

Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler

Ömer Ali Yıldırım*

Ma'dûm and Mumkin: Treatments of the Mu'tazilah's Concept of Non-Existent and Ibn Sînâ's Concept of Contingent

In this article, Shahristânî's claim in his *Nihâyah al-iqdâm* that the Mu'tazilah in considering the thingness of non-existent (*shay'iyya al-ma'dûm*) was influenced by philosophers and misunderstood them is evaluated. To this end, first the idea of contingent (*mumkin*) in Ibn Sînâ's philosophy and the concept of non-existent (*ma'dûm*) in Mu'tazilah's thought will be examined in order to establish whether there is a relationship or a non-relationship between the two concepts. The nature of contingent being (*imkân*) in Ibn Sînâ and the idea of *ma'dûm* in the Mu'tazilah will be emphasized in particular, and references to *ma'dûm* in Ibn Sînâ will be made when necessary. Also, the idea of mental existence (*al-wujûd al-'aqlî*) in Ibn Sînâ's philosophy will be examined in relationship to *ma'dûm*. Finally, the relationship, if any, between the Mu'tazilah's *ma'dûm* and Ibn Sînâ's *mumkin* will be examined and based on this examination the accuracy of Shahristânî's claim will be assessed.

Keywords: Shahristânî, Ibn Sînâ, Mu'tazilah, contingent (*mumkin*), non-existent (*ma'dûm*), thing, non-contingent, known.

Giriş

"Mümkün" ve "ma'dûm" kavramlarına İslâm düşüncesinin farklı ekollerine mensup düşünürlerin eserlerinde sıklıkla rastlanmaktadır. Mümkün kavramı, asıl değerine bilhassa İbn Sînâ'nın felsefesinde kavuşmuş ve sonraki dönemde gerek felsefe gerekse kelâm ekolünden düşünürlerin çalışmalarında daha yoğun olarak görünür olmuştur. Bu kavramın sahip olduğu ehemmiyet noktasında, bir bütün olarak ontolojinin ve metafiziğin en başat kavramlarından biri olduğu ve ontolojik sistemlerin kurulmasında temel dayanaklardan birini teşkil ettiğini söylemek fikir verici olacaktır.

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

“Ma’dûm” kavramına gelince, bu kavram köken olarak felsefî eserlerin tercümesiyle İslâm dünyasında görünür olsa da, bilhassa Mûtezilî kelâmında ilk dönemlerden itibaren apayrı bir anlamla farklı tartışma bağlamlarında üzerinde hassasiyetle durulan kavramlardan biri olmuş, ma’dûmun şey olarak kabul edilmesi noktasında gelişen anlayış, mezhebin karakteristiğini belirleyen teorilerde son derece işlevsel bir rol oynamıştır. Bilhassa Tanrı’nın yaratma fiilinin açıklanması, yoktan yaratma, Tanrı’nın irade ve kudret sıfatının kapsamı gibi tartışmalarda bu kavrama açık referanslar yapılmaktadır. Hatta Tanrı’ya “şey” denilip denilemeyeceği, Tanrı’nın (âleme yönelik) ezeli bilgisi, bilgi ve ma’lûm arasındaki ilişki gibi problemler de yine ma’dûm teorisinin önemli bir rol oynadığı yerlerdir.

Mûtezilî kelâmcıların çoğunluğu ma’dûmun “şey” olarak nitelendirilebileceği kanaatindedir. Buna göre, var olmaları mümkün olan şeylerin varlık bulmadan önceki hallerine yönelik bir ifade olarak kullanılan mümkün ma’dûmlar, yaratılmadan önce de bir zât ve “şeylik”e sahiptirler. İbn Sînâ’nın “mümkün” kavramı da tabiatı itibariyle varlık ve yoklukla nitelendirilemeyen bir öze gönderme yapmaktadır. Öyleyse bu iki kavram arasında bir fikrî irtibatın söz edilebilir mi? Böyle bir irtibat varsa bunun boyutları nedir? Mûtezile’nin ma’dûm anlayışının gerisinde ne gibi saikler bulunmaktadır, gibi sorular, konu çerçevesinde öncelikle akla gelen sorular olmaktadır. Tam da bu noktada Şehristânî, Mûtezile’nin ma’dûm anlayışına yönelik olarak bu tezlerinde filozoflardan etkilendikleri ve onları yanlış anladıkları şeklinde bir iddia dile getirmektedir ki, söz konusu iddia bu makalenin hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu makale çerçevesinde Şehristânî’nin bu iddiasının isabetliliğini inceleyeceğiz. İncelemenin genel sınırları bu kavramların arka planı ve gündeme getirildikleri düzlem olacaktır. Bu düzlemde öncelikle İbn Sînâ felsefesinde “mümkün” kavramının yeri ve kapsamından, bu bağlamda, mümkünün tabiatından ve zihnî varlıktan bahsettikten sonra Mûtezile’nin ma’dûm anlayışına geçecek ve bununla İbn Sînâ’nın mümkün anlayışı arasında ne gibi bir irtibat kurulabileceğini ya da kurulamayacağını belirlemeye çalışacağız. Bu inceleme ve karşılaştırma neticesinde ulaşılan sonuçlardan hareketle asıl sorumuza dönecek ve Şehristânî’nin iddiasının isabetli olup olmadığı konusunda bir sonuca ya da en azından bir değerlendirmeye ulaşmaya çalışacağız.

1. İbn Sînâ Felsefesinde Mümkün Varlık

Kendisine hareket noktası olarak var olanı (mevcûd) alan İbn Sînâ felsefesi, ikinci adım olarak bu varlığın var oluşsal kategorisini belirlemeye yönelmektedir. Eğer bu varlık, kendi zâtı itibariyle var olabiliyorsa “zorunlu varlık”, var

olmak için zâtı dışındaki bir sebebe ihtiyaç duyuyorsa yani varlığını başkasına borçluysa bu da “mümkün varlık” diye isimlendirilmektedir.¹

Mümkün ve zorunlu varlığı birbirinden ayıran en temel özellik, var olmak için zâtları haricindeki bir sebebe ihtiyaç duyup duymamalarıdır. “Var olmak için zâtları haricindeki bir sebebe ihtiyaç duymak ya da duymamak” ifadesi, aslında kendisi için varlık-mâhiyet ayrımı yapılabilen ve yapılamayan varlık ayırıştırmasına karşılık gelmektedir. Şöyle ki, “Var olmak için kendi zâtından başkasına ihtiyaç duymayan varlık” denilirken her zaman için varlığını kendi zâtında taşıyan tek bir konudan bahsedilmekte, var olma noktasında, konunun varlığını aşan başka bir şeye gönderme yapılmamaktadır. “Var olmak için zâtı haricindeki bir sebebe ihtiyaç duyan varlık” denildiğinde ise “varlık” ve “zât” olmak üzere iki ayrı şeyden bahsedilmektedir. Burada söz konusu olan, varlığını kendi içinde taşımayan bir zât ve onu mevcut kılan varlıktır. Dolayısıyla, kendisinde varlık-mâhiyet ayrımının yapılabilmesi, mümkünün bir diğer belirleyici karakteri olarak öne çıkmaktadır.

Varlığın, zorunlu ve mümkün olarak ayrılmasının hem ontolojik hem de kavramsal/mantıkî bir yönü bulunmaktadır.² Varlığın mümkün olarak nitelendirilmesi, bir yönden bakıldığında, onun nesnel âlemde bulunup bulunmamasıyla, yani varlığının ontik boyutuyla değil; bu varlığın mevcudiyetini açıklama noktasında bizi zihnî olarak başka bir varlığa götürmesiyle, yani kendi zâtı haricindeki bir sebebe dayanmasıyla ilgilidir. Bu noktada, mümkün varlık, mantıksal bir kategorileştirmeyle zorunlunun zıddı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yoksa üzerinde konuştuğumuz mümkün varlığın var olmaması söz konusu değildir. Nitekim o, en nihayetinde, her yönüyle zorunlu olan³ ve zorunlu olarak varlık veren bir varlığa dayanmaktadır.⁴ İbn Sînâ'nın varlık felsefesinde zorunlu ve mümkün varlık söz konusu olduğunda, gündeme gelen imkânsızın (mümteni') incelenmesi bu üçlü varlık kategorisinin ontolojik ve kavramsal/mantıkî yönlerini daha da netleştirecektir.

1 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, haz. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-Âfâkî'l-cedîde, 1982), s. 271; *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s. 127; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (I-II, İstanbul: Litera Yayınları, 2004-2005), I, 35, 36.

2 İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayınları, 2002), s. 90-91.

3 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 265, 266; *Metafizik*, II, 88; *el-Mebde' ve'l-meâd*, haz. Abdullah-ı Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1984), s. 6, 10, 11.

4 Ma'lûlün, illetinden zorunlu olarak çıkması noktasında bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 149. Zorunlu varlıktan çıkan varlığın da zorunlu olması konusunda bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 119. Bu noktada, varlığın Tanrı'dan çıkışında, Tanrı'nın bilgisinin etkin bir şekilde devrede olmasından dolayı bu tarz bir varlık vermenin, ışığın lambadan veya ısının ateşten çıkması gibi tabii bir varlık verme şeklinde anlaşılacağına dikkat edilmelidir.

Varlığını kendi içerisinde taşımayan mümkün varlıklar, nesnel âlemde var olmak için, en nihayetinde, varlığını kendi içerisinde taşıyan yani var olmak için zâtı haricindeki başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlığa dayanmak zorundadırlar. Nesnel âlemdeki bilfiil varlığın hem mantıksal izahı hem de ontolojik varlığı için bu ilkenin bulunması zorunludur. Nitekim salt mümkünlerin birbiri ardınca sıralandığı bir varlık zinciri, bizi bir başlangıç ilkesine götürmemekte, bundan dolayı da bilfiil varlığın tezahürü söz konusu olamamaktadır. Şöyle ki, mümkün varlığın zâtı itibariyle varlığı ve yokluğu zorunlu değildir. Bunun var olması için ondaki bu varlık ve yokluk ihtimali dışında üçüncü bir ilkeye ihtiyaç vardır. Eğer bu ilke de bir başka mümkün varlık olursa bu zincir sonsuza kadar uzayacak; ancak ortaya bilfiil varlık çıkmayacak, elimizde sadece varlık ve yokluğa ihtimalleri olan, her iki yöne geçmek için bir sebebe ihtiyaç duyan, dahası, hem zâtı itibariyle hem de zâtı haricindeki başka bir sebep itibariyle mümkün olan bir silsile kalacaktır. Bu silsiledeki mümkün varlığın belirginlik kazanması, yani var olması ancak kendisi zorunlu olan bir ilkeyle söz konusudur. Bu ilkeyle o, kendinde mümkün iken, zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olacaktır (vâcib bi gayrihî).⁵ Öyleyse, varlığına şahitlik ettiğimiz mümkünlerin bilfiil varlıklarının açıklanması için zorunlu olarak, sebep-sonuç zincirinin kendisinde son bulunduğu bir başlangıç ilkesine ihtiyaç duyulmaktadır. Mümkün varlığın izahı için zorunlu olarak ihtiyaç duyduğumuz bu ilke, zorunlu varlıktır.

Kendilerinde varlık-mâhiyet ayrımı yapılabilen mümkünlerin kendi zâtları itibariyle sahip oldukları şey imkândır. Onların varlığı ise zâtları haricindeki bir sebepten, yani Tanrı'dan gelmektedir. Tanrı, onlara varlık vererek onları bilfiil varlıklara dönüştürmektedir. Bu noktada mümkün varlığın tabiatından bahsedilmesi isabetli olacaktır.

