanak halinde olanı “şunun heykel olması olanaklı, öyleyse o heykel olacak” gibi ‘sonsuz’ da etkinlik halinde var olacak diye anlamamalı” Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (Yapı Kredi, 2017), 206a, 15-25.

⁶⁷ Aristoteles’in kuvve-fiil kavramı bağlamında sonsuzluk kavramını analizinin bir tasviri için bk. Abdürrezzak Sevindik, *İbn Sina’da Kuvve-Fiil Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 46-52.

eserinde kuvve kavramını şu şekilde tanımlamıştır: “açıkta olmayan fakat kendisinde bilkuvve bulunduğu şeyde açığa çıkması mümkün olan”⁶⁸ Bu anlamı ile kuvve kavramı Kindî, felsefesinin temel kavramlarından birisi olmuştur. Zira Kindî, cinslerin cinsi olduğunu ve dolayısıyla tam taminin yapılamayacağını ifade ettiği⁶⁹ “heyula” kavramını kuvve kavramı ile açıklamıştır. Ona göre heyûlâ, “çeşitli şekilleri (*es-sûret*) kabul eden pasif güç (*el-kuvve*).”tür.⁷⁰ Kindî, varlıkları bilfiil ve bilkuvve terimleri üzerinden taksime tabi tutmuştur. Bu taksime göre var olanlar ya sürekli bilfiildir ya sürekli bilkuvvedir ya da güç halinden fiil haline geçendir. Sürekli bilfiil olan varlık bilkuvve olan şeyleri bilfiile çıkarmaktadır. Oluş halinde olan her şey kuvveden fiile çıkmaktadır.⁷¹ Ona göre bu kuvveden fiile çıkış kendiliğinden olamaz. Zira, Kindî’ye göre bir şeyin kendi sebebi olması mümkün değildir.⁷² Bu noktada ilk sebep, ezelî varlık ve gerçek etkin devreye girmektedir. Kindî’ye göre kuvve hâlinde olan şeyleri fiil haline çıkaran gelecek etkindir. O bunu şu sözleri ifade etmektedir: “İşte gerçek Etkin’in gerçek kudreti budur, yani kuvve halinde bulunup imkânsız olmayan her şeyi fiil alanına çıkartmaktır. İmkân dahilinde olan her fiilin feyz[den nasibini alması] cömert olan Allah’a secde etmesi demektir. İşte gerçek Yönetici’nin gerçek yönetimi budur, yani var olan her şeyin en uygun aktiviteyi göstermesidir.”⁷³

Kindî felsefesinde Tanrı-âlem ilişkisi hususunda bir diğer önemli kavram “ibdâ” kavramıdır. Zira, Kindî’ye göre gerçek ve hakiki fiil yoktan yaratmadır⁷⁴ ve “ibda” kelimesi yoktan yaratma olarak tarif edilmektedir.⁷⁵ Kindî’nin bu görüşünden hareketle onun yoktan yaratma anlayışına sahip olduğu kabul edilmektedir. Ancak Kindî, bu görüşü ile beraber hem ilk madde olarak heyulayı kabul etmiş hem de hem Yeni Eflâtunculuğa ait feyz ve sudûr kavramlarını kullanmıştır.⁷⁶ Bu durum Kindî felsefesinin yoktan

⁶⁸ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Kindî:Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 181.

⁶⁹ Kindî, “Beş Terim Üzerine”, *Kindî:Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 289.

⁷⁰ Kindî, “Tarifler Üzerine”, 179.

⁷¹ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Kindî:Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 233.

⁷² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 144.

⁷³ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, 238.

⁷⁴ Kindî, “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine”, *Kindî:Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, 3. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 190.

⁷⁵ Kindî, “Tarifler Üzerine”, 179.

⁷⁶ Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard Taylor, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 42.

yaratma anlayışını benimseyip benimsemediği konusunda birtakım tartışmalara sebep olmuştur.⁷⁷

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler neticesinde Kindî'nin zorunluluk ve imkânın Kindî'nin felsefî sistemi içerisinde yer alan temel bir kavram olmadığı ancak sisteminin bu kavramlardan tamamen yoksun da olmadığı neticesine varabiliriz.⁷⁸

1.2.4. Fârâbî

Kindî'den sonra imkân kavramı üzerinde duran ve imkânı metafizik açıdan daha derinlikli olarak ele alan İslam filozofu Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî'dir (ö. 339/950). O, mantık eserlerinde zorunluluk ve imkân hakkında önemli tahliller yapmıştır. Aynı şekilde kendisine aidiyeti şüpheli olmayan metafizik bazı eserlerinde mümkün varlık kavramını açık bir şekilde kullanmıştır. Fârâbî, bu bakımdan meşşâî felsefe geleneği içerisinde çok önemli bir konumda yer alır. Kindî'nin mantık eserleri günümüze ulaşmadığından onun mantık yönü ile imkân ve zorunluluk kavramlarını nasıl değerlendirdiği tespit edilememiştir. Ancak Fârâbî'nin mantık eserleri günümüze ulaştığından onun mantık cihet olarak zorunluluk ve imkân kavramlarını nasıl değerlendirdiğini tespit etmek mümkündür.⁷⁹

Amacımız zorunluluk ve imkânın metafizik yönüne odaklanmak olduğundan dolayı Fârâbî'nin mantık ile ilgili değerlendirmelerine kısa bir şekilde değineceğiz. Fârâbî, ciheti “ağızdan bir defada çıkan sestir ki önermenin yüklemine bitiştirilir ve önermenin yüklemine önermenin konusuna yüklenme keyfiyetine delâlet eder”⁸⁰ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanıma göre önermenin konusu ile yüklemi arasındaki nispetin durumunu belirten her türlü ifade cihet olabilir ve sadece zorunluluk, imkân kavramlarının cihet olması gerekli değildir. Nitekim Fârâbî de bunu tasdik etmekte ve “güzel”, “kötü” vb. kelimelerin de cihet olabileceğini ifade etmektedir. Sözelimi; “Zeyd,

⁷⁷ Şulul, *Kindî Metafiziği*, 81-82; Hüseyin Yücel, “Kindî'ye Göre Heyûlâ Kavramı Bağlamında Âlemin Ezeliliği Problemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (02 Temmuz 2018): 187-202. Kaya, *Varlık ve İmkân*.

⁷⁸ Son zamanlarda yapılan bazı çalışmalar Kindî, metafiziğinin üç temel kavra üzerine inşa edildiğini ifade etmektedir: Hak, vahdet ve hareket. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Türker, “Kindî Metafiziği”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (02 Temmuz 2018): 53-66.

⁷⁹ Fârâbî'nin zorunluluk ve imkân kavramlarının mantıkî yönden incelenişi için bk. Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, 75-98; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 84-93; Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, 1. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 271-299.

⁸⁰ Küyel, *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, 89; Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, *el-Mantikiyyât li'l-Fârâbî*, thk. Muhammed Takî Dânişpejuh, 1. Baskı (Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Mar'âşi, 1986), 183.

adaletle hükmeder” önermesi içerisinde yer alan “adaletle” ifadesi kip olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Fârâbî, bir hususa dikkat çekmektedir; her ne kadar bir çok cihet olsa da cihetler arasında üç temel cihetin bulunmaktadır: Zorunlu, mümkün ve mutlak. Bu cihetlerin esas olmasının sebebi bu kavramların aynı zamanda varlığın ilk ayrımları olmasıdır.⁸¹

Fârâbî, bu cihetleri ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve bu kavramlardan her birinin gerçek ve mecazi anlamlarını zikretmektedir. Biz bu kavramların sadece gerçek anlamlarını zikretmekle yetineceğiz. Buna göre zorunlu, “varlığı daimî olanlardır, ortadan kalkmaz, olmaması hiçbir vakit mümkün değildir” şeklinde, mümkün, “şimdi var olmayan, fakat, gelecekte herhangi bir vakitte var olmaya veya var olmamaya hazır bulunandır” şeklinde, mutlak, “mümkünün tabiatındandır, var olması ve var olmaması mümkün iken, şimdi var olmuş bulunandır. Onun gelecekte olmaması da mümkündür” şeklinde açıklanır. Fârâbî, esas cihetleri üçe ayrılmasından dolayı cihet sahibi önermeler de üçe ayrılmaktadır. Buna göre bir önerme de aynı şekilde ya zorunlu ya mümkün ya da mutlaktır.⁸²

Fârâbî’nin, cihetleri incelediği bölümde dikkat çektiği bir husus önermenin maddesi ile ciheti arasında ayırım yapması ve önermenin maddesi ile cihet arasındaki farka değinmesidir. Buna göre önermenin ciheti önermede zikredilen “mümkün”, “zorunlu” gibi lafızlardır. Zira, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Fârâbî, en başta ciheti tanımlarken onun lafız olduğunu da vurgulamıştı. Bunun doğal bir neticesi olarak cihetin önermede zikredilen lafız olması gerekmektedir. Önermenin maddesinin ne olduğu konusunda ise Fârâbî, açıkça bir tanım yapmamıştır. Bunun yerine maddesi zorunlu veya mümkün olan önermenin ciheti zorunlu veya mümkün önermeden farklı olduğunu çeşitli örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Sözelimi maddesi zorunlu önerme, yüklem konudan asla ayrılamadığı önermedir: “Her üç tek sayıdır” gibi. Bu örnekte her ne kadar bir cihet olarak zorunlu kavramı zikredilmese de üçün tek sayı olması zorunludur. Fârâbî meseleyi daha da açarak bir önermenin cihetinin mümkün, maddesinin zorunlu olabileceğini ifade etmiştir: “Her üçün tek sayı olması mümkündür” gibi.⁸³ Önermede zikredilen kavram imkân kavramı olsa dahi tek sayı olma vasfı, üç sayısından ayrılamayan bir vasıftır.

⁸¹ Küyel, *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, 91. Fârâbî, *Şerhu’l-İbâre* eserinde zorunlu ve mümkün şeklinde iki temel cihetin olduğunu ifade etmiştir, bk. Fârâbî, “Şerhu’l-İbâre”, 184.

⁸² Küyel, *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, 91.

⁸³ Küyel, *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, 91.

Fârâbî'nin bu örneklerinden hareketle önermenin maddesinin dil ve düşünceden bağımsız olarak konu ile yüklem arasındaki vâkıadan ibaret olduğu, cihetinin ise önermede açıkça belirtilen cihetler olduğunu ifade edebiliriz. Ancak Fârâbî, bu noktada bir hususa daha dikkat çekmektedir. Her ne kadar önermenin ciheti, önermede açıkça zikredilen kavramlar olsa dahi “mutlak” ciheti bunun istisnasıdır. Şöyle ki zorunluluk ciheti, zorunluluk kavramının zikredilmesi ile, mümkün ciheti imkân kavramının zikredilmesi ile elde edilirken mutlak ciheti önermede hiçbir cihetin zikredilmemesi ile elde edilir: “İnsan âdildir” gibi. Esasında bunun sebebi mutlak cihetinin bu şekilde kullanılmasının bir adet olmasıdır. Fârâbî, bu adetin oluşmasının sebebini de mutlak cihetinin “zorunlu” ve “mümkün” cihetlerinin arasında yer almasına bağlamaktadır. Hatırlanacağı üzere Fârâbî, mutlak önermenin tanımını yaparken hali hazırda bilfiil olarak var olduğunu, daha önce mümkün olduğunu ve gelecekte de mümkün olabileceğini ifade etmişti. Bu noktada Fârâbî, bir noktaya dikkat çeker. Mutlak önerme bilfiil var olması yönünden zorunludan pay almıştır. Geçmişte varlığının imkân dahilinde, gelecekte yokluğunun imkân dahilinde olması yönlerinden mümkünden pay almıştır. İşte mutlak önermenin ne zorunlu ne de imkân cihetinin zikredilmeyerek elde edilmesi, sanki bu önermenin mümkün ve zorunlu önerme arasında yer aldığına işaret kılınmıştır.

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler neticesinde Fârâbî'ye göre cihetin tanımı, cihetin maddeden farkı, kaç temel cihetin bulunduğu ve bu cihetlerin tanımlarını ele aldık. Burada şu soruyu sorabiliriz: Peki Fârâbî'nin İbn Sînâ öncesinde metafizik anlamda zorunlu-mümkün ayırımına yaptığı katkı nedir? Bu soruya cevap olarak Fârâbî'nin İbn Sînâcı zorunlu-mümkün anlayışına iki temel katkısından söz etmek mümkündür: (i) Fârâbî'nin zorunlu, mümkün ve mutlak kiplerinin aynı zamanda varlığın kipleri olduğunu söyleyerek, kiplerin varlığa tatbik edilmesine giden yolda öncü olması, (ii) Kendi zâtında zorunlu- kendi zâtında mümkün ayırımını kullanarak, İbn Sînâcı zâtı gereği zorunlu-başkası sebebi ile zorunlu ayırımına öncülük yapmasıdır.

Fârâbî'nin mantıkta ele alınan kipleri varlığa tatbik etmesi ile yapmış olduğu katkıyı şu şekilde açıklayabiliriz: Yukarıda da defaten zikrettiğimiz üzere Fârâbî, zorunlu, mutlak ve mümkün gibi kiplerin temel olmasının nedenini bu kiplerin aynı zamanda varlığın da ilk ayrımları olmasına bağlamış olması onun kip anlayışının aynı zamanda varlık ile de sıkı bir şekilde irtibatlı olduğunun göstergesidir. Fârâbî, bu üç kipi öncelikli olmasının aynı zamanda varlığın da temel ayrımlarına olması hususunu gerek özet olarak yazdığı

el-İbâre gerek *Şerhu'l-İbâre*'de belirtmiştir. Onun *Şerhu'l-İbâre*'de yer alan açıklamaları bu kipin aynı zamanda neden varlığın kipleri olduğu konusunda daha açıklayıcıdır. O, burada şu açıklamayı yapar: “Var olanların birçok temel ayrıma ayrılırlar. Bu ayrımlardan biri; bilfiil ve bilkuvve ayrımıdır. Bilfiil olan zorunludur. Bilkuvve olan mümkündür veya [diğer bir taksim ile] mümkün bilkuvve olanların içerisinde, zorunlu ise bilfiil olanların içerisinde. Çünkü mümkün ile bilkuvve ya eş anlamlı olacaklardı ya da bilkuvve mümkünü de kapsayacaktır. Zorunlu ve bilfiil arasındaki ilişki de aynı şekildedir. Zorunlu ya bilfiil eş anlamlı olacaktır ya da bilfiil zorunluyu kapsayacaktır.”⁸⁴ Fârâbî'nin bu ifadelerinde açık bir şekilde varlık ile mantıkta yer alan kipler arasındaki ilişki ortadadır. Üstelik bu bölüm Fârâbî'nin varlığı taksim etmek için kullandığı kavramları vermesi açısından kıymetlidir. Buna göre Fârâbî'ye göre varlık temelde birçok kısma bölünebilmekte, bu ayrımlardan birisi de bilfiil ve bilkuvve ayrımı şeklinde ifade edilmektedir. Varlığın taksiminde yer alan bilfiil tarafı zorunluya, bilkuvve tarafı ise mümkününe tekabül etmektedir.

Fârâbî'nin İbn Sînâcı zorunlu-mümkün ayrımına ikinci katkısı olarak ifade ettiğimiz “kendi zâtında zorunlu- kendi zâtında mümkün ayrımı” Tanrı'nın bilgisi ve insan özgürlüğü bağlamında ve eserinin çeşitli yerlerinde kullandığı bir ayrımdır.⁸⁵ Fârâbî, insanın özgürlüğü hususunda meseleyi hulasa olarak bir şeyin bir şey sebebi ile zorunlu olması onun kendi özünde zorunlu olmasını gerektirmeyeceğini ifade ederek açıklamaktadır. Bu tıpkı, kıyas formatı üzere tertip edilen önermelerden zorunlu olarak neticelerin çıkması, fakat bu neticelerin kendi zâtlarında mümkün olması gibidir. Bu neticeler kendi zâtlarında mümkün olmakla birlikte kıyaslardan zorunlu olarak çıkmaktadırlar, fakat bu zorunluluk netice olarak elde edilen önermelerin kendisinde bulunan bir zorunluluk değildir.⁸⁶ Bu açıdan Fârâbî, açık bir şekilde kendinde zorunlu-başkası sebebi ile zorunlu kavramını zikretmese de bu ifadelerin ilk nüveleri teşkil ettiği sonucuna varılabilir.⁸⁷

⁸⁴ Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, 184.

⁸⁵ Sözelimi kendinde mümkün başkasında mümkün ayrımının geçtiği başka bir bölüm için bk. Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, 85.

⁸⁶ Fârâbî, “Şerhu'l-İbâre”, 104.

⁸⁷ İbn Sînâ'ya giden yolda Fârâbî'nin zorunluluk ve imkân anlayışının etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, 278-286.

Şimdi onun metafizik sistemi içerisinde zorunlu ve mümkün kavramlarını incelemeye geçebiliriz. Fârâbî'nin metafizik sistemi hangi kavramların üzerine kurulduğunun tespit edilmesi için ona nispet edilen hangi eserlerin dikkate alınması gerektiğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Zira Fârâbî'ye nispet edilen eserlerinin bir kısmının kendisine ait olup olmadığı konusunda ciddî soru işaretleri bulunmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'ye nispet edilen fakat ona aidiyeti ciddi şüpheler ile malul olan *Fusûsu'l-hikem*⁸⁸, *et-Ta'likât*⁸⁹, *ed-Da'âva'l-kalbiyye* ve *Uyûnu'l-mesâil*⁹⁰ gibi eserlerini dikkate almadan Fârâbî'nin metafiziğinde zorunlu ve mümkün kavramlarını değerlendirmeye çalışacağız.

Fârâbî, metafizik düşüncesini ortaya koyduğu en önemli eserlerinden biri olan *el-Medinetü'l-fâzıla*'da varlığı nitelemek için ne zorunluluk ne de imkân kavramını kullanmıştır. Bunun yerine yetkinlik-noksanlık ve kuvve- fiil kavramlarına başvurmuştur. Şöyle ki; Fârâbî'ye göre varlıklar en mükemmel olandan noksana doğru hiyerarşik bir düzen içerisinde sıralanmıştır.⁹¹ Bu sıralama şu şekildedir: (1) İlk Sebep, (2) İkincil Sebepler, (3) Faal Akıl, (4) Nefs, (5) Suret ve (6) Madde.⁹² En mükemmel olan İlk sebep bilfiil akıl ve makuldür.⁹³ İlk mevcudun varlığı bilkuvve olamaz.⁹⁴ Ay-altı âlemde bulunan varlıklarda mükemmellik yoktur, perdepey terakki ederler. Bu varlıkların tamamı madde ve suretten meydana gelmiştir.⁹⁵ Bir türün maddesi, suret olmadan bulunuyorsa o bilkuvve olarak bulunuyordur. Bir tür, sureti var olduğu zaman bilfiil ve en mükemmel şekilde var olmuştur.⁹⁶ Fârâbî, kemâl-noksan ve kuvve-fiil temelinde açıkladığı varlık sisteminde Tanrı için “zorunlu varlık”, diğer varlıklar için de “mümkün varlık” tabirini kullanmamaktadır. Bununla birlikte madde ve sureti analiz ettiği bölümde ay-altı âlemdeki cisimlerden her birisinin suretinin varlığının veya yokluğunun mümkün

⁸⁸ Fârâbî'ye nispet edilen *Fusûsu'l-hikem* eseri hakkında şüpheler için bk. Halil Cerr, “Farabî Füsüs'ül Hikem'in Yazarı mıdır?”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (1970): 153-161; S. Pines, “İbni Sinâ ve ‘Risâletü'l-Füsus fi'l-Hikme’ nin Yazarı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX (1973): 193-196.

⁸⁹ Fehrullah Terkan, Fârâbî'ye nispet edilen bu risalenin ona ait olmadığını düşünmektedir, bk. Fehrullah Terkan, “Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta'likât İsimli Eser Hakkında Bir Not”, *Diyanet İlmî Dergi* 1/50 (2014): 213-227.

⁹⁰ Kaya, Fârâbî'ye nispet edilen *Uyûnu'l-mesâil* eserinin ona ait olup olmadığı hakkında geniş bir analiz yapmış ve bu eserin Fârâbî'ye aidiyetinin yedi bakımdan şüpheli olduğunu ifade etmiştir, bk. M. Cüneyt Kaya, “Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine” 27 (2012): 29-67.

⁹¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l fâzıla*, Nafiz Danı (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 30.

⁹² David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard Taylor, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 64.

⁹³ Fârâbî, *el-Medinetü'l fâzıla*, 21.

⁹⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l fâzıla*, 15.

⁹⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l fâzıla*, 35.

⁹⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l fâzıla*, 35-36.

olduğunu (*yümkinü en yücede ve en lâ yücede*) ifade etmiştir. Aynı şekilde ay-altı âlemdaki cisimlerin maddelerinde bir şeyin suretinin var olmasının veya yok olmasının mümkün olduğunu (*ve mümkinetün en tûcede fihâ suretü'ş-şey ve en lâ tûcede*) ifade etmiştir.⁹⁷ Taraflı bir yorumlama ile bu bölümün mümkün varlığa işaret ettiği söylenebilir ancak böyle olsa bile Fârâbî bunun tüm bir varlığa tatbik etmediği için dört başı mamur bir mümkün anlayışı olduğu söylenemez.

Fârâbî'nin metafizik sistemini ortaya koyan bir diğer önemli eseri *es-Siyâsetü'l-medeniyye* incelendiğinde ise zorunlu varlık kavramının kullanılmamakla birlikte “mümkün varlık” kavramının daha net bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Esasında Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fazıla* eserindeki varlık anlayışı ile *es-Siyâse* eserindeki varlık anlayışı arasında bir farklılık yoktur. *es-Siyâse* kitabında da varlığın en mükemmelden en noksana doğru bir hiyerarşi içerisinde olduğunu kabul etmektedir. Fakat ay-altı âlemde yer alan varlıkları açıklamaya geldiğinde “mümkün varlıklar” kavramını açıkça zikretmektedir. Buna göre mümkün varlıklar, “varlık bakımından eksik olan, var olma ile olmamayı içeren ve en son derecede olan varlıklar”dır. Mümkün varlıklarda varlık ve yokluk karışıktır. Mümkün varlıklar, iki uzak uç arasında diğer ifadeyle “var olmaması mümkün olmayan” ve “var olması mümkün olmayan” arasında yer alır.⁹⁸ “Var olmaması mümkün olmayan” ile zorunlu varlığın, “var olması mümkün olmayan” ile imkânsız varlığın kast edildiği hemen akla gelecektir. Bununla birlikte zorunlu ve imkânsız varlık kavramlarını açıkça zikretmemiştir. Fârâbî, mümkünün iki uç taraf arasında bulunduğunu açıkladığı yerde mantıksal bir çıkarım da yapmaktadır. Buna göre mümkün varlık anlamında hem “var olmaması mümkün olmayan” hem de “var olması mümkün olmayanın” çelişiklerini içerir. Zira mümkün varlık var olmaması mümkün olandır; bu yönü ile ilkinin çelişigidir. Aynı şekilde var olması da mümkün olandır; bu yönü ile de ikincinin çelişigidir. İşte mümkün bu yönü ile de hem varlık hem de yokluğun karıştığı bir şeydir.⁹⁹

Fârâbî, aynı zamanda yokluk ile mümkün arasındaki ilişkiyi de analiz etmektedir. Buna göre yokluk, mümkün varlığın hem karşısında yer almakta hem de mümkün varlığın anlamı içerisinde yer almaktadır. Zira yokluk, var olması mümkün olanın var

⁹⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 36. İfadelerin Arapçası için bk. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Ebû Ali Mülhim, 1. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 58.

⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 1. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 56.

⁹⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 57.

olmamasıdır. Fârâbî'nin ifadesi açılacak olursa, varlığa gelen bir mümkün varlık esnasında yok olmadığı için yokluk onun karşısındadır. Ancak yok olması da mümkün olduğu için anlamında da yer almaktadır. Fârâbî, yokluk ve mümkün arasındaki ilişkiye dair yaptığı bu tahlilden hareketle varlığın “mümkün varlık (*el-mümkinü vücûduh*)” ve “varlığı mümkün (*el-vücûdu'l-mümkin*)” şeklinde iki tarafı olduğundan bahseder.

Mümkün varlığın kesinleşmiş bir varlığı olmadığı gibi, bir şekilde var olabileceği gibi onun tam zıttı olan başka şekilde de var olabilir. Bu durumda mümkünün şu şekilde var olması diğer şekilde var olmasından daha evla değildir. Mümkünün bu kararsız yapısı maddeden kaynaklanmaktadır. Suret ise onun varlığını kesinleştirmektedir. Mümkün varlık, kendi başına da var olamaz. Aynı şekilde varlıklarını kendi başlarına devam da ettiremezler. Zıddında varlık olduğu zaman onu kendi başına elde edemez.¹⁰⁰ Mümkünlerin kendi içerisinde bir hiyerarşisi vardır. İlk madde mümkünlerin en altında yer alır. Devamında dört unsur gelir. Bu dört unsura başka suretler meydana gelerek yeni varlıklar meydana gelir, bu yeni var olanlara da başka suretler ilişir ve başka varlıklar meydana gelir. Dolayısıyla ilk varlık kendinden sonra gelen varlık için madde olmaktadır. Mümkün varlıklar içerisindeki hiyerarşi bu şekilde devam eder ve artık başka bir şey için madde olmayan varlıkta son bulur.¹⁰¹ İşte başkası için madde olmayan bu mümkünler en üstün mümkünlerdir. Bu açıklamalardan hareketle Fârâbî'nin *es-Siyâse* eserinde ay-altı âlemde bulunan mümkün varlıkların ontolojik yapısı hakkında belirlemiş olduğu özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Mümkün varlık, varlık bakımından en noksan olandır.
2. Mümkün, varlık sahasına çıkması kesin değildir, yok da olabilir.
3. Mümkünün kesinleşmiş bir varlığı yoktur; bir şekilde var olabileceği gibi başka bir şekilde de var olabilir
4. Mümkünün falan şekilde var olması ona mukabil olan başka bir şekilde var olmasından evlâ değildir.
5. Mümkün kendi başına var olamaz.
6. Mümkün var olduğu zaman varlığını kendi başına devam ettiremez.
7. Zıddında varlık olduğu zaman onu kendi başına elde edemez.
8. Mümkünün sabit değişmez bir varlığı yoktur, başka bir şey de olabilir

¹⁰⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 61.

¹⁰¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 59.

Fârâbî mümkünlerin bu özelliklerinden yola çıkarak, varlığın ilk sebebe olan ihtiyacını temellendirmekte ve böylece kendi felsefî sisteminde Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi gerçekleştirmektedir.¹⁰² Sonuç olarak, Fârâbî, kendisinden önceki düşünürler de gibi mümkün kavramını sadece mantıksal bir içeriğe sahip olacak şekilde kullanmamış, varlık sahasına ait bir kavram olarak açık bir şekilde “mümkün varlık” ifadesini kullanmıştır.¹⁰³ Hatta Fârâbî tarafından mümkün varlık hakkında koyulan kıstaslar İbn Sînâ ve İbn Sînâcî düşünürler tarafından neredeyse hiçbir değişikliğe uğramadan kabul görmüştür. Sözelimi mümkünün başka bir sebebe muhtaç olan yapısı, varlık ve yokluğa eşit olma durumu, var olduktan sonra varlığını devam ettirmede başkasına ihtiyaç duyan yapısı İbn Sînâ’da da devam ettiği görülmektedir.¹⁰⁴ Fârâbî’nin mümkün kavramı hakkında yaptığı açıklamalar sadece ontoloji sahası ile de sınırlı kalmamıştır. Hatırlanacağı üzere Fârâbî, geleceğe dair mümkün önermeleri ele aldığı bölümde yeni bir ayrımı geliştirmişti: “zâtı gereği zorunlu olan- zâtı gereği mümkün”. Fârâbî’nin mantığın geleceğe dâir mümkün önermeler probleminin çözümünde yapmış olduğu bu ayrım İbn Sînâ tarafından varlığa tatbik edilmiş ve ay-üstü âlem yer alan ezeli varlıklar ile Tanrı arasındaki kategorik farkı açıklamada kullanılmıştır. Tüm bu değerlendirmelerden hareketle Fârâbî’nin açık bir şekilde mümkün anlayışına sahip olduğuna ancak zorunlu varlığın mukabili olarak bir mümkün anlayışı olmadığı sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla Fârâbî, dört başı mamur bir “zorunlu-mümkün” anlayışına sahip olmadığını ifade edebiliriz.¹⁰⁵

¹⁰² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 61.

¹⁰³ Bu noktada Fârâbî’nin mantıksal imkân ile metafiziksel imkânı aynı anlamlarda kullanıp kullanmadığı sorusu akla gelebilir. Bununla birlikte Fârâbî’nin mantıksal açıdan ele aldığı “mümkün” tasavvuru ile metafizik açıdan ele aldığı “mümkün tasavvurunun” tutarlı olup olmadığı tartışmalı bir meseledir. Kaya’ya göre Fârâbî’nin mantığı ile ontolojisi uyum içerisindedir, Şaban Haklı’ya göre ise Fârâbî’nin mantığı ile ontolojisi uyum içerisindedir. Şaban Haklı, “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal Ve Ontolojik İçeriği”, *Felsefe Dünyası* 1/39 (2004): 122; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 85.

¹⁰⁴ İleride de değineceğimiz üzere mümkün varlıklar hem var olmada hem de varlıklarını devam ettirmede faile muhtaçtır, bk. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 139.

¹⁰⁵ Bu değerlendirmemizin Fârâbî’nin kendisine aidiyeti şüpheli olmayan eserleri gereğince ortaya çıktığını vurgulamakta fayda vardır. Zira, Fârâbî’nin *Fusûsu'l-hikem, et-Ta'likât, ed-Da'âva'l-kalbiyye ve Uyûnu'l-mesâil* gibi ona aidiyetinde ciddi şüpheler bulunan eserlerine bakıldığı takdirde açık bir şekilde zorunlu-mümkün anlayışının varlık sahasına tatbik edildiği görülecektir (Mehmet Dağ, “Fârâbî’nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, 14-15; Fârâbî, “et-Ta'likât” (Haydarabad: Matba’atü Meclisi Dâireti'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1929), 5; Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, *Felsefe Arkivi*, 25 (1984): 204. Nitekim ülkemizde de birçok çalışma Fârâbî’nin zorunlu-mümkün ayrımına dayanarak âlemi açıkladığını ifade etmektedir. İlgili çalışmalar için bk.. Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan’dan Çağdal Düşünceye Doğru*, 3. Baskı (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 57; Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969), 82-86; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 1. Baskı (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 67-74; Aydınlı Yaşar, *Fârâbî*, 1. Baskı (Ankara: İSAM

1.2.5. Bağdat Fârâbî Okulu ve Diğer Muhitler

Fârâbî'den sonra öğretileri öğrencileri tarafından geliştirilmeye devam etmiştir. Fârâbî'nin takipçileri arasında Yahyâ b. Adî (ö. 364/975), Ebû Süleymân es-Sicistânî (ö. 391/1001 [?]), Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) gibi isimler öne çıkmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'den sonra bir Fârâbîcilik akımından ve çağından söz etmek mümkündür. Fârâbîcilik çağının; Fârâbî'nin 870 doğumu ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin 1023 yılındaki vefatı arasında olduğu kabul edilir.¹⁰⁶ Kısaca bu çağda yaşamış düşünürlerin imkân kavramı ile ilgili görüşlerini değerlendirebiliriz.

Fârâbî'nin talebelerinden Yahyâ b. Adî'nin imkân ve mümkün ile ilgili görüşlerini onun mümkün konusu ile ilgili olarak yazmış olduğu *Risâle fî tabî'ati'l-mümkin* ismi eserinden öğrenmekteyiz. Yahyâ b. Adî, eserde mümkün ile “varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan”ı kastettiğini ifade eder. Devamında varlığı zorunlu olan ve yokluğu zorunlu olanı açıklamaya girişen Yahyâ b. Adî, varlığı zorunlu olanı, “varlığı devamlı olan ve asla yok olmayandır.” yokluğu zorunlu olanı ise “yokluğu devamlı olan ve asla var olmayandır” şeklinde açıklar. Yahyâ b. Adî, hem varlığı zorunlu hem de yokluğu zorunlu olanı açıklamak için kullandığı devam unsurunu “varlığı mümkün olanı” açıklamak için kullanır ve mümkünün “ne varlığı ne de yokluğu devamlı olan” şeklinde resm edilebileceğini ifade eder.¹⁰⁷

Tanrı'nın bilgisi ve mümkün önermeler problemini tartışan Yahyâ b. Adî, hocası Fârâbî'de olduğu şekilde kendi zâtında zorunlu, kendi zâtında mümkün ayrımları ile cevap vermek yerine farklı bir tarzda cevap vermektedir.¹⁰⁸ Yahyâ b. Adî'nin de varlığı zorunlu olanı Tanrı ile özdeşleştirmemesi dikkat çeken bir husustur. O, her ne kadar varlığı zorunlu olan veya yokluğu zorunlu olan ifadelerine yer vermiş olsa da açık bir şekilde örnekler vermemiştir. Bu açıdan onun varlık sisteminde Tanrı zorunlu varlık olma

Yayımları, 2008), 71-76. Ülkemizde Fârâbî çalışmaları ile bilinen Aydınli son dönemde yapmış olduğu çalışmalarda Fârâbî'nin Tanrı anlayışına sahip olduğunu zikretmemiştir, bk. Aydınli Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 145-181.

¹⁰⁶ Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 2. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 8.

¹⁰⁷ Yahyâ b. Adî, “Fî isbâti tabî'ati'l-mümkin ve nakdi hüceci'l-muhâlifine lizâlik ve't-tenbîh alâ fesâdihâ”, *Makâlâtü Yahyâ b. Adî el-felsefiyye*, thk. Sahbân Halîfât, 1. Baskı (Umman: Menşûrâtü'l-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988), 306; M. Nesim Doru, *Süryani Düşüncesinde Metafizik*, 1. Baskı (İstanbul: Divan Kitap, 2016), 33.

¹⁰⁸ Yahyâ b. Adî'nin Tanrı'nın bilgisi ve mümkün önermeler konusu hakkında ayrıntılı bilgi için bk.. Doru, *Süryani Düşüncesinde Metafizik*, 41-45; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 108-112..

niteliği ile nitelenmemiştir.¹⁰⁹ O hocasının yolunu izleyerek “el-Bârî”, “el- Hâlık”, “el- İlle”, “el-İlletü'l-İlel” niteliklerini zikretmiştir.¹¹⁰

Fârâbî okuluna mensup bir diğer düşünür Ebû Süleymân es-Sicistânî'dir. Onun birçok eseri günümüze ulaşmadığından metafizik ile ilgili görüşlerini ikincil kaynaklardan öğrenebilmekteyiz. Görüşlerini özellikle Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin ondan naklettiği sözlerden öğrendiğimiz Sicistânî'nin varlığı birkaç farklı şekilde taksim ettiğini bilmekteyiz.¹¹¹ Bu taksimler arasında hocası Fârâbî'nin de yaptığı gibi bilfiil ve bilkuvve temelinde bir varlık tasnifi de bulunmaktadır. Buna göre tüm var olanlar ya sadece bilkuvve ya sadece bilfiil ya bir cihetten bilfiil bir cihetten bilkuvve ya da bir cihetten bilkuvve başka bir cihetten bilfiildir. Sürekli bilkuvve halinde olan ve etkilenen heyûlâdır, sürekli bilfiil olan ve bilkuvve olanlara varlık veren varlığı ebedî olan zâttır. Bazen bilfiil bazen bilkuvve olanlar ise madde ve suretten oluşmuş varlıklardır.¹¹² Sicistânî'den elimize ulaşan bu ve diğer parçalardan hareketle açık bir şekilde mümkün varlık kavramını zikretmediği görülmektedir.

Sicistânî'nin felsefesinde Tanrı için zorunlu varlık kavramının yer edinmediğini söylemek de mümkündür. Sicistânî, Tanrı için “ilk varlık (*ez-zâtü'l-ûla*)”, “salt birlik: (*el-vahdetü'l-mücerrede*)”, “ilk ilke”, “sırf varlık (*ez-zâtü fakat*)”, “enniyye”, “bir”, “ilk varlık (*el-mevcûdu'l-evvel*)” gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.¹¹³ Ancak Tanrı hakkında “zorunlu varlık” kavramını kullandığı tespit edilememiştir. Bu açıdan onun metafizik sisteminde zorunlu- mümkün kavramlarının bulunmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz.¹¹⁴

¹⁰⁹ Doru'nun ifade ettiğine göre Yahyâ b. Adî'nin zorunlu varlık kavramına gitmemesinin sebebi, teslis inancını savunan bir Hristiyan olarak tevhid inancını savunmak zorunda kalmasının gerekli olacağıdır. Doru, *Süryani Düşüncesinde Metafizik*, 46-47.

¹¹⁰ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 103; Doru, *Süryani Düşüncesinde Metafizik*, 46.

¹¹¹ Sicistânî'nin varlık tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Taş, *Ebû Süleymân es-Sicistânî ve Felsefesi*, 3. Baskı (Konya: Palet Yayınları, 2019), 112-115. Taş'ın tespitine göre Sicistânî'de “etkenlik-edilgenlik”, “fiil- kuvve” ve “hafilik ve zahirlik” bakımından üç farklı tasnifi bulunmaktadır.

¹¹² Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, thk. Hasan es-Sündûbî, 1. Baskı (Mısır: el-Mektebetü'l-Bihâriyye, 1939), 286.

¹¹³ İsmail Taş, “Ebû Süleymân es-Sicistânî”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. İsmail Çalışkan, 1. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 201.

¹¹⁴ Sicistânî hakkında yapılan çalışmalarda onun metafizik sistemi içerisinde yer alan kavramları şu şekilde sıralanmıştır: “cevher- araz”, “madde-suret”, “hareket- sükûn”, “zaman-mekan”, “küll-küllî”, “Bir”, “var oluş”, bk. Sami Şekeroğlu, *Ebû Süleyman el-Mantkî es-Sicistânî ve İslâm Felsefesindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997), 47-64.

Yahyâ b. Adî, Âmirî, Sicistânî ve İbn Miskeveyh gibi önemli isimler ile görüşen bir diğer isim de Ebû Hayyân et-Tevhîdî'dir.¹¹⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Bağdat ilim meclislerinde gerçekleşen tartışmaları topladığı *el-Mukâsebât* eserinin kırk dördüncü meselesi imkân konusunda yapılan tartışmalara ayırmıştır. et-Tevhîdî'ye göre bu mesele daha çok ilahiyat meselelerine dahildir.¹¹⁶ Aynı şekilde imkân meselesinin zor bir mesele olmasından dolayı filozofların görüşlerini tam ifadeleri ile değil, yakın ifadeler ile aktaracağını ifade eder ve imkân konusunda dört farklı kişinin görüşünü nakleder.¹¹⁷ Kısaca ifade edecek olursak filozoflardan ilki; imkânın bir doğaya sahip olmadığını ve sadece varsayanın varsayımına bağlı olduğunu kabul eder. Zorunlunun veya imkânsız, sabit bir şekilde var iken imkânın belli bir tarzı yoktur. İkinci filozof; imkânın belli bir tarzının olmaması ile zorunlu ve imkânsızın belli bir tarz üzere olması arasındaki zıtlık olduğunu vurgular. Ancak burada zorunlu ve imkânsız kelimelerini nahivcilerin bakış açısı ile değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmekte ve bu konuda birtakım tahliller yapmaktadır. Zorunlunun yokluktan hiçbir payının, imkânsızının ise varlıktan hiçbir payının olmadığını vurgulayan bu düşünür, buna mukabil mümkünün hem zorunludan hem de imkânsızdan pay aldığını ifade etmiştir. Bu düşünür, mümkünün “çok vuku bulan”, “az vuku bulan” ve “eşit derecede vuku bulan” şeklinde üç kısmının olduğunu düşünmektedir. Mümkünün bu sabit olmayan yapısı onun bağımsız bir doğasının olmadığına delalet etmektedir.¹¹⁸ Bu filozoflardan üçüncüsü ise zorunluluğun hem imkânsızın hem de mümkünün sureti olduğu kanaatindedir. Zira mümkünün mümkün olması zorunludur. İmkânsızın da imkânsız olması zorunludur. Dolayısıyla zorunlu kuşatıcı bir yapıya sahiptir. Zorunlunun bu şekilde kuşatıcı olmasının sebebi, onun aynı zamanda ilk sebebin de niteliği olmasından kaynaklanmaktadır. Zorunlu, doğası gereği tektir ve bölünemez. İmkânsız da zorunlunun karşısında yer aldığı için bölünemez. Ancak mümkünün bölünebilir. Üçüncü düşünür, mümkünün gerçek bir doğası olmadığı kanaatine varmıştır.¹¹⁹ Dördüncü düşünür ise Bârî dışında hiçbir şeyin ne varlığa ne de zorunluluğa sahip olduğu kanaatindedir. Ancak Bârî'nin gerçekliği vardır. Çünkü o

¹¹⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Yahyâ b. Adî, Ebû Süleymân es-Sicistânî, Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî (ö. 388/998), İbn Miskeveyh, Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992), İbn Zür'a (ö. 398/1008), İbnu's-Semh (ö. 426/1035), İbnu'l-Hammâr (ö. 410/1019 [?]) ve daha birçok önemli filozof ile görüşmüştür. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Halil Üçer, *Ebu Hayyân e-Tevhîdî ve Felsefi Kişiliği* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 28-90.

¹¹⁶ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, 213.

¹¹⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, 209.

¹¹⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, 210-212.

¹¹⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, 213-214.

zorunludur. Bârî te‘âlâ dışındaki her şey, Bârî te‘âlâ sayesinde zorunlu olur, imkânsız olur ve mümkün olur. Sadece O’nun varlığı gerçektir. Mümkün veya imkânsız olarak tasvir edilen her şey bir benzetmedir. O halde ilk sebep dışındaki her şeyden varlık ve zorunluluk soyutlanmıştır. İlk sebep dışındaki her şey, ilk sebebin feyzinden ve cömertliğinden pay aldığı miktarda varlık ve zorunluluğa sahiptir.¹²⁰

Fârâbî gibi Tevhîdî de, mümkün kavramını kuvve ile ilişkilendirerek tanımlamıştır. O, aynı eserin doksan birincini etkileyici kelimeler, muhteşem hikmetler ve felsefî tanımlara ayırmıştır. Onun bu bölümde değindiği kavramlardan birisi de mümkün kavramıdır. Buna göre mümkün “bazen bilkuvve olan, bazen ise bilfiil olandır” şeklinde tarif etmiştir. Aynı bölümde imkânsız kavramını “hiçbir zaman bilkuvve ve bilfiil olmayan” şeklinde tanımlamıştır.¹²¹ Tevhîdî’nin oluşu “kuvveden fiile çıkmak” şeklinde tanımladığı hesaba katıldığında, her oluşun aynı zamanda imkânı gerektirdiğini söylemek mümkündür. Tevhîdî’nin burada zorunlu kavramın hiç zikretmemiş olması dikkatlerden kaçmamaktadır. Zorunlu kavramı yerine “ilk sebep” ve “ezelî” kavramlarını görmekteyiz. Tevhîdî, Ezelî’nin tanımını; “hiç yok olmayandır, hiç yok olmayan bir şey var olmadaki başkasına ihtiyaç duymaz, var olmadaki başkasına muhtaç olmayan bir şeyin de sebebi olmaz” şeklinde, İlk sebep’in tanımını “her şeyi yaratan ve tamama erdiren” şeklinde açıklamaktadır.¹²² Tevhîdî’nin mümkün ve imkânsız kavramlarını varlık düzeyinde ele almasına karşın “zorunlu” kavramına yer vermemesi o dönem için hâlen zorunlu varlık-mümkün varlık ikiliğinin oturmadığını göstermektedir.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin imkân mevzusuna değindiği bir diğer eseri Büveyhî emiri İbn Sa‘dân (ö. 231/846) ile konuşmalarından müteşekkil olan *el-İmtâ‘ ve’l-muânese* isimli eseridir. Tevhîdî, eserde kırk gece boyunca devam eden müzakereleri kayda geçirmiştir.¹²³ Eserin on beşinci gecesinde ise imkân konuları tartışılmıştır. Tevhîdî, bu bölümde İbn Ya‘îş er-Rakkî isimli Yahudi bir filozofun mümkünün tabiatı hakkındaki görüşlerini aktarır. Bu filozofa göre mümkün kendi başına bir doğaya sahip olmayan ve yer kaplamayan bir rüya gibidir. Rüyaların, çok görülen, az görülen veya eşit derecede görülen şeklinde kısımlarını olması gibi mümkünün de üç kısmı vardır. Rüyaların

¹²⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, 214. Tevhîdî, her ne kadar kitapta isimleri çokça geçtiğini ifade ederek isimlerini vermese de tartışanların kim olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Tevhîdî’nin *el-Mukâsebât*’ta mümkün konusu hakkında daha fazla bilgi için bk.. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 111-119.

¹²¹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, 316.

¹²² Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, 317.

¹²³ Üçer, *Ebu Hayyân e-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, 111.

uyanıklık halinin bir gölgesi olması gibi mümkün de zorunlunun gölgesi olur. Bazen zorunluya daha çok benzer. Bazen imkânsıza daha çok benzer. Bazen de ortada olur. Zorunlu varlığın arazı yoktur. Zorunlu varlık, ne zamanda ne mekânda ne akılda ne vehimde ne doğada değişmediği için teklikten pay almıştır. Aynı durum imkânsız için de geçerlidir. Çünkü o, zorunlunun karşısındadır. Onun bir bedeni yoktur ki arazı olsun. Eşitlik, azlık ve çokluk gibi tüm arazlar mümkün mahsustur. Sahip olduğu bu belirsiz yapısı sebebi ile mümkün varlığa değişimler ve zorluklar zâhirî olarak, varlık ise bâtinî olarak taalluk eder. Hem zahir hem de batını içeren bu konunun hisler ile elde etmek imkânsızdır ve sadece akıl ile elde etmek mümkündür.¹²⁴

Fârâbî çağını kendisi ile sonlandırdığımız Tevhîdî'nin imkân ile ilgili açıklamalarını dikkat çekici kılan birkaç nokta bulunmaktadır. Burada dikkat çeken husus, Fârâbî sonrasında mümkün kavramı ilim meclislerinde ele alınan ve anlaşılması kolay olmayan meselelerden birisi olarak kabul edilmiştir. İkinci husus Fârâbî'de ve Yahyâ b. Adî'de zorunlu varlık için “vâcib” kavramından daha ziyâde “zarûrî” kavramının kullanılmasına karşın, Tevhîdî'nin aktardığı tartışmada zorunlu varlık için “vâcib” teriminin kullanılıyor olması, diğer deyişle kavramsal bir dönüşümün görülmesidir. Üçüncü olarak her ne kadar zorunlu- mümkün ayrımı dört başı mamur bir sistem olarak zuhûr etmese de belli sorunları ele alırken zorunlu- mümkün ayrımının zikredilmiş olmasıdır. Son olarak Fârâbî'de ve öğrencisi Yahyâ b. Adî'de açık bir şekilde Tanrı ile ilişkilendirilmemiş olan zorunlu kavramının Tevhîdî tarafından aktarılan tartışmalarda zorunlu varlık kavramı ile ilişkilendirilmiş olmasıdır.¹²⁵ Bu hususlar İbn Sînâ'ya giden yolda önemli gelişmeler olarak görülebilir.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî ile görüştüğü bilinen ve Bağdat ve Rey gibi dönemim önemli şehirlerinde yaşamış olan bir diğer önemli isim de İbn Miskeveyh'tir. Bu açıdan Bağdat'ta imkân konusu hakkındaki tartışmaları takip etmek açısından İbn Miskeveyh'in Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin sorularına karşı vermiş olduğu cevaplardan oluşan *el-Hevâmil ve 'ş-şevâmil* isimli eseri önem kazanmaktadır.¹²⁶ İbn Miskeveyh'in *el-Hevâmil*

¹²⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve 'l-müânese*, 1. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 2004), 151.

¹²⁵ Sözelimi Tevhîdî, *el-Mukâsebât* eserinin kırk dördüncü bölümde mümkün hakkında konuşan dördüncü filozof, el-Bârî'yi zorunlu varlık ile direkt olarak ilişkilendirmiştir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâsebât*, 1:213.

¹²⁶ Kaynaklarda Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye atfedilmiş bir eser olsa da soru soranın Ebû Hayyân et-Tevhîdî, cevap veren kişinin İbn Miskeveyh olması nedeni ile iki yazarlı bir kitap olarak değerlendirmek mümkündür. Mehmet Bayraktar, “İbn Miskeveyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, erişim: 01 Ocak

ve'semâil adlı eserde imkânı “bir şeyin bilkuvve olarak sahip olduğu şeyi, bilfiil hale çıkarabilmesi” şeklinde açıklamaktadır. Ona göre imkânın tabiatı zorunlu ve imkânsız arasında yer alır. Mümkün ile imkânsız arasında bir mesafe vardır ve bu mesafe bölünebilir. Bu mesafenin tam ortasında yer alan mümkün mutlak mümkündür. Bu noktadan zorunluya veya imkânsıza doğru gidildikçe “zorunluya yakın mümkün” veya “imkânsıza yakın mümkün” ortaya çıkar. İbn Miskeveyh, Fârâbî gibi zorunlu ve mümkün kavramlarını kader ve özgür irade meselesini ele alırken de zikretmiştir. Ancak o, Fârâbî’de olduğu şekli ile kendi zâtında mümkün, kendi zâtında zorunlu ayrımı ile meseleyi izah etmemektedir.¹²⁷

İbn Miskeveyh’in Allah’ın varlığı ve ispatı, nefis ve nefsin halleri, nübüvvet konularını ele aldığı bir diğer eseri *el-Fevzü'l-asgar* eseri incelendiğinde onun Tanrı için “sadece tesir eden (*el-müessir fakat*)”, “hareket ettiricilerin ilki (*evvelü'l-muharrrik*)”, “ilk hareket ettirici (*el-muharrrikü'l-evvel*)”, “ilk (*evvel*)” ve “tek” (*el-vâhid*)” gibi bir çok kullandığı görülür.¹²⁸ İbn Miskeveyh’in kullandığı bu sıfatlar arasında “zorunlu varlık (*vâcibi'l-vücûd*)” sıfatı da yer almaktadır. O, Aristoteles gibi hareket edenlerin hareket etmeyen bir hareket ettiricide durması gerektiğini ifade eder. İbn Miskeveyh, bu noktada var olanların varlıklarının durumunu analiz eder ve bir şeyin varlığının ya o şeye ilinti olduğunu ya da varlığın özsel (*zâtî*) olduğunu ifade eder. O, ilk yaratıcının varlığın özsel diğer varlıkların ise varlıklarının ilineksel olduğunu ifade eder. İlk Yaratıcı’nın varlığının özsel olması demek onun yokluğunun düşünülememesi anlamına gelmektedir. Yokluğu düşünülemeyen şey ise ezeldir, ezelf olan ise varlığı “zorunlu olandır (*vâcibü'l-vücûd*)”.¹²⁹

2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh>. Ayrıca eserde 175 soru bulunmaktadır. Bu soruların bir listesi için bk. Şamil Öçal, “Ebu Hayyan Tevhîdî’nin İbn-i Miskeveyh’e Yönelttiği Felsefî Sorular”, *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999): 123-141.

¹²⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 313.

¹²⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, çev. Prof. Dr. Ali Durusoy, Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, Yrd. Doç. Dr. Ali Avcu, Doç. Dr. Enver Uysal, Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Elmin Aliyev, ed. Abdullah Kahraman, 1. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınlar, 2012), 1:18.

¹²⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1907), 15-16. İbn Miskeveyh, zorunlu varlık ifadesini başka bir bölümde daha zikrettiği görülmektedir, bk. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, 20.

