

Adududdin el-Îcî'den Ali Kuşçu'ya Bir Tartışmanın Serencamı: Ontoloji Tartışması Kipler Mantiğının Bir Devamı mıdır?

Ömer Türker*

Özet: Adududdin el-Îcî, *el-Mevâkıf* adlı eserinde kelamın umûr-ı âimme bahsinde incelenen zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarının mantığın kipli önermeler bahsinde ele alınan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık olmadığını iddia eder. Gerek Seyfeddin Ebherî, Cürcânî, Hasan Çelebi gibi *el-Mevâkıf*'ın şârih ve muhaşşileri gerek *Tecrid* geleneğinin meşhur muhaşşileri gerekse *Şerhu'l-Makâsîd* yazarı Teftâzânî, Îcî'nin iddiasını eleştirmektedir. Ali Kuşçu da eleştirilere katılır ve bilhassa Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'daki cümlelerinin bir kısmını yeniden dile getirir. Makalenin ilk yarısında bu eleştirilerin tarihsel sıralamaya riayet eden sistemli bir sunumu yapılmakta, ikinci yarısında ise şeklen isabetli görünen eleştirilerin gerçekte isabetli olmadıkları iddiası, varlık-mahiyet ve zorunluluk-mümkün ayrımlarının ima ve sonuçlarına dikkat çekilerek temellendirilmektedir. Buna göre müteahhirün dönemi düşünürleri neredeyse görüş birliğiyle Îcî'yi eleştirmektedir. Bunun sebebi, müteahhirün dönemi düşünürlerinin varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımlarından sonra varlık kavramından kökten bir şekilde ayrılan sübut kavramını yeni anlamıyla kullandıkları halde tanımın yenilememiş olmalarıdır. Îcî'nin sözlerini yeni dönemin sözü edilen duyarlılığına dile getiren ve ontoloji araştırmalarının yeni karakterinin farklılığını ifşa eden bir uyarı olarak anlamak daha isabetlidir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Zorunluluk, İmkân, İmkânsızlık, Kipler, Ali Kuşçu, Îcî.

Abstract: In *al-Mawâqif*, 'Aqûd al-Dîn al-İjî argues that the concepts of necessity, contingency, and *non-contingency* examined in kalâm's *umûr al-'amma* are not the necessity, contingency, and *non-contingency* examined in logic's modal propositions. The commentators and super-commentators (*muhaşshis*) of *al-Mawâqif* such as al-Sayf al-Dîn al-Abharî, al-Jurjânî, Hasan Çelebi, the famous *super-commentators* of the *Tajrid* tradition, and the author of *Sharh al-Maqâsîd*, al-Taftâzânî, criticize al-İjî's claim. 'Ali Qūshji agrees with the critics and, especially, rephrases some of al-Taftâzânî's sentences in *Sharh al-Maqâsîd*. In the first half of the article, I provide a systematic presentation of these criticisms in chronological order. In the second half, I demonstrate the claim that these formally valid criticisms are not accurate in fact by drawing attention to the implications and consequences of the distinctions between existence-essence and necessary-contingent. Scholars of the later period criticize al-İjî almost unanimously. This is because the scholars of the *mutakahirün* period had not renewed the definition of the concept of *thubût*, which radically diverged from the concept of existence after the distinctions between existence-essence and necessary-contingent, even though they had used it in its new sense. For this reason, it is more accurate to understand al-İjî's statement as a warning that expresses the aforementioned mindset of the new era and reveals the new character of ontological research.

Key Words: Existence, Necessity, Contingency, Non-contingency, Modes, 'Ali Qūshji, 'Aqûd al-Dîn al-İjî.

* Prof. Dr. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. İletişim: omturker@gmail.com

Giriş

Sistemli bir şekilde önce Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin eserlerinde (ö. 381/992), ardından İbn Sînâ (ö. 428/1037) külliyatında ele alınan zorunlu-mümkün ayrımı, felsefe, kelam ve tasavvuftaki varlık düşüncesi tartışmalarını derinden etkilemiş, daha önceki kitaplarda bulunmayan pek çok meselenin vazedilmesine ve hususen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) katkılarıyla yeni başlıkların ihdas edilmesine yol açmıştır. Ayrımın kabiliyetlerinin bilhassa İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımıyla birleştirilmesi sayesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Zira zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımlarıyla birlikte İslam dönemi filozoflarının kendi ontolojilerini inşa ettikleri ve felsefeye yeni bir karakter kazandırmayı başardıkları görülür. Ayrımın Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî'yle birlikte kelama, İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvufa taşınması sayesinde İslam dönemi metafizik gelenekleri hem varlık düşüncesi alanında ortak bir çerçeveye hem de bu ortak çerçevenin üç büyük yorumuna ulaşmışlardır. Ortak çerçeve ve yorumlar şerh ve haşiye geleneklerinde derinleştirilen ve bir çırpıda sayılması mümkün olmayan tartışmaları ihtiva eder. Varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımı üzerinden devam eden bu yorum ve tartışmalar sadece İslam düşüncesini modern Batı felsefesiyle karşılaşma tecrübesine kadar canlı tutmakla kalmamış aynı zamanda Orta Çağ Hıristiyan felsefesini de canlandırmış ve modern döneme intikal eden metafizik araştırmaların ilgilerini ve muhtevasını derinden etkilemiştir.

Söz konusu tartışmalardan biri, İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fî ilmî'l-keîâm* adlı eserinde zorunluluk, imkânsızlık ve imkân kavramlarının itibari olup olmadığını tartıştığı bir fasılda bu kavramların mantıkta incelenen zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan farklı olduğu iddiası etrafında gelişmiştir. İcî'nin tespiti başta *el-Mevâkıf* şârihleri olmak üzere sonraki dönem kelam literatüründe tartışmaya açılmış, kip ve madde olan zorunluluk (vâcib), imkân ve imkânsızlık (mümteni') ile söz konusu kavramlar arasındaki genellik-özellik ilişkisi belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Ali Kuşçu (ö. 879/1474) da *Şerhu't-Tecrîd*'de İcî'nin *el-Mevâkıf*'taki sözlerini alıntılarla tartışmaya dahil olmuş ve İcî'nin tespitini eleştirmiştir. Bu makalede İcî'nin ilk şârihlerinden itibaren oluşan tartışma geleneğinin Ali Kuşçu'ya intikal süreci ele alınarak Kuşçu'nun eleştirisi ve değerlendirmeleri kaynaklarıyla birlikte açıklanacak, ardından başta Kuşçu olmak üzere şârih ve muhaşşilerin görüş ve eleştirilerinin isabetli olup olmadığı tartışılacaktır.

1. Zorunluluk, İmkânsızlık ve İmkân Kavramlarının, Kip ve Maddelerden Farklı olduğu İddiası ve Eleştiriler

Adudiddin el-Îcî *el-Mevâkıf fî ilmî'l-keîâm* adlı eserinde zorunluluk (*vâcib*), imkân ve imkânsızlığın (*imtinâ'*) itibarî kavramlar olduğunu ele aldığı fasıllarda bu üç kavramın önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan farklı olduğunu iddia eder. Ona göre:

Bu kavramlar, önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkansızlıktan başkadır. Aksi halde mahiyetlerin gerekleri, onların zâtları nedeniyle zorunlu olurdu. Bu bağlamda “Çiftlik, dört için zorunludur” dediğimizde bununla yüklenmesinin zorunluluğunu ve ayrılmasının imkansızlığını kastederiz. Bu ise zâtî zorunluluktan başkadır.¹

Pasajdaki iddiayı ilk ele alan şârih, Îcî'nin doğrudan öğrencisi Seyfeddin Ahmed el-Ebherî'dir (ö. 780-800 /1377-1397 arası).² Ebherî zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın itibariliğini tartıştıktan sonra bu kavramların önermelerin maddesi ve cihetleriyle ilişkisini ele alır:

Bil ki yüklemelerin konulara nispeti ister olumlu ister olumsuz olsun bağın sağlamlığına ve onun zorunluluk, imkânsızlık ve imkân sıfatına sahip olduğuna delalet eden bir niteliğe sahip olmak zorundadır. Şayet bunlar nefsi'l-emirde dikkate alınırsa önermelerin maddeleri olarak adlandırılır; düşünce veya dilde dikkate alınırsa önermelerin kipleri olarak adlandırılır. Bunlar, bizim buradaki konumuz olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan daha geneldir. Çünkü bizim konumuz, varlığın kendinde imkâm ve zorunluluğudur. Birincisi, bir şeyin bir şeye sübutunun imkânı veya zorunluluğudur. *Tecrîd* yazarı (Nasîruddin et-Tûsî'nin [ö. ö. 672/1274]) düşündüğü gibi kip olmaları halinde bunlar, konunun zât, varlığın ise yüklem veya bağ olduğu önermede hem madde hem kiptir. Varlığın yüklem olmasının örneği, “İmkân imkânla mevcuttur” önermesidir. Varlığın bağ olmasının örneği ise “İnsan, imkânla kâtip olarak vardır” önermesidir. Fakat varlık önermede yüklem veya bağ olmadığına birinciden farklılaşmaz. Mesela biz “Dört zorunlu olarak çifttir” dediğimizde çift olmanın dörde zorunlu olarak yüklem olduğunu ve ondan ayrılmasının imkânsız olduğunu kastederiz, çiftin varlığının zorunlu olduğunu kastetmeyiz. Çift olmanın zâtı, çift olmanın varlığını gerektirmez.³

1 bk. el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmî'l-keîâm*, (Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019 içinde), I, 670-672.

2 Îcî'nin talebelerinden Kirmanî'nin (ö. 786/1384) *Şerhu'l-Mevâkıf*ında bu sözlere ilişkin herhangi bir açıklama geçmez. bk. Kirmanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, Nr. 1685, vr. 48a-48b.

3 bk. Seyfeddin Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp. Fatih, Nr. 3117, vr. 54a-54b; Fatih, Nr. 3116, vr. 49a; Yeni Cami, Nr. 748, vr. 65b. Nüshalar arası kısmi farklılıklar bulunmaktadır. Zira bazı nüshalarda sehven *vucûd* yerine *vucûb* yazılmıştır. Tercümede Fatih 3116 numaralı nüsha esas alınmıştır.

Ebherî, herhangi bir eleştiri yöneltmeden İcî'nin cümlelerini açıklar ve onun uyarısını umûr-ı âmme bölümünde açıklanan zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın sadece varlığın zorunluluğu, imkânı ve imkânsızlığı olduğuna yönelik bir uyarı olarak değerlendirir. Ona göre İcî, varlığın yüklem veya bağ olduğu önermeler ile böyle olmadığı önermelerin ayrıştırılması için bir farkındalık oluşturmayı amaçlamaktadır.

İcî'nin genç öğrencilerinden Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Makâsîd*'da doğrudan İcî'nin sözlerini alıntılararak eleştirir. Ona göre;

Varlık yüklem yapıldığında zâtî zorunlulukla nitelenen şey, zâtı nedeniyle zorunlu varlık iken zâtî imkânsızlıkla nitelenen şey, zâtı nedeniyle imkânsızdır. Birincinin örneği, Tanrı, ikincinin örneği iki çelişğin bir araya gelmesidir. Fakat varlık, konu ile yüklem arasında bağ yapıldığında zâtî zorunlulukla nitelenen şey, konunun zâtına nispetle konusu için var olması zorunlu olan iken zâtî imkânsızlıkla nitelenen şey, yine konusuna nispetle konusu için varlığı imkânsız olandır. Birincinin örneği dört için çift olmak, ikincinin örneği, dört için tek olmaktır. Buna göre mahiyetin gereğinin varlığı -çift olmak gibi- mahiyetin zâtı için zorunludur yani onun sübutu mahiyetin zâtına zorunludur, kendi zâtına nispetle değildir. O, kendi varlığını zâtı nedeniyle gerektirmediğinden herhangi bir imkânsızlığa yol açmaz.

Böylece (İcî'nin) *el-Mevâkıf*'ta söylediği "Burada incelenen zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan başkadır. Aksi halde mahiyetlerin gerekleri zâtları nedeniyle zorunlu olacaktır." sözü düşmektedir. Zira İcî şayet söz konusu gereklerin zâtları nedeniyle zorunlu olacaklarını kastetmişse gereklilik ilişkisi menedilir. Şayet mahiyetlerin zâtları nedeniyle zorunlu olacaklarını kastetmişse bu durumda gereklerin zâtları nedeniyle zorunlu olacağı menedilir. Çünkü bu takdirde gereklerin mahiyete sübutu, başka bir şeye ihtiyaç olmaksızın, mahiyetin zâtına nispetle zorunludur anlamına gelmektedir.

Sanki o (İcî), önermelerin bir kısmında varlığın yüklem veya bağ olarak bulunmadığını düşünmüştür. Mesela "insan yazandır" önermesinin böyle olduğunu düşünmüş ve bu önermenin "İnsan yazan olarak vardır" yahut "İnsanda yazma özelliği vardır" anlamına geldiğini menetmiş ve bu önermenin "İnsanın doğru olduğu şey ile yazanın doğru olduğu veya yüklendiği şeyin aynı olduğu" anlamına geldiğini düşünmüştür. Oysa muhakkikler, "Onun için vardır, sabittir, ona doğrudur, yüklenir" vb. sözlerimiz arasında lafız farklılığı dışında herhangi bir fark olmadığı kanaatindedirler. Bizim söylediklerimiz, Muhakkik'in (Nasiruddin et-Tûsî) *Tecrîd*'de söyledikleriyle de uyumludur.⁴

Teftâzânî "Sanki o" ifadesiyle başlayan sözlerinde, Seyfeddin Ahmed el-Ebherî'nin açıklamasıyla uyuşan ama aşağıda zikredeceğimiz diğer düşünürlerde görülmeyen bir değerlendirme yapmaktadır. Ebherî gibi Teftâzânî de İcî'nin bir kısım

4 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, I, 460-61.

önermelerde varlığın yüklem veya bağ olmadığını kastetmiş olabileceğini düşünmektedir. Fakat Ebherî bunu İcî'nin sözlerinin doğrudan bir yorumu olarak vazederken Teftâzânî "sanki" kaydıyla söz konusu ifadenin yoruma açık olduğunu ihsas etmekte ve Ebherî'nin açıklamasını kendi eleştirisinin zeminine dönüştürmektedir. Makalenin ikinci başlığı altında İcî'nin iddiası değerlendirilirken bilhassa Teftâzânî'nin imaları çözümlenecektir. Şimdilik şunu belirtelim: Teftâzânî'nin yukarıdaki metnin ilk iki paragrafında dile getirdiği eleştiri sonraki düşünürlerce sürdürülecek ama bilhassa Ali Kuşçu tarafından aynıyla tekrar edilecektir.