1.1. Mümkün Varlığın Tabiatı Olarak İmkân

Yukarıda işaret edildiği üzere, İbn Sînâ'nın varlık tasnifi üçlü bir kategoriye dayanmaktadır. Zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklindeki bu kategorilerden ilk ikisi hakkında yukarıdaki çalışma kapsamında gereksinim duyacağımız ölçüde açıklama yapıldı. Şimdi mümkünün tabiatını yani imkânını anlamamıza yardımcı olacak ölçüde imkânsız hakkında konuşmak yerinde olacaktır.

5 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 37; *İşaretler ve Tenbihler*, s. 128-29; ayrıca bk. Fazlur Rahman, "İbn Sina's Theory of the God-World Relationship", *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, ed. David B. Burrell – Bernard McGinn (Notre Dame, Indiana: Indiana University of Notre Dame Press, 1990), s. 38-52.

Bu noktada başta belirtmemiz gereken şey, imkânsızın zorunlu ve mümkünün tersine, varlıksal bir kategori olmayıp salt zihni/izafî bir kategori olduğudur. “İmkânsız” olarak bahsedilen, var olanlardaki (mevcûd) bir kısım değildir. Var olanlar, var olmaları hasebiyle zorunlu ve mümkün şeklinde iki kısımda değerlendirilirken, imkânsız ise mantıksal bir kategori olarak ele alınır. Bu hatırlatmayı yaptıktan sonra imkânsızdan ne kastedildiğine geçebiliriz.

Zorunlu varlık, mümkün varlığın var olmasının izahında kendisine zorunlu olarak ihtiyaç duyulan, zâtî itibariyle dikkate alındığında da varlığını kendinde taşıyan, yani zorunlu olarak var olan varlıktır. Böylesi bir varlığın var olmaması düşünülemez. Onun var olmadığını düşünmek açık bir çelişkidir. İmkânsız ise var olması düşünülemeyendir. Dolayısıyla bunun, ne kendi başına ne de bir sebep vasıtasıyla var olması söz konusu değildir. Öyle ki, zorunlu varlığın imkânsız olanı var kılması düşünülemezdir. Böylesi bir varlığı taşıyacak madde bulunmamaktadır. Öyleyse, imkânsız, i) Zâtî itibariyle, ii) Fâil itibariyle, iii) Onun mevcudiyetini taşıyacak madde itibariyle olmak üzere üç yönden de imkânsızdır. Bunu, dört köşeli bir üçgenin mevcudiyeti örneği üzerinden düşündüğümüzde açık bir şekilde görebilir ve kendinde taşıdığı çelişkinin farkına varabiliriz.⁶ Mümkün varlığın ise tabiatı imkândır. Bu, mümkünün zâtî itibariyle taşıdığı var olabilirliğe işaret etmektedir. Onun var olması veya olmaması bir sebebe bağlıdır. Mümkün varlığın tabiatı, zorunlu varlıkta olduğu gibi zorunlu olarak var olmayı taşımadığı gibi imkânsızda olduğu gibi var olmamayı da taşımaz. Onun var olmadan önceki tabiatı var olarak nitelendirilemediği gibi yok olarak da nitelendirilemez. Onun, var olmadan önceki bu hali İbn Sînâ tarafından imkân olarak isimlendirilir. İmkânın temel niteliği ise, var olma yeteneğine sahip olması, bir diğer ifadeyle kendisine gelecek varlığı kabul edici olmasıdır. Ona kendindeki bu var olma yeteneğinden dolayı varlık verilmektedir. Öyleyse bu noktada bilfiil mevcut olanların mevcudiyetlerinin temel sebebinin kendi zâtlarında taşıdıkları olabilirlik yeteneği, yani imkân olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, onları var kılan fâilin onlara tesiri, ancak bu imkân halinden sonra söz konusu olmaktadır. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'taki ifadesiyle, varlığın kabul ediciliği kendisini öncelemeyen bir şeyin yaratılması (hudûs) söz konusu değildir.⁷ Bu noktada mümkün varlıkla ilgili bir diğer husus daha belirginlik kazanmaktadır. O

6 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 35.

7 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 36; *en-Necât*, s. 254, 312. Şu ibareler *en-Necât*'ta (s. 254) yer alıyor: *ve nekûl: innehû lâ yümkinü en yuhdese mâ lem yetekaddemhu vücûdü'l-kâbil.*” Şu ifadeler de yine *en-Necât*'tan (s. 312): *“ve leyset sebübün li-vücûdi şey'in mine'l-şeyâi alâ gayri sebîli'l-kabûl.”* İbn Sînâ felsefesindeki imkân kavramı konusundaki bir çalışma için bk. Cüneyt Kaya, “İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân” (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

da zorunlu varlığın ona etkisinin onu mutlak bir yokluktan varlığa çıkarmak olmadığıdır. Zorunlu varlığın ona etkisi onu mutlak yokluktan varlığa çıkarmak değil, ona varlık vermektir.⁸ Bu da bizi, mutlak bir yoklukta olan varlığın, mümteni' olarak nitelendirilmeyi hak eden varlık olduğu sonucuna götürmektedir.

Mümkün varlıkların mevcudiyetinin sebebinin Tanrı olduğunu söylemiştik; bu noktada ilk akla gelen soru, onların kendi zâtları itibariyle sahip olduklarını söylediğimiz "imkân"ın sebebi nedir, sorusudur. İbn Sînâ felsefesinde bu sorunun cevabı yoktur. Çünkü İbn Sînâ, böyle bir soru sormaktadır. Bunun sebebi de sorunun cevabının yol açacağı problemler değil, İbn Sînâ'nın varlığı ele alış tarzının böyle bir soruya mahal vermemesi hatta onu gereksiz kılmasıdır. Nitekim İbn Sînâ'nın varlığı izah etmeye bilfiil var olandan başladığı (Lâ şekke enne hunâ vücûd) ve nihayetinde zâtı itibariyle zorunlu olan bir varlığa ulaştığına değinmiştik. Bu izah biçiminde mantıksal ve ontolojik açıklamalar iç içedir. İnceleme sonucunda ulaştığımız mümkün varlığın tabiatı yani imkân, varlıksal bir kategoriye değil mantıksal bir duruma karşılık gelmektedir. "İmkân" derken söz konusu olan bilfiil bir varlık olmayıp zihni bir analizin zihinsel bir bileşenidir. Bu bileşenin bilfiil var olması, Tanrı'nın ona varlık vermesiyle mümkün olmaktadır. Bu, aslında onun hakkında zihinsel bir bileşen olarak konuşmamıza imkân veren şeyin de Tanrı'nın ona varlık vermesi olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Tanrı'nın varlık vermediği bir "imkân"ın mahalli hakkında konuşmamız söz konusu olamaz. Haklarında konuştuğumuz imkânların tamamı bir şekilde var kılınmış varlıklardır. Biz, var kılınan imkânları (mümkün) zihni bir analizle ayırdıktan sonra onlar hakkında konuşabiliyoruz. Öyleyse, İbn Sînâ felsefesine göre haklarında konuşabildiğimiz şeyler bir şekilde var olan şeylerdir ve bunların tabiatları olarak bahsettiğimiz şey ise mantıksal düzlemdeki analizlerinin sonucu ulaşılan kavramlardır. Bu noktada, "imkânın sebebi", "var kılınmadan önce nerede bulunduğu" gibi sorular bilfiil varlıktan hareket edildiğinde geçersiz olacak, ancak varlık felsefesi yapmaya mâhiyetlerden başladığında bu soruların bir geçerliliği olabilecektir.⁹ Oysa İbn Sînâ felsefesinde durum böyle değildir. Yine, bu sorunun geçersiz kılınması noktasında, yukarıda zihni bir kategori olup mutlak bir yokluğa mahkûm olduğuna gönderme yaptığımız mümteni'in

8 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249. Bu meselenin ma'dûma şeylik veren Mûtezilî kelâmcılar açısından değerlendirilmesi için bk. Zühdi Cârullah, *el-Mûtezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-neşr ve't-tevzî', 1974), s. 59.

9 İbn Sînâ felsefesinin, bazı modern araştırmacılar tarafından varlığa değil de mâhiyete dayandırılması ve bu düzlemde cereyan eden tartışmalara gönderme yapan bir çalışma için bk. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958): 1-16; ayrıca bk. 37. dipnot.

anılması fikir verici olacaktır. Biz var olması imkânsız ve mutlak bir yokluğa mahkûm olan bir varlıktan söz ettiğimizde ona ontolojik bir kategori vermiş olmuyoruz. Benzer şekilde mümkün varlığın tabiatı olan imkân da ontolojik bir kategoriye karşılık gelmemektedir. Bundan dolayı da mümkün varlığın tabiatı olan imkâna, imkân olması itibarıyla bir mahal aramak gerekmemektedir. Öyleyse, Tanrı'nın bu tür zâtlara mahal olması da söz konusu olmamaktadır.

1.2. Zihnî Varlık

Mümkün varlığın kapsamının anlaşılması ve bunun Mûtezilé'deki ma'dûm-la irtibatının ortaya konulması için İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışının incelenmesi gerekmektedir. İnsan zihninin sahip olduğu en genel kavramlardan biri kabul edilen varlık, bu niteliğiyle, sadece nesnel âlemde var olanların değil, dış âlemde bilfiil karşılığı olmasa da bilgimize konu olan her şeyin de temelini oluşturmaktadır. Bu durumda o hem ontolojinin hem epistemolojinin hem de mantıksal gerçekliğin temeli olmaktadır. Filozoflarca varlık sözünün birden fazla mânaya geldiği kabul edilir.¹⁰ İbn Sînâ, varlık kavramıyla bir şeyin hakikati olan özel varlığın kastedildiği gibi, nesnel âlemdeki varlık, mutlak varlık ve zihindeki varlığın da kastedildiğini söyleyerek zihnî varlığı olumlamaktadır.¹¹ Bunları, varlığın çeşitleri ya da varlıksal kategoriler olarak isimlendirebiliriz. Burada, bu çalışma kapsamında maksadımız mümkün ve ma'dûm kavramlarını incelemek olduğundan, nesnel âlemdeki varlık ve mutlak varlığı bir kenara bırakıp doğrudan zihnî varlığa yönelecek, diğer iki tür varlığa ise ihtiyaç duyduğumuz nispette gönderme yapacağız.

İbn Sînâ, zihnî varlığı bir şey hakkında konuşulması ve onun hakkında olumlama ya da olumsuzlama önermeleriyle bilgi verilmesiyle temellendirmektedir. Ona göre, hiçbir şekilde algılanmayan, yani nesnel âlemle ilişkisi

10 Bk. Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1028 a- 5-13; Aristo, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), s. 67; İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 29.