Basra'da kurulan fakat fikirleri Bağdat ve çevresinde de bilinen, yaklaşık olarak 945-1050 yılları arasında devam ettiği tahmin edilen¹³⁰ bir diğer okul İhvân-ı Safâ'dır. İhvân-ı Safâ, Aristoteles'in mantık kitaplarını tanıttığı bölümde *Peri Hermeneias* kitabının içeriğinin ne olduğunun açıklarken zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını mantık öncüllerinde ihtiyaç duyulan kavramlar arasında zikretmektedirler.¹³¹ Nitekim *Peri Hermeneias* bölümüne gelindiğinde zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarına işaret edilmektedir. Bununla birlikte zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının neye delalet ettikleri, tanımlarının ve hükümlerinin ne olduğu gibi birçok konuya değinmemektedirler. İhvân-ı Sâfâ, bu bölümde zorunlu, mümkün ve imkânsız önermelere örnekler verdikten sonra, var oluşta en önce zorunlunun sonra mümkünün sonra da imkânsızın geldiğine dikkat çekerler. Zira zorunlu daha önce gelmeseydi, mümkün bilinemezdi, mümkün imkânsızdan daha önce gelmeseydi, imkânsız bilinemezdi.¹³² Bu bakımdan İhvân-ı Safâ'nın zorunluluk, imkânsızlık ve imkân kavramlarının mantık yönlerine Fârâbî'nin veya Yahyâ b. Adî'nin verdiği önemi vermediğini söyleyebiliriz. Aynı yorumu İhvân-ı Safâ'nın metafizik anlayışı için de yapmak mümkündür. Zira zorunlu kavramı risalelerde Tanrı hakkında sadece bir yerde dolaylı olarak geçmektedir. Zira kavramın geçtiği yer Tanrı'nın sıfatlarının veya özelliklerinin anlatıldığı bir yer değildir. Nefsinin kuvvelerinin anlatıldığı bölümde bir benzetme sebebi ile Tanrı'dan bahsedilirken Tanrı'nın zorunlu olduğu şu sözler ile ifade edilmiştir: “Bunların hepsinin hükümleri altında sayılarını ancak, varlığı zorunlu ve her bakımdan tek olan Allah' tan başka kimsenin bilmediği çok millet vardır.”¹³³. Fakat bu küçük bölümden yola çıkarak İhvân-ı Safâ'nın varlık anlayışının zorunlu- mümkün ikilemini içerdiğini ifade mümkün değildir.

¹³⁰ Bayram Ali Çetinkaya, “İhvan-ı Safa'nın ‘Din’ Söylemi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 15/4 (2002): 523 (dipnot 2).

¹³¹ “(...) ayrıca isim, kelime, mutlak, kesin, olumlu, olumsuz, neticelendiril? miş, düz, neticelendirilmemiş, ikili, üçlü ve dörtlü yargılar, zorunlu, mümkün ve imkânsız, karşıt, eksik ve mantık öncüllerinde ihtiyaç duyulan diğer kavramları tanımlamaktır”, bk. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 1:18.

¹³² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 1:296.

¹³³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 2:239. Zorunlu- mümkün konusunda değinilmesi gereken bir diğer önemli isim Miftâhu'l-'ulûm yazarı Hârizmî'dir. Harezmi, devlet kademelerinde yer alan kâtiplerin idari işleri görürken gerekli olabilecek terimleri topladığı eserinin metafizik ilmi ile alakalı terimleri tanımlamaya “Allah” kavramından başlamış ve şu şekilde tanımlamıştır: “Allah âlemi yaratandır. O ilk sebeptir, ilk nedendir. O, birdir, haktır. Onun dışındakiler yönden veya daha fazla yönden çoktur. O'na has olan sıfat, onun zorunlu varlık olmasıdır, onun dışındaki varlıklar mümkün varlıklardır”. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, thk. İbrâhîm El-Enbârî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989), 156. Hârizmî'nin açık bir şekilde Allah'ı zorunlu varlık olarak, onun dışındakileri ise mümkün varlık nitelemesi dikkat çekici bir husustur.

1.2.6. Âmirî

Zorunluluk ve imkân kavramlarının varlık düzleminde ele alınmasına katkıda bulunan bir diğer filozof Ebû'l-Hasan Muhammed el-Âmirî'dir (ö. 381/992). Bağdat, Rey, Nişabur gibi birçok bölgeyi gezen Âmirî, İbn Sînâ öncesinde zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını varlıksal bağlamda zikretmesi ile öne çıkar. Âmirî, insan fiilleri ve bayağı âlemde bulunan hâdiseleri ele aldığı *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader* ve *et-Takrîr lievcühi't-takdir* adlı eserlerinde var olanların akla açısında üç kısma ayrıldığını ifade etmekte ve bu bağlamda zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını ele almaktadır.

Âmirî, *el-İnkâz* eserinde mümkünün tanımını Fârâbî gibi “şu anda var olmayan, ancak var olduğu kabul edildiği zaman imkânsız bir durum ortaya çıkmayan”¹³⁴ şeklinde tarif etmektedir. Mümkünün şu an var olmayan, ancak var olması imkânsız olmayan yapısından hareketle Âmirî, mümkünün varlık sahasına çıkmasının bir sebebe bağlı olması gerektiği sonucuna varmakta ve bu sebebin de varlıktan yokluğa taşıyan, imkândan vücûba çeviren bir şey olması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer ifadeyle, mümkün yok olandır, başka bir sebep onu varlık sahasına çıkarmakta ve artık o mümkün zorunluya dönüşmektedir. Bu noktada Âmirî'ye göre varlık sahasına çıkan mümkünlerin artık imkân vasıflarından ayrılması gerektiği sonucuna varılması yanlış olmayacaktır. Nitekim Âmirî de açık bir şekilde önce mümkün iken sonra var olan şeyin artık bu var oluş ile birlikte imkân ve yokluk vasfından ayrıldığını ifade etmektedir. Daha da ileri giden Âmirî, artık bu varlığın var olmaya devam ettiği sürece zorunlu kategorisine dahil olduğunu ve varlığını devam ettirmede artık bir faile ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir.¹³⁵ *el-İnkâz* eserinde mümkün varlık hakkında söz konusu tahlilleri yapan Âmirî, zorunlu varlık ile ilgili bir tanımlama yapmamıştır.

Âmirî, *el-İnkâz* eserinde imkânsız kavramını da ele alır. Buna göre imkânsız “yokluğu zorunlu olan, herhangi bir durumda var olduğu varsayıldığında imkânsız bir durum ortaya çıkandır.”¹³⁶ İmkânsızın “mukayyed” ve “mutlak” olmak üzere iki kısmı bulunmaktadır. Âmirî, imkânsızın bu iki türünü sadece örnekler ile açıklamak ile yetinir. Buna göre mutlak imkânsızlığa, bir dairenin kare olması, bilfiil sonsuzluğun bulunması, tek sayının eşit iki parçaya bölünmesi, bir dairenin iki merkezinin olması, dik doğrunun düz doğru

¹³⁴ Âmirî, “İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader”, *Resâilu Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, thk. Sahban Halifât, 1. Baskı (Umman: Menşûrâtü'l-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988), 250.

¹³⁵ Âmirî, “İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader”, 150-151.

¹³⁶ Âmirî, “İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader”, 304-305.

ile örtüşmesi örnekleri verilebilir. Mukayyed imkânsızlığa; ateşin zâtı var olmaya devam ettiği süre boyunca ateşin içerisinde soğukluğun bulunması örneği verilebilir. Bu örneklerden hareketle mutlak imkânsızlığın tarifi; her hangi bir şarta bağlı olmaksızın tüm zaman ve durumlarda ortaya çıkan imkânsızlık olarak tarif edilebilir. Mukayyed imkânsızlığın tarifi belli şartlarda ve durumlarda ortaya çıkan, o şart veya durum ortadan kalktığı anda imkânsızlığın da ortadan kalktığı imkânsızlık türü olarak yapılabilir.¹³⁷

Âmirî'nin zorunluluk ve imkân konuları ile ilgili nispeten daha zengin bir içeriğe sahip olan eseri *Kitâbu 't-takrîr lievcühi 't-takdîr* isimli eseridir. Âmirî bu eserde zihnin bir şeye hüküm verdiği zaman ya varlığının zorunlu, ya mümkün ya da imkânsız olması gerektiği şeklinde hüküm vereceğini belirtmekte ve hükümlerin de bu üç şey dışına çıkamayacağını belirtmektedir. Zorunluyu “varlığı zorunlu olan ve herhangi bir durumda varlığı yok farz edildiğinde imkânsızlığın ortaya çıktığı varlık” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre zorunlu varlığın iki kısmı bulunmaktadır: “zâtı ile zorunlu varlık”, “başkasına nispetle zorunlu varlık”. Âmirî'ye göre zâtı ile zorunlu olan varlık Allah'tır.¹³⁸ Bayağı âlemde oluş ve yenilenme içerisinde olan şeyler ise “başkasına nispetle zorunlu”, “zâtları itibari ile mümkündür”.¹³⁹

Bu noktada Âmirî'nin *el-İnkâz* eserinde kapalı bıraktığı noktaları *et-Takrîr* eserinde ele almış olmasının dikkat çekici olduğunu söyleyebiliriz. Hatta onun *et-Takrîr* eserinde bir takım fikirlerinin değiştiğini de ifade edebiliriz. Zira o, *et-Takrîr* eserinde mümkünü, *el-İnkâz* eserindekinden farklı olarak “varlığı veya yokluğu zorunlu olmayan, var olduğundan farklı olarak var sayıldığında ise muhal bir durumun ortaya çıkmadığı şey” olarak tanımlamaktadır.¹⁴⁰ Âmirî, mümkünleri iki farklı şekilde kısımlandırmaktadır. Ancak konumuz açısından önemli olması hasebiyle ikinci tasnifi aktaracağız.¹⁴¹ O, herhangi bir kayıt ile kayıtlanmamış olarak mümkün üç kısma ayrıldığını ifade eder. Buna göre mümkün olan bir şeyin (i)ya var olması yok olmasından daha çoktur: kış aylarında soğukluk artışı gibi, (ii)ya yok olması var olmasından daha fazladır: kışın sıcak rüzgarların esmesi, yazın kar yağması gibi, (iii)ya da var olması ve yok olması eşittir: bahar mevsimlerinde havanın açık ve kapalı olması, güz mevsimlerinde sıcak ve soğukluk

¹³⁷ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 122.

¹³⁸ Âmirî, “et-Takrîr lievcühi't-takdîr”, *Resâilu Ebî'l-Hasen el-'Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, thk. Sahban Halifât, 1. Baskı (Umman: Menşûrâtü'l-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988), 304.

¹³⁹ Âmirî, “et-Takrîr lievcühi't-takdîr”, 313.

¹⁴⁰ Âmirî, “et-Takrîr lievcühi't-takdîr”, 305.

¹⁴¹ Âmirî'nin varlık tasnifleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 123-124.

sirkülasyonu gibi. Esasında Âmirî tarafından mümkün hakkında ortaya koyulan bu tasnif Fârâbî'nin *Şerhu'l-İbâre*'de ortaya koyduğu tasnif ile büyük oranda uyuşmaktadır. Ancak Âmirî'nin burada Fârâbî'den hiçbir farklılığının olmadığı anlaşılmalıdır. Zira Âmirî, tasnif içerisinde yer alan bu mümkünlerin her bir çeşidi için yeni terimler önermiştir. O, var olması çok olan mümkün için “tabi‘î mümkün”, yokluğu varlığından daha fazla olan mümkün için “nâdir mümkün”, varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün için ise “mütেকallibe mümkün” tabirlerini kullanmıştır.

Yukarıda kısaca Âmirî'nin zorunlu mümkün ve imkânsız kavramlarını nasıl ele aldığına değindik. Görüldüğü üzere Âmirî, İbn Sînâ'da önce zorunlu-mümkün ayrımını açık bir şekilde kullanmıştır. Bununla birlikte *el-İnkâz* eserinde yer alan yaklaşımı ile *et-Takrîr* isimli eserinde yer alan yaklaşımı birebir uyuşmamaktadır. Zira ilk eserde mümkünü modal önermeler konusunda ele alındığı şekli ile tanımlayarak, şu an var olmayan gelecekte var olabilen olarak tanımlamaktadır. İkinci eserde ise mümkünü var olması durumunda imkânsız olmayan şeklinde tanımlayarak tanım içerisinde zamansal unsurları atmaktadır. Mümkün ve imkâna yaklaşım hususunda iki eser arasında bulunan bir diğer farklılık mümkünün imkân vasfını kaybedip kaybetmeyeceği konusundaki yaklaşımdır. Âmirî, ilk eserde mümkünün var olduktan sonra zorunluya dönüştüğüne ve imkân vasfının ondan ayrıldığına işaret etmekte, varlığının devam ettirmede de başkasına ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte ikinci eserinde ay-altı âlemde var olanların esasında mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan Âmirî'nin tutarlı bir zorunlu- mümkün anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.¹⁴²

Âmirî'nin *el-İnkâz* ve *et-Takrîr* eserlerinde zikretmiş olduğu bu varlık anlayışını diğer eserlerinde de devam ettirip ettirmediği cevaplanması gereken bir noktadır. Diğer ifade ile o kader ve insan özgürlüğü konusunu ele alırken yaptığı bu tasnifi metafizik sistemine de tatbik etmiş midir? Bu soruyu cevaplamak için Âmirî'nin metafizik konulu eserlerine bakmak gerekmektedir. Ancak onun metafizik konularını ihtiva eden *el-İnâye ve'd-diraye*, *et-Tevhîd* eserleri, Tanrı'nın sıfatlarını ele aldığı *el-İrşâd litashîhi'l-i'tikâd*, *el-Fusûlu'l-burhâniyye fi'l-mebâhisi'n-nefsâniyye* gibi eserleri günümüze ulaşmadığından

¹⁴² Bunun dışında Kasım Turhan ve Cüneyt Kaya, Âmirî felsefesinde ulvî âlemin zorunlu veya mümkün kategorilerinden hangisine dahil olduğu hususunun ve başkasına nispet ile zorunlu ile kendi özünde mümkün olan arasındaki ilişkinin ne olduğu hususunun kapalı olduğuna işaret etmiştir, bk. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 129-131; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 126-127.

bu konuda net bir cevap vermek şu an için mümkün değildir. Âmirî'nin metafizik konularını ihtiva eden ve günümüze ulaşan tek eseri *el-Fusûl fi'l-meâlimi'l-ilâhiyye* eseri ise Yeni-Platoncu *Kitabu'l-îzâh fi'l-hayri'l-mahz* eserinin özetidir.¹⁴³

Her ne kadar söz konusu eserleri günümüze ulaşmasa da burada Âmirî'nin âlemin var oluşu, fizik ve nefis hakkında İbn Sînâ'ya vermiş olduğu cevaplardan müteşekkil *el-Mecâlisü's-seb'a beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* isimli meclis kaydına temas etmek gerekmektedir. Zira Âmirî, eserin başında imkân kavramına açık bir şekilde değinmiştir.¹⁴⁴ Ancak Âmirî'nin aynı eserde Tanrı için zorunlu varlık ifadesini hiç kullanmadığı görülecektir.¹⁴⁵ Bu bakımdan eserde zorunlu-mümkün ayrımına ilişkin çok fazla malzeme bulunmadığını ifade etmek mümkündür. Esasında bu risalenin önemi İbn Sînâ ile Âmirî arasında bir ilişkinin var olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira araştırmacılar, İbn Sînâ'nın doğum tarihi, Âmirî'nin kitaplarını nerede ve hangi dönemde yazdığı gibi birtakım emarelerden yola çıkarak iki ismin görüşüp görüşmediği konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır.¹⁴⁶ Ancak yakın bir zamanda M. Cüneyt Kaya, tarafından neşredilen eser ile birlikte Âmirî ile İbn Sînâ arasındaki ilişkinin varlığı inkâr edilemeyecek derecede kuvvetlenmiştir.

Felsefe geleneği üzerine yapmış olduğumuz bu değerlendirmelerden hareketle, İbn Sînâ öncesi felsefe geleneğinde zorunluluk ve imkân kavramlarının varlık düzleminde kullanıldığı, varlık düzleminde kullanımına yönelik ilk adımların Fârâbî tarafından atıldığını, Fârâbî'den sonra ise Âmirî'nin eserlerinde zorunlu ve mümkün kavramlarının daha açık kullanımlarının bulunduğu sonucuna varmak mümkündür. Fakat bu kullanımların metafiziğin merkezinde yer almadığı, daha ziyade insanın özgürlüğü problemi bağlamında tartışıldığı hususu da gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim bu durumu Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin kayıtlarını tuttuğu felsefî tartışmaların içerikleri de desteklemektedir. Dolayısıyla filozof zümresi içerisindeki kavramsal dönüşümlerin İbn Sînâ'ya varlık anlayışına hatırı sayılır bir payı bulunmaktadır.

¹⁴³ Âmirî'nin eserleri için bk. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 18-31.

¹⁴⁴ “Gerçek bilge her zaman imkânın iki tarafından en üstün olanını tercih eder”, bk. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 101 (*fe'l-hakîmu el-hakku ebeden yahtâru'l-efdale min tarafeyi'l-îmkân*).

¹⁴⁵ M. Cüneyt Kaya, “Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü's-seb beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015): 22.

¹⁴⁶ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 302-303; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 119 (dipnot 120).

Bu noktaya kadar İbn Sînâcı zorunlu-mümkün ayırımına giden yolda felsefe geleneği içerisinde dönüşümleri göstermeye çalıştık. Şimdi en az bu gelenek kadar İbn Sînâ'nın varlık anlayışına etki yapmış olduğu kabul edilen kelam geleneğinin varlık anlayışını zorunluluk ve mümkün kavramları açısından ele almaya çalışacağız.

1.2.7. Mütakaddim Kelamcılar

İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün taksimine dayalı varlık anlayışında kelamcılarının etkisi olup olmadığı son dönemde yapılan çalışmalarda gündeme gelmiş olsa bile bu iddia, İslam nazar geleneği içerisinde yer alan âlimler tarafından daha öncesinde dile edilmiştir. Bu bakımdan İslam nazar geleneği içerisinde yer alan âlimlerin zorunlu-mümkün kavramlarının kaynağına ilişkin değerlendirilmelerine değinmekte fayda olacaktır. Böylelikle zorunlu-mümkün ayırımının İslam dünyasında nasıl algılandığı ortaya çıkacaktır.

Zorunlu-mümkün ayırımının kaynağı konusuna değinen önemli isimlerin başında gerçek bir Aristoteles takipçisi olan İbn Rüşd (ö. 595/1198) gelmektedir. Ona göre zorunlu-mümkün ayırımına dayalı varlık anlayışı ve bu ayrıma dayalı Tanrı kanıtlaması kelamcılara aittir. Zira İbn Rüşd'e göre kelamcılar varlığın zorunlu ve mümkün olduğu açıkça bilinen bir şey olduğunu kabul etmektedirler. O, zorunlu-mümkün taksiminin ve bu taksimden hareketle zât-ı ilâhi'nin ispat edilmesinin ilk defa Mu'tezile kelamcıları tarafından benimsendiğini daha sonra Eş'arî kelamcıları tarafından benimsendiğini ifade eder. Ona göre İbn Sînâ, aslı felsefede olmayan bu görüşü, felsefeye nakleden kişidir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın kelamcıların bu görüşünü felsefeye nakletmesinin sebebini, İbn Sînâ'nın bu ispat biçiminin direkt varlıktan hareket ettiğini düşünmesi ile açıklar. Bununla birlikte İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayırımına dayalı varlık anlayışında birtakım açık olmayan unsurların da bulunması sebebi ile kelamcılardan aldığı görüşü olduğu gibi felsefeye nakletmediğini ve birtakım revizyonlar da yaptığını ifade eder. Bu kapalılık, genel anlamda varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde iki kısma ayrıldığı açık olarak bilinen bir şey olsa bile bir bütün olarak âlemin varlığının mümkün olduğunun açık olarak bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ, bu sorunu gidermek için mümkünü kelamcılardan farklı olarak "bir sebebi olan" şeklinde tanımlamıştır.¹⁴⁷ İbn Rüşd, zorunlu-mümkün ayırımının kaynağının felsefede olmadığını

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın tutarsızlığı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basım Evi, 1986), 145.

ifade ettikten sonra İbn Sînâ tarafından yeniden inşa edilen mümkün anlayışını birçok yönden eleştirmiştir.¹⁴⁸ Bizim burada odaklandığımız nokta İbn Rüşd'ün zorunlu-mümkün anlayışına dayalı Tanrı kanıtlamasını felsefe dışı bir unsur olarak görmüş olmasıdır, çünkü İbn Rüşd'ün bu görüşü zorunlu-mümkün ayrımının İbn Sînâ öncesinde zaten var olduğunu ve bunun kelamcılara tarafından ortaya atılan bir görüş olduğunu benimseyen İslam âlimlerinin bulunduğunu gösteren çarpıcı bir örnektir.

İbn Rüşd ile aynı zaman diliminde yaşamış önemli kelamcı Şehristânî (ö. 548/1153) ise İbn Rüşd'den farklı düşünmektedir. Onun zihin dünyasında zorunlu-mümkün ayrımı Aristoteles'e ait bir ikilemdir. O, *el-Milel ve'nihal* eserinde Aristoteles'in *Lambda* kitabında, şu ifadeleri kullandığını kaydeder: “Varlığı caiz olan her şeyin tabiatında bilkuvve manası bulunur. Bu imkân ve cevaz hali olup vücûbunu gerektirecek bir vacibe muhtaçtır. Bu şekilde her hareketli bir muharrike ihtiyaç duyar. Vâcibu'l-vücûd ise zâtî itibarıyla varlığını başkasına borçlu değildir.”¹⁴⁹ Açıkça görüleceği üzere Şehristânî'ye göre zorunluluk ve imkân kavramları Aristoteles felsefesinde bulunan kavramlardır. Üstelik bu görüşünü Aristoteles'in kendisine ait bir eserden yaptığı nakil ile desteklemektedir. Ancak Şehristânî'nin Aristoteles'e âit *Lamda* kitabından yaptığını iddia ettiği bu naklin doğru olup olmadığını teyit etmek gereklidir. Nitekim Aristoteles'e ait *Lamda* kitabının Huneyn b. İshâk tarafından yapılan tercümesine bakıldığında bu ifadelerin yer almadığı görülecektir. Bu bakımdan Şehristânî'nin bu aktarımından hareketle zorunlu- mümkün kavramının Aristoteles'te zaten var olduğunu kabul etmek doğru bir yaklaşım olamayacaktır. Bu ifadelerin Aristoteles'te olup olmadığı tartışması bir yana Şehristânî'nin ifadelerinde ifadelerin bizim için önemli olan nokta bir kelamcı olarak Şehristânî'nin zorunlu- mümkün kavramlarını felsefeye ait unsurlar olarak görmesidir, onun bu görüşü zorunlu ve mümkün kavramlarının köklerinin kelama dayandığını düşünen İbn Rüşd ile taban tabana zıttır. Şehristânî'nin düşüncesi daha sonra

¹⁴⁸ İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik eleştiriler için bk. Ömer Mahir Alper, “İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re'yeyi'l-Hakimeyn”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 6/10 (2001): 145-172; Oya Şimşek - Yaşar Aydın, “İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (01 Ocak 2008): 283-296. Alper, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı (i) Aristoteles'i doğru anlama, (ii) yöntem ve (iii) ilahiyat ve fizik meseleleri olmak üzere temelde üç konuda eleştirdiğini tespit etmiştir. Yazarın ifade ettiğine göre İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı doğa ve fizik meselelerinde eleştirdiği noktalar; varlık ve mâhiyet ilişkisi, varlıkların taksimi, isbât-ı vâcib, sudûr teorisi, bilfiil sonsuz varlığın var olup olmadığı, nefsin hudûsu problemi, feleklerin yapısı ve tümel ile tikel ilim arasındaki ilişki hususlarındadır. Şimşek ve Aydın, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı (i) metod, (ii) varlık- mâhiyet ayrımı, (iii) doğa konusu, (iv) varlığa ilişkin olarak kullanılan kavramlar, (v) oluş konusu, (vi) bir'in anlamları ve doğası, (vii) töz türleri ve (viii) nedensellik olmak üzere dokuz yönden eleştirdiğini tespit etmişlerdir.

¹⁴⁹ Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Muharrem Tan (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006).

Fahreddin er-Râzî tarafından da benimsemiştir. O, *er-Riyâzu'l-mûnika* isimli eserinin âlemin hudûsu ile ilgili bölümünce Aristoteles ile ilgili olarak şu açıklamalara yer verir: “Aristoteles ve ona tâbi olanlar şunu demişleridir: ‘âlem, zâtı gereği mümkün başkası sebebi ile zorunludur ve mümkünler, ihtiyaç silsilesinde ne cisim ne de cismânî olan zâtı gereği zorunlu bir varlıkta son bulur’”.¹⁵⁰

İbn Rüşd’ün görüşünü benimseyerek İbn Sînâ’nın kelamcılardan etkilenmiş olduğundan bahseden bir diğer düşünür İbn Teymiyye’dir (ö. 728/1328). İbn Teymiyye, *Der’u te’ârudi’l-’akl ve’n-nakl* adlı eserinde varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrılmasının Aristoteles’e ait bir şey olmadığını ifade etmektedir.¹⁵¹ Hatta İbn Teymiyye’ye göre imkân delilinin köklerinse Mu‘tezile mezhebinin görüşleri bulunmaktadır.¹⁵² Şehristânî’nin zorunlu ve mümkün ayrımını Aristoteles’e dayandırmış olduğuna da değinen İbn Teymiyye, Şehristânî ve onun gibi kişilerin Aristoteles ve öncekilerin görüşlerinden haberdar olmamaları ve filozofların görüşlerini İbn Sînâ’dan öğrenmiş olmaları sebebi ile eleştirmektedir.¹⁵³ Bu bağlamda Şehristânî ve onun gibi kimselerin görüşlerini beğenmeyen İbn Teymiyye’nin itimat referans gösterdiği kişinin İbn Rüşd olduğunu belirtmekte fayda vardır. O, birçok yerde İbn Rüşd’e atıf yaparak İbn Sînâ’yı Aristoteles takipçisi olmamakla eleştirmiştir.

Sonuç olarak, İslam dünyasında zorunlu-mümkün ayrımının kaynağı konusunda iki farklı yaklaşımın olduğunu ifade edebiliriz. Bir grup zorunlu ve mümkün ayrımının Aristoteles felsefesi ile alakalı olmadığını ve bu kavramın kelamcılardan alındığını savunurken diğer grup ise zorunlu-mümkün ayrımının köklerinin Aristoteles’e kadar uzandığını kabul etmektedir.¹⁵⁴

Günümüz çalışmalarına gelince; İbn Sînâ felsefesi hakkında son dönemde yapılan çalışmalar, İbn Rüşd’ü destekler mâhiyette zorunlu ve mümkün kavramlarının kelam

¹⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika*, thk. El-Es‘ad Cum‘a (Kayrevan: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l'Ulûmi'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân- Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î, y.y.), 86.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-’akl ve’n-nakl*, 2. Baskı (Suudî Arabistan: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, 1991), 3:65.

¹⁵² İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-’akl ve’n-nakl*, 8:135.

¹⁵³ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârudi’l-’akl ve’n-nakl*, 3:130.

¹⁵⁴ Kaya, Şehristânî ve Râzî gibi kimselerin zorunlu- mümkün ayrımının İbn Sînâ değil de Aristoteles’e atfedilmesinin pratikte bir değişikliğe yol açmasa da, İslâm kelamcılarının Aristoteles felsefesine tamamen karşı olmadığı yorumunu yapmıştır.

geleneğinde de örneklerinin bulunduğunu göstermektedir.¹⁵⁵ Bu çalışmalar, İbn Sînâ öncesi kelimcilerin bir şekilde modal kip olarak zorunluluk veya imkân kavramlarından haberdar olduklarını vurgulamaktadır. Sözelimi erken dönem Mu‘tezile geleneğinden sayılabilecek Nâşî el-Ekber (ö. 906) *el-Evsat fi'l-makâlât* eserinde filozofların illet- malul ilişkisi ile ilgili görüşlerini aktarır ve filozofların “var olması zorunlu olan” ile “var olması ve var olmaması mümkün olan” arasında ayırım yaparak illet-malul hakkındaki görüşlerini temellendirdiklerini ifade etmektedir.¹⁵⁶ Aynı şekilde İmam Mâturîdî (ö. 333/944)¹⁵⁷, Ebû Bekr Bâkîllânî (ö. 403/1013)¹⁵⁸, İmâmü'l-haraneyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)¹⁵⁹ ve el-Mutahhar Makdisî (ö. 355/966'dan sonra)¹⁶⁰ gibi İbn Sînâ öncesi İslâm âlimlerinin metinlerinde zorunlu-mümkün (veya câiz) ve imkânsız taksimlerine açık bir şekilde rastlamaktayız.¹⁶¹ Elimizdeki bu verilerden hareketle Aristotelesçi zorunlu-mümkün ve imkânsız kavramlarının İbn Sînâ'dan önce de kelimciler tarafından zaten bulunduğu kanaatine rahat bir şekilde ulaşılabilir. Ancak unutulmamalıdır ki İbn Sînâ'yı ayrıcalıklı kılan şey onun zorun ve mümkün kavramlarını varlığa tatbik ederek salt zihni hükümlerin ötesinde ontolojik gerçeklikler olarak kabul etmiş olmasıydı. Bahsi geçen kişiler ve onların eserlerinde yer alan ilgili bölümler ise bu üç kavramı aklî hükümler olarak ele almaktadır. Dolayısıyla esas tespit edilmesi gereken husus, zorunlu ve mümkün kavramlarının kelimcilerden tarafından varlığa tatbik edilip edilmediğinin tespiti.

Zorunlu ve mümkün kavramlarının İbn Sînâ öncesi kelim geleneği içerisinde var olup olmadığının tespiti noktasında kelim geleneğinde belli başlı konuların incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda kelimciler ile İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün anlayışı arasında irtibat kurmaya çalışan çalışmaların kelimde iki meseleye odaklandığı görülür:

¹⁵⁵ İbn Sînâ'nın zorunlu- mümkün anlayışının kelimdeki temellerini inceleyen çalışmalar için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 279-286; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 3 (2003): 61-77; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 133-156; Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 79-85.

¹⁵⁶ Nâşî El-Ekber, *el-Evsat fi'l-makâlât*, thk. Ali Rızâ İmânî, 1. Baskı (Kum: Merkezü Ebhâsi'l-Edyân ve'l-Mezâhib, 2007), 254.

¹⁵⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Âsım İbrâhîm, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 137.

¹⁵⁸ Tehânevî, Bâkîllânî'nin aklı “zorunlu olanların zorunluluğunu, imkânsız olanların imkânsızlığını, câiz olanların câizliğini, [aklen câiz olsa da] adette vâkı olanların ne olduğunu bilmek” şeklinde açıkladığını nakleder, bk. Tehânevî, “el-Akl”, *Keşşâfu istilâhâtü'l-ulûm ve'l-funûn*, 2:1200.

¹⁵⁹ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. El-Kevserî Muhammed Zâhid (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, 1992), 13.

¹⁶⁰ el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, thk. Clement Huart (Paris, 1899), 28-29.

¹⁶¹ Metinler hakkında değerlendirmeler için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 305-307; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 154-156; Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 79-88.

kelam literatüründe yer alan kadîm ve zorunluluk arasında kurulan ilişki¹⁶² ile ma‘dûmun ve hükümleri ile ilgili tartışmalar.¹⁶³ Şimdi sırayla kelam geleneğinde yer alan bu iki tartışma ile İbn Sînâcı zorunlu-mümkün anlayışı arasındaki irtibatı göstermeye çalışalım.

Kelam geleneği incelendiğinde varlığın kadîm ve muhdes (hâdis) şeklinde ikiye ayrıldığı görülür. Kadim “varlıkta önce gelendir”, muhdes ise “yokluktan meydana gelendir”¹⁶⁴ Kadim Allah ile özdeşleştirilirken, muhdes varlık Allah dışında var olanlar ile özdeşleştirilmiştir. Kelamcılar için Allah’ın kadim sıfatı çok mühim bir sıfat olmuştur. Öyle ki Allah için “Kadîm Te‘âlâ” ifadesi çok defa kullanılmıştır.¹⁶⁵ Yapılan tespitlere göre miladi dokuzuncu yüzyılın sonu ile onuncu yüzyılın ilk çeyreğinde kâdem sıfatının zorunluluk ile ilişkilendirilmesi yaygınlık kazanmıştır.¹⁶⁶ Bu durum, gerek Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) gerek Bâkîllânî gibi kelamcılarının metinlerinde görünen bir durumdur. Sözelimi Kâdî Abdülcebâr *el-Muğnî* eserinde şu sözleri dile getirmiştir: “Kadîm, evveli ve başlangıcı olmayandır. Kendisini var eden bir var ediciden müstağnidir. Her hangi bir nedene (*illet*) ihtiyaç duymaksızın varlık onun için zorunludur (*yecibu lehu’l-vücûd*)”.¹⁶⁷ Sünnî gelenek içerisinde Tanrı’nın zorunlu olduğunu ifade

¹⁶² Robert Wisnovsky, zorunluluk ve imkân bağlamına özellikle kelam geleneğindeki zât-sıfat ilişkilerini tahlil etmiştir, bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*; Robert Wisnovsky, “Sünnî Kelamda İbn Sinâcı Dönüşümün Bir Yönü”, çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/27 (2004): 149-177.

¹⁶³ Kelamcılarının ma‘dûm kavramı ile tartışmalarının mümkün kavramına bakan yönü olduğu gibi varlık-mâhiyet ayırımına bakan yönü de bulunmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmada amacımız imkân kavramının gelişimini aktarmak olduğu için biz bu çalışmamızda ma‘dûm probleminin varlık-mâhiyet ikilemi ile ilgili yönünü ele almayacağız. Ma‘dûmun, mevcut ve şey ile ilgili tartışmaların İbn Sînâcı varlık-mâhiyet ayırımının köklerinde bulunduğu ile ilgili ilk çalışmalardan birisi Jean Jolivet tarafından hazırlanmıştır. Jolivet, varlık-mâhiyet ayırımının Antik Yunan felsefesine değil de kelam tartışmalarına dayandığını iddia etmiştir, bk. Jean Jolivet, “Aux origines de l’ontologie d’İbn Sînâ”, *Études sur Avicenne i*, ed. Jean Jolivet - Roshdi Rashed (Paris: Belles Lettres, 1984), 19-28. Jolivet’ten sonra kelamcılarının ma‘dûmun şeyliği tartışmaları ile İbn Sînâ’nın varlık- mâhiyet ayırımı ile irtibat kuran bir diğer kişi Robert Wisnovsky olmuştur. Wisnovsky, Jolivet’e katılarak İbn Sînâ’nın varlık- mâhiyet ayırımına ulaşmasında kelamcılardan etkisinin olduğuna katılmıştır. Fakat varlık-mâhiyet ayırımının arka planına sadece kelamcılar yerleştirmenin yanlış olacağını ve İbn Sînâ’nın bu ayırımı yapmasında Antik Yunan felsefesinin etkilerinin de göz arda edilmemesinin gerektiğini savunmuştur. Wisnovsky, İbn Sînâcı varlık- mâhiyet ayırımı ile kaleme aldığı bir makalesi Türkçe’ye Arzu Meral tarafından çevrilmiştir, bk. Wisnovsky, “Sünnî Kelamda İbn Sinâcı Dönüşümün Bir Yönü”. Kelamcılarının ma‘dûmun şeyliği tartışmaları ve İbn Sînâ’nın varlık- mâhiyet ayırımı için bir diğer çalışma için bk. Kaya, *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*, 60-67;125-133.

¹⁶⁴ Bâkîllânî, *Temîdü’l-evâil fî telhîsi’d-delâil*, thk. Ahmed Haydar İmâdu’d-dîn, 1. Baskı (Lübnan: Müessetü’l-Kütübü’s-Sekâfiyye, 1987), 36; Cüveynî, *Lüma’u’l-edille*, thk. Fevkiya Hüseyin Mahmud, 2. Baskı (Lübnan: Âlemü’l-kütüb, 1987), 87; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûlu’l-hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin Ebû Hâşim, 1. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 117-118 (Kâdî Abdülcebâr şu ifadeleri kullanır: “lienue’l-mevcûde yetereddü beyne’t-arafeyn”).

¹⁶⁵ Gerek Mu‘tezile gerek Eş‘arî metinlerde “Kadim Te‘âlâ” lafzının kullanıldığı yerler için bk.; Kaya, *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*, 90 (dipnot 65).

¹⁶⁶ Kaya, *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*, 90-91.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd*, thk. Georges Anawati (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, y.y.), 4:250; Diğer Mu‘tezile metinlerinde geçen zorunlu varlık ifadeleri için bk.; Wisnovsky, “Sünnî

eden kimseler bulunmaktadır. Sözelimi Bâkîllânî'nin yazma halinde bir kısmı günümüze ulaşan *Hidâyetü'l-müsterşidîn* isimli eserinde ve el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) eserlerinden yapılan bazı nakillerde görülmüştür.¹⁶⁸ Sünnî gelenek içerisinde, Tanrı'nın zorunluluk ile ilişkilendirilmesi hususu Cüveynî ile birlikte daha da netleşmiştir.¹⁶⁹ O, *eş-Şâmil*, *el-İrşâd* ve *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye* eserlerinde açık bir şekilde Tanrı'ya zorunlu varlık ile nitelenmiştir.¹⁷⁰ Bunun yanında Cüveynî, Tanrı'nın zorunluluk ile ilişkilendirilmesi hususunun Eş'arî mezhebinde de zâten var olduğunu düşünmektedir, öyle ki Cüveynî'nin İmâm Eş'arî'ye nispetle aktardığı şu sözler bu bağlamda dikkat çekicidir: “Şeyhimiz [Eş'arî] yukarıda genişçe aktardığımız delilden ortaya çıkan daha veciz bir delil zikretmiştir. Şöyle ki; herkese göre kadimin varlığını gerektiren bir şey yoktur. Var olduğu halde gerektiricisi olmayan her şey, zorunludur. O halde, kadimin varlığı zorunludur. Çünkü o, varlığı başka bir şey tarafından tercih edilen olsaydı, bir tercih ediciye ihtiyaç duyardı.”¹⁷¹

İbn Sînâ bin otuz yedi yılında vefat ettiğinde Cüveynî'nin daha dokuz yaşında olmasından hareketle Cüveynî'nin İbn Sînâ'dan etkilenmiş olduğu ve bu etki sonucunda zorunlu varlık ile zât-ı ilâhîyi özdeşleştirdiği iddia edilebilir.¹⁷² Ancak Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkîllânî gibi kelamcılar tarafından da zorunlu varlık ifadesinin kullanılması İbn Sînâ öncesi kelam geleneğinde zât-ı ilâhî için zorunluluk niteliğinin kullanıldığı gerçeğini değiştirmeyecektir. Hatta tam aksine -Âmirî'den etkilenmiş olabileceği gibi- İbn Sînâ'nın kelamcılardan etkilenmiş olması daha muhtemeldir. Zira İbn Sînâ'nın kelamcılar ile etkileşim içinde olduğunu destekleyen bir çok argüman mevcuttur. Bu argümanlardan biri

Kelamda İbn Sinacı Dönüşümün Bir Yönü”, 166(dipnot 43); Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 91(dipnot 66).

¹⁶⁸ Sabine Schmidtke, “Early Asharite Theology Abu Bakr al-Baqillani (d. 403/1013) and His Hidayat al-Mustarshidin”, *Bulletin d'Etudes Orientale* 60 (2011): 51; İsferyânî'nin metni için bk. Richard M. Frank, “Al-Ustâdh Abū Ishâq: An 'Akîda together with Selected Fragments”, *Classical Islamic Theology: The Ash'arites (Text and Development of History of Kelam)*, ed. Dimitri Gutas (Hampshire: Ashgate Variorum, 2008), böl. 14, 3: 146.

¹⁶⁹ Cüveynî, Bâkîllânî'nin *Hidâyetü'l-müsterşidîn* eserini sıkça mütalaa ettiğini ifade eder, bk. Cüveynî, “Ecvibetü'l-İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî alâ es'ileti'l-İmâm es-Sakillî”, 2001, 25, https://archive.org/download/ahbab_20150627/أجوبة الجويني على أسئلة عبد الحق الصقلي.doc.

¹⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlu'd-dîn*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 308 (*kulnâ el-kadîm vâcibun vücûduhû*); Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrâs, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 29 (*alâ enne'l-kâdîme vâcibun vücûduhû*); Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, 24 (*fedelle vücûbu vücûdi'l-havâdis alâ vücûbi vücûdihâ*).

¹⁷¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlu'd-dîn*, 72.

¹⁷² Nitekim vefatından sonra Cüveynî'yi felsefe ilimlerine daldığı için eleştiren kimseler olmuştur, bk. el-Mâzerî Ebû Abdillâh, *İzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*, 1. Baskı (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, y.y.), 125; Tâceddin Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulû, 2. Baskı (Hecr li'n-neşri ve't-tevzî, 1993), 5:206; Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 361-362.

de İbn Sînâ, tarafından kelimcılara karşı cevap niteliğinde yazılan ve günümüze *Risâle lib'adi'l-mütekellimîn ile 'ş-şeyh fe-ecâbehüm* ismi ile ulaşan küçük hacimli eserdir. İbn Sînâ, söz konusu eserde kelimciler ile arasında geçen diyalogu aktarır. Diyalogun başlarında İbn Sînâ, kelimciye hitaben “onun [zât- ilâhinin] diğer zâtlardan ayrıştığı niteliği nedir” sorusunu sorar. Cevap veren “Bütün var olanları câiz kılıcı (*musahhîh*) olmasıdır” cevabını verir. Bunun üzerine İbn Sînâ, “caiz kılıcı (*musahîh*) ile kastın nedir” sorusunu sorar. Cevap veren, “[musahhîh] var olmasa hiçbir şeyin varlığı mümkün olmaz, her şeyin var olmada zâtına ihtiyaç duyar” cevabını verir. Bunun üzerine İbn Sînâ, “o, varlığı câiz olan mıdır?” sorusunu sorar. Cevap veren, “hayır, o varlığı zorunlu olandır (*vâcibu'l-vücûd*), çünkü onun bir halden başka bir hale geçmesi imkânsızdır, onda ne bir değişim ne de bir dönüşüm vardır, tam aksine [bu durum, onun] kadîm ve ezelî, bâkî ve dâimî olmasını gerektirir. Çünkü yokluk ve yokluktan ortaya çıkma varlığın hükümlerindedir. ‘Onun evveli, âhiri, zâhirî ve bâtını vardır’ denilemez, aksine O [zât-ı ilâhî] evvel, âhir, zâhir ve bâtındır. Yüceliği ile birlikte yakındır, yakınlığı ile birlikte yücedir” şeklinde cevap verir.¹⁷³ Görüleceği üzere İbn Sînâ ile Tanrı’nın niteliği hakkında konuşan kelimci, açık bir şekilde Tanrı’nın zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Bu durum zaten İbn Sînâ’dan önce “zorunlu varlık” anlayışının kelimciler tarafından bilindiğinin bir başka delili olarak görülebilir.¹⁷⁴ Bu bölüm içerisinde şu ana kadar İbn Sînâcı zorunlu-mümkün ayrımı ikileminde “zorunlu” kavramının kelamdaki yerini ortaya koymaya çalıştık. Şimdi “mümkün” kavramının kelamdaki köklerine değinmeye çalışacağız.

Hatırlanacağı üzere mümkün kavramının köklerine dair yaptığımız soruşturmada bu kavramın kavramının temelinde “kuvve” kavramının bulunduğu ifade etmiştik Kuvve kavramının ise kelim geleneğindeki karşılığı ise ma’dûm meselesidir. Bu bakımdan kelim geleneğinde özellikle ma’dûm (yok olan) kavramı ile İbn Sînâcı mümkün

¹⁷³ İbn Sînâ, “Risâle li b'adi'l-mütekellimîn ile 'ş-Şeyh fe ecâbehüm”, *İbn Sînâ Risaleleri*, thk. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953), 155. Eserde İbn Sînâ ile karşı taraf arasında geçen diyalogların tamamının tercümesi için bk.. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 45-47; Bu eser Sholmo Pines tarafından da neşr edilmiştir, bk. Sholmo Pines, “Nouvelles Études sur Awhad al-zamân Abu-l-Barakât al-Baghdâdî”, *Studies in Abu'l-Barakât al Baghdâdî* (Jerusalem: The Magnes Press, 2000), 96-173. Kaynaklarda eserin adı *el-Vüs'a- el-Fezâ* olarak da geçmektedir. Eserin yazma nüshaları için bk. Georges Anawati, “Müellefâtü İbn Sînâ” (Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, 1950), 135-136.

¹⁷⁴ Söz konusu mektupta yer alan ifadelerin, “zorunlu varlık” kavramının İbn Sînâ öncesinde de bilindiğinin kanıtı olarak sayılacağına Veysel Kaya da işaret etmiştir, bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 87 (dipnot: 54).

kavramını mukayese etmek iki gelenek arasındaki irtibatı göstermek açısından faydalı olacaktır.

Kelamda ma'dûm sorunun ilk defa Mu'tezile tarafından başlangıçta Tanrı'nın ilim sıfatı bağlamında ele alınmaya başlanmış, daha sonra Kâdî Abdülcebbâr tarafından kudret sıfatı bağlamında ele alınmaya devam etmiştir.¹⁷⁵ Şahhâm'ın Tanrı'nın yaratılmamış şeyleri ezeli olarak bildiği düşüncesi ma'dûmun var olma imkânına sahip olduğu imasını içermesi açısından önemli bir adım olmuştur.¹⁷⁶ Onun bu düşüncesinin Basra Mu'tezileleri tarafından zirveye ulaştığı söylenebilir.¹⁷⁷ Zira Basra Mu'tezilesi, ma'dûm, mevcut ve bunlar ile ilgili bir takım hükümler benimsemiştir. Buna göre mevcut, sâbit olandır. Mâ'dûm ise mevcut olmayan ma'lûmdur. "Şey" hem mevcut hem de ma'dûmu kapsayan kavramdır. Çünkü kendisinden haber verilebilenlerin tamamına şey denilir.¹⁷⁸ Dolayısıyla ma'dûm da bir şeydir. Ma'dûmlar ile mevcutlar bilinen olmak (*ma'lûm*) bakımından da ortaklıklar.¹⁷⁹ Her ma'dûm olan şeyin bir şekilde var olması mümkündür (*yesihhu*).¹⁸⁰ Ma'dûm, yokluğu da varlığı da mümkün olandır.¹⁸¹ Ma'dûmun var olması için bir sebep gerekmektedir. Ma'dûm, bir var edici bulunmadığı takdirde ma'dûm olmaya devam eder. Bu bakımdan ma'dûm güç yetirilen şeydir. Bir kadirin kudreti onu var eder. Fakat kâdirin etki yapmasından önce mâ'dûmun kendi nefsinde varlığının mümkün olması (*es-sihhat*) gerekir. O halde kadirin kudreti, ma'dûmun imkânına tabidir.¹⁸² Ma'dûm, var olmadan önce var ediciye muhtaç olsa da varlığa çıktıktan sonra var ediciye muhtaç değildir. Var oluşuna zıt bir şey meydana gelmediği sürece var olmaya devam eder.¹⁸³ Ma'dûm hakkında sayılan bu özellikler İbn Sînâcı mümkün anlayışı ile bir takım benzerlikler taşımaktadır. Zira gerek İbn Sînâ'nın mümkünü gerek Mu'tezilenin mâ'dûmu sabit bir varlığa sahip değildir. Her ikisi de var olduktan sonra yokluğu da

¹⁷⁵ Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 61.

¹⁷⁶ Eş'arî, *Makâlatü'l-islâmiyyîn ve İhtilâfû'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter, 3. Baskı (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980), 162-163; Richard M. Frank, "Ma'dûm ve Mevcûd: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün", çev. Aydın Özdemir, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl, 1. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 741.

¹⁷⁷ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 136.

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, 5:252.

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, 6:194.

¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, 4:247.

¹⁸¹ Varlığı mümkün olandır ifadesi için bk. Ebî Reşîd en-Nisâbü'rî, *fî't-tevhîd (Dîvânü'l-usûl)*, thk. Ebû Rîde (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyetü'l-Âmme, 1969), 225.

¹⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, 11:94.

¹⁸³ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Mesâilü'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, ed. Ma'n Ziyâde - Rıdvân Es-Seyyid, 1. Baskı (Kahire: Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, 2002), 80.

muhtemel olandır. Aynı şekilde her ikisi de var olmak için bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Her ikisi de sahip olduğu imkân/sıhhat sayesinde kâdirin kudretine bağlanırlar. Bu benzerlikler birlikte ma'dûm ve mümkün kavramları arasında birtakım farklılıklar da mevcuttur. Sözcüleri ma'dûm, var olduktan sonra varlığını devam ettirmede bir sebebe ihtiyaç duymaz, fakat mümkünler varlığını devam ettirmede de bir sebebe ihtiyaç duyarlar. Nitekim İbn Sînâ'nın Mu'tezileyi eleştirdiği konulardan birisi de tam olarak budur.¹⁸⁴ Bunun yanında İbn Sînâ'nın mümkünü ile kelamcılarının ma'dûmu arasında üç temel kategorik fark bulunmaktadır. İlk olarak İbn Sînâ'nın mümkünü direkt olarak varlığı ve yokluğu zorunlu olmayana ifade ederken, kelamcılarının ma'dûmu mevcut olmayana delalet etmektedir. İbn Sînâ'nın mümkününün karşısında “zorunlu” kavramı yer alırken, Mu'tezile'nin ma'dûmunun karşısında “mevcûd” yer alır. İbn Sînâ'nın mümkünü salt zihni bir kavram olmaktan öte ontolojik bir kategoridir. Fakat Mu'tezile mezhebinin ma'dûmu daha çok zihinsel bir ayrıma delalet eder. Mu'tezile mezhebinin ma'dûm anlayışlarının aslında zihni varlığa tekabül ettiğini İbn Sînâ da dahil olmak üzere birçok klasik kaynak vurgulanmıştır.¹⁸⁵

Eş'arî gelenek içerisinde ise ma'dûmun hem imkânsız hem de mümkünü kapsayacak genişlikte olduğunu söylemek mümkündür. Zira ma'dûmun beş çeşit olduğunu ifade eden Bâkillânî, imkânsız olanların ve aslan var olamayacak şeylerin de ma'dûm olacağını ifade etmiştir. Öte yandan var olması da olmaması da mümkün olanları da ma'dûm içerisinde zikretmiştir.¹⁸⁶ Bu açıdan ma'dûmların bir şekilde var olacağını söyleyen mu'tezilî gelenekten ayrıldıkları gibi İbn Sînâcı mümkün kavramından uzaklaşmaktadır. Sonuç olarak gerek Mu'tezile gerek Eş'ariyye kelamcılarının ma'dûm anlayışları ile İbn Sînâcı mümkün arasında çok sıkı bir irtibat olduğu söylenemez. Zira her iki kavram arasında

¹⁸⁴ İbn Sînâ'nın eleştirileri daha sonra Râzî tarafından değerlendirilmiştir, bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Necif Zâde, 1. Baskı (Tahran: Münteda'l-Âsâr ve'l-Mefâhiri's-Sekâfiyye, 2005).

