

Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfahâni, Kuşçu ve Devvânî

The Debate on the Necessity of the Necessary Existent in the Tradition of al-Tajrid: Al-Isfahani, al-Qushji and al-Dawani

ENGİN ERDEM 

Ankara University

Received: 01.05.2021 | Accepted: 23.06.2021

Abstract: Using the term "Necessary Existent" for God is one of the most important innovations that Avicenna brought into philosophical and theological thought. The term Necessary Existent has been widely accepted in both Islamic and Western tradition and has been at the center of discussions such as the ontological argument, cosmological argument, divine simplicity, the distinction of quiddity and existence, and the debate whether 'exist' is a predicate or not. One of the main issues discussed in the tradition of commentaries and glosses on the short and concise work of Nasir al-Din al-Tusi named Tajrid al-I'tiqad, which has become one of the most powerful and long-lasting mediums in which metaphysical debates are carried out in late-period Islamic thought, is how to understand the necessity of the Necessary Existent. The core of the debate is based on the problem of whether there is a contradiction between the simplicity and necessity of God. On the one hand, saying that God's existence and quiddity are identical, and on the other hand, defining God's necessity as requiring the existence by his quiddity/self may lead to the conclusion that there is a contradiction between simplicity and necessity at first sight. The purpose of this article is to analyze the views of three important commentators of al-Tusi, al-Isfahani, al-Qushji and al-Dawani, about the necessity of the Necessary Existent in terms of divine simplicity. In addition, a brief, critical evaluation of the method to be followed in classical Islamic thought studies is also made in the introduction.

Keywords: Necessary Existent, divine simplicity, al-Tajrid, al-Isfahani, al-Qushji, al-Dawani.

✉ Engin Erdem

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
06500, Ankara, Turkey | eerdem@ankara.edu.tr



Giriş

İbn Sînâ'nın metafizik siteminde varlığın bilgisinin apaçık/bedihî olduğu ve var-olanlar (mevcûdât) aklen tahlil edildiğinde, Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-vücûd), mümkün varlık (mümkünül-vücûd) olmak üzere iki kısma ayrıldığı kabul edilmektedir. Bu metafizik anlayışta Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ilişki, Zorunlu Varlık ve mümkün varlık tarzındaki iki farklı varlık modu biçiminde tasavvur edilmektedir. Bir taraftan varlık olması bakımından varlığın/mutlak varlık, Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasında mana bakımından ortak olduğu, öbür taraftan Zorunlu'nun ve mümkünlerin ayrı hakikatlere sahip olduğu kabul edilmektedir.

İbn Sînâ sonrası felsefî-keâmî tartışmalara bakıldığında Zorunlu Varlık'ın varlık tarzının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda yoğun metafizik tartışmaların yaşandığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın önde gelen yorumcusu Nasireddin et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı son derece muhtasar ve özgün eseri üzerine yapılan şerh ve hâşiyeler geç dönem İslam düşüncesinde metafizik tartışmaların yürütüldüğü en güçlü mecralardan biri haline gelmiştir. İlk olarak Allâme Hillî'nin şerh ettiği bu eser hakkında daha sonra Şemseddin el-İsfehâni ve Ekmeleddin el-Babertî şerh yazmış, Seyyid Şerif el-Cürçânî İsfehâni'nin *Şerb-i Kadîm* olarak bilinen eseri üzerine bir hâşiyeye kaleme almıştır. Matematik, astronomi ve dilbilim hakkındaki çalışmalarıyla tanınan, önce Ulugbey'in yanında bilimsel çalışmalarını sürdüren, daha sonra Fatih Sultan Mehmet'in daveti üzerine İstanbul'a gelen, hayatının belli bir dönemini keâmî meselelerin inceliklerini keşfetmeye hasrettiğini ve bu süreçte Tûsî'nin eşsiz eserini şerh etmeye karar verdiğini söyleyen Ali Kuşçu'nun, (Kuşçu, 1393: 66-69) *Şerb-i Cedîd* olarak da bilinen çalışması felsefî-keâmî tartışmalara yeni bir soluk getirmiş, 15.-16. yüzyıl İslam düşüncesinde başta Devvânî ve Deştékî olmak üzere onlarca şârihin dâhil olacağı metafizik tartışmalara büyük bir ivme kazandırmıştır.¹ Kuşçu eserinde başlıca İsfehâni ve Cürçânî'nin şerhlerini muhatap almakta, *Tecrîd* metni hakkında yüzlerce sayfa yorum yapan bu iki müellifin Tûsî'nin eserinin inceliklerine vakıf olmaktan uzak olduklarını, hatta onların henüz gelinin duvağını

¹ Tegrîd geleneğindeki şerh ve hâşiyeler hakkında geniş malumat için bk. Apaydın, 2019: 37-136. Ali Kuşçu'nun hayatı ve bilimsel çalışmaları hakkında ayrıca bk. er-Rıdâî, 1393: 23-35.



bile kaldıramadıklarını iddia etmektedir. (Kuşçu, 1393: 67-68). Buna karşılık, Devvânî açısından Kuşçu, İbn Sînâ metafiziğindeki bazı incelikleri kavrayamadığı için Tanrı'nın zorunluluğu meselesini yanlış tarzda yorumlamıştır (Devvânî, 1393: 208-210).

Bu makalenin amacı, Tûsî'nin adı geçen eserinin *Genel Konular* (el-Umûru'l-âmmeh) bölümünde yer alan “üç madde” bahsinde gündeme gelen Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunun nasıl anlaşılması gerektiği tartışmasında İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî'nin görüşlerini analiz etmektir. Tûsî'nin yorumcularının tartışmalarının odağında yer alan temel problem Tanrı'nın basitliği ile zorunluluğu arasındaki ilişkinin çelişkiye düşmeden nasıl izah edileceği meselesidir. İbn Sînâ bir taraftan Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımı olmadığını, Tanrı'nın her türlü ontolojik bileşiklikten uzak olup O'nun mahiyetinin inniyeti olduğunu, öbür taraftan Tanrı'nın zorunluluğunun zatının varlığını gerektirmesi anlamına geldiğini kabul etmektedir (İbn Sînâ, 2005: 89-93). İbn Sînâ ve takipçilerinin bir taraftan Zorunlu Varlık'ın varlığının zatının aynı olduğunu söylerken, diğer taraftan Zorunlu Varlık'ın zatının varlığını gerektirdiğini söylemesi tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Şayet Zorunlu Varlık'ın zatı varlık ile özdeş ise O'nun zatının varlığı gerektirdiğini söylemek, ilk bakışta bir çelişki olarak görülebilir.² Burada tartışmanın mahiyetinin ve filozofların sistemi açısından gerçekten bir çelişkinin ortaya çıkıp çıkmadığının anlaşılabilmesi için ilk önce “zorunluluk”, “imkân” ve “imkânsızlık” terimlerinin ne anlama geldiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, yüklem konuya nispetinin keyfiyetiyle ilgili ortaya çıkan üç seçenek/madde olup, mantıkta yüklemli önermeler bahsinde “üç madde” ve “cihet” başlığı altında ele alınan bir konudur. Aşağıda görüleceği üzere, *Tecrîd* geleneğinde Zorunlu Varlık'ın zorunluluğu tartışmasına³ dâhil olan düşünürler konuyu

² Varlık-mahiyet ayırımı temelinde İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık anlayışının tutarlılığını irdeleyen Reçber'e göre, Tanrı'nın zorunluluğunun bir mahiyetin gereği olduğu farz edildiğinde, bu mahiyet O'nun zorunluluğu için sebep teşkil edecek, Tanrı zatı bakımından değil, başkası bakımından zorunlu olacaktır. İbn Sînâ açısından bir mahiyetin kendi başına varlıktan önce geldiğini ve varlığa neden olduğunu düşünmek döngüsel biçimde mahiyete varlık atfetmeyi gerektireceğinden varlığı mahiyetinden ayrı olan mümkün varlıkların varlığının mahiyeti ile varlığı özdeş olan salt varlık'a dayanması gerekir. Bk. Reçber, 2009: 309-310. *Tecrîd* geleneğinde gündeme gelen Zorunlu Varlık'ın zorunluluğu tartışması tam olarak Tanrı'nın basitliği ile zatın varlığı gerektirmesi anlamındaki zorunluluk anlayışının birbiriyle çelişip çelişmediği sorununa odaklanmaktadır.

³ Zorunlu Varlık'ın zorunluluğu (vücûbu Vâcibi'l-Vücûd) meselesi, Zorunlu Varlık'ın varlık



ağırlıklı olarak “üç madde” bahsi çerçevesinde ele almakta, İbn Sinâ'nın Zorunlu Varlık anlayışının tutarlılığını bu açıdan tahlil etmektedirler. Adı geçen düşünürlerin ilahi basitlik ve zorunluluk hakkındaki görüşlerinin deşifre edilmesi klasik İslam düşüncesinde İbn Sinâ'dan Gelenbevi'ye kadar uzanan çizgideki entelektüel sürekliliğin takip edilmesi açısından olduğu kadar, özellikle çağdaş din felsefesindeki ilgili tartışmaların arka planının doğru tespit edilmesi bakımından da önem arz etmektedir.