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ilgili pasajın şerhinde öncelikle kip ve madde arasındaki farka dikkat çekerek İcî'nin maksadını açıklar. Buna göre kip, düşünce veya dildeki zorunluluk, imkân ve imkânsızlık iken madde, nefsi'l-emrdeki zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktır. Umûr-ı âmme kapsamında incelenen zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, varlığın zorunluluğu, imkânı veya imkânsızlığı olduğundan bunlar yalnızca yüklemi şeyin kendi varlığı olan özel (*mahsûsa*) önermelerde kip veya madde olabilir. Oysa bir önermenin kipi ve maddesi, konunun kendi varlığı olmakla sınırlı değildir. Konunun varlığı dışında olumlu ve olumsuz özellikleri konuya yüklem yaptığımızda zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan ibaret olan kip ve madde, artık varlığın zorunluluğu, imkânı ve imkânsızlığı değildir. Bu durumda önermenin kipi ve maddesi olarak zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, daha geneldir yani hem varlık yüklemine hem de diğer yüklemeleri içerir. Cürcânî'nin ifadesiyle;

Önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, hepsinde geçerlidir. Bu nedenle "Zeyd'in varlığı zorunludur", "imkânsızdır" veya "mümkündür" denildiği gibi "Zeyd'in kara veya kör olması zorunludur", "imkânsızdır" veya "mümkündür" denir. İşte varlığın zorunlu vb. olması, şu andaki meselemizdir. Çünkü bizim burada zorunluyla kastımız, canlılığı, karalığı vb. zorunlu olan değil varlığı zorunlu olandır. İmkânsız ve mümkündeki durum da böyledir.⁵

İcî'nin söz konusu iddiadaki gerekçesi açıktır. Varlık yüklemi ile diğer yüklemeler arasında fark bulunmaması halinde "mahiyetlerin gerekleri, zâtları nedeniyle zorunlu olacaktır". Cürcânî de bu gerekçeyi destekler tarzda şerh ederek İcî'nin verdiği örnekte dördün var olmasının zorunluluğu ile çift olmasının zorunluluğunu ayırıştırır. Yani dört kendi olması bakımından çift olmak zorundadır ve dörtlük mahiyeti onun

5 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 672.

çift olmasını gerektirir.⁶ Oysa dörtlük mahiyeti var olmayı gerektirmediğinden dördün kendinde çift olmayı gerektirmesinden onun zorunlulukla var olması gerekmez.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta İcî'ye yönelik herhangi bir itiraz serdetmeyen Cürcânî Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd'de İcî'nin *el-Mevâkıf*'taki iddiasını aktardıktan sonra meseleyi tartışmaya açar. *Tecrîd*'de Tûsî, varlığın yüklem veya bağ (râbıta) yapıldığında üç madde-nin kendinde ve üç kipin de düşüncede ortaya çıktığına işaret ettikten sonra zorunluluk, imkânsızlık ve imkân kavramları arasındaki ilişkiyi açıklar:

Varlık yüklem yahut bağ yapıldığında bağın sağlamlığı ve zayıflığına delalet eden kendinde üç madde ve zihinde üç kip meydana gelir: Zorunluluk, imkânsızlık ve imkân. Yokluk için de aynı durum geçerlidir... Bazen zorunluluk, imkânsızlık ve imkân zâtî olarak ele alınır. Bu durumda taksim, hakiki olur ve bunların birbirine dönüşmesi mümkün değildir. Bazen ilk ikisi, başkası itibariyle alınır ve taksim, ikisinin birbirine dönüşmesi mümkün olacak şekilde bir araya gelmesini engellerken mümkünlerde üçünden birinin mutlaka bulunmasını gerektirir.⁷

Tecrîd şârihi Şemseddin Mahmud Isfahânî'ye (ö. 749/1349) göre zorunluluk, imkânsızlık ve imkân bazen zât bakımından dikkate alınır. Bu takdirde mefhumun söz konusu üç durum açısından zorunlu, imkânsız ve mümkün taksimi hakiki olur. Böylece kısımların doğruluk ve yanlışlıkta bir araya gelmesi mümkün olmaz aksine sadece biri, mefhum hakkında doğru olabilir.⁸

Cürcânî ise öncelikle bu taksimin hangi yüklem olursa olsun her yükleme kıyasla mefhum hakkında düşünülebileceğini söyler. Ona göre her mefhum ya zorunlu ya imkânsız ya da mümkündür. Mesela canlılık ya zorunlu ya imkânsız ya da mümkündür. Fakat meşhur olan, zorunlu, imkânsız ve imkânın varlık yüklemine kıyasla mefhum hakkında dikkate alınmasıdır. Yani zorunlu, imkânsız ve mümkün denildiğinde bundan ilk başta varlığı zorunlu, varlığı imkânsız ve varlığı mümkün olan anlaşılmaktadır. Cürcânî buradan umur-i âmme bölümlerinde incelenen zorunluluk, imkânsızlık ve imkânın önermelerin cihetleri ve maddelerinde zikredilen zorunluluk, imkânsızlık ve imkân olduğu sonucuna varır. Ona göre yegâne fark, söz konusu üç durumun umur-ı âmme bölümlerinde varlık yüklemine nispetle kayıtlanmış olmasıdır.⁹

6 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 672.

7 Nasîruddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd, Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tegrîdî'l-akâid* içinde, nşr. Eşref Al-taş, Muhammed Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020, I, 132-34.

8 Şemseddin Mahmûd Isfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tegrîdî'l-akâid*, I, 132-134.

9 Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Tegrîdî'l-İ'tikâd*, I, 134.

Kuşkusuz bu açıklama, İcî'nin yukarıda aktarılan uyarısını önemsizleştirmektedir. Nitekim *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta İcî'nin söylediklerini sükkût geçerek şerh eden Cür-cânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Tecrîd'l-i'tikâd*'da İcî'nin *el-Mevâkıf*'taki sözlerini alıntıylaarak eleştirir:

Dolayısıyla “Eğer bunlar, cihetler ve maddelerde zikredilenlerle aynı olsaydı mahiyetle-
rin gerekleri, zatlari nedeniyle zorunlu olurdu. Buna örnek çiftliğin dört için olmasıdır.”
sözünün herhangi bir gerekçesi yoktur. Çünkü dördün çift olması zorunludur, var olması
zorunlu değildir. Anlamın farklılığı, yüklem farklılığından kaynaklanmaktadır, zorun-
luluk mefhumunun farklılığından kaynaklanmamaktadır. Zorunluluk her ikisinde de
madde ve cihettir.¹⁹

Bu değerlendirmede Cür-cânî'nin dikkat çektiği nokta, zorunluluk, imkânsızlık ve imkânın anlam değişimine uğrayıp uğramadığıdır. Onun açıklamalarına göre bu üç kavram hangi yükleme nispet edilirse edilsin herhangi bir anlam değişimine uğramamakta, sadece nispet edildiği kavramla kayıtlanmaktadır. İcî'nin örneğini açıkladığımızda mesele daha belirgin hale gelmektedir. “Dört çifttir” önermesinin maddesi zorunluluktur. “Dört zorunlu olarak çifttir” önermesinde ise maddenin yanı sıra kip de zorunlu olmaktadır. Her iki önermede de zorunluluk, dört ile çift arasındaki ilişkiyi nitilemekte ve dört ile çift arasındaki ilişkinin kesinlikle olumsuzlanamayacağını ifade etmektedir. Dört olmak bakımından dört yahut çift olmak bakımından çift, varlık ve yokluğu içermediğinden kip ve madde yalnızca kendinde dört ve kendinde çift ile ilgilidir. Dolayısıyla bu önermelerde umur-ı âimme bahislerinde tanımlanan anlamıyla zorunluluk madde ve kip olmuştur ama çift olmakla kayıtlanmıştır. Dördün veya çiftin varlığı veya yokluğunun zorunluluğundan değil, çiftin dörde nispetinin zorunluluğundan söz edilmektedir. Zorunluluğun anlamı değişmemekte sadece kayıtlandığı yüklem değişmektedir.