¹⁸⁵ İbn Sînâ, mutlak anlamda ma'dûmun tasavvur edilemeyeceğini ve ma'dûmun şey olamayacağını ifade ettikten sonra ma'dûmun şey olduğunu söylerin bunun kabul etmelerinin sebebini şu şekilde açıklar: “ Bu hezeyanlara düşmelerinin sebebi, haber vermenin ancak nefste varlık sahibi olan anlamlardan bu anlamlar dış dünyada bulunmasa bile- olabileceğini bilmeyişleridir. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 47-48. Benzer bir yorum daha öncesinde İbn Miskeveyh tarafından da yapılmıştır: Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, 383-384. Benzer yorumlar Şihâbüddîn es-Sühreverdî ve Şehristânî tarafından da yapılmıştır, bk. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, “Kitâbu'l-Mukâvemât”, *Mecmû'atün fi'l-hikme*, thk. Henri Corbin (İstanbul: Matbaatü'l-Ma'ârif, 1945), 125; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferid El-Mezîdî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 95-96.

¹⁸⁶ Bâkillânî, *Temîdü'l-evâil fi telhîsi'd-delâil*, 35-36.

ortak yönler olsa bile gerek bağlamları gerek içerikleri açısından aralarında kategorik farklılıklar bulunmaktadır.¹⁸⁷

Burada son olarak dikkat çekilmesi gereken bir isim de Râgıb el-İsfahânî'dir (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği). Kelamcı ya da felsefeci kategorilerinden herhangi birine kesin bir şekilde dahil edilemeyen Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât* isimli eserinde açık bir şekilde varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırır.¹⁸⁸ Zorunlu varlığı da zâtı gereği zorunlu olan ve zâtı gereği zorunlu olmayan şeklinde ikiye ayırır. el-İsfahânî, zorunlu-mümkün ayrımını aynı şekilde *ez-Zerî'a ilâ mekârimi 'ş-şerî'a* isimli insanın kederlendiği olayların ya meydana gelmesi zorunlu ya imkânsız ya da mümkün olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁹

Bu değerlendirmeler sonucunda İbn Sînâ öncesi kelim geleneğinde “zorunlu-mümkün-imkânsız” hükümler bağlamında ele alınmasının yaygın olduğu, miladi dokuzuncu yüzyılın sonu ile onuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Tanrı'nın “kadîm” sıfatının “zorunluluk” ile beraber değerlendirmeye başlandığı, İbn Sînâ'nın çağdaşlarının “varlığı mümkün-varlığı zorunlu” gibi kavramları kullandığı ve zamanın ruhunun zaten bir şekilde bu ayrımı gerektirdiği sonuçlarına varabiliriz.

1.3. İbn Sînâ'da İmkân

İbn Sînâ, zorunlu-mümkün ayrımını metafizik disiplinin vazgeçilmez ayrımlarından birine dönüştürmüş ve kendisinden sonraki birçok düşünürü etkilemeyi başarmıştır. İbn Sînâ'nın bu başarısında, onun zorunlu-mümkün çiftini kendisinden önce mevcut olan tüm düşünce birikimlerini içeren bütüncül bir yapı içerisinde ele almış olması ve bu düşünce birikimlerinde ortaya çıkan birçok problemi bu ikilem aracılığı ile çözüme kavuşturmuş olması etkili olmuştur. Zira İbn Sînâ, hem mantık ilmi içerisinde önermelerin ciheti olmaları açısından “zorunlu”, “mümkün” ve “imkânsız” kavramlarını sistematik bir şekilde analiz etmiş hem de metafizik ve fizikte ele aldığı konuları da bu kavram ikilisi üzerinden okumuştur. Böylece İbn Sînâ, bu kavram ikilisini sudûr teorisi, varlık-mâhiyet ilişkisi, hudûs, fiil-kuvve, teklik-çokluk ve kötülük meseleleri gibi birçok meseleye tatbik ederek anahtar kavramlara dönüştürmüştür.¹⁹⁰ İbn Sînâ'nın felsefî çalışmaları kronolojik

¹⁸⁷ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 133-149.

¹⁸⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemrân el-'Aclî, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'l-Eşref, 1988), 56-57.

¹⁸⁹ Rağıb el-İsfahani, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi 'ş-şerî'a*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 236. Benzer ifadeler için bk. 149.

¹⁹⁰ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 196.

olarak incelendiğinde sisteminin ve kavram örgüsünün zaman içerisinde olgunlaştığı görülecektir. Hiç şüphesiz ki bu gelişim zorunlu-mümkün ayrımı için de geçerlidir. Bizim buradaki amacımız İbn Sînâ'nın fikirsel dönüşüm ve gelişimini takip etmekten ziyade¹⁹¹ İbn Sînâ'nın müteahhir dönem kelimelerine etki eden önemli görüşlerini tespit etmektir. Bu etkileri tespit için İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *el-Mübâhasât* isimli eserlerini esas alarak onun mümkün kavramını ele alışına temas etmeye çalışacağız ve imkânın mantık ilmi ile ilgili tartışmalarına odaklanmayacağız.¹⁹²

İbn Sînâ, mevcut, şey ve zorunlu kavramlarının akıl yürütme olmaksızın önsel olarak bilindiğini ve bu kavramların tanımlarının yapılamayacağını ifade eder.¹⁹³ O, zorunluluk kavramının zihinde açık bir şekilde tasavvur edilmesinin nedeninin zorunluluğun varlığın pekişmesine delalet etmesi olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁴ Bundan dolayı zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları içerisinde insan zihninde en açık olanı “zorunluluk” kavramıdır. Yokluk, varlığa nispetle bilinmektedir. Bu nedenle “varlık”tan sonra insan zihninde en açık olan kavram “yokluk”tur. İmkânsızlık kavramı da yokluk ile beraber olan zorunluluk anlamına delalet eder. İmkânsızlık, kendisi hakkında “o yoktur” sözü, daimî olarak geçerli olandır. Bu bakımdan imkânsızlığı da “zorunluluk” kavramına nispetle tasavvur etmek mümkündür. O halde “imkânsızlık” kavramı mümkünden daha açıktır.¹⁹⁵ İmkân ise nicelik ve nitelik gibi kategorilere ilişkin anlamlardandır. İmkân, kavramı “varlık” ve “teklik” gibi bir kavramdır. Bundan dolayı imkân için bir cins tayin etmek mümkün değildir. İmkânı tanımlarken cins olarak alınan şey cins değildir, sadece cins gibidir.¹⁹⁶ O halde İbn Sînâ'ya göre zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının

¹⁹¹ İbn Sînâ'nın fikirlerinin olgunlaşma sürecini inceleyen bir çalışma için bk. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 309-331.

¹⁹² Türkçe'de İbn Sînâ'nın mantıksal imkân anlayışı ile ilgili görüşlerini inceleyen çalışmalar için bk. Teo Grünberg - M. Naci Bolay, “İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 17- 20 Ağustos 1983: Başbakanlık Basımevi, 1984), 341-352. Süleyman Hayri Bolay, “İbn-i Sînâ'da ‘Contingence’ Anlayışı”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 9-12 Eylül 1985: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 149-152; Haklı, “Fârâbî Ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal Ve Ontolojik İçeriği”; Köz, *İslam mantıkçılarında Modalite Teorisi*. İbn Sînâ'nın modalite anlayışı hakkında önemli çalışmalardan birisi yakın zamanda Yusuf Daşdemir tarafından yapılmıştır, bk. Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite*.

¹⁹³ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 1. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 43.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 49.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, “el-Kıyâs”, 2:169.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, “el-Kıyâs”, 2:168.

cins ve fasıldan oluşacak şekilde tam tanımlarının yapılamadığı kanaatine varabiliriz. Nitekim İbn Sînâ da u kavramların resimlerini vermeyi tercih etmiştir.

İbn Sînâ, bu kavramları resm ederken resimlerin kaplamalarının doğru kümeyi kapsayacak bir şekilde olmasına, resimlerde tekrar ve fazlalık olmamasına ve her bir kavramı birbiri ile resm ederek kısır döngüye düşülmemesine dikkat etmektedir. Bu bağlamda geçmiş filozoflar tarafından yapılan tanımları zikreden İbn Sînâ, geçmiş filozoflar tarafından yapılan tanımların kaplamalarının gerekli tüm fertleri tam olarak altında toplayamaması, fazla ve kapalı ifadelerin bulunması¹⁹⁷ ve kısır döngü olması sebebi ile eleştirmektedir.¹⁹⁸ O, geçmiş filozofların mümkün ile ilgili tanımlarından sadece bir tanesinin kabul edilmeye yakın olduğunu ifade eder: “mümkün zorunlu olmayandır ve var olduğu kabul edildiğinde imkânsızlık ortaya çıkmayandır.”¹⁹⁹ Bununla birlikte İbn Sînâ, tüm hatalardan korunmuş bir şekilde bu üç kavramı kendisinin tanımlayabileceği iddiasındadır. Onun temel hareket noktası “zorunluluk” kavramının önsel olmasıdır. Zira o, hem mümkün hem de imkânsız kavramının zorunluluk kavramlarını zikrederek resm etmek istemektedir. Buna göre zorunlu “mutlak olarak veya belli bir şart ile varlığı devamlı olan” şeklinde resm edilir.²⁰⁰ İmkânsız, “yokluğu zorunlu olan” şeklinde, hakiki mümkün ise “[hem] yok olmaması (*lâ adem*) ve [hem de] var olmaması (*lâ vücûd*) [birlikte] zorunlu olandır.”²⁰¹ Burada dikkat çeken nokta İbn Sînâ’nın hakiki mümkün olarak bahsetmiş olduğu mümkünün Âmirî tarafından yapılan mümkün tanımının kısaltılmış hali olmasıdır. Zira hatırlanacağı üzere Âmirî “varlığı veya yokluğu zorunlu olmayan, var olduğundan farklı olarak var sayıldığında ise muhal bir durumun ortaya çıkmadığı şey” şeklinde tanımlamıştı. Bu durumda Âmirî ile görüşme ihtimali kuvvetli olan İbn Sînâ’nın onun mümkün tanımını büyük ölçüde benimsediğini ifade edebiliriz. İbn Sînâ’nın mümkünün tanımı ile ilgili tartışmalarını bir kenara bırakıp ona göre mümkünün ontolojik karakteri ile meselelere geçebiliriz.

İbn Sînâ’nın mümkün anlayışının temellerinde nedenli olma- nedensiz olma ve varlık-mâhiyet ikilemine sahip olma durumlarının bulunduğunu ifade edebiliriz. Şöyle ki, İbn Sînâ *eş-Şifâ* adlı eserinde varlığı zorunlu mümkün şeklinde ayırdıktan sonra şu ifadeleri

¹⁹⁷ İbn Sînâ, “el-Kıyâs”, 2:164-167.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-şifâ: Metafizik*, 49.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, “el-Kıyâs”, 2:164.

²⁰⁰ İbn Sînâ, “el-Kıyâs”, 2:169. (*fe-inne’d-darûriyye hüve’l-emru’l-lezî vücûduhu yestahikku’d-devâme immâ mutlakan ev ‘inde vücûdi’ş-şart*)

²⁰¹ İbn Sînâ, “el-Kıyâs”, 2:170.

kullanır: “Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zâtı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır. Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur (...)Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zâtı açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz (...) Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yolduk meydana gelmiştir.”²⁰²

İbn Sînâ'nın ifadelerinde açıkça görüldüğü üzere zorunlu varlık nedensizliğe tekabül etmekte, mümkün varlık ise nedeniye tekabül etmektedir. Nedenli olma ve nedensiz olma ikileminin ise varlık- mahiyet ikiliğine sahip olma ve olmama durumu ile sıkı bir irtibatı bulunmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre mâhiyeti olan her şeyin nedeni de vardır ve zorunlu varlık dışında her şeyin mâhiyeti vardır.²⁰³ Bir'in “inniyeti” dışında bir mahiyeti yoktur.²⁰⁴ İnniyeti dışında mâhiyeti olan her şey sebeplidir.²⁰⁵

İbn Sînâ'ya göre mahiyet- varlık ayırımına sahip olma durumu nedeni olmayı, nedeni olma durumu ise mümkün varlık olma durumunu gerektirmektedir. İbn Sînâ, bu noktada nedeni mâhiyetler ve imkân hali arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çeker. Ona göre nedeni olan mâhiyetlerin gereği olan birçok şey vardır ve bunlardan birisi de imkândır²⁰⁶, dolayısıyla imkân mahiyetin gereği olan şeylerdendir.²⁰⁷ Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Mâhiyet yok olan bir şeydir ve yok olan bir şey nasıl bir sığata sahip olabiliyor? İbn Sînâ'ya göre bu soruya verilecek cevap mâhiyetin mutlak olarak yok olmadığıdır. Zira mutlak yokluğun bir sıfata yoktur. Buna mukabil zihin bir mâhiyeti tasavvur ettiğinde, o mâhiyet zihinde bilfiil olarak var olmuştur. İşte mâhiyet bu cihetten vasıflanabilir.²⁰⁸ İbn Sînâ'ya göre imkânın mâhiyetin gereği oluşunun iki önemli neticesi olduğunu kabul edebiliriz: (i)imkân, mâhiyetin bir gereği olduğu için bir heyûlâ gerektirir

²⁰² İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 51-52.

²⁰³ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 367.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 364.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 366.

²⁰⁶ İbn Sînâ, imkânın mâhiyetin gereği olduğunu ilk olarak *el-Mebde' ve'l-me'âd* eserinde zikretmiştir. *eş-Şifâ* ve *el-Işârât* eserlerinde ise dolaylı olarak değinmiştir. Bu konuya açık bir şekilde değinilen en önemli eser *el-Mübâhasât* eseridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 209-213.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, ed. Muhsin Bîdarfer, 1. Baskı (Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1993), 208. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 209-213.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 92.

ve (ii) Tanrı dışındaki ezeli varlıklar her ne kadar var da olsalar onların mahiyetlerinde hala imkân bulunmaktadır.

İbn Sînâ, ilk sonuca imkânın, tek başına var olabilen bir cevher olmamasından hareketle ulaşır. Ona göre imkân bir cevher olamaz, çünkü cevher olsaydı kendi başına var olabilirdi. İmkân, kendi başına değil başka bir şeye nispetle var olandır.²⁰⁹ Mâhiyetin imkânı madde ve surete kıyasla var olan bir imkândır.²¹⁰ Bu açıdan İbn Sînâ'ya göre bir şeyin imkânı onun maddesine kıyasla var olan bir sıfattır²¹¹ ve madde düşünüldüğü zaman imkân da düşünülür. Dolayısıyla imkân maddeden ayrılmaz.²¹² İbn Sînâ'nın imkân ile madde arasında kurmuş olduğu bu sıkı ilişki var olanların meydana gelmeden önce madde tarafından öncelenmesi gerektiği sonucuna götürmüştür. İbn Sînâ, bu bağlamda şu sözleri sarf eder: "Biz, varlık imkânını (var olabilirliliği) varlık kuvveti diye isimlendiriyoruz. Varlık kuvvetinin taşıyıcısını ki bu, bir şeyin varlık kuvvetinin bulunduğu şeydir- ise, farklı değerlendirmelere göre, konu, heyulâ, madde vb. diye isimlendiriyoruz. Şu hâlde her hâdis (sonradan meydana gelen), madde tarafından öncelenmiştir."²¹³ İşte bu, imkânın mâhiyetin gereği olmasının ilk sonucu olmuştur.²¹⁴

İbn Sînâ, Tanrı dışındaki ezeli olarak sürekli olarak var olsalar bile mâhiyetleri gereği varlıklarının mümkün oluşunu da imkânı mahiyetten ayrılmama niteliği üzerine bina etmiştir. Zira, imkân durumu bizâtihi mâhiyetin gereğidir. Mâhiyet, dış dünyada varlık bulmuş olsa da olmasa da imkân o mâhiyetin gereğidir. Zira mâhiyet, her iki durumda da imkân nispetini gerektirir ve mâhiyet imkândan ayrılmaz. Mâhiyet dış dünyada var olduktan sonra da varlık ile arasında imkân ilişkisi vardır. Dolayısıyla ezeli varlıklar da aynı hâdis varlıklar gibi mahiyetlerinde imkân taşıdıkları için mümkündürler.²¹⁵

Bununla birlikte İbn Sînâ ezeli varlıklar ile hâdis varlıklar arasında iki yönden fark olduğunu da ifade eder. Buna göre hâdis varlıkların mahiyetlerinin varlığa çıkmadan önce

²⁰⁹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 286; İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 194-195.

²¹⁰ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 239. İmkânın suretle ile olan ilişkisi İbn Sînâ tarafından nadir olarak dillendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 321-326.

²¹¹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 92.

²¹² İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 277.

²¹³ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 195.

²¹⁴ İbn Sînâ'nın imkânın maddeyi gerektirdiği şeklindeki görüşüne kelamcılar karşı çıkmışlardır. İmkânın maddeyi gerektirmesi hususu âlemin ezeliğini gerektireceği için Gazzâlî tarafından *Tehâfütü'l-Felâsife* eserinde tenkit edilecektir.

²¹⁵ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 293. Şerafettin Gölcük, "İbni Sina' da Felsefe Kelam Münasebeti", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 2 (1988): 125-133.

taşıdıkları bir imkân vardır. Bu imkân sonrasında mahiyetler var olur. Ezelî varlıklarda durum böyle değildir. Onların mahiyetlerinin varlığa gelişini bir imkân inceleyemez. Hâdisler ile ezelfiler arasındaki farklardan birisi budur.²¹⁶ Ezelfiler ile hâdisler arasındaki bir diğer fark ezelfilerin iki tür imkâna sahip olmalarına mukabil hâdislerin tek bir imkâna sahip olmalarıdır. Şöyle ki hem ezelfî varlıklar hem de hâdis varlıkların mahiyetleri imkândan ayrılmamaktadır. Bu bakımdan her ikisi de mâhiyetin bir gereği olarak imkâna sahiptirler. Ancak ezelfî varlıklar bu imkândan farklı olarak hâdislerin sahip olmadığı başka bir imkâna daha sahiptirler. Ezelfî varlıklar sürekli olarak dış dünyada var oldukları için dış dünyada var olan bir imkâna da sahiptirler. Hâdisler sürekli olarak dış dünyada var olmadıkları için onları dış dünyada bulunan bir imkânı bulunmamaktadır. Hâdisler ile ezelfileri ayıran diğer fark ise budur.²¹⁷

İbn Sînâ'nın imkânın mahiyetlerden ayrılmaması görüşüne binaen şunu açıkça ifade etmek mümkündür. Gerek ay-üstünde var olan ezelfî varlıklar gerek ay-altı âlemde bulunan hâdis varlıklar zâtları gereği mümkün varlıklardır. Bu durum hem ezelfî varlıkların hem de hâdis varlıkların varlıklarında ve yokluklarında bir sebebe ihtiyaç duymasını gerektirecektir. Çünkü zâtları gereği mümkün varlıkların hem varlıkları hem de yoklukları bir nedene bağlıdır. Mümkünün varlığının nedeni var olan bir illettir. Yokluğun nedeni ise illetin yokluğudur. O halde hem ay-üstü âlemdeki ezelfî varlıklar hem de ay-altı âlemdeki hâdis varlıklar var olmak için de yok olmak için bir nedene ihtiyaç duymaktadırlar.

İbn Sînâ, özleri gereği mümkün varlıkların bir neden ile varlık kazandıklarında başkası sebebi ile zorunlu varlık olduklarını kabul eder. Zira ona göre “varlığı mümkün olan her şey, illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz”²¹⁸ *en-Necât* eserindeki ifadesi ile “başkası ile zorunlu olan her şey zâtı ile mümkündür. Bu cümlenin şöyle döndürülür: Zâtı gereği mümkün olan her şey, eğer var olursa başkası ile başkası ile zorunlu olur”²¹⁹ Kısaca İbn Sînâ'ya göre var olan mümkünlerin zâtlarına ve illetlerine bakan iki yönü

²¹⁶ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 615.

²¹⁷ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 53.

²¹⁸ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-şifâ: Metafizik*, 53.

²¹⁹ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, 1. Baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 204; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 221-226.

bulunmaktadır. Mümkinler zâtlarına nazaran varlık ve yokluk durumlarında imkân halindedir. Fakat illetlerine nazaran zorunludurlar.

Ayrıca İbn Sînâ'ya göre kuvve kavramı ile imkân kavramı arasında fark olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ona göre imkân kavramı ile eş anlamlı değildir. Bunun sebebi, bilkuvve olanın yok olmasının gerekliliğidir. Bir şey yok iken bilkuvve halindedir. Ancak imkân için bu geçerli değildir. Bir şey var olduğu esnada özü gereği mümkündür.²²⁰ Bu bakımdan İbn Sînâ'nın, kuvve ile imkânın eş anlamlı olduğunu veya birinin diğerinden daha kapsamlı olduğunu iddia eden Fârâbî'den daha farklı düşündüğünü söylemek mümkündür.

İbn Sînâ'yı kelam geleneğine nispet ile ele aldığımızda onların hudûs görüşüne karşı çıktığını bunun yerine mümkün ile zorunlu arasındaki ilişkinin imkân olması gerektiğini vurgulamış olduğu görülecektir. Zira ona göre âlemin yoktan var olduğu kabul edilirse onun öncesinde bir âlemin, onun öncesinde başka bir âlemin olması gerekecektir ki bu da teselsüle yol açacağından kabul edilebilir değildir. Bir diğer husus, fâile muhtaç kılanın hudûs yani yoktan varlığa gelme olduğu kabul edilirse failin görevinin yokluğa bir tesiri olmayacaktır, onun yokluk ile alakası yoktur onun varlık ile alakasının (*et-taalluk*) olması gerekir. Üçüncü bir nokta fâil ile meful arasındaki ilişki, yokluktan varlığa gelme olarak hasr edildiği takdirde meful faile ile ilişkisinin sadece yokluktan varlığa gelme olması gerekecektir. Bu durumda mefulün faile ihtiyacı sadece yokluk anında olacaktır, varlığa geldikten sonra fail ile irtibatı kesilmiş olmalıdır.²²¹ İbn Sînâ, bu noktalardan hareketle Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi imkân hâli üzerinden tesis etmiş ve kelamcıların hudûs anlayışının yetersiz olduğunu düşünmüştür.

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmeler sonucunda İbn Sînâ'ya göre metafizik bağlamda imkânın şu özelliklere sahip olduğunu ifade edebiliriz: (i) imkân mahiyetin bir gereğidir, (ii) dolayısıyla mümkün her zaman muhtaçtır, (iii) imkân izâfî bir niteliktir, (iv)

²²⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 1. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 144.

²²¹ İbn Sînâ'nın kelamcılarının hudûs görüşüne yönelttiği eleştiriler için bk. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmîcılarının Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (01 Haziran 2010): 115-134.

imkân bir cevher değildir (v) imkân bir mahal gerektirir, (vi) imkânın iki tarafı birbirine eşittir, (vii) mümkün varlık ile fâil arasındaki ilişki hudûs değil imkân sebebiyledir.²²²



²²² Burada İbn Sînâ'nın imkân hali ile kötülük problemi arasında kurduğu irtibat gözden kaçırılmamalıdır. İbn Sînâ'ya göre imkân haline sahip olan bir mümkünün varlığı sürekli değildir ve onun yok olması da mümkündür. Bu durum, mümkünün bir tür eksiklik ve noksanlık barındırdığı anlamına gelmektedir, ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, 221-226.

2. BÖLÜM: KEMALPAŞAZÂDE’NİN İMKÂN MESELESİNDE DAYANAKLARI

Osmanlı ilim hayatı için üç önemli gelişmenin var olduğundan söz edilir. Orhan Gazi tarafından İznik’te ilk medresenin kurulması, Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul’da Fatih Camii ve Sahn-ı Semân medreselerinin kurulması ve Kanûnî Sultan Süleyman’dan sonra Süleymaniye medreselerinin kurulması.²²³ İznik Medresesi’nde müteahhir dönem kelamı için öne çıkan isim Molla Fenârî’dir (ö. 834/1431). Zira Molla Fenârî, Cemâleddîn Aksarâyî’den (ö. 791/1388-89 [?]) aldığı dersler ile Fahreddin Râzî ekolünü devam ettirmektedir.²²⁴ Molla Fenârî’nin ilim geleneği Hızır Bey (ö. 863/1459) tarafından alınmış, Hızır Bey’in İstanbul’a kadı olarak tayini ile birlikte bu gelenek İstanbul’a taşınmıştır. Kemalpaşazâde’nin hocaları arasında yer alan Molla Lütfî (ö. 900/1495), İstanbul’da Hızır Bey’in oğlu Sinan Paşa (ö. 891/1486) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi isimlerden dersler almış ve Fahreddin Râzî geleneğine bağlanmışlardır. Aynı şekilde Kemalpaşazâde’nin hocaları arasında zikredilen Hatipzâde (ö. 901/1496) de kelam da Fahreddin Râzî ekolünü takip eden kimselerdir. Bu bakımdan Kemalpaşazâde’nin imkân anlayışını ve ele aldığı meselelerin kaynağını tam olarak tespit edebilmek için İbn Sînâ sonrası gelişen felsefî kelam ekolünde öne çıkan isimleri takip etmek gereklidir. Zira Kemalpaşazâde, salt İbn Sînâcı bir anlayış benimsememiş aksine Gazzâlî, Râzî, Tûsî ve İcî çizgisinde gelişen tartışmaların takipçisi olmuştur. Tûsî ve İcî’nin asıl etkileri yazmış oldukları metinler üzerine oluşan geniş literatür sayesinde olmuştur. Bundan dolayı bu bölümde söz konusu dört düşünürün imkân kavramı üzerine tartıştığı meselelere temas edeceğiz.

2.1. Gazzâlî

Vefatından sonra yaklaşık elli yıl sonra İbn Sînâ’ya yönelik ilk tenkitler Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından yapılmıştır. Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife* eserinde İbn Sînâcı imkân anlayışına yönelttiği eleştiriler müteahhir dönemde imkân konularında ortaya çıkan tartışmalara büyük oranda yön vermiştir. Bu sebeple Gazzâlî’nin imkân meselesi

²²³ M. Sait Özervarlı, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm*, ed. Osman Demir v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 9.

²²⁴ Özervarlı, “Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, 199.

ile ilgili yaklaşımlarının önem kazandığını ifade edebiliriz. Gazzâlî'nin sonraki dönem için etkili olan üç iddiası öne çıkmaktadır:

1. İmkân, sübûtî değil aklî bir hükümdür, dolayısıyla madde gerektirmez.
2. Bir şeyin ezeli imkâna sahip olması o şeyin varlığının ezeli olmasını gerektirmez.
3. Mümkün ile varlığı kendisinden aldığı fâil arasındaki ilişki imkân değil hudûs ilişkisidir.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, imkânın izâfî bir nitelik olmasından dolayı bir maddenin onu incelemesi gerektiğini dolayısıyla ezeli bir maddenin bulunmasının gerekli olduğunu savunmuştu. Gazzâlî, *Tehâfüt* eserinin filozoflara göre âlemin kıdemi ile ilgili serd ettiği delillerden dördüncüsünü bu mesele üzerine ayırmıştır. Buna göre filozofların delili şu şekilde özetlenebilir: Âlemin var olmadan önce ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsız olması gerekir. Âlemin zorunlu varlık olması mümkün değildir, çünkü zorunlu varlık asla yok olmaz, imkânsız olması mümkün değildir, çünkü imkânsız varlık asla var olmaz, bu durumda âlemin varlığının var olmadan önce mümkün olması gereklidir. İmkân ise izâfî bir nitelik olup kendi başına bir varlığa sahip olmadığına göre bir maddeye ilişmesi gereklidir. İmkân ezeli olduğuna göre imkânın ilişeceği madde de ezeli olmalıdır.

Gazzâlî, *Tehâfüt* eserinde filozoflara nispetle zikretmiş olduğu bu delile, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi kavramların aklî hükümler olduğu ve dolayısıyla dış dünyada dış dünyada bir varlıklarının olmaması gerektiğini ifade ederek karşı çıkmaktadır.²²⁵ İbn Sînâ öncesi kelamcılar tarafından zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi kavramların aklî hükümler olarak telakki edildiği hatırlanacak olursa Gazzâlî, klasik kelim geleneği ile uyuşan bir tavrı benimsemiştir.²²⁶ Aynı şekilde zorunluluk imkân ve imkânsızlık gibi kavramların aklî hükümler olduğu dolayısıyla sübûtî olmadıkları görüşü birazdan da değineceğimiz üzere müteahhir kelam geleneğinin önde gelen isimleri tarafından benimsemiştir.

²²⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 99-101.

²²⁶ Hatırlanacağı üzere Cüveynî de zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını aklî kavramlar olarak kabul etmekteydi. Bu bağlamda Gazzâlî'nin kipleri aklî kavramlar olarak değerlendirmesinde Cüveynî'nin etkisi olduğunu kabul etmek mümkündür. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 276-279.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserinde ele aldığı bir diğer mesele imkânın başlangıcının olmamasının mümkünün de başlangıcının olmamasını gerektirip gerektirmediği meselesidir. Buna göre filozoflar âlemin kıdemine özetle şu şekilde delil getirirler: Âlem, var olmadan önce varlığı mümkün olmandır. Bu imkânın bir başlangıcı yoktur. Çünkü âlemin imkânsızlık ile nitelenecek hiçbir an olmamıştır. O halde âlem ezeli olarak mümkün olduğuna göre âlemin varlığı ezeli olarak da imkânsız değildir.²²⁷ Diğer bir ifade ile âlemin ezeli olması gerektiğini iddia eden grup; âlemin varlığı ezeli olarak mümkün ise âlemin varlığı hiçbir zaman zarfında imkânsız olmaması gerektiğini ifade ederler. Bu durum âlemin varlığının hiçbir zaman zarfında imkânsız olmayacağını gerektireceğinden dolayı âlemin ezeli olması için bir engel olmadığını iddia etmişlerdir. Gazzâlî'nin cevabına geçmeden önce bu delilin İbn Sînâ tarafından zikredilmediğini vurgulamak gerekir. Gazzâlî bu delili İbn Sînâ'nın imkânın mâhiyetten ayırlamayacağı görüşü üzerine kendisi formüle etmiştir.²²⁸ İleride göreceğimiz üzere bu sorun daha sonraki kelam literatürüne imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirmeyeceği problemi olarak yerini almıştır. Peki Gazzâlî'nin kendisinin formüle ettiği bu soruna karşı cevabı ne olmuştur?

Gazzâlî, bir kelamcı olarak zihninde mümkün varlık ile hudûs kavramını birbiri ile özdeş olarak kabul ettiği için bu itiraza karşı âlemin hudûs imkânının ezeli olduğunu ifade ederek karşılık vermektedir. Bu duruma göre âlemin hudûsu ezeli olarak mümkündür ve hâdis olmasının düşünülmemeyeceği hiçbir an yoktur. Bu durum, âlemin ezeli olması gerektirmeyecektir. Öte yandan Gazzâlî farazi olarak var olan her şeyin vâkı olmasının gerekli olmadığını ifade etmektedir. Sözgelimi âlemin üstünde başka bir âlemin, onun üstünde başka bir âlemin var olması mümkündür bununla birlikte ucu sonsuz olan bir varlığın olması imkânsız olduğundan bu farazi şeyler varlık kazanamayacaktır.²²⁹

Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserinde imkân konusu ile ilgili olarak ele aldığı bir diğer problem mefulün faile hangi bakımdan taalluk ettiği meselesidir. İbn Sînâ, mümkün varlıkların fâillerine hudûs değil imkân sebebi ile bağlandığını ifade etmişti. Gazzâlî, *Tehâfüt* adlı eserinde bu meseleyi de ele almaktadır. Buna göre filozoflar özetle şunu iddia ederler: Fâilden bir şey meydana geldiği zaman bu şey ile fail arasında ilişki ya varlık ya yokluk ya hem varlık hem de yokluk bakımından olmalıdır. Failin yokluğa tesiri olmadığından

²²⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 97.

²²⁸ Kaya, *Varlık ve İmkân*, 257.

²²⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 97-98.

dolayı son iki şık elenecek ve geriye varlık kalacaktır. Dolayısıyla fail ile meful arasında varlık konusunda bir bağlantı olmalıdır. Gazzâlî'nin aktarımına göre filozoflar bir ihtimali fail ile meful arasındaki ilişkinin kelamcılarının iddia ettiği gibi hudûs yönünden olup olamayacağını da tartışmışlardır. Onlara göre fail ile meful arasındaki ilişkinin hudûs olması imkânızdır. Bu konuda şöyle delil getirmişlerdir: Fail ile meful arasındaki ilişkinin hudûs yönünden olması diğer bir ifade ile fail ile meful arasında yokluktan sonra varlık verme yönünden bir bağlantı olduğu kabul edilemez. Çünkü failin yokluğa bir tesiri yoktur. Fail meydana getirendir. Meydana getirdiği şeyin öncesinde sırf yokluk olup olmaması failin tesir alanında değildir. Dolayısıyla fail ile meful arasındaki hudûs yönünden olmayacaktır. Eğer kelamcılar hudûs ile “yokluk ile öncelenmiş bir varlık” bir varlık anlamını kast ederlerse, bunun anlamı failin bir şeyi yoklukla öncelemesi ve onu var etmesi anlamına gelecektir. Fakat fail bir şeyi yokluğun öncelemesine tesir edemez.²³⁰ Filozoflar, delilin ilerleyen bölümlerinde âlemin ezeli ve ebedî fiili olmasının sebebinin, zât-ı ilâhînin her an fail olmasından kaynaklandığını ifade ederek zât-ı ilâhî ile mümkünler arasında bağlantının varlık yönünden olması gerektiğini ifade ederler. Bu durumda fail ile meful arasında varlık bakımından olan ilişki devam ettiği sürece meful var olmaya devam eder, bu ilişki kelince mefulün varlığı da kesilir. Eğer fail ile meful arasındaki ilişki kelamcılarının iddia ettiği gibi sadece yokluktan varlığa getirme yani hudûs olarak kabul edilirse, fail yok olsa bile meful devam edecektir. Aynı usta ve bina arasındaki ilişkide olduğu gibi usta yok olsa bile binanın varlığı devam edecektir.²³¹

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* eserinden özetlediği açıkça belli olan bu delile Gazzâlî, “fiil” kelimesinin anlamını analiz ederek cevap vermeye çalışmaktadır. Zira ona göre “fiil” yoktan varlığa getirme anlamına gelmektedir ve buna göre eğer zât-ı ilâhî mefulü yoktan yaratmış olmaz ise fail olmamıştır. Buna ek olarak “eğer fail ile meful arasındaki ilişkinin hudûs olduğu kabul edilirse bu durumda yoklukla önceleme durumuna failin etki yapamayacağı” iddiası doğru bir iddiadır. Fakat bu durum kelamcılarının iddiasına hâlel getirmeyecektir. Çünkü Gazzâlî, yokluk ile öncelenmiş olmak failin fiil yapmış olmasının şartı olduğunu iddia eder. Ona göre yokluk ile öncelenmemiş ve daimî olarak var olan bir şeyin zâten failin fiili olması mümkün değildir. Fiilin var olması için şart koşulan bir şeyin fail tarafından yapılması gerekmez.²³²

²³⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 138-139.

²³¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 140-141.

²³² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 140-141.

Bu üç mesele özellikle müteahhir dönem kitapları içerisinde umûr-u âmme konularında ve kıdem hudûs tartışmaları içerisinde ele alınan meselelerdir. Bunlar içerisinde ilk ikisi Gazzâlî sonrası kelam geleneği içerisinde kabul edilmiştir. Bu bağlamda imkânın sübûtü olmadığı ve imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirmediği üzerine deliller yer almıştır. Fakat aynı durum üçüncü mesele için geçerli olmamıştır. Zira Gazzâlî'den sonraki Râzî ile birlikte imkân delili zât-ı ilâhîyi ispat için kullanılmış ve sonraki kelam kitapları içerisinde yerini almıştır.

Gazzâlî, *Tehâfüt* eserinde sudûr teorisi bağlamında da İbn Sînâcî imkân anlayışı üzerine tenkitler getirmiştir.²³³ Filozoflar, ilk sebepten ilk aklın sâdır olduğunu ve sâdır olan bu ilk aklın, hem ilk ilkeyi hem kendi zâtını hem de kendisinin zâtı itibari ile mümkün olduğunu düşünmesi sebebi ile çokluk taşıdığını kabul etmişler ve bu çokluk sebebi ile ilk sebepliden ikinci akıl, feleğin maddesi ve feleğin nefsinin sâdır olduğunu iddia etmişlerdir. Gazzâlî, filozofların ilk sebeplinin ilkesinin tek olduğunu kabul ettiklerine göre ilk sebeplide de çok olmaması gerektiğini kabul etmeleri gerektiğini düşünmektedir. Bundan dolayı Gazzâlî, ilk sebeplide ortaya çıkan üçlemenin nereden geldiğini sorarak karşı çıkmaktadır. Ayrıca filozoflar, ilk sebeplinin mümkün olması sebebi ile çokluk taşıdığını kabul etmektedirler. Gazzâlî, bu durumda iki ihtimalin bulunduğunu varsaymaktadır. İlk sebeplinin mümkün olması, ya ilk sebeplinin zâtı ile özdeşir ya da ilk sebeplinin zâtından başka bir şeydir. İlk sebeplinin mümkün olması onun zâtı ile özdeş ise bu durumda ilk sebeplide çokluk olmayacaktır. Eğer ilk sebeplinin mümkün olması ilk sebeplinin zâtından başka bir şey ise o halde ilk ilkede de çokluk olmalıdır. Çünkü ilk ilke, vardır ve varlığından ayrı olarak varlığı zorunludur. Gazzâlî, bu durumda İlk ilkeden de birden fazla şeyin sâdır olabilmesi gerektiğini ifade eder. Zorunluluk ile varlığın özdeş olduğu dolayısıyla ilk ilkenin çokluk taşımadığının iddia edilmesi durumunda, imkânın da varlık ile özdeş olduğu dolayısıyla ilk sebeplinin de çokluk taşımadığı iddia edilebilir.²³⁴

Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eseri dışında kelamcı kimliği ile kaleme almış olduğu *el-İktisâd* eserinde Tanrı'yı ve âlemi zorunlu ve mümkün vasıfları ile vasıfladığı görülecektir. O,

²³³ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 134-137.

²³⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 154-155.

bu eserinde kadimin zorunlu varlıktan ibaret olduğuna²³⁵, hâdis olan her varlığın mümkün olduğuna işaret etmiştir.²³⁶ Bununla birlikte o, İbn Sînâcî bir imkân anlayışının takipçisi olmamıştır. Onun imkân konusunda *el-İktisâd* eserindeki görüşleri ile *Tehâfüt* adlı eserindeki görüşlerinin paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz. *Tehâfüt* eserinde imkânı “aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmeyeceği şeye mümkün şey”²³⁷ şeklinde tanımlayan Gazzâlî’nin *el-İktisâd* eserinde serd ettiği görüşlere dayanak olduğunu ifade edebiliriz. *el-İktisâd* eserinde mümkünün zât-ı ilâhînin kudret sıfatı ile olan sıkı ilişkisi öne çıkmaktadır. Buna göre mümkün olan her şey aynı zamanda güç yetirilendir. Mümkünlerin sayısı sınırsız olduğu için güç yetirilenlerin de sayısı sınırsızdır. Mümkünlerin sayısının sınırsız olmasından maksat hâdis varlıkların peş peşe gelmesinin sınırsız oluşu ve aklen sonrasında başka bir hâdisin gelmesinin imkânsız olacağı bir sınırın olmamasıdır.²³⁸ Mümkünler hem varlığa hem de yokluğa muhtemel olduğu için bir tercih edinir tercih edici tarafından tercih edilmesi gereklidir.²³⁹ Gazzâlî, imkânsızı, iki zıttın bir araya gelmesi olarak tanımlamış ve bütün imkânsızlıklar buna olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁰ İmkânsızın kudret ile olan ilişkisini de ele alan Gazzâlî, imkânsızın ise güç yetirilmeyen olduğunu ifade etmiştir.²⁴¹ Bu durumda imkânsıza kudret taalluk etmez ve onun var olması mümkün değildir.

Ayrıca Gazzâlî’nin *Tehâfüt* eserinde imkânın mâhiyetin gereği oluşu ile ilgili itirazları, onun *el-İktisâd* eserinde âlemin imkân ile ilgili olarak benimsediği görüşü hesaba katıldığında daha anlamlı olmaktadır. Şöyle ki âlem hem mümkün hem zorunlu hem de imkânsız olabilir. Eğer zât-ı ilâhî âlemin var olmasını irade ederse âlemin varlığı zorunludur, eğer zât-ı ilâhî âlemin varlığını irade etmez ise âlemin varlığı imkânsızdır. Eğer Tanrı’nın irade edip etmemesine hiçbir şekilde bakmaksızın, sadece âlemin

²³⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1989), 31.

²³⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 91.

²³⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 101 (külli mâ kaddere’l-akl vücûdehu fe lem yemteni’ aleyhi takdîruh semmeynâhu mümkün); Ömer Bozkurt, “Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd’e Göre İmkan Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009): 142. İbn Sînâ’nın mümkün anlayışının kelamcı kadîm- hâdis geleneği ile uyuşmayan noktalarını şu şekilde ifade edebiliriz: İmkânın bir madde gerektirmesi, mümkünün makdûr olmayışı ve mümkünün bir faile ihtiyaç duymasının sebebinin kelamcılarının iddia ettiği gibi hudûs değil imkân oluşu. Bu hususların tamamı Gazzâlî tamamı benimsenmemiştir.

²³⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 54.

²³⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 20.

²⁴⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 95. Ömer Bozkurt, “Gazali’de İmkânsızlığın Metafizigi”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (12-14 Mayıs 2011)* (Isparta: S.D.Ü İlahiyat Fakültesi, 2014), 387-398.

²⁴¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 55 (enne’l-muhâle leyse bimakdûrin).

varlığına bakılırsa bu durumda o mümkündür. Gazzâlî, buradan hareketle bir şey hakkında üç itibar olduğunu ifade eder: (i) Tanrı'nın iradesinin taalluk etmesi (zorunlu) (ii) Tanrı'nın iradesinin taalluk etmemesi (imkânsız), (iii) Tanrı'nın iradesinin taalluk edilip edilmediğine bakılmaksızın onun sadece kendi zâtına bakılması (imkân). Gazzâlî, bu üçüncü itibara göre bir şeyin zâtı gereği mümkün olabileceğini ifade eder. Tanrı'nın irade etmemesi sebebi ile imkânsız olması onun kendi zâtında mümkün olmasından farklı bir şeydir.²⁴² O halde Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserinde söylemiş olduğu ifadeler ile *el-İktisâd* eserinde söylemiş olduğu ifadeler birbirini tamamlayıcı mâhiyettir.²⁴³ Buna göre Gazzâlî açısından mümkün, Tanrı'nın kudretinden bağımsız olarak değerlendirildiğinde kendi zâtında mümkündür. Fakat bu imkân durumu hudûsun (yoktan varlığa gelmenin) imkânıdır.

Netice olarak Gazzâlî, *Tehâfüt* ve *el-İktisâd* eserlerinde İbn Sînâcî zorunlu-mümkün anlayışını açık bir şekilde reddettiğini ifade etmek mümkündür. Bu durumda şu soru sorulabilir: Neden Gazzâlî'den sonra kelamın felsefleşme süreci başlamıştır? Kuşkusuz ki bunda birçok etken etkili olmuştur ve bu etkenleri ele almak başka bir çalışmanın konusudur. Burada kısa bir şekilde şunları sıralayabiliriz. İlk olarak Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-İktisâd* eserlerinden sonra kaleme aldığı eserlerinde kelamı küllî bir ilim olarak vaz etmesi kelamın felsefleşmesinde etkili olmuştur. Zira bunun sonucunda kelam ilmi fizik meselelerine şamil küllî bir ilim olarak telakki edilmiş ve felsefenin karşısında yer alan bir disipline dönüşmüştür. Bu da kelamın felsefe ile olan etkileşiminin artmasına sebep olmuştur.²⁴⁴ Bir diğer etken, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ* gibi son dönem eserlerinde mantıkta kullanılan tanım ve kıyas teorilerinin bütün ilimler için bir yöntem olarak kabul etmiş olmasıdır.²⁴⁵ Böylece mantıkta kullanılan varlık- mâhiyet, cins- fasıl, madde- suret gibi felsefî kavramlar kelamcılarının eserlerinde de yer almaya başlamıştır. Aynı şekilde Gazzâlî son dönemlerinde yazmış olduğu *Faysalü't-tefrika* eserinde âlemin ezeliğinin kabul edilmesini tekfir sebebi olarak görmemiş olması ve bir

²⁴² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 55-56.

²⁴³ Burada şunu her iki kitabının birbiri ile her görüşte uyuşması gerektiğini kast etmemekteyiz. Zira bilindiği üzere Gazzâlî *Tehâfüt* eserini filozofların görüşlerini iptal etmek için belli bir mezhebe bağlı kalmayacağını ifade etmiştir, bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 35. Ancak bu mesele özelinde *Tehâfüt* ile *el-İktisâd* arasında uyum olduğu açıktır.

²⁴⁴ Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa, Bildiriler)*, ed. Tevfik Yücedoğru v.dğr., 1. Baskı (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 204.

²⁴⁵ İlhan Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 396 (dipnot:24).

yumuşamaya gitmiş olması,²⁴⁶ sonraki dönemde de kelamcılar tarafından devam ettirilmiştir.

2.2. Fahreddin er-Râzî

Gazzâlî'nin kelam ilmini felsefede ele alınan meselelere şâmil küllî bir ilim olarak vaz etmesi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından da benimsenmiştir. Râzî, bir mesele hakkında hem kelamcılarının hem de filozofların görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca o, kelam ilminin konularını yeniden tertip etmiş ve felsefede ele alınan meseleleri kelam ilmi içerisinde ele almıştır. Bu bağlamda Râzî'nin konuların tertibi açısından sonraki dönemi etkileyen eseri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* eseridir. Bu eser, Gazzâlî tarafından küllî bir ilim olarak tasarlanan kelam ilminin mücessem bir örneğidir.²⁴⁷ Aynı şekilde Râzî'nin *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-hükemâ'i ve'l-mütekellimîn* eseri hem kelamcılarının hem filozofların görüşlerini ihtiva etmesi açısından kelam- felsefe etkileşiminin görüldüğü en bariz eserlerden biri olmuştur. Râzî tarafından kaleme alınmış bu eserler kendisinden sonraki kelam kitapları için bir model olmuştur. Sözgelimi Râzî'den sonra kalem alınan *Tavâli'u'l-envâr*, *el-Mevâkıf*, *el-Makâsıd* gibi eserlerin konularının tertibi büyük oranda *el-Mebâhis* eserindeki tertibe dayanmaktayken, nazar ve istidlal bölümünde yer alan meseleler büyük oranda *el-Muhassal* eserine dayanmaktadır.²⁴⁸ Râzî'nin tertip açısından bu iki kitap kadar etkili olmasa da özellikle yöntemlerin tasnifi açısından etkili olan bir diğer eseri *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* isimli eserdir. *el-Metâlib* eserinden önce yazılan ve konu tertibi açısından büyük oranda *el-Metâlib* eserine benzeyen bir diğer önemli eser *el-Erbâin* eseridir.²⁴⁹ Râzî, imkân meselelerini *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas* eserlerinde el-umûr-u'l-âmme (genel şeyler) başlığı altında, *el-Muhassal* eserinde bilinenlerin taksimleri konulu ikinci rûknünün üçüncü meselesi içerisinde ele almıştır.

Râzî'nin zorunluluk-imkân ve imkânsızlık başlığı altında ele aldığı meseleler *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas*'ta tamamı ile aynı değildir. Hatta *el-Mebâhis* eserinde benimsediği

²⁴⁶ Veysel Kaya, *Felsefi Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Uludağ Üniversitesi, 2013), 101.

²⁴⁷ Eşref Altaş, "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2010), 325.

²⁴⁸ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi", *İslam ve Klasik*, ed. Sami Erdem - M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 369.

²⁴⁹ Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzîslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Türker Ömer - Osman Demir, 1. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 473.

görüşlerinin bir kısmından vazgeçtiği görülecektir. Aynı şekilde *el-Muhassal* eserinde de değindiği konular *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas* eserlerinden farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda Râzî'nin üç eserinde geçen konuları nasıl ele aldığını şu tabloda gösterebiliriz:

Tablo 1: Fahreddin er-Râzî'nin el-Mebâhis, el-Mulahhas ve el-Muhassal Eserlerinde İmkân Meselelerinin Ele Alınışı

| <i>el-Mebâhis</i> | <i>el-Mulahhas</i> | <i>el-Muhassal</i> |
|--|---|--|
| Umûr-u Âmme | Umûr-u Âmme | İkinci Rükûn: Bilinenleri Taksimi |
| Zorunluluk- İmkân- İmkânsızlık | Zorunluluk- İmkân- İmkânsızlık | Üçüncü Mesele |
| - | - | Mümkünün Özellikleri |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Zorunlu, mümkün ve imkânsızın tanımları 2. Zorunluluk ve imkân hakkında tafsil 3. Zorunluluğun sübûtî oluşu hakkında 4. İmkân-ı âmm sübûtî midir değil midir? 5. İmkân-ı hâss sübûtî midir değil midir? 6. Zorunlunun kısımları 7. İmkânın mâhiyetlere nasıl iliştiği hakkında 8. Mümkünleri kısımları 9. İmkân sebebi gerektirendir 10. Varlık ve yokluğu mümkün olan bir şeyin, iki tarafından biri diğerinden daha evla olabilir mi? 11. Mümkün zorunlu olmadıkça var olmaz 12. İmkân mümkünlerin gereği olan bir vasıftır. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Zorunlu, mümkün ve imkânsızın tanımları 2. Zorunluluk ve imkân hakkında tafsil 3. Zorunluluğun sübûtî olmayışı hakkında 4. Zorunluluk sübûtî olursa altındakiler cins olmaz 5. İmkân-ı hâss sübûtî midir değil midir? 6. Zâta gereği zorunluluk zâtın dışında değildir 7. İmkânın mâhiyetlere nasıl iliştiği hakkında 8. Mümkünleri kısımları 9. Mümkünleri illetlerinden nasıl taşıdığı hakkında 10. İmkân sebebi gerektirendir 11. Varlık ve yokluğu mümkün olan bir şeyin, iki tarafından biri diğerinden daha evla olabilir mi? 12. Mümkün zorunlu olmadıkça var olmaz 13. Varlığını başkasından alan her şeyin iki zorunluluğu vardır. 14. İmkân mümkünlerin gereği olan bir vasıftır. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Mümkün var sayıldığında veya yok sayıldığında yokluğu gerekmezdir. 2. Mümkün ancak ayrık bir sebep ile var ya da yok olur. 3. Mümkünün İki Tarafından Biri Diğerine Üstün Değildir. 4. Zâtı gereği mümkünün kuvvetliliğinin öncesinde bir zorunluluk ve sonrasında bir zorunluluk vardır. 5. Müessire olan ihtiyacın sebebi imkândır hudûs değildir. 6. Mümkün var olduğu sürece müessirden müstağni olamaz. |

Râzî, *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas* eserlerinde varlığın ontolojik bir modu olarak imkân haline odaklanırken, *el-Muhassal* eserinde imkânın tahakkuk ettiği mümkün varlığın kendisine odaklanmıştır. Râzî'nin *el-Muhassal* eserinde mümkün varlığa odaklanmasının sebebini, konunun ele alındığı bağlam ile açıklayabiliriz. Zira Râzî, *el-Muhassal* eserinde

İslam düşüncesinde ortaya çıkan varlık tasniflerini göstermek için mümkün kavramına temas etmiştir. Ancak *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas* eserlerinde umûr-u âmme'nin bir meselesi olarak imkân meselesini ele almıştır. Bu noktada şunu sorabiliriz: Râzî, imkân kavramı özelinde bu üç eserde tutarlılık gösterebilmiş midir? Bu sorunun cevabı olumludur. Zira *el-Mebâhis*, *el-Mulahhas* ve *el-Muhassal* eserlerine bakıldığında mümkün ve imkân mevzusu aynı görüşlerini savunduğu ve herhangi bir görüş değişikliğine gitmediğini ifade edebiliriz.²⁵⁰ Ancak delillerde değişiklikler olmuştur. Bazen bir delili diğer kitabından farklı kavramlar ile delilenirmiştir veya delili daha öz bir şekilde ifade etmiştir. Kemalpaşazâde'nin imkân anlayışını konu edinen bu çalışmamızda Râzî'nin bütün eserlerini ve delillerini gözetererek onun imkân anlayışını vermek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı onun *el-Mebâhis* eseri bağlamında görüşlerini aktaracağız. Ayrıca Râzî'nin imkân konusuna dair görüşlerini İbn Sînâ'ya kıyasla nasıl ele aldığına değineceğiz.²⁵¹

Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının tam tanımlarının yapılamayacağını ifade etmektedir. Ancak bu kavramlar içerisine zorunluluk kavramı varlığa en yakın olanı olduğu için tanımlanamayacağını ifade etmektedir.²⁵² Râzî, mümkünün iki durumu olduğunu ifade etmiştir: (i) Zâtının ne varlığı nede yokluğu gerektirmesi (ii) varlığında ve yokluğunda başkasına ihtiyaç duyması. Râzî'ye göre mümkünün var olmak için başkasına ihtiyaç duyması ilk durumun neticesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü mümkünün var olmak için ihtiyaç duymasını, zâtının ne varlığı ne de yokluğu gerektirmesi ile delil getirildiğinde akıl buna ikna olmaktadır. Eğer böyle bir delil geçersiz olsaydı akıl buna ikna olmazdı. Ayrıca mümkünün zâtının ne varlığı ne de yokluğu gerektirmesi kendi zâtına nazar ile elde ettiğimiz bir hükümdür, başkasına ihtiyaç duyması ise mümkün dışındaki şeylere nazar ile elde ettiğimiz bir hükümdür ve ikisi

²⁵⁰ Bu tespitimizin imkân kavramı özelinde olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Zira zorunluluk kavramı için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Zorunluluk kavramındaki dönüşüm tespitleri için bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 2. Baskı (İz Yayıncılık, 2015), 351-356.