1. İsfehâni: Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu, Özel Varlığının Mutlak Varlığı Gerektirmesidir

İsfehâni filozofların Zorunlu Varlık tasavvurunun nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili tartışmaya geçmeden önce bu meselenin arka planını oluşturan “üç madde” konusunda Tûsî'nin görüşlerini ele alır. Tûsî'nin tartışmaya medar olan ibaresi şöyledir:

[Üç Madde] Varlık, yüklem yapıldığında veya bağ kılındığında, bağın gücüne ve zayıflığına delalet eden kendinde (nefsü'l-emr) üç madde ve akılda cihetler sabit olur. Bunlar, zorunluluk, imkânsızlık ve imkân'dır. Yokluk da aynı şekildedir. Bunların tarifleriyle ilgili araştırma tıpkı varlık gibidir. Bu üç madde zati olarak alınabilir ve değiştirilmesi mümkün olmayan gerçek bir bölümlenme söz konusu olur (Tûsî, 1407: 111).

İsfehâni'ye göre, Tûsî, zorunluluk, imkânsızlık ve imkân bazen “zati” olarak alınır, derken, bunların her birinin zat bakımından ele alınmasını kastetmektedir. Buna göre, “zorunlu”, “imkânsız” ve “mümkün” olmak üzere üç gerçek “zat” bulunur ve bunların birbirine dönüşmesi söz konusu olamaz. Nitekim her mefhum salt zati açısından değerlendirildiğinde ya var olmayı gerektirir, ya var olmayı gerektirir ya da ne var olmayı ne de var olmayı gerektirir. Bu üç madde, gerçek bir bölümlenmedir; bunların dışında dördüncü bir bölümden bahsedilemez. Zorunlu, zati bakımından zorunludur; imkânsız, zati bakımından imkânsızdır; mümkün, zati bakımından mümkündür; bunların hiçbirisi diğerine dönüştürülemez. Zorunlu, zati

tarzının keyfiyetini konu eden bir tartışmadır. Bu, aşağıda görüleceği üzere, sadece mantikî değil, aynı zamanda Tanrı'nın zorunluluğu ile basitliği arasındaki ilişkinin doğasını da içeren ontolojik bir meseledir. İmkân delili, ontolojik delil veya metafizik delil ile Zorunlu Varlık'ın varlığının kanıtlanmasıyla Zorunlu Varlık'ın varlık tarzının keyfiyeti hususu birbiriyle bağlantılı olmakla beraber farklı tartışma konularıdır. Bu makale daha ziyade ikinci soruna odaklanmaktadır. Krş. Bozkurt, 2014: 70-72.



hep varlığı gerektirici olandır ve asla değişmez; diğer ikisi de aynen böyledir, yani, imkânsız hep yokluğu gerektirir, mümkün ise ne varlığı ne yokluğu gerektirir. İsfehâni'ye göre, bu üçlü bölümlenin sınırlayıcı (gayr-i hâsr) olmadığı, dördüncü bir seçeneğin de söz konusu olabileceği iddiası tutarlı değildir (İsfehâni, 2020: 134-135).

İsfehâni, zorunluluk, imkânsızlık ve imkân konusundaki bu genel açıklamalardan sonra asıl metafizik tartışmaya geçer ve filozofların, “Zorunlu, zatı varlığını gerektirir”, biçimindeki tanımının onların sistemiyle çelişip çelişmediğini analiz eder. Filozoflar bir taraftan Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayrımı olmadığını, O'nun zatının varlığın aynı olduğunu, yani varlıkla özdeş olduğunu söylerken, diğer taraftan O'nun zatının varlığını gerektirdiğini söylemesi tartışmanın mihrini oluşturur. Eğer varlık Zorunlu'nun zatı ile özdeş ise, O'nun zatının varlığı gerektirdiğini söylemek, O'nun kendi kendini gerektirdiğini söylemek manasına gelir. Eğer bir şeyin kendi kendini gerektirdiği kabul edilirse bu, o şeyin kendinden önce gelmesi gibi çelişkiye sebep olur (İsfehâni, 2020: 134-135). İsfehâni, bu sorunu çözmek için filozofların zorunluluk konusunda yaptığı, “varlığın sıfatı” ve “zatın sıfatı” tarzındaki ayırımın göz önünde bulundurması gerektiğine işaret eder. Buna göre, zorunluluk, bazen varlığın sıfatı, bazen de varlığa kıyasla zatın sıfatı olarak anlaşılabilir. Zorunluluğun varlığın sıfatı olması, zorunluluğun başkasından olmaması, kendisi dışındaki her şeyden bağımsız/müstağni olması demektir.⁴ Eğer Tanrı'nın zorunluluğu bu itibarla alınırsa, O'nun için varlığını gerektiren bir zat/mahiyet söz konusu olmayacağı için bir sorun ortaya çıkmaz. Eğer zorunluluk zatın sıfatı olarak kabul edilirse, bu, zorunluluğun, zatın varlığı gerektirmesi, mahiyetin bir sıfatı olması manasına gelir. Böyle bir durumda zattan ayrı bir varlık söz konusu olacağından Tanrı'nın basitliğine halel gelir. Ancak İsfehâni'ye göre zorunluluğun böyle anlaşılması da filozoflar açısından bir çelişki doğurmaz. Zira

⁴ Allâme Hillî'ye göre, varlık ve yokluk, muhtaçlık ve bağımsızlık/müstağniyet bakımından iki kısma ayrılır. Varlık ve yokluk ya başkasına muhtaçtır ya da muhtaç değildir; mümkün, hem varlık hem yokluk bakımından başkasına muhtaçtır. Zorunlu varlık bakımından, imkânsız ise yokluk bakımından başkasından bağımsızdır/mustağnidir. Muhtaçlık ve bağımsızlık açısından varlık ve yokluk hakkındaki bu ayırım gerçek bir bölümelemedir. Muhtaç olan bağımsız, bağımsız olan da muhtaca dönüşmez. Mutahhar Hillî, *Keşful-Murâd fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-E'lami li'l-Matbûât, 1988, s. 28. İsfehâni varlığın sıfatı anlamında zorunluluktan bahsederken, Zorunlu'nun varlığının başkasından bağımsız olmasını kastetmektedir.



filozoflara göre, zatin aynı olan varlık, özel varlıktır; O'na arız olan mutlak varlık ise O'nun zatından başkadır. Buna göre, zorunluluk, Zorunlu'nun zatının aynı olan özel varlığının, zatından başka olan mutlak varlığı gerektirmez. Dolayısıyla, filozofların, "Zatı, varlığını gerektirir" ifadesinin böyle anlaşılması gerekir (İsfehâni, 2020: 139).

İsfehâni'ye göre, burada şöyle bir itiraz gündeme getirilebilir: Yukarıdaki açıklama doğru kabul edilirse, her mümkün varlığın da zatı bakımından zorunlu olması gerekir. Zira mutlak varlık, mümkünün özel varlığına da arız olur; mümkünün özel varlığı zatı bakımından mutlak varlığı gerektirir ve mümkün zatı bakımından zorunlu olur. Ancak ona göre, bu itiraz geçerli değildir; çünkü mümkünün zatı, özel varlığından başkadır; özel varlığın varlığı gerektirmesi, mümkünün zatının özel varlığı gerektirmesini gerekli kılmaz. Dolayısıyla, mümkünün zatı varlığı gerektirmediği için mümkün zorunlu olamaz. Bu görüşe karşı, mümkünün özel varlığının olması onun zatı bakımından zorunlu olmasını gerekli kılar; çünkü mümkün, mutlak varlığı gerektiren bir özel varlıktır; böyle olduğu için mümkün zatı bakımından zorunludur. Aksi halde, Zorunlu da zatı bakımından zorunlu olmazdı, tarzında bir itiraz gündeme gelebilir. İsfehâni bu itiraza cevap verirken, mümkünün özel varlığının zatı bakımından mutlak varlığı gerektirdiğini kabul etmediğinin altını çizer. Ona göre, böyle bir şey, şayet mümkünün özel varlığı başkasından müstağni olsaydı ancak o zaman söz konusu olabilirdi. Ancak durum böyle değildir; çünkü mümkünün özel varlığı nedenine muhtaçtır; ona arız olan da nedene muhtaçtır. Bu durumda, mutlak varlık, mümkünün özel varlığından başka olan bir nedene muhtaç olacağından mümkün zatı bakımından zorunlu olamaz. Dolayısıyla, Zorunlu'nun özel varlığının mutlak varlığı gerektirmesiyle, mümkünün özel varlığının mutlak varlığı gerektirmesi aynı şey değildir. Birincisinin zatı ile özel varlığı özdeş olduğu için O, zatı bakımından zorunludur. İkincisinde ise zat ile özel varlık ayrı olduğu için mümkün var olmak ve varlıkta kalmak için kendisi dışındaki bir nedene muhtaçtır ve zatı bakımından değil, ancak başkası bakımından zorunlu olabilir (İsfehâni, 2020: 140).