Ali Kuşçu da *Şerhu Tecrîd'l-akâid*'de tartışmaya katılmaktadır. Kuşçu, *Tecrîd*'in yukarıda aktarılan pasajının şerhinde bilhassa Seyyid Şerif el-Cür-cânî'yi izleyerek önce varlığın meşhur iki tür yüklemesini açıklar. Buna göre varlık, şeyin kendinde varlığı ve başkası için varlığı olmak üzere iki kısma ayrılır. Birincisi şeyin kendisine yüklem olurken ikinci şey ile başkası arasında bağ olur. Buna “Masa vardır” ve “Masa kahverengidir” önermelerini örnek verebiliriz. Birinci önermede masaya yük-

19 Cür-cânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Tecrîd'l-i'tikâd*, I, 134.

lem olan şey “varlık” iken ikinci önermede masaya yüklem olan şey, kahverengiliktir. İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ el-Burhân*'daki açıklamalarını¹¹ dikkate alarak ifade edecek olursak; ikinci önerme “Masa kahverengi olarak vardır” demektir. Bu sebeple bir şeyin sadece var olup olmadığını sormak ile o şeyin bir başka şey olarak var olup olmadığını sormak ayrıştırılmış, ilkinde “basit hel” sorusu, ikincisine “bileşik hel” sorusu; basit ve bileşik yüklemeyi içeren önermelere ise “basit tasdik” ve “bileşik tasdik” adı verilmiştir.¹²

Ali Kuşçu'nun belirttiği üzere her iki yüklemde de konu ile yüklem arasında olumlu veya olumsuz bir nispet bulunmaktadır. Zira yüklem varlık üzerinden kurulduğundan nispet olumlu, yokluk üzerinden kurulduğunda nispet olumsuz olmaktadır. Söz konusu olumlu veya olumsuz nispet nefsü'l-emirde mutlaka bir kısım keyfiyetlere sahiptir. İşte zorunluluk, imkânsızlık ve imkândan ibaret olan bu keyfiyetler kendilikleri açısından bakıldığında maddeler iken zihinde oluşları açısından bakıldığında kiptirler.¹³

Ali Kuşçu, *Tecrîd* metnini açıkladıktan sonra hem Tûsî'nin *Tecrîd*'deki ifadelerini hem de İcî'nin yukarıda dile getirilen görüşünü eleştirir. Ona göre Tûsî'nin ifadeleri, mantıkçıların terminolojisine iki açıdan aykırıdır.¹⁴ Birincisi: Mantıkçılara göre kip, aklın ister vakiya mutabık olsun ister olmasın nispetin keyfiyetine dair hükmüdür. Vakiya mutabık olması halinde cihet maddeyle uyuşur, olmaması halinde uyuşmaz. Oysa Tûsî'nin ifadesi, kip ve maddenin zat bakımından bir olmasını gerektirmektedir. Bu durumda kip ile madde arasında uyuşmazlık olmaması gerekir.¹⁵ İkincisi: Sonraki mantıkçılara (müteahhirîn) göre madde yüklem konuya nispetine ait olumlu ya da olumsuz her keyfiyet iken önceki mantıkçılara (kudemâ) göre madde, her nispetin değil, yalnızca olumlu nispetin keyfiyetidir. Hatta nefsü'l-emirdeki olumlu nispetin her keyfiyeti de değildir, aksine zorunluluk, imkânsızlık ve imkanla nitelenmesinden ibarettir. Ali Kuşçu'ya göre Tûsî'nin sözleri hem sonraki hem de önceki mantıkçıların görüşüne terstir. Zira Tûsî, olumsuz nispette madde olduğunu söyle-

11 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 201-202.

12 Yüklem ve soruların açıklaması için bk. Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'l-akâid*, nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zirâî er-Rızâî, Kum: İntişârât-ı Râid, 1393, I, 199.

13 Ayrıntı için bk. Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'l-akâid*, I, 200-201.

14 Bu eleştiri, daha önce Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin yönelttiği eleştirinin bazı açılardan ayrıntılandırılmış halidir. bk. Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tegrîd*, I, 132-33.

15 Kuşçu, *Şerhu Tegrîd'l-akâid*, I, 202-203.

mekle önceki mantıklılara, maddeyi üç keyfiyete tahsis etmekle sonraki mantıklılara ters düşmüştür.¹⁶

Böylece Ali Kuşçu, madde ve kipin açıklamasında nefsi'l-emir ve zihin farkını dikkate almanın dışında herhangi bir tahsisi dışarda bırakmaktadır. Tam da bu nedenle Cürcânî ile paralel bir şekilde İcî'nin görüşünü eleştirmektedir. Ona göre de umûr-ı âmme bölümünde incelenen zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, önermelerin cihetleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktır. Cürcânî'nin de belirttiği gibi anlamca herhangi bir farklılık yoktur. Fakat umûr-ı âmme bölümünde ele alınan önermeler, yüklemeleri şeyin kendinde varlığı olan mahsusa önermelerdir. Çünkü zorunlu, imkânsız ve mümkün kelimeler ilminde veya metafizikte kullanıldığında varlığı zorunlu, varlığı imkânsız ve varlığı mümkün kastedilir.¹⁷ Ali Kuşçu, İcî'nin iddiasını da bu açıklamalar doğrultusunda eleştirir:

el-Mevâkıf yazarı, onların bunlar olmadığını (söz konusu kavramların, önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan başka olduğunu) aksi halde mahiyetlerin gereklerinin, zatları nedeniyle zorunlu olacağını iddia etmiştir. Cevap şudur: Eğer gereklerin kendiliklerinde zorunlu varlık olduğunu kastetmişse gereklilik ilişkisi menedilir; eğer onların varlığının mahiyetlerin zatları nedeniyle zorunlu olduğunu kastetmişse talinin yanlış olduğu menedilir. Çünkü onun manası şudur: Gereklerin mahiyete sübutu başka bir şeye ihtiyaç duymadan mahiyetin zati nedeniyle zorunludur. Bu ise imkânsız değildir. Çünkü çift olmanın dörde sübutu zorunludur. İmkânsız olan, çift olmanın varlığının kendinde zorunlu olmasıdır, başkasına sübutunun zorunlu olması değildir.¹⁸

Kuşçu'nun "gereklilik ilişkisi menedilir" derken kastı şudur: Umûr-ı âmme bölümünde incelenen zorunluluk, imkânsızlık ve imkânın kip olması, mahiyetlerin gereklerinin varlığının kendinde zorunlu olmasını gerektirmez. Diğer deyişle kipsel zorunluluk, ontolojik zorunluluğu gerektirmez. Çünkü bu kavramlar konu ile yüklem arasındaki nispeti nitelemektedir. Şayet yüklem varlığın kendisi ise varlığın konuya nispetinin; bir mahiyetin gereği ise o gereğin mahiyete nispetinin zorunluluğunu,

16 Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, s. 203-204. Ali Kuşçu'nun Tûsî'ye yönelik eleştirileri tartışmaya açıktır. Zira Tûsî de madde ve kipi ayrıştırır ve bir önermede madde ve kipin farklılaşabileceğini kabul eder. Fakat daha ziyade Tûsî'nin açıklamalarının gerektirdiği sonuçlar üzerinden hareket eden bu eleştirilerin isabetli olup olmadığı bu makalenin konusu değildir. Müstakil bir çalışmada ele alınabilir.

17 Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, s. 204.

18 Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, s. 204-205.

imkânsızlığı veya imkânını gerektirir. Dolayısıyla “bu kavramlar, önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık olsaydı mahiyetlerin gerekleri, zatları nedeniyle zorunlu olurdu” şeklindeki şartlı önermenin mukaddem ve tâlîsi arasında yani önermenin “bu kavramlar, önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık olsaydı” kısmı ile Ali Kuşçu’nun yorumladığı haliyle “mahiyetlerin gerekleri kendiliklerinde zorunlu olurdu” kısmı arasında gereklilik ilişkisi bulunmamaktadır. İkinci eleştiriye göre şartlı önermenin mukaddemi ile yine Kuşçu’nun yorumladığı haliyle tâlîsi arasında yani “bu kavramlar, önermelerin kipleri ve maddeleri olan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık olsaydı” kısmı ile “mahiyetlerin gerekleri mahiyetlerin zâtları nedeniyle zorunlu olurdu” kısmı arasında bir gereklilik olduğu söylenebilir. Fakat bu durumda tâlî yanlış değildir, zira zorunluluk, mahiyetler ile gerekleri arasındaki nispeti nitelemektedir.

