

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİM DALI**

İSMAİL GELENBEVİ'DE VARLIK DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

Ahmet AKGÜÇ

Ankara-2006

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİM DALI**

İSMAİL GELENBEVİ'DE VARLIK DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

Ahmet AKGÜÇ

Danışman

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara-2006

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİM DALI**

İSMAİL GELENBEVİ'DE VARLIK DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

.....

Prof. Dr. Tahir YAREN

.....

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Hadi ADANALI

.....

Doç. Dr. Muhit MERT

.....

Tez Sınav Tarihi:

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ.....	IX
a) Gelenbevî'nin Hayatı ve Döneminin Kültürel Ortamı	IX
b) Gelenbevî'nin Eserlerinin Karakteristiği ve Sorunsalımız.....	XVII

BİRİNCİ BÖLÜM

A- VARLIK	1
1. Kavram Olarak Varlık ve Anlamları	1
2. Varlığın Açık Oluşu	6
3. Varlık Mâhiyet Ayırımı	9
4. Varlığın Müşterek Oluşu	15
5. Kategorilerin Varlığı	19
B- YOKLUK.....	25
1. Yokluk Kavramı.....	25
2. Yokluk ve Şey İlişkisi	31
3. Yokun (M'adûmun) Bilinmesi.....	38
C- VARLIK VE YOKLUK ARASINDA ÜÇÜNCÜ ŞİKKİN VARLIĞI (HAL) SORUNU	46

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK ALANLARI	58
A- MUTLAK VARLIK.....	58
B- ZİHİNDE VARLIK.....	60
C- ZİHİN DIŞI VARLIK.....	67
D- NEFSÜ'L-EMR'DE VARLIK	69

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK MODLARI.....	74
Modal Kavramlar ve Açıklığı	74
A- MÜMTENİ' VE MAHİYETİ	80
B- ZORUNLU (VACİB) VARLIK	84
I- ZORUNLU VARLIK KAVRAMIYLA İLGİLİ PROBLEMLER	84
1. Grek Felsefesinde Zorunluluk.....	84
2. Zorunlu (vucub) Kavramının Anlamları.....	86
3. Zorunlu Varlık ve Zât.....	87
4. Zât- Varlık- Mâhiyet Ayırımı	89
5. Zorunlu Varlığın Zât'ının Nedensiz Oluşu	90
6. Zorunlu Varlığın Zâtının Nedeninin Yine Zâtı Oluşu.....	94
7. Zorunlu Varlığın Zâtının Özellikleri	99

8. Modal Olarak Özsel Zorunluluk (ed-Darûratü li Ecli'z-Zât)	101
9. Ezeli Zorunluluk.....	105
II- ZORUNLU VARLIĞIN NİTELİKLERİ.....	108
1. Zât-Sıfat- Nesne İlişkisi Çerçevesinde Sıfatlarla İlgili Genel Sorunlar	108
2. Zorunlu Varlığın İrade Niteliği.....	116
3. Zorunlu Varlığın Kudret Niteliği	124
4. Zorunlu Varlığın Bilgi Niteliği	133
a) Husûlî ve Huzûrî Bilgi	134
b) Fiilî ve İnfiâlî Bilgi	135
c) İcmâlî ve Tafsîlî Bilgi	135
d) Tasavvurî Bilgi- Tasdîkî Bilgi.....	139
e) Cüzî Bilgi- Küllî Bilgi.....	139
f) Vacip Varlığın Eşyayı Bilmesi	140
C- MÜMKÜN VARLIK.....	143
1. İmkanın Sözcük Anlamı	143
2. Genel Olarak Mümkün Varlık	144
3. Mümkünün Hükümü	150
4. Âmm ve Hâss İmkan	151
5. Gelecekle İlgili (İstikbâlî) İmkan	155
6. İmkan Delili	158
SONUÇ	162
ÖZET	169
BİBLİYOGRAFYA.....	170
Ek-1: Gelenbevî'nin Miftahu Babi'l-Müveccihât Adlı Eserinin Tahkiki ..	177

ÖNSÖZ

İsmail Gelenbevînin, XVIII. yüzyılın seçkin simalarından birisi olduğu tabakat kitaplarında dikkati çekmektedir. Ayrıca kendisinden sonra gelen alimlerin 'fıtratın ender yetiştirdiği insan' olarak değerlendirdikleri bile görülmektedir. Bir çok Osmanlı alimi gibi o da çok yönlüdür. Özellikle matematik ve astronomi'de yaptığı çalışmalarıyla zamanının gözdesi olmuştur.

Gelenbevî, Osmanlının gerileme dönemine denk gelmiş, düşünce, dışa açılmaktan çok kendi iç sistemiğini kurmaya çalışmıştır. Sistemde görülen eksikliklerin giderilmesi için başka kültürel coğrafyalarda üretilen düşüncelerle eskisi kadar ilgilenilmemiştir. Bu nedenle o da geleneğe uyararak eserlerini Hâşiye olarak ele almıştır.

Gelenbevî üzerine yapılan çalışmalar ona olan ilgiyi daha da artırmaktadır. Onun hayatı ve mantık anlayışı üzerine Abdulkuddus Bingöl tarafından yapılan çalışmalar bizim de onu merak etmemizi ve eserleri nasıl yazdığına değil ne yazdığına bakmamıza neden olmuştur. Gelenbevî'nin kelam sahasında ortaya koydukları, bütün birikimlerin bir neticesi olmalıydı. Zira tercüme hareketlerinden sonra İslâmın yeniden yorumu, tehâfütler ile ortaya konan düşünceler, kelamda metot değişikliği yanında felsefe-kelam yakınlaşması bazen de kaynaşması Gelenbevî'ye gelinceye kadar büyük bir birikime neden olmuştur. Bütün bu kültür mirasının arasında üstelik Hâşiye gibi konu başlıklarından yoksun, metinler arasında bize gerekli olanı bulmak oldukça güç olmuştur. Çalışmamızda belirlediğimiz başlıklar çerçevesinde bütün bu kültür mirasından faydalanmaksızın ve onlarla ilişki kurmaksızın sağlıklı bir şey ortaya koyamazdık. Bu nedenle sadece Gelenbevî'nin eserleri ile yetinmedik. Zaman zaman ilk kaynaklara da baş vurmak zorunda kaldık.

Çalışmamızda henüz üzerinde yeni yeni çalışmalar yapılan âdâb ilminin kelamda kullanıldığını da gördük. Mantık ve âdâb ilminin kavramlarının güncel olmayışı bunlara karşılık bulmamızı zora sokmuştur. Bu nedenle anlamı önceleyerek bazı orijinal kavramları tercih etmek zorunda kaldık.

Çalışmamız temelde 'mutlak varlık, zihinsel varlık, zihin dışı varlık, nefsül emirde varlık' şeklinde belirlediğimiz varlık alanları ile 'zorunlu varlık, mümkün varlık, mümteni' şeklinde belirlediğimiz 'varlık modları' üzerine kuruludur. Bu iki

bölümü dolaylı yönden desteklemesi açısından birinci bölüm bir alt yapı oluşturmuştur. Gelenbevî'nin risaleleri, ikinci bölümün aydınlatılmasında, tahkikini yapıp ek olarak koyduğumuz *'Miftahu Babi'l-Müveccihât'* ise üçüncü kısmın şekillenmesinde kullanılmıştır. Ayrıca *Hâşiye 'ale'l-Celal* tahafütleri aratmayacak nitelikte olup sıfatlar konusunda vazgeçilmez bir kaynak durumundadır.

Tezimizin hazırlanmasında bize yardımlarını esirgemeyen danışman hocam, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'e, Prof. Dr. Ahmet Akbulut'a , zaman zaman müzakerelerde bulunduğum Prof. Dr. Hüseyin Atay, Prof. Dr. Tahir Yaren, Yard. Yard. Doç. Dr. Hadi Adanalı, Doç. Dr. İsmail Köz ve Dr. Mahmut Ay'a, teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

KISALTMALAR

age	: adı geçen eser
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
Bkz	: bakınız
c	: cilt
çev	: çeviren
DTCFAD	: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi
h	: hicrî
haz	: hazırlayan
krş	: karşılaştırınız
Ktp	: Kütüphane
m	: mîlâdî
md	: maddesi
MEBİA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
nşr	: neşreden
ö	: ölüm tarihi
s	: sayfa
SK	: Süleymaniye Kütüphanesi
Sl	: Selaymaniye
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
thk	: tahkik eden
trsz	: tarihsiz
vb	: ve bunun gibi
vd	: ve devamı
vr	: varak

GİRİŞ

a) Gelenbevî'nin Hayatı ve Döneminin Kültürel Ortamı

İsmail Gelenbevî (ö.1143 H/ 1730 M) yılında aydın vilayetinin Saruhan Sancağına bağlı Gelenbe Kasabasında doğmuştur. Gelenbe, bu gün Manisa ilimizin bir ilçesidir. Gelenbevî'nin asıl adı İsmaildir. Doğduğu yere nisbet edilerek Gelenbevî lakabıyla meşhur olmuştur.

Gelenbevî tanınmış ve kültürlü bir aileye mensuptur. Dedeleri Gelenbe nahiyesinde müftülük ve müderrislik yapmış kimselerdir. Gelenbevî, babası Mahmut efendiyi küçük yaşta kaybetmiş kendisiyle ilgilenecek kimsesi de bulunmadığından köy sokaklarında başı boş dolaşmış. Bir gün arkadaşları ile sokakta ceviz oynarken babasının dostlarından bir zât, 'yazık sana ilim sahibi kimselerin soyundan geldiğin halde ilme heves etmeyip böyle sokaklarda oyun oynuyorsun' diyerek kendisini ayıplamış. Küçük yaştaki Gelenbevî'yi çok utandıran bu olay üzerine ecdadına yakışır kişi olmaya karar vererek ilme yönelmiştir.¹

Gelenbevî, ilk öğrenimine Gelenbe'de başlar. İlmini artırmak için İstanbul'a gitmeye karar verir. Fatih külliyesine başvurur. Kaydını yaptırıp buraya devam eder. Aşevinde yemek yemeye hak kazanır. Gelenbevî, Fatih külliyesine kabul edilmesini, Fatih Sultan Mehmed'in vakfiyesinde yer alan 'Bu medreseye yetim çocukların, yetim çocukların çocuklarının, bunların çocukları da bulunmaması halinde fakir ailelerin çocuklarının kayıt edilmesi...' anlamındaki şarta borçludur.²

Gelenbevî, İstanbul'da zamanın büyük alimlerinden Yasincizade Osman ve Ayaklı Kütüphane lakabıyla tanınan Muhammed Emin Efendi'den ders görerek tahsilini tamamlamış ve müderris olmuştur. Gelenbevî'nin yetişmesine en büyük katkı iki hocasına aittir. Yasincizade'den Arapçayı ve dini ilimleri, Müftüzâde'den de mantık, fizik ve matematik ilimleri öğrenmiştir. Gelenbevî müderris olmakla birlikte hayatını ilme adadığından için ilim öğrenmek ve neşretmek için hocası Ayaklı Kütüphane diye bilinen Muhammed Emin Efendi'nin evinde bir süre daha ders

¹ Salih Zeki, *Kamûs-u Riyâziyât*, İstanbul 1310, c.1, s.318; Ebu'l-Ûlâ Mardin, *Huzur Dersleri* (II-III), İstanbul 1966, s.262; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, 1994, s.553

² Abdulkuddus Bingöl, *İsmail Gelenbevî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1988, s.2

müzakerelerinde bulunarak tahsile devam etmiştir.³ Gelenbevî ilk eseri olarak Burhan ismindeki mantık kitabını hocası Emin Efendi'ye takdim ettiğinde hocası 'Peka'lâ, ancak Mutavvel'i⁴ tamamlamış olsaydık daha iyi olurdu' diyerek öğrencileri arasında İsmail Gelenbevî'nin müstesna yerini ve üstünlüğünü itiraf etmekle birlikte daha önce yazılmış olan eserleri iyice incelemeyen eser yazma sevdasına düşmesine itiraz ettiği rivayet edilmektedir.⁵

Gelenbevî hayatta iken iki büyük alimin şöhreti arasında sıkışıp kalmıştır. Salih Zeki'nin ifadesine göre Gelenbevî'nin felsefe ilimlerindeki şöhretini Hocası Mehmet Emin Efendi, Matematik ilmindeki şöhretini ise Muğlalı Mehmet Efendi bastırmıştır.⁶ Buna karşın Gelenbevî bıraktığı eserleriyle ölümünden sonra her iki bilgini de geride bırakmıştır. Çünkü Mehmet Emin Efendi ve Muğlalı Mehmet Efendi ilmî güçlerini ortaya koyacak eserler bırakmamışlardır. Cevdet Paşa'nın ifadesine göre Gelenbevî Hoca gelmeseydi o devrin malumatına dair ortada bir şey olmayacaktı.⁷ Bu ifadelerden o dönemde eser yazmaktan ziyade mevcutların okunup anlaşılmasına daha fazla rağbet edildiği anlaşılmaktadır.

III. Selim devrinde (1789-1807) kağıthane'de Padişahın huzurunda yapılan askeri tatbikatta atılan kumbaralardan hiç birisi hedefe isabet ettirilememiş. Padişah subayların beceriksizliği karşısında canı çok sıkılmış ve 'bunları hesaplayacak biri yok mu? diye kızmış. Gelenbevî tavsiye edilince Padişahın emriyle Zeyrekten getirilmiştir. Gelenbevî matematik kaideleri gereğince ince hesaplarla kumbaraları ayarlamış, üç defa üst üste atış yapılmış, üçü de tam isabet etmiştir. Padişah bundan çok memnun kalmış ve Gelenbevî'ye günlük dört okka pirinç tahsis etmiştir. Bunu, Gelenbevî'nin çocukları ölümünden sonra almaya devam etmişlerdir.⁸

³ Salih Zeki, *Kamûs-u Riyâziyât*, s.319

⁴ *Mutavvel*'in ortaya çıkış süreci şöyledir: Sekkaki'nin, (ö.1228 M) belagat konularını içeren *Miftâhu'l-Ulum* adlı eserine Kazvînî, (ö. 1338 M) *Telhisu'l-Miftâh* adıyla bir hülâsa yazmıştır. Taftazânî de (ö.1388 M) bu esere *Mutavvel* adında şerh yazmıştır. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1965, s.26-27

⁵ Salih Zeki, age, s.319

⁶ Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, İstanbul 1329, c.2, s.265

⁷ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul 1309, c.4, s.259

⁸ Zâhid el-Kevserî, age, s.559; Salih Zeki, *Kamûs-u Riyâziyât*, c.1, s.319

Gelenbevî'nin matematikte üstün yetenek sahibi olduğunu yine şu olay ortaya koymaktadır. İstanbul'a gelen bir Fransız mühendis Bâb-ı Âlî'ye bir adet logaritma cetveli takdim eder. 'İstanbul'da bunu anlayacak kimse yok mu?' diye adeta alay edince Gelenbevî Hoca'ya gönderilir. Fransız mühendis Gelenbevî'nin kıyafetine ve evine bakarak pek önemsemez ve bu cetvellerin açıklanmasını filan vakte kadar isterim' der ve gider. Mühendis, ikinci defa gelişinde Gelenbevî ona Fransızca bir risale takdim eder. Mühendis çok kısa süre içerisinde böyle bir risalenin yazılmasına hayret eder. Hayranlığını gizleyemez. Resmini alıp götürmek ister. Gelenbevî, Reîsü'l-Küttap Râşid Efendi'nin odasına çağrılarak devlet adamlarına has olan samur kürk giydirilerek resmi çekilir. Fransız mühendis Râşit Efendi'ye dönerek 'Bu adam Avrupa'da olsaydı ağırlığınca altın ederdi' diye hayretini ifade eder. Gelenbevî kendini samur kürk içinde görmekten dolayı Allah'a hamd eder. Salih Zeki, Logaritmayı Gelenbevî'nin icad etmediğini fakat onun yapısı ve kullanımını şerh edip ilerlettiğini bildirmektedir. Salih Zeki, Gelenbevî'nin üstünlüğünü ifade için Fransız mühendisin söylediği sözü kast ederek 'Fransız mühendis o sözden daha doğru bir söz söylememiştir' diyerek matematikteki başarısını kabul etmiştir.⁹ Gelenbevî, matematik ile ilgili eserlerini Arapça yerine Türkçe olarak yazması dil problemlerinin de işaretini vermektedir. Logaritma ile ilgili eseri Osmanlıca yazılmış 77 sayfa halinde Bağaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi Kütüphanesinde 218 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Matematikle ilgili diğer eserleri de burkütüphanede kayıtlı bulunmaktadır.

Gelenbevî eski usul ile matemakit problemleri çözen son matematikçidir. Akli ve nakli ilimlerdeki genişliğine ve derinliğine rağmen ömrünün ilk zamanları geçim sıkıntısı içinde geçmiştir. Kendisi, asrın cehâlet asrı olduğunu, ilme itibar edilmediğini, geçimin ilme dayanmadığını, bu nedenle şikayet etmeye hakkının olmadığını belirtmektedir.¹⁰ Ancak I. Abdulhamit devrinde (1774-1789) Sadrazam İspartalı Halil Paşa'nın gayreti ve Kaptan-ı Derya Cezayirli Hasan Paşa'nın önderliğinde yeni açılan Mühendishane-i Bahri-i Humayun'da altmış kuruş aylıkla matematik öğretmeni olarak tayin edilmiş bu suretle rahat bir geçime kavuşmuştur.

1784'de Osmanlı'da ıslahat için dışarıdan getirilen subay ve teknisyenler bahriye, istihdam ve topçuluk sahalarında başlattıkları ıslahatı Rusya ve

⁹ Salih Zeki, *age*, c.1, s.320-321

¹⁰ Ebu'l-Ülâ Mardin, *Huzur Dersleri*, s.933

Avusturya'nın baskısıyla yarıda bırakarak memleketlerine dönmüşlerdir. Islahatta kararlı olan devlet uzun zaman sadece yabancı uzmanlardan faydalanmanın mümkün olmadığını anlayınca memlekette mühendis ve zâbit yetiştirmek için yeni çareler aramıştır.¹¹ İşte bu ihtiyaçtan dolayı yeteneği olan herkes sınavla bu alanlarda istihdam edilmiştir. III. Selim zamanında yapılan ve bu günkü Deniz Harp Okulunun temelini teşkil eden Mühendishâne-i Bahriye-i Humâyun bir derslane halinde Tersanede yaptırılan özel binasında 1776 yılında faaliyete başlamış ve bir süre başhocalığını İsmail Gelenbevî yapmıştır.¹² Gelenbevî ve Kasapbaşızâde İbrahim Efendi mühendishanede hendese ve matematik derslerini okutmuşlardır. Bunlar teorik dersler verirken, yabancı uzmanlar ise pratik sahada çalışmışlardır.¹³ Yabancıların pratik kısmı üstlenmeleri, teknolojik gelişmelerin kolay kolay vermediklerini göstermektedir. Projelerin yarım bırakarak ülkelerine dönmeleri de bunu destekler niteliktedir.

Gelenbevî, büyük ölçüde klâsik medrese öğrenimi ile şekillenir. Denilebilir ki Gelenbevî, medresenin yetiştirdiği ve ilmi değerini Osmanlı İmparatorluğunun sınırları dışına taşıran son alimlerden biridir. Onun batıdan etkilenen ilk Osmanlı alimi olduğu değerlendirmesini yapanlar bile olmuştur.

III. Selim, 1790 yılında Gelenbevî'yi Mora'daki Yenişehir Feneri Mevleviliği ile taltif ederek oraya kadı tayin etmiştir.¹⁴ Mevleviyet bir unvan olup Taht kadılıklarıdır. Salih Zeki'nin verdiği bilgilerde Gelenbevî'nin Mühendishâne-i Bahri Hümayun'daki görevinden ayrılışı ve kadı tayin edilmesinin gerekçeleri görülmemekte bunu bir iltifat olarak değerlendirmektedir. Onun stratejik bir görevden kadılık görevine döndürülmesi bir iltifat olmasa gerektir. Gelenbevî'nin torunundan yapılan bir rivayet olayın seyrini değiştirecek niteliktedir. Gelenbevî'nin torunu Hayrullah Efendi'nin rivayetine göre son göreviyle ilişkili olan ve Gelenbevî'nin ölümüne neden olan olay şöyledir. Gelenbevî adına bir dilekçe düzenlenmiş, sahte imza atılmış. Gelenbevî dilekçede Yenişehir kadılığına tayin edilmesini ısrarla istemiş, eğer tayin

¹¹ Çağatay Uluçay-Enver Kartekin, *Yüksek Mühendislik Okulu*, İstanbul 1958. s.31

¹² Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişimine Tarihi Bir Bakış*, MEB, Ankara 1964, s.60

¹³ Çağatay Uluçay-Enver Kartekin, age, s.25; Yılmaz Öztuna'nın bildirdiğine göre Gelenbevî, 1791 yılına kadar Mühendishanede başhocalık yapmıştır. Bkz.Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi* İstanbul 1978, c.10, s.415

¹⁴ Salih Zeki, *Kâmus-u Riyâziyât*, c.1, s.319

edilmezse Fransa'ya matematik öğretmek için kaçacağını arzetmiş. Bu nedenle Padişah bu isteği kabul etmek zorunda kalmış. Gelenbevî olup bitenlerden haberi olmadığı halde tayin yerine gitmiş. Bir sene sonra ömrünün sonuna kadar Yenişehir'de zorunlu ikamete mecbur olduğu kendisine tebliğ edilince ertesi gün üzüntüsünden beyin kanaması (sekte-i dimağ) geçirmiş ve vefat etmiştir. Hayrullah Efendi, bütün bu entrikaları çevirenin Şeyhulislâm Hamidizade Mustafa Efendi olduğunu, kıskançlığı yüzünden bir çok alimi özellikle de Gelenbevî'yi rencide ettiğini anlatmaktadır.¹⁵ Zeki Salih, Gelenbevî'nin ölümünü Şeyhulislâm Hamidizâde Mustafa Efendi'nin bir meseleden dolayı kendisine yazdığı tekdîr dolu bir yazısı üzerine çok üzülmeye bağlamaktadır.¹⁶ Padişah, Şeyhulislâmı iş bilmezliği ve geçimsizliği yüzünden bir buçuk yıl sonra görevinden azletmiş ve zorunlu ikamete mecbur etmiştir.

Gelenbevî, mezhep taassubundan uzak durmuştur. Bazen Mâturîdîlerin görüşünün doğru olduğunu açıkça belirtmektedir.¹⁷ Osmanlının son zamanlarında Mâturîdî mezhebine dönüşün izlerini onda da görmek mümkündür. İcî, *Akâidinde* yetmiş üç fırka hadisini zikreder ve 'kurtuluşa eren fırkanın Eş'arîler' olduğunu belirtir. Devvânî de bu hadisin Eşarilere uyduğunu çünkü onların, inançlarında sahih hâdislere dayandıklarını, Mutezile gibi olmadıkları açıklamasını yapmaktadır. Ancak Gelenbevî, kurtuluşa eren fırkanın Eşarilere hasredilmesini doğru bulmaz çünkü Eş'arîlerden önce Selef vardı. Selef de Eş'arîlerden değildir. Yine Mâturîdîlerin durumu da böyledir. Gelenbevî *Mevakıftan* örnek göstererek kurtuluşa eren fırkayı, Eş'arîler, Selefler, Mâturîdîler, Hadis Ehli, Ehl-i Sünnet hepsini birden onun kapsamına almaktadır.¹⁸ Gelenbevî, Gazâlî gibi filozofları tekfir yoluna gitmemiştir. Küfrün de bir tasdik oluşundan hareketle küfrün gerekmesini küfür olarak kabul etmeyerek musamahakar davranmıştır.¹⁹

Osmanlı'nın yükseliş ve gerileme dönemlerine paralel olarak ilimlerde de yükselme-gerileme olmuştur. Fatih Sultan Mehmet, Alaaddin Tûsî ile Hocaîzâde Bursalı Muslihuddin Mustafa'ya, Gazâlî ile İbn Rüşd arasındaki tartışma hakkında

¹⁵ Ebu'l-Ûlâ Mardin, age, s.933-934

¹⁶ Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, c.2, s.297

¹⁷ Bkz. Gelenbevî, *Hâşiye âle'l-Celâl*, Matbaa-i Âmire, 1317, c.1, s.193

¹⁸ Gelenbevî, age, c.1, s.35

¹⁹ Gelenbevî, age, c.2, s.13

birer eser yazmalarını emretmiş. Onlar da birer tehâfüt yazarak Gazâlî'ye hak vermişlerdir.²⁰ Bu olay devletin ilmi teşvik ettiğine, alimler arasında ise Eş'arî çizginin hakim olduğunu göstermektedir. İki tehâfüte, Karabağî ve Kemal Paşazâde'nin tehâfütlerini de eklersek toplam altı tehâfütten dördü Osmanlı döneminde yazılmıştır.

Osmanlı'nın duraklama ve çöküş devirlerinde Kadı-zâdeler diye bilinen Birgili Muhammed Efendi takipçileri ile tasavvuf erbâbı arasında on altı mesele nedeniyle çatışmaya varacak bir takım tartışmalar cereyan etmiştir. Tarihçi Şârihu'l-Menarzâde Ahmet Efendi'nin bildirdiğine göre tartışma konusu olan meselenin başında aklî ilimlerin (felsefiyât) ve matematiğin (riyâziye) meşrû olup olmadığı geliyordu. Abdülmecit es-Sivâsî, bu meseleler hakkındaki görüşlerini bir risâle yazarak açıklamış ve aklî ilimlerin tahsilinin câiz olduğunu belirtmiştir.²¹ Görülmektedir ki, aklî ve naklî ilimlerin arasında tercih yapanlar toplumda varlığını sürdürmektedirler. Bu meselenin akisleri Kâtip Çelebi'nin *Mizânu'l-Hak* isimli eserinde de görülmektedir. Kâtip Çelebi, eserinin önsöz kısmında Kadızâde Muhammed Efendi'den bahsederken onun makûlâtan anlamadığını tefsir okuturken kategorilerle (makûlât) ilgili yerlere gelince 'Kadı burada felsefelik eylemiş, kelim-ı Felsefe fülse değer mi? Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi? Mantıkçılar baş eğerse aldırma çünkü onlar iman ehlinde değildir' dediğini nakletmektedir.²² Görülmektedir ki, alimler arasında çekişme ve atışmalar küfürle ithama kadar gitmekte, ifadelerde abartı olsa bile toplumda kısır bir çekişmenin olduğunu göstermektedir.

İç çekişmeler yanında bu dönemde kitap yazmanın çok hoş karşılanmadığını da görmektediriz. Palabıyık adıyla meşhur olan ve Gelenbevî gibi matematikçi olan onun Buhru Humâyun'a tayin edilişine itiraz eden Muhammed Efendi'nin şöyle dediği nakledilmektedir. 'Yapılanları anlayalım, bundan sonra kitap yazmak lâzım değil.' Yine etrafındaki alimlere işaretlerle şöyle söylediği rivayet edilmektedir. 'Bu bizimkiler, okurlar, okuturlar, kitap yazarlar yine anlamazlar, lâkin bunlar da giderse cehâlet vakti' olur.²³ Gelenbevî bütün bu temayüllere aldırnamış eser yazmaya devam etmiş ancak ağırlıklı olarak Hâşiye türü yazmıştır. Eserlerinin toplamı

²⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *age*, s.24

²¹ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim Riyazi İlimler I*, 1997, s.121

²² Cevat İzgi, *age*, s.121

²³ Cevat İzgi, *age*, s.157

yaklaşık iki bin sayfayı bulmaktadır. Gelenbevî çok yazmıştır ancak Hâşiyeler düzenli ve takip edilebilecek durumda değildir. Kitapların uzantılarıyla yeniden düzenlenip bir arada basılması gerekmektedir.

Kâtip Çelebi, felsefenin XVII. asrın sonlarına yakın zamana kadar medreselerde okutulduğunu, İstanbul'un fethinden sonra Osmanlının ortalarına kadar felsefenin faydalı olduğunu, bir insanın şerefine yaptığı tahsil ölçüsünde aklî ve naklî ilimlerdeki geniş bilgisine göre olup şariat ve felsefe arasını birleştiren ender kişiler bulunduğunu belirtir. Felsefeye dair Şemseddin Molla Fenârî, Kadızâde Rûmî, Hocazâde, Ali Kuşçu, Müeyyedzâde Abdurrahman Mirim Çelebi, İbn Kemâl, Kınalızâde Ali Efendi'nin eserleri olduğunu kaydettikten sonra bazı Şeyhulislâmların dini inançlara aykırı olduğu gerekçesiyle felsefe öğrenimini kaldırdıklarını ve bunun yerine zâten okutulan *Hidâye* ve *Ekmel* koydurarak fikrî çöküşe neden olduğunu yazmaktadır.²⁴

Şüphesiz Osmanlıda ilmi duraklamanın nedeni tek değildir. Dil ve taassub da bunlardan birisidir. Bütün Osmanlı âlimleri eserlerini Arapça yazmışlardır. Mantıkçılar, kelimciler, matematikçiler yetişti fakat bunların eserleri az bir kesimin eline ulaştı ve medrese içerisinde kapalı kaldı. Kitapların el yazmasıyla çoğaltılması ve pahalıya mal olmasının da bunda etkisi vardır. Yakın zamana kadar ilim ve tefekkürün, yalnız medreseye kapanmış birkaç kişiye mahsus olduğu kanaati vardı. Bu yüzden hakiki ve hür fikir cereyanları, ilmi münakaşalar yerine medrese, tekke ve halk arasında düşmanca mücadeleler ve neticesiz atışmalar meydana gelmiştir.²⁵

XVII. ve XVIII. asırlarda Osmanlı'da her şeye rağmen bir çok alim yetişmiştir. Bunlardan birisi tercümeleriyle dikkat çeken Yanyalı Esat Efendi (ö.1730)dir. Esat Efendi, sadece medrese ilimleriyle yetinmeyerek felsefe ve müsbet ilimlerle de ilgilenmiştir. Damat İbrâhim Paşa'nın emriyle fizikten Aristo'nun *Kitabu's-Semâniye* isimli eserinin üç kitabını aynı zamanda şerh etmek suretiyle Arapça olarak kaleme almıştır. Yine Esat Efendi, İbn Sînâ'nın *Şifâ'sını* tercüme ettiği gibi felsefeden Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâkiye'sini* şerh etmiştir.²⁶ Kadı Ürmevi'nin mantık ve kelama ait meşhur eseri olan *Metâliu'l-Envâr'ını* tercüme etmiştir. Aristo'nun

²⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, age, s.21

²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s.186

²⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, age, s.237

eserlerinden *Physique* yahut eski mütercimlerin tabiriyle *Sem'atü-Tabîi'*yi, '*Kütüb'ü Semâniye*' adıyla tercüme etmiştir. Esat Efendi Yanya'da doğduğundan çok iyi Yunanca yanında Arapça biliyordu. Yanyalı Esat Efendi eski Yunanca ve Arapça sayesinde Aristo ile yeni baştan meşgul oldu. Eski mütercimlerin hatalarını göstermiştir. Esat Efendi bu tercümesinde bütün eski Aristo tercümelerini tenkit etmiş, bunların ekseriya Yunanca ve Süryanice yollardan ve ikinci elden tercüme edilmeleri dolayısıyla açık olmayan veya hatalı olduklarını söylemiştir. Bütün Osmanlı devrinde eski Yunanla doğrudan doğruya temasa geçen bu zât olmuştur. Hilmi Ziyâ Ülken, Esat Efendi'nin kapsamlı bir çalışma planı hazırlığı yaptığı tercümelerinden ve *Kütübü's-Semamiye* mukaddimesinden anlaşıldığını fakat yeterince himâye ve alâka görmemesi ve genç yaşta vefat etmesi yüzünden bu büyük teşebbüsün yarıda kaldığını belirtmektedir.²⁷ Yine bu tercümenin Yunanca'dan Arapça'ya olması yüzünden Türk uyanışı üzerinde hiçbir etki yapamamıştır. Hilmi Ziya'ya göre bu duruma, Osmanlıdaki taassub, sûrî matığın kelamla kucaklaşması ve kapalı medrese zihniyetinin etkisi olmuştur.²⁸ Osmanlı bu dönemde kültürel ve teknik anlamda batı ile irtibata geçmemiş oradan tercümeler yapılmamıştır. Tercümeler, görüldüğü gibi Aristo ve filozoflardan yapılarak 'tercüme hareketleri'nden sonra ortaya çıkan felsefi canlılığın tekrar edeceği planlanmıştır.

Maraşlı Saçaklızade Mehmet Efendi (ö.1732), tefsir, kelam, mantık, ferâiz, meânî, münazaraya dâir eserler yazmıştır. Medreselerdeki Hâşiye kitaplarının okutulmasına karşı çıkarak, klâsik eserler telif ve öğretilmesini tavsiye edip *Tertîbu'l-Ulum* adlı eserini yazmıştır. Halebi, *el-Lumâ'yı*, Mestcizade ise *Hilâfiyâtı* yazmıştır. Osmanlı döneminde yazılan eserler Sadreddin-i Şîrâzî'nin (Molla Sadra ö.1640) yazdığı *el-Hikmetü'l-Müteâliye*'si kadar düzenli ve kapsamlı olmamıştır.

III. Selim devrinin en büyük mütercimlerinden biri de Antepli (Ayıntap) Âsım Efendidir. (ö.1235) Mütercim Âsım Efendi Arapça, Farsça ve Fransızca biliyordu. Türkçe'yi de çok iyi biliyordu. Eserleri yalnız tercüme olarak değil, bu gün için bile Temiz Türkçe için önemlidir. Mecduddin Fîruz Âbâdî'nin meşhur *Kâmus*'unu *Okyanus* adıyla tercüme etmiştir. Bu kitaptaki altmış bin kök kelimeye bulduğu karşılıklar halk dilinden ve eski metinlerden çıkarılmış çok zengin Türkçe kelimelerdir.

²⁷ Hilmi Ziya Ülken, age, s.316

²⁸ Hilmi Ziya Ülken, age, s.193-194

Her alanda tercümeler yapılmakla birlikte bunlar sınırlı sayıda kalmıştır. Fârâbî, Râzi, Nâsuriddin Tûsî v.b. gibi büyük alimlerin eserlerine İbn Sînâ'nın eserlerinden büyük bir kısmına dokunulmamıştır.²⁹ On üçüncü asırda da bir çok tercümeler yapılmıştır. Mütercim Kerim Efendi (ö.1303) *Bagavî Tefsirinin* tercümesini yapmış, *Şifâyı* şerhetmiştir. Harputlu Hoca İshak Efendi (ö.1310) İbn Sînâ'nın *Şifâsını* '*İstişfa fi Tercümetü's-Şifâ*' adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Ramazanzâde Abdunnafi Efendi (ö.1308) *Mutavvel'i* ve Gelenbevî'nin *Bürhan'ını* Türkçe'ye çevirmiştir. Yozgatlı Çuhadarzâde Hacı Keşfi Efendi (ö.1308) Keşfiye adıyla *Ahlak-ı Adûdiye*'yi tercüme etmiştir. Hasbi Süleyman Efendi (ö.1327) Gazâlî'nin *Tehâfütünü* Gelenbevîzade Tevfik Efendi ile beraber tercüme etmiştir.³⁰

Osmanlı dönemine genel olarak baktığımızda şerh ve Hâşiyeler döneminden sora yoğun bir tercüme hareketine başlanmıştır. Daha sonra batıda ortaya çıkan felsefi hareketlere karşı tepki niteliğinde eserler yazılmaya başlanmıştır. Örneğin Aristo'nun İslâm Felsefesine yansısına Gazâlî'nin karşılık vermesi gibi Pozitivizm vb. karşı Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'Akl* ile karşı durmaya çalışmıştır. Yine *Kâmus-u Felsefe* ile Rızâ Tevfik, hem İslâm kültürünü hem Batı kültürünü çok iyi bilmesiyle dikkati çekmektedir. Ancak bu eserin sadece (a-b-c) maddelerinin basılması, diğerlerinin hiçbir kaydının bulunmaması günümüz için büyük bir eksikliklerdir. Eserin içinde yapılan göndermelere bakılırsa maddelerde eksiklik yoktur. Şu da bir gerçektir ki yazılan eser ortalıkta yoktur.

b) Gelenbevî'nin Eserlerinin Karakteristiği ve Sorunsalımız

Kelamın ve İslâm Felsefesinin gelişimine bakıldığı zaman bir sürecin takip edildiği görülür. Akâid türü kitaplar, felsefe ile memzuc eserler, bunlara yapılar, şerhler, hâşiyeler, hatta hâşiyelere yapılan hâşiyeler şeklinde gelişme gösterdiği görülmektedir. İbn Sînâ'nın *İşârât*, *Necât* ve *Şifâ* isimli eserinin içeriğine bakıldığında bir filozofun bile kendi hayatında aynı konuları nasıl geliştirdiği görülmektedir. İslâm Felsefesi ve kelam sahasında yazılan en gözde eserlere bakıldığında üç ana bölümden oluştuğu görülür. Mantık, tabiiyyât, ilâhiyât. Gelenbevî'nin eserlerine genel olarak baktığımızda bu üç bölüme uymaktadır. İlk yazdığı mantık kitabı *Burhan*, önceden yazılmış mantık kitaplarının iyi bir özeti

²⁹ Hilmi Ziya Ülken, age, s.317

³⁰ Hilmi Ziya Ülken, age, s.322

durumunda olduğu söylenmekle birlikte, onu Türkçe'ye çeviren Abdunnâfi, iki cilt haline getirerek daha da geliştirmiştir. Ayrıca Gelenbevî, *Burhan* kitabına Hâşiye yazıp geleneği bırakmamıştır. Mantık alanında kıyas risalesi, mantık ve metafiziğin en önemli ve en zor kısmı olan modal önermeleri, *Miftahu Bâbı'l-Müveccihât* isimli kitabında ele almıştır. Bu kitabın iki varyantının ortaya çıkması bizim tahkik yapmamıza neden olmuştur. Kitapların çoğaltılma esnasında ne gibi değişime maruz kaldığını bu tahkikte müşahade ettik. 'Her şey fânî yazdığım bâki' diyerek ilkokul öğretmenin³¹ (muallimu's-sıbyan) ilgisi olmadığı halde modal önermeler ile ilgili kitabı çoğaltmaya kalkması, bunun da ciddiye alınıp kütüphanelere kaydedilmesi bile karmaşanın ve düzensizliğin ne boyutlara geldiğini göstermektedir. Gelenbevî'nin *Hâşiye âlâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelam* isimli eseri, mantık ve kelamın özelliklerinden bahsedilerek bu iki disiplin arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Eserin esas konusu, mantık ilminin çeşitli problemleriyle, kelamcılarının varlık ve bilgi teorileridir. Gelenbevî'nin bu eseri Taftazânî'nin (ö.1389 M) *Tehzîbu'l-Mantık ve 'l-Kelam* adlı kısa bir eserine dayanmaktadır. Devvânî (ö.1501), bu esere şerh yapmıştır. Ebu'l-Feth el-Mîrî (ö.1543) bunu *Tehzîb-i Mîrî* adıyla bir Hâşiye yazmıştır. Gelenbevî ise bu Hâşiyeye Hâşiye yazmıştır.

Gelenbevî, tabiiyyât alanında *Hâşiyetü'l-Lâri*'yi yazmıştır. Esâruddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (ö.1264 M) klâsik İslâm Felsefesi'nin konularını içine alan *'Hidâyetü'l-Hikme*'yi yazmıştır. Kitabın mantık, tabiiyyât ve ilahiyât kısımları vardır. Medrese eğitiminin aklî ilimler alanında asırlarca değişmez kitabı olmuştur. Kadı Mîr Hüseyin b. Muslihuddin Muhammed b. Salah el-Lârî (ö. 1569 M) bu esere bir şerh yazmıştır.³² Gelenbevî de bu şerhin sadece tabiiyyat kısmına Hâşiye yazmıştır.

Gelenbevî, ilâhiyyât alanında *Hâşiye âle'l-Celal* adıyla meşhur olan eserini yazmıştır. Adudiddin Âcî, iki sayfalık bir Akâid yazmıştır. Bu risale gayet basit ve sadedir. Akâid konularının güzel bir özetidir. Yeni başlayan öğrencilerin ezberlemelerine yönelik olarak Âcî'nin en son yazdığı eserdir. Devvânî, bu eseri şerh ederek altmış sayfaya çıkarmış, felsefe ile kelamı bu kitabında buluşturmuştur. Gelenbevî ise mevcut bütün birikimlerden faydalanmak suretiyle buna altı yüz sayfalık bir Hâşiye yazmıştır. Devvânî'nin şerhi, Âcî'nin *Akâidini* kelime kelime açıklamaktan çok onu bir konu başlığı olarak kullanmıştır. Eserde Tehâfütlere

³¹ Bkz. Gelenbevî, *İmkan Risâlesi*, Süleymaniye, Fatih, 3314

³² Abdulkuddus Bingöl, *Gelenbevî İsmail*, s.45

benzerlik görülmektedir. Gelenbevî ise bu esere Hâşiye yazmakla konuları biraz daha açmaktadır. Ancak Hâşiye ile şerh arasında çok kopukluk vardır. İki sayfalık akâidi ve Devvânî'nin şerhini iyice okuyup öğrenmeden bu Hâşiyeyi okumanın hiçbir anlamı yoktur. Şerh ve Hâşiye arasında sadece hatırlatıcı ip uçları verilmektedir. Bu zorluk göz önüne alındığı için en son baskıyı (Matbaa-i Amire, 1317) şerh ve Hâşiesiyle birlikte yapmışlar, yine de dağınıklık çok fazla görülmektedir. Eser, akâidin kelamlaşması, kelam kitabının felsefeleşmesi şeklinde özetlenebilir. Eserin bu tarz kaleme alınması tamamen öğrencilere yöneliktir. Öğrenim metodunun bir uzantısı olarak değerlendirmek mümkündür. Araç gereç sıkıntısı, dil farklılığı, kitabın içeriğinin biraz daha açılmasını gerektirmiştir.

Gelenbevî, eserlerinde yaptığı alıntıları kısaca yazar ve eserinin ismini verir 'inteha' lafzıyla alıntının sona erdiğini belirtir. Ancak bu alıntılar günümüzdeki eserlerden bulmak çok zordur. Zira ilgili konuyu tesbit ettikten sonra uzun bir çalışma gerektirmektedir. Alıntılar genelde özetle yapılmasından dolayı anlaşılan aktarılmıştır. Gelenbevî'nin 'fihi bahsun' şeklindeki ifadelerinden, konu ile ilgili tez ve antitezlerin belirtilip, sonunda ise kendi görüşünü ifade ettiğini söylemek mümkündür. Gelenbevî, mantık, tabîyyât ve ilâhiyât alanlarında eserler yazmakla genel olarak konulara hakimiyetini göstermiştir.

Gelenbevî, eserlerinde âdâb ilminin kurallarını da kullanmıştır. Âdâb ile ilgili *Risaletü fi İlmi'l-Âdâb*'ı vardır.³³ Yine Gelenbevî'nin en hacimli eseri *'T'alîkât 'alâ Miri'l-Adâb'* adlı eseridir. Eserini 1775 M yılında yazmış 1819 yılında 609 sayfa olarak basılmıştır. Eser Hâşiye türündendir.

Gelenbevî'ni risale olarak yazdığı konumuzu direk ya da dolaylı olarak ilgilendiren eserleri şunlardır: *Mâhiyetü'l-Mümteni'*, *Ferîde Semenîye*, *Tahkiki İlmillah*, *Nefsü'l-Emr*, *Vucudu'z-Zihnî*, *Mâhiyetü'l-Mümkinat ve'l-Mümteni'at*, *Vahted-i Vucut*. Konuların bütünlüğünü daha iyi kavramak için bu risalelerin çevirisini yaptık ve bulduğumuz nüshalarıyla karşılaştırmasını yapmak zorunda kaldık. Bu risalelerin zihinsel varlıkla ilişkileri vardır.

Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından düzenli bir şekilde ortaya konan mantık Gazâlî ile birlikte kabul görmüş ve mantığa bakış açısı değişmiştir. Buna rağmen selef

³³ Abdulkuddus Bingöl, *Gelenbevî İsmail*, s.45

çizgisinde olan İbn Teymiye vb. gibi alimler mantık aleyhindeki tavırlarını sürdürmüşlerdir. Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde mantık vazgeçilmez bir alet ilmi haline gelmiştir. Hatta tıp öğrencilerine bile mantık dersi verilmiştir.³⁴

Eş'arî, Mâturîdî, Nesefî gibi kelimcilerin âyetlerden deliller ileri sürmelerine bakılırsa, mantık ilminin bir düşünme biçimi olarak yerleşmesinden sonra kelimada tartışılan konular aklî öncüller üzerine oturduğu söylenebilir. Bu özellik Gelenbevî'nin eserlerinde de görülmektedir. En sık görülen kavram muhâl ve bâtıldır. Bu kavramların kullanımı ile ilgili birkaç örnek verelim.

1.Hâsıl-ı tahsil muhâldir. 2.Lâzım olmaksızın melzûmun şart koşulması muhâldir. 3. Bir şeyin kendi kendisine etki etmesi muhâldir. 4. İcat eden illetin ve eserlerin ilkesinin icat mertebesinde olmaması (ma'dûm) açıkça muhâldir. 5. Muhâlin imkanı muhaldir. 6. İki mustakil tam illetin bir ma'lûl üzerinde birleşmesi muhâldir. 7. Bir tercih eden olmadan, tercih etmenin imkanı muhaldir. 8. Kadim olduğu sâbit olanın yok olması mümteni' olur. 9. Mümkünün vacip veya zâtıyla mümteni' olan bir şeye dönüşmesi kesinlikle bâtıldır. 10. Ma'lum olmadan tam illetin gerçekleşmesi muhâldir. 11. Vacip varlığın yokluğu (ademi) muhaldir. 12. Vacib lizâtîhinin başkasına muhtaç olması muhâldir. 13. Bir şeyin yine kendisinden önce mevcut olması muhâldir. 14. İletinin vücudu vacip olmadıkça vücudu muhâl olur. Vücudu muhâl olanın ma'lulu icat etmesi muhâl olur. Zâtı nedeniyle varlığı zorunlu olanın nefisinden evvel olması muhaldir. Varlığı zorunlu olanın, zâtın kendisi olması matlubdur. 15. Bir şeyin aynı anda hem bilinen hem de kendisinden şüphe edilen olması muhâldir. 16. Bir şeyin kendini bilmesi muhâldir. Zira bilgi, birbirinden farklı iki şey arasındaki bir nisbettir. 17. Vacibin, hem fâil hem de kâbil olması muhâldir. 18. Vacib zâtta terkip muhaldir. 19. Sırf ma'dûma ilmin tealluk etmesi muhâldir. 20. Bilinenin yine kendisine dayanması muhâldir.

Filozoflar ve kelimciler kendilerine uygun muhâl önermeler tesbit edip, düşüncelerini bunlara dayandırmışlardır. Bu durum Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, Râzî vs.'de görüldüğü gibi Gelenbevî'de de görülmektedir. Gelenbevî'nin düşünce sisteminde mantığın önemli bir yeri vardır. Ona göre delil, iki veya daha fazla önermeden oluşup kendilerinin tasdikinden başka bir önermenin tasdiki gerekir. Akıl

³⁴ Bkz. Ahmet Kayacık, 'Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine' *İslâmiyât*, sayı.4, 1999, s.111-112

yürütmede doğru neticeye ulaşmak için delilin, 'mâdde ve sûret'³⁵ açısından doğru olması şartını aramaktadır. Delilin mâddesi, bizzât delilin kendisinin istenen neticeye uygun olmasıdır. Sûretin doğruluğu ise kıyas şekilleri ile ilgilidir. Hangi kıyasın doğru netice verip vermediği mantık ilminde ortaya konmaktadır. Ortaya çıkan görüş farklılığının büyük ölçüde bu iki şartın ihlâl edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Gelenbevî'nin mantık kitabına isim olarak verdiği *Burhan*, bir terim olarak, medlulu kesin olarak isbat eden aklî delil anlamına gelir. Bu delillerin müsellemlât denilen karşı tarafın da kabul ettiği hükümlere dayanması gerekir. Aksi halde burhan olarak kabul edilen öncüllerden oluşan kıyas, doğru netice vermez. Yine mâdde ve sûret açısından da doğru olması gerekmektedir. Bu üç şartı taşımazsa kıyas safsata adını alır. Safsata sadece bir yönüyle doğru olmadığı için dikkatsiz kişiler nazarında doğru görünür fakat doğru değildir. Doğruya benzediğinden insanları kendine çeker. Bu gibi safsatalar çok eski zamandan beri felsefi tartışmalarda burhan olarak kullanılmıştır. Felsefe tarihinde bunların en meşhuru Zenon'un Yunan medreselerine karşı düzenlemiş olduğu burhanlardır ki bunlara Zenon'un teşkikatı denmiştir.³⁶

Kelamcılar arasında, felsefedeki küllîler tartışmasına benzeyen bir tartışma ortaya çıkmıştır. Sıfatların durumu. Sıfatların, zâtın dışında bir varlıkları var mıdır? yok mudur? Ortaya çıkan görüş ayrılıkları büyük ölçüde, varlık alanları ile varlık modlarının anlaşılmasına dayanmıştır. Tezimizde varlık alanlarını dört, varlık modlarını ise üç kısma ayırarak ortaya çıkan problemleri ele alacağız.

³⁵ Bkz. Abdulkuddus Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s.94-95

³⁶ Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Mufasssal Kâmus-u Felsefe*, İstanbul 1337-1338, c.2, s.20

BİRİNCİ BÖLÜM

A- VARLIK

1. Kavram Olarak Varlık ve Anlamları

"Varlık" kelimesi, Fransızca'da "etre", İngilizce'de "being", Arapça'da "v-c-d" veya "kâne" fiillerinin karşılığı olarak kullanılır. Bu kelimeler hem fiil hem de isim olarak kullanılırken varlık kelimesi Türkçe'de yalnızca isim olarak kullanılmaktadır. Fransızcadaki "etre" ve Arapçadaki "kâne" fiilleri yardımcı birer fiil olarak "dır" anlamında isim cümlelerinde kullanılır. Müslümanlar düşünürler, Yunancadaki "on" fiili yerine 'asıl bulunmak' anlamına gelen 'vücut' kelimesini kullanmışlardır. Ayrıca "vecd" ve "vicdân" kelimelerini de bu kökten çıkarmışlardır. Arapça'da vücut-mevcut ayırımı yapılırken Türkçede 'varlık' sadece isim olarak kullanıldığından bu ayırım yapılamamaktadır.³⁷ Bu ayırımı sağlamak için Hüseyin Atay, özel ve ferdi varolanlar anlamına gelen 'mevcud' yerine 'var' kelimesini kullanmaktadır.³⁸

Günlük hayatımızda ve ilim dilimizde kullanmakta olduğumuz 'vücut' ve 'mevcud' kelimeleri Arapça'da "v-c-d" kökünden gelmektedir. Bu kelimenin anlamını iki grupta toplayabiliriz. Birisi, bulmak, elde etmek, diğeri ise zengin olmak, bir şeye sahip olmaktır.³⁹ Günlük hayatımızda varlık ile vücut arasında fark gözetiriz. Meselâ, vücudum sızlıyor deriz fakat varlığım sızlıyor demeyiz. Buna göre varlık sadece soyut anlamda ve kavramsal olarak kullanılırken, vücut hem soyut hem de somut (fiziki) anlamda kullanılmaktadır. Yine 'varlıklar' sözü, dış dünyada cüzî ve ferdî varlıklara delalet etmektedir.

Varlık sahip olmak anlamına da gelmektedir. 'Bu adamın serveti var' demek bu anlamdadır. Varlık kelimesinin 'bulunmak ve sahip olmak' anlamlarını birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. 'Kağıt beyazdır' önermesi ile 'İnsanlar vardır' önermesi farklıdır. 'At beyazdır' önermesindeki 'dır' varlığı ifade ediyor ancak yüklemi

³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1978, s. 104-105

³⁸ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, s.34

³⁹ İbn Manzûr, *Lisanul Arap*, Beyrut 1956, c.3, s.445

bağladığımız zaman özel bir varlığı ifade ettiği için geniş olarak alınmamıştır. 'Allah vardır' önermesinde fiil yüklemiden bağımsız olarak kullanıldığı, yani mutlak varlık olduğu için asıl varlık anlamına gelir. Diğer taraftan 'İnsanlar vardır' önermesindeki varlık (existence) bundan tamamen farklıdır. Çünkü burada birinci önermedeki mutlak ve değişmez bir hali değil, varlık kazanmayı kastediyoruz.⁴⁰

Sonsuz ve sınırsız varlık için 'var olmuştur' demek uygun düşmez. Çünkü sonsuzun öncesi sonrası yoktur ki, o varlığa çıkış veya var olmaya başlayış olsun. Her zaman ve her yerde varolan şey yalnızca 'olan'dır. Diğer bütün şeyler ona göre vardırırlar. İslâm düşüncesinde kelamcılar, Allah'ta varlık ile öz'ü ayırt edip varlığın öz'e katıldığını söylerken büyük bir bulanıklığa düşmüşlerdir. Filozoflar ise Allah'ta varlık ve özü birleştirerek, yalnız mümkün olan şeylerde ayırt ederek bu bulanıklıktan kurtulmuş gözükmüşlerdir.⁴¹

Somut anlamda, sadece elle tutulan gözle görülen şeylere var demek yanlıştır. Çünkü başkası üzerinde etki yapan her şey, her kuvvet aynı derecede vardır.⁴² Sadece düşüncede var olan varlık türü, uzay-zaman dışıdır, duyularla algılanamaz, elle tutulur gerçekliği yoktur.⁴³ Metafiziğin, değerlerin, matematik ve mantığın kavramları bu türdendir. Buna göre düşüncede var olan, fakat düşüncenin dışında gerçek varlığı olmayan her çeşit objeye⁴⁴ varlık ismi verilebilir.

Somut anlamda varlık, gerçek olarak var olan şeylere verilen isime denir. Gerçek ve hakiki olarak var olan her şey mükemmel ve sonsuz varlıktan gelir.⁴⁵ Varlık, bir gerçekliğe sahip olan şey⁴⁶ dünyada var olmanın durumu, şartı, varlık biçimi⁴⁷ anlamlarına da kullanılmaktadır.

⁴⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s.105

⁴¹ Hilmi Ziya Ülken, age, s.106

⁴² Hilmi Ziya Ülken, age, s.73

⁴³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1978, s.185

⁴⁴ Murtaza Korlaelçi, "Varlık ve Öz" *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2003/1, Sayı.27, s.19

⁴⁵ Andre Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1980, s.308

⁴⁶ Paul Robert, *Dictionnaire de la Langue Française*, Paris 1972, s. 638

⁴⁷ Emille Littre, *Dictionnaire de la Langue Francaise*, tome II, Paris 1873, s.1534

Genel anlamda varlık; herhangi bir şekilde bir varoluşa sahipmiş gibi düşünülen her şey,⁴⁸ varolanların bütünü, bir anlamda da var olanların varlığının ifadesidir.⁴⁹ Bu anlamda varlık, bütün varlıkları içine alan en genel kavramdır.⁵⁰

Arap dili çalışmaları ve özellikle Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercümeler sonucu, 'mevcud' kelimesinin anlam alanı farklılaşmaya başlamıştır. Böylece varolan anlamında mevcud, sadece objektif bir hakikat değil, bunun yanı sıra hakikati gösteren gerçekliği de ifade etmiştir. Çünkü Aristo metafiziği sırf bir ontoloji (varlık ilmi) değil, aynı zamanda bir epistemoloji (bilgi felsefesi) dir.

Aristo metafiziğinin İslâm dünyasına etkisini veya ona karşı gösterilen tepkiyi daha iyi anlayabilmek için bu metafiziğin mâhiyeti ile birlikte geçirdiği merhaleleri yakından takip etmek gerekmektedir. Aristo, metafiziği varolması bakımından varlığın ilmi veya varolanın değişik ifadelerinin ilmi olarak belirtir. İlimlerden her birisi, kendi hesabına gerçeğin bir tarafını kavrarken, metafizik, hislerle kavranabilen ve kavranamayan mevcudun durumunu bütün olarak değerlendiren bir ilimdir. Bu nedenle mevcud kelimesi değişik anlamlarda kullanılırken, diğer yandan metafizik her şeyi bir prensibe göre değerlendiren, en üst ve umûmî bir ilim sayılmıştır. Sistemin ana mefhumu, varlık olarak mevcud (varolan) tur. Bu şekilde Aristo metafiziği, yalnız varolan objelerle değil, aynı zamanda varolmayan (ma'dûm) nesnelerle de ilgilenmiştir. Aristo olgunlaşma döneminde, metafiziğin hususi konusunun sadece mevcud olmayıp, arazlarla birlikte cevher olması gerektiğini kabul etmiştir. Kategoriler nazariyesi, mevcud yerine cevheri kabul ettiğinden, daha sonraki gelenek, filozofu cevher teorisi ile tanımıştır. Aristo metafiziğinin zirvesini ilâhiyât teşkil eder. Çünkü filozof, hislerle kavranabilen mevcudun tecrübî tasavvurundan en yüksek varlık fikrine ulaşmıştır.⁵¹

İslâm dünyasında, Aristo'yu takip eden guruplardan birisi de İhvânü's-Safâdır. Onlara göre en üst mevkiyi vücud alır. Mutlak mevcud (el-Vücudu'l-Mutlak) bütün mevcutların icad edicisidir. Varlıkların yapısıyla sayıların yapısı arasında

⁴⁸ Emille Littre, age, s.1534

⁴⁹ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara 1999, s.197

⁵⁰ Bedia Akarsu, age, s.185

⁵¹ Bekir Karlığa, "Vücud" md. İA, MEB, İstanbul, 1986, c.13, s.324

benzerlikler vardır. Sayıların ana kaynağı 'bir', varlıkların ana kaynağı da Tanrı'dır. Tanrı varlıkların illetini var etmiştir.⁵²

Aristo mantığı ile birlikte vücut ve cevher tabiri İslâm Felsefesine girince, 'cevher' lafzının içine Tanrı'nın girip girmeyeceği kelamcılar için tartışma konusu olmuştur. Fakat Tanrı hakkında 'şey' lafzı gibi, cevher lafzının kullanımı da müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenmemiştir.⁵³ Mevcud tabiri ise İslâm dünyasında daha az yerleşmiştir. Mevcut somut varlığı ifade ettiğinden Tanrı'ya mevcut demekle itiyatlı davranmak gerekmiştir. İslâmın çok açık olan tevhid inancı da, bu hususta önemli bir engel olmuştur. Fakat mevcut lafzının sadece Tanrı'nın m'alûm ve 'kendi nefsi için kâim' olduğu manasına geldiği belirtilmek suretiyle bu endişe ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Başta Mutezile olmak üzere bir çok kelam alimi meseleye, vücut ile mevcudun aynı ve mevcudun vücuda eklenmiş (zâit) bir sıfat olup olmadığı açısından bakmışlardır.⁵⁴

Kâdî Abdulcebbar, hocası Ebu Abdillâh el-Basrî (ö.367 h) ve Bağdatlı hocalarının söylediklerine dayanarak 'mevcut' ile 'sâbit varlık' (kâin) arasını ayırmaktadır. Kadî Abdulcebbar, mevcut lafzını daha açık bulmaktadır. Tanımın tanımlanandan daha açık olması gerekir. Kâin sâbit olandır. sâbit olan ise var olan (kâin)dır. Bu durumda 'tekrar' söz konusu olmaktadır ki, bundan kaçınmak gerekmektedir. Kadî Abdulcebbar, kâinin bir mekanda husûle gelmiş cevher için de kullanıldığını bu durumda mevcudun tanımını şöyle yapmak gerektiğini söyler: Mevcut, kendisinde hükümlerin ve niteliklerin ortaya çıktığı sıfatla hususileşendir. Kadî Abdulcebbar bu tarifinde sıfatı, sıfatla tarif etmiş oluyor ki yine kısır döngü içine düşmektedir. Bu nedenle mevcudun tanımının yapılması doğru değildir. Eğer mevcudun hakikatinden sorulursa Abdulcebbar'a göre yapılması gereken şey, varlıklara işaret etmektir.

Ebu Abdullâh el-Basrî'nin söylediğine göre ma'dûm, 'yok olan (müntefî) ve kâin ve sâbit olmayan şey' şeklinde tarif edilir. Ancak tanımın, kapsayıcı olması yani tanımladığı şeyi içine alması, tanımlamadığı şeyleri de dışında bırakması

⁵² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, Beyrut, trsz, c.2, s.181; c.3, s.201

⁵³ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûcî, Ankara 2003, s.62-64

⁵⁴ Bekir Karlığa "Vücut" md. İA, c.13, s.323

gerektiğinden 'yok'a 'kâin olmayan' demek faydasız bir tekrardan ibarettir. Bu nedenle ma'dûmun, 'var olmayan ma'lûm' şeklinde tanımlanmasını tercih etmişlerdir.⁵⁵

Mutezile alimlerinin, mevcut hakkında birbirinden farklı üç görüş ileri sürdükleri görülmektedir. Birisi, var olan 'sâbit varlık' (kâin)tır. Dolayısıyla ma'dûm ne kâin ne de sâbit olan müntefi (yok olan)dir. Bu düşüncenin Lisanu'l-Arap'da da aynı olduğu dikkate alındığında bunun dilden alındığını söyleyebiliriz. Lisanu'l-Arap'da şöyle denilmektedir. 'Bir şeyi oluşturmak, onu sonradan yaratmak demektir. Allah eşyanın var edecisi (mükevvin)dir. O eşyayı yokluktan varlığa çıkarır. Oluş (kevn) sonradan olmadır. 'Ben seni var olduğundan beri tanıyorum' sözündeki sonradan olma gibi. Bir hadiste şöyle geçmektedir: Var olduktan (kevn) sonra yok olmaktan sana sığınırım. İbn el-Esir şöyle der. Kevn, kane fiilinin tam masdarıdır. 'Kâne, yekunu, kevnen', yani var oldu ve varlığı istikrar kazandı demektir. Hadisin anlamı, 'var olup sebat bulduktan sonra eksiklikten Allah'a sığınırım' demektir.⁵⁶ O halde mevcut (var olan) 'hâdis', varlığı yerleşiklik kazanan ve sâbit olan şeydir. Buna göre ma'dûm da kendisinden hudus ve istikrârın nefyedildiği şey, yani fânî olandır.

İkinci görüş, varlığı eşyanın sıfatı olarak görür. Eğer eşya bu varlık sıfatını taşırsa 'sıfatlar ve hükümler' ortaya çıkar. Başka bir ifade ile bir şey öncelikle varlık sıfatıyla sıfatlanmalı ki hakkında bir hüküm verilebilsin, Burada kastedilen sıfat 'hudus' sıfatıdır. Bir şey önce yaratılmalı ki, şu veya bu vasıfla vasfedilsin, hakkında hüküm verilebilsin.

Üçüncü görüş, Kadı Abdulcebbar'a ait olup, yukarıdaki tanımları reddeder. Çünkü o tanımları tanımlayandan daha kapalı görür. Onun tanımları mantık ve felsefeden farklıdır. Ona göre var olanın tanımları var olanlara işaret yoluyla olmalıdır. Bu tanım tıpkı var olan bu ağaç veya şu sandalye veya bu adam dememiz gibidir.

Gazâlî'ye göre, akıl vücudu tasavvur olarak idrak edebileceği için onun hadd ve resme ihtiyacı yoktur. Hadd, cins ile faslı birleştiren tariftir. Resm ise, gizlinin açık ile tanıtılmasıdır. Varlıktan daha genel bir lafız bulunmadığı gibi, ondan daha açık ve

⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, 1965, s. 175-176

⁵⁶ İbn Manzur, *age*, c.13, s.364-366

daha fazla bilinen bir lafız da yoktur.⁵⁷ Gazâlî, vücut ve zât tabirleri ile ilgili İbn Sînâyı tenkid eder ve İbn Sînâ'nın Vücudun müşterek bir isim olmadığını bu sebeple cins teşkil etmeyeceğini ve zâta sonradan katılmış (zâit) olduğunu, zâttan ayrılmayan umûmî lâzım olduğunu söylemekle yanıldığını belirtir. Bu konuda İbn Rüşd de Gazâlî'ye katılmaktadır.⁵⁸

İbn Rüşd, zât ile vücut arasındaki metafizik ayırımı redderek bu konuda İbn Sînâyı eleştirir ve Gazâlî ile aynı düşünür. İbn Rüşd'e göre, vücut zâta eklenmiş umûmî lazım değil, nesnelerin zâtını gösteren bir nevi cinstir. Vücut bakımından nesneler arasında hiyerarşik bir düzen vardır.⁵⁹ Ona göre İbn Sînâ, mevcut kelimesini lügat manasına aldığı için yanılmıştır. Yunanca'dan Arapça'ya tercüme yapan mütercimler, Arapça'da Aristo metafiziğinin temel kavramları olan, cevher, araz, kuvve ve fiil kelimelerini birlikte ihtivâ eden hüviyet karşılığı mevcut tabiri ile, teknik manasını ifade eden şey ve zât karşılığı olan mevcut tabiri birbirine karışmıştır. İbn Rüşd'e göre, mevcut tabiri değişik manalarda kullanılırsa da, asıl ifâde ettiği mana kategorilerdir. Mevcudun ifade ettiği her m'anâ için aynı zamanda şey lafzı da kullanılabilir. Şey mevcuddan daha geniş m'anâ ifade eder. Zira şey, hem doğru hem de yanlış önermeler için kullanılır.⁶⁰ Ancak biz şey kavramını, genel olması nedeniyle mevcut kavramından çok, vücut kavramının anlamına daha yakın bulmaktayız. Vücut kavramı kullanılmadan önce, genel kavram olarak 'şey' kullanılıyordu. Kur'anda şey kavramı değişik anlamlarda en fazla kullanılan kelimelerden birisidir. Bu kavrama ileride ayrıca yer vereceğiz.

2. Varlığın Açık Oluşu

Bir şeyin varlığını onun hakkında verdiğimiz her türlü hükümden önce doğrudan doğruya kavrarız. Kendi varlığımız hakkındaki kavrayış da doğrudan doğrudur. Kendimizden başkalarını kavrayışımız ise kendi varlığımızı kavrayışımıza dayalı olduğu için dolayısıyla olmaktadır. Kendi varlığımızın kesin bilgisi, eskiden beri şüphecilere karşı kullanılmış ve kullanılmaya devam eden bir

⁵⁷ Gazâlî, *Makâsudu'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, 1961, s.141

⁵⁸ Gazâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1972, s.163, 182, 197; çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981, s.84, 101, 106, 118

⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1930, s.295, 302, 370

⁶⁰ İbn Rüşd, *Kitabu Mâba'de't-Tabîa*, Mısır trsz, s.9; Bekir Karlığa, "Vücut" md. İA, c.13, s.326

bilgidir. Sokrat, 'kendini bil' derken kendi varlığına ait şüphe götürmez bilgiyi felsefenin temeli yapmıştır. Augustin aynı yoldan gitmiş, varlığından asla şüphe edemeyeceği kesin varlığın kendi şuuru olduğu sonucunu çıkarmak için 'şüphe ettiğim zaman dahi düşünüyorum öyle ise kendi varlığımdan şüphe etmem bile var olduğumu gösterir' şeklinde akıl yürütmüştür. Bütün devirler, bu temel fikirden ayrılmamıştır. Gazâlî, felsefî şüpheciliği tenkid ettikten sonra, reddedilmez sağlam bilgi olarak kendi varlığı hakkındaki bilgiye ulaşmıştır.⁶¹ Descartes, 'düşünüyorum öyle ise varım' diyerek bu fikri modern felsefenin temel taşı yapmıştır. Descartes'e göre kendi varlığımız hakkındaki bilgi her türlü akıl yürütmeden önce doğrudan doğruya sezgidir. Kendi varlığımız hakkındaki bilgi apaçıktır. Kendi varlığımızdan varlığa, mantıkî bir akıl yürütmeye baş vurmada ulaşılr. Descartes, şayet düşündüğüm esnada düşünenin ben olmadığımı kabul etsem, zihnimle çelişkiye düşerim, der. 'Düşünüyorum öyle ise varım' hükmü en şüphesiz ve kesin bir neticedir.⁶² Descartes, uyuduğunu ve bütün gördüklerinin hayal olduğunu kabul etse bile, bu hayalleri teşkil eden baş, göz, el gibi uzuvların da gerçek olduğundan şüphe edilemeyeceğini⁶³ belirtir ve şüpheyi metodik olarak kullanır.

Her çağda sofistler, şüpheciler, empristler bu doğrudan doğruya kavranan 'varlık' karşısında olumsuz bir tavır almışlardır. Dış âem hakkındaki bilginin dolayısıyla olması yüzünden aldatıcı olabileceğini, duyu niteliklerinin subjektif olduğunu, 'ben'e ait bilginin de onlardan meydana geldiği için aynı şekilde subjektif ve aldatıcı olduğunu, bu nedenle izlenimlerden ve görünüşlerden başka bir şey bilmediğimiz neticesine varmışlardır.

Varlığa karşı yöneltilen itirazlar da yine var olan şeylere dayanmaktadır. Görünüş denen şeyler, olmuş, olan ve olacak olanlardır. Bu olanların aldatıcı olduğunu söylemek onların yok oldukları anlamına gelmez. Tersine aldatıcı olmak için, her şeyden önce var olmak gerekir. Öyle ise varlığın bilgisi de kendisi de kesindir ve açıktır.⁶⁴

⁶¹ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s.94

⁶² Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1998, s.35-39

⁶³ Descartes, *age*, s.35

⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, s.95

Varlığa ve varlığın bilgisine karşı geliştirilen olumsuz yaklaşıma karşı Nesefî, eşyanın hakikatinin sâbit ve eşyanın bilgisinin de gerçek olduğunu akâid metninin ilk cümlesinde belirterek⁶⁵ şüphecilere karşı tavrını net olarak ortaya koyar. Gelenbevî, varlığın açık oluşu konusunda söylenecek bir şeyin olmadığını belirtir. En azından kişinin kendisini inkar etmesi imkansızdır. Varlığın ve varlığın bilgisinin kesinliğinden hareketle insan zihni, zorunlu varlığın varlığına dâir bilgiyi elde etme yolunda çaba sarf etmektedir. Zorunluluk konusunda buna değineceğiz.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö.547 h), vücut, mevcut, idrak kavramlarından hareketle varlık kavramını ve mevcudun hakikatinin idrak aracılığı ile ortaya konabileceğini tesbit etmektedir. Bağdâdî'ye göre insan, duyuları ile bir şeyi algıladığında hem o şeyi bilir, hem de bildiğini bilir. İnsan, bu bilgi sayesinde 'o şey mevcuttur' hükmünde bulunur. Buna göre bilgi ve bilinenden hareketle mevcuda varılmaktadır. Bilinen mevcut, bilinmeden önce var olduğu gibi bilindikten sonra da vardır. Bilinir durumda olması sürekli. Eğer bu özellikte olmasaydı, idrak eden onu bilemezdi. Bazı insanların kavrayabildiği, bazılarının ise kavrayamadığı şeyler vardır. Buradan ortaya çıkan şudur: Bazı insanların kavrayamaması onların mevcut olmasına engel teşkil etmez. Yani idrak edilse de edilmese de o şeyler yine de vardır. Öyle ise hiç kimsenin en azından bazılarının kavrayamadığı bazı şeyler de vardır. Bir şeyin var olması için onun idrak edilmiş olma şartı yoktur, aksine idrak etmenin şartı var olmaktır. Buradan şu genellemeyi yapabiliriz. Bir şeyi idrak etmek için onun var olması şarttır ancak var olacak şeyin ille de idrak edilmesi şart değildir.⁶⁶

Bizâtihi 'vücut' kavramının apaçık ve a priori olması, bu kavramın tanımlanamaz olduğunu göstermektedir. Vücut kavramı tüm tanımlara karşı koyar çünkü kendisinden daha açık ve seçik bir şey bulunamaz. Mâhiyetin olmadığı bir yerde, kavramsal analizin verebileceği bir şey yoktur. Vücut kavramı ne bir mâhiyete sahiptir ne de mâhiyetin bizzât kendisidir. Vücut birinci kategori olduğu için başka bir kategori ile kullanılmaz. Dış gerçeklik olan mevcudla kullanıldığında kendisini daha belirgin hale getiremez. Ancak diğer dokuz kategori mevcudlarla kullanıldığında kendilerini belirgin hale getirirler. Öyle ise vücut kavramının açık

⁶⁵ Nesefî, *el-Akâid*, (Şerhu'l-Akaid'in sonunda) İstanbul 1973, s.1

⁶⁶ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber*, el-İlâhiyât, Haydarâbâd 1358 h, c.3, s.20-21

oluşu kapsamına aldığı fertlere inildiğinde yani mevcut bireye inildiğinde söz konusu olurken salt bir kavram olarak 'varlık nedir?' dendiğinde beş tümele göre tarifi yapılamaz. Çünkü cinsi ve faslı yoktur, ondan daha genel bir kavram bulunmamaktadır. Ancak bu kavramın içine aldığı fertler, somut varlıklar olarak dış dünyada vardır ve tarifleri de yapılabilir.

3. Varlık Mâhiyet Ayırımı

Mâhiyet, 'mâ hüve' veya 'mâ hiye' kelimelerinden yapılan bir isimdir. Bu nedir? O nedir? şeklinde bir soru sorulduğunda verilen cevap o şeyin başkalarından ayrıldığı bir niteliği ifade eder. Mesela Fir'avun, Hz. Mûsâ'ya 'Alemlerin Rabbi dediğin nedir ki, diye sorunca Mûsâ şu cevabı verdi: O göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir.⁶⁷ Fir'avun Rabbin ne olduğunu mâhiyetini sormakta, Mûsâ da alem kavramının dış gerçekliğine mukabil gelen yeryüzü, gökyüzü ve ikisi arasında bulunan zihin dışı varlık alanının Rabbi diye cevap vermektedir. Hz. Mûsâ zihinsel varlık olan âlem kavramından zihin dışı alan olan yeryüzü ve gökyüzüne dikkat çekerek O'nun yaratıcı vasfına vurgu yapmaktadır. Allah, Mûsâ'ya 'şu sağ elindeki nedir? diye sorunca, 'o benim asamdır, ona dayanırım... ' diye cevap verir. Bu ayetteki 'o nedir' sorusu 'sıfatı nedir, ne işe yarar?'⁶⁸ anlamına gelmektedir.

Mâhiyet, bir felsefe terimi olarak, bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Somut bir varlık olan ağaç için 'ağaç nedir?' diye sorulduğunda ağaçlar arasında müşterek olan ve onları ağaç olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfta bulunarak cevaplandırılır. Buna ağacın mâhiyeti anlamında 'ağaçlık' denir.

Aristo, tanım teorisine göre bir şeyin ne olduğu ile ilgili sorunun onun ait olduğu cins ve hassı zikrederek cevaplandırılacağını böylece elde edilen tanımın o şeyin mâhiyetini ifade edeceğini söylemektedir.⁶⁹ Fârâbî, mâhiyeti vücuttan ayıran ve varlıkları bu ayırma bağlı olarak inceleyen ilk filozoftur. Fârâbî somut nesnelerin bir mâhiyeti, bir de vücudu olduğunu, mâhiyetin vücuda kurucu bir unsur olarak dahil olmadığı gibi vücudun aynısı da olmadığını, vücudun mâhiyete dışarıdan arız olması gerektiğini savunmuştur. Somut nesnelerin mâhiyetleri onları zorunlu olarak var

⁶⁷ Şuara 26/23-24

⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.166

⁶⁹ Tahsin Güngör, "Mahiyet" md, TDVİA, Ankara 2003, c.27, s.336

kılmaz; onların mevcut olabilmeleri için mâhiyetlerine dışarıdan varlık verilmesi gerekir. Fârâbî somut nesneler üzerinde yaptığı bu tahlille, varlıkları iki kısma ayırmaktadır. Birisi, mâhiyeti vücudundan ayrılabilen varlıklardır. Bunlara mümkün varlıklar demektir. İkincisi ise, mâhiyeti vücudundan ayrılamayan varlık ki buna zorunlu varlık demektir.⁷⁰

İbn Sînâ, mâhiyet, vücud ayırımını ontolojisinin temeli haline getirmiştir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da somut varlıkları kavramsal tahlile tabi tutar onların mâhiyet ve vücud ayırımı ile yaratan ve yaratılan ayırımına ulaşır. İbn Sînâ'ya göre, mümkün varlıklar çok, zorunlu varlık ise her yönden tektir. Zorunlu varlık bizâtihi var olduğundan ve varlığı ile mâhiyeti aynı olduğu için mümkün varlıklara varlık vererek onları mevcut kılar (vahibu'l-vücud); mevcut kılma ise onların mâhiyetlerine vücud sıfatının verilmesiyle gerçekleşir. Mâhiyet ve vücud ayırımı kavramsal bir ayırımdır. İbn Sînâ, mâhiyetin varlıktan bağımsız olarak kendi başına ele alınabileceğini belirtir. Bu yönüyle mâhiyet ne birdir ne çok, ne küllîdir, ne cüzî, ne mevcuttur, ne de ma'dûm. Mâhiyetlerin ne olduğu sorusuna İbn Sînâ vücud ve ademe karşı nötr olduğunu söyler.⁷¹ Mâhiyetler üç açıdan değerlendirilerek 'üç itibar teorisi' ortaya atılmıştır, zira mâhiyetin sadece mantıki yönden ele alınması yeterli görülmemiştir. Birinci olarak somut nesneler, yine somut nesneler olarak ele alınır. İkinci olarak onların varlığı dikkate alınmadan da haklarında konuşmak mümkün olabilir. Üçüncü yönü ise, bir nesnenin sadece zihindeki varlığı dikkate alındığında ortaya çıkar.⁷²

Mâhiyet hakkında konuşurken klâsik olarak üç ayrı itibar cihetiyle birbirinden ayırt edilir. Bunlardan birincisi, 'lâ bi şartı şey'in' tabiriyle ifade edilir. Bununla meselâ bir canlının mâhiyetinden bahsederken onun ne dış dünyada varlığı ne de zihindeki varlığı dikkate alınır. İşte buna mutlak mâhiyet denir. Bu anlamda örnek olarak canlılık sadece canlılıktır. İkincisi 'bi şartı lâ şey' tabiriyle anlatılır. Bununla da bir şey hakkında konuşulurken onun sadece zihindeki varlığı dikkate alınır. Buna da mücerret mâhiyet denilir. Üçüncü olarak 'bi şartı şey'in' mâhiyetlerden söz edilir. Bu durumda ise mâhiyet dış dünyadaki somut nesneleri ifade eder. Buna 'mahlut

⁷⁰ İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995, s.136-141; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.79-80

⁷¹ İzutsu, age, s.141-144

⁷² İzutsu, age, s.144

mâhiyet' adı verilir. Mâhiyetler varlık çeşitleriyle ilişkilendirildiğinde mutlak mâhiyet hem dış dünyadaki hem de zihindeki varlık kaydından azade olur. Mücerred mâhiyet sadece zihinde, mahlut mâhiyet ise hem zihinde hem de dış dünyada mevcuttur.⁷³ Abdullatif Harputi, mahlut mâhiyete, mevcut, mücerret mâhiyete ma'dûm, mutlak mâhiyete ise ne mevcut ne de ma'dûm demektedir.⁷⁴ Mutlak mâhiyet ne var ne de yok olmakla i'tibari durumlardan sayılmaktadır. Buna göre yaratmaya konu olmayan mâhiyet de söz konusu olmaktadır.

Mâhiyet, zihinde bulunduğu kabul edilirse, zihin mâhiyetin yeri ve mekanı olmuş olur. Buna göre mâhiyet, bir tür varlıkla nitelenmiş olur. Bu durumda aldığı nitelikler de ancak zihinle ilgili olabilir. Mantıkçılara göre, her hangi bir şeye zihinde bir varlık verilmediği takdirde ona bir hüküm verilemez ve ondan bahsedilemez.⁷⁵ Bu yüzden mantıkçılar zihindeki bu niteliklere bir tür varlık vermek zorunda kalmışlardır. Zihindeki bu mâhiyet, mantıkça cins, tür (nevi), ayırım (fasl) gibi niteliklerdir. Bu nitelikler zihinsel olarak vardır. Bu varlıklar da temsil ettikleri dış dünyadaki varlıklara bağlıdır.

Dış dünyada mâhiyetin bulunması, bir şeyin dış dünyadaki hüviyeti, hakikati anlamını verir. Bu varlık, mantık dışına taşan varlık yönünden mâhiyettir. Halk dilinde bir şeyin mâhiyeti nedir? dendiği zaman bu tür mâhiyet anlaşılır. Böylece bir şeyi başkasından ayıran özelliğin ne olduğu ve nasıl tanınabileceği öğrenilmek istenir.⁷⁶ Dış dünyadaki varlıkların mâhiyeti nedir diye sorduğumuz gibi Tanrı'nın mâhiyeti nedir diye de sorabiliriz. İbn Sînâ'ya göre O'nun mâhiyeti zorunluluktur.⁷⁷

Mâhiyet, mâhiyet olarak düşünüldükten sonra, var olup olmadığı söz konusu edilmiştir. Önemli olan mâhiyetin varlıktan ayrı olduğunu açık ve seçik olarak kavrayabilmek ve tasarlayabilmektir. Asıl zorluk ise klâsik mantıkçılara ve filozoflara göre bir şeye zihinde varlık vermedikçe onu kavramanın imkansız oluşudur. Bu esasa göre mâhiyeti kavramak için ona zihinde varlık vermek zorunda

⁷³ Gelenbevî, *Risâle fi'l-Mâhiyeti*, Süleymaniye, Giesun Yazmalar, 106, vr.149a; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Mahmut Ömer et-Dimyati, Beyrut 1998, c.3, s.27-32

⁷⁴ Abdullatif Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, s.35

⁷⁵ Hüseyin Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, s. 86

⁷⁶ Hüseyin Atay, age, s. 86

⁷⁷ İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyât II*, thk.Ebu'l-Anavâtî, Saîd Zayid, s.350

kalmışlardır.⁷⁸ Kelamcılarını endişeye sevk eden bir şeye zihinde varlık verdikten sonra zihin dışında da varlığının olduğunu söylemek bir şeye iki defa varlık verilmiş olur mu olmaz mı sorusudur.

İbn Sînâ mâhiyetin varlıktan farklı olduğunu düşünür; çünkü her şeyin kendine has bir hakikati vardır ve buna o şeyin mâhiyeti denir.⁷⁹ Varlık ise farklı mâhiyetlere sahip şeylerin sıfatı olup onlara yüklem olurken, onların mâhiyetlerinin oluşmasının dışındadır. Mâhiyet yaratılmıştır, dediğimizde bu, İbn Sînâ'ya göre mâhiyet mâhiyet olarak yaratılmış anlamına gelmez, varlığın ona bağlı olması anlamında kullanılır. Varlık daha sonra mâhiyete katılan şeydir.⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre varlığın mâhiyete ilave bir şey olduğu, dolaylı olarak mâhiyetin varlıktan önce olduğu anlamına gelir. Bu görüş İbn Sînâ'nın bakış açısına göre, zihnî tasavvur düzeyinde doğrudur. Fakat gerçeklik dünyasında ise bu ikisinin birbirini öncelediğinden söz etmek mümkün değildir. Müşahhas olan şeylerde varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrılması söz konusu değildir, bunların ikisi burada tek bir özü oluştururlar. Bu nedenle bir şeyin mâhiyetiyle, hüviyeti birbirinden ayrı değerlendirilir. Bir şeyin mâhiyeti onun zihnî varlığıdır. Onun hüviyeti ise dış varlığıdır. Buna göre bir şeyin dış dünyada meydana gelmesi açısından varlığı, o şeyle ilgili bilgimizden daha öncedir. Çünkü bize ulaşan ilk veri o şeyin dış dünyadaki varlığıdır. Daha sonra o şeyin hakikatini, mâhiyetini kavrarız. Ancak bir şeyin önce zihindeki varlığı yönünden ele alıp kendi mâhiyetinden yola çıkarak onun dış dünyada var olması mümkün müdür değil midir diye araştırmaya kalkarsak, bu durumda bizim bilgimize göre o şeyin mâhiyeti varlığından önce gelir. Öyle ise varlık ile mâhiyetin öncelik sonralık açısından yer değiştirmesi sadece zihinde söz konusu olmaktadır.⁸¹

İslâm düşüncesinin en temel felsefî tezlerinden birisi vücut ve mâhiyet arasındaki ayırımdır. Bu ayırımın, ontolojik-metafizik düşüncenin ilk adımını

⁷⁸ Hüseyin Atay, age, s. 86-87

⁷⁹ İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât II*, s.295;; Cabiri, Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, çev. Burhan Köroğlu, İstanbul 2000, s.568

⁸⁰ İbn Sînâ, *Şerhu Esulucya*, (Abdurrahman Bedevi'nin Aristo İnde'l-Arap içinde), Kahire 1974. s.61; Cabiri, age, s.568

⁸¹ Cabiri, age, s.569

oluşturduğu söylenebilir. Bu ayırımın, Eş'arî'ye kadar gittiği⁸² de söylenmektedir. İslâm düşüncesinde mâhiyet ile vücudun ayrılması tezi açık bir biçimde ilk defa Fârâbî tarafından benimsendi⁸³ ve tüm İslâm felsefesine hâkim oldu. Bununla beraber bu düşünceyi Aristo'ya kadar götürmek mümkündür.⁸⁴ Fârâbî, vücut ve mâhiyet arasındaki ilişkiyi tasvir ederken ârız yani dışarıdan 'urûz eden ve lâzım yani 'ayrılmaz yahut zâtî nitelik' kelimelerini kullanır. Ârız kelimesi aynı kökten gelen ve kategorilerde bir cevherin arazî özelliği manasını taşıyan 'araz kelimesiyle yakından ilgilidir. Fârâbî, varlık, mâhiyet ve hüviyet kavramlarını tasavvurla ve tasdikle ilişkilendirerek ayırım yapmaktadır. Etrafımızdaki nesnelerin mâhiyeti ve hüviyeti vardır. Mâhiyet hüviyet değildir, insanın mâhiyeti hüviyeti olsaydı, insanın mâhiyetini tasavvur etmekle, hüviyetini de tasavvur etmiş olurduk. İnsanın mâhiyetini tasavvur etmek varlığını da tasdik etmeyi gerektirirdi. Başka bir ifade ile, mâhiyet vücuttan başka bir şey olmasaydı, mâhiyetin tasavvuru, zorunlu olarak onun varolduğu hükmünü de gerektirecekti.

Bir nesne ancak tahakkuk halinde olduğu zaman kendi niteliklerinin kaynağı ve mebdai olabilir. Bir şey ancak gerçekleştiğinde bir takım nitelikler ona ârız olur ve o şey bu niteliklerin sebebi olur. Çünkü niteliği gerektiren onun sebebidir. Bir sebep zorunlu olmadıkça sebep olduğu şeyi gerekli kılmaz. Fakat bu şey varolmadan da zorunlu olmaz. Mâhiyet, vücut'un hiçbir şekilde sebebi olamayacağı için vücut'un mâhiyete mâhiyetin dışından bir şeyden gelmesi gerekir. Öyle ise vücudu mâhiyetinden ayrı olan şeyler vücudunu kendisinin dışındaki şeyden alır. Sebepler zincirinin, kendisinde vücut-mâhiyet ayırımı olmayan bir ilkede sona ermesi gerekir.⁸⁵

Fârâbî'yi izleyen İbn Sînâ da mâhiyet-vücut ayırımını ona benzer bir şekilde ortaya koyar. İbn Sînâ'ya göre metafizik düşüncenin ilk ve nihai öznesi 'mevcuttur'. Yani fiilen var olan somut varlıklardır. Onun metafizik sistemi, önümüzde duran aracısız gerçekliğin yapısının zihinsel bir tahlilidir. Somut nesnelerde iki unsur tespit

⁸² Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, s.154

⁸³ Fârâbî, *Fususul-Hikem (Şerh ile birlikte)*, Matbaa-i Âmire, 1291, s.7

⁸⁴ Fârâbî, age, s.7-17

⁸⁵ Fârâbî, age, s.7-17

eder, mâhiyet ve vücud.⁸⁶ İbn Sînâ bu zihinsel ayırımı zorunlu ve mümkün varlığı temellendirmede kullanmak amacıyla ortaya koyduğu söylenebilir. Zira zorunlu ve mümkün, varlık kategorileridir. Zorunlu varlık Tanrı'dır. Diğer varlıklar ise mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar varlığa ve yokluğa karşı kayıtsız olduklarından fiilen var olabilmek için vücudu dışarıdan almak zorundadırlar.⁸⁷

'İnsan küllîdir' dediğimizde iki kavram arasında bir ilişkiden söz edilir. Küllîlik zihinsel bir varlıktır. Bunun yanında dış alemde bulunan her şey cüzî ve ferdîdir. Öyle ise dış dünyada küllîlik ile nitelenen hiçbir şey yoktur. Küllîlik kavramı yine insan kavramından devşirilmektedir. Buna göre "makûlâtı sâniye"de hem 'âriz olma' hem de 'vasıflanma' sadece zihinde olmaktadır. Buna mantıksal makûlâtı sâniye denir.⁸⁸ Felsefi makûlâtı sâniyede ise uruz sadece zihinde, yani kavramsal olarak meydana gelir fakat, vasıflanma zihin dışı âlemde fiilen vuku bulan bir olaydır. 'Baba olmak' yahut 'babalık' bu kavram türünü açıklamak için verilen bir örmektir. 'Zeyd Amr'ın babasıdır' dediğimizde 'Zeyd bir babadır' önermesini elde ederiz. Ancak 'Zeyd bir babadır' önermesine tekabül eden ve gerçekten var olan, Zeyd'den başka bir şey değildir. 'Baba olma' kavramı Zeyd'in başka bir kişiyle yani Amr ile olan özel ilişkisinden elde edilmiştir. Öyle ise 'babalık', aklın Zeyd'in içerisinde bulunduğu durumu gözlemleyerek çıkarsadığı soyut bir kavramdır.⁸⁹

'Mümkünlük' ve 'şeylik' makûlâtı sâniyenin bu sınıfına aittir. 'Vücud' kavramı da felsefî anlamda makûlâtı sâniyedendir. Çünkü vücud veya 'mevcut olmak' beyazlık gibi gerçek bir nitelik değildir. Bu nedenle varlığın bir şeye âriz olması (urûz) sadece zihinde ve kavramsal tahlil düzeyinde meydana gelir.⁹⁰ Kavramlar dünyasında 'mâhiyet' vücud'dan önce gelir ve vücud mâhiyete âriz olur. Gerçeklik dünyasında ise tam tersine vücud mâhiyetten önce gelir ve mâhiyet vücuda urûz eder. Buna göre mâhiyetler, vücudun çeşitli te'ayyün ve teşahhus suretlerinden başka bir şey değildir.⁹¹ Hem vücud kavramı hem de vücud hakkında sahip olduğumuz

⁸⁶ İzutsu, age, s.143

⁸⁷ İzutsu, age, s.145

⁸⁸ İzutsu, age, s.123-124

⁸⁹ İzutsu, age, s.123-124

⁹⁰ İzutsu, age, s.125

⁹¹ İzutsu, age, s.125

aracısız idrak bedihîdir. Yani bunlar tüm kavramların nihâ ve temel olanıdır. Vücut kavramı temeldir, diğer tüm kavramlar kendisine indirgenebilirken o başka hiçbir şeye indirgenemez.⁹²

4. Varlığın Müşterek Oluşu

Varlık kavramı genel bir kavram olduğu için bütün var olanları içine almaktadır. Zorunlu varlık, mümkün varlık, mâhiyetin varlığı, 'arazın varlığı vb. bu kavramın içine girmektedir. Varlık kavramı olarak zihinseldir ancak bazen zihin dışı varlıklar da bu kavramın kapsamına girmektedir.