Netice itibarıyla, İsfehâni'ye göre, "zorunlu", "mümkün", "imkânsız" tarzındaki üçlü taksim gerçek bir bölümelemedir; Tanrı'nın varlık tarzını bu üç madde arasında yer alan "Zorunlu" ile açıklamak bir çelişkiye sebep ol-



maz. Tanrı'nın zorunluluğu, ister varlığın sıfatı ister zatın sıfatı olarak anlaşılabilir her iki durumda da filozoflar açısından bir sorun ortaya çıkmaz. Zorunluluk varlığın sıfatı olarak anlaşıldığında, burada varlığı gerektiren bir zat/mahiyet söz konusu olmayacağı için Tanrı'nın basitliğine halel gelmez. Zorunluluk, zatın sıfatı olarak anlaşıldığında ise zatın varlığı gerektirmesi, Tanrı'nın özel varlığının mutlak varlığı gerektirmesi biçiminde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, filozofların Tanrı'nın zorunluluğu ve basitliği hakkındaki görüşleri arasında bir tenakuz söz konusu değildir. İsfehâni'nin çözüm olarak sunduğu bu açıklama tarzı Kuşçu açısından tam da sorunun çıkış noktasını ifade etmektedir. Şimdi Kuşçu'nun bu meseleyi nasıl yorumladığına geçebiliriz.

2. Ali Kuşçu: Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Özel Varlığının Mutlak Varlığı Gerektirmesi Olarak Anlaşılamaz

Tecrîd geleneğindeki önceki tartışmaları *âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara* ilkelere de uygun olarak sistematik ve eleştirel bir analize tabi tutan Ali Kuşçu, Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önceki yorumculardan, özellikle İsfehâni'den farklı bir anlayışa sahiptir⁵. O, doğrudan bu konuya geçmeden önce tartışmanın arka planını oluşturan yüklemli önermelerde varlığın işlevi hakkında bazı önemli tespitlerde bulunur. Ona göre, varlık “yüklem” ve “bağ” olmak üzere iki kısma ayrılır; varlık (vücûd) ya bir şeyin kendisinin varlığını ya da bir şeyin başkası için varlığını bildirir. Birincisi yüklem, ikincisi ise bağ'dır. “Zeyd var-dır” dediğimizde, burada varlık Zeyd'in mevcut olduğunu haber veren yüklem konumundadır. “Zeyd, öğrenci-dir” dediğimizde ise, “dir” ile ifade edilen varlık, “öğrenci” yüklemine Zeyd'de var olduğunu bildiren bir “bağ” olarak işlev görmektedir. Varlık yüklem olduğunda “Var mıdır?” (Heli'l-basîte) sorusuna, bağ olduğunda ise “Nedir?” (Heli'l-mürekkebe) sorusuna cevap vermektedir. Bu iki önerme Arapça'da, “Zeyd mevcudun” ve “Zeydun yücedu tâliben”; İngilizce'de ise “Zayd exists” ve “Zayd is a student” olarak ifade edilebilir. Varlık birincide yüklem, ikincide ise bağ konumundadır. Aynı durum yokluk (adem) için de söz konusudur (Kuşçu, 1393: 199).

⁵ Kuşçu'nun metninde *âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara* uygulamaları hakkında dikkat çekici bir çalışma için bk. Pehlivan, 2020: 172-193.



Kuşçu'ya göre, yüklemın konuya nispetinin keyfiyeti araştırıldığında, üç seçenek söz konusu olur; konunun zatı ya bu nispeti gerektirir, ya gerektirmez ya da ne nispeti ve ne de nispetin çelişğini gerektirir. Başka bir ifadeyle, yüklemın konuya nispetinin keyfiyeti yüklemın konudan ayrılmasının imkânsızlığını ifade ederse zorunluluk; yüklemın konu hakkında olumlanması imkânsızlığını ifade ederse imkânsızlık; yüklemın ne konudan ayrılmasının veya olumlanmasının imkânsızlığını ifade ederse imkân maddesi söz konusu olur. Buna göre, “zorunluluk”, “imkânsızlık” ve “imkân” olmak üzere “üç madde” söz konusu olur. Zorunluluk ve imkânsızlık, bağın gücüne; imkân ise zayıflığına delalet eder. “İnsan canlıdır.” önermesi zorunlu, “İnsan, taşdır.” önermesi imkânsız, “İnsan kâtiptir.” önermesi ise mümkündür (Kuşçu, 1393: 200). Kuşçu'ya göre, mantıkta, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık olarak “üç madde” başlığı altında ele alınan bu konu, konusu varlık bildiren önermelerin cihetini ifade eder. Konusu varlık bildiren önerme, bir şeyin kendisinin varlığını bildiren “varlıksal önerme” (existensial proposition) demektir. Buna göre, Zorunlu (el-Vâcib) denildiğinde “Varlığı Zorunlu” (el-Vâcibu'l-vücûd), İmkânsız (el-Mümteni') denildiğinde “Varlığı İmkânsız” (el-Mümteni'u'l-vücûd) ve Mümkün (el-Mümkîn) denildiğinde “Varlığı Mümkün” (el-Mümkînu'l-vücûd) kastedilmiş olur. Kuşçu'ya göre, en basit akıl yürütmeyle bile bunların dışında dördüncü bir bölümün varlığını tahayyül etmenin çelişkili olduğu anlaşılabilir (Kuşçu, 1393: 204, 206).

Kuşçu bu açıklamalardan sonra, Tanrı'nın zorunluluğunun nasıl anlaşılması gerektiği sorununu ele alır. Onun odaklandığı temel sorun, İsfehâni ve Cürcânî'de de olduğu gibi, basitliğe halel getirmeden Tanrı'nın zorunluluğunun nasıl izah edilebileceği problemidir. Ona göre, zorunlu, zatı varlığını gerektiren şey, olarak tanımlandığında filozofların metafizik tasavvuruna göre Tanrı'nın zatının zorunlu olmaması gerekir. Zira filozoflara göre, Zorunlu'nun varlığı zatının aynıdır; bir şeyin kendi kendini gerektirmesi kendinden önce gelmesi gibi çelişkili bir durumun ortaya çıkmasına sebep olur (Kuşçu, 1393: 207). Kuşçu açısından, daha önce İsfehâni'nin söylediği gibi, zorunluluğun zatın sıfatı ve varlığın sıfatı olmak üzere iki kısma ayrıldığı hatırlandığında, bu çelişkiyle karşılaşmamak için Tanrı'nın zorunluluğunun ikinci anlamda, yani varlığın sıfatı olarak anlaşılması gerekir. Tanrı'nın zorunluluğunu zatın sıfatı olarak yorumlayanlar, zatın, zorunlu,



mümkün ve imkânsız olmak üzere üç kısma ayrıldığını, bunların dışında başka bir seçeneğin söz konusu olamayacağını; eğer Tanrı, zatının varlığı gerektirmesi anlamında zorunlu değilse O'nun ya mümkün ya da imkânsız olması gerektiğini; ancak Tanrı'nın bundan beri olduğunu söyleyerek itirazda bulunabilirler. Ancak Kuşçu'ya göre, zatın varlığa ve yokluğa kıyasla zorunlu, mümkün ve imkânsız tarzında üçe bölünmesi sadece varlığından ayrı zâtı/mahiyeti olan şeyler için tasavvur edilebilir; Tanrı'nın zâtı varlığının aynı olduğu için O bu taksimin dışında olmalıdır. Dolayısıyla, Tanrı'nın zorunluluğunu zatın sıfatı olarak açıklamak doğru bir yaklaşım değildir (Kuşçu, 1393: 207).

Kuşçu, bu görüşe karşı, filozofların varlığı, zâtı varlığı gerektiren ve zâtı varlığı gerektirmeyen biçiminde iki kısma ayırdığını, birincisinin “zorunlu”, ikincisinin “mümkün” olarak adlandırdıklarını ve Tanrı'nın zatının birinci kısma girdiğini; eğer Tanrı bu anlamda zorunlu değilse onların yaptığı bu ayırımın anlamsız hale geleceği itirazını tahlil eder. Eğer filozoflar varlığı Zorunlu ve mümkün olarak iki kısma ayırıyorlarsa ve Kuşçu'nun iddia ettiği gibi Tanrı zatının varlığı gerektirmesi anlamında zorunlu değilse, filozofların Zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımı neye tekabül etmektedir? Kuşçu'nun bu soruya verdiği cevap, onun önceki yorumculardan esaslı biçimde farklı düşündüğünü göstermektedir. Ona göre, var-olanların zorunlu ve mümkün biçiminde ikiye ayrılması “aklı” açıdan yapılan bir bölümlenmedir (Kuşçu, 1393: 207-208). O, bu görüşünü desteklemek için İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da yer alan şu ifadelerine atıfta bulunur: “Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilir. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olmazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.” (İbn Sînâ, 2004: 35; Kuşçu, 1393: 211). Kuşçu'ya göre, filozoflar açısından, zâtı varlığı gerektiren şeyin var olmaması gerekir; her ne kadar akıl ilk bakışta onun varlığını muhtemel görse de iyice araştırıldığında onun imkânsız olduğu anlaşılır. Nitekim filozoflar açısından, Tanrı'nın zâtı ile varlığı özdeştir; Tanrı'nın zorunluluğunu zatının varlığını gerektirmesi biçiminde anlamak, varlığın Tanrı'nın zatından ayrı olduğunu kabul etmek anlamına geleceğinden bu Tanrı'nın zorunluluğunu değil, imkânsızlığını gerektirir (Kuşçu, 1393: 211).



