

Şemseddin es-Semerkindî'ye Göre Ontolojik Baskınlık (*et-Teraccuh*) ve Ontolojik Evleviyet

Eşref Altaş*

Öz: Bu makale İbn Sinâ'nın Tanrı'nın varlığına dair delilinin "mümkünün iki ucundan biri ötekine bir sebeple baskın gelir" şeklindeki büyük öncülü etrafında klasik dönemde yürütülen tartışmalara odaklanmaktadır. Makalede öncelikle İbn Sinâ'nın yaklaşımıyla yeter sebep ilkesi ve imkânın tanımı ardından Fahreddin er-Râzî ve Şemsüddin es-Semerkindî'nin yaklaşımıyla ontolojik baskınlık (*et-teraccuh*, *er-ruchân*) meselesi ele alındı. Bu bağlamda baskınlığın imkân sınırında kalıp kalamayacağı tartışıldı. Ardından Râzî'nin yeni bir mesele haline getirdiği "ontolojik evleviyet" kavramı tanıtıldı ve evleviyet tipleri ayrıştırıldı. Mümkünün bir sebebe ihtiyaç duymaksızın, zatı gereği varlığa veya yokluğa evlâ olup olmadığı incelendi. Zorunlu, imkân ve imkânsızlık dışında, varlığa evleviyet ve yokluğa evleviyet modalitelerinin düşünülüp düşünülmemeyeceği tartışıldı. Sonraki kısımda ise Semerkindî'nin ontolojik evleviyetle ilgili belirlediği pozisyonlar tanıtıldı ve onun bu pozisyonlara ilişkin değerlendirmeleri incelendi. Semerkindî'nin seyyal mümkünlerin bizatihi yokluğa evlâ olduğu, bazı mümkünlerin ise daha az şarta bağlı olarak kolay gerçekleştiği için yokluğa evlâ olduğu, bazı mümkünlerin ise daha sık gerçekleştikleri için varlığa evlâ olduğu görüşünü savunduğu tespit edildi. Son bölümde ise Semerkindî'nin tercihlerinin imkân, sebeplilik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri çerçevesinde ne anlama geldiği tartışıldı.

Anahtar Kelimeler: İbn Sinâ, Fahreddin er-Râzî, Şemsüddin es-Semerkindî, mümkün, seyyal mümkün, baskınlık (*er-ruchân*), evleviyet, imkân delili.

Abstract: This article focuses on the classical debates around the major premise of Avicenna's argument for God's existence, which is that "one of the two sides of the contingent is prior to the other for a cause." In this article, I first present the principle of sufficient cause and the definition of contingency from Avicenna's perspective and then the issue of ontological priority (*al-tarajjuh*, *er-rujhân*) from Fakhr al-Din al-Râzî's and Shams al-Din al-Samarqandî's perspectives. Specifically, I explore whether priority can remain at the limit of contingency. Then I introduce al-Râzî's original concept of "ontological priority" and differentiate the types of priorities. I examine whether the contingent is inherently prior to existence or non-existence without the need for a cause. I discuss whether the modalities of priority to existence and priority to non-existence can be considered apart from necessity, contingency, and impossibility. In the next section, I introduce al-Samarqandî's positions on ontological priority and examine his evaluations of these positions. I find that al-Samarqandî defends the idea that flowing contingents (*al-mumkin al-sayyâl*) are prior to non-existence per se, some contingents are prior to non-existence because they are easily realized with fewer conditions, and some contingents are prior to existence because they are realized more frequently. In the last section, I discuss the implications of al-Samarqandî's preferences within the framework of the principles of contingency, causality, non-contradiction, and the impossibility of the third state.

Key words: al-Râzî, al-Samarqandî, contingent, flowing contingent, dominance (*er-rujhân*), awlawiyya, The proof of God, The Contingency Argument.

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. İletişim: esrefaltas@gmail.com

Giriş

İslam düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın varlığını kanıtlamaya dönük çok sayıda delil ileri sürülmüştür. Bu delillerden biri de İbn Sînâ'nın imkân delilidir. İmkân delili bi-zatıhi mümkünün tanımı, mümkünün varlık veya yokluk taraflarından birinin yeter sebep (*müreccih*) olmaksızın baskın gelmesinin, yani gerçekleşmesinin imkânsız olduğu, teselsülün ve kısırdöngünün yanlış olduğu öncüllerine dayanır. Delilin gücü formel şartları yerine getirebildiği kadar delilde kullanılan öncüllerin doğruluğuna bağlıdır. Dolayısıyla imkân delili öne sürüldükten sonra düşünürler bu delilin öncüllerini ayrıntılı bir biçimde ele almış, güçlü ve zayıf yönlerini tespit etmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede yürütülen tartışmalardan biri de mümkünün tanımı, mümkünün doğasında varlığın veya yokluğun baskınlığı ve evleviyeti ile ilgilidir.

İbn Sînâ mümkünü, “zatına nispetle iki tarafı eşit” şeklinde tanımlamasına rağmen, mümkünün uçlarından birinin baskınlığı ve evleviyeti tartışmasının faydası sorulabilir. Tartışma, zatına nispetle iki ucu eşit olan mümkün tanımı yerine mümkünün başka bir tanımının yapıp yapılamayacağıyla ilgilidir. Örneğin zatı sebebiyle veya dış bir sebeple eşitlikten çıkmış, ama imkânsızlık ve zorunluluk sınırına varmamış bir mümkün kavramı tasarlanabilir mi? Bu tartışmanın, mümkünün varlığının tesadüfe bağlı olup olmadığı, mümkünün varlığa ve yokluğa çıkmasını sağlayacak sebeplilik ilkesinin anlamı, dış bir sebep olmaksızın mümkünün bir ucunun gerçekleşmesinin imkânsızlığı, mümkünün zatından kaynaklanan bir baskınlığa ve evleviyete sahip olup olmadığı gibi önemli uzantıları vardır. Bu uzantıların bir çoğu imkân delili bağlamında Râzî'nin sorularıyla gündeme gelmiş, Râzî sonrası gelenek ise bu soru ve sorunlara çözümler bulmaya ve yeni sorular sormaya ve pozisyonlar belirlemeye devam etmiştir. Semerkandî de Râzî sonrası bu meseleleri ele alan önemli isimlerinden biridir. Bu soru ve cevapların amacı, Tanrı'nın varlığına dair imkân deliline karşı ileri sürülebilecek eleştirileri tespit etmek ve bunları cevaplayarak delili daha güçlü hale getirmektir. Başka bir ifadeyle bu çabaların amacı, delilin büyük öncülü olan yeter-sebeplilik ilkesini, –bu ilkeye Hume ve sonrasında yöneltilen eleştirilerden çok önce–, çelişkisiz bir şekilde kabul edip edemeyeceğimizle ilgili soruları tespit etmektir. Böylece imkân delilinin, özellikle büyük öncülünün aklın apaçık bir ilkesi olarak kabul edilip edilemeyeceğini göstermek ve delilin zayıf yönlerini tahkim etmek mümkün olabilmıştır.