Yukarıda Teftâzânî ve Cürcânî’den aktarılan pasajlarla karşılaştırıldığında Kuşçu’nun açıklamalarının örnekten önceki kısmının Teftâzânî’den alıntı, örneğe uygulama içeren kısmının Cürcânî’den alıntı olduğu görülür. İki açıklamayı birleştiren Kuşçu, teorik gerekçe ile açıklayıcı örneği birleştirmeyi amaçlamış görünmektedir.

Teftâzânî, Cürcânî ve Kuşçu’nun değerlendirmeleri, İcî’nin iddiasının gereksiz, gerekçesinin ise isabetsiz olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar bir itiraz olarak zikretmese de Hasan Çelebi Fenarî (ö. 891/1486) de söz konusu kavramların kendileri açısından önermelerin kipleri ve maddeleri olduğunu zira yüklem konuya nispetinin niteliği olduklarını, yüklem hususiyetinin dikkate alınması bakımından önermelerin kipleri ve maddelerinden daha özel olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre burada onların kip ve maddelerden başka olması ile önermelerin kipleri olması arasında herhangi bir çelişki yoktur.¹⁹

İcî adına bir itizar beyanı Devvânî (ö. 908/1502) hâşiyesinde görülür. Devvânî, Kuşçu’nun “gereklerin varlığının zorunlu olacağını kastetmişse” ifadesine düştüğü hâşiyede İcî’nin görüşünü bir terminoloji farklılığına indirgemeyi dener. Ona göre

İcî, şunu kastetmiş olabilir: Mütekellimler, gereklerin varlığının zorunluluğuna “zati nedeniyle zorunlu” (el-vâcib lizâtihi) demezler. Dolayısıyla İcî’nin sözleri şuna delalet eder: Kelamcılar terminolojisinde zati nedeniyle zorunlunun anlamı, kendinde varlığa mahsus olandır. Zira kelamcılar “zatiyle zorunlu” (el-vâcib bizzat) dediğinde sadece bu

19 Hasan Çelebi Fenarî, *Hâşiyeye ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, (Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf* hâmişinde), tsh. Muhammed Bedreddin en-Na’sânî, Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Radî, 1991, II, 121.

anlamı kastederler; başka bir anlamı kastettiklerinde ise ifadeyi kayıtlarlar. Bu ise bizzât vâcib ifadesinin örfi hakikat olduğuna işarettir. Bizzât vacib ifadesinin daha genel anlama söyleniyor olması -aralarında ancak bir karine ile kullanıldığında biliniyor olması halinde- buna zarar vermez. Evet bu görüş şu eleştiriye açıktır: Lafız, söylediğinde hemen anlaşılacak ve başkasında mecaz olmayacak şekilde bir kısım fertlerinde meşhur olabilir. Nitekim varlık lafzının hâricî varlık için kullanımı böyledir. Halbuki onlar, varlığı zihnî ve haricî kısımlarına ayırmışlardır.²⁰

Devvânî her ne kadar bir mazeret bulsa da bulduğu mazerete kendisi ikna olmuş görünmemekte ve İcî'nin iddiasının yine de yukarıdaki pasajda dile getirdiği eleştiriye açık olduğu kanaatinde. Ona göre kelamcılar arasında bu anlamın meşhur olup örfi hakikat haline gelmesi, umur-ı âmme kısmında açıklanan zorunluluk, imkânsızlık ve imkân ile önermelerin maddesi ve kipi olan zorunluluk, imkânsızlık ve imkânın farklı olmasını gerektirmez. Dolayısıyla Devvânî'ye göre de İcî'nin açıklaması, hakiki bir gerekçeye dayanmamaktadır.

Seyfeddin Ahmed el-Ebherî'nin varlığın yüklem veya bağ olduğu ve olmadığı önermelerin İcî tarafından ayrıştırıldığı şeklindeki yorumunu istisna edersek şimdiye kadar görüşlerini aktardığımız düşünürlerin tamamı, umûr-ı âmme bahsinde ele alınan zorunluluk, imkânsızlık ve imkânın genel olarak önermelerin maddeleri ve kipleri kapsamında yer aldığını söylemekte ve İcî'nin sözlerini en iyimser yaklaşımla sadece ilgili bölümde ele alınan kavramların daha özel olduğuna yönelik bir uyarı olarak değerlendirmektedir. Ali Kuşçu'nun değerlendirmeleri, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsûd*'daki pasajlarının bir naklinden ibarettir. Dolayısıyla Ali Kuşçu, İcî'nin sözlerine eleştirel yaklaşan düşünürlerle aynı çizgide yer almaktadır. Pekâlâ, durum gerçekten böyle midir yahut İcî'nin sözleri farklı şekilde yorumlanabilir mi?

2. Şârih ve Muhaşşilerin Görüşlerinin Eleştirisi ve İcî Savunusu

Şarih ve muhaşşilerin önermelerin kipleri hakkındaki değerlendirmeleri ilk bakışta haklı görünmektedir. Gerçekten de Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin dediği gibi zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın tanımları, mantık ve metafizikte aynıdır. Bu açıdan bakıldığında zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kipler mantığında hem varlık yüklemine hem de diğer bütün yüklemeleri içerecek şekilde ele alınırken umur-ı âmme bahsinde

20 Devvânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, (Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd* hâmişinde), I, 205.

sadece varlık yüklemiyle ilişkili olarak ele alınmaktadır. Yukarıda aktarıldığı gibi bu sebeple şarih ve muhaşşiler İcî'nin uyarısını eleştirmektedir. Onların eleştirilerinin özü nihai tahlilde şuna varmaktadır: İcî'nin sözleri mutlak olarak alındığında yanlış iken yukarıda açıklanan önermelere tahsis edildiğinde malumu ilama varmaktadır. Fakat İcî'nin bu kavramların mantık ve metafizikteki tanımlarının farkında olmadığını yahut bu denli dikkatsiz davrandığını düşünmek en azından ikna edici değildir. Ayrıca İcî'nin *el-Mevâkıf* metnini yazdıktan sonra bu metni gözden geçirdiğini, bazı cümleleri eklediğini veya tashih ettiğini biliyoruz.²¹ Bu bakımdan İcî'nin uyarısının makul bir yorumu bulunmalıdır. Kanaatimce bu yorum, mantık ile ontoloji arasındaki farktan çıkarılabilir.

Bilindiği gibi mantık, nazarî ve amelî felsefi bilimlerin araştırmalarında yöntem işlevi görmektedir. Nazarî ve amelî bilimler ise konularını hangi açıdan inceliyorlarsa o açıdan konularda ortaya çıkan durumları (zâtî arazlar) inceler. Mesela tıbbın konusu hastalık ve sağlığa konu olması bakımından insan bedenidir. Tabip, bedende ortaya çıkan hastalıkların varlık ve sebeplerini tespit etmeyi amaçlar. Fakat tabibin beden hakkında ulaştığı varlık ve sebep bildiren tasdikler, bir tabiat hakkında ilgili açıdan verilen hükümlerdir. Kip ve madde denilen şey de tasdikin konusu olan bu tabiat ile tasdikin yüklemi olan hal arasındaki ilişkinin niteliğidir. Hükümler tabiat hakkında olduğundan bilimlerdeki önermeler, dış varlığa değil nefsü'l-emre dair hükümlerdir. Tam da bu nedenle konu ile yüklem arasında varsayılan bütün nispetler, dış dünyaya değil nefsü'l-emre kıyaslandığında zorunluluk, zorunsuzluk, süreklilik veya süreksizlik nitelikleriyle nitelenir.²² Daha önce de belirtildiği gibi bu niteliklerin nefsü'l-emirdeki haline madde, zihindeki yargısına veya dildeki ifadesine ise kip denilmektedir. Dolayısıyla madde veya kip dediğimiz şey, esas itibarıyla zorunluluk ve sürekliliğin kendileri, zıtları ve muhtelif terkipleridir. Nitekim Kâtibî Kazvî'nin *er-Risâletü's-Şemsîyye*'si ile Kutbüddin er-Râzî'nin *Tahrîrül-ğavâ'idil-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâletü's-Şemsîyye*'sinde kipli önermelerin İbn Sînâ sonrasında tekâmül ettiği haliyle ayrıntılı bir dökümüne bakıldığında bu durum açıkça görülür.