Kuşçu, Tanrı'nın zorunluluğunun üç madde kapsamındaki zati zorunluluk olarak anlaşılamayacağını, bu zorunluluk anlayışının filozofların sistemiyle bağdaşmadığı görüşünü desteklemek üzere aksi yöndeki muhtemel açıklama tarzlarının tutarsızlıklarını analiz etmeye devam eder. Ona göre, İsfehâni'nin savunduğu, Tanrı'nın zatının aynı olan varlık, özel varlık'tır; O'ndan ayrı olan mutlak varlık O'na ârız olur; dolayısıyla, O'nun aynı olan özel varlık, mutlak varlığı gerektirir; filozofların, "Onun zati varlığını gerektirir" sözüyle kastettikleri şeyi böyle anlamak gerekir, tarzındaki bir açıklama hiçbir şey ifade etmez (Kuşçu, 1393: 211-212). Kuşçu açısından, zât'ın varlığı (vücûd) gerektirmesi, zât'ın, mutlak varlığın fertlerinden biri olmasını gerektirmesi değil, var (mevcûd) olmayı, yani, varlıkla nitelenmeyi gerektirmesidir. Tıpkı imkânsız, zâtı yok olmayı gerektiren şey, mümkün, zâtı ne var olmayı ne yok olmayı gerektiren şey olduğu gibi, zorunlu da zâtı var olmayı gerektiren şeydir. Bu tanımlar göz önüne alındığında, Tanrı'nın zorunluluğunun, özel varlığın mutlak varlığı gerektirmesi biçiminde anlaşılamayacağı da ortaya çıkmış olur (Kuşçu, 1393: 212).

Kuşçu'ya göre, var (mevcûd) olmayı gerektirmekle, var-lığı (vücûd) gerektirmek birbirinden farklı şeylerdir; Zorunlu'nun zât'ının var olmayı gerektirmesi, varlıkla nitelenmeyi, yani "mevcûd" olmayı gerektirmesi anlamına gelir. Aynı şekilde imkânsız, zâtı yok olmakla (mâdum) nitelenmeyi gerektiren şeydir; mümkün ise zâtı ne var olmakla ne yok olmakla nitelenmeyi gerektiren şeydir. Şayet zorunlu, zâtı varlığı (vücûd) gerektiren şey olsaydı, imkansızın da zati yokluğu (adem) gerektiren şey olması gerekirdi. Böyle bir durumda zati varlığı değil var olmayı gerektirenin (yukarıdaki tanıma göre Zorunlu'nun) ve zati yokluğu değil yok olmayı gerektirenin- iki çelişğin bir araya gelmesi, Bârî'nin ortağı gibi- (yani, imkânsızın) mümkün kısmına girmesi gerekirdi (Kuşçu, 1393: 212). Burada Kuşçu'nun dikkati çektiği husus, varlığı gerektirmekle var-olmayı gerektirmek ve yokluğu gerektirmekle yok-olmayı gerektirmek arasındaki ince fark ile ilgilidir. Birincisinde, bir şeyin bizatihi kendi varlığını gerektirmesi kendisi söz konusu iken ikincisinde ise bir şeyin kendisi dışındaki bir şey olarak varlıkla nitelenmeyi gerektirmesi söz konusudur. Aynı durum yokluk için de geçerlidir. Kuşçu'ya göre, zatin varlığı gerektirmesi, var olmayı, yani varlıkla nitelenmeyi gerektirmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, Tanrı'nın zatının varlığı ge-



rektirmesi, O'nun özel varlığının mutlak varlığı gerektirmesi olarak anlaşılabilir. Tanrı'nın zatının varlığı gerektirdiğini söylemek, Tanrı'nın zati, zâtından ayrı bir varlığı olduğunu ve zâtın bu varlığı gerektirdiğini kabul etmek anlamına gelir. Üç madde kapsamındaki zati zorunlu'nun anlamı budur ve Tanrı'nın zorunluluğunu böyle anlamak çelişkilidir. Tanrı'nın zorunluluğunu, varlığı Tanrı'nın özel varlığı ile özdeş sayan ve bu özel varlığın kendisi dışındaki bir şey olarak mutlak varlığı gerektirdiğini söyleyerek tevil etmek de tutarsızdır.

Kuşçu, bu görüşe karşı şöyle bir itirazın söz konusu olabileceğini belirtir: Zorunlu'nun zatının varlığı gerektirmesi, varlığı veya var-olmayı gerektirmesinden daha geneldir. Aynı şekilde, imkânsızın zatının yokluğu gerektirmesi de, yokluğu veya yok olmayı gerektirmesinden daha geneldir. Ancak, Kuşçu'ya göre, bu itiraz da geçerli değildir; çünkü "zorunluluk", "imkân" ve "imkânsızlık", yüklemi varlık (vücut) bildiren, yani varlıksal önermelerin cihetidir. Buna göre, zorunluluk, "Bu zaruri olarak vardır" önermesinde yüklem konuya nispetinin niteliğini ifade eder. Bu önermede yüklem hem varlık (vücut) hem de var-olmak (mevcud) mefhumu olması söz konusu olamaz. Zira varlıksal bir önermede zâtın belirsiz biçimde varlığı veya var-olmayı gerektirdiği söylenemez (Kuşçu, 1393: 212).

Kuşçu bu konuda başka bir itirazı daha söz konusu olabileceğini belirtir. Buna göre, Tanrı'nın zati ile özdeş olan özel varlık, mutlak varlığı gerektirir; bunun anlamı, Tanrı'nın mutlak varlığın fertlerinden biri olmasını değil, zâtının mutlak varlıkla nitelenmeyi gerektirmesidir. Bu açıklama, Kuşçu'nun, Zorunlu, zati varlıkla nitelenmeyi gerektiren şeydir; özel varlığın mutlak varlığı gerektirmesi biçiminde anlaşılabilir, yönündeki itirazına cevap vermeyi amaçlamaktadır. Eğer Kuşçu'nun iddia ettiği gibi, zorunluluk zâtın varlıkla nitelenmeyi gerektirmesini zorunlu kılıyorsa, Tanrı'nın özel varlığının mutlak varlıkla nitelenmeyi gerektirmesi niçin zorunluluk olarak anlaşılabilir? Ancak Kuşçu'ya göre bu açıklama tarzı da tutarlı değildir; çünkü böyle bir durumda, Tanrı'nın zâtının iki varlıkla nitelenmesi, var'ın tekrar var olması (tahsîlî'l-hâsıl) gerekecektir. Bu açıklamaya göre, Tanrı'nın zati özel varlıkla özdeş sayıldığı için özel varlığın mutlak varlığı gerektirmesi, zaten var olanın tekrar var olmayı gerektirmesi anlamına gelecektir (Kuşçu, 1393: 213-214).



Kuşçu'nun bu itirazına karşı şöyle cevap verilebilir: Mutlak varlıkla nitelenmek, özel varlığın zımında olan bir şeydir; mesela, bir nesne beyazlıktan bir fert ile nitelendiğinde, zımında mutlak beyazlık ile nitelenmiş olur. Tanrı'nın özel varlığının mutlak varlıkla nitelenmesini böyle anlamakta bir mahzur yoktur (Cürcânî, 2020: 139). Kuşçu'ya göre, bu izah tarzı da geçerli değildir; çünkü böyle bir durumda Tanrı'nın zatı, türeme (iştikâk) anlamında mutlak varlıkla nitelenmiş olur; ancak Tanrı'nın özel varlıkla nitelenmesi böyle değildir. Dahası, Tanrı'nın özel varlıkla nitelenmesi diye bir şey söz konusu değildir; çünkü özel varlık O'nun aynıdır (Kuşçu, 1393: 214). Buna karşı şöyle cevap verilebilir: "O'nun zatının aynı olan varlığı değildir, özel varlık varlıktır; O'nun varlığı, mutlak varlık'tır. Özel varlık olan zatı, mutlak varlık ile vardır/mevcuttur. Dolayısıyla O'nun iki varlıkla var olması gerekmez. Burada gereken sadece özel varlığın mutlak varlıkla var olmasıdır ve bunda da bir sakınca yoktur." (Kuşçu, 1393: 214).

Kuşçu'ya göre, bu cevap da geçerli değildir; çünkü böyle bir durumda Zorunlu'nun bir mahiyeti ve mahiyetinden ayrı bir varlığının olması gerekir. Yukarıdaki açıklama, nihayetinde, özel varlığın mahiyet, mutlak varlığın da mahiyetten ayrı varlık olduğunu ön görmektedir. Ne var ki filozofların bütün gayesi Tanrı'da mahiyet-varlık ayırımı olmadığını, Tanrı'nın zatının varlık ile özdeş olduğunu ve Tanrı'nın varlık mertebelerinin en üstünde⁶ bulunduğunu kanıtlamak olduğuna göre, Tanrı'nın zorunluluğunu, mahiyet-varlık ayırımına sebep olacak şekilde özel varlığının mutlak varlığı gerektirmesi biçiminde açıklamak onların sistemini ters yüz etmek manasına gelecektir (Kuşçu, 1393: 215).