Semerkandî, İbn Sînâ ve Râzî bağlamında ortaya çıkan bu meseleleri *Bişârâtü'l-İşârât*, *es-Sahâ'if* ve *el-Ma'ârif* adlı eserlerinde ele almıştır. Dolayısıyla bu makale söz konusu eserleri merkeze alarak Semerkandî'nin imkân delilinin “mümkünün iki ucundan biri diğerine ancak bir sebeple (*müreccih*) baskın gelir” şeklindeki öncülüyle ilgili temel tartışmaları içermektedir.

I. Varlığın Temel Kipleri: Zorunluluk, İmkân ve İmkansızlık

Akıl, bir şeyin zatını düşündüğünde onu ya zorunlu ya imkânsız ya da mümkün olarak görür. Zatı varlığını gerektiren zorunlu, zatı yokluğunu gerektiren imkânsız, zatı ne varlığını ne yokluğunu gerektiren ise mümkündür.¹

Zorunlunun bir sebebi yoktur. Eğer onun bir illeti olsaydı zatı bakımından varlığı zorunlu olmazdı. Varlığı başkasına bağlı olan başkası sebebiyle zorunlu olacağından bir şey hem zatı bakımından hem başkası bakımından zorunlu olmaz.²

Mümkünün zatı, varlığını da yokluğunu da gerektirmez. Bu iki taraf birbirinden, yani mümkünün varlığı yokluğundan, yokluğu da varlığından daha evlâ değildir. Mümkün, hem varlığı hem yokluğu için kendi dışındaki bir sebebe ihtiyaç duyar. Mümkün zatı itibarıyla düşünüldüğünde zorunlu veya imkânsız değildir. Bu itibarla değil de varlığının veya yokluğunun sebebiyle birlikte düşünüldüğünde ise başkasıyla zorunlu veya başkasıyla imkânsız olur. Bu da mümkün mevcut olduğunda başkası sebebiyle zorunlu, yok olduğunda ise başkası sebebiyle imkânsız olabileceği anlamına gelir. Çünkü mümkünün varlığını zorunlu kılan illet varken mümkünün yok olması, yokluğunu zorunlu kılan illet varken de mümkünün var olması imkânsızdır. Fakat mutlak olarak yani ne ise o olması bakımından, başka bir ifadeyle herhangi bir şart ve sebep eklenmeksizin mümkünün zatı düşünüldüğünde, onun zatı varlık ve yokluğa eşit bir seviyededir.³ Mümkünün zatı varlığını veya yokluğunu gerektirmediğine göre, onun başkası sebebiyle var olması veya yok olması onun tanımında bir dönüşme gerektirmez.⁴ Başka bir ifadeyle bir şeyin bizatihi mümkün olması, başkası sebebiyle zorunlu ve başkası sebebiyle imkânsız olmasıyla çelişik değildir. Zatiyla mümkün, zatiyla zorunlu ve zatiyla imkânsız olanla çelişiktir.⁵ Kural olarak ifade edecek olursak bizatihi zorunlu, bizatihi imkânsız ve bizatihi mümkün, tanımları gereği birbirine dönüşemez (*el-inkılâb*).

Mümkünle ilgili üç temel varsayım yani [i] varlık ve yokluğa eşit uzaklıkta olması, [ii] varlığının ve yokluğunun kendi dışında bir sebebe bağlı olması, [iii] tanı-

1 Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*: Metafizik, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, I (İstanbul: Litera Yayın-cılık, 2013), 35-6.

2 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 35-6.

3 Mümkünün varlık ve yokluğa eşit uzaklığının ayrıntılı bir tahlili için bk. Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si", *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012): 90-3.

4 Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa Şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, ed. Süleyman Dünya, 2. bsk., III (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 19; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâ'ifu'l-ilâhiyye*, ed. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405), 123-4.

5 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 19; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Ali Rızâ Necefzâde, II (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 345.

mında dönüşme olmaması önemlidir. Çünkü İbn Sînâ, bu ilkelerle [a] mümkünü, imkân delilinde bir öncül olarak ikame edebilmiştir –ki bu, Tanrı’nın ispatlanamayacağını ileri süren agnostik tutumlara karşı zorunlu varlığın ispatında mümkünün rolüne işaret eder–. [b] Mümkünün kendiliğinden var veya yok olmasını sağlayacak otonomluğunu dışlayabilmiştir –ki bu, dış bir sebep olmaksızın mümkünün varlık veya yokluğa baskınlığını iddia eden Demokritosçu veya diğer ateizm türlerine bir reddiye olarak okunabilir–. [c] Mümkünün, varlığını sürdürürken de zorunluyla bağlı olduğunu, dolayısıyla zorunlu varlığın feyzinin sürekliliğini gösterebilmiştir –ki bu da hem Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi olmuş bitmiş olarak gören deist teorilere hem de hudûs teorisi itibarıyla kelâmcılara yönelik bir reddiye olarak yorumlanabilir–. Bu sonuçların tamamı için imkân delilinin, bir sebep olmaksızın mümkünün varlık ve yokluk taraflarından birinin baskın gelemeyeceği, yani gerçekleşemeyeceği öncülü merkezî rol oynar. Dolayısıyla bu öncül bağlamında yeter sebep, ontolojik baskınlık (*er-teraccuh*) ve ontolojik evleviyet (*el-evleviyye*) kavramlarının anlamını ve bu konuda ortaya çıkan tartışmaları ve pozisyonları incelemek imkân delilinin tahkimi için önemlidir. Şimdi İbn Sînâ ve Râzî’den hareket ederek Semerkandî’nin gözüyle bu meseleleri incelemeye geçebiliriz.

II. Semerkandî’nin Yeter Sebep İlkesini İspatı

Semerkandî *el-İşârât* IV.10’nun şerhinde yeter sebep ilkesine ve ontolojik baskınlığa işaret etmiş, *es-Sahâ’if*’te ve onun şerhi *el-Ma’ârif*’te ise meseleyi “mümkünün iki tarafından birinin müreccih olmaksızın baskın gelmesinin imkânsızlığı” başlığıyla ele almıştır.⁶ Öncelikle Semerkandî genel olarak sebeplilikle ilgili üç tavrı tespit eder:

Birinci görüşe göre varlık ve yokluk tesadüfidir: Semerkandî sebeplilik ilkesini sadece “tabiatçılardan küçük bir grup” olarak nitelediği Demokritos ve ona tabi olan atomcuların reddettiğini ve onların her şeyin tesadüfi olarak meydana geldiği iddiasında bulunduklarını belirtir.⁷ Bu görüş, varlık ve yokluk tarafına *baskınlığın* tesadüfen meydana geldiğini ifade eder.

6 Şemseddin es-Semerkandî, *Bişârâtü’l-îşârât fî şerhi’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, ed. Ali Ücebî, II-III (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Mirâs-ı Mektûb, 1399), 194; es-Semerkandî, *es-Sahâ’if*, 152-55; Şemseddin es-Semerkandî, “Kitâbu’l-Ma’ârif fî şerhi’s-Sahâ’if”, içinde *Kitâbu’l-Ma’ârif fî şerhi’s-Sahâ’if*, *Te’lîfu Şemsiddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Tahkik ve Dirâse*, ed. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylık (Amman: Câmîatü ulûmi’l-İslâmiyye’l-Âlemiyye, 2012), 166-8; “Mümkünün iki ucundan biri müreccihsiz teraccuh etmez” şeklindeki bu öncülde “müreccih” kavramı tam illeti ve yeter sebebi ifade eder. “Baskınlık” diye tercüme ettiğimiz “teraccuh” kavramı ise bizatihi mümkünün dış bir sebeple zorunluluk ucuna vararak bilfiil varlığını veya imkânsızlık ucuna vararak yokluğunu gösterir.