Varlık kavramı incelendiğinde İslâm dünyasında, özellikle Tanrı'nın ne tür bir varlık olduğu konusunda bir takım güçlükler ortaya çıkmıştır. Alaaddin Ali Tûsî'nin bildirdiğine göre, Eş'arî ve Eş'arî'yi takip edenler hariç, genelde Tanrı'nın varlığından ayrı, mâhiyetinin varlığını kabul etmişler, filozoflar ise Tanrı'nın zâtının, kendisiyle kâim mücerret varlık olduğunu O'nun mümkün varlıklar gibi olmadığını yani varlık ve mâhiyeti aynı olduğunu, varlığının zâtına zâit bir sıfat olmadığını kabul etmişlerdir.⁹³

Tanrı ile yaratıkları arasında varlık olma bakımından bir ayırım yapılması gerekmektedir. Çünkü varlık genel bir terimdir. Bu ayırım, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasında yapıldığı gibi, Tanrı ve mümkün varlıklar arasında da yapılabilmektedir. İşte bu ayırımı sağlamak amacıyla mütevâtî ve teşkik kavramları kullanılmıştır. Eğer bir terim içine aldığı fertlere eşit derecede yüklem oluyorsa buna mütevâtî denir. Örneğin insan kavramı, içine aldığı bütün fertlere eşit olarak yükleniyorsa mütevâtî bir terimdir. Bu anlamda varlık kavramı, her varlık için eşit derecede yüklem yapılabilir. Tanrı vardır. İnsan vardır. Ahmet vardır gibi. Ancak bir terim, içine aldığı fertlerinden bir kısmına yüklem yapılmaya diğerlerinden daha layıkça, diğerlerinden daha öncelik tanınıyorsa buna da müşekkik denmiştir. Tanrı'nın zâtı ve nitelikleri göz önüne alındığında 'Tanrı'nın zâtı vardır' şeklinde varlığı zâta yüklem yaptığımız gibi 'Tanrı'nın ilmi vardır' şeklinde ilim niteliğini de zâta yüklem yapabiliriz. Ancak nitelik zât sayesinde vardır. Yani nitelikler Tanrının zâtına nisbet edilir, zât

⁹² İzutsu, age, s.126

⁹³ Alaaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zuhr)*, çev.Recep Duran, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s.119

niteliklere değil. Öyle ise Tanrı'nın zâtı, varlığın kendisine yüklem yapılmasına vasıflarından daha fazla önceliklidir. Yani 'Zât vardır' ifadesi müşekkik bir ifadedir.⁹⁴ 'Vacip vardır' dediğimiz gibi 'mümkün varlıklar vardır' da diyebiliriz. Ancak mümkün varlıklar Tanrı sayesinde varlıklarını devam ettirdikleri için varlığın Tanrı'ya yüklem yapılması daha öncelikli görülmüştür.

'Varlık' ile açık olan müşterek bir anlam kastedilirse, bu Vacibin de mümkün de aynısı değildir, öyle ise kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar arasındaki anlaşmazlık lafzîdir' şeklindeki farazî soruya Devvânî ve Gelenbevî şu açıklamayı yapmaktadırlar. Devvânî'ye göre, varlıktan maksat, vacip varlıkta zâtının yine zâtı nedeniyle olması, mümkün varlıklarda ise fâilin eseri olmasıdır. Devvânî ve Gelenbevî zorunlu varlığı 'ayanda olmak (kevn) anlamından çıkarmak çabasındadırlar. Çünkü kevn, mümkün varlıkların yer tutarak var olmaları anlamına kullanılmaktadır. Gelenbevî, filozofların da zorunlu varlık için 'varlık vacipte zâtın aynısıdır' derlerken 'kevn'de olmak manasını kastetmediklerini belirtmektedir.⁹⁵ Şeyhul İslâm Mustafa Sabri, 'ayânda olmak (kevn) anlamında Allah'ın varlıktan bir payı yoktur'⁹⁶ şeklindeki Gelenbevî'nin sözünü şu şekilde yorumlamaktadır: Gelenbevî'nin bu sözünün, Allah'ın dışarıda varlığı yoktur demekten başka bir anlamı yoktur. Bu ifade, bize göre haksız bir yorumdur. Zira Gelenbevî, zorunlu varlığın zihin dışında var olduğunu⁹⁷ açıkça belirtmektedir. Gelenbevî vacip varlığı, haricî eserlerin ilkesi anlamında almaktadır. Bu sözü nedeniyle Gelenbevî, yine Mustafa Sabri tarafından eleştirilmektedir. Gelenbevî varlık sözünü 'ayanda olmak manasında hakikat, ilke olma manasında ise mecaz ifade ettiğini, bunun özel olanı zikredip genel olanı kastetmek olduğunu belirtmiştir.⁹⁸ Mustafa Sabri'ye göre Gelenbevî bu düşüncesiyle filozofları desteklemiştir. Ancak hem Devvânî hem de Gelenbevî'ye göre Vacibin hakikati, zâtıyla kâim, her türlü kayıttan zâtı uzak olan sırf mevcuttur (vücudu baht). Öyle ise O zâtıyla mevcut, zâtıyla müteşahhıstır, herhangi bir şekilde

⁹⁴ Kemal Paşazâde, *Hâşiye ale't-Tehâfüt*, cev. Ahmet Aslan, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1987, s.419; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s.140, 43

⁹⁵ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, Matbaa-i Âmire, 1317, c.1, s.238-239

⁹⁶ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-'Akl*, Beyrut Tarihsiz, c.3, s.106

⁹⁷ Gelenbevî, *Miftâhu Babi'l-Müveccihât*, thk. Ahmet Akgüç, Ek-1'de, s.12

⁹⁸ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.237; Hüseyin Atay, "Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-Akl*, Vahdet-i Vücut Tercümesi" *AÜİFD*, Sayı.XX, s.271

kendisinde çokluk bulunmayan basit hüviyetidir. Vacip dışındakilerin mevcut olmasının anlamı ise başkası sebebiyle mutlak vücuttan ona bir hissenin arız olmasıdır.⁹⁹

Gelenbevî, varlığın manası 'varlık kendisiyle kâim olan' şeklinde olursa varlığın kedisi mevcut olmaz, der. Çünkü bir şeyin kendi kendisiyle kâim olması muhaldir. Varlık, mutlak varlıktan kendisine bir pay, ilinti olması sebebiyle var olur. Bu durumda mutlak varlık ile mümkün varlıklar arasında bir fark kalmaz' şeklindeki bir soruya varlığın yine kendisiyle kâim olmasının anlamının 'bir şeyin özünün yine özüyle kâim olmasından daha genel olduğu açıklamasını yapmaktadır. Varlığın bu anlamda mecâzî olarak kullanılması, mevcudun Vacip varlık hakkında da mecâzî olarak kullanılmasını gerektirmez. Yine dil örfünde mecâzî olduğu kabul edilse bile bunu kullanmaktan çekinmezlerdi. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ, T'âlîkât isimli kitaplarında 'Vacibu'l-vücut vardır' dediğimizde bu bir mecâz ifadesidir, demişlerdir. Gelenbevî'ye göre bu sözün anlamı, 'varlığı zorunlu olan' demektir. Varlık oraya kendisi veya başkasının gerektirmesiyle konulmuş değildir.

Gelenbevî, varlık kavramını önermedeki konu ve yüklem ilişkisi açısından değerlendirerek iki örnekle açıklamaktadır. 'Güneş ışık saçar' ve 'Işık ışık saçar' önermeleri arasındaki fark varlığın, mümkün ve zorunlu varlığa yüklem yapılmasına örnek olarak verilmektedir. Bir anlamı yüklem yapmanın doğru olabilmesi bazen yüklenen anlamın vakıadaki türetilmiş lafzının ilkesiyle konunun vasıflanmasıyla olur. Örnek olarak 'Güneş ışık saçıcıdır' deriz. Güneşe ışık saçıcılık vasfının verilmesinin doğruluğu, güneşin zâtına artık (zâit) olan ışıkla vasıflanması sebebiyledir. Biz dış dünyada olmak (kevn) anlamında 'mümkün mevcuttur' dediğimizde, mevcut kavramı, mümkünü içine alır, kapsar çünkü, kendi zâtının bir özelliği olarak değil, vacip varlıktan elde edilmiş olan ve mutlak varlıktan bir pay (hisse) alması suretiyle vasıflanması sebebiyle kapsar. 'Güneş ışık saçar' dememiz gibi. Bazen de bu vasıflanma konunun zâtının özelliği nedeniyle olur. Buna örnek 'ışık ışık saçıcıdır' önermesidir. Işık kendi özünden ışık saçar, başka bir ışıkla vasıflanmasından dolayı değil. Gelenbevî, varlığın, zorunlu varlığa yüklem yapılmasını bu örneğe benzetmektedir. 'Vacip varlık mevcuttur' dediğimizde bunun anlamı kelamcıların sandığı gibi varlıktan (kevn) bir pay almakla vasıflanması

⁹⁹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.239

nedeniyle değildir. Mâhiyeti gereği Vacibin özelliği nedeniyledir. Yüklemin kapsamına aldığı varlık Vacibin ta kendisidir. Işık ışık saçıcıdır, dememiz kabilindendir. Vakıada Vacibin zâtına zâit varlıktan (kevn) bir pay olmadığı için yüklemnin vacible kapsamına aldığı varlık kevn manasından 'eserlerin ilkesi' anlamına döner. Haricî eserlerin ilkesi ise hem vacibi hem de mümkünlerle kâim olan hususi varlıkları (ekvân) kapsamına alır.¹⁰⁰ Görülmektedir ki, zihinsel varlık olan varlık kavramı zorunlu varlık için kullanıldığı gibi mümkün varlıklar için de kullanılabilir. Şu kadar var ki varlık kavramı Vacip için öncelikli olarak (teşvik) kullanılması daha uygun görülmüştür.

Varlık anlam olarak ve dışarıda (‘ayan) var olduğu sürece akıl ondan mutlak varlığı soyutlar, var olmadığına ise m’adûmlarda olduğu gibi mutlak varlığı ondan soyutlayamaz. Eğer eserlerin ilkesi zâtın aynısı olursa soyut olarak zâttan onu elde eder. Zâta zâit bir vasıf olduğunda ise, bu vasıf ile ele alınan zâttan onu elde eder, soyut zâttan değil. Filozoflar ve muhakkiklerden bir gurup, elde etmenin ilkesi yani dışarıdaki eserlerin ilkesi vacibin zâtının ta kendisi olduğunu, zâta zâit bir vasıf olmadığını, söylerler. Kelamcılar ise bu ilkenin ona zâit bir vasıf olduğunu, zâtın aynısı olmadığını söylerler. Bu araştırmaya göre iki gurup arasındaki anlaşmazlık manevi olmuş olur.¹⁰¹ Varlık kavramının zihinsel bir varlık olduğunu daha önce belirtmiştik. Zât ise zihinsel bir kavram değil zihin dışında hüviyetiyle var olanı ifade etmektedir. Varlık ile zât arasındaki ilişki, zihinsel varlık ile zihin dışı varlık arasındaki ilişkidir. 'Varlık kavramı zâta zâit olsa zâtta çoğalma olurdu' iddiasında bulunmak aslında zihinsel varlığı zihin dışı varlık gibi kabul etmek anlamına gelir. Buna göre filozoflar zihinsel varlık ve zihin dışı varlık ayırımını göz ardı etmiş olmaktadır. Diğer taraftan varlığın zâta zâit olduğunu iddia edenler ise zihinsel varlığı, 'zihin dışı gerçek varlığa isnat etmeyi' açıklamanın zorluğu içindedirler. Biz çözümü iki varlık alanının birbirine karıştırılmamasında görmekteyiz.

Gelenbevî'ye göre, haricî eserlerin ilkesi anlamında mutlak varlık, hususi varlıklar olan hakiki fertlerine genel bir arazdır. Bu hususi varlıklar ise, vacip varlığın zâtı ve mümkün varlıklarla kâim olan ekvân (kevnler)dir. ‘Ayanda var olmak anlamında mutlak varlıktan elde edilen paylardır. Mümkünler için bu paydan başka

¹⁰⁰ Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale'l-Celâl*, c.1, s.239-240

¹⁰¹ Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale'l-Celâl*, c.1, s.240

bir durum yoktur. Gelenbevî, mümkün için üç durumun olduğunu belirtir. Birincisi, mâhiyet, ikincisi varlıktan bir fert, fert de bu mâhiyete arızdır. Üçüncüsü ise harici varlıktan bir pay. Vacip varlıkta ise iki durum vardır. Birincisi, varlıktan bir fert, ki bu fert mâhiyetinin aynısıdır. İkincisi ise harici varlıktan bir pay, ki bu da ferde arızdır. Dolayısıyla varlık kavramının kapsamına aldığı şey, mümkün varlıkta zâta zâittir, vacip varlıkta ise zâtın aynısıdır.¹⁰² Bu ifadelere dayanarak Gelenbevî'nin varlık mâhiyet, varlık zât arasındaki ilişkide filozoflar gibi düşündüğünü söyleyebiliriz.

5. Kategorilerin Varlığı

Kategoriler, en genel kavramlar olarak kabul edilir. Varlık hakkındaki bütün yargılarımızda olduğu gibi, akıl yürütmelerimizde de bu genel kavramlar esas alınır. Kategorilerin akla mı yoksa varlığa mı ait olduğu¹⁰³ onların kaynağı, sayısı, yapısı her zaman tartışma konusu olmuş ve farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁰⁴

Nesnelerin sonsuz sayıda özellikleri olabilir. Sonsuz sayıdaki bu özellikleri bir takım gurup ve sınıflar altında toplamak mümkündür. İşte bunlar on kategori veya on yüksek cins altında bir araya getirilir. Buna göre kategoriler varlığın en genel cinsleridir. Bu kategoriler hem varlık hem de düşünme formlarıyla ilgilidir. Bunlar birbirine irca edilemezler.¹⁰⁵

Kategori kavramı, tercüme döneminde aynen alınmış, daha sonra makule/makûlât kelimesi kullanılmıştır. Makule, söylenen söz demektir. Terim olarak en geniş bir sınıf veya bir sınıfı ifade etmektedir. Ağaç kavramının, bütün ağaç çeşitlerini içine alması gibi. Ağaç, maden, hayvan gibi üç sınıf arasında ortak sınıf olan madde kategorisi oluşturulur. Rıza Tevfik'e göre hiçbir konu kategori konusu kadar münakaşa edilmemiştir.¹⁰⁶ Kategorilerin mâhiyetinin ne olduğu filozofları, mantıkçıları, kelimcileri, her dönemde meşgul etmiştir. Meşhur kelim kitaplarından *Mevâkıf* ve *Makâsıd*'da ve bunların şerhlerinde kategoriler konusuna

¹⁰² Gelenbevî, *age*, c.1, s.240

¹⁰³ İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Ankara 2003, s.83

¹⁰⁴ A. Kadir Çüçen, *Mantık*, s.241

¹⁰⁵ İbrahim Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, s.73-74

¹⁰⁶ Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kâmûs-u Felsefe*, "Categorie" md. c.2, s.89-90

büyük yerler ayrılmıştır. Bu durum konuya verilen önemi göstermektedir. Ayrıca sadece kategorileri konu alan kitaplar da yazılmıştır.¹⁰⁷

‘Arazların, sâbit hakikatler ve başlı başına mevcut olup olmadığı da ayrı bir problem oluşturmıştır. Adudiddin İcî, ‘araz probleminden doğan fırkalara yer verir ve şöyle der: ‘Arazın varlığını ilk önce İbn Keysan el-Esam inkar etti. Zira o şu görüşü kabul etmiştir: Alem bütünü itibariyle cevherlerden ibarettir. Buna göre sıcaklık, soğukluk, renk, ışık vb. ona göre ilinti (araz) değil cevherdir.¹⁰⁸ İbn Keysan'ın görüşünü kabul edenler yani ilintiye hakikaten mevcut bir cevher kabul edenler, onun kendi kendine kâim olamayacağını kabul ettiler. Ancak Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve Basralılardan ona tabi olan küçük bir grup ‘arazın bizzât kâim olabileceğini kabul etti. Rıza Tevfik'e göre Mutezile'nin Basra ekolü'nün ileri gelen düşünürleri ilintilere hariçte vücut vermekle realizmin temelini atmış oldular. Nitekim Ebu'l-Huzeyl'in öğrencilerinden olan Nazzam ve Neccar realizm'de ileri giderek 'cisimler bir araya gelen ilintilerden ibarettir' demişlerdir. İcî, *Makâsîd*'inde bunlara cevap vermeye çalışmıştır.¹⁰⁹

İlk kategori teorisyeni Aristo, kategoriler varlığa mı yoksa zihne mi aittir sorusunu, her ikisine aittir, şeklinde cevaplandırır. Ona göre on kategori vardır. Töz, nicelik, nitelik, görelilik, zaman, yer, durum, sahip olma, etki, edilgi.¹¹⁰ Aristo, bu kategorilere bağımsız deyimler adını verir. Onlar kendi kendilerine bir şeyi ne tasdik, ne de inkar ederler. Bu tasdik ve inkar ancak bu terimler arasındaki bağlantı ile olur. Bu nedenle onlarda doğruluk ve yanlışlık söz konusu olamaz.¹¹¹

Eflatun, kategorileri ide/ayan-ı sâbite/mâhiyet, eşyanın hakikatleri olarak görmüş ve onların başlı başına var olduğuna inanmıştır. Mâhiyetleri, eşyanın en güzel ve mükemmel numuneleri olarak görmüştür. Bu numunelere kadar çıkabilmek için eşyanın nevilerinden sıyrılmak, çokluktan birliğe, tikelden tümele doğru gitmek

¹⁰⁷ Bkz. Ahmet eş-Şucâî, *Şerhun ala Nazmi'l-Makûlât*, Mısır, 1339; Nihat Keklik, *Fârâbî Mantığı* (İşaguci-Kategoriler-Levâhik), İstanbul 1970, s.15-59

¹⁰⁸ Tehânevî, *Keşşâfu İstılâhâtı'l-Funûn*, thk. Lutfi Abdulbedi, Mısır 1963, c.1, s.370

¹⁰⁹ Adudiddin el-İcî; *Mevâkıf*, Beyrut trsz, s.96-103; Rıza Tevfik, age, s.109

¹¹⁰ Gelenbevî, *Risâle fî Makûlâtı Aşr*, Milli Ktp, 1006, vr.98a-98b; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.224-225

¹¹¹ Aristoteles, *Organon I Kategoriyalar*, çev. Hamdi R. Atademir, MEB yay. İstanbul 1989, s.6

şarttı. Eflatun'a göre ide dediği mâhiyetler yüksek cinslerin numuneleridir ve beş tanedir. Varlık, ayniyet, gayriyyet, hareket ve sükun. Ona göre bu kategoriler, tüm varlıklara yüklem ve isnat edilen genel niteliklerdir.¹¹²

Aristo, kategorileri varlığın en genel görünüşleri olarak kabul etmekle beraber Rıza Tevfik'e göre Aristo'nun fikri pek açık değildir. Aristo, bir mutlak vücut kabul etmekte ve onun türlü türlü tavırlarla bize göründüğünü, bunlar arasında en genel olarak varlık kategorisi olduğunu belirtmektedir. Buna göre Aristo, kategorileri makûlât dediğimiz tümel kavramların dış dünyada ilişki kurdukları karşılıkları vardır, şeklinde düşünmek zorundadır. Aristo'ya göre birinci kategori cevher diğer dokuz kategori ilinti (arazlar)dır. Yani varlığa yüklem olan tümel nitelikleridir.¹¹³

Varlığı on kategori dışında düşünemeyiz. Zihnimiz varlığı on kategori yardımıyla kavrayabilir. Buna göre kategorilerin üç boyutu ortaya çıkmaktadır. Varlık, dil ve mantık boyutu. Kategoriler varlığa ait olarak, onu belirlerler, zihne ait olarak onu düzenlerler; dilde ise söz söylemenin sınırlarını oluştururlar.¹¹⁴ Ali Sedat, kategorilerin mantığı değil de metafiziği ilgilendiren konu olduğunu söyler. Yine İslâm düşüncesinde mantığa itiraz edenlerin, kategorileri hedef aldıklarını, daha sonraki mantıkçıların kategorileri mantık kitaplarından çıkardıklarını belirtir.¹¹⁵ İbn Sînâ da kategorilerin varlık felsefesini ilgilendirdiği kadar mantığa da ait olduğunu düşünmektedir.¹¹⁶

Akılcılar için hem kavram hem kategoriler hem de aklın ilkeleri doğuştandır. Deneycilere göre ise tüm bunlar deneyden kazandığımız şeylerdir. Descartes, Spinoza ve Leibniz için akıl doğuştan bazı bilgi ve kavramlarla dolu olarak gelirken, Locke ve Hume için akıl doğuştan hiçbir bilgiyi getirmez.¹¹⁷ Hegel gibi bazı filozoflara göre bir kategori ancak verili bir objeye tatbik edildiğinde gerçek olur. Bu tatbikten bağımsız olarak kategorilerin araştırılması anlamsızdır.¹¹⁸

¹¹² Rıza Tevfik, age, s.93

¹¹³ Rıza Tevfik, age, s.96-97

¹¹⁴ İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, s.85

¹¹⁵ İbrahim Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, s.84 (77 nolu dipnot)

¹¹⁶ Tahir Yaren, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, Ankara 2003, s.19-20

¹¹⁷ Kadir Çüçen, *Mantık*, s.241-243; İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, s.88

¹¹⁸ İsmail Köz, age, s.88

İhsan Turgut'a göre Aristo, kategoriler teorisini Platon'un idealar kuramına karşı öne sürmüştür. Aristo'nun kategori anlayışına göre var olan özellikle zaman ve mekan içinde var olmuş olan nesnelerdir. Platon'un kuramında ise ideal nesneler zaman ve mekan üstüdür ve bizde doğuştan vardır.¹¹⁹ Platon'un kuramında kategoriler, varlığa ve zihne ait değildir. Varlıktan ve zihinden bağımsız ayrı bir varlık alanına, ideal bir varlık alanına sahiptir. Tecrübe bize onları hatırlatır. Bu durumda onlar, epistemolojik olarak tecrübeyle, ontolojik olarak idealar dünyasıyla ilgilidir.¹²⁰ Kategorilerin dünyadan önce ve ötede olduklarını söylemek ya da varlıkta bulunduklarını veya zihnimizde bulunduklarını söylemek mümkündür. Ancak nasıl bulundukları çözümsüzdür. Platon, Aristo, Kant ve Hegel gibi filozoflar bu konuyu çözümsüz bırakmışlardır. Sezgisel olarak öyle kabul etmişlerdir.¹²¹ Stace'a göre kategorilerin nerede olduğunu kimse söyleyemez. Çünkü bunlar hiçbir yerde değildir. Dünya başlamadan önce var olan şeyler değildirler. Maddi yada psikiş şeyler de değildir. Var olmazlar, hiçbir zaman da var olmamışlardır. Saf soyutlamalardır. Ama yine de gerçektirler. Kategorilerin var oluşu yoktur, gerçekliği vardır.¹²²

Cürcânî *Mevâkıf* şerhinde İbn Sînâ'nın kategoriler hakkındaki görüşlerini tenkit eder ve kategorilerin ancak tümevarım (istikranın) bir ürünü olabileceğini ileri sürer. Cürcânî'ye göre mümkün varlıkların bu kategorilere uygulanması (inhisar) filozoflar arasında meşhurdur. Filozoflar makûlâta varmak için istikradan başka yol olmadığını belirtirler. Halbuki istikra ancak zayıf bir zan ifade eder. Yani istikra zihnî, zorunlu bir varlığa ulaştıramaz. Bundan dolayı bir kısım filozoflar kategorileri dörde indirdiler. Cevher, nicelik, nitelik ve nisbet. Nisbet kategorisi de yedi kategoriye içine almaktadır. Bu yedi kategori ancak başka bir şeyle anlaşılabilir ki işte o nisbet kategorisidir. Yani ...in rengi, ...ın yeri, ...hareketi gibi.¹²³ Bir şey başkasına muhtaç olmadan düşünülebiliyorsa, ya kendi zâtından dolayı bölünmeyi kabul eder ki bu niceliktir. Yada bölünmeyi gerektirmez bu da niteliktir. Kategoriler

¹¹⁹ İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, İzmir 1993, s.203

¹²⁰ İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, s.88

¹²¹ İsmail Köz, *age*, s.89

¹²² İsmail Köz, *age*, s.89; Stace, W.T. *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge, Ankara 1986. s.116-123

¹²³ Gelenbevî, *Risâle fî Makûlâtî Aşr*, Milli Ktp. 1006, vr. 98a

mevcudatın yüksek cinsleri olduğu, itibari şeylere dahil olmadığı belirtilmiştir. Bu itibari şeyler ister sübuti olsun ister ademi olsun fark etmez.¹²⁴

Rıza Tevfik'e göre kelamcılar, ilk önce Aristo'nun kategorilerini kabul edilmekle beraber iç düzenlemede değişiklik yapmışlardır. Bununla da kalınmamış onun manasında da değişikliğe gitmişlerdir. Buna göre makûlât kavramların değil sadece hakiki mevcudatın yüksek cinsleri kabul edilmiştir. Öyle ise kategoriler birçok ikincil kategoriye içine almaz. Rıza Tevfik'e göre bu konu tümeller meselesini doğurmuştur. Nominalizm yavaş yavaş şekillenmeye başlamıştır. Kelamcılar ikincil kategorileri yani dışarıda müstakil olarak mevcut olan varlıklarla bir ilişkisi olmayan sırf kavramları, sâbit gerçeklik (hakâiki sâbite) saymayıp sadece tasavvur olarak kabul ederler. Bu türlü kategorileri ifade etmek için özel kavramlar vardı ancak İslâm düşünürleri onlara isimlendirileni olmayan isimler (müsemmasız isimler) olarak bakıyorlardı. İkincil kategoriler, cins, tür, fasıl, ayırım, ilinti gibi genel kavramlar olarak kabul edilir.¹²⁵ Bu isimlerin bir hakikat ifade etmediğine inanıyorlardı. Onlara göre hakikat, dışarıda vücudu olan şeydi, Nominalistlerin kabul ettiği de temelde bu idi.¹²⁶

Kategorilerin ontolojik veya epistemolojik içerikte olduğu ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Özellikle Ortaçağ skolastiklerinden bunları varlığın genel formları sayan realistlerle, sırf isimden ibaret zihnün ürünü olan genel kavramlardan ibaret gören nominalistler arasındaki tartışmalar yüzyıllar boyu sürüp gitmiştir. Aristo bu konuyu işlerken kategorilerin reel mi yoksa ideal bir varlık olduğuna açıklık getirmemiştir.¹²⁷

Bütün mevcudatı veya mümkün mâhiyetleri bu kategoriler ihata edip tamamen kapsamı alanına alıyor mu almıyor mu? Bu soruya ya evet veya hayır cevabı istendiğinde ikilem içinde kalınmıştır. Evet cevabı verilirse, tümeller nasıl her şeyi kucaklayıp ihata eder, diye bir soru ile karşı karşıya kalınır. Hayır her şeyi kucaklamaz şeklinde cevap verilirse, kategoriler mükemmel bir sınıflandırma değil

¹²⁴ Rıza Tevfik, age, "*Categorie*" md., c.2, s.107

¹²⁵ İsmail Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, s.70-73; İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât I*, s.201

¹²⁶ Rıza Tevfik, age, c.2, s.108

¹²⁷ Mahmut Kaya, "*Makûlât*" md., TDVİA, c.27, s.460-461

denilir. Bu söz kabul edilirse her filozofun kendine göre kategori cetveli ortaya koymasını haklı görmek gerekir. Rıza Tevfik'e göre buna 'hasr davası' denir. İslâm Filozofları ve Kelamcılar Aristo'nun kategori cetveline tam tamına uymayıp kendilerine göre kategori cetveli düzenlemişlerdir. Nitekim aynı gerekçe ile günümüze kadar filozoflar da kendilerine özgü kategori cetveli ortaya koymuşlardır.¹²⁸ Rıza Tevfik'e göre kategoriler konusundaki hasr davası, vacibin hakikati ile ilişkilendirildiğinde şöyle önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Madem ki kategoriler tümevarımın bir neticesidir. O halde, Vacibin hakikati üzerine istinat eden bir sınıflandırma olarak kabul edilemez. Böyle olunca ancak itibari olması gerekir. İşte bu göz önüne alındığı için bir kısım İslâm Filozofu, kategorileri itibari bir taksim olmaktan kurtarmaya çalışmıştır. İslâm Filozoflarının büyüklerinden olan İbn Sînâ 'arazı nefy ile isbat arasında kabul etmiştir. Önde gelen kelamcılardan olan Fahreddin Râzî, hasr davasını inkar etmiştir. Kant da zorunlu (vacip) hakikatler üzerine kategori düzenlemiştir. Kant ile İbn Sînâ'nın niyeti Rıza Tevfik'e göre aynıdır.¹²⁹

Allah'ın hangi kategoride yer aldığı sorusu skolastik dönemden kelam ve tasavvufa intikal etmiştir. Rıza Tevfik'e göre, Scott Erigen'nin bu konudaki fikirleri Nasuriddin Tusi'nin fikirleriyle tamamen aynıdır. Yine Scott Erige'nin felsefi görüşlerinin, sufilerin görüşlerinden hiçbir farkı yoktur. O, Allah'ın zâtını sırru'l-esrar, hakikati itibariyle ise bilinemeyen Allah olarak kabul eden arifler gibi düşünür. Makûlâtı kabul etmekle birlikte onların cisimsel hakikatlerinin olmadığını iddia eder. Allah'ı bütün makûlâtın üzerinde ve ötesinde tutar ve hiçbirinin O'nu tarif ve nitelemeye gücünün yetmeyeceği görüşündedir. Kategoriler tasavvur edilen mümkün mevcutların en yüksek cinslerini gösteren bir cetvel olduğu için tabiidir ancak Tanrı aklın tasavvuruna sığmadığı için kategorilere dahil değildir.¹³⁰ Allah'ın en genel kavramlardan olan 'varlık' kategorisine ve ikincil kategorilerden olan vacib kategorisine dahil olduğu düşünülebilir. Zorunlu varlık konusunda buna değineceğiz.

Kelam ilminde esas maksatlardan birisi varlığı zorunlu olan bir yaratıcının varlığını isbat etmek, ikna edici delilleri ortaya koymak ve yaratılanı yaratıcıdan

¹²⁸ Rıza Tevfik, age, c.2, s.105-106

¹²⁹ Rıza Tevfik, age, c.2, s.106

¹³⁰ Rıza Tevfik, age, c.2, s.100-101

ayırmaktır. Bu nedenle kelim kitaplarında arazlar ile cevherler kabul edilmekle birlikte cevher yaratılmışlardan sayıldığı için Allah kategorilerin, hatta akıl ve idrakin üstünde bir hakikat olarak tanınmış bunu ifade için de O'na Hakk Teala denmiştir.¹³¹ Rıza Tefvik, Devvânîden yaptığı nakilde onun mevcut olan şeylerin cinslerinin on kategori olduğunu bunlardan ne eksik ne de fazla olduğunu belirtir. Vacibu'l-vucut bu on kategoriden münezzehtir. Bu kategorilerden hiç birisi yok iken O vardı.¹³²

Zihinsel varlığı kabul etmeyen kelimcilerin kategorilerin varlığını da kabul etmedikleri görülmektedir.¹³³ Gelenbevî, dış dünyadaki mümkün mevcutları on kategori altında toplamaktadır. Gelenbevî'nin, kategorileri mümkün mevcutlara attığına bakılırsa onların mümkün mevcutlardan sonra geldiğini kabul ettiği söylenebilir. Bu yönüyle Gelenbevî'nin, kategorileri eşyanın hakikatleri olarak ve başlı başına var olduğunu kabul eden Eflatun'dan farklı düşündüğü söylenebilir. Buna göre kategoriler zihinde vardılar. Gelenbevî, mümkün mevcutları ilk önce iki kısma ayırır. Cevher ve 'araz. 'Arazı da mümkün mâhiyet ve nisbi 'araz olmak üzere iki kısma ayırır. Nisbi 'arazı da yedi kısma ayırır. Bu taksim filozoflara göre olduğunu da belirtmektedir. Gelenbevî, kelimcilerin mümkün mevcutları üç kategoriye ayırdıklarını bunların cevher, nitelik ve yer kategorisi olduğunu belirtmektedir.¹³⁴

B- YOKLUK

1. Yokluk Kavramı

'Varlığın zıddı, hiçlik' ve 'varlığın yaratılmadan önceki hali' gibi anlamlarda kullanılan yok ('adem) felsefe kaynaklı bir kavramdır. 'Adem kavramı Kur'an'da geçmemektedir.

¹³¹ Rıza Tefvik, age, c.2, s.113

¹³² Rıza Tefvik, age, c.2, s.114-114

¹³³ Gelenbevî, *Risâle fî Makûlâtî Aşr*, vr. 98a-98b

¹³⁴ Gelenbevî, *agr*, vr. 98a-98

Antikçağ Yunan felsefesinde yapılan varlık-yokluk tartışmasında Parmenides, Heraklitos ve Anaxagoras gibi presokratik filozoflar, yokluktan bir şeyin meydana gelebileceği düşüncesinden hareketle yokluğun reel bir varlığı bulunmadığını, yokluk fikrinin bir kuruntudan ibaret olduğunu, dolayısıyla varlığın ezelî ve ebedi olduğunu savunmuşlardır. Buna karşılık Eflatun yokluğu, idenin âlemi var etmek için kullandığı 'ilk madde' olarak açıklamak suretiyle ona reel bir varlık tanımıştır. Daha sonra Aristo yokluğu 'varlığın ya da var oluşun yokluğu' anlamında kullanmıştır. Ona göre varlık ve yokluk iki zıt ilke olup bir dayanağa muhtaçtırlar. İşte bu zıtların kendisinde yer ettiği dayanak maddedir. Aristo'ya göre varlık, var olan bir olgu sayesinde meydana gelir. Her bakımdan yok olandan varlığın meydana gelebileceğini düşünmez.¹³⁵ Buna göre mutlak yoktan hiçbir şey var olmamakta, var olma yine önceki bir varlığa dayanmak suretiyle varlık bir değişim olarak görülmektedir.

İslâm düşüncesinde 'yokluk' problemi üzerinde ilk defa Mutezile kelimcileri durmuştur. Onlar alemin 'ademden meydana geldiğini kabul etmemişlerse de varlık ile mâhiyeti birbirinden ayırmak suretiyle yokluğun bir zâtı bulunduğunu, onun 'sâbit bir şey' olduğunu, dolayısıyla zihin dışında bir varlığı bulunduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Allah, şeylerin yaratılmadan önceki durumlarını, yani m'adûmları biliyordu. Buna göre m'adûmlar O'nun bilgisine uygun bir realiteye sahiptir.¹³⁶ Mutezile, m'adûmu 'varlığı olmayan m'alûm' şeklinde tarif ederek ona bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanımıştır. Ehl-i Sünnet, m'adûmu 'hiçbir şey değil' (leyse bi şey) şeklinde tanımlayarak ona bir gerçeklik tanımaktan kaçınmıştır. Onlara göre varlıkla mâhiyet birbirinin aynıdır. Bu nedenle âlem her bakımdan yokluktan yaratılmıştır. 'Adem, olumsuzluk (nefy) ile eş anlamlıdır, hariçte bir varlığı bulunmayan sırf zihnî bir kavram olup bilinmesi varlığa bağlıdır.

Mâturîdî, Mutezile'nin 'ademe şeyiyyet tanımasından, ezelde Allah ile birlikte başka realiteler bulunduğunu ve alemin kadim olduğunu kabul ettikleri sonucunu

¹³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Adem" md, TDVİA, İstanbul, 1988, c.1, s.356

¹³⁶ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usuli Hamse*, s.176

çıkartır ve bunu tevhid ilkesine aykırı bulup,¹³⁷ inşa ile ibdayı birbirine karıştırmak olarak kabul eder.¹³⁸

İlk İslâm filozofu Kindî, yokluk (‘adem) kelimesi yerine 'leyse'yi kullanmıştır. Kindî, m‘adûmu 'lâ şey' olarak tanımlamaktadır. Ona göre hareket ve zaman gibi cisim de sonlu, dolayısıyla yokluk ve hiçlikten (an leys) yaratılmıştır. Her yaratılmış olanın bir yaratıcıya nisbet edilmesi gerektiğinden zorunlu olarak her şeyin yoktan yaratana olmalıdır.

Fârâbî yokluğu, 'bir şeyin içinde bulunduğu konudan yoksun olması' şeklinde tarif eder ve Mutezile gibi o da yokluğu 'şey' kabul ederek varlığın, konuya nisbetle kavranabileceğini düşünür. Şayet 'yokluk varlığın zıddıdır' diyerek içinde bulunduğu imkan şartı ortadan kaldırılırsa, 'yokluk varlık değildir' şeklinde bir anlam ortaya çıkmış olur. Yokluğu varlığa nisbetle 'olabilen yokluk' ve hiçbir şekilde zâtı olmayan 'mutlak yokluk' olarak ikiye ayıran Fârâbî, Aristo'nun heyula Allah tarafından şey olmayandan (la an şey) yaratıldığı düşüncesinde olduğunu belirtmektedir.¹³⁹ Fârâbî bu şekilde Aristo'nun İslâm inancına zıt bir görüşe sahip olmadığını ispat etmek istemiştir. M‘adûmu, 'zât bakımından yok, ‘araz olarak var olan' şeklinde tarif eden Fârâbî onun bu varlık tarafını akılda tasavvur edilebilmesine bağlamaktadır.¹⁴⁰ Fârâbî, mümkün varlıkların ‘adem durumundan vücut durumuna geçmelerinin ancak bir illetle gerçekleşeceğini belirtir.¹⁴¹

İbn Sînâ yokluk kavramını, tabii varlıkların var olmazdan önceki durumu manasına almakta ve Aristo'da olduğu gibi tabii varlıklara ilişkin ilkeleri madde, suret ve ‘adem şeklinde sıralamaktadır. Yokluğun ilke sayılması, bir varlığın (kâin) var olabilmek için bir ademe dayanmasından ileri gelir. Zira adem, araz için bir başlangıçtır; ‘ademin son bulmasıyla varlık var olur. ‘Adem ne mutlak bir varlığa ne de mutlak bir yokluğa sahiptir. Aksine ‘adem bir varlıkta var olan zâtın ortadan kalkmasıdır.¹⁴² Buna göre yokluk, varın yok olması şeklinde anlaşılmakta, varlığın

¹³⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk.S. Huleyf, s.86

¹³⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.135

¹³⁹ Mübahat Türker Küyel, *Aristo ve Fârâbî'de Düşünce ve Varlık Öğretileri*, Ankara, 1969, s.95-96

¹⁴⁰ Fârâbî, *et-Ta'likat*, Haydarabad, 1349, s.16

¹⁴¹ Fârâbî, *Şerhu Risâle Zenon*, Haydarabad, 1349, 3

¹⁴² İbn Sînâ *en-Necât*, Kahire 1357, s.101, 238-239

yok olmasından söz edilmekte, yokluğun var hale gelmesinden değil. İbn Sînâ'ya göre, varlık, bizzât kendisi sayesinde bilindiği halde yokluk, herhangi bir yolla varlık sayesinde bilinir.¹⁴³ Bu da İbn Sînâ'nın yokluğa reel bir varlık tanımadığını gösterir. Esasen yokluk varlığın zıddıdır. Diğer taraftan Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de varlık hayır, yokluksa şerdir. Bu nedenle 'şey'ler var olmayı arzular (teaşşuk) ve yok olmaktan kaçarlar. Zira şer, herhangi bir şekilde yokluktur; varlığa sahip olmamaktır. Hiçbir şekilde yoklukla ilişkisi olmayan zorunlu varlık vacibu'l-vücuttur. O'nun dışındaki varlıklar mâhiyetleri bakımından 'ademe elverişlidir'.¹⁴⁴

Aristo felsefesi paralelinde düşünen çoğu mutezile, İslâm filozofları ve bir kısım kelimciler bilinenlerin (m'alûmât) sadece mevcut olanları değil yok olan şeyleri de (m'adûmât) kapsamına aldığına bakarak yokların sâbit olduğunu var ile yok arasında bir vasıta olmak üzere 'hal'i kabul etmişlerdir.

Kendilerini Ehl-i Sünnet diye isimlendirenler ise yokların kesinlikle sâbit olmadığını özellikle Eş'arîler zihinsel varlığı da inkar ederek m'adûmun sırf olumsuzluk (nefy sırf) dan ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Rıza Tevfik'e göre, zihinsel varlığın kabul edilmesi ve buna bağlı olarak m'adûmâtın sâbit olduğunu savunmak, mâhiyetin başlı başına bir varlık (ayan-ı sâbite) olması inancı ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Eflatun'un ideler nazariyesinin esası da budur. M'adûmların subutunu inkar edip onları sırf olumsuzluk olarak kabul edenler, m'adûmların 'isimlendirileni olmayan isimler' olarak kabul etmişlerdir. Bu düşüncede olan kelimciler nominalistlere benzemektedirler.¹⁴⁵

Klâsik kelam kitaplarında m'alûmâtın kısımları sayılırken m'adûmların sâbit olup olmadığına temas edilmiştir. Tabiatıyla zihinsel varlık konusuna değinmek de gerekmiştir. Bu esnada varlık kavramının tarifine ihtiyaç duyulmuştur. Varlık kavramının mevcudat arasında müşterek olup olmadığı, diğer taraftan varlığın her mevcut olan şey gibi başlı başına bir şey kabul edilip edilmeyeceği tartışılmıştır. Varlık ve mâhiyet ilişkisi üzerinde durularak ve varlık mâhiyetin kendisi midir yoksa mâhiyetin bir cüzü müdür sorularına cevap aranmıştır.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlâhiyât I, s.36

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlâhiyât II, s.355-356

¹⁴⁵ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, "Chose" md, c.2, s.292-293

Dış dünyadaki varlık ve zihinsel varlık konusunda özellikle de mâhiyet konusundaki tartışmalar, nominalizm ve realizm mücadelesi haline dönüşmüştür. Zihinsel varlık konusundaki en önemli mesele m'adûmun bir şey olup olmaması tartışmasıdır. Yok (m'adûm) kelimesinin dilimizde bulunması, bu lafzın manasına gerçekten delalet eden bir şeyin dış dünyada da bulunmasını mutlaka gerektirmez. Eğer 'yok' dediğimiz vakit, bu lafzın manasına hakikatte karşılık gelecek bir şey olsaydı işte o şey ne ise gerçekten mevcut olurdu. Ancak ona artık yok diyemeydik. Çünkü yokluk sırf olumsuzluktur ve içi boş bir kelimedir. Öyle ise biz m'adûmat sâbit midir sorusunu sormayız. Zira bu soru, m'adûm mevcut mudur? sorusuyla aynı anlamı taşır.¹⁴⁶

M'adûm, mümteni`, müstahil, mümkün, vucut gibi kavramlar sadece kavram olarak göz önüne alındığında bunların m'adûmat sınıfına girdiğini görürüz. Bu durumda m'adûmlar birbirinden ayırt edilir mi edilmez mi? sorusu gündeme gelir. Ayırt etmek iki ya da daha fazla şey arasında bir kısım farkların gerçekleşmesine dayanır. Ancak yok dediğimiz şeyler mevcut olmadığından ayırt edilmeleri de söz konusu olamaz. Sadece var olanlar arasında her hangi bir şekilde ayırt edilme tasavvur edilebilir.

Dış dünyadaki varlık ile zihinsel varlık bir tutulmazsa, m'adûmun sâbit olması ve ayırt edilme probleminin de ortadan kalkacağına inanmaktayız. Bu problemi gören Adudiddin Îcî, m'adûmların ancak akılda birbirinden ayırt edilebileceğini¹⁴⁷ belirtir. Seyyid Şerif Cürcânî de, m'adûmların vasıflanabileceği hükümler ancak akıldadır. Dışarıda mevcut değildir. M'adûmların dış dünyada subutu olmadığı için bir şeyle vasıflanması da mümkün değildir, bu nedenle m'adûmlar sadece akılda ayırt edilirler,¹⁴⁸ demektedir.

Dış dünyada m'adûm olarak bir şeyler yoktur ancak onlara dair bizde bir takım fikirler olduğu da şüphe götürmez. M'adûmat dediğimiz bu negatif (menfi) fikirler bir takım hususi vasıflar ile zihnimizde ayırt edilmektedirler.¹⁴⁹ Mümkün

¹⁴⁶ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.294-295

¹⁴⁷ Îcî, *Mevâkîf*, s.53

¹⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, Tarihsiz. c.1, s.294-297

¹⁴⁹ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.298

mevcut, mutlak mevcut, mümkün m'adûm, mutlak m'adûm, çelişik, mümteni' gibi bir takım tabirler birbirinden zihnen ayırt edilmektedirler.

M'adûmun var olduğunu ileri sürenler şu örneği verirler. Serap yok olan yani mevcut olmayan bir şeydir. Aslı olmadığı tecrübe ile sâbittir. Ancak biz onu ufukta açıkça görmekteyiz. Demek ki m'adûmlar bir mekanda yer etmiştir. Buna göre dış dünyada mevcut ve gerçekleşmiş olabiliyormuş.

Nefisteki hakikatler ile dış dünyadaki hakikatler arasındaki fark anlaşılıysaydı serabın varlığı ile ilgili hataya düşülmezdi. Serap bir hâdisе olmakla sadece nefsimizde duyumsadığımız bir olaydır ancak dış dünyada varlığı yoktur. Vakıa olarak doğru ancak reel bir şey değildir.¹⁵⁰

Mutezile'nin 'mümkün m'adûm'¹⁵¹ ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Bu ifadenin dikkat çeken tarafı, Mutezile'nin mümkün m'adûmların dış dünyada sâbit olduğunu ileri sürmesidir. Sihhsizlik yani hastalık, servetsizlik yani fakirlik gibi durumların dış dünyada sâbit oluşlarına ve inkar edilemeyeceğine bakılarak mutezilenin mümkün m'adûm fikri kabul edilebilir. Ancak onlar bunu yaratmaya temel olarak aldıklarını düşünmekteyiz. Çünkü Mutezile düşüncesinde sırf yokla ilişki kurmak muhal görülmüştür.¹⁵² Bu nedenle yaratmaya temel olan 'bir şey' bulmak zorunda kalmışlardır.

M'adûm, 'mümteni' m'adûm' ve 'mümkün m'adûm' olmak üzere iki kısma ayrılır. Mümteni' m'adûm, olumsuzluk (negatif= menfi) olduğu için asla dışarıda mevcut değildir. Ancak mümkün m'adûmun sâbit olduğu ve dışarıda karar kıldığı çeşitli şekillerde tartışma konusu olmuştur.¹⁵³

Eş'arîler, m'adûm kelimesinin bir olumsuz sıfat olduğunu yani olumsuz bir terim olması sebebiyle, gerçekten bir mevcut şeye delalet etmiyeceğini belirtmişlerdir.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.290

¹⁵¹ İcî, age, s.53

¹⁵² İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, thk. Mahmut Kasım, Kahire, 1964, s.33

¹⁵³ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.302

¹⁵⁴ İcî, age, s.54

Mutezile ise ayırt etmenin, sâbit olmayı gerektirdiğini, sâbit olanın şeyliği gerektirdiğini kabul ederek şöyle bir kıyas geliştirmiştir. M'adûm ayırt edilir. Her ayırt edilen (mütemeyyiz) sâbittir. M'adûm da sâbittir.¹⁵⁵

Nominalistler ile realistlerin mâhiyetler ve tümeller hakkındaki tutumu kelamcılara ve İslâm filozoflarına yansıdığı söylenebilir. Eş'arîler nominalistler gibi mâhiyetlerin ve küllîlerin birer isimden ibaret olduğunu, dış dünyada hakiki gerçekliklerinin olmadığını¹⁵⁶ düşünmektedirler.

Eflatun'u takip eden realistler ise yukarıdakinin tam aksine mâhiyetlerin ve tümellerin dış dünyada varlıklarının sâbit olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁷ Nominalist ve Realistlere ifrat ve tefrit suçlaması yapan Abelard iki görüş arasında bir yol tutarak mâhiyetler ve tümeller dış dünyada mevcut olmamakla beraber, tamamen de hiç olmadıklarını, tasavvur nevinden olmak üzere zihinde sâbit ve birbirinden ayırt edildiklerini savunmuştur. Bu düşünceye konseptualizm denmektedir. Rıza Tevfik'e göre Mutezile'nin 'mümkün m'adûm' konusundaki düşüncesi conseptualistlerin görüşüne benzemektedir. Zira mutezile gerçek mevcutlara, tümellere, kavramlara, tasavvurlara şey lafzını kullanmaktadırlar. Mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı konusunda mutezilenin şey kavramının anlamını tahlil etmek suretiyle konuya girmesi bu iddiayı desteklemektedir.¹⁵⁸

2. Yokluk ve Şey İlişkisi

Şey Latincide (causa) sebep kelimesinden türetilmiştir. Neden de sebep manasına kullanılabilir. Şey kavramı ile sebep arasında şöyle bir ilişki vardır. Duyumlamamıza neden olan etkenlere genel olarak şey denmektedir. Buna göre kuvvet nevinden olsun, madde nevinden olsun bizim üzerimizde etkin olanlara şey denir.

Her ne olursa olsun bizim irademize tabi olmayan, vicdanımız haricinde başlı başına mevcut olan ve ona temes ettiğimizde bize bir yönüyle etki eden varlığa şey

¹⁵⁵ Îcî, age, s.55; Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.302

¹⁵⁶ Îcî, age, s.59-60

¹⁵⁷ Îcî, age, s.60

¹⁵⁸ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.303

demekteyiz.¹⁵⁹ Buna göre şeyi varlıkla tarif etmek zorunda kalıyoruz. Zira varlığı olmayanın etkisi de olmaz. Bilgi (epistemoloji) alanında gerçeklik icra edince anlıyoruz ki, irademizin katkısı olmaksızın duyumladığımız etkileri daima kendi nefsimizin dışında bir nedene (amil) isnat ettiğimiz için hakikatini bilemediğimiz o etkene ve onun gibi etkenlerin tamamına şey veya eşya demekteyiz. İrademize karşı koyan etkenlerin hepsine kendimizden başka birer şey kabul etmekteyiz. Eşyanın dış dünyadaki varlıklardan ibaret olduğunun bilgisi bu duyulamamızdan kaynaklanmaktadır.

Şey kavramını Türkçe'deki 'nesne' kelimesi tam olarak karşılamaktadır. Nesne 'ne ise ne' demektir. Demek oluyor ki, biz eşyayı hakikatlerine göre değil duygularımızda yaptığı etkilere göre tanıyoruz. Yani eşyanın kendilerine mahsus niteliklerine göre tanıyoruz. Bu nitelikleri de duyularımızla algılıyoruz.¹⁶⁰ Bu demek değildir ki, eşya bizim duyularımızın algısı kadar bir hakikate sahiptir. Aksine eşyanın duyularımız dışında kalan hakikatlere sahip olduğu da düşünülebilir. Onları bilemeyişimiz duyularımız dışında kalan yönlerinin var olmasını engellemez.

Başka bir açıdan bakıldığında 'şey' kavramı, bütün niteliklerden arınmış olan mevcuttur. Bu tarif bir felsefe terimi olarak (chose en soi) tabirinin karşılığıdır. Arapça'da buna vücudu baht, vücudu sırf veya vücudu mahz denmektedir. Günümüz felsefesi ise şey kavramına iki anlam vermektedir. Birisi, suje (karşıtı, ideas) diğeri ise hâdiseler (phenomenes)dir. Bilgilerimizin tamamı şey kavramının kapsamına girmektedir. İster dış dünyada gerçekten var olan bir cevher olsun, isterse cevherle kâim olan bir nitelik olsun, isterse kavranan, tasavvur edilen olsun hep birer şeydir. Şey kavramına verilen bu geniş anlam mutezilenin şey tarifine uygun düşmektedir.¹⁶¹

Mutezile, mevcutları ve bilinenleri bir tutmak suretiyle, bilinenleri ve zihinsel varlıkları şey kavramının kapsamına almıştır. Şey ile obje arasında şöyle bir fark görülmektedir. Şey başlı başına dış dünyada mevcut olanlar için kullanılırken suje, sadece maddesel mevcutlar için kullanılmayıp 'ben' dışında kalan şeylerin tamamını

¹⁵⁹ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.283-284

¹⁶⁰ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.283-284

¹⁶¹ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.309

içine alan genel bir kavram olmakla fikirleri ve hayalleri dahi kapsamına almaktadır.¹⁶²

Metafizik denilen ilmin kaynağı, şu gördüğümüz ve temas ettiğimiz duyumlanan eşyanın aslı olan varlığı, filozofların değişmez olarak tasavvur etmelerinden kaynaklanmıştır. Çünkü varlıklara arız olan değişimleri biz ancak eşyanın niteliklerinin değişmesiyle bilebiliriz. Bu nedenle bütün niteliklerden arınmış olarak tasavvur edilen bir varlığın değişmez olması mantıki bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Öyle ise metafiziğin 'ilk neden' ve 'eşyanın hakikati' olarak aradığı şey herkesin görüp bildiği şeyler olmayıp sırf varlıktır. Böyle bir varlığın kategorileri olmayacağı için buna mutlak varlık denmiştir. Bu ifade yunan filozoflarından Araplara intikal etmiştir.¹⁶³

Adudiddin el-Îcî, şey lafzını incelerken, bilinenlerin (m'alûmât) yalnız mevcutlarla ilgili olmadığını sanal olan ve m'adûm olan (mevhumat- m'adûmât) şeylerle de ilgili olduğunu belirtir.¹⁶⁴ Dolayısıyla varlık ve yokluğun bilinip bilinmeyeceği gündeme getirilmiştir.

İnsanın m'alûmâtı sadece mevcutlarla ilgili değildir. İnsanın bilgisi, m'adûmlarla hatta mümtenilerle bile ilişki içindedir. Zira biz, *'iki zıddın bir araya gelmesinin mümteni'* olduğunu bilmekteyiz. Bilmek, birtakım vasıfların sübut ve tahakkuku ile mâhiyetin taayyün etmesi demektir. Bu durumda yok olan (m'adûm) bir şeyin, ilmin konusu olması, çözülmesi zor bir sorundur. Çünkü m'adûm gerçeklik dünyasında mevcut olan bir şey değildir. Öyle ise yok olan bir şey nasıl bilenebilir?

Burada zihinleri karıştıran m'alûmât ile m'adûmatı bir tutmak hatasıdır. Her kelimenin mutlaka bir manası olması gerektiğine bakılarak, bir ismin de mutlaka isimleneni (müsemma) olması gerektiği kabul edilmiştir. Ancak sanal olan Anka kuşu, sadece zihinde tasavvur edilir, dış dünyada yer tutan bir mevcut değildir. Buna göre yok kelimesi de açık bir anlam ifade eden lafızdır. Bir fikre de delaleti vardır.

¹⁶² Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.309

¹⁶³ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.285

¹⁶⁴ Îcî, age, s.53

Ancak bu fikrin dış dünyada hakikaten mevcut olan yani bir mekanda hüviyetiyle yer tutan bir şeye delalet etmesi lazım geleceği her zaman tartışma konusu olmuştur.¹⁶⁵

Cüveynî'ye göre, Eş'arîlerin ulaştığı sonuç şeyin hakikatte 'mevcut' demek olduğudur. Her şey mevcuttur ve her mevcut şeydir. Varlıkla vasıflanmayan, şey olarak kabul edilemez. M'adûm bütün yönlerden olumsuzluktur. Yokluğa ilmin taalluk etmesinin anlamı, onun olumsuzluk (intifa) olduğunun bilinmesidir.¹⁶⁶ Cüveynî'nin yokluğa verdiği anlam yokluk değil olumsuzluktur. Cüveynî Mutezile'nin konu ile ilgili görüşlerini şöyle nakleder. Şeyin hakikati, bilinir olmaktır. Her şey m'alûmdur, her m'alûm da şeydir. Cüveynî'ye göre Mutezile bu görüşü gereğince madûma şey demiştir. Bu önermeyi de ilk olarak eş-Şehham (ö.280h/893m) ortaya atmıştır. Sonra bunu Basra mutezilesi takip etmiş ve m'adûmun bir şey, zât, öz olduğunu isbat edip onu nefislerin özellikleriyle niteleyerek onun kendi yokluğunda cevher olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁷

Cüveynî'nin bildirdiğine göre Mutezile ve Eş'arîler arasındaki anlaşmazlık şeyin tanımıyla ilgilidir. Her iki ekol de m'alûmu ikiye ayırırlar. Mevcut ve m'adûm. Yine her iki ekole göre mevcut şeydir. M'adûma gelince, Mutezileye göre şeydir, Eş'arîlere göre şey değildir, yokluktur. Yokluğun m'alûm olmasının anlamı onun yok olduğunun bilinmesidir. Mutezile yoka varlık verir gözüdürken, Eş'arîler yokun bilinir olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Mutezilenin endişesi bilinir olmak için var olmayı şart koştuğundandır ki yokluğa varlık vererek çelişkiye düşmüştür. Eş'arîler ise benzer şekilde bilginin konusu yokken ona ait bilginin varlığını ileri sürerek aynı hataya düşmüşlerdir.

M'adûmun şey olup olmadığını ilk ortaya atanın eş-Şehham olması, Eş'arî ekolünün ortaya çıkmasından önce bile bu meselenin söz konusu olduğu anlamına gelir. Çünkü, Şehham 280 h, Eş'arî ise 324 h 'de ölmüştür. İlk dönem mutezilesinin metinleri günümüze kadar gelmediği için meselenin ortaya konduğu çerçeve tam olarak bilinmemektedir ancak Eş'arî'nin "Allah'ı şey olarak isimlendirmek caiz

¹⁶⁵ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.287

¹⁶⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s.23

¹⁶⁷ Cüveynî, age, s.24

midir? değil midir?" sorusu etrafında kelimcilerin düştüğü ihtilafları zikretmesinden yola çıkarak problemin kaynağına ulaşmak mümkün olmaktadır.

Eş'arîlere göre şey mevcuttur. Yani onlara göre şey lafzı yalnız mevcut olanlar için kullanılır. Her şey mevcuttur, her mevcut da şeydir.¹⁶⁸ Basra Mutezilesi ve Cahız'a göre şey, bilinebilen (m'alûm) madde ve niteliklerin hepsine denir. Bu tarifin içine mümkün ve m'adûm girdiği gibi muhal dahi girmektedir. Ebul Hüseyin Basri, şey lafzının mevcut için hakiki, m'adûm için mecazi olduğunu belirtir.¹⁶⁹ Bu görüşün, Eş'arîlerinkine yakın olduğu görülmektedir. Seyyid Şerif Cürcânî de, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin iddiasının mutezilenin görüşüne yakın olduğunu belirtmektedir.

Eş'arî şey konusunu 'isimler ve sıfatlar konusundaki ihtilaf'¹⁷⁰ ile ilgili başlıkta ele almaktadır. Eş'arî'nin naklettiğine göre Cehm b. Safvan dışındaki kelimciler Allah'ın şey olduğunu söylerler. Fakat onlar bu sözün manası konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir kısmı "Allah şeydir" demek O mevcuttur, demektir. Bu görüş, mevcuttan başka bir şey yoktur, diyenin görüşüdür. Diğer bazıları da şöyle der: 'Allah şeydir' demek O'nu isbat etmektir. Bu görüşü savunanlar, eşya var olmadan önce de eşyadır, onlar var olmadan önce eşya oldukları sâbittir, derler. Eş'arî, Cübbai'nin görüşünü de şu şekilde nakletmektedir. Şey sözü her m'alûmun bir özelliğidir. Diğer bir ifadeyle kendisinden söz edilmesi ve haber verilmesi mümkün olanın bir özelliğidir. Allah malum ve kendisinden haber verilmesi mümkün olduğuna göre O'nun da şey olarak isimlendirilmesi söz konusudur.¹⁷¹

Eş'arî, Mutezilenin görüşlerini naklederken kullandığı kavramlardan özellikle imkan ve vucub kavramları dikkatimizi çekmektedir. Ayrıca Mutezile'nin 'eşya var olmadan önce sâbittir' ifadesinden 'eşya geriye doğru sürekli olarak vardır' anlamını çıkartıp, ezellilik düşüncesine sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Yine Eş'arî, Cübbai'den şu nakli yapmaktadır. Varlıklar var olmadan önce mevcut değillerdi. Ancak Allah'ın onları cisimler ve mahluklar olarak bildiğini kabul etmeye bir engel yoktur. Bu durum, cisim haline gelmeden önce de Allah onları

¹⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thrz. c.1, s.309-310

¹⁶⁹ İcî, age, s.56; Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.2, s.304

¹⁷⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin, Beyrut 1995, C.II, s.202

¹⁷¹ Eş'arî, age, c.II, s.202

cisim diye isimlendirdi, mahluk haline gelmeden önce de Allah onları mahluklar diye isimlendirdi, anlamına gelmez. Belki onların cisim olacaklarını ve mahluk olacaklarını Allah bilmeye devam ediyordu anlamına gelir.¹⁷² Bu nakilden Cübbai'nin eşya var olmadan önce Allah'ın bilgisinde sâbit olduğunu, varlık bilfiil var olmadan önce bilgi olarak var olduğunu ve şey diye isimlendirildiğini kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Kur'anda şey kavramı sık sık çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Bunlardan birkaçı şöyledir. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."¹⁷³ Bu ayette yapılan benzetme Allah ile şey arasındadır. Şey benzeyen Allah kendisine benzetilen olduğuna göre, benzeyen yok olmalıdır ki olumsuzluk (leyse) doğru netice versin. Aksi halde 'O'nun benzeri yoktur' demenin bir anlamı kalmaz. Bu durumda 'benzeyen' varlığından hiçbir şekilde söz edilemeyen mümteni` olmalıdır. Hüküm mümteni üzerine olduğuna göre, şey kavramı mümteniye kapsamına almaktadır.

"Onlar yaratan olmaksızın mı yaratıldılar, yoksa yaratan kendileri midir?"¹⁷⁴ ayetinde 'şey' ile kastedilen yaratan¹⁷⁵ yani, zorunlu varlıktır. Öyle ise şey kavramı zorunlu varlığı kapsamına almaktadır.

"Allah her şeyin yaratıcısıdır."¹⁷⁶ Bu ayette şey kapsamına giren yaratılanlardır. Yaratılan dış dünyada vardır. Şey kavramının dış dünyada var olan mevcutları kapsadığından şüphe duyulmasa gerektir.

"Allah bir şey dilediği zaman ona ol emri verir o da oluverir."¹⁷⁷ Ayetinde konu edilen eylemleri sıralarsak şunu görürüz. Şey, isteme, ol deme, var olma. En başta şey vardır. Bu şeyin bir düşünce veya zihinsel bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre şey zihinsel varlığı içine almaktadır.

¹⁷² Eş'arî, age, c.II, s.206

¹⁷³ Şura 32/ 11

¹⁷⁴ Tûr52/ 35

¹⁷⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c.7, s.4561

¹⁷⁶ Ra'd 13/ 16; Zümer 39/62

¹⁷⁷ Yasin 36/82

Sayıdığımız ayetlerde şey lafzı, varlık çeşitlerini kapsadığı gibi, varlık kapsamına girmeyen mümteni' ve ma'dûmu da içine almaktadır. Öyle ise şey, varlık kavramından daha geneldir. Filozofların varlık lafzıyla başlattığı kavramsal tartışmayı, Kur'an daha erken dönemde şey lafzıyla başlattığını söyleyebiliriz.

İbn Rüşd, Allah'ın alemleri salt yokluktan yarattığı şeklindeki Eş'arî tezini reddeder ve Mutezile'nin yokluğa bir anlamda varlık vermelerini destekler. Zira aksi halde fâilin fiilinin taalluk edeceği bir nesne ortada olmayacaktır.¹⁷⁸

Mutezile'nin sıfatlar konusundaki tutumu ve Allah'ın dışında hiçbir şeyin ezeli olmadığını, aksine mutlak yokluktan yaratıldığını ve 'Kıdemde ortaklık uluhiyyette de ortaklığı gerektirir' prensibini savunmaları¹⁷⁹ İbn Rüşd'ün iddiasının bütün Mutezile için geçerli olmadığını belki bir kısmı için geçerli olduğunu gösterir.

M'adûmu şey olarak niteleyen Mutezile bunun gerçekten var olmadan önce Allah'ın zihninde bulunduğunu ifade eder. Bu zihinde bulunma olayını İbn Sînâ da kabul eder, ancak buna şey adını vermez. Bilinen m'adûma, şey adının verilmesini eleştirir. Ona göre bir şey, dış dünyada (‘ayan) varolmadıkça, ona şey denilemez.¹⁸⁰ Zihinde bulunma Kur'anda da vardır. Allah'ın katında her şeyi içeren bir kitap bulunduğu¹⁸¹ şeklindeki ifadeyi bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Ancak bu ifade Eflatun'un idelerinde olduğu gibi 'ezeli modellere göre yarattığı' şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu tarz bir yoruma kelamcılar karşı çıkmaktadırlar.¹⁸²

Nesefî, m'adûma şey isminin atfedilmesinin yanlış olacağını, zira Allah'ın eşyayı bir şeyden değil (lâ min şey) aksine 'kûn' sözüyle yarattığını ifade eder.¹⁸³ Buradaki 'kûn' emri yaratmanın bizzât sebebi değil, yaratmayı sun` ile meydana getirmenin bir ön bilgisidir.

¹⁷⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.33; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Alem İlişkisi*, Ankara 1989

¹⁷⁹ Şaban Ali Düzgün, age, s.59

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyyât I*, s.33; Şaban Ali Düzgün, age, s.60

¹⁸¹ Mü'minûn 23/62

¹⁸² Şaban Ali Düzgün, age, s.60; Eş'arî, *Makâlât*, c.1, s.156

¹⁸³ Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, Konya 1327, s.3

Diğer taraftan varlıkların zihinsel olarak mevcudiyetleri Nesefî'ye göre onların yaratılmış olma gerçeğini ortadan kaldırmaz. Nesefî bunu tahsili hâsıl suçlamasına karşı yapar. Eğer bir şey var ise onu tekrar varlığa çıkarmak tahsili hâsıldır ve bir anlamı yoktur. Nesefî'ye göre şeylerin var olmadan önce zihinsel olarak var olmaları bizzât var olmalarıyla aynı değildir. İlk önce zihinsel olarak var olmak daha sonra da dış dünyada var olmak, tahsili hâsıl değildir.¹⁸⁴

3. Yokun (M'adûmun) Bilinmesi

Mutezilenin ileri gelenlerinden olan Ebu Abdullah el-Basri'nin tarifine göre m'adûm, ne olan (kâin) ne de sâbit olan olan (müntefi)dır. Kadı Abdulcebbar buna itiraz ederek yok olanın (müntefi) yalnızca önce var olup sonra yok olan şeyler için kullanıldığını bu nedenle de bu tanımın birçok tanımı dışarıda bıraktığını ileri sürmüştür. Onun varlık tanımı var olana işarette bulunmaktadır. Varlıklar çeşitli olduğu gibi yoklar (m'adûmlar) da çeşitlidir. Bunlardan henüz var olmamış (hudus bulmamış) olanlar, bir vakitte var iken yok olmuş olanlar ve önceden var olmamış, şu anda da var olmayan ancak ileride var olacak olanlar v.b. vardır.¹⁸⁵ Buna göre Abdulcebbar'ın m'adûm tanımı 'var olmayan m'alûm' şeklinde olur. Hem mevcut hem de m'adûm bilinir olduğundan m'alûm, varlıktan daha genel olmuş olur. M'alûmun daha genel olduğunu Bâkılânî'de de görmek mümkündür. Bâkılânî, bilgiyi 'ilim, m'alûmun olduğu gibi bilinmesidir' şeklinde tarif eder ve 'ilim, bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir' şeklindeki tarifi neden tercih etmediğini şöyle gerekçelendirir. M'adûm, ne bir şeydir, ne de mevcuttur, ama m'alûmdur. Eğer bilginin tanımına 'bir şeyin olduğu gibi bilinmesidir' dersek m'adûm bu tanımın içine giremezdi.¹⁸⁶

Bâkılânî, bilinenleri (m'alûmât) mevcut ve m'adûm olmak üzere iki kısma ayırır. Yokun bilgisi bazen nesnesi olmayan bazen de nesnesi sadece şu anda yok olan bir şeyin bilgisi olabilir. Problem sırf yokun bilgisidir. Bâkılânî, m'adûm olumsuzluktur, şey değildir, dedikten sonra 'bilinen m'adûm' ile söze başlamaktadır ki, bu m'adûm asla vücut bulmamıştır, ve mevcut olmaya elverişli de değildir. Bu çeşit m'adûm, muhal ve mümtenedir ve bunlar 'şey' de değildirler. Çelişik sözler, iki

¹⁸⁴ Şaban Ali Düzgün, age, s.60

¹⁸⁵ Cabiri, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.295

¹⁸⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, thk. Richard Josef Mc Carthy, el-Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut 1957, s.6-7

zıddın bir araya gelmesi, bir cismin iki ayrı mekanda aynı anda bulunması gibi hususların bilgisi m'adûmun bilgisidir. Yine aynı guruptan öyle m'alûm olan m'adûm vardır ki, asla var olmamıştır, ebedi olarak da var olmayacaktır, ancak onun var olması mümkündür ve var olmaya elverişlidir. Allah'ın, ölüm sonrası dirilişte insanları tekrar dünyaya göndermeyeceğini, bu dünyanın bir benzerini yapmayacağını bildirmesi gibi. Halbuki Allah bunları yapabilir, gücü bunları yapmaya yeterli, ancak yapmayacağını ayetlerde bildirmiştir.¹⁸⁷

Bâkılânî, zaman açısından m'adûmu değerlendirerek iki m'alûm çeşidi daha saymaktadır. Birisi, şu anda yok ancak ileride var olacak olan bilinen yok (m'adûm m'alûm). Kıyametin kopması, öldükten sonra dirilme, sevap ve günahın karşılığını görme gibi hususlar şu an yoktur ancak ileride olacağı şimdiden bilinmektedir. Dolayısıyla yokun bilinmesi anlamında 'm'alûm olan m'adûm' olarak değerlendirilmektedir. Bir diğeri ise daha önce var olduğu halde şu anda yok olan bilinen yok. Çünkü oturduğumuzu, yattığımızı, konuştuğumuzu v.b. eylemleri bu gün bilmemiz gibi.¹⁸⁸ Gerçekleşme açısından olması mümkün olan veya olmayan, zaman açısından ise geçmişte olan ve gelecekte olacak şeyler yok kapsamındadır ve onlarla ilgili bilgi yokun bilgisidir ancak hiç birisi sırf yokluğun bilgisi değildir. Problem daha çok 'sırf yok'la bilginin ilişki kurup kuramayacağıdır. Bu konudaki yaklaşımlar bilgi tariflerine ve 'sırf yok'a verilen anlama göre şekillenmektedir.

Mutezileden Hişam b. Amr ve Rafizilerden Hişam b. Hakem Allah'ın zâtı dışında bir şeyi bilmediğini savunurlar. Bunlar şu ayeti delil olarak ileri sürerler. 'O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.'¹⁸⁹ 'Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o aklını başına alır veya korkar.'¹⁹⁰ Bu gibi ayetlerde Allah neticesi bilinmeyen şeylerden bahsederken belki, umulur ki lafzını kullanmaktadır. Bilinmeyen (m'adûm) hakkında kesin bilgiye sahip olan birinin bu tarz bir ifade kullanması doğru değildir.

¹⁸⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s.40

¹⁸⁸ Bâkılânî, *age*, s.40

¹⁸⁹ Mülk 67/2

¹⁹⁰ Tâhâ 20/44

M'adûmun bilinmesi konusunu diyalektik bir metotla ele alan Nesefî, Allah'ın eşyayı varlığa çıkarmadan önce bildiğini, bu bilmenin mevcudu bilmek değil m'adûmu bilmek olduğunu belirtir. Bu durumda m'adûm O'nun bilgisine konu olmaktadır. Eğer Allah'ın bilgisine konu olan şey m'adûm değil mevcut olmuş olsaydı, gelecekte olacağını haber verdiği her şeyin varlığa çıkmadan önce de var olması gerekirdi. Örneğin cennete gideceklerinden bahsettiği insanların Allah'ın ilmine konu oldukları andan itibaren cennette olmaları gerekirdi ki böyle bir şeyi söylemek akla ve mantığa tersdir.¹⁹¹

Nesefî bütün kelimcilerin, m'adûmu bilinir olmaktan çıkarmanın akılla çeliştiğine, dinin prensiplerine ters düştüğüne dikkat çekmektedir. Bir kimsenin yaptığı işin mükemmelliği onun bilgisiyle doğru orantılıdır. Bilgisinin gücü ve kapsamı ölçüsünde yaptığı iş mükemmel olur. Bu da ancak o işi meydana getirmeden önce onu bilmekle mümkün olur. Bir şeyi iyi bir netice verecek şekilde ve bir gayeye yönelik olarak planlamak o şey hakkında bir gâîlik olduğuna göre onları gerçekleştirmeden önce bütün detayları ile bilmesi gerekir. Bu durum hikmetinin gereğidir. Ne yapacağını bilmemesi O'na sefeh atfedilmesi sonucunu doğurur.¹⁹²

Gelenbevî, bilgiyi bilen ile bilinen arasındaki ilişki olarak ele almaktadır. Bilenin olmadığı yerde bilgiden söz etmek mümkün değildir. Bilineni olmadığı halde aynı ölçüde bilgiden söz etmek mümkün olur mu olmaz mı? Ma'dûmun bilgisi, bilineni bilen yanında olmadığı halde onunla ilişki kurması anlamına gelmektedir.

'Zihinsel varlığı inkar eden kelimciler, sonsuz hâdislerle Allah'ın ilmini isbat ederler' şeklindeki Devvânî'nin sözüne Hâşiye yapan Gelenbevî, m'alûmatın ilmî varlıklarını kabul etmemek, hâdis olan şeyleri Allah'ın ezelde bilmediği anlamına geleceğini, çünkü onların ezelde varlıklarının olmadığını belirtir. Hâdisler, ezelde Allah'ın huzurunda olmadıkları için bilinmeyeceklerdir. Gelenbevî'ye göre, zihinsel varlığı kabul etmeyenler ilim sıfatının kadîm olduğunu, fakat bu sıfatın hâdislerle olan ilişkisinin (taalluk) ise onlarla beraber hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁹³

¹⁹¹ Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, thk Hüseyin Atay, Ankara 1993, C.1, s.256; Şaban Ali Düzgün, age, s. 61-62

¹⁹² Nesefî, age, s.257-258; Şaban Ali Düzgün, age, s.63

¹⁹³ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.150

Gelenbevî, zihinsel varlığı kabul etmeyen kelimcilerin, ilim sıfatının m'alumatla olan ilişkisini ezeli yapamayacaklarını belirtir. Çünkü ne dış dünyada ne bilgide ezeli varlığı olmayan hâdisler, sırf yoktur, herhangi bir şekilde başkasından ayırt edilemezler. Eğer bilgi, m'alûmata ezelde taalluk etseydi 'sırf yok'la ilişki kurulmuş olurdu ki bu açıkça geçersiz (bâtıl)dir. Bu nedenle onlar, Allah'ın güç yetirdiği şeylerde olduğu gibi, m'alûmâtının da sonsuz olduğunu kabul etmişlerdir. Bu iddiayı geçersiz sayan Devvânî, bir şeyin bilinmesi için sadece ilim sıfatının yeterli olmadığını onun bilinmesi için ilmin ona taalluk etmesinin de gerektiğini ileri sürmüştür. İlmin taalluku ezeli değil de hâdis olunca mutezileden Ebu Hüseyin el-Basri'nin 'Allah hâdis olan şeyleri ezelde değil de hâdis oldukları vakitte bilir' görüşünü kabul etmeleri gerekti. Onlar bu ayıptan kurtulmak için icmalî ilmi kabul etmek durumunda kaldılar.¹⁹⁴

Allah'ın diğer subutî sıfatlarında olduğu gibi ilim sıfatı da ezeldir. Aksi halde O'nun, ilim sıfatından yoksun olduğu durumları kabul etmemiz gerekecektir. O'nun ezeli olarak ilim sıfatı ile vasıflanması bilinenin de ezeli olmasını gerektirir mi? Bilinenin ezeli olması, alemin ezeli olduğu anlamına gelir. Bilinenin ezeli olmadığını kabul ettiğimizde ise iki durum söz konusu olacaktır. Ya ilim sıfatı şu anda var olanla ilişki içinde olacaktır ya da ilim sıfatının 'sırf yok'a taalluk etmesi gerekecektir. Halbuki sırf yoka ilmin taalluk etmesi muhal görülmektedir. Bilmeyi uygun kılan, ya dış dünyada var olmak, ya da zihinsel olarak var olmaktır. Yani bir şey dış dünyada veya zihinde varsa ancak bilinebilir. Aksi halde bilineni olmayan bilgiden söz edilir. Gelenbevî, yok olan şeye bilginin taalluk etmesi konusuna bahs açar yani, konu hakkında leh ve aleyhde ileri sürülen görüşlere yer verdikten sonra probleme çözüm getirmeye çalışır.

Zihinsel varlık ve mümkün m'adûmlar, bilineni olmayan bilgi kapsamında değerlendirilir. Çünkü ikisi de ontolojik olarak mevcut değildir. Bunlara bilginin taalluku için en azından sâbit olmaları gerektiği düşünülmüştür. Gelenbevî, zihinsel varlığı kabul etmeyen bir kısım kelimcilerin ve mutezilenin, mümkün m'adûmların dış dünyada sâbit olduklarını ve kendi zâtlarıyla ayırt edildiklerini, sırf m'adûm olmadıklarını nakletmektedir. Buna göre, dış dünyada sâbit olmalarından dolayı bu mümkün m'adûmlara Allah'ın ilminin taalluk etmesi, onlar için doğru olup Ebu

¹⁹⁴ Gelenbevî, *age*, c.1, s.150

Haşim'in 'Allah şeyleri, ezelde değil hâdis oldukları vakitte bilir' düşüncesinden dolayı düştüğü zor duruma düşmemiş oldular.¹⁹⁵

Hareket noktası olarak kabul edilen "Sırf yoka (bi lâ şey'il -mahz) ilmin taalluk etmesi muhaldır." önermesi ile "Bilgi ya dış dünyadaki varlığa ya da zihinsel varlığa taalluk eder."¹⁹⁶ Önergeleri göz önüne alındığında mutezilenin neden mümkün m'adûm düşüncesini ortaya attığını tahmin edebiliriz. Bilgi bir nisbet olduğundan üç husus gerekli olur. Bilen, bilinen, ve ikisi arasındaki ilişkiden doğan bilgi. Bilinen olmadığında bilen ne ile ilişki kuracaktır? İşte Mutezile bilenin ilişki kuracağı kavramı 'mümkün m'adûm' olarak belirlemiştir ve ona 'sâbit' demiştir. İlmin taalluku filozoflardaki gibi ezeli olsaydı onların teklif anlayışlarına uymazdı. Ebu Haşim gibi 'hâdis oldukları vakitte bilir' deselerdi, Allah'ın ilim sıfatının ezeli oluşunu açıklamak zor olacaktı, çünkü nesnesi olmayan bir ilimden söz etmiş olurlardı.

Gelenbevî'ye göre bir kişinin harici m'adûmları bilme konusundaki problemi, Râzî gibi zihinsel varlığı kabul etmekle ortadan kalkabilir. Nitekim Râzî, ilmin özel bir nisbet olduğunu¹⁹⁷, akli bir suret olmadığını¹⁹⁸ savunmuştur. Râzî'nin 'zihinsel varlığı kabul etmeyen kelamcılar' dediği hem zihinsel varlığı hem de mümkün m'adûmları kabul etmeyen kelamcılardır. Eş'arîler gibi. Bu durumda bilginin taalluk edeceği bir şey olmadığından problem ortadan kalkmayacaktır. Problem ancak mümteni olan şeyin zâtı olmadığından künhüyle bilinemeyeceğini kabul etmekle ve mümkünün suretinin farz edilmesi yoluyla ortadan kalkabilecektir.¹⁹⁹ Bu sayede farz edilen mümkünün suretiyle bilen ilişki kurmuş olacaktır.

Gelenbevî, hem zihinsel varlığı, hem de mümkün m'adûmların sâbit olduğunu kabul etmedikleri halde bir kısım kelamcılarının, mümkün olsun mümteni' olsun mutlak m'adûmların ayırt edildiği görüşünde olduklarını belirtir. Bu görüşte olan kelamcılar ayırt etmek için sâbit olmayı gerekli görmemişlerdir. Gelenbevî, m'adûmların ayırt edilmesi veya ayırt edilmemesi konusundaki görüş farklılığının zihinsel varlık hakkındaki görüş ayrılığının bir parçası olduğunu söylemektedir. Ona

¹⁹⁵ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.151

¹⁹⁶ Gelenbevî, *age*, c.1, s.47

¹⁹⁷ Fahreddin Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, thk. Ahmet Hicazî, es-Sekkakî, Beyrut 1987, c.3, s.103

¹⁹⁸ Fahreddin Râzî, *Mebâhisu'l-Meşrûkiyye*, tahk. Muhammed Mutasimbillah, Beyrut 1990, c.1, s.443

¹⁹⁹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.151

göre, kim zihinsel varlığı kabul ederse, aklın kesin olarak hükmettiği ayırt etme m'adûmlar arasında olur, der. M'adûmların soyut olarak ayırt edilmeleri suretiyle bilginin onlarla ilişki kurmasını uygun görür. Filozoflar ise zihinsel varlığı kabul etmez ama m'adûmların ayırt edildiğini kabul ederler. Zihinsel varlığı kabul etmeyen kelimcilerin tamamı m'adûmların ayırt edilemeyeceğini kabul ederler, çünkü onlar ne dışarıda ne de zihinde sâbittirler. Zihinsel varlık konusunda söylenenlere 'akla göre ayırt etme ayırt edilenin varlığını gerektirmez' diyerek karşılık verilmiştir.²⁰⁰ Filozoflar m'adûmun ayırt edildiğini kabul ederek ayırt edilen şeyle ilişki kurulduğunu dolayısıyla m'adûmun bilineceğini kabul etmiş olmaktadırlar.

Mümkün m'adûmların sâbit görülmesi veya görülmemesi, zihinsel varlığı kabul edip etmemeye göre değişmektedir. M'adûmun sâbit görülmesi ve zihinsel varlığı kabul etmenin, ilmin taalluk edeceği bir dayanak arama ihtiyacından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Gelenbevî, zihinsel varlığı kabul ederek probleme şöyle çözüm bulmaya çalışmaktadır. Gelenbevî'ye göre bir şeyi başkasından ayırt etmek, ayırt edilenin varlığını ve sâbit olmasını gerektirir. Bu ayırt edilen şey ya dış dünyada vardır ya zihinde vardır ya da zihinde olmayıp sadece dış dünyada sâbittir. Ancak bir şeyin zihinde olmayıp da dış dünyada sâbit oluşuna hiç kimse katılmamıştır. Çünkü zihinsel varlıktan maksat, mutlak olarak orada sâbit olmasıdır. Öyle ise mutlak olarak ayırt etmek dış dünyadaki varlıkları ayırt etmekten başkadır. Eş'arîlerin ve filozofların ortaya koydukları harici varlık ile harici sübut arasındaki ayırımları gerçekten geçersiz olunca ortaya çıktı ki, ayırt edilen her şey ya dış dünyada vardır ya da zihinde vardır. İkisinde de yok ise kesinlikle ayırt edilemez. Eğer ayırt edilemeyen şeye ilim ezelde taalluk etseydi kesinlikle sırf yokluğa (adem-i mahz) taalluk edecekti.²⁰¹ Ancak Gelenbevî'ye göre bilen, sırf yokla ilişki kuramaz, öyle ise zihinsel olarak sâbit olan şeyle ilişki kurulmuş olmaktadır.

Gelenbevî, ilmin ezeli taallukunun zihinsel varlık üzerine olduğunu kabul etmektedir. Aksi halde muhal olan sırf yokluğa ilmin taalluk etmesi lazım gelecektir. Ancak o, mümteniler konusunda farklı düşünmektedir. Zihinsel olarak ayırt etme ille de dış dünyada sâbit olmayı gerektirmez. Eğer gerektirseydi, mümteni' de dış dünyada sâbit olurdu. Ancak mümteninin dış dünyada var olması muhaldir. Öyle ise

²⁰⁰ Gelenbevî, *age*, c.1, s.151-152

²⁰¹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s. 152

bir şey tasavvur edilebilirse üzerinde konuşulabilir.²⁰² Buna göre m'adûm tasavvur edilebilmektedir. M'adûmun bilgisi, m'adûmun tasavvuru üzerinde gerçekleşmektedir.

Gelenbevî bir kısım alimlerin şöyle düşündüğünü nakleder. "Allah'ın bilgisi bilinenen alınan bir suret vasıtasıyla bilene taalluk eden husulî bilgi değildir. O'nun bilgisi bilinenin kendisi ezelî ve ebedi olarak Allah'ın huzurunda olmak suretiyle olan huzûrî bilgidir."²⁰³ Bu düşünceye göre bilinenin kendisinin ezelî ve ebedî olarak Allah'ın huzurunda bulunması, alemin kadîm olmasını gerektirir. Bilmek için bilinenin bilen yanında hazır olma şartını getirenler bu şekilde düşünmek zorunda kalmışlardır.

Zaman ile ilişkilendirilerek m'adûmun bilgisi hakkında başka bir görüş şöyledir. Allah'ın zâtı zamanın tasarrufu altına girmediği gibi, bütün zamanlar dahi O'nun huzurunda hazırdır. Vacip varlığın zamanlı olan şeylere olan nisbeti eşit derecededir. Yine O'nun sıfatları da zamansal değildir. Öyle ise ezelî olan sıfat, gelecekte var olacak olan m'alûmâtın varlığına ezelde taalluk edecektir. Bunun anlamı şudur: Ezelî taalluku uygun kılan şey, gelecekte olacak olan hâdislerin varlığıdır. Bir kısım düşünür icmalî ilmin içinde şüpheler bulunması nedeniyle, gelecekte olacak hâdislere ezelî ilmin taalluk etmesini daha uygun görmüştür.²⁰⁴

Ancak Gelenbevî'ye göre, kendisinde asla bir temeyyüz bulunmayan sırf m'adûmun, Allah'ın katında hazır bulunması açıkça batıldır. Kaldı ki sırf m'adûmun ezelî ve ebedî olarak Allah'ın katında hazır bulunması söz konusu olsun. Yine mümteni' olan şeylerin ve bedi olarak var olmayacak olan mümkün m'adûmların bilen nezdinde hazır olması da böyledir. Mevcutlara ezelî taalluku uygun kılan şey onların gelecekteki varlıkları olsaydı bilmek yine kendisine dayalı olurdu ki bu geçersiz bir kısır döngüdür. Batıl olduğu içindir ki, filozoflar hâdis olan şeylerin suretlerinin faal akılda resimleşmesine ihtiyaç duymuşlardır. İbn Sînâ ise, filozofların esaslarına aykırı olarak Vacibin zâtında şekillenmesini gerekli görmüştür.²⁰⁵

²⁰² Gelenbevî, *age*, c.1, s. 153

²⁰³ Gelenbevî, *age*, c.1, s.153

²⁰⁴ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.153

²⁰⁵ Gelenbevî, *age*, c.1, s.153-154

Hâdisin ezelde bilinmesi, bilginin değişmeyeceği düşüncesiyle birleşince insan iradesini ortadan kaldırıp onları cebre düşürdüğü düşünülmüştür. Bu nedenle 'ilim maluma tabidir' formülü geliştirilmiştir. Gelenbevî, kelamcılarının cebirden kurtulmaları için bunun yeterli olduğunu, hudus bulması anındaki bilginin tasdikî, önceden bilinmesinin ise tasavvurî bilgi olduğunu, tasavvurî bilginin tasdikî bilgiye tabi olduğu açıklamasını getirmektedir.²⁰⁶

Gelenbevî, m'adûmun bilinmesi konusunda olumsuz yaklaşım tarzını şöyle tesbit etmektedir. "Sırf m'adûma ilmin taalluk etmesi muhaldir" şeklinde söylenen söz kabul edilmediği gibi "taalluk bir nisbettir iki tarafın da var olmasını gerektirir" şeklinde söylenen söz de bilgisel taalluk konusunda kabul edilmez. Gelenbevî'ye göre bilgisel nisbet konusunda, bilen ve bilinenden ibaret olan iki tarafın da varlığı zorunlu değildir, belki takdiri varlığı nisbet konusunda yeterlidir. İlimdeki taalluk kudretteki taalluka uygulanırsa ortaya çelişki çıkar. Zira kâdir ile makdûr arasında nisbeti gerektiren ve hâdislere taalluk eden kudret ile ezeli kudret çelişki halindedir. Ona göre bilginin hâdis olduğunu ileri sürenler sırf m'adûma ilmin taalluk etmesinin muhal oluşundan kaçınmak için değil, değişken tikellerin (cüzîyyât) Allah'ın bilgisinde değişikliğe yol açacağı düşüncesinden kaçınmak içindir. Bir kısım düşünür de Allah'ın bilgisinin kadîm ve hâdis taalluk olmak üzere iki türlü olduğunu söylerler. Ezelîlere nisbetle olursa, kadîm taalluk, hâdislere nisbetle olursa hâdis taalluk adını alır.²⁰⁷

Gelenbevî, 'sırf m'adûma ilmin taalluku muhaldir ve taalluk bir nisbettir, iki tarafın da varlığını yani bilen ve bilinenin varlığını gerektirir' görüşünü ileri sürenlerin sırf m'adûma taallukun manasını anlamadıklarını veya tasavvur edemedikleri belirtir. Zira bir şeyi bilmek, ya eşya bileninin yanında zâtıyla hazır olmasıyla olur. Huzûrî bilgide böyledir. Ya da o şeyin suretinin hazır olmasıyla olur. Eğer bir şeyi bilmek, bilen katında m'alûmun ayırt edilmesini ve kelamcılarının ve filozofların ittifatla kabul ettikleri gibi ikisi arasında nisbeti gerektirseydi, bu bilgi vakıa ile ilgili gerçekleştiği sürece bileninin ayırt edilen şeyle ilişki kurmasını da gerektirirdi. Gelenbevî işte bu ayırt edilen şeyin ya ayırt edilenin zâtı ya da bilgisinde mevcut olan sureti olması lazım geleceğini belirtir.

²⁰⁶ Gelenbevî, *age*, c.1, s.154

²⁰⁷ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.154

Buna göre, bilenin ilişki kurduğu şey, bilinenin zâtı veya ondan elde edilen suretidir, sırf m'adûm değildir. Bu nedenle Gelenbevî sırf m'adûma ilmin taalluk etmesinin şu anlama geldiğini belirtir. M'adûmun bilinmesi, hem sırf m'adûm hem de bilinenin suretinin, bilenin huzurunda olmaksızın bilgisinin ona taalluk etmesidir. Gelenbevî'ye göre bu kabul edilemez. Çünkü bilginin taalluk edeceği şey de yok, sureti de yoktur. O bunu şuna benzetir. Dış dünyada varlığı olmayan şeyi bildim. Onun sureti hatırıma gelmedi. Bu ifade Gelenbevî'ye göre bir safsatadır. Kelamcıların m'adûmları bilmek ile ilgili problemleri ancak zihinsel varlığı kabul etmekle veya varlıktan başka bir ayırt etme yolunu isbat etmekle ortadan kalkabilir.²⁰⁸

Bilgiyi iki şey arasındaki bir nisbet olarak aldığımızda, eğer vakıada nisbet gerçekleşir de nisbet edilen taraflardan da sadece birisi gerçekleşirse, bilen ve bilinenen ibaret olan mütedaif iki şeyden birisi olmadan da bilginin meydana gelmesi gerekir ki bu Gelenbevî'ye göre açıkça batıldır. Ebu Haşim, bilineni olmayan bir bilgiyi isbat ettiği için kınanmıştı. Yukarıdakini kabul eden, Ebu Haşimden daha kötü durumdadır. Çünkü o mümteni olanı yani bilineni asla olmayan ve olmayacak olanı kabul ediyor gözükmektedir.²⁰⁹

Gelenbevî 'bilinir olarak vasıflanmak, ya dış dünyada ya da zihinde temyiz edilmeye dayalıdır' itirazını değerlendirerek, bu tür temyiznin takdiri varlık hakkında olduğunu, ilmin gerçekleşmesi için mutlaka vuku bulmak değil, farz etmek ve takdir etmenin de yeterli olduğunu belirtmektedir.²¹⁰

C- VARLIK VE YOKLUK ARASINDA ÜÇÜNCÜ ŞIKKIN VARLIĞI (HAL) SORUNU

Aristo tarafından daha sistemli bir şekilde ortaya konulan mantıktaki üçüncü şikkın çelişmezliği ilkesine göre, bir şey ya vardır ya da yoktur, bunun ortası olamaz.²¹¹ Diğer bir ifadeyle iki çelişik ifadeden birisi doğru ise öteki zorunlu olarak

²⁰⁸ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.154

²⁰⁹ Gelenbevî, *age*, c.1, s.154-155

²¹⁰ Gelenbevî, *age*, c.1, s. 155

²¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İmir 1985, C.1, s.232; İsmail Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, s.18

yanlıştır.²¹² İkisi arasında üçüncü bir hal yoktur. Ancak bir kısım Mutezile ve Eş'arî alimleri 'var da olmayan yok da olmayan ikisi arasında üçüncü bir halin varlığını (hal)' ileri sürmüşlerdir. Üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesine karşı alınan tavır, karşılaşılan güçlüğü türüne göre farklılık göstermiştir. Problem cüzûl ve duyularla ilgili olduğu zaman bu ilke kabul edilmiş, fakat konu küllîler ve soyut ilkelerle ilgili ise bu ilkeyi çiğnemedi hiçbir tereddüt gösterilmemiştir. Bu durum 'çelişmezlik' ilkesinin çiğnenmesine neden olmuştur. Cabiri'ye göre kelam ilmi 'haller' problemi kadar öz yapısını derinden sarsmış bir başka problem yaşamamıştır.