Kuşçu'nun görüşlerini özetlemek gerekirse; ona göre Tanrı, Zorunlu Varlık'tır; ancak Tanrı'nın zorunluluğu zatının varlığı gerektirmesi biçiminde anlaşılabilir; böyle anlaşıldığında Zorunlu'nun bir mahiyeti ve mahi-

⁶ Kuşçu burada Cürcânî'nin "Var-olanların Dereceleri" başlıklı risalesinde ortaya koyduğu üç varlık mertebesine atıfta bulunmaktadır. Var-olanların en alt basamağında zatı ve zattan ayrı varlığı bulunan mümkün yer alır. Onun üstünde zatı ile varlığı özdeş olan, ancak varlığının zattan ayrılması tasavvur edilebilen varlık bulunur; bu, kelâmcıların çoğunun savunduğu Zorunlu Varlık'tır. Varlık mertebesinin en üstünde bulunan varlıkta zat ile varlık özdeşdir ve varlığın O'nun zatından ayrılması da tasavvur edilemez; bu, filozofların savunduğu Zorunlu Varlık'tır. Kuşçu'ya göre, Tanrı'nın zorunluluğu zatın sıfatı olarak anlaşılırsa Tanrı'nın varlık mertebelerinin en üstünde değil, kelâmcıların savunduğu anlamda ikinci basamakta bulunması gerekir. Bk. Cürcânî, 1992: 64-68.



yetinden ayrı varlığı olduğu kabul edilmiş olur. Bu, isterse O'nun özel varlığının mutlak varlığı gerektirmesi biçiminde anlaşılın, durum değişmez. Zira zorunluluk böyle anlaşıldığında özel varlık mahiyet, mutlak varlık da mahiyetin gerektirdiği varlık olarak tasavvur edilmiş olur. Bunu önerme formunda ifade etmek gerekirse, “Zorunlu varlık, vardır/mevcuttur” dediğimizde, bu, Zorunlu Varlık'ın, var-lık ile nitelendiği, var-lığın O'na eklendiği manasına gelir. Zira “mevcûd” demek, var-lık ile nitelenen, var-lık'ın kendisiyle/kendisinde kaim olduğu şey demektir. Buna göre, “Zorunlu Varlık, vardır” önermesi, Zorunlu varlık, varlığın kendisiyle kaim olduğu şey manasına gelir. Burada varlığın kendisiyle kaim olduğu bir zat ve bu zat ile kaim olan, zattan ayrı bir sıfat olarak varlık bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, Zorunlu, zatı varlığı gerektirendir, anlayışı zat-sıfat, mahiyet-varlık ayırımını intaç etmekte, filozofların Tanrı'nın mahiyetinin varlığıyla özdeşliğini öngören basitlik anlayışıyla çelişmektedir. Bu sorunu çözenin yolu, İbn Sînâ'nın zatı varlığı gerektiren ve zatı varlığı gerektirmeyen ayırımının akli olduğunu, Tanrı'nın zorunluluğunun bu taksim dışına olduğunu kabul etmektir.

3. Devvânî: Zorunlu Varlık'ın Zatı İle Varlığı Özdeşdir.

Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunun nasıl anlaşılması gerektiği konusunda oldukça güçlü, eleştirel bir metafizik bakış açısı ortaya koyan Kuşçu'nun görüşlerini analiz eden Devvânî'ye göre, Kuşçu'nun savunduğu görüş İbn Sînâ'nın anlayışını doğru yansıtmaktan uzaktır. Kuşçu'nun iddia ettiği gibi, İbn Sînâ'nın var-olanlar hakkında yaptığı, zatı varlığı gerektiren ve zatı varlığı gerektirmeyen tarzındaki ayırımın akli olduğunu, Tanrı'nın zorunluluğunun bu taksim dışına anlaşılması gerektiğini söylemek filozofların sistemini yanlış yorumlamak anlamına gelir. Devvânî'ye göre, eğer İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunu zatının varlığı gerektirmesi olarak anlamıyorsa bu durumda onun yaptığı ayırım gerçekte mümkün için yapılmış olur ve bu bir fayda sağlamaz. Hâlbuki İbn Sînâ'nın bu taksimi yapmaktaki amacı, Tûsî'nin de belirttiği üzere, Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktır. Aksi halde, İbn Sînâ'nın, Zorunlu'nun özelliklerinin tamamını bu Zorunlu Varlık tanımına dayandırmış olması açıklanamaz hale gelir. İbn Sînâ'nın görüşü Kuşçu'nun hamlettiği haliyle anlaşıldığında Zorunlu'nun imkânsız olması ve imkânsızın Zorunlu'nun özellikleriyle nitelenmesi gibi çelişkili bir sonuç ortaya çıkar. Dolayısıyla,



İbn Sînâ'nın sözü Kuşçu'nun ona hamlettiği şeye delalet etmez (Devvânî, 1393: 208).

Devvânî, “Zorunlu Varlık vardır” önermesinin ne anlama geldiğini açıklamak için ilk önce İbn Sînâ'nın ve yorumcularının varlık-mahiyet ayrımı ve varlığın yüklem olmasının keyfiyeti hakkındaki görüşlerinin genel çerçevesini ortaya koyar. Ona göre, “Zorunlu Varlık, vardır” önermesi varlığın Zorunlu'nun zatından ayrı olduğu manasına gelmez. Nitekim sadece Zorunlu için değil, herhangi bir şey hakkında bile, “Şu vardır”, dediğimizde, bununla, var-lığın onun dışında bir mana olduğu kastedilmiş olmaz. Zira İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr'ın da söylediği gibi, varlığın mahiyetin dışında olduğunu ancak açıklama ve burhan ile bilinebilir. Konu-yüklem ilişkisi söz konusu olduğunda ilk akla gelen yüklem konudan farklı olduğu değil aynı olduğudur. Yüklemin konudan ayrı olduğu ancak akli açıdan tahlil edip, yüklem söylediği konunun zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğu incelendiğinde anlaşılacak bir olgudur. Mesela, “İnsan var-dır” dediğimizde, varlığın insanın zatından ayrı olduğu ancak insanın mahiyetinin mümkün olduğu ortaya konulduğunda anlaşılabilir. Dolayısıyla, “Zorunlu Varlık vardır” önermesinde asıl olan varlığın onun zatından ayrı olması değil özdeş olmasıdır. Nitekim akli inceleme, var-lığın mümkünlerin mahiyetinden ayrı, Zorunlu'da ise özdeş olduğunu gösterir (Kuşçu, 1393: 212).

Devvânî'ye göre, İbn Sînâ Zorunlu Varlık ile mahiyet terimlerini bir arada zikrettiğinde bununla gerçekte neyi kastettiğinin doğru anlaşılması son derece önemlidir. İbn Sînâ'nın “İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyeti) vardır” (İbn Sînâ, 2005: 89) sözü, O, asla bir mahiyete arız olmayan salt varlıktır, biçiminde anlaşılmalıdır (Devvânî, 1393:208). Eğer varlık, ister mahiyetinin bir parçası veya tamamı olarak, bir şeyin zatına dâhil olursa, bu, varlığın o şeyin mahiyetinin kurucu/mukavvim unsuru olmadığı, aksine onun mahiyetine arız olduğu manasına gelir. Mahiyet varlığın sebebi olamayacağına göre, bu şeyin mahiyetinin varlığı başkasından kazanması gerekir. Buna göre mümkünün mahiyeti ile varlığı ayrıdır ve mümkünün mahiyetinin varlık kazanması ancak dışarıdaki bir neden sayesinde gerçekleşebilir. Zorunlu Varlık'ın zatıyla özdeş olan var-lık, sadece akılda bulunan mutlak varlık değil, bütün var-lıkların ilk ilkesi anlamında özel varlık'tır. Filozofların, “O'nun mahiyeti, inniyetidir” sözüyle kastettikleri budur. Zorunlu'nun hakikati, O'nun bütün kayıt ve itibarlardan bağımsız, kendi zati



ile kaim salt var (vücûd) olmasıdır. O, bi-zatihi var'dır; bi-zatihi teşahhus etmiştir; bi-zatihi âlimdir; bi-zatihi kâdirdir. O'nun bütün sıfatlarının yüklemine misdaki/referansı, hiçbir yönden çokluğu kabul etmeyen basit hüviyetidir. O'nun dışındakilerin mevcut olmasının manası, başkası sebebiyle mutlak varlıktan pay almış olmasıdır. Akıl mümkünlerin zatını mülahaza ettiğinde, onların varlığının zatı sebebiyle değil, başka bir fail sayesinde olduğunu, Zorunlu'nun zatını mülahaza ettiğinde ise, O'nun varlığının zatından olduğunu anlar (Devvânî, 1393: 209).

Devvânî, İbn Sînâ'nın ve yorumcularının Tanrı'nın basitliği hakkındaki görüşlerini bu şekilde özetledikten sonra Kuşçu'nun eleştirilerine cevap vermek üzere meselenin nirengi noktasına odaklanır. Ona göre, basitlik ve zorunluluk meselesinin düğümlendiği asıl tartışma “mevcûd” mefhumunun nasıl anlaşılacağıyla ilgilidir. Mevcûd mefhumu, varlığın kendisiyle kaim olduğu şey, olarak anlaşıldığında, Kuşçu'nun gündeme getirdiği itirazların yerinde olduğu söylenebilir. Ancak, mevcûd mefhumu sadece varlığın kendisiyle kaim olduğu şeyi, yani varlıkla nitelenmiş olmayı değil, aynı zamanda varlığın aynı olmayı ifade eden daha genel bir mefhumdur. (Devvânî, 1393: 209). Devvânî bu konudaki görüşünü açıklarken “mevcud” mefhumunun etimolojik tahlilini esas alan dilbilimcilerin yaklaşımı ile bu mefhumu metafizik açıklama getiren filozofların anlayışı arasındaki ince ayırma işaret eder. Filozoflara göre “mevcud”, bir şeyin varlıkla/vücud nitelenmesinden veya bi-zatihi kaim varlığın aynı olmasından daha genel bir mefhumdur. Bu, ister dilbilimcilerin hakiki isterse mecazi manaya itlak ettiği mana olsun fark etmez; bu, lafzın vehimde uyandırdığı üzere varlığın O'ndan ayrı olması gerektirmez. Yani, “Zorunlu Varlık mevcuttur/vardır” önermesi, Zati varlığı gerektirir, biçiminde anlaşıldığında varlığın Zorunlu'dan ayrı/başka olduğu vehmedilebilir. Ancak meselenin dilbilimsel izahı ile metafizik açıklaması ayrı şeylerdir (1393: 208; 2002: 128-129).