11 Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 29. Varlık kavramının sadece duyulur varlıklarla sınırlandırılmayacağı konusunda bk. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 124-25; ayrıca bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Mantığa Giriş Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), s. 7-8. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*'de nesnel (aynî) varlık, zihnî varlık, lafzî varlık, yazıdaki (kitâbî) varlık olmak üzere dört varlık mertebesinden bahseder. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, haz. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif, 1961), s. 75. Benzer bir şekilde Teftâzânî de *Şerhu'l-Makâsîd*'de varlık sözünün dört şeye tekabül ettiğini söyler ve bunlardan nesnel varlığın aslî varlık (müteassil) olup bir şeyin hakikatine tekabül ettiğini, zihnî varlığın aslî olmayan varlık olup bir şeyin sûretine tekabül ettiğini diğer iki tür varlığınca (lafzî ve kitâbî varlık), birinin varlığın ismine diğerinin de bu ismin resmine tekabül etmelerinden dolayı mecazi varlıklar olduğunu söyler. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, haz. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemül-kütüb, 1998), I, 342-44.

kurulamayan bir şeyin tahayyül edilmesi, dahası akledilmesi mümkün değildir.¹² Çünkü haber verme ancak zihinde varlık kazanmış bir şey (mütehakkikun fi'z-zihni) hakkında olabilir.¹³ Bu noktada, kendisi hakkında konuşulan şey, i) İster var olması imkânsız bir şey olsun, ii) İsterse henüz ortaya çıkmamış bir şey olsun, iii) İsterse de konuşmadan önceki zamanda ortaya çıkıp konuşma anında mevcudiyeti bulunmayan bir şey olsun fark etmez. Bunlar hakkında konuşmak, söz konusu bu şeylere zihinde bir anlam vermekle mümkün olmaktadır. Zihinde herhangi bir anlama sahip olmayan bir şey hakkında konuşmak mümkün değildir. “Kıyamet kopacaktır” şeklinde bir önerme kurduğumuzda, her ne kadar içinde bulunulan zamanda vuku bulan bir şey hakkında konuşulmasa da, zihnimizde “kıyamet”in anlamı ve “kopacaktır”ın anlamı vardır. Bu önermede hâlihazırda, haricî bir varlık olarak bulunmayan “kıyamet”in zihnimizde bir anlamı vardır ve “kopacaktır”ı buna yüklem yaparız.¹⁴ İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te kullandığı bu örnekten hareketle, nesnel âlemde bilfiil karşılığı bulunmayıp ancak kendileri hakkında konuştuğumuz ve bazı hükümlerde bulunduğumuz şeyler üzerine konuşmanın imkânının, onlara zihinde bir varlık verilmesiyle olduğunu söyleyebiliriz. Konuşulan şeyler hakkında verilen anlamlı hükümler onlara verilen zihni varlığa karşılık gelmektedir.

Zihni varlık hakkında söylenen bu şeyler, yine İbn Sînâ'nın ma'dûm anlayışı için de geçerlidir. Ma'dûm hakkında konuşulması da ancak ona zihinde bir varlık verilmesiyle mümkün olmaktadır. Zihnimizde hiçbir şekilde sûreti bulunmayan bir şey hakkında konuşmak mümkün değildir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere, İbn Sînâ, “varlık” kavramını, zihnin sahip olduğu en genel kavramlardan biri kabul etmektedir. Onun bu tavrıyla zihni varlığa dair görüşleri örtüşmektedir. Zihnin sahip olduğu en genel kavram olan varlığın, üzerinde zihni bir işlemde bulunduğumuz her şeye uyarlanması gerekmektedir. Bu anlayışın sonucudur ki, İbn Sînâ felsefesine göre, isimlendirme yönünden müşterek, kullanım/uyarlanma açısından müşekkek olan varlık kavramı, Tanrı, melekler, akıllar gibi ay üstü âleme ait ve gerçek varlıktan pay alma itibarıyla hiyerarşinin en üst sıralarında bulunan varlıklara uyarlandığı gibi; şu insan, bu masa vs. haricî âlemdeki nesnelere ve Kaf Dağı, denizkızı, ma'dûm ve imkânsız (dört köşeli üçgen vs.) türünden salt zihni üretimlerimiz olup varlıktan aldıkları pay itibarıyla sıralamanın en sonunda yer alanlara da uyarlanır. Ancak, bu noktada, İbn Sînâ, ma'dûm hakkındaki önermelerimizin olumsuzlamayla (îcâb) değil, olumsuzlamayla olduğunu söylemektedir.¹⁵ Onun

12 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 8.

13 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 30.

14 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 31-32.

15 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 30, 31.

bu uyarısı, ma'dûma verilen varlığın itibarî olduğunu vurgulamak içindir. Öyleyse bu noktada şuna bilhassa dikkat edilmelidir ki, İbn Sînâ ne mutlak ma'dûm türünden şeylere ne de imkânsız türünden şeylere zihinde bir varlık verirken bunlara bir zât ya da şeylik atfetmemektedir.

Aralarında İbn Sînâ'nın da bulunduğu filozofların kabul ettiği zihni varlığa, bazı kelâmcılar tarafından itiraz edilmiştir. Filozofların bu meseledeki temel argümanları, nesnel âlemde varlığı bulunmayan şeyleri tasavvur etmemize dayanmaktadır. Filozoflar, imkânsız zıtların bir arada bulunması ve yokluk (adem) gibi haricî âlemde bulunmayan şeylerin tasavvurlarımıza konu olması ve onlar hakkında hükümde bulunmamızdan hareketle, bunların zihinde husûl bulunduğunu kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre bilme, bir şeye dair anlamın nefiste meydana gelmesidir (husûl). Yine, mâhiyetler, bilgimizin temel yapı taşlarından olan tümeller ve kavramlar da zihni varlık olarak kabul edilmektedir. Yani bunların da nefiste bir tür husûlü vardır. Onlar, bu konuda kelâmcılar tarafından dile getirilen, bir şeyin tasavvurunun o şeyin zihinde husûlünü gerektirmeyeceği, aksi takdirde zihinde soğuk bir şey tasavvur ettiğimizde soğukluğun zihinde husûl bulması gerekeceği, sıcak bir şey tasavvur edildiğinde de sıcaklığın zihinde husûlünün gerekeceği, benzer şekilde gökyüzü, dağ vs. nesnelere tasavvurunda da husûlün gerekeceği şeklindeki itiraza, zihinde hâsıl olanın sûret ve mâhiyet olup, o şeyin kendisine ait hüviyeti olmadığını söyleyerek cevap vermektedirler.¹⁶

Kelâmcıların bu itirazları, temelde, filozofların bilgiyi ma'lûmun zihindeki husûlü olarak kabul etmelerine ve ma'lûma zihinde bir çeşit varlık vermemelerinin, ma'lûmun hariçteki varlığı düşünüldüğünde meydana gelen kabulü mümkün olmayan bir duruma dayanmaktadır. Şöyle ki, bilgi, bilinenin mâhiyetinin zihinde husûl bulması olduğunda onun zihindeki mâhiyet ile dışarıdaki mâhiyet olması arasında bir fark kalmayacaktır. Yukarıdaki itirazda dile getirilen örnekten hareketle ateşi ele aldığımızda, onun dışarıda ve zihinde meydana gelen mâhiyeti aynıysa bunun sonuçlarının da aynı olması gerekir. Bunansa mümkün olmadığı açıktır. Bu soruna İbn Sînâ'nın cevabı ise; zihinde ve ayanda olması itibarıyla mâhiyetler arasında bir fark olmamasıyla birlikte, bunların mahallerinin farklı olduğu, bundan dolayı da aynı sonucu doğurmadıkları şeklindedir. Dışarıdaki ateşlik mâhiyeti kendini ve fiillerini gerçekleştirebilecek bir mahalle sahipken, zihindeki ateşlik mâhiyeti için bu

16 Bk. Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.), s. 52-53; Sirâceddin el-Urmevî, *Metâliu'l-envâr*, haz. Hasan Akkanat ("Kadı Sirâceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr: Tahkik, Çeviri ve İnceleme" içinde [doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006]) I, 117-18.

söz konusu olmamaktadır.¹⁷ Yani ateşlik mâhiyeti zâtî itibariyle var olma potansiyelini taşısa (yani mümkün olsa) ve fâil de onu var kılabilse de bu mâhiyet tüm sonuçlarıyla tezahür edeceği, yani kendini gerçekleştirebileceği bir mahal/madde bulunmadığından dolayı taşıdığı potansiyelliği bilfiil hale dönüştürememektedir.

Zihnî varlık, bazı düşünürler tarafından gölge metaforu üzerinden izah edilmektedir. Gerek Urmevî (ö. 1283), gerekse Tefâtânî (ö. 1389) ve Cürcânî (ö. 1413) gibi kelâmcıların kullandığı bu metaforunda, aslî varlık olmadığı vurgulanan zihnî varlık, cisim karşısında o cismin gölgesi mesabesinde. Tefâtânî'nin dile getirdiği gölge metaforunda, zihnî varlık aslî varlık olmayıp, nesnel varlığın zihindeki fotoğrafı (sûret) gibi anlaşılmaktadır. Öyle ki, cisimle gölgesi arasındaki mutabakat gibi zihindeki fotoğrafla nesnel âlemde ortaya çıkmış varlık arasında bir uyum bulunmaktadır. Zihnî bir varlık olarak sahip olduğumuz ağaç sûreti eğer dışarıda varlık bulsa, “o sûret” dışarıda varlık bulan “bu ağaç”la aynı olurdu.

Yukarıda ortaya konulduğu şekliyle gölge metaforu, zihnî varlığı anlama noktasında, ilk başta bize yardımcı olsa da bu varlık türünü kavrama noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu metafordan hareket edildiğinde, zihnî varlık, haricî varlığın zihindeki husûlü olduğundan, aslî varlıkla sınırlandırılmaktadır. Öyleyse, nesnel âlemde ya da zihinde zâtî olarak bulunmayan şeyin zihnî bir varlığının olması söz konusu değildir. Oysa bilgimize konu olan şeyler ne sadece nesnel âlemde varlık bulmuş haricî şeylerle ne de bunlara ilâveten zihnî zâtlar olarak sahip olduklarımızı da kapsayan aslî varlıklarla sınırlıdır. Zihnimiz, bunların da ötesinde, sahip olduğu sûretleri kendine has bir işleme bir araya getirerek oluşturduğu salt kendi üretimi olan şeyleri, ayrıca imkânsız ve ma'dûm diye isimlendirdiklerimizi de konu edinmektedir. İşte, imkânsız ve ma'dûm diye ifade ettiğimiz bu varlık türüyle zihnî varlık alanı, haricî varlıkların zihindeki sûretleri, haricî varlıklardan zihnî bir soyutlama sonucu

17 Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 126-30; ayrıca bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 66-68. Meselenin netleşmesi bakımından, Türker'in de yer verdiği İbn Sînâ'nın *Metafizik*, III. makale, 8. fasıldaki mıkna'tis argümanına burada yer verebiliriz. İbn Sînâ'nın bu örneği, akıldaki mâhiyetle, ayandaki mâhiyetin aynı olmakla birlikte aynı sonucu doğurmamasını, mıkna'tis taşının hakikatinin demiri çekmesi olmakla birlikte, onun bu özelliğini gerçekleştirecek bir ortamda bulunmadığı zaman da yine bu özelliğine sahip olmasına dayanarak izah etmektedir. “Mıkna'tis taşının hakikati onun demiri çeken bir taş olmasıdır; o, insanın avucunda bulunduğu zaman onu çekmez, demire yakın bir yerde olduğunda onu çeker. Ancak her iki yerde de tek bir sıfatla yani demiri çeken bir taş olma özelliğiyle bulunur. O, avuçta bulunduğu zaman da yine bu suretle birlikte bulunur, demirin yanında bulunduğu zaman da yine bu sıfatla birlikte bulunur. Akıldaki eşyanın mâhiyetinin durumu da böyledir.” Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 127.

elde edilen tümel mâhiyetler ve nesnel âlemde karşılıklarının bulunmasının imkânsız olduğu, salt zihni bir üretim sonucu meydana getirilen şeyleri de kapsayacak şekilde genişlemektedir. Buradan hareketle zihni varlığı tarif etmek istediğimizde, Teftâzânî'nin ifadelerini kullanarak zihni varlığın, akledilen şeyin sûretinin zihinde şekillenmesi (irtisâm) olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸ Bu tarif bize, zihni varlığı doğrudan epistemolojik bir temelde açıklamaktadır: Bilgimize konu olan şeylerin akledilmesi –bunlar salt zihni üretimler olsa bile– onların akılda bir sûretlerinin meydana gelmesiyledir ki, işte, zihni varlık denilen şey de budur. Bu söylenenlerin ardından yeniden gölge metaforuna dönersek bu sefer Teftâzânî'nin yukarıdaki gölge varlıkla ilgili ifadeleri değil de Cürçânî'nin ifadeleri, gölge metaforu üzerinden zihni varlığı anlama noktasında bizim için daha kullanışlı olacaktır. Cürçânî, gölge metaforunu, haricî varlıkların zihindeki sûretleri şeklindeki kullanımını aşarak imkânsız ve ma'dûm türünden şeyleri de kapsayacak şekilde genişletmektedir. O, zihinde tasavvur ettiğimiz şeyler imkânsız türünden şeylerse, bu tasavvurun onlara aslı bir varlık değil, ancak idrakte gölge bir varlık gerektireceğini söyleyerek,¹⁹ gölge varlığı haricî varlığın zihni bir imajı olarak değil de, onu varlıksal değeri bakımından niteleyecek şekilde, yani en üstte aynı varlığın yer aldığı varlık hiyerarşisinde buna karşılık en alt seviyede bulunan varlığa karşılık olarak kullanmaktadır.