Mutezilenin çoğunluğu hal teorisini kabul etmesine rağmen, Eşarilerin önde gelen Cüveynî, Bâkılânî, Şehristânî v.b. gibi alimleri bir takım tereddütlerle de olsa hal teorisini benimsemişlerdir.²¹³

Bir varlık problemi olarak "hal"ın, şu üç konuda ortaya çıktığı söylenebilir. Tanrı'nın sıfatları, varlık-yokluk, bilgi ve bilinen arasındaki ilişki. Hal teorisi, kelam ilminin temel konularından olan Allah'ın sıfatlarının varlığı meselesinin çözümü amacıyla ilk defa Mutezile kelamcısı Ebu Haşim el-Cübbâ'nın (ö.321/933) kullandığı ve onun ortaya attığı bir teoridir. Ahval teorisi, dar anlamda Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtıyla münasebetini, geniş anlamda ise küllîlerin varlıkla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. İslâm Kelam Tarihinde Ebu Haşim'e gelinceye kadar Allah'ın sıfatları konusunda başlıca iki teori hakimdi. Birinci görüş, sıfatlar hem zihinde hem de zihnin dışında (hariçde) zât ve mâhiyet olarak gerçek bir varlığa sahiptir. Daha çok bu görüşün savunucularına sıfatıyye adı verilir. İkinci görüş ise, sıfatlara böyle bir varlık tanınması halinde Allah'ın zâtı gibi sıfatlarının da ezelî olması gerekeceğini bunun da birçok ezelî varlık bulunduğu (teaddüdü'l- kudema) sonucunu doğuracağından, ilahi sıfatları varlık mefhumu taşımayan isimler olarak kabul eden Mutezilenin çoğunluğu tarafından kabul edilen görüştür.²¹⁴

Ebu Haşim, birinci görüşü temelde Kur'an'a uygun bulmakla birlikte, Allah'ın zâtının gerçek varlığı olan unsurlardan (eczâ) meydana gelmesi birleşik (mürekkep) bir varlık olması sonucuna götüreceği gerekçesiyle bu görüşü tevhid prensibine

²¹² İsmail Emiroğlu, age, s.18

²¹³ Cabiri, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.300

²¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval" md, TDVİA İstanbul, 1980, c.2, s.190

aykırı bulmuştur. İlahi sıfatları zihinde varlığı bulunmayan 'isimler' olarak kabul eden ikinci görüş ise tevhid ilkesine uygunluğu dolayısıyla akıl açısından doğru görülmekle birlikte sıfatları bütünüyle inkar sonucuna götüreceğinden Kur'an'ın ifadelerine aykırı görülmüştür.

Ali el-Cübbâî, Allah'ın zâtını sıfatlarının sebebi kabul eder ve O'nun zâtının farklı birçok sıfatlardan meydana geldiğini, Allah'ın sıfatları meselesini ahval teorisi ile çözmeye çalışmıştır. Ali el-Cübbâî'ye göre, cevherle 'araz, varlıkla (vücut) yokluk (adem) arasında üçüncü bir kavram vardır ki bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi demek olan ahvaldir. Haller 'arazları cevherlere bağlayan ve cevherlerle arazlar arasında bulunan vasıtalarlardır. Hallere varlık ve yokluk, ezelîlik (kıdem) ve sonradan olma (hudus) gibi nitelikler yüklenemez. Böyle hallerin bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var sayılmazlar. Eğer haller müstakil olarak var olsaydı, 'şey' (mevcut) olmaları gerekirdi. Halbuki hallere şey denilemez. Bununla birlikte haller, varlığın zâtla ilişkisinin bulunması ve varlığı ancak onlar sayesinde tanınmanın mümkün olması sebebiyle yok da sayılmazlar. Dolayısıyla bunlara 'şey değil' (lâ şey, ma'dûm) da denilemez. Sonuç olarak denebilir ki, Ebu Haşim'e göre haller, varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihnî ve itibari nitelikler ve durumlardır.²¹⁵

Şia, Mutezile ve diğer ekollerden birçok kalamcı, ahval nazariyesini tenkit ederek yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır.²¹⁶ Ahval teorisine ilk defa Cübbâî ve Eş'arî karşı çıkmıştır. Ebu Haşim, hal ile ilgili görüşünü ortaya koymadan önce gündemde bile değildi. Ebu Haşim ahval teorisini ortaya attıktan sonra onu kabul etmek ya da etmemek konusunda kalamcılar görüş ayrılığına düştüler. Ebu Haşim hali kabul etti, Cübbâî kabul etmedi. Bâkılânî bir müddet tereddütte kaldıktan sonra hali kabul etti. İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî, önce kabul etti sonra vazgeçti.²¹⁷ Âcî de halleri kabul etmeyenler arasındadır.²¹⁸

²¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval" md, TDVİA İstanbul, 1980C.2, s.190

²¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, age.,2, s.190

²¹⁷ Şehristânî; *Nihâyetü'l-İkdâm*, nşr. Alferd James, s169

²¹⁸ Âcî, *Mevâkıf*, s.57

Ahval teorisine karşı çıkanlara göre, kavramlar hakkında iki husus önemlidir. Kavramın küllîliği ve muhtevası. Küllîlik sübjektif bir düşüncedir, muhteva ise objektif bir gerçekliğe sahiptir. Ebu Haşim'in hatası bu ayırımı yapmamasıdır. Eğer o bu ayırımı yapsaydı, bir cinsiyet kavramının, mesela rengin cinsiyetinin bir 'araz gibi veya bir hal gibi beyaz renginin cevherine eklenmediğini, ikinci olarak da eşyanın ve bizim idrakimizin bir hakikati olduğunun inkar edilemeyeceğini anlamış olacaktı. Ahvali kabul etmeyenlere göre cevherin varlık niteliği ile mâhiyeti aynı şeydir. Küllîlerin hariçte varlığı olmayıp sırf zihnî kavramlardır. Aklın ilkelerine göre bir şey ya vardır ya da yoktur, ya bilinir ya bilinmez. Akıl iki terim arasında üçüncü bir terim kabul etmez. Aklın bu prensibi, ahval anlayışını reddeder.²¹⁹

Cüveynî, halin anlamı konusunda söylenmesi gerekenleri şöyle belirtir. Bir şeye var oluş sıfatını verip sonra da var olan bu şeye, cevherin mekan işgal etmesi (mütehayyiz), 'arazın bilgi, bilgisizlik, irâde ve kudret gibi bir takım sıfatlar atfedersek işte bu şeyin varlığına zât olan bu sıfatlar, hali kabul edenlere göre hal olarak değerlendirilir. Hali kabul etmeyenlere göre ise o şeylerin zâtının ve aynının bizzât kendisi olup onun dışında başka bir şey değildir. Cüveynî'ye göre bu konudaki kaide şudur: Haller illete bağlı olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılır. İllete bağlı olanlar âlim, kâdir vb. zât ile birlikte bulunan, zâta atfedilen hallerdir. İllete bağlı olmayan ise olumsuzlanmaya bağlı olmayan ve halin bilinmemesi durumunda bu halin vasfı olduğu zâtın da bilinmesinin çelişki doğurmadığı vasıflardır.²²⁰ Mesela biz bir şeye mekan işgal eden (mütehayyiz) dediğimizde bunun cevhere bağlı bir sıfat olduğunu ileri sürmekteyiz. Ancak bu vasfı bilmemek cevheri bilmemizi engellemez. Cevherin yer işgal edip etmemesini gündeme getirmeden de onu tasavvur etmekteyiz.

Abdulkahir el-Bağdadi'ye göre Cübbaî'yi bu tür vasıfları 'haller' şeklinde değerlendirmeye zorlayan sebep sıfatıyye'nin mutezileye karşı ileri sürdüğü şu problemdir: Bilgili kişi bildiği bu şeyle cahilden doğrudan zâtı itibarıyla mı yoksa başka bir illetten dolayı mı ayrılır? Alim ile cahil arasındaki ayrılık zât nedeniyle olamaz. Zira alim de cahil de zât olarak insandır. Ayrıca bu farklılık bir illete bağlı olarak da var olamaz, zira bu durumda farklı olan, farklı olmak bakımından

²¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval" md. TDVİA, c.2, s.192

²²⁰ Cüveynî, eş-Şâmil, Beyrut 1999, s.372

diğerinden daha üstün olmuş olmaz. Buna göre, bir tarafın alim olmasındaki bu farklılığın sadece bir mana ve vasıf dolayısıyla olduğunu söylemekten başka bir yol kalmamaktadır.²²¹

Şehristânî, hal ile ilgili daha açık bir kural getirmektedir. Ona göre, var olan her şey, onu başkalarından ayıran, kendine özgü bir takım özelliklere sahiptir. İşte bunlar hallerdir. Varlıkların birbirine benzeştiği, ya da farklılaştığı vasıflar hal denilen şeydir.²²² Buna göre, kömür, kara tahta, siyah kalem birbirine benzer şeylerdir. Benzeşme noktası, siyahlık olup bu onların ortak halidir. Bu üçünün ortak halleri beyazlık olan kar, tebeşir ve süttten farklıdır.

Râzî, aklığın ve karalığın var olmakta birleştiklerini, kara veya ak olmakta ise ayrıştıklarını belirtir. Râzî iki sâbit nesne ispatlamaktadır. Birisi, 'karalık' olması diğeri ise 'karalığın varlığı'dır. Var olmak ve kara olmak hakikatlerine göre ayrışır ve hal olmalarında ortaklaşırlar. Oysa Râzî'ye göre 'hal olma' sâbit bir nitelik değildir. Bundan dolayı, halin "var olmayan ve yok olmayan" nesneden başka bir manası yoktur.²²³ Bu ifadelerden Râzî'nin var ile yok arasında üçüncü bir durum olan hali kabul ettiği görülmektedir.

Cevher-i fert teorisi açısından 'hal' denilen vasfa baktığımızda şu problemle karşılaşırız. Haller cevher mi yoksa 'araz mıdır? Birtakım vasıfları bilinmeden de cevherin cevher olduğu bilindiğine göre, haller cevher olmadığı gibi 'araz da değildir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin cevher olduğunu o şeyin mekan işgal ettiği hiç akla gelmeden de anlaşılabildiği gibi, bir şeyin 'araz olduğunu da onun bir renk, hareket vb. olduğu hiç akla gelmeden anlaşılabılır. O halde cevherin mekan işgal etmesi, arazın da siyahlık olması, zihindeki düşünceye dayanan, fakat aklın cevher mi 'araz mı olduğuna bakmaksızın algıladığı sıfatlardır. "Cevher ve 'arazın dışında varlık olmadığı" esasına göre burada kendini ortaya koyan şudur. Haller cevher ve 'araz olmadığına göre var olmamaları yani m'adûm olmaları gerekir. Fakat haller zâtlara atfettiğimiz akılla kavranabilen sıfatlar olduğuna ve zâtlar da bunlara göre benzeşip ayrıştıklarına göre bu nasıl tasavvur edilebilir? O halde arazların m'adûm

²²¹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Beyrut, Daru'l-Araki'l-Cedide, 1973, s.180-181

²²² Şehristânî, age, s.133

²²³ Râzî, *Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002, s.56

olmadıklarını söylemek gerekecektir. Buna göre ortaya çıkan sonuç şudur: Haller ne mevcuttur ne de m'adûmdur, yani ne vardır ne de yoktur.²²⁴

Kelamcılara göre en kapsamlı kategori, m'alûm yani bilinendir. Bu da ikiye ayrılır: Mevcut ve m'adûm. Haller ne mevcut ne de m'adûm olduklarına göre aynı zamanda m'alûm da olmamaları gerekir. Fakat bu sonuç nasıl kabul edilebilir? Zira biz, şeylerde onları diğerlerinden ayıran ya da başkalarına benzemeyen bir takım sıfatların olduğunu kabul etmekteyiz. Bundan dolayı bu sıfatlar bilinmeyen şeyler değildir. O halde bunlar ne bilinebilir ne de bilinemez olmalıdır. Nitekim Ebu Haşim ve Mutezile alimlerinin görüşü bu şekildedir. Mutezile m'adûmun şey olduğunu kabul etmesinden dolayı, hallerin m'alûm olmadığını kabule mecbur olmuştur. Zira onlar hallerin m'alûm olduğunu kabul etselerdi, halin şey olduğunu da kabul ederlerdi. Zira Mutezile'ye göre m'alûm, m'adûm ve mevcut diye ikiye ayrılmakta ve m'adûm şey olarak kabul edilmektedir. Şey mevcut ya da m'adûm olduğundan hal de zorunlu olarak ya mevcut ya da m'adûm olacaktır. Ancak Ebu Haşim ve onun yolundan gidenler *hâlin* ne mevcut ne de m'adûm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ebu Haşim hallerin bilinmesi konusunda net bir tavır içinde değildir. Haller ne bilinir ne de bilinemez olduğuna göre, onların var olduklarının nasıl temellendirileceği sorusuna Ebu Haşim, her ne kadar hallerin bilinir olduğunu söylemesek de zâtın bir hal üzerine olduğunun bilineceğini söylemekteyiz, demektedir.²²⁵

Eş'arîlerden hallerin varlığını kabul edenler hallerin 'ne var ne de yok' olduğunu savunsalar da halin m'alûm olduğunu ileri sürerler. Cüveynî m'alûm olan şeyleri üç kısma ayırmak suretiyle hali m'alûm kapsamına almaktadır. Ona göre bilinenler (m'alûmât) üçe ayrılır. Vücut, yokluk, var olma vasfı ve buna bağlı olan haldir. Hal'e tek başına varlık atfedilemez.²²⁶ Varlık ile yokluk arasında bir durumun düşünülemeyeceği itirazına Cüveynî, varlık ve yokluk bilindiğine göre hal de anlaşılabilir, demetedir. Cüveynî'ye göre halin m'alûm oluşunun delili şudur: Bir kişinin hali hakkında hiçbir bilgimiz olmadığı halde sonradan onun şu ya da bu hal üzere olduğunu öğrendiğimizde bilmediğimiz bir hususta daha sonra bilgi sahibi olmaktayız. Zeyd'in var olduğunu bilip de onun bilgili ya da bilgisiz oluşunu

²²⁴ Câbirî, age, s.302

²²⁵ Cüveynî, eş-Şâmil, s.380; Câbirî, age, s.303

²²⁶ Cüveynî eş-Şâmil, nşr. Faysal Bedir Avn, İskenderiyye 1969, s.640

bilmediğimiz gibi. Ancak onun bilgili olduğunu öğrendiğimizde ikinci durumla ilgili yeni bir bilgi elde etmiş oluruz.²²⁷

Hal düşüncesi, 'ne vardır ne de yoktur' şeklinde birbirine zıt iki şeyi aynı anda kabul etme tavrı ile akli gerçeklerin inkarı ya da en azından varlıklarında kuşku duyulmasına neden olan, zâtların da vasfı olan akli anlamları salt isme indirgeme tavrı arasında bocalamaya yol açmıştır.

Gazâlî, tikel ile tümelin anlamlarından hareketle hal kavramını açıklamaya çalışır. Gazâlî duyularımız ile dış dünyada var olanlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Duyularımız kişi olarak Zeyd'i algıladığında zihinde bir eser/suret /imge meydana gelir. Bu suret, zihindeki insan olma formudur. Bu formun ne olduğu bilinmez. Bu form aynı zamanda Ali'nin insanlığına izafe edilse ona da tam olarak mutabık olur. Var olan ve var olabilecek olan bütün insanlar bu noktada birbirine eşittir. Zira hepsinin bir tümele izafe edilmesi mümkündür, bundan dolayı da ona tümel denmektedir. Zira tümelin her ferdine nisbeti aynıdır. Bu insan olma formunun zihne nisbeti ile, zihindeki diğer formların nisbeti tikel nisbetlerdir yani iki tikelin birbirine nisbeti gibidir. Gazâlî'ye göre kelamcılar açmaza sürükleyen ve 'hal' diye isimlendirilen konu budur. Kelamcılar halin kabulü ile reddi arasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bir gurup onun 'ne var ne de yok' olduğunu söylemiş; diğer bir gurup ise onu inkar etmiştir. Siyah ve beyaz, renk olmada ortak, bir nesnede bulunmakla farklıdır, öyle ise birleştikleri ve ayrıştıkları şeyin aynı olması nasıl mümkün olabilir.²²⁸ Yanlışlık, tümelin dış dünyada varlığı olmayıp, nefiste tümel bir suretin sâbit oluşuna bakılarak zihnî varlığın ontolojik bir varlık gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır.

Şehristânî, hali kabul eden ve etmeyen gurupların görüşlerinin hatalı ve doğru yanlarını belirttikten sonra kendi görüşünü söyler. Ona göre halleri kabul etmeyenlerin hatası, şeylerin birbirine benzeştiği ve farklılaştığı noktaların yani genelliğin ve özelliğin (umum ve husus) isimlere bağlı şeyler olduğunu ve varlıkların birbirlerinden ancak zât ve var oluşlarıyla ayrılacaklarını söylemeleridir. Zira şeylerin birbirine benzeşmesi ve ayrışmasını salt isimlere bağlı görmek aklın en

²²⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s.380

²²⁸ Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, s.326-327

temel ilkesini inkar etmek demektir. Çünkü akıl, insanlık formunu bütün insan nevini kapsayacak ve dış dünyadaki şu ya da bu insandan ayırıştırılmış olarak tümel (küllî) ve genel olarak idrak eder. Akıl, arazlığı, renklilik ve siyahlık özelliği akla gelmeksizin tümel ve genel bir tarzda idrak eder. Bu aklın zorunlu ilkeleriyle idrak edilir. Bu terimin kavramsal anlamıdır ve akılda tasavvur edilir. Yoksa terimin kendisi değildir. Zira terim zihinde oluşup gerçekleşecek bir anlama işaret eder. Bu terimin delalet ettiği anlamdır. Terim Arapça, Farsça, Hintçe, ve Rumca vb. dillerinden hangisiyle olursa olsun delalet edilen anlam değişmez.²²⁹ Şehristânî, terim ile terimin delalet ettiği anlamı farklı değerlendirmektedir. Hali zihinsel bir varlık olarak görmekte ideal varlık ile reel varlık arasındaki farkı açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

Şehristânî'ye göre halleri kabul edenlerin hatası ise somut bir varlığın sadece kendisine özgü olan bir takım vasıflarının bulunduğu söylemeleridir. Şehristânî, bundan daha gerçek dışı bir şey olmadığını belirtir. Zira kendine özgü belirli vasfının yanında ayrıca başkalarıyla ortak belirli vasıfları da olan şey, bu muayyen vasıf açısından aynı şeydir. Buna göre, belirli bir 'arazın varlığı ve 'arazlığı, renkliliği, siyahlığı vb. ele alınan bu somut şeyden ibarettir.²³⁰

Yine halin varlığını kabul edenler Şehristânî'ye göre, onun varlık ya da yokluk ile nitelenemeyeceğini söylemekle de hata etmişlerdir. Varlık onlara göre bir haldir. O halde 'varlığın' varlık ile nitelenmemesi nasıl doğru olabilir. Bu hüküm gerek ifade gerekse içerdiği anlam bakımından çelişkiden başka bir şey değildir. Zira varlık ve yokluk ile nitelenemeyen bir şeyin bir takım sınıfları ve dış dünyadaki ('ayân) varlıkları kapsaması nasıl mümkün olabilir. Umûmîlik ve kapsam her şeyden önce gerçek ve kamil manada var olmayı gerektirir. Neticede dış dünyada gerçekten fertler varsa ancak bu durumda kavramlar, reel gerçekliklerle ilgili genellik ve kapsamlılığı ifade edebilir.

Şehristânî neden ve nedenli arasındaki ilişkiyi değerlendirerek hali kabul edenlerin bir başka yanlışlığını ortaya koymaktadır. Hali kabul edenlere göre, neden nedenliyi (illet malûlünü) zorunlu olarak gerektirir. Şehristânî şu soruyu sormaktadır.

²²⁹ Şehristânî, *age*, s.144

²³⁰ Şehristânî, *age*, s.146

Gerçekten mevcut olmayan nasıl olur da zorunlu olarak var eder. Zira onlara göre neden de nedenli de haldir.²³¹

Şehristânî hali kabul edenlerin üçüncü bir hatasını daha tesbit eder ve onlara şöyle seslenir. Varlık konusunda bütün ortaya koyduğunuz halden başka bir şey değildir. Bu durumda duyular alanında ve dış dünyada (şahitte ve gaipte), varlıkla ve yoklukla vasıflanmayan yani hal olmayan bir mevcut gösteriniz. Şehristânî, gösteremeyeceklerini çünkü kadim ve hâdisi de içine alacak şekilde en genel varlığın hal olduğunu kendileri belirtmişlerdir. Cevherlik, uzayda yer kaplama, arazlara konu olabilme birer haldir. Ohalde bu teoriye göre halin dışında başka bir şeyin var olmadığı sonucu çıkmaktadır. Şehristânî, bir şeyin varlığını kabul edip de hal olmadığı söylenecek olursa şöyle çelişkili bir durumun ortaya çıkacağına dikkat çekmektedir. Bir şey sâbit olarak görülür ona da hal değildir, denirse bu şey umum ve husus kapsamına girer, halbuki umumluk ve hususluk da hal olarak kabul edilmişti. Öyle ise çelişkili durum şudur. En genel ve özel olma kategorilerini hal kabul edenler 'yoktan (lâ şey) başka bir şey yoktur ve var olmayıştan başka bir şey de mevcut değildir, demiş olurlar ki bu akla gelebilecek en imkansız şeydir.²³²

Şehristânî, halleri kabul eden ve etmeyenlerin içinde bulundukları hata ve tutarsızlıkların analizinden sonra kendi görüşünü açıklamaktadır. O, somut varlıkları ve lafızları dikkate almadan insan zihninin tümellere ve mutlak tasavvurlara ulaştığını ve tek bir şey üzerinde akıl yürüttüğüne dikkat çeker. Ona göre akıl yürütme belirli lafızlara veya var olan somut (cüzî, ferdî) zâtlara bağlı olarak da yapılsa bunlar geçersizdir. O halde tek bir şık kalmıştır ki bu da *'hallerin insan zihninde gerçek varlığı olan anlamlar'* olduğu, insan aklının da bunları idrak edici özellikte bulunduğuudur. Mânâdan ibaret olan hallerin, tümel-genel olması sebebiyle dış dünyada bir varlıkları yoktur.²³³ Şehristânî, hali kabul etmeyenler onu salt ifadeye (kavrama) indirgemekle hata etmişlerdir, der. Ancak belirli bir şekilde varlığı sâbit olan bir şey hakkında umûmîlik ve itibarilik olmadığı şeklindeki iddialar ise onların görüşlerinin doğru tarafıdır. Hali kabul edenlerin görüşlerinin hatalı tarafı ise hallerin, terimlerin ötesinde akılla kavranabilir sıfatlar olduğunu söylemeleridir. Hali

²³¹ Şehristânî, age, s.147

²³² Şehristânî, age, s.147

²³³ Şehristânî, age, s. 147-148

kabul edenlerin hal hakkında söyledikleri 'haller ne vardır, ne de bilinebilir' şeklindeki sözleri yerine şunu söylemeleri daha uygun olurdu. "*Haller mevcut olup zihinde tasavvur edilirler.*" Bu manaları hiçbir akıl sahibi kendi zihninde inkar edemez. Ancak kimi onu zihindeki tasavvurlar olarak, kimisi onu akılda takdir edilmiş olarak kimisi de lafız ve kavramların işaret ettiği şeyler demek olan 'mana' ve 'hakikatler' olarak ifade ederler. Bir gurup da o manalara cins ve türlerin sıfatı der. Manalar akılda oluşup açık hale geldiğinde kişi kendine nasıl kolay geliyorsa öyle ifade eder.²³⁴

Bu ifadelerde görüldüğü gibi Şehristânî, hakikatleri ve manaları üç bakımdan ele alır. O manaların zâtları itibariyle, zihne nisbeti itibariyle ve dış dünyadaki varlıklarına nisbeti itibariyle. Bu manalar ve hakikatler dış dünyadaki somut varlıklara arız olmakla hususileşip teayyün ederler, zihinlerde tasavvur edilmek suretiyle kendilerine umumilik-tümellik arız olur, onlar kendi zâtları itibariyle de sırf hakikatlerdir, kendilerinde umûmîlik ve husûsîlik yoktur. Bu üç itibarı anlayanın hal konusundaki problemi ortadan kalkar. M'adûmun şey olup olmadığı hakkında gerçek kendisine açık hale gelir.²³⁵

Şehristânî, hal ile m'adûm arasındaki ilişki üzerinde dururken mutezilenin hal ve m'adûm konularında birbirine zıt iki görüş arasında gidip geldiklerini nakleder. Mutezile bazen, cins ve türlerdeki öznel gerçekliklere hal demektedir. Bu durumda hal, varlıkların isim ve sıfatı olup, varlık ya da yoklukla nitelenemez. Mutezile bazen de bu gerçekliği 'şey' diye ifade eder ki bu durumda onlar m'adûmların sâbit olan halleri ve isimleri olur. Mutezilenin hali, bazen cins ve türlerle ilişkilendirmesi, bazen de m'adûmlarla ilişkilendirmesini Şehristânî, onların felsefecilerin bazı sözlerini duyup, bir takım kitaplarını okuyup anlatılanların künhüne ulaşmadan ve olgunlaştırmadan kelâmî meselelerin içine almalarına bağlamaktadır. Mutezile, mantıkçıların ve metafizikçi filozofların cins ve türün hakikati, zihindeki varlık ile dış dünyadaki varlıklar arasındaki farkın ortaya konulması gibi görüşlerini almışlardır. Bu hususlarda mutezile doğru yoldadır. Ancak mutezileden cinsiyeti

²³⁴ Şehristânî, age, s.148

²³⁵ Şehristânî, age, s.148-149

belirsiz bir gurup doğru yolda değildir çünkü halleri kabul edip 'onlar ne var ne de yok' olduğunu ileri sürmüşlerdir.²³⁶

Şehristânî, hali kabul edenlerin cevherlik, cisimlik, 'arazlık, renklilik gibi türleri 'yoklukta sâbit olan şeyler' olarak görmelerine hayret eder. Onlara göre bu düşüncenin gerekçesini bilgi konusunda görür. Zira bilgi şeylere taalluk eder. Bilinen (m'alûm) şeyler olmalı ki bilgi onun üzerine dayalı olsun. Sonra bu şeyler somut varlıklar olarak yani cevherlik 'arazlık, renklilik, siyahlık olarak var olan haller doğası gereği bilgi konusu olmadığı gibi tek başlarına mevcut de değildirler. Şehristânî bu ifadelerinden sonra şaşırtıcı olan hususun şu olduğunu söyler. Yok olan bir şey bilgi konusu kabul edilsin de var olan bir şey bilginin konusu kabul edilmesin. Eğer onlar, şeyleri cinsleriyle ve nevileriyle tasavvur etmede aklın kurallarına uysalardı, aklın şeylerin mâhiyetlerini cinsleriyle ve nevileriyle tasavvur etmesinden dolayı dış dünyada da mevcut olmalarını gerektirmeyeceğini bileceklerdi. Çünkü varlık sebepleri ayrıdır, mâhiyet sebepleri ayrıdır. Mutezile bu iki kısım arasında filozofların fark gözetmediğini duyduğunda, zihinde tasavvur edilen şeylerin dış dünyada somut varlıklarının olduğunu zannederek m'adûmun da bir şey olduğuna hükmetmiş ayrıca cins ve türün zihindeki varlığının dış dünyada sâbit haller olduğunu zannetmişlerdir. Neticede m'adûmun şey olduğuna ve halin de sâbit olduğuna hükmetmişlerdir.²³⁷

Görülmektedir ki, hal, bir varlık probemi olmaktan çok bir bilgi problemidir. Dış dünyadaki varlık ile zihinsel varlık arasındaki sınırlar iyi tesbit edilirse ve insan kendi bilgisine güvenirse bu problem çözülecektir. Mutezilenin m'adûma şey demesi, nedensellik düşüncesini benimseyen filozofların fikirlerinden etkilenip hiç yoktan yaratma düşüncesi yerine, '...den' yaratma anlayışına daha eğilimli olmalarından kaynaklanmaktadır. Mutezilenin m'adûma şey demesi, var olmayan yok da olmayan hali kabule yatkın duruma getirmiştir. Zihinsel varlığın, varlık değeri aklın prensipleriyle çelişir gözükmüş, halin, varlık kategorilerinden hangisine yerleştirilmesi gerektiği hususunda tereddüt edilmiştir. Ancak hal, bize göre sadece zihinsel bir varlık olarak değerlendirilebilir.

²³⁶ Şehristânî, age, s.158-159

²³⁷ Şehristânî, age, s.161-163

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK ALANLARI

A- MUTLAK VARLIK

Mutlak varlığın, terkip olarak iyi anlaşılması için öncelikle mutlak kelimesinin anlamının ve ne olduğunun bilinmesi önemlidir. Mutlak kelimesi, (t-l-k) kökünden gelir. Salıvermek, serbest bırakmak, maddi ve manevi hiçbir şarta ve kayda bağlamamaktır. Mutlak varlığa mücerred varlık da denir. Mücerred (c-r-d) kökünden gelir. Çıplak yapmak soymak anlamına gelmektedir. Bunun için çöle 'cerda' denir. Mücerred, soyulmuş, çıplaklaştırılmış, üzerinde hiçbir örtü bırakılmamış, şey ne ise o olarak bütün çıplaklığı ile ortaya konmuş demektir. Türkçe'de soymaktan soyut, mücerredin karşılığı olarak kullanılmaktadır.²³⁸

İnsanın, varlığı yerleştireceği ve varlığı bağlayacağı biri zihin içi diğeri zihin dışı olmak üzere iki saha vardır.²³⁹ Bu iki sahada bulunan varlıkların bir takım özellikleri vardır. İşte mutlak varlık bu iki sahadan hiç birine bağlı olduğu düşünülmeden ve göz önünde tutulmadan kavranan varlık demektir. Buna göre mutlak varlık, zihinden ve ondaki özelliklerden, zihin dışı sahadan ve ondaki özelliklerden sıyrılmış hiçbir şart ve kayda bağlı olmayan soyut varlıktır. Mutlak varlık, ne ise odur ve varlığın ta kendisidir.²⁴⁰ İnsanlık dediğimiz zaman, zihindeki kavramını ve zihin dışındaki fertlerini hesaba katmadan 'insanlık' sözünün bir anlamı vardır. Bu anlam ne tekdir, ne çoktur, ne tùmeldir ne tikeldir, ne cins, ne tür ne de fasıldır.²⁴¹

Gelenbevî, zihin dışında hüviyetiyle ve şahsiyetiyle mevcut olan varlıkların da mutlak varlık olarak düşünülebileceğine şu örneği vermektedir. 'Ahmet, bilfiil yazan olması şartıyla insandır veya hayvandır' dediğimizde bu sözümüz yanlış olur. Çünkü

²³⁸ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.11

²³⁹ Gelenbevî, *Risâle fî Tahkiki Nefsi'l-Emr*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 4140, vr.147a

²⁴⁰ Hüseyin Atay, age, s.11

²⁴¹ Hüseyin Atay, age, s.11; İbn Sînâ, *el-Mantık el-Medhal*, Mısır trsz, s.65; İbn Sînâ, *Necât*, Yeniden Gözden Geçiren. Macit Fahri, Beyrut 1985, s.256

Ahmet yazan olsun veya olmasın, mutlak olarak yine insandır.²⁴² Burada Ahmet'in insan ve hayvan kavramlarıyla nitelenmesi, yazı yazma şartına bağlanması onun kayıt altına alınması demektir. Öyle ise şart koşulan 'yazı yazma' ne tek başına Ahmet'e insanlık kazandırır, ne de o şart yerine gelmediği zaman o insanlığından olur. Ahmet yazı yazsa da yazmasa da yine insan olmakta devam etmektedir. Buna göre her hangi bir vasfı şart koşmadan da biz somut varlıkları mutlak olarak düşünebilmekteyiz.

Mâhiyet de mutlak olarak değerlendirilir. Bu mâhiyet dış dünyaya nisbet edilmeyen ve mutlak surette anlaşılan mâhiyettir. Bu zihinsel bir kavram ve anlayıştır. Ancak bu zihinsel bir varlık değil, zihin mâhiyete bir mekan değil, sadece algılayan bir alet durumundadır. Mâhiyet varlıktan ayrı düşünüldüğünde bu anlamdaki mâhiyet anlaşılır. İnsanlık kavramını, Ahmet'in insan oluşunu göz önüne almadan kavramak gibi.²⁴³

Gelenbevî mutlak varlık ile varlık kavramının kapsamına aldığı şeyleri birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, mutlak varlık vacip varlığın zâtını ve mümkün varlıklarla kâim olan hususi diğer varlıkları kapsamına alır.²⁴⁴ Zorunlu varlığın zâtı, nitelikleri göz önüne alınmadan düşünüldüğünde zorunlu varlığın mutlaklığından söz etmiş oluruz. Zorunlu varlığın zâtı ile nitelikleri arasındaki ilişki göz önüne alındığında, O'nun niteliklerden bağımsız olarak da düşünülebilmesi bir çok problemi çözeceği inancını taşımaktayız.

Sufiler, Allah'ın hiçbir vasıfla nitelenemeyen, ne hisle ne de akılla tasavvur olunamayan, tarif ve tanım kabul etmeyen mutlak bir hüviyet olduğunu düşünürler.²⁴⁵ Bu düşünceden amaçlanan; O'nun bilinir olmadığını ve keşfe duyulan ihtiyacı vurgulamaktır. Ancak biz O'nun vasıflardan soyutlanarak tasavvur edilmesinin Zâtına bir eksiklik getirmeyeceğini, sadece Zâtı varsa; vasıflarının var olabileceğini düşünmekteyiz, tersini değil. Ayetlerde O'nun bilen, duyan ve işiten vb. olduğunun haber verilmesi bizim için yeterlidir.

²⁴² Gelenbevî, *Vahdet-i Vucut*, Süleymaniye Esat Efendi, 3502, vr.13b

²⁴³ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, s.85

²⁴⁴ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, C.1, s.240

²⁴⁵ Cabiri, age, s.405

B- ZİHİNDE VARLIK

Kelam ilminde, epistemolojiyi, mantığı ve metafiziği ilgilendiren konulardan birisi de, zihnî varlık-haricî varlık ayırımıdır. İnsan bilgisinin oluşum sürecinde dış dünyadaki nesnelerin zihnimizde nasıl bilgisel şeyler haline geldiği konusundaki tartışmalar, klâsik ve modern epistemolojinin önde gelen konuları arasında yer alır. Realist ve idealist felsefe arasındaki tartışma da bu noktada düğümlenmektedir.

Zihinsel varlık, İslâm düşünce tarihinde herkesin kabul ettiği bir varlık tarzı değildir. Özellikle bazı kelamcılar, bir şeyin tasavvur edilmesinin, onun zihnimizde de husulünü gerektirmesi halinde, insan zihninin sıcak-soğuk, doğru-eğri gibi niteliklerle niteleneceğini, dağ, gök gibi şeylerin hakikatleri zihne sığmayacak büyüklükte olduğu için bunların zihinde hâsıl olamayacağını²⁴⁶ söyleyerek zihinsel varlığa karşı çıkmışlardır.

Zihinsel varlığa karşı çıkan kelamcılar 'hâsıl olma'²⁴⁷ ifadesine, zihinsel varlığı savunanlar ise 'sübut bulma'²⁴⁸ ifadesine dayalı olarak fikir yürütürler. Hâsıl olma, bir şeyin ontolojik olarak mevcut olması, sübut bulma ise bir şeyin herhangi bir şekilde var olduğunun önermesel ifadesidir. Sübut, hâsıl olmaktan daha genel olarak değerlendirilebilir. Buna göre dış dünyada mevcut olan her şeyi sâbit olarak kabul edebiliriz, ancak her sâbit olanın dış dünyada bulunma zorunluluğu yoktur.

Bir varlık, ontolojik olarak aynı anda ayrı iki mekanda (dış dünyada ve zihinde) olsaydı, bu durum çelişmezlik ilkesine²⁴⁹ aykırı olurdu. Zihinsel varlığa karşı çıkanların 'eğer dış dünyadaki ateş zihnimizde hâsıl olsaydı zihnimizi yakardı' şeklindeki yaklaşımları mantığın çelişmezlik ilkesine dayandırılrsa gerektir. Zihnimiz yanmadığına göre ateş zihinde hâsıl olmuyor, hâsıl olmayan bir şey de yok demektir, anlayışına dayandırılmış olabilir. Sadece dış gerçekliğin varlığını kabul edenler bu nedenle zihinsel varlığı kabul edememişlerdir. Gelenbevî, kelamcılar zihinsel varlığı

²⁴⁶ Îcî, *Mevâkıf*, s.52-53

²⁴⁷ Îcî, *age*, s.53

²⁴⁸ Îcî, *age*, s.52; Tehânevî, *Keşşâf*, c.1, s.246

²⁴⁹ İbrahim Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, s.16

inkar ettiler, varlığı da dış dünyadaki varlıkla sınırlandırdılar,²⁵⁰ diyerek zihinsel varlığı kabul ettiğini vurgulamaktadır.

Kemal Paşazâde'nin zihinsel varlıkların cevher olarak mı yoksa araz olarak mı zihinde bulundukları tartışmasını açması²⁵¹ da zihinsel varlığın inkarının çelişmezlik ilkesiyle ilgisi olduğunu destekler niteliktedir. İbn Sînâ da, cevherin dışarıdaki varlığının gerçek, zihindeki varlığının ise 'araz olduğunu savunmaktadır.²⁵²

Zihinsel varlığı kabul edenler şu cevabı verirler: Örneğin ateşin bir mahalde hâsıl olması, o mahallin onunla vasıflanmasını gerektirir. Ancak ateşin suretinin ve benzerinin zihinde hâsıl olması ise o mahal ile vasıflanmasını gerektirmez.²⁵³ Bir örnek verecek olursak, ateş sobada yanarken sobanın sıcak olması zorunludur, ancak içinde ateş yanan sobanın aynadaki görüntüsü aynayı yakmaz ve ısıtmaz. Zihindeki ateşi de buna benzetebiliriz.

Kemal Paşazâde, dış dünyada ve zihnimizde bulunan ateşi mâhiyet farkıyla açıklamaktadır. Bizim tasavvur ettiğimiz sıcaklık, yani zihnî varlık olarak sıcaklık, sıcaklığın mâhiyetinin zihinde hâsıl olmasından başka bir şey değildir. Dış dünyada etkileriyle birlikte var olan varlıklar, orada faildirler. Ateş dış dünyada yakıcı olması itibariyle faildir. Fail illetin zihnimizde hâsıl olması, failin eserinin de yine zihinde hâsıl olduğu anlamına gelmez.²⁵⁴ Dış dünyadaki ateş ile zihindeki ateş etki itibariyle değerlendirildiğinde aynı mâhiyete sahip değildir. Çünkü dış dünyadaki varlık hüviyetiyle, şahsiyetiyle zihinde değil, sadece suretiyle zihindedir.

Zihinsel varlığı inkar edenlere göre, sıcaklık-soğukluk gibi birbirine zıt iki şeyin bir mahalde yani zihinde bulunmasıyla, iki zıddın bir araya geleceği öne sürülmüştür. Onlara göre iki zıt, zihinde bir araya gelseydi, zihnin hem sıcak hem de soğuk olması gerekirdi.²⁵⁵ Buna verilen karşılık da yukarıdakinin benzeridir. Bir şeye

²⁵⁰ Gelenbevî, *Risâle fî'l-Vucûdu'z-Zihnî*, Süleymaniye, Giresun Yazmalar, 106, vr.82a

²⁵¹ Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Ankara 2000, s.82

²⁵² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kahire 1973, s.146

²⁵³ Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, Matbaa-i Âmire 1311, (Şerhu'l-Mevâkîfın kenarına basılmış, c.2 ve 3'de.), c.2, s.30

²⁵⁴ Şamil Öçal, age, s.104; Kemal Paşazâde, *Vucûdu'z-Zihnî*, Süleymaniye, Ayasofya, 4820, vr.55a

²⁵⁵ İcî, *Mevâkıf*, s.53

'sıcak' derken aslında kendisinden sıcaklık hâsıl olan şeyi kastetmekteyiz. Bir şeye soğuk yargısında bulunduğumuz şeyler için de aynı durum geçerlidir.

Dış dünyada somut olarak var olan nesneler hakkında ateş sıcak, buz soğuk dediğimizde onlardan elde edilen bir suret zihnimizde hâsıl olmaktadır. Somut varlığın suretinin zihinde hâsıl olmasına husûlî bilgi denir. Bir başka deyişle husûlî bilgi, bilende bilinen şeyin suretinin hâsıl olmasıdır.²⁵⁶

Gelenbevî'ye göre, bilgi, akılda bir şeyden hâsıl olan surettir.²⁵⁷ Bir şeyin akılda hâsıl olan sureti, o şeyin akılda diğerlerinden ayırt edilmesinin bir gereğidir. Öyle ise bilgi, bir şeyin suretinin zihinde hâsıl olmasıyla o şeyin diğerlerinden ayırt edilmesidir. Akıl bu ayırt etme özelliğine sahip olduğundan hâsıl olan bu anlama suret adı verilmiştir. Nitekim dış dünyadaki bir şeyin kendine has şekli, diğer şeylerden kendisini ayırt etmeye sebep olur.²⁵⁸ Gelenbevî somut varlıkların bilgisini, 'bir şeyin suretinin, zihinde hâsıl olması' şeklinde tarif etmesi, zihinsel varlığı kabul eden filozoflarla aynı görüşü paylaştığını göstermektedir.

Zihinsel varlığı kabul etmeyen kelamcılarının bir çoğuna göre, bilgi, bilen ile bilinen arasında özel bir ilişki (izafeti mahsuse) kurmaktır. Şayet bu suret herhangi bir şekilde mevcut olmasaydı bu izafet de gerçekte mevcut olmazdı. Çünkü nisbet edilen şeylerin iki tarafı da gerçekleşmeden nisbetin gerçekleşmesi muhaldir.²⁵⁹ Burada bilen zihin, bilinen ise surettir. Gelenbevî'ye göre kelamcılarının zihinsel varlığı kabul etmemelerinin anlamı 'bir şeyi tasavvur veya tasdik ettiklerinde ondan akılda bir suretin meydana gelmemesi' anlamında değildir. Zira akılda bu durumda bir suretin varlığı apaçıktır. Öyle ise bu reddedişin anlamı nedir? Gelenbevî'ye göre bunun anlamı, zihinde hâsıl olan bu suret, bilinen mâhiyetin varlığından başka bir çeşit değildir. Zira mâhiyet tektir. Mesela, 'Güneş' gibi. Güneşin iki varlığı vardır. Birisi dış dünyadaki varlığı, diğeri ise zihindeki varlığı. Hem zihinsel varlığı kabul edenler hem de kabul etmeyenler eşyanın suretlerinin varlığını inkar etmiyorlar.

²⁵⁶ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.33; Ahmet Aslan, *Kemal Paşazâde Tehâfüt Hâşiyesi*, s.336; Ahmet Aslan, *Hâşiye 'ale't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul 1987, s.208

²⁵⁷ Gelenbevî, *Burhan*, İstanbul, 1306, s.3; Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s.15

²⁵⁸ Gelenbevî, *Hâşiye 'ala Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelam*, 1288, s.175 (1234 Baskı, s.240); Abdulkuddüs Bingöl, age, s.15

²⁵⁹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.152

Çünkü bu benzer ve misal olan suretler onlara göre dış dünyada mevcutturlar ve nefsanî keyfiyetlerdir. Yine onlara göre bunlar yaratılmıştır. Aslında zihinsel varlığı inkar edenler, bu eşyanın kendilerinden zihinsel varlığı inkar ediyorlar ve şu delili öne sürüyorlar. Eğer zihinde ateş hâsıl olsaydı, onun tasavvuruyla zihinler yanardı. Zihinlerin yanmasının gerekmesi yanlıştır. Çünkü ateşin benzeri olan görüntüsü inkar edilmemiş ateşin kendisinin zihinde varlığı inkar edilmiştir. Şu bir gerçek ki, bilme anında, zihinde bilinenin kendisine benzer bir suretin meydana geldiği inkar edilmeyecek kadar açıktır. Öyle ise zihinsel varlığı kabul etmeyen kelimacılar, filozofların 'zihinlerde hâsıl olan eşyanın mâhiyetlerinin kendisidir' şeklindeki görüşlerine karşı çıkmaktadırlar.²⁶⁰

Yine bilgiyi bir izafet olarak kabul ettiğimizde, nisbet edilen şeylerin iki tarafı da gerçekleşmeden nisbetin gerçekleşmesi muhaldir. Buna göre kelimacılarla filozoflar arasındaki anlaşmazlık, bu suretin mâhiyet nevi konusunda gökyüzündeki güneş ile zihnimizdeki güneşin birbirine denk olması -filozoflarla bir kısım kelimacılar bu görüştedir- veya ondan ayırık olması (mübayin) konusundadır. Zihindeki bu suret ya misal aleminden ve asılı ideler (el-müsülül muallaka) diye isimlendirilen soyut benzerlerinden olur. Bunlar o suretleri sâbit görenler için mevcudatın 'ayanıdır. Nitekim bir kısım filozof bu görüştedir.²⁶¹ Öyle ise ateş veya güneş, zihnimizde hâsıl olsaydı, zihnimizi yakardı diyerek zihinsel varlığı inkar eden kelimacılar Eflatun'un ideler alemine ait görüşlerine tepki göstererek bu sözü söylemiş olmaktadır.

Bazı kelimacıların zihinsel varlığı kabul etmemelerinin altında, klâsik kelim tartışması yapanların ilklerinden olan Eş'arî'nin varlık-mâhiyet anlayışına dayansa gerektir. Zira ona göre, her şeyin varlığı zâtının ve mâhiyetinin aynıdır.²⁶² Eş'arî ve onun çizgisinden gidenler varlık-mâhiyet ayırımı yapamadıkları için zihinsel varlığı da kabul edememişlerdir.

Dış dünyadaki somut nesnelerin suretlerinin zihinde sâbit olduğunu ve onların dış dünyadaki nesneler gibi zihinde aynı etkiyi göstermediklerini açıklamaya çalıştık.

²⁶⁰ Gelenbevî, *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelam*, s.164

²⁶¹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.152

²⁶² Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlmi ve'l-Âlem*, c.3, s.98

Dış dünyadaki varlıkların, manaları ve algıları olan birinci derecede anlamlar (makûlâtü ûlâ) üzerinde durduk. Bu anlamlar güneşe, ateşe, sobaya, dağa, ağaca vb. ilişkin olan anlamlardır. Şimdi ise ikinci derecede anlamlar (makûlâtü sâniye) üzerinde durmaya çalışacağız. Bunların objeleri dışarıda bulunmazlar. Cins, fasl, tür, tümeller gibi genel kavramlar makûlâtü sâniye olarak kabul edilirler.²⁶³

Kavram kavramaktan gelir. Bir nesnenin, bir fikrin, bizim düşüncemizden bağımsız olan bir şeyin kavranılması demektir. Örneğin 'kitap' bir kavram olup ciltli-ciltsiz, hikaye, roman vb. somut kitapları temsil eder. En kısa ifadesiyle kavram bir objenin zihindeki tasavvurudur. Buna fikir (idee) de diyebiliriz. Kavram soyutlanarak elde edilir. Örneğin kavram olarak kitap doğada yoktur. Doğada bulunan onun somut biçimleridir.²⁶⁴ İnsan kavramı da doğada bulunmaz. Doğada bulunan kavramın içine aldığı Ahmet, Mehmet, Ali gibi fertlerdir. Ali'nin mâhiyeti insan olmaktır, insanın mâhiyeti ise düşünen olmaktır. Buradan şu ortaya çıkmaktadır. Kavram olan insan, hem Ali'nin mâhiyeti hem de mâhiyet sahibi (düşünen) olmaktadır. Öyle ise zihinsel varlık ile mâhiyetin sıkı bir ilişkisi vardır.

Ali Kuşçu (ö.879/1474), hayvan kavramını ele alır ve bu kavram zihinde bulunduğu zaman iki durumun söz konusu olacağını belirtir. Birincisi, zihinde mevcut olan şeydir. Zihinde mevcut olan bu durum malumdur, tûmeldir ve cevherdir, yani hayvan kavramıdır. Burada cevherden maksat 'dış dünyada olsaydı bir mevzuda olmayacaktı' anlamıdır. Diğer durum ise dış dünyada mevcuttur. Ali Kuşçu, kavramın zihindeki varlığı ile ilgili iki görüş olduğunu belirtmektedir. Birisi, zihinsel varlığın zihindeki suret olduğunu savunanlara göre zihinde hâsıl olan şey, zihinle kâim olan ve hayvanı sembolize eden 'hayvan' kavramıdır. Çünkü bunlara göre 'bir şeyin zihinde olması' o şeyin figürünün ve sembolünün zihinle kâim olmasıdır. Bu şey onlara göre tûmel, cevher ve m'alûm olan şeydir. Dışarıda mevcut olan şey ise, zihinle kâim olan figürün hariçteki şahsiyetidir. Ali gibi. Dışarıda mevcut olan Ali, ferde ait olan tikel ve araz gibi niteliklere de sahiptir. İkinci görüş ise şeylerin bizâtihi zihinde var olduklarını ileri sürerler. Bu görüş problemlidir. Çünkü bunlara göre, dışarıda mevcut olan bilgi, tikellik ve araz gibi şeyler nefsanî keyfiyetlerdir. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki bu görüş sahiplerine göre 'hayvan kavramından' başka bir

²⁶³ Gelenbevî, *Risâle Ferîde Semîne*, Köprülü, Mehmet Asım Bey, 3.kısım, vr.91a

²⁶⁴ İbrahim Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, s.57-58

şey yoktur. Bu kavram da zihindedir. O kavram zihinle kâimdir. Ali Kuşçu bu ikinci görüşe katılmaz ve zihinde hâsıl olan şeyin, yani suretin, dış dünyada şahsiyet ve hüviyetiyle mevcut olan şeyle kâim olduğu görüşünü ileri sürer.²⁶⁵ Bu demektir ki, dış dünyada Ali yoksa, zihinde de Ali'nin sureti olmayacaktır.

Gelenbevî'ye göre imkan, vücut, imtina, tûmellik ve tikellik ikinci dereceden kategorilerdir ve bunlar zihinsel varlıklardır.²⁶⁶ Bunların zihinde var olduklarına hükmedilir. Ancak bunların zihinde hâsıl olmaları, zihin dışında hiçbir gerçekliğinin olmadığı ve hiçbir gerçekliği temsil etmedikleri anlamına gelmez.

Zihinsel varlığa önermeler açısından baktığımızda Gelenbevî, konunun sadece takdir edildiği ve yüklem hâlinde mevcut ilintilerden olduğu yerlerle, zihniye olan önermenin doğru, hariciye ve hakikiye önermenin yanlış olduğunu belirtir. Çünkü makûlâtı sâniyenin karşılığında haricte bir şey yoktur. 'Her insan mümkündür' önermesinde olduğu gibi. Bu örnekte insan üzerine verilen hüküm sadece zihindeki varlığı itibariyledir. Hariciye ile hakikiyeden her biri, zihinsel önermelerden bir yönlü daha geneldir diğer bir ifade ile aralarında eksik girişimlilik vardır (eammu min vechin). Mesela, 'Bazı insanlar hayvandır' önermesi, hem hakiki hem zihinsel hem de harici için doğrudur; 'Bazı ateş hararetlidir' önermesi ise haricî ve hakiki için doğru, zihnî için yanlıştır. Çünkü ateşin sureti zihni yakmaz. 'Bazı insan mümkündür' önermesine gelince sadece zihnî için doğru, diğer ikisi için yanlıştır.²⁶⁷ Görüldüğü gibi zihinsel varlık olan ateşin sureti önermede doğru netice vermemektedir, yani dış dünyada yaptığı işlemi zihinde de yapmamaktadır. Buna karşın zihinsel kavram olan mümkün, önermede doğru netice vermekte, hakiki ve harici önerme için ise doğru netice vermemektedir. Zira mümkün kavramı ikinci kategorilerdendir. Mümkün bir kavram olarak dışarıda yoktur ama, bu durum dışarıdaki bir varlığı temsil etmesine engel değildir.

Filozofların zihinsel varlığı isbat etmek için kullandıkları bir delil de şudur. Mümteni', iki zıddın bir araya gelmesi, mutlak varlığın karşıtı olarak yokluk vb. gibi

²⁶⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, c.2, s.32-33

²⁶⁶ Gelenbevî, *Risâle Ferîde Semîne*, vr.91b

²⁶⁷ Gelenbevî, *Burhan*, İstanbul 1306, s.18; Abulkuddüs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s.52-

dış dünyada varlığı olmayan şeyleri tasavvur etmekteyiz. Onların zihinde sâbit olduklarına dair hükümlerde bulunmaktayız. Bu hükmümüz onların sâbit olduklarını gerektirir. Onlar her ne kadar dış dünyada yok ise de zihinde vardır.²⁶⁸ Zihnimizde çeşitli varlık durumlarıyla ilgili bir takım yargılarda bulunuruz. Mesela, 'mümkün varlık', 'zorunlu varlık' ifadelerini kullanıyoruz. Ancak bu yargılarımızın diğer bir ifade ile sadece kavramsal olarak dış dünyada bir karşılıklarının olmadığı açıktır. Mantıkta olumlu önermeler olarak adlandırılan bu tür önermeler dışarıda karşılığı bulunmasa da zihnimizde mevcuttur ve kendi özlerinde doğru önermelerdir.²⁶⁹ Zihinde var olduğunu söylediğimiz vacip ve mümkün kavramları içi boş ve hiçbir gerçekliği temsil etmeyen kavramlar olduğunu düşünmüyoruz. Bunların temsil ettikleri varlıklar hakikatiyle ve hüviyetiyle aynı zamanda vardır. Öyle ise zihindeki varlıklar ve zihin dışındaki varlıklar mâhiyetçe birbirinden farklıdır.

Gelenbevî, zihinsel varlığı, 'sırf m'adûma Tanrı'nın ilminin taalluk etmesinin muhal' oluşu ilkesi açısından da değerlendirmektedir. Ona göre, sırf m'adûma ilmin taalluk etmesinin muhal olduğunu savunanlar Râzî gibi zihinsel varlığı kabul etmeye sığınmışlardır. Gelenbevî, sırf m'adûm ile, '*hem gerçekleşmiş varlığı hem de mevhum varlığı olmayan*' şey kastediliyorsa bu muhallığı kabul etmektedir. Ancak biz bile gelecekle ilgili bir durum tasavvur edebiliriz, ona yönelebiliriz. Tasavvur ettiğimiz şey ortada yokken onun suretini tasavvur ediyorsak, sırf m'adûma ilmin taalluk etmesini inkar etmeye gerek kalmaz, zira ilmin taalluku sırf m'adûma değil tasavvur edilen sureti üzerinde gerçekleşmektedir, dolayısıyla bu da bizi muhale götürmemektedir.²⁷⁰

Gelenbevî, zihinsel olarak hâsıl olmanın ne tür bir varlık çeşidi olduğunu sorgulayarak ihtilafın kaynağına inmek istemektedir. Zihinde hâsıl olma, gerçekleşmiş bir varlık çeşidi midir? Yoksa mevhum bir varlık mıdır? Filozoflara göre gerçekleşmiş bir varlık, kelimcılara göre ise mevhum bir varlıktır.²⁷¹ Zihinsel varlığa gerçekleşmiş varlık olarak bakan filozoflar bir şeyin iki varlığını kabul

²⁶⁸ Îcî, *Mevâkıf*, s.52; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman el-Umeyra, Beyrut 1998, c.1, s.346

²⁶⁹ Taftazânî, age, c.1, s.346

²⁷⁰ Gelenbevî, *Risâle Ferîde Semîne*, vr.91a

²⁷¹ Gelenbevî, *Risâle Ferîde Semîne*, vr.91a

etmekle mantığın çelişmezlik ilkesine ters düşmüş olmaktadır. Bize göre zihinsel varlığa karşı çıkılan taraf bu olsa gerektir. Diğer taraftan kelamcılar zihinsel varlığı mevhum kabul etmekle, bilginin gerçekliği problemi ile karşı karşıya gelmektedirler. Ancak biz, zihinsel varlığın ontolojik varlığını tartışmak yerine onun dışarıdaki varlığı doğrulayıp doğrulamadığına bakmaktayız. Bize göre zihinsel varlık dış dünyadaki varlığı olumlu ya da olumsuz olarak doğrulamaktadır. Bu durum bilgimize güvenmemiz için bize yeterlidir.

'Zihnî varlıklar' ifadesini kullanmaktan maksadımız, zihin varsa ve tümel, tikel, fasl, cins, tür, gibi sıfatları, algıları, (makûlâtı ula) ve kavramları (makûlâtı sani) düşünüyorsa o zaman bunların var olduklarını belirtmektir. Eğer zihin yoksa, onları düşünen yoksa, onlar da yoktur. Zihindeki bu niteliklerin dışarıdaki fertlerine delaleti de eşit derecededir.²⁷²

C- ZİHİN DIŞI VARLIK

Zihin dışı varlıklar (ʿayân) fertlerin tek tek şahsiyet kazanmış, teayyün etmiş olan gerçek varlıklarıdır. Varlık sözünün dış dünyada fertlerinin bulunmasına bakılarak anlaşılmasına dış dünyada varlık denir.²⁷³ Zihin dışında varlık, zihin düşünmeden de var olan şey demektir. ʿAyân ayn'ın çoğuludur. Ayn, şey ve obje demektir. Dış dünyada bir şeyin, cevherin cismin, nesnenin olması demek, o şeyin fiil ve fonksiyonlarının meydana gelmesi ve bulunması demektir.²⁷⁴

ʿAyân kelimesi Kelam ve Felsefede 'boşlukta kendi başına yer tutan, arazların taşıyıcısı olan madde anlamında kullanılmıştır. Bilindiği kadarıyla ilk defa Abdullah b. Mukaffa'nın Aristo'nun kategorilerinden birincisi olan cevher kavramını Arapça'ya 'ayn' kelimesiyle çevirmesi üzerine İslâm düşüncesi literatürüne giren bu kavram, sonraki dönemlerde cisimlerdeki suret, kelamcılar tarafından ise ʿarâzların taşıyıcısı olan madde veya 'cevher-i ferd' anlamında kullanılmıştır.²⁷⁵ ʿAyân, felsefede zihnî (mücerred) varlığın karşıtı olarak 'duyularla idrak edilen haricî (muşahhas) varlık'

²⁷² Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.49

²⁷³ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.12

²⁷⁴ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.53

²⁷⁵ Gelenbevî, *Hâşiye ʿale'l-Celâl*, c.1, s.242; H.Bekir Karlığa, "Cisim" md. TDVİA, c.8, s.28

anlamında kullanılmaktadır. Aynî varlık duyularla idrak edildiği veya başlı başına varlığını sürdürebildiği için bu adı almıştır.²⁷⁶

Kelamcılar alemi 'ayân ve 'arâz şeklinde ikiye ayırmışlardır. 'Ayânın basit olanlarına cevher, mürekkep olanlarına da cisim demişlerdir. Cisimler en az iki cevherden meydana gelir. 'Arâzlar ise ancak başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan şeyler olarak düşünülmüştür.²⁷⁷ Zihin dışı varlıklar, cevherlerden ve cisimlerden oluşan, hüviyet ve şahsiyet kazanmış varlıkları içine alırlar. Karşımda duran şu taş, şu ceviz ağacı gibi.

Zeyd isimli herhangi bir insanı ele alırsak, bu insan duyuları olan, bir mekan işgal eden, zaman içinde yer alan, duyular aracılığı ile idrak edilen, azlık-çokluk, nasıllık vb. sıfatlara sahip bir varlıktır. Fakat 'insan' sadece şu veya bu şahıs değil, Zeyd'de, Mehmet'de, Ali'de ve diğer tüm insanlarda ortak olan küllî bir anlamdır. Bu küllî mana, zihinsel bir varlıktır ve akıl yoluyla kavranır. Ancak bu küllî manaların Platon'un iddia ettiği gibi reel ve somut varlıkları yoktur.²⁷⁸ Gelenbevî, 'Tabii küllî' dediği varlığın, zihinsel mi yoksa zihin dışı bir varlık mı olduğuna yer vermektedir. Gelenbevî, tabii küllînin dış dünyada varlığını kabul edenlerin, onun şahsi varlıkla mı yoksa başka bir varlıkla mı mevcut olduğunda ihtilaf ettiklerini belirtir. Bir kısmı ikincisini kabul emişlerdir. Buna göre insan gibi bir mâhiyet, hayvan, cisim, konuşan, hassas gibi o mâhiyetin cüzleri onlara göre dışarıda mevcutturlar. Varlıkları da Zeyd gibi fertlerinin varlıklarından farklıdır. Tahkik ehli ise birinci görüşüne, yani dış dünyada mevcut olmadıkları görüşüne vardılar. Çünkü tabii küllînin fertlerinden başka bir varlıkları olsaydı onlara bir şeyi yüklem yapmamız mümkün olmazdı.²⁷⁹

Yanımızda duran ve parmağımızla işaret ettiğimiz 'işte bu masa, tahta, sıra', dediğimiz şeyler kendilerinden başka bir şey değildirler ve dünyada şahsi olarak tektirler. Her birisi kendisinden başka bir şey değildir.

²⁷⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ayn" md, TDVİA, c.4, s. 256

²⁷⁷ S.Hayri Bolay, "Alem" md. TDVİA, c.2, s.360

²⁷⁸ Cabiri, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.567

²⁷⁹ Gelenbevî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelam*, 1288, s.111

Gelenbevî'ye göre zorunlu varlık olan Tanrı da tek bir ferttir. İlk var, taayyünü, fertliği ve şahsiyeti ile zihin dışında vardır.²⁸⁰ 'Bir şey dışarıda vardır' şeklinde söylediğimiz sözün özü 'ayânda var olan anlamına gelmektedir.'²⁸¹

D- NEFSÜ'L-EMR'DE VARLIK

Seyyid Şerif Cürcânî, nefsü'l-emr'i; tümel-tikel, büyük-küçük, genel hatlarıyla-bütün ayrıntılarıyla, aynî olarak veya ilmî olarak bütün eşyanın suretlerini içine alan özsel (zâtî) bir bilgi²⁸² olarak tarif etmektedir. Bu tarife göre nefsü'l-emr, bir şeyin özünü bilmekten ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Şeyin kapsamı hakkında daha önce durmuştuk. Şey en genel kavramdır ve var olanı da var olmayanı da içine almaktadır.

Devvânî ise, varlık alanlarını üç kısma ayırır. O olaya eşyanın gerçekleşmesi (tahakkuku'l-eşya) açısından bakar. Bu gerçekleşmenin bilgisi farzetme yoluyla akılda meydana geliyorsa zihinsel varlık, zihin dışında meydana geliyorsa zihin dışı varlıktır. Akıl tarafından farzedilsin veya edilmesin o şey yine de varsa buna da nefsü'l-emr'de varlık demektedir. Ona göre nefsü'l-emr, zihinsel varlıktan ve zihin dışı varlıktan daha geneldir. Buna göre, zihin dışı varlık hakkında doğru olan nefsü'l-emr için de doğru olmaktadır.

Devvânî, konuya açıklık getirmek için şu üç örneği vermektedir.

1. 'M'adûm olan siyah, renktir.' Bu önerme nefsü'l-emr'de doğru, dış dünyada yanlıştır. Zira siyah dış dünyada olmasa da renklilik mefhumu olarak nefsü'l-emr'de vardır. 2. 'Siyah beyaz değildir.' Bu önerme de hem nefsü'l-emr'de hem de dış dünyada doğrudur. 3. 'Siyah renk değildir.' Bu önerme nefsül emirde yanlıştır. Devvânî, çoğu hataların; özellikle nefsü'l-emr ile ilgili hükümle, zihinsel ve zihin dışı varlıklar ile ilgili hükümlerin karıştırılmasından kaynaklandığını belirtmektedir.²⁸³

Gelenbevî, nefsü'l-emri varlıktan ve sırf yokluktan daha genel olarak kabul etmektedir. Varlık ya dışarıdadır ya da zihindedir. Yokluk ise ne dışarıda vardır nede

²⁸⁰ Gelenbevî, *Miftâhu Babi'l-Müveccihât*, Ek-1'de, s:12

²⁸¹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.242

²⁸² Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s.169

²⁸³ Celâleddin Devvânî, *Risâle fî Tahkiki Nefsil-Emr*, Süleymaniye, İzmirli İsmail Hakkı, 2686 (Risâletü'l-İmtihan İçinde) s. 198-199

zihinde vardır. Gelenbevî, olumsuz önermelerin doğru netice vermesini nefsü'l-emr ile açıklamaktadır. Dış dünyadaki varlıklarla ilgili doğru ve olumlu önermeler nefsül emirde var olan nisbetlerdir. Bütün nisbetler itibarî durumlardır. İtibarî durumların nefsül emirdeki varlıklarını doğrulayan sadece herhangi bir zihinde var olmalarıdır. Zihinsel varlığı kabul edenlere göre, nefsü'l-emirde var olmak dışarıda ve zihinde var olmaya münhasırdır. Bir şey zihinde varsa nefsü'l-emirde vardır.²⁸⁴

Gelenbevî, düşme hareketinin yaprağa isnad edilmesinin, yaprağın düşmesinden önce mi yoksa sonra mı olduğuna bakar. Yaprığın düşmeye isnadı düştükten sonra mevcuttur. Nefsü'l-emrde düşmenin gerçekleşmesi dışarıda veya zihinde onun soyutlama ilkesinin varlığından ibarettir. Örnek olarak düşmenin yaprağa isnad edilmesinde, düşme de yaprak da dışarıda mevcuttur. Öyle ise nefsü'l-emrdeki bu nisbetin varlığı, soyutlama ilkesi olan, dışarıdaki hareket ve yaprağın varlığından ibarettir. İkisi de yani yaprak da hareket de soyutlama ilkesidir. Var olan şeyler arasındaki nisbetin nefsü'l-emirdeki varlığı, ikisinin de ontolojik varlığına dayanılarak bir hükümde bulunulmakta ve konunun durumundan haber verilmektedir.

Ancak bazen konu ontolojik olarak var olmayıp var olması mümkün olabilir. Gelenbevî, bunun için 'anka' kuşunu örnek vermektedir. 'Anka mümkündür.' Önermesinde ankanın mümkün olmaya nisbet edilmesinin nefsü'l-emirde gerçekleşmesi, zihinde ankanın varlığından dolayıdır. Örnekte, yüklem imkandır, imkanın ankaya nisbet edilmesi ondan soyutlamadır. Nefsü'l-emirde var olmanın genelliği, harici ve zihnî varlıktandır. Buna göre nisbetin varlığı ve diğer itibarî şeyler zihinde olduğu içindir.²⁸⁵

Nefsü'l-emr, Gelenbevî'ye göre dışarıdaki varlıkların olumsuzluğu hakkında olduğunda sırf olumsuzluk ifade eder. Zira ortada konu ve yükleminden bir şey yoktur. Olumsuz hüküm vermek için, konunun varlığı ille de gerekmez. Mutlak yoktan her kavramı olumsuzlamak gibi. Bu durumda ne dışarıda ne de zihinde var olan bir şey yoktur.²⁸⁶

²⁸⁴ Gelenbevî, *Risâle fî Tahkiki, Nefsi'l-Emr*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 4140, vr.147a

²⁸⁵ Gelenbevî, age, vr.147a

²⁸⁶ Gelenbevî, age, vr. 147a

'Olumsuzluk nefsü'l-emr'de gerçekleşmiştir' şeklindeki sözün doğruluğunu Gelenbevî iki yönden değerlendirmektedir. Birisi, nefsü'l-emrin varlığı gerçekleşmiş olan şeylerden ve mevhum olan şeylerden daha geneldir. Bu nedenle bu iki varlık çeşidinden daha genel olan başka bir varlık ortaya konmuştur ki buna nefsü'l-emr denmektedir. Bu sayede 'Ahmet a'madır' önermesinde yokluk olan a'malık ile Ahmet hakkında bir hüküm verilmektedir. Yine 'anka mümkündür' önermesinde konu ve yüklem zihinsel varlıklardan oluşmaktadır.²⁸⁷

Görülmektedir ki, 'nefsü'l-emr' şeklinde ayrı bir varlık alanı açılması sadece zihinde var olan şeylerle ilgili haberde bulunmak içindir. Aksi halde onlarla ilgili konuşmanın bir anlamı olmazdı. Bu ayırımın şu faydası olabilir. Üzerinde konuştuğumuz şeyin varlık değeri ve çeşidi ortaya konulmakta ve varlık alanları ve hükümleri hakkındaki karışıklık önlenmeye çalışılmaktadır.

Farazî şeylerin bilinmesini Gelenbevî nefsü'l-emrle açıklamaktadır. Kelam kitaplarında 'beş sayısının çift oluşu' söz konusu edilmektedir. Beş rakamının çift olmadığı açıkça bilindiği halde neden bu tartışma yapılmıştır sorusu akla gelmektedir. Burada amaç, gerçek ile mevhum olanı birbirinden ayırmaktır. Gerçek olan beş rakamının tek sayı olmasıdır, çift oluşu değil. Öyle ise beş rakamının çift oluşu nefsül emirde gerçekleşmiş değildir, gerçekleştiği biliniyor da değildir. Ancak Gelenbevî '*farazî olan çift oluşun*' nefsül emirde gerçekleştiğini ve gerçekleştiğinin de bilinir olduğunu²⁸⁸ vurgulamaktadır.

Gelenbevî, nefsü'l-emri diğer kelamcılardan farklı olarak iki kısma ayırmaktadır. Birisi, farz etmeden de düşünmeden de zaten var olan nefsü'l-emr. Gerçek olan olumlu önermeler bu guruba girmektedir. Bu kısımda konunun dışarıda var olması gerekir. İkincisi ise, farz etme yoluyla var olan nefsü'l-emr. Beş sayısının çift oluşu örneğindeki gibi farazî hükümler bu guruba girmektedir.²⁸⁹

Zihin dışında var olan bir şeyin zihinde de olması zorunludur. Çünkü bilen var, bilinen de vardır. Ancak, zihinde olan her şeyin zihin dışında da olma zorunluluğu yoktur. Hayali ve farazî olan şeyler gibi. Anka kuşu ve Van Gölü Canavarı gibi. Bu

²⁸⁷ Gelenbevî, age, vr. 147a

²⁸⁸ Gelenbevî, age, vr.148b

²⁸⁹ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.38

gibi durumlarda zihin dışında var olmayıp da zihinde var olan şeylerin bilgisi ve yokların, ve olumsuz önermelerin bilgisi nefsü'l-emirle açıklanmak istenmektedir.

Nefsü'l-emr, şeyin kendisi, “haddi zâtında şeyin kendisi” anlamınadır. Bir farz edenin farz etmesi ve bir düşünenin düşünmesi olmasa bile, hükmün bir şey için var olmasıdır. Hakkında hüküm verilen bu şey, ister hariçte ister zihinde var olsun hüküm onun için yine de sâbittir. Bir şeyin hariçte var olması ise, onun asli varlığında öyle olmasıdır. Öyle ise nefsü'l-emir, harici ve zihnî varlığı içine alır. Hariçte olan her şey kesinlikle nefsü'l-emirdedir ve aralarında eksik girişimlilik vardır²⁹⁰, çünkü bazen bir şey nefsü'l-emrde olur ama zihinde olmaz, hariçte olmasına rağmen zihinde olmadığı gibi; bazen de zihinde olur ama nefsü'l-emr’de olmaz, yanlışlar gibi. O halde hariçte mevcut olmayan şeyler nefsü'l-emrde bazı sıfatlarla sıfatlanmış olur. Fakat sadece zihinde var olanların sıfatlanmaları da sadece zihindedir, aksi takdirde “malul yokluğu” gibi şeylerle sıfatlanmada zihnî varlığın bir etkisi olmazdı. Akıl şöyle hükmeder: “Elin hareketi yok ise anahtarın hareketi de yoktur” ama şöyle denemez: “Anahtarın hareketi yok ise elin hareketi yoktur”. Bu, varlığa kıyasla illiyet delilidir. Akıl şöyle hükmeder: “Elin hareketi vardır, anahtarın hareketi de vardır. Tersi doğru değildir. Aksi halde illet yokluğu sadece zihinde gerçekleşseydi illiyetle sıfatlanma bu bakımdan sadece zihnî varlıkta olurdu ve bu sıfatlanmada zihnin bir etkisi olmazdı.”²⁹¹

Zihin, insandaki idrak etme gücüdür. Zihnî varlık, yalnız zihinde mevcut olup, dışarıda vücudu olmayan şeylere denir. İnsanın zâtıyla değil, birer bağımsız vücut ile mevcut ve belirgin olan harici eşyanın her türlü aklî varsayımlardan uzak bir surette gerçekleşen zâtî vücudlarına da nefsü'l-emr’e ait varlık denir. Hariç’in de iki anlamı vardır: Zihinden hariç denilince, bazen soyut varlıklar gibi büsbütün idrak sınırları dışında kalan şeyler kast olunur. Bazen da zihnin farazî yönelmesinden, diğer bir ifadeyle mümkün olanın ihatasından hariç kalan şeyler kast olunur. Alemde hiçbir şey zihinden hariç değildir. Fakat zihnin farazî yönelmesinden dışarıda kalan pek çok şeyler vardır. Bunların zihnin kapsam alanının dışında olmaları nefsü'l-emr’e ait vücut ile mevcut olmalarına engel değildir. Mesela Amerika kıtası keşfedilmeden önce, zihnin ihatasından hariç, nefsü'l-emr’e ait varlığıyla mevcut idi. Çünkü böyle

²⁹⁰ Eammu min vechin: Mantıkta kavramlar arası ilişkide 'eksik girişimlilik' anlamınadır.

²⁹¹ Alaaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l Felâsife (Kitabu'z- Zuhr)*, çev. Recep Duran, s.147

olmasaydı keşfedilemezdi. Zihnî farazî yönelmesinden dışarıda kalmakla beraber, zihinden hariç değildi. İşte bu misal ile zihin, hariç ve nefsü'l-emr kavramları arasındaki fark açığa çıkmaktadır.²⁹²

Eşyanın ilk ve ikinci arazlarından sıyrılmış olarak ilâhî ilimde belirmesine (teayyününe) nefsü'l-emr derler. Yoksa nefsü'l-emr denildiği zaman onu bir varsayım ile sınırlandırarak olursak o nefsü'l-emr olmaktan çıkar, zihnî suret haline gelir. İslâm alimlerinin tarifine göre nefsü'l-emr, küllîleri, cüzîleri, büyüğü ve küçüğü ile, topluca ve tafsîlî olarak, ister aynî olsun, ister ilmî bütün eşya şekillerini içine alan zâtî ilimden ibarettir.²⁹³

Nefsü'l-emr, elinden gelen bütün gayreti sarf eden araştırmacının iddia etmiş olduğu şeydir. Nefsü'l-emr, vaki olan, hadd-i zâtında olan ve Tanrı'nın bilgisinde olan şeydir.²⁹⁴

²⁹² Ömer Ferit Kam, *Dini Felsefi Sohbetler*, Sadeleştiren. Süleyman Hayri Bolay, Ankara, s.172,

²⁹³ Ülker Öktem, *Mestcizade'nin "al-Hilâfiyyat Beyne'l-Hükemâ Ma'a al-Mutekellimîn va al-Hilâfiyyât Beyne'l-Mu'tezile ma'al'l-Eşâ'ira ve al-Hilâfiyyât Beyne'l-Eşâ'ira va al-Hilâfiyyât Beyne'l Beyne'l-Eşâ'ira Ma'a al Mâturidiyye" Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1993 s. 78

²⁹⁴ Ülker Öktem, age, s. 177

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIK MODLARI

Modal Kavramlar ve Açıklığı

Genel olarak felsefede özel olarak da İslâm Felsefesinde ve Kelam'da modal kavramlar, ontoloji ve mantık açısından tartışılan en temel konular arasında yer almaktadır. Bir düşünceyi, bir sistemi doğru bir şekilde analiz etmenin yolu, sistemin üzerinde kurulduğu içeriği yoğun olan kavramların, o sistemin kendi ortamında ne anlama geldiğinin ciddi bir şekilde incelenmesi ile mümkün olduğu söylenebilir. Modal kavramlar ve modal önermelerin tarihi seyrine bir göz attığımızda şunları görebiliriz.

Aristotelesci, Stoacı ve Yeni-Platoncu etkilerle İbn Sînâ, Fârâbî'yi takip ederek, mantığın kavram ve önermelerini inceleyerek başlamış ve tanımlar üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ, mantık üzerinde yoğun bir biçimde durarak hem Aristoteles'in kitapları üzerinde çeviri ve şerhler yapmışlar hem de özgün mantık çalışmaları yapmışlardır. Modalite konusundan varlık felsefesine ve metafiziğe geçiş yaparak, mantık temelli bir metafizik kuramı geliştirmişlerdir. Fârâbî ve İbn Sînâ, modal önermeleri mümkün, mümteni ve zorunlu olmak üzere üçe ayırmışlardır. Bu üç önermeye karşılık gelen varlık kategorilerinin vâcibu'l-vücut ve mümkünü'l-vücut olduğunu mantıktan metafiziğe yaptıkları geçişle açıklamışlardır.²⁹⁵

Modal önermelerin Mantık ve Kelam'daki yeri şöyle vurgulanmaktadır: "Modal önermeler mantıkda olduğu gibi kelam ilminde de önemlidir. Bu tür önermelerin zorunlu, mutlaka, örfiye-i âmm, örfiye-i has, imkan-ı âmm, imkan-ı hâss gibi önemli olanları iyi bilinirse kelam meselelerinin daha rahat anlaşılacağı vurgulanmaktadır. Bu tür ilmî inceliklerden habersiz olanların yukarıda sayılan ilimlere hakkıyla vakıf olamayacakları da belirtilmektedir. Bunlar faydasız felsefi

²⁹⁵ A. Kadir Çüçen, *Mantık*, s.31

incelemeler olmayıp, İslâm âlimlerinin büyükleri tarafından özenle konulmuş aklî kaidelerdir. Bu konuda taassup göstermek uygun bir davranış değildir."²⁹⁶

Basit önermeler üç unsurdan oluşmaktadır. Konu (mevzu), yüklem (mahmul), bağ (rabıta). Bir örnek verecek olursak, 'Ateş sıcaktır.' Önermesinde ateş, önermenin konusu, sıcak yüklemi, 'tır' ise bağıdır. Üç unsurlu basit önermelerde yüklem, bir bağ ile konuya bağlanarak onunla ilgili doğrulanıp yanlışlama özelliğine sahip bir yargı ortaya koyar.

Modalite, yüklemle konu arasındaki ilişkinin nitelenmesi olunca, modal kavramın önerme içerisindeki konumu, hüküm üzerine verilmiş başka bir hüküm gibidir. 'Ateş zorunlu olarak sıcaktır' önermesinde yüklem 'sıcak' lafzıdır. Önermedeki zorunlu modalitesi ise sıcaklığı *zorunlu olarak* hükmüyle güçlendirmektedir.²⁹⁷ Modalitenin (cihet/kiplik) bir çok tanımı yapılmaktadır. Fârâbî'ye göre modalite, önermenin konusuna yükleme keyfiyetine delalet eder.²⁹⁸ Modalite, yüklemle konuya olan nisbet ve bağlantısının derecesini göstermek için, önermenin üç elemanına eklenen bir lafızdır.²⁹⁹ Son dönem mantıkçılarından Ahmet Cevdet (1823-1895) modaliteyi şu şekilde tanımlıyor. Bir önermede bazen konu ile yüklem arasındaki nisbet bir kayıtlı kayıtlanır; önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin modalitesi denir.³⁰⁰ Modalite, bir önermenin işaret ettiği şeyin mümkün, mümteni veya zorunlu olup olmamasıdır. Modal önerme iki hükümden yani iki küçük önermeden oluşur. Mesela, 'Ateş sıcaktır, zorunludur' önermesi modal bir önermedir ve 'Ateş sıcaktır' ve 'Ateşin sıcak olması zorunludur' önermelerinden oluşur. Söz konusu önermede ateş ile sıcak arasındaki bağ zorunlulukla kayıtlanmıştır.³⁰¹ Modal önerme iki önermeyi içinde

²⁹⁶ Rıfat, *Vesiletü'l-İkan*, İstanbul 1317, s.64-65

²⁹⁷ Necati Öner, *Klâsik Mantık*, Ankara 1991, s.76; Necati Öner, *Klâsik Mantıkta Modalite* (Felsefe Yolunda Düşünceler, içinde) s.162; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, İFAV, İstanbul 1996, s.113

²⁹⁸ Fârâbî, *Peri Hermenias (Kitâbu'l-İbare)* nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara 1990, s.57

²⁹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, s.105-106

³⁰⁰ Ahmet Cevdet, *Miyar-ı Sedad*, Mantık Metinleri 2 içinde (haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul 1998, s.78

³⁰¹ Necati Öner, *Klâsik Mantık*, s.148

barındırdığından Gelenbevî buna 'hüküm üzerine verilmiş hüküm' (hükümün li hükmin)³⁰² demektedir.

Modal önermeler Gelenbevî'nin en çok üzerinde durduğu konulardan birisidir. O'na göre bu konu bahislerin en kapalı ve anlaşılması en güç olanıdır. Bu nedenle bu bölüme anahtar olmak üzere bir risale³⁰³ telif ettiğini belirtmektedir.³⁰⁴

Gelenbevî, Miftahu Babi'l-Müveccihât isimli kitabını üç bölüme ayırmaktadır. Zaruret, devam-fiil-kuvve, ve imkan. İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yapılan bu ayırım, mütekaddiminin görüşü olarak ortaya çıkmıştır ki onlara göre, imkan, imtina ve vücup modları vardır.³⁰⁵ Fârâbî'de ise durum daha farklıdır. O, ilk cihetlerin (mod) üç olduğunu kabul eder. O'na göre bunlar zaruret, mümkün ve mutlaklır.³⁰⁶ Görülmektedir ki mümteni modalitesi Fârâbî'de yoktur. İbn Sînâ'da vardır. Devam-fiil-kuvve modalitesi ise İbn Sînâ'da yoktur, fakat Gelenbevî'de vardır. Aynı zamanda Gelenbevî mümteni modalitesini ön plana çıkarmaktadır.

Gelenbevî, imtina, imkan ve zaruret kavramlarına modal önermelerin maddesi adını verir. Önermenin maddesi demek, ontolojik anlamda konu ile yüklem arasındaki ilişkinin zorunlu mu, mümkün mü yoksa mümteni mi olduğunun araştırılmasıdır. Buna göre 'insan canlıdır' önermesinin maddesi zorunlu, 'insan yazardır' önermesinin maddesi mümkün, 'insan taşır' önermesinin maddesi ise

³⁰² Gelenbevî, *Miftâhu Babi'l-Müveccihât*, Ek-1'de, s.2

³⁰³ Gelenbevî'nin *Miftâhu Babi'l-Müveccihât* isimli risalesinin, 'imkan risalesi' adıyla üç ayrı baskısı yapılmıştır. İlk baskı Matbaa-i Âmirede 1236 tarihinde, ikincisi, Hasan Hilmi Rizevi'nin elle yazıp 1303 tarihinde tab' ettiği baskı, üçüncüsü ise 1309 tarihinde basılmıştır. Bu üç baskının içerikleri aynıdır. Bu baskıları destekleyen sadece tarihsiz bir yazma nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, 68'de kayıtlı bulunmaktadır. Ancak bütün nüshalarda giriş bölümünde müellif tarafından kitabın ismi 'Miftâhu Babi'l-Müveccihât' diye isimlendirilmiştir. Bizim incelediğimiz sekiz adet el yazma nüsha, baskısı yapılan kitaplardan içerik ve ifade bakımından farklılık göstermiştir. Çalışmamızı sağlamlaştırmak için Süleymaniye, Esat Efendi, 3850 numarada kayıtlı en eski olarak gördüğümüz 1195 tarihli nüshayı esas alarak sekiz nüsha ile tahkik yaptık. Dipnotlarda, yaptığımız tahkiki kullandık. Kısaca Miftah olarak belirttik. Arapçası Ek-1'de görülebilir.

³⁰⁴ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.1

³⁰⁵ Necati Öner, *Klâsik Mantık*, s.83

³⁰⁶ 'Fârâbî, Peri-Hermeneias Muhtırası', (nşr. Mübahat Türker-Küyel.) *DTCF Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Yıl. 1966, c.IV, s.29

mümtendir.³⁰⁷ Vücup, imkan ve imtina' kavramlarından kastedilen manayı aydınlatmak için eski mantık kitaplarının çoğunda verilen misaller şunlardır: Ateşin sıcak olası zorunludur (vücup), soğuk olması imkansız (imtina') ve sönmesi mümkündür (imkan). Bunları önermeler halinde şöyle ifade ederler. Ateş sıcaktır. Ateş soğuktur. Ateş sönücüdür.³⁰⁸ Zihnin hükmü ile ontolojik gerçekliğin örtüştüğü ifadeler, en doğru ve en kesin ifadelerdir. Ancak konu modalite olduğunda esas olan, zihnin yargılarıdır. Bu açıdan modal önermeler, modalitesi açıkça belirtilen ve belirtilmeyen diye ikiye ayrılmıştır. Gelenbevî, modalitesi açıkça belirtilmeyen modal önermeye 'mutlaka', önermedeki keyfiyetlerden herhangi birisi açıklanırsa, 'mukayyed' bulunduğu mod'a (cihet) şamil olmasından dolayı 'modal' (müvecceh) adını verir.³⁰⁹ Doğruluğu hiçbir şarta bağlı olmaması göz önüne alındığında yine Gelenbevî modal önermenin mutlaklığını, 'bütün zorunlu modal önermelerde olumlu veya olumsuz nisbetin konudan ayrılmasının mümteni olması' şeklinde kabul etmektedir.³¹⁰

Modal kavramların tanımının adsal tanım mı yoksa gerçek tanım mı olduğu tartışma konusu olmuştur. İslâm mantıkçılarına göre önemli olan, tanımı yapılan varlık sahasıdır. Tanımı yapılanın varlığı, zihin dışında ise tanım gerçek tanım, sadece zihinde ise adsal tanımdır. Gelenbevî'ye göre gerçeklik dünyasında var olan bir şeyin varlığı bilinmezden önce yapılan tanım, adsal tanımdır. Bizzat var olmayıp da varlığı mümkün olan şeyin tanımı da adsal tanımdır.³¹¹ Buna göre mümteni ve geçmişte ve gelecekte yokluğunu düşündüğümüzde mümkünün tanımı adsal tanımdır. Zorunluya gelince, gerçeklikte yokluğunu düşünmek imkansız olduğu için bunun tanımı gerçek tanımdır. Modal kavramların tanımlarının tanım şartlarına uyup uymadığı önemlidir. Zira tanımda bir şey kendisinden daha müphem bir şeyle tanımlanmamalıdır. Bir şeyin bilinmesi, kendisine bağlı başka bir şeyle

³⁰⁷ İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s.125-127

³⁰⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, s.121; Ahmet Cevdet, *Mi'yar-ı Sedad*, s.92-95; Rifat, *Vesiletü'l-İkan*, İstanbul 1317, s.64-66

³⁰⁹ Abdulkuddus Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s.57

³¹⁰ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.2

³¹¹ Necati Öner, *Klâsik Mantık*, s.38-40

tanımlanmamalıdır.³¹² Tanımın bu kuralına göre üç modal kavram birbirleriyle tarif edildiği için tanımda kısır döngü (devr) görülmektedir. Bu kısır döngüden kurtulmak için en az birinin apaçık olduğunu kabul etme ihtiyacı doğmuştur.

Fârâbî, varlık, zorunluluk ve imkan kavramlarının tasavvurunun daha önceki bir tasavvura ihtiyaç duymadığını, manalarının apaçık olduğunu kabul etmektedir.³¹³ Fârâbî'ye göre modal kavramlar açık oldukları için birbirlerine ihtiyaç duymadan kavranırlar. Zorunluyu kavramak için imkana, imkanı kavramak için de zorunluya ihtiyaç yoktur. İbn Sînâ da kısır döngüyü (totoloji) dile getirmektedir. Mümteni, olması mümkün olmayan veya olmaması zorunlu olan; mümkün, olması veya olmaması mümteni olmayan şeklinde tarif edildiği için kısır döngünün gerekeceğini nakletmektedir. Ona göre üç kavramdan ilk önce tasavvur edilen vaciptir. Çünkü zorunlu, varlığın te'kidine delalet eder. Vücut yokluktan daha iyi bilinir, çünkü varlık zâtıyla bilinir, yokluk ise herhangi bir şekilde varlık yardımıyla bilinir.³¹⁴

Râzî de üç kavramdan varlığın tabiatına en yakın olanın akılca en iyi bilindiğini, buna göre vacip, varlığa daha yakın olduğundan akla göre daha iyi bilindiğini belirtmektedir.³¹⁵

Îcî ise kısır döngüden kurtulmak için Fârâbî gibi zorunlu, mümteni ve mümkünün apaçık olduğunu kabul etmektedir. Îcî, İbn Sînâdan daha net ifadelerle modal kavramların tariflerini vermektedir. Üç kavramdan birisini tarif etmeye çalışanın ya ikincisiyle veya üçüncünün olumsuzlanmasıyla tarif edebileceğini vurgulamaktadır. Örneğin vacip nedir dendiğinde, yokluğu mümteni olandır veya yokluğu mümkün olmayandır, şeklinde cevap verilecektir. Mümteni, yokluğu vacip olan veya varlığı mümkün olmayandır, mümkün ise varlığı ve yokluğu vacip olmayandır, denecektir. Üçünden her birisi diğerinin tarifinde kullanıldığı için tarifte kısır döngü görülmektedir. Îcî bunu aşmak için üç kavramın da açık olduğunu belirtmekle birlikte en açığının vücup olduğunu tercih etmektedir.³¹⁶ O da İbn Sînâ gibi varlığa en yakın olanın vücup olduğunu gerekçe olarak göstermektedir.