Devvânî'ye göre, “Zorunlu Varlık mevcuttur/vardır” önermesi, konuyu yüklem ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, ilk bakışta varlığın Zorunlu'nun zatına eklendiği düşünülebilir. Nitekim Kuşçu'nun itirazının temel dayanak noktası bununla ilgilidir. Ancak Devvânî açısından, metafiziğin en ince konularından olan bu meselenin anlaşılmasında örfi, dilbilimsel kullanımlar ile akli, metafizik bakış açısı arasındaki farkın göz önünde bulundurulması son derece önemlidir. Buradaki asıl mesele, “vücud/var” ve



ondan türetilmiş/müştak bir sözcük olarak “mevcûd/var-lık” mefhumunun nasıl anlaşılacağı ile ilgilidir. Arap dilbilimcilerin yaygın kullanımına göre, *v-c-d* kökünden türetilmiş müştak bir terim olarak “mevcûd”, var-lığın kendisinde bulunduğu, var-lığın kendisiyle kaim olduğu şey manasına gelir. Sözelimi, “Zeyd mevcuttur”, dediğimizde, bunun anlamı, Zeyd diye bir zat bulunmaktadır ve var-lık onun zatına eklenmektedir, demektir. Burada varlık, sıfatın mevsufuyla kaim olması anlamında, Zeyd’in zatı ile kaim olup, ona gerçek anlamda yüklem olmaktadır. Bu kullanım esas alındığında, “Zorunlu Varlık, vardır” önermesinde, var-lığın, tıpkı mümkünlerde olduğu gibi, Zorunlu Varlık’ın zatına eklendiğini/yüklendiğini kabul etmek gerekecektir. Nitekim dilbilimcilere göre, türetilmiş/müştak bir sözcüğün bir şeye söylenmesi, türetmenin ilkesinin o şey ile kaim olmasını gerektirir. Ancak Devvânî açısından, mevcud mefhumunun anlamı sadece bununla sınırlı değildir. Mevcud mefhumu, hem bir şeyin başkasıyla kaim olması hem de bir şeyin başkasıyla kaim olmaması anlamını ihtiva eden daha genel bir mefhumdur. Bu ikinci anlamda, sıfatın mevsufuyla, yani, başka bir şeyle kaim olması değil, kaim olmaması durumu, başkasından bağımsız olması kastedilir. Dilbilimciler bu ikinci anlamın “mecazi” olduğunu söyleyeceklerdir. Ancak, mevcud lafzının dilbilimciler açısından Zorunlu Varlık’a mecazi anlamda yüklem olduğu kabul edilse bile, bu, Zorunlu Varlık’ın varlığının mecazi olduğu anlamına gelmez. Filozoflar bu ince ayırımın farkında oldukları için, “Zorunlu Varlık” mevcuttur” önermesinin “mecazi” olduğunu söylemekte beis görmemişlerdir. Bunun anlamı, Zorunlu Varlık’ın mecazi anlamda var olması değil, varlığın O’na birinci anlamda yüklem olmasının mümkün olmadığıdır. Nitekim birinci anlamda varlığın yüklem olduğunu kabul etmek, konu ve yüklem olarak iki ayrı şeyin bulunduğunu, yüklem konuya, sıfatın mevsufa eklendiğini kabul etmek demektir. Hâlbuki Zorunlu Varlık’ın varlığından ayrı bir mahiyeti olmadığı için O’na varlığın yüklenmesi/eklenmesi diye bir şey söz konusu olamaz (Devvânî, 1393: 209-210; 2002: 128-131).

Devvânî’ye göre, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın, “Zorunlu Varlık, mevcuttur/vardır” önermesindeki “vardır” ifadesinin mecazi anlamda yüklem olduğunu söylemeleri oldukça önemlidir. Burada kastedilen var-lığın Zorunlu’ya arız olmadığı, aksine, O’nun aynı olduğudur (Devvânî, 2002: 132). “Zorunlu Varlık, vardır” önermesi, “O, salt var’dır”, biçiminde anlaşılmalıdır. Formel



olarak değerlendirildiğinde bu önermenin konu ve yüklemden oluştuğu, varlık'ın Zorunlu'ya yüklendiği, Zorunlu'nun varlık'a mahal olduğu söylenebilir. Ancak Devvânî'ye göre meselenin dilbilimsel ve metafizik izahını birbirine karıştırmamak gerekir. Bu önerme metafizik açıdan irab edildiğinde, Zorunlu'nun varlığa mevzu olduğu, zatının veya başkasının gerektirmesiyle varlığın O'na eklendiği/yüklendiği söylenemez (Devvânî, 1393: 210) Bunu kavramak için kendi zatiyla kaim varlık ile ve başkasıyla kaim varlık arasındaki farkın iyi anlaşılması gerekir. Kendi zatiyla kaim varlık ve başkasıyla kaim varlık arasındaki fark, birincinin varlığının başkasıyla sabit olması, ikincinin varlığının başkasıyla sabit olmasıdır. “Zorunlu Varlık vardır” önermesinde varlığın Zorunlu'ya nispetinin nedeni Zorunlu'nun dışındaki bir fail değil, biz-zat O'nun kendisidir. “Mümkün vardır” dediğimizde ise varlığın mümkününe nispetinin nedeni onun zati değil, zatından başka bir faildir. Bunu şöyle açıklamak da mümkündür: Kendi zatiyla kaim bir sıcaklığı/hararet farz ettiğimizde, ondan beklenen etkilerin ortaya çıkması gerekir; o, hem sıcak ve hem sıcaklık olur. Çünkü hem sıcaklığın zatının olması hem de ondan çıkması gereken etkilerin ortaya çıkmaması düşünülemez. Başkasıyla kaim sıcaklığın varlığı ise başkasına bağlıdır ve başkasının bir sıfatıdır. Yine kendi zatiyla kaim bir ışığı düşündüğümüzde, o başkası sayesinde değil kendisi bakımından ışıktır; o, başkasıyla değil bizatihi ışıktır ve aydınlatıcıdır. Hâlbuki başkasıyla olan kaim ışık, başkasıyla var olur ve başkası sayesinde aydınlatır. Aynı şekilde, kendi zati ile kaim varlığı düşündüğümüzde, o, hem var'dır hem de varlıktır/varlıkla nitelenmeyi gerektirir (Devvânî, 1393: 210).

Devvânî'ye göre, varlık olması bakımından varlık/mutlak varlık, Zorunlu ile mümkünler arasında mana bakımından ortaktır; ancak mutlak varlık, ikincil akledilenlerden olup onun dış dünyada bir gerçekliği bulunmaz. Bu genel anlamın/mutlak varlığın Zorunlu'ya yüklenmesinin misdakı/referansı, bizatihi O'nun zatıdır; mümkününe yüklenmesinin misdakı ise, başkası tarafından var kılınmış olması bakımından mümkünün zatıdır. Hem Zorunlu'da hem mümkününde yüklem zihni bakımdan zaittir. Şu var ki mümkünlerde yüklem soyutlanmasının/çıkarılmasının/ayrılmasının ilkesi, failden varlığı/yüklemi kazanmış olması bakımından mümkünün zati iken, Zorunlu'da ise, bizatihi O'nun zatıdır. Daha önce geçtiği üzere, filozoflara



göre Zorunlu, bizatihi kaim bir varlıktır; akıl Zorunlu'yu mülâhaza ettiğinde, mümkünlerden farklı olarak, bizatihi O'nun zatından mutlak varlığı çıkarabilir/soyutlayabilir. Zorunlu salt var olduğu için O'nun zatı, mutlak varlığın ona söylenmesini/doğrulanmasını gerektirir. Burada gerektiren salt var'dır, gereken ise mutlağın ona söylenmesidir. Gerektirme ile ister gereklilik ister zorunluluk kastedilsin sonuç değişmez. Dolayısıyla, mesele böyle anlaşıldığında, Kuşçu'nun itirazının geçersiz olduğu da ortaya çıkmış olur (Devvânî, 1393: 210).