²⁵¹ Râzî'de zorunluluk ve imkân kavramlarını ele alan bir çalışma için bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 348-374. Râzî'nin *Muhassal* eserinde mümkünün özelliklerini ele aldığı yerin bir tahlili için bk. Hasan Akkanat, *Fahreddin Razi'de Varlık Anlayışı "Muhassal incelenişi"* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000), 3:144-146.

²⁵² Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 2. Baskı (Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1991), 1:113; İsmail Hanoğlu, *Fahruddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahhas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 2:248.

arasında fark vardır.²⁵³ Râzî bu durumun aynısının zorunluluk için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁴

Hatırlanacağı üzere imkân ile ilgili ele alınan bir diğer mesele imkânın sübûtî olup olmadığı meselesidir. İmkânın tanımlarında zikretmiş olduğumuz üzere zâtî imkânın dört kısmı bulunmaktaydı ve bunlardan birisi de imkân-ı âmm olarak zikredilmişti. Fahreddin er-Râzî, imkân-ı âmmın sübûtî olmayacağı kanaatindedir. Çünkü bazen mâhiyet, ne zorunlu ne de mümkün olduğu düşünülmezsizin tasavvur edilmektedir.²⁵⁵ Bu durum imkânın mâhiyetin kurucularından olmadığına delalet eder. Fahreddin er-Râzî, imkân-ı hassın da sübûtî olmadığı kanaatindedir.²⁵⁶

Fahreddin er-Râzî'ye göre mâhiyetlere imkânın ilişmesi onların varlık veya yokluk kaydının alınmaması ile meydana gelir. Dolayısıyla mâhiyetlerin varlıkla veya yoklukları şart kılındıkları takdirde imkân mâhiyetlere ilişmez. Eğer bir şey şart koşulmaksızın mâhiyetlere mâhiyetler olmaları hasebi ile yönelinilirse, onlara imkân ile hükmetmek gereklidir. Çünkü mâhiyetler kendileri olmaları bakımından var olduğunda veya yok olduğunda imkânsızlık ortaya çıkmayacaktır.²⁵⁷ Râzî, mümkünlerin iki kısmı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre mümkün ya kendi zâtı için vardır ya da başka bir şey vardır. Somut bir örnek üzerinden gidecek olursak âlem mümkündür ve kendi zâtında bulunmaktadır. Bu kendi zâtı için var olan mümkündür. Şekil, siyahlık gibi arazların da varlıkları mümkündür, fakat onların varlıkları iliştikleri şey içindir. Burada mümkünün iki kısmı arasında bir zıtlık olduğu yanlışlığına düşülmemelidir. Aksine bir diğerinden daha kapsamlıdır. Bu bağlamda Râzî, şunu ifade eder: Başkası için mümkün olan her şey aynı zamanda kendi zâtında mümkündür.

Râzî'nin değinmiş olduğu bir diğer husus zorunlunun varlığının mümkünlere taşması ile birlikte onda bir noksanlık oluşmayacağıdır. Diğer bir ifade ile zorunlu varlık her yönden

²⁵³ Râzî'nin zorunluluk hakkındaki görüşleri için bk.. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 2:114; Hanoğlu, *Fahruddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:248.

²⁵⁴ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 351-357.

²⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:118.

²⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1;119; Hanoğlu, *Fahruddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:251. Râzî bununla ilgili beş farklı delil zikretmektedir. Bu deliller için bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 364-366.

²⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:123; Hanoğlu, *Fahruddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:252.

zorunlu olduğu için bazı mümkünlere varlık verdiği halde diğer mümkünlere varlık vermemesi düşünülemez. Fakat her mümkünün varlıktan eşit derecede pay almadığı ortadadır. Bu durumda bunun sebebi mümkünlerin zâtından kaynaklanmış olmalıdır. Râzî, bu bağlamda mümkünlerin iki kısmı bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre mümkünler imkânlarının zorunludan pay almaları için yeterli olup olmamalarına göre iki kısma ayrılır.²⁵⁸ Râzî'nin imkân ile ilgili olarak değinmiş olduğu bir diğer nokta varlık ve yokluğu mümkün olan bir şeyin kendi zâtından kaynaklı olarak bir tarafın diğer tarafından üstün olmasının imkânsız oluşudur. Çünkü mümkünün kuvvetli olan tarafının kuvvetliliği başka bir şey neden tarafından engellenebilir. Bu durumda mümkünün taraflarından kuvvetli olan kuvvetliliği onun engelleyen sebebin olmamasına bağlı olmuş olur.²⁵⁹

Râzî'ye göre mümkün, zorunlu olmadıkça var olamaz. Çünkü mümkün sebebi ile beraber olduğu zaman ya önceki hali ile aynı olmalıdır ya da olmamalıdır. Aynı olması imkânsızdır. Aynı durumda olması imkânsızdır. Çünkü sebep bu durumda sebep olmayacaktır. Sebebi ile beraber olduğu zaman ilk halinden farklı olduğu takdirde bu durumda mümkünün iki tarafı arık eşit olmayacaktır. İki taraflardan biri diğerinden daha üstün olacaktır. Burada şu sorulabilir. Mümkünün zayıf olan tarafının vâkı olması mümkün müdür? Râzî'ye göre mümkünün zayıf olan tarafının var olması imkânsızdır. Çünkü zayıf olan taraf zayıf olmadan önce diğer taraf ile eşitti, ancak varlığı imkânsızdı. Diğer taraf kuvvetli olduğunda ise varlığının imkânsız olmasının zaten gerekir. Zayıf olan taraf imkânsız olduğuna göre kuvvetli olan tarafın varlığı zorunlu olmuştur.²⁶⁰ Burada dikkat edilirse mümkün varlığın taraflarından biri zorunlu diğer ise imkânsız olmuştur. O halde mümkün kendi içinde zorunlu ve imkânsız arasında gidip gelmektedir. O halde burada şöyle bir itiraz yapılabilir: Mümkün kendi içinde yokluk ve varlık tarafı gidip gelendir, zorunluluk veya imkânsızlık arasında değil. Az önce anlatılanlara göre mümkün daha var olmadan zorunlu olmuştur. Râzî, mümkünün iki zorunluluğunun olduğunu ifade etmektedir. Bir tanesi mümkün var olduktan sonra ona ilişkin zorunluluk, diğeri ise mümkün var olmadan önce ona ilişkin zorunluluk. Râzî, mümkünün var olmadan önce bir

²⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:124; Hanoğlu, *Fahrüddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:253.

²⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:128-129; Hanoğlu, *Fahrüddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:255.

²⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:131.

zorunluluğa sahip olması ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır. Mümkünün taraflarından bir eşitlik durumundan çıkmadığı ve zorunluluk derecesine ulaşmadığı sürece varlığın ona ilişesi muhaldir. Mümkünün varlık ile yokluk arasında gidip geldiğinin söylenmesinin sebebi zorunluluk ile imkânsızlığın neticede bu ikisine yol açmasından dolayıdır.²⁶¹

Râzî'ye göre imkân mâhiyetlere gerekli olan bir niteliktir. Bu konuda iki delil vardır. Birinci delile göre mümkünleri imkânı ya zorunludur ya da mümkündür. Eğer mümkünleri imkânı zorunlu olursa mümkünün sürekli olarak mümkün olması gerekir. Eğer mümkünleri imkânı da mümkün ise bu durumda bu imkânın imkânının olması gerekir. Bu durumda teselsül oluşur. Dolayısıyla mümkünlerin imkânı zorunlu veya mümkün değildir. Aksine onların gereğidir. İmkânın mâhiyetin gereği olduğuna dair bir diğer delil de eğer imkân mümkün olsaydı, bu imkânın başka bir sebep ile olması gerekirdi. Fakat o şey daha mümkün olmadığı için sebep ona etki edemeyecektir. Eğer etki ettiği kabul edilirse bir şeyim mümkün olmadan önce mümkün olması gerekirdi.²⁶² Râzî'nin *el-Mulahhas* eserinde *el-Mebâhis* eserinden daha farklı bir yolu tercih ettiğini görmekteyiz. İlk eserinde imkânın mümkününe zorunlu olamayacağını ifade eden Râzî, *Mulahhas* eserinde bu görüşünden vazgeçmiştir. Râzî, *el-Mulahhas* eserinde özetle şu şekilde delil getirir: İmkân mümkünler için zorunludur. Çünkü zorunlu olmadığı kabul edilirse mümkünden ayrılabilir. Bu durumda mümkün ya imkânsız olur ya da zorunlu olur. Bu ise çelişkidir. Râzî'nin burada değindiği bir diğer nokta İbn Sînâ'nın da değinmiş olduğu isti'dâdî imkân kavramıdır. Râzî, bu imkânın mümkünlerin mâhiyetlerine zorunlu olmadığını ifade etmektedir.²⁶³

Râzî'nin kelim geleneği açısından imkân kavramı ile ilgili olarak yaptığı en büyük dönüşümün mümkünün muhtaç olmasının sebebinin imkân olduğunu açıkça kabul etmesi olduğunu ifade edebiliriz. Râzî, *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas* eserinde filozoflara göre mümkünün faile ihtiyaç olmasının imkân olduğunu ifade etmiştir. Râzî'nin delili takriri şekildedir: bir şeyin hem var olması hem de yok olması caiz olduğuna göre varlık ve yokluk tarafları eşittir. O halde bu ikisinden birisinin diğer taraftan daha kuvvetli olması

²⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:132; Hanoğlu, *Fahrudin er Razi'nin Kitabı'l Mulahhas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:256.

²⁶² Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:132-133.

²⁶³ Hanoğlu, *Fahrudin er Razi'nin Kitabı'l Mulahhas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:256-257.

için bir sebep gereklidir.²⁶⁴ Diğer bir ifade ile imkân vasfına sahip olan bir şey düşünüldüğü takdirde, zihin onun illetini talep etmektedir. Râzî, mümkünün muhtaç olmasının sebebinin imkân olmasına karşı çıkan “cedelcilerin” itirazlarını aktarır, aynı şekilde faile ihtiyacı gerektiren şeyin imkân olmaması ile delilleri de aktarır. Fakat neticede bütün şüphelerin yerinde olmadığını ifade etmektedir. Öte yana aynı eserinde “kıdem ve hudûs” başlıklı bahsinde hudûs ile ilgili olumsuz bir tutum sergiler. Râzî, burada hudûsun varlıktan sonra ortaya çıkan bir sıfat olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile bir şeye hâdis dememiz için önce onun var olması gerekmektedir.²⁶⁵ Bu durumda hudûsun daha var olmamış bir şeyin varlığı için sebep olması saçma olacaktır.²⁶⁶ Fakat şunu ifade etmeliyiz ki Râzî, bu iki eserinde görüşün kendi yanında hak olduğu vurgusun yapmaz. O daha ziyade bu görüşü desteklemek ile yetinir. Râzî’nin asıl olarak niyetini belli yerlerden bir tanesi onun *el-Erbaîn* eseridir. O bu eser kırkıncı meselesinde şunları ifade eder: “İkinci öncüle gelince – bu zorunluluk ve imkândır- Bu [öncül] şerefte ve yücelikte son noktadır. Bu [öncül] akıl sahiplerinin ulaştığı en zirve noktadır.”²⁶⁷

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle Fahreddin er-Râzî’nin mümkün meselesini ele alma konusunda İbn Sînâ’dan iki noktada temayüz ettiğini söyleyebiliriz. Öncelikle Râzî, imkân meselesini İbn Sînâ’da olduğu gibi karışık ve parça parça ele almamıştır. O, İbn Sînâ’nın farklı kitaplarında, farklı bölümlerde ifade ettiği meseleleri tek bir başlık altında toplama başarısını göstermiştir. Dolayısıyla imkân meselesini ele alma “metodu” açısından İbn Sînâ’nın göstermediği bir başarıyı göstermiştir. İkinci husus İbn Sînâ’nın imkân ile ilgili olarak vaz ettiği hükümleri müdellel bir şekilde ele almıştır. Sözgelimi imkânın iki tarafının eşit olması gerektiği hususunda veya imkânın mâhiyetin gereği olması hususunda yaptığı ayrıntılı tahlillere İbn Sînâ’da rastlamak mümkün değildir. Öte yandan Râzî, imkânın sübûtî olmadığı, imkânın ezelîliğinin ezelîliğin imkânını gerektirmediği hususunda Gazzâlî ile aynı görüşlere sahip olduğunu ifade edebiliriz.²⁶⁸

²⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:125; Hanoğlu, *Fahrudin er Razi'nin Kitabı'ul Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:254-255.

²⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:134-135; Hanoğlu, *Fahrudin er Razi'nin Kitabı'ul Mulahas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, 2:258-259.

²⁶⁶ Râzî’nin kelamcıların hudûs deliline yönelik eleştirileri için eleştirileri için bk. Veysel Kaya, “Fahrudin Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/2 (2005): 247-257.

²⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Erb’ain fi usûli'd-dîn, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye*, 1986, 2:326.

²⁶⁸ Burada Râzî’nin imkânın ezelîliği ile ilgili görüşlerini aktarmamız nedeniyle haklı bir eleştiriye maruz kalabiliriz. Fakat Râzî, bu hususu *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas* eserlerinde umûr-u âmme meselesine dahil etmediğinden dolayı burada bu meseleyi ele almanın bölümünün insicamını bozacağı kanaatine vardık.

Fakat mümkünün ihtiyacının hudûs ile mi yoksa imkân ile mi kaynaklandığı meselesinde Gazzâlî'den açık bir şekilde ayrılmış ve imkân delilini hudûs delilinden daha üstün bir mertebede görmüştür.

Tûsî ve İcî'ye geçmeden önce Fahreddin er-Râzî'nin etkisinden kısaca bahsetmek ve Râzî sonrası dönemin entelektüel yapısı hakkında genel bir tasvir sunmak gerekmektedir.²⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, daha hayattayken birçok öğrencisi bulunmaktaydı. Bazı tabakât yazarlarına göre mukim iken ve seferde iken üç yüzden fazla öğrencisi bulunmaktaydı. Pek tabii olarak Râzî'nin vefatından sonra onun felsefî öğretilerinin öğrencileri İslam kültür havzası içerisinde yaygınlaştırılmaya başlanacaktı. Rivayetlerde aktarıldığında göre Râzî'nin en üstün öğrencileri şu şekildedir: Horasan'da Zeynüddîn el-Keşşî (ö. ?) ve Kutbuddîn el-Mısırî (ö. 618/1221) , Mısır'da Efdalüddîn el-Hûnecî (ö. 646/1248), Dımaşk'ta Şemseddîn el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254), Anadolu'da Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265), Konya'da Tâceddîn el-Urmevî (ö. 653/1255) ve Siraceddîn el-Urmevî (ö. 682/1283). Bu isimlerden Esîrüddîn el-Ebherî ve Sirâceddîn el-Urmevî'nin²⁷⁰ Râzî'nin öğrencisi olup olmadığının tartışmaya açık olduğu ifade edilmiştir.²⁷¹ Fahreddin er-Râzî'nin kelim ve felsefe tarihi hakkındaki etkileri hakkında çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır.²⁷² Fakat onun öne çıkan yaklaşımlarını şu şekilde sıralayabiliriz: (i)Mantığın muhkem hale gelmesi, (ii)yöntemlerin tasnifi, (iii)delillerin takrir ve tahkiki, (iv)kelam ve felsefe meselelerinin yeniden tertibi²⁷³

Kemalpaşazâde'nin imkânın ezeliiliği ile ilgili görüşlerini ele alırken Râzî'nin bu meseleye nasıl temas ettiğine değineceğiz.

²⁶⁹ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Müstakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011): 1-37.

²⁷⁰ Urmevî aynı zamanda Osmanlı mütefekkirlerinden Dâvûd-u Kayserî'nin hocasıdır. Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ûrmevi ve Metalii'l-Envar (tahkik, çeviri, inceleme)* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 2:12.

²⁷¹ Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü", 16.

²⁷² Eşref Altaş, Râzî'nin sonrakilere dört temel etki bıraktığına işaret eder: (i)Tahkik ve tedkik (ii) Tertip ve telfik, (iii) şükûk ve şüphe, (iv) tedaris ve tilmiz. Altaş, "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", 323-331. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, 1. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 17-40.

²⁷³ Müstakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, 1. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 183-197.

2.3. Nasîruddin et-Tûsî

Râzî sonrası kelim geleneğinde öne çıkan isimlerden biri Nasîruddin et-Tûsî'dir. Tûsî'nin öne çıkmasının nedenlerinden biri onun Râzî'ye yönelik tenkitler getirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira o, Râzî sonrası Râzî'ye yönelik tenkitlerden bulunan dört isimden biri olmuştur. O, İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eseri üzerine yazmış olduğu şerhte İbn Sînâ'yı birçok noktada Râzî'ye karşı savunmuştur. Ona göre Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* eserinde abartılı eleştiriler yapmıştır. Ayrıca o, Râzî'nin el-Muhassal eseri üzerine *Telhîsu'l-muhassal* isimli şerhi kaleme almış ve bu eserde farklı noktalarda Râzî'ye yönelik tenkitler getirmiştir. Tûsî, dışında Râzî'ye yönelik tenkitleri ile öne çıkan diğer üç isim üç isim Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]) ve Necmeddin el-Kâtibî'dir (ö. 675/1277). Tûsî'nin bu isimler arasında Râzî çizgisine mensup olan Ebherî ile mektuplaşmalarının bulunduğu²⁷⁴ ve Kâtibi ile de sıkı bir dostluğunu bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.²⁷⁵ Ayrıca Râzî'nin Horasan'da bulunan öğrencilerinden Kutbuddîn el-Mısırî'den de ders aldığı bilinmektedir.²⁷⁶ Bu bakımdan Tûsî, her ne kadar Râzî'ye yönelik eleştirileri ile ön plana çıkmış olsa da onu Râzî çizgisinden kabul etmek mümkündür. Nitekim Tûsî, kelim disiplinde metod olarak Fahreddin Râzî'nin metodunu benimsemiştir.²⁷⁷

Nasîruddin et-Tûsî, şîî kelamı için çok önemli bir isimdir. Zira o, sünnî kelimde Fahreddin Râzî'nin gerçekleştirdiği dönüşümü şîî kelimde gerçekleştirmiştir. Tûsî, şîî kelimde müteahhir döneminin başlatıcısıdır.²⁷⁸ Tûsî'nin şîî kelimde üç önemli eseri

²⁷⁴ Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü", 15. Tûsî'nin mektuplaşmalarının bir listesi için bk. Murat Demirkol, *Nasiruddin Tusî'nin İbn Sinacılığı*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 32.

²⁷⁵ John Cooper, "et-Tûsî'nin Ölümünden İsfahan Okulu'nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslam Felsefesi", *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal, Tuncay Başoğlu, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, 2. Baskı (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 242-243; Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü", 18.

²⁷⁶ Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü", 9. Tûsî, aynı zamanda dönemin önemli isimlerinden Kemaleddîn b. Yûnus (ö. 639/1242) ve Ferîd en-Nîsâbü'rî'den (ö. 627/1230) ders almıştır. Ferîd en-Nîsâbü'rî'nin hoca silsilesinde Beyhmenyâr (ö. 458/1066) (ö. 503-517/1109-1123), Levkerî ve İbn Sînâ bulunmaktadır. Muhammed Takî Müderris Rızavî, *el-'Allâmetü'l-Hâce Nasîruddîn et-Tûsî Hayâtüh ve Âsâruh*, 1. Baskı (Meşhed: Müessetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbiati li'l-Âsitane er-Rıdâvî el-Mukaddese, 1994), 13.

²⁷⁷ Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", 178-179.

²⁷⁸ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2010), 65 (dipnot: 3).

bulunmaktadır. Bunlar; *Kavâ'idü'l-'akâid, el-Fusûl* ve *Tecrîdü'l-i'tikâd* eseridir.²⁷⁹ Biz bu çalışmamızda umûr-u âmme meselelerinde ele alınan zorunluluk ve imkân kavramlarını ele aldığımızdan ve Kemalpaşazâde'nin sıkça atıf yaptığı Ali Kuşçu şerhinin metni²⁸⁰ olmasından dolayı *Tecrîdü'l-i'tikâd* eseri bağlamında Nasîruddîn et-Tûsî'nin imkân konusundaki görüşlerini ele alacağız.²⁸¹ Tûsî'nin imkân meselelerindeki görüşlerine geçmeden önce hangi konu başlıklarını ele aldığını göstermek daha faydalı olacaktır. Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd* eserinde sırası ile şu konuları ele almıştır:

Tablo 2:Tablo Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd* Adlı Eserinde İmkân Meselelerinin Ele Alınışı²⁸²

| Tûsî'nin Hükümleri | Hillî'nin (ö. 726/1325) Başlıklandırması |
|---|---|
| 1. Varlık ve yokluğun muhtaç olan ve olmayan şeklinde taksimi hâkidir. | 1. Varlığın ve yokluğun muhtaç ve muhtaç olmayan şeklinde taksimi |
| 2. Varlık veya yokluk yüklem veya bağ yapıldığı zaman nefsü'l-emrde üç madde, zihinde üç madde sabit olur, bu üç madde mahmul ile mevzu arasındaki kuvvetliliğin durumuna delalet eder. | 2. Zorunluluk imkân ve imkânsızlık |
| 3. Zorunluluk, imkânsızlık ve imkân “varlık” gibi tanımlamazlar. | 3. Zorunluluk imkân ve imkânsızlık tanımlanamaz |

²⁷⁹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, çev. Ahmet Arslan, 6. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 2:114.

²⁸⁰ *et-Tecrîd* üzerine yapılan dört meşhur şerh bulunmaktadır: İbnü'l-Mutahhar Hillî (ö. 726/1325)'nin *Keşfü'l-murâd*'ı, Şemsüddin İsfahânî (ö. 749/1349)'nin *Tesdidü'l-kavâid*'i, Ali Kuşçu (ö. 879/1474)'nin *Şerhu Tegrîdi'l-kelâm*'i, Abdürrezzâk Lâhicî (ö. 1072/1661 [?])'nin *Şevâriku'l-İlhâm fî Şerhi Tegrîdi'l-Kelâm* eseri. Bu şerhler Şii medreselerinde uzun yıllar boyunca okutulmuştur, bk. Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tegrîdü'l-İtikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 8. *et-Tecrîd* eseri üzerine yazılan şerh ve hâsiyelerin toplamının iki yüz otuz kadar olduğu kadar söylenmektedir, bk. Agil Şirinov, “XII. Yüzyılda Felsefe-Kelâm İlişkinin Şekillenmesinde Nasîruddîn et-Tûsî'nin Rolü”, *Bilime Adanmış Bir Ömür: Nasîruddîn et-Tûsî*, ed. Aykut Kar - Anar Gafarov (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 65 (dipnot 18). *et-Tecrîd* eseri üzerine yapılan çalışmalar için bk. Robert Wisnovsky, “The Nature And Scope Of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (Ca. 1100-1900 Ad) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 2/83 (2004): 182-183. Yakın zamanda Türkçe'de yapılan bir için bk. Salih Günaydın, “Nasîruddîn et-Tûsî'nin Tegrîdü'l-İtikâd'ı Üzerine Oluşan Şerh Hâsiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 237-272

²⁸¹ Tûsî'nin imkân konularında Râzî ile ihtilafa düşmüş olduğu açıkça görülen *Telhîsu'l-muhassal* ve *Şerhu'l-İşârât* eserlerinde ilgili bölümler de dikkat çekicidir. Özellikle *Şerhu'l-İşârât* eseri bağlamında Tûsî ile Râzî arasında ortaya imkân tartışmaları için bk. Demirkol, *Nasiruddin Tusi'nin İbn Sinacılığı*, 106-108. Eşref Altaş, “Fahredden er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 6. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 457-458. Ayrıca Tûsî'de imkân meselesi için bk. Şirinov, *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*; Tekin, *Tusi'nin Tegrîdü'l-İtikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*.

²⁸² Tabloyu ikiye bölerek oluşturdum. Bir tarafta Tûsî tarafından verilen hükümleri teker teker numaralandırarak aktardım, diğer bölümde ise Tûsî'nin öğrencisi Hillî'nin *et-Tecrîd* eserinin şerhi *Keşfü'l-murâd* eserinde nasıl baskılandığını gösterdim.

| | |
|---|---|
| <p>4. Zorunluluk, imkânsızlık veya imkân bazen zâtî olarak alınır. Bu durumda taksim hakiki olur. Zâtî olarak kayıtlanmış olan imkân, imkânsızlık ve zorunluluk birbirlerine dönüşemez.</p> <p>5. Zorunluluk ve imkânsızlık bazen zâtî olarak değil, başkasına itibar ile ele alınır. Bu durumda taksim mâni'atü'l-cem²⁸³ olur, birbirlerine dönüşebilirler.</p> <p>6. Başka şeye nazaran zorunlu veya imkânsız olan ile beraber zâtî imkân da ele alınırsa taksim mâni'atü'l-hulv olur.</p> | <p>4. Zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın zâta nispet ile ele alınması</p> |
| <p>7. Zorunluluk ve imkânsızlık zorunluluk isminde ortaklırlar. Ancak olumlama ve olumsuzlamada farklıdırlar.</p> <p>8. Muzâfun ileyhleri karşıt olurlarsa birbirleri için kullanılırlar.</p> <p>9. Bazen imkân zorunluluğunun iki taraftan birinden kalkması olarak bu durumda diğer tarafı ve imkân-ı hassı kaspar</p> <p>10. Bazen imkân geleceğe nispet ile ele alınır. Geleceğe itibar ile ele alındığı takdirde, imkân için şu an olmaması şart koşulmaz. Yoksa iki çelişik toplanır.</p> | <p>5. Zorunluluk ve imkânın kısımları</p> |
| <p>11. Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık yok olan şeyleri de kapsadığı ve teselsül imkânsız olduğu için bu kavramlar itibaridir.</p> <p>12. Zorunluluk sübûtî olursa, zorunlunun mümkün olması gerekir.</p> <p>13. İmkânsızlık sübûtî olursa imkânsızlığın mümkün olması gerekir.</p> <p>14. İmkân mümkün olursa her mümkünün imkânından önce olması gerekir.</p> <p>İmkânı olumsuzlamak ile olumsuzlanmış imkân arasında fark olması imkânın sübûtî olmasını gerektirmez.</p> | <p>6. Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık dış dünyada yoktur</p> |
| <p>15. Zorunluluk ve imkânsızlık zâtî de olabilir başka bir şey sebebi ile de olabilir.</p> <p>16. Başkası ise zorunlu veya imkânsız olan her şey mümkündür.</p> <p>17. Başkası ile mümkün diye bir şey olmaz.</p> | <p>7. Herhangi bir kayıt ile kayıtlanmamış (mutlaka) zorunluluk, imkân ve imkânsızlık</p> |
| <p>18. İmkân mâhiyetin veya onun illetinin varlığına veya yokluğuna itibar etmeksizin ilişir.</p> <p>19. İletinin veya mâhiyetin varlığı veya yokluğuna itibar edildiği zaman başkası ile zorunlu veya imkânsızlık hasil olur.</p> <p>20. Zâtî imkân ile başkası sebebi ile olan zorunluluk veya imkânsızlık arasında çelişki yoktur.</p> <p>21. İlişmesi mümkün olan her şeyin imkânı zâtîdir. Tam tersi durumda böyle olmaz.</p> | <p>8. Mümkünün mâhiyete ilişmesi ve imkânın iki tarafı</p> |
| <p>18. Zihin mümkünü tasavvur ettiği başka hiçbir şey düşünmese de sebep ister. Hatta bazen hâdis bir şey düşünür ama sebebini talep etmez. Hudûs varlığın bir niteliği olduğu için kendisinden önce olan bir şey için illet olamaz.</p> | <p>9. Mümküne olan ihtiyacın sebebi</p> |
| <p>19. Mümkünün ihtiyaç duyduğu bilgisi zorunlu (akıl yürütmeye gerek olmayan) bir bilgidir.</p> | <p>10. Mümkün sebebe muhtaçtır.</p> |
| <p>20) Mümkünün zâtına nazaran iki tarafından biri diğerinden daha üstün olamaz.</p> <p>21) Mümkünün iki tarafından biri dış nedenden dolayı üstün olursa, bu varlık için yeterli değildir. Çünkü karşı tarafı imkânsız</p> | <p>11. Mümkünün zorunluluğu</p> |

²⁸³ Ali Çetin, "Önermeler", *Mantık El Kitabı*, ed. İsmail Köz - Ali Çetin, 1. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 134-136.

| | |
|---|--------------------------------------|
| kılmaz. Dolayısıyla zorunluluk derecesine ulaşması gereklidir. 22) Mümküne önce bir zorunluluk, sonra başka bir zorunluluk ilişir. Fiili tüm önermelerde böyledir. 23) İmkân mâhiyetin gereğidir. Yoksa ya zorunlu ya da imkânsız olması gereklidir. 24) İmkânın zorunluluğa nispeti, noksanlığın kemale nispetidir. | failden kazanması |
| 25) İsti‘dâdî imkân zayıflığa ve şiddete kâbilidir. Mümkünlerde bazen var olur, bazen yok olur. Zâtî imkândan başka bir şeydir. | 12. İmkân-ı isti‘dâdî ²⁸⁴ |

Tûsî'nin imkân konularını tertibi ve ele alınış biçimi açısından büyük ölçüde Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhis* eserine dayandığını ifade edebiliriz. Tûsî'ye göre zorunluluk ve imkân kavramları “varlık” kavramının tanımlanmasının imkânsız olması gibi tanımlarının yapılması imkânsızdır. Tûsî'ye göre zorunluluk, imkân veya imkânsızlığın üç türlü itibarı bulunmaktadır. Bu bağlamda Tûsî, üç itibar ele almaktadır:

1. Zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın zâtî olarak ele alınmaları durumu
2. Zorunluluk ve imkânsızlığın zâtî değil başka bir şeye nispetle olması durumu
3. Zorunluluk ve imkânsızlığın zâtî değil başka bir şeye nazaran olması, imkânın ise zâtî olması durumu.

Tûsî, bu üç itibar içerisinde yer alan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarının birbirleri arasındaki nispeti tahlil eder. Buna göre ilk itibarda yani zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın zâtî olarak ele alınmaları durumunda bu üç kavramın birbirine dönüşmesi imkânsız olur. Diğer bir ifade ile bu üçü arasında yapılan taksim hakikî taksim olur.²⁸⁵ İkinci itibara göre yani zorunluluk veya imkânsızlığı başka bir şeye nispetle ele aldığımız takdirde bu taksim mâni‘tü’l-cem‘ olur. Diğer bir ifade ile, “başkası ile zorunlu” ve “başkası ile imkânsız” arasında gidip gelen bir taksim yapıldığı takdirde bu taksim mâni‘tü’l-cem‘ olacaktır.²⁸⁶ Çünkü tek bir şeyin aynı anda hem başkası ile zorunlu hem

²⁸⁴ Nasîruddin et-Tûsî, *Tecrîdu’l-i’tikâd*, thk. el-Hüseyni el-Celâlî, 1. Baskı (Tahran: Mektebetü’l-İ’lâmi’l-İslâmî, 1987), 111-114; İbn Mutahhar el-Hillî, *Keşfü’l-murâd fi şerhi Tegrîdi’l-i’tikâd*, 1. Baskı (Beyrut: Menşûrât Müessesetü’l-E’lâ li’l-Matbûât, 1988), 28-40.

²⁸⁵ İbn Mutahhar el-Hillî, *Keşfü’l-murâd fi şerhi Tegrîdi’l-i’tikâd*, 38.

²⁸⁶ Taksimde iki tarafın aynı anda kalkması mümkün olmakla birlikte, aynı anda toplanmaları mümkün olmayan taksimlere “mâni‘atü’l-cem‘”(toplanmaları mümkün olmayan) taksim ismi verilir, sözgelimi “bu cisim ya taşır ya da insandır” önermesinde söz konusu cismin taş olmaması da insan olmaması da mümkündür. Fakat aynı anda her ikisi olması imkânsızdır, ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü, 69 (dipnot 31). Bu durumda başkasına nispetle zorunlu ve başkasına nispetle imkânsız arasında gidip gelen bir taksimde, bir şeyin ne başkasına nispetle zorunlu ne de başkasına nispetle imkânsız olduğunu söylemek mümkündür. Fakat söz konusu şeyin aynı anda hem başkasına nispetle zorunlu hem de imkânsız olduğunu söylemek mümkün değildir.

de başkası ile imkânsız olması mümkün olamayacaktır. Bu sebeple, başkası ile zorunlu ve başkası ile imkânsız arasında mâni‘atü’l-cem‘ olmalıdır. Üçüncü ihtimale göre yani zorunluluk ve imkânsızlığın başkası sebebiyle vâkı olması imkânın ise zâtî olması durumunda aralarında mâni‘tü’l-hulv olacaktır, diğer bir ifade ile bu üç durumun aynı andan bir şeyden kalkması mümkün olmayacaktır.²⁸⁷ Somut bir örnek üzerinden giderek sözgelimi âlem üzerinden bu üç örneği açıklayalım: Âlemin hem başkası sebebi ile zorunlu olmaması, hem başkası sebebi ile imkânsız olmaması hem de zâtî gereği mümkün olmaması mümkün değildir. Bu üç durumdan biri tahakkuk etmelidir.

Tûsî’nin değindiği bir diğer nokta zorunluluk (*vücûb*) ve imkânsızlık kavramının gereklilik (*zarûret*) kavramı altında yer almasıdır. Zorunluluk ve imkânsızlık arasında olumlama ve olumsuzlama yönünden fark bulunmaktadır. Çünkü zorunluluk varlığın gerekliliği, imkânsızlık ise yokluğun gerekliliğidir. İmkânsızlık ve zorunluluk tamlananları (*muzâfun ileyh*) karşıt olduğu zaman birini diğerine kullanmak mümkündür. Sözgelimi “varlığın imkânsız oluşu” ile “yokluğun zorunlu oluşu” aynı anlama gelmektedir. Zira her ikisinin de tamlananları da birbirine zıttır. Tûsî, imkân-ı âmm, imkân-ı hâss ve imkân-ı istikbâli ile ilgili hükümlerde de bahseder.²⁸⁸ Tûsî’ye göre imkân, imkânsızlık ve zorunluluk kavramları sübûtî değildir. Çünkü bu kavramlar yok olan şeyler üzerinde de kullanılmaktadır.

Ancak Tûsî’nin umûr-u âmme konusu içerisinde varlığı “muhtaç olan” ve “muhtaç olmayan” şeklinde taksim etmesi Râzî’de rastlamadığımız bir durumdur. Öte yandan Tûsî’nin kipler ile ilgili bazı hükümleri umûr-u âmme meselesinde ele alması da ilgi çekicidir.²⁸⁹ Zira Râzî, *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas* eserlerinde okuyucuyu mantık eserlerine yönlendirmektedir. Fakat Tûsî’nin, önermelerde yapılan zorunlu, mümkün ve imkânsız taksimlerinin varlık içinde geçerli olduğu kanaatine sahip olmasından dolayı bu bölümde ele aldığını ifade edebiliriz. Bir diğer nokta Râzî’nin imkân meselelerinde değinmediği halde Tûsî’nin imkân ile zorunluluk arasındaki ilişkinin kemal-noksan ilişkisi şeklinde ifade etmiş olmasıdır.²⁹⁰

²⁸⁷ Nasîruddin et-Tûsî, *Tecrîdu’l-i’tikâd*, 112.

²⁸⁸ İmkân konusu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harun Kuşlu, *Nasîruddîn Tusî’de Önermeler Mantiği*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 136-141.

²⁸⁹ Nasîruddin Tûsî’nin kip anlayışı için bk. Kuşlu, *Nasîruddîn Tusî’de Önermeler Mantiği*, 106-143.

²⁹⁰ Nasîruddin et-Tûsî, *Tecrîdu’l-i’tikâd*, 114.

2.4. Adudüddin el-Îcî

Osmanlı kelimâ düşüncesine etki yapmış olan bir diğere önemli isim Adudüddin el-Îcî'dir (ö. 756/1355). Adudüddin el-Îcî kelâmı tümel bir disiplin olarak tasarlamaktadır.²⁹¹ Onun metodunun tahkik olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.²⁹² Bu bakımdan onun Râzî çizgisini sürdürdüğünde şüphe yoktur. Yukarıda ifade edildiği üzere Fahreddîn er-Râzî, kelâm ile felsefeyi birbiri ile mezc etmişti. O, *Muhassal* gibi eserlerinde felsefe yapan bir kelâmcı-filozof iken, *el-Mebâhis* eserinde kelâm yapan bir filozof- kelâmcı olmuştur. Adudüddin el-Îcî ise Râzî'nin bu iki tavrını tek bir eserde birleştirmiştir.²⁹³ Adudüddin el-Îcî'nin kelâm ilminde kaleme almış olduğu en meşhur eseri *el-Mevâkıf*'tir. Îcî'nin eseri incelendiği takdirde içerik olarak Râzî'nin *el-Muhassal* ve *el-Mebâhis* eserinin içeriklerini ihtiva ettiği görülecektir. Eser, başlıklandırma açısından ise bir kelâm ve felsefe sözlüğü hüviyetine sahiptir.²⁹⁴ Îcî, bu eserin umûr-u âmme başlığı altında zorunluluk, imkân ve imkânsızlık konularını ele almıştır. Öncelikle zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi kavramların tasavvurlarının açık olduğunu ifade eden Îcî²⁹⁵, daha sonra zorunluluk ile ilgili hükümleri ele almaktadır. Zorunluluk ile ilgili dört hüküm ele alan Îcî, daha sonra imkân kavramını ele almıştır. Bu bağlamda el-Îcî'nin ele almış olduğu hükümleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İmkân sebebe muhtaç kıldırır.
2. Mümkünün iki tarafından biri diğere daha öncelikli değildir.
3. Mümkün sebebe ihtiyaç duyduğu için iki tarafından biri diğere üstün olsa bile var olmak için yeterli değildir.
4. İmkân mümkünlerin mâhiyetlerinin gereğidir.

Îcî'nin bu konulardan üzerinde en fazla durduğu konu mümkünün ihtiyaç duymasının sebebinin imkân olmasının gerektiği üzerinedir. Buna göre filozoflar imkânın mümkün muhtaç olmasının imkân sayesinde olduğunu ifade etmişlerdir. Îcî'ye göre bu meseleyi

²⁹¹ İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde 'Konu' Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2005): 24.

²⁹² Tahsin Görgün, "Adudüddin el-Îcî", *DİA*, erişim: 04 Nisan 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ici-adududdin>.

²⁹³ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/33 (2015): 99.

²⁹⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-'akli'l-'arabî*, 9. Baskı (Beirut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2009), 504.

²⁹⁵ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, thk. Abdurrahmân Umeyra, 1. Baskı (Beirut: Dâru'l-Cebel, 1997), 68.

ispat etmek için iki yol bulunmaktadır. İlk olarak mümkünün muhtaç olduğu bilginin zorunlu bir bilgi olduğu bilgisinin iddia edilmesidir. Çünkü bu bilgi çocuklarda bile bulunmaktadır.²⁹⁶ İcî'nin ifade ettiğine göre mümkünün muhtaç olduğunu ispat etmenin diğer yolu ise istidlal yoludur. İcî, bu bağlamda sekiz farklı ispat yolu sıralamaktadır. Burada zikrettiği delillerden iki tanesi Fahreddin er-Râzî'ye aittir. Buna göre mümkün olan şeyin var olmadan önce iki tarafından birisi kuvvetlenmelidir. Tercih ise vücûdî bir sıfattır. Bundan dolayı bulanacağı bir mahal olmalıdır. Bu mahal eser olamaz, o halde bu mahal tesir eden şey olmalıdır.²⁹⁷ Râzî'nin diğer delili ise filozofların zamanın ezeli olması gerektiği görüşü üzerine kuruludur. Buna göre filozoflar, zamanın yok olmasının imkânsız olduğunu aksi takdirde yokluğun da öncelik veya sonralıkla nitelenmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu durumda zamanın zorunlu olması gerekir. Fakat zaman anların bir araya gelmesinden oluşan birleşik bir yapıya sahip olduğu için zâtı açısından mümkün olması gerekmektedir. Bu durumda zaman zâtı gereği, mümkün başkası sebebi ile zorunlu bir varlıktır. İcî, bu delilin maksudu tam olarak vermediğini ifade eder ve ilk yolun yani mümkünün muhtaç olduğuna dair bilginin zorunlu olarak kabul edilmesi yolunun daha selim bir yol olduğunu kabul eder.²⁹⁸

İcî'nin imkân ile ilgili değindiği ikinci mesele, mümkünün iki tarafının eşit olmasının gerekli olduğudur. İcî, bir grubun zaman ve hareket gibi akışkan mümkünler için yokluğun daha evlâ olması gerektiğini iddia ettiklerini aktarır. Fakat İcî, bu iddianın yanlış olduğu kanaatindedir. Zira mümkünün varlık ve yokluk tarafı bulunmaktadır ve bu iki taraftan biri diğerinden daha kuvvetli olduğu takdirde, üç ihtimal bulunur: (i) zayıf olan tarafın imkânsız olması ve kuvvetli olan tarafın zorunlu olması, (ii) zayıf olan tarafın imkânsız olmaması ve hiçbir sebep olmaksızın var olabilmesi, (iii) zayıf olan tarafın imkânsız olmaması ve bir sebebe bağlı olarak var olabilmesi. İcî, ilk durumda mümkünün artık mümkün olmaktan çıkıp, zorunluya dönüştüğünü, ikinci durumun imkânsız olduğunu çünkü kuvvetli olan taraf bile var olmak için bir illete ihtiyaç duyuyorken zayıf olan tarafın bir illete ihtiyaç duyması çok daha kesin bir şeydir. İcî, üçüncü ihtimalin de çıkılması zor bir durumda olduğunu ifade eder. Şöyle ki, mümkünün zayıf olan tarafı bir illete bağlı olarak var olabiliyorsa, bu durumda kuvvetli olan tarafın var olması zayıfın

²⁹⁶ İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*, 71.

²⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, 1. Baskı (Umman: Dâru'r-Râzî, 1991), 201-202; Fahreddin er-Râzî, *el-Erb'ân fi usûli'd-dîn*, 1:105.

²⁹⁸ Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm*, ed. Abdurrahmân Umeyra, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1997), 72.

illetinin var olmamasına bağlanmış olur. Bu durum akışkan mümkünlerin yokluk tarafının mümkünün zâtı gereği daha baskın olduğunu iddia edenlerin kabul etmediği bir duruma sebebiyet verir. Zira bu durumda akışkan mümkünler sadece mümkünün zâtı gereği daha baskın değil, zayıf olan diğer tarafın yani varlık tarafının illetinin var olmamasına da bağlı olarak baskın olmasını gerektirir. Neticede akışkan mümkünlerin yokluk tarafının daha baskın olduğu kabul edilse bile bunu sadece mümkünün zâtı değil, zayıf olan tarafın illetinin var olmaması da gerektirecektir.²⁹⁹

Îcî'nin ele aldığı üçüncü mesele birinci ve ikinci meselelerin bir sonucu hüviyetindedir. Buna göre mümkün bir sebebe muhtaç olduğu için ve iki taraftan birinin diğerinden üstün olması taraflardan birinin vâkı olması için yeterli olmadığından “mümkün zorunlu olmadıkça, var olmaz” sonucu ortaya çıkmaktadır. Îcî, bu durumda mümkünün iki tür zorunluluğa sahip olduğunu ifade eder. İlk olarak var olmadan önce sahip olduğu zorunluluk, ikinci olarak var olduktan sonra sahip olduğu zorunluluk. Fakat bu zorunluluklar, zâtî imkân ile çelişmemektedir. Îcî'nin ele aldığı son mesele ise imkânın mâhiyetin gereği olması meselesidir. Buna göre imkân, mâhiyetin gereğidir. Akis takdirde mâhiyet, imkândan yoksun kalır ve bu durumda mümkün zorunlu veya imkânsıza dönüşebilir veya tam tersi bir durum ortaya çıkabilir.³⁰⁰

Îcî'nin Osmanlı düşüncesine etkisi yazmış *el-Mevâkıf* eseri sayesinde olmuştur. *el-Mevâkıf* üzerine Seyfeddîn el-Ebherî (ö. 800/1397), Yusuf el-Kirmânî (ö. 786/1384) gibi isimler şerh yazmıştır.³⁰¹ Ancak Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yazmış olduğu *Şerhu'l-Mevâkıf* bu şerhler arasında en yaygın olanıdır. Yapılan çalışmalar, Osmanlı kelamına yön veren en temel metnin *Şerhu'l-Mevâkıf* eseri olduğuna işaret etmekte hatta bir Osmanlı döneminde bir âlimin kuvvetinin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserine yazdığı hâşiye ile ölçüldüğüne işaret etmektedir.³⁰² Zira esere Osmanlı uleması ve sultanları çok büyük bir ilgi göstermişler ve Osmanlı medreselerinde okutulan temel bir metin olmuştur. Öyle ki

²⁹⁹ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, ed. Abdurrahmân Umeyra, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1997), 73-74.

³⁰⁰ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, ed. Abdurrahmân Umeyra, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1997), 74.

³⁰¹ Mehmet Aksoy, *'Adüdu'd-din El-Îcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1999), 27.

³⁰² Mehmet Sait Özervarlı, “Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler*, ed. Ali Akyıldız v.dğr. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 200.

Fatih Sultan Mehmet sahn-ı semân medreselerinde *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinin okutulmasını şart koşmuştur.³⁰³ Hatta bazı rivayetlerde Osmanlı ulemasının *Şerhu'l-Mevâkıf* eserini ezberlediği aktarılmıştır.³⁰⁴



³⁰³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, 3. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 25. Atay'ın tespitine göre 40 akçeli medreselerde *Şerhu'l-Mevâkıf*'in vücûb, imkândan araza kadar olan bölümü, 50 akçeli medreselerde eserin ilâhiyat bölümü okutuluyordu. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, ed. Ömer Faruk Atay, 2. Baskı (Ankara: ATAY Yayınları, 2018), 130.

³⁰⁴ Sözelimi Taşköprüzâde, Hocazâde'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserini ezberlediğini aktarır, bk. Taşköbrîzâde, "Şemsu'd-Dîn Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Bâşâ", *eş-Şekâiu'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 77; Mustakim Arıcı, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürçânî", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçani Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 69. Taşköprüzâde'nin Hocazâde dışında *Şerhu'l-Mevâkıf* eserini ezberlediğini aktardığı bir diğer isim için bk. Taşköbrîzâde, "eş-Şeyh Muhammed et-Tûnûsî", *eş-Şekâiu'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975), 269.

3. BÖLÜM: KEMALPAŞAZÂDE’NİN İMKÂN ANLAYIŞI

Bu bölümde amacımız müteahhir dönem keliminde mümkün ile ilgili tartışılan meseleleri Kemalpaşazâde’nin (ö. 940/1534)³⁰⁵ nasıl telakki ettiğini ve onun meseleler hakkında hangi yeni çözümler ürettiğini tespit etmektir. Bu sayede hem Kemalpaşazâde’nin özgün yaklaşımları tespit edilecek hem de Kemalpaşazâde özelinde Osmanlı düşüncesindeki ilmî gündem tespit edilecektir. Bu amacımızı gerçekleştirmek için Kemalpaşazâde’nin risalelerde zikretmiş olduğu tüm itirazları ve tüm cevapları ele almadığımızı vurgulamakta fayda vardır. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse Kemalpaşazâde, imkân risalelerinde bazen bir metin alıntılarla bu metinde bulunan yanlış ifadelerle işaret etmekte veya doğru bir delil getiren bir düşünürün delili yanlış takrir etmesine

³⁰⁵ Türkçe’de Kemalpaşazâde’nin hayatı ve eserleri hakkında bir hayli çalışma yapıldığı için burada hayatı hakkında kısaca bilgi vermekle yetineceğiz. Kemalpaşazâde, hicrî 5 Zilkâde 873 yılında, milâdî 17 Mayıs 1469 yılında doğmuştur. Doğum yeri hakkında Dimetoka, Edirne, Tokat ve Amasya gibi farklı şehirler belirtilmektedir. Asıl adı Şemseddin Ahmed olan düşünürümüzün babasının adı Süleyman olmakla birlikte II. Bayezid döneminde Amasya’da nişancılık ve lalalık yapan dedesi Kemal Paşa’ya nispetle Kemalpaşazâde, İbn Kemal Paşa, Kemalpaşaoğlu gibi künyeler ile de anılmaktadır. Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinde yaşamış olan Kemalpaşazâde, Osmanlı’nın yükselme devirlerinde yaşamıştır. Çocukluğunu Tokat ve Amasya’da geçiren Kemalpaşazâde, Amasya’da bulunduğu süre zarfında Şeyhîzâde Abdî, Abdîzâde Abdurrahman ve Yâkubzâde Bahşî (ö. 930/1524) isimli hocalarından sarf, nahiv, meânî, belâgat gibi temel ilimleri öğrendi. Kemalpaşazâde, ilerleyen yaşlarında Edirne’ye giderek Sultan Bayezid’in ordusuna katıldı. Fakat Edirne’de bulunduğu sırada yaşadığı bir olay sebebi ile ilim öğrenmeye karar verdi. Kaynaklarda sıklıkla aktarılan bu olaya göre Kemalpaşazâde, bir sefer esnasında Sadrazam Çandarlı İbrâhim Paşa’nın (ö. 905/1499) bir meclisinde bulunmuş ve bu mecliste, Filibe müderrisi olan Tokatlı Molla Lütî’nin (ö. 900/1495) eski elbiseler ile meclise sonradan geldiğine ve meşhur akıncı beyi Evrenosoğlu’ndan daha yukarıda oturduğuna şahit olmuştur. Bunun üzerine, ilmiye sınıfının umerâ sınıfından daha üstün olduğuna kanaat eden Kemalpaşazâde, ilmiye sınıfına geçmeye karar vermiştir. Kemalpaşazâde, Molla Lütî (ö. 900/1495), Muslihuddin Mustafa (ö. 901/1495-1496), Hatipzâde Muhyiddin Mehmed (ö. 901/1495-1496), Müeyyedzâde (ö. 922/1516), Muarrifzâde Sinânuddin Yusuf (ö. ?) gibi dönemin önemli isimlerinden dersler aldı. Hayatı boyunca birçok vazifede görev yapmış olan Kemalpaşazâde, Edirne Taşlık (Ali Bey) Medresesi, Üsküp İshak Paşa Medresesi, Edirne Halebî Medresesi, Edirne Üç Şerefeli Medresesi, İstanbul Sahn-ı Semân Medreselerinde müderrislik görevlerinde bulundu. Yavuz Sultan Selim döneminde Edirne Kadılığı ve Anadolu Kazaskerliği görevlerinde bulundu. Daha sonra Edirne Dâru’l-Hadîs Medresesi’nde müderrislik görevlerinde bulunan Kemalpaşazâde, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Edirne Bayezid Medresesi’nde müderrislik görevine tayin edilmiştir. Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemâlî Efendi (ö. 932/1526)’nin vefatı üzere aynı yıl Şeyhülislâmlık makamına ve dolayısıyla İstanbul Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Kemalpaşazâde, hicrî Şevvâl 2 940 yılında, milâdî 16 Nisan 1534 Perşembe günü vefat etmiştir. Kemalpaşazâde, aralarında Ebüssuûd (ö. 982/1574) Efendi’nin de bulunduğu birçok öğrenci yetiştirmiştir. Telif açısından da velûd bir isim olan Kemalpaşazâde’ye kaynaklarda adedi 135 ile 419 arasında gidip gelen birçok eser nispet edilmektedir. Kemalpaşazâde’nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmet Parmaksızoğlu, “Kemâl Paşa-zâde”, *MEB İslam Ansiklopedisi* (Millî Eğitim Basımevi, 1977), 6:561-565; Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *DİA*, 25:238-240; Seyit Bahçivan, *Şeyhülislâm İbn Kemâl Bâşâ ve Ârâuhu’l-İtikâdiyye* (Doktora Tezi, Câmî’atü Ümmi’l-Kurâ, 1994), 9-139; Mustafa Kılıç, “Kemal Paşa-Zâde (İbn-i Kemal) nin Talebeleri”, *Bellefen* 59/221 (1994): 55-70; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde’nin Felsefi ve Kelami Görüşleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998), 2-33; Musa Alak, *Kemalpaşazâde’nin Şerhu Tağyîri’l-Miftâh adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 102-181.

ilişkin birçok tenkit getirmektedir. Fakat bu gibi tenkitler, meselenin özü ile alakalı olmadığı ve meselenin özüne nispetle tali tartışmalar olduğundan dolayı Kemalpaşazâde'nin mesele odaklı tahlillerinin ve o dönem için literatüre yapmış olduğu yeni katkılarının izini sürmeye çalıştık.