³¹² Necati Öner, age, s.44

³¹³ İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, s.78

³¹⁴ İbn Sira, *Şifâ İlâhiyât I*, s.36

³¹⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, s.206-207

³¹⁶ Îcî, *Mevâkıf*, s.68

Modal kavramların tanımı ve hangisinin daha açık olduğu tarihi seyri içerisinde yukarıda belirttiğimiz gibi değişiklik göstermektedir. Fârâbî hepsinin açık olduğunu, İbn Sînâ ve Râzî zorunlunun, İcî ise hepsinin açık, zorunlunun ise daha açık olduğunu belirtmektedir. Gelenbevî bunların aksine mümteninin daha açık olduğunu kabul etmektedir.³¹⁷ Zira Gelenbevî'ye göre nisbetin zorunluluğunu ancak onun konudan ayrılması akla göre muhallerden birisini gerektiriyorsa bilinebilir. Örneğin iki zıddın bir araya gelmesinin akla göre muhal olması gibi. Yine nisbetin mümteni olduğunu ancak akla göre açıkça muhal olanlardan birisini gerektirmesiyle bilebiliriz. Nisbetin mümkün olduğunu da o nisbetin taraflarından birisinin bu muhali gerektirmesiyle bilebiliriz. Görülmektedir ki üç modal kavramın da bilinmesi Gelenbevî'ye göre muhalin bilgisine dayalı olmaktadır. Mümteninin daha açık olmasını gerektiren şey onun diğerlerinde bulunmayan en önemli niteliğinden (hassa) dolaydır. Çünkü mümteniye idrak etmede zorunlu ve mümkünün aksine mümteninin diğer tarafına dönüş yoktur. Nisbette aklen muhali gerektiren yine muhalin kendisidir. Diğer ikisi bu muhale göre bilinmektedir. Gelenbevî, olumlu nisbetin zorunluluğunu, olumsuz nisbetin mümteni oluşuna bağlamaktadır. Yine konunun var olduğu durumlarda mümteni hükmü verilebilmektedir. Bu nedenledir ki olumlu zorunluluk konunun varlığını gerektirir. Fakat olumsuz nisbetin zorunluluğunda durum böyle değildir. Olumsuz nisbetin zorunluluğunda, olumlu nisbet mümteni ise doğru olmaktadır. Mümteni ise sadece iki durumda söz konusu olur. Ya konu yoktur veya konu vardır ama yüklem konudan ayrılması zorunludur. Bu nedenledir ki olumsuz zorunluluğun doğruluğu konunun varlığına dayanmamaktadır.³¹⁸

³¹⁷ İsmail Kız doktora tezinde gerekçeleri farklı olmakla beraber Gelenbevî'nin vardığı neticeye ulaşmıştır. Konu ile ilgili değerlendirmesi şöyledir: "İbn Sînâ'nın zorunlu ile mümkün arasındaki bağı nasıl kurduğu pek açık değildir. Mümkün mü zorunludan çıkar? Yoksa zorunlu mümkünden? Pek açık değildir. Bunun yanında mümkün imkansız nasıl düşündürüyor? Bu da tartışılır bir konudur. Öyle görünüyor ki, en tartışmasız modalite imkansız modalitesidir. Çünkü imkansız ne zorunluya ne de mümkünle ilintili değildir. İbn Sînâ'da zorunlu ve mümkün aynı zamanda varlık alanında karşılığını buluyor, oysa imkansız sadece zihinsel kalıyor. Yani imkansız karşılayan bir varlık alanı yoktur. Bu daha çok zihnin bir durumunu ifade ediyor. Netice itibarıyla imkansız ne zihinsel olarak ne de ontolojik olarak mümkün ve zorunludan çıkmaz, ancak, mümkün ve zorunlu İbn Sînâ'nın anlayışında ontolojik olarak ve mantıksal olarak birbiriyle ilintilidir." İsmail Kız, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Anlayışı*, s.106-107

³¹⁸ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.4-5

Gelenbevî'nin mümteni'yi en açık olarak belirlemesini, aklın hükümlerinin olumsuzlamasına dayandığını söyleyebiliriz. Kelamın meselelerinde akıl yürütürken en son muhal önermeye dayandırılması eskiden kalan geleneği temellendirme olarak görülebilir. Gelenbevî'nin asıl amacının, konusu dış dünyada olmayan şeyler hakkında zorunluluk hükmünü verilebilmek için mümteni'yi temel aldığı da söyleyebiliriz. Biz, alemi imkan sahası olarak görmekteyiz. Genel olarak bilginin en azından kendi varlığımızın bilgisinin imkan sahasına bağlı olmasından dolayı mümkünü daha açık olarak görmekteyiz.

Gelenbevî'ye göre muhal en açık kavram olduğuna ve zorunlu da mümkün de onunla bilindiğine göre muhal de bilginin konusu olmaktadır. Klâsik kelam kitaplarında yokluğun bilgi konusu edilmesi genel bir özelliktir. Bu nedenle aklî hükümler konusunda şu üç temel ayrımı bulmaktayız. Akıl, bir şeyin, bir m'alûmun varlık kavramıyla ilişkisi hakkında vacip, mümkün, mümteni hükümleri dışında başka bir hüküm veremez. Biz de Gelenbevî'nin belirlediği açıklık sıralamasına uyarak mümteniden başlıyoruz.

A- MÜMTENİ' VE MAHİYETİ

Mümteni, yokluğu zâtının gereği olup, varlığını aklen tasavvur etmek imkansız olan şey diye tarif edilir. Örneğin, 'Allah yoktur', 'dört sayısı tektir' önermeleri gibi. Muhal ve müstahil de denen mümteninin özelliği, hiçbir surette var olmamaktır. Yokluk onun mâhiyetinin gereğidir.³¹⁹ Cürcânî muhal için 'bir cüzün aynı anda hem hareketli hem de hareketsiz olması'nı örnek olarak vermektedir.³²⁰

Önceden de belirttiğimiz gibi modal bir önermede konu ile yüklem bulunmaktadır. Bu ikisi arasındaki nisbet ya olumlu ya da olumsuz olacaktır. Aynı anda hem olumlu hem olumsuz olamaz. Gelenbevî'ye göre önermenin modalitesi zorunlulukla kayıtlanmışsa yani önermenin nisbetinin olumluluğu zorunlu ise vacip, aynı önermenin karşıt durumu yani önermenin nisbetinin zorunluluğu olumsuz ise mümteni olmaktadır. Modal kavramları varlık açısından göz önüne alırsak varlığı

³¹⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c.1, s.460-461; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339-1341, c.1, s.247; Abdullatif Harpûfî, *Tenkîhu'l-Kelam*, İstanbul 1327, s.34

³²⁰ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.143

zâtının gereği olana vacip, yokluğu zâtının gereği olana mümteni deriz. Gelenbevî mümteni'yi, zâtıyla mümteni ve başkasıyla mümteni olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Yokluğunun zorunluluğu zâtından dolayı ise 'zâtî mümteni' (el-mümteni' bizzât), başkasından dolayı ise 'başkasıyla mümteni' (mümteni' bil-gayr) demektedir.³²¹

İzmirli İsmail Hakkı, mümteni'yi şöyle tarif etmektedir. Yokluğu zâtının gereği olan m'alûmdur ki, varlığı kabil değildir. Lizâtihi mümteni olan m'alûm budur. Başkasıyla mümteni ise mümkün ile ilişkilidir. Mümkün mümteni olunca zâtından dolayı değil, başkasından dolayı mümteni olmaktadır. Mümteni asla var olmaz, zihin dışında asla mevcut olmaz, akıl onu var olan bir mâhiyet olarak asla tasavvur edemez.³²²

Rıza Tevfik Bölükbaşı'na göre mümteni, aklın sağır kaldığı yani anlayamadığı şeydir. Akılda yeri olmayan şeye mümteni denmiştir. Âdî ve aklî olmak üzere mümteni iki kısma ayrılmaktadır.³²³ Başka bir ifade ile tabii ve aklî mümteni de diyebiliriz. Absurd, aklen mümteni' olan ve impossible-imkansız olan şeye denmektedir. Rıza Tevfik'e göre bu farkın büyük önemi vardır. Zira tecrübeyle mümkün olmayan bir şey mutlaka aklen de mümteni olmak lazım gelmez. O sadece şu gördüğümüz incelediğimiz tabii şartlar dairesinde vuku bulmamaktadır. Örneğin dünya kendi etrafında doğudan batıya dönmektedir. Bunun aksine hareket etmesi mümkün değildir. Ancak akıl böyle bir hareketi tasavvur edemediği için buna mümteni diyemeyiz. Haddi zâtında akla sığmayan bir hareket değildir. Ancak dört köşeli bir üçgenin bulunması mümtenidir. Zira üçgen üç köşeli bir geometrik şekil olduğu için dört köşeli olması üçgenin özsel mâhiyetiyle çelişmektedir. Buna göre dört köşeli üçgen aklen mümtenidir. Akıl böyle bir şeyi asla idrak edemez. Üç boyuttan yoksun bir mekan, yer tutmaktan mahrum olan bir madde, mekandan bağımsız bir hareket de akıl tarafından idrak edilemediği için mümtenidir. Yine bir şeyin aynı zamanda hem var hem de yok olması yine mümtenidir.³²⁴

³²¹ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.33; Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, Matbaa-i Âmire, 1263, s.47-48

³²² İzmirli İsmail Hakkı, age, c1, s.247-250

³²³ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.59; Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, "Absurde" md, c.1, s.63

³²⁴ Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, c.1, s.64

Üçgen örneğinde de görüldüğü gibi mümteni olan aklî bir hükmün, karşıtı ile çelişmesi gerekmektedir. Bu çelişikliğın de açık olması icab eder. Çünkü bir çok hüküm mümteni' olmadığı halde çelişki çok açık görölmediğı için bunların mümteni' olduklarını hemen anlamak kolay değildir. Mantığın kurallarından bazen yardım almak da gerekebilmektedir. Hemen mümteni hükmünü verebilmemiz için özünde çelişkinin bulunduğı derhal zihne gelmelidir.

Mümteni, bazen bir isbat metodu olarak da kullanılabilir. Bir iddia hakkında doğrudan doğruya delil ileri sürüleceğine o iddianın karşıtını ele alıp mümteni olduğı isbat edilir. İşte bir iddiayı dolaylı yoldan isbat etme şekline mantıkta karşıtı ile isbat (isbatun bi'n-nakız) denmiştir. Bu metodu ilk uygulayan da Oklides olmuştur.³²⁵

Aklın, varlığını tasavvur edemediğı mümteni, nasıl bilginin konusu olabilir? Gelenbevî mümteni olan şeylerin bilinmesinin problem olduğunu belirtmektedir. Problem şöyle ortaya çıkmaktadır. Bilgi, bilen ile bilinen arasında bir ilişki olarak ele alındığında, bilen dış dünyada var olsa da bilinen yani mümteni dış dünyada yoktur. Bilen ne ile ilişki kuracaktır? Bilgi ister nitelik ister nisbet isterse edilgi (infial) olsun bilinen bilinenle ilişki kurması gerekmektedir. Zira bilen olmak ve bilinir olmak akılda peş peşe gelirler (mütedâif). Bilen varsa bilinen vardır. Bilenin var olması onun bir şeyler bildiğini akla getirmektedir. Gelenbevî, bu nedenle filozofların şu açıklamasını nakletmektedir. Bir şeyi tikel olarak bilmenin yolu dışsal veya içsel duyulardır. Yok, zorunlu olarak duyumlanamaz. 'Yok'dan ve mümtenilerden alınmış herhangi bir suret zihinde hâsıl olmadığına göre, nasıl bilinecektir. Örneğin Zeyd görölmediğı sürece ondan elde edilen tikel bir suret olmayacaktır. O halde mümteniden nasıl suret elde edilecektir ve nasıl bilinecektir?

Gelenbevî, mümteninin zihinlerde hâsıl olan suretinin 'küllî bir suret' olduğunu kabul eder. Her küllînin zihinlerde gerçekleşmiş suretleri nefsü'l-emirde mevcuttur. Buna göre mümtenilerin 'hüviyetleri' nefsü'l-emirde var olmasa da, küllî suretleri nefsü'l-emirde vardır. Mümtenilerin dış dünyada varlıkları yoktur, fakat zihinlerde küllî suretleri vardır. İşte Gelenbevî'ye göre bilen bu tümel suretlerle ilişki kurduğundan dolayı mümteni olan şeyin bilinmesi söz konusu olmaktadır.

³²⁵ Rıza Tefvik Bölükbaşı, age, c.1, s.65

Gelenbevî'ye göre mümteninin mâhiyeti vardır. Mâhiyetin zihinlerde ve nefsü'l-emirde gerçek varlığı vardır. Fakat küllî olan zihinsel fertlerine göre, o mâhiyet nefsü'l-emre göre hakiki fertleri kapsar. Öyle ise bu mâhiyet o fertlere göre hakiki mâhiyet, zâtı ile mümteni olanların hüviyetlerine göre ise farazî mâhiyet olur.³²⁶ Görülmektedir ki mümteninin zihinlerde bulunan mâhiyeti farazî bir mâhiyettir. Bilenin ilişki kurduğu şey bu farazî mâhiyet olmaktadır. Böylece mümteninin bilinmesi zihinsel varlığın kabul edilmesine dayanmaktadır.

³²⁶ Gelenbevî, *Mahiyetü'l-Mümteni*, Süleymaniye, Yazma Başışlar, 4140, vr.148b-149b; Gelenbevî, *Risâle Tabhasu an Mahiyeti'l-Mümkünât ve'l-Mümteniât*, Süleymaniye, Serez, 3847, vr. 127a-127b

B- ZORUNLU (VACİB) VARLIK

I- ZORUNLU VARLIK KAVRAMIYLA İLGİLİ PROBLEMLER

1. Grek Felsefesinde Zorunluluk

Zorunluluk kavramı, Grek felsefesinin çeşitli dönem ve ekollerinde farklı anlamlar kazanmış. Zorunluluk bazen teolojik bazen de materyalist bir içeriğe sahip olmuştur. Zorunluluk kavramına teolojik açıdan bakan ekoller onu gaye ve kader fikriyle birlikte düşünürken materyalist açıdan bakan ekoller ise gaye kavramını dışlayan bir anlam yüklemişlerdir. Sokrat öncesi felsefede zorunluluk, 'her şeyi bir ilahi inayet ve takdir çerçevesinde yöneten bir ilke' anlamında kullanılmıştır. Stoa gibi bazı ekoller zorunluluk kavramını kader, akıl ve gaye kavramıyla hatta Zeus'un adıyla özdeşleştirmişlerdir. Buna göre varlıkta içkin olan 'akıl inayet' her şeyi yöneten bir ilkeydi. Sokrat ve sonrasında, özellikle de Platon'un Timaios'unda görüleceği gibi illiyet ilkesi 'gaye' fikriyle birlikte düşünülmüştür. Buna göre, fiziki unsurların tabii işleyişi, yalnızca tabii şartları ifade eder veya onlar tali sebeplerdir. Bu anlayışta zorunluluğun, kosmosun şekillenmesinde rolü vardır. Şu kadar var ki akıl ve Tanrı, fiziki zorunluluğa daima galebe çalar. Yani zorunluluk, ilahi sebeple ilişkisi içinde araştırmayı hak eden bir 'yarı sebep'tir.³²⁷

Milet okulu filozoflarından Heraklitos determinist bir filozof olarak şöyle demiştir: 'Her şey kadere göre vuku bulur ve bu zorunlulukla aynı şeydir.' Filozof, her şeyin bir çatışma fikrine göre oluştuğunu, her şeyin bir ölçüye göre olduğunu, akla uygun biçimde meydana geldiğini ileri sürmekteydi. Burada akıl, her şeye eğemen olan bir yasayı ifade etmekte ve her şey bu yasa çerçevesinde zorunlulukla idare edilmektedir. Zorunluluk düzen içredir. Evrendeki düzen kaçınılmaz olarak bir düzen koyucuyu gerektirmektedir. Tek bir ilahi yasa vardır ve evren Tanrı tarafından yönetilmektedir. Evrendeki hâdiselerin yasa ile yönetildiği filozofun düşüncelerinde açıkça görülmektedir.

Empedokles, zorunluluk kavramına evreni oluşturan dört unsurun birleşip ayrılarak yeni cisimler meydana getirmesini sağlayan *iki temel kozmik güç* olarak

³²⁷ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 21-22

bakıyordu. Bunlardan biri sevgi diğeri nefretti. Sevgi birleştirmekte, nefret ise ayırmaktaydı. Bu sistemde sevgi, Newton'un çekim kavramını hatırlatır tarzda, sık sık bir iç muharrik kuvvet olarak anılmıştır. Abdera Okulu yani Atomcuların ünlü filozoflarından Leukippos ve Demokritos, zorunluluk kavramını sebeblik fikirleri doğrultusunda değerlendirmişler ve "gaye sebep" fikriyle olan zıtlığını vurgulamışlardır. Abdera Atomcuları, nesnelerin oluşumunu determinist bir zorunluluk kavramıyla açıklamışlar, gaye sebepten söz etmeden her şeyi tabii zorunluluğun ellerine bırakıp kader kavramını zorunluluk kavramı ile yorumlamışlardır. Bu ekole göre atomlar bir sebebin sonucu olarak bir arada bulunmakta, daha güçlü bir zorunluluk tarafından etkilendiklerinde ise dağılmaktadır. Daha güçlü olan zorunluluk, atomik çarpışmaların yarattığı bir şeydi. Evrendeki hızlı atomik dönüş hareketi tüm oluşların sebebi sayılmış ve bu yüzden zorunluluk diye isimlendirilmiştir. Atomcular, her türlü hâdiseyi atomik bileşenlerinin hareketiyle açıklayıp, sebeplerin sonuçları zorunlu olarak gerektirdiğini savunmuşlardır.³²⁸

Aristoteles, Metafizika adlı eserinde zorunluluk kavramının çeşitli anlamları üzerinde durmaktadır. Ona göre zorunluluk üç anlama gelmektedir. Birincisi: Zorunluluk, bir var oluş şartı olarak *kendileri olmaksızın yaşamamanın mümkün olmadığı* şeylerdir. Mesela bir canlı solunum ve yiyecek olmaksızın yaşayamaz. Bunlar bir canlının yaşaması için zorunludur. İkinci anlamı, o olmadan iyinin var olamayacağı ve kötünün de o olmaksızın giderilemeyeceği *koşulların toplamına* delalet etmektedir. Örneğin ilaç kullanmak hasta olmamak veya hastalığı gidermek için zorunludur. Üçüncü anlamıyla zorunlu, *zorla yapılan şeyi veya zorlamayı* ifade eder. Nihayetinde olduğundan başka türlü olmayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğu söylenir. Bütün diğer zorunluluklar aslında zorunlunun bu anlamından türemektedir. Zorunlu olan bir şeyden söz etmek, onun sebebiyle bir şeyin başka türlü olmasının imkansız olduğunu söylemek demektir. Buna göre eğer bir şeyi sağlayan şartlar olmaksızın o şeyin olması imkansız hale geliyorsa, o şartlar zorunludur. Bu anlama göre, bir şeyin meydana gelmesini sağlayan nedenler de bir tür zorunluluk anlamına gelmektedir.

³²⁸ İlhan Kutluer, age, s.22-26

Aristoteles'e göre bir kısım zorunlu, zorunluluğunu kendisinden başka bir şeye borçludur. Diğer bir kısım zorunlu ise başka şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdır. Öyle ise ilk ve temel anlamında zorunlu basit olandır. Çünkü basit olan, bir çok biçimde olamaz.³²⁹ Bu ifadelerden Aristoteles'in "kendisiyle zorunlu" ve "başkasıyla zorunlu" ayırımını yaptığı açıkça görülmektedir. Öyle ise bu ayırımı yaptığı andan itibaren zorunluluk kavramının asıl metafizik anlamına temas ettiği söylenebilir. Filozof zorunluya verdiği metafizik anlamı kelimenin ilk ve temel anlamı saymış ve onu basit kavramıyla özdeşleştirmiştir. Bir şey zorunluluğunu başkasından almıyorsa, nasılsa öyle olmak, değişime açık bileşenlerden oluşmamak anlamında basittir. Bu basit şeyin olmaması veya başka türlü olması mümkün değildir. Aristoteles, zorunluluk kavramını metafizik anlamında kullandığında her şeyden önce *Ezelî- Ebedî bir İlk Hareket Ettirici*'nin varlığını zorunlu olarak kabul etmektedir. Hareket varsa hareket ettirici de olmalıdır, öyle ise ilk hareket ettiricinin varlığını kabul etmek zorunludur. Bu zorunlu varlık, kendinde kuvve hali barındırmayan bilfiil varlık olmalıdır. Kendinde kuvve hali barındırsaydı var olmaması da mümkün olacaktı. Kuvve halinden bağımsız olduğuna göre İlk Hareket Ettirici'nin maddeden bağımsız olması gerekir. Ayrıca süreklilik arz eden devri hareketler bulunduğu göre bunlara ilk hareketini verenin de Ezelî-Ebedî olması zorunludur. Aristoteles teolojisinde Tanrı aynı zamanda gaye sebeptir. Gaye varlık olduğu içindir ki, evrene ilk hareketi o vermektedir. Böyle bir gaye sebebin nihai sebep olabilmesi için hareketli olmaması gerekir. Çünkü gerçek gaye 'fiilin amacı olan şey'dir, bunun yanında değişmeyen ve hareket etmeyen varlıklar, fiilin kendine yöneldiği gaye olabilir ve 'ma'suk' olarak hareket doğurur. Öteki şeyler hareket ettirildikleri için hareket ederler. Aristoteles'e göre ilk dairevi hareketi meydana getiren ve kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici olarak Tanrı, zorunlu varlıktır. O iyidir ve 'İlk Prensiptir.'³³⁰

2. Zorunlu (vucub) Kavramının Anlamları

Vucub kelimesi, bir şeyin vuku bulması ve yere düşmesi anlamına gelir. Diğer anlamları da bu anlamdan doğmaktadır. Alış veriş 'vacip oldu' denildiğinde

³²⁹ İlhan Kutluer, a.g.e, s.27-28; Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İzmir 1985, I, 248-250

³³⁰ İlhan Kutluer, a.g.e, s.30

gerçekleşti ve vuku buldu manası kastedilir. 'Vacip' düşen sakıt demektir.³³¹ 'Vücub' lazım olma, gereklilik ve gerekme, sâbit olma, sübut bulmadır.³³² Güneşin batmasına vücub dendiği gibi, evin, duvarın veya herhangi bir şeyin yere düşmesine de vücub denmektedir. Kur'an'da hayvanların kesilip 'yanları üzerine yere düşmesi'³³³ vücub kelimesi ile ifade edilmiştir. Kesilen devenin yere düşüp yerleşmesi ve orada sâbit, hareketsiz kalması, çakılıp kalması anlamına gelmektedir. 'Vücub' lazım olmak, yerleşik olmak, gerekme anlamlarına da gelmektedir.³³⁴ Vücub, zorunlu, gerekli, zarûrî olmak, kaçınılmaz olmak, zorunlu olarak var olmaktır.³³⁵

Şüphesiz karşımızda bir varlık alanı bulunmaktadır. Bu varlık, daha önce de değindiğimiz gibi apaçıktır. Varlık kavramının içini dolduran nesneler karşımızda durmaktadır. Her şeyden önce bu alemde bir parça olarak kendi varlığımızdan şüphe duymamaktayız. Zihnimiz varlığı herhangi bir niteliği hesaba katmadan sınıflara ayırarak onlar hakkında hükümde bulunmaktadır. Klâsik kelim kitaplarında buna aklın hükümleri olarak başlık atılır. Varlık, aklın hükmüne göre ya zorunlu ya mümkün ya da mümteni olur. Başka bir şık daha düşünülemez. Varlık kavramını üç kısma ayırdığımız için zorunlu varlığa 'vacibu'l-vücud' demektediriz. Vacib kavramının ikinci kategorilerden zihinsel bir varlık olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu zihindeki varlığın karşılığı olarak zihin dışında zât vardır. Bu şekilde 'zorunlu varlığın zâtı' (Zât-ı Vacibu'l- Vücud) ifadesine ulaşmış bulunmaktayız. 'Zât' lafzı, sıfatlar konusunda yoğun olarak söz konusu edilmektedir. Zâtan başka bir ayırım daha yapılmamaktadır. Varlık ve zorunlu kavramlarıyla 'zât' arasındaki ilişki zihinsel varlık ile zihin dışı varlık arasındaki ilişkidir. Zât hiçbir şeye yüklem yapılmazken nihai olarak bütün yüklem ve nisbetler ona yapılmaktadır. Zâtın sıfatı deriz fakat sıfatın zâtı diyemeyiz.

3. Zorunlu Varlık ve Zât

Etimolojik olarak bakıldığında zât sözü, sahip manasına gelen Arapça (zû) lafzının merfu şeklinden ibarettir. Bu lafız cümledeki yerine göre (zâ) veya (zî)

³³¹ İbn Faris Ebul Hüseyin Ahmet, *Mu'cem Mekayisi'l-Luga*, Mısır 1368, c.6, s.89

³³² İbn Manzur, age, c.1, s.793

³³³ Hacc 22/36

³³⁴ İbn Manzur, age, c.1, s.794

³³⁵ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, 4/522

şeklini de alabilmektedir. Kur'an'da sahip anlamında birçok yerde kullanılmaktadır. "Yer yüzünde bulunan her canlı yok olacak ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacak."³³⁶ Zât lafzı şeklen dışıl bir yapıya sahiptir. Felsefede zât bir şeyin iç yüzü anlamındadır. Fakat bunu hemen hemen aynı anlama gelen nefis ve ayn lafızlarıyla karıştırmamak gerekmektedir.

Aristo felsefesinde mevcut olan 'cevher' deyimini mantık kategorisi olarak zât (essence) anlamında kullanıldığı gibi metafizik bir kavram olarak substance anlamında da kullanılmaktadır. Aristo'nun tanımına göre hakiki, ilk ve en belirgin anlamıyla cevher 'ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey'dir. Mesela bir insan veya at ferdi bir cevherdir. Cevherler bu şekilde müşahhas ve ferdi varlıklar için kullanıldığında ilk cevherler adını alırlar. Ayrıca Aristo'ya göre bu ilk cevherleri içine alan türler ve türleri içine alan cinsler de cevher olarak adlandırılabilir. Aristo, kendisi hiçbir şeye dayanmayan, fakat bütün arazların kendine yüklendiği temel kategori olması yönüyle ferdileşme ilkesi olarak maddeye, mâhiyeti belirleyen ilke olarak surete ve madde ile suretten meydana gelen cisme cevher demektedir.³³⁷

Aristo felsefesinde cevher kelimesinin taşıdığı bu anlamlar İslâm düşüncesinde de çoğu zaman tekrar edilir. Örneğin Tahânevî, cevheri kadim olsun hâdis olsun kendi başına bulunabilen varlık' şeklinde tanımlamaktadır.³³⁸ Cürcânî ise 'ayânla ilgisi itibariyle bir mevzuda bulunmayan mâhiyet şeklinde benzer bir tanım yapmaktadır.³³⁹

Zât ve mâhiyet vücuddan önce gelir. Başka bir ifadeyle, herhangi bir nesne fiilen vücuda gelmezden önce onun zât ve mâhiyeti tasavvur halindedir. Cürcânî'ye göre 'zât' bir şeyin ta kendisidir.³⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı'ya göre, tabiatıta gerçekleşmiş mevcutların bir zâtı ve mâhiyeti olduğu gibi, akli mevcutların da bir zât ve mâhiyetleri vardır. Demirin nasıl bir zâtı varsa üçgenin de öyle zâtı vardır.³⁴¹

³³⁶ Rahman 55/26-27

³³⁷ Şaban Ali Düzgün, *age*, s.140

³³⁸ Tahânevî, *Keşşâf*, thk. Lutfi Bedi, Mısır 1963. s.288

³³⁹ Cürcânî, *Ta'rifât*, s.58

³⁴⁰ Cürcânî, *age*, s.78

³⁴¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, c.1, s.255

4. Zât- Varlık- Mâhiyet Ayırımı

İbn Sînâ zât kelimesini ifade eden on anlamdaş kelime kullanmaktadır. Bunlar, zât, şeyiyyet, mâhiyet, hakikat, suret, ayn, hüviyet, enniyet, tab' ve tabiattır.³⁴² Kelamcılar zâtın bir takım hassalarının olduğunu belirtmişlerdir. Zât parçalara ayrılmaz. Zât değişmez. Eğer değişse artık kendisinin zâtı olmaz, başka bir zât olur. Zât ezelîdir, yani bir etkenin etkisiyle değildir.³⁴³ Vücudun zât üzerine artık olup olmaması kelamcılar ile filozoflar arasında tartışma konusu olmuştur. İbn Sînâ'ya göre Allah'ta zât-varlık ayırımı olmayıp, O'nun varlığı zâtının aynıdır.³⁴⁴ Zât-varlık ayrılığı ancak Allah'tan başka bütün varlıklarda varlık, bir şeyin zâtına ilave edilen özel türden bir arazdır. Ebu'l- Hasan el-Eş'arî'ye ve Ebu'l-Hüseyin el-Basri'ye göre vücut vacipte ve mümkünde zât ve mâhiyetinin aynıdır. Kelamcılarının çoğunluğuna göre vacipde de mümkünde de varlık zâta artık bir sıfattır Ancak bu vacipte zâttan ayrılmaz fakat mümkün varlıklarda zâttan ayrılabilir.³⁴⁵

Gelenbevî, Eş'arî'nin varlık ve zâtın zorunlu varlıkta da mümkün varlıkta da aynı olduğu görüşüne varmasının altında zihinsel varlığı inkar etmesi yattığı neticesine varmaktadır. Eş'arî'ye göre, zâttan maksat hüviyettir. Vücut ve zât, dışarıda birbirinden ayırt edilen ve birisi diğeri ile ayakta duran iki hüviyet değildir, aksine tek hüviyettir.³⁴⁶ Eş'arî, varlık kavramını zihinsel olarak kabul etseydi kendisi açısından zâttan ayrı bir hüviyetinin olacağı anlamına gelecekti. Bu endişesiyle vücut ve zâtı aynı kabul ettiği görülmektedir.

Nesefî'de filozoflarda olduğu gibi, mantıki bir ayırıma dayanan zât ve varlık ayırımı yoktur. Nesefî, nefis, zât ve varlık, aynı anlama kullanmaktadır.³⁴⁷ Yine bir kısım kelamcılar zât ile varlığın aynı şey olduğunu zât ve varlık derken, ister mantıki olsun isterse ontolojik olsun, iki ayrı varlıktan bahsetmenin mümkün olmadığını söylerler. Örnek olarak Cüveynî, mantıksal bir ayırımla zât ve varlık ayırımını kabul

³⁴² Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara 1992, s.3

³⁴³ İzmirli İsmail Hakkı, age, c.1, s.256

³⁴⁴ İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât II*, s.344; Mehmet Dağ, *Cüveynî'nin Allah Alem Görüşü*, (Basılmamış Doçentlik Tezi) s.21

³⁴⁵ İzmirli İsmail Hakkı, age, c.1, s.254; Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, c.3, s.98

³⁴⁶ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.232

³⁴⁷ Nesefî, *Bahrul-Kelam*, s.30

etmez. Cüveynî'ye göre, varlık bir sıfat olmayıp, zâtın kendisidir, varlık yer kaplama şeklinde cevherin zâtına katılmış bir sıfat olmayıp, cevherin kendisidir, varlığı bilmek zâtı bilmektir.

Öyle görülüyor ki varlık ve zât ayırımını yapmayan Eş'arîler, zihinsel varlık ile zihin dışı varlık ayırımını yapmadıklarından bu neticeye varmaktadırlar. Zihinsel varlığı ayrı bir varlık olarak görmedikleri için tek varlık olarak zâtı kabul etmektedirler. Filozoflar ise zihinsel varlığa ayrıca bir varlık olarak baktıkları için Zorunlu varlıkta varlığı zâttan ayırmamakla zâtın birliğini korumuş olmaktadır. Ayrıca zorunlu varlıkta varlık-zât ayırımı yapmamakla O'nun bilinemeyeceğini de temellendirmiş olmaktadır. Ancak aynı ayırımı mümkün varlık alanına uygulamamaktadırlar. Öyle ise problem bilgi problemidir, diğer bir ifade ile zihinsel varlığı zihin dışı varlık gibi kabul etmekten dolayı bir şeyin iki varlığı olacağı endişesinden zât-varlık ayırımı ile ilgili farklı görüşler ortaya çıktığı söylenebilir.

Şu halde metafizik anlamda varlığın aslını ifade eden zât, varlığa yapay ve zamansal olarak erişen taayyünlere bir karşılıktan ibarettir. Zât cevherden sırf soyut olmasıyla, vücuttan da saf anlamda ideal olmasıyla ayrılmaktadır.

5. Zorunlu Varlığın Zât'ının Nedensiz Oluşu

Kur'an'da birçok ayette yaratan ve yaratılan ayırımı yapılmaktadır. Gördüğümüz yer-gök ve ikisi arasındakiler yaratılan, Allah'ın ise bu alemin tek yaratıcısı olduğu defalarca vurgulanır. "Gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları biz yarattık."³⁴⁸ Ayetlerde yaratılanın yaratıcı olamayacağı da üzerinde durulan en temel konulardan birisidir. "İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır. O'ndan başkasının ne yarattığını bana gösterin."³⁴⁹ Biz bu ayetten görünen varlıkların kendi kendilerinin yaratıcısı olamayacaklarını rahatlıkla çıkarabiliriz. Ayrıca Allah kendisinin Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın³⁵⁰ olduğunu belirtir. Birbirine zıt gibi görünen bu kelimeler O'nu yarattığı şeylerden farklı olduğunu da ortaya koymaktadır. Allah ilktir, her şeyden öncedir, başlangıcı yoktur. Sondur, varlıkların yok oluşundan sonra da O bâkîdir. Zahirdir, varlığı birçok delille gün gibi açıktır. Bâtındır, zâtının hakikati duyular ile

³⁴⁸ Ahkaf 46/3

³⁴⁹ Lokman 31/11

³⁵⁰ Hadid 57/3

idrak edilemez.³⁵¹ Kur'an, etrafımızdaki varlıklara dikkati çeker bu varlıkların var edenini sorgulamamızı, düşünmemizi öğretir.

İfade etmeye çalıştığımız Kur'an'ın ikna metodu, İslâm felsefesi ve Kelam tarafından kavramsal tartışma zeminine kaydırılmıştır. Kuran'daki yaratan-yaratılan ayırımı esas alınarak mevcutlar iki kısma ayrılmıştır. Nedenli varlık-nedensiz varlık, zorunlu varlık-mümkün varlık, nedeni kendisi olan varlık- nedeni başkası olan varlık gibi. Şimdi bu ikili yapının gelişim süreci ve kavramsal tahlilini yapmaya çalışacağız. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Eş'arî kelamcıları ve Gelenbevî'nin 'zât' ile ilgili görüşlerini bu çerçevede değerlendireceğiz.

İlk İslâm filozofu Kindî, ilk önce şeylerin sebeplerinin ne olduğunu araştırır. Ona göre tabiat her türlü değişimin sebebidir. Tabii olan değişikliğe uğrayan olduğuna göre fizik (tabiiyyat) değişenin, metafizik ise değişmeyenin bilgisini verir. Kindî 'bir şey kendisinin sebebi olamaz' ilkesinden hareketle değişmenin sebebinin değişme, değişenin sebebinin ise değişen olamayacağı neticesine varır. Kindî, değişen fizik alandan, değişmeyen metafizik alana geçişin bilgisinin temelini hazırlamış olmaktadır.³⁵²

Kindî, Ezelî varlığın ne olduğu ve ne olmadığı ile ilgili hükümlerde bulunarak 'zât'ın hasseleri, lazımları, hükümleri şeklinde Felsefe ve Kelamda ortaya çıkan düşüncelerin genel çerçevesini vermektedir.

Kindî'ye göre Ezelî öyle bir varlıktır ki O'nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezelî'nin öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O sebebsiz varlıktır. Ezelî için dört sebep yani konu (madde), yüklem (suret), etkin (fail) ve gaye sebep yoktur. Görülmektedir ki Kindî sebepliliği fizik alanda, sebepsizliği ise metafizik alanda temel olarak almaktadır. Aristo'nun dört sebep anlayışını benimsediğini ve onların tabiat alanında gerçekleştiğini kabul ettiğini görmekteyiz. Ayrıca Kindî, bozulan-bozulmayan, değişen-değişmeyen ayırımı da yapmaktadır. Ona göre ezelî olan bozulmayandır ve değişmez, çünkü O'nda eksiklikten yetkinliğe doğru bir geçiş söz konusu değildir. Bozuluş ve değişim

³⁵¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1979, c.7, s.4730-4731

³⁵² Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (Kindî)*, İstanbul 2003, s.15

sebeblinin yani fizik alanının değişmesidir.³⁵³ Bu ifadelerde Aristo'nun etkisi görülmektedir.

Fârâbî, zorunluluk, varlık ve imkan kavramlarının bilgisinin başka bir bilgiye dayanmayan, zihinde yerleşmiş olarak bulunan apaçık manalar olduğu esasına dayanarak varlık kavramını iki kısma ayırmaktadır. İlk defa onun metinlerinde kavram olarak 'varlık', kavramın karşılığı olan zihin dışı varlık olarak da 'zât'ı beraberce kullandığını görmekteyiz. Fârâbî, zâtı düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayanı mümkün varlık, zorunlu olanı ise zorunlu varlık olarak isimlendirir. Mümkünün mevcut olmadığını düşündüğümüzde bundan dolayı muhal gerekmez. Zorunlu varlığın mevcut olmadığını düşündüğümüzde ise bundan muhal gerekli olur. Kindî'de olduğu gibi Fârâbî'de de zorunlu varlığın nedeni (illet) yoktur. O eşyanın varlığının ilk nedenidir. Fârâbî mümkün varlığın nedenli oluşundan hareketle nedenler serisinin (teselsül) ilk nedende sonlandırmaktadır. Zira ona göre teselsül muhaldir. Yine Kindî'de olduğu gibi zorunlu varlığın zâtı dört nedenden uzaktır. Fârâbî de Kindî gibi zorunlu varlığın, ilk neden olmaktan başka mümkün varlıkla bir ilişkisi görülmemektedir. O da dört nedeni tabiatın özünde görmektedir. Yine Kindî gibi Fârâbî de O'nun varlığında bir değişmenin olmadığını kabul etmektedir. Kindî'den farklı olarak Fârâbî, varlık-mâhiyet ayırımı yaparak zorunlu varlığın mâhiyetinin olmadığını, O hiçbir şeyin delili olmayıp aksine her şeyin varlığının delilinin o olduğunu açıkça belirtmiştir. Fârâbî muhalden söz ederken henüz mümtene kavramından söz etmemektedir. Diyebiliriz ki, Fârâbî ilk defa 'başkasıyla zorunlu' ifadesini ortaya atmıştır. Zorunluluğun mümkün varlığa transferi olarak görülen bu ifadenin altında mümkünün nedeninden bağımsız kalamayacağı düşüncesi yatmaktadır. Fârâbî'ye göre mümkün, zâtıyla zorunlu olamayacağına göre başkasıyla zorunlu anlamına gelmiş olmaktadır.³⁵⁴

İbn Sînâ, zorunlu varlığın zâtı ile ilgili bir takım ayırıcı özellikler (havas) tesbit eder. Gazâlî buna zâtın lazımları, son dönem kelamcılar ise zorunlu varlığın hükümleri derler. İbn Sînâ, Fârâbî gibi akıl bakımından varlığı iki kısma ayırmaktadır. Zâtı düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayanı 'mümkün varlık', zâtı düşünüldüğünde varlığı zorunlu olanı ise 'zorunlu varlık' olarak isimlendirir. İbn Sînâ

³⁵³ Mahmut Kaya, age, s.16-17

³⁵⁴ Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil* (Islamic Philosophy Volume 12 içinde) Frankfurt 1999, s.57

varlığın zorunlu olmasını ve zorunlu olmamasını zât üzerine yüklemektedir. Buna göre 'zât' lafzı herhangi bir şeye nisbet edilmemekte, hükümler onun üzerine verilmektedir.

İbn Sînâ'nın zât hakkında üzerinde uzunca durduğu ikinci husus zorunlu varlığın nedeninin olmamasıdır. Bu görüşün Kindî ve Fârâbî'de de olduğunu ifade etmiştik. Ancak İbn Sînâ bu hususu diğerlerinden daha fazla açıklamaya özen göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın bir nedeni olsaydı, onun sayesinde var olurdu. Varlığı herhangi bir şey sayesinde olan her şey zâtı başkasıyla birlikte düşünüldüğü için varlığı zorunlu değildir. Dolayısıyla zâtıyla zorunlu varlık değildir. Öyle ise zorunlu varlığın nedensiz olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁵⁵ Görülmektedir ki İbn Sînâ sebepli-sebepsiz ayırımı yaparak zorunlu varlık anlayışını ortaya koymaktadır. Eğer söz konusu olan zorunlu varlık, bir sebebin sonucu olarak mevcut olduğu akli yapımız bakımından düşünülemez durumdaysa onun Zâtıyla zorunlu olduğu yargısına varmamız kaçınılmazdır. Akıl bakımından yokluğu düşünülemeyen ve varlığının bir sebeple olmasını imkansız gördüğümüz bu varlık Zâtıyla zorunlu varlıktır. Zorunlu varlıkla ilgili çözümlemede İbn Sînâ olumsuzlama (selb) yöntemini kullanmaktadır. Bu yaklaşım 'varlığının sebebi olmamak' şeklindedir. Zorunlu varlığın bu niteliği sayesinde, başkasıyla zorunlu (mümkün) olan bütün varlıklardan onu kesin bir şekilde ayırmaktadır. İbn Sînâ sadece bu nitelikte değil, Zâtıyla Zorunlu varlığın, başkasıyla zorunlu varlıklardan her yönüyle ortaklık ya da benzerliğinin olmadığını (mübayin)³⁵⁶ belirtmektedir. Buna göre İbn Sînâ olumsuz yaklaşımını genelleştirmektedir. Diyebiliriz ki o, mümkün varlığın ne olduğuna bakarak, Zorunlu Varlığın ne olmadığını çıkarmaya çalışmaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki 'varlığının zorunluluğu zâtı sayesinde olan' (vacibu'l vücud bizâtihi) ile 'varlığının zorunluluğu zâtı sayesinde olanın nedensiz olması' arasında bir çelişki görülmektedir. Filozoflar 'zorunlu varlığın dışında bir şey' kendisinin nedeni olamaz deselerdi bu çok açık bir ifade olurdu. Ancak nedensiz olmak mümteni için de geçerli olabilir. Zira mümteni dış dünyada ne var olmuş ne de var olacaktır. Dolayısıyla nedensiz olmaya mümteni vacib varlıktan daha layıktır. Belki de Kindî,

³⁵⁵ İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât I*, s.37-38

³⁵⁶ İbn Sînâ, *age*, s.37

Fârâbî ve İbn Sînâ³⁵⁷ bu durumu fark ettikleri için mümteniden fazla söz etmemektedirler.

İbn Sînâ zorunlu varlığın ne surette olursa olsun sebebi olmadığını belirtirken sebepleri Aristo geleneğinde olduğu gibi dört olarak belirler. Bunlar, etkin, gâî, maddî ve surî sebeplerdir.³⁵⁸ İbn Sînâ zorunlu varlığın zâtından bu dört sebebi dışlamakta ve onları fizik alan için geçerli görmektedir.

6. Zorunlu Varlığın Zâtının Nedeninin Yine Zâtı Oluşu

Tehâfüt geleneğini başlatan Gazâlî, filozofların 'zorunlu varlığın nedeni yoktur' iddialarını eleştirmesine rağmen Tehâfüt'ünde alternatif bir düşünce ileri sürmez.. Çünkü Gazâlî sebeplilik yerine adet anlayışını ileri sürmektedir. Kaldı ki zorunlu varlığın zâtının nedeni olup olmadığını söz konusu etsin. Gazâlî filozofların görüşü olarak şu nakilde bulunur: Alemdeki varlıkların ya illeti vardır, ya yoktur. Varsa bunun da ya illeti vardır, ya yoktur. İkinci illette de durum aynıdır. Şu halde illet arama işi, ya sonsuza doğru zincirleme devam edip gider ki bu muhaldir; veya bir noktada son bulur. Bu son nokta varlığının illeti olmayan ilk illet olur. Gazâlî 'illetlerin bir dize halinde sonsuza doğru devam edip gitmesi muhaldir' sözünü mantıki bir suretle mi yoksa başka bir önerme vasıtası ile mi bildiklerini filozoflara sormaktadır. Gazâlî'ye göre filozofların mantıki bir zaruretle iddialarının doğru olduğunu söylemelerine imkan yoktur. Çünkü onlar evveli olmayan bir takım hâdislerin bulunduğunu caiz görmektedirler. Sonu olmayan varlıkların bulunması caiz görüldüğü vakit, bu varlıkların birinin ötekine illet olması ve son tarafın malulü olmayan bir malulden ibaret olup diğer tarafın, illeti olmayan bir illette son bulmaması uzak sayılmaz.³⁵⁹ Gazâlî varlığın nedeninin olmamasını sırf bir olumsuzluk olarak görmektedir. Böyle bir olumsuzluk için 'zâtından mıdır?', bir illet gereği midir? diye sorulamaz. Dolayısıyla nedenli-nedensiz ayırımı aslı olmayan bir burhandır. Gazâlî 'zorunlu varlığın' manasının *varlığının nedeni olmayan* yine

³⁵⁷ İbn Sînâ Şifâsında mümteni'nin tarifi hakkında söylenenleri zikreder. Ama bunları kendi görüşü olarak zikretmez. Mümteni' ile ilgili görüşlere 'mâ yügâlû' ifadesiyle başlaması bunu göstermektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât* I, s.35

³⁵⁸ İbn Sînâ, *Risâleler (Risâletü'l-Arşîyye)*, çev. Alpaslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2004, s.47

³⁵⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.110-111

varlığının nedensiz oluşunun da *nedeni olmayan* şeklinde anlamaktadır. Yani zorunlu varlığın nedensiz oluşu zâtı dolayısıyla değildir. Ne varlığının nedeni vardır, ne de nedensiz olduğunun nedeni vardır.³⁶⁰

Filozofların 'zâtı nedensiz' olarak kabul etmelerine alternatif bir düşünce oluşturma gayretini Gazâlî'de görmekteyiz. Ancak Gazâlî İbn Sînâ'nın ifadesindeki çelişkiden birisini alarak farklı bir görüş ileri sürmüştür. Gazâlî'nin temel ayırımı 'varlığı zâtından olan- varlığı başkasından olan' şeklindedir. Varlığı zâtından olup, başkasından olmayan zorunlu (vacip) varlıktır. Kendi zâtından bir varlığı olmayan Gazâlî'ye göre mümteni ve mümkünü içine almaktadır. Kendi zâtından bir varlığı olmayan ya mümtenidir, ebedi olarak var olması muhaldir, ya da zâtında mümkündür. Var olması başkasına bağlıdır. Fakat zorunlu varlığın varlığı başkasına bağlı değildir.³⁶¹ Buna göre şu neticeyi çıkarabiliriz. Mümkünün yokluğundan dolayı vacip varlığın da yokluğu gerekmez ancak zorunlu varlık yok farz edilse mümkün varlık diye bir şey kalmaz. Başka bir ifade ile mümkün varlık zorunlu varlığın varlık şartı değil ancak vacip varlık varsa mümkün varlığın varlığından söz edilebilir.

Gazâlî'ye göre diğer varlıklar zorunlu varlığa bağlı, zorunlu varlığın zâtı ise onlara bağlı değildir. Gazâlî'nin maksadı zorunlu varlığın zâtının nedensiz olduğunu ortaya koymak değil, O'nun esersiz olabileceğini ispat etmektir. Ona göre Zorunlu varlığın dışındakiler yok olsalar bile bu yokluk zorunlu varlığın da yokluğunu gerektirmez. Tersine diğer varlıklar, zorunlu varlığın varlığına bağlıdır. Çünkü nedenli nedene bağlıdır fakat, neden nedenliye bağlı değildir.³⁶² Gazâlî neden-nedenli ilişkisinde endişesini şu nakille vurgulamaya çalışır. 'Bazı insanlar, Allah'ın yokluğu farz edilse bile bu yokluktan dolayı alem var olduktan sonra yok olması

³⁶⁰ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.117

Gazâlî hakkında farklı iki tesbit görmekteyiz. Birisi: Gazâlî, zorunlu varlık kavramından 'varlığı için bir illet bulunmayan, zorunlu olarak ve ittifakla sâbit olan bir mevcudu' anlamaktadır. İkincisi: Filozofların, 'zorunlu varlığın ya zâtından veya başka bir sebepten dolayı sebebi yoktur' sözleri Gazâlî'ye göre hatalı bir bölmeyi ifade etmektedir. Birincide zorunlu varlığı nedeni olmayan, ikincide ise 'zâtından veya başkasından dolayı nedeni olmayan' ayırımının hatalı olduğunun Gazâlî tarafından söylenmesi çelişkili bir durum sergilemektedir. Bkz. Vahdettin Başcı, *Ontolojik Delil Yönünden Zorunlu Varlık Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 1985, s.55,61

³⁶¹ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s.203-204

³⁶² Gazâlî, *age*, s.212

gerekmez, deme cesaretini bile göstermişlerdir. Bu iddiayı örnek alarak usta ile bina arasındaki ilişkiyi göstermişlerdir. Usta binayı yaptıktan sonra ölse, ustanın ölmesiyle binanın yıkılması gerekmez, bina ayakta kalmaya devam eder.³⁶³ İkisi arasındaki fark bize göre açıktır. Bina, ustaya parçalarını hareket ettirip yerine yerleştirmede ihtiyaç duyarken, alem Allah'a yaratılmada ve yaratıldıktan sonra varlığını devam ettirmede ihtiyaç duyar. Öyle ise bina-usta arasındaki nedensellik ilişkisi, Allah-alem arasındaki ilişkiye benzememektedir.

Fahreddin Râzî de 'zâtın nedensiz' oluşuna katılmaz aksine olumlu yaklaşım sergiler. Râzî'ye göre zorunlu varlık varlığını, zâtından dolayı hak eder. Râzî'nin ayırımı, 'varlığı zâtından dolayı hak eden- varlığı başkasına dayalı olmayan' şeklindedir. Birincisi olumlu, ikincisi olumsuz bir durumdur.³⁶⁴ Râzî'ye göre bir şey ilk önce vacip olmadıkça var olmaz. Öyle ise vucup varlıktan önce gelir. Buna göre varlığı hak etme yönü hak edenin hâsıl olmasından önce gelmesi gerekir. Zorunlu varlıkta varlığı hak etme zâtından olmasıdır. Bir şeyin var olması da olumsuz vasıflarından öncedir. Zira olumsuz vasıfların kendi zâtlarında taayyünleri yoktur. Bu verilere göre Râzî'nin zâtı merkeze aldığını yani 'zât, zorunluluk ve varlık' sıralamasını yaptığını söyleyebiliriz.

Celaledin Devvânî, zâtı esas alarak zorunlu varlığı tesbit etmektedir. Filozofların aksine zâtın kendi nefesine tam illet olduğunu açıkça belirtmektedir. Ona göre varlık zâtına nazaran gerekli ise o zorunlu varlıktır. Yokluğu zâtından dolayı gerekli ise o da mümtenidir.³⁶⁵ Devvânî, zorunlu varlık hakkında nedenselliği kabul etmiş gözükmemektedir. 'Vacip varlık, zâtı yine zâtı nedeniyle olandır'³⁶⁶ şeklindeki ifadede, varlık- zorunluluk- zât kavramları arasındaki ilişki söz konusu olduğunda zât, zorunlu varlığın tam illeti olmaktadır.

³⁶³ Gazâlî, age, s.206

³⁶⁴ Râzî, *Mabâhisu'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed Mu'tesimbillah el-Bağdâdî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1980, c.1, s.208

³⁶⁵ Devvânî, *İsbâtü'l-Vâcib el-Kadîme* thk. Seyyid Ahmet Tüsrikanî, Tahran 2002, s.76; Rıfat, *Delâilü'l-İlkan*, Dersaadet 1316, s.29-30

³⁶⁶ Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adud*, (Sayfanın iç kısmı çizgi ile iki kısma ayrılmış üst tarafı Devvânî'nin, İcî'nin *Akaid*'ine yapmış olduğu şerhdir, alt tarafı ise Gelenbevî'nin bu şerhe yapmış olduğu hâşiyedir.) Matbaa-i Âmire, 1317, c.1, s.232

Gelenbevî bu üç lafız arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Zât, kelamcılara göre varlığına tam illettir. Filozoflar ve araştırmacı (muhakkik) kelamcılara göre zâtın, varlığın aynısı olmasıdır. Bu şu anlama gelmektedir. O zorunlu varlık hass varlıktır, zâtıyla kâimdir' şeklindeki Devvânî'nin şerhine Hâşiye yaparken Gelenbevî, zât ile varlık arasındaki ilişkinin iki türlü olabileceğini belirtir. Varlık zâta zâit bir vasıf olsa ya dışarıda ona arız olur ki bu muhaldir. Çünkü bir şeyin bir şey için sâbit olması onun dışarıda var olmasının bir alt birimidir. Bu durumda zâtın, kendisine varlığın arız olmasından önce var olması gerekir. Zâtın kendi kendisine varlıkta önce gelmesi gerekir. Yine varlık zâta artık bir vasıf olsa ona zihinde arız olur ki bu da muhaldir. Zira mâhiyetin zihinsel varlığını kabul etmeyen açısından varlık zâta ne zihinde ne de dışarıda arız olmayacaktır. Neticede mevcut mâhiyetin aynısı olacaktır. Eş'arîlerin zât- varlık birlikteliği ile ilgili düşüncelerinin temelinde zihinsel varlığı kabul etmemeleri yatmaktadır.

Gelenbevî'ye göre Eş'arîler zihinsel varlığı kabul etselerdi, varlığın zâta zâit olduğunu da kabul ederlerdi. Son dönem Eş'arî alimlerinin zihinsel varlığı inkar etmeleriyle birlikte mümkün ve vacip varlıkta varlığın zâta zâit olması ile ilgili vardıkları görüş onların meseleye vakıf olmadıklarını göstermektedir. Onlar zihinsel varlığı inkar etmişler fakat onun yerine 'taakkulî varlık' adı altında nefsü'l-emirde itibari durumların (el-umuru'l-itibariyye) varlığını kabul etmek zorunda kalmışlardır. Ancak Gelenbevî'ye göre böyle bir varlık çeşidi yoktur. Eş'arîlerin ya zihinsel varlığı kabul etmeleri ya da varlığın mâhiyete dışarıda arız olmasını kabul etmeleri gerekmektedir. Gelenbevî ihtilafın kaynağını şöyle ortaya koymaktadır. Mümkünde ve vacipte varlığın zâta zâit olduğunu kabul edenler onun hariçte mevcut hakiki bir nitelik mi yoksa sadece zihinde varlığı bulunan itibari mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Kelamcıların çoğu o niteliklerin hariçte mevcut hakiki nitelik olduğunu kabul etmişlerdir.

Gelenbevî varlık-zât ayırımında 'zâtıyla vacip olan varlığın' ne anlama geldiğini şu şekilde belirtmektedir. Zâtıyla zorunlu olan varlık, zâtın gereğidir, zâttan başka bir faile ihtiyaç duymaz.³⁶⁷ Gelenbevî'ye göre varlığın, kendisine zâit olan bir varlıkla olmaksızın varlığın kendi kendisiyle gerçekleşmesinin anlamı, bir şey varsa ya vacip varlıkta olduğu gibi kendi zâtından dolayı vardır ya da mümkün varlıkta

³⁶⁷ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l- Celâl*, c.1, s.233

olduğu gibi başkasından dolayı vardır. Varlığı kendi zâtından olan zorunlu varlık, kâim olacağı başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Öyle ise filozoflara göre mec'ûl olan hass varlığın mâhiyetinin kendisi olur, mâhiyetin varlıkla vasıflanması değil. Buna göre zât ile ilgili karşımıza iki durum çıkmaktadır. Birisi hass varlığın mâhiyetinin kendisi (nefsi) diğeri ise mâhiyetin varlıkla vasıflanması.

Gelenbevî, filozoflara şu itirazın yapılabileceğini belirtir. Dışarıda mevcut olan açıkça dışarıda olmayana (m'adûm) ârız olamaz. Neticede, dışarıda var olanın dışarıdaki mâhiyete ârız olması gerekecektir. Halbuki bu batıldır. Bu nedenledir ki Fârâbî, İbn Sînâ ve zihinsel varlığı kabul eden diğer muhakkik filozof ve kelimciler yukarıdaki ikinci durumu yani mâhiyetin varlıkla vasıflanmasını kabul ettiler. Buna göre varlık mâhiyete sadece zihinde arız olur. Dolayısıyla ikinci kategorilerden olur. İkinci kategoriler de zihinsel gerçekliklerdir. Bu esaslara göre Eş'arîlere şu itiraz yapılabilir. Dışarıdaki varlık açısından varlığın hüviyetinin mevcudun hüviyetinden ayırt edilmemesi, dışarıdaki varlığın hüviyetinin mevcudun hüviyetinin aynısı olmasını gerektirmez.³⁶⁸ Öyle ise vücudun hüviyeti ile mevcudun hüviyeti hakkındaki kullanımlar birbirine geçerli olabilir. Zira ikinci kategorilerden olduğu için varlığın dış dünyada hüviyeti yoktur.

Gelenbevî'ye göre aslında zâtın varlığının aynısı olması ile ilgili filozofların görüşü yine kelimcilerin kastettiği bir görüştür. Zira zâtı, mevcut olan şahsiyet kazanmış hüviyet üzerine yüklem yapmaları kelimciler için mümkün olamaz. Çünkü varlığın mevcut mâhiyete arız olması gerekecektir. Neticede zâtın iki vücudu olmuş olacaktır. Zihinsel ve zihin dışı varlık olarak 'zâtın hass varlığın aynısı olmasından' maksat; varlığı zorunlu zâtın, varlığı gerektirmesi ve varlığın zâttan ayrılmasının mümteni olmasıdır. Bu durum 'zâtın nedenselliği (illiyetü'z-zât) yoluyla olduğu gibi 'zâtın, varlığın aynısı olması' yoluyla olması daha öncelikli olur. Çünkü bir şeyin kendi nefsinden ayrılması mümtenidir. Bu nedenle şöyle dediler: Kelamcılara göre ayrılığın tasavvur edilmesi mümkündür fakat bu tasavvurun gerçekleşmesi (el-mütesavver) muhaldir. Filozoflara göre ise ikisi de muhaldir. Bunlara dayanarak Gelenbevî 'varlığın zorunluluğu, zâtın varlığın aynısı olması' şeklinde olsaydı vacipte de mümkünde de vacip olması gerekirdi, şeklindeki iddia açıkça batıl olduğu³⁶⁹

³⁶⁸ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l- Celâl*, c.1, s.233

³⁶⁹ Gelenbevî, *age*, c.1, s.234

görüşündedir. Öyle görünmektedir ki zihinsel varlık alanına giren varlık ve zorunluluk zâta yüklem yapılmakla zâtta bir çoğalma olmamaktadır. Filozoflar ve kelimciler aslında aynı endişeyi paylaşmaktadırlar yani Tanrı'nın birliğinin ihlal edilmemesine özen göstermektedirler. Dikkat edilmesi gereken husus bize göre şudur. Zihin dışı varlığa bağlı olarak zihinsel varlığı kabul etmek, bir şeyin ontolojik olarak iki varlığının olacağı anlamına gelmemektedir. Filozoflar bilgiyi tabii nedensellik ile ilişkilendirdiklerinden zihinsel varlığı ontolojik varlık olarak kabul ettiler ve Tanrı'da ikiliği ortadan kaldırmak için zihinsel varlık olan 'varlığı' Tanrı'nın zâtından ayırmadılar. Eş'arîler de benzer şekilde varlık olarak sadece zihin dışı gerçeklik kabul ettikleri için zihinsel varlığı inkar etmek zorunda kaldılar. Halbuki insan zihninin yapısı gereği her şeyi sembolleştirerek kendisine zihinsel varlık alanı açmıştır. Zihinsel varlık, zihin dışı varlık alanına bağlı olarak değerlendirilir ve iki alanın sınırları iyi tesbit edilirse karışıklığın çözüleceğine inanmaktayız.

7. Zorunlu Varlığın Zâtının Özellikleri

Varlık, zorunluluk ve zât lafızları arasındaki ilişki üzerinde durduk, özellikle de zâtın nedensiz ve nedenli oluşu ile ilgili görüşleri değerlendirdik. Zâtın daha net anlaşılması için ona bir takım özellikler atfedilmektedir. Bu özellikler havass³⁷⁰ levâzım³⁷¹ ahkâm³⁷² olarak da ifade edilmektedir.

Zâtıyla zorunlu varlık, var olmada başkasına muhtaç olmaz. Zâtı varlığını tam olarak gerektirdiği için öncesinde yokluk olmadığına hükmedilir. Buna göre zâtıyla zorunlu varlık hem ezeli hem ebedi, hem kadim hem bâkîdir. Zâtıyla zorunlu (vacib li zâtihi) ezeli olmazsa öncesinde yokluk olur. Halbuki varlık onun zâtının gereği olduğu için öncesinde yokluk olamaz. Yine zâtıyla zorunlu kadim olmazsa var olması için bir varlığa muhtaç olur. Ancak zâtıyla zorunlu varlık asla varlığında bir mevcuda muhtaç olmaz.³⁷³ Muhtaç olan yaratılan varlıklardır. Nihai olarak varlığı iki temel kısma ayırabiliriz. Birisi, yaratılmış alem, diğeri yaratandır. Bu alem, daha önceden de üzerinde durduğumuz gibi kendi kendisinin varlık nedeni olamaz. Zira onda eksiklik ve kusur görülmektedir, tam mükemmel değildir.

³⁷⁰ İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât-I*, s.37

³⁷¹ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s.210

³⁷² Kadı Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, Matbaa-i Âmire, 1311, c.1, s.148

³⁷³ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, c.2, s.246-247

Tek bir şey hem zâtından dolayı zorunlu (vacib li zâtihi) hem de başkasından dolayı zorunlu (vacib li gayrihi) olamaz. Çünkü bir şey başkasından dolayı zorunlu ise o başkası yok olunca kendisi de yok olur. Ancak özünden dolayı varlığı zorunlu olan başkası yok olunca kendisi de yok olmaz. Öyle ise bir şey aynı anda hem özünden dolayı hem de başkasından dolayı zorunlu olamaz.³⁷⁴ Başkasından dolayı zorunlu iki farklı şekilde anlaşılmaktadır. İbn Sînâ alem için bu kavramı kullanırken³⁷⁵ kelimciler Allah'ın sıfatları için kullanmaktadırlar. İbn Sînâ zorunluluğu aleme aktarmakla temel ayırımı aykırı hareket ederken, bazı kelimciler zât ve sıfat arasında başkalık (gayr) olduğunu dolaylı olarak kabul etmiş olmaktadır. Bu konuya sıfatlar bahsinde tekrar döneceğiz.

Özünden dolayı zorunlu olan ne zihinde ne de dışarıda birleşik olamaz.³⁷⁶ Özünden dolayı zorunlu olan başkası ile birleşik olamaz. Zira her birleşik olan cüz'üne muhtaçtır ve cüzü kendisinden başkadır. Her birleşik olan başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her şey özü bakımından mümkündür. Öyle ise özü bakımından mümkün olan, özü bakımından zorunlu olamaz.³⁷⁷

Zâtından dolayı zorunlu olanın varlığı, mâhiyeti üzerine artık (zâit) değildir. Çünkü zorunlu varlık mâhiyetten bağımsız ise onun sıfatı değildir, bağımsız değilse özüyle mümkün olup bir etki edene (müessir) muhtaçtır. Eğer o etken bu mâhiyet ise iki durum söz konusudur. Ya bu mâhiyet varlığı zorunlu kılarken vardı ya da yoktu. Birincisi muhaldir çünkü, mâhiyet bu varlıkla var olsaydı, bir tek varlık yine kendi varlığının şartı olurdu. Eğer başkası sayesinde mevcut olsaydı, mâhiyet iki defa mevcut olmuş olurdu. İkinci durum da muhaldir. Yani mâhiyet varlığı zorunlu kılarken yok idiyse bu da muhaldir. Çünkü yok olanın varlığa etken olmasını caiz görürsek Allah'ın varlığın faili olduğuna delil getiremeyiz. Çünkü yok olan bir şeyin varlığa etki etmesi açıkça muhaldir.³⁷⁸

Zorunlu varlık ilinti olamaz. Çünkü ilinti cisme bağlıdır. Cismin yokluğu ilintinin de yokluğunu gerektirir. Oysa biz zorunlu varlığı başkalarıyla bağımlı

³⁷⁴ İcî, *Mevâkıf*, s.70; Râzî, *Kitâbu'l Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kahire 1991, s.177

³⁷⁵ İbn Sînâ, *Necât*, s.262; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.161-162

³⁷⁶ İcî, *Mevâkıf*, s.70; Râzî, *Muhassal*, s.178-179

³⁷⁷ İcî, *Mevâkıf*, s.70

³⁷⁸ Râzî, *Muhassal*, s.178-179; İcî, *Mevâkıf*, s.70; Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s.211

olmayan varlık olarak ifade etmekteyiz. İlinti (araz) ise mümkündür. Her mümkün varlığı başkasına bağlıdır.³⁷⁹

Zorunlu varlığın değişmesi muhaldır. Çünkü değişme kendisinde olmayan bir niteliğin sonradan meydana gelmesinden ibarettir. Her sonradan meydana gelen bir sebebe muhtaçtır. Bu sebebin vacibin dışında bir şey olması da muhaldır. Bu sebebin zorunlu varlığın kendisi olması da filozoflara göre muhaldır. Çünkü zâta gerekli olan her sıfat, zâtla beraber bulunur, ondan geri kalmaz.³⁸⁰ Filozofların bu görüşlerine karşı bir kısım kelamcılar sıfatların kendi zâtlarıyla zorunlu olmayıp zât ile zorunlu olduklarını ileri sürmüşlerdir. O sıfatların yokluğu mümtendir. Çünkü onları zorunlu kılan zâtıyla zorunlu olan zâttır.³⁸¹ Zorunlu zâtın nitelikleri konusunda buna tekrar döneceğiz.

Zorunlu varlık dışında kalanlar mümkün oldukları için bir nedene ihtiyaç duyarlar. Nedenler serisinin zorunlu varlığın zâtında sona ermesi gerekir. O'nun da tek olması gerekir.³⁸² Bundan şu netice çıkar. Evreni öncelikle özü gereği zorunlu, her yönüyle bir, varlığı zâtından olan ve sırf varlığın hakikati olan *zorunlu varlık* var etmiştir. Zorunlu varlık kendi dışındaki varlıkların varlık nedenidir.

8. Modal Olarak Özsel Zorunluluk (ed-Darûratü li Ecli'z-Zât)

Modal kavramların en açık olanının mümteni olduğunu ilk defa ileri sürenin Gelenbevî olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu nedenle Gelenbevî'nin düşünce sisteminde, nihai olarak, muhal önermelere dayanılır. Bu durum, her kelamcıda az ya da çok görülmektedir. İnsan zihni en üst düzeyde üç temel ayırım yapmaktadır. Bir şey varsa iki taksim yapılabilir. Var olan bu şey ya kendi kendisinden dolayı vardır; buna vacip denir. Ya da başkasından dolayı vardır, buna da mümkün denir, ya da yoktur var da olmayacaktır, buna ise mümteni denir. Öyle ise varlık söz konusu olduğunda iki temel ayırım yapılmaktadır. Yaratan ve yaratılan. İnanan veya inanmayan herkes tarafından kabul edilen bir husus vardır ki o da, 'varlığı kendisinden olan' diye bir varlığın kabulüdür. Bu, inanan için Tanrı'dır, inanmayan

³⁷⁹ Gazâlî, *age*, s.110

³⁸⁰ Gazâlî, *age*, s.210

³⁸¹ İsfahânî, *Metâliu'l-Enzar*, Matbaa-i Âmire, 1311, c.1, s.150

³⁸² Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s.222

için genel olarak varlıktır yani evrendir. İnananların Tanrı'ya yükledikleri özellikleri, inanmayanlar fizik aleme yüklemektedirler. Kur'anın temel amaçlarından birisi de yaratıcının varlığını insanlara telkin etmektir. Mantık, Felsefe ve Kelam bu üç kavramı temel alarak alt birimleriyle düşüncelerini örgülemeye çalışmışlardır. Şimdi Gelenbevî'nin zorunluluğa hangi anlamları yüklediğini irdelemeye çalışacağız.

Gelenbevî, zorunluluğu vücut anlamında da kullanmaktadır. Mutlak vücut, özüyle zorunlu ve başkasıyla zorunluysa kapsamına almaktadır. Bu iki kısım da ezeli ve ebedi kısımlarına ayrılmaktadır. Zorunluluk, Gelenbevî'nin basılmış olan imkan risalesinde yedi başlık altında incelenirken bizim tahkikini yaptığımız 'Miftahu Babi'l-Müveccihât' isimli eserinde dört ana başlıkta incelenmektedir. İki arasında yer yer benzerlikler görülse de genel olarak ifadeler farklı görülmektedir. Şimdi kelam ilminin konularını yakından ilgilendirdiği için her iki nüshadan da faydalanarak '*modal olarak zorunlu*'nun çeşitlerine değineceğiz.

Zât nedeniyle olan zorunluluk, konunun zâtı ve mutlak mâhiyet nedeniyle olan zorunluluktur. Mutlak mâhiyette, dışarıdaki bütün durumlar göz önüne alınmaz ve hiçbirisi şart koşulmaz. Bu nedenle zât nedeniyle olan zorunluluğa 'zâtî vucup' adı da verilmektedir. Zâtî vucup, olumlu veya olumsuz nisbetin konunun mutlak mâhiyetinden ayrılmasının mümteni olmasıdır. Görülmektedir ki Gelenbevî zorunlunun tanımını bile mümteni kavramına dayalı olarak yapmaktadır. Zât nedeniyle zorunlulukta nisbet öyle olur ki, nefsü'l-emirde zıddı gerçekleşmek suretiyle konudan ayrıldığı farz edilse, kendisi dışında farz edilen bütün durumlarda muhal lazım gelir. Bu anlamda zât nedeniyle zorunlu, kendisi dışında bir durumun varlığı veya yokluğu şart koşulsun ya da koşulmasın nisbetin konudan ayrılmasının muhal olmasıdır. Örneğin, diğer kadim sıfatlarında da olduğu gibi Allah zâtî zorunlulukla bilendir, hayat sahibidir. Bu kadim sıfatların Allah hakkında sâbit oluşu dışarıdaki durumlar göz önüne alınsın veya alınmasın vacip varlık için zorunludur.³⁸³ Buna göre bazı sıfatların nesnesi olmadan da Allah'ın bu sıfatlarla vasıflanması zorunlu görülmektedir. Dışarıdaki durumlar şart koşulmadığına göre bilinen olmadan da O'nun bilen diye vasıflanması gerekecektir. Allah'ın zâtının zorunlu olarak kabul

³⁸³ Gelenbevî'nin "*Miftâh Babi'l-Müveccihât*" ismiyle tahkikini yaptığımız eserini kısaca Miftâh olarak dipnotta kullanarak "*Risâletül İmkan*" adlı eserinden ayırmış olacağız. Bu sayede, ihtiyaç duyuldukça farklı nüshaların kullanıldığı da ortaya çıkacaktır.

edilmesi ile sıfatlarının ona yüklem olması farklı zorunluluk kavramlarıyla değerlendirilmektedir. Birincisi zâtî, ikincisi ise li eclizzât zorunluluktur.

Gelenbevî, 'Yokluk, Vacip Varlığın hakikatının dışındadır. Eğer O'nun yokluğu farz edilse zorunlu olarak bilen ve hayat sahibi olmazdı zira olumlu nisbetin yapılabilmesi için açıkça konunun varlığına dayalıdır' sorusunu geçersiz bir vehim olarak görmektedir. Problem zât için varlık kavramının yüklem yapılmasında ve zâtın sıfatlarının nesnesi olmaksızın O'na yüklem yapılmasından kaynaklanmaktadır.

Filozoflara göre Vacibin varlığı, zâtı ve mâhiyetiyle aynıdır. Yine Eş'arîlere göre de böyledir. Öyle ise varlığın zâttan ayrılması ne tasavvurda ne de vakiada söz konusu olamaz. Çünkü akıl, bir şeyin kendisinden ayrılmasını kabul edemez. Kelamcıların çoğunluğuna göre ise Vacibin varlığı zâtına artıktır. Buna göre tasavvur, varlık ile zât arasını ayırmaktadır. Ancak Gelenbevî'ye göre her ne kadar tasavvur, zâtı varlıktan ayırsa bile vakiada zât varlıktan ayrılmaz. İkisinin ayrılmasını akıl muhal görmektedir. Zira varlığın zâttan ayrılması mümkün olsaydı O'nun vacip varlık değil vakiada mümkün varlık olması gerekirdi. Böyle bir şey söz konusu olamaz çünkü vacip varlığın zorunlu olduğuna kesin deliller vardır. Bu görüşüyle Gelenbevî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünmektedir. Onlara göre vacip varlık kendisi dışındaki varlıkların varlığının delilidir. Gelenbevî'ye göre vakiada vacip varlığın mâhiyetinden ayrılması mümteni olduğu için onun yokluğunu farz etmek onun aynı anda hem var hem yok olmasını gerektirir. Varlık ve yokluğun kendisinden ayrılmasının caiz olduğu şeyler mümkün varlıklardır. Aynı şekilde zâtıyla mümteni olanın varlığı farz edilse, varlık ve yokluğun bir araya gelmesi gerekecektir. Bu nedenle filozof ve kelamcılar zâtıyla vacibin yokluğu veya zâtıyla mümteninin varlığı farz edilse varlık ve yokluk şeklinde iki zıddın bir araya gelmesi gerekecektir, demektedirler. Bu ise Gelenbevî'ye göre akıl açısından geçersizdir. Gelenbevî, 'varlık' şartıyla veya 'yazma' şartıyla ele alınan mümkün bu şartın çelişigi ile vasıflanmış olsaydı iki zıddın bir araya gelmesi gerekirdi örneğini vermektedir. Kendisinden ayırık olan şartla mâhiyetin durumu böyle olursa, şartın zât ile aynı olduğu zât hakkında ne denebilir? Öyle ise vacibin yokluğu muhaldir, O'nun yokluğunu farz etmek başka bir muhali gerektirir.³⁸⁴ Gelenbevî'ye göre bu muhaldir, diğer bir ifade ile varlık ve yokluğun yani iki zıddın bir araya gelmesidir.

³⁸⁴ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.6-7

Gelenbevî'ye göre varlık konunun mâhiyetiyle aynı olduğu durumlarda veya mâhiyetin bir cüzü olmakla mâhiyetin gereği olursa veya mâhiyetin lâzımı olursa bütün bu durumlarda olumlu nisbet zâtî zorunluluk olarak gerçekleşir. Mümkün ve mümtenilerde olumlu nisbet zâtî zorunluluk olarak gerçekleşmez. Zira olumluluğun üzerine dayalı olduğu varlık mümkün ve mümteni mâhiyetin dışındadır ve mâhiyetin gereği değildir. Gelenbevî'ye göre üzerine dayandığı varlık mâhiyetin gereği değilse üzerine dayalı olan olumluluk nasıl olur da mâhiyetin gereği olabilir. O'na göre bütün bu maddelerde³⁸⁵ gerçekleşen zorunluluk (vücup) başkasıyla zorunlu (vücup bil gayr) dır. İsterse zorunluluk dışarıda sâbit olsun, yakmanın ateş, aydınlatmanın güneş için sâbit olması gibi.³⁸⁶

Zorunluluk isterse zihinde sâbit olsun, örneğin genellik (umum) ve tümelliğin (küllî) zihinde mevcut olan insan için sâbit olması gibi.³⁸⁷ Bu durumda dış dünyadaki şahıslardan soyut olarak sadece zihinde insan kavram olarak zorunlu bir şekilde vardır. Ancak bu insan kavramı fertlerin kaplamından ve fertlerin varlığından sonra elde edilir. Diğer bir ifadeyle zihindeki varlık dış dünyadaki varlıklara bağlı olarak zorunlu bir şekilde sadece zihinde ortaya çıkmaktadır. Görülmektedir ki Gelenbevî zorunlu olumlu hükmü, reel ve reele bağlı olarak ortaya çıkan ideal varlıklara uygulamaktadır.

Olumsuz nisbet hakkında Gelenbevî, üç konuda zâtî zorunluluk gerçekleştiğini belirtmektedir. Bunlar zâtıyla vacip, mümkün ve zâtıyla mümteni. Birinciye şu örneği vermektedir. Allah, zâtî zorunlulukla cisim değildir. Bu olumsuzlama Allah ile cisim arasını zorunlulukla ayırmaktadır. Ancak hükmün doğru netice vermesi Allah'ın cisim olarak gerçekleşmemesine bağlıdır. Öyle ise olumsuz hüküm konunun yokluğuna bağlıdır. Diğer bir ifadeyle Allah cisim olarak gerçekleşmemeli ki önerme doğru netice versin. Gelenbevî bütün olumsuz nisbetlerde konunun yokluğunu önermenin doğru netice vermesi için gerekli görmektedir. Mümkün konusunda olumsuz nisbete şu örnek verilir. Hiçbir insan zorunlu olarak at değildir.³⁸⁸ İnsan ister dış dünyada olsun isterse zihinde olsun insan olduğu müddetçe at değil, at da

³⁸⁵ Modalitenin maddesi için bkz. Mümteni konusu.

³⁸⁶ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.7-8

³⁸⁷ Gelenbevî, *age*, Ek-1'de, s.8-9

³⁸⁸ Gelenbevî, *age*, Ek-1'de, s.8-9

insan değildir. Konu yani insan mümkün varlıktır ancak verilen hükmün olumsuzluğu zorunludur. Bu zorunluluğun doğruluğu da insan ile atın bir birine karıştırılmamasıdır. Vacip varlık ile mümkün varlığın birbirine karıştırılmaması da aynı şekilde zorunlu olmaktadır. Gelenbevî mümteni için ise şu örneği vermektedir. İki zıddın bir araya gelmesi zorunlu olarak taş değildir. İki zıd ile taş arasında tam anlamıyla bir ayrıklık vardır. Bununla birlikte olumsuz hüküm zorunlu olarak zâtıyla mümteni olmaktadır. Görülmektedir ki Gelenbevî zorunluluğu sadece Tanrı ve vasıfları için değil günlük hayata ve kavramsal alana da olumlu ve olumsuz olarak uygulayarak kullanım alanını genişletmektedir.

9. Ezeli Zorunluluk

Zorunluluğun 'olumlu veya olumsuz nispetin konudan ayrılmasının muhal olması' şeklinde tarif edildiğini görmüştük. Bir yargıya varıldığında olumlu ya da olumsuz nispetin ezeli olarak konudan ayrılması muhal oluyorsa Gelenbevî buna 'ezeli zorunluluk' adını vermektedir.³⁸⁹

Nisbetin konudan ayrılmasının muhal veya mümteni olması Gelenbevî'ye göre konunun zâtından kaynaklanıp kaynaklanmaması fark etmiyor. Gelenbevî buna şu örneği vermektedir. Dış dünyada var olan şeylerin yine onlara tabi olan şeylerin hâdis olduğunu olumsuzlamak filozofların ileri sürdüğü bir görüştür. Bu düşünce, konunun zâtından kaynaklanmayan ezeli zorunluluktur. Filozoflara göre Tanrı tam neden olduğundan yapmamazlık edemediği³⁹⁰ için alem feyz ile O'ndan çıkmaktadır. Dolayısıyla alemin ezeliliği alemin zâtından değil Tanrıdan kaynaklanmaktadır. Ancak kelamcılar iradeyi 'tam nedenin' (illet-i tâmm) tam olmasının şartı olarak gördükleri için alemde böyle bir ezeliği gerekli görmemişlerdir.

Konunun zâtından olmayıp dışarıdan bir durum nedeniyle ezeli zorunluluğa Gelenbevî şu örneği vermektedir. Bütün kemal sıfatlarla Allah'ın nitelenmesi ve bütün noksanlıkların O'ndan kaldırılması (selb) zâtî ve ezeli zorunluluktur.³⁹¹ Yine

³⁸⁹ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s19; Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, 1263, s.22-23

³⁹⁰ Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, 1263, s.23

³⁹¹ Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, 1263, s.23

Gelenbevî, kelamcılarının bir görüşü olarak, zâtî sıfatların Allah'ın zâtına artık oluşunu, ezeli zorunluluk³⁹² olarak belirtmektedir.

Filozofların görüşü olarak ezeli zorunluluğa dair şunları görmekteyiz. On akıl hakkında sâbit olan bilgi, feleklerin cisim-cevher olması ve bir yer kaplamaları, bir kısım feleklerin bir kısmından zorunlu olarak çıkmaları ezeli zorunluluktur.³⁹³ Basit unsurlar, mümkünlerin kadim olarak var olmaları³⁹⁴ ezeli zorunluluk kapsamına girmektedir.

Ezeli zorunluluk konusunda nisbetin konudan ayrılmasının muhal olmasını gerektirmesi açısından zâtın gereği olması ile dışardan bir durumun gereği olması arasında bir fark görmeyen Gelenbevî, özellikle zorunlu olanın yani mucib illetin vacibu'l-vücut olması gerektiğini ileri sürmektedir. Gerçekleşme başkası nedeniyle zorunlu olsa da mucib illetin gerektirmesi ezeli ve ebedi zorunluluktur veya tesir vaktinde zorunlu olacaktır. Zira ona göre sırf nisbeti gerektirici olması, nisbetin de zorunluluğunu gerektirmez. Bu ilkeleri şu örnekte daha açık görmekteyiz. Yazı yazmak ve parmakları hareket ettirmek arasındaki ilişkide, yazma parmakları hareket ettirmeyi zorunlu olarak gerektiren bir illettir. Bir insan yazıyorsa zorunlu olarak parmaklarını hareket ettiriyor demektir. Aksi halde Gelenbevî '*yazı yazma şartıyla katip olma*'nın başka bir mâhiyete yani '*yazmaksızın katip olma*' mâhiyetine dönüşeceğini³⁹⁵ belirtir ki bu da muhaldir. Ayrıca yazma, parmakları zorunlu olarak hareket ettirmeyi zorunlu olarak gerektiren illettir. Fakat yazının kendisi zorunlu değildir. Yazı yazma işi irade ile yapılır. İradeli olanın yazı yazması da yazmaması da söz konusu olabilir.³⁹⁶ Burada zâtî imkan ile yani 'yazıp-yazmama' ile zâtî zorunluluk yani 'yazı yazmışsa zorunlu olarak parmaklarını hareket ettirmiştir' şeklindeki ezeli zorunluluk arasında çelişki var gibi gözükmemektedir. Kelamcılar ile filozoflar arasındaki anlaşmazlık burada olabilir. Zira filozoflara göre nefislerin ve akılların varlığı, bütün olsun parça olsun bütün cisimlerin varlığı işini yapmak zorunda olan neden, ya zâtıyla vaciptir ya da onda son bulur. Kelamcılar ise bütün

³⁹² Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de s.20

³⁹³ Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, 1263, s.23

³⁹⁴ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.20

³⁹⁵ Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, 1263, s.27

³⁹⁶ Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, 1263, s.23

eserleri ve mümkünleri Allah'a dayandırmakla O'nun zorunlu olarak yapan değil de yapmaya ve yapmamaya uygun olan, özel manasıyla isteği ile yapan (faili muhtar) olduğunu kabul etmektedirler.³⁹⁷ Görülmektedir ki kelamcılar, zâtî zorunluluk, ezeli zorunluluk ve zâtî imkanı bir arada kullanmaya çalışmaktadırlar. Bu sayede ezeli zorunluluk ile imkan arasını bularak failin ezeli olmasından dolayı fiilinin de ezeli olmasını gerektirmediğine çözüm aramaktadırlar. Gelenbevî'ye göre kelamcılar varlığı mümkünlere isnad etme hususunda, cismi ve cevherleri feleklere ve cisimlere isnad etme hususunda, sıcaklığı ateşe, soğukluğu suya isnat etme hususunda nisbetin konudan ayrılmasının mümteni oluşu anlamında zorunluluğu kabul etmezler, sadece iradenin nedenselliğe katılması şartıyla kabul ederler. Buna göre kelamcıların zâtî zorunluluk, irade, ezeli zorunluluk, zâtî imkan şeklinde bir sıralama yaptıkları söylenebilir. Varlık şartı aramayan filozofların aksine kelamcıların, hâdis mâhiyetlerin ve onların cüzlerinin yine onların fertlerinin lâzımlarının sübutu konusunda, ezeli zorunluluktan başka zâtî zorunluluğu varlık şartıyla ele almaları³⁹⁸ bu düşüncemizi destekler niteliktedir.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki olumlu nisbetin konudan ayrılmasının mümteni olmasında varlık şartı aranırken yani ezeli zorunluluk konunun varlığına dayalı olurken, olumsuz nisbette diğer modalitelerde de olduğu gibi konunun yokluğuna dayalı olmaktadır. Zâtî zorunluluk ile ezeli zorunluluk arasında Gelenbevî'ye göre eksik girişimlilik (eamm min vechin) vardır.³⁹⁹ Diğer bir ifadeyle ezeli zorunluluğu zâtî zorunluluğun alt birimi olarak görebiliriz.

³⁹⁷ Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, 1263, s.23

³⁹⁸ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de. s.20

³⁹⁹ Gelenbevî, *age*, Ek-1'de. s.20

II- ZORUNLU VARLIĞIN NİTELİKLERİ

1. Zât-Sıfat- Nesne İlişkisi Çerçevesinde Sıfatlarla İlgili Genel Sorunlar

Kur'an'da Allah'a bir çok sıfat atfedilmektedir. Sıfatlarla ilgili ayetlerde Allah hakkında hükümler görülmektedir. Bu haliyle vakıanın tasdik edilmesi söz konusudur. Bu sıfatlardan bir kısmı doğrudan Allah'ın kendisi ile ilgili yani O'nun zâtını ilgilendirmektedir ve nedeni kendisidir. "De ki, Allah birdir, sameddir, doğmamıştır, doğurmamıştır, hiçbir şey O'na denk değildir."⁴⁰⁰ Allah birdir hükmünde, ne birdir? sorusunun cevabı, Allah olacaktır. Vücut, kıdem, beka, muhalefetün li'l-havâdis, kıyam bi nefsihî ve vahdaniyet olarak sıralanan bu sıfatlar Allah'ın zâtî, nefsi sıfatları olarak kabul edilir. Bu sıfatlar konusunda ekoller arasında vücut sıfatı dışında anlaşmazlık yoktur, diyebiliriz.

Bir kısım sıfatlar ayetlerde birer hüküm olarak belirtilmekle birlikte zihinde nesnesi akla gelmektedir. Allah her şeye kadirdir, Allah kalplerdekini bilir. Allah dilediğini yapar, şeklindeki hükümlerde, neyi sorusunu sorabiliriz. Allah neye kadirdir? Her şeye. Allah neyi bilir? Kalplerdekini gibi. Hayat, ilim, irade, kudret, semi', basar, kelam şeklinde sıralanan sıfatlar ayetlerde açıkça hüküm olarak geçtiği için subuti sıfatlar olarak kabul edilmiştir. Yine hemen belirtmeliyiz ki sıfatların önerme halinde Allah'a nisbet edilmesinde bütün ekoller arasında tartışma yoktur. Tartışma hüküm olarak belirtilen bu sıfatların masdar halinde Allah'a nisbet edilmesindedir. Yani Allah'ın ilmi, Allah'ın iradesi, Allah'ın kudreti demek gibi. Diğer bir ifade ile 'Allah her şeyi bilendir' ayetinin anlamı ve O'nun bilen olarak nitelenmesinde herhangi bir ihtilaf olmazken 'Allah'ın ilmi' şeklindeki bir ifade sıfatlar konusunun en önemli tartışma alanı olmuştur.

Kelam ilminde subuti sıfatlar ontolojik ve semantik olmak üzere iki yönden ele alınmıştır.

Problemin ontolojik yönü şöyledir: Diri olma, bilme, kadir olma gibi Allah'a Kur'an'da atfedilen sıfatlar (yüklemeler), Allah'ın zâtının dışında, bir gerçekliğe sahip midirler? Bununla ilgili Kur'anda herhangi bir temellendirme bulmak zordur. Yani

⁴⁰⁰ İhlas 112/ 1-4

sıfatlar masdar olarak Allah'a nisbet edilmezler. Ancak fiiller masdar halinde Allah'a nisbet edilirler. Allah'ın yardımı, Allah'ın yarattığı, Allah'ın fazlı ve ihsanı gibi. Sıfatların masdar olarak Allah'a nisbet edilmesi konusundaki tartışmaları biz iki nedene bağlamaktayız. Birincisi, zihinsel varlık ve zihin dışı varlık ile ilgili ayırımdaki anlayış farklılığıdır. İkincisi ve daha önemlisi de Allah'ın subuti sıfatlarının alem ile ilişki kurmasını anlamadaki farklılıklardır.

Sıfatların zâta nisbet edilmesinde üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Devvânî bunları şöyle sıralamaktadır. Mutezile ve filozoflar, sıfatların zâtın aynısı olduğunu, bütün kelimciler sıfatların zâtın gayrısı olduğunu, Eş'arî ise bu sıfatların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰¹

Mutezile ve filozoflar şu delilleri ileri sürmüşlerdir. Eğer sıfatlar zâta zâit olsaydı, sıfat zâta ihtiyaç duymasından dolayı kendisine bir neden (illet) gerekli olurdu. Bu illet ise ya zorunlu varlığın kendisi veya bir başkası olacaktır. Neden, zâtın başka bir şey olsa, zorunlu varlığın, alim, kadir olmasında başkasına muhtaç olması söz konusu olacaktır. Yani genel olarak zorunlu varlık kemal sıfatlarında başkasına muhtaç olmuş olacaktır. Dolayısıyla zâtıyla eksik, başkasıyla mükemmel hale gelmiş olacaktır. Zâtıyla eksik olması durumunda gerçek birden çokluğun sudur etmesi lazım gelecektir. Halbuki Allah her yönüyle tektir, netice itibarıyla o çokluğa kaynaklık edemez. Yine kendisinde asla çokluk olmadığı halde hakiki basitin aynı anda hem fail hem de kabil olması gerekecektir.⁴⁰²

Filozoflar, 'gerçek birden sadece bir çıkar' ilkeleri gereği zorunlu varlığın bir defalık neden olduğunu diğer olayların ise akıllar vasıtasıyla birbirine neden olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla Allah tikel olan tabii olayların nedeni değil varlığın ilk nedenidir. Bize göre filozoflar sıfatları Tanrı'nın zâtından ayırmamak suretiyle 'sudur' teorilerini temellendirmek çabasıdadırlar. 'Zâtın nedenli veya nedensiz oluşu' ile ilgili konumuzda da belirtmeye çalıştığımız gibi filozoflar Tanrı'nın zâtının nedensiz olduğunu kabul etmekteydiler. Tanrı'nın zâtının nedensiz olduğunu kabul eden filozoflar haliyle sıfatlarının da nedensiz olacağını kabul

⁴⁰¹ Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adud*, Matbaa-i Âmire 1317, c.1, s.260; Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, C.1, s.260

⁴⁰² Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adud*, c.1, s.262-266; Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.262-266

edeceklerdir. Görülmektedir ki filozoflar Tanrı alem ilişkisi ile ilgili görüşlerine paralel olarak konuya açıklık getirmeye çalışmaktadırlar. Diğer taraftan 'sıfatlar zâta zâit olsaydı nedene ihtiyaç duyardı bu neden de ya zât veya zâttan başka bir şey olurdu' derken iki ihtimalden sadece biri ileri sürülmektedir. Yani 'neden zâttan başkası olsaydı zorunlu varlık sıfatlarında başkasına muhtaç olurdu' iddiası ileri sürülmüştür. Halbuki nedenin başkası olması hususunu hiçbir ekol ileri sürmemiştir. Aksine Tanrı'nın zâtının nedeninin yine kendi zâtı olduğunu ileri sürenler sıfatların nedeninin de yine zât olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin Hocazade ve bir çok Eş'arî alimi sıfatların nedeninin yine zât olduğunu kabul ederler.⁴⁰³ Zira onlara göre mümkün olanın mümkün bir sebebi olur da vacip olanın vacib bir nedeni neden olmasın.⁴⁰⁴

Zât ve sıfat ayırımı zihinsel bir ayırımdır. Masdarların zorunlu varlığa nisbet edilmesi zihinsel varlığın zihin dışı gerçekliğe nisbet edilmesi anlamına gelir. Bu nedenle zât ve sıfat ayırımı zâta çokluğu gerektirmez. Ancak zihinsel varlığı zihin dışı varlık gibi kabul edenler O'nda çokluğun gerekeceğini kabul edeceklerdir.