Devvânî'ye göre, İbn Sînâ, mevcudat akli açıdan zatı varlığı gerektiren ve zatı varlığı gerektirmeyen olarak iki kısma ayrılır, derken Kuşçu'nun iddia ettiği gibi bu ayırımın dış dünya gerçekliği olmayan salt akli bir ayırım olduğunu değil, var-olanların, var-lığın aynı olan ve aynı olmayan biçiminde iki kısma ayrıldığını anlatmak istemektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ bu sözlerle varlığın Zorunlu Varlık'tan ayrı olduğunu değil, O'nun zatının aynı olduğunu anlatmak istemektedir. Tanrı zatı itibariyle salt var'dır ve var-lık (mevcud) mefhumunun türemesinin ilkesidir. Türetilmiş/müştak bir mefhumun bir şey hakkında söylenmesi, türetmenin ilkesinin türetilmiş olanla kaim olmasını gerektirmez (Devvânî, 1393: 210; 2002: 128). “Zorunlu Varlık mevcuttur” dediğimizde, türemiş/müştak bir mefhum olarak “mevcud”u Zorunlu Varlık'a yüklem yapmış oluruz. Ancak bu, var-lığın Zorunlu'nun sonradan sahip olduğu bir nitelik olduğu manasına gelmez. Aksine var-lık, (mevcud) salt var'dan (vücut) türetilmiş bir mefhumdur (Devvânî, 2002: 129-131 Pourjavady, 2017: 422). Var-lık'ın kendisinden türetildiği salt var, kendi zatiyla kaim, harici bir gerçekliktir; Zorunlu'nun hakikati de budur. O'nun dışındakilerin var-lığı, O'na intisap etmekten ibarettir. Hatta bazı metafizikçilere göre, mümkünlerin gerçek anlamda var-lık ile nitelendiği bile söylenemez. Mümkünlerin var-lık ile nitelenmesi, Zorunlu'nun var-lığının onlar hakkında türemiş/müştak anlamda var-lığın söylenmesini geçerli kılması manasına gelir. Nasıl “Zeyd mal sahibiri/varlık-lıdır.” “Su, güneşlenmiştir/müşemmes” dediğimizde ne mal ve var-lık Zeyd ile ne de güneş su ile özdeştir. Sadece Zeyd'in kendi zatı dışındaki mala/var-lığa, suyun da kendi zatındaki güneşe nispeti söz konusudur. Aynı şekilde “Zeyd mevcuttur”, “Su mevcuttur” dediğimizde de var-lık ne Zeyd'in ne de suyun zatiyla ödeştir; sadece bu ikisinin gerçek, salt var'a bir nispeti söz konusudur. Kuşçu'nun hatası, mevcud mefhumunun başkasıyla kaim olma tarzındaki



birinci anlamını esas alması ve “Zorunlu Varlık vardır” önermesinin mahiyet-varlık, mevsuf-sıfat ayırımını içerdiğini düşünmesidir. Hâlbuki mevcut mefhumunun başkasıyla kaim olmama tarzındaki ikinci anlamı göz önüne alındığında var-lığın Zorunlu’ya mümkünlerden farklı biçimde yüklem olduğu da anlaşılabilir (Devvânî, 1393: 209; 2002: 131) Daha önce söylediğimiz gibi, dilbilimcilere göre, türemiş/müştak bir sözcüğün bir şeye söylenmesi, türetmenin ilkesinin o şey ile kaim olmasını gerektirir. Onlara göre, Arapça’da ism-i fâil bir sözcük, türetilmiş anlamın kendisiyle kaim olduğu şeydir. Mesela, “Katıp/Yazan” dediğimizde, bu, kitabetin/yazmanın kendisiyle kaim olduğu şey manasına gelir. Buna göre, kitap-lık, kitap konulan şey, askı-lık, elbise asılan şey anlamına geldiği gibi, var-lık da varlığın konulduğu şey/mahal anlamına gelir. Ancak Devvânî’ye göre, felsefi hakikatler dilbilimcilerin örfi kullanımlarıyla anlaşılabilir. Mesela, “Demirci/haddad” sözcüğü Zeyd’e söylendiğinde, bunun anlamı, demirin Zeyd’in sanatının konusu olmasıdır; yoksa demir Zeyd’in zatı ile kaim değildir. Aynı şekilde “Güneşlenmiş su/müşemmes” dediğimizde, bu, güneşin suyla kaim olması, su sayesinde var olması değil, suyun güneş ile bağı/nispeti olduğuna işaret eder. Türemiş/müştak bir sözcüğün bir şeye söylenmesi, türetmenin ilkesinin/kaynağının o şeyle kaim olmasını gerektirmez (Devvânî, 2002: 128-129). Dolayısıyla, “Zorunlu Varlık, vardır/mevcuttur” demek, Zorunlu’nun zatının var-lığa mahal olduğu, O’na eklendiği manasına gelmez. Nitekim var/vücûd, var-lık/mevcûd’a değil, var-lık, var’a bağlıdır; var-lığın nihai ilkesi/kaynağı olan Zorunlu Varlık ise zatı bakımından var’dır. Devvânî’ye göre, Zorunlu Varlık’ın dışındaki her şey mevcut’tur; vücûd, yani “var” olan ise sadece Zorunlu Varlık’tır (Pourjavady, 2017: 422).

Devvânî’nin bu görüşünü açıklayan Gelenbevi’ye göre, yüklem konuya nispeti söz konusu olduğunda, iki tarz ilişkinin bulunduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Birincisi, konunun yüklem türemesinin ilkesiyle nitelenmesidir. Mesela, “Güneş aydınlatıcıdır” dediğimizde, “aydınlatma” yüklemine güneş hakkında söylenmesinin sebebi, güneşin, zatına zait olan aydınlatma sıfatıyla nitelenmesidir. İkincisi, konunun zatının özelliği sebebiyle yüklem konuya söylenmesidir. Mesela, “Işık aydınlatıcıdır” dediğimizde, ışığın aydınlatması başkasıyla değil, zatiyle kaimdir. Benzer şekilde, “Mümkün vardır” dediğimizde, bunun anlamı, o, başka bir



fail sayesinde mutlak varlıktan pay alması anlamında var-lıkla nitelenmektedir, demektir. “Zorunlu vardır” dediğimizde ise var-lığın O’na yüklem olması, O’nun mümkünlerde olduğu gibi, mutlak varlıktan pay alması anlamında değil, var-lığın O’nun zatının aynı olması anlamındadır (Gelenbevî, 1307: 202) Birinci önermenin doğruluğu yüklem konuya nispeti ile ikincinin doğruluğu ise konunun yükleme nispeti ile alakalıdır. ‘Mümkün vardır’ demek, mümkün varlığa sahip olmuş (zü’l-vücut), varlıktan pay almış, varlık onun mahiyetine eklenmiştir, anlamına gelir. ‘Zorunlu vardır’ demek, varlık O’nun zatından çıkmış, varlık anlamı O’ndan türemiştir, anlamına gelir. Zorunlu ile mümkünlerin varlık açısından durumu, birincisinin varlığın kaynağı, ikincinin varlığın hissedarı/paydaşı olmasıdır. Mümkün, başka bir fail sayesinde varlık mefhumundan pay alması anlamında varlığa sahiptir; Zorunlu ise varlık anlamının türemesinin ilkesi olması anlamında Var’dır. Zorunlu hem var’dır hem de varlıkla nitelenmenin ilkesidir. Tanrı’nın zatının varlığı gerektirmesi, Kuşçu’nun iddia ettiği gibi, O’nun zatının dışındaki bir şeyi gerektirmesi değil, varlık mefhumunun O’nun zatından türemesi anlamına gelir.

Sonuç

Buraya kadar *Tecrid* geleneğinde Tûsî’nin görüşlerini şerh eden İsfehâni, Kuşçu ve Devvânî’nin Zorunlu Varlık’ın zorunluluğunun keyfiyeti hakkındaki görüşlerini incelemiş olduk. Bu üç düşünürün yürüttüğü tartışmanın, Tanrı’da varlık ile mahiyetin özdeş olduğunu savunan İbn Sînâ ve takipçilerinin, Tanrı’nın zorunluluğunu zatının varlığını gerektirmesi tarzında açıklamasının onların sistemi açısından çelişki arz edip etmediğini tahlil etmeye matuf olduğu anlaşılmaktadır. İsfehâni’ye göre, Zorunlu Varlık’ın zorunluluğu ister zatın sıfatı ister varlığın sıfatı olarak anlaşılın filozofların sistemi açısından bir sorun ortaya çıkmaz. Ona göre, Tanrı’nın zorunluluğu, zatının varlığını gerektirmesi anlamına gelir. Buradaki zorunluluk varlığın sıfatı olarak anlaşılırsa Tanrı’nın özel varlığının başka her şeyden müstağni olması, zatın sıfatı olarak anlaşılırsa O’nun özel varlığının mutlak varlığı gerektirmesi anlamına gelir. Dolayısıyla İsfehâni’ye göre, filozofların Zorunlu Varlık anlayışını üç madde kapsamında “Zorunlu” olarak yorumlamak bir çelişkiye sebep olmaz.