7 es-Semerkandî, *es-Sahâ’if*, 152; “Kitâbu’l-Ma’ârif”, 166.

İkinci görüşe göre sadece varlık bir sebebe bağlıdır: Kelâmcılar varlığın sebebe bağlı olduğunu, ancak yokluğun bir sebebe bağlı olmadığını düşünür. Çünkü onlara göre, mutlak anlamda yokluk ne illet olmaya ne malûl olmaya elverişlidir. İlet ve malûl varlıksal (*sübûtî*) iseler onları taşıyan yokluğun da sübûtî olması gerekir, yokluksal (*ademî*) iseler yokluğun illeti ademî olacaktır. Mutlak anlamda adem ise illet olamaz. Ancak bazı kelâmcılar, paranın yokluğunun fakirliğin sebebi olması örneğindeki gibi “kayıtlı yokluk”un illet ve malûl olabileceğini kabul eder.⁸

Üçüncü görüşe göre hem varlık hem yokluk sebeplidir: İmkân delilinin incelediğimiz öncülü “Mümkünün bir müreccihinin olması gerekir” ya da “Müreccihsiz bir baskınlık imkânsızdır” (*imtinâü't-teraccuh bi-lâ müreccih*) şeklinde ifade edilir. Böylece İbn Sînâ ve onu takip eden düşünürler mümkünün hem varlığının hem yokluğunun bir sebebe dayanması gerektiğini ileri sürer. Bizatihi zorunlunun varlığı ve bizatihi imkânsızın yokluğu ise tanımları gereği zorunlu olduğundan onların dış bir sebebe ihtiyaçları ve dış bir sebeple baskınlıklarından bahsedilemez.⁹

İbn Sînâ'nın imkân delilinde kullandığı bu yeter sebep ilkesinin kaynağı hakkında iki temel yaklaşım vardır. Zira delildeki “Müreccihsiz baskınlık imkânsızdır” şeklindeki büyük öncül düşünörlere göre ya apaçıktır (*bedihî*) veya delille ispat edilmelidir (*istidlâlî*).¹⁰

Birinci ve yaygın yaklaşım yeter sebep ilkesinin bedihî olduğudur. Buna göre akıllı veya deli, çocuk veya yetişkin insanların, hatta farklı türden canlıların doğasında yeter sebep ilkesi yerleşiktir.¹¹ Ancak bu açıklamaya şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: “Müreccihsiz baskınlık imkânsızdır” önermesi, bedihîliği açık olan “Bir ikinin yarısıdır” önermesine eşit değildir, bu da ilk önermeye bir yönden bir çelişikliğin ilâşebileceğini gösterir. Bu durumda ilk önermenin tam bir yakîne ve bedahete sahip olduğu söylenemez.¹² Ancak Semerkandî, Tûsî'yi izleyerek ilk olarak

8 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 152; “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 150, 166; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 122; Nasîrüddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal ev Nakdül-Muhassal li'r-Râzî*, ed. Muhsin Bidârfer (Kum: Mektebetü Bidâr, 1440), 445-6.

9 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 96-7; er-Râzî, *el-Muhassal*, 66; et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 237.

10 er-Râzî, *el-Muhassal*, 66; Râzî, *el-İşârât* V.10'dan hareketle İbn Sînâ'nın bu kanaate sahip olduğunu belirtir. er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 417; Ancak *el-Metâlib*'de İbn Sînâ'nın ispata giriştiğini, ispata başaramadığını anladığında da bedihilik iddiasında bulunduğunu belirtir. Ayrıca Râzî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin de istidlâl taraftarı olduğunu dile getirir. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, I (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 87.

11 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 96-7; es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 153-54; Bedihilik fikri Thomas Reid tarafından da benzer şekilde sağduyuya atıfla savunulmuştur. Thomas Reid, *Essays On the Intellectual Powers of the Man* (Cambridge: John Bartlett, 1852), 407-9.

12 er-Râzî, *el-Muhassal*, 66; es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 154.

bedihilerde açıklıktan kapalılığa doğru bir farklılığın olabileceğini, ikinci olarak da bu kapalılığın tasavvurlarda olup hükümde olmadığının söylenebileceğini belirtir.¹³

İkinci yaklaşım ise yeter sebep ilkesinin kanıtlanması gerektiğidir. Semerkandî ilkenin ispatıyla ilgili üç delil nakleder:

(i) Birinci delil İbn Sînâ'nın *el-İşârât* IV.10'da mümkünün varlık veya yokluğunun sebebinin dış bir şey olması gerektiğine işaret ettiği şu pasajdır:

Kendinde hakikati imkân olan şey, kendi zatından dolayı var olmaz. Mümkün olması bakımından onun kendi zatından dolayı var olması, yok olmasından daha uygun değildir. İki seçenekten biri daha baskın olursa bu bir şeyin [yani illetin] bulunması veya bulunmaması sebebiyledir. O halde her mümkünün varlığı başkasındandır.¹⁴

İbn Sînâ yeter-sebebe ilkesini *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ta varlığın kiplerinden hareketle daha ayrıntılı bir şekilde ispat eder. Buna göre mümkünün bir illeti vardır. Çünkü var olduğunda yokluktan ve yok olduğunda varlıktan ayrışır. Bu ayrışmanın illeti (a) ya başkasıdır ki bu durumda o başkası illettir; (b) ya da kendi mahiyetidir. (i) Kendi mahiyeti varlığa veya yokluğa yeterli ise onun varlığı veya yokluğu zorunludur. Oysa biz mümkün hakkında konuşuyoruz ve onun zorunlu olmadığını varsaymıştık ki bu çelişkidir. (ii) Kendi mahiyeti yeterli değilse bu durumda o varlığını ve yokluğunu başkasından almaktadır ki o başkası illettir. Şu halde mümkünün taraflarının illeti vardır. Özetle varlık ve yokluk durumlarından biri mümkünün zati gereği değil, bir illettten dolayı zorunlu olmaktadır.¹⁵

Râzî ve Semerkandî'ye göre İbn Sînâ, ispat edilmesi gerekeni öncül olarak kullanmaktadır (*müsâdere 'ale'l-matlûb*). Râzî'ye göre öncelikle mümkünün zatından hareketle dile getirilen öncül, mümkünün tanımının tekrarından ibarettir. İkinci olarak da bu delilde, aklî taksim tamamlanmamıştır. Şöyle ki "Bir mümkünün baskınlığı ya kendisinden ya başkasındandır. Kendinden değildir. O halde başkasındandır" ayrık şartlı kıyasın büyük öncülündeki taksim sınırlı değildir. Çünkü "ya da ne kendisinden ne başkasındandır" şeklindeki üçüncü bir seçenek göz ardı edilmiştir.¹⁶

13 et-Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 244; es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 154.