Aliyyü'l-Kârî, zihinde varlık ve zihin dışında varlık ayırımına gitmek suretiyle, 'sıfatlar zâtın aynısı da değildir, gayrısı da değildir' şeklindeki tenakuzun (paradoks) önüne geçilebileceğini öngörmektedir. Aliyyü'l-Kârî şunları söylemektedir. Bu sıfatlar zihinsel mefhum olmaları bakımından zâtın aynısı değildirler. Yine harici varlık yönünden de zâtın dışında bir şey değildirler. Sıfat mefhumu zât mefhumundan başka bir şeydir. Ancak bunlar kainatta ortaya çıkışları yönüyle başkalaşmazlar.⁴⁰⁵

Mutezile, vacibin zâtına zâit hakiki sıfatların olduğunu kabul etmemektedir. Eğer zâtına zâit sıfatlar olsa idi ya bunlar hâdis olurdu, neticede Allah'ın zâtı hâdislerle kâim olurdu. Aynı zamanda ezelde o sıfatlardan da yoksun olurdu. Ya da o sıfatlar kadim olurdu, bu durumda ise kadimlerin birden fazla olması lazım gelirdi. Hristiyanlar üç kadim kabul etmekle kafir oldular, üçten fazla kadim isbat edenlerin

⁴⁰³ Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1991, s.214-215; Cihat Tunç, *Sistematik Kelam*, Kayseri 1994, s.128

⁴⁰⁴ Cihat Tunç, age, s.128

⁴⁰⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Fıkhı'l-Ekber*, Kahire 1323, s.24

durumu nasıl olur?⁴⁰⁶ Görülmektedir ki mutezile kadimleri çoğaltmamak adına zâtın kadim, manevi veya subuti sıfatların ise hâdis olduğunu⁴⁰⁷ kabul etmişlerdir. Mutezile'ye göre manevi veya meani sıfatlar, mana adı verilen hayat, ilim , kudret ve iradeyle Allah'ın zâtı arasındaki münasebetin hükmüdür. Hayat, diri olanın, ilim alim olanın, kudret kadir olanın, irade, mürid olanın kendisi değildir, demektedirler. Mutezile manevi sıfatlar dedikleri Hayy, Alim, Kadir.. gibi ismi fail sığasıyla türetilmiş olan sıfatların zâtın aynı olduğunu, zâttan ayrı olmadığını, zâta zâit de olmadığını kabul ederler. Bu düşüncelerini şu cümle ile formüle etmişlerdir. 'innellahe âlimun ve ilmuhu zâtühü' Allah alimdir, ilmi zâtının ta kendisidir.⁴⁰⁸ Formüle edilmiş cümlede de görüldüğü gibi Mutezile masdar olarak ilmi zâta nisbet etmektedir. Devvânî, Mutezilenin sözlerinin zahirinin 'sıfatlar dışarıda (hariç) varlıkları olmayan akli itibarlar' olduğunu⁴⁰⁹ kabul ettiklerini nakleder. Görülmektedir ki Mutezile birbiriyle bağdaşmayan üç görüşe sahiptir. Bunları şöyle sıralayabiliriz. Subuti sıfatlar hâdistir, zâtının aynısıdır, akli ve itibaridir. Mutezile zât-sıfat ayırımının zihinsel bir ayırım olduğunu farkındadır. Zira onların itibari olduğunu belirtmektedirler. Buna rağmen itibari bir şeyin Allah'ın zâtına nisbet etmektedirler. Aynı itibari şeyleri Ehl-i Sünnet zâta nisbet ettiğinde kadimlerin çoğalacağı itirazında bulunmaktadır.

Gelenbevî, Mutezile'nin irade sıfatını dışarıda bırakarak subuti sıfatların zâtının aynısı olduğunu, irade sıfatının ise hâdis olup kendi zâtıyla kâim olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir.⁴¹⁰ Bu durumda zât ve irade kadim olmakla Mutezile de kadimleri çoğaltmış olmaktadır.

Gelenbevî'ye göre Mutezilenin itibari ve zâit olarak kabul ettiği sıfatlar, sıfatların kendileri değil bu sıfatlarla nedenli (muallel) olan sıfatlardır. İlimle nedenli bilenlik (alimiyyet), kudretle nedenli olan gücü yeticilik gibi. Fakat Mutezileye göre ilim kudret ve bunun gibi sıfatlar zâtın aynısı olunca yine onlara göre bu sıfatlar zât ile nedenli (muallel) olmuş olurlar, zâit bir ilim ve kudretle değil. Bu nedenle

⁴⁰⁶ Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adud*, c.1, s.298; Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.298

⁴⁰⁷ Cihat Tunç, age, s.128

⁴⁰⁸ Cihat Tunç, age, s.125

⁴⁰⁹ Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adud*, c.1, s.261-262; Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.261-262

⁴¹⁰ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.262

Mutezile vacip varlık için zâit izafetler isbat etmişlerdir. Bu izafetler, bilinen ve güç yetirilen şeylere zâtın taalluk etmesidir. Fakat onlar bu taalluku ilim ve kudretten ibaret olarak kabul etmezler, aksine ilim ve kudretle nedenli bilenlik ve güç yetirenlikten ibaret sayarlar. Bunun içindir ki onlar Allah zâtıyla bilendir, bilmesi de zâtının aynısıdır, derler. İtibari olan zâit sıfatları isbat etme ve onların zâtın aynısı olması konusunda Mutezile ile filozoflar aynı düşüncüyü paylaşmaktadırlar. Ancak Gelenbevî'ye göre bu durum onların söyledikleriyle bağdaşmıyor. Zira filozoflar ve Mutezile Allah'ın gerçek bir olduğunu asla zât olarak veya itibari olarak O'nda çokluğun bulunmadığını ileri sürmektedirler.⁴¹¹ İtibari olarak çokluğu kabul etmemek onların zihinsel olarak çokluğu veya ayırımı da kabul etmediklerini göstermektedir.

Gelenbevî, sıfatların zâtın aynısı olmasının anlamı nedir? Açıkça belli ki zât sıfatların aynısı değildir, sorusunu ortaya atar ve açıklığın vehme göre olduğunu akla göre olmadığını belirtir. Gelenbevî, problemi zihinsel varlık-zihin dışı varlık ayırımı ile çözmeye çalışmaktadır. Ona göre zihin bazen bir tek şeyi bir bakımdan zât olarak diğer bir bakımdan ise sıfat olarak tevehhüm edebilir. Bu şekilde tevehhümde bulunan kişiye biri zât diğeri ise sıfat olmak üzere iki şey hâsıl olur. İkisi de zihne göre iki ayrı şey olsalar da dış dünyaya göre tek bir şeydirler. Buna rağmen o kişi birini diğerine sıfat yapabilir. Gelenbevî bu duruma 'ateş sıcaktır' örneğini vermektedir. Ateşi sıcaklıkla vasıflayan, dış dünyaya döndüğünde vasfın durumunu dediği gibi bulur. Dış dünyada birbirinden farklı iki mevcut bulunmaktadır. Biri latif cisim olan ateş, diğeri ise araz olan ve cisimle kâim olan ve bir keyfiyet olan sıcaklık. Gelenbevî'nin ikinci örneği şöyledir. Ateşin sıcaklığı sıcaktır. Bu ikinci örnekte dış dünyaya dönüldüğünde vasfın durumu söylendiği gibi bulunmaz. İki örnek arasındaki fark şudur. Birinci örnekte ateş sıcaklıkla vasıflanır, ikinci örnekte ise sıcaklığın zâtından soyutlanan başka bir sıcaklıkla ateş vasıflanır. Yüklemin kapsamına aldığı birinci örnekteki gibi dış dünyaya göre olan sıcaklıktır. Birinci örnekte sıcaklık ateşe mutevâtî⁴¹² olarak yüklem yapılamaz, sadece ikinci örnekteki

⁴¹¹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.262

⁴¹² Mutevâtî terimi, birçok fert hakkında benzer, eşit olarak tasdik edilen onlara eşit olarak yüklenen terimdir. Eğer bir terim, birçok ferde benzer, eşit olmayarak yüklenmekte ise, o zaman o 'muşakkık' bir terimdir. Mesela 'insan' terimi, 'makul hayvanı' ifade eder ve bu 'akıllı hayvan' fikri, Sokrates, Platon ve insan nev'inin diğer bütün fertlerine eşit olarak yüklenir, yani insan terimi 'mutavâtî' bir

gibi 'sıcaklığın sıcaklığı ateşe yüklem yapılabilir. Yani 'sıcaklığın sıcaklığı' ateşin aynısıdır, şeklinde yüklem yapılabilir.⁴¹³

Gelenbevî zihinde birbirinden farklı olan iki şeyin birini diğerine sıfat yapar. Eğer bu iki şey dış dünyaya göre de birbirinden farklı iseler bu durumda sıfatı zâta zâit yapmaktadır. Bu sıfatı da gerçek sıfat olarak isimlendirmektedir. Eğer o ikisi dış dünyaya göre biri diğerinin aynısı ise bu durumda sıfat zâtın aynısı olur. Bu sıfat itibari olarak isimlendirilir. Bunun benzeri çoktur. Zâtıyla ışık saçan ışık gibi. Yakının yakınlığı, uzağın uzaklığı, beyazın beyazlığı, siyahın siyahlığı da böyle itibari ve sıfat zâtın aynısıdır. Cisim, vasfı olduğu beyazlıkla beyazdır. Fakat onun beyazlığı kendisi ile kâim olan ve zâtına zâit olan bir beyazlıkla değil. Zâtıyla beyazdır. Bu örneklerle dayanarak Gelenbevî 'sıfatların zâtın aynısı' olması ile ilgili iki temel görüş ortaya koymaktadır. Eş'arîler birinci örneğe benzer olarak Allah ilmi ile alim, kudreti ile kadir demektedirler. Filozoflar, Mutezile ve Şia ikinci örneğe benzer olarak Allah zâtıyla alim, zâtıyla diri, zâtıyla kadir görüşündedirler.⁴¹⁴ Görülmektedir ki Gelenbevî'ye göre zât-sıfat zihinde ayrı ayrı değerlendirilse bile zihin dışında bu ayrılık söz konusu değildir. Gelenbevî bu açıklamasıyla filozofların ve Eş'arîlerin görüşlerine katılmadığını da ortaya koymaktadır. Gelenbevî yukarıda söz konusu ettiğimiz iki görüşün dayandıkları iki önermeyi aynı anda değerlendirmekte, tek tek ele almamaktadır.

Nesefî Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiili olmak üzere ikiye ayırır. Hayat, kudret, işitme, görme, konuşma, irade etme ve istekte bulunma zâtî sıfatlar, yaratma, rızık verme, iyilikte bulunma v.s. fiili sıfatlar olarak kabul etmektedir. Buna göre Nesefî subuti sıfatları zâtî sıfatlar arasına katmaktadır. Ona göre Allah bütün sıfatlarıyla birdir. Allah bu sıfatları ezeliyetten ebediyete kadar kendisinde taşır. Bu sıfatlar ve isimler Allah'ın aynısı da değildir gayrısı da değildir. Eğer aynısı dersek Allahtan başka ilahlar kabul etmiş oluruz. Halbuki Allah'ın şeriki yoktur, O tektir. Eğer bu

terimdir; cins, nev'i ifade eden bütün diğer terimler de böyledir. Ama mesela 'varlık' terimi 'muşakkık' bir terimdir, çünkü bu terim, yüklendiği bütün fertlere tek anlamlı olarak yüklenmez. Çünkü mesela bu terim hem öz, hem ilinek (araz) hakkında tasdik edilir, ama özün varlığı, ilineğin varlığından farklı bir varlıktır, nitekim özün varlığı, ilineğin varlığından önce gelir. Bkz. Ahmet Aslan, *Kemal Paşa-zade Tehâfüt Hâşiyesi*, s.419

⁴¹³ Gelenbevî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelam*, 1234, s.54; 1288, s.37

⁴¹⁴ Gelenbevî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelam*, 1234, s.54; Gelenbevî, age, 1288, s.37

sıfatların Allaha başka olduğunu kabul etsek bu sıfatlar hâdis olurlar ki bu muhaldır.⁴¹⁵ Nesefî, sıfatların her birinin kendi başlarına bir gerçekliklerinin olduğunu söylemenin Allah'tan başka Tanrı'ların varlığını kabul etmek anlamına geleceğini, sıfatların zâtan başka olduğunu söylemek ise onların hâdis olduğuna götüreceğini düşünmektedir ki bu da muhaldır. Böylece Nesefî Mutezile'nin iddialarını göz önünde bulundurarak kadimlerin çoğalacağı veya sıfatların hâdis olacağı düşüncesi arasına sıkıştığından onlara 'yarı ontolojik' bir hüviyet⁴¹⁶ vermektedir.

Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında, selbi/tenzihi, subuti, haberi sıfatlar konusunda ittifak, fiili sıfatlar hakkında ise ihtilaf vardır. Eş'arîler fiili sıfatları itibari ve hâdis olarak kabul ederler. Zira onlara göre ezelî bir sıfattan türeyen ismin medlulü -Kadir, Alim vs. ezelîdir. Fiilden türeyen bir ismin medlulü ise ezelî değildir. Mesela Halık, Razık gibi. Fiilî sıfatlar, kudret ve iradenin birlikte taallukundan ibaret olduğuna göre ezelî değildir.⁴¹⁷

Mâturîdîlere göre fiilî sıfatlar kadimdirler, zâtın aynısı da gayrısı da değildir. Eş'arîler bütün fiilî sıfatların hâdis olduğunu, Allah yaratmadığı sürece yaratıcı olmadığını, rızık vermediği sürece rızık olmadığını ileri sürerler. Mâturîdîlere göre ise yaratıkları yaratmadan da yaratıcı olarak isimlendirileceğini rızık vermeden de rızık olarak isimlendirileceğini ileri sürmektedirler. Bir terzinin elbise dikmeden önce de terzi olduğunu ifade ederek,⁴¹⁸ Nesefî yaratmadan önce de Allah'ın yaratıcı olarak isimlendirilebileceğini ileri sürmektedir. Bunun başka örneklerini Kur'an-ı Kerim'de görmek mümkündür. Örneğin, O henüz ahiret gününü yaratmadan kendisini 'O günün sahibi'⁴¹⁹ olarak nitelendirmektedir. Diğer taraftan bu sıfatlar

⁴¹⁵ Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s.9

⁴¹⁶ Şaban Ali Düzgün, age, s.191

⁴¹⁷ Şaban Ali Düzgün, age, s.191

⁴¹⁸ Gazâlî, Nesefî'nin örneğine benzer başka bir örnek vermektedir. Kılıç kınında iken bil-kuvve keskindir, kesme işlemi yapıldığında ise bil-fiil keskindir. Buna dayanarak kılıç kınında iken keskin dendiği gibi kendisiyle kesme işlemi yapıldığında da keskindir, denir. 'Allah ezelde hâliktır' diyen birinci manayı kastediyorsa haklıdır. Bu ismin ezelde Allah'da bulunması doğru değildir, diyen ise ikinci manayı kastediyorsa o da haklıdır. Bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Mısır 1972, s.136; çev. Kemal Işık, *İtikadda Orta Yol*, Ankara 1971, s.116

⁴¹⁹ Fatıha1/3

Allah'ın zâtında ezelde varolmamış olsalardı, bu sıfatlar hâdis olacaklar, yaratıcının zâtı da hâdislere yani arazlara mahal olacaktı ki bu muhaldir.⁴²⁰ Mâturîdîler Allah'ın fiilî sıfatlarının O'nda sürekli oluşu ile o sıfatın işlevinin sürekliliğini gerektirmediğini diğer bir ifade ile sıfatın sürekliliğinden dolayı fiilinin de sürekli olması gerekmediğini, ikisini birbirinden ayırdıklarını görmekteyiz. Bu durumda sıfat ezeli olmakta ama sıfatla oluşan fiil ezeli olmamaktadır. Konumuz açısından önemli gördüğümüz husus sıfatların varlığının nasıl bir varlık olduğunun tesbit edilmesidir. Kanaatimize göre Eş'arîler zihinsel varlığı kabul etmedikleri için sıfatların zâtın aynısı olmadığını, alemin hâdis olduğunu kabul ettikleri için de fiili sıfatların hâdis olduğunu kabul etmişlerdir. Filozoflar ise zât-sıfat ayırımı yapmayarak alemin ezeli oluşunu temellendirmeye çalışmışlardır. Mâturîdîler ise sıfatların kadim olduğunu kabul etmekle zâttan başka ezeli varlık kabul ederek onda çokluğu kabullenmiş gibi gözükmektedirler. Ancak Gelenbevî açıklamaya çalıştığımız gibi zihinsel varlık ve zihin dışı varlık ayırımı ile bu problemi çözmeye çalışmıştır. Allah'ın zâtına sıfat atfetmekle onda çokluk meydana gelmez, zira zât ve sıfat ayırımını zihinsel tahlil amacıyla yapmaktayız.

Sıfatlar konusunun semantik yönü ise şöyledir: Zât ve zâta atfedilen sıfatların anlamlarının farklı farklı olması zâtta ontolojik olarak çokluğa yol açar mı? Veya farklı anlamları tek zâtta toplamak problem çıkarır mı? Bu açıdan baktığımızda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında sıfatlar konusundaki anlaşmazlık semantik bakımdandır. Mutezile Allah'ın alim, kadir, hayy, semi, basir olduğunu kabul ediyor, Ehl-i Sünnetle bu noktada aynı düşüncededirler. Ancak Ehl-i Sünnet dilin semantik yapısına dayanarak şu tespitte bulunur. Alim demek, ilmi olan zât, kadir demek kudreti olan zât demektir. Öyle ise Allah'ın ilim ile kudret ile vs. nitelenmesi dilin gerektirdiği bir anlamdır. Burada Ehl-i Sünnet dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini delil getiriyor. Mutezile ise Allah alimdir, kadirdir vs. diyor ama Allah'ın ilmi vardır, demiyor. Zira onlara göre ilim, soyut bir kavramdır ve onu Allah'a isnat etmek Allah'ın onunla birleştiğini akla getirir. Bu ise Allah'ın bir olma sıfatını zedeler. Zihnen bile böyle bir şeyi kabul etmek yanlış olur. Allah alimdir derken, Allah ilmi ile alimdir, değil kendi zâtıyla, özüyle alimdir, derler.⁴²¹ Mutezile bu düşüncesiyle

⁴²⁰ Neseffî, Bahru'l-Kelam, s.9

⁴²¹ Hüseyin Atay, *Tabsıra'ya Giriş Kısmı*, s.26

sıfatlar konusuna semantik yaklaşmakta ancak bundan ontolojik bir netice çıkarmaktadır.

Nesefî'ye göre Allah zâtıyla alim, kadir, semi, basir olsaydı ve zâtı ilmi ile, kudreti ile vs. aynı olsaydı, Allah alim, kadir, basirdir, dendiğinde, Allah zâttır, zâttır, zâttır demek olurdu. Halbuki zât ayrı kelime alim ayrı bir kelimedir. Kadirden anlaşılan mana alimden anlaşılandan başkadır. O halde bunlar bir zâtın sıfatları oldukları zaman o zâtta mevcut olan bir manaya işaret ederler. Etmezlerse, sıfat olmalarının bir anlamı kalmaz. Dil kuralı, bir isim türemiş olduğu kökün manasını taşır. Yoksa ilmi kudreti, kudreti de ilmi olmuş olur. Bu ise dil mantığına aykırıdır.⁴²²

2. Zorunlu Varlığın İrade Niteliği

Kur'an'da bir çok ayette Allah'ın iradeli olduğu açıkça belirtilmektedir. İrade, meşiet ve ihtiyar kelimeleriyle de ifade edilmektedir. Şu ayette dilemek ve seçmek kelimeleri birlikte kullanılmaktadır. 'Rabbin dilediğini (yeşâu) yaratır ve seçer (yehtâru).'⁴²³ İhtiyarın kelime kökeni 'iyilik' olmasına bakılırsa alemin yaratılmasını dilemenin ve seçmenin temelinde iyi niyet aransa gerektir. Diğer bir ifadeyle varlığın tercih edilmesi Tanrı'nın iyi niyetine dayalıdır. 'Rabbin dilediğini (yeridü) yapar'⁴²⁴ ayeti ile 'O yaptığından sorguya tabi tutulmaz, aksine insanlar sorguya tabi tutulurlar'⁴²⁵ ayetlerini birlikte değerlendirirsek 'bu varlığı neden yarattın? İnsanları neden sorumlu tuttuğun şeklindeki soruları Tanrı'ya sorma hakkımız yoktur. O yaratmayı tercih etmiştir. Onun bu tercihi sorgulanamaz. Yine Tanrı bu tercih ve iradeyi iyi niyetle insana transfer ederek onu insan sorumluluğunun esası haline getirmiştir.

Seyyid Şerif Cürcânî, iradeyi hayatı olan için zorunlu bir sıfat olarak tarif eder. O hayat sahibinden belli bir şekilde fiil çıkar. Cürcânî gerçek anlamda iradeyi sadece yoka (m'adûm) taalluk eden bir sıfat olduğunu belirtir ve bir şeyin hâsıl olmasını ve vücud bulmasını tercih eden sıfat olarak tarif eder. 'Allah'ın emri, bir şeyi

⁴²² Hüseyin Atay, *Tabsıra'ya Giriş Kısım 1*, s.26

⁴²³ Kasas 28/68

⁴²⁴ Hud 11/107

⁴²⁵ Enbiya 21/23

murat edince ona sadece ol demektir, o oluverir' ⁴²⁶ Ayette irade, ol emri ve olma sırası takip edildiğine göre olmaktan önce ol emri, emirden önce de irade vardır. Buna göre İlâhî irade yoka taalluk etmektedir. Zira irade, bir şeyin var olmasından öncedir.

İrade yok'a taalluk ettiği gibi var olan şeye de taalluk etmektedir. Bu durumda irade '....meyi istemek' şeklinde ifade edilir. 'Allah sizi anne rahminde dilediği gibi şekillendirir'⁴²⁷ Ayette 'şekillendirmeyi dilediği gibi yapmak', bir fiil olarak Allah'a atfedilmektedir. 'Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister'⁴²⁸ 'Ayette güçlük çıkarmayı istemez, nimetini tamamlamak ister' ifadeleri iyi niyeti ifade etmektedir. Bazen de irade temenni anlamında kullanılmaktadır. 'Allah onların tevbe etmelerini murad eder'⁴²⁹ Ayetten Allah'ın kullarının tevbe edip etmemelerine herhangi bir müdahalede bulunmadığı ancak onların tevbe etmelerini arzu ettiği anlaşılmaktadır. 'Allah hiç kimseye zulmetmek istemez'⁴³⁰ ayetinde zulüm gerçekleşmediğine göre irade yoka taalluk etmekte olduğu anlaşılmaktadır.

Görülmektedir ki ayetlerde irade temel olarak yokluğa ve varlığa taalluk etmektedir. Tahavi iradeyi şerî ve kevnî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Şerî irade muhabbet ve rızayı içerir, kevnî irade ise bütün hâdis olayları içerir.⁴³¹

Konumuz açısından önemli gördüğümüz husus, iradenin yokluğa taallukunun açıklanmasındaki zorluk ve hâdis olan şeylere ezeli iradenin taallukunu anlamadaki güçlülüdür. İradenin diğer sıfatlarla ilişkisi ve varlığa taalluk ettiğinde kategorik olup olmadığı irade sıfatı için yaratma ve varlık açısından önem arz etmektedir.

Bütün niteliklerin zâta atfedildiğini, zâtın ise herhangi bir şeye atfedilmediğini daha önce zât konusunda belirtmiştik. Zât-sıfat arasındaki ilişkiye değinmiştik.

⁴²⁶ Yasin 36/82

⁴²⁷ Ali İmran 3/6

⁴²⁸ Maide 5/6

⁴²⁹ Nisa 4/27

⁴³⁰ Al-i İmran 3/108

⁴³¹ Ebu'l-İz ed-Dimeşki, *Şerhu Akidetü't-Tahâvî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut 1993, s. 87-88; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, c.2, s.108

Sıfatların varlığı ve sıfatlar arası ilişki veya sıralamanın nasıl olduğu da konuya bakış açısına göre değişmektedir.

Ontolojik yönü bakımından sıfatlar problemini ilk tartışan Vasil b. Ata (ö.748) çok Tanrı'cılığı içerdiğinden ötürü gerçek sıfatların varlığını inkar etmiştir. Cehm b. Safvan ise, yaratıkların vasıflandığı terimlerle yaratıcının vasıflanmasının teşbihe götüreceği düşüncesiyle Tanrı'nın hayy ve alim olduğunu inkar etmiştir.⁴³² Fârâbî, 'neticenin sahip bulunduğu şeye sebebin öncelikle sahip olması gerektiği' prensibini ortaya koyarak insanda var olan irade ve ihtiyar (seçme) niteliklerinin onu meydana getiren zorunlu varlıkta da olmasını kaçınılmaz surette kabul etmektedir.⁴³³ Nazzam ve Bağdad Mutezilesinden Ka'bi ve hocası Ebi'l-Hüseyin el-Hayyat, Allah'ın gerçekte irade ile vasıflanamayacağını, aksine mecaz yoluyla vasıflanabileceğini düşünmektedirler. Allah şöyle şöyle diledi, dendiğinde bu fiilinin anlamı, zorlanmadan ve baskı altında kalmadan yaptı anlamına gelir.⁴³⁴ Görülmektedir ki bazı mutezile mensupları sıfatları zâttan ayırmadıkları için irade sıfatını mecazi olarak yorumlamak zorunda kalmışlardır. Zira Allah kendisini açıkça irade ile vasıflandırmaktadır.

Nesefî, irade ile ihtiyar (tercihte bulunma) arasında yakın ilişki kurar. İradenin talep ve bir şeye meyletme anlamına gelen (r-v-d) kökünden geldiğini, terminolojik olarak ise zorunluluğun karşıtı olarak kabul etmektedir. Zorlamanın olmamasını ve yönelme ve tercihte bulunmayı iradenin muhtevasını dolduran kavramlar olarak ortaya koyar. Allah fiillerinin irade edicisidir, fiillerinin sadır olacağı kaynak iradesidir. Her şey O'nunla başlar ve O'nda sona erer. İrade bakımından da O evvel ve Âhirdir.⁴³⁵

Fârâbî, Tanrı'nın iradesini, varlıklarla olan ilgisine göre açıklar. Ona göre bir şeyin var olması ile Tanrı'nın iradesi aynı andadır, biri diğerinden zaman bakımından

⁴³² H.A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.167-168

⁴³³ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.56; Fârâbî, *fi'l-Siyâse*, Şeyho Neşri, Beyrut 1911, s.22

⁴³⁴ Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993, c.1, s.493

⁴³⁵ Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, c.1, s.490-491

sonra değildir, aradaki öncelik sadece zât bakımındandır. Bir şey olup bittikten sonra Tanrı onu irade etmiş değildir. Tanrı onu dilemiş ve sonra o olmuştur.⁴³⁶

Fârâbî'nin irade anlayışının Tanrı-varlık anlayışına paralel olduğu görülmektedir. Nasıl ki Tanrı ve alemin varlığı zaman açısından önce-sonra değil, zât bakımından Tanrı öncedir, bu görüşe paralel olarak irade ve Tanrı arasındaki öncelik zaman bakımından değil zât bakımındandır. Buna göre sıralamayı Tanrı'nın zâtı, irade ve irade edilen varlık olarak yapabiliriz.

İbn Sînâ iradenin zorunlu varlığa yüklenmesini üç açıdan uygun bulmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre iradede istek ve dilek vardır. Bunlar bir ihtiyacın eseridir. İhtiyaç kendi eksikliğini tamamlayacak varlıkların niteliği olur. Zorunlu varlık kamil ve yetkin olduğu için ona irade atfedilemez.⁴³⁷ İbn Sînâ Tanrı'nın 'mucibun bizzât' olduğunu sağlamlaştırmak için iradeyi ihtiyacın eseri olarak görerek zorunluluğu tercih etmiştir. İbn Sînâ'nın diğer bir dayanağı Tanrı'nın tek oluşudur. Zorunlu varlık her şeyin ilk ve tek nedenidir. Hiçbir şey zorunlu varlığın varlığına neden olamaz. Bundan dolayı varlıkların zorunlu varlık tarafından meydana getirilmesi kasden değildir. Kasden olsaydı bu O'nun zâtında çokluğa yol açardı. Zira bu kendinde bir şeyin olmasını gerektirir ki o şey ile arzu etmiş olsun.⁴³⁸ Kendisinden iradenin olması ve irade ile istemesi O'nda çokluk olduğu anlamına gelir. Görülmektedir ki İbn Sînâ'nın bu görüşü varlık-zât, varlık-mâhiyet, zât-sıfat konularındaki görüşüne dayanmaktadır. Filozoflar zâtı varlıktan mâhiyetten ve sıfattan ayırmayıp zâtıyla aynı olduğunu ileri sürerken dayandıkları gerekçeler irade konusunda da kendini göstermektedir. İbn Sînâ, iradeyi zorunlu varlığa izafe etmenin O'nda değişmeyi meydana getireceğini ileri sürer.⁴³⁹ İbn Sînâ iradeyi tamamen inkar ediyor da değildir. O iradeyi ilme indirgemektedir. O'nun ilmi iradesiyle aynıdır.⁴⁴⁰ İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlığın irade eden olması, kendisinden meydana gelen varlıkların düzenli ve tam bir surette olmasını bilmesi demektir.⁴⁴¹

⁴³⁶ Fârâbî, *Fususul-Hikem*, F.Dicterici Neşri, s.81; Hüsiyn Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.56

⁴³⁷ İbn Sînâ, *İşârât*, Süleyman Dünya Neşri, 3/540,559-560; Hüseyin Atay, age, s.57

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Necât*, Beyrut 1985, s.310-311

⁴³⁹ İbn Sînâ, *İşârât*, 3/540

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât II*, s.366-367

⁴⁴¹ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.58

Îcî ve Devvânî, Allah'ın bütün kâinâtı yani bütün hâdisleri, bilinen ve güç yetirilen her şeyi irade ettiğini belirtirler. İradeyi ilim ve kudretten ayrı bir sıfat olarak görmektedirler. İrade iki güç yetirilenden birisini seçmeyi gerektiren bir sıfat olarak kabul edilmektedir.⁴⁴² Eş'arî kelamcısı olan Îcî ve Devvânî iradenin var olanlara taalluk ettiğini kabul ettiklerini görmekteyiz. Ayrıca 'iki güç yetirilen şeyden birisini seçmek' ifadesinde birisi irade edilip gerçekleşen diğeri ise irade edilmediğinden gerçekleşmeyen ancak sadece farz edilen durumundadır. Bu iki durum, konunun baş tarafında belirlediğimiz iki temel irade anlayışına yani yokluğa taalluk eden ve varlığı tercih eden irade ve varlığa taalluk ettiğinde, temenni, arzu anlamında ilkesel irade anlamlarını içermemektedir.

Gelenbevî iradeyi zaman açısından değerlendirmekte ve Allah'ın mürid (irade eden) oluşunu geçmişte ve şimdiki zamanda gerçekleşmiş olaylarda hakiki olarak, gelecek zaman hakkında ise mecazi olarak kullanmaktadır. İradenin aslının sâbit olduğuna kesin delil, alemin hâdis oluşudur. Zira alem var olmuştur. Ayrıca ayetlerdeki yaygın kullanım ve peygamberlerin Allah'ın irade eden olduğu hakkında icma etmeleri de O'nun irade eden olduğunu göstermektedir.

Şerhul Makasıddan yaptığı alıntıda Gelenbevî, kelamcı, filozof ve bütün fırkaların Allah'ın mürid olduğunda ittifak ettiklerini nakletmektedir. Bu ittifaka rağmen Allah'ın iradesini anlamada farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlar üç temel guruba ayrılır. Kelamcılar, mutezile ve filozoflar. Kelamcılar diğer sıfatlarda olduğu gibi iradeyi kadim zâta zâit olarak kabul ederler. Cübbai, iradenin zâta zâit bir sıfat ve mahalsiz olarak kâim olduğu görüşündedir. Kerramiye'ye göre hâdis bir sıfattır. Dırar'a göre zâtın kendisidir. Neccar'a göre mükemmel, kusursuz nizamı bilmektir. Ka'bi'ye göre Tanrı'nın iradesi bir şeyi kendisi yapması için irade etmesi, başkasının yapması için de onu emretmesidir. Mutezileden bir guruba göre ise Tanrı'nın iradesi fiilindeki maslahatı bilmesidir.⁴⁴³ Mutezile ve filozofların iradeyi ilme indirgemedi aynı düşüncüyü paylaştıkları görülmektedir. Eş'arîler'in iradeyi zâta zâit ezeli sıfat olarak kabul etmeleri Dırar'ı reddetmek içindir. Onların iradeyi, ilimden başka olarak görmeleri filozofları ve K'abiyi reddetmek içindir. İradenin kadim olduğunu ileri sürmeleri ise Kerramiye, Cübbaiye ve Neccar'ı redde yönelik olduğu görülmektedir.

⁴⁴² Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adud*, c.2, s.94-95

⁴⁴³ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2,s.94-95

Bir şeyi var etmede sadece kudretin yetersiz olduğunda ittifak vardır. Yaratanda irade de gerekmektedir. 'İrade iki güç yetirilen şeyden birisini seçmeyi gerektirir' ifadesi daha çok Eş'arîlerin düşüncesine yakındır. Buna göre irade varlık sahasında gerçekleşmektedir. İki güç yetirilenden birisi seçildiğine göre diğeri seçilmemiştir ve varlık sahasına çıkmamıştır. Öyle ise iradeyi iki güç yetirilen şeyle ilişkilendirmenin gerekçesi ne olabilir. İki zıddın kudrete nisbeti eşit olduğu için birisinin gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi diğerrinin de gerçekleşmesi mümkündür. O iki zıddın her birisinin vakitlere nisbeti de eşittir. Yani önce veya sonra gerçekleşmesi de mümkündür. Öyle ise irade eden, diğerr vakitleri değil de bu vakti belirlemektedir. İşte Devvânî'nin daha önce de Gazâlî'nin irade konusunda özellikle üzerinde durduğu husus iradenin, zaman kategorisini belirlemesidir.⁴⁴⁴

Hayat, ilim kudret gibi sıfatlar iradenin yerine kullanılamaz. Hayat sıfatı bir şeyi seçmeye taalluk etmediği gibi kudret de bütün mümkünlere nisbeti eşit olduğu ve mümkünlere taalluk ettiği için irade eden bir sıfat değildir. Yine ilim sıfatı da bütün mümkünlere nisbeti eşit olduğu için iki zıddın birisine taalluk eden bir irade sıfatı olmalıdır. Netice olarak iradesiyle işini yapanın irade sıfatı var demektir. İradesi olanın kudretinin de olması gerekir ki mûcib olmasın. Zira irade olmazsa O'nun fail olması da etki eden olması da doğru olmazdı. Çünkü irade olmadan tercihte bulunmak mümkün değildir.⁴⁴⁵

Gelenbevî, ilim ve kudretin taallukunun kapsamını göz önüne alarak ilmin taallukunu kudretin taallukundan daha kapsamlı gördüğünden kudretin taalluku seçici olmadığına göre ilmin taallukunun seçici olmamasını daha öncelikli olarak değerlendirir. Gelenbevî her şeye taalluk eden bilginin tasdîkî bilgi değil tasavvurî bilgi olduğunu, tasdîkî bilginin ise meydana gelen şeye mahsus bir ilim olduğunu belirtir. Vacibin tasdîkî bilgisinin vakıya ters olarak taalluk etmesi cehalettir. Cahillik ise Vacip varlık hakkında muhaldır. Bu neticeye göre seçicinin bu ilim olması da caizdir. Gelenbevî'ye göre tercih ediciyi tasdîkî ilim olarak kabul ettikleri için filozoflar bu görüştedir. Bu tesbiti, filozofların iradeyi ilme indirgemeleri de desteklemektedir. Eş'arîler ise filozoflara tepki olarak seçicinin vakıyı bilmek olduğunu inkar etme ihtiyacını duydular. Eş'arîler seçici kudret de değildir bilmek de

⁴⁴⁴ Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adud*, c.2, s.96-99

⁴⁴⁵ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.96

değildir, derler. Çünkü onlara göre ilim vakıaya tabidir, vuku bulma ilme tabi değil. Aksi halde kısır döngü gerekirdi.

Eş'arî kelamcısı olan Îcî'ye göre iradenin taalluku tasavvurî ilme tabidir, tasdîkî ilme değil. Vakıayı tasdîkî olarak bilmek iradeye, irade de tasavvurî bilgiye tabidir. Mutezile de bu tabi olma konusunda Eş'arîlerle aynı düşünmektedir. Filozoflara göre ise tabi olma infiâlî bilgi konusundadır, fiilî bilgi konusunda değildir.⁴⁴⁶ Sıfatlar arası ilişkilerde veya sıfatların taallukunun sıralamasında Eş'arî, mutezile ve filozoflar arasında ilmin öncelenmesi ortak nokta olarak görülmektedir. İradeyi ise ya hâdis olarak kabul etmekteiler veya ilme indirgemektedirler. Ancak ilmin öncelenmesinin zorunlulukla beraber insan sorumluluğuna gölge düşüreceği endişesi yüzünden bilgide farklı anlamlandırma ihtiyacı duyulmuştur.

İlim her şeyi kapsamına alıyorsa vukua gelen 'şu şeyin' vuku bulmasında seçici olması lazım gelir mi? sorusunu Gelenbevî, leh ve aleyhde değerlendirir. O'na göre ilmin her şeyi kapsaması vukua gelen şeyi seçici olmasını gerektirmez. Eğer böyle olsaydı bir kısım eşyayı bilmekle diğer bir kısım eşyanın vukua gelmesini tercih etmesi de caiz olurdu.

Mutezileden Ebu'l- Hüseyin, Nazzam, Cahız, Allaf Ebu'l-Kasım el-Belhi ve Mahmut Havarizmi, fayda vereni icat etmek üzere bilginin faydaya dayalı olmasına bakarak, vukua gelen faydalıyı bilginin, seçici olduğu görüşüne varmışlardır. Onlara göre bu bilgi dâî diye isimlendirilir. Yine bu onlara göre irade diye isimlendirilir. Bu nedenle onlar Allah'a fiillerinin araz ile illetli olduğu görüşüne varmışlardır. Onlar şöyle demektedirler. Dâî ile fiilin zorunlu olarak yapılması Allah'ın ihtiyarını ortadan kaldırmaz aksine iradesini destekler. Gelenbevî'ye göre Mutezilenin önde gelenleri tarafından ortaya atılan bu görüş doğru değildir. Zira faydaya dayalı olanı bilmek, faili muhtarı vakıayı tercih edici olmasını uygun hale getirmez. Zira zorunlu varlığın ilminin bütün bilinenlere taalluk etmesinde iradeli olması söz konusu değildir. Yani onları bilmede mucebdir. Eğer vukua geleni seçici olan faydayı bilmek olsaydı bu seçici dışarıdan bir durum olup vacip varlığın zâtı için lazım gelecekti ki bu durum hususi anlamda ihtiyara aykırıdır. Zorunlu varlık bu anlamda irade ile yapan olmazdı. Filozofların görüşü olan icabı da içine alan seçme (ihtiyar) görüşüne varırdı.

⁴⁴⁶ Gelenbevî, *age*, c.2, s.97

Gelenbevî, Devvânî'nin zorunlu varlık icabı da içine alacak şekilde faili muhtardır,⁴⁴⁷ görüşünde olduğunu nakletmek suretiyle onun görüşüne katılmadığını göstermektedir.

Görülmektedir ki irade konusunda üç husus öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, iradenin bir sıfat olarak Zorunlu varlığın zâtına nisbet edilmesinin ezeli oluşu, ikincisi, ezeli iradenin hâdis olan şeylerle ilişkisinin ezeli mi yoksa hâdis olan şeyler gibi o da hâdis mi olduğu, üçüncüsü ise, iradenin iki zıddı da nisbetinin eşit oluşudur. Zâtî ve subuti sıfatların ayırımında en önemli hususlardan birisi de zâtî sıfatların zorunlu varlığın zâtından ayrılması hiçbir zaman söz konusu olmazken, subuti sıfatların ilişki kurduğu nesnesi, hâdis olduğu ve olaylar peş peşe geldiği için onların da nesnesiyle ilişki kurmasının ezeli olmasını gerektirmemesidir. Bu nedenle sıfatlarla ilişki kurduğu nesnesi arasında karışıklık olmuştur. Subuti sıfatların zâta nisbetinin ezeli oluşundan onların nesnesi ile ilişki kurmasının da ezeli olduğu yanlışına düşülmüştür. Bu nedenle iradeyi ilme, faydaya ve daiye dayandırma yoluna gidilmiştir. İradenin iki zıddı taallukunun da eşit olması ise zihni bir vehimdir. Birden fazla seçenekten birisinin tercih edilip diğerleri atılmış olduğunu doğrulayacak elimizde herhangi bir veri yoktur. Diğer taraftan sadece bir seçeneğin tercih edilmesi zorlama anlamını çağrıştırmaktadır. Ancak varlığın tercih edilmesi ve varlığın tercih edilmesinde dışardan bir etki altında kalmama iradenin isbatı için bizim açımızdan yeterli görülmektedir. Hâdis olan olaylarda ise bir yeti olarak iradenin sürekliliği, işlevinin ise hâdisin hâdis olması esnasında ona iradenin taalluk etmesinin hâdis olmasında bir sakınca görmemekteyiz. Aksi halde ezeli sıfatın ezeli taallukunu kabul etmek cebre düşmeyi kaçınılmaz hale getirecektir.

Gelenbevî belirleyicinin irade olduğunu kabul eder. Taalluku varlığa dayananlar ve taalluku varlığa dayanmayanlar şeklinde subuti sıfatları iki kısma ayırır. İşitme, görme ve konuşma gibi sıfatlar icadın üzerine dayandığı sıfatlardır. Ancak irade ve kudret icada dayalı sıfatlar değildir. İcad onlara dayalıdır. Biz bunu irade ve kudretin icaddan önce olduğu şeklinde anlamaktayız. Eş'arîler işitme görme sıfatlarını ilme indirgedi. Mutezile ise kelam sıfatını inkar edip işitme ve görme işitilen ve görülenin varlığından sonra olmasına dayanarak -çünkü yok zorunlu olarak işitilmez ve görülmez- 'ol deriz o da olur' ayetini kelam sıfatının icada dayalı

⁴⁴⁷ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.98

olduğunu kabul etmezler. Ancak Gelenbevî bu gibi ayetlerde ilk önce iradenin taallukunu kabul etmektedir. Mâturîdîler 'ol' sözünü tekvin sıfatının taallukundan ibaret sayarken, Eş'arîler etki etmek suretiyle kudretin taallukundan ibaret olduğunu söylemişlerdir.⁴⁴⁸ Gelenbevî her iki taallukun da iradenin taalluku tarafından öncelenmiş olduğunu açıkça kabul ederek irade, kudret ve ilim şeklinde sıralama yapmaktadır. Biz bu sıralamayı ayetlerin ifadesine daha yakın bulmaktayız. Zira bir şey var olduktan sonra onun var olmasını istemenin bir değeri yoktur. Bilfiil kudreti olmayan haliyle icad edemez. Bu açıdan biz irade ve kudretin icaddan önce olduğunu ifade etmek istiyoruz. Klâsik kelim kitaplarında ve İslâm felsefesinde bu sıralamanın başında ilmin geldiğini görmekteyiz. İlim öncelendiği için cebr düşüncesinden kurtulmak için sürekli çareler aranmıştır.

3. Zorunlu Varlığın Kudret Niteliği

Kur'an'da açıkça Allah kendisini kâdir olarak nitelemektedir. Bu hükmün hiçbir kategori ile irtibatı yoktur. 'O her şeye kadirdir'⁴⁴⁹ ayeti sadece hüküm olarak bize bilgi vermektedir. 'Her şey' kavram olarak ne anlama geldiği de tartışmalıdır. Ayrıca bu hükmün geçmiş, şimdi ve gelecek için de mi geçerli olduğu ayetlerde açıkça görülmemektedir. 'Yerleri ve gökleri yaratan Allah, onlara benzerlerini yaratmaya kadir değil midir?'⁴⁵⁰ Yasin suresindeki bu ayetin öncesinde öldükten sonra insanların tekrar dirilişinin gerçekleşeceği konusuna temas edilmektedir. Gökleri ve yeri yaratan onların benzerlerini yaratmaya gücü yetmez mi? derken bir tarafta reel varlık yer-gök, kudretin neticesi olarak gösterilmekte O'nun kadir olduğu reel varlığa dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Benzerlerinin yaratılması ise gelecekte olacak bir durum olarak gözükmektedir. Birinci duruma kadir olanın ikinci duruma da kadir olacağı ifade edilmektedir. Öyle ise ayette geçmişte ve gelecekte O'nun kadir olduğu hükmü vurgulanmaktadır. 'Allah dilediğini yaratır' şimdiki zaman ifadesiyle süreklilik arz etmektedir. Öyle ise genel olarak Allah'a kudret isnat etmek için zaman kategorisine ihtiyaç yoktur. O kadirdir.

Kudret bir iş yapmak için söz konusudur. Kudreti olmayan acizdir. Kudretin nesnesi ile ilişkisine taalluk denmektedir. 'Allah her şeye kadirdir' derken 'her şey'

⁴⁴⁸ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.99

⁴⁴⁹ Mülk 67/1

⁴⁵⁰ Yasin 36/81

kavramının içine neler girer, bu ifadenin dışında tutulacak şeyler var mıdır sorusu her zaman akla gelmiştir.

İbranice Kutsal Kitapta Eyyub'un Allah'a 'sen her şeyi yapabilirsin bilirim' (Eyyub 42/2) hitabında Allah için her şeyin mümkün olduğu öğretisi olmakla birlikte 'Haşa ki, Allah kötülük ede ve Kadir haksızlık eyleye' (Eyyub 34/10) ayetlerinde bazı şeyleri Allah'ın yapamayacağı öğretisi de mevcuttur. Daha sonra Hıristiyanlıkta, Yeni Ahitteki 'Allah indinde her şey mümkündür' cümlesine gönderme yaparak şöyle denir. 'Biz iddia ediyoruz ki, o takdirde Tanrı, Tanrı olmaktan vazgeçmeye muktedir olacağı için Tanrı çirkin bir şey yapmaz, çünkü o eğer utanılacak bir şey yaparsa o zaman o Tanrı değildir.'⁴⁵¹ Görülmektedir ki 'her şey' ifadesinden kötülük dışlanmakta ve kötülüğe kadir olmak Tanrı'lıktan vazgeçmek olarak değerlendirilmektedir.

İslâm'da dokuzuncu yüzyılda Allah'ın zulme ve yalana kudretinin olup olmadığı tartışması Mutezile içinde ortaya çıkmıştır. Bağdadi'ye göre Nazzam adalet sahibinin haksızlığa ve yalana muktedir olmadığını ileri sürmüştür.⁴⁵² Hayyat'ın yaptığı nakle göre Muammer, alemin yaratılmasından önce yalnız olduğu gibi, kendisi tek başına kalıncaya kadar Allah'ın yaratıkları yok etmesini imkansız görerek⁴⁵³ O'nun böyle bir şeye gücünün yetmeyeceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla 'O her şeye kadirdir' ayetinin kapsamında daraltma yoluna gitmiştir.

Kudretin kapsamı zaman zaman polemik konusu edilmiştir. Kudretin zıddının acizlik olduğuna bakılarak Allah'ın aciz olduğu hususların varlığından söz edilmiştir. Buna şu üç örnek verilebilir. Allah, şeytanı mülkünden dışarı atmaktan acizdir. O deveyi iğne deliğinden geçirmekten acizdir. O bir adamı aynı anda hem oturuyor hem de ayakta duruyor yapmaktan acizdir. Göklerin ve yerin mülkünün Allah'a ait olduğunu⁴⁵⁴ bildiren Kur'an ayetine dayanılarak Allah şeytanı cennetten çıkarmışsa da onu mülkünden çıkaramayacağı neticesine varılmıştır. Zira yerde ve gökte O'nun mülkü içinde bulunmayan hiçbir yer yoktur.

⁴⁵¹ A. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.442

⁴⁵² Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, M.Badr, Kahire 1328, s.13-114

⁴⁵³ Hayyat, *el-İntisar*, French by A.N. Nades, Beyrut 1957, s.22

⁴⁵⁴ Bakara 2/101

Kudretin polemik konusu yapılmasından dolayı Gazâlî, filozoflarla aynı görüşte oldukları ve farklı düşündükleri noktalara dikkat çeker. Allah'ın kudreti içinde her şeyin mümkün olduğu hususunda sizinle aynı görüşteyiz ve siz de imkansız hiçbir şeyin kudret kategorisinin altına girmeyeceği konusunda bizimle aynı görüştesiniz. İmkansızlığı bilinen bazı şeyler vardır. Yine bazı şeyler de vardır ki onlar hakkında akıl imkansız mı yoksa mümkün mü oldukları konusunda karar vermekte tereddüt gösterir. Öyle ise size göre imkansızlığın sınırı nedir? diye filozoflara soru yönelten Gazâlî, kendi cevabını çelişmezlik prensibine aykırı olan şeylerin kudretin kapsamından çıkarmak suretiyle verir.

Allah'ın her şeye kadir olduğu söylenirken mümteni olan şeyler kudretin kapsamından çıkarılmış 'şey' lafzı mevcut manasına alınarak kapalılık giderilmeye çalışılmıştır. Eş'arîler şeyi mevcut manasına almışlardır. Fakat Gelenbevî 'şey' lafzını bilfiil var olsun veya olmasın varlık (vücut) anlamında kullanmaktadır. Zira mevcut kudretle var hale gelmektedir, öyle ise mevcudun vücut bulmasından önce de kudretin bulunması gerekmektedir. Gelenbevî, varlığı zorunlu olanı ve onun sıfatlarını kudretin kapsam alanından çıkarmaktadır. Buna göre 'Allah kendi benzerini yaratmaktan acizdir' gibi bir polemiğin önüne geçmektedir. Eş'arîler şeyi meşî/dilenmiş, istenmiş ve dilemenin taalluk edeceği durumda olan anlamında kullanmaktadır. Netice olarak şey lafzından vacip varlığı ve sıfatlarını kapsam dışı tutma ihtiyacını duymamışlardır. Mutezile ise şeyi bilmenin ve kendisinden haber vermenin uygun olduğu bir nesne olarak kabul etmişlerdir. Gelenbevî'ye göre sıfatları kabul etmeyenler 'şey' kavramını mümkün ile sınırlandırmışlardır ki vacip ve mümteni şey kavramının kapsamının dışında kalsın.⁴⁵⁵

Hâdis olan mümkünün icad edilmesiyle hâsıl olan varlığı, Vacip varlıktan ihtiyar yoluyla sudur etmiştir. Filozoflar ise icab yoluyla sudur ettiğini ileri sürmüşlerdir. O'ndan sadece ilk malul sudur etmiştir. Zira gerçek birden sadece bir sudur eder. Bu varlığın bâkî kalması ve yok olmaktan korunmaya devam etmesi yine Vacibin tesiri ileler. Gelenbevî hâsıl olan varlığa tesirde bulunmayı 'hâsılı tahsil' olarak görmez. Zira varlık sahasına çıkan şeyin bâkî kalması yeni bir tesir ile değildir. Varlığı yokluğa tercih etmek anlamında varlığını devam ettirmektir.⁴⁵⁶ Bu

⁴⁵⁵ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.76-77

⁴⁵⁶ Gelenbevî, *age*, c.2, s.79

görüŖ EŖ'arîlerin cevherlerin bâkî kalmasını arazlar gibi benzerlerinin yenilenmesi yeniden yaratılması düşüncelerinden farklıdır. Mümkünler mümkün olarak devam ettiği sürece ister yokluk halinde isterse hudusu halinde veya bekası halinde onlara kadirdir.⁴⁵⁷ Gelenbevî kudretin etki sahasını Ŗu Ŗekilde belirlemektedir. Kelamcılara göre kudret, yapma ve yapmamaya uygun olmaktan ibarettir. Gelenbevî bu uygunluktan maksadın hass olan 'vukûî imkan' olduğunu belirtmektedir. Filozoflara göre ise 'dilerse yapar dilemezse yapmaz' anlamınadır. Yapmak veya yapmamak taraflarından hiç birisi Gelenbevî'ye göre Vacip varlığa zorunlu değildir. Bu anlamda o faildir. Ne zâtından ne dışardan bir durum nedeniyle O'nun için zorunlu bir Ŗey yoktur. Ancak vacip varlıktan başkasına zorunlu olabilir. Yapma tarafına ezeli iradenin taalluk etmesi vasıtasıyla yapmanın zorunlu olması o fiilde vacip varlığın muhtar olmasına ters düşmez. Zira Vacibin iradesinin yapma tarafına taalluk etmesi O'nun zâtı veya dışarıdan bir durum nedeniyle değildir. Filozofların görüşü bunun tam aksinedir. Onlar, Kadim hakkında zâtî olarak gördükleri tam istidadı, hâdis hakkında da istidadi imkanın tam olmasını, onu icad etmek için irade ve meŖiyetin taallukunun mucib olduğunu kabul ederler.⁴⁵⁸

Kudretin anlamını kelamcı ve filozoflara göre iki kısma ayıran Gelenbevî aralarında fark olduğunu belirtmektedir. Kelamcılara göre Vacibin kudreti, yapmanın ve yapmamanın uygun olmasından ibaretken filozoflara göre her ikisinin de vacip hakkında doğru olmasıdır. Bu noktada iki gurup ittifak halindedir. Allah dilerse yapar dilemezse yapmaz' hükmünü iki gurup da kabul etmektedirler. Ancak filozoflar kudretin aslını kabul etmişler fakat onun kapsamını kabul etmemişlerdir. Gelenbevî filozofların Vacibin fiillerinde mucib olduğunu diğer bir ifadeyle fiillerini yapmak zorunda olduğunu bununla beraber O'nun kadir ve iradeli olduğunu kabul ettiklerine dikkati çekmektedir. Onlara göre güneş aydınlatmada, ateş yakmada, cisim yer tutmada diğer ifadeyle eşyanın tabiatlarında ve o tabiatların fiillerinde zorunlu varlık kadir değildir. Filozoflar iki icab arasını ayırmışlardır. Yani Tanrı'nın fiili yapma ve yapmama zorunda oluşu (icab) varlık ve yokluğu dilemesi vasıtasıyladır. Eşyanın tabiatlarının fiili yapması ise dileme (meŖiet) yoluyla değildir. Çünkü tabiatlarda ne bilinç ne de irade vardır. Gelenbevî, filozoflar bu iki ayrımı

⁴⁵⁷ Gelenbevî, *age*, c.2, s.77

⁴⁵⁸ Gelenbevî, *HâŖiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.78

yapmamış olsalardı eşyanın tabiatlarının kudretli olacaklarını kabul etmiş olacaktı, diyerek filozofların fikirlerine iyimser yaklaşmaktadır.⁴⁵⁹

Gelenbevî eşyanın tabiatlarının fail olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü onların bilinçleri ve idrakleri yoktur. Bu konuda kelamcı ve felsefeciler arasında anlaşmazlık vardır. Zira filozoflar onlara fail lafzını kullanmışlardır. Filozoflara atfedilen şu söz ile Gelenbevî aralarındaki ihtilafı açığa çıkarmaya çalışmaktadır. 'İlk aşırı soğuk dalgasından sakının. Çünkü o ağaçlarınızın yapraklarına yaptığı zararı bedenlerinize de yapar.'⁴⁶⁰

Erken dönemlerde Müslümanlar arasında kudret, Allah'ın temel ve özel niteliği olarak görülmüştür. Alemin var oluşu ve varlıkta meydana gelen değişimler, oluşumlar ve etkileşimler, Tanrı'nın birer fiili olarak Kur'anda gösterilmektedir. Alemdeki çeşitli olayların sebebi olarak Allah'ın gösterildiği ayetlerde O'nun yağmur yağdırır⁴⁶¹ bitkiler bitiren,⁴⁶² emriyle denizlerde gemileri yüzdüren⁴⁶³ vs. olarak belirtilmektedir. Burada şöyle bir problem ortaya çıkmaktadır. Eşyadaki bu değişimin kaynağı nedir? Eşya bu hareketleri kendi özünden mi yapmaktadır? Yoksa doğrudan Tanrı'nın kudreti ile mi olmaktadır? Bu noktada felsefecilerin ve kelamcılarının ayrı düşündüklerini görmekteyiz.

Allah'ın kadir olduğu ve olmadığı şeyler hakkındaki Muammer'in görüşlerini Eş'arî şöyle rivayet eder. 'Allah sadece cevherlere kadirdir' şeklinde Onu niteleyebiliriz. Arazilara gelince, ne sağlık ne hastalık ne güç ne zayıflık ne renk ne de tat ne de koku yaratılmıştır. Bütün bunlar cevherlerin tabiatlarının fiilidir.⁴⁶⁴ Muammer Allah'ın arazlar üzerinde kudret tatbik etmediğini dolayısıyla Allah'ı öldüren, hayat veren olarak vasıflamanın hatalı olacağını ileri sürmektedir. Tabii olaylar üzerinde Tanrı'nın bir etkinliğinin olmadığı açık bir şekilde belirtilmektedir. Muammer'in düşüncelerine benzer rivayetler Nazzam hakkında da yapılmıştır. O, insanın dışında meydana gelen bir şeyin, sahip olduğu tabii istidadın gereği olarak

⁴⁵⁹ Gelenbevî, *age*, c.2, s.79

⁴⁶⁰ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.80

⁴⁶¹ Abese 80/25-32

⁴⁶² Lokman 31/10

⁴⁶³ İsra 17/66

⁴⁶⁴ Eş'arî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c.2, s227

Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir. Örneğin bir kimse tarafından ileri doğru atılan bir taşın ileri doğru hareketi, aşağıya doğru atıldığında aşağı doğru hareketi böyledir. Eşyadan doğan diğer fiiller de böyledir.⁴⁶⁵ Nazzam ve Muammer'in tabii nedensellik anlayışındaki ortak nokta, her cisimde bir tabiatın bulunması ve ondaki bütün değişen hâdislerin sebebi bu tabiatın olduğunun kabul edilmesidir. Bu tabiatın kaynağına gelince ikisine göre de alemin Allah tarafından yaratılması esnasında cisimlere yerleştirilmiştir. Bu konu ile ilgili olarak Hayyat'ın Muammer hakkında yaptığı şu rivayet önemlidir. Allah cisimlere tabii bir istidat vermiştir. Onunla cisimler kendi fiillerini tabii olarak meydana getirirler. Muammer'ın bu düşüncesi mana⁴⁶⁶ teorisine, Nazzam'ın ise kûmun⁴⁶⁷ teorisine dayanmaktadır.

Kelamda kudretin kapsamını ilgilendiren nedensellik konusuyla ilgili üç görüşün ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Birincisi, sünni ve bir kısım mutezili kelmacıların benimsediği görüştür. Buna göre Allah, alemdeki her olayın doğrudan sebebi ve O'nun yaratıcı kudreti, bütün olarak alemdeki bütün tikel olaylara kadar genişlemektedir. Bu anlamda Gazâlî, Allah'ın sünnetine (sünnetullah) uygun olarak yaratılmış bir şeyi başka bir şeyin şartı olarak görür.⁴⁶⁸ Bu görüşte sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu değildir. Bu nedenle Gazâlî neden (illet) kavramı yerine adet kavramını geliştirmiştir.

İkinci görüş: Varlık ve olayların meydana gelişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte sebeblere, belli sonuçları doğuracak etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır. Bundan ötürü Allah bütün varlık ve olayların asıl yaratıcısıdır. Bu konuda dikkat çeken Muammer'in görüşüdür. O, alemdeki sebebliliğin yaratılışı esnasında Tanrı tarafından onun içine yerleştirilmişse de Tanrı'nın gözetimi ve O'nun iradesine bağlı olmaksızın bağımsız olarak işlediğini ileri sürmüştür.⁴⁶⁹ Bu görüşün temsilcilerinin genel olarak filozoflar olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁶⁵ Eş'arî age, c.2, s.88-89

⁴⁶⁶ Mana teorisi için bkz. Abdulhadi Ebi Ride, *İbrahim en-Nazzam'da Tabiat Anlayışı* Çev. Hüseyin Aydın, Malatya 2003, s.97

⁴⁶⁷ Kumun teorisi için bkz. Hayyat, *el-İntisar*, s.22; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.112-127

⁴⁶⁸ Wolfson, age s.420-421.

⁴⁶⁹ Wolfson, age, s.440

Üçüncü bir görüşe göre, varlık ve olaylar üzerinde etkili olan hiçbir maddi sebep yoktur, hiçbir varlık ve olay başka bir varlık ve olayın sebebi değildir. Kâinâtta bütünü varlık ve olayları meydana getiren, ilahi kudrettir. Bu görüşü mutlak cebir inancını benimseyenler ve bazı sufiler benimsemiştir.⁴⁷⁰

Gelenbevî filozoflar ve Eş'arîler arasında bir ayırma gitmektedir. Eş'arîlere göre bütün mümkünlerin başlangıçta hür iradesi ile yapana (faili muhtar) dayalı olduğunu, filozoflara göre ise hazırlayıcı nedenler vasıtasıyla yapmamazlık edemeyen (faili mucib) zorunlu varlığa dayandığını belirtir. Ayrıca filozofların meşhur görüşü Vacib Teala'dan sadece ilk akıl çıkmıştır. İlk akıldan ikinci akıl çıkmıştır. Onuncu akla kadar böyle devam etmiştir. Ay feleği olan onuncu akıldan unsurlar sudur etmiştir ve unsurları düzene sokan da budur. Bütün bu yüksek ilkeler fiillerinde muciptir. Filozofların tahkikli görüşüne göre ise ilk ilkedden hepsi icab yoluyla sudur etmiştir. Bu sudur hazırlayıcı vasıtalarla yani akıllarla, diğerleri ise şartlarla olmuştur. Akıllar, meşhur görüşlerine göre icadetmede tahkikli görüşlerine göre ise hazırlamakta vasıtalarlardır. Bütün bu söylenenler onların 'birden sadece bir çıkar' ilkelerine dayanmaktadır. Burada dikkati çeken unsurlar aleminin yönetiminin zorunlu varlıkla ilişkisinin kesilmesidir. İşte Eş'arîler buna karşı çıkmışlardır.

Gelenbevî yukarıda belirlediğimiz üç düşüncüyü de içine alacak şekilde sultan örneğini vermektedir. Bir sultan, bütün işlerini kendisi yürütür. Tayin ettiği vezirleri de yanında durur. Sultan vezirleri yanında olmasa da işlerini dilediği gibi yapar. Allah'ın mümkün varlıklarla olan durumu Eş'arîlere ve diğer hak ekollere göre bu örneğe benzer. Bir sultan da vardır ki, vezirler tayin eder bütün işlerini onlara bırakır. Onlar zamanın gerektirdiği gibi işlerini yaparlar. Filozofların meşhur görüşüne göre Allah'ın mümkünlerle olan durumu bu örneğe benzer. Bir sultan da vardır ki vezirleri tayin eder, bütün işleri de kendisi yönetir. Fakat işlerini yürütmesi ancak bir veya birkaç vezirin yanında hazır bulunması şartıyla mümkün olur. Allah'ın mümkünlerle olan durumu bu örneğe benzer.⁴⁷¹

Gelenbevî'nin bu örneği Tanrı-alem ilişkisi hakkındaki düşünceleri sembolik olarak anlatma açısından önemli olduğu kadar sosyal açıdan da önemlidir. Verilen

⁴⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet" md. TDVİA, c.22, s.122

⁴⁷¹ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de s.59-60

örnek konu ile ilgili belirlediğimiz üç görüşü de içermektedir. Üçüncüsü, 'tam otoriter mutlak hakim sürekli yaratan ve yok eden Tanrı' anlayışını anlatmaktadır. Diğer iki görüşün meşhur ve tahkikli olarak filozoflara ait oluşu Tanrı'nın kudretini sınırlamada iki ayrı farktan kaynaklanmaktadır. Mutezile ve İslâm filozoflarının Yunan felsefesinden etkilendikleri, onların izlerini taşıdıkları açık bir şekilde görülmektedir. Filozoflara göre neden-nedenli (illet-ma'lul) ilişkisi zorunlu bir ilişkidir. Tanrı yapmamazlık yapamaz yani mucibi bizzâttır. Alem ise 'vacib bil gayr'dır. Öyle ise Tanrı ile alem arasındaki ilişki zorunlu varlık ile zorunlu varlık arasındaki ilişkidir. Daha da özel kavramlarla ifade edersek zâtıyla zorunlu ile başkasıyla zorunlu (mucib bilgayr) arasındaki ilişkidir.⁴⁷² Kelamcıların imkan kavramıyla ifade ettiği alemini, filozoflar zorunlu kavramıyla ifade etmektedirler. Tam neden eserinden geri kalmadığı için alem filozoflara göre kadimdir. Burada kudret açısından önemli olan Tanrı'nın tikel olayların nedeni olarak kabul edilmemesidir.⁴⁷³ Kelamcılar ise Kur'an ayetlerindeki aktif Tanrı anlayışına dayanarak her şeyin uzak veya yakın nedeni olarak Tanrı'yı O'nun kudretinin neticesi olarak görmektedirler. Öyle ise kelamcılara göre Tanrı ile alem arasındaki ilişki, zorunlu ile mümkün varlık arasındaki ilişkidir. Tanrı'nın zâtı, zâtıyla zorunlu, sıfatları ise başkasıyla zorunludur. Filozoflar ile kelamcılar arasındaki en önemli ayrımlardan birisi 'başkasıyla zorunlu' kavramının kullanım alanlarının çok farklı olmasıdır. Bu kavramı filozoflar alem için kullanırken, kelamcılar Tanrı'nın sıfatları için⁴⁷⁴ kullanmaktadırlar. Öyle ise kelamcılara göre Tanrı alem arasındaki ilişki Zâtıyla zorunlu varlığın ve başkasıyla zorunlu olan sıfatlarının mümkün varlıkla olan ilişkisidir.

Filozoflar neden-nedenli ilişkisiyle eseri nedenden ayırmadılar neticede alemin kadim olduğunu ileri sürdüler. Neden ve nedenli hakkında böyle düşünen filozoflar zât ve sıfatları konusunda elbette bir ayırımı gitmeyeceklerdir. Aynı durumu sıfatlar arası ilişkide dahi görmemiz mümkündür. İrade konusunda da geçtiği üzere iradeyi kudrete kudreti de ilme indirgemişlerdir. Gelenbevî bu noktada filozofları tenkit etmektedir. Filozoflara göre irade, kudret ve ilim ve diğer sıfatlar zâtın aynısı olduğuna göre ihtiyar yoktur. Gelenbevî bu durumu filozoflar için büyük bir ayıp

⁴⁷² İbn Sînâ, *Necât*, s, 262

⁴⁷³ İbn Sînâ, *age*, s,317

⁴⁷⁴ Recep Duran, "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Var Olanların Dereceleri Risâlesi", *DTCFD* Ankara 1991, cilt.37, sayı.2 s.64-67

olarak görmektedir. Onları, ihtiyara delalet eden lafızlarla problemi örtbas etmekle suçlamaktadır. Filozofların bu durumunu Eş'arîlerin kesb anlayışı ile ilgili dillerde dolaşan 'bu mesele Eş'arî'nin kesb anlayışından daha zor' şeklindeki darbimesele filozofların irade anlayışını cümlelerin başına getirerek söylemeyi uygun bulmaktadır. Yani 'Bu mesele filozofların irade ve Eş'arî'nin kesb anlayışından zor' denmelidir.⁴⁷⁵

Devvânî'nin tesbitine göre güç yetirmeyi uygun kılan imkandır. Zorunlu varlığın kudretinin ilişki kurduğu alan imkan kavramıyla ifade edilmektedir. Tikelden tümele geçmek suretiyle bir kısım mümkün güç yetirdiği sâbit olduğuna göre tamamına da güç yetirdiği sâbit olarak görülmüştür.⁴⁷⁶

Mümkünün var olduğu takdir edildiğinde onun Vacipte son bulması gerekmektedir. Vacip varlığın hür iradesiyle iş yaptığı sâbit olduğuna göre aynı zamanda kadir olduğu da sâbit olmuştur. Zira bir kısmına kadir olup bir kısmına kadir olmasaydı bu O'nun için eksiklik olurdu. Gelenbevî mümkün ile kudret arasındaki ilişkiyi iki açıdan değerlendirmektedir. Her mümkün başkası tarafından icad edilmeyi kabul eder. Mümkünün hâdis olduğunu takdir ettiğimizde iki ihtimal söz konusudur. Ya onu vacip icat etmiştir ya da vacibin icad ettiği icat etmiştir. İkinci durumda da vacipte son bulduğu için yine Vacibin icadıyla olmuş olur.⁴⁷⁷ Gelenbevî'nin tikel olayları ve tabii hâdiseleri kudretin kapsamına alma gayretinde olduğunu bu ifadelerden anlamaktayız. 'Allah her şeye kadirdir' ayetini esas alarak kudretin genel olduğu görüşüne katılmaktadır. Bu ayetteki kudreti yapmaya ve yapmamaya uygunluk' anlamında kullanmaktadır. Filozoflar gibi icabı da içine alacak şekilde anlamlandırmamaktadır. Aksi halde zorunlu varlık, hâdislere kâdir olmazdı. Bu da ayetin anlamına ters düşerdi. Gelenbevî'ye göre filozoflar sermedî hazırlayıcı hareket düşüncesine ihtiyaç duymuşlardır. Çünkü ya hâdislerin tamamının zorunlu varlık tarafından icad edilmemesi ya da teselsül gerekirdi. Bu nedenle mucib fail ile hâdisler arasında 'sermedî hazırlayıcı hareketi' vasıta olarak kabul etmişlerdir.⁴⁷⁸ Diğer sıfatlarda olduğu gibi kudretin zâta nisbetinin sürekliliğinin ve

⁴⁷⁵ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.82

⁴⁷⁶ Devvânî, *Şerhu Akaidi'-Adud*, c.2, s.86

⁴⁷⁷ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.87

⁴⁷⁸ Gelenbevî, *age*, c.2. s.88

ezelî oluşunun, onun etkinliğinin de ezelî ve sürekli oluşunu gerektirdiğini düşünmüyoruz. Bu şekilde sıfat ezelî olsa bile sıfatın etkinliği ezelî olmaz.

4. Zorunlu Varlığın Bilgi Niteliği

Bilgi, Zorunlu Varlığın Zâtına nisbet edilen subuti sıfatlardan birisidir. Allah bilinebilecek her şeyi bilir. Onun var olan şeyleri bildiğinde şüphe yoktur. Allah şu anda var olan şeyleri bilir. Yok olan şeyler de O'nun bilgisinin konusu olabilir mi? Bu soruyu birinci bölümde m'adûmun bilinip bilinmemesi konusunda tartışmıştık. Zaman açısından bilgiye baktığımızda şu andaki varlığın bilgisi ezelde ve ebedde biliniyor muydu? Yoksa bilinmiyor muydu? gibi sorular İslâm düşünürlerinin gündemlerinde hep kalmıştır. Biz de Tanrı'nın bilgisini bu açıdan ele almaya çalışacağız.

Kur'anda Tanrı'nın bilgisinin alanı ile ilgili olarak gizli ve açıkta olan her şeyi, kalplerdekini bildiği anlatılmaktadır. 'O, görülmeyeni de görüleni de bilendir.'⁴⁷⁹ Gelenbevî, gaybı yaratıkların bilgisinin ilişki (taalluk) kuramadığı şey olarak kabul etmektedir.⁴⁸⁰ Bu anlamda gayb yaratıklara göre olmaktadır. Ayette sözü edilen gayb, bilen açısından mı yoksa bilinen açısından mı belli değildir. Eğer bilinen açısından ise yani bilinecek olan bilenin yanında değilse geçmişte kalmış olabilir veya gelecekte gerçekleşecek bir durum olabilir. Veya şu anda vardır ancak bilenin yanında değildir. Biz son iki durumu gaybın anlamı için daha uygun görmekteyiz. Geçmişte kalan durumların bilinmesi hafız⁴⁸¹ ismiyle ifade edilmektedir. Öyle ise gayb insan açısından dır.

Gelenbevî, 'O, görüleni de görülmeyeni de bilir' ayetinin anlamını kavramsal sahaya aktarmak suretiyle daha da genişletmektedir. O, vacip olsun, mümkün olsun, mevcut olsun, m'adûm olsun veya mümteni olsun, mutlak olsun, göreceli (izafi) olsun bilinecek her şeyi (m'alûmâtı) bilir. Buna göre yaratıkların gözlemlediği şeylerin Allah tarafından bilinmesi daha öncelikli hale gelmektedir. Öyle ise bu ayet, Allah'ın bütün m'alûmâtı bildiğine delalet etmektedir.

⁴⁷⁹ Haşr 59/22

⁴⁸⁰ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.2

⁴⁸¹ Hud 11/57; Kaf 50/4

Gelenbevî'nin, ilmin kudretten önce geldiğini kabul ettiğini görmekteyiz. Ona göre kasıt ve ihtiyar ile yaratmanın ilimsiz olması muhaldir. Öyle ise mevcudun icad edilmesinden önce bilinmesi gerekir ki tercih ve icad etmek uygun olsun. Ayrıca vücuda geldikten sonra bilinmesi daha evladır.⁴⁸² Bir kısım şeyleri bilip de bir kısım şeyleri bilmemesi eksiklik alametidir. 'O her şeyi bilendir.'⁴⁸³ 'Onun ilminde zerre kadar bir şey gizli kalmaz.'⁴⁸⁴ 'Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir. Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.'⁴⁸⁵ Bu gibi ayetlerde bilginin bilfiil var olanı ve var olduktan sonraki durumunu bildiğini açıkça göstermektedir. Tartışmaya neden olan ise bilginin varlığın önüne geçmesidir. Kelam kitaplarında filozoflardan etkilenecek suretiyle ilim sıfatının ezelî oluşuna bakılarak onun ilişki kuracağı bir taalluk arandığından ezelî bilgi kabul edilmiştir. Bu da cebir fikrini doğurmuştur diyebiliriz. Bu konuda esas olan, bilginin varlık haline getirilmesi değil de, varlığın bilgisinin hareket noktası haline getirilmesidir.

İlim konusuna, bilen ve bilinen açısından baktığımızda bir çok bilgi tarifi⁴⁸⁶ ve bilgi çeşidi karşımıza çıkmaktadır. Tehâfüt geleneğinde ve Gelenbevî'nin eserlerinde kullanılan bilgi çeşitleriyle konunun ayrıntılarına geçmek istiyoruz.

Bilgi çeşitlerini Tanrı ve insan bilgisi ayırımı yapmadan genel olarak şöyle sıralayabiliriz. 1. Husûlî-Huzûrî bilgi. 2.Fiilî-İnfiâlî bilgi. 3.Tasavvurî-Tasdîkî bilgi. 4. İcmâlî -Tafsîlî bilgi. 5. Küllî -Cüzî bilgi.

a) Husûlî ve Huzûrî Bilgi

Şeylerin bilgisi, iki kısma ayrılmaktadır. Birisi husûlî bilgi, diğeri ise huzûrî bilgi. Husûlî bilgi, bilende şeylerin suretlerinin hâsıl olmasıyla meydana gelir. Husûlî bilgi Allah için söz konusu olduğu gibi, insan için de söz konusu olabilir. Bir şeyin şeklinin bilende yansısıyla oluştuğu için bu bilgi varlığın şeklinin bilgisidir.

⁴⁸² Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.2

⁴⁸³ Bakara 2/29

⁴⁸⁴ Yunus 10/61; Sebe 34/3

⁴⁸⁵ Mülk 67/13-14

⁴⁸⁶ Sekiz çeşit ilim tarifi hakkında geniş bilgi için bakınız: Musa Kazım, *Külliyat*, Evkafı İslâmiye Mat. 1336, s.107-111

Diğeri ise huzûrî bilgidir ki, şeylerin kendileri bilen öznede hazır olmasıyla meydana gelir.⁴⁸⁷ Kişinin özünü bilmesi, özüyle kâim olan şeyler hakkındaki bilgisi, Tanrı'nın kendi özü hakkındaki bilgisi, bu bilgi çeşidiyle ifade edilir. Bu bilgide diğeri olduğu gibi bilinenden elde edilen bir suretin bilende hâsıl olması gerekmiyor. Bilinenin ya sureti yoktur ya da suretine ihtiyaç yoktur. Kişinin kendisini bilmesinde bilen de kendisi bilinen de kendisidir.

b) Fiilî ve İnfiâlî Bilgi

Mümkün varlıkların varlık sebebi olan bilgiye fiilî bilgi denmektedir. Filozoflara göre Tanrı'nın bilgisi varlığın sebebidir ve fiilî bilgidir. Böyle bir bilgi Tanrı'nın zâtından başka bir şeye muhtaç değildir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi bilinene tabi değil bilgi, bilinenin varlık nedenidir. İnfiâlî bilgi ise mümkünlerin bilgisine denmektedir.⁴⁸⁸ Görülmektedir ki bu bilgi çeşidi bilen açısından ve bilinenini var edip etmeme açısından filozoflar tarafından ortaya konan bilgi çeşididir. Gelenbevî fiilî bilgiyi filozoflardan farklı olarak, 'bir şeyi gerçekleşmeden önce bilmek' olarak tarif etmektedir. Örneğin bir masayı yapmadan önce tasavvur etmek gibi. İnfiâlî bilgi ise bir şeyi varlığa geldikten sonra bilmektir. Yapılmış ve karşıda duran masanın şeklinin bilende hâsıl olmasıyla bilinmesi gibi. Filozoflar fiilî bilgiye varlık sebebi olarak bakarlar.⁴⁸⁹ Gelenbevî fiilî bilgiyi bir şeyin varlığından önce tasavvur edilmesi, diğer bir ifadeyle tasavvuru varlığın önüne geçirmekle, infiâlî bilgiyi de varlığından sonraya almakla açıklamaktadır. Filozoflar bileninin etkinliğini vurgulamakta, Gelenbevî ise bilinenin tasavvurunun varlığa öncelik ve sonralığını esas almaktadır.

c) İcmâlî ve Tafsîlî Bilgi

Bu bilgiyi genel hatlarıyla bilgi ve bütün ayrıntılarıyla bilgi şeklinde ifade edebiliriz. Kelamcılara göre Vacip varlığın bilgisi izafet kategorisindendir. Bu kategori de onlara göre itibari durumlardandır. Bilgi bir nisbet olarak kabul edilince bilen -bilinen -bilgi üçlüsü gerekmektedir. O'nun ilim sıfatı vardır. Eşya ezeli olmadığına göre Tanrı'nın zâtından sonradır. Eşyanın varlığından önce Tanrı'ya bilen

⁴⁸⁷ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.33-34,73; Kemal Paşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, s.336,331

⁴⁸⁸ Alaaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zuhr)* çev.Recep Duran, Ankara 1990, s.168

⁴⁸⁹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1. s.160

diyebilmek için bilgi anlayışları gereği eşyanın zihinsel varlığını öne almışlardır ki Tanrı'nın ilim sıfatı bu zihinsel varlığa taalluk etsin. Aksi halde ilmin de eşyanın da ezelî olacağı sanılmıştır. Ya da bilgi sırf yoka taalluk edecekti ki bu da onlara göre muhal görülmüştür.⁴⁹⁰

Devvânî bütün mümkünlerin icmal yoluyla Allah'ın ilminde mevcut olduğunu kabul etmektedir. Buna göre Eş'arîler, alemler filozoflar gibi ezelî kabul etmiyorlar fakat O'nun bilgisinin ezelî olduğunu kabul etmiş oluyorlar. Neticede Tanrı'dan başka ezelî de kabul etmiş oluyorlar. İcmal, 'bilginin tek bilinenin çok sayıda olması'dır. Bu bilgi, bütün bilinecekleri bil kuvve değil bilfiil bilmek olarak değerlendirilir. Gelenbevî kelamcılarının şu karara vardıklarını nakletmektedir. Allah'ın eşyayı bilmesi, bil kuvve değil bilfiildir. Husûlî ilmin, bilende bilinenin suretinin hâsıl olmasıyla olduğunda icma ettikten sonra icmâlî ve tafsîlî olmak üzere ilmi iki kısma ayırmışlardır. İcmâlî bilgi, bir çok durumun bölümleri birbirinden ayırt edilmeksizin bir tek suretle hâsıl olmasıdır. Tafsîlî bilgi ise, birden fazla durumun her birisinin kendisini başkalarından ayırt edecek olan hususi suretleriyle bilende hâsıl olmasıdır.⁴⁹¹

Gelenbevî'nin naklettiğine göre, Fahreddin Râzî icmâlî bilgiyi kabul etmemektedir. O'na göre ayrıntılar biliniyorsa her birinin diğerinden ayırt edilmesi gerekir. Neticede icmâlî değil tafsîlî bilgi elde edilmiş olur. İcâlî de icmâlî ilme taraftar gözükmemektedir. İcmâlî ilim konusunda tafsilatı bilmemek şart koşulursa bu Allah hakkında mümtene olur, demektedir.⁴⁹²

Devvânî, Allah'ın ilminin zâtı ile aynı olduğunu kabul eden filozoflara göre O'nun ilminde mevcut olan bu mümkünler kendi kendileriyle mi yoksa Allah'ın zâtıyla mı kâim olduklarının bir problem olarak ortada durduğunu, İbn Sînâ'nın konuyu enine boyuna tartışmasına rağmen bir karara varamadığını, kendisi bu konuyla ilgili bir risale yazdığını fakat kaybolduğunu, ileride tekrar yazmayı düşündüğünü dile getirmektedir.⁴⁹³ İbn Sînâ bilginin bir suret olduğunu bu suretin ise

⁴⁹⁰ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.52-53

⁴⁹¹ Gelenbevî, *age*, c.2. s.54

⁴⁹² Gelenbevî, *age*, c.2. s.54

⁴⁹³ Devvânî, *Şerhu' Akaidi'l-Adud*, c.2, s.56-57

dışarıdaki bir durumun misali olduğunu, bu durumun kadim bilgi için geçerli olduğu gibi hâdis bilgi için de geçerli olduğunu belirtir. Allah'ın ilmi kadim bir bilgidir ve dışarıdaki nedenlilerden öncedir. Mevcutların suretleri var olmadan önce Allah'ta hâsıl olduklarını kabul etmektedir. Bu suretlerin O'nun yanından başka bir yerde olması da söz konusu değildir. Başka bir yerde olsa devr veya teselsül gerekmesi yanında onu bilmemesi gerekirdi. Eflatun'un ideleri gibi de olamaz, dışarıda varlığı da söz konusu olamaz. İbn Sînâ'ya göre bu durumun Rububiyetin işi olması ihtimali kalmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ O'nun ilminin suret olduğu ve kendi zâtıyla kâim olduğunu da belirtir.⁴⁹⁴ Görülmektedir ki 'ilmin bir suret olup Allah'ta hâsıl olduğu ve o suretlerin kendi zâtlarıyla kâim olduğu' şeklinde İbn Sînâ'ya ait çelişik iki durum vardır. Gelenbevî, Vacibin ilminin kelimcılara göre zâtıyla kâim olduğunu, filozoflara göre ise Vacibin zâtı kendi ilminde mevcut olan bu icmâlî surete taalluk etmekte olduğunu belirtiyor.⁴⁹⁵ Öyle görünüyor ki filozoflar 'şey olmayana' (lâ şey) ilmin taallukunu kabul etmedikleri için icmâlî ilim şeklinde bir suretin varlığını kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Devvânî, icmâlî-tafsîlî bilgi anlayışının filozoflara atfedilen 'O'nun mümkünleri bilmesi zâtını bilmesinde dürüldür' şeklindeki rivayete daha yakın olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁹⁶ Gelenbevî'ye göre filozoflar şu kanaate varmışlardır. Allah bütün eşyayı kendi zâtıyla kâim olmayan bir suretle bir defada icmâlî bir ilimle bilmektedir. Yine Allah tafsîlî bilgiye de sahiptir. Filozofların bu görüşüne şu itiraz yöneltilmektedir. İcmâlî ilim Allah hakkında muhaldir, zira ilim icmalen de olsa bilen ile bilinenin olmasını gerektirir. Tafsîlî ilim mertebesinde önce bilinen yoktur.

Devvânî, Vacibin zâtının kendisinde bulunan sıfatlarıyla yine kendisini bildiğini, bütün bu sıfatların mertebe mertebe gerçekleşen mümkünlerin ilkesi olduğunu bilir, demektedir. Mümkünleri zâtını bilmesiyle bilir, bu bilgi de zâtında bir çoğalmaya yol açmaz. Çünkü onları zâtını bilmesi kapsamında icmâlî olarak bilir. Biz de kendimizin diri, kâdir ve âlim olduğumuzu huzûrî ilimle biliyoruz. Aksi halde kendimizle ilgili bilgimiz, olduğumuz hal üzere olmazdı.⁴⁹⁷ Bu ifadelerden

⁴⁹⁴ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.57

⁴⁹⁵ Gelenbevî, *age*, c.2. s.59

⁴⁹⁶ Devvânî, *Şerhu' Akaidi'l-Adud*, c.2, s.62

⁴⁹⁷ Devvânî, *age*, c.2, s.63-64

anlaşıyor ki, Devvânî icmâlî ilmi 'nedenin zâtını bilmesi' olarak yorumlamaktadır. Bu haliyle filozofların düşüncelerinden farksız gözükmektedir. Gelenbevî, Devvânî'nin 'Vacibin zâtını bilmesi, mümkünlerin suretleri vacibin zâtıyla kâim olmadan onları huzûrî olarak icmâlî bir şekilde bilir' şeklindeki görüşüne katılmaz ve eğer böyle olsaydı iki durumdan birisi gerekirdi, diyerek itirazda bulunmaktadır. Ya Vacibin zâtı mümkünlerin zâtına nüfuz ederdi, ya da mütedaiften⁴⁹⁸ birini bilmek diğerini bilmekle aynı olurdu. Fakat Gelenbevî'ye göre ikisi de batıldır. Mümkünleri icmâlî olarak bilmek Vacibin zâtını bilmekle aynı değildir.

İcmali ilim düşüncesinin ortaya çıkışı filozofların illet-malul anlayışına dayandığını Nasuriddin Tûsî'de daha açık görmekteyiz. Tusi, Vacibin zâtını bilmesini ilk malulü bilmesinin nedeni yapmaktadır. İcmâlî ilim yani Vacibin zâtını bilmesi, bütün mümkünlerin önüne geçen ezeli bir inayet ve onları yaratıcı bir ilke olarak görmektedir. Filozoflara göre nedenin (illet) kendisini bilmesi nedenlileri (malul) bilmeyi gerektiren bir sebeptir. Böyle olduğu sürece Allah'ın zâtını bilmesi bütün mümkünleri bilmesinde dürülü olduğu düşünülmüştür. Gelenbevî bu düşüncelere katılmaz. Zira her şeyi bilmeye sebep olan ilimle, bütün mümkünleri icmâlî olarak bilmek aynı değere sahip olurdu. Ayrıca Gelenbevî'ye göre, aralarında ayrıklık olan iki mütedaif şey arasında luzum ilişkisi olmadığından nedeni bilmek nedenliyi bilmeyi gerektirmez. Çünkü neden olan Vacip Varlık ile nedenli olan mümkün varlık arasında ayrıklık vardır. Babanın zâtını bilmek oğulun zâtını bilmeyi gerektirmediği gibi.⁴⁹⁹

Tusi'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi filozoflar bilgiyi yaratmaya indirgemektedirler. Tanrı'nın kendini bilmesi, malul olan varlığı ortaya çıkarmaktadır. Böylece filozoflar bilgi tabanlı bir varlık anlayışı sergilemişler, kelamcılar da ezeli bilgi anlayışıyla filozoflara katılmışlardır. Bilgiden varlığa geçilmesi bir çok problemi de beraberinde getirmiştir. Ayetlerde asıl olan bilginin varlığa, varlığın da iradeye dayalı olmasıdır.

⁴⁹⁸ Mütedaif hakiki ve meşhur diye iki kısma ayrılır. Karşıtlık iki sıfat arasında ise hakiki mütedaif adını alır. Babalık- oğulluk, neden olmak-nedenli olmak, siyahlık-beyazlık, bilme- cahillik gibi vasıflanan iki şey arasında ise buna meşhur mütedaif denir. Baba- oğul, neden- nedenli, siyah- beyaz, alim- cahil gibi. Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.65-66

⁴⁹⁹ Gelenbevî, *age*, c.2. s.66

İlim varlığa öncelenince icmâlî ve tafsîlî ilim çerçevesinde bir çok mertebe ortaya çıkartmak durumunda kalmışlardır. Birinci mertebede kalem veya akıl diye ifade edilmiş, sufilere göre bu küllî akıl olarak adlandırılmıştır. Filozoflar buna küllî akıllar demişlerdir. Onlara göre kalem yaratılanların ilkidir, Vacibin katında saklıdır. İcmâlî ilme göre tafsîlî bir ilimdir. Bu ilim O'nun zâtıyla aynıdır. İkincisi levh-i mahfuz olarak isimlendirilmiştir. Sufiler bunu küllî nefis, filozoflar ise soyut zeki nefisler olarak isimlendirmişlerdir. Üçüncüsü mahv ve isbat kitabıdır. Dördüncü mertebe ise dış dünyadaki ulvî ve suflî varlıklar ve onların halleri Vacib varlığın yanında icad mertebesinde hazırdirler.⁵⁰⁰

d) Tasavvurî Bilgi- Tasdîkî Bilgi

Gelenbevî, Eş'arîlerin görüşü olan 'meydana gelen şeylerin Allah'ın icat etmesiyle olduğu, icad irade tarafından irade de ilim tarafından öncelendiği' şeklindeki görüşe itiraz eder ve Vacib varlığın bilgisini mümkün varlıkların bilgisi gibi ikiye ayırır. Ezelî olan tasavvurî bilgi, gerçekleşmek veya gerçekleşmemek işlemek veya işlememek gibi Vacibin zâtının gerektirmesiyle ezelde tasavvur edilen bilgidir. Buna göre tasavvurî bilgi iki zıddı da içine almaktadır. Diğeri ise tasdîkî bilgi, bir şeyin vuku ile ilgili bilgidir. Bu bilgi tek bir şeye taalluk eder ve bilindiği için öyle olmaz, öyle olacağı için bilinir.⁵⁰¹ Bu anlamda tasdîkî bilgi, bilinenle tam tamına uyumludur.

e) Cüzî Bilgi- Küllî Bilgi

Bütün ve parça dış dünyada bulunan varlıklar için kullanılır. Bütün parçalardan oluşur ve parçanın taşıdığı özellikleri bütün de taşıyabilir. Bütün ve parçayı bilmek dış dünyadaki varlığı bilmek anlamına gelir. İbn Sînâ, küllînin sadece zihinde tasavvur edilebileceğini dış dünyada bulunmadığını kabul eder.⁵⁰² Ancak İbn Sînâ tikel konusuna pek açıklık getirmemektedir. Tikelin yani cüzî'nin de tümel gibi sadece zihinde bulunması gerekir. Gelenbevî cüzî ve küllînin bilinenin değil bilginin vasfı olduklarını⁵⁰³ söyleyerek dış dünyada değil zihinsel varlık olduklarına dikkati

⁵⁰⁰ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.70

⁵⁰¹ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.52-53

⁵⁰² İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât II*, s.349-355

⁵⁰³ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2. s.10

çekmektedir. Filozoflar, Tanrı'nın tikelleri bilmediğini onları tümel bir tarzda bildiğini, eğer tikelleri bilse onların değişmesi nedeniyle Tanrı'nın ilminde de değişiklik gerektireceğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁰⁴ Değişikliğin bilende ve bilgisinde değil bilinende olduğu açıktır. Eğer bilmekle, bilende değişiklik olsaydı, en az bir defa bilmekle veya bilen kendisini bilmekle de aynı değişiklik olacaktı. Bu nedenle biz bu konunun başka nedeninin olduğunu düşünmekteyiz. Filozofların bilgiyi varlığın nedeni olarak kabul etmelerine ve tikel olayların nedeninin Tanrı olmadığını ileri sürmelerine bakılırsa, onların Tanrı'nın tikel olayların nedeni olmayışından hareketle tikelleri bilmediği, varlığın ilk nedeni olmasına dayanarak⁵⁰⁵ da tikelleri tümel bir tarzda bildiğini ileri sürmüş olabileceklerini düşünmekteyiz. Bunu açıkça söylemedikleri için Tanrı'nın değişeceği bahanesini ileri sürmüş olabilirler. Ayrıca tabii olayların nedeninin Tanrı olmadığı düşünceleri de bu konuda etkili olduğunu düşünmekteyiz.

f) Vacip Varlığın Eşyayı Bilmesi

Gelenbevî, Allah'ın eşyaya ilişkin bilgisini bir risalesinde ayrıca ele almaktadır. Bilgiden söz edebilmek için bilen varlığı vazgeçilmez bir şarttır. Bilen zorunlu varlık olan Tanrı veya insan olabilir. Bilgileri mâhiyet itibarıyla farklı olsa da ikisine de 'bilen' hükmü verilmektedir. Bilgiye konu olan varlıktır. Bilen ya varlıkla veya sureti ile ilişki kurar. Suretin reel varlıktan elde edilmesinde bir tartışma yoktur. Reel varlığın suretinin zihne yansımada da bir tartışma yoktur. Tartışma varlık reel olarak var olmadan önce sureti var mıdır? sorusu bilgi konusunun en önemli taraflarından birisidir. Diğer taraftan sureti olmayan şeylerin bilginin konusu olması, tartışmanın başka bir boyutunu oluşturmaktadır.