Zihni varlığı anlama çabasında incelememiz gereken başka bir sorun daha vardır. Zihni varlık, nesnel âlemde ferdi olarak bulunanların ötesinde, gerek bunlara gerekse salt zihni üretilere dair zihinsel sûretler olarak kabul edildiğinde, bu zihni sûretlerle Platon'un ideleri arasında bir ilişki bulunup bulunmadığının da ortaya konması gerekir. Gerek duysal gerekse matematiksel zâtların asıl varlıklarını oluşturan Platonik idelerin, uzayda bilfiil varlığa sahip olduğu ve gerçek varlığın da bu ideler olduğu kabul edilir; buna mukabil nesnel âlemdeki varlık bir yansıma ve görüntüden ibarettir. Tartışmaya geçmeden önce şuna işaret edilmelidir ki, İbn Sînâ felsefesi nesnel varlığı gerçek varlık olarak kabul edip bu varlıktan hareket etmesinden dolayı, Platon'un idealist felsefesinin tam karşısında yer alır. İbn Sînâ felsefesi ay üstü âlemde yer alan varlıklara, varlıktan pay alma bakımından daha üstün bir konum vermekle birlikte, ay altı âlemdeki varlıkları bunların yansıması ya da gölgesi olarak kabul etmez. İbn Sînâcı felsefede gölge metaforu, yukarıda da gördüğümüz üzere, daha farklı bir düzlemde –haricî varlıkla zihni varlık arasında– gündeme getirilir. Çünkü bu felsefede aslı varlık, duyulur varlıkların ötesinde yer

18 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 348-49.

19 Bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), II, 176; ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 342.

alan tümeller ya da ideler değil, harici âlemde bilfiil varlık bulmuş nesnelerdir. İbn Sînâ ideler teorisini felsefenin primitif döneminde ortaya çıkmış hatâbî felsefeye ait bir teori olarak görür. Dahası, onun ifadeleriyle, kendisine mugalata ve cedel türünden şeylerin karışmış olduğu bu teorinin, burhânî felsefe karşısında fazla bir değer taşımayacağı açıktır. İbn Sînâ'nın kendisi, gerek ideler teorisini gerekse Pisagorcü sayılar teorisini reddetmek için *eş-Şifâ, Metafizik*'te sayfalarca yer ayırmıştır.²⁰

İbn Sînâ'daki zihnî varlıkla Platonik ideler arasındaki fark konusunda burada kısaca şunlar söylenebilir. Öncelikle, yukarıda da ortaya konulduğu üzere, zihnî varlıkların zihnin dışında bir mahalleri yoktur. Bunların mahalli zihindir. İdelerince zihnin dışında, uzayda bir yerde bulduklarına inanılmaktadır. Bir diğer husus da İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışında aslî olan varlık, müşahhas varlık yani nesnel âlemde mevcut olan varlıktır; zihindeki varlık ise nesnel âlemdeki varlığın bir sûreti, imajıdır. Yine bu felsefe doğrultusunda zihnî varlık hakiki varlık karşısında gölge konumundadır; Platonik ide anlayışında ise gerçek varlık, zihin dışı âlemde bulunan akledilir ideler; gölge varlık fizikî âlemdeki varlıklardır. Bu birkaç noktanın bile İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışıyla Platon'un ideleri arasındaki derin farkı göstermesi bakımından yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Bir zihnî varlık kategorisi olarak insani bilinç düzleminde değerlendirdiğimizde kendisine zihnî bir varlık verdiğimiz “imkânsız”ın Tanrısal düzlemdeki konumu ne olacaktır? İncelememizin bu bölümünü bu sorunun cevabını arayarak tamamlayacağız. Bu soruyu cevaplamaya geçmeden önce, bir kez daha varlıktan zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde kategorik olarak bahsedilmesinin nesnel âlemde yola çıkılarak ve bize dair bilme tarzı ve süreçleriyle ilgili olduğunu hatırlamamız gerekir. İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın bilmesi ile yaratması arasında kesintisiz bir birliktelik kabul ettiğini, yani Tanrı'nın bilmesinin, bizdekinin aksine, etkin bir bilme olduğuna inandığını biliyoruz. O'ndaki bilme ve yaratma arasındaki paralelliği dikkate aldığımızda, imkânsızın O'nda zihnî bir varlık olarak mevcut olduğunu söyleyemeyiz. Aslında, O'nun katında mümkün bir varlıktan dahi söz etmek söz konusu olamaz. Bu, mantıksal bir düzlemde söz konusu olmaktadır. O'nun bilmesi ve var kılması zorunlu bir tarzıdır. Tam da bu noktada, yukarıdaki, “imkânsız Tanrı'nın dahi var kılamayacağı” şeklindeki ifadeyi hatırlamamız yerinde olacaktır. Bu ibareyi tersten okuduğumuzda bu, aslında fâilin bulunmaması anlamına gelecektir ki bunun kabulü söz konusu dahi olamaz (nitekim var olması imkân dahilinde olan bir şeyin var olmaması, aslında, onu var kılacak bir fâil bulunmadığı anlamına da gelmektedir). Bu ifade bize,

20 Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 55- 57, 62-69.

imkânsızın Tanrısal düzlemdeki yerini ve onun mahkûm olduğu mutlak yokluğu göstermektedir.

İbn Sînâ'nın "mümkün" ve "zihni varlık" anlayışlarını gördükten sonra şimdi, Mûtezile'nin ma'dûm anlayışını ve bunun mümkünle olan ilişkisini incelemeye geçebiliriz.

2. Mûtezile'nin Ma'dûm Anlayışı

Mûtezile'nin ma'dûm anlayışını incelemeye ma'dûm ve "şey" kavramı arasındaki ilişkiyi ele almakla başlamak isabetli olacaktır. Öncelikle "şey" kavramının farklı ekollerdeki kullanım ve kapsamından bahsetmek, bu teorinin anlaşılmasında bize yardımcı olacaktır. Eş'arîler, "şey"i var olan (mevcûd) anlamında kullanmaktadır. Onlara göre, kendisine "şey" lafzı ıtlak olunanların hepsi mevcut; mevcut olanların hepsi de şeydir. Onlar, mevcut nitelemesini taşımayan, yani kendisine varlıktan bir pay verilmemiş olanlara bu lafzın ıtlakını uygun görmemektedirler. Bizzat Eş'arî'nin (ö. 935-36) kendisi, zihni varlığı da kabul etmemektedir. Çünkü bu durum mevcudiyeti bulunmayıp salt zihinde olana varlık, yani bir diğer anlamda şeylik atfetmeyi gerektirmektedir. Öyleyse, Eş'arîler için "şey" bilfiil var olanlar için kullanılmaktadır. Eş'arîler, "şey"i var olan anlamında kullanırken; Câhiz (ö. 869), Ebû Hâşim (ö. 933) ve Basra Mûtezilîleri gibi önemli bir grup Mûtezilî kelâmcı, "şey"i ma'lûm anlamında kullanmakta, onun için bir zât kabul etmekte ve ma'dûma da şey demektedir.²¹ Mûtezilî kelâmcıların bu tavrıyla "şey" kavramının anlamı epistemolojik alanı da kapsayacak şekilde genişlemektedir.

Aslında, gerek Eş'arî'nin kendisi gerekse Bâkîllânî (ö. 1013) gibi Eş'arî ekolünden kelâmcılar da ma'dûmu ma'lûm olarak kabul etmektedirler ancak onlar ma'lûmu sadece şeylik ya da zât sahibi varlıklar için kullanmayıp bunların da ötesine taşan bir anlamda kullandıkları için Mûtezile'nin ma'dûm anlayışından farklılaşmaktadırlar.²²

21 Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Kütübîs-sekâfiyye, 1407/1987), s. 34-35; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 211-13; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, haz. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekâfetü'd-dîniyye, 2005), s. 262 vd.; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûlî'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999), s. 23-24; ayrıca bk. Richard M. Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd, the Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers," *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales (MIDEO)*, 14 (1980): 185-209; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, çev. İbrahim Halil Üçler (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), s. 193-94.

22 Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 34-35. İbn Fûrek'in yukarıda atıf yaptığımız eserinden anlaşıldığı üzere, Eş'arî'nin kendisi de hem varlıktan sonra yok olan hem de aslında var olması söz konusu olmayan ma'dûmu ma'lûm olarak kabul etmektedir. Ancak, bu onun ma'dûma

Mûtezilî kelâmcıların, üzerinde mezhep düzeyinde bir görüş birliği sağlanmamış olsa da, önemli bir kısmının ma'dûma şeylik atfettikleri genel olarak bilinen bir husustur. Felsefî eserlerin tercümesiyle Müslüman düşünürlerin gündemine giren ma'dûm kavramını, Müslüman düşünürler arasında ilk kullananın Şahhâm (ö. 883 [?]) ve takipçileri olduğu kabul edilir. Daha sonraları Ebül-Hüzeyl el-Allâf (ö. 849-50 [?]), Ebül-Hüseyn el-Basrî (ö. 1044), Cehm b. Safvân (ö. 745-46),²³ Abbâd b. Süleyman (ö. 864)²⁴, Ebû Ali el-Cübbâtî (ö. 915), Ebû Hâşim el-Cübbâtî, Hayyât (ö. 912) gibi Mûtezilî ekolden kelâmcılar, kelâmî-felsefî teori ve tartışmalarında bu kavrama yer vermişler,²⁵ bu kavrama yükledikleri anlam, teorilerinin şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur. Onlar, ma'dûmun da bir tür "şey" olduğunu söyleyerek, Sünnî kelâmcıların kabul edemeyecekleri bir tür varlığı ona atfetmişlerdir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 1037-38), mezhepleri incelemek üzere yazdığı eserinde Mûtezilî kelâmcılardan ma'dûm konusunda dört farklı görüş aktarır. i) Sâlihî gibi bazı Mûtezilî kelâmcılar Ehl-i sünnet'in görüşüne paralel bir şekilde ma'dûmun ma'lûm ve mezkûr olmasını, şey ya da zât olmasını cevher ya da araz olmasını kabul etmezken, ii) Kâ'bî gibi bazı Mûtezilî kelâmcılar ma'dûmun şey ve ma'lûm olduğunu kabul edip ancak cevher ya da araz olduğunu kabul etmemekte, iii) Cübbâtîler gibi bazı Mûtezilî kelâmcılar, hâdisin nefsi itibariyle nitelendirildiği sıfatlara yokluğunda da (fi hâli ademihî) sahip olduğunu, cevherin yokluğunda cevher, arazın da yokluğunda araz olduğunu, benzer şekilde siyahın yokluğunda da siyah, beyazın da beyaz olduğunu kabul etmekte ancak ma'dûmu cisim olarak kabul etmemekte, iv. Hayyât ise cismi yokluğunda da cisim olarak kabul etmektedir.²⁶

şeylik ya da zât atfettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü o, ma'dûma ma'lûmdan başka bir sıfatın, bilhassa onun hakkında varlığı ve zâtı olumlayacak "şey" gibi bir sıfatın kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Bk. İbn Fûrek, *Makâlât*, s. 262.