Hakikati yalnızca olumlama veya yalnızca olumsuzlamadan ibaret olan basit önermelerin kipli halleri; mutlak zorunlu, mutlak dâime, umumi meşrûta, umumi

21 Mesela bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 366, 574.

22 Ayrıntı için bk. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrül-ğavâ'idil-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâletü's-Şemsîyye*, (Kâtibî Kazvîni, *er-Risâletü's-Şemsîyye* ile birlikte), nşr. Muhsin Bidarfer, Kum: Menşûrât-ı Bidâr, 1383, s. 273-75.

örfiyye, umumi mutlaka ve umumi mümkinine olmak üzere altıdır. (i) Mutlak zorunlu, yüklem konuya olumlanmasının ve konudan olumsuzlanmasının konu var olduğu sürece zorunlu olduğuna hükmedilen önermedir. Bu önerme hem zorunluluğu içerir hem de bu zorunluluk bir vasıf ve zamanla kayıtlı değildir. (ii) Mutlak dâime; yüklem konuya olumlanması ve konudan olumsuzlanmasının konunun zatı var olduğu müddetçe sürekli olduğuna hükmedilen önermedir. (iii) Umumi meşrûta; yüklem konuya olumlanmasının ve konudan olumsuzlanmasının konunun zatının konunun vasfıyla nitelenmiş olması şartıyla zorunlu olduğuna hükmedilen önermedir. (iv) Umumi örfiyye; yüklem konuya olumlanmasının ve konudan olumsuzlanmasının konunun vasfı bulunması şartıyla sürekli olduğuna hükmedilen önermelerdir. (v) Umumi mutlaka; yüklem konuya olumlanmasının ve konudan olumsuzlanmasının bilfiil olduğuna hükmedilen önermelerdir. (vi) Umumi mümkinine; mutlak zorunluluğu hükme muhalif yönden kaldırmaya hükmedilen önermelerdir.

Bileşik (mürekkeb) kipli önermeler ise hususi meşrûta, hususi örfî, zorunsuz vucûdî, süreksiz vucûdî, vaktiyye, münteşire ve husûsî mümkinine olmak üzere yedidir. (i) Hususi meşrûta, zat bakımından süreksizlik (lâ-devâm) kaydıyla sınırlanan umumi meşrûtadır. (ii) Hususi örfî, zat bakımından süreksizlik kaydıyla umumi örfîdir. (iii) Zorunsuz vucûdî, zat bakımından zorunsuzluk kaydıyla umumi mutlakadır. (iv) Süreksiz vucûdî, zat bakımından süreksizlik kaydıyla alınan umumi mutlakadır. (v) Vaktiyye, yüklem konuya olumlanmasının veya ondan olumsuzlanmasının zat bakımından süreksizlikle kayıtlı olarak konunun var olduğu vakitlerden belirli bir vakitte olduğuna hükmedildiği önermedir. (vi) Münteşire, yüklem konuya olumlanmasının veya ondan olumsuzlanmasının konunun varlığının vakitlerinden belirsiz bir vakitte zat bakımından süreksizlikle kayıtlanmış olarak zorunluluğuna hükmedildiği önermedir. (vii) Hususi mümkinine, mutlak zorunluluğun varlık ve yokluk yönlerinin her ikisinden de kaldırıldığı önermedir.²³

Dikkat edilirse bu önerme türlerinin tamamında varsayılan bütün nispetler nef-sül-emre kıyaslandığında bir yandan zorunluluk veya zorunsuzluk niteliğiyle nitelenirken diğer yandan süreklilik veya süreksizlik niteliğiyle nitelenmektedir. Ayrıca önermelerin tamamında konu ile yüklem arasındaki ilişki dikkate alınmaktadır. Konu, varlık ve yokluk niteliklerinden arınmış bir zât olarak düşünülmekte, yüklem ise varlığın kendisi ve muhtelif tahakkukları olmaktadır. Dolayısıyla daha önceki

23 Bu önermelerin ayrıntılı izahı için bk. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantukyye*, s. 275-295.

alıntılarda da açıkça belirtildiği gibi kipli önermelerde varlık yalnızca yüklem veya bağ olarak alınmakta; zorunluluk, imkân veya imkânsızlık bir nispetin bir niteliği olarak değerlendirilmektedir. Pekâlâ, umûr-ı âimme bahsinde incelenen zorunluluk, imkân ve imkânsızlık tam olarak böyle midir?

Aslında söz konusu üç kavramın tanımı dikkate alındığında mantık ile ontoloji arasında bir süreklilik olduğu söylenmelidir. Nitekim İcî'yi eleştiren bütün düşünürler de bu durumu ifade etmektedir. Lakin bu sürekliliğin bozulduğu ve ontoloji veya daha genel ifadesiyle metafiziği mantıktan ayıran bir yön vardır: Umûr-ı âimme bahislerinde ilk bakışta herhangi bir şeyin varlığı ile kendisi arasında bir ilişki kuruluyor görünür. Mesela X'in varlığa olumlu nispetinin kaçınılmaz olması halinde zorunluluk, olumsuz nispetinin kaçınılmaz olmasına halinde imkânsızlık, olumlu ve olumsuz nispetinin her ikisinin de kaçınılmaz olmaması halinde imkân olduğu söylenir. Bu açıklamalarda varlık ve yokluk yüklemidir. Fakat İcî, metafizik araştırmayı mantıksal açıklamalardan ayırıştıran önemli bir noktaya işaret etmektedir: Varlık (vucûd), umûr-ı âimme bahislerinde gerçekte yüklem veya bağ değil, konudur. Biz varlığın imkânından, zorunluluğundan veya imkânsızlığından bahsederiz. Yani "Varlık olmak bakımından varlık ya zorunlu ya imkânsız yada mümkündür" deriz. "Varlık zorunludur", "Varlık imkânsızdır" ve "Varlık mümkündür" şeklinde açabileceğimiz bu sözde varlık, yüklem değil konudur. Tabii ki, konu olan varlık ile zorunluluk, imkân ve imkânsızlık arasında sübutu ifade eden bir bağ vardır. Fakat bu bağ, dış dünyada veya zihinde bulunuş anlamında varlığa özdeş olan sübutu değil, dış dünyada bulunmaktan daha genel, zihinde bulunmaktan ise bir yönden daha genel olan nefsi'l-emirde sübutu ifade eder. Bu, ilk bakışta bir zihin tarafından kavransın veya kavranmanın şeyin kendinde bir niteliğe sahip olması yahut olmaması demektir. Fakat derinleştirildiği takdirde olumlama halinde şeyin kendiliğine özdeş olan, olumsuzlama halinde şeyin kendisinden ayırma veya kaldırmaktan ibaret olan bir kendinde bulunuş halini dile getirir.