Gelenbevî, Allah'ın eşyaya ilişkin bilgisinin, eşyadan soyutlanan bir suret yoluyla olmadığı temelinden hareket ederek konu ile ilgili üç ihtimal ortaya koymaktadır. Ona göre eğer Allah'ın bilgisi eşyadan soyutlama yoluyla olsaydı, bilgisinin eşyaya taallukundan önce de eşyanın var olması gerekecekti. Bu durumda şu ihtimaller söz konusu olacaktı.

⁵⁰⁴ Gelenbevî, *age*, c.2. s.7

⁵⁰⁵ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.113

Ya eşya Allah bilmeksizin kendisinden sudur edecektir. Veya Allah'ın ilminin eşyaya taalluku Onun zâtından önce gelecekti. Ya da eşya Allah'tan sudur etmeyecekti.⁵⁰⁶ Gelenbevî'ye göre bu üç durum da muhaldir. Geriye bilginin eşyaya/varlığa önceliği kalmaktadır. İrade ve kudret sıfatları göz önüne alındığında, eşyanın bilgisinin nerede yer aldığı belli değildir. Gelenbevî'nin irade ve kudreti öncelediğini ilgili bölümde belirtmiştik. Bu konuda da kendi görüşlerini Eflatun'un idelerinden ve filozofların görüşlerinden ayırmaktadır. Gelenbevî, mutezile alimlerinin tamamı 'mümkün m'adûmların sâbit' olduğunu sandıklarını, bunların harici varlık değil ama nefsü'l-emirde ezelî olarak sâbit olduklarını tesbit eder. Mutezilenin bu düşüncesinin altında ilmin sırf yoka taalluk etmesinin muhal oluşunun kabulünün yatmakta olduğunu düşünmekteyiz.

Gelenbevî, Vacibin eşyayı bilmesi için onların huzurunda bulunmasını şart koşmaz. Eğer şart olsaydı eşya bilgiden önce olurdu. Bilme, bilen ve bilinen arasında bir nisbet ise bilme iki merteye sonra olurdu. Bu durumda bilinen eşyanın, Vacibin onu bilmesinden iki merteye önce olmasını gerektirirdi. Öyle ise Gelenbevî hakkında 'bilenin zâtı, bilgisi ve eşya' sıralamasını yapabiliriz. Ayrıca Gelenbevî Allah'ın bilgisi bilinenlerin kendi katında olmasını gerektirir ve onun zâtından sonradır, diyerek bilginin reel varlığa taalluk ettiğini de ifade etmektedir.⁵⁰⁷ Yukarıdaki üç ihtimali göz önüne alırsak Gelenbevî'nin, Tanrı'nın bilgisinin eşyadan elde edilen surete ihtiyaç duymadan O'nda hâsıl olduğunu benimsediğini söyleyebiliriz. Sıfatların sıralamasını ise irade, kudret, kudretle oluşan eşya, bilgi şeklinde yapabiliriz.

Gelenbevî, Eflatun'un idelerine de değinmektedir. İdeler, idrak edilen suretlerin kendi zâtlarıyla kâim oldukları bütün ilintilerden soyutlanmış olarak herhangi bir alemde dışarıda var oldukları kabul edilmiştir.⁵⁰⁸ İdeler⁵⁰⁹ düşüncesinde dikkat çeken

⁵⁰⁶ Gelenbevî, *Risâle fî Tahkiki İlmillâhi el-Mütealliki bi'l-Eşyâ*, (Risâletü'l-İmtihan İçinde), Süleymaniye İzmirli İsmail Hakkı, 2686, vr.173

⁵⁰⁷ Elimizde Süleymaniye İzmirli İsmail Hakkı, 2686 numaralı nüsha el yazmasından ofset baskıdır. 2687 numaralı nüsha ise 2686'nın matbaa baskısıdır. Sayfa numaraları bile yaklaşık olarak aynıdır. Birisindeki yazım hatası diğesinde de aynı şekilde görülmektedir. İkisi de Risâletü'l-İmtihan adıyla kayıtlıdır. İçerisinde birçok risale bulunmaktadır.

⁵⁰⁸ Gelenbevî, age, Süleymaniye İzmirli İsmail Hakkı, 2686, vr.173

⁵⁰⁹ İdeler Nazariye için Bkz. Kamuran Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi* Ankara 2001, s.53-55,56-57,127

iki ayrı varlık anlayışıdır. Önce ide sonra reel varlık. İdelerdeki bu iki özelliğin mutezile, filozoflar ve kelimacıları etkilediğini, filozoflarda bilginin yaratmaya indirgenmesi şeklinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Alemin ezeli oluşunu tenkid eden kelimacılar aleme ilişkin bilginin ezeli oluşuna nedense itiraz etmemişler, aksine savunmuşlardır. Halbuki zaman kategorisi yaratmadan sonra söz konusu edilseydi, bilgi varlığa bağlı olarak geliştirilseydi, reel varlıktan ideal varlığa geçilseydi, yani reel varlık ve reel varlığın zihindeki izdüşümünün felsefesi yapılsaydı, karışıklık ortadan kalkardı diye düşünmek mümkündür.

Gelenbevî filozofların çoğunluğunun mümkünler serisinin faal akılda resimleşmiş olduğunu kabul ettiklerini nakletmektedir. Akıllarda bulunan bu suretlerin dışarıdaki varlıklarına zamansal önceliği olmadığı için mümkünlere ait o suretlerin resimleşeceği bir mahalle ihtiyaç duymamışlardır. Dışarıdaki varlıkların suretlerini, Vacip varlığın yanında hazır olan bilgisel suretler olarak kabul etmişlerdir. Anlaşılmaktadır ki filozoflar önce suret sonra varlığı kabul etmektedirler.

Gelenbevî gayet açık bir şekilde Vacip varlığın zâtını ve bütün eşyayı bilmesinin kendi zâtından sonra geldiğini belirtir. Çünkü O varlığı gerektirendir. Ayrıca eşyanın harici suretleriyle bilindiğini de açıkça belirtmektedir. O eşyanın iki varlığı olduğunu belirtir. Birisi bilgisel varlığı diğeri ise dış dünyadaki varlığı.⁵¹⁰ Fakat bunlardan hangisinin önce geldiğini belirtmemektedir.

⁵¹⁰ Gelenbevî, *age*, Süleymaniye İzmirli İsmail Hakkı, 2686, vr.174

C- MÜMKÜN VARLIK

Varlık kavramının içine zorunlu (vacip), mümteni ve mümkün olmak üzere üç ikincil kategori girmektedir. Bu kavramların tariflerine üçüncü bölümün girişinde değinmiştik. Üç kavram birbirlerinin tariflerinde kullanılmakla birlikte üçü aynı anda göz önüne alındığında anlamlarını ortaya çıkarırlar. Birer kavram olarak değerlendirildiğinden üç kavram hakkında sadece hükümde bulunabiliriz. Bu nedenle Gelenbevî, zorunlu ve mümkünün bilinmesini muhal önermelere indirger, en açık kavramın mümteni olduğunu ileri sürer. Bu kavramlara varlık açısından baktığımızda zorunlu, var olması zorunlu, mümteni ise var olmaması zorunludur. Aralarında tam zıtlık görülmektedir. Zorunlunun varlığı, mümteninin de yokluğu kendi özlerindendir. Fakat mümkün, varlığı veya yokluğu kendi özünden değildir. Bu kavramlara dış dünyada gerçekliklerinin olup olmamasına göre baktığımızda mümteni sadece zihinsel alanda söz konusu olurken, zorunlu ve mümkün dış dünyada vardırılar. Bu kavramların içi tamamen boş değildir. Aksine bu kavramlar reel varlıklardan elde edilen ideal varlıklardır. Bu bölümde imkanın anlamı, zorunlu varlık ile olan ilişkisi ve çeşitleri üzerinde duracağız.

1. İmkanın Sözcük Anlamı

İmkan sözü 'm-k-n' kökünden gelmektedir. 'el- meknu', 'el- mekinu' kertenkele ve çekirge yumurtası anlamında kullanılmaktadır. Karnında yumurtalar biriktirip yumurtlamak üzere olan kertenkeleye veya çekirgeye mümkün denmektedir. Ebu Said şu rivayeti yapmaktadır. Peygamber (A.S) zamanında bizden birisine karnında yumurtalar biriktirip yumurtlamak üzere olan kertenkele kızartması yemeği ikram edilmesi, besili tavuk kızartmasından daha çok ikrama geçerdi, demektedir. Ebi Reda'nın hadisinde de '... hanginize yumurtlaması yaklaşmış olan kertenkele yemeğinden daha sevimli' rivayetini yapmaktadır.⁵¹¹ Ot bitirmeye elverişli olan yere de mümkün dendiğini de görmekteyiz.⁵¹² Bu rivayetlerdeki 'el-meknu' bir şeyler ortaya koymak üzere olan ve içinde potansiyel barındıran anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

⁵¹¹ İbn Manzur, age c.13, s.412

⁵¹² İbn Manzur, age, c.13, s.414-415

'Mekine', 'Mükne' güç, kudret kuvvet anlamlarında olup imkan, kudretli kılmak, güç ve kuvvet vermek anlamını da taşımaktadır. İmkan sözü, ileride tesir gösterecek büyüyecek ve gelişebilecek bir kuvvet kaynağına delalet etmektedir. İmkan, bir şeyi ortaya koymak bir güce sahip kılmak, mümkün ise varlığa yüklü veya bir varlık ortaya çıkaracak kudret ve güç kaynağı taşıyan anlamına gelmektedir.⁵¹³

Kur'an'da imkan sağlam yer (mekin)⁵¹⁴ ve kudret, fırsat vermek anlamlarına kullanılmaktadır. 'Eğer sana hainlik etmek isterlerse üzülme, çünkü daha önce Allah'a da hainlik etmişlerdi de Allah onlara karşı sana imkan (emkene) ve kudret vermişti. Allah bilendir ve hikmet sahibidir.'⁵¹⁵ İmkan kavramının kelime olarak kullanımına değindikten sonra şimdi mantık, felsefe ve kelimada kullanılan terim anlamına değineceğiz.

2. Genel Olarak Mümkün Varlık

İmkan 'bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması' anlamında kullanılır.⁵¹⁶ İmkan, zorunluluğun karşıtı olduğundan, bizâtihi var olması düşünülemez.⁵¹⁷ Mümkünün var olması ve varlığını devam ettirmesi ancak zorunlu varlık sayesinde olur. Bu anlamda mümkün, var olma hususunda ve varlığını devam ettirmede zorunlu varlığa muhtaçtır. Fakat zorunlu varlık, mümkün muhtaç değildir. Kur'an'ın ilk ayetinin zorunlu ve mümkün varlık ayırımına dayandığını söyleyebiliriz. 'Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a aittir.'⁵¹⁸ 'Alem' reel varlık alanı olarak, 'Rabb' ise onu ortaya koyan ve düzene, intizama sokan zorunlu varlık olarak ifade edebiliriz.

Mantık ve felsefede bir şeyin vücub, imkan ve imtina olmak üzere üç halinden söz edilir. Bir önermede hüküm, bu üç nitelikten birini ifade eder. Vücub zorunlu olarak var olmayı, imtina zorunlu olarak yok olmayı, imkan bu ikisi arasında yani

⁵¹³ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1887, 4/765; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 133; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.30-31

⁵¹⁴ Müminûn 23/13

⁵¹⁵ Enfal 8/71

⁵¹⁶ Mahmut Kaya "İmkan" md.TDVİA, c.22, s.224

⁵¹⁷ Gazâlî, *Makâsudu'l-Felâsife*, s.206-276

⁵¹⁸ Fatiha 1/1

olması da olmaması da eşit düzeyde bulunduğunu ifade eder. Bir başka ifadeyle imkan, olumluluk veya olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması anlamına gelmektedir.⁵¹⁹ Mantık açısından baktığımızda bir önermenin niteliğine (olumlu-olumsuz) ve niceliğine (tümel-tikel) bakmadan sırf mantık açısından değerlendirdiğimizde yüklemi konuya bağlayan bağın zorunlu veya mümkün veya mümteni olduğu görülür. Bu bağa önermenin kipi (cihet) denir. Gelenbevî, mümkünü tarif ederken konu ile yüklem arasındaki nisbeti esas alıp zorunluluğun kaldırıldığına dikkati çeker. Ona göre imkan, konudan zorunluluğun kaldırılması anlamına gelir.⁵²⁰

Gelenbevî, 'İmkan Risalesi' adıyla basılan kitabında, kuvve anlamında imkan, zâtî imkan, mantıki imkan, vukui imkan, hass imkan, amm imkan, hini, vakti ve devami imkan, istikbali imkan, akli imkan olmak üzere dokuz çeşit imkandan bahsetmektedir. Bizim tahkik ettiğimiz Miftahu Babi'l-Müveccihât isimli kitabında ise kuvve anlamında imkan ve akli imkan dışında kalanları ele almaktadır. Gelenbevî, istikbali imkan konusunda mantık alanından biraz uzaklaşmakta ve kelim konusuna girmektedir. Diğer imkan çeşitlerini daha çok mantık temelli ele almaktadır. Tariflerde konu ile yüklem arasındaki nisbeti esas almaktadır. Gelenbevî, mümkünü de daha çok hükmün modu olarak kullanmakta buradan yeri geldiğinde kelim konularına değinmektedir. Onun modalite anlayışı diğerlerinden daha orijinal⁵²¹ olarak kabul edilmektedir.

Akıl açısından bakıldığında kelim ilminde imkan ve mümkün terimleri 'aklen kabul edilebilirlik' anlamında câiz (câizun akli) şeklinde kullanılmıştır. Câiz kavramında ihtimal olduğundan şüphe anlamını da kapsamıştır. Şüphenin içinde doğru ve yanlış olma ihtimali vardır. Ayrıca imkanın, 'sıhha' sözcüğü ile de ifade edildiği görülmektedir. 'Bir şeyi yapmak uygundur' anlamında kullanılır. Bir mahallin beyaz veya siyah olmasının da imkan kavramıyla ifade edildiği görülmektedir.⁵²²

⁵¹⁹ Mahmut Kaya, "İmkan" md. TDVİA, C.22, s.224

⁵²⁰ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de s. 34

⁵²¹ İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, s.137

⁵²² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli Hamse*, s.394

İlk döneme ait metinlerden olan Aristo'nun De Interpretatione'nun Arapça tercümesinde mümkün kelimesi 'el-muhtemel' olarak karşılanmıştır.⁵²³ Görülmektedir ki kelimenin anlamında değişime ve dönüşüme açık olma, başka bir duruma dönüşebilme özelliği öne çıkmaktadır. Fârâbî, imtinayı zikretmeksizin varlık (vücud) vacib ve imkanın zihinde apaçık anlamlar olduğunu başka bir anlamın tasavvuruna ihtiyaç duymadığını söyler.⁵²⁴ Fârâbî mevcutları ilk önce ikiye ayırır. Mevcut teriminin esas anlamına bakılırsa, hareket noktası reel varlıktır. Reelden vacip ve mümkünün kavramına inmektedir. Ona göre zâtı göz önüne alındığında varlığı zorunlu olmayan mümkün, zâtı göz önüne alındığında varlığı zorunlu olan ise vacip varlık adını alır. Ayrıca mümkünün yokluğu farz edildiğinde muhal lazım gelmez fakat vacibin yokluğu farz edildiğinde muhal lazım gelir. Biz bunu şöyle değerlendirebiliriz. Mümkünün yokluğundan zorunlunun varlığı etkilenmez fakat zorunlunun yokluğu farz edilse hem muhal lazım gelir hem de mümkünün varlığından söz edilemez. Buradan şu genellemeyi yapabiliriz. Zorunlu varlığında mümkün muhtaç değil fakat mümkün varlığında zorunlu muhtaçtır. Başka bir ifadeyle zorunlu esersiz kalsa kendisi için bir kusur teşkil etmez.

Fârâbî, mümkünün illete ihtiyaç duymasını göz önüne alarak ikiye ayıkmaktadır. Mümkün illetten bağımsız olamaz. Zorunlu olduğunda 'varlığı başkasıyla zorunlu' (vacibu'l-vücud bi gayrihi) adını alır ve zâtıyla mümkün, başkasıyla zorunlu olur. Fârâbî, 'zâtî mümkün' kavramı yerine 'başkasıyla zorunlu' kavramını aynı anlama indirgemektedir. Bu durumu İbn Sînâ'da da göreceğiz. Yine nedene ihtiyacı göz önüne alarak Fârâbî mümkünü öteden beri devam edip gelen veya belli bir vakitte ortaya çıkan bir şey olarak görür fakat neden (vacip)-nedenli (mümkün) serisinin geriye doğru sonsuza kadar gidemeyeceğini reel varlık olan (mevcut) ilkde (evvel) son bulacağını belirtir. Fârâbî'nin mümkün kavramından vücub kavramına tekrar dönüş yaptığını görmekteyiz. Alem için mümkün kavramını kullanma yerine 'vacib bi gayrihi' kavramını ilk defa kullanmaya başladığını söyleyebiliriz.⁵²⁵

⁵²³ Fârâbî, *Şerhun li Kitabi Aristutalis fi'l-İbare*, nşr. Kutseh and Marrow Beyrut 1971; Eriç Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlâhî Adâlet Sorunu (Teodise)*, Çeviren. Metin Özdemir, Ankara 2001, s.171

⁵²⁴ Fârâbî, *Uyumu'l-Mesâil*, s.56

⁵²⁵ Fârâbî, *Uyumu'l-Mesâil*, s.57

İbn Sînâ'nın varlıkları ayırmada hareket noktası, varlık (vücut)⁵²⁶ kavramıdır. Fârâbî'de hareket noktası mevcud idi. İbn Sînâ, kavramsal ayırım yapmaktadır.⁵²⁷ Zâtıyla mümkün ve zâtıyla zorunluyu nedeni olup olmamakla ayırmaktadır. Nedeni olmayan varlığa 'zorunlu', nedeni olana ise 'zâtıyla mümkün' adını vermektedir. İbn Sînâ'ya göre mümkünün varlığının nedeni olduğu gibi yokluğunun nedeni de vardır. Diğer bir ifadeyle varlığı da yokluğu da bir illetledir. Ancak İbn Sînâ mümkünün varlığının devamı için nedene ihtiyacı olup olmadığına değinmemektedir. Biz özellikle İbn Sînâ'nın, reel ve ideal alanlar için hangi kavramları kullandığına dikkat çekmek istiyoruz. O 'mümkün' kavramını ideal, 'vacip li gayrihi' kavramını ise reel varlıklar için yani alem için kullanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre reel olarak var olan her şey (kâin) bilfiil varlık haline gelmeden önce özüne göre varlığı mümkündür. Eğer kendi özünde mümteni olsaydı elbette reel olarak varlığa gelmezdi. Kendi özüne göre mümkün olmasaydı, yapan ona güç yetiremezdi. Yani o, mümkün olduğu için ona güç yetirmiştir.⁵²⁸ Diğer taraftan varlığı zâtıyla mümkün olanı (mümkünü'l - vücud bizâtihi) varlığı başkasıyla zorunlu olarak (vacibu'l- vücud bi gayrihi) ifade etmektedir.⁵²⁹ Görülmektedir ki İbn Sînâ mümkünü ideal varlık alanına, 'vacib bil gayrı' reel varlık alanı için kullanmaktadır. Kelamcılar ise daha önceden de değindiğimiz gibi 'vacib bil gayrı' Tanrı'nın sıfatları için, mümkün lafzını da alem için kullanmaktadırlar. Filozoflara göre mümkün lafzının, reel hale hiç gelmeyecek olması onların sadece vacib kavramıyla başbaşa kalmaları ve kavramsal ayırımdan bir fayda elde edemedikleri söylenebilir. Kelamcılar ile filozoflar arasındaki en önemli farklardan birisinin bu olduğunu düşünmekteyiz. Mümkünün bil-fiil olmaması onu mümteniden ayıramama tehlikesini doğurur, zira mümteni de dış dünyada yoktur ve var da olmayacaktır.

Gelenbevî bilinebilecek ve kendilerinden haber verilebilecek şeyleri akıl açısından üç grupta toplamaktadır. Zâtıyla zorunlu olan, zâtı varlığını gerektirir, mümteni ise zâtı yokluğunu gerektirir. Mümküne gelince varlığını ve yokluğunu gerektirmeyendir. Gelenbevî'nin dikkat çektiği husus şudur: Mümteni'nin yokluğunda, mümkünün de varlığında şüphe yoktur. Şüphe reel olarak var olanın

⁵²⁶ İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât* I, s.37

⁵²⁷ Benzer değerlendirme için Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.136

⁵²⁸ İbn Sînâ, *Şifâ İlâhiyât* I, s.181

⁵²⁹ İbn Sînâ, *Necât*, s.262

(mevcud) mümkün kavramına has olup olmamasındadır. Eğer zorunlu varlık da reel olarak var olmasaydı (mevcut) mevcut, mümkün nevi ile sınırlandırılmış olurdu yani reel olarak var sadece mümkün varlık olurdu. Eğer mümkünle sınırlı olsaydı mümkünlerden hiç birisinin varlığı söz konusu olamazdı. Çünkü mümkün varlığını kendisi ortaya koyan değildir. O vacibin varlığı sayesinde vardır. Yine onun varlığının devamlılığı vacib varlık sayesinde. Çünkü mümkün varlığını tek başına elde edemez, varlığını kendisi sağlayamaz. Eğer sağlasaydı, bir tercih edici olmaksızın mümkünün varlığını tercih etmek söz konusu olurdu. Bu da bütün akıl sahiplerine göre batıldır.⁵³⁰

Filozofların nedensiz-nedenli ayırımını kelimacılar, varlığı kendisinden olan (vacib)- varlığı tercih edilen (mümkün) şekline dönüştürmüşlerdir. Eş'arî kelimacıları ise mümkünü, 'varlığı yokluğuna tercih edilen' şekline dönüştürmüşlerdir. Seyyid Şerif Cürcânî, imkanı, varlığı ve yokluğu zâtın gerektirmemesi olarak⁵³¹, Gazâlî ise varlığından veya yokluğundan zorunluluğun kaldırılması olarak⁵³² tarif etmektedirler. Gelenbevî'nin mümkün tarifi Gazâlî'nin tarifine zorunluluğun kaldırılması açısından benzemektedir.

Tehâfüt geleneğini başlatarak filozofları tenkid eden Gazâlî, imkan konusunda alemleri ezelde var saymak, onun imkanına değil vücubuna hükmetmek anlamına geleceğini sonuçta imkanın vücuba dönüşeceğini, bunun da muhal bir durum olduğunu ileri sürer.⁵³³ Filozoflar imkanı, aklın bir hükmü olarak kabul ederler. Hüküm iki şey arasında olacağı için imkan mevcut bir şeyi gerektirecektir. Hüküm de bu ikisi arasında olacağı öngörülür. Bu nedenle imkan izafi bir vasıf olarak görülmüş ve izafe edilecek zât olarak da madde düşünülmüştür. Ayrıca Gazâlî'nin nakline göre filozoflar vucup, imkan ve mümteni şeklindeki akli hükümlerin akli kavramlar olduğunu bu nedenle de aklın dışında bir mevcudun bulunmasına ihtiyaç duymadıklarını öne sürmüşlerdir. Bu ifadelerden filozofların kavramların sadece zihinsel varlık alanının temsil ettiklerine bakıp dış dünyadaki gerçekliklerini göz ardı ettiklerini söyleyebiliriz. Gelenbevî, mümkün ve vacibin dış dünyada karşılığının

⁵³⁰ Gelenbevî, *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelam*, 1288, s.246

⁵³¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.29

⁵³² Gazâlî, *Mi'yarul-İlim*, Beyrut 1990, s.331

⁵³³ Mübahat Türker Küyel, Üç, *Tehâfüt Bakımından Din-Felsefe Münasebeti*, Ankara 1956, s.256

olduğunu mümteninin ise asla dış dünyada bir karşılığının olmadığını belirterek filozoflardan ayrılmaktadır. Gazâlî, 'vücub, imkan ve imtinanın akli bir takım kavramlar olduğu ve aklın dışında bir mevcudun bulunmasına ihtiyaç duymazlar' şeklindeki filozofların iddialarına itiraz eder. Gazâlî, filozofların şu görüşleriyle çelişki içine düşeceklerini ileri sürer. Bu kavramların akli hükümler olduğu doğrudur. Aklın verdiği hüküm, aynı zamanda ilimdir. İlim ise bilineni de gerektirir. Küllî hükümler akılda sâbittirler. Küllîler zihinlerde sâbittirler, dış dünyada sâbit değildirler. Dış dünyada mevcut olan şahsiyet kazanmış tikellerdir. Bunlar duyularla duyulanır, fakat akılla bilinir değildir.⁵³⁴ Görülmektedir ki filozoflar küllîler ile ilgili benimsedikleri tutumu imkan ve vücub için sergilememekle çelişki içine düşmektedirler. Bundaki amaçlarının, imkan kavramını zihinsel alana iterek alemin ezelî oluşunu desteklemek, reel alanı zorunluluk (vacib bil gayr) lafzıyla ifade etmekle tabîi nedensellik anlayışlarını desteklemek olmalıdır diye düşünmekteyiz.

Gelenbevî hükmün bir nisbet olmasından hareketle nisbetin yapılabilmesi için iki tarafın olması gerektiğini düşünür. Bu iki taraf vacib ve mümkündür. Bu ikisi arasındaki nisbet veya taalluk vacibin dışında farklı bir şeydir.⁵³⁵ Nisbette üç unsur da birbirinden farklı görülür. Mümkün ve vacib birbirinden hem hüküm olarak hem de zihin dışında birbirinden ayrıktırlar. Bu ayrıklık ikisinin de 'mevcut' kavramıyla ifade edilmelerini engellemez. Zira en genel olan vucut kavramından ikinci kategorilerden olan vacip-mümkün kavramlarına burdan da reel varlıklarına ulaşılır. Bu ulaşma mümkün için bilgi, vacib için marifet⁵³⁶ olarak ifade edilebilir. Gelenbevî sözü edilen nisbetin veya bir çeşit taallukun m'adûm olanı mevcut yaptığını belirterek zorunlu ile mümkün arasındaki ilişkiyi yaratma olarak görmektedir. Gelenbevî mümkün varlığın, zorunlu varlık tarafından var hale getirilip varlığının devamını sağladığını bir örnekle açıklayarak vahdeti vucud düşüncesine yardımcı olmaya çalışır.

Gelenbevî'nin verdiği örnek şöyledir: Bir direğin tepesinden onu her yönden örtecek ipler bağlansa ve yere dikilse, bütün o ipler yere dikilmiş direk gibi görünür.

⁵³⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.76, 78

⁵³⁵ Gelenbevî, *Vahdetü'l- Vucud*, Süleymaniye Esad Efendi, 3502, vr.13b

⁵³⁶ Marifet Kelimesinin özel kullanımı için bkz. Musa Kazım, *Külliyât*, Evkafı İslâmiye Matbaası, 1336, s.107

Halbuki hakikatte sadece yere bir direk dikilmiştir. Dışarıdan bakıldığında ipler dikili duruyor sanılır. Halbuki iplerin dikili durması sadece bir tane direğin dikili durması sayesinde, farklı farklı dikilmeleri nedeniyle değildir. Gerçek olarak yere dikilen tektir, dikili duran ise çoktur. Çünkü ipler direk üzerini örtmüştür. Her ipin direk ile olan ilişkisi devam ettiği sürece dikili durduğu görülür, o irtibat kesilince de ipler yere düşer, mevhum olan dikili durma ortadan kalkar. Gelenbevî direğin dikili duruşunu hakiki varlık olan vacip varlık yerine koymakta, ipleri ise mümkün varlıklar yerine koymaktadır. Mümkün varlıkların başlı başına (müstakil) bir varlıkları yoktur. Mümkünler Vacip varlık sayesinde vardır ve varlıklarını onunla olan irtibatlarıyla devam ettirirler. Buna göre zorunlu varlık tek, mümkünler ise çoktur.⁵³⁷

3. Mümkünün Hükmü

Mümkün, ancak bir sebep ile var olur, yine yokluğu da bir sebep ile olur. Bu sebep mümkünün dışında olan bir sebeptir. Zira mümkünün varlığı veya yokluğu zâtının gereği değildir. Varlığı da yokluğu da zâtına nisbetle eşit olduğu için bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Eğer mümkünün varlık veya yokluk taraflarından birisi sebepsiz sâbit olsa birbirine eşit şeyden birini diğerine tercih eden (müreccih) olmaksızın tercih lazım gelecektir ki bu muhaldir.⁵³⁸

Mümkün ancak sebeble var olduğuna göre, mümkün sebebinden önce olamaz. Çünkü bir sebeble meydana gelen sebebi önüne geçemez. Eğer önüne geçse, muhtaç durumda olan bir şey, ihtiyaç duyduğu şeyden önce gelmesi gerekir ki bu ihtiyacın anlamına aykırı olur. Öyle ise mümkün, vacib varlığa muhtaç olmakla ondan önce bulunamaz.⁵³⁹ Bu öncelik mümkün varlıkların yine mümkün varlıklara göre olan öncelik ve sonralığı değil, vacibin mümkün olan önceliği, mümkünün de vacibten sonralığıdır. Burada zaman söz konusu edilmemektedir. Zira zaman mümkün varlıkların kendi arasında geçerli olan bir kategoridir.

⁵³⁷ Gelenbevî, *Vahdetü'l- Vücut*, Süleymaniye Esad Efendi, 3502, vr.15a-15b

⁵³⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilmi Kelam*, c.1, s.248; Kâdî Beydâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, Matbaa-i Âmire, 1311, c.1, s.151; İsfahânî, *Metâliu'l-Enzâr* Matbaa-i Âmire, 1311, c.1, s.152

⁵³⁹ İzmirli İsmail Hakkı, age, c.1, s.249

Mümkünün varlığı, vacibin varlığı ile beraber de bulunamaz. İkisi de aynı anda beraber bulunsalar, hangisine yaratan hangisine yaratılan deneceği diğer bir ifade ile hangisine mümkün, hangisine vacip denecek belirsiz olurdu. Birisine eser diğerine müessir demek veya birine vacip diğerine mümkün demek bir şeyi tercih eden olmaksızın tercih etmek anlamına gelirdi. Bu nedenle mümkünün vucudu, vacibin vucudundan sonra gelmesi gerekmektedir.⁵⁴⁰

Mümkün başlangıçta var olmasında sebebe muhtaç olduğu gibi varlığını devam ettirmesinde de sebebe muhtaç olur. Çünkü mümkünün zâtı varlığını gerektirmez. Varlığın yokluğa tercih edilmesi için ancak dışarıda var olan bir sebep lazımdır. Bu husus imkanın mâhiyetinin gereği olarak görülmüştür. Mümkün var olmada ve varlığını devam ettirmede zorunlu varlığa muhtaç olduğu için Mümkün iki tarafından vucup ile kuşatılmıştır, denir. Fakat ihtiyacın nedeninin imkan mı yoksa hudus mu olduğu konusunda kelamcılar ile filozoflar arasında tartışma çıkmıştır. Bir kısım Eş'arî kelamcıları hudus olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gelenbevî imkan olduğu görüşünü tercih etmektedir.⁵⁴¹

4. Âmm ve Hâss İmkan

İmkan, genel olarak zorunluluğun olmayışıdır.⁵⁴² Yine hass ve âmm imkan da zorunluluğun olumsuzlanması temeline dayanır. Zorunluluğun kaldırılması (değilleme), zorunlu hakkında olduğu gibi mümteni hakkında da söz konusu olmaktadır. Esas aldığımız üç temel kavramdan zorunlu ve mümkün hakkında hass ve âmm imkan söz konusu olurken, mümkün hakkında söz konusu olamamaktadır.

İbn Sînâ, zorunluyu varlığı zorunlu olan, mümteni'yi ise varolmaması zorunlu olan şeklinde belirler. Buna göre sadece zorunluluk söz konusu olduğunda aynı zamanda vacip ve mümteni kavramlarından söz edilmiş olur. 'Allah vardır, zorunludur' zorunlu için örnek, 'İnsan taşır mümtenidir' mümteni için örnek teşkil etmektedir. İmkan kavramının açığa çıkması açısından tarifine tekrar dönersek

⁵⁴⁰ İzmirli İsmail Hakkı, age, c.1, s.249

⁵⁴¹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.231

⁵⁴² Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de s.34

imkan, hem zorunluluğun hem de mümteni oluşun olumsuzlanması yani vacip ve mümteninin özlerinde bulunan zorunluluğun kaldırılması anlamına gelmektedir.

'Mümteni olmayan' şeklinde bir olumsuzlama var olmayan fakat var olması mümkün olan anlamını taşır. İşte buna âmm imkan denmektedir. Varlığı yoktur fakat var olması mümkündür. Örneğin 'Bazı insanlar katip değildir' önermesinde bir kısım insanlar şu an katip değildir fakat ileride eğitim-öğretimden geçtiğinde katip olması mümkündür.

Harputî, mümteniye olumsuzlayarak âmm imkanı şöyle tarif etmektedir. Mümküne bazen 'varlığı mümteni olmayan mevcut' denilir. Bu anlamda mümkün vacip varlığı içine alır ve mümteniye zıd ve karşıt olur. Bunun diğer bir ifadesi 'yokluğu zorunlu olmayan mevcut' şeklindedir. Varlık yönüyle kayıtlanmış âmm imkan adını alır. Bazen de mümkün 'yokluğu mümteni olmayan mevcut' denilir. Bu anlamda mümkün, mümteniye kapsamına alır, vacibin zıddı ve karşıtı olur. Bu anlama göre 'varlığı zorunlu olmayan mevcut' diye tarif edilir. Varlık yönüyle kayıtlanmış âmm imkan adını alır.⁵⁴³ Harputi, zorunluluğun mümteni tarafından kaldırılmasını esas alarak âmm imkanı iki kısma ayırmaktadır.

Zorunlunun olumsuz kılınması, zorunlu olmayan şeklinde ortaya çıkarsa buna imkan-ı hâss veya hâss imkan denir. Bu anlamda hâss imkan, var olan fakat var olmaması da mümkün olandır. Örnek olarak, 'Bazı insanlar katiptir'⁵⁴⁴ önermesinde bir kısım insan şu an için katiptir fakat ileride katip olmaması veya yazmaya ara vermesi mümkündür. Görülmektedir ki 'mümteni olmayandan' âmm imkan çıkmakta, zorunlu olmayandan ise hâss imkan çıkmaktadır.

Gelenbevî ise hâss imkanı ve âmm imkanı zorunluluğun olumsuzlanmasından yani 'zorunlu olmayandan' elde etmektedir. Zorunlu olmayan varlık ve yokluk bakımından iki yöne sahiptir. Gelenbevî, hem varlık hem de yokluk yönünden zorunluluğun olumsuzlanmasını hâss imkan olarak almaktadır. Mantıkta bu yazılı olarak 've' ile sembol olarak ise '^' ile gösterilmektedir. Gelenbevî'ye göre varlığından zorunluluk kaldırılmasaydı, asla yok olmazdı, yokluğundan zorunluluk

⁵⁴³ Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelam*, s.40

⁵⁴⁴ M.Naci Bolay, *İbn Sînâ Mantığında Modal Önergeler*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1983, s.14

kaldırılmasaydı asla var olmazdı. Buna göre imkan-ı hâss, varlığı ve yokluğu zorunlu (vacip) olmayan anlamına gelmektedir.⁵⁴⁵ Gelenbevî, hâss imkan konusunda 'insan katip değildir' örneğinin verildiğini fakat en uygun örneğin şu olması gerektiğini belirtir. 'İnsan iradesiyle hareket edendir veya iradesiyle hareket eden değildir.' Zira insanın çocukluk döneminde yazmaması zorunludur.⁵⁴⁶ Görülmektedir ki Gelenbevî, iradeye dayalı olan fiilleri hâss imkana dayandırmaktadır. Yine Gelenbevî Allah'ın irade sıfatını hâss imkanla ilişkilendirip⁵⁴⁷ teselsülün önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Gelenbevî, zâtî imkanı, vukui imkanı ve mantıki imkanı, hass imkanla aynı anlamda da kullanmaktadır.⁵⁴⁸

Gelenbevî, âmm imkanı da yine zorunluluğu olumsuzlamak suretiyle ortaya koymaktadır. İki taraftan sadece birinden zorunluluğun kaldırılması olan âmm imkan, vücut yönünden ve yokluk yönünden geneldir. Varlık yönüne 'muvafilek' yokluk yönüne 'muhalif' yön adını vermektedir. Eğer yokluk yönünden zorunluluk olumsuz yapılırsa, varlık yönü kayıtlanmış olan âmm imkan, eğer varlık yönünden olumsuz yapılmış ise yokluk yönü kayıtlanmış âmm imkan olur.⁵⁴⁹ Bu nedenle âmm imkan'da yazılı olarak 'veya' ile sembol olarak 'v' işareti kullanılır. Olumsuzlama ya varlık yönünden ya da yokluk yönünden olduğu için birisi olumsuzluğun kapsamına girerken diğeri kapsamın dışında kalmaktadır. Bu durum hâss imkanda her iki yönüyle yani varlık ve yokluk yönüyle zorunluluğun olumsuzluğunun kapsamına girmektedir. Bunun için Gelenbevî, vücut yönünden nisbetle, zorunluluk ve mümkün yokluk yönünden nisbetle ise imkansız (mümteni) ve mümkün çıkarmaktadır.

Gelenbevî, âmm imkana şu örneği vermektedir. Allah ve âlem âmm imkan ile mevcuttur. Bu örnek, varlık yönüyle kayıtlanmış olan âmm imkan anlamına gelmektedir.⁵⁵⁰ Âmm imkan, yalnız bir taraftan yani ya vücut ya da yokluk bakımından zorunluluğun olumsuz kılınması anlamına gelmektedir. Öyle ise bir

⁵⁴⁵ Gelenbevî, *Risâle fî'l-İmkan*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 4140/44, vr.143b-144b

⁵⁴⁶ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'e s. 48

⁵⁴⁷ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.46-47

⁵⁴⁸ Gelenbevî, *İmkan Risâlesi*, Matbaa-i Amire 1263, s.80

⁵⁴⁹ Gelenbevî, *İmkan Risâlesi*, 1263, s.81

⁵⁵⁰ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.57; Abdunnafi, *Fenni Mantık* (Burhanu Gelenbevî Tercümesi), İstanbul 1297, c.2, s.41-42

taraftan zorunluluk kaldırılırken diğer tarafın zorunluluğu sâbit kalmaktadır. Buna tabii zorunluluktan şöyle bir örnek verilebilir. 'Ateş sıcaktır' önermesinde, sıcaklık ateşe nisbetle zorunludur, ancak sıcaklığın yokluğu zorunlu değildir. Bunu mümteni ile karıştırmamak gerekmektedir. Zira mümteni, zâtı dış dünyada yokluğunu zorunlu kılan' şeklinde tarif edilmektedir.⁵⁵¹ Âmm imkan ile hâss imkanın arasındaki fark üzerinde durmak gerekirse şunları söylenebilir. Hâss imkana, 'kontenjan', âmm imkana, 'possibilite', mümteni'ye ise 'absurde' karşılar.

Süleyman Hayri Bolay İbn Sînâ'nın hâss imkanı 'contingence' manasına kullandığını tercih etmektedir. Contingence 'olduğundan başka bir şey olabilen' yahut 'bir şeyin bulunduğu halden başka bir hale geçmesi' olarak tarif edilmektedir. Contingence, genel bir değişmeyi ifade ediyorsa da ontolojik olarak varlığa geçişi ve varlıkta şekil değiştirme manalarını da içine almaktadır. İlmî anlayışta, belli bir olayın, belli şartlar içerisinde bazen bir sonucu doğurduğu gibi, bazen da başka bir sonucu doğurabilir. Örnek olarak bir tapulumda nüfusun fazla artması, bazen iş bölümünün gelişmesine, bazen iktisadi hayatın bozulmasına, bazen suçların artmasına, bazen da bir savaşın çıkmasına yol açabilir.⁵⁵² Süleyman Hayri Bolay'a göre İbn Sînâ hâss imkanı açıkça kullanır⁵⁵³ ve bu contingency anlamına gelir. Bu ifade mümkün varlıklara zaruri olan sıfatın bazen geçerli olmayacağını ifade eder. Mesela ateş Hz. İbrahim hâdisesinde olduğu gibi yakmazsa⁵⁵⁴ burada onun zorunlu halinin geçersiz olduğu bir durum ile karşılaşılır. Ateşin yakması zorunlu ve bir tabiat kanunudur. Fakat bu kanun bazı hallerde geçersiz olursa, burada üstün bir müdahaleciye ihtiyaç var demektir. Üstün müdahaleci o kanunu koyan ve bazen de yürürlükten kaldıran mutlak ve zorunlu varlıktır.⁵⁵⁵ Ateşin sıcak ve yakıcı olmasının zorunluluğu mutlak olsaydı başka bir zorunlulukla ortadan kaldırılamazdı. Örnek olarak, suyun ateşi söndürmesi de başka bir tabii zorunluluktur. Hz. İbrahim olayı

⁵⁵¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s.138; İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, s.105

⁵⁵² Süleyman Hayri Bolay, "İbn Sînâ'da Contingence Anlayışı", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990, s.149

⁵⁵³ İbn Sînâ, *Necât*, s.56-57

⁵⁵⁴ Enbiya 21/69

⁵⁵⁵ Süleyman Hayri Bolay, "İbn Sînâ'da Contingence Anlayışı", s.151

bizim bilemediğimiz başka bir tabii kanun⁵⁵⁶ aracılığıyla gerçekleşen bir olay olarak değerlendirilebileceği gibi tabii bir kanun olan ateşin yakması ile ilahi bir kanunu temsil eden Hz. İbrahim'in birbirlerini yok etmek üzere karşı karşıya getirilişi olarak da değerlendirebilir. Her şeyden önce olay imkan sahasında gerçekleşmektedir. Âmm imkan'ın zorunluluk ve zorunluluğun kaldırılması gibi iki yönünün oluşu, zorunluluk tarafıyla eşyanın aynı şartlar altında aynı hareketi sergilemesiyle kararlılıktan doğan bilim ve bilime olan güveni sağlarken, zorunluluğun kaldırılması yönüyle de değişim ve dönüşümün iradeyle sağlanmasının yolu açılmaktadır.

5. Gelecekle İlgili (İstikbâlî) İmkan

İmkan kavramını zaman açısından değerlendirdiğimizde, geçmiş için imkandan bahsedilemez. Zira bir olayın geçmişte gerçekleşmiş bir şekli vardır. Geçmiş günümüze taşıyıp farklı bir şekilde gerçekleştirme durumunda değiliz. Gelenbevî bir işin (yüklem) olumluluk veya olumsuzluk açısından geçmişteki durumunu zorunluluk kapsamında değerlendirmektedir. Çünkü iş geçmişte olmuş bitmiştir. Şimdiki zaman ile ilgili işlerde de gelecekle ilgili imkan söz konusu değildir. Yine özü itibarıyla zorunlu ve özü itibarıyla mümtenide de gelecekle ilgili imkandan söz edilemez. Diğer bir ifadeyle zâtî zorunlu ve zâtî mümteni, gelecekle ilgili olsa bile gelecekle ilgili imkan kapsamına girmez.⁵⁵⁷ Zira zâtî zorunluyu bütün zamanlarda zorunlu kılan onun zâtıdır, mümteninin de bütün zamanlarda yokluğunu zorunlu kılan yine onun zâtıdır.

Gelenbevî'ye göre geçmişte veya şimdiki zamanda gerçekleştiği görülen bir şey için gerçekleşmesi mümkündür veya gerçekleşmesi mümkün değildir, deme imkanı yoktur. Aynı şekilde geçmişte veya şimdiki zamanda gerçekleşmediği görülen şeyin de artık gerçekleşme ihtimali yoktur.⁵⁵⁸

Gelecekle ilgili imkan, geçmiş ve şimdiki zamanda gerçekleşen hükümlerde söz konusu olmadığına göre sadece gelecek zamanla ilgilidir. Buna göre gelecekle ilgili imkan, varlık ve yokluk taraflarından mutlak zorunluluğu veya yüklem (fiil) şartıyla olan zorunluluğu kaldırmak anlamına gelmektedir. Gelenbevî bu çeşit

⁵⁵⁶ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Ankara 2005, s.143

⁵⁵⁷ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.48

⁵⁵⁸ Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, s.89

imkana şu örneği vermektedir. Zeyd şu vakitte ayağa kalkacak, dediğimizde onun ayağa kalkması veya kalkmaması o vakit gelmeden gerçekleşmeyecektir. O vakit geldiğinde iki taraftan biri belirlenecek ve gerçekleşecektir. Belirlenen taraf gerçekleştiğinde gelecek şimdiki zamana dönüşecek belirlenen ve gerçekleşen taraf artık zorunlu hale gelmiş olacaktır. Geçmişte, varlık ve yokluk yönlerinden birisiyle gerçekleşmede zorunluluk bulunduğu delili, yapılan işten veya kaçırılan fırsattan dolayı üzüntü duymaktır.⁵⁵⁹ Kaçırılan fırsattan üzüntü duyulmasının nedeni işin olmuş bitmiş olmasıdır. Gelenbevî, gelecekle ilgili imkanı zorunluluğu kaldırmak olarak kabul ettiğinden bunu hâss imkan kapsamına almaktadır, âmm imkan değil.⁵⁶⁰

Gelecekle ilgili imkan, Allah'ın bilgisi ile ilişkilendirildiğinde eğer Allah gelecekte yapılacak işi biliyorsa bir zorlama olur mu, o fiili irade etme yönü kime ait olmaktadır gibi sorular akla gelmektedir. Bir şeyin gerçekleşmesinden önceki hali ile ilgili bilgi, ezelî bilgi veya m'adûmun bilgisi anlamındadır. M'adûmun bilinip bilinemeyeceğini ilgili bölümde ele almıştık. Sırf yok'a ilmin taalluk etmesinin muhal görülmesi nedeniyle eşyayı önceleyen ezelî bilginin varlığı kabul edilmiştir. Gerçekleşmiş olup geçmişte kalan olayların bilgisi ise yok'un bilgisidir, m'adûmun bilgisi değil. Şu andaki olayların bilgisi ise şehadetin bilgisidir. Geçmişteki ve gelecekteki olayların bilgisini de gaybın bilgisi olarak kabul edebiliriz. Geçmişte kalan bir durumun ve şu andaki olayın bilgisi, olayla tam örtüşmesi, ne ise o haliyle bilinmesi gerekir. Eğer bilgi olayla örtüşmüyorsa buna cahillik denir. Geçmişte ve şimdiki zamandaki durumların tümel veya tikel bilgisi o durumlara aynen uyduğu gibi gelecekteki durumların bilgisi de Gelenbevî'ye göre böyledir. Ona göre Allah'ın bilgisi zamansal değildir. Mümkünler serisi O'nun katında ezelî ve ebedi olarak hazırdır. Vacip varlık için gelecekte meydana gelecek olan şeyler, geçmişte meydana gelmiş olan şeyler gibidir. Yaratıklar bile bir şey meydana gelmeden önce emareleri ile onun meydana geleceğini bazen biliyorsa, gaybı bilen Allah hakkında ne denebilir.⁵⁶¹ Gelenbevî meydana gelecek bir şeyin dış gerçekliğine uygun olarak ilmin kendisine taalluk edeceği ezelî ve idrak edilen bir suretinin varlığını kabul etmektedir. Bu ezelî suret, filozoflar ve zihinsel varlığı kabul eden kelimcılara göre vukua gelen şeylerin mâhiyetinin aynısıdır. Bir kısım filozof ve kelimcılara göre ise

⁵⁵⁹ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.49

⁵⁶⁰ Gelenbevî, *age*, Ek-1'de, s.48

⁵⁶¹ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.51

onların gölgesidir.⁵⁶² Gelenbevî, ezeli bilgiyi Zorunlu varlığın zâtından sonra eşyadan önceye almakla idelerin ezeli ve ebedi olduğunu kabul eden Eflatun'dan ayrılmaktadır.

Bilgiyi, nefsü'l-emirde vuku bulacak olan şeye bağlayan Gelenbevî'ye göre eğer böyle olmasaydı O'nun bilgisinin vakıanın aksine taalluk etmesinin imkanı lazım gelecek bu da Vacip hakkında muhal olan tam cahilliği gerektirecekti. Vacibin bilgisinin ezelde hâdislere taalluk etmesi, onların vakitlerinde vuku bulması şartına bağlıdır. Zamanlardan birisinde vukua gelen her şey, zorunlu olarak Vacip varlık tarafından bilinmektedir. Bu zorunluluk konunun vasfından kaynaklanmaktadır. Ona göre bilginin bilinene tabi olmasının anlamı şudur: Bilginin bir hükme taalluku özünde vaki olacağı içindir, tersi değil. Yani Vacip varlık tarafından ezelde bilinmiş olmasından dolayı değildir. Bilginin bilinene tabi olması, bilgi yönündendir, bilinenin gerçekleşmesi yönünden değildir. Çünkü bilgi bilinene uygundur, bilinen bilgiye uygun olarak gerçekleşmez.⁵⁶³ Vacibin bilgisi, taalluk etmeye uygun olan her şeye ezelde taalluk etmeyi gerektirir. Sermedi olarak veya herhangi bir zamanda özünde (nefsinde) gerçekleşen işte budur. Yine Vacibin bilgisi taalluk etmeye elverişli olmayan şeye taalluk etmemeyi gerektirir.

Gelecekte yapılacak işlerin irade ve bilgi açısından ilişkisi hakkında Gelenbevî, bireyin hür iradesi ile yapacağı işlerin ezelde bilinmesi nedeniyle onun sorumluluğunu ortadan kaldırmayacak şekilde yorumlamaktadır. Örneğin Zeyd'in gelecekte belirli bir vakitte günah işleyeceğine dair ezeli ilmin taalluk etmesi sadece onun hür iradesiyle günahın onun tarafından işleneceği içindir. Günahın işlenecek olması o şekilde bilinmesini zorunlu kılmaktadır.⁵⁶⁴

Gelenbevî, Vacip varlığın bilgisini yaratıkların bilgisi gibi iki kısma ayırmaktadır. Birisi tasavvurî bilgi diğeri ise tasdîkî bilgi. Örneğin Zeyd'i bilmek tasavvurî, Zeyd'in günah işleyeceğini bilmek tasdîkî bilgidir. Günahın dış dünyada meydana gelmesi ezelde zıtları ile birlikte tasavvur edildiğinden⁵⁶⁵, fiili işlemek veya

⁵⁶² Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de, s.51

⁵⁶³ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de s. 52; Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkan*, 1263, s.87

⁵⁶⁴ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de s. 52

⁵⁶⁵ Gelenbevî, *age*, Ek-1'de s. 53

işlememek gibi iki ihtimal kişinin iradesine bırakılmıştır. İkisinin de beraberce vuku bulmasını tasdik etmek bir insan için mümkün olmadığına göre Vacip varlık için hiç olamaz. Buna göre tasavvurî bilgi fiilin olmasına veya olmamasına yani ikisine birden taalluk ederken, tasdîkî bilgi, kulun tercihi ile ortaya koyduğu fiile bakmaktadır.⁵⁶⁶ Bu şekilde fiili işleyenin sorumluluğu temellendirilmektedir. Gelenbevî'ye göre tasdîkî bilgi vuku bulan şeye zorunlu olarak tabidir. Bu bilgi günahın meydana gelmesini zorunlu hale getirmez aksine onun vuku bulması sözü edilen bilgiyi zorunlu hale getirir.⁵⁶⁷ Gelenbevî bu görüşüyle Eş'arî'nin orta halli cebir anlayışından ayrılmakta ve tam aksini ileri sürmektedir. Bu konuda doğru görüşün Mâturîdîlerin olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Eş'arî, Allah'ın ilmini ileri sürerek Vacibin bildiği şeyin zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiğini, aksi halde bilginin cehalete dönüşeceğini ileri sürmektedir. Gelenbevî bu düğümü şu burhan ile çözmeye çalışır. Vacib varlığın bildiği şey, vaktinde meydana gelmesi şartına bağlı olarak o vakitte vukua gelir. Buna göre söz konusu olan zorunluluk yüklem şartıyla olan zorunluluktur. Bu zorunluluk da bireyin hür iradesini ortadan kaldırmaz.⁵⁶⁸ Gelenbevî, kulun cüzî iradesini fiilin gerçekleşmesi için bir şart⁵⁶⁹ olarak görmekte ve bu konuda Mâturîdîlerin görüşünü doğru bulmaktadır.

6. İmkan Delili

Varlık (kozmojoloji) delili, filozofların Vacip varlığı isbat delili olarak bilinir. Bu delil son dönem kelamcılar (müteahhirin) tarafından da kullanılmıştır. Delil, varlığın ikiye ayrılmasına dayanır. İlk önce varlık zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ayırım Aristo tarafından ele alınmış İslâm filozofları tarafından da geliştirilmiştir.

Fârâbî'ye göre varlıklar zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır. Zorunlu, yokluğu farz edildiğinde bundan muhal lazım gelen ve nedeni olmayan varlıktır. Mümkün ise var olmak için sebebe muhtaçtır. Mümkünün var olması da var olmaması da eşit derecededir. Mümkünün yokluğunu düşünmek herhangi bir çelişki

⁵⁶⁶ Gelenbevî, *age*, Ek-1'de s.53

⁵⁶⁷ Gelenbevî, *age*, Ek-1'de s.53

⁵⁶⁸ Gelenbevî, *Miftâh*, Ek-1'de s.53-54

⁵⁶⁹ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.2, s.78

doğurmaz, fakat Vacibin yokluğunu düşünmek çelişki doğurur.⁵⁷⁰ Fârâbî, mümkün varlığı nedenli, Vacip varlığı da mümkünün nedeni olduğu esasına dayanmaktadır. Zira ilk önce nedensiz ve nedenli ayırımı yapmaktadır. Mümkün varlık birbirlerine neden-nedenli şeklinde sonsuza gidemez, en sonunda vacip varlıkta yani ilk nedende nedenli serisinin son bulması gerekmektedir. İbn Sînâ da nedensiz- nedenli ayırımına dayanarak varlıkları iki kısma ayırır ve nedensiz- nedenli serisinin zorunlu varlıkta son bulması gerektiğini belirtir. İbn Sînâ, birtakım varlıkların var olduğunun inkar edilmez olduğunu, her var olanın ya vacip ya da mümkün olacağı görüşündedir. Eğer o vacip ise varlığı doğrulanmış olur ki, istenen sonuç da budur. Eğer o mümkün ise varlığının zorunlu varlığa dayandığının gösterilmesi gerekir.⁵⁷¹ İbn Sînâ bir şeyin hudusunun illeti ile sebatının illeti arasında ayırım yapar. Bir şeyin hudusunun illetini görmek daha kolaydır. Daha önemli olan o şeyin var olmasını sürekli kılan illettir. Bazan bir şeyin hudusunun illeti ile sebatının illeti aynı olabilir. Bir şeyin varlığını devam ettiren illet, o şeyden ayrı olmak zorundadır; aksi halde söz konusu olan şey mümkün varlık olmazdı. Mümkün varlığı düşünmek, onun sebatını sağlayan illeti de düşünmeyi gerekli kılmaktadır.⁵⁷² İmkan delili, bir şeyin kendi kendisini var edemeyeceği temeline dayanır. Bu kuralın zorunlu varlık için uygulanması söz konusu olamaz çünkü ilk ayırım 'varlığının nedeni olmayan ve varlığının nedeni olan' şeklinde yapılmıştır. Mümkün varlığın varlığı da nedensiz olsaydı varlıkların hepsi zorunlu varlık olurdu. Mümkün varlıklar birbirinin nedeni olsaydı sonsuza kadar teselsül ederdi ki bu da geçersizdir.

Mâhiyetleri gereği mümkün olan varlıklar, yine mâhiyetleri gereği mümkün olan sayısız sebepleri ile zorunlu olarak birlikte bulunmazlar. Eğer sebepler zincirinde zorunlu olan biri yoksa, bütünün de zorunlu değil mümkün olması gerekir; çünkü her bölümü mümkün olan bir bütünün bizâtihi zorunlu olacağını düşünmek saçmalıktır. Bu durumda parça ile bütün arasında sebebe ihtiyaç gösterme açısından bir fark kalmayacaktır. Yani bütün de var olmak için bir sebebe muhtaç olacaktır. Bu sebep ya bütünün içinde ya da dışında bulunur. İçinde bulunsaydı o aynı zamanda kendi kendisinin sebebi olurdu ki bu saçmadır. O halde bu harici sebebin mümkün olduğunu düşünemeyiz. O halde bu sebep harici ve zorunludur. Mümkün varlıklar

⁵⁷⁰ Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, s.57

⁵⁷¹ İbn Sînâ, *Necât*, s.271

⁵⁷² İbn Sînâ, *Necât*, s.272

geriye doğru sonsuza uzayıp giden sebelere sahip değildir. Onlar varlığı zorunlu olanda nihayete ererler.⁵⁷³

Parçalardan oluşan alem muntazam bir bütündür. Bu alem parçalarına muhtaçtır. Cüzlerine muhtaç olan zorunlu varlık olamaz. Öyle ise alem mümkün varlıktır. Mümkün varlığın, varlık yönünü tecih eden bir zorunlu varlık olmalıdır. Zorunlu varlık mevcut olmadıkça icat edici olamaz. Çünkü icat etme mertebesi var olma mertebesinden sonradır. Mümkün mâhiyetinde başkasına muhtaçtır. Mümkün kendisini var edemediği gibi başkasını da var edemez. Zira bir şey mevcut olmadıkça var edici olamaz. Yok varlığa neden olamaz. Varlık olarak sadece mümkün mevcut olsaydı hiçbir şeyin bulunmaması gerekirdi. Çünkü mümkün var olmada da var etmede de tek başına yetirli değildir. Alemin hepsi, başkasıyla mevcut olsa başkasına (gayr) bakarız. Başkası dediğimiz m'adûm ise varlığa neden veya fail olamaz. Çünkü yok'un varlığa neden olması muhaldir. Başkası dediğimiz mevcut ise alemden hariç olası gerekir. O da zâtıyla vacip olan zorunlu varlıktır. Görülüyor ki mevcûdât silsilesi vardır. Bu mümkün mevcudatın bulunması bir başkasını gerekli kılmaktadır. Yani zâtıyla vacip olana alemin ihtiyacı vardır.⁵⁷⁴

İmkan delili şöyle özetlenebilir:

Bu alemin tamamı, eczası ve suretiyle mümkündür. Her mümkün, var olabilmesi için varlığını tercih edene muhtaçtır. O tercih edici icad eden ise, mümkün alemden başka olan ve varlığı zâtının gereği olan (li-zâtihi mevcut) Allah'tır. Mümkün olan bu alemin varlığının nedeni ile ilgili ise ihtimaller ortaya konur. Bu ihtimallerin var eden olup olmadığına bakılır. İmkan alemini var eden ya alemin kendisidir ya da alemin bir parçasıdır ya da mümkün varlıklar sonsuza kadar birbirine illet malul olarak devam eder gider.

Birincisi muhaldir zira alemin tamamı kendi varlığına neden olsaydı bir şey kendi varlığına neden olurdu. Bir şey yok iken kendi varlığına illet olamaz. İlet malûlünden önce bulunur. Bir şeyin kendisinden önce bulunması muhaldir. Alemin bütün cüzleri alemin kendisidir. Alemin bir parçası da yine mümkün alemin

⁵⁷³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 3. Bastı, İstanbul, s.57

⁵⁷⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi kelam*, s.16-18

tamamının illeti olamaz. Zira bir şeyin parçasının o şeyin varlığının tamamına illet olması muhaldir. Çünkü parçalardan birleşik olan bir şeyin illeti, onun parçalarının da illetidir. Her bir cüz mümkün olduğu için bir illete muhtaçtır. Bir zincirin tamamı nasıl bir yapıcıya muhtaç ise, bir halkası da aynı şekilde bir yapıcıya muhtaçtır. Bu mümkün alemini icat eden birbirine bağlı olarak geçmiş zamana doğru sonsuza giden mümkünler serisi de olamaz. Böyle bir ihtimal teselsülü gerektirir ki bu da muhaldir. Geriye sadece şu kalmaktadır. Mümkün alemin yaratıcısı mümkünlerin dışında varlığı kendi zâtının gereği olan zorunlu varlıktır.⁵⁷⁵

⁵⁷⁵ Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, c.1, s.143-144; Devvânî, *Risâle İsbatu'l-Vacib*, s.71; Musa Kazım, *Küllîyyat*, s.125; Rıfat, *Delailu'l-İkan*, Dersaadet, 1316, s.29-30

SONUÇ

İnsan diğer canlılardan farklı olarak eşyayı isimlendirme, onlar arasındaki kararlı ilişkiyi kavrama ve onlara hakim olma özelliğine sahiptir. İnsan bu özelliği ile tek tek cisimlere isim bulduğu gibi soyut şeylere de isimler bulmuştur. Ses, yazı, dil ve eşya insanın düşünme araçları, onun yetileri ise bilgisinin kaynaklarını oluşturmuştur. Kelime bir eşyanın sembolü haline getirilmiştir. Birinci ve ikinci kategorilere ulaşılarak soyut ve somut şeyler insan düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Bu anlamda insanın elde ettiği en genel kavram 'varlık' kavramıdır. Soyut ve somut her şeyi bu kavramın içine almak mümkündür. Genel kavramlardan, kavramın kapsamına aldığı tikellere inildiğinde veya tikellerden genel kavramlara çıkıldığında görüş ayrılıkları da beraberinde ortaya çıkmıştır.

Eflatun'a göre gerçek bilgi kavramların bilgisidir. Kendi deyimi ile idelerin bilgisidir. Ona göre ideler, öncesiz ve sonsuzdurlar. Ne meydana gelmişlerdir ne de yok olacaklardır. Buna karşılık, görünüşler dünyasında meydana çıkan objeler, günün birinde yok olmaya mahkumdurlar. Eflatun'un, ideler ve görünüşler olmak üzere iki alem anlayışını ortaya atması karşısında alternatif bir düşünce olarak Aristo, kavramların doğuştan insanda var olduğunu kabul etmeyerek insan aklının denemeden kalkarak kavramlara vardığını bu kavramlara dayanarak hükümler verdiğini, kıyasa kadar yükseldiğini ileri sürmüştür. Aristo, asıl olanın atlık değil at olduğunu savunmuştur. Eflatun idealden reele varırken, Aristo reelden ideale ulaşmıştır.

Kelam ilminde tercüme hareketlerinden sonra 'varlık' kavramıyla kavramsal tartışma hız kazanmıştır. Her şeyden önce varlık kavramının nasıl bir varlık olduğu, gerçekliğinin var olup olmadığı tartışılmıştır. Vücut ve mevcut tartışmasının, Kuran'da şey ve 'min gayrı şey' lafızlarıyla yapıldığını söylemek mümkündür. Tercüme hareketlerinden sonra İslam kültürü, Yunan felsefesiyle karşılaşmıştır. İlk İslam filozofu Kindi ve Mutezile farklı yorumlarla ortaya çıkmış ve bu süreç Farabi ve İbn Sina ile devam etmiştir.

Varlık sözü, birinci kategorilerden ilk kategori olmakla en genel kavramdır. Cins ve faslı olmadığından kendisini daha açık hale getirecek bir şey bulunamamış,

tarifi de yapılamamıştır. Tarife ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğu kendi tecrübemizden ortaya çıkmıştır.

Bilen açısından varlığa baktığımızda varlık, bilenin zihninde, zihin dışında, nefsü'l-emirde veya bütün ilintilerden soyutlanarak mutlak varlık olarak tasavvur edilmiştir. Varlık kavramına bilinen açısından baktığımızda zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere başlıca üç kısma ayrılmıştır.

Varlık kavramı bütün var olanları kapsamına aldığı için onun Allah'a nisbet edilmesinde problem çıkmıştır. Allah'ın zâtına yapılan bu nisbet neticesinde O'nda çokluğa yol açacağı endişesi varlık alanlarıyla varlık modları arasındaki diğer bir ifadeyle zihinsel varlık ile zorunlu varlık arasındaki kavramsal ilişkinin anlaşılmasına dayalı olmuştur. Filozofların 'varlık zâta zâit olsa O'nda çokluğa yol açar' endişesi onların zihinsel varlığa ontolojik bir değer vererek kavramların başlı başına ezelde var olduklarını ileri süren Eflatun ve Platon'dan etkilendiklerini göstermiştir. Filozofların varlık-zât ilişkisinde gösterdikleri tutum, varlık-maiyet, mahiyet-zât, zât-sıfat ilişkisinde de kendisini göstermiştir. Bir kısım kelimacılar, zihinsel varlığı kabul etmediklerinden varlık-zât ayırımına gitmemişlerdir. Gelenbevî 'Güneş ışık saçıcıdır' ve 'Işık ışık saçıcıdır' örneklerini vererek varlık ve zât arasındaki nisbeti açıklamaya çalışmıştır. Ona göre varlığın, zorunlu varlığın zâtına yüklem yapılması yani 'zorunlu varlık vardır' demek 'ışık ışık saçır' demek kabilindendir. Yüklemin kapsamına aldığı varlığı, vacibin ta kendisi olarak görmüştür. Gelenbevî bu görüşüyle varlık-zât ayırımına farklı bir açıklama getirerek filozoflardan ayrılmıştır. 'Varlık zâta zâit olsaydı onda çoğalma olurdu' iddiası zihinsel varlığın zihin dışı varlık gibi görmeye dayandığı görülmüştür. Zira varlık zihinsel, zât ise zihin dışında hüviyetiyle şahsiyetiyle var olan anlamındadır.

Varlık kavramı genel olduğu için zorunlu ve mümkün varlıkları da kapsamına alınca zorunlu için başka bir ifadeye ihtiyaç duyulmuştur. Bunun için vücud'u-hâss, vacibu'l-vücud, vücud'u-mutlak ifadeleri geliştirilmiştir. Varlık kavramının öncelikli olarak kullanımı açısından, teşkik ve mütevatı kavramları ortaya atılmıştır.

Varlıklar çeşitli olduğu gibi yokluklar da çeşitli görülmüştür. Bir vakit var iken şu an yok olanlar, henüz var olmamış olanlar, şu anda var olmayan ancak ileride var olacak olanlar, mutlak olarak yok olan (ademi mahz) yani hiç var olmamış ve var da

olmayacak olan, gibi. Yok'u, bilgi ile ilişkilendirerek Mutezile ve Eş'ari alimleri m'adûmu, m'alûm kapsamına almışlardır. M'adûm ne bir şeydir, ne de mevcuttur, ama m'alûm olduğu ileri sürülmüştür. Muhal de mümteni de m'adûm olmakla beraber m'alûm kapsamına alınmıştır.

Gelenbevî, zihinsel varlığı kabul etmeyen kelamcıların, ilim sıfatının malumatla olan ilişkisini ezeli yapamayacaklarını ileri sürmüştür. Çünkü ne dış dünyada ne de bilgide ezelde varlığı olmayan hâdisler, sırf yokturlar, herhangi bir şekilde başkasından ayırt edilemezler. Eğer bilgi, m'alûmâta ezelde taalluk etseydi sırf yokla ilişki kurulmuş olurdu. Bilinenin ezeli olması durumunda, alemin ezeli olduğu anlamına gelirdi. Bilinenin ezeli olmadığını kabul ettiğimizde, ya ilim sıfatı şu anda var olanla ilişki içinde olacaktır ya da zihinsel olarak var olmak söz konusu olacaktır. Aksi halde bilineni olmayan bilginin varlığı gündeme gelecektir. Buna göre zihinsel varlık ve mutezilenin ortaya attığı mümkün m'adûmlar bilineni olmayan bilgi olarak ortaya çıkmaktadır. Mutezile 'sırf yoka (la şey'il-mahz) ilmin taalluk etmesi muhaldir' esasına dayanarak mümkün m'adûm düşüncesini ortaya atmıştır. Zira bilgi nisbet olarak kabul edilince bilen, bilinen ve ikisi arasındaki ilişkiden doğan bilgi üçlüsü ortaya çıkmıştır. İşte Mutezile bilen ilişkisi kuracağı kavramı 'mümkün m'adûm' olarak tesbit etmiştir ve ona sâbit demiştir.

Zihinsel varlığı ve mümkün m'adûmların sâbit olduğunu kabul etmedikleri halde bir kısım kelamcılar mümkün olsun mümteni olsun mutlak m'adûmların ayırt edildiğini benimsemişlerdir. Zira bunlar ayırt etmek için sâbit olmayı gerekli görmemişlerdir.

M'adûmun sâbit görülmesi ve zihinsel varlığı kabul etme, ilmin taalluk edeceği bir dayanak arama ihtiyacından kaynaklanmıştır. Gelenbevî zihinsel varlığı kabul ederek bir şeyin başka bir şeyden ayırt edilmesi için ayırt edilenin sâbit olması gerektiğini, ayırt edilen bu şeyin ya zihinde ya da dış dünyada var olması gerektiğini ileri sürmüştür. Eğer bir şey ikisinde de yoksa ona göre kesinlikle ayırt edilemez. Eğer ayırt edilemeyen şeye ilim ezelde taalluk etseydi sırf yoka (adem-i mahz) taalluk edecekti, halbuki ona göre bilen sırf yokla ilişki kuramaz ancak zihinsel olarak sâbit olanla ilişki kurabilir. Gelenbevî, ne 'sırf m'adûma ilmin taalluk etmesi muhaldir' sözünü ne de 'taalluk bir nisbettir iki tarafın da var olmasını gerektirir'

sözünü kabul etmiştir. Gelenbevî bilgisel nisbet konusunda bilen ve bilinenden ibaret olan iki tarafın da varlığını zorunlu görmemekte, takdiri varlığını nisbet konusunda yeterli görmektedir. Ona göre yukarıdaki iddiayı ileri sürenler, sırf m'adûma ilmin taallukunu anlamamışlardır. Gelenbevî'ye göre bilenin ilişki kurduğu şey, bilinenin zâtı veya ondan elde edilen sureti olup, sırf m'adûm olmadığı görüşünü ileri sürmüştür. Bilginin gerçekleşmesi için mutlaka vuku bulmak değil, farz etmenin veya takdir etmenin de yeterli olacağını benimsemiştir.

Mutezile kalamcısı Ebu Haşim tarafından ilk defa ortaya atılan ahval teorisi, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla olan ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. Gelenbevî zihinsel varlığı kabul ettiği için 'ne var olan ne de yok olan ikisi arasında bir durum olan halin' varlığından söz etmeyi bile gerekli görmemiştir.

Gelenbevî, mutlak varlık, zihinsel varlık, zihin dışı varlık, nefsü'l-emirde varlık gibi varlık alanları belirlemiş ve her birinin sınırlarını ve kullanım alanlarını tesbit etmeye çalışmıştır. Varlığın bütün ilintilerden soyutlanmış olarak tasavvur edilmesi 'mutlak varlık' anlayışını ortaya koymuştur. Bu anlamda zât ve insanlık mutlaklardır. Gelenbevî zihinsel varlığa dair risaleler yazarak bu konuya daha fazla yer vermiştir. Zihinsel varlık, varlık kavramının zâta yüklenmesi, kategorilerin varlığı, tümellerin-tikellerin varlığı, zât-sıfat ilişkisi gibi konularda ortaya çıkan problemlerin çözümünde büyük rol oynamıştır. Gelenbevî zihinde bulunan kavramın dış gerçekliğe atfedilmesiyle bir şeyin iki varlığı olacağını kabul etmemiştir. Zira varlık alanları farklıdır. Zihindeki ateş ile zihin dışındaki ateş bunun en güzel örneğidir. Gelenbevî, zihinde bulunan şeylerin, farazî şeylerin, m'adûmun ve olumsuz önermelerin bilinmesini nefsü'l-emirde varlık ile açıklamaya çalışmıştır. Gelenbevî, nefsü'l-emirdeki varlığı, zihinsel ve zihin dışı varlığı ikisini birden kapsamına alan ayrı bir varlık alanı olarak görmüştür.

Gelenbevî, varlık modları konusunda Aristo geleneğini devam ettirerek üç ana başlık altında incelemiş ve varlık modlarının tariflerinde değişiklik yapmıştır. Modalite, bir önermenin işaret ettiği şeyin mümkün, mümteni veya zorunlu olup olmamasıdır. Gelenbevî, modal önermeyi, içinde iki önermeyi barındırdığı için 'hüküm üzerine verilmiş hüküm' olarak tarif etmiştir. O'na göre modalite bahislerin en kapalı ve anlaşılması en güç olanıdır. Bu nedenle buna bir anahtar olmak üzere

Miftahu Babi'l-Müveccihât isimli eserini yazmıştır. Biz yaptığımız tahkikle bu eserin aslını ortaya çıkarmış olduk. Ek-1'de tamamı görülebilmektedir. Varlık modlarının açıklığı konusunda mümteniye en açık kavram olarak tercih etmekle diğer düşünürlerden ayrılmıştır. Zira Gelenbevî'ye göre zorunlu, mümkün ve mümteni'nin bilinmesi muhalin bilgisine dayalı olduğu için mümteni en açıktır. Gelenbevî bu özelliği ile tekdir. Zira ona göre, nisbette aklen muhali gerektiren yine muhalin kendisidir. Mümteniye idrak etmede zorunlu ve mümkünün aksine mümteninin diğer tarafına dönüş yoktur.

Gelenbevî, kelim ilmindeki muhal kavramlara dayanılarak yapılan akıl yürütmenin savunucularından olmuştur. Modal önermelerde zorunlunun tarifinde 'konunun yüklemden ayrılmasının mümteni oluşunu' esas alarak hükümlerdeki zaman kategorisini çıkartmış ve tehâfüt geleneğinin birinci problemi olan alemin kıdemi meselesini dolaylı yoldan çözmeye çalışmıştır. Modal önermeler kelim ve felsefenin önemli konularının anahtarı haline getirilmiştir. Zorunlu ve mümkün varlığın, dışarıda varlıklarının bulunduğunu kabul etmekle filozoflardan ayrılmıştır. Bu yönüyle o, mantık ilminin en son merhalesi diyebileceğimiz 'modal önermeleri' ustalıklı kullanarak kelamın meselelerine yeni bir boyut kazandırmıştır.

Gelenbevî mümteninin zihinlerde hasıl olan küllî suretinin olduğunu, bilen bu tümel suretle ilişki kurmasıyla onun bilinmesinin söz konusu olduğunu kabul etmiştir. Gelenbevî'ye göre mümteninin mahiyeti vardır ve bu mahiyet farazî bir mahiyettir. Buna göre mümteninin bilinmesi zihinsel varlığın kabulüne dayalı olmuştur.

Kur'an'da yaratan ve yaratılan ayrımı yapıldığı görülmektedir. Felsefe ve kelimde ise zorunlu ve mümkün varlık ayrımı yapılmıştır. Filozoflar zorunlu varlığın varlığının nedeni olmadığı, mümkün varlığın ise nedeninin olduğu şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Nedensizlik mümteni için daha öncelikli olarak geçerli olduğundan Devvani ve Gelenbevî zorunlunun nedeni kendisi olduğu gibi sıfatlarının da nedeninin yine kendisi olduğunu benimseyerek filozoflardan ayrılmıştır. Gelenbevî, Allah'ın zâtının zorunlu olarak kabul edilmesi ile sıfatlarının O'na yüklem olmasını farklı zorunluluk kavramlarıyla ifade etmiştir. Birincisi zâtî ikincisi ise zât nedeniyle zorunluluktur.

Bir yargıya varıldığında olumlu ya da olumsuz nisbetin konudan ayrılması muhal oluyorsa Gelenbevî buna ezeli zorunluluk adını vermiştir. Allah'ın kemal sıfatlarla nitelenmesi, bütün noksanlıkların O'ndan kaldırılması, zâti sıfatların Allah'ın zâtına artık olması Ona göre ezeli zorunluluktur. Subuti sıfatların nesnesi olmadan da Allah'ın bu sıfatlarla vasıflanması zorunlu görülmüştür. Dışarıdaki durumlar şart koşulmadan da bu sıfatlara sahip olduğu benimsenmiştir. Buna göre bilinen olmadan da O'na bilen, irade edilen olmadan da irade eden, yaratılan olmadan da yaratan demek uygun olmuştur.

Masdarların sıfat olarak zâta nisbet edilmesi, zihinsel varlığın zihin dışı varlığa nisbeti anlamına gelmiş, bu nedenle zât-sıfat ayırımı zâtta çokluğu gerektirmemiştir. Ancak zihinsel varlığı zihin dışı varlık gibi var kabul edenler O'nda çokluğun gerekeceğini kabul etmişlerdir. Mutezile ve filozofların durumu bunu yansıtmaktadır. Eş'ariler zihinsel varlığı kabul etmedikleri için sıfatların zâtın aynısı olmadığını, alemin hâdis olduğunu kabul ettikleri için de fiili sıfatların zâtın aynısı olduğunu kabul etmişlerdir. Bir kısım Eş'ari kelamcılar zihinsel varlığı inkar ettikleri gibi zât ve vücut ayırımını ve mahiyetin varlığını kabul etmediler. 'Ateşin varlığı zihnimizde olsaydı zihnimizi yakardı' şeklindeki ironik cümlemin kimin iddiası olduğu ve kimin kimi itham etmek için kullandığı belirsiz olmuştur. Filozoflar, zât-sıfat ayırımı yapmadıkları için alemin ezeli oluşunu temellendirmeye çalışmışlardır. Gelenbevî zihinsel varlık ve zihin dışı varlık ayırımı yaparak Allah'ın zâtına sıfat atfetmekle O'nda çokluk meydana gelmeyeceğini ileri sürmüştür. Zira zât ve sıfat ayırımı zihinsel tahlil amacıyla yapılmaktadır.

Zâti ve subuti sıfat ayırımında en önemli hususlardan birisi, zâti sıfatların zorunlu varlığın zâtından ayrılmasının asla söz konusu olmaması, subuti sıfatların ise nesnesi ile ilişki kurmasının ezeli olmamasıdır. Gelenbevî, taalluku varlığa dayalı olan ve varlığa dayalı olmayan şeklinde subuti sıfatları iki kısma ayırmıştır. İşitme, görme gibi sıfatlar icadın üzerine dayandığı sıfatlar, irade ve kudret ise icada dayalı olmayan sıfatlar olarak kabul edilmiştir. Aksine icad bu sıfatlara dayalı görülmüştür. Gelenbevî ilk önce iradenin taallukunu kabul etmekle diğerlerinden ayrılmıştır.

Gelenbevî, filozofların iradeyi kudrete, kudreti de ilme indirgemelerine karşı çıkmıştır. İrade, kudret ve ilim vs. zâtın aynısı olsaydı ihtiyar olmazdı diyerek bu

durumu filozoflar için bir ayıp olarak değerlendirmiş, filozofların irade anlayışını anlaşılması zor olması açısından Eş'ari'nin kesb anlayışına benzetmiştir. O'na göre mümkünün var olduğu takdir edildiğinde onun vacipte son bulması gerekmektedir. Vacibin hür iradesiyle iş yaptığı sâbit olduğunda aynı zamanda kadir olduğu da sâbit olacaktır.

Gelenbevî bilgi konusuna en fazla yer verenlerden birisidir. Tehâfütlerdeki bilgi konuları ve Gelenbevî'nin haşiyesiyle birlikte basılan Mercani ve Halhali'nin haşiyelerine bakıldığı zaman bu fark açıkça görülmektedir. Gelenbevî, icadın ilimsiz olmasını muhal görmüş ancak filozoflar gibi bilgiyi yaratmaya indirgememiştir. İslam felsefesinde ve kelam kitaplarında ortaya konan, husûlî-huzûrî, fiilî-infiâlî, icmâlî-tafsîlî, tasavvurî-tasdîkî, cüzî-küllî gibi bilgi çeşitlerini kullanarak konuya derinlik kazandırmıştır. Gelenbevî Vacibin bilgisini O'nun zâtından sonraya eşyadan önceye yerleştirmekle Eflatunun ideler nazariyesinden farklı düşünmüştür. Ezeli bilginin insan sorumluluğunu ortadan kaldıracağı endişesiyle gelecekle ilgili imkan konusunda bu hususa ayrı bir önem vermiştir. Gelecekte olacak olan şeyin bilgisi, o şeyin öyle olmasını zorunlu hale getirmeyip aksine bilginin o şeye tabi olmasının zorunluluğunu ortaya koymuştur. Buna göre bilgi olacağı zorlamamış, aksine olacak şey bilgiyi zorlamış ve belirlemiştir. Bu düşüncesiyle Gelenbevî, farklı bir açılım ortaya koymaya çalışmıştır.

Filozoflar aleme 'vacib bil gayr' olarak bakarlarken imkanı sadece reel olarak görmüşlerdir. Gelenbevî ise Vacibin sıfatlarını vacib bil gayr olarak ifade edip zorunlu ve mümkünün zihin dışında var olduğunu kabul ederek filozoflardan ayrılmıştır. Gelenbevî vacip ve mümkünü hem hüküm olarak hem de zihin dışında birbirinden ayrık olarak görmüştür. Gelenbevî zorunlu ile mümkün arasındaki ilişkiyi m'adûmun mevcut yapılması olarak görerek ikisi arasındaki ilişkiyi yaratma olarak görmüştür.

Tezimizde genel olarak reelden ideale, idealde reele geçerken yaşanan problemleri ele aldık. Zihinsel varlığı kabul etmekle bir şeyin iki varlığı olacağı endişesine gerek olmadığı ortaya çıkardık.

ÖZET

Akgüç, Ahmet, İsmail Gelenbevî'de Varlık Düşüncesi, Doktora Tezi

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, 200p+Ek-1:60

İsmail Gelenbevî (1730-1791) Osmanlı Devletinin gerileme döneminde yaşayan, eser yazmanın hoş karşılanmadığı bir ortamda genelde haşiye metoduyla eserler yazan ve önde gelen alimlerden birisidir. O da birçok Osmanlı alimi gibi çok yönlüdür. Mantık, kelam, felsefe, ve matematikle ilgilenmiş, bu alanlarda kitaplar yazmış ve ders vermiştir.

En genel kavram olarak varlık, cinsi ve faslı olmadığından kendisini daha açık hale getirecek bir kavram bulunamadığından tarifi yapılamamıştır. Buna rağmen varlık en açık kavramdır zira insan kendi varlığının açık oluşundan şüphe duymamaktadır. Tercüme hareketlerinden sonra varlık kavramıyla kavramsal tartışma hız kazanmıştır. Bu tartışmanın Kur'an'da şey kavramıyla yapıldığını söylemek mümkündür.

Gelenbevî, varlık alanlarını dört kısma ayırmıştır. Bunlar, Mutlak varlık, zihinsel varlık, zihin dışı varlık ve nefsü'l-emr'de varlık. Bir kısım İslam filozofları ve kelimciler, Eflatun'un idelerine tepki olarak zihinsel varlığı kabul etmekle bir şeyin iki varlığı olacağı endişesine düşmüş ve zihinsel varlığa karşı tavır almışlardır. Varlık-mahiyet, varlık-zat, zat-sıfat arasındaki nisbetlerde görüş ayrılığı hep bu endişeye dayandığı görülmüştür. Gelenbevî, zihinsel varlığı kabul etmekle varlık alanlarını birbirinden ayırarak problemi çözmeye çalışmıştır.

Gelenbevî, varlık modlarını üç bölüme ayırmıştır. Zorunlu varlık, mümkün varlık ve mümteni'. Gelenbevî, diğer düşünürlerden farklı olarak mümteni'nin en açık olduğunu ileri sürmüştür. Zira ona göre zorunlu ve mümkün, mümteni sayesinde bilinmektedir. Gelenbevî, mümteninin farazi bir mahiyetinin olduğunu, bilginin bununla ilişki kurduğunu savunmuştur. Aksi halde mümteni, bilginin konusu olmayacaktır. O, Zorunlu varlığın zihin dışında hüviyetiyle var olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre birinci ve ikinci kategoriler içi boş kavramlar değildir.

BİBLİYOGRAFYA

- A. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turan, İstanbul 2001
- A. Kadir Çüçen, *Mantık*, İstanbul 1999
- Abdulahdi Ebi Ride, *İbrahim en-Nazzam'da Tabiat Anlayışı*, çev. Hüseyin Aydın, Malatya 2003
- Abdulkuddus Bingöl, *İsmail Gelenbevî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1988
- , *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, M.E.B. İstanbul, 1993
- Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelam fi Akâidi Ehli'l-İslâm*, Necmi İstikbal Matbaası, 1327
- Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1991
- Îcî Adudiddin *Mevâkıf*, Beyrut, Tarihsiz
- Ahmet Aslan, *Hâşiye 'ale't-Tehâfüt Tahlili*, İstanbul 1987
- , *Kemal Paşazâde Tehâfüt Hâşiyesi*, Kültür Bakanlığı yay. Ankara, 1987
- Ahmet Cevdet, *Miyar-ı Sedad*, Mantık Metinleri 2 içinde (haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul 1998
- Ahmet Kayacık, 'Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine' *İslâmiyât*, Sayı.4, 1999
- Alaaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zuhr)*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1990
- Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, trhz (Şerhu'l-Mevâkıfın kenarına basılmış, c.2 ve 3'de.)
- Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Fıkhı'l -Ekber*, Kahire 1323
- Andre Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1980
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İzmir 1985, C.1
- Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1887 (I-IV)
- Bağdâdî Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l -Fırak*, M.Badr, Kahire 1328

-----, *el-Fark beyne'l-Firak*, Beyrut, Daru'l -Araki'lCedide, 1973

Bağdâdî, Ebu'l -Berekât, *Kitabu'l -Muteber, el-Îlâhiyât*, Haydarabad 1358 h, (I-III)

Bâkıllânî, *Temhîd*, Thk. Richard Josef Mc Carthy, Beyrut, el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957

Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1978

Cabiri, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Bürhan Köroğlu, İstanbul 2000

Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim Riyazi İlimler I*, 1997

Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul (I-IV)1309

Cihat Tunç, *Sistemantik Kelam*, Kayseri 1994

Cürcânî Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1998

-----, *Şerhu'l-Mevakıf*, nşr. Mahmut Ömer et-Dimyati, Beyrut 1998 (I-III)

-----, *Şerhu'l-Mevakıf*, trsz.