14 İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 20.

15 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 36-7; Bu delilin ayrıntılı bir takriri ve İbn Sînâ'da yeter sebep ilkesinin varlığı konusunda şu makaleye bakılabilir: Kara Richardson, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason", *The Review of Metaphysics* 67/4 (2014): 743-68.

16 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 343-4; Râzî'ye göre muhtemelen İbn Sînâ bu ihtimali açıkça yanlışlığı sebebiyle ele almamıştır. *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 77-90; İsfahânî ise sınırlamanın gayr-ı hâsır olduğu iddiasını tutarlı bulmamaktadır. Engin Erdem, "Tecrid Geleneginde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfahânî, Kuşçu ve Devvânî", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/2 (2021): 663.

Semerkandî ise İbn Sînâ'nın delilini *Bişârât*'ta açıklamakla yetinirken¹⁷ *es-Sahâ'if* ve onun şerhinde İbn Sînâ'nın çözümünün tartışma noktasının aynıysa olduğunu belirtir. Çünkü zaten biz burada, iki uçtan birini kendi kendine özelleştirmekte yetersiz olan mahiyetin, bir ucu özelleştirecek bir müreccihe muhtaç olup olmadığını konuşuyoruz. Bu nedenle bir kimse, Râzî'nin ileri sürdüğü problemi de göz önüne alarak “Mümkünün, varlık ve yokluğa yeterli değilse başka bir şeye muhtaç olduğu ileri sürülemez, çünkü bölümlenmede başka bir alternatif vardır” diye itiraz edebilir.¹⁸

(ii) İlkeyi ispat etmek için ileri sürülen ikinci delil Râzî'ye aittir. Buna göre mümkün zorunlu olmadıkça var olamaz. Zorunluluk, yokken var olduğu için vücûdî bir sıfattır ve böyle bir sıfatın taşıyıcısı da var olmalıdır. Ancak mümkün, zorunluluktan önce var olmadığı için taşıyıcı olamaz. O halde o mümkünün varlığıyla ilgili olan zorunluluk sıfatını, o mümkünle ilgili olan müessir taşımaktadır.¹⁹ Ancak Semerkandî'ye göre Râzî'nin delilinde dört sorun vardır: Öncelikle Râzî'nin “Zorunluluk, yokken var olduğu için, vücûdî bir nitelik olmalıdır” şeklindeki çıkarımının doğru olmadığı körlük örneğiyle gösterilebilir. Çünkü körlük de yokken var olur ama vücûdî bir nitelik değildir. O halde zorunluluk itibarî bir niteliktir. İtibarî nitelikler var olmayan bir mahiyete de ilişebilir. İkincisi, söz konusu niteliğin hakiki bir nitelik olduğu düşünülse bile mümkünü ait bir niteliğin onun müessiri tarafından taşınması sıfat-mevsuf ilişkisine aykırıdır. Üçüncüsü, Râzî mümkünü eklenecek olan zorunluluğu, müessirin taşıdığını söylemektedir. Oysa müessirin mümkünü izafetle niteliği zorunlu olmak (*vücûb*) değil, zorunlu kılmaktır (*icâb*).²⁰ Dördüncüsü bu akıl yürütme mümkünün yokluk tarafı için işletildiğinde doğru olmadığı görülecektir. Çünkü mümkün için “varken yok oldu” dediğimizde yokluğu esnasında mümkünü eklenecek “yokluğun zorunluluğu”nun yani imkânsızlığın da onunla taşındığı ileri sürülebilir hale gelecektir.²¹

(iii) Semerkandî'nin kendisi ise yeter sebep ilkesini şöyle ispat eder: Mümkünün bir tarafı sebepsiz gerçekleşseydi bu taraf öteki tarafa [a] ya baskın gelmemiş olurdu [b] veya baskın gelmiş olurdu. İki seçenek de mümkün değildir. [a] Baskın gelmeme seçeneğinin yanlışlığı açıktır. Çünkü baskın gelmediyse zaten gerçekleşmezdi. Çünkü belli bir tarafın gerçekleşmesi o tarafın baskın olduğunu göster-

17 es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, II-III, 193-4.

18 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 152; “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 167.

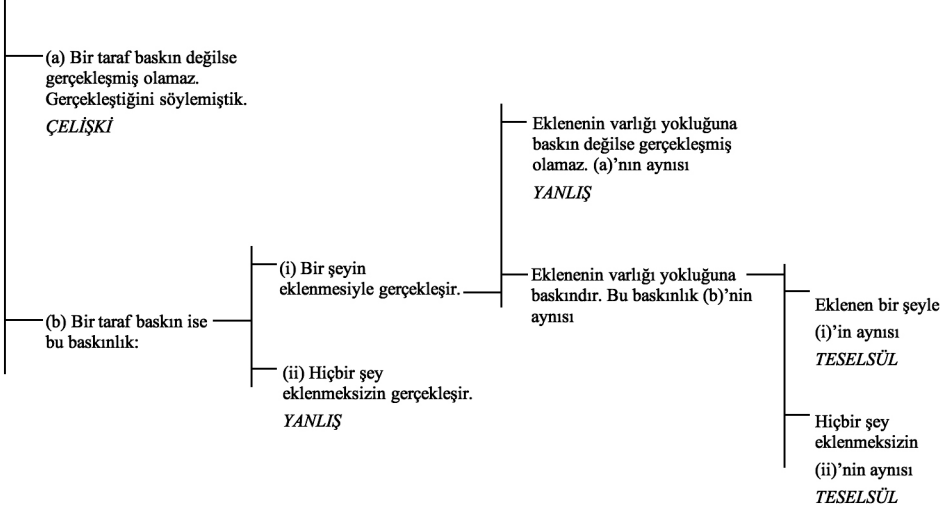
19 er-Râzî, *el-Muhassal*, 68-69; *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 90.

20 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 153; “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 167; Vücûb ve icâb farkına ilk dikkat çeken Tûsî'dir. et-Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, 244.

21 es-Semerkandî, “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 167; Semerkandî bu delilin, mümkünün sadece varlık tarafının illete muhtaç olduğunu ileri süren kelâm geleneği için geçerli olacağını belirtir.

rir. [b] Sebepsiz baskın gelme seçeneği de imkânsızdır. Çünkü baskın geldiyse bu baskınlık [i] ya daha önce onda bulunmayan bir şeyin ona eklenmesiyle [ii] veya hiçbir şey eklenmeksizin meydana gelmiştir. [ii] Bir şey eklenmeksizin baskınlığın oluşması mümkün değildir. [i] Bir şey eklenmişse bu eklenenin varlığı yokluğuna ya baskın değildir veya baskındır. Baskın değilse yukarıda geçtiği üzere gerçekleşemez ve teselsül işlemeye başlar. Baskınsa bu baskınlık ya eklenen bir şeyle veya bir şey eklenmeksizin gerçekleşmiştir ki bu noktadan sonra yürütülecek her akıl yürütme yukarıdakilerin bir tekrarı olacağı için bu bir teselsül olacaktır. O halde mümkünün bir tarafının sebepsiz bir şekilde gerçekleşeceği varsayımı her defasında bizi ya çelişkiye ya teselsüle götürdüğünden yanlıştır.²² Özetle mümkün bir şeyin varlık veya yokluk tarafından birinin baskınlığı kesinlikle bir sebebe bağlıdır ve mümkünün ilgili tarafının başkasıyla zorunlu veya başkasıyla imkânsız olduğu anlamına gelir. Semerkandî'nin delilini ana hatlarıyla şöyle göstermek mümkündür.