3.1. Mantıksal İmkân ile Felsefî İmkân Arasındaki İlişki

Kemalpaşazâde'nin imkân kavramını nasıl tanımladığını ele almadan önce bu kavramın mantık ve metafizik yönünün Kemalpaşazâde tarafından nasıl telakki edildiğine değineceğiz. Çalışmamızın birinci bölümünde önermelerin cihetleri olarak ele alınan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları ile felsefede ele alınan zorunluluk imkân ve imkânsızlık kavramları arasında fark bulunduğunu ifade etmiştik. Bu husus Adudüddin el-Îcî tarafından da benimsenmiştir. Îcî, *el-Mevâkıf* eserinde umûr-u âmme başlığı altında ele alınan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarının mantık disiplininde ele alınan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarından farklı olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁶

Kemalpaşazâde ise bu meseleye Îcî'den daha farklı yaklaşmaktadır. Ona göre mantıkta ve umûr-u âmme konusunda ele alınan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları birbirinin aynıdır. Ancak bu kavramlar, umûr-u âmme konusunda farklı, mantıkta farklı önermelerde yer alırlar. Umûr-u âmmede ele alınırken yüklemeleri bir şeyin kendi zâtında var olmasını (*vücûdu 'ş-şey'i fi nefsih*) ifade eden önermelerde ele alınırlar. Mantıkta ise yüklem ne olduğu önemli değildir. Bundan dolayı metafizikte “zorunlu”, “mümkün” veya “imkânsız” denildiği zaman “varlığı zorunlu olan”, varlığı mümkün olan” ve “varlığı imkânsız olan” kast edilir.³⁰⁷

3.2. İmkânın Tanımı

İmkân kavramı, Kemalpaşazâde öncesinde çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. İbn Sînâ *el-İşârât* adlı eserinde imkân kavramını varlık ile zât arasındaki nispet üzerinden değerlendirmiştir. O, imkân kavramını şu sözleri ile ele almıştır: “Başkasına yönelmeksizin zâtı bakımından kendisine yönelinilen her mevcud, ya zâtı gereği varlık kendisinde zorunludur (*yecibu*) ya da değildir. Eğer [varlık] zorunlu ise, işte bu [varlık]

³⁰⁶ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, ed. İbrahim Halil Üçer, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1:671.

³⁰⁷ İbn Kemâl, “Risâle fi tahkiki vücûbi'l-vâcib”, *Mecmû'u resâili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkîki't-Turâs, 2017), 6:205-206.

zâtı gereği zorunlu olandır, zâtı gereği haktır ve o, kayyûm olandır. Eğer [o mevcudun varlığı] zorunlu olmaz ise, ‘o, varlığı varsayıldığında zâtı gereği imkânsız olandır’ denilemez. Aksine, eğer o zât ile beraber [o zâtın varlık] illetinin yok olması şartı gibi bir şarta da nazar-ı itibar edilirse, [o zaman o zât] imkânsız olur. Eğer o [zât] ile birlikte [o zâtın varlık] illetinin var olması veya yok olması gibi herhangi bir şarta nazar-ı itibar edilmez ise, o zâтта üçüncü bir durum vardır. Bu da imkândır. Bu durumda o zât, zâtı gereği ne varlığı ne de yokluğu zorunlu olandır. O halde bütün mevutlar ya zâtı gereği zorunludur ya da zâtı gereği mümkündür.”³⁰⁸

İbn Sînâ tarafından yapılan bu tasnif Ebu’s-Senâ el-İsfahânî tarafından Nasîruddîn et-Tûsî’nin *Tecrîdü’l-i’tikâd* eserine üzerine yazmış olduğu *Tesdîdü’l-kavâid fi şerhi Tecrîdi’l-akâid* isimli şerhte şu ifadeler ile özetlenmiştir : “Her mefhum kendisi dışındaki hiçbir şey dikkate alınmadan kendisine yönelildiği vakit; ya varlık kendisine zorunlu olur (*yecibu*) ya da olmaz. İkinci durumda ya varlık imkânsız (*yemteni’u*) olur ya da olmaz. Birincisi varlığı zorunlu olandır, ikincisi varlığı imkânsız, üçüncüsü varlığı mümkün olandır.”³⁰⁹ İsfahânî bu tasnifi aktardıktan sonra yapılabilecek itirazlar zikreder. İsfahânî’nin zikretmiş olduğu itirazlardan biri de bu taksimin tüm ihtimalleri kuşatmadığı şeklinde yapılabilecek bir itirazdır. Çünkü bu taksimde üç ihtimal ele alınır: (i) varlığın zorunlu olması, (ii) yokluğun zorunlu olması, (iii) ne varlığın ne de yokluğun zorunlu olması

Burada aklen bir ihtimal daha bulunmaktadır. Bu ihtimal; bir şeye hem varlığın hem de yokluğun zorunlu olması ihtimalidir. Ancak taksimde bu ihtimal zikredilmemiştir, o halde bu taksimin tüm ihtimalleri kuşattığını söylemek mümkün değildir.³¹⁰ İsfahânî, varlığın

³⁰⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât* (Kum: Neşrû’l-Belâga, 1997), 97.

³⁰⁹ Ebu’s-Senâ el-İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâid fi şerhi Tecrîdi’l-akâid*, thk. Hâlid b. Hammâd El-Advânî, 1. Baskı (Kuveyt: Dâru’d-Diyâ’, 2012), 254.

³¹⁰ İsfahânî tarafından aktarılan bu itirazın temelinde “hasr” konusunun bulunduğunu ifade etmeliyiz. Cürçânî’nin *et-Ta’rifât* eserinde ifade ettiğine göre “hasr” bir şeyi çeşitli sayı üzere getirmektedir. Hasrın iki kısmı bulunmaktadır: Hasr-ı aklî ve hasr-ı istikrâf. Hasr-ı aklî, olumlama (isbât) ve olumsuzlama (nefy) arasında gidip gelir. Hasırda ele alınmayan başka bir aklî ihtimalin bulunması bu hasra zarar verir. Dolayısıyla hasır tüm ihtimalleri kuşatacak biçimde olmalıdır. Örneğin; “delalet ya lafzidir ya da lafzi değildir” önermesinde olduğu gibi. Bu önerme aklî bir hasır olup tüm ihtimalleri kapsamaktadır. Hasr-ı istikrâf’in olumlama ile olumsuzlama arasında gidip gelmesi zorunlu değildir, hasır yapılan önermede zikredilmediği halde, dış dünyada var olan ve dolayısıyla hasırda zikredilmesi gereken bir şey bu hasra zarar verir. Örneğin; “delalet ya vaz’ iledir ya da tabiat iledir” önermesinde olduğu gibi. Bu önerme delaletin için kısmı olan aklî delâleti içermediği için hasr açısından noksan bir önermedir. Ayrıntılı bilgi için bk.; Cürçânî, “el-Hasr”, *Kitâbu’t-ta’rifât*, 4. Baskı (Tahran: Nâsır Hüsrev, 1992). Cürçânî’nin *Ta’rifât* eserinin çevirini *Meârif* dergisinde parça parça yayımlayan Rıza Tefvîk eserde yer aklî hasr bölümünü şu şekilde tercüme etmiştir: “Nefy ile isbât beyninde dâir olan hasırdır. Bu suret hasra ihtimâl vücûdundan

zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde taksîm edilmesine yönelik bu tenkide karşı, hem varlığı hem de yokluğu zorunlu olan bir şeyin dış dünyada varlık bulmasının imkânsız olduğunu ifade ederek karşılık vermektedir.³¹¹

Kemalpaşazâde, İsfahânî tarafından dile getirilen ve cevaplandırılan bu itiraza *Risâle fi tahkîki vücûbi'l-vâcib* isimli eserinde değinmiştir. O, bu itiraza İsfahânî'den farklı olarak zâtı hem varlığı hem de yokluğu gerektiren şeyin nefsü'l-emrde³¹² bulunmasının ihtimali olmadığını ifade ederek cevap vermiştir. Nefsü'l-emrde hem varlığı hem de yokluğu gereken şeyin bulunması mümkün değildir. Çünkü hem varlığın hem de yokluğun nefsü'l-emrde toplanması imkânsızdır. İmkânsıza sebebiyet veren şey de imkânsızdır.³¹³

fazla olarak ihtimâl aklî de mâni takarrurdur.” Rıza Tevfik (A. Şâkir), “Tarifat-ı Seyyid Tercümesi”, *Maarif Dergisi* 2/33 (13 Mart 1892): 107. Hasr hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Hasr”, *DİA*, erişim: 20 Şubat 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasr--belagat>.

³¹¹ Ebu's-Senâ el-İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 254.

³¹² Nefsü'l-emr kavramı müteahhir dönemde sıkça kullanılan bir terimdir. Nefsü'l-emr kavramı, kısaca düşünenin düşünmesine, itibar edenin itibar etmesine bağlı olmaksızın bir şeyin kendi zatında var olması şeklinde ifade edilir. Nefsü'l-emr kavramının irtibatlı olduğu iki kavram daha vardır: zihni varlık ve hâricî varlık. Zihni varlık bir şeyin zihindeki varlığını ifade ederken, hâricî varlık bir şeyin dış dünya da var oluşunu ifade eder. Hâricîte var olan her şey nefsü'l-emrde de var olmaktadır. Sözelimi dış dünyada var olan kitap nefsü'l-emrde de vardır. Bu bakımdan nefsü'l-emr ile hâricî varlık arasında tam girişimlilik (umûm-husûs mutlak) vardır. Nefsü'l-emr ile zihni varlık arasındaki ilişki böyle değildir. Her nefsü'l-emrde var olan zihinde bulunmak durumunda değildir. Aynı şekilde her zihinde bulunan da nefsü'l-emrde bulunmak durumunda değildir. Sözelimi, “beş” sayısının “çift” olduğu zihnen var sayılabilir ve bu durumda zihinde var olur. Fakat beşin çift olması nefsü'l-emr de yoktur. “Beş” nefsü'l-emrde tek sayıdır. Bu örnekte zihinde bulunan bir şey nefsü'l-emrde bulunmamıştır. Aynı şekilde nefsü'l-emrde bulunan bir şey de zihinde var olmayabilir. Sözelimi Tanrı nefsü'l-emrde mevcuttur fakat varlığından ayrı bir mâhiyeti olmadığı için zihinde mevcut değildir. Bu durumda nefsü'l-emr ile zihni varlık arasında eksik girişimlilik bulunmaktadır, bk. Tehânevî, “Nefsü'l-emr”, *Keşşâfu istilâhâtü'l-ulûm ve'l-funûn*, 2:1720; Murat Kaş, “Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 1/1 (2014): 58-87. Murat Kaş'ın zikredilen çalışması nefsü'l-emr hakkında derli toplu bilgi vermektedir. Türkçe'de nefsü'l-emr hakkında başka çalışmalar da mevcuttur: Recep Duran, “Gelenbevi'nin 'Nefsu'l-Emr' Karşısındaki Tavri”, *Felsefe Dünyası*, 1 (1991): 45-47; Recep Duran, “Nefsu'l-emr Risaleleri”, *Araştırma Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe-Sosyoloji-Psikoloji Bölümleri Dergisi* 14 (1992): 97-106. Duran, ikinci sırada zikrettiğimiz çalışmada Cürcânî'ye ait bir nefsü'l-emr risalesinin neşrini ve tercümesini vermiştir. Ayrıca nefsü'l-emr ve matematiksel nesnelerin ontolojik durumu hakkında bakınız: İhsan Fazlıoğlu, “Seyyid Şerif'in Nefsu'l-Emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkif Örneği”, *Derin Yapı*, 1. Baskı (İstanbul: Papersense Yayınları, 2015), 175-194.

³¹³ İbn Kemâl, “Risâle fi tahkîki vücûbi'l-vâcib”, 208. Mefhumun taksimine yönelik bu itiraza İsfahânî de cevap vermiştir. Fakat Kemalpaşazâde bu cevabı nakletmemiştir. İsfahânî, Kemalpaşazâde'den farklı olan bu kısımlandırmanın dış dünyaya nispetle yapıldığını ifade ederek cevap vermektedir. Diğer bir ifade ile mefhum, sadece kendi zâtına bakarak tasavvur edilmekte, hâricî varlık ona nispet edilmektedir. Bu durumda dördüncü bir ihtimalin ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü hem varlığının zorunlu olduğu hem de yokluğunun zorunlu olduğu varsayılan bir şeyin sadece zatına yönelildiği zaman bunun dış dünyada var olması imkânsızdır. O halde bu varsayılan şey ayrı bir kısmın değil, imkânsızın altına girmektedir. Dolayısıyla taksimin kuşatıcı olmadığı iddiası yersizdir, bk. Ebu's-Senâ el-İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 254.

Kemalpaşazâde, bu noktada itiraza mahal vermeyecek kusursuz bir taksim inşa etmek istediği için İbn Sînâ'dan beri gelen ve İsfahânî gibi kelamcılar tarafından kabul görmüş olan bu taksimi yeniden revize etmek istemiştir. Bu bağlamda düşünürümüz, zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının tanımlarını elde etmek isteyen kimsenin, zât ile varlık arasındaki nispeti incelemesi gerektiğini vurgular ve buradan hareketle zorunlu, mümkün ve imkânsız taksimini ele alır. Buna göre bir zât ile varlık arasındaki nispette üç ihtimal söz konusudur: (i) ya varlığın konunun zâtına sübût etmesi zorunludur (*zarûrî*) ya da varlığın konunun zâtına sübût etmesi zorunlu değildir. Varlığın konunun zâtına sübût etmesi zorunlu değilse; bu sübût etmeme durumu (*intifâ*) (ii) ya zorunludur (iii) ya da zorunlu değildir. İşte bu ihtimallerden birincisi zâtı gereği zorunlu varlıktır (*vâcibu'l-vücûd*). İkincisi zâtı gereği imkânsız varlıktır (*mümteni'ü'l-vücûd*). Üçüncüsü ise zâtı gereği mümkün varlıktır (*mümkünü'l-vücûd*).³¹⁴

İlk bakışta Kemalpaşazâde'nin zorunlu, mümkün ve imkânsız taksimini sunuşunda herhangi bir değişiklik yapmadığı düşünülse bile esasında bu taksim, kökleri İbn Sînâ'ya dayanan müteahhir kelim geleneğinin yapmış olduğu taksimden farklılaşmaktadır. Zira düşünürümüzün yaptığı taksim, hasr-ı aklînin şartlarına uymaktadır.³¹⁵ Bunun sebebi düşünümüzün yapmış olduğu taksimin olumlama (*isbât*) ve olumsuzlama (*nefy*) arasında gidip gelmesidir ki; bu, hasr-ı aklînin şartıdır.

Burada Kemalpaşazâde'nin yapmış olduğu taksim ile kelamcılar tarafından yapılan meşhur taksim arasında ne gibi bir fark olduğu sorusunu sormak mümkündür. Zira her iki taksim olumlama ve olumsuzlama arasında gidip geliyor gibi görünmektedir. Kemalpaşazâde, bu sorunun cevabını kelamcıların taksiminin aslında nefy ve ispat arasında gidip gelmediğini ifade ederek yanıtlamaktadır. Çünkü kelamcılar tarafından yapılan taksimde yer alan “(...) ya varlık kendisine zorunlu olur ya da olmaz” ifadesinin şu şekilde yorumlanması muhtemel olduğunu ifade eder: “(...) ya sadece (فقط) varlık kendisine zorunlu olur ya da sadece varlık zorunlu olmaz”. Diğer bir ifade ile varlık zorunludur ifadesi “sadece varlık zorunludur” anlamında anlaşılabilir. Bunun sebebi “zorunluluk” ifadesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü “bir şey zorunludur (*yecibu lehü'l-vücûd*)” denildiğinde sadece o şeyi zorunlu olduğu anlaşılır. Aynı durum taksimin devamında yer alan ifadeler için de geçerlidir. Buna göre “ya varlık imkânsız olur ya da

³¹⁴ İbn Kemâl, “Risâle fi tahkiki vücûbi'l-vâcib”, 206-207.

³¹⁵ Hasr-ı aklî hakkında bk. dipnot: 301.

olmaz” ifadesinin, “ya sadece (فقط) varlık imkânsız olur ya da asla varlık zorunlu olmaz” anlamına gelmesi muhtemeldir.³¹⁶ Kemalpaşazâde tarafından yapılan bu yorumlama biçimine göre kelamcıların İbn Sînâ’dan beri geleneksel olarak yapmış oldukları varlık taksimi şu ihtimalleri kapsamaktadır:

- a) Sadece varlığın zorunlu olması
- b) Sadece varlığın imkânsız olması
- c) Varlığın asla imkânsız olmaması

Dikkat edileceği üzere ihtimaller “sadece” kelimesi üzerinden şekillenmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Kemalpaşazâde, bu durumun taksimde kullanılan zorunlu olur (*yecibu*) ve imkânsız (*yemteni‘u*) ifadelerinden kaynaklandığını ifade eder. “Sadece varlık”, “sadece yokluk” şeklinde yapılan taksimde üçüncü bir ihtimal olarak “hem varlık hem de yokluk” ihtimalinin zihnen tasavvur edilmesi mümkündür. Bu sebeple bu taksim tüm ihtimalleri kuşatan bir taksim niteliğine haiz değildir. Kemalpaşazâde, bu sebeple tanımında “yecibu” ve “yemteni‘u” ifadeleri yerine “zarûî” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre taksim bu ifade üzerinden kurulduğu takdirde yanlış anlaşılma ortaya çıkmayacaktır.

Kemalpaşazâde’nin imkânın tanımı bağlamında değindiği bir diğer nokta “mümkün” kavramının yaygın olarak kullanılan anlamlarıdır. Buna göre imkânın üç tane yaygın kullanımı bulunmaktadır:

- 1) Mâhiyetin ne varlık ne de yokluk taraflarından birini gerektirmemesi
- 2) Zorunluluğun varlık ve yokluk taraflarından olumsuzlanması
- 3) Mâhiyetin hem varlığa hem de yokluğa eşit olması³¹⁷

Düşünürümüzün ifade ettiğine göre bu üç anlam “mümkün” kavramının sahip olduğu en meşhur anlamlardır ve ona göre bu anlamlardan birincisi imkânın asıl anlamıdır. İkinci anlam, birincisinin, üçüncüsü anlam ise ikinci anlamın neticesidir. Bu anlamların her birini diğerinden ayrılacak şekilde tasavvur etmek imkânsızdır. Bundan dolayı bu üç anlamdan her biri diğerinin yerine kullanılabilir.³¹⁸

³¹⁶ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki vücûbi'l-vâcib”, 6:209.

³¹⁷ İbn Kemâl, “Risâle fî beyâni kavlihi (a.s) ‘el-fakr fahrî’”, *Mecmû‘u resâili‘l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: Dâru‘l-Lübâb, 2017), 6:450.

³¹⁸ İbn Kemâl, “Risâle fî beyâni kavlihi (a.s) ‘el-fakr fahrî’”, 6:451.

Kemalpaşazâde'nin imkâna dair zikretmiş olduğu bu anlamları Râzî ve sonrası kelamcılarının eserlerine bakıldığı zaman rahatlıkla bulmak mümkündür.³¹⁹ Ancak Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf* adlı eserinde klasik kitaplarda bulunmayan yeni bir anlam ima etmiştir. Cürcânî ise bu anlamı *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinde açıkça zikretmiştir. Buna göre *Şerhu'l-Mevâkıf* eserinde imkân ile ilgili olarak şu anlamda yer almaktadır: “İmkân, mümkünün kendisiyle başkalarında ayrıldığı şeydir”.³²⁰ Görüldüğü üzere Îcî ve Cürcânî Kemalpaşazâde'nin zikretmediği farklı bir anlamda zikretmiştir. Bu durumda imkânın meşhur anlamları dışında farklı anlamlarının olup olmadığı sorusu sorulabilir. Kemalpaşazâde, mümkünün bu anlamının Îcî ve ona uyarak Cürcânî tarafından ortaya ilk defa ortaya atıldığını ve böyle bir ifadenin geçmiş ulemanın eserlerinde yer olmadığını ifade etmektedir. Düşünürümüze göre Cürcânî ve Îcî muhtemelen bu anlamı zorunlunun anlamlarına kıyasla üretmişlerdir. Çünkü zorunlunun anlamlarından biri de zâtın başkasından ayrışmasını sağlayan şey³²¹ şeklinde ifade edilmiştir. Fakat düşünürümüz, Cürcânî ve Îcî tarafından imkân için zikredilen bu anlama yönelik bir itirazda bulunur. Ona göre, kendisi ile zâtın başkalarından ayrıldığı şey bir tek bir mefhumdur. Çokluk, bazen zorunlu varlığın zâtına bazen mümkün bir varlığın zâtına kıyas ile ortaya çıkmaktadır. Bu durumda diğer mümkünlere nispet edildiğinde diğer mümkünlerden fert olmada ayrıştığı gibi hakikatte ayrışmayacaktır.³²²

3.2.1. İmkânın Tanımına Yönelik Eleştiriler

Kemalpaşazâde öncesinde zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının tanımlarına yönelik eleştiriler İbn Sînâ tarafından *eş-Şifâ* eserinde dile getirilmiştir. İbn Sînâ, neticede bu kavramların cins ve fasıldan oluşacak şekilde tam tanımlarının yapılmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarının tam tanımlarının yapılamayacağına yönelik bu yaklaşım Râzî ve sonrası düşünürlerde de aynı şekilde ele alınmaya devam etmiştir.

Kemalpaşazâde'nin imkân kavramının tanımına yönelik değinmiş olduğu itirazlar ise imkânının tam tanımının yapılamayacağı ile ilgili itirazlar değildir. O, bir başka önemli

³¹⁹ Sözelimi birinci anlam için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:114; Necmüddîn el-Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 93; İkinci anlam için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 204; Kâdi Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 69.

³²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:663.

³²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:660.

³²² İbn Kemâl, “Risâle fi beyâni kavlihi (a.s) ‘el-fakr fahrî’”, 6:451.

Osmanlı düşünürü Hatibzâde tarafından imkân kavramının tanımına yönelik yapılan itirazları ele almıştır. Hatırlanacağı üzere birinci bölümde İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımının temelinde nedenli olma -nedensiz olma ayrımının bulunduğunu, bu ayrımının temelinde de mâhiyet sahip olma ve mâhiyet sahibi olmama durumunun bulunduğunu ifade etmiştik. Öyle ki mâhiyete sahip olan bir şeyin mutlaka bir nedeni olması gerektiğinden dolayı zorunlu varlığın kendi varlığından ayrı bir mâhiyeti bulunmamakta iken mümkünlerin varlıklarından ayrı olarak mâhiyetleri bulunmaktaydı. Bu durum, varlık-mâhiyet ayrımına sahip olan mümkünlerin aynı zamanda birleşik yapıda olmalarını gerektirmekteydi. Daha açık bir ifade ile her mümkün, birleşik bir yapıda olmak zorundadır. Hatibzâde'nin eleştirisi bu noktaya yöneliktir. Ona göre “bir mefhum, sadece kendi zâtına bakarak ele alındığı zaman” şeklinde yapılan taksim sonucunda elde edilen mümkün tanımından mümkünün bileşik olması gerektiği sonucu çıkmamaktadır. Hatibzâde bu bağlamda şunları ifade eder: “Zorunlu, mümkün ve imkânsızın zikredilen şekilde tarifi birleşik olma [durumunun], imkân [halini] gerektirmemesini gerektirir. Halbuki kelimeler zorunlu varlığın mürekkep olmadığına [zira mürekkep olması durumunda] imkân [halini] gerektireceğini [ifade ederek] delil getirirler. Çünkü zorunlu varlık bu durumda kendi zâtından farklı olan cüzüne olur. Başkasına muhtaç olan her şey de mümkündür”³²³ Kemalpaşazâde'ye göre Hatibzâde bu itirazda haklı değildir. Zira zorunlu, mümkün ve imkânsız bu şekilde tarif etmek, mürekkep durumunun imkânı gerektirmemesi sonucunu değil, mümkün olmanın bileşik olmayı gerektirmeyeceği sonucunu gerektirmektedir. Çünkü taksimde bu konuda herhangi bir şey ifade edilmemiştir. Dolayısıyla bu durumdan, Hatibzâde'nin ifade ettiğinin aksine mümkün olma durumunun bileşik olma durumunu gerektirmediği sonucu çıkar.³²⁴

3.3. Mâhiyetlerin İmkânı ve Varlık-Yokluğa Karşı Durumları

Yukarıda yapılan taksimden de anlaşılacağı üzere müteahhir dönem kelimelerine ve Kemalpaşazâde'ye mümkün, zâtı gereği ne varlığı ne de yokluğu gerektirmektedir. Buradan hareketle mümkünlerin mâhiyetlerine bazen varlık bazen de yokluğun ilişebileceğini ifade etmek mümkündür. Bu durumda şu soruyu sorabiliriz: Varlık ve

³²³ Hatibzâde, *Hatibzade alâ Hâşiyeti't-Tecrid*, (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, YZ0670), 122-123. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yazma olarak bulunan bu eserde varak numaralandırması yapılmayıp, her sayfa ayrı ayrı numaralandırıldığı için direk sayfa numarasına atıf yaptık. Hatibzâde'nin sözlerinin Kemalpaşazâde tarafından aktarıldığı bölüm için bk. İbn Kemâl, “Risâle fî tahkiki vücûbi'l-vâcib”, 6:212.

³²⁴ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkiki vücûbi'l-vâcib”, 6:213.

yokluğun iliştiği mümkünün ztının durumu, varlık ve yokluk ilişmeden önce nedir, mümkünün zt kendisine hiçbir Şey ilişmemişken var mıdır yoksa yok mudur? Düşünürümüz, zerine varlık veya yokluk ilişmemiş mümkünün mhiyetinin ne var ne de yok olduğunu ifade etmektedir. Mhiyetin ne var ne de yok olması ile “onun varlığa ve yokluğa maruz kalabilme mertebesi” kast edilir.³²⁵

Kemalpaşazde, bu bağlamda Eş‘ar’nin varlık ve mhiyetin aynı olduğunu ve varlığın mhiyete eklenmiş olamayacağına ilişkin getirmiş olduğu tenkitlere yer verir ve o, bu tenkitlerin kendi benimsediği görüş ile zlme kavuşacağı kanaatindedir. Eş‘ar’ye göre varlık ile mhiyet aynıdır. Zira varlık mhiyete zait olsaydı mhiyetin önce kendi ztında yok olması gerekirdi. Yani mhiyet, varlığa maruz kalma durumunda olduğu halde varlıktan yoksun bir Şekilde olurdu. Kısaca varlık ilişmeden önce mhiyetin yok olması gerekirdi. Bu noktada mhiyetin ne var ne de yok olduğu da kabul edilemez. Çünkü iki elişiğin aynı anda ortadan kalkması düşünülemez.³²⁶

Crcn, *Şerhu ’l-Mevkf* eserinde Eş‘ar’ye cevap niteliğinde mhiyetlerin ne var ne de yok olmasının anlamını Şu Şekilde açıklar: “Biz, ‘mhiyet kendi olması bakımından ne vardır ne de yoktur sözümüzle mhiyetin varlık ve yokluğun kendisi olmadığını (*leyst ‘ayne’l-vcd ve l ‘ayne’l-‘adem*) ve bu ikisinden herhangi birinin bunlara dahil olmadığını, aksine onun her birinin mhiyete zait olduğunu kast ediyoruz.(...) Biz bu sözümüzle mhiyetin, varlık ve yokluğun ikisinden de ayrı olduğunu kastetmiyoruz ki mhiyetin varlık ve yokluk arasında bir vasıta olduğu gereksin.”³²⁷ Düşünürümüz, Crcn’nin yanlış bir kanaate sahip olduğunu belirtmektedir. Çünkü Kemalpaşazde, Crcn’nin Eş‘ar’nin itirazlarını yokluğun mhiyetin ne aynı olması ne de ona dahil olmaması üzerinden hareketle cevaplamasını hatalı bulmaktadır. Zira düşünürümüz, yukarıda da ifade ettiği üzere mhiyetin ne varlık ne de yokluk ile nitelenmemesi durumunda yokluktan öte farklı bir hale sahip olduğu kanaatindedir. Kemalpaşazde, bu bağlamda filozofları referans gösterir. Ona göre filozoflar, yokluğun ötesinde bir durum olduğunu kabul etmişlerdir. Kemalpaşazde, filozofların bu durum için “leysiyyet” kavramını kullandığını ifade eder. Bu hal, başkasından elde edilemeyen zt bir

³²⁵ İbn Keml, “Risle fi tahkki’l-eyes ve’l-leys”, *Mecm’u resili’l-‘Allme İbn Keml Bş*, thk. Hamza el-Bekr v.dđr. (İstanbul: Dru’l-Lbb li’d-Dirse ve Tahkki’t-Turs, 2017), 6:347.

³²⁶ Kemalpaşazde’nin Eş‘ar’nin görüşlerini tahlil ettiği başka bir bölümü için bk. İbn Keml, “Risle fi ziydeti’l-vcd”, *Mecm’u resili’l-‘Allme İbn Keml Bş*, thk. Hamza el-Bekr v.dđr., 1. Baskı (İstanbul: Dru’l-Lbb li’d-Dirse ve Tahkki’t-Turs, 2017), 6:15.

³²⁷ Crcn, *Şerhu ’l-Mevkf*, 1:501.

durumdur. Filozoflara göre; mümkünün kendi zâtı itibari bulunduğu hal “leys” halidir. “Leys” durumunda olan bir mümkün, illetine nazaran “eys” halindedir. Düşünürümüz, bu iddiasını kanıtlamak için Fârâbî’nin metninden alıntı yapmıştır. Kemalpaşazâde, bu bağlamda Fârâbî’nin *el-Fusûs* isimli eserinde yer alan şu bölümü aktarır: “Sebepli mâhiyetler, kendi zâtları bakımından “leys” halindedir. Başka şeyler sayesinde var olabilirler. Zâttan kaynaklı olan şey [leys hâli] zâttan kaynaklı olmayan şeyden [varlıktan] önce gelir.”³²⁸

Kemalpaşazâde, “eys” kavramı üzerine yüklediği bu anlam üzerinden zâtî hudûs kavramının yorumlanmasına açıklık getirmektedir. Buna göre zâtî hudûs ile kast edilen yokluğun zâtı öncelemesi değildir. Kemalpaşazâde, bu bağlamda İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* eserinden şu ifadelerini aktarır: “Çünkü malul kendinde olmazdır (*leys*) ve illetinden olmayı alır. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zât bakımından daha öncedir.”³²⁹ Kemalpaşazâde, bu bağlamda Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf* eserindeki hudûs yorumlarını eleştirir.³³⁰

3.4. İmkânın Mâhiyetin Gereği Oluşu

İmkânın mâhiyete gerekli olduğu görüşü yukarıda ele aldığımız üzere İbn Sînâ tarafından açıkça dile getirilmiştir. İbn Sînâ’dan sonra Râzî, Tûsî ve İcî tarafından imkânın mâhiyetin bir gereği olduğu meselesi ele alınmaya devam etmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ sonrası dönemde imkân ile ilgili birtakım problemler ortaya çıkmıştır. Bu problemler arasında imkânın sübûtî olup olmadığı, imkânın ezeli olmasının mümkünün varlığının ezeli oluşunu gerektirip gerektirmeyeceği, zaman ve hareket gibi akışkan (*seyyâl*) yapıda olan mümkünlerin mâhiyetlerinin durumunun ne olduğu problemleri sayılabilir. Düşünürümüz, bu bağlamda *Risâle fi tahkiki luzûmi’l-ımkân li’l-mümkîn* eserini kaleme almıştır. O, bu eserde iki mesele odaklanır: (i) “ımkânın mâhiyetin gereği oluşunun

³²⁸ Fârâbî, *Fusûsu’l-hikem*, thk. Şeyh Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, 2. Baskı (Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1985), 50; İbn Kemâl, “Risâle fi tahkiki’l-eys ve’l-leys”, 6:351.

³²⁹ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-şifâ: Metafizik*, 276. Kemalpaşazâde, aynı şekilde *Necât* eserinde yer alan şu ifadeleri de aktarır: “Bizâtihi var olan her şey için ilk önce yokluk (eys), ikinci olarak ise illetten dolayı varlık olur. Böylece her malul zâtında sonrandan meydana gelen olur. Eğer mesela zamanın bütününde bir var ediciden kaynaklanan bu varlık sebebiyle mevcut ve varlığı elde eden olursa o sonradan gelendir. Çünkü varlığının olmamasından sonraki varlığı bizâtihi sonralıktır” bk. İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 202.

³³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Engin Erdem - Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27 (2012): 93 vd. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, 3. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 78-80.

delinin doğru bir şekilde takrir edilmesi” ve (ii) “imkânın ezeli olmasının mümkünün de ezeli olmasının imkânını gerektirmemesi”.

3.4.1. İmkânın Mâhiyetin Gereği Oluşu Delilinin Takriri

Kemalpaşazâde, imkânın mâhiyetin gereği oluşu ile ilgili olarak Nasîruddin et-Tûsî, Ali Kuşçu, Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından zikredilen delilleri ele almakta ve bu delilleri tahlil etmektedir. Nasîruddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd* eserinde imkânın mâhiyetin gereği oluşunu şu şekilde temellendirmiştir: “İmkân, mâhiyetin gereğidir. Aksi takdirde ya zorunlu olur ya da imkânsız olur”.³³¹ Kemalpaşazâde’ye göre yanlış takrir edilen bu delil, Ali Kuşçu tarafından *Tecrîd* üzerine kaleme alınan şerhte daha da kötü bir noktaya kaymıştır. Kemalpaşazâde, Tûsî’nin takririne benzer bir takrir zikretmiş olan Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin ifadelerini de alıntılamış ve bu iki düşünürün delillerini de tahlil etmiştir.³³² Düşünürümüze bu saydığımız kişilerin tamamı da imkânın mâhiyetin gereği olduğuna ilişkin delili doğru takrir edememiştir. Zira imkânın mâhiyetten ayrı kalması durumunda zorunlu veya imkânsız olması gerektiğini ifade eden söz konusu takrir, tüm ihtimalleri kuşatmamaktadır. Kemalpaşazâde, bu bağlamda mâhiyetin imkândan ayrılması durumunda ortaya çıkacak ihtimalleri sıralar. Ona göre, mâhiyetin imkândan yoksun kalması durumunda üç ihtimal bulunmaktadır.

- a) Mâhiyetin sürekli olarak imkândan yoksun kalması
- b) Mâhiyetin imkâna sahip iken daha sonradan imkândan yoksun kalması
- c) Mâhiyetin önce imkândan yoksun kalması daha sonra imkâna sahip olması

Kemalpaşazâde, söz konusu isimler tarafından zikredilen delilin, yani mâhiyetin mümkünün ayrılması durumunda zorunlu veya imkânsıza dönüşmesi gerektiği şeklindeki delilin yukarıda sıralanan ikinci (b) ve üçüncü ihtimal (c) için geçerli olduğunu ifade eder. Zira bir mâhiyet, önce imkâna sahip iken daha sonra imkândan yoksun kalırsa ya zorunlu veya imkânsız olmalıdır. Aynı şekilde bir mâhiyet önce imkâna sahip değilken sonra imkâna sahip olursa, imkânsız veya zorunlu iken mümkünün dönüşmüş olmalıdır. Fakat birinci ihtimale göre, diğer bir deyişle mâhiyetin hiçbir şekilde imkâna sahip olmaması durumu düşünüldüğünde mâhiyete ne zorunluluk ne de imkânsızlık ilâvecektir.

³³¹ Nasîruddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 119.

³³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 722-723. Kemalpaşazâde’nin Îcî’ye yönelik tenkitleri için bk. Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde’nin Düşünce Dünyası*, 1. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 156-158.

Dolayısıyla mümkün olan bir şeyin zorunlu veya imkânsıza, imkânsız veya zorunlu olan bir şeyin mümkününe dönüşmesi gerekmecektir. Bu durumda söz konusu isimler imkânın mâhiyetten ayrılması durumunu iyi tahlil edememiş olduklarından, delili de yanlış takrir etmişlerdir. İşte bu noktada Kemalpaşazâde, kendi delilinin tam olduğunu iddia etmektedir. Buna göre delil, “İmkân, mâhiyetin gereğidir. Aksi takdirde, mümkün mümkün olmaktan çıkar” şeklinde takrir edilirse bu üç ihtimal gözetilmiş olacak ve delil doğru bir şekilde takrir edilmiş olacaktır.³³³

Kemalpaşazâde, imkânın mâhiyetin gereği oluşuna dair zikredilen deliller ile ilgili olarak bir noktada daha tenkitte bulunmaktadır. Buna göre imkânın mâhiyetin gereği oluşu ile zikredilen diğer deliller mantıkta önermeler bağlamında ele alınan imkânı kapsamamaktadır. Zira önermeler bağlamında ele alınan imkân, ikinci makullerdendir ve zihinde var olanlara ilişir. Fakat kendi delilinin mantıkta ele alınan imkânı da kapsayacağını ifade eder. Çünkü “İmkân mâhiyetin gereğidir (*lâzım*)” önermesinde yer alan gerekliliği ikinci ma‘kûlleri de kapsayacak şekilde yorumlamaya hiçbir engel yoktur.

Sonuç olarak Kemalpaşazâde, imkânın mâhiyetin gereği oluşunun şu şekilde temellendirilmesi gerektiği kanaatindedir: “İmkân mâhiyetlerin gereğidir, onlardan ayrılması asla caiz değildir. Aksi takdirde [İmkânın mâhiyetten ayrılması durumunda] mümkünün mümkün olmaması gerekir. Bu ise geçerli değildir. Çünkü başta varsayılan şeye aykırıdır”³³⁴ Kemalpaşazâde, imkânın mâhiyetlerden ayrılması durumunda, mümkünün mümkün olmaması gerektiği şeklindeki hususu da açıklar. Buna göre imkân, mümkünün mâhiyetine gerekli olmadığı zaman mümkünlere zâtları gereği sübût etmez aksine başka bir şey tarafından mümkünlerin mümkün kılınması gerekir. Çünkü zât gereği sabit olan bir şeyin ondan geri kalması caiz değildir. Madem ki mümkünler imkânlarını başka bir şey sayesinde almaktadırlar o halde mümkünlerin kendi zâtlarında mümkün olmamaları gerekir. Çünkü kendi zâtında mümkün olan bir şey kendi zâtında imkân taşımasıdır.³³⁵

³³³ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki luzûmi’l-İmkân li’l-mümkin”, *Mecmû’u resâili’l-’Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî v.dğr., 1. Baskı (Dâru’l-Lübâb li’d-Dirâse ve Tahkîki’t-Turâs, 2017), 6:467.

³³⁴ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki luzûmi’l-İmkân li’l-mümkin”, 6:465.

³³⁵ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki luzûmi’l-İmkân li’l-mümkin”, 6: 465.

3.4.2. İmkânın Mâhiyetin Gereği Oluşu Hakkında Şüpheler

Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere imkânın mâhiyetin gereği olup olmadığına ilişkin tartışmalar ilk olarak İbn Sînâ sonrasında ortaya çıkmış ve bu mesele ilk defa Gazzâlî tarafından *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde filozofların âlemin ezeliğine ilişkin getirmiş oldukları delillerden biri olarak sayılmıştır. Gazzâlî sonrasında Râzî ve Tûsî tarafından da ele alınan bu sorun, bu iki isim sonrasında Adudüddin el-Îcî tarafından da ele alınmıştır. O, *el-Mevâkıf* eserinde imkânın mâhiyetin gereği olmasına şüphe duyanların şüphelerinden birisinin şu olduğunu zikretmektedir: “Bazen buna (imkânın mâhiyetin gereği oluşuna) şu şekilde şüphe getirilir: ‘Âlemin hudûsu ezelde mümkün değildir. Sonra ebedde mümkün olmuştur’”.³³⁶ Başka bir ifade eğer imkân mâhiyetin gereği olsaydı âlemin önce imkânsız iken sonra mümkün olmasına gerekirdi. İtirazın geliş şekli de anlaşılacağı üzere bu itirazı sunanlar âlemin başlangıçta mümkün olmadığını kabul etmektedirler. Zira bu grup âlemin varlığının ezelde mümkün olması takdirinde varlığının da ezeli olması gerektiğini benimsemişlerdir. Buna binaen âlemin varlığının başlangıçta imkânsız olduğu kanaatine varmışlardır. el-Îcî, bu soruna şu şekilde cevap vermektedir: “İmkânın ezeliği sabittir ve bu ezeliğin imkânından farklıdır”.³³⁷ Diğer bir deyişle Îcî, mümkünlerin varlıklarının “imkânının” ezeli olmasının onların “varlıklarının” ezeli olmasını gerektirmeyeceğini ifade ederek itirazı sonlandırmıştır.

Kemalpaşazâde, Îcî'nin cevabını şu şekilde taktir eder: “İmkânın mâhiyetin gereği olmasının ve [mümkünün zorunlu veya imkânsıza] dönüşümün imkânsız oluşunun gerektirdiği şey, âlemin hudûs ve varlık imkânının ezeli oluşudur. Bunların [âlemin hudûs ve varlık imkânının] ezeli oluşu, ezeli olmanın imkânından farklı bir şeydir (*gayru imkâni'l-ezeliyyeti*). Bu açık ve şüphe götürmez bir şeydir.”³³⁸ Kemalpaşazâde'ye göre Îcî'nin cevabı tam ve yeterlidir. Başka herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmaya gerek yoktur. Fakat Cürcânî, bu cevabın yeterli olduğunu anlamadığı ve delili eksik gördüğü için “imkânın ezeliği ezeliğin imkânından farklıdır” ifadesine “ve onun gerektirmez” ifadesini eklemiştir. Cürcânî, imkânın ezeliğinin ezeliğin imkânını gerektirmemesini şu mefhum üzere açıklar: Bir şeyin imkânı ezeldir denildiğinde bunun anlamı, bu imkânın ezelde sâbit olmasıdır. Dolayısıyla “ezel” burada imkânın zarfı olur. Bu durumda

³³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:725.

³³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:725.

³³⁸ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki luzûmi'l-İmkân li'l-mümkîn”, 6:475.

bu şeyin bütün zamanlarda imkân ile vasıflanması gerekir ve imkân ile vasıflanmadığı hiçbir an yoktur. İşte imkânın mâhiyetin gereği olmasından kast edilen budur. Bu hem mümkünlerin mâhiyetleri için hem âlem için hem de günlük olaylar hem de Tanrı'nın failliği için geçerlidir. Ancak bir şeyin ezeliğinin mümkün olması daha farklı bir şeydir. Bu durumda ezel, mümkünün varlığına zarf olur. Bunun anlamı bir şeyin sürekli ve devamlı olan varlığa sahip olması demektir. Cürcânî'ye göre bu iki şeyin birbirini gerektirmeyeceği açıkça bilinen bir şeydir. Çünkü bir şeyin sürekli ve ezeli bir imkânı olabilir fakat vâkıada imkânsız olabilir. Bu onun zâtı gereği imkânsızlar grubundan olacağı anlamına gelmemektedir.³³⁹ Cürcânî, imkânın ezeliği ve ezeliğin imkânı meselesini zarf- mevrûf ilişkisi bağlamında değerlendirerek iki tarafın birbirini gerektirmemesinden kast edilenin ne olduğu açıkladıktan sonra kendi itirazlarını dile getirir.

Cürcânî'nin bu delile itirazları ve Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'yi ilzam etme çabaları Kemalpaşazâde'nin meseleye yaklaşımı açısından önemlidir. Cürcânî'nin itirazı şu şekilde özetlenebilir: Bir şeyin imkânı ezeli olarak devamlı surette var ise bu, kendi zâtının ezeli zaman zarfının hiçbir parçasında varlıktan men olunamayacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu şeyin varlıktan men olmaması bu zaman zarfında sürekli olarak devam edecektir. Bu noktadan sonra Cürcânî'nin itirazları başlamaktadır. Buna göre ezeli imkâna sahip olan bir şey kendi zâtına nazaran ezelin cüzlerinin hiçbirisinde varlıktan men olmuyorsa ezelin tek tek bütün cüzlerinde var olabilmesi anlamına gelecektir. Bu durumda imkânın ezeli olması ezeli olmanın da imkânını gerektirecektir.³⁴⁰ Hiç şüphesiz ki bir kalamcı olarak Cürcânî'nin imkânın ezeliğinin ezeli olmanın imkânını gerektirdiğini kabul etmesi şaşırtıcı bir durumdur. Zira bu durumda bütün mümkün varlıkları imkânları ezeli olduğu için kendilerinin de ezeli olmasının mümkün olacağı kabul edilmiş olunacaktır. O halde Cürcânî'nin burada âlemin veya genel olarak tüm mümkünlerin ezeli olduğunu kabul ettiği sonucuna ulaşabilir miyiz? Bu sorunun cevabı net bir şekilde olumsuz olacaktır. Çünkü Cürcânî, bu ezeli imkân ile mümkün olan varlıkların kendi zâtlarına nazara değil de başka şeylere nazaran imkânsız olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu imkânsızlık zât gereği değildir (*bi-sebebi'l-gayr*).

³³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:726-727.

³⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:726-727.

Cürcânî'nin bu eleştirileri Kemalpaşazâde öncesinde Osmanlı düşünürlerini de meşgul etmiştir. Sözelimi *Tehâfüt* yazarı her iki müellif; Alâeddin et-Tûsî ve Hocazâde, imkânın ezeliği konusunda Cürcânî tarafından yapılan tenkitleri eserlerinde ele almış ve yanıtlamaya çalışmışlardır.³⁴¹ Düşünürümüz Kemalpaşazâde, her iki düşünürün görüşlerini de ele almıştır. Fakat ona göre verilen cevaplar yetersizdir.³⁴²

Kemalpaşazâde, bu bağlamda Cürcânî'yi temelde iki noktada tenkit etmektedir.³⁴³ Öncelikle Cürcânî, imkânın ezeliği konusunda benimsemiş olduğu görüşü tutarlı bir şekilde devam ettirememiştir. Şöyle ki Cürcânî, zaman ve hareket gibi akıcı (*seyyâl*) mümkünlerin durumunu tartıştığı bölümde akıcı mümkünlerin mâhiyetlerinin devamlılığı istemediğini ifade etmiştir.³⁴⁴ Kemalpaşazâde, işte bu noktada Cürcânî'nin kendisi ile çeliştiğini ifade eder. Çünkü akıcı mümkünlerin mâhiyetlerin devamlılığı istemediğini kabul etmek, bazı mümkünlerin sürekli varlığa kâbil olmadıkları anlamına gelmektedir. Fakat bu mümkünlerin imkânları ezeli olduğuna göre ezelin bütün cüzlerinde var olabilmelidirler. Bu durumda Cürcânî, bazı mümkünlerin imkânlarının ezeli olmasının ezeli olmalarının imkânını gerektirmeyeceğini itiraf ettiğini ifade eder.³⁴⁵

Kemalpaşazâde'nin Cürcânî'yi eleştirdiği bir diğer nokta, Cürcânî'nin imkânı sadece zât itibari ile ele alma konusundaki ısrarıdır. Kemalpaşazâde'ye göre önemli olan ezeli imkân sıfatını bir mevzufta gerçekleştirmektir. Bu mevzusun sadece mâhiyetine göre mi yoksa diğer özelliklerine göre kıyasla mı ele alındığı önemli değildir.³⁴⁶

3.4.3. Ma'dûmun İadesi Konusu Bağlamında İmkân

İmkânın mâhiyetin gereği oluşu konusu hatırlanacağı üzere İbn Sînâ tarafından ezeli mümkün varlıklar ile zorunlu varlık arasındaki ontolojik farkı açıklamak ve mümkünlerin

³⁴¹ Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife (Kitâbu'z-zuhr)*, çev. Recep Duran, 1. Baskı (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 92-93; Muslihuddin Hocazâde, *et-Tehâfüt fi'l-muhâkemât*, thk. Luay Hatem Yaqoob, 1. Baskı (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), 107-109. Ayrıca Hocazâde'nin âlemin ezeliği tartışmaları ile ilgili değerlendirmeleri için bk. Veysel Kaya, "Âlemin Ezeliği Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, 2011.

³⁴² Ahmet Arslan, *Kemâl Paşa-Zâde Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili*, 1. Baskı (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 121; Ahmet Arslan, *Kemal Paşa-Zâde Tehâfüt Hâşiyesi*, 1. Baskı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 170.

³⁴³ Kemalpaşazâde'nin imkânın ezeliği konusunda Cürcânî'ye yönelik tenkitleri için bk. Ahmet Faruk Yolcu, "İmkânın Ezeliği Ve Ezeliğin İmkânı Meselesinde Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", *Kocaeli İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (208M.S.): 80-95.

³⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:719.

³⁴⁵ İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmi'l-ımkân li'l-mümkin", 6:382.