- 23 Şehristânî, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastânî: Kitâb Nihâyatu'l-ıqdâm fi 'ilmi'l-kalâm [Nihâyetü'l-ıkdâm fi ilmi'l-keâm]*, haz. ve çev. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), s. 151; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, haz. Ahmed Fehmî Muhammed (Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), s. 66.
- 24 Ebül-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç – Ömer Aydın (İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2005), s. 283.
- 25 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, haz. M. Osman Hâşim (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), s. 157-58. Krş. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, haz. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1986), s. 126-27. Yok olanı şey olarak nitelendiren bazı Mûtezilîler hakkında ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, haz. M. İbrâhim Nasr (Beyrut: Dârü'l-cil, 1996), V, 69.
- 26 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 158; ayrıca bk. Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 57; M. İbrâhim Feyyûmî, *el-Mûtezile: Tekvînü'l-akli'l-Arabî* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 2002), II, 367. Krş. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 194-95. Farklı Mûtezilî kelâmcıların ma'dûm konusundaki görüşleri ve bu görüşler arasındaki farklar için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 24-25.

Bağdâdî'nin ifadeleri, bize Mûtezile'nin ma'dûm konusunda mezhepsel bir görüş bütünlüğüne sahip olmamakla birlikte, genel olarak ma'dûmun şeyliğini kabul ettiklerini göstermektedir. Başka bir çalışmada da değindiğimiz gibi, Mûtezile'nin yok olana (ma'dûm) şeylik veren anlayışı –her ne kadar ma'dûm kavramı felsefi eserlerin tercümesiyle Müslüman düşünürlerin gündemine girmişse de– yukarıda ele aldığımız İbn Sînâ felsefesindeki “mümkün”den daha öncedir. Aynı çalışmamızda Mûtezile'nin ma'dûma şeylik atfetmesinin gerisinde yatan etkenlere de değinmiştik.²⁷ Burada ise, her iki fikir arasındaki bir alışverişten ziyade, bu iki kavram arasında (“mümkün” ve “ma'dûm”) felsefi bir paralellik ya da benzerlik kurulup kurulamayacağı veya bunlar arasında farklılık olup olmadığı problemi üzerinde duracağız. Bunu yaparken de, öncelikle Mûtezile'deki ma'dûm anlayışı hakkındaki tarihsel bilgileri burada yeniden ortaya koymak yerine, doğrudan, bu ma'dûm anlayışının bizi felsefi anlamda götürdüğü sonuçlar ve bunun “mümkün”le olan irtibatından söz edeceğiz.

Bâkılânî, ma'dûm hakkında, ma'dûmun çeşitleri olarak da isimlendirebileceğimiz, beş farklı kullanımından bahsetmektedir.²⁸ Bizi burada var olup olmamaları mümkün olan, bundan dolayı da “mümkün ma'dûmlar” olarak isimlendirebileceğimiz beşinci kullanım ilgilendirmektedir.

Mûtezile'nin ma'dûma şeylik veren teorisinin gerisinde yatan temel saikin Tanrı'nın yaratma fiilini açıklamak olduğuna yine daha önceki bir çalışmada değinmiştik.²⁹ Burada ise, ma'dûma verilen “şey”likle “mümkün”ün zâtî konumu arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağını sorgulayacağız.

Yukarıda, mümkünün zâtı itibarıyla sahip olduğu şeyin, yani tabiatının “imkân” olduğunu, bunun da varlık ve yoklukla nitelendirilemediğini görmüştük. Mûtezile'nin kullandığı anlamda “şey” ise “ma'lûm”un karşılığı olmakla birlikte, bu anlamda ma'lûm zâtı olan şeyleri kapsamaktadır. Yani bilgimize konu olanların tamamına şey denilmektedir ki³⁰, bu da bilgimize konu olanların hepsinin, en azından bir kısım Mûtezilî düşünür nezdinde, zât sahibi olan şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlamda, Cüveynî'nin Mûtezilî kelâmcılara yönelttiği soruyu gündeme getirirsek ma'dûmun ma'lûmla temellendirilmesi ve ma'lûma şeylik verilmesi, imkânsız ma'dûmun da zât sahibi bir şey olmasını gerektirmeyecek midir?³¹ Aslında Mûtezile'nin bu

27 Bk. Ömer Ali Yıldırım, “İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları*, 10/2 (2012): 251-74.

28 Bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 35.

29 Yıldırım, “İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları”, s. 252-59.

30 Yukarıda İbn Fûrek'in eserinden hareketle Eş'ârî'nin ma'dûmu ma'lûm olarak kabul ettiğini, ancak ona şeylik vermediğini aktarmıştık. Bk. 22. dipnot.

31 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 26.

temellendirmesi, mümkün ma'dûmun tabiatındaki şeyliğe işaret ettiği gibi, Ebû Hâşim gibi kelâmcılar bunu kabul etmeseler de³², imkânsız ma'dûmun tabiatındaki şeyliğe yönelik bir imayı da barındırmaktadır. Yani, mümkün ma'dûmların tabiatları mutlak bir yokluk olmayıp varlıksal yönden bir değere/ imkâna sahip olduğu gibi, ma'lûm olma düzleminden hareket edildiğinde, imkânsız ma'dûmların da, en azından epistemolojik düzeyde de, şeyliklerinden söz etme imkânı doğmaktadır. Bu tespit, Mûtezilî kelâmcılar arasında ma'dûmun şeyliği tartışmasının kaynağı konusunda ismini zikrettiğimiz Şahhâm'ın, konuyu Tanrı'nın bilgisi bağlamında ele aldığını göz önünde bulundurduğumuzda daha da netleşecektir. Burada şunu da belirtelim ki, Kaya'nın da işaret ettiği üzere, Şahhâm'ın bu yaklaşımı, daha sonra Basra Mûtezilîleri'nin önde gelen imamlarında da görüleceği üzere, ma'dûmun imkânla özdeşleştirildiği izlenimini taşımaktadır.³³

Bu noktada yeniden İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışına dönüp zihnî varlığı, bu sefer genel anlamdaki varlıkla ilişkisi bakımından ele almakta fayda var. Bir zihnî varlık türü olan imkânsız hakkında konuşurken, bazı yerlerde, kendisine yüklenen nitelikleri taşıyabilecek bir maddenin bulunmaması sebebiyle mevcut olması söz konusu olmayan şekilde; bazı yerlerde de Tanrı'nın dahi onu var kılamayacağı gibi ifadelerle ondan bahsetmiştik. İmkânsız hakkında bu tür nitelemelerle konuşulsa da, İbn Sînâ bu konuşmanın ona zihinde bir varlık vererek olduğunu söylemektedir. Yani nesnel âlemde var olması söz konusu olmayan şeylerden konuşulması dahi, aslında, onlara zihinde bir varlık verildiği anlamına gelmektedir. Öyleyse, İbn Sînâ felsefesine göre, onların bilgilerimize nesne kılınması yani "ma'lûm" olmaları onlara zihinde bir varlık verilmesi anlamına gelmektedir. Bu, tabiatı mutlak yokluk olan "mümteni"³⁴ için de geçerlidir. Öyleyse zihnî varlıklar, zihnî varlık olmaları itibarıyla epistemolojik düzeyde bir varlığa sahiptirler. Zihnî varlığın bu özelliği onu Mûtezilî anlamda, zât ya da şeylik sahibi ma'dûma yaklaştırmaktadır.

Bu iki anlayışı birbirine yaklaştıran bir diğer nokta, imkânsızdan bahsederken bazı yerlerde kullanılan "Kendisine yüklenen nitelikleri taşıyabilecek bir maddenin bulunmaması sebebiyle mevcut olması söz konusu olmayandır" şeklindeki ifadedir. Bu ifadeyi incelediğimizde aslında, bunun, imkânsızın zâtı itibarıyla değil de onu mevcutlar âleminde taşıyacak "madde"si açısından değerlendirilmesi yönünden olduğunu görürüz. Bu ibare, böyle bir madde bulunduğu takdirde imkânsızın mevcut olabileceği anlamını da taşımaktadır.

32 Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 26.

33 Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkân'ın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), s. 135.

Nitekim Urmevî'nin de belirttiği üzere, aslında, bir şeyin imkânsızlığına hükmetmek zihinde var olanın, dışarıda bulunmadığına yönelik bir hükümdür.³⁴ Öyleyse bu, aynı zamanda imkânsızın, başka bir yönden kendinde barındırdığı “imkân”a da işaret etmektedir. Bu ise imkânsızı, var olmasını düşünmenin çelişki olduğu şey ya da var olması mutlak anlamda imkânsız olan anlamından çıkarıp henüz vücûd bulmamış “mümkün ma'dûm” seviyesine getirecektir. Dikkat edilirse, burada imkânsıza verilen zihnî varlık kategorisi, onu bir anda var olma potansiyeline sahip hale getirmektedir ki, bu, imkânsızın kendisiyle kastedilenle çelişmektedir. Bu çelişkinin çözümünü biraz aşağıya bırakıp, burada şunu söyleyebiliriz ki, Mûtezile'nin ma'dûm konusundaki sözleriyle buradaki zihnî bir varlık olarak imkânsız arasında bir bağ kurulabilir. İmkânsıza zihinde varlık verilmesi, aslında haklı olarak, böylesi bir fikre kapı aralamaktadır. İbn Sînâ felsefesindeki zihnî varlık, “ma'lûm”a karşılık gelecek şekilde anlaşıldığında, ki onun zihnî varlık anlayışı buna imkân tanımaktadır, bir anda Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği teorisiyle ortak bir noktada buluşuruz. Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği teorisinin gerisinde, Tanrı'nın yaratma anlayışını temellendirme kaygısı önemli bir etken iken, İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışının gerisinde daha ziyade epistemolojik bir yaklaşım bulunmaktaysa da, farklı düzlemlerden hareket eden her iki teori, ortak bir noktaya doğru ilerlemektedir.

Mümkün ve ma'dûm arasındaki ilişkinin netleşmesi noktasında Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de zikrettikleri oldukça önemlidir. O, mevcut ve ma'dûmun tanımına ayırdığı bölümde, bu konuda Mûtezilî imamlardan yapılan tanımların yetersizliğini gösterdikten sonra, kendisi “el-ma'dûmu bi-ennehül-ma'lûmu ellezî leyse bi-mevcûdin”³⁵ şeklinde bir tanım getirmektedir ki, bu tanım ma'dûmun nesnel âlemde mevcut olan bir şey olmaksızın bilinen olduğunu ifade etmektedir ki, bu da bize hemen İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışını hatırlatmaktadır. Nitekim yukarıda ortaya konulduğu üzere, zihnî varlık, aynı zamanda, nesnel âlemde mevcudiyeti bulunmasa da, bilgi-mize konu olmaları hasebiyle, sadece zihinde bir mevcudiyeti bulunanları da kapsamaktadır.