Ali Kuşçu'ya göre, zorunluluk üç madde kapsamında zatın varlığı gerektirmesi biçiminde tanımlandığında, bu, zorunluluğun zatın sıfatı olarak anlaşılmasını gerekli kılar. Tanrı'nın zorunluluğu zatının varlığını gerektirmesi biçiminde anlaşıldığında ise bu, örtük olarak mevsuf-sıfat, mahiyet ayırımını onaylamayı gerektirir. Zatın varlığı gerektirmesi, İsfehâni'nin iddia ettiği gibi, özel varlığın mutlak varlığı gerektirmesi olarak anlaşılmaz. Çünkü bu, hem zorunlunun tanımıyla çelişir hem de varlığın zorunlunun zatından ayrı olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Tanrı'nın zorunluluğunu, zatının varlığı gerektirmesi biçiminde anlamak, O'nun zorunlu değil imkânsız olmasını gerektirir. Şu halde yapılması gereken, İbn Sînâ'nın, zatı varlığı gerektiren ve zatı varlığı gerektirmeyen tarzındaki ayırımının akli bir ayırım olduğunu, Tanrı'nın zorunluluğunun bu taksimin dışında olduğunu kabul etmektir. Kuşçu'nun bu ifadeleri dikkate alındığında bazı çağdaş araştırmacıların iddia ettiği gibi onun anti-realist, inşacı (constructivist) bir varlık anlayışına sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir (Kara-Ali, 2014: 124-18) Ancak Kuşçu'nun diğer bahislerde, özellikle "Zorunlu'nun Özellikleri" faslında, Zorunlu'nun zatının varlığın aynı olduğu yönündeki görüşleri nazarı dikkate alındığında onun bi-zatı İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık anlayışına mı yoksa bunun anlaşılma tarzına mı itiraz ettiğinin tartışmalı bir husus olduğunu belirtmemiz gerekir (Kuşçu, 1393: 302; Erdem, 2020: 93).

Devvânî'ye geldiğimizde, onun açısından Kuşçu'nun hatası, Tanrı'nın zorunluluğu zatın sıfatı olarak anlaşıldığında bununun mahiyet-varlık ayırımına sebep olacağını düşünmesidir. Zorunlu, zatı varlığı gerektirendir, ifadesinin ilk bakışta zat-sıfat, mahiyet-varlık ayırımını akla getirdiği doğrudur. Ancak İbn Sînâ'nın amacı Zorunlu'nun zatının varlıkla özdeş olduğunu anlatmaktır. Meseleyi vaz ederken "gerektirme/iktiza" ifadesinin kullanılmış olması gerçekte bir gerektirme olduğu manasına gelmez. İbn Sînâ'nın, zatı varlığını gerektiren, ifadesi Zorunlu'da mahiyet-varlık ayırımı olduğunu değil, zatının varlığın aynı olduğunu ve zorunluluğun varlığın sıfatı olarak anlaşılması gerektiğini imler. Devvânî'ye göre, filozofların sadece zorunluluk konusunda değil, cevher, zaman vb. konulardaki başka açıklamalarına bakıldığında da bir meselenin vaz edilme tarzıyla, bununla kastedilen şeyin her durumda aynı olmadığı görülebilir (Devvânî, 1393: 210-211). Son olarak, *Tecrid* geleneğinde gündeme gelen Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunun keyfiyeti hakkındaki tartışmalar klasik İslam metafiziği açısından olduğu kadar



çağdaş din felsefesindeki, ontolojik delil, ilahi basitlik, varlığın yüklem olması gibi meselelerle de yakından irtibatlıdır. İlahi zorunluluk ve basitlik hakkındaki yukarıdaki tartışmalar I. Kant, G. Frege, A. Plantinga ve B. Miller'in görüşleri bağlamında irdelendiğinde meselenin güncel değerinin daha iyi anlaşılacağı açıktır.⁷

Kaynaklar

- Apaydın, Y. (2019). *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âimme Sorunu*. İstanbul: Endülüs.
- Bozkurt, Ö. (2014). "İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı Temel İlkeler", *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 67-86.
- Cürcânî, S.Ş. (1992). Var-olanların Dereceleri. Recep Duran. Seyyit Şerif Cürcânî'nin Var-olanların Dereceleri (Merâtibu'l-Mevcûdat) Risalesi. (Arabic text, translation into Turkish), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 35(2), 64-68.
- Cürcânî, S. Ş. (2020). *Hâşiyetü'l-Tecrid*. 2 cilt. (Tah. E. Altaş vd.). Ankara: TDV Yayınları.
- Devvânî, C. (1393). Hâşiyetü'l-Kadîme. *Şerhu Tecridi'l-'Akâid*. Ali Kuşçu. (Tah. M.H.Z. er-Rıdâî). Kum: Râid, 70-640.
- Devvânî, C. (2002). Risâletü İsbâtî'l-Vâcibi'l-Cedîde. *Seb-u Resâil*. (Tah. A. Tuysirkânî). Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 117-170.
- Erdem, E. (2020). Ali Kuşçu: Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Üzerine Bir Tartışma. *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri I*. (Ed. M. Demirkol vd.). Ankara: AYBU, 91-98.
- Gelenbevî, İ. (1307). *Hâşîye 'ale'l-Celâl mine'l-'Akâid*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Hillî, M. (1988). *Keşfu'l-Murâd fî şerhi Tecridi'l-'itikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-E'lami li'l-Matbûât.
- İbn Sînâ (2004). *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*. (Arapça-Türkçe metin; Çev. E. Demirli-Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2005). *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik II*. (Arapça-Türkçe metin; Çev. E. Demirli-Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.

⁷ Bu makalenin ilk nüshasını okuyarak çok kıymetli görüş ve önerilerini paylaşan Prof. Dr. Gürbüz Deniz ve Doç. Dr. Necmettin Pehlivan'a müteşekkirim.



- İsfehâni, M.A. (2020). *Tesdîdül-Kavâ'id fî Şerhi Tecdîdî'l-'Akâ'id*. 2 cilt. (Tah. E. Altaş vd.). Ankara: TDV Yayınları.
- Kara-Ali, M. (2014). *Constructivism at the Birth of the Scientific Revolution: A Study of the Foundations of Qushjî's Fifteenth Century Astronomy*. (Dr Tezi). Malaysia: International Islamic University.
- Kuşçu, A. (1393). *Şerhu Tecdîdî'l-'Akâ'id*. (Tah. M. H. Z. er-Rıdâyi). Kum: Râid.
- Pehlivan, N. (2020). "Bir Âdâbu'l-Bahs ve'l-Munâzara Uygulaması Olarak Ali Kuşçu(ö.879/1474)'nın Şerhu Tecdîdî'l-Kelâm (=eş-Şerhu'l-Cedîd). *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I*. (Ed. M. Demirkol vd.). Ankara: AYBU Yayınları, 172-193.
- Pourjavady, R. (2017). Jalâl al- Dîn al- Dawâni (d. 908/1502), Glosses on 'Alâ' al- Dîn al- Qūshjî's Commentary on Naşîr al- Dîn al- Tūsî's *Tajrîd al- i'tiqâd*. *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. (Ed. K. Al-Rouayheb, S. Schmidhke). New York: Oxford University Press, 415-437.
- Reçber, M.S. (2009) "Vâcibü'l-Vücûd'un" Mahiyeti Meselesi. *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyum Bildiriler*. (Ed. M. Mazak, N. Ozkaya). İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 307-315.
- Rıdâyi, M. H. Z. (1393). Mukaddimetü't-Tahkik. *Şerhu Tecdîdî'l-'Akâ'id*. Ali Kuşçu, (Tah. M. H. Z. er-Rıdâyi). Kum: Râid.
- Tüsî, N. (1407). *Tecdîdül-İ'tikâd*. (Tah. M. C. H. el-Celâli). Tahran: Mektebetü'l-E'lâmi'l-İslâmî.

Öz: Tanrı için "Zorunlu Varlık" terimini kullanması İbn Sinâ'nın felsefi-teolojik düşünceye kazandırdığı en önemli yeniliklerden biridir. Zorunlu Varlık terimi hem İslam hem Batı düşüncesinde büyük kabul görmüş, ontolojik delil, kozmolojik delil, varlık-mahiyet ayrımı, varlığın yüklem olma/ması ve ilahi basitlik gibi tartışmaların odağında yer almıştır. Geç dönem İslam düşüncesinde metafizik tartışmaların sürdürüldüğü en güçlü ve uzun soluklu mecralardan bir haline gelen Nasîruddîn Tüsî'nin Tecdîdül-İ'tikâd adlı kısa ve veciz eseri üzerine yazılan şerh ve haşiye geleneğinde tartışılan temel meselelerden biri de Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunun nasıl anlaşılması gerektiği problemidir. Tartışmanın esası Tanrı'nın



basitliğiyle zorunluluğu arasında bir çelişki bulunup bulunmadığı problemine dayanmaktadır. Bir taraftan Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin özdeş olduğunu söyleyip diğer taraftan Tanrı'nın zorunluluğunu zatının/mahiyetinin varlığı gerektirmesi biçiminde tanımlamak ilk bakışta basitlik ile zorunluluk arasında bir tenakuz olduğu sonucuna götürebilir. Bu makalenin amacı Tûsî'nin üç önemli yorumcusunun, İsfehâni, Ali Kuşçu ve Devvânî'nin Zorunlu Varlık'ın zorunluluğunun keyfiyeti hakkındaki görüşlerini ilahi basitlik açısından analiz etmektir. Ayrıca giriş kısmında klasik İslam düşüncesi çalışmalarında takip edilmesi gereken yöntem hakkında kısa, eleştirel bir değerlendirme de yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zorunlu Varlık, ilâhî basitlik, Tecrîd, İsfehâni, Kuşçu, Devvânî.