³⁴⁶ İbn Kemâl, "Risâle fi tahkiki luzûmi'l-ımkân li'l-mümkin", 6:488.

varlığa geldikten sonra da varlıklarını devam ettirmede faile ihtiyaç duyduğunu ispat etmek üzere kullanılmıştı. Düşünürümüze göre imkânın mâhiyetin gereği oluşunun usûli'd-dîn açısından da büyük faydaları vardır. Ona göre imkânın mâhiyetin gereği olduğu anlaşıldıktan sonra ma'dûmun iâdesi problemini de çözüme kavuşturmak mümkündür. Şöyle ki yok olan ama geri döneceğine inandığımız bir şeyin baştan beri yok olduğunu düşünsek bile o şeyin varlık imkânı sabittir. Ma'dûm olmadığı halde bir şeyin ilk defa var olduğunu düşündüğümüz takdirde o şeyin varlığa olan isti'dâdı artmamaktadır. Çünkü imkân tüm mâhiyetlerin gereğidir. Bu durumda mümkün olan bir şeyin var ya da yok olması önemli değildir.³⁴⁷

3.5. İmkânın İki Tarafının Eşit Oluşu Hakkında Tartışmalar

Bir önceki bölümde aktardığımız üzere müteahhir dönem kelimasında sıklıkla tartışılan konulardan birisi mümkünün iki tarafının eşit olduğu hususu olmuştur. Burada iki taraftan kast edilen varlık ve yokluk taraflarıdır. Mümkünler kesin ve sabit bir yapıya sahip olmadıkları için hem var hem de yok olabilirler. İşte bundan dolayı mümkünlerin iki tarafı bulunmaktadır. Mümkünlerin iki tarafının eşit olduğu hususu Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından dillendirilmiştir. İbn Sînâ sonrasında ise Fahreddin er-Râzî ile birlikte bu husus ehemmiyet kazanmıştır. Zira Râzî, mümkünün iki tarafından eşit olması gerektiği hususunu *el-Metâlibü'l-âliye* eserinde zorunlu varlığı ispat etmede kullanılan altı öncül arasında saymıştır.³⁴⁸

el-Metâlib eserinde her bir öncülü tek tek ele alan ve tartışan Râzî, müteahhir dönem kelimasında mümkünün iki tarafının eşit olup olmadığı tartışmalarını başlatan kişi olmuştur. Bu husus, Râzî'den sonra Tûsî (ö. 672/1274), Beyzâvî (ö. 685/1286), İcî (ö.

³⁴⁷ İbn Kemâl, "Risâle fi tahkîki luzûmi'l-îmkân li'l-mümkin", 6:494.

³⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1:72-73. Râzî tarafından zikredilen altı öncül şunlardır:

1. Birinci Öncül: Mümkünün iki tarafından birisi diğerine ancak bir tercih edici sebebi ile üstün gelir.
2. İkinci Öncül: Mümkünün tercih ediciye duyduğu bu ihtiyaç hem hudûs esnasında hem de devam esnasında vardır.
3. Üçüncü Öncül: Bu tercih edicinin mevcut olması gereklidir.
4. Dördüncü Öncül: Bu tercih edicinin eser var olduğunda da devam etmesi gereklidir.
5. Beşinci Öncül: Devr (kısır döngü) bătıldır.
6. Altıncı öncül: Teselsül bătıldır.

Râzî'nin tarafından zikredilen bu öncüller içerisinde birinci öncül mümkünün tam da şuan ele aldığımız özelliğine tekabül etmektedir

756/1355) ve Devvânî (ö. 908/1502) gibi önemli isimler tarafından da tartışılmaya devam etmiş ve konu hakkında önemli bir literatür oluşmuştur.

Mümkünlerin iki tarafının öncelikli olup olmadığı meselesinin imkân meselelerinin en kapsamlı konularından birisi olduğuna işaret eden Kemalpaşazâde³⁴⁹, bu mesele üzerine kaleme aldığı *Risâle fî tahkîki enne'l-mümkîne lâ-yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî* adlı eserinde kendinden önceki bu birikimden büyük ölçüde istifade etmiştir. Bu bakımdan birçok isme açıkça veya kapalı olarak referans vermiş ve onların görüşlerini tahlil etmiştir.

3.5.1. İmkânın İki Tarafının Eşit Oluşu ile İlgili Tartışmalar ve Bu Konunun İsbât-ı Vâcib Konusundaki Ehemmiyeti

Yukarıda imkânın tanımını ele aldığımız bölümde imkân kavramının üç yaygın tanımı olduğuna ve mümkünün zâtı gereği varlığa ve yokluğa eşit olmasının da bu anlamlardan biri olduğuna işaret etmiştik. O halde mümkünün iki tarafının varlığa ve yokluğa eşit olduğunu araştırmanın gereksiz olduğu ve zaten mümkünün tanımından varlık ve yokluk durumlarının eşit olduğu sonucuna ulaşmak mümkün değil midir? Düşünürümüz, bu soruya dikkat çeker ve burada ele alınan mümkünün mefhumun taksimi bağlamında ele alınan mümkün olduğuna işaret eder. Diğer bir ifade ile burada ele alınan mümkün, kendisi dışında hiçbir şeye itibar etmeksizin taksim edilen mefhumun kısımları arasında ele alınan mümkündür.³⁵⁰ Hatırlanacağı üzere imkânın tanımı ile ilgili bölümde “sadece zâtı düşünülen bir mefhum” için varlığın ya zorunlu ya da imkânsız olduğunu, varlığın zorunlu olmaması durumunda yokluğun ya zorunlu olduğunu ya da zorunlu olmadığını ifade etmiştik. Bu son iki ihtimalden birincisi imkânsızdı, ikincisi ise mümkündür. Bu taksim bağlamında ele alınan mümkünün anlamı varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan şekilde anlaşılmaktadır. Bu durumda mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşit olup olmadığı mümkünün tanımından anlaşılan bir husus değildir.

Düşünürümüzün değindiği bir diğer nokta bu konuyu öğrenmenin ne tür bir faydasının olduğudur. Zira ona göre bu noktada “mümkünün iki tarafının eşit olduğunun bilinmesinin faydası nedir?” şeklinde bir soru sorulabilir. Kemalpaşazâde, bu öncülün

³⁴⁹ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkîne lâ-yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, *Mecmû'u resâili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkîki't-Turâs, 2017), 6:264.

³⁵⁰ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkîne lâ-yekûn ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:364.

kelamcılar tarafından isbât-ı vâcib için sıklıkla kullanıldığı için bu meseleyi öğrenmenin önemini vurgulamaktadır.³⁵¹ Gerçekten de İcî ve Cürcânî gibi kelamcılar, mümkünün varlık ve yokluk taraflarının eşit olması gerektiğini, aksi takdirde zorunlu varlığın ispatlanamayacağını vurgulamışlardır.³⁵² Kemalpaşazâde'ye göre isbât-ı vâcib yolunda bu öncül zorunlu değildir. Ona göre bu öncülün zorunlu olduğunu iddia edenler bir yanlıgı içerisinde. Zira düşünürümüz, mümkünün iki tarafından bir diğerine üstün olsa bile bu üstünlüğün varlık kazanmak için yeterli olmadığını, bu üstünlüğün zorunluluk derecesine ulaşması gerektiğini düşünmektedir.³⁵³ Nitekim Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd* eserinde mümkünün iki tarafından birinin diğerine üstün olmasının, üstün olan tarafın kendi kendine varlık kazanacak şekilde bir zorunluluğa ulaşmaması durumunda Sâni' Teâlâ'yı isbât etme hususunda bir sorun olmayacağını ifade etmiştir.³⁵⁴ Ancak Kemalpaşazâde'ye göre Ali Kuşçu'nun bu tavrı da doğru değildir. Zira her ne kadar mümkünün iki tarafından birinin diğerine kendi zorunluluk derecesine ulaşmadan üstün olması Sâni' Teâlâ'yı isbât etmede yeterli olsa da bu önerme, tam anlamı ile ispat edilememiştir. Düşünürümüz, bu sebeple Sâni' Teâlâ'yı ispat etmede “mevcut olanının illetinin de mevcut olması gerekir” önermesinin anahtar bir önerme olduğunu düşünmektedir.³⁵⁵

Kemalpaşazâde'nin bu görüşlerinden hareketle “mümkünün iki tarafı varlık ve yokluğa eşittir” öncülünün Sâni' Teâlâ'yı ispat için zorunlu olmadığı, zaten bu önermenin tam olarak ispatlanamadığı neticesine varılabilir. Hatta Kemalpaşazâde, büyük ihtimalle bu kanaatinin bir neticesi olarak mümkünün iki tarafının eşit olduğunu iddia eden cumhurun görüşüne daha önce yapılamayan yeni tenkitler getirmiştir. İlerleyen bölümde düşünürümüzün cumhurun delillerine yönelik tenkitlerine daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

Kemalpaşazâde, mümkünün iki tarafının öncelikli olup olmadığı meselesinde üç farklı grubun görüşünü ele almıştır:

- 1) Bazı mümkün varlıkların yokluk tarafının daha baskın olduğunu iddia edenler
- 2) Bütün mümkün varlıkların yokluk tarafının daha baskın olduğunu iddia edenler

³⁵¹ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:364.

³⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 721.

³⁵³ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:365.

³⁵⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-'akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîi er-Rıdâyi, 1. Baskı (Kum: Râid, 1973), 250.

³⁵⁵ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:366.

- 3) Mümkünün varlık ve yokluk taraflarından hiçbirisinin diğere baskın olmadığını iddia edenler (cumhurun görüşü)

3.5.2. Mümkünlerin Bir Kısımında Yokluk Tarafının Daha Evlâ Olduğunu İddia Edenler

Kemalpaşazâde'nin mümkünün tarafları ile ilgili olarak ele aldığı ilk görüş, bazı mümkünlerin yokluklarının daha üstün olacağını iddia eden kimselerin görüşleridir. Bu kimseler zaman ve hareket gibi akışkan (*seyyâl*) ve karar sahibi olmayan (*gayru'l-kârr*) mümkünlerin ontolojik yapılarından hareketle bu tip mümkünlerin yokluklarının varlıklarından daha üstün olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Zira hareket ve zaman gibi mümkünlerin sabit bir varlıkları yoktur. Bu gibi mümkün varlıklar, akışkan bir yapıdadırlar. O halde bu mümkünlerin yokluk tarafının varlık tarafından daha üstün bir yapıda olması gerekmektedir.³⁵⁶ Kemalpaşazâde, söz konusu mümkünlerin bu yapılarının kendi mâhiyetlerinden kaynaklı olmadığını ve akışkan olma gibi niteliklerin mâhiyete sonradan âriz olan nitelikler olduğunu ifade ederek cevaplandırmaktadır. Ona göre bu mümkünler, mâhiyetleri açısından kararlı ve devamlı bir varlığa sahiptirler. Ancak sahip oldukları arazlar sebebi ile akışkan bir yapıya sahip olmuşlardır. Bu durumda hareket ve zaman gibi mümkünler zâtları açısından ele alındığında varlık ve yokluk taraflarından birisi diğere öncelikli değildir.³⁵⁷

Diğere bir ifade ile Kemalpaşazâde'ye göre zaman veya hareket gibi arazlardan yola çıkarak bazı mümkünlerin yokluk taraflarının daha baskın olduğu iddiasının hiçbir haklı yanı bulunmamaktadır. Ancak düşünürümüz burada zamanın en küçük birimi olan “ân” kavramını gündeme getirir.³⁵⁸ Zira ânların bir ândan fazla varlığı yoktur. Bu bakımdan bazı mümkünlerin yokluk tarafının daha üstün olduğunu ânlardan hareket edilerek yapılacak bir ispatın belki bir geçerli bir yönü olabilir. Fakat her ne olursa olsun bu mümkünlerin de sürekli olmamasının nedeninin zâtlarından dolayı olduğu öncül men

³⁵⁶ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümüne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:367. Bu iddialar Fahreddin er-Râzî, İcî ve Cürçânî tarafından da ele alınmıştır, bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1:122-140; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:717-719.

³⁵⁷ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümüne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:367.

³⁵⁸ Fahreddin er-Râzî örneği üzerinde müteahhir dönem ân kavramı üzerinde yapılan tartışmalar için bk. Muhammed Yetim, *Fahreddin er-Râzî'nin Zaman Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017), 85-87.

edilerek cevap verilecektir.³⁵⁹ Kemalpaşazâde, mümkünler ile ilgili olarak ortaya atılan bu iddiayı kendine özgü bir şekilde tenkit ettiğini ifade edebiliriz. Çünkü o, âdâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilminin ilkelerine dayanarak delilin öncüllerinden birini men ederek delili zayıflatmıştır. Düşünürümüz bu noktadan sonra bu iddia hakkında Tûsî ve Cürçânî tarafından verilen cevapları ele almaktadır. Buna göre Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* eserinde şu şekilde cevap vermektedir: “Bizim konumuz zâtı gereği mümkündür., bakası sebebi ile imkânsız olan değil. Karar sahibi olmayan mümkünün sürekliliği ise [zâtı gereği değil] başka bir şey sebebi ile imkânsızdır.”³⁶⁰ Kemalpaşazâde, bu mümkünlerin sürekli olarak var olamamalarının kendi zâtları gereği olduğunun kabul edilmesi durumunda bile zâtlarının yokluk tarafının daha üstün olamayacağını iddia eder. O, bu bağlamda Cürçânî'nin “varlık, süreklilikten başka bir şeydir ve onu gerektirmez. Söz konusu şeylerin mâhiyeti kesintiyi ve yenilenmeyi gerektirdiğinden onlar (mümkünler), sürekliliği kabul etmezler. Bununla birlikte onların varlık ve yokluğun aslına nispetleri eşittir”³⁶¹ sözünü aktarır. Kemalpaşazâde, Cürçânî tarafından verilen cevabın tamamına katılmamaktadır. Zira ona göre “söz konusu şeylerin mâhiyeti kesintiyi ve yenilenmeyi gerektirdiğinden onlar (mümkünler), sürekliliği kabul etmezler, karar sahibi olmayan mümkünler, zâtları gereği yenilenmeyi istemezler” ifadesinde iki kusur bulunmaktadır. İlk olarak bu ifade gereksizdir, delil açısından bir faydası yoktur. İkinci olarak karar sahibi olmayan mümkünlerin bu yapısının, onların zâtları ve mahiyetlerinden dolayı olduğu kabul edilemez. Zira bu durumda illet var olsa bile malulün var olmayacağı durumlar ortaya çıkacaktır.³⁶²

Sonuç olarak Kemalpaşazâde, süreklilik ile varlığın farklı şeyler olduğunu, dolayısıyla hareket ve zaman gibi akıcı mümkünlerin sürekli olmamalarının onların yokluğa daha yatkın olduğu anlamına gelmeyeceğini kabul etmektedir. Bu durumda zaman, hareket vb.

³⁵⁹ Buradaki “men” münazara ilmine ait bir tabir olarak kullanılmaktadır. Münazara ilminde bir delilin öncüllerinden belli birisine karşı çıkmaya “men” tabiri kullanılmaktadır, bk. Tehânevî, “el-Men”, *Keşşâfu istilâhâtı'l-ülûm ve'l-funûn*, 3:1661.

³⁶⁰ Nasîruddin et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985), 119. Öçal'ın da belirttiği üzere Kemalpaşazâde, Tûsî'nin bu cevabı hakkında olumlu veya olumsuz bir yargıda bulunmamaktadır. (Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, 176.) Kemalpaşazâde Tûsî'nin bu cevabını başka eserlerinde de ele almıştır, bk. İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki luzûmi'l-imkân li'l-mümkîn”, 6:486.

³⁶¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:718.

³⁶² Kemalpaşazâde'nin bu mesele bağlamında Cürçânî'ye yönelttiği eleştiriler için bk. Öçal, *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, 176-177.

akıcı mümkünlerin sürekli olmayışından yol çıkararak bazı mümkünlerin yokluk taraflarının varlık tarafından daha üstün olduğunu iddia etmek geçerli bir delil değildir.

3.5.3. Mümkünlerin Tamamında Yokluğun Daha Baskın Olduğunu İddia Edenler

Kemalpaşazâde'nin mümkünlerin varlık ve yokluk tarafı hakkında ele aldığı ikinci görüş, bütün mümkünlerin yokluk tarafının daha kuvvetli olduğunu iddia edenlerin görüşleridir. Bu görüşü benimseyenler, mümkünün var olması için mutlak bir illete ihtiyaç duymasından hareketle görüşlerini temellendirirler. Buna göre mümkün, var olmak için illete ihtiyaç duyar. Ancak illetin birçok cüzü bulunmaktadır. Bu cüzlerden biri bile yok olsa mümkün var olamamaktadır. Bu durumda bir mümkünün var olması için illetin bütün cüzlerinin varlığı gerekmektedir, yokluğu için illetin parçalarından bir tanesinin yok olması yeterlidir. Dolayısıyla mümkünün yokluk tarafı, varlık tarafından daha üstündür. Kemalpaşazâde, bu delile aşamalı bir şekilde karşı çıkar. O, öncelikle yokluğun daha kolay olmasına yönelik önermeyi men eder. Çünkü varlığı tek bir şeye bağlı olduğu halde var olması birçok şeye bağlı olan mümkünlerden daha zor olarak var olan mümkünler bulunmaktadır. Varlığın bağlı olduğu şey, illetlerin var olmasıdır. Yokluğunun bağlı olduğu şey illetlerinin yok olmasıdır. Akıl iki durum arasında mukayese yaptığı birinin diğerin öncelikli olduğu yönünde bir neticeye varmayacaktır. Düşünürümüz, ikinci olarak Cürcânî tarafından zikredilen cevabı aktarır. Buna göre mümkünün yokluğu daha kolay olsa bile bu yokluk mümkünün zâtına nazara değildir, başka şeylere nazaran böyledir. Bu durumda mümkünün zâtına nazaran yokluğun daha öncelikli olduğu sonucuna varılamaz.³⁶³

3.5.4. Mümkünlerin Varlık ve Yokluğa Eşit Olduğuna Dair Deliller ve Bu Deliller Hakkında Tartışmalar

Kemalpaşazâde'nin son olarak ele aldığı ve üzerinde en fazla durduğu görüş cumhur tarafından benimsenen görüştür. Cumhura göre mümkünün iki tarafından birisinin diğerine üstün olduğu düşünülemez. Kemalpaşazâde, burada bir noktaya dikkat çeker. Cumhurun görüşüne göre mümkünlerin iki tarafının eşit olduğunu iddia edenler, iki tarafın tam olarak birbirine eşit olduğunu kabul etmişlerdir. İki taraftan birinin diğerine üstün olması hiçbir şekilde düşünülemez. Çünkü mümkünün varlık ve yokluk tarafından

³⁶³ İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki enne'l-mümkinne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihi", 6:370; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:718.

birinin diğerine baskın olması iki ihtimal üzere olur: bu iki taraftan biri diğerine baskın olmakla birlikte bu baskınlık (i) ya varlığı kazanmak için yeterli olur, (ii) ya da mümkünün varlık ve yokluk taraflarından birisi diğerine baskın olmakla birlikte bu baskınlık, varlığı kazanmak gelmek için yeterli değildir. Çoğunluğun benimsediği görüş mümkünün varlık ve yokluk taraflarından birinin diğerine hangi şekilde olursa olsun üstün olamayacağıdır. Düşünürümüz, bu bağlamda Devvânî'yi eleştirmektedir.³⁶⁴ Zira Devvânî, Ali Kuşçu'nun *Şerhu't-Tecrîd* eserinde imkânın iki tarafından birinin diğerine öncelikli olamayacağı yönündeki ifadelerini yanlış anlayarak mümkünün varlık veya yokluk tarafından birinin diğerine baskın olmasının, cumhur için sorun teşkil etmediğini ifade etmiştir.³⁶⁵ Kemalpaşazâde, mümkünün varlık ve yokluk tarafının diğerinden üstün olamayacağı ile ilgili cumhurdan dört farklı delil zikretmiştir.³⁶⁶

3.5.4.1. Birinci Delil

Kemalpaşazâde'nin ele aldığı ilk delil İcî tarafından *Mevâkıf*'ta zikredilen delildir. Bu delili şu şekilde özetleyebiliriz: Mümkünün varlık veya yokluk taraflarından birisi diğerine öncelikli olursa iki ihtimal ortaya çıkar: (i) ya öncelikli olmayan diğer taraf, mümkünün kendi zâtından kaynaklanan bu öncelik sebebi ile imkânsız olur (ii) ya da imkânız olmaz. Birinci ihtimalin vâkı olması kabul edilemez. Zira bu durumda mümkün olan zorunlu olur ki bu çelişkili bir durumdur. İkinci ihtimale göre de iki ihtimal bulunmaktadır: Öncelikli olmayan diğer taraf (i) ya herhangi bir nedene gereksinim duymadan var olur, (ii) ya da bir neden ile var olur. Birinci ihtimalin kabul edilmesi mümkün değildir. Zira iki tarafı eşit olan mümkünlerin bile varlığa gelmesi için bir sebep gerekiyorsa, iki taraftan zayıf olanın var olması için bir sebep kesinlikle gereklidir. Delilin tartışmalı olan noktası ikinci ihtimaldir. Çoğunluk, ikinci ihtimal kabul edildiği takdirde yani mümkünün varlık veya yokluk taraflarından biri diğerinden zayıf olmakla birlikte zayıf olan tarafın bir illet sayesinde var olabileceği kabul edildiği takdirde, bu durumun baskın olan tarafın baskınlığına hâle getireceği kanaatindedirler. Zira, baskın olan tarafın meydana gelmesi öncelikle zayıf olan tarafın illetinin var olmamasına bağlıdır. O halde mümkünün baskın olan tarafı, mümkünün zâtı gereği değil bir şarta bağlı olarak baskın

³⁶⁴ İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki enne'l-mümkinine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihi", 6:371.

³⁶⁵ Devvânî, "Risâle fî isbâti'l-vâcib el-kadîme", *Seb'u Resâil*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî, 1. Baskı (Tahran: et-Turâsü'l-Mektûb, 2002), 104. Ali Kuşçu'nun ifadeleri için bk. Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-'akâid*, 250.

³⁶⁶ Delillerin kısa bir şekilde tasviri için bk. Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, 1. Baskı (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), 160-166.

olacaktır. Bu ifadeyi biraz daha açabiliriz. Hatırlanacağı üzere ikinci ihtimal mümkünün varlık ve yokluk taraflarından baskın olmayan tarafın bir neden ile var olmasıydı. Bu ihtimal kabul edildiği takdirde baskın olan tarafın varlığı da belli bir şarta bağlanacaktır. Zira kuvvetli olmayan taraf bir illet ile var olabilir. Bu durumda kuvvetli olan tarafın ortaya çıkabilmesi için kuvvetsiz olan tarafın sebebinin var olmaması gereklidir. Kemalpaşazâde'nin ifadesi ile “öncelikli olan tarafın varlığı [bu öncelikli olmayan tarafın] illetine bağlıdır”.³⁶⁷ Çünkü bu öncelikli olmayan tarafın illetinin ortaya çıkması ile beraber, öncelikli olmayan taraf öncelikli olur. Çünkü illet malulünü gerektirir. O halde mümkün olanın varlık veya yokluk tarafından baskın olan tarafın baskınlığı bizâtihi mümkün için sabit değildir. Aksine baskın olmayan tarafın illetinin yok olması şartı ile sabittir. Halbuki başlangıçta iki taraftan diğèrinin baskınlığının bizâtihi mümkün zâtı için sabit olduğu varsayılmıştı.

Kemalpaşazâde'nin İcî'den naklen sunmuş olduğu bu delil³⁶⁸, daha öncesinde İsfahânî tarafından *Tesdîdü'l-kavâid* eserinde zikredilmiş, Nasîruddîn el-Hillî tarafından şerh üzerine yazılan hâşiyede delile önemli tenkitler getirilmiş, Seyyid Şerif Cürçânî, kendi hâşiyesinde bu tenkitleri cevaplandırmaya çalışmıştır. Bundan dolayı bu delil üzerine önemli bir literatür oluşmuştur.³⁶⁹ Kemalpaşazâde'yi diğèr düşünürlerden ayrı kılan nokta

³⁶⁷ İbn Kemâl, “Risâle fi tahkiki enne'l-mümkinê lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihi li-zâtihî”, 6:373.

³⁶⁸ İcî'nin delili için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:719. İsfahânî'nin delili için bk. Ebu's-Senâ el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridü'l-akâid*, 1:255-256. Esasında bu delili, Fahreddin Râzî'ye kadar geri götürmek mümkündür, bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:129-130; Hanoğlu, *Fahrüddin er Razi'nin Kitabü'l Mulahasas fi'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değèrlendirmesi*, 1:255. Râzî'nin takipçilerinden Urmevî *Metali'u'l-envâr* eserinde mümkünün iki tarafının eşit olması gerektiği hususun şu şekilde sözleri ile ele alır: “Mümkünün iki tarafından biri (diğèrine oranla) daha öncelikli olamaz. Eğer var olması daha öncelikli olsaydı, yok edici etken gerçekleştiğinde de o öncelik kalmazdı ve (bu da) o önceliğın, mümkünün zatından olmadığını gösterir. Buna rağmen, eğer (var olma) önceliği hala kalırsa, (yok edici etken gerçekleştiğinde bile) yokluk, mümkün için daha öncelikli olmazdı ve bu defa yok edici faktör, her ne kadar öncelikli de olsa yok edici olmaktan çıkardı. Şu hâlde her iki taraf da mümkün için (eşit oranda) önceliklidir. Ancak birincisi zat bakımından iken, ikincisi başkasıyla olan bir önceliklidir. Tabii ki, zat bakımından olan öncelik daha güçlüdür. Buna göre, yokluk gerçekleşseydi dışardan olan (öncelik) daha güçlü olurdu ki, bu da çelişkidir.” Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ûrmevi ve Metalü'l-Envar (tahkik, çeviri, inceleme)*, 2:144.

³⁶⁹ Bu literatürün oluşmasında iki isim önemli role sahip olmuştur. Nasîruddin el-Hillî ve Cürçânî. Zira İsfahânî'nin *Şerhu't-Tecrid* isimli eseri üzerine ilk hâşiyeyi kaleme almış olan el-Hillî, bu hâşiyede mümkünün iki tarafının eşit olması gerektiğine ilişkin itirazlar yöneltmiş ve bu itirazlar Cürçânî'nin kendi yazmış olduğu hâşiyede bu itirazları aynen nakledip cevaplandırmaya çalışmıştır. el-Hillî'nin kim olduğu hakkında elimizde fazla bilgi bulunmamakla birlikte yakın zamanda Muhammed Yetim tarafından yayımlanan bir makale, el-Hillî hakkında önemli bilgiler vermektedir. Yetim, Cürçânî'nin *Tecrid* hâşiyesinin, büyük ölçüde Hillî tarafından yazılan *Tecrid* hâşiyesini gözetmiş diyalektik bir eser olduğu tespitini yapmıştır, Hillî'nin hayatı, hocaları ve öğrencileri hakkında derli toplu bilgi veren bu çalışma için bk. Muhammed Yetim, “Tecridü'l-akâid Literatürünün Az Bilinen Muhaşşilerinden Nasîruddin el-Hillî el-Kâşî'nin Hayatı, İlmî Silsilesi ve Eserleri, *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 191-204. Hillî ve Cürçânî üzerinden şekillenen imkân tartışmaları sonrada ilmi gündemde yer almaya devam etmiştir. Sözgelimi Devvânî,

onun mümkünün iki tarafının eşit olması gerektiği hususunda aşırı ısrar etmemesi hatta delile yönelik yeni eleştiriler getirmesidir. Bu aşamadan sonra delil yönelik olarak getirilen eleştirilere geçebiliriz.

3.5.4.1.1. Birinci Delile Yönelik Tenkitler

3.5.4.1.1.1. Kemalpaşazâde'nin Tenkidi

Kemalpaşazâde'nin bu delile yönelik yönden iki itirazı bulunmaktadır. İlk olarak delilin kendi içerisinde çelişkili olduğunu ifade etmektedir. Zira İcî, mümkünün taraflarından birisinin diğerine üstün olduğu kabul edildiği takdirde şu iki ihtimalin ortaya çıktığını ifade etmişti: zayıf taraf, mümkünün kendi zâtından kaynaklanan diğer güçlü taraftan dolayı (a) ya imkânsıza dönüşür (b) ya da imkânsıza dönüşmez. Bu ihtimallerden ikincisi, yani mümkünün bir tarafının baskın olmasına rağmen diğer tarafın imkânsız olmaması, iki taraf arasında bir uyumsuzluk olmadığına delalet etmektedir. Kemalpaşazâde'nin delilini dış dünyaya tatbik ederek açabiliriz. Sözelimi âlem, daha dış dünyada var olmadan önce mümkündür. Bu mümkün olan âlemin var olma ve yok olma şeklinde iki tarafı bulunmaktadır. Âlemin yokluk tarafının üstün olduğunu kabul edelim. İcî, bu durumda şu tahlili yapmaktadır: Âlemin yokluk tarafı baskındır ve bu baskın olma sebebi ile âlemin var olması ya imkânsızdır ya da imkânsız değildir. İlk ihtimale göre mümkün olan âlemin yok olma tarafı baskındır ve varlık kazanması mümkün değildir, dolayısıyla imkânsızdır. İkinci ihtimale göre her ne kadar âlemin yokluk tarafı baskın olsa bile var olması da imkânsız değildir. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere İcî, ilk ihtimalin geçersiz olarak kabul etmekteydi. Zira âlemin yokluk tarafı, varlık tarafına baskınsa ve bu yüzden varlık tarafı imkânsız oluyorsa; o halde âlemin yok olması gereklidir. Bu durumda mümkün artık mümkün olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla birinci ihtimalin olması söz konusu değildir.

İcî, ikinci ihtimalin kabul edilmesi durumunda yani mümkünün iki tarafından birisinin üstün olduğu kabul edildiğinde, üstün olan tarafın üstünlüğünün, üstün olmayan tarafın illetinin yok olmasına bağlı olması gerektiği sonucuna varmıştır. Âlem örneği üzerinden devam olursak âlemin yokluk tarafı daha baskın olmakla birlikte bu varlık tarafının imkânsız olması anlamına gelmemektedir. Âlemin yokluk tarafı baskın olmasına rağmen

Risâle fî isbât-ı'l-vâcib el-kâdîme eserinde Hillî ve Cürcânî arasında haşiyeler aracılığı ile cereyan etmiş olan tartışmayı tekrar ele almış ve tahlil etmiştir, bk. Devvânî, "Risâle fî isbâti'l-vâcib el-kadîme", 104-114.

bir illet ile var olma imkânı hala mevcuttur. Fakat bu şu anlama gelmektedir. Âlemin varlık tarafının nedeni ortaya çıktığında yokluk tarafı baskın olmayacaktır. Bu durumda âlemin yokluk tarafının baskın olması, âlemin varlık tarafının illetinin bulunmamasına bağlı olacaktır. Sonuç olarak âlemin yokluk tarafının baskınlığı, sadece mümkünün zâtına nazara baskın olmayacak aksine varlık tarafının illetinin de yok olmasına bağlı olacaktır.

Bu noktada Kemalpaşazâde, delile karşı çıkmaktadır. Zira ikinci ihtimale - bizim verdiğimiz örnekte; âlemin yokluk tarafının baskın olması ile birlikte bu baskınlık sebebi ile varlık tarafının imkânsız olmasının gerekli olmadığı ihtimaline- göre iki taraf arasında zıtlık bulunmamaktadır. Çünkü ikinci ihtimal, âlemin yokluk tarafının baskın olmasına bağlı olarak âlemin varlığının imkânsız olmasını kabul etmemektedir. Kemalpaşazâde, bu nokta şunu ifade eder: Mümkünün baskın olan tarafı baskın olmayan tarafı ile çelişmediğine göre, baskın olmayan tarafın illeti ile de çelişmemelidir. Zira, bir şeyin tam illeti ile³⁷⁰ çelişen bir şey o şeyin kendisi ile de çelişir. Fakat ikisi arasında çelişki olmadığına göre iki taraftan birisinin kalkması diğerinin varlığını etkilemeyecektir. Malum olduğu üzere mümkününün iki tarafının eşit olduğunu iddia edenlerin tahlillerine göre en son ihtimale göre mümkünün baskın olan tarafının baskın olması baskın olmayan tarafın illetinin bulunmamasına bağlı olması gerekmektedir. Kemalpaşazâde, yaptığı bu itirazı ile mümkünün baskın olan tarafı ile baskın olmayan tarafı arasında bir çelişki olmadığını ifade etmekte, bu durumda baskın olmayan tarafının illeti ile de çelişki olmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla mümkünün baskın olmayan tarafının illetinin varlığı veya yokluğu baskın olan tarafın varlığını etkilemeyecektir.

Kemalpaşazâde'nin itiraz ettiği ikinci bir nokta daha bulunmaktadır. Kemalpaşazâde, bu itirazını illet ve hükümlerinden hareketle yapmaktadır. Buna göre cumhurun deliline şöyle bir itiraz yöneltmek mümkündür: Mümkünün taraflarından birisinin diğerinin illetinin yok olmasına bağlı olduğunu kabul edelim. Ancak burada taraflardan birisinin baskın olması bu illetin bütün parçaları ile yok olmasına bağlı değildir, herhangi bir kayıt olmaksızın illetin olmamasına bağlıdır. Bu noktada Kemalpaşazâde, şu çıkarımı yapmaktadır: Baskın tarafın baskın olması, zayıf tarafın ortaya çıkmasını engelliyorsa,

³⁷⁰ Tam illet, bir şeyin varlığının ve mâhiyetinin veya sadece varlığının nedeni olan şeylerin bütünüdür. Tehânevî, "el-'İllet", *Keşşâfu ıstılâhâtı 'l-ulûm ve 'l-funûn*, 1209. İslâm düşüncesinde illet kavramı ile ilgili olarak bk. Adıgüzel Nuri, "İslam Felsefesinde 'İllet' (Neden) Kavramı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2002): 157-177.

baskın tarafın baskınlığının ortadan kalkmasını zayıf tarafın illetinin cüzlerinden saymak mümkün değil midir? Zira bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayan tüm şeyler, o şeyin tam illetidir. Dolayısıyla tam illetin birçok cüzü bulunmaktadır. Engellerin ortadan kalkması da tam illetin bir parçasıdır.³⁷¹ Bu durumda imkânın baskın olan tarafının baskınlığının kalkması, mümkünün zayıf tarafının illetinin var olmasının şartıdır. Başlangıçta, mümkünün zayıf olan tarafının illetinin yokluğu, güçlü olan tarafının güçlü olmasının illeti olarak farz edilmişti. Bu durumda şu sonuç ortaya çıkar: Baskın olan tarafın baskın olması kendi varlığının kendisidir. O halde mümkünün iki tarafının eşit olduğunu iddia edenlerin iddia ettikleri gibi baskın olan tarafın baskın olması başka bir illete bağlı değildir.³⁷²

3.5.4.1.1.2. Diğer Tenkitler

Kemalpaşazâde dışında mümkünün iki tarafının eşit olmasına yönelik tenkitler de olmuştur. Kemalpaşazâde, bu bağlamda iki tenkit zikretmiştir.

3.5.4.1.1.2.1. Birinci Tenkit

Mümkünlerin iki tarafının eşit olması gerektiğine ilişkin zikredilen delile ilk tenkit Nasîruddîn el-Hillî tarafından zikredilmiş ve bu tenkit Cürçânî tarafından *Hâşiyetü't-Tecrîd* eserinde alıntılanarak cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Hillî'nin itirazları ve Cürçânî'nin cevapları, müteahhir dönem kelimelerine ilişkin önemli bir meslektir. Zira bu iki ismin tartışmaları daha sonra Devvânî tarafından *Risâle fî isbâti'l-vâcib* eserinde tekrar ele alınmıştır. Hillî, Cürçânî, Devvânî ve Kemalpaşazâde'nin tahlilleri cumhurun delilinde yer alan iddialar üzerinden şekillenmiştir. Bu noktada, Hillî'nin itirazlarına ve Cürçânî'nin bu itirazlara yönelik vermiş olduğu cevaplara geçmeden önce cumhurun delilinin hangi iddiaları içerdiğini tekrar zikretmekte fayda vardır. Cumhurun, mümkünün varlık ve yokluk taraflarından birinin diğerine baskın olmasının imkânsız olduğuna ilişkin getirmiş olduğu delili şu şekilde ifade edebiliriz:

³⁷¹ el-Katibî, *Hikmetü'l-'ayn*, 105. Kemalpaşazâde de engelin ortadan kalkmasının tam illet olup olmadığını ele almıştır, bk. İbn Kemâl, "Risâle fî Tekaddümi'l-İlleti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl", *Mecmû'u resâili'l-'Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâse ve Tahkiki't-Turâs, 2017), 7:102-104.

³⁷² İbn Kemâl, "Risâle fî tahkiki enne'l-mümkinine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihi", 6:377-378.

a) Mümkünün iki tarafından biri baskın olursa ve karşı taraf (baskın olmayan taraf), bu sebeple imkânsız olursa mümkün, mümkün olmaktan çıkar zorunluya dönüşür.

Bu çelişkidir.

b) (Mümkünün iki tarafından biri baskın olur ve bu durum zayıf olan tarafın imkânsızlığına yol açmayıp) zayıf olan tarafın varlığı için hiçbir sebep olmadığı halde varlık kazanırsa bu durum **imkânsızlığa yol açar.**

c) (Mümkünün iki tarafından biri diğerine baskın olur, bu durum zayıf olan diğer tarafın imkânsızlığına yol açmaz ve zayıf olan taraf, bir sebebe bağlı olarak var olma imkânına sahip olursa;) **kuvvetli olan tarafın kuvvetliliği zayıf tarafın sebebinin var olmamasına bağlı olur.**

Cumhurun bu üç ihtimal barındıran deliline karşı Hillî'nin tenkitleri ilk (a) ve üçüncü (c) ihtimalin geçersiz olduğu üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bakımdan her iki tarafın da ikinci ihtimalin (b) doğru olduğundan şüphe etmediğini söylemek mümkündür. Hillî tarafından birinci delilin ilk ihtimali (a) üzerine getirilen tenkit şu şekilde özetlenebilir: Birinci ihtimalde oluşan zorunluluk, mümkünün zâtından dolayı olmamıştır. Zira, mümkünün üstün olan tarafının zorunluluğu, kendi üstünlüğü sayesinde gerçekleşmiştir. Zayıf olan taraf da kendi zayıflığı bakımından imkânsız olmuştur. İşte buna bağlı olarak mümkünün zâtı, zorunlu veya imkânsız olmuştur. Bunda cumhurun iddia ettiği gibi bir çelişki yoktur. Zira mümkün zât, tek başına zorunluluk veya imkânı gerektirmemiştir, eğer böyle bir durum ortaya çıkmış olsaydı çelişki ortaya çıkardı. Burada ise mümkün, bir vasıta ile zorunluya dönüşmüştür, o da taraflarından birinin sahip olduğu kuvvetlilik, dolayısıyla bir çelişki yoktur.

Hillî, cumhurun delilinde bir noktaya daha karşı çıkmaktadır. Buna göre cumhur, mümkününün zâtının, kendi taraflarından birinin üstün olması vasıtası ile zorunlu olduğunda mümkün olmaktan çıkacağını iddia etmişlerdir. Fakat, Hillî'ye göre bu geçersiz bir iddiadır. Zira hatırlanacağı üzere bir mefhumun mümkün, zorunlu veya imkânsız oluşuna ilişkin taksim yapılırken, taksimde mefhumun “sadece kendi zâtına bakılması” kaydı koyulmuştur. Dolayısıyla, bir şeyin mümkün olmaktan çıktığını söylemek için onun sadece kendi zâtına bakmak gerekmektedir. Burada ise mümkünün

sadece kendi zâtına bakılmamakta taraflarından birinin sahip olduğu üstünlüğe itibar edilmektedir. O halde mümkün, kendi zâtına nazarla zorunlu olmamıştır.³⁷³

Hillî, cumhurun deliline ilişkin ilk ihtimali tenkit ettikten sonra üçüncü ihtimali de (c) mümkünün zayıf olan tarafının illetinin hiçbir şekilde meydana gelmediğini iddia ederek cevaplandırmaktadır. Çünkü bu zayıf olan tarafın zayıflığı, onun imkânsız olması için bir sebeptir (*el-illet*). Sebep, hiçbir zaman var olmayıp, yok olduğuna göre zayıf olan taraf hiçbir zaman zorunlu olmaz ve üstün taraf haline dönüşemez. Dolayısıyla da zât sebebi ile kuvvetli olan tarafın kuvvetliliği ortadan kalkmaz.

Bu aşamada delile itiraz edenlerin mümkünün zayıf olan tarafının var olabilmesi için açık kapı bıraktığına dikkat çekmek gereklidir. Zira mümkünün zayıf olan tarafı, mümkün olduğuna göre bir şekilde illetinin var olabileceği ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda zayıf olan mümkün olduğuna göre illeti de mümkün olmalıdır. Söz konusu illet de mümkün olduğuna göre zayıf olan tarafın kuvvetli olması da mümkündür. Bu durumda mümkün ve zâtı gereği kuvvetli olan tarafın kuvvetsize dönüşmesi de mümkündür. Halbuki mümkünün zâtı gereği kuvvetli olan tarafının zayıf olması imkânsız bir şeydir. O halde burada bir çelişki vardır. Çünkü imkânsız olan bir şeyin mümkün olması imkânsızdır.

Hillî, bu şekilde yapılabilecek bir itirazı da hesaba katmış, buna karşı “sebeplinin (*ma'lûl*) mümkün olmasının sebebin de mümkün olmasını gerektirmediğini” ifade ederek cevap vermiştir. Hillî’ye göre bu durum İlk Akl’ın, zâtı gereği yok olmasının imkân dahilinde olmasına rağmen illetinin zâtı gereği imkânsız olmasına benzemektedir. Zira ilk aklın yok olması için illetinin yok olması gereklidir. Bunun sebebi mümkün varlıkların yok olmalarının sebebi, illetlerinin yok olmasıdır. Fakat bu durum imkânsızdır. Zira, İlk Akl’ın sebebi zorunlu varlıktır ve yok olması zâtı gereği imkânsızdır. Bu durumda sebeplinin mümkün olmasının sebebin mümkün olmasını gerektireceği kabul edilemez bir iddiadır.³⁷⁴

Cumhur tarafından mümkünün her iki tarafının da eşit olmasının gerekliliğine ilişkin Hillî tarafından yapılan bu itirazların kuvvetli itirazlar olduğunu vurgulamakta fayda vardır.

³⁷³ Nasîruddin el-Hillî, *Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâ'id Şerhi Tecridi'l-'akâid*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, YZ759, 15a-15b.

³⁷⁴ Nasîruddin el-Hillî, *Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâ'id Şerhi Tecridi'l-'akâid*, 15b.

Zira söz konusu tenkitler, kelimesi kelimesine Cürcânî tarafından aktarılmıştır.³⁷⁵ Bu noktada Cürcânî'nin cevaplarının da önemli olduğu vurgulanmalıdır. Zira Cürcânî'nin cevapları Ali Kuşçu, Devvânî ve Kemalpaşazâde gibi isimler tarafından tahlil edilmiştir. Cürcânî, cumhurun delilinde yer alan birinci ve üçüncü ihtimalleri eleştiren bu itirazlara öncelikle şu şekilde cevap vermektedir; mademki mümkünün zâtı kendi taraflarından güçlü olan tarafının güçlülüğü ile varlığının zorunluluğunu gerektirmektedir, o halde zât, varlığın kendisinden asla ayrışamadığı bir ilkeye dönüşmüş olmalıdır. Bu mümkünün zorunlu varlık olmasını gerektirir, zira zorunlu ile kast edile şey da tam olarak zâtın varlığın zorunluluğunu gerektirmesidir. Cürcânî, taraflarından birinin güçlülüğü sebebi ile var olan mümkün ile zâtı gereği zorunlu varlık arasında bir fark olduğunun iddia edilemeyeceğini ifade eder. Zira sonu olarak mümkün, zorunluya dönüşmüştür. Bu noktada mefhumun taksimi meselesi akla gelebilir. Hatırlanacağı üzere zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramları açıklanırken mefhumun sadece kendi zâtına bakarak taksim edilmesi gerektiği ifade edilmekteydi. Bu durumda taraflarından birinin kuvvetliliği sebebi ile zorunlu olan mümkünün bu taksim açısından zorunlu kısmının altına girmediği, çünkü mümkünün zatında değil tarafına nazar ile onun zorunlu olduğu iddia edilebilir. Cürcânî, bu itirazı kabul etmemektedir. Zira o, taksimde sadece zâta yönelme durumunun yönelinilen zâtın varlık ilkesi olmadığı durumlar için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Burada mümkünün zâtı ilke konumunda olduğu için bu itiraz tamamı ile ortadan kalkmıştır.³⁷⁶Cürcânî tarafından verilen bu cevap, itiraz eden tarafın her iki itirazını da defetmektedir. Zira Cürcânî, itiraz edenlerin ilk iddialarını yani öncülü yani mümkünün iki tarafından birisinin kuvvetli olmasından mümkünün zâtı gereği zorunlu olmasının gerekmediği öncülünü iptal etmektedir.

Kemalpaşazâde, burada cevaplama gereken bir iddianın daha olduğunu ifade etmektedir. Buna göre itiraz edenler iki tarafından biri diğerine üstün gelen mümkünün zayıf olan tarafının mümkün olduğunu fakat illetinin vâkı olmaması sebebi ile imkânsız olduğunu iddia etmektedirler. Burada dayandıkları önerme “malulun imkânının illetin imkânını gerektirmeyeceği” önermesidir. O halde itiraz edenler her ne kadar zikretmemiş olsalar dahi bu öncüle dayanarak yeni bir itiraz daha yapabilirler. Mümkünün zayıf olan

³⁷⁵ Cürcânî'nin Hillî'nin sözlerini alıntıladığı bölümler için bk. Şucâi Bâğini Hûriyye, *Tashîh-i Hâşiyeye ala Şerh Şemseddin el-İsfahânî li-Tecrîd el-İ'tikâd* (Yüksek Lisans Tezi, Kum Üniversitesi, 1960), 153-154. Kendisine atıf yaptığımız bu çalışma, Cürcânî'nin *Tecrîd* hâşiyesinin el yazması değil, İran'da yapılan bir tahkikidir. Hillî'nin ifadeleri, Kemalpaşazâde tarafından da zikredilmiştir., bk. İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümküne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:378-380.

³⁷⁶ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümküne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:380. Hillî

tarafının mümkün olduğu fakat illetinin asla var olamayacağı diğer bir değişle zayıf olan tarafın illetinin imkânsız olduğu da iddia edilebilir. Cürcânî, yukarıda vermiş olduğu cevap ile bu itirazı cevaplandırmamaktadır. Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd* eserinde başlangıçta bu itirazı cevaplamasa da sonradan bu itirazın farkına vararak cevaplandığı ifade eder: Buna göre Cürcânî, söz konusu son itirazı şu şekilde cevaplandırmaktadır: Mümkünün zayıf olan tarafı, mümkün olduğuna göre kesinlikle bir sebebi olmalıdır. Bu sebebin mümkün veya imkânsız olması önemli değildir. Her halükârda kuvvetli tarafın kuvvetliliği, bu sebebin olmamasına bağlıdır. O halde sadece mümkünün zâtından kaynaklı olarak kuvvetli değildir. Fakat başlangıçta bu durumun tam tersi varsayılmıştı.³⁷⁷

Kemalpaşazâde, Cürcânî tarafından verilen cevabı illet-malul konusu açısından değerlendirerek onu başka bir yönden tenkit etmektedir. Bu bağlamda Devvânî ve İcî'den alıntılar yapan Kemalpaşazâde, netice olarak Cürcânî'nin “kuvvetli olan tarafın kuvvetliliğin zayıf tarafın sebebinin olmamasına bağlıdır” önermesinin hatalı olduğu kanaatine varmaktadır. Çünkü bazen illet, hiçbir şey onu engellemeyecek şekilde güçlü olabilir ve hiçbir şey onun var olmasına engel olmayabilir. Bu kabul edildiği takdirde güçlü olan tarafın güçlü oluşu karşı tarafın illetinin var olmasına bağlanmamış olur.

3.5.4.1.1.2.2. İkinci Tenkit

Kemalpaşazâde, birinci delile yönelik olarak ikinci bir tenkit daha aktarır. Muhammed b. Mübârekşâh (ö. 784/1382'den sonra) tarafından yazılan *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* isimli eserden aktarılan bu tenkit, zayıf tarafın illetinin var olması durumunda kuvvetli olan tarafın zâtî olan üstünlüğünün kalktığını kabul etmemektedir. İbn Mübârekşâh, bu iddiasını zayıf olan tarafın sebebi var olduğunda oluşan üstünlüğün onun zâtından kaynaklı olmaması, ancak kuvvetli olan tarafın kuvvetliliğin mümkünün zâtından kaynaklanması üzerine temellendirmektedir. Diğer bir ifade ile her iki tarafının kuvvetli oluşunun sebebi farklı olduğu için aralarında çelişki olmadığını iddia eder.³⁷⁸

Kemalpaşazâde, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* eserinde ele aldığı bu itiraza karşı Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'inden alıntılacağı pasaj ile cevap verir. Buna göre Cürcânî, şunu iddia

³⁷⁷ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”; Hûriyye Şucâ'î Bâğîni, *Tashîh-i Hâşiyeye ala Şerh Şemseddîn el-İsfahânî li-Tecrîdi'l-İ'tikâd* (Yüksek Lisans Tezi, Kum Üniversitesi, 1960).

³⁷⁸ Muhammed b. Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Kazan: Muhammed Can- Hasan Can Matbaası, 1901), 89.

eder: Mümkünün iki tarafı tıpkı bir terazi gibidir. Dolayısıyla mümkünün iki tarafından birinin kuvvetli oluşu ile diğèrinin kuvvetli oluşu tıpkı terazinin iki tarafının birbirleri ile çelişmesi gibi çelişir. Bu noktada bir tarafın zât sebebi ile diğèr tarafın başka bir sebep ile kuvvetli olmuş olması önemli değildir. Zira tek bir mahal bu iki vasıfla aynı anda vasıflanamaz. Çünkü faillerin sayısının artması iki çelişğin bir arada olmasını gerektirmez.³⁷⁹

Cürcânî'nin vermiş olduğu cevapta dikkat çeken husus mümkünün iki tarafından birisi zât sebebi ile diğèri başka bir sebep ile kuvvetli olmuş olsa da iki tarafın çelişik olduğunu ifade etmesidir. Fakat Cürcânî tarafından verilen bu cevabın büyük bir kusuru var gibi gözükmektedir. Zira mantık kuralları açısından iki şey arasında çelişik olması için iki çelişğin sekiz konuda ortak olması gerektiği ifade edilmiştir: mevzu, mahmul, zaman, mekân, kuvve-fiil, kül-cüz, şart ve izafet/nispettir.³⁸⁰ Bu şartların tamamının mümkünün iki tarafı arasındaki çelişkide gerçekleştiğini söylemeyiz. Zira mümkünün taraflarından biri mümkünün zâtından dolayı kuvvetli olmakta diğèri ise başka bir sebep ile kuvvetli olmaktadır. Bu durumda “Cürcânî'nin iki taraf arasında çelişik olduğu iddiası kabul edilebilir mi?” sorusunu sormak yerinde olacaktır.

Bu muhtemel soruya Devvânî temas etmiş ve cevaplamıştır. Devvânî'nin cevabını şu şekilde özetleyebiliriz: Mantıkta ele alınan çelişik tümel önermeler bağlamındadır. İki şey arasında çelişik olabilmesi için bu sekiz şart gereklidir. Bu sekiz şart olduğu durumda kesinlikle çelişik olur. Şartlar olmadığı zaman ise bazen çelişik olabilir bazen olmayabilir. Devvânî burada şu örneği vermektedir. Tek bir şey aynı anda aynı yerde ama farklı sebeplere nispet ile hem ayakta durması hem oturması veya hem hareketsiz hem de hareketli olması mümkün değildir. Görüldüğü üzere bu sekiz şartın olmadığı hiçbir durumda iki şey arasında çelişkinin asla olmayacağı sonucuna varamayız.³⁸¹ Devvânî, bu cevabını destekleyici başka bazı açıklamalarda bulunmuş ve meseleyi bitirmiştir.