Bu sebeple de varlığın zorunluluğu ve imkânı tartışması, iki tür varlık (vucûd) anlamına ulaşır. Birincisi, varlığın saf kendindeliğini ifade eden ve zorunluluğa özdeş olan Zorunlu Varlık anlamıdır. İkincisi ise dış dünyada bir nesnenin hakikati olarak tahakkuk ve taayyün eden, o nesnenin fâilinden aldığı zorunluluğuna özdeş olan ve İbn Sînâ'nın tabiriyle "ilahî varlık" (el-vucûd el-ilâhî) olan varlıktır (vucûd). Zorunluluk birinci anlamıyla varlığın kendisi açısından kendisine tekâbüle ederken ikinci anlamıyla varlığın başkası açısından kendisine tekabül eder. İmkân birinci anlamıyla varlığa nispet edilmeye elverişli değilken ikinci anlamıyla varlığın kendisi olmak bakımın-

dan kendisine tekabül eder. Dolayısıyla bu anlamlarıyla varlık, önermelerin yüklemi veya bağı değil, bizzat konusudur. Önermelerde yüklem olan varlık, ikinci makul olan “dış dünyada sübut” anlamıdır. Bu anlamıyla varlıkta Tanrı ve muhtelif mertebeleriyle mümkün mevcutlar farklılaşmaz. Çünkü bir şey varsa vardır, yoksa yoktur; daha az veya daha çok var yahut yok olamaz. Fakat birinci ve ikinci anlamıyla varlık, nesnenin kendisine özdeş olduğundan kendiliklerin farklılaştığı ölçüde farklılaşır.

Böylesi bir idrak, zorunlu-mümkün ayırımına varlık-mahiyet ayrımı eklenmek-sizin ulaşılabilir değildir. Bu sebeple İbn Sînâ sonrasında felsefe, kelim ve tasavvuf kitaplarında umûr-ı âmme bahislerinde gördüğümüz açıklamalar İbn Sînâ öncesindeki metafizik kitaplarında yer almaz. Kuşkusuz İbn Sînâ öncesinde genelde mantık özelde burhân kitaplarında zorunlu, mümkün ve imkânsıza dair açıklamalar bulunmaktadır. Özellikle de Fârâbî metinlerinde kipler mantığı İbn Sînâ'yı hazırlayacak şekilde geliştirilmiş²⁴ ve bu açıklamalar Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ından itibaren mantıkta ve metafizikte teolojinin konularına tatbik edilmiştir. Fakat *el-Mebâ-hisu'l-meşrûkiyye*, *Muhassal*, *Şerhu't-Tecrîd*, *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıfta* zorunlu, mümkün ve imkânsızla ilgili tartışmaların ne başlık ne de muhtevası sistemli olarak önceki metafizik kitaplarında bulunabilir. Söz konusu üç kavramının müteah-hirûn dönemi eserlerinde görülen başlık ve muhtevasının ilk kapsamlı felsefi açıklaması İbn Sînâ metinlerinde görülür. Ardından Fahreddin er-Râzî, sonraki dönemleri etkileyecek şekilde sistematize etmiştir.

Varlık-mahiyet ayrımının, genelde düşünce tarihinin özelde İslam düşünce tarihinin şekillenmesinde bizim buradaki sorunumuz bakımından etkisi şudur: Bu ayrım yapılmadan varlık kavramını kelimenin hakiki anlamıyla sıfat olmaktan çıkarmak mümkün değildir. Fârâbî, Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi filozofların hatta daha öncesinde Yeni Eflâtûncu filozofların Tanrı'da zât ve varlığın ayırlamayacağına dair görüşleri bizi yanıltmamalıdır. Çünkü bu düşünürler, sadece Tanrı'da değil, ayrık akıllarda da varlığın zâttan ayırlamayacağını düşünmüşlerdir. Onların bu görüşleri, İbn Sînâcı varlık kavrayışına ulaşmalarından değil, basitlik-mürekkeplik veya birlik-çokluk ilişkisine dair tahlillerinin zorunlu bir sonucu olan soyutluk ilkesinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar, Tanrı ve ayrık akıllarda basitlik ve birliğin sağladığı soyutluğun onlardan bir tanım soyutlamayı imkânsız hale getirdiğini düşünmüşlerdir. Varlığın mahiyetten ayrıştırılarak varlığın hükümleri ve mahiyetin hüküm-

24 Bu hususta bk. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, nşr. Muhammed Taki Dâniş Pejûh, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzma el-Mar'âşi en-Necefi, 1409, s. 184-221.

lerinin müstakil olarak düşünüldüğü, zorunlu, mümkün ve imkânsız ayrımlarının varlık ve mahiyete ayrı ayrı tatbik edildiği bir düşünme biçimi İbn Sînâ tarafından geliştirilmiş, sonraki filozof, mütekelim ve sûfiler de bu düşünceyi tevaris etmişlerdir. Nitekim bu ayrımın derinleştirilip imaların çözülmesi neticesinde Fahreddin er-Râzî tahkik yöntemine, İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûda ulaşmıştır. Özellikle vahdet-i vücûdçu düşünürlerin söylediği tarzda varlığın tabî küllî ve bütün mevcutların da varlığın halleri olduğu düşüncesine, varlık-mahiyet ayrımı yapılmadan ulaşılamaz. Bu sebeple Akdeniz havzasında İbnü'l-Arabî öncesinde gelişen panteist öğretilerin hiçbirinde vahdet-i vücûdda görüldüğü haliyle varlığın birliği ve teklifi düşüncesine rastlanmaz.

Îcî'nin uyarısını tam da bu bağlamda anlamak mümkündür. Nitekim Îcî sonrası onun iddiasını eleştiren düşünürlerden Teftâzânî'nin daha önce aktardığımız şu sözleri, onun en azından Îcî'nin tavrını fark ettiğini ihsas etmektedir:

Sanki o (Îcî), önermelerin bir kısmında varlığın yüklem veya bağ olarak bulunmadığını düşünmüştür. Mesela “insan yazandır” önermesinin böyle olduğunu düşünmüş ve bu önermenin “İnsan yazan olarak vardır” yahut “İnsanda yazma özelliği vardır” anlamına geldiğini menetmiş ve bu önermenin “İnsanın doğru olduğu şey ile yazanın doğru olduğu veya yüklendiği şeyin aynı olduğu” anlamına geldiğini düşünmüştür.²⁵

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Teftâzânî'nin bu sözleri Seyfeddin Ahmed el-Ebherî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'indeki açıklamasının kuşkucu bir tarzda yeni ifadesidir. Bu değerlendirmeye göre Îcî önermelerdeki zorunluluk, imkân ve imkânsızlık keyfiyetlerinin varlığın zorunluluğu, imkânı ve imkânsızlığı olmadığını kastetmektedir. Kuşkusuz böyle bir görüşün iddia edilebilmesi için Teftâzânî'nin de belirttiği gibi konu ile yüklem arasında kavram birliği değil kapsam birliği bulunduğunu dikkate almak gerekir. Çünkü bu durumda yüklem konuya yüklenmesini mümkün kılan şey, konunun doğru olduğu şey ile yüklem doğru olduğu şeyin özdeş olmasıdır. Bu özdeşlik, konunun zâtının yüklem unvanıyla nitelenmesine imkân vermektedir. Dolayısıyla varlık, önermenin tarafı olmadığı gibi burada tartışıldığı anlamıyla bağ da olmamaktadır. Fakat Teftâzânî, muhakkikler nezdinde “vardır, sabittir, doğrudur, yüklenir” gibi tabirlerin aynı anlamda kullanıldığını gerekçe göstererek Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tecrîd*'indeki tavrını tercih etmekte ve genel olarak şârih ve muhaşşilerin benimsediği yaklaşımdan yana tavır almaktadır.

25 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsüd*, I, 461.