Mümkünün bir tarafı sebepsiz gerçekleşirse



Şema 1. Yeter-sebep ilkesinin ispatının şematizasyonu

Semerkandî'nin delilinin baskınlıktan hareket etmesi itibarıyla Arşimet'in yüzeylerin eşitliğiyle ilgili birinci önermesinin benzeri olduğu ileri sürülebilir. Arşimet eşit mesafedeki eşit ağırlıkların dengede olduklarını, bir tarafa eklenen ya

22 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 154; "Kitâbu'l-Ma'ârif", 168.

da diğer taraftan alınan ağırlıklarla baskınlığın gerçekleşeceğini belirtir.²³ Nitekim Leibniz da yeter sebep ilkesini ispat etmek istediğinde, Arşimet'in bu önermesine müracaat ederek, eşit mesafede eşit kollara sahip terazinin iki tarafına eşit ağırlıklar konulduğunda baskınlığın gerçekleşmediğini dile getirir.²⁴ Benzer bir örnek de Aristoteles'in Anaksimandros ve diğer doğa filozoflarından naklinde bulunabilir. Onlara göre dünyanın aşağı, yukarı, sağa, sola hareket etmesini gerektirecek bir ek neden bulunmadığı için dünya sabittir ki bu çıkarım da her şeyin bir sebebi olması gerektiğine dayanır.²⁵

III. Ontolojik Baskınlık, Zorunluluk ve İmkân

Tam illet ve baskınlığın varlığına rağmen zorunluluk sınırına varmayıp imkân sınırında kalan ancak yine de gerçekleşen bir mümkün düşünebilir miyiz? Bu soruyu cevaplamak için İbn Sînâ'nın *el-İşârât* V.10'da yazdıklarından hareket edebiliriz:

Yokken var olan her şeyin imkânının iki tarafından birinin ötekine bir şeyle ve bir sebeple baskın hale geldiği akılda apaçıktır. Aklın bu apaçıklığı gözden kaçırıp başka açıklama tarzlarına sığınması mümkün olsa bile... Bu şeyden [ve sebepten] kaynaklanan baskınlık ve özelleşme ya gerçekleşir ve sebepten dolayı zorunlu olur. Ya da henüz zorunlu olmayıp da imkân sınırları içinde kalır, –çünkü imkânsızlık söz konusu değildir–. Dolayısıyla baskınlık sebebini talep etme durumu yeniden ortaya çıkar ve durmaz [ve teselsül gerekir]. O halde doğru olan, sebep nedeniyle zorunlu olduğudur.

Bu metinde birkaç temel mesele vardır: Birincisi mümkünün iki tarafından birinin ötekine sebepsiz, yani tam illet olmaksızın baskın gelemeyeceği; ikincisi ise tam illet varsa malûlünün meydana geldiği, üçüncüsü bu meydana gelmenin zorunlulukla olduğudur.²⁶ Râzî, bu temel meseleleri açıkladıktan sonra şöyle yeni bir tartışma açar: Diyelim ki mümkün, varlık ve yokluk kendisine eşit uzaklıkta olduğundan bir sebebe ihtiyaç duydu. Sebep var olduktan sonra ise mümkünün varlık tarafı baskın geldi, ancak bu baskınlık yine de zorunluluk sınırına varmadı.

23 Archimedes, "On the Equilibrium of Planes or the Centres of Gravity of Planes. Book I", *The Works of Archimedes*, ed. T. L. Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1897), 189.

24 G. W. Leibniz, "Primary Truths", *Philosophical Essays*, çev. R. Ariew ve D. Garber (Indianapolis: Hackett Publishing, 1989), 31.

25 Richardson, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason", 748-9.

26 İlet ve malûl hakkındaki öteki tartışmalar için bk. Mahmud b Abdurrahman el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*, ed. Eşref Altaş vd., II (Ankara - İstanbul: Vakfû'd-Diyâneti't-Türkiye: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (İSAM), 2020), 353-423.

Bu baskınlık sebebiyle de yeni bir sebebe ihtiyaç duymadı ve bu nedenle de zorunluluk sınırına varmaksızın imkân sınırında kalarak varlığa çıktı.²⁷ O halde buradaki tartışma, mümkün eklenen bir sebeple, mümkünün, zorunlu sınırına varmaksızın mümkün sınırları içerisinde kalarak gerçekleşip gerçekleşmeyeceğidir.

Râzî'ye göre "baskınlık" varken, imkân sınırı içerisinde gerçekleşme iddiası yanlıştır. Çünkü baskınlık varken, malûlün sebepten çıkmaması imkânsız ise bu demektir ki malûl sebepten çıkışı zorunludur. Böyle değilse bu baskınlığa rağmen çıkma ve çıkmama mümkün olarak kalır. Böylece bazen varlığa çıkma bazen çıkmamanın gerçekleştiği farz edilebilir. Dolayısıyla bu baskınlığın meydana gelme zamanlarından birinin malûlün meydana gelmesine has kılınması, eğer yeni bir sebeple ise ilk baskınlık varlık için yeterli değil demektir ki bu sözde baskınlık olacaktır. Eğer sebepsiz ise iki zamandan belli birinin gerçekleşmeye has kılınması, iki eşit taraftan birinin ötekine müreccihsiz baskın gelmesi anlamına gelir ki bu imkânsızdır. O halde baskınlığın varlığına rağmen imkân sınırları içerisinde gerçekleşme iddiası doğru değildir ve bir sebeple eşitlik sınırından çıkan her mümkün var olduğunda zorunlu veya yok olduğunda imkânsızdır. Sonuç olarak bir şey baskınken mümkün sınırları içerisinde kalarak var ya da yok olmaz, baskınlık varsa *zorunlu olarak* gerçekleşir.²⁸ Aristoteles'ten gelen²⁹ ve İbn Sînâ'nın da kabul ettiği kurala göre olanın olduğu zaman olması, olmayanın olmadığı zaman olmaması zorunluluklardır. Bir başka ifadeyle olan her şey zorunlu olarak gerçekleşirken olmayan her şey de zorunlu olarak gerçekleşmez. Dolayısıyla bizatihi mümkün gerçekleşmek için kendisine eklenen bir sebeple zorunluluk sınırına, gerçekleşmemek için de kendisine eklenen bir sebeple imkânsızlık sınırına varmalıdır.³⁰

Konuyla ilgili tartışmanın teolojik boyutuna Tûsî dikkat çeker. Buna göre malûl, tercihle birlikte ilk sebepten zorunlu olarak sudûr eder. İlk sebep zatı gereği zorunlu olduğu gibi illet olması bakımından da zorunludur. O halde bu baskınlık hakkındaki tartışma, sebeplilik ilkesiyle ilgili değil, bilakis var olan sebepten varlığın zorunluluk tarzında mı (*alâ sebîl-i'l-vücûb*), yoksa imkân tarzında mı (*alâ sebîl-i's-sıhha*) çıktığıyla ilgilidir.³¹ Semerkandî ise şârihlerin meselenin izahını karıştır-

27 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 418.