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin öncelikle cevabını sunuş formatına yönelik bazı düzeltmelerde bulunur. Daha sonra *Şerhu'l-Hikme*'de yer alan itiraz hakkında ve bu itiraza Cürcânî ve Devvânî tarafından verilen cevaplar hakkında kanaatini ifade eder. Ona göre bu itiraz daha başlangıçta bir yanlış anlamaya dayanmıştır. Aynı şekilde Cürcânî ve

³⁷⁹ Bâğînî, *Tashîh-i Hâşiyeye ala Şerh Şemseddîn el-İsfahânî li-Tecridi'l-i'tikâd*, 157.

³⁸⁰ Âmidî, *Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü*, çev. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir 1. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 73 (dipnot 39).

³⁸¹ Devvânî, “Risâle fi isbâtî'l-vâcib el-kadîme”, 105.

Devvânî tarafından verilen cevaplar da yanlıştır. Çünkü ona göre hem bu itirazı dile getirenler hem de cevap verenler çelişki ile birbirine karşı olma (*münâfât*) arasındaki farkı bilememişlerdir. Yukarıda sayılan sekiz şart çelişkinin meydana gelmesi için gereklidir, iki şeyin birbirine karşı olması için gerekli değildir.³⁸² Kemalpaşazâde, açıkça söylemese bile verdiği cevaptan ona göre arada bir çelişki değil bir karşı olma durumunun olduğu, çünkü çelişkinin epistemolojik bağlamda³⁸³, karşı olma durumunun ise varlık bağlamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile çelişki konusu akli hükümler düzlemi için geçerli, karşı olma durumu varlık düzleminde geçerli olmaktadır.

3.6.4.2. İkinci Delil

Kemalpaşazâde, mümkünün iki tarafının eşit olması ile ilgili olarak aktardığı ikinci delili İsfahânî'ye nispetle *Tesdîdü'l-kavâid* eserinden aktarmıştır.³⁸⁴ Bu delili kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür: Mümkünün zâtına nispetle iki tarafından birinin diğerinden daha öncelikli olması uygun değildir. Çünkü iki taraftan biri diğerinden daha üstün olduğu takdirde iki ihtimal ortaya çıkar:

- (a) Ya zayıf olan tarafın var olması mümkün olmaz,
- (b) ya da zayıf olan tarafın var olması mümkün olur.

Zayıf olan tarafın var olması mümkün olmadığı takdirde (a), mümkün olan bir şeyin ya zorunlu ya da imkânsıza dönüşmesi gerekir. Dönüşüm ise mümkün bir şey değildir. İkinci ihtimalde (b) yani zayıf olan tarafın var olması mümkün olduğu takdirde iki ihtimal bulunmaktadır:

- (bi) Ya zayıf olan taraf bir sebebe ihtiyaç olmadan var olabilir,
- (bii) ya da zayıf olan taraf bir sebep sayesinde var olabilir.

³⁸² İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkinine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:402.

³⁸³ Çünkü malum olduğu üzere mantıkta çelişki; sekiz şartta aynı olmak kaydı ile iki önermeden birinin doğru olması, zorunlu olarak diğerinin yanlış olmasını gerektirir ve bu önermelerin nitelikleri, yani olumlama ve olumsuzlama durumları farklı olmalıdır, bk. Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önergeler Mantığı*, 152.

³⁸⁴ Fakat bu delilin küçük farklar ile aynısını Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Muhassal* eserinde görmekteyiz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, 204-205.

Bu ihtimallerden birincisi (bi), herhangi bir sebep olmaksızın zayıf olanın tercih edilmesi sonucunu doğurur. Bu durum akıl açısından iki eşitten birisi arasında seçim yapmaktan çok daha saç bir durumdur. Son ihtimale(bii) göre de iki ihtimal bulunmaktadır:

- (biia) Ya zayıf olan taraf kendine ilişen sebebi sayesinde diğer taraftan daha üstün olmaz,
- (biib) ya da zayıf olan taraf kendi sebebi sayesinde daha üstün olur.

İlk ihtimal (biia), geçersizdir, çünkü sebebin iliştığı şeyin kuvvetli olması gerekir. Aksi takdirde sebep, sebep olmaz. İkinci ihtimale (biib) göre yani zayıf olan tarafın kendi tahakkukunu gerektiren bir illet sebebi ile kuvvetli olması durumunda, mümkünün zâtına nispetle kuvvetli olan tarafın karşı tarafın zayıfa dönüşmesi gerekir. Bu durumda zâta dayanan bir şey, zâta dayanmayan bir şey karşısında mağlup olur ki bu imkânsız bir durumdur. O halde mümkünün iki tarafının eşit olması ve dışardan bir sebep tarafından tercih edilmeleri gerekir.³⁸⁵ Bu delil ile ilk delil arasında büyük benzerlik oluşu aşikârdır. Fakat Kemalpaşazâde'nin ifade ettiği üzere bu delil ve ilk delil arasında fark bulunmaktadır ve bu sebeple bu son delile daha farklı tenkitler getirmek mümkündür.

3.6.4.2.1. Delile Yönelik İlk Tenkitler

Kemalpaşazâde'ye göre ilk delile yapılan tüm itirazlar bu delil için de geçerlidir. Bununla birlikte bu delile, birinci delile getirilmeyen başka tenkitler getirmek mümkündür. Şöyle ki; İsfahânî tarafından dile getirilen delil mümkünün taraflarından birisinin üstün olduğu takdirde ortaya çıkacak ihtimalleri ele almakta ve en son ihtimale göre zayıf tarafın başka bir neden ile vâkı olması durumunda kuvvetli tarafın üstünlüğünü kaybedeceğini ve bu üstünlüğün zâttan kaynaklandığını ifade etmektedir. Sonuç olarak bir şeyin zâtından kaynaklı olan bir hüküm dışardan kaynaklı bir sebep dolayısıyla ortadan kalkmaktadır. Kemalpaşazâde, bu noktada Devvânî'nin bu varsayımına karşı yaptığı bir itirazı aktarır: Buna göre zâtî olarak var olan bir üstünlüğün kalkması durumu, bu üstünlüğün zorunluluk derecesine ulaşması durumunda gerekmektedir. Fakat mümkünün zâtı, taraflarından birinin zorunluluk derecesine varmayan bir üstünlük ile üstün olmasını gerektirirse, zâtî üstünlüğün ortadan kalkması gibi bir durum söz konusu olmaz.

³⁸⁵ Ebu's-Senâ el-İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâid fî şerhi Tecridi'l-'akâid*, 255-256; İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki enne'l-mümkine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî", 393-394.

Kemalpaşazâde, Devvânî tarafından yapılan bu itirazı reddetmektedir. Çünkü başlangıçta varsayılan şey; sadece zât gereği iki taraftan birinin diğerine üstün olmasıdır. O halde zorunluluk derecesine ulaşması önemli değildir. Çünkü zorunlu olmayan şey vâkı olamaz. Bu durumu kuvvetli tarafa kıyaslamak doğru değildir. Zira kuvvetli olan taraf vâkı olmamıştır. Diğer ifade ile Devvânî, İsfahânî'nin yaklaşımının mümkünün zâtı ile kuvvetli tarafı arasında zorunluluk ilişkisi olduğu kabul edildiğinde itirazlarının geçerli olduğunu kabul etmektedir. Kemalpaşazâde'ye göre ise konumuzun zaten varlık sahasında olan mümkün olduğunu, var olan şeyin de zorunlu olduğunu ifade ederek yanıtlamıştır. O halde şu soruyu sormak mümkündür: Mümkünün iki tarafından birisinin üstün olmasını mümkün gören ve kuvvetli tarafın zorunluluk derecesine ulaşmadan var olmasının kabul eden kimseler İsfahânî'nin itirazlarından kurtulabilirler mi? Kemalpaşazâde'ye göre bu itirazlardan korunmak da mümkün değildir. Zira varlık sahasına çıkan zorunludur, varlık sahasına çıkmış bir şeyin zorunlu olmaması düşünülemez.

Kemalpaşazâde, bu itirazları ve cevaplarını ele aldıktan sonra ilk delil ile ikinci delil arasında mukayese yapmakta ve ikinci delile yapılan bu itirazların hiçbirinin birinci delile yapılamayacağını ifade etmektedir. Düşünürümüz buradan hareketle iki delil arasında fark olduğu kanaatine varmıştır.³⁸⁶

3.6.4.2.2. Kemalpaşazâde'nin Tenkitleri

Kemalpaşazâde'nin İsfahânî tarafından aktarılan delile yönelik ayrı bir eleştirisi daha olmuştur. O, burada “zâtın gereği olan şey” (*mukteda'z-zât*) kavramını tahlil etmektedir. Müteahhir dönem kelimasında zâtın gereği olan şeyin zâttan ayrılmasının mümkün olmadığı sıklıkla ifade edilen bir önermedir.³⁸⁷ Kemalpaşazâde, bazı durumlarda zâtın gereği olan şeyin zâttan ayrılabilceğini ifade etmektedir. Düşünürümüz, bu iddiasını daha öncekilerde rastlamadığımız şekilde iki kavram ikilisini kullanarak iddiasını temellendirmektedir. Onun yaptığı çözümlemeye göre zâtın gereği olan şey “zorunluluk ilkesi (*mebde'ü icâb*)” değil de “gereklilik ilkesi (*mebde'ü isticâb*)” olursa zâtın gereği olan şey zâttan ayrılabilir. Kemalpaşazâde, bu iddiasını Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât* eserinde İbn Sînâ tarafından kullanılan bir ifadeyi yorumlama şekline dayandırmaktadır. Buna

³⁸⁶ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümküne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihi”, 6:359.

³⁸⁷ Sözelimi zâtın gereğinin zattan ayrılamayacağını ifade eden bir yer için bk. Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, 1. Baskı (Kum, 1989), 1:317.

göre İbn Sînâ, *el-İşârât* eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Şüphesiz sen bileceksin ki, cisim boşa kalınca ve doğasına da dışarıdan yabancı bir etki arız olmayınca onun belirli bir konumu ve şeklinin olması kaçınılmazdır. O halde onun doğasında bunu gerektiren bir ilke (*mebdeü isticâb*) bulunur”³⁸⁸ Cismin bütün dış etkilerden arındırıldığı durumda şekillenme ve yer kaplamayı gerektirecek bir ilkeye sahip olduğunu ifade eden bölümde Nasîruddin e-Tûsî şu açıklamayı yapmaktadır: [İbn Sînâ, [özellikle] onun (şekillenme ve yer kaplamanın) ilkesi veya zorunluluk ilkesi değil, gereklilik ilkesi (*mebdeü isticâb*) demiştir. Çünkü zorlama bazen belli bir yerde bulunmayı ve belli bir şekil ile şekillenmeyi engelleyebilir. Fakat zorlama gidince tekrar doğasının istediği şeye geri döner. Eğer doğa bu ikisinin varlığının veya zorunluluğunun ilkesi olsaydı bu ikisinin olmadığı durumda o ilkenin de olmaması gerekirdi. Fakat bu ilke gereklilik ilkesi olduğuna göre her durumda bir konumda bulunmayı ve bir şekil ile şekillenmeyi ister”³⁸⁹ Kemalpaşazâde, bir şeyi istemek ile istenilen şeyin meydana gelmesinin farklı şeyler olduğunu ifade eder. İstenilen şeyin meydana gelmesi için engelin de ortadan kalkması gerekmektedir. Bu bağlamda eli ile taşı kaldıran kişiyi örnek vermektir. Zira taş ağır olduğu için yerin merkezine doğru hareket etmek ister fakat kişinin onu kaldırması taşın yere düşmesine engel olmaktadır. Kemalpaşazâde, bu bağlamda Râzî, Cürçânî gibi önemli isimlerde bulunmayan yeni bir açılım yapmaktadır: Buna göre “gereklilik” iki kısımdır: (i) Tam gereklilik (*iktiza*) ve (ii) eksik gereklilik (*iktizâ*). Tam gereklilikte gereken şey gerektirenden ayrı kalmaz. Sözelimi, mümkünün zâtının imkânı gerektirmesi buna bir örnektir. Zira, mümkünün zâtı zorunluluk ilkesidir ve mümkünün imkânı gerektirmesi tam gerektirmez. Eksik gereklilikte gereken şey gerekli olduğu şeyden ayrılabilir. Bu durum, gerektiren şeyin, zorunluluk ilkesi değil de gereklilik ilkesi (*isticâb*) olduğu durumlarda ortaya çıkar.

Kemalpaşazâde, gerektirme durumu ile ilgili yapmış olduğu bu açılımı mümkünün iki tarafına tatbik etmek ister ve bu bağlamda şu soruyu sorar: Mümkünün zâtı zorunluluk ilkesi olarak değil gereklilik ilkesi olarak taraflarından birisini neden gerektirmesin? Bu durumda diğer taraf var olsa bile güçlü olan tarafın güçlüğü devam edecektir. Kemalpaşazâde bu bağlamda Cürçânî’nin başka bağlamlarda vermiş olduğu cevaplara değinerek bu cevapların kendi delilini kapsamayacağını ifade etmektedir.³⁹⁰

³⁸⁸ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, 97.

³⁸⁹ Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 1. Baskı (Kum: Neşrû'l-Belâga, 1997), 2:200.

³⁹⁰ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümküne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:395-397.

3.6.4.3.Üçüncü Delil

Kemalpaşazâde üçüncü olarak delil Ali Kuşçu'nun *eş-Şerhu'l-cedid* eserinde zikretmiş olduğu delil zikreder. Buna göre, mümkünün iki tarafından birinin diğerine mümkünün kendi zâtından kaynaklanan ve zorunluluk derecesine ulaşmayan bir üstünlük ile üstün olması uygun değildir. Çünkü mümkünün zayıf olan tarafı mümkünün zâtına bakarak var olamıyorsa, bu mümkün mümkün değildir. Bu başlangıçta varsayılan şey ile çelişir. Eğer bu zayıf olan tarafın vâkı olması mümkün kabul edilirse, bu durumda zayıf olan taraf vâkı olduğu zaman mümkünün zâtına kıyasla güçlü olan taraftan üstün olur. Diğer deyişle zayıf olan taraf tahakkuk ettiği takdirde zât gereği kuvvetli olan tarafa galip gelmiş olur, çünkü var olan tarafın diğer tarafa üstün olmadan var olması düşünülemez. Fakat zayıf olan tarafın üstün olması asla kabul edilemez. Çünkü bu durumda zayıf olduğu halde sonrada güçlü olan taraf ile mümkünün zâtı gereği güçlü olan taraf arasında bir çelişki meydana gelir.³⁹¹

3.6.4.3.1. Üçüncü Delile Yönelik Tenkitler

Kemalpaşazâde Ali Kuşçu tarafından zikredilen delile iki yönden yaklaşmıştır. Öncelikle Ali Kuşçu'ya yönelik olarak başkaları tarafından dile getirilmeyen bir tenkit getirmiş ve bunu tartışmıştır. Daha sonra Ali Kuşçu metni üzerine oluşan literatürü değerlendirmeye tabi tutarak Devvânî ve Deştékî'nin eleştirilerini değerlendirmiştir.

Şimdi Kemalpaşazâde tarafından Ali Kuşçu'nun deliline yönelik olarak yapılabilecek muhtemel itirazı (*lev sebete*) aktaralım. Ali Kuşçu'nun temel iddiası mümkünün zayıf olan tarafının meydana gelmesi mümkün olduğu kabul edildiği takdirde, o tarafın kuvvetli olması gerektiği ve bunun da mümkünün kendi zâtından kaynaklanan diğer tarafın kuvvetliliği ile çelişeceği. Bu noktada şu itiraz dile getirilebilir: Mümkünün zayıf olan tarafının kuvvetliliğinin sebebi ile kuvvetli olan tarafının kuvvetliliği farklıdır. O halde “iki farklı sebebe dayanan iki farklı kuvvet arasında çelişki olduğunu kabul edilemez bir iddiadır”. Düşünürümüze göre bu muhtemel itiraza karşılık “mümkünün zâtı iki taraftan birinin kuvvetli olmasını gerektirirse, diğer tarafı men etmesi gerekir” delilini sunar. Çünkü iki çelişikten birisini isteyen bir şeyin diğerini men etmesi gereklidir. O halde diğer

³⁹¹ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-'akâid*, 250.

tarafın zâtı gereği imkânsız olması gerekli olur. Çünkü üstün olmayan tarafın var olması düşünülemez.³⁹²

Ali Kuşçu'nun deliline yönelik olarak gelebilecek bir diğer itiraz birinci delile de yöneltilmiş olan itirazdır. Hatırlanacağı üzere ilk delile yöneltilen itirazlardan birisi de mümkünün zayıf olan tarafının illetinin hiç var olmaması ve bu durumda hiçbir şekilde kuvvetli taraf olmamasının mümkün olduğu iddiasıydı.³⁹³ Ali Kuşçu da *eş-Şerhu'l-cedîd* eserinde bu itirazı ele almıştır. Ali Kuşçu, Cürcânî tarafından verilen cevabı da aktarmış fakat o bu cevabı yetersiz görmüştür. O, bu bağlamda farklı bir çözüm sunmaktadır. Buna göre zayıf olan taraf, mümkünün zâtına nispetle mümkün olduğuna göre sebebi de mümkünün zâtına nispetle mümkün olmalıdır. Çünkü mümkün zâtı zayıf olan tarafın sebebinin yokluğunu gerektirirse zayıf olan tarafın da yokluğunu gerektirir. Bu durumda başta mümkün olarak kabul ettiğimiz şey mümkün olmaz. O halde şu çıkarımı yapmak mümkündür: Mümkünün zayıf tarafı mümkünün zâtına nispetle mümkün olduğuna göre kuvvetli olan taraf üzerine üstün gelmesi mümkündür. Bunun sonucunda mümkünün zâtı gereği kuvvetli olan tarafın kuvvetliliği ortadan kalkacaktır ki bu da zât tarafından istenilen bir şeyin ortadan kalması anlamına gelecektir.³⁹⁴ Cürcânî'nin sunduğu çözüm ile Ali Kuşçu tarafından çözüm arasında bir mukayese yapılacak olursa Ali Kuşçu tarafından sunulan delilin daha kuvvetli olduğunu ifade edebiliriz. Cürcânî'nin çözüme kavuşturma şeklini şu şekilde özetleyebiliriz: Zayıf olan taraf mümkün olduğuna göre mutlaka bir sebebi vardır. Bu sebebin mümkün veya imkânsız da önemli değildir. O halde kuvvetli olan tarafın kuvvetliliği bu sebebin var olmamasına bağlıdır. Cürcânî'nin çözüm tarzında dikkat çeken husus, mümkünün zayıf olan tarafının sebebinin imkânsız olmasına karşı çıkmamasıdır. Fakat Ali Kuşçu'nun da ifade ettiği üzere mümkünün zâtı bu zayıf olan tarafın sebebinin olmamasını gerektiremez. Aksi takdirde sebebi engellemek sebepliği engellemek olacağından zayıf tarafın engellenmesi anlamına gelecektir. Nitekim Kemalpaşazâde de Ali Kuşçu'nun delilinin dakik olduğunu ifade etmektedir.

Bu bağlamda Kemalpaşazâde, Ali Kuşçu'nun söz konusu çözümlenmesi üzerine itirazda bulunan iki isme karşı Ali Kuşçu'nun metnin savunmaya geçer. Bu iki isim Ali Kuşçu'nun *eş-Şerhu'l-cedîd* eserine yazmış oldukları hâşiyeler ile meşhur olan Devvânî

³⁹² İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihi li-zâtihî”, 6:397.

³⁹³ Mümkünün zayıf olan tarafının asla mümkün olmakla beraber asla var olamayacağı kaygısı aksi takdirde kuvvetli olan tarafın kuvvetliliğinin bu tarafın illetinin var olmamasına bağlanmış olması kaygısıdır.

³⁹⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, 253.

ve Sadreddin ed-Deşteki'dir. Kemalpaşazâde hem Devvânî'nin hem de Sadreddin Deşteki'nin eleştirilerini tenkit etmiştir.

Devvânî itirazını Ali Kuşçu'nun çözümünde yer alan “mümkünün karşı tarafın sebebinin yokluğunu gerektirmesi” ifadesi üzerinden yapmaktadır. Hatırlanacağı üzere Ali Kuşçu, çözümlemesinde mümkünün zâtının, zayıf olan tarafının illetinin yokluğunu gerektiremeyeceğini ifade etmişti. Bu iddiasını da mümkünün zayıf tarafının sebebinin yokluğunu gerektirdiği takdirde zayıf tarafın kendisinin de yokluğunu gerektireceğini ve bunun da mümkünün mümkün olmaktan çıkaracağını ifade ederek temellendirmişti. Devvânî, burada şöyle bir itiraz yapar: Mümkün, zayıf olan tarafının sebebinin yokluğunu zorunluluk yolu üzere gerektiriyorsa Ali Kuşçu'nun iddiası geçerlidir. Ancak mümkün zayıf olan tarafının sebebini zorunluluk değil de kuvvetlilik (*evleviyet*) yolu ile gerektiriyorsa Ali Kuşçu'nun iddiası geçerli değildir. Zira bu durumda mümkün karşı tarafın yokluğunu zorunlu olarak değil sadece kuvvetlilik (*evleviyyet*) yolu üzerine gerektirecektir. Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî'nin burada düştüğü hata mümkünün zâtı tarafından gerektirilen kuvvetlilik ile hiçbir şeye dayanmadan meydana gelen kuvvetlilik arasındaki farkı bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira zâta dayanarak kuvvetli olan ve var olan bir şeyin kuvvetliliğin zorunluluk derecesine var olmaması zaten düşünülemez.³⁹⁵ Bu durumda Devvânî'nin yukarıda yapmış olduğu tahlil geçersizdir.

Ali Kuşçu'ya bir diğer itiraz da Saddreddin ed-Deşteki'den gelmiştir. Buna göre Ali Kuşçu, mümkünün cüzlerinden zayıf olan tarafın var olduğu kabul edildiğinde mümkünün zâtının gerektirdiği şeyin ortadan kalkacağını ifade etmiştir. Sadreddin ed-Deşteki bu ifadeden dolayı Ali Kuşçu'yu şu ifadeleri ile tenkit etmiştir: “Zâtı gereği mümkün olan bir şeyin başkasına itibar ile meydana gelmesinin caiz olduğunu söyleyen bir tane akıllı işitin mi? Muhtemelen bunu söyleyen kişi başkası sebebi (*bi'-gayr*) ile mümkünün olmadığını hiç duymamıştır?”³⁹⁶ Açıkça görüldüğü üzere Sadreddin ed-Deşteki, Ali Kuşçu'nun imkânsız bir şeyin başka bir şey sebebi ile mümkün olmasını kabul ettiği için eleştirmektedir. Fakat Kemalpaşazâde, Deşteki'yi Ali Kuşçu'yu anlamamakla suçlamaktadır. Ona göre Ali Kuşçu, burada mümkünün zâtının gerektirdiği şeyin ortadan kalkmasını nefsü'l-emrde gerçekleştiğini iddia etmemiştir. Bu durumun

³⁹⁵ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkîne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihi li-zâtihî”, 6:400.

³⁹⁶ Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki, *Hâşiye ala Şerh Tecridi'l-'akâid li Sadreddin eş-Şirazi* (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Ahmed III Kit., 001889), 155a-155b.

mümkünün zâtına kıyas ile var olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla imkânsız bir şeyin başka bir şey mümkün olması gerekmemektedir.³⁹⁷

3.6.4.4. Dördüncü Delil

Kemalpaşazâde'nin mümkünün iki tarafının eşit olması gerektiği ile ilgili olarak naklettiği son delil Devvânî tarafından *Hâşiyetü't-Tecrîd* eserinde zikredilmiş delildir. Delili şu şekilde özetlemek mümkündür: Mümkünün taraflarından birinin baskın olmasını gerektiren şey karşı tarafın da zayıf olmasını gerektirir. Çünkü baskın olan ile zayıf olan arasında görelilik (*tezâyüf*) vardır. Mümkünün zayıf olan tarafının zayıflığı kendisinin imkânsız oluşunu karşı tarafın ise zorunlu oluşunu gerektirir.³⁹⁸

Kemalpaşazâde, bu delile mümkünün taraflarından birisinin kuvvetli olması ve zayıf olması arasında var olan görelilik ilişkisinin, taraflardan birinin bir şeyi gerektirdiğinde aynı şeyi karşı tarafından da gerektirmesi gibi bir sonuca ulaştırmadığını ifade ederek cevap verir. Çünkü iki görelilik, tek bir şeyi gerektirmeyebilir. Aynı şekilde görelilik şeyler başka görelilik şeyleri veya birbirlerine gerekli olan şeyleri de gerektirebilir. Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî, iddiasını temellendirme konusunda yanlışa düşmüştür. Ona göre mümkünün üstün olan tarafının diğer tarafın zayıf olmasını gerektirmesinin sebebi şu şekildedir: Mümkünün bir tarafı kuvvetli olduğunda diğer taraf ya zâta nazaran kuvvetli ya eşit ya da zayıf olmalıdır. İlk ve son ihtimallerin olması mümkün değildir. O halde ortadaki ihtimalin olması gereklidir.³⁹⁹

3.7. Mümkünün Meydana Gelen Tarafının Zorunlu Olması Gerektiğine Dair Öncüller

Düşünürümüze göre isbât-ı vâcib için asıl önemli olan konu mümkünün taraflarından ortaya çıkacak olanın zorunlu olmasının gerekli oluşudur. Ona göre mümkünün meydana gelen tarafının zorunlu olması gerektiği şu iki meselenin neticesinde ortaya çıkmıştır:

- a) Mümkünün taraflarından biri kuvvetli olsa bile bu var olması için yeterli değildir
- b) Bir illet sebebi ile mümkünün iki taraflarından birinin sahip olduğu kuvvetlilik de var olmak için yeterli değildir.

³⁹⁷ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümküne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:399.

³⁹⁸ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-'akâid*, 250.

³⁹⁹ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümküne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”, 6:404.

3.7.1. Birinci Öncülün Delili

Kemalpaşazâde'ye göre mümkünün taraflarından birisinin kuvvetli olması halinde bile bu durumun o tarafın meydana gelmesi için yeteli olmayacağını delili şu şekildedir: Eğer mümkünün taraflarından birisi kuvvetli olursa diğer taraf ya imkânsız olacaktır ya da imkânsız olmayacaktır. İmkânsız olursa mümkün, mümkün olmaz. Eğer imkânsız olmaz ise kuvvetli olan tarafın zayıf olan tarafın illetinin yokluğuna bağlanması gerekir.⁴⁰⁰

Düşünürümüz, bu delili her yönü ile ele alıp tartışmaya açmaktadır ve bu bağlamda odaklandığı husus zayıf olan tarafın imkânsız olması ile ne kast edildiğidir. Buna göre Kemalpaşazâde iki ihtimali ele alır. Eğer karşı tarafın varlığı imkânsız olmadıktan sonra, kuvvetli kuvvetliliği kendisinde hasıl olduktan sonra zayıf tarafın yokluk illetine ihtiyaç duyması gerektiği kastediliyorsa, bu gereklilik men edilecektir. Çünkü öncelikle kuvvetli tarafın kuvvetliliği karşı tarafın yokluk illetine bağlıdır. Bu durumda ise kuvvetli taraf kendisinin daha kuvvet sabit olmadan karşı tarafın yokluk illetine bağlı olacaktır. Bu durum kuvvetliliğin zâti olmadığı anlamına gelecektir. Bu zaten kabul edilen bir şeydir.

Eğer kuvvetli tarafın karşı tarafın illetinin yokluğuna duyduğu ihtiyaç ile genel bir anlam kastediliyorsa yani ister kuvvetlilik sabit olduktan sonra olsun ister önce olsun her halükârda zayıf tarafın yokluk illetine ihtiyaç duyması gerektiği kast ediliyorsa bu gereklilik kabul edilir. Fakat kuvvetli olan tarafın kuvvetinin onun varlığına delil olması konusunda tam bir delil değildir. Zira tam bir delil olması bu delilin kuvvetli tarafın kuvvetliliğinden sonra karşı tarafın illetinin yokluğuna ihtiyaç duyduğuna hasr edilmelidir.

Bu bağlamda Kemalpaşazâde delilin tashih edilmesi gerektiğini iddia eder ve zayıf tarafın imkânsız olmaması ile kast edilenin ne olduğunu beyan eder. Kemalpaşazâde bu bağlamda şunları ifade eder: “ Delil getirenlerin zayıf olan tarafın mümkün olmasından ve imkânsız olmamasından kastı, kuvvetli tarafın zâta dayanan kuvvetliliğinin sabit olması sebebi ile imkânsız olmasıdır”.⁴⁰¹ Diğer bir ifade ile kuvvetli tarafın kuvvetliliği ile zayıf taraf arasında çelişkili bir durum vardır. Kuvvetli tarafın kuvvetliliğinin meydana gelmesi zayıf tarafın varlığının imkânsızlığını gerektirmektedir. O halde kuvvetli taraf

⁴⁰⁰ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkinê lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihi”, 6:405.

⁴⁰¹ İbn Kemâl, “Risâle fî tahkîki enne'l-mümkinê lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihi”, 6:407.

var olmak için karşı tarafın illetinin yokluğuna ihtiyaç duyacaktır. Bu durumda kuvvetli tarafın kuvvetliliğinin kendi başına var olmak için yeterli olmadığını ifade edebiliriz.

3.7.2. İkinci Öncülün Delili

Kemalpaşazâde, mümkünün kendi zâtına nispetle daha güçlü olmasının onun varlığını gerektiremeyeceğini ispat ettikten sonra ikinci meseleyi ele alır. Düşünürümüz, mümkünün taraflarından birinin kendi dışında var olan bir illet sayesinde güçlü olmasının onun varlığı için yeterli olmayacağı şeklinde özetlenebilecek iki meseleyi, ilk meselede olduğu gibi Ali Kuşçu'nun şerhi üzerinden tartışmaktadır. Ali Kuşçu'nun şerhte yer alan delilini şu şekilde özetleyebiliriz: Bir neden bağlı olarak var olan kuvvetliliğin, zayıf olan tarafı imkânsız kılmaması kuvvetli olan tarafın zorunluluk derecesine ulaşmadığını ispat eder. O halde kuvvetli olan tarafın var olması zorunlu değil, mümkündür. Kuvvetli olan tarafın bu imkânı tahlil edildiği takdirde şunu kabul edebiliriz. Kuvvetli olan taraf, bu kuvvetliliği ile beraber bazen var olacak bazen de var olmayacaktır. Kuvvetli tarafın taşıdığı kuvvetlilik yanında bazen vâkı olup bazen vâkı olmaması durumu hakkında şu iki ihtimal vardır:

1. Ya vâkı olduğu durumda bir neden olmaksızın sadece bu kuvvetlilik (*evleviyyet*) sebebi ile vâkı olmuştur
2. Ya da vâkı olması başka zamanlarda bulunmayan başka bir şeye ihtiyaç duymaktadır

Bu ihtimallerden birincisi geçersizdir. Çünkü kuvvetli olan taraf, sadece kuvvetlilik sebebi ile vâkı olmuş ise bu durum, tercih edici bir sebep olmaksızın iki eşit şey arasında tercih yapmayı gerektirecektir.

Ali Kuşçu, ikinci ihtimalin de iki ihtimalin de iki ihtimali olduğunu belirtir. Buna göre kuvvetli taraf kuvvetli olmakla beraber her zaman bulunmayan başka bir sebebe ihtiyaç duyuyorsa;

2a. Kuvvetli taraf ya bu başka sebep sayesinde zorunlu olur.

Bu ihtimale göre iddiamız ispatlanmıştır. Çünkü kuvvetli olan taraf kuvvetliliği var olmak için kendi başına yeterli olmamıştır. Aksine zorunlu olmadığı sürece var olmamıştır.

2b. Ya da kuvvetli taraf bu başka sebep sayesinde zorunlu olmamıştır, evla olmuştur.

Bu durumda mümkünün bir nedene bağlı olarak taraflarından birisinin üstün olması hakkında konulan ihtimallerin tamamı, oluşan bu üstünlük hakkında da cari olacaktır. Bu ikinci üstünlük için bu ihtimaller yeniden kurgulandığında, az önce oluşan durum tekrar oluşacak ve mümkün üstün olan tarafı için üçüncü bir üstünlük ortaya çıkacaktır. Bu da teselsüle yol açar. O halde kendisini zorunlu kılacak bir sebepte durmalıdır.⁴⁰²

Kemalpaşazâde, öncelikle Ali Kuşçu'nun delilinin ikinci ihtimali zikretmesi ile birlikte tamamlandığını düşünmektedir. İkinci ihtimalin de tekrar iki ihtimalinin olduğunun açıklanması delili anlamayanlara delili tamamlamak (*tetmîm*) için getirilmiştir.⁴⁰³ Bir diğer nokta Kemalpaşazâde'ye göre ikinci ihtimalin ikinci durumunda -2b- oluşacak teselsülün iptali için kullanılacak delil burhan-ı tatbik değildir.⁴⁰⁴ Bu delilin takririni şu şekilde yapabiliriz: Mümkünün bir neden ile kuvvetlenen tarafı başka bir şey sebebi ile bazen vâkı olmakta bazen vâkı olmamaktadır. Kuvvetli olan taraf başka bir şey onu zorunlu kılmayıp ikinci defa kuvvetli kıldığı takdirde ve bu silsile sonsuza kadar gittiği takdirde, sonsuz sayıda tercih edici ortaya çıkacaktır.⁴⁰⁵ Şimdi burada şu soru sorulabilir. Bu tercih edicilerin de bir tercih edicileri var mıdır yoksa yok mudur? Eğer bu tercih edicilerin bir tercih edicileri yok ise bu durumda iki eşit olan şeyden birini tercih edici olmaksızın tercih edici etmek gerekecektir. Eğer bu tercih ediciler kümesinin bir tercih edicisi var ise bu tercih edicinin bir yönden bu tercih ediciler kümesine dahil olması gereklidir. Zira bu küme içerisinde bütün tercih ediciler bulunmaktadır. Bir yönden bu kümenin dışarısında bulunması gereklidir. Zira bu tercih ediciler kümesinin varlığından sonra olan eşitliği gidermektir. Kemalpaşazâde, bu bağlamda Devvânî'nin burhan-ı tatbik delilini uygulamasından dolayı eleştirmektedir.⁴⁰⁶

⁴⁰² Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*, 255.

⁴⁰³ İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki enne'l-mümkine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî", 6:412.

⁴⁰⁴ Burhân-tatbik hakkında bk. Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010): 117-142.

⁴⁰⁵ Burada tercih ediciden kastedilen mümkünün zayıf olanın kuvvetli tarafını meydana getirmesi anlamına değil, evla kılması anlamına bir tercih ediciliktir. Zira varlık verici anlamda tercih edici olursa zaten kuvvetli olan taraf varlık sahasına çıktığı için teselsül olmayacaktır. Kanaatimizce Kemalpaşazâde'nin burada tercih edici tabirini seçmesinin nedeni teselsülün iptali için kullanmış olduğu bu meşhur olmayan delili alıntılacağı yerden olduğu gibi alıntılamasından kaynaklamamaktadır. Zira Kemalpaşazâde'nin teselsülün iptali için kullandığı bu delil, Râzî'nin *el-Erbâin* eserinde Tanrı'nın kudretini tartıştığı yerde kullanılan delile büyük ölçüde benzemektedir. Nitekim Kemalpaşazâde de bu delilin başka konularda kullanıldığı ifade etmiştir. Râzî'de ilgili bölüm için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, 1:175-176.

⁴⁰⁶ İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki enne'l-mümkine lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî", 6:413-414.

3.8. Hudûs- İmkân Tartışmaları

Mümkün varlıklar, varlıklarını devam ettirmek için bir neden muhtaçtırlar. Fakat bu ihtiyacın hudûs mu olduğu imkân mı olduğu meselesi hakkında kelamcılar ve filozoflar arasında ihtilaf olmuştur. Kemalpaşazâde, hudûs-ımkân tartışmalarının iki soru bağlamında ele alınması gerektiği kanaatindedir. Buna göre bu iki soru şudur:

- a) Mümkünler faile ne konuda ihtiyaç duymaktadır?
- b) Mümkünler faile ne vasıtası ile ihtiyaç duymaktadır?

Diğer bir ifade ile Kemalpaşazâde, kelamcılar ve filozoflar arasındaki tartışmanın bu iki meselede olduğu kanaatindedir. O, bu kanaatini Nasîruddin et-Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât* eserinde Fahreddin er-Râzî'ye vermiş olduğu bir cevaptan hareketle temellendirir. Tûsî, şöyle demektedir: “(...) çünkü ihtilâfin kaynağı mefulün faile hangi konuda taalluk ettiği. Filozoflar mefulü ister hâdis olsun ister hâdis olmasın fâile varlık konusunda taalluk ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Cumhur ise mefulün fâile varlığında değil hudûsunda taalluk ettiği görüşünü benimsemiştir. Nitekim Şeyh (İbn Sînâ), bunu bu namatın başına aktarmıştır ve fazilet sahibi (Râzî) de bu durumu kabul etmiştir. O halde bu meselede gerçeğin tahkik edilmesi gerekliydi. [Şeyh] bir önceki fasılda mefulün faile varlıkta taalluk ettiğini tahkik etti. Sonra bu varlığın faile taalluk etmesinin sebebi ne olduğunu açıklamaya ihtiyaç duydu. Çünkü varlık fâile rastgele taalluk etmemiştir.”⁴⁰⁷ Kemalpaşazâde, Tûsî'nin bu ifadelerinden yola çıkarak hudûs-ımkân meselesinin bu iki soru düzleminde ele alınması gerektiği fakat kimsenin bu hakkında yazmadığını ifade eder.⁴⁰⁸

3.8.1. Hudûsun İki Farklı Anlamı ve Kullanım Yerleri

Düşünürümüze göre kelamcıların kullandığı “hudûs” kavramı tek bir anlam üzere kullanılmamaktadır. O “hudûs” kavramının yukarıda zikredilen iki tartışma bağlamında iki farklı anlamının olduğunu ifade eder. Buna göre mefulün faile hangi konu taalluk ettiği meselesi ele alınırken hudûs kavramının anlamı “yokluktan varlığa” çıkmaktır. Mefulün faile ne sebebi ile taalluk ettiği ele alınırken hudûs kavramının anlamı “varlığını yokluğun öncelemesi”dir. Kemalpaşazâde'ye göre hudûsun kullanımları arasındaki bu fark hudûs görüşünü benimseyenlerin kullandığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Zira mefulün hudûsta

⁴⁰⁷ Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 3:79.

⁴⁰⁸ İbn Kemâl, “Risâle fî beyâni kavlihi (a.s) ‘el-fakr fahrî’”, 6:430.

taalluk ettiğini ifade edenler; mefulün hudûs etmesi ve var olması ile artık fail ile bir ilişkisinin kalmadığını kabul etmektedir. Bu durumda hudûs kavramının anlamı yokluğun öncelemesi olamaz. Zira yokluğun öncelemesi hudûstan sonra da devam eden bir şeydir. Hudûs kavramı farklı bağlamlarda da kullanılmıştır. Sözgelimi kelamcılar, hudûsun varlıktan sonra, varlığın da var etmeden sonra, var etmenin de mümkünün ihtiyaç duymasından olduğunu ifade etmişlerdir. Burada ise hudûs ile “yokluğun varlığı öncelemesi” kast edilmiştir. Hudûsun anlamlarını tespiti noktasına yaptığı bu ayrımla Kemalpaşazâde'nin seleflerinde ayrıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Kemalpaşazâde de bu ayrımı ilk defa kendisinin yapmış olduğunu ifade etmektedir. Kemalpaşazâde'nin bu bağlamda Cürçânî, Nasîruddin et-Tûsî gibi kişileri hudûsu bu iki anlamını ayırt edememekle eleştirmektedir.

3.8.2. Mümkünün Fâile İhtiyaç Duymasının Sebebi Hakkında Tartışmalar

Kemalpaşazâde, mümkünün fâile ihtiyaç duymasının sebebi hakkındaki tartışmalara değinmiştir. Gazzâlî'den beri tartışılan bu mesele Râzî ve Tûsî tarafından da ele alınmıştır. Kemalpaşazâde bu meselenin düzgün anlaşılması için “hudûs” kavramının anlamının düzgün anlaşılması gerektiği kanaatindedir.

3.8.2.1. Mümkünün Faile İhtiyacının Hudûs Olduğunu İddia Edenlerin Gerçek Maksatları

Düşünürümüz Nasîruddin et-Tûsî'nin *Telhîsü'l-Muhassal*'da yer alan “imkân görüşünü benimseyenler filozoflar ve müteahhir kelamcılardır, hudûs görüşünü benimseyenler mütekaddim kelamcılardır”⁴⁰⁹ ifadesine dayanarak mütekaddim kelamcılarının hudûs, müteahhir kelamcılarının imkân görüşünü benimsediğini ifade eder. Onun bu konu üzerinde durmasının sebebi İcî'nin *el-Mevâkıf* eserinde hudûs görüşünü bütün kelamcılara nispet etmiş olmasıdır. Aynı şekilde Cürçânî de mütekaddim kelamcılarının görüşünün imkân, müteahhir dönem kelamcılarının görüşünün hudûs olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁰ Kemalpaşazâde, bu iki düşünürün de açık bir şekilde hata içerisine düşmüş oldukları kanaatindedir.

Kemalpaşazâde, hudûs deliline karşı genellikle hudûsun varlıktan sonra geldiğini, bundan dolayı hudûsun faile müteallik olma sebebi olamayacağını ifade ederek karşı çıktığını

⁴⁰⁹ Nasîruddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 130.

⁴¹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:715.

ifade eder. Bu bağlamda Nasîruddîn et-Tûsî'nin şu ifadesini nakleder: “Hudûs, varlığı yokluğun öncelemesidir. O halde varlığın bir niteliğidir. Nitelik ise doğası gereği nitelediği şeyden sonra gelir. Hudûs ile nitelenmiş varlık zâtı gereği kendisini meydana getirenden illetin malulden sonra oluşu ile sonradır. Meydana getirenin etkisi doğası gereği eserin varlıkta ona ihtiyaç duymasından sonradır. Eserin ihtiyaç duyması zâtı gereği bu ihtiyacın sebebinden sonradır. Bunların tamamı dört sonradan gelendir. İki tanesi doğa gereği iki tanesi zâtı gereği sonradır. Bu [durum] hudûsun ihtiyaç sebebi olmasının imkânsızlaştırmaktadır”⁴¹¹

Kemalpaşazâde Tûsî'nin büyük yanlış anlama içine düştüğü kanaatindedir. Zira düşünürümüze göre Tûsî, hudûs görüşünü benimseyenlerin “ihtiyaç duymanın nedeni hudûstur” sözlerindeki nedeni yanlış anlamıştır. Hudûs görüşünü benimseyenler burada neden ile “sübût nedenini (*'illetü's-sebât*)” değil “ispat nedenini (*'illetü'l-isbât*)” kast etmişlerdir.⁴¹² Diğer bir ifade ile hudûsun ihtiyaç nedeni olması demek aklın mümkün varlıklarının hâdis olduğunu görerek muhtaç olduklarına hükmetmesi demektir. Diğer bir deyişle âlemin hâdis olduğunu görmek onun muhtaç olduğunu ispat etmektedir. Dolayısıyla Nasîruddîn et-Tûsî, “mümkünün muhtaç olmasının nedeni hudûstur” ifadesini sübût nedeni olarak yorumlamıştır. Bu yoruma göre âlemin muhtaç olmasını sağlayanın hudûs olmaktadır. Fakat hudûs ispat nedeni olarak görüldüğü takdirde dış dünyada mümkünlerin hâdis olduğunu görmemiz bizim onların muhtaç olduğuna hükmetmemiz sağlamaktadır. Kemalpaşazâde, hudûs delilini benimseyenlerin hudûsun illet oluşu ile ispat illetini kast etmiş olduklarını iki sebebe bağlamaktadır. İlk olarak hudûs delilini benimseyen kelamcılarının bir kısmı mefulün yokluktan varlığa çıktuktan sonra faile olan ihtiyacının ortadan kalktığını söylemişlerdir. Çünkü onlar failin mefule taalluk etme sebebinin ortadan kalktığını düşünmektedirler. Failin mefule taalluk etme sebebi ise yokluktan varlığa çıkma anlamında hudûstur. Onları bu görüşü benimsemiş olmaları “mümkünün ihtiyacının illeti yokluğun mümkünü öncelemesi anlamı ile hudûstur” sözlerinde yer alan illet ile isbât illetini kast etmiş olmalarına açık bir işarettir. Çünkü yokluğun öncelemesi anlamı ile hudûs mümkünden ayrılmaz, fakat kelamcılar var

⁴¹¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 130.

⁴¹² Vasıta, sübûtta veya ispatta vasıta şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Sübûtta vâsıta bir şeyin bir vasfın bir şeyde sabit olmasını sağlamak ve ona neden olmaktır. İspatta vasıta'nın bir diğer adı tasdikte vâsıta'dır. Bu “çünkü” sözümüzle bitişik olan illettir. Tehânevî, “el-Vâsıta”, 1751 . Orta terim her kıyasta neticede elde edilmek istenen olumlu veya olumsuz bilginin meydana gelmesini sağlayan illet olmalıdır. Bundan dolayı bu illete ispatta veya vasıta ismi verilir. Şihâbüddîn el-Yezdî, *el-Hâşîye alâ Tehzîbi'l-mantık*, 2. Baskı (Kum: Müessesü'n-Neşri'l-İslâmî, 1992), 112.

olduktan sonra artık hudûsa ihtiyaç olmadığını ifade etmişlerdi. Diğer bir ifade ile kelamcılar yokluktan varlığa çıkma anlamında hudûsun varlık sebebi olduğunu ve var olduktan sonra artık hudûsun ortadan kalkacağını ve faile ihtiyaç duymadıklarını ifade etmektedirler. Ancak aynı zamanda mümkünün faile ihtiyaç duymasının sebebinin hudûs olduğunu söylemektedirler. Burada sebebi ispat sebebi olarak yorumlamalıyız. Somut bir örnek üzerinden gidecek olursak, mümkün olan âlem var olmadan önce faile muhtaçtır. Çünkü biz onun hâdis olduğunu müşahede ediyoruz. Âlemin hâdis olduğunu müşahede etmemiz onun muhtaç olduğunu ispat eder. Bu örnek hâdis olmayı sübût delili olarak yorumlarsa şu sonuç ortaya çıkacaktır. Âlem var olmadan önce faile muhtaçtır çünkü o yoklukla öncelemiş bir varlıktır. Bu durumda Tûsî'nin itirazlarının da vurguladığı üzere daha var olmamış bir şey hakkında yoklukla öncelenmiş varlığını onun faile muhtaç olma sebebi kılmış oluruz.

Kemalpaşazâde, kelamcılarının “ihtiyaç duyanın illeti hudûstur” önermesinde yer alan illet ile kast edilenin isbât edilenin sübût illeti olduğuna dair ikinci bir delili daha vardır. Hudûsun mümkünün ihtiyaç duymasındaki illet olduğunun kabul eden kelamcılardan bazıları nedenselliği ve varlıklar arasında aklî bir tertip olduğunu kabul etmemektedirler. Bu durumda onların hudûsun varlığının mümkünün ihtiyacının varlığını gerektireceğini iddia etmeleri mümkün değildir. Kemalpaşazâde, nedenselliği reddeden kelamcılarının dış dünyada var olan varlıklar arasında nedenselliği reddetmekle birlikte nefsu'l-emrde olan itibari meseleler hakkında nedenselliği reddetmediklerini iddia edenlerin iddiasının geçersiz olduğunu düşünmektedir. Zira kelamcılara göre yenilenme halinde olan itibarlar da var hükmündedir. Bundan dolayı onlar hem varlıklar arasında hem de var hükmünde olan itibarlar hakkında nedenselliği kabul etmezler. O halde kelamcılarının sözünde yer alan “illet” ifadesinin anlamı ispat illeti olmalıdır.⁴¹³

3.8.2.2. Mümkünün Faile Olan İhtiyacının İmkân Olmasının Delilleri

Mümkünün faile ihtiyaç duyması meselesi hatırlanacağı üzere İbn Sînâ tarafından *el-İşârât* eserinde zikredilmişti. İbn Sînâ'nın hudûs deliline yönelik eleştirileri kelamcılar üzerinde etkili olmuş, imkân- hudûs tartışmaları ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Gazzâlî *Tehâfü'l-felâsife* eserinde İbn Sînâ tarafından hudûs deliline yönelik eleştirini cevaplamaya çalışmıştır. Fahreddin er-Râzî ile birlikte hudûs delilinin yerini imkân delili

⁴¹³ İbn Kemâl, “Risâle fî beyâni kavlihi (a.s) ‘el-fakr fahrî’”, 6:441-442.

almaya başlamıştır. Bu, kelam geleneği içerisinde imkân delilinin hudûs deliline karşı üstünlüğü ele geçirmesini sağlamıştır. Râzî'nin bir diğer katkısı eserlerinde mümkünün faile olan ihtiyacının ne olduğu meselesinin çeşitli boyutları ile tartışılmaya başlamıştır. En az Râzî kadar önemli bir diğer isim Nasîruddîn et-Tûsî tarafından da mümkünün iki tarafının durumu meselesi *Tecrîdü'l-i'tikâd* eserinde ele alınmıştır. *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ın asıl önemi dönemin entelektüel meselelerinin kendisi üzerinden tartışıldığı bir metin olması olmuştur. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin mümkünün fâile olan ihtiyacı meselesini ele alış şeklini büyük oran *Tecrîd* üzerine oluşan literatürün belirlediğini ifade edebiliriz.

Kemalpaşazâde, mümkünün başkasına olan ihtiyacının sebebini; sadece imkân niteliğini düşünen bir kişinin başka hiçbir şeye düşünmeye ihtiyaç olmaksızın o şeyin muhtaç olduğuna hükmetmesi olduğunu düşünür. Kemalpaşazâde, bu bağlamda Tûsî'nin şu ifadelerini aktarır: “Zihin mümkünü var olarak düşündüğünde -başka hiçbir şey tasavvur etmese de- bir neden arar.”⁴¹⁴

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kemalpaşazâde, mümkünün muhtaç olmasının sebebini ne olduğunu Tûsî'nin metni ve bu metin üzerinden oluşan literatür bağlamında tartışır. Bu bağlamda düşüncümüz öncelikle Tûsî'nin metnin analiz etmeye başlar. Yaptığı tespite göre Tûsî'nin metni mümkünün muhtaç olmasının sebebini imkân olduğunu güzel bir şekilde ifade edememektedir. Zira Tûsî, delilini “zihin mümkünü var olarak” tasavvur ettiğinde şeklinde getirmiştir. Halbuki burada mümkünün varlığı kaydının koyulmaması gerekliydi. Zira burada amaçlanan şey mümkünün sadece zâtında bulunan imkân gereği bir illeti gerektirdiğini ispat etmektir. Diğer bir deyişle mümkün dışında varlık yokluk vb hiçbir şeyin bu delilde yer almaması gerekmektedir. Ayrıca mümkünün imkânı, mümkünün iki tarafına da eşittir. Buna bağlı olarak bu mümkün var olabileceği gibi yok da olabilir. O halde burada Tûsî'nin sadece var olma şartını zikretmesi de anlamsızdır.