-----, *Ta'rîfât*, Beyrut 1998,

-----, *eş-Şâmil*, nşr. Faysal Bedir Avn, İskenderiyye 1969

-----, *el-Îrşâd*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995

-----, *Şâmil*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999

Çağatay Uluçay-Enver Kartekin, *Yüksek Mühendislik Okulu*, İstanbul 1958

Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1998

Devvânî Celâleddin, *İsbatu'l-Vacib el-Kadime* thk. Seyyid Ahmet Tüsrikani, Tahran 2002

-----, *Risale fi Tahkiki Nefsi'l -Emr*, Süleymaniye, İzmirli İsmail Hakkı, 2686 (Risaletü'l-İmtihan İçinde)

-----, *Şerhu'l -Akaidi'l -Adud*, Matbaa-i Amire, 1317, (I-II)

Ebu'l-Îz ed-Dımeşkî, *Şerhu Akidetü't-Tahavi*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Beyrut 1993

Ebu'l-Ûlâ Mardin, *Huzur Dersleri* (II-III), İstanbul 1966

Elmahlı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1979, (I-X)

Emille Litte, *Dictionnaire de la Langue Francaise*, tome II, Paris 1873

Eriç Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Ankara 2001

Eş'arî, *Makalatü'l -İslâmiyyin*, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1995, (I-II)

Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l -Meşrikiyye*, thk. Muhammed Mu'tasimbillih el-Bağdâdî, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut 1990

-----, *Kitabu'l Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kahire 1991

-----, *Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002

Faîk Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişimine Tarihi Bir Bakış*, MEB, Ankara 1964

Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydarabad, 1349

-----, *fi'l-Siyase*, Şeyho Neşri, Beyrut 1911

-----, *Fusus'l-Hikem (Şerh ile birlikte)* Matbaai Amire, 1291

-----, *Fususü'l-Hikem*, F.Dicterici Neşri

-----, *Peri Hermenias (Kitabu'l-İbare)*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara 1990

-----, *Peri-Hermeneias Muhtırası*, (Mübahat Türker-Küyel Nşr.) DTCF Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Yıl 1966, c.IV

-----, *Şerh li Kitabi Aristutalis fi'l-İbare*, nşr. Kutseh and Marrow, Beyrut 1971

-----, *Şerhu Risale Zenon*, Haydarabad, 1349

-----, *Uyûnu'l-Mesâil* (İslâmîc Philosophy Volume 12 Felsefetü'l-İslâmiye içinde) Frankfurt 1995

Gazâlî Ebu Hamid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, Mısır 1972, çev. Kemal Işık, (İtikadda Orta Yol), Ankara 1971

-----, *el-Müngizu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB, İstanbul 1948

-----, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1972 çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1981

-----, *Makâsıdu'l -Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, 1961

-----, *Mi'yarü'l -İlm*, Daru'l -Kütübü'l -İlmiyye, Beyrut, 1990

-----, *Tehâfütü'l -Felâsife*, thk. Maurice Bouyges, Beyrut 1927

Gelenbevî, *Burhan*, İstanbul, 1306

-----, *Hâşiye ala Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelam*, 1234

-----, *Hâşiye ala Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelam*, 1288

-----, *Hâşiye 'ale'l-Celal*, Matbaai Âmire, 1317, (I-II)

-----, *İmkan Risalesi*, Matbaa-i Âmire 1263

-----, *Mâhiyetü'l-Mümteni'*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 4140, vr.148b-149b;

-----, *Miftahu Babi'l-Müveccihât*, thk, Ahmet Akgüç, (Ek-1'de)

-----, *Risale Ferîde Semîne*, Köprülü, Mehmet Asım Bey, 3. Kısım. vr.88b-94b

-----, *Risale fi Tahkiki İlmillahi el-Müteallik bi'l-Eşyâ*, (Risaletü'l-İmtihan İçinde), Süleymaniye İzmirli İsmail Hakkı, 2686, vr.173

-----, *Risale fi Tahkiki Nefsi'l-Emr*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 4140, vr.147-148

-----, *Risale fi'l-İmkan*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 4140/44, vr.143b-144b

-----, *Risale fi'l-Mâhiyeti*, Süleymaniye, Giresun Yazmalar, 106, vr.149a;

-----, *Risale fi'l-Vucudi'z-Zihni*, Süleymaniye, Giresun Yazmalar, 106, vr.82a

-----, *Risale Tabhasu an Mâhiyeti'l-Mümkünat ve'l-Mümteniât*, Süleymaniye, Serez, 3847, vr. 127a-127b

-----, *Risaletü'l-İmkan*, 1263

-----, *Vahdetü'l- Vucud*, Süleymaniye Esad Efendi, 3502, vr.11b-20a, Tarih.1233

Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara 1992

Hayyat, *el-İntisar*, French by A.N. Nades, Beyrut 1957

Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942

-----, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997

-----, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1978

Hüseyin Atay, "*Mustafa Sabri, Mevkîfü'l-Akl, Vahdet-i Vücud Tercümesi*" AİF Dergisi, Sayı.XX

Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974

-----, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001

Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı", *Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu*,

İbn Faris Ebul Hüseyin Ahmet, *Mu'cem Mekâyisi'l-Luga*, Mısır 1368, c.6

İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1955

İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, thk. Mahmut Kasım, Kahire, 1964

-----, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1930

-----, *Telhisü Mâba'de't-Tabia*, Mısır, trsz

-----, *en-Necât*, Kahire 1357

-----, *İşârât*, Süleyman Dünya Neşri (I-III)

-----, *Risaleler (Risaletü'l-Arşıyye)*, çev. Alpaslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, ankara 2004

-----, *el-Mantık el-Medhal*, Mısır;

-----, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kahire 1973

-----, *İlâhiyât*, thk. El-Ebu'l-Anavâtî, Said Zayid, trsz

-----, *Necât*, Kahire 1357

-----, *Necât*, Yeniden Gözden Geçiren. Macit Fahri, Beyrut 1985

-----, *Şerhu Esulucya*, Abdurrahman Bedevi'nin Aristo İnde'l-Arap içinde, Kahire 1974

İbrahim Emiroğlu, *Klâsik Mantığa Giriş*, Ankara 1999

İcî Adudiddin, *Mevâkıf*, Beyrut, Tarihsiz

İhvanu's-Safa, *Resâil*, Beyrut Tarihsiz,

İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002

İsfehani, *Metaliu'l-Enzar* Matbaai Âmire, 1311

İslâm Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, 1. baskı, İstanbul, 1986,

İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000

-----, *Mantık Felsefesi*, Ankara 2003

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, (Türk Tarih Kurumu), Ankara 1965

İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330

-----, *Yeni İlmi Kelam*, Evkafı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1339-1341, (I-II)

- İzutsu**, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995
- Kadı Abdulcebbar**, *Şerhu Usuli Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 1965
- Kadı Beydavi**, *Tavaliu'l-Envâr*, Matbaai Amire, 1311,
- Kamuran Birand**, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Ankara 2001
- Kemal Paşazâde**, *Hâşiye ale't-Tehâfüt*, çev. Ahmet Aslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1987
- , *Vucudu'z-Zihnî*, Süleymaniye, Ayasofya, 4820,
- M. Naci Bolay**, *İbn Sînâ Mantiğında Modal Önergeler*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1983
- Mahmut Kaya**, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003
- Mâturîdî**, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Âruştî, Ankara 2003
- , *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. S. Huleyf
- Mehmet Dağ**, *Cüveynî'nin Allah Alem Görüşü* (Basılmamış Doçentlik Tezi) Ankara 1976
- Muhammed Zâhid el-Kevseri**, *Makâlât*, 1994
- Murtaza Korlaelçi**, "Varlık ve Öz" Felsefe Dünyası, 2003/1, Sayı.27
- Musa Kazım**, *Külliyât*, Evkafı İslâmiye Matbaası, 1336
- Mustafa Sabri**, *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlmi ve'l-Alem*, Beyrut, Tarihsiz, (I-IV)
- Mübahat Türker Küyel**, *Aristo ve Fârâbî'de Düşünce ve Varlık Öğretileri*, Ankara, 1969
- , *Üç Tehâfüt Bakımından Din-Felsefe Münasebeti*, Ankara 1956
- Necati Öner**, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara 1999
- , *Klâsik Mantık*, Ankara 1991
- Necip Taylan**, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, İFAV, İstanbul 1996
- Nesefî**, *Bahru'l-Kelam*, Konya 1327
- , *el-Akaid*, (Şerhu'l-Akâid'in sonunda) İstanbul 1973
- , *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 1993
- Ömer Ferit Kam**, *Dini Felsefi Sohbetler*, Sadeleştiren, Süleyman Hayri Bolay, Gaye Mat. Ankara
- Paul Robert**, *Dictionnaire de la Langue Française*, Paris 1972

Recep Duran, "*Seyyid Şerif Cürcânî'nin Var Olanların Dereceleri Risalesi*", DTCTFD Ankara 1991, cilt.37, sayı.2

Rıfat, *Delailü'l-İkan*, Dersaadet 1316

-----, *Vesiletü'l-İkan*, İstanbul 1317

Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kamus-u Felsefe (a-b-c)*, İstanbul. 1337-1338, (I-III)

Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, İstanbul 1309

-----, *Kamusu Riyâziyât*, İstanbul 1310

Süleyman Hayri Bolay, "*İbn Sînâ'da Contingence Anlayışı*", (Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri) Ankara 1990

Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*

-----, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah Alem İlişkisi*, Ankara 1989

Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Ankara 2000,

Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, nşr. Alferd James

Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut 1998, (I-V)

Tahânevî, *Keşfu İstılâhâtı'l-Fünûn*, Mektebetü'l-Nehdatü'l-Mısıriyye, Kahire 1963

Ülker Öktem, *Mestcizade'nin "al-Hilâfiyyat Beyne'l-Hükemâ Ma'a al-Mutekellimîn va al-Hilâfiyyât Beyne'l-Mu'tezile ma'al'l-Eşâ'ira ve al-Hilâfiyyât Beyne'l-Eşâ'ira va al-Hilâfiyyât Beyne'l Beyne'l-Eşâ'ira Ma'a al Mâturidiyye" Adlı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1993

Vahdettin Başcı, *Ontolojik Delil Yönünden Zorunlu Varlık Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum 1985

**Ek-1: Gelenbevî'nin Miftahu Babi'l-Müveccihât Adlı Eserinin
Tahkiki**

مفتاح باب الموجهات

للكلنبوى رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

25b نحمدك يا من وجب لذاته¹ وجوده و امتنع شريكه و عم للممكنات جوده صل دائما على من جلت براهين معجزاته الضرورية على شرزمة المنكرين و علت رايات اياته البديهية على فئة المترددين وعلى اله و اصحابه الحائزين قصب² السبق فى مضمار اليقين الهادين للقابلين الى سواء الطريق المبين و بعد فلما تشتت معانى الضرورة و الوجوب و الدوام و الفعل و القوة و الامكان و الامتناع و كانت مشتملة على غوامض الابحاث فى حقايقها و امثلتها اردت تحقيقها على وجه يرتفع عن وجوه ابقارها قناعها و ينكشف عن بدور افكارها نقابها و يندفع ما اورده الافاضل الاعلام³ عليها و ينقطع عرق دبيب نمل الاوهام حولها و لا يسمع بعده طنين بعوض الظنون عليها و جعلت ما كتبه محتويا على⁴ المعانى و الاصول و مشتملا على ابواب شاملة للفصول و سميته **بمفتاح باب الموجهات** متوكلا على الله المنعم فى جميع الجهات و منه اسئل العون و السداد فانه هو الهادى الى سبيل الرشاد

¹ فى (ب) لذات

² فى (كو) فصبق, هذا اللفظ غلط

³ المورد الفاضل العصام

⁴ فى (كو) بزيادة (اصول)

الباب الاول فى الضرورات و الوجوب وفيه فصول

الفصل الاول فى مطلق الضرورة و الوجوب

فمطلق الضرورة عبارة عن امتناع انفكاك **26b** النسبة الايجابية او السلبية فى الجملة عن الموضوع كما فى ضرورة نسبة الحملات او عن نسبة اخرى كما فى لزوم حكم لحكم فى الشرطيات و يساوقها مطلق الوجوب فالضرورة المنقسمة الى الاقسام الاتية قسم منها و ذلك القسم هو امتناع انفكاك النسبة الايجابية او السلبية عن الموضوع سواء كان ذلك الامتناع ناشيا عن ذات الموضوع و هو الضرورة لاجل الذات و الوجوب الذاتى او عن امر خارج و هو الوجوب بالغير و سواء كان ازلا و ابدا و هو الضرورة الازلية او لم يكن و سواء كان ^[5] فى جميع اوقات ذات الموضوع و هو الضرورة الذاتية او فى بعضها المعين و هو الضرورة الوقتية المطلقة او غير المعين و هو الضرورة المنتشرة المطلقة و سواء كان بشرط شئ من وصفى الموضوع و المحمول [مع الموضوع و هو الضرورة الوصفية و الضرورة بشرط المحمول]⁶ او بدون شرط شئ و لنورد هذه الاقسام فى فصول اخر و اورد على هذا التعريف ان معنى امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع انه متى وجد وجدت و هو متحقق فى ضرورة الايجاب و فى ضرورة السلب عن الموضوع الموجود كقولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة خارجية او حقيقية او ذهنية ضرورة انه كلما وجد فى الخارج او فى الذهن يلزمه ان لا يكون حجرا و فى ضرورة السلب عن المعدوم الذى يمتنع الايجاب له لو وجد كقولنا لا شئ من العنقاء بحجر بالضرورة خارجية ^[7] او حقيقية او ذهنية لكنه غير متحقق فى ضرورة السلب عن الممتنع الذى كان ضرورة السلب عنه لاجل امتناعه و لو وجد لتحقق الايجاب كقولنا ليس شريك البارى تعالى بعالم بالضرورة خارجية ^[8] او حقيقية فانه صادق على جميع التقادير **26b** ضرورة انه لا يصدق ايجاب العلم له لا ايجابا خارجيا و لا حقيقيا فيصدق السلب

⁵ فى (ب) بزيادة [ازلا و هو الضرورة الازلية او لم يكن و سواء كان]

⁶ ما بين القوسين سقط من (كو)

⁷ فى (ا,ك) بزيادة (كانت)

⁸ فى (ا,ك) بزيادة (كانت)

الخارجي و الحقيقي انه لا يرتفع النقيضان السلبيان عن شئ و ان ارتفع النقيضان العدوليان عن المعدوم مع انه لو وجد كان⁹ عالما بالضرورة و الا لم يكن شريكا

واجيب عنه بان الموضوع اذا امتنع يلزم على تقدير وجوده عدمه [فيلزم السلب وجوده لانه متى تحقق الموضوع تحقق عدمه]¹⁰ و متى تحقق عدمه تحقق السلب اقول هذا الجواب غير حاسم اذ الاشكال كما يتوجه بالمتنع بالذات يتوجه بالمعدوم الممكن و لا يلزم من فرض وجوده عدمه كما في قولنا لا شئ من العنقاء بطائر بالضرورة سالبة خارجية لان عدمه لما استمر لعلة خارجية توجهه كان عدمه واجبا بالغير [11] اوقات عدمه فيمتنع ايجاب الطيران له في الخارج في جميع تلك الاوقات و اذا كذب الايجاب الخارجي الممكن العام فقد صدق نقيضه الذي هو السلب الخارجي الضروري مع انه لو وجد كان طائرا بالامكان العام

فالحق في الجواب ان يفرق بين معنى الضرورة و معنى اللزوم فان معنى ضرورة النسبة للموضوع امتناع انفكاكها عنه و ليس معنى امتناع الانفكاك ان يمتنع تحقق احدهما في نفس الامر بدون الاخر حتى يعود المحذور بل معناه امتناع ان لا يصدق في حقه¹² تلك النسبة بحيث لو فرضت كاذبة يلزمه محال من المحالات كانهقلاب الماهية الى ماهية اخرى و كانتفاء الواجب بالذات و امثالهما الا يرى ان العنقاء اذا لم يوجد في شئ من الخارج و الذهن لم يكن حجرا و لا طائرا بالضرورة ضرورة ان ايجاب الحجرية و الطيران و غيرهما يتوقف صدقه على وجوده فعلى تقدير ان يكون معدوما في الخارج و في الذهن يمتنع ان لا يصدق في حقه سلبهما عنه 27a و **الحاصل** ان معنى ضرورة الايجاب عدم امكان السلب و معنى ضرورة السلب عدم امكان الايجاب و الا لم يكن ضرورة احد الطرفين مناقضا لامكان الطرف الاخر اذ نقيض كل شئ رفعه و لا شك في انه كما يتوقف صدق¹³ الايجاب على وجود الموضوع كذلك يتوقف عليه صدق ضرورته بناء على ان الايجاب الضروري اخص من مطلق الايجاب و ما يتوقف عليه تحقق العام يتوقف عليه تحقق الخاص و كما ان صدق اصل السلب لا يتوقف على وجود الموضوع

⁹ في (مل) انه بدلا من (كان)

¹⁰ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹¹ في (د، مل) بزيادة (في جميع)

¹² في (ب) "حقيقته" فقط بدلا من (حقه)

¹³ ما عدا (اس) سقط (اصل)

فكذا صدق ضرورته بمعنى عدم امكان الايجاب فامثال هذه السلوب ضرورية للمعوم الممتنع او الممكن من حيث انه معدوم من غير احتياج الى تقدير وجوده بخلاف اللزوم المحتاج الى ذلك التقدير فلا اشكال نعم ههنا اشكال اخر هو ان تعريف الضرورة بامتناع الانفكاك يستلزم الدور سواء اريد بالامتناع ضرورة السلب او سلب الامكان الذى هو سلب الضرورة و اجيب بان المقصود هو التنبيه على مفهوم الضرورة مع بدايتها

و فيه بحث لانه ان اراد ان مفهوم الضرورة بديهى جلى فهو لا يحتاج الى تنبيه و ان اراد انه بديهى [14] فلا يزول خفاء بالتعريف الدورى اذ الضرورة والامكان و الامتناع لما اخذ كل منهما فى مفهوم الاخرين لم يكن شئ منها مزيلا خفاء فى الاخر كما لا يكون كاسبا له فلا يكون تعريفا حقيقيا و لا تنبيها نعم لو كان مفهوم الضرورة بديها خفيا و مفهوم الامتناع الذى اخذ فيه الضرورة بديها جليا لامكن زوال الخفاء لكن اخذ الخفى فى مفهوم يوجب خفاؤه ايضا و لذا ذهب صاحب المواقف الى كون جميعها بديهية جلية حيث قال ان تصورات الوجوب 27b و الامكان و الامتناع بديهية و من رام تعريفها فقد عرف كلا منها اما باحد الاخرين او سلبه اذا لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له و ما الممتنع و الممكن قال الممتنع ما يجب عدمه [او ما لا يمكن وجوده و الممكن ما لا يجب وجوده و لا عدمه]15 فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الاخر و انه دور ظاهر فلا يكون هذه التعريفات حقيقية و لا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد لكن اظهرها الوجوب لانه اقرب الى الوجود انتهى و يمكن تتميم الجواب المذكور بان مراده ان المق هو التنبيه و الارشاد على ان لفظ الضرورة موضوع لهذا المفهوم و هو بديهى جلى كما ذهب اليه صاحب المواقف فيكون تعريفا لفظيا بلا دور

و اقول لا يخفى على المتأمل انا لا ندرى وجوب النسبة و ضرورتها الا بان طرفها المخالف اعنى انفكاكها عن الموضوع مستلزم لواحد من المحالات البديهية البطلان عند العقل كاجتماع النقيضين او ارتفاعهما و لا ندرى امتناع النسبة الا باستلزامها ذلك ايضا و لا ندرى امكانها الا بان شيئا من طرفها لا يستلزم ذلك ايضا فالحق ان الامتناع اظهر من الكل لان ذلك الاستلزام من خاصة الممتنع و لانه ليس فى

14 فى (ا،د،س،ك،مل) بزيادة لفظ (خفى)

15 ما بين القوسين سقط من (ب،ك)

ادراك الامتناع لطرف من النسبة بذلك الاستلزام رجوع الى طرفها الاخر بخلافهما كما عرفت فقد اتضح كمال الاتضاح وجه تعريفهم الضرورة بامتناع الانفكاك فضرورة النسبة الايجابية اما تصدق حيث يمتنع النسبة السلبية و لا يمتنع الا فيما وجد الموضوع و لزمه المحمول و لذا اوجب ضرورة الايجاب وجود الموضوع كنفس الايجاب و ضرورة النسبة السلبية انما تصدق حيث يمتنع 28a النسبة الايجابية و انما تمتنع باحد الامرين اما بانعدام الموضوع او بوجوده مع وجوب انفكاك المحمول عنه و لذا لم يتوقف صدق ضرورة السلب على وجود الموضوع كنفس السلب فالتحقيق ما اشرنا من ان ضرورة النسبة للموضوع اعم مطلقا من لزومها لانه متى كانت لازمة للموضوع كانت ضرورية له بذلك المعنى و لا عكس اذ النسبة السلبية قد تكون ضرورية للمعوم المطلق الغير الموجود فى شئ من الخارج و الذهن من حيث انه معدوم مطلق و لا تكون لازمة له الا من حيث انه مقدر الوجود [16] لما عرفت ان معنى اللزوم هو معنى اذا تحقق الملزوم تحقق اللازم هذا

فان قلت

لا نسلم انه لا عكس لانه كلما كان النسبة السلبية ضرورية للمعوم كانت لازمة لعدمه فان عدمه متحقق فى الواقع و ان لم يتحقق نفس ذلك الموضوع [17] المعدوم على ان عدم تحقق ذلك الموضوع فى الواقع ممنوع لان كل موضوع [18] متصور و موجود فى الذهن و قد يتحقق الشئ فى نفس الامر فى ضمن وجوده الذهني كما يتحقق فى ضمن الوجود الخارجى

قلت

اما دفع الاول فبان الكلام فى ضرورة النسبة السلبية و لزومها للموضوع المعدوم الذى هو مفهوم تصورى لا لعدمه الذى هو مفهوم تصديقي و لا تنكر اللزوم بين تلك النسبة السلبية و بين عدم ذلك الموضوع المعدوم و انما تنكر لزومها لنفس الموضوع المعدوم مع كونها ضرورية له بالمعنى المذكور نعم قد يطلق اللزوم على معنى الضرورة كما فى قولهم الامكان لازم لماهية الممكن و الوجوب و الامتناع لازمان لماهيتي الواجب و الممتنع بالذات مع تصريحهم بان هذه المفهومات معقولات ثانية لا تعرض

¹⁶ فى (د) بزيادة (انه معدوم مطلق و لا يكون لازمة له الا فى حيث انه تعذر الوجود)

¹⁷ فى (مل) بزيادة (فى الواقع ممنوع)

¹⁸ فى (دس) بزيادة "و"

للماهيات الا فى ذهن 28b و سيجيء تحقيقه و اما دفع الثانى فبان ليس الوجود الذى يتوقف عليه الايجاب دون السلب هو وجود الموضوع حال الحكم بل وجوده حال اعتبار الحكم و سيجيء تفصيل الفرق بين الوجودين

فائدة قد عرفت ان مطلق الضرورة مساوكة لمطلق الوجوب الشامل للوجوب بالذات و الوجوب بالغير و كل من القسمين اما وجوب ازلى و اما وجوب فيما لا يزال سواء كان فى جميع اوقات ذات الموضوع او فى بعضها المعين او غير المعين

الفصل الثانى فى تحقيق الضرورة لاجل الذات

اى لاجل ذات الموضوع و ماهية المطلقة اعنى الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنه و هى الماهية لا بشرط شئ خارج عنها و هذه الضرورة هى معنى الوجوب الذاتى و هى كون النسبة الايجابية او السلبية ممتعة الانفكاك عن الماهية المطلقة للموضوع اى كون النسبة بحيث لو فرضت منفكة عن الموضوع بان يقع فى نفس الامر نقيضها لزمه محال فى جميع احواله الخارجة عنه¹⁹ المفروضة معه فالضرورى بهذا المعنى يستحيل ان ينفك عن الموضوع سواء شرط معه وجود امر خارج عنه او عدمه او لم يشترط كما فى قولنا الله تعالى عالم او حى بالوجوب الذاتى فان ثبوت العلم و الحيوية و غيرهما من الصفات القديمة ضرورى للواجب تعالى سواء اخذ معه الامر الخارج او لم ياخذ

فان قلت

لا شك ان عدم خارج عن حقيقة الواجب مع انه لو فرض معدوما لم يكن عالما او حيا بالضرورة لتوقف الايجاب على وجود الموضوع بداهة

قلت

هذا وهم فاسد لان وجوده تعالى على راي الحكماء عين ذاته تعالى و ماهيته و حينئذ لا يجوز انفكاكه عن الذات لا فى الواقع و لا فى التصور اذ لا يجوز العقل انفكاك الشئ عن نفسه و كذا على راي 29a الاشعري و على راي جمهور المتكلمين زائد على ذاته تعالى لكنه مقتضى الذات اقتضاء^[20] بحيث

¹⁹ فى (اب,د,س,ك) عن بدلا من (عنه)

²⁰ فى (د) فقط بزيادة لفظ (تاما)

لا يمكن انفكاكه عنه فى الواقع و ان امكن فى التصور المغايرة بين الذات و الوجود لكن المتصور محال فى الواقع اذا لو امكن انفكاك الوجود عنه تعالى لم يكن واجبا بالذات بل ممكنا فى الواقع و اللازم باطل بشهادة براهين القاطعة الدالة على وجوب وجود واجب كذلك من بين الموجودات و اذا امتنع انفكاك الوجود عن ماهية الواجب تعالى فى الواقع فعلى تقدير فرض عدمه يلزم ان يكون موجودا و معدوما معا لا ان يرتفع عنه الوجود و يقع بدله العدم لان توارد الوجود و العدم و تعاقبهما انما يمكن فيما يجوز انفكاك الوجود عنه و هو الممكن و هو ظاهر و كذا لو فرض وجود الممتنع بالذات يلزم اجتماع الوجود و العدم لا ان يرتفع عنه العدم و يقع بدله الوجود و لذا ترى الحكماء و المتكلمين يقولون لو فرض عدم الواجب بالذات او وجود الممتنع بالذات يلزم اجتماع النقيضين هما الوجود و العدم و هو ظاهر لكل ذى ادراك الا يرى ان الممكن الماخوذ بشرط الوجود او بشرط الكتابة مثلا لو فرض متصفا بنقيض ذلك الشرط يلزم اجتماع النقيضين فاذا كان حال الماهية مع الشرط المفارق عنها كذلك فما ظنك فيما كان الشرط عين الذات او مقتضاها اقتضاء تاما و بالجملة على تقدير فرض عدم الواجب بالذات يلزم ان يكون عالما و حيا بالضرورة ايضا و غاية الامر لزوم صدق ايجاب العلم و سلبه معا و ذلك لا يقدر فيما قلنا لان عدمه

29b محال يستلزم محالا اخر بخلاف زوجية الاربعة فان ماهية الاربعة من حيث هى لما لم يكن عين وجودها و لا مقتضية لياها لم يجب لها ثبوت الزوجية فى جميع احوالها المفروضة معها اذ لو فرضت انها معدومة فى الخارج و فى جميع الازهان لم تكن اربعة و لا زوجا لانها على هذا التقدير تكون معدومة مطلقة ليس لها نحو من انحاء الوجود فيمتنع ثبوت مفهوم من المفهومات فضلا عن ثبوت مفهوم الزوجية لها و ذلك لان ماهية الاربعة و كذا ماهية كل ممكن و ممتنع كما لا يقتضى الوجود الخارجى لا تقتضى وجودها فى ذهن من الازهان و انما يقتضيه ذات الواجب تعالى المقتضية للعلم بكل ما يصح ان يعلم عند المتكلمين و زوات المبادئ العالية المقتضية للعلم الشامل ايضا عند الحكماء فبالنسبة الى ذات الاربعة يمكن ان لا يكون اربعة و لا زوجا بان تكون معدومة مطلقا فقد ظهر مما ذكرنا ان الوجوب الذاتى للنسب²¹ الايجابية انما يتحقق فيما كان الوجود عين ماهية الموضوع من حيث هى او مقتضاها بان يكون جزئها او خارجا لازما لها فلا يكون ثبوت شئ لشيء من الممكنات و الممتنعات واجبا بالذات لان الوجود الذى

²¹ فى (ا,ب,د,س,ك,كو) للنسبة

يتوقف عليه تحقق الايجاب خارج عن ماهية كل ممكن و ممتنع و ليس مقتضاها [من حيث هي هي و اذا لم يكن الوجود الموقوف عليه مقتضاها]²² فكيف يكون الايجاب المتوقف عليه مقتضاها بل الوجوب المتحقق في جميع هذه المواد هو الوجوب بالغير سواء كان الواجب ثبوتا في الخارج فقط كثبوت الاحراق [و الاضاءة للنار و الشمس او ثبوتا في 30a الذهن فقط كثبوت]²³ العموم و الكلية للانسان الموجود في الذهن مجردا عن العوارض المشخصة و كثبوت الوجوب والامكان و الامتناع للواجب و الممكن و الممتنع او كان ثبوتا في الخارج و الذهن جميعا كثبوت الماهيات و اجزائها المحمولة لافرادها الموجودة في الخارج و الذهن جميعا ضرورة ان افراد الانسان الموجودة في الخارج و ان افراده الموجودة في الذهن انسان في الذهن اذ الحاصل في الذهن و الحاصل في الخارج متحدان في الماهية عند تحقيقهم و ان اختلفا في العوارض المختصة بكل من الوجودين اعنى الوجود الخارجى و الوجود الذهنى الا يرى انا اذا تصورنا العنقاء بانها طائر كذا كذا يحصل في اذهاننا صورة هي صورة العنقاء بلا مربة و لما لم توجد في الخارج تحقيقا لم تكن عنقاء في الخارج فهي عنقاء في الذهن و كذا الكلام في جميع الماهيات و كثبوت لوازم الماهيات لها اى لوازم لكون الماهيات تلك الماهيات كثبوت الزوجية للاربعة و الفردية للخمسة اذ قد عرفت ان الاربعة اربعة في الخارج و الذهن بانها موجودة فيهما و يستحيل سلب الشئ الموجود عن نفسه في ظرف الوجود و يلزمها على التقديرين ان تكون زوجا فالزوجية لازمة لكونها اربعة سواء في الخارج او في الذهن لكن كونها اربعة لما كان ايجابا يتوقف على وجودها ايضا اما في الخارج او في الذهن و لم يكن الوجود²⁴ الموقوف عليه مقتضى ماهيتها المطلقة لم يكن زوجيتها واجبة لذات الاربعة بل بشرط الوجود المطلق و لذا حكم الشيخ ابن سينا بان الزوجية لازمة للاربعة بشرط الوجود المطلق لا من حيث هي هي و ان سبق ذلك الى بعض 30b الاوهام هذا الذى ذكرنا هو بالنظر الى النسبة الايجابية

و اما النسبة السلبية فيتحقق فيها الوجوب²⁵ الذاتى سواء كان سلبا عن الواجب بالذات كقولنا الله تعالى ليس بجسم بالوجوب الذاتى او سلبا من الممكن كما فى قولنا لا شئ من الانسان بفرس بالضرورة او سلبا عن الممتنع بالذات كقولنا ليس اجتماع النقيضين حجرا بالضرورة اما الاول و الثالث فظاهران لان

²² ما بين القوسين سقط من (ب) فقط

²³ ما بين القوسين سقط من (ب) ك

²⁴ ماعدا (اس) الموجود بدلا من (الوجود)

²⁵ فى (مل) الوجود بدلا من (الوجوب)

الجسم و الحجر من الماهيات الممكنة التي لا تقتضى ذاتها شيئاً من الوجود و العدم فلو فرض الواجب او الممتنع بالذات جسماً يلزم انقلاب الواجب والممتنع الى الممكن و لا يجوز عقل اذ لو جاز عند العقل ان يكون ماهية واحدة واجبا بالذات فى وقت و ممكناً او ممتنعاً فى وقت اخر لا نسد باب اثبات الصانع فالماهية الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد هو اقتضاء الوجود او اقتضاء العدم او عدم اقتضاء شئٍ منهما عند جميع العقلاء بداهة واما الثانى فلان الفرسية مطلوبة عن الانسان بالضرورة فى جميع احواله المفروضة معه اى سواء كان موجوداً فى الخارج او فى ذهن من الازدهان او معدوماً مطلقاً فيكون ذلك السلب ضرورياً لاجل ماهية المطلقة فيكون تلك النسبة السلبية واجبة وجوباً ذاتياً اما ضرورة السلب على تقدير كون الانسان معدوماً مطلقاً فلان²⁶ ايجاب الفرسية يتوقف على وجود الموضوع و اما على تقدير كونه موجوداً فى الخارج او فى الذهن فلانه كلما كان موجوداً فى احدهما كان [انساناً فى ظرف الوجود و كلما كان انساناً فيه لم يكن فرساً اما الصغرى فلانه اذا كان]²⁷ الانسان موجوداً يصدق قولنا هذا الموجود انسان فلو لم يكن انساناً يلزم اجتماع النقيضين و لذا قالوا لا يصح سلب الشئ **31a** الموجود عن نفسه و اما الكبرى فلان فصول الانواع الحقيقية متضادة لا يمكن اجتماعها فى محل واحد فى زمان واحد فكلما كان الشئ انساناً لم يكن فرساً او حماراً او غيرهما بالضرورة و الا لاجتماع الازداد وهو محال و لقائل ان يقول ههنا بحث من وجهين

الاول ان الصهالة خارجة عن ماهية الانسان و على تقدير كونه صاهلاً يكون فرساً فلا يكون سلب

الفرسية عنه ضرورياً لماهيته المطلقة لثبوتها له على بعض التقادير الخارجة عنها

و **الجواب** ان ذلك غير قادح فى كون ذلك السلب ضرورياً لماهية المطلقة لان المراد من جميع

الاحوال الخارجة المفروضة معها هى الاحوال الممكنة الاجتماع مع الماهية و لا يابى عنها ذات تلك

الماهية بحيث لو فرضت على تلك الحالة لم²⁸ يلزم انقلابها الى ماهية اخرى و لا يمكن اجتماع الصهالة

مع الانسان لما عرفت من تضاد الفصول و لزوم انقلاب ماهية الانسان الى الماهية الاخرى و بهذا يندفع

²⁶ فى (ا،ب،د،س) فان بدلاً من (فلان)

²⁷ ما بين القوسين سقط من (ب،ك)

²⁸ سقط من (مل) لم

ما اوردها في صدر البحث بوجه اخر جيد لان العدم ليس من الاحوال الممكنة الاجتماع مع الواجب بالذات ولو بالنظر الى ذاته بخلاف مطلق العدم بالنسبة الى ذات الاربعة على ما عرفت

الثاني ان تضاد الفصول ممنوع كيف و يجوز اجتماع النطق و الصهالة في شخص واحد بالنسبة

الى قدرة الله تعالى

و الجواب ان ليس فصل الانسان مثلا بمجرد ما كان مبدء للنطق مطلقا و لو كان مبدء لشيء اخر معه بل فصله ما كان مبدء للنطق فقط و فصل الفرس ما كان مبدء للصهالة فقط و ذلك لان الفصول مأخوذة من الصور النوعية المقتضية لاشكال متضادة الا يرى ان الصورة النوعية الانسانية تقتضي استقامة القامة و المشي **31b** على القدمين مع النطق و الصورة النوعية الفرسية تقتضي ما لا يمكن اجتماعه مع ما تقتضيه الصورة الانسانية او الحمارية و لذا حكموا بتضاد الصور النوعية فكذا فصول المأخوذة منها فقد ظهر مما حققنا ان سلب بعض الماهيات المتباينة عن بعض اخر كسلب الفرسية و الحجرية عن الانسان و بالعكس من لوازم الماهيات [كزوجية الاربعة و ان لوازم الماهيات]²⁹ قسمان قسم لا ينفك عنها بشرط الوجود المطلق كالزوجية و الفردية و قسم لا ينفك عنها مطلقا و لو فرضت معدومة مطلقة كسلب بعض الماهيات المتباينة عن البعض الآخر و كون القسم الثاني من اللوازم اما باعتبار ان تحقق [30] الماهية في نفس الامر في ضمن احد الوجودين الخارجى و الذهنى موجب لتحقيق ذلك السلب في نفس الامر ايضا ان حمل اللزوم على المعنى المشهور اعنى متى تحقق الملزوم تحقق اللازم و اما باعتبار ذلك السلب لا ينفك عنها في جميع الاحوال المفروضة معها الممكنة الاجتماع معها ان حمل على معنى الضرورة اذ قد عرفت ان امتناع انفكاك السلب يصدق حيث يكون الطرف المخالف الذى هو الايجاب مستلزما للمحال و ان هذا المعنى لا يتوقف على وجود الموضوع و لا على تقدير وجوده الا يرى ان المعدوم المطلق من حيث انه معدوم مطلق [31] يتمتع في حقه الايجاب فيصدق السلب بالضرورة و الا لارتفع النقيضان و هو محال لا يقال يجوز ارتفاع النقيضين عن المعدوم لانا نقول النقيضان قد يطلق على المفهومين التصديقيين كما في قولنا زيد قائم زيد ليس بقائم و لا يجوز العقل اجتماعهما و لا ارتفاعهما لا

²⁹ ما بين القوسين سقط من (مل)

³⁰ في (مل) بزيادة (اللازم)

³¹ في (ا، ب، د، س، ك) بزيادة (معدوم)

عن موجود و لا عن معدوم و لذا كان حكما بديهيها و قد يطلق على المفهومين **32a** التصورين كالكاكتب و اللاكاكتب و لا يجوز اجتماعهما و لا ارتفاعهما عن امر موجود ^[32] لكن يجوز ارتفاعهما عن المعدوم فانهما لا يثبتان فى الخارج لما كان معدوما فى الخارج [و لا يثبتان فى الذهن لما كان معدوما فى الذهن فالمعدوم فى الخارج]³³ مثلا ليس بكاكتب فى الخارج و لا³⁴ لاكاكتب فيه ايضا و النقيض بالاطلاق الاول يسمى نقيضا سلبيا و بالاطلاق الثانى يسمى نقيضا عدوليا و لاجل ما ذكرنا حكموا بكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول و المراد ههنا عدم جواز ارتفاع النقيضين بالاطلاق الاول كما لا يخفى و بهذا البيان اندفع ما يورد ههنا من ان زوجية الاربعة لو لم تكن واجبة لاجل ذات الاربعة لامكن سلبها عنها بالنظر الى ذاتها فيندرج الأزواج فى عنوان قولنا كل ما ليس بزواج فرد لان المعتبر فى عقد الوضع هو الامكان الذاتى لصدق العنوان كما اعتبره الفارابى و سيجئ تحقيقه و ذلك الاندراج باطل ضرورة و خلاصة الاندفاع انه انما يلزم الاندراج المذكور لو كان العنوان هناك مجرد سلب الزوجية و ليس كذلك بل العنوان مشتمل ايضا على مفهوم وجودى هو الموصول فلا يمكن صدقه الا على امر موجود فى الخارج او فى الذهن و كلما كان الزوج موجودا فى الخارج³⁵ او فى الذهن [لم يكن متصفا بالازواج]³⁶ و الا لاجتمع النقيضان التصوريان اعنى الزوج و الللازوج و هو محال كما عرفت بقى ههنا ابحاث شريفة

[البحث الاول]

انا لا نسلم ان الوجوب الذاتى لا يتحقق فى ثبوت شئ من المفهومات لشئ من الممكنات و الممتنعات كيف و لو اخذ الممكن بشرط الوجود الخارجى او بشرط ما يوجبه **32b** كما فى قولنا النار بشرط الوجود الخارجى حارة بالضرورة والكاكتب بشرط كونه كاكتب او بشرط كونه متحرك الاصابع هو متحرك الاصابع بالضرورة او اخذ بشرط الوجود الذهنى او بشرط ما يوجبه كما فى قولنا الانسان [بشرط الوجود الذهنى]³⁷ معلوم بالضرورة و بشرط العموم كلى بالضرورة او اخذ بشرط الوجود المطلق او بشرط ما يوجبه كما فى قولنا الاربعة بشرط كونها موجودة فى شئ من الخارج و الذهن زوج بالضرورة

³² فى (ك،س) بزيادة (و لا عن معدوم و لذا كان حكما بديهيها و قد يطلق على المفهومين التصورين كالكاكتب و اللاكاكتب و لا يجوز اجتماعهما و لا ارتفاعهما عن امر موجود)

³³ ما بين القوسين سقط من (مل)

³⁴ سقط من (ا،ب،د،س،ك،مل) لا

³⁵ سقط من (ا،ب) الخارج

³⁶ سقط ما بين القوسين من (ب)

³⁷ سقط ما بين القوسين من (ب)

و بشرط كونها زوجا منقسمة الى متساويين بالضرورة لم يكن انفكاك المحمول عنه فى جميع احواله المفروضة معه فيكون ثبوته له واجبا بالذات

والجواب ان الممكن الماخوذ مع ذلك الشرط مما يستحيل انفكاك الوجود عنه حتى لو فرض معدوما يلزم اجتماع النقيضين هما الوجود و العدم على ما عرفت فيكون ذلك الممكن بهذا الاعتبار واجبا بالذات لان الوجود يكون جزء لماهية³⁸ الاعتبارية او خارجا لازما³⁹ لها فى جميع احوالها و كذا الممتنع الماخوذ بشرط الوجود الذهني او بشرط ما يوجب و لا يلزم منه تعدد الواجب الحقيقي بالذات لان الماهية الماخوذة مع ذلك الشرط ماهية اعتبارية لا وجود لها فى الخارج بل فى محض الاعتبار و لا يدوم لها ذلك الاعتبار الذى هو منشاء اقتضاء الوجود و الواجب الحقيقي من كان موجودا فى الخارج و امتنع انفكاك الوجود عن ماهية المطلقة سواء اخذت مع شرط شئ او لا كما عرفت و بالجملة مرادنا من الواجب بالذات فى هذا المبحث ما لا يمكن انفكاك الوجود عنه سواء كان حقيقيا او اعتباريا فهو اعم من الواجب الحقيقي بالذات فلا اشكال

البحث الثانى ان الماهيات ليست بمجعولة و انما المجعول⁴⁰ 33a و جودها فى الخارج او فى ذهن من الادهان على القول بالوجود الذهني كما هو تحقيق الحكماء و بعض المتكلمين كالامام الغزالى و الامام الرازى و السعد التفتازانى و الشريف الجرجانى و المحقق الدوانى و غيرهم من المحققين فذلك يقتضى ان يكون ثبوت الماهيات لانفسها و ثبوت اجزائها المحمولة لها بذواتها لا بواسطة جعل و ايجاد فكون الانسان انسانا و ناطقا [و حيوانا]⁴¹ و جسما و جوهرًا مثلا ليس بجعل جاعل بل لاجل ذات الموضوع اى لاجل ماهية الانسان المطلقة و يدل عليه قول الشيخ الرئيس ابن سينا ما جعل الله الشمس مشمسا و لكن جعله موجودا حين سئل عنه و كان ياكل الشمس

و الجواب عنه ان ليس مراد الشيخ و اعوانه ان ثبوت الماهيات لانفسها مقتضى ذواتها و الا لكان جميعها واجبة بالذات لما مر غير مرة ان مطلق الثبوت يتوقف على وجود الموضوع فلو اقتضت ذواتها

³⁸ فى (ا،ب،د،س،ك،مل) الماهية بدلا من (لماهية)

³⁹ سقط من (ب،د) لازما

⁴⁰ فى (ا،ب،د،س،ك) المجعولة

⁴¹ سقط من (مل) و حيوانا

ذلك الثبوت لكانت مقتضية لوجوداتها⁴² ايضا فيلزم ذلك و هو ضرورى البطلان بل مراده [43] يحتمل

امورا ثلاثة

الاول ما ذكره بعض المحققين الشارح الجديد للتجريد

من ان مراده بيان المتعلق الاولى للجعل و اليجاد بانه الوجود لا الثبوت المذكور المتوقف على الوجود فالفاعل مثلا جعل الشمس موجودا و بهذا الجعل صار مشمشا و جسما و جوهر ارضا من غير احتياج ثبوت هذه الماهيات له الى تاثير جديد اذ الجعل واحد و المجعول متعدد لكن تعلق ذلك الجعل بالوجود اولا و بالذات و بالبواقي المتوقعة على الوجود بواسطة

الثانى ما ذكره المحقق الدوانى

هناك من انه اشارة الى القول بان المجعول هو نفس الماهية 33b لا وجودها و حاصله ان الجعل قسمان الاول اختراعى و هو افاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض على مادة قابلة و من هذا القبيل جعل الموجود ذهنى خارجيا و هذا التاثير بخصوصه يستدعى مجعولا ومجعولا اليه و الثانى ابداعى و هو ايجاد الاليس عن الليس يعنى اليجاد من كتم العدم و لا يقتضى مجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب الكثرة مستغن عن قابل متعلق بذات الشئ فقط و هذا هو التاثير الحقيقى فى الشئ و الاول هو بالحقيقة تاثير فى بعض اوصافه اعنى كونه شيئا اخر هو الموجود او غيره فائره بالذات هو ذلك الاتصاف و مراد الشيخ من قوله ما جعل [44] مشمسا نفى الجعل الاول الاختراعى عن ماهية المشمش لان الماهية ليست بمجعولة اياها بل مجعولة فى نفسها لان ما يفيد الفاعل شيئا يجب ان يكون له وجود حتى يمكن ان يفيد شيئا و لا يلزم من عدم جعل الشمس مشمشا عدم جعل المشمش فى نفسه قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور و من قوله بل جعله موجودا اثبات الجعل الثانى البداعى تعبيراً عنه بلالزمه لان جعله فى نفسه يستلزم جعله موجودا و ذلك الاثبات لان الجعل منقسم فى القسمين فلما بطل الاول تعين الثانى و لا يقدر فيه صحة ان يقال جعله الله تعالى متصفا بالوجود لما عرفت من الاستلزام كما لا يقدر فى قول القائلين بان الاثر الاولى للجعل هو الاتصاف او متصفا[45] بالوجود بمعنى جعله فى نفسه لا بمعنى جعله

⁴² فى (ا) لوجود ذواتها بدلا من (لوجوداتها)

⁴³ فى (مل) بزيادة (بيان المتعلق الاولى للجعل و اليجاد)

⁴⁴ ماعدا (اس) بزيادة الله

⁴⁵ فى (ا، ب، د) بزيادة (او متصفا)

شيئاً لئلا يلزم التسلسل المحال صحة ان يقال جعله الله تعالى متصفا بالاتصاف بالوجود [أو متصفا بالاتصاف]⁴⁶ بذلك الاتصاف و هكذا فكما ان الاثر الاولى عندهم للجعل هو ذلك الاتصاف و الاتصاف الاخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاولى عند الشيخ و اتباعه هو نفس الماهية و صحة انتزاع الاتصاف مطلق مترتبة عليه هذا تحرير كلامه و تلخيصه بوجه اتم و اقول فيه بحث من وجوه

اما **اولا** فلان ايجاد الشمس بافاضة الصورة المشمشية على مادته التي هي العناصر و هيولاها و كذا الظلمة و النور كقيمتان عارضيتان للهواء و لما استحال وجود الصورة و العرض بدون المحل وفاقا بين الحكماء فقد كان هذه الاشياء مسبوقه بمادة قابلة و الابداع مفسر بالايجاد من غير سبق مادة فيكون جعل هذه الاشياء اختراعي لا ابداعيا كيف و المشمش الذى تاكله حادث و كل حادث عندهم مسبوق بمادة و مدة بل الابداعى عند الحكماء منحصر فى جعل المجردات لا يقال غاية ما ذكرتم كون جعل المواد مصورة بصورة مشمسية و جعل الهواء مظلماً او مضيئاً اختراعي لا كون جعل ماهيات هذه الاشياء فانها غير موجودة قبل افاضة الصورة و ايجاد الظلمة و النور فلا يمكن ان يفيد الفاعل شيئاً كما دل عليه كلامه و نهاية الامر كون الاختراعى مستلزماً للابداع بدون العكس لانا نقول مطلق المسبوقية بالمادة تخرج جعلها عن الابداعى و تدخله فى الاختراعى و الا فيجاد السرير المسبوق بمواد الاخشاب و الاحجار لا يكون ابداعيا ايضا لان ذات السرير مثلا غير موجودة قبل وجود صورتها فلم يكن الفاعل مفيداً⁴⁷ الصورة للسرير بل انما افادها لمواده⁴⁸ و كذا غيره فيلزم ان لا يوجد ابداعى

و اما **ثانيا** فلان قوله **34b** و من هذا القبيل جعل الموجود الذهنى الخ مستلزماً⁴⁹ لنفى الابداعى⁵⁰ راسا فان جميع ما يوجده الفاعل حاصل فى علمه لاستحالة الايجاد بدون العلم بما يوجد بل الحق ان الابداعى منحصر فى الايجاد بدون سبق مادة خارجية

واما **ثالثا** فلان القول بان المترتب على الجعل نفس الماهية لا وجودها الذى هو معقول ثان غير موجود فى الخارج قطعاً كثبوته للماهية انما يصح على القول بكون وجود الممكنات عين ذواتها لا زائد

⁴⁶ سقط من (ا،د،مل) بالاتصاف و سقط من (مل) بالوجود او متصفا بالاتصاف

⁴⁷ فى (مل) مفيدا

⁴⁸ فى (مل) لموادها

⁴⁹ فى (ا،ب،د،ك،مل) مستلزما

⁵⁰ فى (ا) ابداعى

عليها⁵¹ لا على القول بكونه زائدا عليها كما ذهب اليه الشيخ في كتبه و جمهور الحكماء القائلين بالوجود الذهني و ذلك لان ماهية كل حادث موجودة في علم فاعله الذي هو الواجب تعالى ازلا و ابدا ولا تغير لها بعد الوجود و من البين ان ذلك الحادث يتصف باثار خارجية بعد وجودها و لا يتصف بها قبل وجوده فحينئذ نقول تلك الماهية المشتركة بين حالتى الوجود والعدم ان لم يحدث فيها حالة زائدة اصلا يلزم اختصاص تلك الاثار بها في وقت دون وقت من غير مخصص فيها و ذلك تحكم باطل عند جميع الحكماء وان حدثت فيها حالة زائدة بها تصير تلك الماهية متصفة باثار خارجية تستتبعها بعد حدوثها لا قبله فتلك الحالة الحادثة هو المسمى بالوجود الخارجى و هو متعلق بالجعل⁵² لا نفس الماهية الموجودة في العلم الازلى الابدى الثابتة لنفسها في ذلك الوجود العلمى ثبوتا ضروريا سرمديا و اما قوله لان ما يفيد الفاعل شيئا يجب ان يكون له وجود الخ فانما يستدعى وجوده في علم الفاعل لا في الخارج اذ لم لا يجوز ان يجعل الله تعالى الماهية الموجودة في علمه بحيث تصير مبدء الاثار خارجية و لو عند تمام استعدادها 35a على زعم الحكماء لا يقال هذا الكلام منه مبنى على مقدمة بديهية هي ان ثبوت الشئ للشئ يتوقف على وجود المثبت له في ظرف الثبوت و افادة الفاعل للماهية شيئا في الخارج يستلزم ثبوت الشئ المفاد لها في الخارج ايضا لانا نقول ذلك المحقق قدح في عبارة التوقف الماخوذ في تلك المقدمة في بعض كتبه و غيرها الى عبارة الاستدعاء و الاستلزام بناء على ان القدر البديهي ذلك لا التوقف الموجب لنقدم الموقوف عليه ذاتا فحينئذ يجوز ان يكون وجود الماهية في الخارج و اتصافها بالشئ المفاد في الخارج كلاهما معلولا علة واحدة هو الجعل الواحد بحيث لا تقدم بينهما اصلا

الثالث ما نقول من ان⁵³ مراده بقوله ما جعل مشمشا

بيان ان المرتب⁵⁴ على الجعل ليس نفس ماهية المشمش تعبيرا عنه باقرب عوارضه لان ثبوت الشئ لنفسه اقرب اليه من ثبوت غيره به و انما نفاه لما اشرنا من انها ثابتة لنفسها ثبوتا ضروريا سرمديا في ضمن وجودها العلمى الازلى الابدى باقتضاء ذات الواجب تعالى ذلك الوجود و الثبوت لا باقتضاء ذات تلك الماهية و اذا كانت ثابتة لنفسها بذلك الاقتضاء السرمدى و نفسها مترتبة على ذلك الاقتضاء ايضا

⁵¹ سقط من (ب) عليها

⁵² في (ا، ب، د، هـ، ز، ح) بالجعل

⁵³ سقط من (مل) ان

⁵⁴ في (د، مل) المترتب

فكيف يكون مرتبة على الجعل مرة اخرى و كيف يجعلها الجعل ثابتة لنفسها مرة اخرى و هل هذا الا
تحصيل الحاصل و تحقيق ذلك ان ذات الواجب تعالى لما اقتضى العلم المحيط بكل ما يصح ان يعلم فقد
اقتضى صوراً ادراكية حاضرة بذواتها عنده تعالى لا بصورها المنتزعة منها و ان كان صدور بعضها عن
الذات مشروطاً 35b بصدور البعض الاخر على زعم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و ليس ذلك
الاقتضاء جعلاً لاتفاق الحكماء و المتكلمين على انه تعالى موجب في علمه لا مختار فيه بشئ من معنى
الاختيار لان الحاصل بكل منهما يجب ان يكون مسبقاً بمشية و ارادة و هي مسبوقة بالعلم فيلزم الدور او
التسلسل كما اشار اليه المحقق الدواني في شرح العقائد و شيدنا اركانه فيما علقناه على حاشية ابي الفتح في
التهذيب و ان توهم ابو الفتح و بعض المحققين هناك ان الاختيار بمعنى الاعم المفسر بقولهم ان شاء فعل
و ان لم يشاء لم يفعل بجامع مطلق الايجاب و ان لم يكن مسبقاً بالمشية و تلك الصور الادراكية سواء
كانت [55] بذواتها كما ذهب اليه افلاطون و هي المثل الافلاطونية و ان اولها بعضهم بالمجردات المسماة
بارباب الانواع او كانت مرتسمة في العقل الفعال كما ذهب اليه جمهور الحكماء هي بعينها ماهيات الاشياء
عند تحقيق الحكماء و لو كانت من الماهيات الفرضية لصحة تعلق العلم بها بطريق الفرض و اذا كان
جميع الماهيات موجودة بالضرورة الازلية الابدية الناشئة عن ذات الواجب تعالى كانت مترتبة على
اقتضاء الذات و ثابتة لانفسها في هذا الوجود العلمي بالضرورة السرمدية ايضاً لما تقدم ان الموجود في
ظرف لا يصح سلبه عن نفسه في ذلك الظرف و ان مراده من قوله بل جعله موجوداً ببيان ان المترتب
على الجعل هو الوجود الزائد على ماهية كل ممكن كما اشرنا سواء كان وجوداً في [الخارج او وجوداً]⁵⁶
في ذهن من اذهان المخلوقين فان الكل مترتب على الجعل و الافاضة بالاختيار بالمعنى الاعم على مذهب
الحكماء

فان قلت

ان حمل كلام الشيخ على الثبوت و الوجود⁵⁷ العلميين بطل الحكم بترتب الوجود 36a العلمي
الازلي على الجعل لما ذكرتم بعينه و ان حمل على الخارجيين بان يكون مراده ما جعل الله الشمس

⁵⁵ في (دمل) بزيادة قائمة

⁵⁶ سقط من (مل) الخارج او وجوداً

⁵⁷ في (ب) الوجوب بدلاً من (الوجود)

مشمشا فى الخارج بل جعله موجودا فيه بطل الحكم بعدم ترتب الثبوت الخارجى على الجعل كيف والمعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه فيه فيكون ثبوتها لنفسها فى الخارج مترتبا على الجعل كوجودها الخارجى اذ لو لم يوجد لها الفاعل فى الخارج لم تكن موجودة فيه و لا ثابتة لنفسها فيه قطعا و ان حمل على المطلقين بطل الحكمين المذكوران و ان حمل احدها على الخارج او المطلق و الاخر على ما يخالفه كان ركيبا اذ الظاهر ان يتوارد النفي و الاثبات على المتماثلين

قلت

نختار ان المراد هو المطلقان اذ لا وجه لتحصيل المجعولية بالوجود الخارجى لكن قد اشير الى ان حقيقة النزاع بين الفريقين هو ان المترتب على الجعل هو نفس الماهية او وجودها فهذه القرينة حملنا قوله ما جعل الله الشمس الخ على نفي ترتب نفس الماهية بطريق الكناية⁵⁸ تعبيراً باقرب العوارض فمال كلامه الى ان يقال ما ترتب على الجعل نفس ماهية الشمس و غيرها من الممكنات لا فى الوجود العلمى و لا فى الوجود العينى بل وجودها فى الخارج او فى الذهن و لا بطلان فى الحكم الثانى الايجابى لان غايته ان يستلزم قولنا كل مجعول وجود⁵⁹ و هذه الموجبة الكلية لا تنعكس الى نفسها و لا فى الحكم الاول السلبى لان نفس الماهية لم يترتب على الجعل لا فى الوجود العلمى الازلى لما عرفت و لا فى الوجود العينى و الا لكانت تلك الماهية المرتبة⁶⁰ على الجعل فى ضمن الهوية الحادثة مغايرة بالذات للماهية العلمية الازلية و هو باطل عند تحقيق الحكماء القائلين بالوجود^[61] الذهنى و باتحاد الماهية العلمية الخارجية بالذات بل المترتب على الجعل ليس ما يعرض **36b** تلك الماهية من وجودها فى الخارج [او فى ذهن من اذهان المخلوقين وما يتفرع (عليهما كثنوتها فنفسها)⁶² فى الخارج]⁶³ او فى ذلك الذهن نعم يمكن ترتب نفس الماهية على الجعل على مذهب المنكرين للوجود الذهنى كجمهور المتكلمين و اما على مذهب القائلين بالوجود الذهنى فلا مساغ للقول بترتب نفس الماهية على الجعل و لا بالقول بكون وجود الممكن عين ذاته كما لا يخفى فافهم هذا الكلام اذ قد زل فيه اقدام اعلام بعد اعلام

⁵⁸ فى (ب) الكتابة , هذا اللفظ غلط

⁵⁹ فى (ا) وجوده ا فى (د) موجود

⁶⁰ فى (دمل) المترتبة

⁶¹ فى (مل) بزيادة العينى

⁶² ماعدا (اس) عليها كثنوتها لنفسها , بدلا من (عليهما كثنوتها فنفسها)

⁶³ ما بين القوسين سقط من (مل)

البحث الثالث لو كان سلب بعض الماهيات المتباينة

عن بعض اخر منها واجبا كان ثبوت بعضها لبعض ممتنعا بالذات فما معنى قولهم بانقلاب بعضها

بعضا كانقلاب الماء هواء و النطفة انسانا

الجواب ليس معنى قولهم ان الماء ^[64] مثلا بجميع اجزائه اعنى هيولاه و صورته الجسمية و النوعية يصير هواء بجميع اجزائه ايضا فانه ممتنع بالذات قطعا بل معناه ان هيولا بعض الانواع العنصرية تصير هيولى نوع اخر منها و ذلك بان يفسد الصورة الجسمية و الصورة النوعية المائية بتاثير الحرارة فى الماء مثلا فيفيض على هيولاه ⁶⁵ صورتان اخريان اعنى الصورة الجسمية و الصورة النوعية الهوائية مثلا و ذلك لان الماء اذا انقلب هواء فاما ان يعدم جميع اجزائه و هو باطل لان الهواء حينئذ موجود من كتم العدم فلا يصح كونه منقلبا من الماء و الا لكان كل موجود من كتم العدم منقلبا عن كل معدوم و هو فاسد و اما ان لا يعدم شئ من اجزائه و هو ايضا باطل لانه ان صدق عليه كل من الحقيقتين قبل الانقلاب و بعده جميعا لزم اجتماع الفصول المتضادة فى زمان واحد و فى محل واحد و ان اختص صدق احديهما عليه بما قبل الانقلاب و صدق الاخرى **37a** بما بعده لزم ان يكون كل منهما ⁶⁶ عرضا مفارقا عنه اذ قد فارق عنه احديهما قبل الانقلاب و الاخرى بعده فلا يكون شئ منهما حقيقة له و قد فرض ان كلا منهما او احديهما حقيقة له هذا خلف فقد ثبت ان الانقلاب لا يكون الا بانعدام بعض الاجزاء دون بعض ليكون الجزء الباقي مشتركا بين الحقيقتين و مصححا للحكم بالانقلاب و قالوا ذلك الجزء ⁶⁷ المشترك هو الهيولى و ليس هناك فرد يخرج من احد الحقيقتين و يدخل فى الاخرى بل غايته ان لكل من الماء و الهواء ^[68] فردين موجود فى الخارج و معدوم فيه و فقيل الانقلاب فرد الماء موجود و يصدق عليه الماء فى الخارج صدقا ضروريا ذاتية و لا يمكن صدق الهواء عليه و لو بالامكان الذاتى و فرد الهواء معدوم و لا يصدق عليه الهواء فى الخارج فضلا عن صدق الماء و ان وجد فى الذهن يصدق عليه الهواء فى الذهن صدقا ضروريا ذاتية لما اشرنا ان الماهيات تصدق على افرادها بالضرورة فى كل من الخارج و الذهن و بعد الانقلاب ينعكس الامر فى الوجود والعدم و الصدق و عدم الصدق نعم هيولى ماء

⁶⁴ فى (مل) بزيادة (هواء)

⁶⁵ فى (كو) هيولاه

⁶⁶ سقط من (ب، ك) منهما

⁶⁷ سقط من (ا، ب، ك) الجزء ا

⁶⁸ فى (مل) بزيادة الهيولى

خرجت عن كونها هيولى ماء و دخلت فى هيولى الهواء ليس هذا خروجا عن احدى الحقيقتين و دخولا فى الاخرى لما تقرر عندهم ان هيولى العناصر و العناصريات مشتركة فليس هيولى الماء حقيقة مباينة لهيولى الهواء و النار و التراب بل لهيولى سائر [69] المركبات العنصرية بل الكل حقيقة واحدة و ان عرض لاجزائها بسبب قربها من⁷⁰ الفلك و بعدها استعدادات مختلفة بها تفيض عليها صور نوعية تناسبها

الفصل الثالث فى تحقيق الضرورة الازلية

و هى امتناع انفكاك النسبة الايجابية 37b او السلبية عن الموضوع سواء كان ذلك الامتناع ناشيا عن ذات الموضوع او لا لكن بشرط ان يكون ذلك الامتناع ازلا و ابدا لا ازلا فقط كما فى ضرورة سلب الوجود الخارجى و توابعه عن الحوادث فانه ازلى و ليس بابدى و لا ابدا فقط كما فى ضرورة اثبات الوجود الخارجى و لوازمه الابدية للنفوس الناطقة عند من يقول بحدوثها و عدم فنائها ابدا و اما عند من يقول بقدمها كافلاطون و من تبعه ففى وجودها ضرورة ازلية كسائر قدماء⁷¹ الممكنات لما اشرنا ان الضرورة الازلية لا يجب ان يكون ناشية عن ذات الموضوع بل يجوز ان تكون ناشية عن امر خارج هو الواجب او ما ينتهى اليه و ستعرف ان هاتين الضرورتين اعنى الضرورة الازلية [72] الغير الابدية و الضرورة الابدية الغير الازلية مندرجتان فى الضرورة الذاتية ثم انك عرفت ان معنى امتناع انفكاك النسبة الايجابية عن الموضوع ان لا يصدق بالضرورة فى حقه النسبة السلبية هذا المعنى يتوقف صدقه على وجود الموضوع كصدق نفس الايجاب و ان معنى امتناع انفكاك النسبة السلبية عن الموضوع ان لا يصدق فى حقه بالضرورة النسبة الايجابية و ان صدق هذا المعنى لا يتوقف على وجود الموضوع كنفس السلب و قولنا ازلا و ابدا ظرف للامتناع لا للنسبة كما ان التوقيتيات [73] الواقعة فى التعريفات الاتية ظروف للامتناع اعنى لضرورة النسبة لا لنفسها و معنى ضرورتها ازلا و ابدا استمرار تلك الضرورة من الازل الى الابد بحيث لا تزول فى شئ من الازمنة الممتدة الى جانبى الازل و الابد كما هو الظاهر فلا يتحقق الضرورة الازلية فى مثل قولنا طلوع الشمس مضى للعالم بالضرورة 38a و لو كان العالم قديما على زعمهم الفاسد لان الطلوع يعدم فى اللبالي فحينئذ لا يثبت له الاضاءة المتوقفة على الوجود فضلا عن

⁶⁹ فى (مل) بزيادة (الماء حقيقة)

⁷⁰ سقط من (ب,د) من

⁷¹ فى (ب) عدماء, فى (ك) قدما بدلا من (قدماء)

⁷² فى (مل) بزيادة (الذاتية)

⁷³ فى (ا,ب,د,س,ك) بزيادة لفظ (لا)

ضرورتها فلا استمرار للضرورة فيما بين الازل و الابد فلا توجد الضرورة الازلية و ان عاد الطلوع فى ايام غير متناهية فى شئ من الجانبين فالضرورة الازلية بهذا المعنى اعم من وجه من الوجوب الذاتى لتصادقهما فى اثبات كل كمال له تعالى و سلب كل نقصان عنه تعالى و فى سلب بعض الماهيت المتباينة عن بعض اخر و كذا كل سلب يستلزم ايجابه⁷⁴ فى وقت ما محالا بالذات و صدق الضرورة الازلية بدون الوجوب⁷⁵ الذاتى فى اثبات الوجود للصفات الذاتية الزائدة على ذات الواجب تعالى على مذهب المتكلمين و فى اثبات الوجود للعقول العشرة و الافلاك و الفلكيات و غيرها من البسائط العنصرية و قدماء الممكنات و فى ثبوت ماهياتها و اجزائها المحمولة و لوازمها لها لا بشرط الوجود معها جميع ذلك على زعم الحكماء و صدق الوجوب الذاتى بدون الضرورة الازلية فى ثبوت الماهيات الحادثة و اجزائها و لوازمها لافرادها الماخوذة بشرط الوجود او بشرط ما يوجب الوجود كشرط العلة التامة و كشرط الكتابة فى ثبوت تحريك الاصابع و كشرط القيام فى ثبوت القيام كما عرفت ان انفكاك المحمول⁷⁶ عن الموضوع الماخوذ بواحد فى هذه الشروط يستلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما و من ههنا يعلم ان الضرورة بشرط الوصف العنوانى او بشرط المحمول قد تتدرجان فى الوجوب الذاتى بالنسبة الى الافراد الاعتبارية و اعلم ان ما ذكره المحقق 38b الدوانى من ان⁷⁷ الامكان الذاتى انما ينافيه الضرورة الازلية [يدل على ان الضرورة الازلية]⁷⁸ عبارة عن الوجوب الذاتى لانه المنافى لذلك الامكان و ليس كذلك نعم لو كان الضرورة الازلية اعم مطلقا من الوجوب الذاتى لامكن ان يحمل الضرورة الازلية فى كلامه على فردها الاكمل لكن عرفت انه ليس الامر كذلك ايضا و لم يطلقوا الامكان الذاتى على معنى⁷⁹ سلب الضرورة الازلية بل على معنى سلب الوجوب الذاتى او على عدم ابقاء الذات و ابى الامر الخارج و مالهما واحد كما ستعرف

الفصل الرابع فى تحقيق الضرورة الذاتية

و هى امتناع انفكاك النسبة الايجابية او السلبية عن الموضوع ما دام ذلك الموضوع موجودا سواء كان الحكم الايجابى او السلبى على موجود فى الخارج تحقيقا فى الخارجية او تقديرا فى الحقيقية او على

⁷⁴ فى (ب) ايجاب بدلا من (ايجاب)

⁷⁵ فى (ب) الواجب بدلا من (الوجوب)

⁷⁶ سقط من (مل) المحمول

⁷⁷ سقط من (ب) ان

⁷⁸ ما بين القوسين سقط من (مل)

⁷⁹ سقط من (ب،ك) لفظ (معنى)

موجود فى الذهن و لو فرضنا فى الذهنية و سواء كان ذلك الامتناع مقتضى ماهية الموضوع من حيث هى
هى او مقتضى امر خارج و سواء كان ازلا و ابدا او ازلا فقط كقولك لا شئ من الاجسام الحادثة بمتحيز
فى الازل بالضرورة ما دامت موجودة او ابدا فقط كقولك النفوس الناطقة مجردة عن المادة اى⁸⁰ الهبولى
بالضرورة مادامت موجودة فى الخارج على القول بحدوثها كما هو المطابق لقول المتكلمين بان الارواح
حادثة ابدية و ان كانت اجساما لطيفة بقدر الهيكل المحسوس عندهم و قولهم ما دام الموضوع موجودا⁸¹
لاخراج الضرورة فى وقت معين او غير معين من اوقات وجود الموضوع كما فى المشروطة و المنتشرة
على ما سيجئ فالضرورة الذاتية 39a اعم مطلقا من الضرورة المطلقة الازلية اذ الازلية تستلزمها بدون
العكس لتحقيق الذاتية بدون الازلية فى ثبوت لوازم الوجود الخارجى كالحرارة و البرودة للنار و الماء و
لوازم الوجود الذهنى كالكلية و الجزئية و لوازم الوجود المطلق كالزوجية للاربعة و الفردية للخمسة اذا
ثبت تلك اللوازم للممكنات الحادثة و من قبيل لوازم الوجود المطلق ثبوت الذاتيات لافرادها كما فى كل
انسان حيوان او ناطق او جسم او جوهر لما عرفت ان ذات الشئ لا⁸² تنفك عن نفسها اينما كانت سواء
فى الخارج او فى الذهن فهى ثابتة لافرادها بالضرورة مادامت تلك الافراد موجودة سواء^[83] فى الخارج
او فى الذهن و كذا هى اعم مطلقا من الضرورة لاجل الذات اى فى الوجوب الذاتى اذ متى تحقق الوجوب
الذاتى تحقق الضرورة الذاتية بدون العكس كما فى ثبوت لوازم الوجود [الخارجى و الذهنى للممكنات
الموجودة الغير الماخوذة مع شرط الوجود و كذا ثبوت لوازم الوجود]⁸⁴ المطلق لتلك الممكنات لما عرفت
و ههنا اباحت

البحث الاول انكم ذكرتم من قبل ان الضرورة بشرط الوصف العنوانى او بشرط المحمول قد تكون
مندرجة فى الوجوب الذاتى فلا يصح القول ههنا بان الوجوب الذاتى اخص مطلقا من الضرورة الذاتية و
الا لصدقت الضرورة الذاتية فى قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة و هو باطل فان ضرورة
التحرك له انما هى وقت الكتابة لا مادام موجودا و **الجواب** ان للكاتب افرادا حقيقية هى زيد و عمرو و

⁸⁰ فى (ب) او

⁸¹ سقط من (ب) لفظ (موجودا)

⁸² فى (ب,س,ك) (الا) بدلا من (لا)

⁸³ فى (ا,ب,د,س,ك) بزيادة (كان)

⁸⁴ ما بين القوسين سقط من (ا,ب,كو)

بكر و غيرهم 39b مما لم⁸⁵ ياخذ بشرط شئ و افراد اعتبارية هي زيد الماخوذ بشرط الكتابة و عمر و الماخوذ بذلك الشرط و هكذا فبالنظر الى الافراد الحقيقية كما لم يتحقق في المثال المذكور الضرورة الذاتية لم يتحقق الوجوب الذاتى و هو ظاهر و بالنظر الى الافراد الاعتبارية كما تحقق الوجوب الذاتى في تحقق الضرورة الذاتية للقطع بان تحرك الاصابع ضرورى لتلك الافراد الاعتبارية مادامت موجودة فى الخارج و لا تكون موجودة الا عند وجود مجموع ذواتهم و كتابتهم و اذا انقطع الكتابة عنهم تعدم الافراد الاعتبارية و ان لم تعدم الافراد الحقيقية و قس عليه سائر الامثلة لا يقال لا نسلم ان تلك الافراد الاعتبارية يتحقق فيها الوجوب الذاتى كيف و ماهيتها المطلقة ليست الا ماهية الانسان و هي لا تقتضى تحرك الاصابع بداهة لانا نقول بل ماهيتها المطلقة⁸⁶ هي الماهية الانسانية الماخوذة بشرط الكتابة ايضا فتلك الماهية لما اشتملت على شرط الكتابة الموجبة لتحرك الاصابع كان ملزوم التحرك جزا منها لا خارجا عنها فيمتنع لاجل تلك الماهية الاعتبارية انفكاك تحرك الاصابع عنها و لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها و الا لزم اجتماع التحرك و عدمه لا ان يرتفع عنه التحرك و يقع بدله عدمه كما اشير اليه فيما سبق و سيجئ الاشارة اليه فى كلام المحقق الدوانى

البحث الثانى انهم اوردوا على هذا التعريف بانه غير صادق على ضرورة السلب عن المعدوم فى جميع اوقات عدمه كما فى قولك لا شئ من اجتماع النقيضين او الضدين بكاتب 40a او متحيز او مرمي⁸⁷ بالضرورة الذاتية و ليس شريك البارى ببصير او سميع او عليم بالضرورة الذاتية و هكذا او بالجملة هذا التعريف يستدعى ان لا تصدق ضرورة السلب الخارجى الا من حيث كان للموضوع وجود خارجى محقق^[88] و ان لا يصدق الضرورة السلب الخارجى⁸⁹ [و ان لا يصدق الضرورة الحقيقى الا حيث كان للموضوع وجود خارجى محقق او مقدر و من لا تصدق الضرورة السلب الذهنى]⁹⁰ الا حيث كان

⁸⁵ سقط من (ب) لم

⁸⁶ سقط من (ب، د، س) المطلقة

⁸⁷ فى (مل، كو) مرئى

⁸⁸ فى (مل) بزيادة (او مقدر)

⁸⁹ فى ماعدا (اس) الحقيقى بدلا من (الخارجى)

⁹⁰ ما بين القوسين سقط فى ماعدا (اس)

للموضوع وجود ذهنى محقق أو مقدر^[91] و ليس كذلك فان ذلك الاستدعاء انما هو فى صدق الايجاب و ضرورته لا فى صدق السلب و لا فى صدق ضرورته كما عرفت و اجيب عنه بوجوه

الاول ان من عرف الضرورة الذاتية بهذا قصد بيان ضرورة القضايا المستعملة فى العلوم الحكمية الباحثة عن احوال اعيان الموجودات و لم يعتد⁹² بشأن القضايا الحاكمة على المعدومات و بحث الامور العامة متطفل و مؤل بقضايا باحثة عن احوال الاعيان كما ذكروا فى توجيه تعريف الحكمة بانه علم باحوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر هذا ولا يخفى ضعف هذا الجواب لان هذا التعريف وقع فى عامة كتب المنطق الباحث عن المعلومات الموصلة الى المطالب من حيث الايصال و القضايا الباحثة عن احوال الاعيان انما اختصت بمسائل الحكمة لا بمبادئها و لا دلائلها بل لو تفحصت دلائلهم وجدت اكثر مقدماتها باحثة عن احوال المعلومات

الثانى ان المراد⁹³ تعريف ضرورة القضايا الخارجية و الحقيقية و الامثلة المذكورة انما تصدق ذهنيات و هذا الجواب فاسد لوجهين **احدهما 40b** ما سبق من ان دلائل اهل الحكمة كثيرا يشتمل على ذهنيات فرضية و لذا حكم الشريف المحقق و العلامة الرازى بوجوب عموم نظر اهل المنطق و **ثانيهما** ان القول بعدم صدق هذه الامثلة خارجيات او حقيقيات باطل فان ايجاب البصر للشريك مثل بحسب الخارج كاذب قطعاً و اذا كذبت الموجبة الخارجية فقد صدق نقيضها قطعاً و هو السلب الخارجى⁹⁴ الحاصل بمجرد ادخال اداة السلب على تلك الموجبة الخارجية الكاذبة بان يقال ليس كذلك فان رفع كل شئ نقيضه **فالحق** ان هذه الامثلة تصدق سواء عقدت خارجيات بان يعتبر الحاكم مع موضوعاتها قيد الوجود الخارجى المحقق او عقدت حقيقيات بان يعتبر معها قيد⁹⁵ [الامكان و الوجود الاعم من المحقق و المقدر او عقدت ذهنيات بان يعتبر معها]⁹⁶ قيد الوجود الذهنى المحقق او المقدر بشهادة كذب موجباتها لان البصر و

⁹¹ فى (كو) بزيادة (و ان لا يصدق الضرورة السلب الذهنى الا حيث كان للموضوع وجود ذهنى محقق او مقدر)

⁹² سقط من (مل) يعتد

⁹³ سقط من (ارب) المراد

⁹⁴ فى (ك) الخارجى

⁹⁵ سقط من (ارب, د, س, ك) قيد

⁹⁶ ما بين القوسين سقط من (ب)

السمع و العلم و كذا الكتابة و التحيز⁹⁷ و الرؤية من توابع الوجود الخارجى [فلا يتصف بها موجود ذهنى فى الذهن و ما لا يستحيل وجوده فى الخارج]⁹⁸ بالضرورة

الثالث ما ذكره الفاضل العصام و هو الحق و حاصله ليس المراد من الوجود فى قولهم ما دام الموضوع موجودا هو وجوده بحسب نفس الامر ليتوجه ذلك الاشكال بل المراد هو الوجود المعتبر اى الوجود الذى اعتبره الحاكم مع الموضوع حين الحكم بالايجاب او بالسلب فكما لا يستدعى نفس السلب عما اعتبر [القمر فى ذلك الوقت منورا بنور ذاتى كالشمس على ان نفس الحيلولة و وجود القمر فى وقتها 41a غير ضرورى للقمر فى ذلك الوقت لانه تعالى مختار فى تحريك السموات و اسكان الارض فى وسط العالم عندهم و ان جرى عادته تعالى فى جميع ذلك على ما هو عليه و بالجملة متى صدقت الضرورات السابقة صدقت الضرورة بشرط المحمول و لا عكس اذ تصدق الضرورة بشرط المحمول بدونها فى الافعال الاختيارية و عدمها كما فى قولك فى حق زيد الكاتب بالفعل زيد كاتب بالضرورة بشرط كونه كاتباً و فى حق زيد [99] الراكب على الحمار زيد ليس براكب على الحمار بشرط عدم كونه راكباً عليه و اعلم ان الضرورة بشرط العلة التامة مساوية للضرورة بشرط المحمول]¹⁰⁰

الباب الثانى

فى الدوام و الفعل و القوة

الفصل الاول فى تحقيق الدوام

الذى هو عدم الانفكاك سواء كان ذلك عدم ضروريا او لا و هو كالضرورة اقسام اما ازلى هو عدم انفكاك النسبة الايجابية او السلبية¹⁰¹ عن الموضوع ازلا و ابدا و اما ذاتى و هو دوام النسبة ما دام الموضوع موجودا و اما وصفى هو دوام النسبة مادام الوصف العنوانى و لم يعتبروا الدوام الوقتى الذى هو الدوام فى وقت معين و اما الدوام فى وقت [102] فلا معنى له لان وقتا ما شامل للان الواحد و لا دوام فيه و منه يظهر ان بين مطلق الضرورة و مطلق الدوام عموما و خصوصا مطلقا اذ الدوام [103] يستلزم

⁹⁷ فى (ب،س،ك) التجز بدلا من (التحيز)

⁹⁸ ما بين القوسين سقك من (مل)

⁹⁹ فى (كو) بزيادة (الغير)

¹⁰⁰ ما بين القوسين سقك من (مل)

¹⁰¹ سقط من (ا،ب،د،س،ك،مل) او السلبية

¹⁰² فى (ك) بزيادة لفظ (ما)

¹⁰³ فى (س،ك،كو) بزيادة (لم)

مطلق الضرورة و لو بشرط المحمول بدون العكس كما فى الاثبات ككون جسم معين و فساد بالضرورة على عكس ما توهمه بعضهم من ان مطلق الضرورة اخص مطلقا من الدوام نعم الدوام الازلى اعم مطلقا من الضرورة الازلية و الدوام الذاتى اعم مطلقا **41b** من الضرورة الذاتية و [الدوام الوصفى اعم مطلقا من الضرورة]¹⁰⁴ الوصفية بكل من المعنيين و ما اوردوا عليه بان الدوام لا يخلو عن الضرورة فى التحقيق اذ الممكن لا يدوم الا لعلة توجبه فقد عرفت جوابه بما لا مزيد عليه كما عرفت جواب ما اوردوا هنا ايضا بانه لو كان الدوام الذاتى عبارة عن الدوام ما دام الموضوع موجودا و الدوام الوصفى عن الدوام مادام الموضوع متصفا بوصف الموضوع لاقتضى صدق دوام السلب الذاتى او الصفى وجود الموضوع و ليس كذلك بان غايته اقتضاء اعتبار الوجود لا تحققه فى الواقع نعم **ههنا بحث اخر** هو ان الدوام الذاتى لو كان عبارة عن ذلك لم يكن ذلك مناقضا للاطلاق العام مع انهم جعلوه نقيضا له و ^[105] لانه يصدق قولنا زيد موجود دائما مادام موجودا مع صدق قولنا زيد ليس بموجود بالفعل باعتبار الازل فان اطلاق السلب صادق فيه و ان لم يصدق سلب اطلاق الايجاب فيه فانه ^[انما]¹⁰⁶ يصدق حيث لم يقع الايجاب المطلق فى شئ من الازمنة بخلاف اطلاق السلب فانه صادق بمجرد وقوع ذلك السلب سواء وقع بعده او قبله الايجاب ايضا او لم يقع اصلا و لا يدفعه اعتبار قيد الوجود فى موضوع السلب كايجاب له لان صدق العنوان من احد الازمنة كاف كما ياتى فكما [يصدق قولنا زيد الموجود الان ليس بموجود بالفعل باعتبار الازل]¹⁰⁷ ايضا بل باعتبار كل وقت قبل وجوده

و **الجواب** عنه ان تلك المطلقة العامة السالبة انما تكون مناقضة للدوام الذاتى اذا كان ذلك السلب بالقياس **42a** الى اوقات الوجود المعتبر فى الايجاب الدائم بشهادة ان النقيض الحقيقى لدوام الايجاب هو رفعه و هذا الاطلاق العام السالب اقاموه مقام النقيض الحقيقى¹⁰⁸ كما تقرر فى محله و اما ما ذكره الفاضل العصام فى دفعه ايضا من ان كل قضية محمولها الوجود فهو ذهنية و كلامنا فى الخارجيات و الحقيقيات فمنظور فيه بوجهين

¹⁰⁴ ما بين القوسين سقط من (ب)

¹⁰⁵ فى (ك) بزيادة لفظ (ذلك)

¹⁰⁶ سقط من (ا, ب, د, س, ك, مل) انما

¹⁰⁷ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹⁰⁸ سقط من (ب) الحقيقى

الاول ما اشرنا من ان دوام ايجاب الوجود الخارجى لزيد ما دام زيد موجودا فى الذهن غير صادق بل الصادق هناك نقيضه فقط و الا لكان زيد قديما او موجودا بعد موته و الكل باطل فحمل [القضيتين المذكورين]¹⁰⁹ على الذهنيّتين جواب صحيح من غير حاجة الى تخصيص البحث بالخارجيات و الحقيقتان

الثانى ما اشار اليه ابو الفتح من انه غير حاسم اذ الاشكال متوجه بسائر الخارجيات و الحقيقتان التى محمولاتها عوارض خارجية كما فى قولنا زيد متحيز دائما مادام موجودا و ليس بمتحيز بالفعل باعتبار الازل و كل حيوان حى دائما مادام موجودا و ليس بحى بالفعل باعتبار الازل و قس عليه

الفصل الثانى فى تحقيق الفعل

و هو عبارة عن تحقق النسبة الايجابية و السلبية فى الواقع سواء كان ازلا و ابدا كما فى قولنا الواجب تعالى حى عليم بالفعل¹¹⁰ و شريكه ليس بممكن الوجود و الحيوية و العلم بالفعل او ازلا فقط كما فى الاعدام الازلية للحوادث او فيما لايزال كخروج وجودات الحوادث من القوة الى الفعل و كخروج اعدامها الطارئة بعد وجوداتها فهو فى الزمانيات انما يكون فعلا فى زمان الخروج لا قبله و لا بعده و الا لكان الطفل الذى سيكتب كاتباً بالفعل حال الطفولية و الهواء الذى انقلب **42b** من الماء او سينقلب اليه ماء بالفعل حال كونه هواء و هو باطل و الا لم يبق بين الفعل و القوة تباين كلى و هو خلاف ما صرحوا به و ذلك الفعل هو الاطلاق العام الاعم مطلقا من جميع الضرورات ما عدا الضرورة بشرط المحمول فانه مساو لها كما عرفت و هذا الفعل هو ما اعتبره الشيخ ابن سينا فى عقد الوضع على ان يكون فعلا محققا فى الاعيان على زعم المتأخرين و اعم منه و من الفعل¹¹¹ المفروض¹¹² عند التحقيق و اما ما قاله من ان المراد من الموضوع فى القضية الحقيقة¹¹³ المقابلة للطبيعية ما صدق عليه ج فى الماضى او الحال او الاستقبال فليس مراده منه ان احد الازمنة معتبر فى مفهوم الفعل لما عرفت من ان استلزامه انتفاء التباين بين الفعل و القوة بل مراده تعميم زمان الخروج الى الفعل فى زمانيات الخارجة من القوة الى الفعل فى حد معين من الزمان فيكون حادثة لا محالة يعنى ان خروج عقد الوضع الى الفعل لا يجب ان يكون فى زمان خروج عقد الحمل بل يجوز ان يكون سابقا عليه او مسبقا به و لذا صدق قولهم كل نائم مستيقظ

¹⁰⁹ فى (ا،د،س،ك) القضيتين المذكورتين، فى (ب،مل،كو) النقيضتين المذكورتين

¹¹⁰ سقط من (مل) بالفعل

¹¹¹ سقط من (مل) الفعل

¹¹² فى (ب) المفرد من

¹¹³ فى (ك،مل) الحقيقة

بناء على ان كل نائم هو متصف بالاستيقاظ ما¹¹⁴ قبل الاتصاف بالنوم او بعده و بقولنا فى الزمانيات اندفع عن الشيخ ان الفعل المقيد باحد الازمنة لا يصح اعتباره فى موضوعات مسائل الحكمة الالهية الباحثة عن احوال المجردات المتعالية عن الزمان عندهم ذلك لان ذلك الفعل [المفيد المستمر]¹¹⁵ عندهم بالاطلاق المنتشر اخص مطلقا من الاطلاق العام لكونه مختصا بالزمانيات و اتصاف الواجب تعالى بعنوان الوجوب الذاتى فى قولهم الواجب بالذات كذا ليس بزمانى حادث فى احد الازمنة 43a على ان اختصاصه بالزمانيات منظور فيه لان غير الزمانيات مقارن لجميع الازمنة و ان لم يكن حادثا فى شئ منها و مجرد المقارنة كافية فى الشرطية¹¹⁶ و بهذا يندفع ما اورده الفاضل العصام عليهم من انهم جعلوا الاطلاق العام نقيضا للدوام الذاتى و التحقيق تقتضى جعل نقيضه الاطلاق المنتشر انتهى و ذلك لان الدوام الذاتى زمانيا كان او غير زمانى فنقيضه الحقيقى رفعه و ذلك الرفع اذا قيد باحد الازمنة كما هو الاطلاق المنتشر السالب فاما ان يكون اخص من الرفع المطلق بحسب التحقق كما اذا اختص المقيد بالزمانيات فلا يصح جعله نقيضا لكونه اخص من النقيض و اما ان يكون مساويا له بحسب التحقق و ان كان اخص منه بحسب المفهوم كما اذا لم يختص بالزمانيات فلا باس فى جعل كل منها¹¹⁷ نقيضا له بناء على انهم اقاموا مساوى النقيض الحقيقى مقامه كما صرحوا مع ان الظاهر على الثانى ايضا ان لم تجعل النقيض هو المطلق لا المقيد كما لا يخفى لا يقال جعل المطلق نقيضا مناف لما اسلفتم فى الفصل السابق من ان اطلاق السلب معتبر بالقياس الى اوقات الوجود المعتبر فى الايجاب الدائم لانا نقول تلك الاوقات هناك واقعة فى حيز النفى [لا تسلط]¹¹⁸ عليه قيذا و الكلام ههنا ان النقيض هو المطلق لا المقيد باحد الازمنة و لاتنافى بينهما تأمل

الفصل الثالث فى تحقيق القوة و الاستعداد

اعلم اولاً ان الاستعداد عبارة عن تهئ شئ^[119] لشئ و هو اما تام موجب لافاضة الفاعل

الموجب كاستعداد الماهيات للوازمها بواسطة الوجود الخارجى كاستعداد النار للحرارة او بواسطة 43b

¹¹⁴ فى (ا،د،س،ك،و،مل) اما بدلا من (ما)

¹¹⁵ فى (ا،د،س) المقيد المسمى

¹¹⁶ فى (مل) الطرفية بدلا من (الشرطية)

¹¹⁷ فى (ا،د،س،ك) منهما

¹¹⁸ فى (ا،ك) الا متصلط

¹¹⁹ فى (ب) بزيادة (هو)

الوجود الذهني كاستعداد الانسان للكلية و الجزئية او بواسطة الوجود المطلق كاستعداد الاربعة للزوجية و اما ناقص موجب لعدم افاضة الفاعل الموجب كاستعداد الماء للهواء و بالعكس و كاستعداد النطفة بل الاغذية للانسانية قالوا الاستعداد بمعنى مطلق التهيوء امر موجود في¹²⁰ مقولة كيف لانه متفاوت بالقرب و البعد لان الاغذية مثلا لا تصير انسانا ما لم تصر دما فنطفة فعلة فمضغة فاستعداد النطفة للانسانية اقرب من استعداد الاغذية و ابعد من استعداد [121] المضغة و العلة و كل ما هو متفاوت بالقرب و البعد فهو امر موجود اذ لا شئ من المعدوم مما هو متفاوت و الحق ان الاستعداد غير مختص بالموجود الخارجي اذ الصورة الذهنية الكلية مستعدة لان تنقلب [حينئذ بواسطة ادراك الشخصات والظنية مستعدة لان تنقلب]¹²² يقينية بواسطة البرهان و بالعكس بتجريد الجزئية عن المتشخصات و طريان الاحتمال المرجوح على مقدمة البرهان و قد يطلق الاستعداد على ما يعم الامكان الذاتي كما في قولهم الفيض مشروط بالاستعداد التام مع قولهم قدماء الممكنات يكفي في فضيلاتها امكانها الذاتي و لذا صارت قديمة على زعمهم اذا تقرر هذا فنقول القوة عندهم عبارة عن الاستعداد الناقص الغير المجامع مع الفعل و لذا فسروها بكون الشئ من شأنه ان يكون و ليس بكائن و مرادهم كون الشئ الموجود من شأنه ان يكون شيئا اخر و ليس بكائن كالصبي الذي من شأنه ان يكون كاتب و ليس بكاتب و كالماء الذي من شأنه ان يكون [هواء و ليس بهواء فالشئ عبارة عن الموجود المستعد و لا يصح ان يكون]¹²³ عبارة عن النسبة بمعنى كون النسبة 44a من شأنها ان توجد في نفس الامر و ليست بموجودة على نحو معاني الضرورة و الفعل و الامكان فان جميع هذه المعاني كصفات النسب¹²⁴ كما قالوا و النسب مع كفياتها من الامور الاعتبارية بخلاف القوة و الاستعداد فانها كيفية قائمة بالموجود لا ينسبه شئ اخر اليه كما عرفت اللهم الا ان يكون تفسيراً للقوة بالازمها كما يؤيده تفسيرهم الفعل بكون الشئ من شأنه ان يكون و هو كائن

فان قلت

لابد ان يحمل الشئ في تفسير القوة على معنى النسبة كما هو الظاهر من العبارة و الا لم يصدق على حال زيد المعدوم قبل وجوده مع انه متصف بالقوة بشهادة قولهم ان حدوث كل حادث بخروجه من

¹²⁰ في (ا،ب،د،س،ك) بحرف الجر (من)

¹²¹ في (مل) بزيادة النطفة

¹²² ما بين القوسين سقط من (ا،د،س،ك،مل)

¹²³ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹²⁴ في (ب) النسبة بدلا من (النسب)

القوة الى الفعل بخلاف ما اذا حمل الشئ على معنى النسبة اذ من شأن¹²⁵ ثبوت الوجود له ان يتحقق في نفس الامر و ليس بمتحقق قبل وجوده كما لا يخفى

قلت

لما كان استعداده السابق على وجوده امرا وجوديا وجب ان يقوم بمحل موجود لاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف بداهة فذلك الموجود الحامل¹²⁶ لاستعداده التام اما موجود خارجي و اما صورته العلمية المرتسمة في العقل العاشر و لو على وجه كلى عندهم و الثاني باطل اذ صورته العلمية [127] المرتسمة ازلية فلو اشتملت على استعداد التام لكان اى زيد قديما و هو باطل و ان تم بحدوث حالة اخرى في تلك الصورة يلزم تغير علوم المبادئ العالية و هو محال فنثبت ان تلك الصورة العلمية لا تكون حاملة لاستعداده التام و ان جاز ان تكون حاملة لاستعداده [الناقص لاشتراط الابداع بعلم الموجد ضرورة فتعين انه 44b الحامل لاستعداده]¹²⁸ التام هو موجود خارجي¹²⁹ و اذا جرى مثله في حدوث المضغة و العلقة و النطفة يظهر ان استعداداته الناقصة المتفاوتة بالقرب و البعد ايضا قائمة بموجودات خارجية ايضا و لذا ذهبوا ان كل حادث مسبوق بمادة و مدة و تلك المادة عندهم هي الهيولى فالمتصف بالاستعداد مادة زيد الموجودة في المضغة و العلقة و ما قبلهما لا هويته المعدومة في الخارج و لا ماهية الموجودة في الازهان العالية ثم ان قولهم من شأنه بمعنى من شأن شخصه او نوعه لا بمعنى او من شأن جنسه لان الجنس ان حمل على الجنس القريب يخرج استعداد الفرس لان يصير ترابا لان الترابية من حال الجسم المطلق الذي هو جنس بعيد للفرس مثلا و ان حمل على مطلق الجنس قريبا كان او بعيدا يلزم استعداد الافلاك للحركات [130] المستقيمة و سائر العوارض العنصرية مع انها غير قابلة و غير مستعدة شئ منها عندهم

¹²⁵ في (ا،ب،د،س،ك،مل) شأنه

¹²⁶ في (مل) الحاصل بدلا من (الحامل)

¹²⁷ في (س) بزيادة (الازلية)

¹²⁸ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹²⁹ سقط من (ب) الخارجي

¹³⁰ في (مل) بزيادة (الفلكية)

فان قلت

لا بد من التعميم من شأن جنسه اذ لو خص بشان شخصه او نوعه لخرج استعداد الماء للهواء و بالعكس مثلا اذ القوة على هذا يستلزم الامكان الذاتى ضرورة ان الشئ اذا كان من شأن شخص¹³¹ شئ اخر او من شأن نوعه لم يكن ذات الشئ الثانى و ماهيته ابية عنه فيكون ممكنا له فى ذاته و قد سلف منكم ان كون الماء بجميع اجزائه اعنى بهيولاه و صورته الجسمية و النوعية هواء بجميع اجزائه ممتنع بالذات فلا يكون ممكنا ذاتيا فلا بد ان يحمل معنى القوة على معنى يجمع الامتناع بالذات و هو تعميم الشأن من شأن مطلق الجنس على ان يكون تعريفا بالاعم على مذهب القدماء 45a

قلت

لا داعى للعدول عن كونه تعريفا مساويا الى المذاهب المرجوح الذى هو بتجويز التعريف بالاعم و ما ذكرتم من لزوم خروج استعداد بعض العناصر للبعض الاخر مدفوع بانه ان اريد استعداد الماء مثلا بجميع اجزائه للهواء بجميع اجزائه فهو غير مستعد و غير قابل له فى شئ من الازمنة بل غير ممكن فى ذاته كيف و الحكم باستعداده له دون استعداد الفلكيات للعوارض العنصرية و المجردات للعوارض الجسمانية مع الامتناع الذاتى فى الكل على زعمهم تحكم باطل و ايضا لو كان الماء بجميع اجزائه مستعدا مثلا لم يصح قولهم لا قابل الا الهيولى حتى حملوا استعداد النفوس الناطقة الوجود والحدوث على مواد ابدانها المتعلقة هى بها و ان اريد استعداد هيولى الماء لان تصير هيولى هواء فوجود الاستعداد و القوة هناك [مسلم]¹³² لكن لزوم خروجه عن التعريف على تقدير التخصيص بشأن الشخص او النوع ممنوع لما اشرنا ان هيولات العناصر و العنصريات مشتركة فجميعها من نوع واحد و لا يلزم منه اتحاد الانواع العنصرية و اجناسها فى نوع واحد لان اختلاف تلك الاجناس¹³³ و الانواع باشتغالها على صور نوعية متباينة و لا يلزم من اشتغال جميعها على نوع واحد اتحادهما فى النوع الا يرى ان المركب من النحاس والذهب غير متحد بالنوع مع المركب من النحاس و الفضة هذا هو التحقيق المطابق لاقوالهم لكن يدل على مجامعة القوة مع الامتناع الذاتى ما ذكره العلامة الرازى فى شرح المطالع حيث قال 45b بين القوة و الامكان عموم من وجه لان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يتغير الذات كما فى قولنا الماء هواء بالقوة و قد