28 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 418-19.

29 Aristoteles, *Categories and De Interpretatione*, çev. J. L. Ackrill (New York: Oxford University Press, 1963), par. 19a 28-32.

30 er-Râzî, *el-Muhassal*, 66.

31 Nasîrüddîn et-Tûsî, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa Şerhi Nasîriddîn et-Tûsî*, III, 96-7; es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, II-III, 236.

dıklarını, esasen bu pasajın *el-İşârât* bütünlüğünde bir tekrardan ibaret olduğunu dile getirir.³²

Ancak yine de mesele Allah'ın tam illet olması itibarıyla âlemin kıdemiyle ilgili hale geldiğinden Semerkandî tam illetin varlığı anında baskınlık (*et-teraccuh*, *er-ruchân*) ile irade (*et-tercîh*) arasını ayırt etmeye odaklanır ve düşünürlerin kitaplarında bu farka dair bir mesele bulunmadığını ileri sürer. Ona göre burada iki farklı anlam vardır: (a) Tam illet veya yeter sebep: Bu anlam “müreccihsiz baskınlık (*et-teraccuh*, *er-ruchân*) imkânsızdır” şeklinde ifade edilir. Bu anlama göre mümkün bir şey sebepsiz, failsiz ve mucitsiz var olamaz. Semerkandî bu ilke için münhasıran “*imtinâü't-teraccuh bilâ müreccih*” ifadesini kullanır. Aslında bu anlam, İslam düşüncesinde yaratıcıyı ister mücib ister muhtar kabul etsin bütün ekollere göre yeter sebebin gerekliliğini ifade eder.³³ (b) İrade ve tercihin sebebi ve gerekçesi: Bu mesele var edicinin mücib veya muhtar oluşuna bağlı olarak, eşit olan fiil veya terkten birini ya da baskın gelinen tarafı belli bir sebep, dâi ve maslahat olmaksızın tercih edip edemeyeceği ile ilgilidir. İslam düşüncesinde bu konuda temelde iki ekolden bahsedilebilir: (ii) Felsefi gelenek var edenin mücib olmasından hareketle “tercih bilâ müreccih bâtıldır” görüşünü savunur. Yani Tanrı'nın feyzi genel ve şeylerin ona nispeti eşit olduğundan feyiz sebepsiz bir şekilde belli bir maddeye yönelmez. Bu nedenle mucibin feyzinin belli bir şeye tesir edebilmesi için feyzin bir sebep (*müreccih*) sebebiyle tahsis edilmesi gerekir. Örneğin etrafına konulan cisimler söz konusu olduğunda ateş yaş olan nesnelere değil kuruya tesir eder, güneş karşılaştığı nesneleri aydınlatır.³⁴ (ii) Muhtar bir fail ise iki taraftan birini sebepsiz (*bilâ müreccih*) tercih eder. Örneğin aç insanın önüne, eşit nitelik ve şartlarda iki somun ekmek konulduğunda zorunlu olarak bunlardan birini sebepsiz tercih eder. Semerkandî'ye göre irade dediğimiz şey “baskın, eşit veya baskın olunan” fark etmeksizin ilgili olduğu şeyi tercih etme özelliğine sahip bir niteliktir. Bu nedenle de özgür iradeye sahip bir kimse eşit olmayan iki somundan daha niteliksiz olanını da tercih edebilir. Allah Teâlâ da iki eşit şeyden birini veya daha iyi olmayanı ötekine bir sebebe bağlı olmaksızın tercih edebilir.³⁵

32 es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, II-III, 236.

33 es-Semerkandî, “*Kitâbu'l-Ma'ârif*”, 168; Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşeria, *et-Tavzih alâ't-Tenkih* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1957), 183, 185.

34 es-Semerkandî, “*Kitâbu'l-Ma'ârif*”, 168.

35 es-Semerkandî, 168; Allah Teâlâ'nın muhtar olduğunu savunan kelâm okulları arasında Semerkandî'nin anlattıklarıyla tam uyuşmayan temel bazı farklar tespit edilebilir. Örneğin Mu'tezile aslah görüşünü savunduğu için fail-i muhtarın tercihinin müreccihe dayanmasının zorunlu olduğunu ve bu nedenle sebepsiz tercihin (tercih bilâ müreccih) yanlış olduğunu ileri sürer. Mir Zâhid b. Muhammed el-Herevî, *el-Hâşiyetü li-Mir Zâhid alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Leknev: Matbau'r-Refiu'l-Âli Münşi Neval Kışır,

Tablo 1*Mümkünün eşitliği ve baskınlığıyla ilgili görüşler*

Nesne	Sebebe	İlgili taraf	Hüküm	Vukuu	Savunan grup
Mümkün	dış bir sebep olmaksızın	varlığı	tesadüfen	gerçekleşir	Demokritos
Bizatihi mümkün	dış bir sebep olmaksızın	varlığı ve yokluğu	eşittir	imkânda kalır	İbn Sînâ
Mümkün	dış bir sebeple	varlığı veya yokluğu	baskındır / zorunlulukla	gerçekleşir	İbn Sînâ
Mümkün	dış bir sebeple	varlığı veya yokluğu	baskındır / imkânla (<i>ala sebîl'îl imkân</i>)	gerçekleşir	Râzî'nin kelâmcılara atfettiği ve <i>Şerh</i> 'te incelediği varsayım
Mümkün	dış bir sebeple	sadece varlığa (çünkü yokluk illet ve malûl olmaz)	baskındır	gerçekleşir	Kelâmcılar

Varlığa ve yokluğa eşit uzaklıktaki mümkünün, varlığının ve yokluğunun tam illete bağlı olması ve tam illetin bulunduğu anda mümkünün zorunlu olarak mı, yoksa imkân sınırında kalarak mı gerçekleştiği meselesi önemlidir. Bu gerçekleşme her iki halde de ontolojik baskınlığın varlığını gösterir. Ancak eşitlikten çıkmış ama zorunluluk ve imkânsızlık sınırına ulaşmamış bir mümkün anlayışı da mümkünle ilgili ilgi çekici meselelerden biridir. Şimdi bu meseleye odaklanalım.