Ancak, burada imkânsıza ve ma'dûma verilen varlık imkânının doğurduğu çelişkiyi çözmemiz gerekmektedir. Bu çelişkiyi aşmanın yolu, imkânsız ve ma'dûmdan bahsedilmesinin ontolojik değil de mantıksal bir düzlemde olduğunu kabul etmektir. Burada, her iki kavram da salt zihnî bir varlık olarak ele alınmakta, zihnî bir düzeyde, yine zihnî bir anlamda varlıkları söz

34 Bk. Urmevî, *Metâliu'l-envâr*, II, s. 117.

35 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, haz. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehb, 1996), s. 176.

konusu olmaktadır. Bazı Eş'arî mütekellimlerin aksine, zihinde bir tasavvura sahip olan bir şeyin nesnel âlemde "husûl"ü veyahut sübutu zorunlu değildir. Bundan dolayıdır ki, ne Mûtezile'nin ma'dûmunda ne de İbn Sînâ'nın zihni varlığında ya da imkân anlayışında çelişki bulunmamaktadır.

Bu çelişkiyi aşmanın bir diğer yolu da "imkânsız"ın kullanım yönüyle ilgilidir. Aslında, biz genel olarak imkânsızdan ya da mutlak anlamdaki imkânsızdan bahsederken kastettiğimiz, bir şeyin kendi zâtı itibariyle taşıdığı var olma çelişkisi ya da imkânsızlığıdır. Bunun haricinde, bir şeyin onu meydana getirecek fâili yönüyle imkânsızlığı bir de onun varlığını taşıyacak madde yönünden imkânsızlığı da söz konusudur. Yukarıda bahsedilen imkânsızlık, o şeyi taşıyacak maddenin bulunmaması yönündendir. Bu üçlü tasnifi göz önünde bulundurduğumuzda bunun anlamı, o şeyin zâtî olarak ya da fâili itibariyle taşıdığı imkândır.

Bu çelişkiyi aştıktan sonra, mümkün ve ma'dûm zâtları itibariyle varlığa elverişli olanları nitelemekte ve ortak bir kullanıma doğru ilerlemektedir, öyleyse, bu durumda, İbn Sînâ metafiziğindeki mümkün varlıkla Mûtezilî doktrindeki mümkün ma'dûm anlayışının aynı şey olduğunu iddia edebilir miyiz, sorusuyla karşı karşıya kalırız. Aslında her iki anlayış kaba bir biçimde örtüşmekte ve ortak bir noktaya gönderme yapmaktadır. Çünkü Mûtezilî anlamdaki mümkün ma'dûm için de, her ne kadar var olmasını ona varlık veren fâiline borçlu olsa da, aslında fâilin kudretinin ona taalluku onun kendi zâtında taşıdığı zâtî imkândan sonradır. Onun zâtı, mevcudiyetini öncelemektedir; o, fâilin kudretinin taallukundan, yani var kılınmadan önce zâtî imkâna ve zât sıfatına sahiptir. Fâilin kudretinin tesiri sadece ona varlık verme noktasındadır. Bu itibarla o, varlık verilmeden önce kendi ayrı zâtında ve diğer ma'dümlardan da ayrı bir haldedir.³⁶ Mümkün varlıklarda varlık-mâhiyet ayrımının esaslı bir rol oynadığı İbn Sînâ felsefesine göre de bir şeyin kendi zâtından dolayı sahip olduğu şey başkasından dolayı sahip olduğu şeyden öncedir. Nitekim onun kendi zâtından dolayı sahip olduğu şey, yani mâhiyeti mümkün iken, başkasından dolayı sahip olduğu şey, yani varlığı zorunludur.³⁷ Ancak Mûtezile'de mümkün olan ma'dûmun var kılınması, doğrudan onun zâtında taşıdığı var kılınma imkânına ve fâilin kudretine bağlıyken, yukarıda da gördüğümüz üzere, İbn Sînâ'da bu noktada üçüncü bir ilke, yani onun

36 Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 58-59; Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd", s. 203-4; ayrıca bk. Richard Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), s. 54, 66. Krş. Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 59.

37 Fazlur Rahman, "The God-World Relationship in Mullâ Sadrâ", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George F. Hourani (Albany: State University of New York Press, 1975), s. 238-53.

varlığını taşıyacak olan maddenin bulunması da devreye girmektedir. Yani, İbn Sînâ'ya göre mümkünün mevcudiyeti i) Kendi zâtından dolayı sahip olduğu imkân, ii) Fâilin ona tesiri ve iii) Onun varlığını taşıyacak maddenin varlığına bağlıken; Mûtezile'ye göre mümkün ma'dûmun varlığı kendi zâtında taşıdığı imkân ve fâilin kudretine bağlıdır.³⁸ Bu noktada, Mûtezile'nin mümkün ma'dûmun varlığını, zâtı itibariyle olabilirliği ve fâilin tesiri olmak üzere ikili bir düzlemde kabul edip onları kabul edecek maddenin varlığını mevzu etmemesi onların mümkün ma'dûmlara verdikleri zât ya da şeyliğin etkisiyle izah edilebilir. Bu anlamda ma'dûmlar, mevcudiyet kazanmadan önce bir zât ve şeyliğe sahip olduklarından, üçüncü ilke olan onların varlığını taşıyacak maddenin varlığı zaten bu ilk ilkede içerilmiş olmaktadır. Onların ihtiyaç duydukları şey onlara varlık verecek fâildir. İbn Sînâ felsefesi açısından odaklanmamız gereken nokta ise İbn Sînâ'nın ma'lûmu sadece zât sahibi şeyler için kullanmadığıdır. Her ne kadar, mümkünün tabiatı olan imkân, yoklukla nitelendirilemese ve ma'lûm olması hasebiyle de zihnî bir varlık kazansa da, bu, herhangi bir zât ya da şeyliğe sahip değildir. Bundan dolayı da bu türden bir varlık mevcudiyeti için zâtî imkânından sonra fâilin kudretiyle birlikte onun varlığını taşıyacak bir maddeye ihtiyaç duymaktadır ki bu, İbn Sînâ'nın Mûtezile'den ayrıştığı noktalardan biridir.

Bu iki teorinin ayrıştığı bir diğer nokta da, Mûtezile ve İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurları ve O'nun varlık vermesi anlayışındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ metafiziğinin merkezinde, mümkünle birlikte "zorunlu" kavramı bulunur. Bu metafizikte Tanrı, varlığı zorunlu olandır. O, varlığı zorunlu olduğu gibi varlık vermesi de zorunlu olandır. Bu noktada irade sıfatından ziyade Tanrı'nın bilgisi ve cömertliği vurgulanmaktadır. Bu tasavvuru "mümkün" anlayışına uyarladığımızda karşımıza "mümkün bizâtihi vâcib bi gayrihi" çıkar. Mûtezilî Tanrı tasavvurunda ise kudretle birlikte irade etkindir. Bundan dolayı "ma'dûm, vâcib bi gayrihi"ye dönüşmez ve o, fâil ona kendi iradesi doğrultusunda bir varlık vermediği müddetçe, ma'dûm olarak kalır. Oysaki İbn Sînâ'da, Tanrı'nın varlık verme fiili de zorunlu olduğundan, mümkünlerin var olmaması gibi bir şey söz konusu olamaz. Bundan dolayı, İbn Sînâ'da mümkünün anlamı baskın bir biçimde, her ne kadar mantıkî düzlemde değerlendirildiğinde varlık ve yokluğu zorunlu olmayıp her ikisine de uygun olan anlamına gelse de, varlığı kendinden kaynaklanmayıp, zâtının haricindeki bir sebebe dayanan anlamına doğru evrilmektedir. Nitekim İbn

38 "Mümkün"ün bu üçlü kullanımının temellendirilmesi noktasında bk. Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd", s. 199; Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Ibn Sînâ: The Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus*, 4/1 (1981): 4; Fazlur Rahman, "Ibn Sina's Theory of the God-World Relationship", s. 45-46; ayrıca bk. Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 59.

Sinâ'da mümkünler için, varlık verilmeden önce ontolojik bir kategori söz konusu değildir.³⁹

Mûtezilî anlamdaki ma'dûm ile İbn Sînâ'nın mümkünü arasındaki dikkat çekici paralelliklerden birisi de her iki ekoldeki varlık anlayışlarının farklılığından hareketle temellendirilebilir. İbn Sînâ varlığı, zât/mâhiyet üzerine gelen bir araz olarak kabul etmektedir. Ancak varlığın mâhiyete arız oluşu, Fazlurrahman'ın da ısrarla vurguladığı üzere, diğer arazlar gibi anlaşılabilir.⁴⁰ Varlığın mâhiyete arız olması onu bilfiil var kılan arazsallıktır. Bu, mümkün varlıklarda, zorunlu varlığın aksine, mâhiyet-varlık ayrımı yapma imkânını tanıyıp onların tabiatlarındaki ikiliğe işaret ederek kendi mâhiyetleri/zâtları itibariyle var olmaya yeterli olmamalarından dolayı onları var kılacak bir ilkeye de götürmektedir. Mümkünlerin mâhiyetlerinin tek başlarına mevcudiyetinden söz edilemez. Frank'ın de gösterdiği gibi, Mûtezilî anlayışta ise -en azından Basra ekolünde- kelâmcılarda da olduğu üzere, varlık bir sıfat olarak anlaşılmalıdır. Bu itibarla varlık, "zâtın ve zâtî sıfatların" mevcudiyetinin temelini oluşturmaktadır. Varlıktan ayrı olarak zâtın kendisi ise zât sıfatıyla özdeşdir. "Zât + zât sıfatı"na varlık gelmesiyle zâtî sıfatlar tezahür etmektedir.⁴¹ Bu noktada bizim için önem arz eden şey, zâtın, varlık gelmeden önce, yani ma'dûmlüğünde, zât sıfatıyla özdeş olmasıdır. Bu, açık bir şekilde ma'dûma bir zât verildiğini göstermektedir.⁴² Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'da söyledikleri bu noktayı daha vâzih bir tarzda ortaya koymaktadır. O, bu eserinde Mûtezilî bir ağızdan yokluğa şeylik atfedilmesi konusunda şu önemli pasaja yer vermektedir: "Ma'dûmun zâtına varlıktan önce ait olan şey, onun cevherliği ve arazlığıdır ve o da şeydir. Onun, Kâdir'in kudretinden dolayı sahip olduğu

39 Bu noktada, İbn Sînâ'nın klasik yorumcuları ve modern dönem araştırmacılarının katkısıyla gelişen, İbn Sînâ felsefesinin varlığı mı yoksa mâhiyeti mi öncelediği tartışmasını hatırlamak isabetli olacaktır. Sühreverdî ve Mîr Dâmâd gibi filozoflar İbn Sînâ felsefesini mâhiyete dayandırarak yorumlarken (bk. Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd Concept of the Hudûth Dahrî: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, 39/2 [1980]: 139-51, bilhassa s. 141, 144, 146), Etienne Gilson ve Goichon gibi Batılı araştırmacılar da İbn Sînâ felsefesinin mâhiyeti öncelediği kanaatinde (bk. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 3, 13). Ancak Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği üzere hiçbir filozofun mâhiyeti öne alarak felsefe yapmaya başlaması mümkün değildir (bk. "Essence and Existence in Avicenna", s. 13). İbn Sînâ felsefesi de mantıkî bir kategori olan mâhiyetten değil, doğrudan ontolojik bir kategori olan nesnel varlıktan yola çıkar. Konu hakkında bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 271 vd.