¹³¹ سقط من (ا،ب،د،س،ك) شخص

¹³² سقط من (ب) مسلم

¹³³ سقط من (ب) الاجناس

يتغير الصفات كما فى قولنا الامى كاتب بالقوة فيكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما فى الصورة الثانية و صدق القوة بدون الامكان فى الصورة الاولى لصدق قولنا لا شئ من الماء بهواء بالضرورة فلا يصدق الماء هواء بالامكان العام و صدق الامكان بدون القوة حيث يكون النسبة فعلية **انتهى** اذ لا يصح حمل مراده على ان القوة توجد بدون الامكان فى كون [هيولى الماء هيولى الهواء لان هيولى العناصر و العنصرىات قديمة عندهم و هى دائما تتحول من عنصر الى عنصر فليس فى كون هيولى الماء]¹³⁴ هيولى ماء ضرورة ذاتية مادامت موجودة بل هى فى اوقات وجودها قد تكون هيولى ماء و قد يكون هيولى هواء او غيره فكما يتحقق فيها معنى الامكان المنطقى الذى هو سلب الضرورة الذاتية فلا يكون [135] قولنا الماء هواء بالقوة مادة لافتراق القوة عن الامكان العام المنطقى المعتبر فى الممكنة العامة المذكورة فى باب الموجهات كما ان كلامه فيه فلا بد ان يحمل مراده على تحقق¹³⁶ القوة بدون الامكان العام فى كون الماء بجميع اجزائه [هواء بجميع اجزائه]¹³⁷ و قد عرفت انه ممتنع بالذات لا [ممكناً]¹³⁸ بالامكان العام المنطقى و لا بالامكان العام الذاتى الذى اعتبره الفارابى فى عقد الوضع لاستلزامه اجتماع الصور النوعية المتضادة فى زمان واحد فى محل واحد هو الهيولى كما اشرنا و لذا لم يصدق عنوان الموضوع فى قولنا لا شئ من الماء¹³⁹ بهواء بالضرورة مادام موجودا على الهواء الذى **46a** انقلب منه الماء او سينقلب عند الفارابى و لا موضوع قولنا كل انسان حيوان بالضرورة على النطفة عنده و بهذا اندفع ما اورده المحقق الطوسى على الفارابى من انه لو كفى مجرد الامكان الذاتى فى عقد الوضع لاندرج النطفة فى عنوان الانسان فلا يصدق قولنا كل انسان حيوان بالضرورة اذ ليست النطفة حساسا بالضرورة و ذلك باطل و كذا يدل على مجامعة القوة مع الامتناع الذاتى ما ذكره بعض المحققين فى حاشية الشمسية فى دفع ما اورده الطوسى على الفارابى من انه مغالطة نشئت من اشتراك [الامكان بين]¹⁴⁰ الامكان الذاتى المراد ههنا و بين القوة المقابلة للفعل **انتهى** و انت خبير بان المجامعة انما تصح اذا عمم قولهم من شأنه من معنى من شان جنسه مطلقا قريبا كان او بعيدا او هو مستلزم للفسادات المتقدمة اللهم الا ان يعمم و ما يقال لا بد من تحقق

¹³⁴ ما بين القوسين سقط من (اب)

¹³⁵ فى (اب,د,س,ك) بزيادة (قد يكون)

¹³⁶ فى (د,س,ك,مل) تحقيق

¹³⁷ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹³⁸ فى (مل,اس,كو) بزيادة (ممكناً)

¹³⁹ فى (ب,ك) الهواء

¹⁴⁰ سقط من (ب)

[141] مادة فى النقض فى نقض التعريفات و القوة متحققة فى افراد الجسم العنصرى الذى هو من الاجناس المتوسطة كما يفهم من الكتب الحكمية و ان تركوه فى الاجناس المتصاعدة المذكورة فى كتب المنطق و ليست بمتحققة فى جميع افراد الجسم المطلق و الجوهر الذى فوقه او يحمل التفسير المذكور على معنى كون الشئ من شان شخصه او نوعه ان يكون نفسه او جزؤه شيئا اخر او جزئه و ليس بكائن بالفعل فالماء مثلا و ان لم يكن من شان شخصه او نوعه ان يكون هواء بتمامه لكن من شان نوعه ان يكون جزؤه الذى هو هيولاه من جزء الماء بخلاف الفلك اذ ليس من شان شخصه او نوعه ان يكون نفسه جسما اخر و لا ان يكون هيولاه هيولى جسم 46b اخر فعلى هذا يكون للماء مثلا قوتان احديهما قائمة بنفسه و هى المجامعة مع الامتناع الذاتى و الاخرى قائمة بهيولاه و هى المجامعة مع الامكان الذاتى و لا ياباه قولهم لا قابل الا الهيولى لان القابل بمعنى المستعد و الاستعداد يستلزم الامكان الذاتى لا محالة فلا يجامع الامتناع الذاتى و ان كانت القوة مجامعة له و القوة على هذا لا تكون اخص مطلقا من الاستعداد بل اعم من وجه ثم نقول فسواء كانت القوة مجامعة للامتناع الذاتى [او مستلزمة للامكان الذاتى] 142 هى مباينة للفعل و هو ظاهر و للدوام و الضرورات السابقة لان الفعل اعم من الكل مطلقا و المباين للاعم المطلق مباين للاخص كما لا يخفى و اعلم انه كما يطلق الامكان على معنى القوة كما سيجئ كذلك يطلق القوة على معنى الامكان المجامع للفعل و على مطلق الاستعداد الشامل التام 143 و الناقص و على احد معنيين تحمل القوة فى قولهم الضاحك بالقوة عرض لازم للانسان و الا لكان عرضا مفارقا عن الانسان وقت الضحك لا لازما

الباب الثالث

فى تحقيق الامكان و الامتناع

مقدمة وجوب احد طرفى النسبة يوجب امتناع الجانب الآخر و بالعكس و كما ان امتناع النسبة عبارة عن ضرورة جانبها المخالف كذلك امكانها عبارة عن سلب الضرورة عن جانبها المخالف اى عن نقيضها ما عدا الامكان بمعنى القوة فسلب الضرورة عن جانب [امكان الجانب] 144 الاخر لا امكان ذلك

141 فى (اب، د، س، ك، مل) بزيادة (قوة)

142 ما بين القوسين سقط من (ب)

143 فى (كو) للتام

144 فى (د) الامكان الايجاب بدلا من (امكان الجانب)

الجانب كما توهمه بعضهم [بناء على انهم]¹⁴⁵ عدوا الممكن العام من المفهومات الشاملة بجميع [146]
 الاشياء واجبا او ممتنعا بالذات او ممكنا و هذا توهم فاسد اذ ليس اندراج الممتنع بالذات فى مفهوم الممكن
 العام [باعتباره ان للامكان العام]¹⁴⁷ معنى شاملا للامتناع الذاتى و ان الممتنع بالذات ممكن الوجود **47a**
 بهذا المعنى بل باعتبار انه ممكن [العدم كما ان الواجب بالذات ممكن عام باعتبار انه ممكن]¹⁴⁸ الوجود
 بناء على ان الاحد فى قولهم الامكان العام هو سلب الضرورة عن احد الجانبين اعم من جانب الوجود و
 من جانب العدم و لذا قسموه الى [الامكان العام المقيد بجانب الوجود ان كان سلبا للضرورة عن جانب
 العدم و الى الامكان العام]¹⁴⁹ المقيد بجانب العدم ان كان سلبا لها عن جانب الوجود و حكموا بان القسم
 الاول منحصر فى الواجب بالذات و الممكن و القسم الثانى منحصر فى الممتنع بالذات و الممكن و لا يلزم
 من جواز الحمل بين المشتقين اعنى الممتنع بالذات و الممكن العام جواز الحمل بين الماخذين كالكاكتب و
 الضاحك اذ يحمل احدهما على الاخر مواطاة مع امتناع الحمل بين الضحك و الكتابة فمرادهم من الاحد فى
 هذا التفسير هو الجانب المخالف للجانب الممكن لكن الضرورة المطلوبة قد تحمل على الضرورة الناشئة
 عن ذات الموضوع اعنى الوجوب الذاتى [وهو الامكان الذاتى]¹⁵⁰ و قد تحمل على الضرورة الذاتية و هو
 الامكان المعتبر فى الممكنة العامة و الخاصة من الموجهات و قد تحمل على الضرورة الوصفية و هو
 الامكان المعتبر فى الحينية الممكنة العامة و الخاصة و قد تحمل على الضرورة الوقتية¹⁵¹ المعينة و هو
 الامكان المعتبر فى الممكنة الوقتية العامة و الخاصة و قد تحمل على الضرورة فى وقت ما هو الامكان
 المعتبر فى الممكنة الدائمة العامة و الخاصة و قد تحمل على مطلق الضرورة ماعدا الضرورة بشرط
 المحمول و قد تحمل¹⁵² على مطلق الضرورة ولو ضرورة بشرط المحمول و هو الامكان الوقوعى فهذه

سبعة معان للامكان نذكرها فى سبعة فصول **47b**

¹⁴⁵ ما بين القوسين سقط من (ب)

¹⁴⁶ فى (مل) بزيادة الاجزاء

¹⁴⁷ ما بين القوسين سقط من (ب), فى (مل) باعتبارات, فى (كو) باعتبار

¹⁴⁸ ما بين القوسين سقط من (ب)

¹⁴⁹ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹⁵⁰ ما بين القوسين سقط من (ب)

¹⁵¹ فى (ك) الدائمة بدلا من (الوقتية)

¹⁵² فى (مل) تطلق

الفصل الاول فى تحقيق الامكان الذاتى

و هو عبارة عن كون الجانب الموافق من النسبة بحيث يعدم عن جانبه المخالف ضرورة ناشئة عن ذات الموضوع اى لا يكون [من جانبه]¹⁵³ المخالف وجوب ذاتى و ان وجد فيه وجوب بالغير كامكان عدم الممكنات حين وجودها و امكان وجودها حين عدمها عند الحكماء و ايضا هو اعم من ان يوجد وجوب ذاتى فى الجانب الموافق كامكان وجود الواجب بالذات و امكان عدم الممتنع بالذات او وجوب بالغير كامكان وجود الممكنات حين وجودها و امكان عدمها حين عدمها عندهم و هو المراد بقولهم فى تفسيره ان لا يكون ذات الموضوع ابيا عن الحكم و ان ابى عنه الامر الخارج كامكان سلب الوجود و الزوجية المتوقفة عليه عن¹⁵⁴ ماهية الاربعة فانها يمكن بالنظر الى ذاتها ان لا تكون فردا و لا زوجا بان كانت معدومة فى الخارج فى شئ من الازهان فان ماهية كل ممكن بل ممتنع كما لا تقتضى وجوده فى الخارج لا تقتضى وجوده فى الذهن بمعنى مطلق المدرك و انما يقتضيه الامر الخارج عنها و هو ذات الواجب تعالى المقتضى للعلم بكل ما يصح ان يعلم و لذا وجد الامكان الذاتى المعتبر فى عقد الوضع عند الفارابى فى مثل قولهم كل مجهول مطلق دائما [يمتنع الحكم عليه لان مفهوم المجهول المطلق دائما]¹⁵⁵ يمكن صدقه على جميع الممكنات و الممتنعات لما عرفت و ان لم يمكن صدقه على ذات الواجب تعالى المقتضى للعلم بذاته فكونه تعالى عالما بذاته و كون ذاته تعالى معلوما لذاته هما مقتضى ذاته فذاته تعالى يابى عن كونه مجهولا مطلقا دائما فليس المراد من اباء الذات ان لا يبقى الماهية تلك الماهية على تقدير اتصافها **48a** بالحكم و الا لكان لذات الاربعة ابية عن عدم الزوجية لانها لو لم تكن زوجا فى شئ من الخارج و الذهن لم تكن موجودة فى شئ منهما فلم تبق اربعة لان كونها اربعة ايجاب يتوقف على الوجود كما مر غير مرة بل المراد من اباء الذات انها لو فرضت متصفة بالحكم لم تبق تلك الماهية بل انقلبت¹⁵⁶ الى ماهية اخرى كما لو فرض الانسان فرسا و الممكن واجبا او ممتنعا او بالعكس و الامكان الذاتى بهذا المعنى هو المتفق عليه بين الفارابى و الشيخ ابن سينا فى عقد الوضع الا ان الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل زاد الفعلية فى الاعيان على زعم المتأخرين و الفعلية الشاملة للفرضية عند التحقيق و هذا صريح ما ذكره

¹⁵³ فى (اب،د،س،ك) فى جانب

¹⁵⁴ فى (مل) من

¹⁵⁵ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹⁵⁶ فى (د) ماهيته

المحققون في كتبهم فما توهمه بعضهم من ان الشيخ لم يوافق الفارابي في ذلك بل اعتبر الفعل الفرضي بدل الامكان الذاتي فتوهم فاسد اذ على تقدير رفع الامكان الذاتي من البين يكون الفعل [الفعل]¹⁵⁷ الفرضي اعم من فرض المحالات و يكون الحكم في كل قضية حقيقية على جميع الاشياء كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة اذ المعنى حينئذ ان كل ما لو وجد و كان انسانا فهو حيوان و لا شك ان كل شئ لو كان انسانا كان حيوانا بالضرورة فيلزم ان يكون الحكم في هذه القضية و امثالها على جميع الاشياء و ذلك بين البطلان فالحق ان الفرض¹⁵⁸ في الحقيقات انما يتعين¹⁵⁹ بوجود الافراد له¹⁶⁰ باتصافها بالعنوان و لذا حكم العلامة الرازي ببطلان نسخة العطف في عبارة الشمسية في بيان معنى الحقيقة حيث [161] وقع في بعض النسخ هكذا كل ما لو وجد و كان ج فهو بحيث لو وجد لكان ب نعم يتعلق الفرض في الوصفيات بصدق العنوان ايضا كما في قولهم كل مجهول مطلق دائما يمتنع الحكم عليه لانها 48b حملية في الظاهر شرطية في المعنى اذ المعنى انه على تقدير كونه مجهولا مطلقا دائما يكون ممتنع الحكم عليه لكن قد عرفت اعتبار الامكان الذاتي في عقد الوضع في ذلك [162] القول كما فصله المحقق الشريف في حاشية المطالع فلو اكتفى بمجرد فرض فعلية العنوان لاستغنى عن اعتبار الامكان الذاتي فيه

فان قلت

فما نقول في الحقيقات الفرضية مثل قولنا زوجية الخمسة ممتنعة في الخارج و اجتماع النقيضين محال و امثالهما اذ ليس في نفس الامر شئ يمكن ان يصدق عليه زوجية الخمسة و اجتماع النقيضين و الا لامكن وجودهما في نفس الامر لان الاتصاف بعنوان الزوجية و الاجتماع في نفس الامر فرع وجود المتصف فيها مع انها محالان و امكان المحال محال

قلت

عنوان الموضوع في امثال هذه القضايا الزوجية و الاجتماع الفرضيين اى ما كان زوجية او اجتماعا في فرض الذهن كما في طرفي قولنا لو كانت الخمسة زوجا لكانت منقسمة بمتساويين و لا شك ان

¹⁵⁷ في (ا، ب، د، س، ك، مل) سقط الفعل

¹⁵⁸ في (س) الضرورة

¹⁵⁹ ماعدا (اس) يتعلق

¹⁶⁰ في (ا، د، س، مل، كو) لا

¹⁶¹ في (د) بزيادة قال

¹⁶² في (مل) بزيادة الوضع

الزوجية الفرضية بهذا المعنى صادق بالامكان بل بالفعل على ما فرضه الذهن من زوجية الخمسة و اجتماع النقيضين صدقا مطابقا لما فى نفس الامر و لا يلزم منه الا وجود افرادها الفرضية فى نفس الامر و هذا امر دقيق خفى على كثير من الاذكياء و تحقيقه ان الخمسة مثلا لو خليت و طبعها لا تكون زوجا لا فى الخارج و لا فى شئ من الاذهان فليس فى زوجيتها ماهية حقيقية توجد فى شئ¹⁶³ من الخارج و الذهن بدون الفرض كزوجية الاربعة بل لها ماهية فرضية توجد فى الاذهان بفرض الذهن اياها بان يقول لو كان الخمسة زوجا او لو وجد زوجية الخمسة فمادام ذلك الفرض باقيا توجد زوجية الخمسة فى الذهن و يصدق عليها الزوجية الفرضية بالامكان 49a بل بالفعل و اذا انقطع الفرض المذكور انفك الزوجية عن الخمسة بطبعها و ما نعلمها و ما نتصورها و تحكم عليها بالايجاب او السلب هى تلك الماهية الفرضية لا¹⁶⁴ الماهية الحقيقية اذ لما لم يكن لها ذات و ماهية حقيقية بالضرورة استحال ان يحصل ذاتها فى الخارج و فى شئ من الاذهان فاستحال العلم بماهيتها الحقيقية اذ الوجود الذهني شرط العلم او نفسه فحينئذ نقول عنوان [الزوجية الفرضية]¹⁶⁵ [الزوجية الموجودة]¹⁶⁶ صادق بالامكان بل بالفعل على الزوجية الموجودة فى الذهن فرضا صدقا مطابقا لما فى نفس الامر لان تلك الزوجية الموجودة فرضا موجودة فى الذهن فى جميع اوقات الفرض بوجود ذهنى محقق فائض من جانب المبدء الفياض لا بوجود ذهنى مقدر مفروض اذ الفرض فى جانب الوجود¹⁶⁷ لا فى جانب الوجود و الا لم يتحقق ذلك الزوجية بالفعل فى ذهن من تصورها و هو باطل و كل ما هو موجود بوجود محقق فهو موجود فى نفس الامر فتلك الزوجية الموجودة فى الذهن بطريق الفرض موجودة فى نفس الامر فى ضمن وجودها الذهني المحقق فى جميع اوقات الفرض الا يرى انا اذا قلنا فى حق¹⁶⁸ من تصورها زوجية الخمسة الفرضية موجودة فى ذهنه كان كلاما صادقا مطابقا لما فى نفس الامر فقولكم زوجية الخمسة ليس لها وجود فى نفس الامر ان اريد به نفي الوجود النفس الامرى الحقيقى الذى هو الوجود بدون فرض اصلا كوجود زوجية الاربعة فمسلم لكن صدق العنوان فى امثال هذه القضايا من الاحكام الفرضية التى يستدعى الوجود النفس الامرى الفرضى و ان

¹⁶³ فى (ب) ذهن بدلا من (شئ)

¹⁶⁴ سقط من (ب) لا

¹⁶⁵ ما بين القوسين سقط من (ك)

¹⁶⁶ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹⁶⁷ فى (ا،د،مل) الموجود بدلا من (الوجود)

¹⁶⁸ سقط من (ا،ب،د،س،ك،مل) حق

أريد به نفى الوجود¹⁶⁹ النفس الامرى مطلقا فممنوع 49b كيف و زوجية الخمسة موجودة مع الفرض فى الازهان بوجود ذهنى محقق فائض عليها من جانب المبداء الفياض و هى المتصفة فى نفس الامر بكونها شيئا و معلومة و زوجية فرضية الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة و ايضا لا شك ان من تصورهما فقد علمهما و قد اتفقوا على ان العلم بالشئ يستلزم الاضافة وان لم تكن نفس الاضافة و لذا كان العالمية و المعلوماتية متضايفين فلو تحقق فى نفس الامر [العلم بزوجية الخمسة و لم يتحقق نفس تلك الزوجية فى نفس الامر]¹⁷⁰ يلزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر و هو قطعى البطلان فزوجية الخمسة و ان لم تكن موجودة فى نفس الامر قبل الفرض لكنها موجودة فيها مع الفرض سواء وجد هناك فارض اخر او لم يوجد و بهذا البيان اتضح امور خفية هى مزالق الاقدام فيما بينهم

الاول ما ذكره الشيخ الرئيس من ان الممتع بالذات غير معلوم الا على سبيل التشبيه فان كان¹⁷¹ مراده لما لم يكن له ماهية حقيقية امتنع ان يعلم بذاتها و انما يعلم بصورة فرضية شبيهة بصورة الممكن اذ لا يحصل فى الذهن من اجتماع النقيضين او الضدين الا صورة شبيهة باجتماع امرين مجتمعين فى الواقع و بذلك اولوا قول ابى هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم

الثانى ان الاشكال¹⁷² فى المقدمة البديهية الاولى التى يحكم بها كل عاقل بعد تصور اطرافها كما ينبغى القائلة بان ثبوت شئ لشيء فى ظرف من الظروف التى هى الخارج و الذهن و نفس الامر يقتضى وجود الشئ المثبت له فى ظرف ذلك الثبوت و ان استشكل فيها جماعة من الافاضل بمثل قولنا زوجية الخمسة معلومة و شئ فى نفس الامر بناء على ما توهموا من ان المعلوماتية و الشئئية ثابتتان 50a لها فى نفس الامر مع ان نفسها غير موجودة فى نفس الامر و لم يعرفوا ان المعلوماتية و الشئئية من المعقولات الثانية و العوارض الذهنية و يكفى فى ثبوتها للزوجية المذكورة وجودها فى نفس الامر فى ضمن وجودها ذهنى المحقق بمعونة الفرض و كل وجود ذهنى محقق فهو مجعول و فائض من جانب المبداء الفياض فكيف لا يكون المتصف به موجودا فى نفسه فى جميع اوقات ذلك الفرض و قد عرفت برهانه القطعى من انه لو لم يكن موجودا فى نفس الامر لزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر لا يقال كيف يجمع الوجود

¹⁶⁹ فى (مل) الموجود

¹⁷⁰ ما بين القوسين سقط من (ا،ب،ك)

¹⁷¹ سقط من (مل،كو) كان

¹⁷² فى (ا،ب،د،س،ك،كو) لا اشكال بدلا من (الاشكال)

النفس الامرى مع الفرض مع ان الوجود النفس الامرى عبارة عن الوجود بدون الفرض و الاعتبار قطعاً
لانا نقول كما ان نفس الفرض موجود¹⁷³ فى نفس الامر سواء فرض فرضه فارض اخر او لم يفرض
كذلك ما وجد بمعونة الفرض [هو موجود فى نفس الامر سواء فرض وجوده بمعونة الفرض]¹⁷⁴ فارض
اخر او لم يفرض و غاية الامر ان الوجود النفس الامرى قسماً قسم حقيقى لا مدخل للفرض فيه اصلاً و
قسم فرضى هو بمدخلية الفرض و الاحكام الحقيقية الايجابية ليستدعى القسم الاول لموضوعاتها و الاحكام
الفرضية تستدعى القسم الثانى فلا اشكال

الثالث ان الاشكال فى قولهم كل مفهوم تصورى واقع فى نفس الامر و قد قال الامام الرازى جميع
ما نتصوره فله وجود غائب عنا اما مرتسمة فى العقل الفعال كما يقوله جمهور الحكماء و اما قائمة بذواتها
كما يقوله افلاطون اقول و هى المثل الافلاطونية المشهورة و قد تناول بارياب الانواع من المجردات و ذلك
50b لان مرادهم من نفس الامر اعم من نفس الامر الفرضى فلا يلزم وقوع الممتنع بالذات فى نفسه و
ليس المراد من وجود المفهوم فى نفس الامر الفرضى ان يتعلق الفرض بنفس الوجود ليكون عبارة عن
الوجود المقدر المفروض فى نفس^[175] الحقيقى و الا لم يكن المبادئ العالية عالمين بزوجية الخمسة و
غيرها من الممتنعات علماً محققاً بالفعل بل علماً مقدرًا بنحو قولنا لو كانوا عالمين بزوجية الخمسة لان
العلم المحقق يتوقف على الوجود المحقق للمعلوم عند العالم و لا يكفيه الوجود المقدر بل المراد ان يتعلق
الفرض بنفس الموجود فهو عبارة عن الوجود المحقق الذهنى بمعونة فرض [المعلوم المستحيل لان
فرض]¹⁷⁶ ذلك المعلوم مما بعده لان يفيض عليه الوجود الذهنى من جانب المبدأ الفياض فلا اشكال اصلاً

تنبيه ما اعتبره¹⁷⁷ الفارابى فى عقد الوضع و وافقه الشيخ الرئيس هو هذا الامكان لا معنى اخر
من معانى الامكان الاتية لما اشرنا فى قولهم كل مجهول مطلق دائماً يمتنع الحكم عليه فانه حكم على جميع
الممكنات و الممتنعات بناء على ان عنوان المجهول المطلق دائماً لا يابى عن الاتصاف به ذات شئ منها
لكنه ممتنع بالغير فى الواقع لان كل شئ معلوم لنا بوجه ما و لو بعنوان الشئئية علماً ضرورياً فلا يكون

¹⁷³ فى (ا،ب،د،س،ك،و) وجود بدلاً من (موجود)

¹⁷⁴ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹⁷⁵ ماعدا (اس) بزيادة الامر

¹⁷⁶ ما بين القوسين سقط من (ب)

¹⁷⁷ فى (ب،د،س،ك،مل) ما اصره

مجهولا مطلقا دائما بالضرورة فلو لم يكن المعتبر هو الامكان الذاتى لم يصح هذه الموجبة لارتفاع عقد الوضع و هو فاسد كما قالوا و اعلم ان هذا الامكان على ما يظهر من تعريفنا كيفية لنسب مطلق المحمولات الى الموضوعات و قد يعتبر على ان يكون كيفية لنسبة الوجود و العدم بخصوصها الى الماهيات و هو الامكان الذاتى المعتبر فى الحكمة فى بحث الامور العامة و هو مستعمل فى العلوم بكل من الاعتبارين مع ان بيان الاعتبار الاول متضمن لبيان 51a الاعتبار الثانى فلذا رجحنا الاول و هو بكل من الاعتبارين من المعقولات الثانية التى هى العوارض المختصة بالوجود ذهنى لان جميع النسب و كفياتها من الامور الاعتبارية الانتزاعية و من ههنا استشكل فى قولهم الامكان الذاتى لازم لماهية كل ممكن لان لازم الماهية ما لا يفارقها فى كلا الوجودين الوجود الخارجى و ذهنى لا ما يخص بوجود خاص منهما

فان اللوازم على ثلاثة اقسام قسم خاص بالوجود الخارجى كالحرارة للنار و الاضاءة للشمس و قسم خاص بالوجود ذهنى كالكلية و الذاتية للحيوان و قسم غير خاص باحد الوجودين بل لازم له فى كليهما كالزوجية للاربعة و الفردية للخمسة و تحقيق الجواب فى هذا الاشكال ان اللزوم و قد يجى بمعنى الضرورة اعنى امتناع الانفكاك و قد يجى بمعنى متى حقق الملزوم تحقق اللازم و اللزوم بكلا المعنيين لم يعتبر فيه اتصاف الملزوم باللازم و كيف يتصف طلوع الشمس بوجود النهار اللازم له و الضرب بالمضروبية اللازمة له و المبدء الاول سائر المبادئ اللازم له على زعم الحكماء بخلاف المعقول الثانى حيث عرفوه بالعارض الذى لا يلحق الماهية الا فى وجودها ذهنى اذ قد اعتبر فى ماهية لحوقه بالماهية و اتصافها به و الامكان الذى هو عدم اقتضاء ذات الماهية شيئا من الوجود و العدم لا ينفك بالضرورة عن شئ من الماهيات الممكنة لا فى وجودها ذهنى و لا فى وجودها الخارجى اذ لو انفك عنها باعتبار احد الوجودين لكانت تلك الماهية باعتبار هذا الوجود منقلبة اما الى الماهية الواجبة مقتضية بذاتها للوجود و اما الى الماهية الممتنعة مقتضية بذاتها للعدم اذ لا واسطة عند العقل بين النفى و الاثبات اعنى 51b اقتضاء ذات الماهية شيئا من الوجود و العدم و عدم اقتضاءها مع ان ذلك الانقلاب باطل بداهة و الا لانسد¹⁷⁸ باب اثبات الصانع الواحد القديم لجواز ان يكون بعض الماهيات ممكنة لذاتها بحيث لا تقتضى شيئا من الوجود و العدم فى وقت و ان يكون واجبة مقتضية للوجود فى وقت اخر لكن ذلك الاحتمال مما لا يجوزه

¹⁷⁸ فى (ب) لاسد، فى (س) لاسند

عقل اصلا لان الذات الواحدة لا تكون منشأ لامرين متنافيين و لو فى وقتين [بداهة اولية]¹⁷⁹ عند جميع العقلاء لكن ذلك الامكان الذى هو عبارة عن عدم الاقتضاء لما كان مفهوما سليبا و اعتباريا محضا لم يلحق الماهيات و لم يعرضها فى الخارج بل فى الذهن فقط و لا يلزم من عدم عروضه لها فى الخارج ان ينفك عنها فى وجودها الخارجى اذ ليس معنى عدم انفكاكه عنها فى وجودها الخارجى ان يكون تلك الماهية متصفة به دائما فى الخارج بل معناه انه متى تحققت الماهية فى الخارج تحقق عدم الاقتضاء فى نفس الامر و ان لم يتحقق فى الخارج و بالجملة الامكان باعتبار ذاته لازم لماهية كل ممكن [يكل]¹⁸⁰ من معنيي اللزوم و باعتبار ثبوته للماهية و اتصافها به لا يكون الا معقولا ثانيا فلا يتجه¹⁸¹ ان يقال الامكان لما لم يكن من الاعيان فقد انفك عن الماهية فى وجودها الخارجى فلا يكون من لوازم الماهيات التابعة لكلا الوجودين اذ قد عرفت انه لازم لها فى كلا وجوديهما و ان لم يكن لاحقا لها فى كلا الوجودين بل فى الوجود الذهني فقط فلا منافاة بين قولهم الامكان لازم لماهية كل ممكن و قولهم الامكان الذاتى من المعقولات الثانية و لعل ما ذكرنا هو مراد بعض الافاضل حيث قال فى دفع الاشكال المذكور اللهم الا ان يكون لازما لماهية الممكن بحسب الوجود الذهني انتهى لا يقال على هذا يلزم ان يكون كل معقول 52a ثان من لوازم الماهيات للقطع بان زيدا مثلا سواء كان موجودا فى الخارج او فى الذهن لا ينفك عنه معنى الجزئية باعتبار وجوده الذهني لانا نقول ذلك اللزوم ممنوع اذ لو فرضنا انفكاك معنى الجزئية عن زيد باعتبار وجوده الخارجى لم يلزم شئ من المفسد بل هو بهذا الاعتبار ليس بجزئى و لا كلى و لذا قالوا التقابل بين الكلية والجزئية تقابل العدم والملكة لا تقابل الايجاب و السلب لان معروضهما انما يكون قابلا لهما بعد الوجود الذهني بخلاف معنى الامكان لما عرفت من انا لو فرضنا انفكاكه عن ماهية الممكن باعتبار وجوده الخارجى يلزم الانقلاب المستحيل و لذا كان اقتضاء شئ من الوجود والعدم و عدم ذلك الاقتضاء متقابلين تقابل الايجاب و السلب و بالجملة مثل الجزئية و الكلية من المفهومات المتقابلة تقابل العدم و الملكة انما يتحقق فى الواقع بعد وجود موضوع قابل و كذا المفهومات الوجودية و اما المفهومات التى هى سلب عن مطلق الموضوع فتحققها فى الواقع لا يتوقف على وجود موضوع قابل و هو السلب

¹⁷⁹ سقط من (اب) بداهة اولية

¹⁸⁰ سقط من (اب,د,س,ك,كو) بكل

¹⁸¹ فى (مل) فلا يجب

المقابل للايجاب من المتقابلين بالايجاب و السلب و الامكان و الشيئية من هذا القبيل لان الاول [الاقتضاء]¹⁸² سلب الذات و الثانى سلب [183] الامتناع عن العلم و الاخبار به حيث عرفوا الشئ بما يمكن ان يعلم و يخبر عنه فان نظر الى ذاتهما كان الاول من لوازم ماهية كل ممكن و الثانى من لوازم ماهية كل شئ واجبا كان او ممتعا او ممكنا و ان نظر الى اتصاف الماهيات بهما كانا من المعقولات الثانية مع كون الاول عارضا لكل ممكن و الثانى لكل شئ ثم اعلم ان الامكان الذاتى اعم مطلقا من الضرورة بكل من المعانى السابقة و من الدوام 52b و الفعل و من الامكان باحد المعانى الاتية و من الامتناع بالغير و مناقض للامتناع بالذات لان امكان الجانب الموافق بهذا المعنى عبارة عن خلو جانب المخالف عن الوجوب الذاتى الذى هو اخص الضرورات مطلقا و سلب الاخص شامل لما عدا ذلك الاخص فامكان الجانب الموافق بهذا المعنى شامل لجميع انواع ضرورة جانب المخالف ما عدا الوجوب الذاتى [و بجميع انواع امتناع جانبه المخالف و حيث كان شاملا بجميع انواع (ضرورة جانبه المخالف ما عدا الوجوب الذاتى)¹⁸⁴ كان اعم مطلقا من امتناع جانب الموافق بالغير و حيث كان شاملا لجميع انواع]¹⁸⁵ امتناعه و لو بالذات كان شاملا لجميع انواع ضرورة الجانب الموافق و لو بشرط المحمول

الفصل الثانى فى تحقيق الامكان المنطقى

المناقض للضرورة الذاتية و هو كون النسبة الايجابية او السلبية بحيث يخلو جانبها المخالف عن الضرورة الذاتية اعنى الضرورة فى جميع اوقات ذات الموضوع و ان وجد فى جانبها المخالف ضرورة وصفية او وقتية فيتحقق فى قولنا لا شئ من الكاتب بمتحرك¹⁸⁶ الاصابع بالامكان العام او الخاص اذ لا ضرورة لثبوت التحرك للكاتب فى جميع اوقات وجوده و ان كان ضروريا له فى بعض اوقاته بشرط الكتابة و فى قولنا لا شئ من القمر بمنخسف بالامكان العام او الخاص اذ ليس الانخساف و عدمه ضروريين فى جميع اوقات وجود القمر بل فى بعض اوقاته الذى هو وقت الحيلولة و عدمها فامكان الجانب الموافق بهذا المعنى لا ينافيه الضرورة الوصفية او الوقتية فى الجانب المخالف و انما ينافيه و يناقضه ضرورته الذاتية فلا يوجد فى سلب الانسانية و الحيوانية و الناطقية و الجسمية و الجوهرية و

¹⁸² سقط من (ا،د،س) الاقتضاء

¹⁸³ فى (ب،ك) بزيادة الاقتضاء

¹⁸⁴ ما بين القوسين سقط من (ا،د)

¹⁸⁵ ما بين القوسين سقط من (مل)

¹⁸⁶ فى (ب،س) بتحرك بدلا من (بمتحرك)

لوازمها من افراد الانسان 53a فان تلك الافراد مادامت موجودة فى الخارج يثبت لها الذاتيات [و لوازمها (عن افراد الانسان فان ذلك الافراد)¹⁸⁷ الخارجية ثبوتا خارجيا ضروريا و مادامت موجودة فى الذهن يثبت لها الذاتيات]¹⁸⁸ [و لوازمها الذهنية ثبوتا ذهنيا ضروريا]¹⁸⁹ و لوازم وجودها المطلق ثبت لها فى كلا الوجودين ثبوتا خارجيا و ذهنيا ضروريا مادامت موجودة فى الخارج و الذهن كالذاتيات وكذا الكلام فى كل ماهية بالنسبة الى افرادها التى [190] تلك الماهية ذاتية لها او لازمة لماهيتها فى احد الوجودين او فى كليهما و قد سبق تحقيق الكل نعم لسلب الذاتيات و لوازمها عن افرادها الموجودة امكان ذاتى فى الممكنات اذا لم تؤخذ تلك الافراد بشرط الوجود اذ لا ضرورة ناشية عن ذات الموضوع و ماهيته المطلقة فى وجود تلك الافراد لعدم كون وجودها مقتضى ذواتها و لا فى ثبوت تلك الماهيات و لوازمها لها بناء على ما تقدم من ان الثبوت فرع وجود الموضوع و اعلم ان الامكان بهذا المعنى اخص مطلقا من الامكان الذاتى لما عرفت و لذا كان عدم الافلاك و العقول ممكنا فى ذاتها مع امتناعه بالغير ازلا و ابدا على زعمهم و اعم مطلقا من جميع انواع ضرورة الجانب الممكن و من امتناعه بالغير فى بعض اوقات الذات و لذا صدق قولهم لا شئ من القمر بمظلم بالامكان بهذا المعنى مع ان ثبوت الاظلام له ضرورى فى بعض اوقاته اعنى وقت الحيلولة و جميع ذلك ثابت بمثل ما مر فى الامكان الذاتى

فان قلت

زعم الحكماء بان الفيض على المستعد التام واجب 53b لاجل ذات الواجب تعالى كما ان عدم الفيض على غير المستعد واجب له تعالى لاجل ذاته فينتفى الامكان [الذاتى بدون هذا الامكان] فى ايجاد غير المستعد و عدم ايجاد المستعد من الحوادث لان فى جانبها المخالف وجوبا ذاتيا و لا ضرورة ذاتية فيه لان ذلك الوجوب فى بعض الاوقات لا مادام ذات الواجب تعالى موجودا و هو ظاهر فيختل العموم المطلق بين هذا الامكان و بين الامكان الذاتى حيث يثبت العموم من وجه بينهما و كذا يختل¹⁹¹ العموم المطلق بين الوجوب الذاتى و بين الضرورة الذاتية حيث يثبت العموم من وجه بينهما ايضا

¹⁸⁷ فى ماعدا (اس,كو) بزيادة (عن افراد الانسان فان ذلك الافراد)

¹⁸⁸ سقط من (مل) و لوازمها عن افراد الانسان فان ذلك الافراد الخارجية ثبوتا خارجيا ضروريا و مادامت موجودة فى الذهن يثبت لها الذاتيات

¹⁸⁹ سقط من (ا,ب,ك) و لوازمها الذهنية ثبوتا ذهنيا ضروريا

¹⁹⁰ فى (مل) بزيادة هى

¹⁹¹ فى (ا,ب,د,س,ك) ينحل

قلت

مقتضى ذات الواجب عندهم ايجاد المستعد التام الماخوذ مع شرط تمام الاستعداد لا ايجاد ما قد يتم [استعداده و قد لا يتم]¹⁹² و المنفك عن ذات الواجب تعالى فى بعض الاوقات هو الثانى لا الاول اذا¹⁹³ يستحيل انفكاك ايجاد جنس المستعد¹⁹⁴ التام عنه تعالى ازلا و ابدا على زعمهم بناء على¹⁹⁵ [زعم قدم العالم هذا ان اعتبر الاستعداد و امكان المعلول فى جانب المعلول¹⁹⁶ كما اعتبره طائفة و اما ان اعتبر فى جانب العلة كما اعتبره طائفة اخرى فحينئذ نقول فى دفع الاشكال المذكور قولهم بالوجوب الذاتى فى الفيض على المستعد و عدم الفيض على غير المستعد ليس بالنظر الى ذات الواجب من حيث هى هى لان مقتضى الذات من حيث هى لا يمكن تخلفه عنها فى وقت من الاوقات بل بالنظر الى الذات الماخوذة مع شرط تمام الاستعداد او نقصانه على نحو ما قدمنا من ان ثبوت 54a الذاتيات و لوازمها للممكنات¹⁹⁷ واجب بالذات اذا اخذت الممكنات بشرط الوجود و غير واجب بالذات اذا لم تؤخذ بذلك الشرط و يمكن ان يقال ليس الوجوب¹⁹⁸ [الذاتى المسلوب فى مفهوم الامكان الذاتى بمعنى اقتضاء¹⁹⁹] الماهية من حيث هى هى اعنى الماهية المطلقة كما قدمناه بل بمعنى كون الذات منشأ للاقتضاء سواء كان المنشأ هو الذات من حيث هى هى او بواسطة تحقق شرط غير لازم للذات من حيث هى هى و هو اعم مطلقا مما قدمنا لان ما قدمنا كون الماهية المطلقة منشأ للاقتضاء بالذات او بواسطة شرط لازم لتلك الماهية المطلقة فعلى هذا يكون بين الامكانين و كذا بين الوجوب الذاتى بهذا المعنى و بين الضرورة الذاتية بل الازلية عموم من وجه اذ لا يلزم من انتفاء الضرورة الذاتية او الازلية انتفاء الوجوب الذاتى بهذا المعنى لتحقيقه بدونهما فى ايجاد المستعد [و عدم ايجاد غير المستعد]²⁰⁰ على زعمهم لكن الاولى هو الاولان فتأمل ثم اعلم ان القضية المكيفة بهذا الامكان تسمى ممكنة عامة هى نقيض الضرورية المطلقة و المكيفة بالامكان الذاتى من

¹⁹² ما بين القوسين سقط من (مل)

¹⁹³ فى (مل) اذ قد

¹⁹⁴ سقط من (ب, ك)

¹⁹⁵ فى (ا, ب) بزيادة (عدم)

¹⁹⁶ فى (مل) المعلوم بدلا من (المعلول)

¹⁹⁷ فى (ب) الممكنات

¹⁹⁸ فى (ك, س) بزيادة الوجوب

¹⁹⁹ فى (د) بزيادة الذات

²⁰⁰ ما بين القوسين سقط من (ب)

افرادها كما ان المكيفة بالوجوب الذاتى و بالضرورة الازلية من افراد الضرورية²⁰¹ المطلقة و لم يعتبروا للامكان^[202] معنى اخر بازاء الضرورة الازلية بان يكون عبارة عن سلب الضرورة الازلية [اكتفاء بهذين الامكانين فان بعضه مندرج فى ضمن الامكان الذاتى و هو السلب الضرورية]²⁰³ الازلية المتحققة فى ضمن الوجوب الذاتى و بعضه فى الامكان المنطقى 54b بهذا المعنى و هو سلب الضرورة الازلية الباقية

الفصل الثالث فى الامكان الحينى

المناقض للضرورة الوصفية و هو كون النسبة الايجابية او السلبية بحيث لا ضرورة وصفية فى طرفها المخالف و ان وجد فيه ضرورة اخرى و القضية المكيفة به تسمى حينية ممكنة هى نقيض المشروطة العامة [لكن ان كانت المشروطة]²⁰⁴ بمعنى الضرورة فى وقت الوصف كان المعتبر فى نقيضها سلب تلك الضرورة و ان كانت بمعنى الضرورة بشرط الوصف كان المعتبر سلب هذه الضرورة لان نقيض كل شئ رفعه فى التحقيق فان كان هذا الامكان بمعنى سلب الضرورة فى وقت الوصف [فهو اخص مطلقا من الامكان المنطقى لان الضرورة فى وقت الوصف]²⁰⁵ اعم مطلقا من الضرورة الذاتية و سلب الاعم اخص من سلب الاخص و كذا هو اخص مطلقا من الامكان الذاتى لاجل ذلك بعينه بناء على ان الوجوب الذاتى اخص مطلقا من الضرورة الذاتية و الاخص من الاخص اخص ايضا و ان كان بمعنى سلب الضرورة بشرط الوصف فهو اعم من وجه من كل من الامكانين السابقين اذ لا يلزم من انتفاء الضرورة بشرط الوصف انتفاء الضرورة الذاتية و الوجوب الذاتى كما فى قولنا علام الغيوب حى بالوجوب الذاتى اذ ليس الحيوية بمدخلية العلم بل الامر بالعكس و لا من انتفاء الوجوب الذاتى و الضرورة الذاتية انتفاء الضرورة بشرط الوصف كما فى مثال تحرك الاصابع و قد ينتفيان معا كما فى كتابة الانسان و عدم كتابته

الفصل الرابع فى الامكان الوقتى

المناقض 55a للضرورة الوقتية و هو كون النسبة الايجابية او السلبية بحيث لا ضرورة وقتية فى جانبها الخالف لها و القضية المكيفة به تسمى ممكنة وقتية هى نقيض الوقتية المطلقة و هو اخص مطلقا

²⁰¹ فى (ك) الضرورية

²⁰² فى (مل) بزيادة (الذاتى)

²⁰³ ما بين القوسين سقط من (ا،ب،د،س)

²⁰⁴ ما بين القوسين سقط من (ا،ب)

²⁰⁵ ما بين القوسين سقط من (مل)

من الامكان الذاتى و من المنطقى و من الامكان الحينى بمعنى سلب الضرورة فى وقت الوصف لان الضرورة فى وقت [معين اعم مطلقا من الوجوب الذاتى و من الضرورة الذاتية و من الضرورة فى وقت]²⁰⁶ الوصف و سلب الاعم اخص كما تقدم و اعم من وجه من الامكان الحينى بمعنى سلب الضرورة بشرط الوصف اذ لا يلزم من انتفاء الضرورة الوقتية [انتفاء الضرورة]²⁰⁷ بشرط الوصف كما فى مثال تحرك الاصابع و لا من انتفاء الضرورة بشرط الوصف انتفاء الضرورة الوقتية كما فى مثال اظلام القمر وقت الحيلولة اذ ليس الاظلام ضروريا له بشرط كونه قمرا و قد ينتفيان معا فى كتابة الانسان و عدم كتابته

الفصل الخامس فى الامكان الدوامى

المناقض للانتشار المطلق و هو كون النسبة الايجابية و السلبية بحيث لا ضرورة فى وقت ما فى جانبها المخالف و القضية المكيفة به تسمى ممكنة دائمة هى نقيض المنتشرة المطلقة و هو اخص مطلقا من جميع المعانى الاربعة السابقة لمثل ما مر من ان الضرورة فى وقت ما اعم مطلقا من الوجوب الذاتى^[208] [من الضرورة الذاتية]²⁰⁹ و من الضرورة فى وقت الوصف و من الضرورة فى وقت معين و سلب الاعم اخص لكنه اعم من وجه من الامكان الحينى بمعنى سلب الضرورة بشرط الوصف اذ ينتفى الضرورة فى وقت ما 55b بدون الضرورة بشرط الوصف فى مثال تحرك اصابع الكاتب لما تقدم ان تحرك الاصابع التابع للكتابة الاختيارية غير ضرورية لذات الكاتب فى شئ من الاوقات و ينتفى الضرورة بشرط الوصف بدون الضرورة فى وقت ما فى مثال اظلام القمر^[210] ينتفيان معا فى كتابة الانسان و عدم كتابته على نحو ما سبق

الفصل السادس قد يطلق الامكان

على كون النسبة الايجابية و السلبية بحيث يخلو طرفها المخالف عن مطلق الضرورة الشاملة بجميع الضرورات ماعدا الضرورة بشرط المحمول و ان وجد فى طرفها المخالف ضرورة بشرط المحمول او

²⁰⁶ ما بين القوسين سقط من (ب)

²⁰⁷ ما بين القوسين سقط من (ا,ب)

²⁰⁸ فى (مل) بزيادة (و)

²⁰⁹ ما بين القوسين سقط من (ب)

²¹⁰ فى (مل,كو) بزيادة (و)

فى طرفها الموافق احدى الضرورات فهذا الامكان اخص مطلقا من جميع المعانى السابقة للامكان ان
الضرورة المسلوقة فى مفهومه اعم مطلقا من المسلوقة فى مفهوم كل منها و سلب الاعم اخص كما مر

الفصل السابع فى تحقيق الامكان الوقوعى

و هو كون النسبة الايجابية او السلبية بحيث لا ضرورة فى طرفها المخالف اصلا و لو ضرورة
بشرط المحمول و هو المراد بقولهم ان لا يكون الطرف المخالف لا واجبا بالذات و لا واجبا بالغير بحيث لو
فرض وقوع الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا و بقولهم ان لا يكون الذات و لا الامر الخارج ابيا عن الحكم
الممكن فالحكم الممكن بهذا المعنى اذا قيس الى زمان الماضى و الحال يلزم وقوعه اذ لما انتفى عن طرفه
المخالف ضرورة بشرط المحمول المساوية للفعل لم يكن ذلك الطرف المخالف واقعا فيقع الطرف الموافق
البتة لاستحالة خلو الواقع عن النقيضين و اذا قيس الى الزمان المستقبل 56a لا يلزم وقوعه لما ستعرف فاذا
قلنا كتابة زيد امس او فى هذا الزمان المتحقق ممكنة بهذا المعنى فلا يصدق ذلك القول منا الا اذا وقعت كتابته
و اذا قلنا كتابته غدا ممكنة يصدق هذا القول و ان لم يقع كتابته غدا فما توهمه بعضهم من ان هذا الامكان
يستلزم وقوع الطرف الممكن فاسد بل جميع معانى الامكان العام اعم من الفعل كما سينكشف فى الامكان
الاستقبالى و الامكان بهذا المعنى هو المعتبر فى مفهوم الاختيار بالمعنى الاخص المفسر بصحة الفعل و الترك
اذ الصحة فيه محمولة على الامكان بهذا المعنى و ان انقلب بعد عطف الترك على الفعل الى الامكان الخاص
منه فامكان الطرف الموافق بهذا المعنى اعم مطلقا من جميع انواع ضرورته و دوامه و فعليته اما الاولان
فظاهران واما الثالث فلما عرفت ان الامكان بهذا المعنى يتحقق بدون الفعل فى امكان كتابة زيد غدا و ان لم
يقع الكتابة فى الغد و اخص مطلقا من جميع انواع امكانه السابقة لان الضرورة المسلوقة فى مفهومه اعنى
مطلق الضرورة اعم من الضرورات المسلوقة فى مفهومها و سلب الاعم اخص

تتمة الفصول

اعلم ان سلب الضرورة فى هذه المعانى السبعة قد يعتبر بالنسبة الى الواقع و نفس الامر يسمى كل
[211] منها بالامكان بحسب نفس الامر و ربما يخصص هذا الاسم بالمعنى السابع اعنى الامكان الوقوع اذا
ذكر فى مقابلة الامكان الذاتى حملا منهم على سلب الامتناع من كل وجه بحسب نفس الامر و قد يعتبر

²¹¹ فى (ب) بزيادة (وقوع)

بالنسبة الى العقل فيسمى كل منها بالامكان العقلي و الجواز الماخوذ **56b** في اسانيد المنوع²¹² بهذا المعنى و بين الاعتبارين عموم من وجه اذ قد يجوز العقل ما هو الممتنع فى الواقع و قد لا يجوز وقد يجوز [213] [ما هو]²¹⁴ الممكن فى الواقع

اعلم ان الامكان كما يطلق على هذه المعانى السبعة يطلق على معنى القوة المقابلة للفعل ويسمى بالامكان الاستعدادى لاستلزامها الاستعداد الناقص و ربما يطلق الامكان الاستعدادى على الامكان الوقوعى كما اطلقه الشريف فى تعريفاته [لانه بالنسبة]²¹⁵ الى الامكان المتحققة فى الماضى او الحال يستلزم الاستعداد التام الموجب لفيض الفيض على زعم الحكماء و بالنسبة الى الاحكام الاستقبالية يوجب الاستعداد الناقص و لاجل اشتراك الامكان بين المعانى السبعة و القوة قيدوا الامكان باحدى المعانى السبعة فى بعض المواضع بالمجامع للفعل حذرا عن توهم ارادة معنى القوة لا لتخصيصه بالفعل و لذا قيل مراد الفارابى فيما اعتبره فى عقد الوضع هو²¹⁶ الامكان الذاتى للمجامع للفعل و قد سبق الاشارة الى انه كما يطلق الامكان على معنى القوة كذلك يطلق القوة على الامكان باحدى المعانى السبعة

الفصل الثامن فى الامكان الخاص

اعلم ان الامكان بمعنى سلب الضرورة اذا اطلق فاما ان يراد به الامكان العام و هو احدى المعانى السبعة السابقة و اما ان يراد به الامكان الخاص المندرج فى واحد من تلك المعانى و هو سلب الضرورة عن طرفى النسبة معا فان كان الضرورة المسلوقة عنهما بمعنى الوجوب الذاتى فالامكان الخاص الذاتى او الضرورة الذاتية فالامكان الخاص المنطقى او الضرورة الوصفية فالامكان الخاص الحينى و هكذا فالامكان الخاص ايضا سبعة **57a** فقد ثبت اربعة عشر معنى اعمها ماعدا الحينى بمعنى سلب الضرورة بشرط [217] هو عام المعنى الاول اعنى الامكان الذاتى العام و اخصها خاص المعنى الاخير اعنى الامكان الوقوعى الخاص و هو المسمى عندهم بالامكان الاستقبالى و خاص المعنى السادس اعنى سلب مطلق

²¹² فى (ا) النوع

²¹³ فى (كو) الممكن فى الواقع

²¹⁴ سقط (ما هو) من (دس)

²¹⁵ فى دس) لان النسبة بدلا من (لانه بالنسبة)

²¹⁶ فى (دس,ك) و بدلا من (هو)

²¹⁷ فى (د) بزيادة لفظ (الوصف)

الضرورة ما عدا الضرورة بشرط المحمول عن الطرفين معا هو المسمى عندهم بالامكان الاخص²¹⁸ لكونه اخص من الخواص ما عدا الاستقبالي و مثلوا لامكان الاخص بقولهم الانسان كاتب او ليس بكاتب و الاولى التمثيل بقولنا الانسان متحرك بالارادة او ليس بمتحرك لان عدم الكتابة ضرورى له فى وقت الطفولية و فى احد طرفيه ضرورة وقتية بخلاف الحركة الارادية وقد اتضح جميع هذه المعانى الا الاستقبالي فان فيه غموضا يحتاج الى كشف

الفصل التاسع فى تحقيق الامكان الاستقبالي

و هو سلب مطلق الضرورة عن الطرفين معا و لو ضرورة بشرط المحمول و الامكان بهذا المعنى لا يتحقق فى الاحكام المتحققة فى الزمان الماضى او الحال لان احد طرفيها متعين متحقق بعلية²¹⁹ الموجبة كما لا يتحقق فى الواجب بالذات و الممتنع بالذات و لو بالنسبة الى الاستقبال لان وجود الاول واجب فى جميع الازمنة باقتضاء الذات وكذا عدم الثانى و انما يتحقق فى الممكنات بالنسبة الى زمان الاستقبال كما اذا قلت سيقوم زيد فى وقت كذا اذ لا يتعين شئ من القيام و عدمه الى ان يحضر ذلك الوقت فلا تحقق شئ منهما قبل حضور ذلك الوقت اذ لا تحقق بدون التعيين فلا ضرورة فى شئ من طرفيه قبله نعم عند حضور ذلك الوقت 57b الاتى يتعين احد طرفيه و يكون ذلك الطرف ضروريا ولو بشرط المحمول لكن الاستقبال حينئذ ينقلب الى الحال و مما يدل على وجود الضرورة فى احد طرفى الماضى دون الاستقبالي الندم والتاسف على ما فات من افعالنا و انتهى²²⁰ لمثله و ليس ذلك الامتناع تدارك مافات و امكان تحصيل مثله فيما ياتى قال الشيخ الرئيس فى الشفاء الامكان الاستقبالي هو الغاية فى طرفه الامكان فان الممكن الحقيقى ما لا ضرورة فيه اصلا لا فى وجوده و لا فى عدمه فهو مبين للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت او السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لما سمعت ان كل شئ يوجد مخوف بضرورة سابقة و ضرورة لاحقة بشرط المحمول ثم كل شئ يفرض فاحد طرفيه اى وجوده او عدمه يكون متعينا فى الزمان الماضى و زمان الحال و ان لم يحصل لنا علم به بخلاف الزمان المستقبل فانه لا يتعين ان يوجد او لا يوجد فيه لا بحسب علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا لان تعين احد

²¹⁸ فى (مل) الخاص

²¹⁹ فى (ا،ب) بعلة، فى (مل) بعلة بدلا من (بعلية)

²²⁰ فى (مل) و التهيئ

طرفيه فى زمان من الازمنة المستقبلية موقوف على حضور تلك الزمان و لان التعيين اما بموجب الامر فى نفسه و اما بوجود السبب المعين لما ليس يجب بذاته ان يتعين و لا ايجاب هناك بالذات و لا بالغير لعدم حصوله بعد فهو فى الماضى و الحال مشتمل على ضرورة وجود او عدم و اقلها الضرورة بشرط المحمول و اما بالنسبة الى الاستقبال فلا يشتمل على ضرورة اصلا فمن لوازم الامكان الحقيقى الصرف اعتباره بالقياس الى زمان الاستقبال [فالامكان الاستقبالى هو مطلق سلب²²¹ مطلق الضرورة عن الطرفين فى زمان الاستقبال]²²² و هو فى حاق 58a الوسط انتهى و اقول لا يتوجه عليه ان يقال لما كان الضرورة بشرط المحمول مساوية للفعل والاطلاق العام كما دل عليه كلامه فلا يصح سلبها عن الطرفين بالنسبة الى زمان و الا يلزم خلو الواقع عن النقيضين بالنسبة الى ذلك الزمان مع ان خلوها عنها غير صحيح بالنسبة الى زمان اصلا و ما ذكره من توقف تعيين احدهما على حضور ذلك الزمان ممنوع كيف و اعدام الحوادث ممتدة من الازل الى وقت حدوثها فقيام زيد فى الاستقبال متعين العدم فى الحال فان اراد انتفاء مطلق الضرورة عن طرفى الحكم الاتى قبل حضور وقته فهو فاسد لما عرفت انه متحقق العدم قبله و ان اراد انتفائها عنهما عند حضوره فهو ايضا فاسد اذ عند حضوره ينقلب الاستقبال الى الحال و يتعين احد الطرفين بالضرورة لئلا يلزم خلو الواقع عن النقيضين فى ذلك الوقت الحاضر ايضا لانا نقول نختر الاول و ندفع محذوره بان الامكان الاستقبالى معتبر بالقياس الى الوجود و العدم الخاصين اعنى الوجود²²³ فى الاستقبال و العدم فيه ايضا و لا يلزم من انتفاءهما معا خلو الواقع عن النقيضين اذ ليس نقيض ذلك الوجود الخاص هو هذا العدم الخاص بل نقيضه عدم ذلك الوجود^[224] لما تقرر ان نقيض كل شئ رفعه و ذلك النقيض اعم من هذا العدم الخاص اعنى العدم فى الاستقبال و من العدم فى الماضى او الحال فيجوز انتفاء الوجود و العدم الخاصين قبل حضور وقت القيام مع تحقق نقيض الوجود الخاص^[225] ضمن العدم 58b الاخر هو العدم فى الحال او الماضى نعم يتوجه عليه ان ما ذكره من توقف التعيين على حضور ذلك الزمان ممنوع من وجهين الاول انه مبنى على كون الزمان من الشخصات و ذلك ممنوع لاسيما كونه مشخصا للاعدام و السلوب التى هى احدى النقيضين من طرفى الحكم الممكن الثانى لو سلم ذلك فانما يتم

²²¹ سقط من (ا،د،س،كو) لفظ (سلب)

²²² ما بين القوسين سقط من (مل)

²²³ فى (س،ك) الوجوب بدلا من (الوجود)

²²⁴ فى (مل) بزيادة لفظ (الخاص)

²²⁵ فى (ك) بزيادة لفظ (الخارجى)

التوقف المذكور لو لم يكن تعلق علم الواجب تعالى في الازل بوقوع الاحكام الاستقبالية كافيا في تعيينها قبل حضور اوقاتها و هو ظاهر المنع كيف و كل ما في علمه تعالى متحقق في نفس الامر لاستحالة الجهل في حقه تعالى شأنه عن ذلك فيتحقق الضرورة بوجه في كل امر استقبالي قبل حضور زمانه ^[226] فلا يوجد في شئ من الاشياء امكان في حاق الوسط بين الوجوب و الامتناع لا يقال هذا الكلام من الشيخ مبني على زعم الحكماء بنفي العلم الجزئي بالجزئيات المادية والمتغيرة عن المبادئ العالية و العلم الكلي لا يجعل الامر الاستقبالي متعينا متشخصا لانا نقول و ان لم يجعله متشخصا لكنه يكفي في حكم المبادئ العالية بانه موجود في ذلك الوقت او معدوم فيه و بهذا القدر يكون احد طرفيه ضروريا و الا لزم الجهل المهروب عنه

فان قلت

يمكن التخلص عنه بقاعدة ان العلم تابع لوقوع المعلوم فانه اذا كان تعلق العلم الازلي بالحكم الايجابي او السلبي تابعا لوقوع ذلك الحكم في نفس الامر في وقته كان تعين ²²⁷ ذلك التعلق متوقفا على تعين ذلك الحكم في نفسه فلو توقف تعين ذلك الحكم و وقوعه في الواقع على تعين تعلق العلم الازلي به كما يقتضيه جعله منفيا يتعلق ²²⁸ العلم الازلي يلزم الدور الباطل

قلت

الحكماء لم يرضوا **59a** تلك القاعدة في العلم الفعلي الذي هو العلم بالشئ قبل وقوعه كنتصورنا السرير قبل بنائه و انما ارتضوها في العلم الانفعالي و هو العلم بالشئ بعد وجوده كنتصورنا السرير عند رؤيته و علم الواجب تعالى بالحوادث من قبيل العلم الفعلي و ذلك لان المتكلمين لما قالوا بتبعية مطلق العلم لوقوع المعلوم قال الحكماء هناك هذا انما يتم في العلوم الانفعالية لا في الفعلية لان امر التبعية فيها بالعكس فلا يمكن التخلص بتلك القاعدة على مذهب الحكماء و انما يمكن ذلك على مذهب المتكلمين لا يقال تلك القاعدة باطلة في العلوم الفعلية ²²⁹ و الا لزم احد الفاسدين اما قدم الحوادث و اما حدوث تعلق علم الواجب تعالى بها وقت حدوثها لاستحالة علم بلا معلوم و ان توهم ابو هاشم من المعتزلة امكانه فلا يمكن

²²⁶ في (د،س،ك) بزيادة لفظ (فانه)

²²⁷ سقط من (ب) تعين

²²⁸ في (د،س،ك) يتعلق

²²⁹ في (ا،ب،د،س،ك،مل) العقلية

التخلص عنه بوجه لانا نقول انما يلزم ذلك لو لم يكن الوقوع اللايزالى كافيا فى تعلق العلم الازلى كيف و
الواجب تعالى ليس بزمانى فى ذاته و لا فى صفاته الذاتية وسلسلة الممكنات حاضرة عنده ازلا و ابدا
فالوقوع الاتى عنده تعالى كالوقوع الماضى²³⁰ عندنا فى الحضور العلمى الا يرى ان المخلوق قد يعلم
وقوع شئ بامارات قبل وقوعه فما ظنك بعلام الغيوب و تلخيص ذلك انه يجوز ان يكون للوقوع الاتى
بحسب الخارج صورة ادراكية ازلية يتعلق بها العلم سواء كانت عين ماهية ذلك الوقوع كما ذهب اليه
القائلون بالوجود الذهني من الحكماء و محققى المتكلمين او كانت مثاله و ظله كما ذهب اليه اهل الاشباح
من الفريقين و لعله مذهب جمهور المتكلمين **59b** فلا يلزم شئ على مذهب [احد من]²³¹ المتكلمين بل
نقول القول ببطلان تلك القاعدة فى العلوم الفعلية الازلية باطل قطعا لان العلم فى نفسه مع قطع النظر عن
وقوع المعلوم صالح لان يتعلق بكل من طرفى الحكم فلا بد من مرجح يخصصه باحد الطرفين و الا لزم
التحكم والترجح بلا مرجح من الفاعل الموجب بناء على انه تعالى موجب فى تعلق علمه عند جميع
الحكماء و المتكلمين لا مختار فيه و ان كان مختارا فى افعاله عند المتكلمين فلو تعلق باحد الطرفين بعينه
لزم الترجح²³² بلا مرجح من الفاعل الموجب و هو محال عند الفريقين و ان جاز الترجيح²³³ بلا مرجح
من الفاعل المختار عند المتكلمين و اذ قد وجب المرجح²³⁴ فى تعلق العلم فذلك المرجح هو وقوع المعلوم
فى نفس الامر و الا لزم امكان تعلق علم الواجب تعالى بخلاف الواقع و هو مستلزم الجهل المركب
المستحيل فى حق الواجب تعالى شأنه عن امثاله علوا كبيرا فتعلق علمه تعالى فى الازل بالحوادث الاتية
مشروط بوقوعها فى اوقاتها لان ذلك التعلق لاجل انها ستقع فى انفسها فالضرورة فى قولنا كل واقع فى
احد الازمنة معلوم الله تعالى بالضرورة ضرورة²³⁵ لاجل وصف الموضوع و لذا قالوا ان معنى تبعية
العلم لوقوع المعلوم ان تعلق العلم بالحكم لاجل كونه واقعا فى نفسه بدون العكس اى ان وقوعه ليس لاجل
كونه معلوما للواجب تعالى فى الازل و لعله ايضا مراد من قال معناها ان المطابقة تعتبر من جانب العلم
لا من جانب الوقوع المعلوم اذ يقال العلم مطابق للمعلوم بدون العكس و الحاصل ان ذات الواجب تعالى

²³⁰ فى (مل) الحاضر بدلا من (الماضى)

²³¹ فى (ب) احدى من, سقط من (د) من احد

²³² فى (ا,د) الترجيح

²³³ فى (مل) الترجح

²³⁴ فى (ا) الترجيح, فى (ب) الرجح, فى (س) مرجح, فى (ك) الترجح

²³⁵ سقط من (ب,ك) الضرورة

يقتضى ان يتعلق علمه فى الازل بكل ما يصح تعلقه به **60b** و هو الواقع فى نفسه سرمدًا او فى احد الازمنة و يقتضى ان لا يتعلق بما لا يصح تعلقه به و هو خلاف الواقع فتعلق العلم الازلى بمعصية زيد فى وقت معين من الاوقات المستقبلية ليس الا لاجل ان ²³⁶ [المعصية ستقع منه باختياره فى نفسها اى مع قطع النظر عن تعلق العلم بها فيكون تعلق العلم بها مسبوقا بوقوعها فى نفسها فى وقتها و لو سبقا ذاتيا و المسبوق لا يجعل السابق ضروريا بل السابق قد يجعل المسبوق ضروريا كما ههنا و اما ما اورده الفاضل الاستاذ روح الله روحه من ان تعين ²³⁷ الامر الاستقبالى و وقوعه انما هو بايجاد الواجب تعالى عند الاشاعرة و ايجاده تعالى مسبوق بالارادة المسبوقة بالعلم [فيكون الوقوع تابعا للعلم] ²³⁸ فلو كان العلم تابعا للوقوع ايضا لزم الدور الباطل فمدفوع بان العلم ²³⁹ الواجب تعالى كعلم المخلوق منقسم الى تصورى كالعالم بزيد و الى تصدىقى كالعالم بانه يعصى فى وقت كذا و التابع للوقوع هو التصديق بوقوع المعصية من زيد باختياره فى وقتها المعين لا تصور نفس المعصية ²⁴⁰ و لا تصور وقوعها فى ذلك الوقت لان جميع المفاهيم التصورية من المعصية واللامعصية و وقوعها و لاوقوعها و غير ذلك متصورة فى الازل باقتضاء ذات الواجب تعالى صورا ادراكية للكل كما مر الاشارة اليه و اذا كانت المعصية و وقوعها متصورين مع نقيضهما لم يكن تصورهما تابعا للوقوع الخارجى و اليجاد والارادة تابعا لتصور المعصية لا لتصديق وقوعها فى وقت معين لان الارادة صفة ترجح احد المقدورين على الآخر و يكفى فى ترجح ²⁴¹ احدهما تصورهما الا يرى انا كثيرا ما **60b** نريد شيئا مع الشك فى وقوعه فالمراد من المقدورين المقدوران المتصوران و ايضا المراد من المقدورين هو الفعل و الترك و لا يمكن تصديق وقوعهما معا للبشر فضلا عن الواجب تعالى فتعلق الارادة لا يتوقف على التصديق بوقوع المراد قطعا و ان توقف على التصديق بان هذا المراد لو وقع يترتب عليه فائدة كذا فلا دور اذ غايته توقف العلم التصدىقى بوقوع المعصية مثلا على العلم التصورى ²⁴² بنفس المعصية و بوقوعها و الامر كذلك و

تلخيص الكلام فى هذا المقام ان الوقوع الخارجى للمعصية و غيرها من المفاهيم التصورية المتصورة

²³⁶ فى (مل) بزيادة (تلك)

²³⁷ فى (س) تعيين بدلا من (تعين)

²³⁸ ما بين القوسين سقط من (ب)

²³⁹ ماعدا (اس) علم

²⁴⁰ فى (مل) الماهية بدلا من (المعصية)

²⁴¹ فى (كو) ترجيح بدلا من (ترجح)

²⁴² فى (ا، ب) التصور

مع نقايشها فى الازل هو بوجوده [الادراكى التصورى] الازلى سابق بالذات على تعلق الارادة الازلية به و تعلق الارادة [243] سابق بالذات على ذلك الوقوع الخارجى السابق على العلم التصديقى الازلى [به فالعلم التصديقى الازلى] المتعلق بان زيدا يعصى باختياره فى وقت كذا متاخر بالذات عن وقوع تلك المعصية فى وقتها و تابع له اتباعا ضروريا فذلك العلم لا يجعل المعصية ضرورية الوقوع بل وقوعها جعل العلم المذكور ضروريا و بهذا التحقيق الكاشف عن ظلمات الاوهام ظهر ان الحق هو ما ذهب اليه الاصحاب الماتريديّة من انه لا جبر²⁴⁴ فى افعال العباد لا محضا و لا متوسطا و انحل عقدة شبهة الاشعرى السائقة له الى الجبر المتوسط بان معلوم الواجب تعالى واقع بالضرورة و الا لزم انقلاب العلم جهلا و هو محال و ذلك الانحلال لما عرفت برهانه من ان تعلق علم الواجب تعالى بالحوادث مشروط بوقوعها فى اوقاتها فعلى هذا يكون قولنا معلوم الواجب تعالى واقع [فى وقته بالضرورة بمنزلة قولنا معلوم الواجب تعالى بشرط كونه واقعا فى وقته هو واقع]²⁴⁵ فى ذلك **61a** الوقت بالضرورة فما ذكره من الدليل انما يفيد ضرورة بشرط المحمول لان فساد انقلاب العلم جهلا انما لزم من فرض ما اخذ بشرط [246] الوقوع غير واقع فغاية ما افاده ان الواقع بشرط كونه واقعا واقع بالضرورة وهل هذا الا ضرورة بشرط المحمول عند حضور وقته الذى يقع فيه ذلك الشرط و تلك الضرورة لا تكون سالبة لاختيار العبد حينئذ و انما تكون سالبة له لو كانت ضرورة فى وقت المحمول بان يجب على الفاعل فعله فى نفسه مع قطع النظر عن تعلق العلم به و ذلك الوجوب [فى الافعال الاختيارية]²⁴⁷ ممنوع منعا ظاهرا هذا هو القاطع لشبهة الاشعرى و اما ما ذكره كثير من المحققين ان علم الواجب تعالى بمعصية زيد مثلا لم يتعلق بوقوعها المطلق ليلزم الجبر بل بوقوعها المقيد باختياره و ضرورة الوقوع بالاختيار محققة للاختيار لا نافية له ففيه نظر اذ ليس الاختيار الداخلى فى المعلوم حينئذ بمعنى الاختيار الكلى الصالح لطرفى²⁴⁸ الفعل و الترك بل بمعنى الاختيار الجزئى الذى هو ترجيح احد الجانبين بخصوصه فتعلق العلم الازلى بهذا المقيد²⁴⁹ يوجب الترجيح

²⁴³ فى (كو) بزيادة (به)

²⁴⁴ فى (د,س,ك) لا يجبر

²⁴⁵ ما بين القوسين سقط من (ا,ب,د)

²⁴⁶ فى (مل) بزيادة (المحمول)

²⁴⁷ فى (مل) فى الاختيار

²⁴⁸ فى (ب) لطرّد

²⁴⁹ فى (د) المقيد

و فعل الجانب المرجح و اذا امتنع عدم الترجيح²⁵⁰ بطل الاختيار اللهم الا ان يكون الاختيار الجزئي حاله²⁵¹ هي يطبعها تقتضى رجحان احد الطرفين و عدم وصول ذلك الرجحان الى حد الوجوب ليكون عدم الوصول الى حد الوجوب من لوازم ذاته فايجاب تلك الحالة لا ينافى الترجيح مع جواز الطرف الاخر بل تحققه و بالجملة لا مخلص للشيخ ابن سينا ههنا الا باختيار مذهب المتكلمين فى هذا الباب ذهابا الى ما هو الحق الذى تقدم برهانه و التأسف و التهىئ انما يدلان على الضرورة و عدمها بحسب علومنا لا بحسب 61b نفس الامر

فان قلت

لا مخلص له على مذهب المتكلمين ايضا لما ذكرتم انفا ان علم الواجب تعالى بوقوع الحوادث اوجب ضرورة بشرط المحمول

قلت

قد اشرنا الى انه انما اوجبها عند حضور اوقاتها لا قبله لان مرادهم بالضرورة بشرط شئ هي الضرورة بشرط تحقق ذلك الشئ الشرط و حيث لم يتحقق وقوع تلك الحوادث قبل حضور اوقاتها لم يتحقق هناك ضرورة بشرط المحمول قبله بل عنده و قد عرفت ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر بالنسبة الى ما قبل حضور وقت الممكن نعم يتوجه عليه ان مجرد الضرورة بشرط العلم الازلى المتحقق ازلا و ابدا قاذح²⁵² فى كون الشئ الممكن فى حاق الوسط بين الوجوب و الامتناع و فى كون الضرورة بشرط المحمول اقل الضرورات مؤنة كما لا يخفى و اعلم ان العلامة الرازى بعد ما نقل هذا الكلام عن الشيخ فى شرح المطالع قال ان هذا المعنى الاستقبالي اخص مطلقا من الامكان الاخص²⁵³ الذى تقدم ذكره بحسب المفهوم اذ يلزم من انتفاء مطلق الضرورة انتفاء الضرورة الذاتية و الوصفية و الوقتية و لا عكس لجواز اشتماله على ضرورة غير الثلاثة و اما بحسب الصديق فهما متساويان لان كل ما انتفى فيه الضرورات الثلاث فهو بالنظر الى الاستقبال لا ضرورة فيه اصلا اما الضرورات الثلاث فبالضرورة و اما الضرورة بشرط المحمول فلانها ما وجدت بعد و كل ما لا ضرورة فيه اصلا ينتفى عنه الضرورات الثلاث كما

²⁵⁰ ماعدا (اس) الترجيح

²⁵¹ ماعدا (اس) حالة

²⁵² فى (مل) خارج

²⁵³ فى (مل) الخاص

يشهد به كون فى استقبالى اخص مطلقا بحسب المفهوم من الامكان الاخص كما سبق ثم ان بعضهم شرط فى امكان الوجود فى الاستقبال العدم فى الحال و [254] امكان العدم فى الاستقبال الوجود فى الحال و استدل على هذا الاشتراط بان [255] ضرورة احد الطرفين 62a فى الحال ينافى مكانه فى الاستقبال و اورد عليه ان هذا الاشتراط يستلزم ان يشترط الوجود و العدم فى الحال لان ممكن الوجود فى الاستقبال ممكن العدم فيه بل الواجب فى اعتباره عدم الالتفات الى الوجود و العدم فى الحال و الاقتصار على اعتبار الاستقبال انتهى يعنى ان الامكان الاستقبالى لما كان عبارة عن سلب مطلق الضرورة عن الطرفين معا كان معتبرا بالقياس الى طرفى الوجود والعدم الاستقباليين معا لا بالقياس الى احدهما فلو اشترط كل منهما يتحقق نقيضه فى الحال يلزم اشتراطه باجتماع النقيضين فى الحال [و هو محال] 256 نعم لو كان الامكان المذكور سلب تلك الضرورة عن احد الطرفين كما هو الامكان الوقوعى لاممكن 257 اشتراطه بذلك لكن ليس فليس فالامكان الاستقبالى متحقق فى كل ممكن بالنسبة الى زمان الاستقبال سواء كان موجودا فى الحال او معدوما فيها لان دليل الشيخ جار فى الكل فلا يكون الامكان الاستقبالى اخص مطلقا من الامكان الاخص بحسب الصدق بل بحسب المفهوم فقط واقول دليل الشيخ جار فى تحقيق الامكان الاستقبالى فى لوازم ذات الواجب 258 بالذات و لو بالواسطة كالعقول على زعم الحكماء و فى لوازم ذات الممتنع بالذات لان تلك اللوازم ليست مما يجب بذواتها ان يتعين وجودها او عدمها بل بسبب امر خارج هو الواجب بالذات و الممتنع بالذات مع ان مطلق الضرورة لو سلبت عن طرفيها بالنسبة الى الاستقبال يلزم امكان عدم الواجب او وجود الممتنع بالذات و هو محال بالنسبة الى كل زمان فلا يتحقق الامكان الاستقبالى فيما يستند 62b الى الواجب بالذات او الممتنع بالذات [استنادا بالذات] 259 او بواسطة شرط لازم له و انما يتحقق فيما يستند الى احدهما بواسطة شرط يمكن انفكاكه عنه كالاختيار اللهم الا ان يتحقق هناك ايجاب بالغير و قد نفاه الشيخ بقوله و لا ايجاب هناك بالذات و لا بالغير و ايضا الامكان الاخص يتحقق بدون الاستقبالى فى الافعال الاختيارية الواقعة لكن مقيسة الى زمان الماضى او الحال كما فى قولنا زيد كاتب الان بالامكان

254 فى (مل،كو) بزيادة (فى)

255 فى (د) بزيادة (لا)

256 سقط من (مل) و هو محال

257 فى (ب،مل) لامكن

258 فى (س،ك) الوجوب

259 سقط من (مل) استنادا بالذات

الاخص فالحق ان الامكان الاستقبالي اخص مطلقا من الامكان الاخص [بحسب الصدق و التحقق فى المواد
اذ لما كان جميع انواع الامكان ماعدا القوة كصفات للنسب فالظاهر ان يجعل المواد عبارة عن نسب القضايا
و من البين ان نسبة قولنا زيد كاتب الان او فيما مضى مغايرة لنسبة قولنا زيد يكتب غدا و يتحقق هذان
الامكانان معا فى النسبة الثانية و يتحقق الامكان الاخص بدون الاستقبالي فى النسبة الاولى فيكون
الاستقبالي اخص مطلقا من الامكان الاخص بل من جميع معانى الامكان بحسب التحقق فى مواد النسب
كما اشرنا نعم حين ما يتحقق الامكان الاخص]²⁶⁰ فى النسبة الاولى يتحقق الاستقبالي فى النسبة الثانية لكنه
لا يوجب مساواتهم²⁶¹ بحسب التحقق فى المواد و الا لكان النطق و النهاق متساويين بحسب التحقق [اذ
يتحقق]²⁶² كل منهما فى مادة نفسه زمان متحقق الاخر فى مادته و ذلك فاسد لا يخفى و من ههنا علمت
ان جميع معانى الامكان ماعدا الاستقبالي اعم مطلقا من الفعل و الاطلاق العام بحسب التحقق و اما
الاستقبالي فمباين له كما اشار اليه الشيخ

الفصل العاشر فى اقسام الممكن العام

63a قد عرفت ان الامكان العام للنسبة باحد المعانى السبعة سلب الضرورة الماخوذة فى مفهومه عن
جانبيها المخالف [لكن جانبيها المخالف]²⁶³ اعم من جانب الوجود و من جانب العدم كما ان الجانب الموافق
اعم منهما و ان كان سلبا لها عن الجانب المخالف الذى هو جانب العدم فهو الامكان العام المقيد بجانب الوجود
اى عمومه مقيد بجانب الوجود لا مطلق بحيث يعم الجانبين لان سلب الضرورة عن جانب العدم اعم من ان
يوجد تلك الضرورة فى جانب الوجود و من ان لا توجد فى شئ من الجانبين فالامكان الذاتى فى قولنا [الله
تعالى موجود بالامكان العام و قولنا]²⁶⁴ الله تعالى و العالم موجودان بالامكان العام يجب ان يحمل على
الامكان العام المقيد بجانب الوجود فان فى الجانب الموافق ضرورة فيهما و لو فى بعض الموضوع و الامكان
فى قولنا العالم موجود بالامكان الذاتى يجوز ان يحمل على هذا الامكان و ان يحمل على الامكان الخاص حيث
لا ضرورة فى شئ من جانبيه و ان كان سلبا لها عن الجانب المخالف الذى هو جانب الوجود فهو الامكان

²⁶⁰ ما بين القوسين سقط من (مل)

²⁶¹ فى (ب) مساو انهما، فى (س) مساوا، فى (ك) مساواتها

²⁶² سقط من (ب،س) اذ يتحقق

²⁶³ ما بين القوسين سقط من (ب،د)

²⁶⁴ ما بين القوسين سقط من (مل)

العام المقيد بجانب العدم أى المقيد عمومته بجانب العدم²⁶⁵ لمثل ما مر فالامكان فى قولنا الممتنع بالذات وحده او مع العالم معدوم بالامكان العام²⁶⁶ الذاتى يجب ان يحمل على هذا الامكان و فى قولنا العالم معدوم بالامكان الذاتى يجوز ان يحمل على ذلك و ان يحمل على الامكان الخاص الذاتى و من ههنا علمت ان الامكان الخاص كما هو اخص مطلقا من [مطلق]²⁶⁷ الامكان العام باحد المعانى السبعة السابقة كذلك هو اخص مطلقا²⁶⁸ من كل من قسميه **63b** اعنى من الامكان العام المقيد بجانب الوجود [و من الامكان العام المقيد بجانب العدم و المراد من الوجود]²⁶⁹ ههنا جانب الايجاب المحصل لا مطلق الايجاب و من العدم اعم من جانب السلب و من جانب الايجاب المعدول لا خصوصية جانب السلب بشهادة انهم يعدون الامكان فى قولنا الواجب تعالى لا معدوم بالامكان العام من قسم المقيد بجانب الوجود و فى قولنا الممتنع بالذات لا موجود بالامكان العام من قسم المقيد بجانب العدم فلو كان المراد من الوجود مطلق الايجاب محصلا كان او معدولا و من العدم سلب ذلك الايجاب لانعكس الامر و ليس كذلك لا يقال بل الوجود و العدم ههنا على معناهما الحقيقى اذ لا صادق عنه لان غايته اختصاص هذا التقسيم بالامكان المعتبر بالقياس الى الوجود والعدم هو الامكان المعتبر فى الحكمة لانا نقول لا يخفى على الممتنع²⁷⁰ انهم لا يخصصون هذين القسمين بالامكان المعتبر فى الحكمة اذ ربما يصرحون باحد القسمين فى الامكان المعتبر بالقياس الى سائر المحمولات كما فى قول النحاة و يجوز صرفه للضرورة او للتناسب فان الجواز فيه بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود بناء على ان الانصراف واجب فى صورة ضرورة الوزن و راجح فى صورة التناسب مع انه معتبر بالقياس الى محمول الانصراف اذ المعنى يجوز ان يكون غير المنصرف منصرفا لاحد الامرين و اما حمل ذلك على معنى يجوز وجود الانصراف فبعيد لا يصار اليه بلا حاجة لا يقال ليس ارتكاب ذلك المعنى البعيد فى موارد استعمالات الامكان [ليس]²⁷¹ ابعد من صرف الوجود و العدم **64a** فى تعريف هذين القسمين عن معناهما الحقيقى بل الامر بالعكس اذ يجب حمل التعاريف على متبادرهما²⁷² لانا نقول لو اعتبر الامكان فى جميع موارد بالقياس الى وجود المحمولات و عدمها لم يصح منهم الفرق بين الامكان المعتبر فى الحكمة و بين الامكان المعتبر فى

²⁶⁵ سقط من (ب, د, س) العدم

²⁶⁶ سقط من (ا, د, ك) العام

²⁶⁷ سقط من (ا, ك) مطلق

²⁶⁸ سقط من (مل) مطلقا

²⁶⁹ ما بين القوسين سقط من (ب)

²⁷⁰ فى (ب) المنتنع

²⁷¹ سقط من (ا, ب, س, ك, مل, كو) ليس

²⁷² فى (ا, ك, كو) متبادرهما, فى (س) متعارفهما

المنطق بان الاول معتبر بالقياس الى [خصوصية نسبة الوجود و العدم و الثانى معتبر بالقياس الى]²⁷³ نسب مطلق المحمولات فالتعويل على ما ذكرنا و قد طلع من هذا المقام فائدة جلية هى ان الامكان العام او الخاص قد يستعمل فى كلامهم بمعنى سلب الضرورة العادية كعادة العرب فى رفع الفاعل و نصب المفعول فانهما واجبان فى عاداتهم لا عقلا اذ يمكن عقلا نصب الفاعل و رفع المفعول و من هذا القبيل الجواز الواقع فى الكتب الفقهية فانه بمعنى سلب الوجوب الشرعى عن احد الطرفين او كليهما

خاتمة الابواب

الوجوب بمعنى امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع ان كان بحيث لا يجوز العقل ذلك الانفكاك فالوجوب عقلى و ان كان بحيث يجوزه العقل دون العادة فالوجوب عادى و كذا الامتناع اما عقلى وهو وجوب الجانب المخالف عقلا و اما عادى هو وجوب ذلك الجانب عادة وكذا الامكان اما عقلى و هو سلب الوجوب العقلى عن الجانب المخالف او عن الجانبين و اما عادى هو سلب الوجوب العادى عن الجانب المخالف او عن الجانبين لكن هذا الامكان العقلى هو الامكان بحسب نفس الامر باحد اطلاقيه فهو غير الامكان **64b** العقلى السابق فانه بمعنى سلب الوجوب العقلى او العادى عن احد الطرفين او عن كليهما فى مجرد نظر العقل ^[274] سواء كان مسلوبا بحسب نفس الامر او لا كما اشرنا و **بالجملة** كل من الوجوب و الامتناع و الامكان منقسم الى عقلى و عادى فالحرارة واجبة للنار عقلا عند الحكماء و عادة عند الاشاعرة و سلبها عنها ممتنع عقلا عند الحكماء و عادة لا عقلا عند الاشاعرة فان ذلك السلب ممكن عندهم [عقلا و ان امتنع]²⁷⁵ [عادة و لا يقدح فى الامتناع العادى انفكاكها عنها مرة او مرتين كما فى قصة خليل الرحمان لان العادة ما انتفى خلافه او تدور و ذلك لان جميع الممكنات]²⁷⁶ عند الاشاعرة مستندة الى الفاعل المختار ابتداء لا الى الفاعل الموجب بواسطة اعداد معد كما زعمه الحكماء حيث ذهبوا فى مشهورهم الى ان المبدء الاول الذى هو الواجب تعالى لم يصدر عنه الا العقل الاول ثم صدر من هذا العقل العقل الثانى مع الفلك الاول الذى هو التاسع فصدر من العقل الثانى العقل الثالث مع الفلك الثانى الثامن و هكذا الى ان يصدر من العقل التاسع العقل العاشر مع الفلك التاسع هو الفلك القمر ثم صدر منه العناصر و

²⁷³ ما بين القوسين سقط من (ب,د)

²⁷⁴ فى (ب) بزيادة (او العادى)

²⁷⁵ ما بين القوسين سقط من (ا,ب,ك,مل)

²⁷⁶ ما بين القوسين سقط من (ب,ك)

العنصریات²⁷⁷ و هو المدبر فى عالم العنصر و جميع هذه المبادئ العالية موجبة فى افعالهم على زعمهم و فى تحقيقهم [ان الكل صادر بالايجاب عن المبدء الاول لكن بوسائط معدة هى العقول و غيرها من الشروط فالعقول فى مشهورهم وسائط فى الایجاد و فى تحقيقهم]²⁷⁸ وسائط فى الاعداد لا فى الایجاد و جميع ذلك مبنى على زعمهم بان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد 65a و اذ قد بطل تلك القاعدة عند الاشاعة كان جميع الممكنات مستندة الى الواجب تعالى ابتداء عندهم اى بلا واسطة لا²⁷⁹ فى الایجاد و لا فى الاعداد و هو المذهب الحق

فان قلت

ما الفرق بين الواسطة فى الایجاد و الواسطة فى الاعداد مع ان الاعداد لا يتصور بدون ايجاد شئ

قلت

المراد من الواسطة فى الایجاد ان تكون تلك الواسطة موجدة لا شرطاً فى ايجاد الواجب تعالى و الواسطة فى الاعداد بالعكس و حاصل الواسطة فى الاعداد اشتراط بعض افعاله تعالى بالبعض الاخر كاشتراط ايجاد العرض بايجاد محله و اشتراط ايجاد البياض فى الجسم الاسود بازالة سواده و الاشاعة ينكرون الاشتراط فى جميع ذلك و يقولون بالاستلزام الاعم من الاشتراط فان كل مشروط مستلزم لشرطه و لا²⁸⁰ عكس فان احد معلولى علة واحدة مستلزم للآخر و ليس بمشروط به اذ الشرط هو الخارج الموقوف عليه و التوقف بمعنى ان لا يمكن وجود شئ الا بعد وجود شئ اخر فيكون الموقوف عليه متقدماً بالذات على الموقوف و لا تقدم لاحد المعلولين بالذات على الاخر و الا لكان المتقدم من جملة ما يتوقف عليه المتأخر فيكون علة له لا معلولاً لعلته و هو خلاف المفروض و ان اردت زيادة توضيح الفرق بين المذاهب الثلاثة اعنى مذهب الاشاعة و مذهب الحكماء فى مشهورهم و مذهبهم فى تحقيقهم فلنمثل لك بثلاثة سلاطين سلطان يتولى جميع الامور بنفسه و يقف وزراؤه بين يديه و 65b هو يفعل كما يشاء و ان لم يكن له وزير اصلاً فحاله تعالى مع الممكنات كحال هذا السلطان مع اموره عند الاشاعة و سائر اهل الحق و سلطان نصب وزراء و فوض جميع الامور اليهم و هم يفعلون من الامور ما يقتضيه الزمان فحاله

²⁷⁷ فى (ب، د، س، ك، مل) العنصرات

²⁷⁸ ما بين القوسين سقط من (ب)

²⁷⁹ سقط من (س، ك) لا

²⁸⁰ سقط من (ب) لا

تعالى مع الممكنات كحال هذا السلطان مع تلك الامور عند الحكماء فى المشهور و سلطان نصب وزراء و يتولى جميع الامور بنفسه لكن لا يمكن ان يفعل شيئاً الا بشرط حضور واحد او متعدد من وزرائه فحاله تعالى مع الممكنات كحال هذا السلطان مع اموره عند تحقيق مذهب الحكماء و لا يخفى ما فى مذهبهم من شائبة الاحتياج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فالحق مع الاشاعرة

قد تمت الرسالة اللطيفة للاستاد المحقق

Tahkikte kullanılan nüshalar:

1. Esas alınan nüsha: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, Demirbaş no: 3580, Varak: 25b-65b, Tarih: 1195. Sembolü: اس
2. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No:26646, Tarih yok. Sembolü: ا
3. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, No: 775/9, Varak: 43b-62b Tarih: 1261, Sembolü: د
4. Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, No: 447, Tarih: 1231, Varak: 271a-313b, Sembolü: س
5. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 1574/4, Varak: 43b-2b Tarih: 1223, Sembolü: ك
6. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, No: 872, Varak: 1b-27a, Tarih: 1213, Sembolü: ب
7. Köprülü Kütüphanesi, 3. Kısım, No: 331, Tarih: ... Varak: 22b-52a, Sembolü: كو
8. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, No: 1438, Varak: 1-18, Sembolü: مل

1 للكنبوى رحمه الله مفتاح باب الموجهات

1 بسم الله الرحمن الرحيم

2 الباب الاول

2 فى الضرورة و الوجوب وفيه فصول

2 الفصل الاول فى مطلق الضرورة و الوجوب

5 فان قلت

5 قلت

6 الفصل الثانى فى تحقيق الضرورة لاجل الذات

6 فان قلت

6 قلت

11 [البحث] الاول

12 البحث الثانى ان الماهيات ليست بمجعولة

13 الاول ما ذكره بعض المحققين الشارح الجديد للتجريد

13 الثانى ما ذكره المحقق الدوانى

15 الثالث ما نقول من ان مراده بقوله ما جعل مشمشا

16 فان قلت

17 قلت

18 البحث الثالث لو كان سلب بعض الماهيات المتباينة

19 الفصل الثالث فى تحقيق الضرورة الازلية

20 الفصل الرابع فى تحقيق الضرورة الذاتية

24 الباب الثانى

24 فى الدوام و الفعل و القوة.....

24 الفصل الاول فى تحقيق الدوام

26 الفصل الثانى فى تحقيق الفعل

27 الفصل الثالث فى تحقيق القوة و الاستعداد

28 فان قلت

29 قلت

30 فان قلت

30 قلت

32 الباب الثالث.....

32 فى تحقيق الامكان و الامتناع.....

34 الفصل الاول فى تحقيق الامكان الذاتى.....

35 فان قلت

35 قلت

41 الفصل الثانى فى تحقيق الامكان المنطقى.....

42 فان قلت

43 قلت

44 الفصل الثالث فى الامكان الحينى.....

44 الفصل الرابع فى الامكان الوقتى

45 الفصل الخامس فى الامكان الدوامى

45 الفصل السادس قد يطلق الامكان

46 الفصل السابع فى تحقيق الامكان الوقوعى.....

46 تتمة الفصول

47 الفصل الثامن فى الامكان الخاص

48 الفصل التاسع فى تحقيق الامكان الاستقبالى.....

50 فان قلت

50 قلت

54 فان قلت

54 قلت

56	الفصل العاشر في اقسام الممكن العام
58	خاتمة الابواب
59	فان قلت
59	قلت