Kemalpaşazâde, bu mesele bağlamında sadece imkânın kendisinin düşünülmesi gerektiği kanaatindeyse de başka konular ele alınırken mümkünün imkânının varlığa nispet ile düşünülebileceğini ifade etmiştir. Sözelimi; mümkünün faile hangi konuda, hudûs da mı yoksa varlık da mı taalluk ettiği meselesi ele alınırken mümkün varlığa kıyas ile ele

⁴¹⁴ Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 113.

alınmalıdır. Bu nedenle Kemalpaşazâde, Tûsî'nin metninin bu konuyu ele almaya daha uygun olduğunu düşünür. Fakat metnin sibakı ve siyakı Tûsî'nin imkânın ihtiyacının sebebinin ne olduğunu ele aldığını göstermektedir.⁴¹⁵

Tûsî'nin metni ve İsfahânî bu metin üzerine yaptığı şerh, Kemalpaşazâde'den önce birtakım tartışmalara neden olmuştur. Kemalpaşazâde de bu tartışmalara dahil olmaktadır. Bu durum bizi Kemalpaşazâde'den önce ortaya çıkan tartışmalara kısaca değinmeye mecbur bırakmıştır. Dolayısıyla Tûsî'nin delili üzerinde oluşan tartışmayı kısaca aktarabiliriz. Tûsî'nin delili yukarıda aktarmış olduğumuz delili İsfahânî tarafından şu şekilde şerh edilmiştir: “Biz mevcut olan bir mümkünü yöneldiğimizde onun bir sebebe muhtaç olduğunu biliriz. Biz, onun mümkün olması dışında hiçbir şey dahi tasavvur etmeden onun varlık illetini talep ederiz. Bu durumda imkân ihtiyaç duymanın nedeni olmasaydı biz imkânı tasavvur ettiğimizde mümkünün muhtaç olduğunu bilmezdik. Buna bağlı olarak sadece imkânı tasavvur etmemiz sebebi ile mümkünün illetini talep etmezdik. Bu netice ise zorunlu olarak batıldır.”⁴¹⁶

Bu noktadan sonra Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd* eserinde delil hakkında itiraz ve cevapları ele alarak kendisinden sonraki tartışmaların kaynağı olmuştur. Cürcânî, İsfahânî tarafından zikredilen “imkân ihtiyaç duymanın illeti olmasaydı biz imkânı tasavvur ettiğimizde mümkünün muhtaç olduğunu bilmezdik” önermesi üzerine şu itirazı zikreder. “Malulun var olduğunu bilmek [sadece] onun illetinin var olduğunu gerektirir. Malulun varlığı illetin varlığının nedeni değildir. O halde bir şeyin imkânını bilmenin o şeyin bir müessire muhtaç olduğunu bilmeyi gerektirmesi; imkânın ihtiyaç duymanın illeti olmasını gerektireceği iddianız bozulmuştur.” Bu itirazı daha da somutlaştıracak olursak, bizler âlemin imkânını düşündüğümüz zaman başka hiçbir şey düşünmeye gerek kalmadan onun muhtaç olduğunu bilmekteyiz. Bu durum âlemin imkânının âlemin muhtaç olmasının sebebi olmasını gerektirmez. Diğer bir ifade ile buradan hareketle imkânın ihtiyaç duymanın sebebi olduğu sonucuna ulaşamayız. Bunun sebebi ise şudur: Malulu bilmek illetin var olduğunu bilmeyi gerektirir. Örneğimiz üzerinden gidersek âlemin muhtaç olduğunu bilmek-ki bu malulüdür-, muhtaçlığının bir illetinin olduğunu bilmeyi gerektirir, bu illetin imkân olmasını değil. İhtiyaç duymanın illetinin imkân

⁴¹⁵ İbn Kemâl, “Risâle fî beyâni kavlihi (a.s) ‘el-fakr fahrî’”, 6:450.

⁴¹⁶ Ebu's-Senâ el-İsfahânî, *Tesdîdül'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid*, 278.

olduğunu nerden bilmekteyiz? Dolayısıyla imkânı bilmenin ihtiyacı bilmeyi gerektirmesi, aralarında bir illet malul ilişkisi kurulacağı anlamına gelmemektedir.

Cürcânî, bu itiraza şu ifadeleri ile cevap vermektedir: “[Böyle bir itiraz yapılamaz] Çünkü biz malulü bilmenin belli bir illeti gerektireceğini iddia etmiyoruz, aksine herhangi bir illeti gerektireceğini iddia ediyoruz. Ancak imkânın muhtaç olmanın malulü olması açıkça batıldır. Hem imkânın hem de muhtaç olmanın tek bir illetin malulü olması ise sadece imkânı bilerek muhtaç olmayı bildiğimiz [hükmü] ile çelişir. Ayrıca biz, fitratın mümkünün ihtiyaç duymasının mutlaka ve mutlak imkân ya da hudûstan birisi sebebi ile olması gerektiğine şahitlik ettiğini söylüyoruz. Dolayısıyla tek başına imkânı bilmek muhtaçlığı gerektirdiğine göre imkânın illet olduğu ve hudûsun sebeplilikte ne müstakil olarak ne bir parça ne de bir şart olarak muteber olmadığı bilinmiş oldu”.⁴¹⁷

Daha veciz bir ifade ile iki taraf arasında münakaşanın şu önermede etrafında döndüğünü ifade edebiliriz: Birbiri arasında gereklilik olan iki bilgiden biri diğerinin illeti olmak zorun mıdır değil midir? Meselenin bu soru etrafında dönmesi de mümkünün muhtaç oluşunun imkân olduğunu iddia edenlerin delilinden kaynaklanmaktadır. Çünkü imkân olduğunu iddia edenler mümkünün imkânını bilmenin muhtaçlığı bilmeyi gerektirdiğini ifade etmekte ve buradan hareketle mümkününün sahip olduğu imkânın mümkünün muhtaç olmasının nedeni olduğunu ifade etmektedir. İtiraz eden taraf ise imkân ve ihtiyaç arasında bilgi bakımından bir gereklilik olabilir fakat bunu imkânın ihtiyacın illeti olacağı sonucuna götürmeyeceğini kabul etmişlerdir. Onlar bunu şu ifadeleri ile dile getirmektedirler “malulü bilmek illeti bilemeyi gerektirmez”. Burada malul nedir diye sorulacak olursa bunun cevabı mümkün muhtaç olmasıdır. Hiç şüphesiz ki mümkünün muhtaç olmasının bir sebebi vardır. Fakat bu sebebi imkân olduğuna nasıl ulaşacağız. Bu nokta Cürcânî'nin cevabı devreye girmektedir. Esasında Cürcânî, malulü bilmenin belli bir illeti tayin etmeyi gerektirmeyeceği konusunda aslında itirazı yapan taraf ile aynı fikirdedir. Fakat Cürcânî, imkândan başka da bir ihtimalin olmadığı kanaatindedir. Zira mümkünün muhtaçlığı imkânın sebebi olamaz. Aynı şekilde hem mümkünün muhtaçlığı hem de imkân tek bir sebebe de dayanamaz. Cürcânî, bu iki ihtimalin olamayacağını ifade ettikten sonra, akıl yürütmeye bile gerek duymadan ya hudûs ya imkânın muhtaçlığın

⁴¹⁷ Bâğînî, Tashih-i Hâşiyeye ala Şerh Şemseddîn el-İsfahânî li-Tecrîdi'l-i'tikâd, 177.

sebebi olması gerektiğini ifade etmiş ve imkânı tasavvur ettikten sonra muhtaçlığın akla gelmesine bağlı olarak geriye tek ihtimalin imkân olarak kaldığını ifade etmiştir.

Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin bu yanıtına olumsuz yaklaşmaktadır. O, öncelikle meselenin dayanağını açıklar. Ona göre imkânın muhtaç olmanın illeti olması ile ilgili delil “bir şeyin var olduğunu bilmenin o şeyin tam illet olma şartı ile başka bir şeyin de var olduğunu bilmeyi gerektireceği” temeli üzerine kurulmuştur. Fakat hasım bu iddiayı şu şekilde men edebilir: “Biz öncelikle böyle bir gerekliliğin illete mahsus bir şey olduğunu kabul etmiyoruz. Bu konu hakkında bir burhan gelmemiştir. Fıtrat buna şahitlik etmemektedir.” Kemalpaşazâde bu ifadeyi daha da açmaktadır. Buna göre iki bilgi arasında bir gerekliliğin olması ilk olarak bilinen şeyin illet, ikinci olarak bilinen şeyin malul olmasına delalet etmez. Çünkü bazen önce maluller bilinir ve sonra illetleri bilinir. Tabi ki illeti bilince malulü bilme gerekliliği tümel bir hükümdür. Fakat malulü bilmenin illeti gerektirmeyeceği böyle değildir. Diğer bir ifade ile Kemalpaşazâde iki bilgi arasında bir gereklilik olduğu takdirde ilk bilinen şeyin illet olmasının zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Bu takdire göre imkân ihtiyaç duymanın nedeni olabilir.

Kemalpaşazâde'nin bu yaptığı açılım ile Cürcânî'nin en başta kabul etmiş olduğu “çünkü biz malulü bilmenin belli bir illeti gerektireceğini iddia etmiyoruz, aksine herhangi bir illeti gerektireceğini iddia ediyoruz” önermesini geçersiz kıldığını ifade edebiliriz. Diğer bir ifade ile Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin delilinin dayandığı ana önermeyi inkâr etmektedir. Zira Cürcânî'nin önermesi şu şekildedir: “malulü bilmenin belli bir illeti gerektireceğini iddia etmiyoruz, aksine herhangi bir illeti gerektireceğini iddia ediyoruz”. Kemalpaşazâde'ye göre bu önerme men edilebilir. Zira, eğer Cürcânî, bu cümlesini tümel olarak alıyorsa ve hiçbir malulü bilmenin onun belirli olan sebebini bilmeyi gerektirmeyeceğini iddia ediyorsa bunu kabul edilmek zorunda değildir. Aksine bu iddia men edilir ve bu iddianın gerçekliğinin ispatlanması için delil talep edilir. Eğer Cürcânî, yukarıdaki önermeyi tümel olarak değil de belli bir malulü bilmenin belli bir illeti bilmeyi gerektirmeyeceğini iddia ediyorsa bu kabul edilebilir. Fakat bu durumda imkânın bu kapsama girmediğini nerden bilinecektir? Dolayısıyla Kemalpaşazâde, önermenin tümel

olup olmamasının önemli olmadığını ifade etmiş ve bu bağlamda önermenin tümel olması gerektiğini iddia eden Ali Kuşçu'yu eleştirmiştir.⁴¹⁸



⁴¹⁸ İbn Kemâl, “Risâle fî beyâni kavlihi (a.s) ‘el-fakr fahrî’”, 452-454. Ali Kuşçu'nun ifadeleri için bk. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-'akâid*, 247. Kemalpaşazâde'nin Cürcânî ve Ali Kuşçu odaklı gittiği bu meselenin başka şârihler tarafından nasıl ele alındığı için bk. Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, 123.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İmkân kavramı Aristoteles'in eserlerinin tercüme edilmesi ile birlikte İslam düşüncesinde yaygın olarak kullanılan bir kavrama dönüşmüştür. Yaygın kanaatin aksine bu kavram, sadece felsefe geleneği içerisinde değil kelam geleneği içerisinde de yaygın olarak kullanılmıştır. Felsefe dünyası içerisinde Fârâbî ile birlikte varlığa tatbik edilen imkân kavramı, Âmirî ile daha ileri bir seviyeye taşınmıştır. İlk dönem kelamcıları tarafından akli bir kavram olarak kabul edilen imkân kavramı, miladi dokuzuncu yüzyılın sonu ile gerek Mu'tezile gerek Eş'arî kelamcıları tarafından varlığa tatbik edilerek kullanılmaya başlamıştır. Bunun dışından kelamcıları tarafından kullanılan ma'dûm kavramı ile mümkün kavramının bazı noktalarda ortak özellik göstermesi ve felsefe geleneği içerisinde olmamakla birlikte Râğıb el-İsfahânî'nin eserlerinde zorunlu-mümkün ayrımını zikretmesi İbn Sînâ'nın bulunduğu çağda bir şekilde zorunlu ve mümkün kavramlarının kullanıldığını gösteren işaretlerdir. Fakat zikredilen tüm bu gelenekler sistemli bir zorunlu- mümkün ayrımı geliştirmemişlerdir. Bu, İbn Sînâ tarafından başarılmıştır. İbn Sînâ, dört başı mamur bir zorunlu-mümkün ayrımı sistemi ortaya koymuş, var olan her şeyi temelde bu iki kavram üzerinden okumuştur. İbn Sînâ, bu sayede ezeli olan zorunlu varlık ile ezeli mümkün varlıklar arasındaki farkı temellendirmiştir. Ayrıca o, zorunlu varlığı ispatlamada hudûs delilinin yetersiz olduğunu düşünerek, kelamcıları şiddetle eleştirmiş ve imkân delilini benimsemiştir. Fakat onun benimsediği zorunlu-mümkün anlayışının kelamcıları açısından birtakım sakıncalı sonuçlara ulaştırmaktaydı. Zira İbn Sînâ, mümkün olan her varlığın var olmadan önce de mümkün olması gerektiğinden yola çıkarak, her mümkünün bir imkânı olduğu ve bu imkânın bir maddeye ilişik olarak bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Böylece o, kadim bir maddenin bulunması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

İbn Sînâ felsefesi vefatından sonra öğrencileri tarafından İslam dünyasında okutulmaya devam etmiş ve çok yaygın bir öğreti haline gelmiştir. Bu durum kelamcıların felsefeyi tenkit etmesine sebep olmuştur. Özellikle imkân delilinin hudûs delilinden daha üstün olduğu, her mümkünü bir maddenin öncelenmesi gerektiği gibi hususlar Gazzâlî tarafından tenkit edilmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî ile birlikte kelam ile felsefe arasındaki ilişki ivme kazanmıştır. Gazzâlî'den sonra zorunlu varlık-mümkün varlık anlayışı ve buna taalluk eden meseleler duraklamamış özellikle Râzî'nin katkıları sayesinde kelam geleneğinde önemli yer edinmiştir. Râzî, İbn Sînâ tarafından dağıntık olarak farklı

eserlerinde zikredilen bilgileri derli toplu bir halde yeniden bir araya getirmiş, yazdığı eserlerde konuları yeni bir tertip üzere ele almıştır. Ayrıca o, benimsemiş olduğu tahkik metodu sebebi ile bir konu hakkında lehte ve aleyhte tüm delilleri aktarmış, hatta zikredilmeyen deliller varsa kendisi zikretmiştir. Râzî, imkânın bir maddeyi gerektirmediği konusunda Gazzâlî gibi düşünmekle beraber isbât-ı vâcib konusunda imkân delilini daha işlevsel buluştur. Bu durum, Râzî sonrasında zorunlu- mümkün ayrımına dayalı varlık sistemi İslam düşüncesine iyice yerleşmesine neden olmuştur. Sözgelimi Râzî'den sonra İcî ve Tûsî gibi kelamcılar varlık sistemlerini bu iki kavram ikilisi üzerinden ele almış ve zorunlu varlığı ispat etmede imkân deliline öncelik vermişlerdir. Bu dönemde özellikle İcî ve Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eseri ile Tûsî'nin *Tecrîd* eseri üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler ön plana çıkmaktadır. Artık zorunlu-mümkün anlayışı tamamen kabul edilmiş, yeni sorunlar ve meseleler tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Râzî ve Tûsî sonrası kelam geleneğinde İsfahânî, İcî, Cürçânî, Ali Kuşçu ve Devvânî isimler ön plana çıkmaktadır. Molla Fenârî, Hızır Bey gibi isimler aracılığı ile Râzî-Tûsî sonrası oluşan bu birikimi tevârüs eden Osmanlı düşüncesinde de şerh ve hâşiyeler aracılığı ile bu yeni meseleler tartışılmıştır. Osmanlı düşünce hayatının en önemli isimlerinden biri olan Kemalpaşazâde de bu meseleler hakkında kendine mahsus çözümler geliştirmiş, özellikle âdâbu'l-bahs ve'l-münâzâra disiplinine sıkı sıkıya bağlı kalarak konular hakkında sunulan delillerin doğru bir şekilde sunulmasına çok önem vermiş, yeri geldiğinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların metinlerini yeniden yorumlayarak farklı çözümler sunmuştur.

Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin görüşlerini şu şekilde açıklayabiliriz. Ona, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları tanımlanması mümkün olmayan kavramlardandır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserinde yapmış olduğu ve daha sonra Râzî sonrası kelamcılar tarafından benimsenen varlık tasnifini benimsemiştir. Buna göre zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarına bir mefhumun sadece zatı ile varlık arasında kurulan nispet ilişkisinden hareketle ulaşılır. Ancak müteahhir kelam geleneğinde bu varlık taksimine yöneltile eleştiriler sebebi ile Kemalpaşazâde, bu varlık taksimini yeniden revize etmiştir. Ayrıca Hatipzâde'nin taksime tanımına yönelik eleştirilerine cevap vermiştir. Kemalpaşazâde, mantık ve metafizik disiplinlerinde ele alınan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları birbirinin aynısı olmakla birlikte buldukları önermelerin farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre metafizikte ele alınan zorunluluk, imkânsızlık ve imkân kavramları yüklemeleri kendi zatında var olmayı ifade eden

önermelerde ele alınırlar. Kemalpaşazâde'ye göre imkân mâhiyetin gereğidir, aksi takdirde mümkün, mümkün olmaktan çıkacaktır. Kemalpaşazâde, imkânın mâhiyetin gereği olması ile ilgili olarak kendinden önceki isimlerin hataya düştüğünü ifade eder. O, ayrıca kelamda tartışılan imkânın ezeli olmasının, varlığın da ezeli olmasının mümkün olabileceğini gerektirip gerektirmediği meselesini de tahlil etmiştir. Bu bağlamda Tûsî ve Râzî tarafından iki farklı yaklaşım geliştirilen meselede Râzî'nin tarafını destekleyerek imkânın ezeliğinin varlığın ezeli olma imkânın gerektirmeyeceğini savunduğu tespit edilmiştir. Ayrıca kendisinden önce imkânın ezeliği sorununa değinen Hocasâde ve Alâeddin Tûsî gibi Osmanlı kelamcılarının görüşlerine de yer veren Kemalpaşazâde bu isimleri de eksiklikleri sebebi tenkit etmiştir. Kemalpaşazâde, imkânın mâhiyetin gereği oluşu ile ilgili hükme dair özgün bir yorum geliştirerek söz konusu hükmü, ma'dûmun îadesi meselesine tatbik etmiş ve böylece var iken yok olan bir şeyin tekrar varlığa gelmesinin mümkün olduğu sonucuna ulaşmıştır. Düşünürümüz ayrıca mümkün mâhiyetlerin var olmadan önceki durumlarının ne olduğu meselesini tahlil etmiştir. O, iki büyük İslam filozofu Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ana metinlerine müracaat ederek, mümkünlerin mahiyetlerinin varlık ve yoklukta ayrı bir hali olduğunu ve bunun "leys" kavramı ile karşılandığını ifade etmiştir. O, bu bağlamda İmam Eş'arî'nin varlık ile mâhiyetin olması gerektiği eleştirilerine cevap vermiş ve hudûs-u zâtî kavramını bu kavram üzerinden okumuştur. Kemalpaşazâde, isbât- vâcib konularında imkân delilinin daha üstün olduğunu kabul etmiştir. Fakat kelamcıların hudûs kavramının iki farklı bağlamda iki farklı anlam için kullanıldığına dikkat çekmiştir. Buna göre kelamcılar ile filozoflar arasında var olan hudûs- imkân tartışmaları temelde (i) "mümkün faile hangi hususta bağlanmaktadır?" ve (ii) "mümkünün faile olan ihtiyacının sebebi nedir" soruları etrafında meydana gelmektedir. Düşünürümüz kelamcıların hudûs kavramının bu iki meselede farklı anlama geldiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda hudûsun "yokluktan varlığa" çıkmak "varlığını yokluğun öncelemesi" şeklinde iki farklı anlamı olduğunu ifaden Kemalpaşazâde'ye göre ilk soru ele alınırken hudûs kavramının ilk anlamı, ikinci soru ele alınırken hudûs kavramının ikinci anlamı gözetilmelidir. Kemalpaşazâde, birçok kişinin bu noktayı kaçırmış olması sebebi ile kelamcıların hudûs görüşüne yanlış eleştiriler yönelttiğini düşünmektedir. Düşünürümüz, isbât-ı vâcib konusunda imkân delilini benimsemekle birlikte, Râzî'nin isbât-ı vâcibe götüren altı öncülün biri olarak saydığı "mümkünün iki tarafının eşit olması gerektiği" öncülünün olmazsa olmaz bir öncül olmadığını ifade etmiştir. Ona göre "mevcut olan her birşeyin illetinin mevcut

olması gerekir” öncülü isbât-ı vâcib için yeterlidir. Kemalpaşazâde, bu kanaati sebebi ile mümkünün iki tarafının eşit olması gerektiğini iddia eden cumhur görüşüne birçok açıdan tenkit etmiştir.



KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mi 'yâr-ı Sedat (Klasik Mantık: Tasavvurât ve Tasdikât)*. Sad. Hasan Tahsin Feyizli. 1. Baskı. Ankara, 1998.
- Akkanat, Hasan. *Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metaliu'l-Envar (tahkik, çeviri, inceleme)*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Alâeddin et-Tûsi. *Tehâfütü'l-felâsife (Kitâbu'z-zuhr)*. Çev. Recep Duran. 1. Baskı. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Ali Kuşçu. *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*. Thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî'î er-Rıdâyî. 1. Baskı. Kum: Râid, 1973.
- Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Aristoteles. "el-'İbâre". *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû*. Thk. Ferîd Cebr. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Aristoteles. "el-Kıyâs". *en-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû*. Thk. Cîrâr Cihâmî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Aristoteles. *et-Tabî'a*. Thk. Abdurrahmân Bedevî. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2008.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. Yapı Kredi, 2017.
- Aristoteles. *Mâ ba'de't-tabî'a*. 1. Baskı. Lazkiye: Dâru Zülfikâr', 2008.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. 2. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Çev. Saffet Babür. 2. Baskı. İstanbul: İmge Kitabevi, 2002.
- Âmidî. *Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü*. Çev. Bilal Taşın, Osman Nuri Demir. 1. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Âmirî. "İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader". *Resâilu Ebî'l-Hasen el-'Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*. Thk. Sahban Halîfât. 1. Baskı. Umman: Menşûrâtu'l-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Âmirî. "et-Takrîr lievcühi't-takdîr". *Resâilu Ebî'l-Hasen el-'Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*. Thk. Sahban Halîfât. 1. Baskı. Umman: Menşûrâtu'l-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Bâkillâni. *Temîdü'l-evâil fî telhîsi'd-delâil*. Thk. Ahmed Haydar İmâdu'd-dîn. 1. Baskı. Lübnan: Müessetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1987.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. Ed. İbrahim Halil Uçer. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. "el-Hasr". *Kitâbu't-ta'rîfât*. 4. Baskı. Tahran: Nâsır Hüsrev,

1992.

Cüveynî. “Ecvibetü'l-İmâmü'l-Harameyn el-Cüveyni alâ es'ileti'l-İmâm es-Sakillî”. 2001. https://archive.org/download/ahbab_20150627/أجوبة الجويني على أسئلة عبد الحق الصقلي.doc.

Cüveynî. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. Thk. el-Kevserî Muhammed Zâhid. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, 1992.

Cüveynî. *el-İrşâd*. Thk. Zekeriyâ 'Umeyrâs. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995.

Cüveynî. *eş-Şâmil fi usûlu'd-dîn*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

Cüveynî. *Lüma'u'l-edille*. Thk. Fevkiya Hüseyin Mahmud. 2. Baskı. Lübnan: Âlemü'l-kütüb, 1987.

ed-Deşteki, Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr. *Haşiye ala Şerh Tecridi'l-'akâid li Sadreddin eş-Şirazi*. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Ahmed III Kit., 001889.

Devvânî. “Risâle fi isbâti'l-vâcib el-kadîme”. *Seb'u Resâil*. Thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 1. Baskı. Tahran: et-Turâsü'l-Mektüb, 2002.

Ebü Reşîd en-Nîsâbûrî. *fi't-tevhîd (Dîvânu'l-usûl)*. Thk. Ebü Rîde. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyetü'l-Âmme, 1969.

Ebü Abdillâh, el-Mâzerî. *Îzâhu'l-mahsûl min burhâni'l-usûl*. 1. Baskı. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, y.y.

Ebü Hayyân et-Tevhîdî. *el-Hevâmil ve's-şevâmil*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ebü Hayyân et-Tevhîdî. *el-İmtâ' ve'l-müânese*. 1. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 2004.

Ebü Hayyân et-Tevhîdî. *el-Mukâsebât*. Thk. Hasan es-Sündûbî. 1. Baskı. Mısır: el-Mektebetü'l-Bihâriyye, 1939.

Ebü Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî. “mkn”. *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihahi'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.

Ebü Reşîd en-Nîsâbûrî. *Mesâilü'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân Es-Seyyid. 1. Baskı. Kahire: Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, 2002.

Ebübekir Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî. “knn”. *Cemheretu'l-Luga*. Thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.

el-Ekber, Nâşî. *el-Evsat fi'l-makâlât*. Thk. Ali Rızâ İmânî. 1. Baskı. Kum: Merkezü Ebhâsi'l-Edyân ve'l-Mezâhib, 2007.

Eş'arî. *Makâlatü'l-islâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*. Thk. Hellmut Ritter. 3. Baskı. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.

- Fahredden er-Râzî. *el-Erb'âin fî usûli'd-dîn. Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye*. 1986.
- Fahredden er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. 2. Baskı. Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1991.
- Fahredden er-Râzî. *el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Fahredden er-Râzî. *el-Muhassal*. Thk. Hüseyin Atay. 1. Baskı. Umman: Dâru'r-Râzî, 1991.
- Fahredden er-Râzî. *er-Riyâzu'l-mûnika*. Thk. El-Es'ad Cum'a. Kayrevan: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l'Ulûmi'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân- Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î, y.y.
- Fahredden er-Râzî. *Mantıku'l-mûlahhas*. Thk. Ahmed Garamalekî - Asgarî Necâd. 1. Baskı. Tahran: Câmi'atü'l-İmâmi's-Sâdık, 2002.
- Fahredden er-Râzî. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Necif Zâde. 1. Baskı. Tahran: Münteda'l-Âsâr ve'l-Mefâhiri's-Sekâfiyye, 2005.
- Fârâbî. *Ârau ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. Thk. Ebû Ali Mülhim. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l-fâzıla*. Nafiz Danı. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. "et-Ta'likât". Haydarabad: Matba'atü Meclisi Dâireti'l-Mearifi'l-Usmâniyye, 1929.
- Fârâbî. "Felsefenin Temel Meseleleri". *Felsefe Arkivi*. 25 (1984): 203-212.
- Fârâbî. "Şerhu'l-'İbare". *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî*. Thk. Muhammed Takî Dânişpejuh. 1. Baskı. Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Mar'aşî, 1986.
- Fârâbî. *Fusûsu'l-hikem*. Thk. Şeyh Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. 2. Baskı. Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1985.
- el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. "mkn". *Kitâbu'l-âyn*. Thk. İbrâhîm es-Sâmerâî Mehdî el-Mahzûmî. Beyrut: Dâru ve Mektebeti Hilâl, y.y.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. Çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Hanoğlu, İsmail. *Fahrüddin er Razi'nin Kitabı'l Mulahhas fî'l-Mantık ve'l Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- el-Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtihu'l-ulûm*. Thk. İbrâhîm El-Enbârî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1989.
- Hatibzâde, *Hatipzade alâ Haşiyeti't-Tecrid*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, YZ0670
- Bâğînî, Hûriyye Şucâ'î. *Tashîh-i Hâşiyeye alâ Şerh Şemseddîn el-İsfahânî li-Tecridi'l-*

i'tikâd. Yüksek Lisans Tezi, Kum Üniversitesi, 1960.

İbn Haldûn. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. 5. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.

İbn Kemâl. “Risâle fî beyâni kavlihî (a.s) ‘el-fakr fahrî’”. *Mecmû‘u resâili’l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Thk. Hamza el-Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 1. Baskı. İstanbul: Dâru’l-Lübâb, 2017.

İbn Kemâl. “Risâle fî tahkîki’l-eyys ve’l-leys”. *Mecmû‘u resâili’l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Thk. Hamza el-Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. İstanbul: Dâru’l-Lübâb li’-d-Dirâse ve Tahkîki’t-Turâs, 2017.

İbn Kemâl. “Risâle fî tahkîki enne’l-mümkinne lâ-yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihî li-zâtihî”. *Mecmû‘u resâili’l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Thk. Hamza el-Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 1. Baskı. İstanbul: Dâru’l-Lübâb li’-d-Dirâse ve Tahkîki’t-Turâs, 2017.

İbn Kemâl. “Risâle fî tahkîki luzûmi’l-ımkân li’l-mümkin”. *Mecmû‘u resâili’l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Thk. Hamza el-Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 1. Baskı. Dâru’l-Lübâb li’-d-Dirâse ve Tahkîki’t-Turâs, 2017.

İbn Kemâl. “Risâle fî tahkîki vücûbi’l-vâcib”. *Mecmû‘u resâili’l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Thk. Hamza el-Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 1. Baskı. İstanbul: Dâru’l-Lübâb li’-d-Dirâse ve Tahkîki’t-Turâs, 2017.

İbn Kemâl. “Risâle fî Tekaddümi’l-İlleti’t-tâmme ‘ale’l-ma’lûl”. *Mecmû‘u resâili’l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Thk. Hamza el-Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 1. Baskı. İstanbul: Dâru’l-Lübâb li’-d-Dirâse ve Tahkîki’t-Turâs, 2017.

İbn Kemâl. “Risâle fî ziyâdeti’l-vücûd”. *Mecmû‘u resâili’l-‘Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. Thk. Hamza el-Bekrî - Mâhir Edîp Cellûş - Abdurrahmân Harş - Abdulcevad Hamam. 1. Baskı. İstanbul: Dâru’l-Lübâb li’-d-Dirâse ve Tahkîki’t-Turâs, 2017.

İbn Miskeveyh. *el-Fevzü’l-asgar*. Kahire: Matbaatü’s-Saade, 1907.

İbn Mutahhar el-Hillî. *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdi’l-i’tikâd*. 1. Baskı. Beyrut: Menşûrât Müessetü’l-E’lâ li’l-Matbûât, 1988.

İbn Rüşd. *Tutarsizliğin tutarsizliği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basım Evi, 1986.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbihât*. Kum: Neşrü’l-Belâga, 1997.

İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel. 1. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *İşâretler ve Tenbihler*. Çev. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli. 3. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

İbn Sînâ. *Kitabu’ş-şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 1. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

- İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. “Risâle li b'adi'l-mütakellimîn ile'ş-şeyh fe ecâbehüm”. *İbn Sînâ Risaleleri*. Thk. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.
- İbn Teymiyye. *Der'u Te'ârudi'l-'akl ve'n-nakl*. 2. Baskı. Suudî Arabistan: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- el-Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*. thk. Abdurrahmân Umeyra. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 1997.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. Çev. Prof. Dr. Ali Durusoy, Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, Yrd. Doç. Dr. Ali Avcu, Doç. Dr. Enver Uysal, Yrd. Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Elmin Aliyev. Ed. Abdullah Kahraman. 1. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınlar, 2012.
- İskender el-Afrûdîsî. “Makâletü'l-İskender el-Afrûdîsî fi'l-kavli fî mebâdi'l-kül bihasebi re'yi Aristâtâlis el-feylesûf”. *Aristû inde'l-Arab*. Thk. Abdurrahman Bedevî. 2. Baskı. Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1978.
- el-İsfahânî, Ebu's-Senâ. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-'akâid*. Thk. Hâlid b. Hammâd El-Advânî. 1. Baskı. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2012.
- el-İsfahânî, Râgıb. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a*. Thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- el-İsfahânî, Râgıb. *el-İ'tikâdât*. Thk. Şemrân el-'Aclî. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-Eşref, 1988.
- Kâdı Beyzâvî. *Tavâli'u'l-envâr*. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Kâdı Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*. Thk. Georges Anawati. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, y.y.
- Kâdı Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûlu'l-hamse*. Thk. Ahmed b. Hüseyin Ebû Hâşim. 1. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- el-Kâtibî, Necmüddîn. *Hikmetü'l-'ayn*. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Kindî. “Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”. *Kindî:Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”. *Kindî:Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Beş Terim Üzerine”. *Kindî:Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine”. *Kindî:Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

- Kindî. “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”. *Kindî:Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”. *Kindî:Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Tarifler Üzerine”. *Kindî:Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kutbüddin er-Râzî. *Levâmi ‘u’l-esrâr*. Kum: Menşûrâtü Kütübi’n-Necfâ, y.y.
- Mâturidî. *Kitâbu’t-tevhîd*. Thk. Âsım İbrâhîm. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006.
- el-Mısırî, Muhammed b. Mükrim Ebu’l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzûr el-İfrîkî. “mkn”. *Lisânu’l-‘Arab*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- Molla Fenârî. *el-Fevâidü’l-Fenâriyye me ‘a hâşiyetihi el-meşhûre bi ‘Kavli Ahmed’*. Thk. İbrâhîm el-Harrânî - Muhammed ed-Diyârbekrî. 1. Baskı. İstanbul: el-Mektebetü’l-Hâsemiyye, 2012.
- Muslihuddin Hocazâde. *et-Tehâfüt fi’l-muhâkemât*. Thk. Luay Hatem Yaqoob. 1. Baskı. Dımeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2018.
- el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî. *el-Bed’ ve’t-târîh*. Thk. Clement Huart. Paris, 1899.
- Mübârekşah, Muhammed b. *Şehu Hikmeti’l-ayn*. Kazan: Muhammed Can- Hasan Can Matbaası, 1901.
- Nasîruddin el-Hillî, *Hâşiyeye alâ Tesdîdi’l-kavâ’id Şerhi Tecrîdi’l-‘akâid*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, YZ759
- Nasîruddin et-Tûsî. *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*. 1. Baskı. Kum: Neşrû’l-Belâga, 1997.
- Nasîruddin et-Tûsî. *Tecrîdu’l-i’tikâd*. Thk. El-Hüseyni El-Celâlî. 1. Baskı. Tahran: Mektebetü’l-İ’lâmi’l-İslâmî, 1987.
- Nasîruddin et-Tûsî. *Tecrîdu’l-mantık*. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü’l-E’lemî li’l-Matbûât, 1988.
- Nasîruddin et-Tûsî. *Telhîsu’l-Muhassal*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Edvâ, 1985.
- Plotinos. *Esûlûciyâ*. Thk. Abdurrahman Bedevî. 1. Baskı. Kum: Menşûrat-ı Bîdar, 1992.
- Rıza Tefvik (A. Şâkir). “Tarifat-ı Seyyid Tercümesi”. *Maarif Dergisi* 2/33 (13 Mart 1892).
- Sâ’id el-Endelüsî. *Tabakâtü’l-ümem (Milletlerin Bilim Tarihi)*. Çev. Ramazan Şeşen. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Şehristânî. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Muharrem Tan. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Şehristânî. *Nihâyetü’l-ikdâm fi’l-ilmî’l-kelâm*. Thk. Ahmed Ferîd El-Mezîdî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

- Sübki, Tâceddin. *Tabakâtü 'ş-şafi' iyyeti 'l-kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed Et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed El-Hulû. 2. Baskı. Hecr li'n-neşri ve't-tevzî, 1993.
- Taşköbrîzâde. "eş-Şeyh Muhammed et-Tûnûsî". *eş-Şekâiu 'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâi 'd-Devleti 'l-'Usmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1975.
- Teftazânî. *Şerhu 'l-Makâsid*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 1. Baskı. Kum, 1989.
- et-Tâlikânî, İsmail b. Abbâd b. Abbâs Ebu'l- Kâsım. "mkn". *el-Muhît fi 'l-luga*. y.y.
- Tehânevî. "el-'İllet". *Keşşâfu istilâhâtü 'l-ulûm ve 'l-funûn*. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tehânevî. "el-Akl". *Keşşâfu istilâhâtü 'l-ulûm ve 'l-funûn*. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tehânevî. "el-Vaktiyye". *Keşşâfu istilâhâtü 'l-ulûm ve 'l-funûn*. 1. Baskı. Beyrut, 1996.
- Tehânevî. "Nefsü'l-emr". *Keşşâfu istilâhâtü 'l-ulûm ve 'l-funûn*. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tehânevî. "el-İmkân". *Keşşâfu istilâhâtü 'l-ulûm ve 'l-funûn*. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tehânevî. "el-Men'". *Keşşâfu istilâhâtü 'l-ulûm ve 'l-funûn*. 1. Baskı. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Themistius. "Min şerhi Sâmistyûs liharfî 'l-Lâm". *Aristû inde 'l-Arab*. Thk. Abdurrahman Bedevî. 2. Baskı. Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât, 1978.
- Yahyâ b. 'Adî. "Fî isbâti tabîati 'l-mümkin ve nakdi huceci 'l-muhâlifine lizâlik ve't-tenbîh alâ fesâdihâ". *Makâlâtu Yahyâ b. 'Adî el-felsefiyye*. Thk. Sahbân Halîfât. 1. Baskı. Umman: Menşûrâtu'l-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.
- el-Yezdî, Şihâbüddîn. *el-Hâşiye alâ Tehzîbi 'l-mantık*. 2. Baskı. Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1992.

İkincil Kaynaklar

- Adamson, Peter. "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü". Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson - Richard Taylor. 4. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Akkanat, Hasan. *Fahrettin Razi'de Varlık Anlayışı "Muhassal İncelenişi"*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Aksoy, Mehmet. *'Adûdu 'd-din El-İcî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1999.
- Akyüz, Turgut. "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Kipler". *VIII: Mantık Çalıştayı*. Ed. Vedat Kamer - Şafak Ural. 1. Baskı. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018.
- Alak, Musa. Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 102-181

- Alper, Ömer Mahir. “İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirisi: el-Fark Beyne re’yeyi’l-Hakimeyn”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 6/10 (2001): 145-172.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*. 3 (2003): 61-77.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 6. Baskı. 429-464. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin Er-Râzî’nin 13. Yüzyıldaki Mirası”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol - Enes Kala. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2010.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. 2. Baskı. İz Yayıncılık, 2015.
- Anawati, Georges. “Müellefâtü İbn Sînâ”. Kahire: Dâru’l-Meârif bi Mısır, 1950.
- Arıcı, Mustakim. “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî”. *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcani Örneği*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Arıcı, Müstakim. “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker - Osman Demir. 1. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Arıcı, Müstakim. “VII./XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Fahreddin Razi Ekolü”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 26 (2011): 1-37.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. 5. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Arslan, Ahmet. *Kemâl Paşa-Zâde Tehâfüt Hâşiyesi’nin Tahlili*. 1. Baskı. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Arslan, Ahmet. *Kemal Paşa-Zâde Tehâfüt Hâşiyesi*. 1. Baskı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*. 1. Baskı. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. Ed. Ömer Faruk Atay. 2. Baskı. Ankara: ATAYY Yayınları, 2018.
- Bahçi, Kübra Sümeyye. *Müteahhir Dönemde kadem ve hudûs tartışmaları: Fâil-i muhtâr ve Mûcib bi'z-zât tanrı anlayışları -Râzî, Âmidî, Tûsî-*. Yüksek Lisans, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2018.
- Bahçıvan, Seyit. Şeyhulislâm İbn Kemâl Bâşâ ve Ârâuhu'l İ'tikâdiyye (Doktora Tezi, Câmîâtü Ümmî'l-Kurâ, 1994), 9-139
- Bayraktar, Mehmet. "İbn Miskeveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim: 01 Ocak 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh>.
- Bedir, Murtaza. "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutekaddimin-ve-muteahhirin>.
- Bozkurt, Ömer. "Gazali'de İmkânsızlığın Metafizigi". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı (12-14 Mayıs 2011)*. 387-398. Isparta: S.D.Ü İlahiyat Fakültesi, 2014.
- Bozkurt, Ömer. "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkan Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009).
- Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/28 (2005): 5-35.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. Bünyetü'l-'akli'l-'arabî. 9. Baskı. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabîyye, 2009.
- Cerr, Halil. "Farabî Füsüs'ül Hikem'in Yazarı mıdır?" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (1970): 153-161.
- Çetin, Ali. "Önermeler". *Mantık El Kitabı*. Ed. İsmail Kız - Ali Çetin. 1. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvan-ı Safa'nın 'Din' Söylemi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 15/4 (2002): 523-535.
- Cooper, John. "et-Tûsî'nin Ölümünden İsfahan Okulu'nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslam Felsefesi". *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Şamil Öçal, Tuncay Başoğlu. Ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2017. 3 Cilt.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*. Çev. Ahmet Arslan. 6. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Dabaşı, Hamid. "Filozof- Vezir Hâce Nasîruddîn et-Tûsî". *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Şamil Öçal - Tuncay Başoğlu, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman -. 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2017. 3. Cilt
- Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2003. 14-15.
- Daşdemir, Yusuf. *İbn Sina Mantığında Modalite*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan

Üniversitesi, 2016.

Demir, Osman. “Kelâm’da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli’nin Teselsül Risalesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010): 117-142.

Demirkol, Murat. *Nasiruddin Tusî’nin İbn Sinacılığı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Doru, M. Nesim. *Süryani Düşüncesinde Metafizik*. 1. Baskı. İstanbul: Divan Kitap, 2016.

Duran, Recep. “Gelenbevi’nin ‘Nefsu’l-Emr’ Karşısındaki Tavrı”. *Felsefe Dünyası*. 1 (1991): 45-47.

Duran, Recep. “Nefsu’l-emr Risaleleri”. *Araştırma Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe-Sosyoloji-Psikoloji Bölümleri Dergisi* 14 (1992): 97-106.

Durmuş, İsmail. “Hasr”. *DİA*. Erişim: 20 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasr--belagat>.

Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin. “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 27 (2012).

Fazlıoğlu, İhsan. “Seyyid Şerîf’in Nefsu’l-Emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu’l-Mevâkıf Örneği”. *Derin Yapı*. 1. Baskı. 175-194. İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.

Frank, Richard M. “Al-Ustâdh Abū Ishâk: An ’Aqīda together with Selected Fragments”. *Classical Islamic Theology: The Ash’arites (Text and Development of History of Kelam)*. Ed. Dimitri Gutas. Hampshire: Ashgate Variorum, 2008.

Frank, Richard M. “Ma’dûm ve Mevcûd: Ebû Hâşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. Çev. Aydın Özdemir. Ed. Recep Alpyağıl. 1. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Görgün, Tahsin. “Adudüddin el-İcî”. *DİA*. Erişim: 04 Nisan 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ici-adududdin>.

Griffel, Frank. *Gazzâlî’nin Felsefî Kelamı*. Çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Günaydın, Salih. “Nasîruddîn et-Tûsî’nin Tecrîdu’l-İ’tikâd’ı Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/28 (2016), 237- 272.

Haklı, Şaban. “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal Ve Ontolojik İçeriği”. *Felsefe Dünyası* 1/39 (2004): 111-132.

İskenderoğlu, Muammer. “Fahreddin er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzîslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Türker Ömer - Osman Demir. 1. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

- Jolivet, Jean. “Aux origines de l’ontologie d’Ibn Sînâ”. *Études sur Avicenne i*. Ed. Jean Jolivet - Roshdi Rashed. 19-28. Paris: Belles Lettres, 1984.
- Kaş, Murat. “Mustafa Şevket Efendi’nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü’l-Emr Kavramlarının Analizi”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 1/1 (2014): 58-87.
- Kaya, M. Cüneyt. “Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü’s-seb beyne’s-Şeyh ve’l-Âmirî”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015): 1-33.
- Kaya, M. Cüneyt. *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kaya, M. Cüneyt. “Şukûk alâ ’Uyûn: ’Uyûnü’l-mesâil’in Fârâbî’ye Âidiyeti Üzerine” 27 (2012): 29-67.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân*. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 3. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Kaya, Veysel. “Âlemin Ezeliliği Tartışmalarında Hocazâde’nin Yeri”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*. 2011.
- Kaya, Veysel. “Fahruddin Râzî’nin Sünnî Eş’arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/2 (2005): 247-257.
- Kaya, Veysel. *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*. Uludağ Üniversitesi, 2013.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*. 1. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kılıç, Mustafa. “Kemal Paşa-Zâde (İbn-i Kemal) nin Talebeleri”. *Bellekten* 59/221 (1994): 55-70.
- Köz, İsmail. *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Kuşlu, Harun. *Nasîruddîn Tûsî’de Önergeler Mantığı*. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan. “Gazzâlî’nin Felsefî Serüveni”. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Küyel, Mübahat Türker. *Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969.
- Küyel, Mübahat Türker. *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*. 1. Baskı. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Malak, Burcu. *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul

Üniversitesi, 2013.

Muhammed El-Cezr, Hena. “Mefhûmu'l-mümkin inde Dîdûrus el-Mîgârî beyne delâletihî'l-mantikiyye ve eb'âdihî'l-untûlûciyye”. *Mecelletü Câmîatü Dimeşk* 30/1-2 (2014).

Muhammed Takî Müderris Rızavî. *el-'Allâmetü'l-Hâce Nasîruddîn et-Tûsî Hayâtüh ve Âsâruh*. 1. Baskı. Meşhed: Müessetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbiati li'l-Âsitane er-Rıdâvî el-Mukaddese, 1994.

Necmi Derin. “Vâcib Ve Mümkün Kavramlarının Kullanım Farklılığı”. *Felsefe Dünyası* 1/55 (2012): 127-145.

Netton, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. 2. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

Nuri, Adıgüzel. “İslam Felsefesinde ‘İllet’ (Neden) Kavramı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2002): 157-177.

Öçal, Şamil. “Ebu Hayyan Tevhîdî'nin İbn-i Miskeveyh'e Yöneltiği Felsefî Sorular”. *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999): 123-141.

Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye: Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*. 1. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Öner, Necati. “Klasik Mantıkta Modalite I: Modal Önermeler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 69-85.

Özervarlı, M. Sait. “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva ve Yönelişler”. *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*. Ed. Osman Demir - Veyse Kaya - Kadir Gömbeyaz - U. Murat Kllavuz. 1. Baskı. 2-51. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.

Özervarlı, Mehmet Sait. “Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?” *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler*. Ed. Ali Akyıldız - Ş. Tufan Buzpinar - Ahmet Kavas - Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.

Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. 1. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Parmaksızoğlu, İsmet. “Kemâl Paşa-zâde”, MEB İslam Ansiklopedisi (Millî Eğitim Basımevi, 1977), 6:561-565

Pattabanoğlu, Fatma Zehra. “16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/33 (2015): 109-137.

Pines, Sholmo. “İbni Sinâ ve ‘Risâletü'l-Fûsus fi'l-Hikme’ nin Yazarı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XIX (1973): 193-196.

Pines, Sholmo. “Nouvelles Études sur Awhad al-zamân Abu-l-Barakât al-Baghdâdî”. *Studies in Abu'l-Barakât al Baghdâdî*. 96-173. Jerusalem: The Magnes Press, 2000.

Reisman, David C. “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”. *çev. M. Cüneyt Kaya, İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson - Richard Taylor. 4. Baskı. İstanbul: Küre

Yayınları, 2015.

- Ross, David. *Aristoteles*. Ed. Ahmet Arslan. 1. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afordisî ve Metafiziği*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Schmidtke, Sabine. "Early Asharite Theology Abu Bakr al-Baqillani (d. 403/1013) and His Hidayat al-Mustarshidin". *Bulletin d'Etudes Orientale* 60 (2011). https://albert.ias.edu/bitstream/handle/20.500.12111/83/Schmidtke_Early_Ash%27arite_Theology_BEO_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Şekeroğlu, Sami. *Ebû Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî ve İslâm Felsefesindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997.
- Selçuk, Ahmet. *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Tanrı Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2010.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. 1. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Sevindik, Abdürrezzak. *İbn Sina'da Kuvve-Fiil Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. "Kitâbu'l-Mukâvemât". *Mecmû'atün fi'l-hikme*. Ed. Henri Corbin. İstanbul: Matbaatü'l-Ma'ârif, 1945.
- Şimşek, Oya - Aydın, Yaşar. "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (01 Ocak 2008): 283-296. <http://dergipark.gov.tr/uluidf/issue/13484/162915>.
- Şirinov, Agil. *Nasîruddin Tûsî'de Varlık Ve Ulûhiyyet*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Şirinov, Agil. "XII. Yüzyılda Felsefe-Kelâm İlişkisinin Şekillenmesinde Nasîruddîn et-Tûsî'nin Rolü". *Bilime Adanmış Bir Ömür: Nasîruddîn et-Tûsî*. Ed. Aykut Kar - Anar Gafarov. 61-70. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Sözen, Kemal. *İbn Kemal'de Metafizik*. 1. Baskı. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Şulul, Cevher. *Kindî Metafiziği*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1998.
- Taş, İsmail. "Ebû Süleymân es-Sicistânî". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. Ed. İsmail Çalışkan. 1. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Taş, İsmail. *Ebû Süleymân es-Sicistânî ve Felsefesi*. 3. Baskı. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Tekin, Ayşe Betül. *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı Ve Şerhlerinde Varlık Ve Mahiyet*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Terkan, Fehrullah. "Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta'lîkât İsimli Eser Hakkında Bir Not". *Diyanet İlmî Dergi* 1/50 (2014): 213-227.

- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Turan, Şerafettin “Kemalpaşazâde”, *DİA*,25:238-240; Şamil Öçal, Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelami Görüşleri (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1998),
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi”. *İslam ve Klasik*. Ed. Sami Erdem - M. Cüneyt Kaya. 367-376. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol - Enes Kala. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, 2010.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker - Osman Demir. 1. Baskı. 17-40. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. “Kindî Metafiziği”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (02 Temmuz 2018): 53-66. <http://dergipark.gov.tr/did/issue/38347/444645>.
- Türker, Ömer. “Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?” *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa, Bildiriler)*. Ed. Tevfik Yücedoğru - Orhan Ş. Koloğlu - Ulvi Murat Kılavuz - Kadir Gömbeyaz. 1. Baskı. Bursa: Bursa Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2011.
- Türker, Ömer. “Varlık ve Tanrı”. *İslam Felsefesinin Sorunları*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 3. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2016.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Üçer, İbrahim Halil. *Ebu Hayyân e-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 1. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdal Düşünceye Doğru*. 3. Baskı. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. Çev. İbrahim Halil Üçer. 1. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Wisnovsky, Robert. “Sünni Kelamda İbn Sinacı Dönüşümün Bir Yönü”. çev. Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/27 (2004): 149-177.
- Wisnovsky, Robert. “The Nature And Scope Of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (Ca. 1100-1900 Ad) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 2/83 (2004).

- Yaşar, Aydınlı. *Fârâbî*. 1. Baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2008.
- Yaşar, Aydınlı. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 6. Baskı. 145-181. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Yetim, Muhammed. *Fahredden er-Râzî'nin Zaman Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Yetim, Muhammed. “Tecrîdü'l-akâid Literatürünün Az Bilinen Muhaşşilerinden Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî'nin Hayatı, İlmî Silsilesi ve Eserleri, *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 191-204.
- Yolcu, Ahmet Faruk. “İmkânın Ezeliliği Ve Ezeliliğin İmkânı Meselesinde Kemâlpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi”. *Kocaeli İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2018): 80-95.
- Yücel, Hüseyin. “Kindî'ye Göre Heyûlâ Kavramı Bağlamında Âlemin Ezeliliği Problemi”. *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (02 Temmuz 2018): 187-202. <http://dergipark.gov.tr/did/issue/38347/445286>.

ÖZGEÇMİŞ

Ahmet Faruk Yolcu, 1994 yılında Mersin’de dünyaya geldi. 2008-2012 yılları arasında lise eğitimini tamamladı, 2016 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans eğitimine başladı. Yolcu, iyi derecede Arapça ve orta derecede İngilizce bilmektedir.