40 Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 1-16; "Essence and Existence in Ibn Sînâ", s. 3-14.

41 Frank, "al-Ma'dûm wa'l-Mawjûd", s. 195-96.

42 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*'da (s. 155) bu tartışmayla alakalı olarak şöyle bir ifadeye de yer verir: "enne's-sıfâte'z-zâtîyyete li'l-cevâhiri ve'l-a'râzi hiye lehâ li-zâtihî".

şey, onun varlığı (vücûdühü) ve meydana gelmesidir (husûlühü). Onun varlığına tâbi olan şey ise yer kaplaması (tehayyüz) ve arazları kabul etmesidir”.⁴³ Oysaki, İbn Sînâ felsefesinde ma'dûma zât atfedilemez, ondan ancak varlığının bulunmaması itibariyle söz edilebilir. Bu nokta bize, Mûtezile ve İbn Sînâ'nın ma'dûm anlayışları arasındaki farklılığı gösterirken diğer taraftan da Mûtezilî anlamdaki ma'dûmla İbn Sînâ'nın mümkün anlayışı arasındaki irtibatı da göstermektedir.

Sonuç Yerine

İbn Sînâ'daki mümkünün tabiatıyla, Mûtezilî doktrinindeki ma'dûm, aslında paralel bir düzlemde görünmektedir. Her ikisi de mevcudun var olmadan önceki haline gönderme yapmaktadır. Ancak İbn Sînâ'daki mümkün, mantıksal bir tahlilde varlık ve yoklukla nitelendirilmeyip varlığı kabul edici bir tabiatta olsa da mevcudiyetinden önce onun bir zâtı ya da şeyliği söz konusu değildir. Oysaki Mûtezilî anlamdaki ma'dûm mevcudiyetinden önce zât ve şeyliğe sahip kabul edilmektedir.

Benzer şekilde, İbn Sînâ'daki mümkün, fâilin onun ortaya çıkarmasıyla “mümkün bi-zâtihî vâcib bi-gayrihi”ye dönüşürken, Mûtezilî anlayıştaki ma'dûm olarak nitelendirilenler, her ne kadar zât itibariyle bir şeylik taşıyıcılar da, yine bunlardan bir kısmı zâtlarının bir gerektirmesi olan yokluk karakteri sonucu ma'dûm olarak kalmakta, bilfiil bir mevcuda dönüşmemektedirler. Bu noktada her iki kavramın kapsam olarak da birbirinden ayrıldığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın mümkün kavramı var olma imkânını kendinde taşıyan varlıklar için kullanılıp varlığı imkânsız olan şeyleri sarıh bir biçimde kapsam dışı bırakırken Mûtezilî anlamdaki ma'dûm, salt olarak kullanıldığında mümkün ma'dûmları kapsamakla birlikte, yukarıda da görüldüğü üzere, her ne kadar Mûtezilî kelâmcılar kabul etmeseler de, var olması söz konusu olmayan imkânsız tarzındaki şeylerin dışlanması konusunda Sünnî cepheden yöneltilen sorular net bir biçimde bertaraf edilememekte ve bu noktada soru işaretleri bulunmaktadır. Ancak bu noktada ortaya çıkan sorunun, yani imkânsız ya da mutlak ma'dûm türünden şeylerin zâtları ya da şeyliklerine yönelik ima, bunların ma'lûm olarak nitelendirilmeleriyle ve ma'lûmun da zâtı olan şeyler için kullanılmasıyla temellendirildiği unutulmamalıdır. Nitekim Şehristânî'nin de işaret ettiği gibi, Mûtezilî bilgi teorisinde ma'lûma bilginin taalluku ancak onda bulunacak bir şeylik sayesinde olmaktadır.⁴⁴

43 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 155.

44 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 162.

İbn Sînâ'daki ma'dûm anlayışıyla Mûtezile'deki ma'dûm anlayışı da esaslı bir biçimde birbirinden farklıdır. İbn Sînâ, ma'dûmu bilgimize konu olması itibariyle zihnî varlık seviyesinde kabul ederken bunlara herhangi bir şeylik ya da zât atfetmemektedir. Oysaki Mûtezilî anlamda ma'dûm zât sahibi bir şeyi nitelenmektedir ki bundan dolayı "mümkün" kavramıyla nitelenene daha yakın durmaktadır.

Ayrıca, bu anlamda Mûtezilî anlayıştaki ma'dûmun, her ne kadar zaman zaman İbn Sînâ felsefesindeki mümkünü anımsatsa da, kapsam olarak, Tanrı'nın kudreti, bilgisi ve ma'lûmla ilişkisi boyutlarıyla ele alındığında "mümkün"den daha geniş bir anlam ve kullanıma sahip olduğunu kabul edebiliriz.⁴⁵ Bu noktada ma'dûm genel anlamdaki mümkünden ziyade "zihnî varlık" a daha yakın bir anlamda görünmektedir. Ancak bu noktalarda dahi İbn Sînâ felsefesinin yapısı "zihnî varlık"ın Tanrı'nın kudreti ve ilmiyle ilişkisini tartışmamıza imkân vermemektedir.

Mûtezile'nin ma'dûm anlayışıyla bağlantılı olarak dile getirilebilecek bir diğer mesele de Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'daki bu teorinin kökeni hakkında dile getirdiği iddialarıdır. Konunun hakkıyla değerlendirilebilmesi için Şehristânî'nin söz konusu ifadelerini buraya olduğu gibi aktarmakta fayda var:

En tuhaf olan şeyse hallerin sabit olmasıdır. Onlar [Mûtezilî kelâmcılar] cevherlik, cisimlik, arazlık ve renklilik gibi türleri, yoklukta sabit olan şeyler olarak kabul ettiler. Çünkü bu türlere bilgi taalluk etmektedir ve bilinenin de kendisine bilgi gelebilmesi için bir şey olması gerekir. Sonra bu türler, varlıkta ayanları itibariyle (doğaları itibariyle) yani cevherlik, arazlık, renklilik ve siyahlıkları itibariyle bilinenler (ma'lûm) olmadıkları gibi tek başlarına mevcut da değildirler. Ne tuhaftır ki, kendilerine bilgi geldiği için yoklukta bilinirler, varlıktaysa bilinmezler. Eğer onlar şeyleri cinsleri ve türleriyle akletmede aklın ilkelerine (yöntemlerine) uysalardı, aklın cinsleri ve türleriyle tasavvur ettiği şeylerin mâhiyeti olduğunu ve onların da gerçek mevcut olmalarının ya da zihnin dışında bir varlıklarının bulunmasının gerekmediğini anlardı. Ya da onların zihindeki zâtları, cinsleri ve türleri itibariyle sahip oldukları şeylerin bir fâilin fiiline dayanmayan zâtın kendisiyle ortaya çıktığı kurucu şeyler olduğunu hatta varlık hiç akla gelmeden de onun bilinmesinin mümkün olduğunu anlardı. Çünkü varlığın sebepleri ayrıdır ve mâhiyetin sebepleri ayrıdır. Aynı şekilde [aklın ilkelerine uysalardı], duyuların bizzat ve somut olarak idrak ettiği şeylerin eşyanın zâtları olduğunu, onların duyuların dışında mevcut ve sabit şeyler olmasını gerektirdiğini bilirlerdi) Yine duyuda somut ve muayyen şeyler olan zâtları bakımından sahip oldukları şeyin

45 Bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 148.

zâtların kendileriyle gerçekleştiği özelleşmiş arazlar olduğunu ve bu özelleşmiş arazlar olmaksızın var olmalarının mümkün olmadığını ve de bir fâilin fiiline dayananların da bunlar olduğunu bilirlerdi) Zira, muhakkak ki mâhiyetin sebepleri ve varlığın sebepleri farklıdır. Mûtezile, filozoflardan iki kısım arasındaki farkı işittiğinde zannettiler ki zihinde tasavvur edilenler nesnel âlemde sabit olan şeylerdir. Bunun üzerine ma'dûmun şey olduğuna hükmettiler. Zihindeki cinslerin ve türlerin varlığının da nesnel âlemde sabit haller olduğunu zannettiler ve bunun üzerine de ma'dûmun bir şey olduğuna ve halin de sabit olduğuna hükmettiler.⁴⁶

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Şehristânî'ye göre Mûtezilî kelâmcıların ma'dûm anlayışı temelde bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Şöyle ki, Mûtezilî kelâmcılar, filozofların varlık ve mâhiyetin sebeplerinin farklı olduğuna dair sözlerini işittiklerinde bunu yanlış anlamışlar, zihindeki mâhiyetlerin de dışarıda sabit olması gerektiğini zannetmişler, buradan hareketle ma'dûma şeylik atfetmişlerdir. Bu iddiaya göre, Mûtezilî kelâmcılar, mevcuttan ayrı olarak salt zihnî bir tasavvur olarak mevcut olan mâhiyetlere bilgi taalluk ettiğinden bunların ayanda sabit olması gerektiğine hükmetmişlerdir. Çünkü bilginin taalluk edebilmesi için onun bir "şey" olması gerekmektedir. Benzer şekilde ma'dûma da bilgi taalluk ettiğinden dolayı onun da "şey" olması gerekmektedir.

Şehristânî'nin bu ifadelerinin isabetliliğini hem kronolojik hem de içerik yönünden değerlendirmek gerekmektedir. Kronolojik yönden, Mûtezile'nin ma'dûm anlayışının filozofların varlık ve mâhiyet hakkındaki ifadelerine dayandığı iddiasını iki yönden ele alabiliriz. Önce bu teorinin dayanağı olarak gösterilen mâhiyet ve varlık teorisinin düşünce tarihindeki ortaya çıkışını tespit etmemiz gerekmektedir. Varlık haricinde bir mâhiyetten bahseden ilk filozof Aristo kabul edilir. Bu konuda filozofun, *Birinci Analitikler*'inin 2. kitabının başında yer alan ibaresine gönderme yapılır. Bu eserinde Aristo, bir şeye ilişkin bilgi elde etmek istiyorsak, öncelikle bu şeyin var olup olmadığını sormamız gerektiğini, sadece onun var olduğunu bildikten sonra söz konusu şeyin mâhiyetinin ne olduğunu sorabileceğimizi söylemektedir. Ancak, söz konusu pasaj, ontolojik bir tahlil olmaktan ziyade, epistemolojik bir çabayla alâkalıdır. Nitekim bu ifadede bir varlığın kendindeki mâhiyet-varlık ayrımından bahsedilmeyip onunla ilgili bilgi elde etme süreci gündeme alınmaktadır. Bununla birlikte bu konuda Aristo'dan nakledilenler sadece bu ibareyle sınırlı değildir. Yine filozofun *Metafizik*'teki bazı ifadeleri konunun ontolojik yönüne de dikkat çekmektedir.⁴⁷ İslâm dünyasında İbn Sinâ'dan önce bu kavrama

46 Bk. Şehristânî, *Nihâyetül-ikdâm*, s. 161-63.

47 Bk. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 1-17.

eserinde yer veren, büyük selefî Fârâbî'dir. Taşındığı İshrâkî unsurlar sebebiyle Fârâbî'ye aidiyetine şüpheyile yaklaşılmakla birlikte, konu hakkındaki tartışmalarda Fârâbî'ye nispetle gündeme getirilen *Fusûsü'l-hikem*'deki ifadeler, üzerinde durduğumuz mesele açısından son derece değerli olup bu ifadelerle araştırmacılar tarafından da atıfta bulunulmuştur.⁴⁸ Söz konusu ifadelerde Fârâbî, "Eğer bir şeyin mâhiyeti varlığını ima ediyorsa, bu durumda bir kişi bundan dolayı bir şeyin mâhiyetini kavradığında, onun varlığını anlayacaktır" demektedir. Fârâbî'nin bu ibaresi varlığın kavranmasını mâhiyete dayandırması bakımından oldukça önemli olup daha sonradan İslâm felsefesi ve kelâmında mâhiyetin bir şeyi o şey yapan şey, bir şeyin kendi zâtı bakımından sahip olduğu şey şeklinde anlaşılmasına kaynaklık ettiği görülmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki, konu hakkında gerek Aristo'nun gerekse Fârâbî'nin ifadeleri bir teori olmaktan çok uzaktırlar. Mâhiyet-varlık ayrımını bir teoriye dönüştürerek felsefesinde temel oluşturacak bir konuma yerleştiren kişi İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ öncesi dönemde mâhiyet-varlık ayrışmasından değil, ancak mâhiyet ve varlık kavramlarına yer veren ibarelerden bahsetmek mümkündür. Öyleyse mâhiyet-varlık ayrımına yönelik teorinin kurucusu olarak İbn Sînâ'yı kabul ettiğimizde, Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği konusundaki görüşlerinin kaynağı olarak İbn Sînâ'nın kabul edilmesi kronolojik olarak söz konusu olamamaktadır.