IV. Ontolojik Evleviyet ve Tipleri

Önceki iki başlıkta tam illetin varlığı anında iki uçtan birinin baskınlığının (*et-terac-cuħh* / *er-ruchân*) gerçekleştiğini ve bu baskınlığın mümkünün bir tarafını zorunlu, öteki tarafını imkânsız hale getirdiğini gördük. Bu başlıkta ise ‘daha uygunluk (*el-ev-*

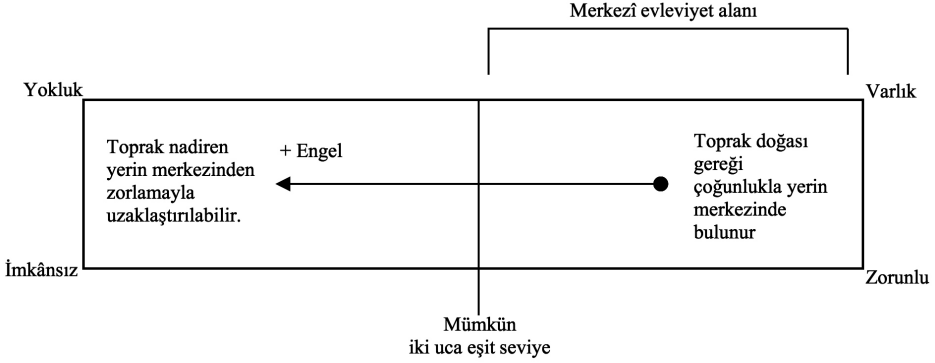
1293), 87; Mâtürîdî geleneğin önemli temsilcilerden biri olan Sadrüşşeria muhtarın bir sebebe bağlı olarak tercih ettiğini, râcih tarafın seçime konu olmadığını, onun eşitler arasından birini veya baskın olunan tarafı (mercûh) seçmesinin mümkün (câiz) ve gerçekleşmiş (vâkı') olduğunu savunur. Sadrüşşeria, *et-Tavziħ alâ't-Tenkih*, 184 vd.; Eş'arî gelenek ise fail-i muhtarın tercihinin bir sebebe bağlı olması gerekmediğinden ve ayrıca aslah teorisini kabul etmediğinden “tercih bilâ müreccih câizdir ve vâkıdır” anlayışını savunur ki bunun örnekleri Semerkandî'nin yukarıdaki örneklerinden ibarettir. el-Herevî, *el-Hâşiyetü li-Mîr Zâhid*, 87.

leviyye)' kavramını ele alacağız. Öncelikle belirtmek gerekir ki ontolojik evleviyet, ontolojik baskınlıktan farklıdır. Ontolojik baskınlık zorunlu olarak gerçekleşmeyi veya gerçekleşmemeyi ifade ederken ontolojik evleviyet mümkünün bizatihi veya bir sebeple imkân sınırlarında varlığa veya yokluğa *daha uygunluğunu* ifade eder.

İmkân tanımında ifade edildiği üzere, bizatihi mümkün zorunluluk ve imkânsızlığa, bir başka ifadeyle varlığa ve yokluğa eşit seviyededir. Evleviyet problemi çerçevesinde imkânla ilgili şöyle bir soru sorulabilir: Acaba mümkünün bizatihi kendisinden veya dış bir sebepten kaynaklanan ya da sebepsiz bir şekilde, mümkünün tanımında dile getirilen eşitlikten çıkan ancak zorunluluk ve imkânsızlık sınırına varmayan bir mevcut düşünülebilir mi? Böyle bir şey düşünülebilirse zorunluluk ve imkânsızlık uçları dışında, mümkünle imkânsız arasında “yokluğa evleviyet” ve mümkünle zorunlu arasında “varlığa evleviyet” şeklinde bulanık bir alan kabul edilebilir. Bu durumda bir şeyin varlığı, mümkün ile zorunluluk arasında bulanık alanda gerçekleşirken, yokluğu da mümkün ile imkânsızlık arasında bulanık alandır. Böylece zorunlu, imkân ve imkânsızlık şeklindeki varlık modalitelerine *yokluğa evleviyet* ve *varlığa evleviyet* şeklinde iki modalite daha eklenebilir. Bu modalite anlayışına göre, varlığı güçlenerek devam eden mümkün, *varlığa daha uygundur*; bizatihi, sebepli veya sebepsiz bir şekilde zorunluluk sınırına varmaksızın varlığa gelmeye devam eder. Varlığı tükenişe doğru seyreden mümkün de *yokluğa daha uygundur*; bizatihi, sebepli veya sebepsiz bir şekilde imkânsızlık sınırına varmaksızın yok olma sürecine girer ve tükenişe doğru yol alır. Kısaca evleviyet teorisine göre bizatihi, sebepli veya sebepsiz bir şekilde varlık yönündeki artış, artışı artış istikametinde; yokluk yönündeki azalış, azalışı azalış istikametinde kamçılar. Nihayet böyle bir durumda ontolojik evleviyet “çelişkiye engel olan bir belirlenim sebebiyle, eşitlik ile uçlar arasında orta dereceler” olarak tanımlanabilir.

Varlık ve yokluk tarafları, baskınlığı barındırıp barındırmama ve sebepsizlik durumu göz önüne alınarak ontolojik evleviyetin üç tipinden bahsedebiliriz:

A tipi ontolojik evleviyet: A tipi ontolojik evleviyete göre mümkünün varlığı, mümkünün doğası gereği veya sebepsiz bir şekilde zorunluluk sınırına varmaksızın gerçekleşirken yokluğu da mümkünün doğası gereği veya sebepsiz bir şekilde imkânsızlık sınırına varmaksızın gerçekleşir. A tipi evleviyet fikrini savunan biri şu örneği verebilir. Filozofların tasavvurunda olduğu gibi, bazı mümkünler çoğunlukla, bir kısmı nadiren, bir kısmı eşitlikle gerçekleşir. Çoğunlukla gerçekleşen mümkün için varlık daha uygundur; bununla birlikte yok olması da imkânsız değildir. Örneğin toprağın tabiatı yerin merkezinde *çoğunlukla* bulunmayı gerektirir, ancak *nadiren* de zorlama yoluyla yukarı doğru fırlatılarak yerin merkezinde bulunmasına



Şema 2. Zorunluluk sınırına varmayan varlığa evleviyetin şeması

A tipi ontolojik evleviyeti taşıyan mümkünün dört özelliği tespit edilebilir: [i] Yokluğu ve varlığı taşıyabildiği için imkânla nitelenir. [ii] Mümkün sınırından çıkan ama zorunluluk veya imkânsızlık sınırına varmayan bulanık bir alandır. [iii] Varlığa veya yokluğa bizatihi veya sebepsiz bir şekilde daha uygundur (*evlâ*). [iv] Evleviyetin gereği ortaya çıkan varlık veya yokluk dış bir sebep ve müessire muhtaç değildir.