Aslında Teftâzânî'nin gerekçesi makul değildir. Çünkü hem önermelerin nefsi'l-emirle ilgili olduğunu hem de varlık ve sübutun özdeş olduğunu söylemek isabetli değildir. Nefsi'l-emirde sübut görüşü, İbn Sînâcî mahiyetin kendinde sübutu görüşünün bir süreği olarak ortaya çıkmıştır. Mahiyetin kendinde sübutunu, mahiyetin kendinde varlığı olarak anlamak ne denli isabetsiz ise tasdiklerin nefsi'l-emirde sübutunu nefsi'l-emirde varlığı olarak anlamak da o denli isabetsizdir. Zira bu kullanımların tamamında sübut, her neyin sübutu ise onun kendiliğini ifade etmektedir. Saf varlık veya saf yokluk dışındaki kavram ve önermelerde kendiliğe varlığı veya yokluğu dahil etmek, zaten bütün bu ayrımları anlamsızlaştırmak demektir.

Sonuç

Kanaatimce müteahhirûn dönem düşünürlerinin neredeyse görüş birliğiyle İcî'yi eleştirmelerinin sebebi, varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımlarından sonra varlık kavramından kökten bir şekilde ayrılan sübut kavramını yeni anlamıyla kullandıkları halde tanımını yenilememiş olmalarıdır. Bu düşünürlerin Mutezile tarafından ileri sürülen "mümkün madumların sabit olduğu" görüşüne yönelik eleştirilerinin bu belirsizliği beslediği de söylenebilir. Oysa kendinde veya kendi olması bakımından mahiyet fikri, sübut ve vucûd özdeşliğine dair önceki açıklamaları gerçekte geçersiz hale getirmiştir. Nitekim yeni dönemde nefsi'l-emr terkinin kullanıldığı durumların tamamında sübut özel olarak haricî veya zihnî varlığı değil, nesnenin neyse o olması anlamında kendindeliliğini ifade eder. Bu durum, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık niteliklerinin ele alınışını da derinden etkilemiş, meselenin mantıktan metafiziğe intikalinin karakterini değiştirmiş ve Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde görmeye başladığımız ayrıntılı umûr-ı amme bahislerini ortaya çıkarmıştır. Dahası, bu yaklaşım mantığın genelde önerme bahsini özelde kipler bahsini etkilemiş ve İbn Sînâ'dan itibaren önermelerin hükümlerine dair tartışmalar ayrıntılandırılmıştır. Fakat bu ayrıntı, mantıktan metafiziğe değil, metafizikten mantığa doğru ilerleyen bir araştırmanın sonucudur.

İcî'nin sözlerini yeni dönemin sözü edilen duyarlılığını dile getiren ve ontoloji araştırmalarının yeni karakterinin farklılığını ifşa eden bir uyarı olarak anlamak daha isabetlidir. Zira İbn Sînâ'da görülen yetkin haliyle zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımları, Fahreddin er-Râzî'nin eleştirel okumaları sayesinde iki farklı tavrın ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Birincisi: Felsefe ve kelam geleneklerinde kendindeliliği ifade eden sübut kavramının merkeze alınması ve vucûdun sübutun bir türevine dönüşmesidir. Müteahhirûn döneminde felsefe ve kelam metinleri ontolojide varlığı öncelemekle birlikte episte-

molojide sübutun merkezde olduğu bir düşünce üzerine kuruludur. Yani ontolojide varlık asıl, sübut türev iken epistemolojide sübut asıl, varlık türevdir. Varlık-mahi-yet ve zorunlu-mümkün ayrımlarına dair tartışmalar, mevcutla başlar, vucûdla devam eder ve sübutla sona erer. Bu, tahakkuk etmiş veya edebilecek bir şeyin kuruluş sürecinin zihinsel bir tahlilidir. Şeyin taayyün etmiş halinden başlayan tahlil, onun kendineliliğine doğru ilerler ve nihayet kendinde şeyde tamamlanır. Tahlilin verdiği haliyle şeyin kendinde sübutu asıl haline gelerek şeyin kuruluşu, onun genel durumlarından (umûr-ı âmme) belirli bir varlık mertebesinde taayyün etmesini sağlayan özelliklerine doğru ilerler.

İkincisi: İbnü'l-Arabî ile başlayan tasavvuf geleneğinde, kelim ve felsefede görülenin tam tersine, vucûd merkeze alınmış, sübut türeve dönüştürülmüştür. Bu sebeple mutasavvıflar, vucûdun zorunlu ve mümkün (vâcib ve mümkün) kısımlarına ayrılmasını reddetmişler ve genel olarak nazar geleneğine mensup olanlardan farklarını da vucûdun böyle bir ayrıma kabil olmadığı iddiası üzerine kurmuşlardır. Bu, bir bakıma, ontolojiyi öne alıp epistemolojiyi ontolojinin uzantısı olarak vazetmek olarak değerlendirilebilir.

İster sübut ister vucûd esas alınsın bu durum, vucûd-mahi-yet ve zorunlu-mümkün ayrımlarından önce ontolojide kullanılan illet-malûl, kadîm-hâdis, küllî-cüzî gibi bütün ayrımların gözden geçirilmesine yol açmıştır. Bu bağlamda İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî üçlüsünde çeşitli aşama ve boyutlarıyla ortaya çıkan dönüşümün ortak bir sonucu vardır: Hem filozof ve kelimcilerin hareket noktasını oluşturan “varlık olmak bakımından varlık ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsızdır” önermesinde hem de vahdet-i vucûd cu sûflerinin hareket noktasını oluşturan “varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” önermesinde varlık (vucûd) yüklem değil, konudur. Her üç geleneğe ait metinlerin umûr-ı âmme bahislerinin zorunlu-mümkün ayrımının ele alındığı kısımlarda da varlık, yüklem olarak değil, konu olarak ele alınır. Bu sebeple İcî'nin tam da bu bağlama oturan sözleri, biçimsel bir uyarı olmadığı gibi gereksiz yere tanım farklılığını hissetmek gibi basit bir hata da değildir. Aksine meselelerin can alıcı boyutuna dikkat çekerek metafiziğin varlık incelemesinin kendinde varlığın zorunluluk, imkân ve imkânsızlık nitelikleriyle ilişkisini belirginleştirmeyi amaçladığını dile getirmektedir.

Ortak bir eleştirel okuma yapan şârih ve muhaşşiler içinde yalnızca Ebherî ve Teftâzânî'nin İcî'nin maksadını kısmen fark ettiği söylenebilir. Fakat bu düşünürler de fark ettikleri noktayı derinleştirip buradan hareketle kelim ve felsefenin ortak meselesi olarak umûr-ı âmmenin yeni dönemdeki karakterine dair herhangi bir tahlile teşebbüs etmemiştir.

Bibliyografya

- Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019
- Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Tecrîd'l-i'tikâd*, nşr. Eşref Altaş, Muhammed Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Devvânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, (Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd* hâmişinde), I nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zirâî er-Rızâî, Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, nşr. Muhammed Taki Dâniş Pejûh, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzma el-Mar'aşî en-Necefi, 1409.
- el-Ebherî, Seyfeddin Ahmed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Ktp. Fatih, Nr. 3117; Fatih, Nr. 3116; Yeni Cami, Nr. 748.
- Hasan Çelebi Fenarî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* hâmişinde), tsh. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî, Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Radî, 1991.
- İsfahânî, Şemseddin Mahmûd, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîd'l-akâid*, nşr. Eşref Altaş, Muhammed Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Kirmânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, Nr. 1685.
- Kuşçu, Ali, *Şerhu Tecrîd'l-akâid*, nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zirâî er-Rızâî, Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrül-kavâ'id il-mantıkye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, (Kâtibi Kazvîni, *er-Risâletü's-Şemsiyye* ile birlikte), nşr. Muhsin Bidarfer, Kum: Menşûrât-ı Bidâr, 1383.
- Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemül-Küttüb, 1998.
- et-Tûsî, Nasîruddin, *Tecrîdül-i'tikâd*, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîd'l-akâid* içinde, nşr. Eşref Altaş, Muhammed Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.