Mûtezile'nin ma'dûm teorisine dikkatimizi yoğunlaştırdığımızda ise bu teorinin Mûtezile içindeki izlerinin milâdî IX. yüzyıla kadar gittiğini görürüz. Nitekim yukarıda Mûtezile içerisinde ma'dûma ilk kez şey diyenlerin Şahhâm ve takipçileri olduğunu söylemiştik. Şahhâm'ın ölüm tarihi net olarak tespit edilememiş olmasına rağmen genel kabul gören tarih, milâdî 883'tür. Yine Mûtezile içerisinde bu teoriyi kullanan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 849-50 [?]), Abbâd b. Süleyman (ö. 864), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 915), Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Hayyât (ö. 912) gibi filozofların hepsi de İbn Sînâ öncesi dönemde yaşayan Mûtezilî kelâmcılardır. Ancak, bu teoriye eserlerinde yer veren Kâdî Abdülcebâr (ö. 1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 1044) gibi Mûtezilî kelâmcılar İbn Sînâ ile çağdaşırlar. Öyleyse, Mûtezile'nin ma'dûm teorisinin ne İbn Sînâ felsefesinden ne de İbn Sînâ öncesi bir filozoftan etkilenmiş olması (mâhiyet-varlık ayrımını teoriye dönüştürenin İbn Sînâ olduğunu kabul ettiğimizde) kronolojik olarak mümkündür.

Mûtezile'nin ma'dûma şeylik veren anlayışının arka planında filozofların teorilerinin yanlış anlaşılmasının bulunmasının kabulünü zorlaştıran bir diğer kronolojik problem de kelâm ilminde felsefede âşına olunan konuların yoğun bir şekilde işlenmeye başladığı dönemdir. Kelâm ilminde felsefî konulara

48 Bk. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", s. 2.

yer verilmesi noktasında en fazla öne çıkan isim Gazzâlî'dir. Kelâm ilminde felsefi konulara ilginin artarak yoğun bir şekilde işlendiği dönemi ifade eden "müteahhirin dönemi" de Gazzâlî'yle başlatılmaktadır. Ancak yapılan çalışmalarda bunun isabetli olmadığı ilmi kelâmda felsefi konuların ele alınmasının etki-edilgi düzleminde anlaşılmasından ziyade, iki disiplin arasındaki ortak olduğu kabul edilen konularla ilgili bu disiplinlerin delillerinin ortaya konulup değerlendirilmesinden ibaret olduğu, bundan dolayı da ortaya çıkan durumun konu değişiminden ya da yeni bir metafizik inşasından ziyade yöntem konusundaki yeni tutumdan kaynaklandığı, bu tutumun başlangıcında ya da Gazzâlî'den ziyade onun hocası olan Cüveynî'nin (ö. 1085) bulunduğu tespit edilmiştir.⁴⁹ Bu tespitin bizim için önemli olan kısmı yöntem ve konu bazındaki genişlemenin Cüveynî'yle başlatılmasıdır. Cüveynî ise İbn Sînâ dönemi sonrası bir kelâmcıdır. Öyleyse bu yönden değerlendirdiğimizde de Mûtezile'nin ma'dûm anlayışının arka planında filozofların olması mümkün görünmemektedir.

Kronolojik açıdan değerlendirildiğinde Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği anlayışının gerisinde filozofların mâhiyet-varlık ayrımı olmasının mümkün olmadığını gördükten sonra, şimdi de yukarıda alıntılıdığımız pasajın, Mûtezile'nin söz konusu anlayışının mezhebin farklı konulardaki teorileri bağlamında değerlendirmesini yapmamız gerekmektedir. Bu bize yukarıda Şehristânî'den yaptığımız alıntıyı içerik yönünden değerlendirme imkânı verecektir. Bu noktada şunu ifade edelim ki, Şehristânî'nin bu iddiası, gerek Mûtezile'nin ma'dûm anlayışının arka planı göz önüne alındığında gerekse hem Eşârî hem de Râzî gibi mütekellimlerin ifadeleri dikkate alındığında kabul edilemez görünmektedir.⁵⁰ Nitekim Mûtezile'nin ma'dûm teorisinin gerisinde bir yanlış anlama ya da zan bulunmayıp daha ziyade, kelâmî bir problem olan Tanrı'nın yaratma biçimini rasyonel bir düzlemde temellendirme ve izah etme kaygısı bulunmaktadır. Onları bu kaygıya sevk edense Nahl sûresi 40. ve Yâsîn sûresi 82. âyetlerde ifade edilen Tanrı'nın yaratılışa yönelik emrinin ancak muhataba yönelik olması gerektiği inancıdır. Bu düzlemde hareket edildiğinde "Ol" emrinin mutlak bir yokluğa yöneltilmesi imkânsızdır. Yaratılışı açıklamak için Mûtezilî düzlemde hareket edildiğinde, varlıkların zâtî sıfatları, onların kendi zâtları itibariyle sahip oldukları şeylerdir. Cevherin cevherliği, cismin cisimliği, atın atlığı ya da insanın insanlığı gibi tür

49 Bk. Ömer Türker, "Eşârî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 1-23.

50 Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), s. 59; ayrıca bk. M. Âbid el-Câbirî, *Arab-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), s. 310-11.

itibariyle sahip olunan şeyler de onların kendi zâtları itibariyle sahip oldukları şeyler olup bunlar zâtın dışındaki bir fâilden gelmezler. Bu itibarla sonradan yaratılanları dikkate aldığımızda, onların zâtları itibariyle değil de varlıkları itibariyle bir fâile ihtiyaç duyduklarını görürüz. Nitekim onlar kendi zâtları itibariyle mümkün varlıklardır. Mümkün olmaları itibariyle bir fâile ihtiyaç duymazlar, fâil, varlık ve yokluğa yatkınlıkları olan bu mümkünlere sadece varlık verir ve onları nesnel âlemde var olanlar kılar.⁵¹ Görüldüğü üzere bir yanlış anlamadan ziyade yaratılışı bu tür bir temellendirme ve izah biçimi açık bir şekilde onları ma'dûma “şeylik” vermeye götürmektedir.

Yukarıda Şehristânî'den yaptığımız alıntının onu nasıl bir kronolojik yanlışla götürdüğünü gördük. Onun söz konusu eserinde konu bağlamında problemler başka pasajlar bulmak da mümkündür. Nitekim bu meseleyle ilgili bir diğer pasaj da şöyledir:

İbn Sînâ, Aristoteles'ten aktararak dedi ki: Her yokluktan sonra var olanı (hâdis) zorunlu bir şekilde varlığın imkânı önceler. Varlığın imkânı mutlak bir yokluk olmayıp varlık ve yokluğa elverişliliği bulunan bir şeydir. Böylesi bir şey de ancak bir maddede düşünülebilir. Öyleyse her sonradan olanı bir madde önceler ve bu önceleyen madde de ancak bir zamanda düşünülebilir. Çünkü önce ve sonra ancak bir zamanda gerçekleşebilir... Eğer âlem yokluktan sonra yaratılmışsa onu bir maddede bulunan varlığın imkânı zamânî bir şekilde önceler. Varlığın imkânı da ya teselsül eder ki bu bâtıldır ya da kendisini imkân ya da yokluğun öncelemediği bir sınırdır ki o da başkası dolayısıyla zorunlu olandır; bizim araştırdığımız da budur. Mûtezile'yi ma'dûmun şeyliği inancına sevkeden de bu şüphedir.⁵²

Burada açık bir şekilde görüldüğü üzere Şehristânî, Mûtezile'nin ma'dûmun şeyliği teorisinin kökenini İbn Sînâ üzerinden Aristo'ya dayandırmaktadır ki, yukarıda da ifade edildiği üzere, İbn Sînâ'dan çok daha önceki bir dönemde Mûtezilî kelâmcılar arasında bu teori mevcuttu. Mûtezile içerisinde bu teorisinin temel işlevinin Tanrı'nın yaratma fiilini açıklama çabasının bulunduğu yukarıda değinmiştik. Yukarıdaki pasajı bu itibarla değerlendirdiğimizde isabetli olduğunu söyleyebiliriz; ancak burada yaratmayı izah etme kaygısı Aristo kökenli bir görüşle temellendirilmeye çalışılmaktadır ki bu da izahı pek mümkün olmayan bir duruma kapı aralamaktadır.

51 İsmâüddin Muhammed Ali, *el-Münye ve'l-emel*'in taliki, atf için bk. İbnü'l-Mürtezâ, *el-Münye ve'l-emel*, haz. İsmâüddin M. Ali (İskenderiye: Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1985), s. 135-38; ayrıca bk. Cârullah, *el-Mûtezile*, s. 58-59.

52 Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 33. Krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 254-55; *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 24-27.

Şu halde Şehristânî'nin Mûtezile'nin ma'dûm teorisinin kökeni hakkında söylediklerine yönelik bu değerlendirmeden çıkan sonuç, onun yorumlarının hem kronolojik yönden hem de Mûtezile içerisinde bu teorisinin işlevini hakkıyla değerlendirebilme yönünden hatalı olduğudur.

Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sinâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler

Bu makale Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'da dile getirdiği Mûtezile'nin "ma'dûm" a şeylik atfetme noktasında filozoflardan etkilendiği ve onları yanlış anladıkları iddiasını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle İbn Sinâ felsefesindeki "mümkün" anlayışıyla Mûtezile'deki "ma'dûm" kavramı incelenmekte, iki kavram arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik belirlenmeye çalışılmaktadır. Bu incelemede bilhassa İbn Sinâ'da mümkün varlığın tabiatı (imkân) ve Mûtezile'nin ma'dûm anlayışı üzerinde durulmakta, İbn Sinâ'nın ma'dûm anlayışına ise gerektiği ölçüde atıf yapılmaktadır. Yine bu tartışma düzleminde İbn Sinâ felsefesinde zihni varlık anlayışı da Mûtezili literatürdeki ma'dûmla ilişkisi nispetinde incelenmektedir. Makalenin sonunda ise Mûtezili anlayıştaki ma'dûm ile İbn Sinâ'daki mümkün varlık anlayışları arasında irtibat bulunup bulunmadığı noktasında bir sonuca ulaşılmakta ve bu sonuç üzerinden, Şehristânî'nin iddiasının isabetliliği tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Şehristânî, İbn Sinâ, mümkün, Mûtezile, ma'dûm, şey, imkânsız, ma'lûm.