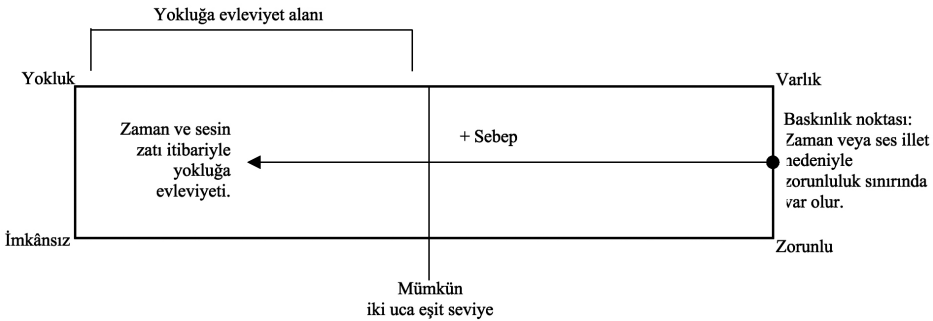
Bu tip ontolojik evleviyette iki temel sorun vardır. Birincisi, üçüncü halin imkânsızlığının kabul edilip edilmeyeceği sorunudur. Çünkü bu tür ontolojik evleviyet mümkünün eşitlik sınırından çıkan ancak zorunluluk veya imkânsızlık sınırına varmayacak şekilde derecelendirilmiş bulanık bir alanı ifade eder ve “Varlıkta çelişğin iki ucundan çıkmak imkânsızdır” ya da “Bir şey ya vardır ya yoktur” şeklindeki çelişmezlik ilkesine sahip katı metafizik tavırla karşıtlık arz eder. İkincisi, sebeblik ilkesinin reddi, yani sebebe bağlı olmaksızın var oluşun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorunudur. Çünkü A tipi evleviyet, mümkünün bir müreccihe ihtiyaç duymaksızın varlık veya yokluk yönünde baskın gelmesinin ontolojik zemini olarak tasarlanmıştır. Böylece sebepsizliğe bakan yönüyle varlıktaki sebeblik fikrini rastlantısallığa çevirir ve bu sebeple Tanrı ispatlarının zemini olan “mümkünün sebebe ihtiyacı” şeklindeki ihtiyaç ve failiyet fikrini iptal eder. Ontolojik evleviyet düşüncesi Tanrı’nın ispatı zeminini ortadan kaldırdığı için ispat teorilerine ve özellikle imkân deliline yöneltilmiş ateistik bir eleştiri olarak tanımlanabilir. Bu nedenle Râzî’ye göre, bu tip bir evleviyeti savunmak müessir sebebe ve var edici bir faile ihtiyaç duymayan teorileri savunmak demektir; mümkünün varlığında veya yokluğunda mahiyetin yeterli olduğunu söylemektir. O halde imkân delilinin sonuç vermesi ve tahkimi için bu tip bir ontolojik evleviyet reddedilmelidir.

B tipi ontolojik evleviyet: B tipi evleviyette mümkün, bir sebeple zorunlu olarak var veya yok iken yine de gerçekleşmeyen taraf gerçekleşen tarafa daha evlâ olarak düşünülebilir. Dolayısıyla bu tip bir evleviyet sebebin eklendiği tarafla ilgili değil, onun karşıt tarafıyla ilgilidir.

Bu evleviyetteki temel tartışma ise mümkünün bir sebeple ve zorunlu olarak var veya yok olmasına rağmen öteki tarafa hala bir evleviyetinin ve meylinin olup olmadığıdır. Buradaki mümkün, bir sebeple varlığa gelir ancak sebebin gerektirdiği varlık tarafının zıddına, kendiliğinden yokluğa doğru bir meyli vardır; ya da bir sebeple yok olur ancak sebebin gerektirdiği yokluk tarafının zıddına, kendiliğinden varlığa doğru bir meyli vardır.

Bu durumda B tipi ontolojik evleviyeti taşıyan mümkünün dört özelliği tespit edilebilir: [i] Yokluğu ve varlığı taşıyabildiği için imkânla nitelenir. [ii] İlet sebebiyle varlığında zorunluluk sınırına, illet sebebiyle yokluğunda imkânsızlık sınırına varır. [iii] Zatı sebebiyle sahip olduğu evleviyet, sebebinin gerektirdiği fiili duruma karşıt bir meyli gerektirir.

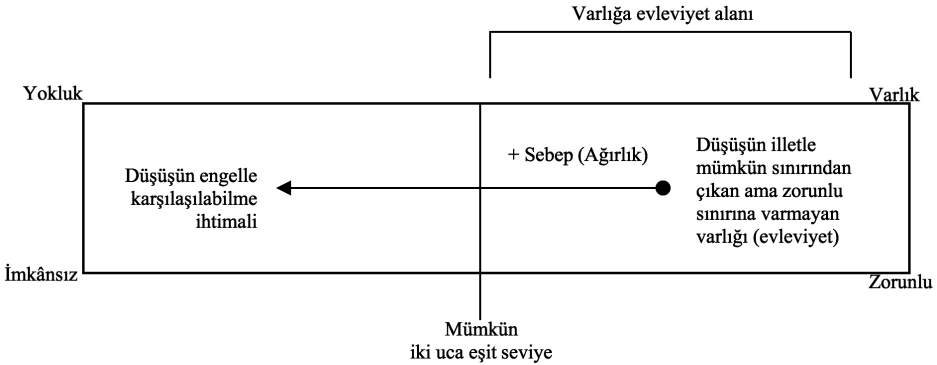
B tipi ontolojik evleviyeti savunan birinin varlık tarafındaki örneği çoğunlukla arazlardır. Çünkü İbn Sînâ'nın da bir görüşünde belirttiğinden destek alınarak denilebilir ki arazlar varlıkta birbirinden zayıf ve güçlü olabilir. Örneğin zaman ve ses gibi parçaları birlikte bulunmayan (*gayrû kârri'z-zât*) akışkan (*seyyâl*) arazlar başkası sebebiyle zorunlu bir şekilde varlık sahasına girerler. Ancak zatlari itibariyle *yokluğa evleviyetleri* vardır. Bu sebeple bekâ halinde kalamaz ve tükenmeye doğru yol alırlar. Bunlar zatlari sebebiyle yokluğa evlâ olmasaydı sürekli var olmaları (*bekâ*) gerekirdi. Kelâmcılar bu tip bir evleviyetin özellikle yokluk tarafının bütün mümkünler için geçerli olduğunu düşünürler. Çünkü onlara göre varlık bir sebeple meydana gelirken yokluğun bir sebebi yoktur. Mümkün zatı itibariyle zaten yokluğun mahallidir, bu nedenle de her mümkün bizatihi yokluğa meyillidir.



Şema 3. Sebeple baskınlığın karşısında mümkünün bizatihi yokluğa evleviyeti

B tipi evleviyet, mümkünün bir müreccihe ihtiyaç duyduğu ve varlık veya yokluk yönünde baskın geldiği bir evleviyettir. Bu nedenle A tipi evleviyetteki gibi mutlak anlamıyla bir sebepsizlik fikrinden hareket etmez, ancak yine de varlığa gelen şeylerin yokluğa meyillerinin sebepsizliği kelâmcılara göre kabul edilebilirken İbn Sînâ yokluğun da bir sebebinin olması gerektiğini belirtir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere İbn Sînâ'nın mümkün tanımına binaen, mümkünün yokluğunun da bir sebebe bağlı olduğu söylenmelidir; mümkünün yokluğunun bizatihi olduğu veya mahiyetinden kaynaklandığı söylenemez. Öyleyse bu tip bir evleviyeti savunmak mümkünün yokluğunda mahiyetinin yeterli olduğunu söylemek ve yokluğun müessir sebebine ihtiyaç duymamak demektir; dolayısıyla özel imkân tanımına dayanan imkân delilinin sonuç vermesi için bu tip bir ontolojik evleviyet reddedilmelidir.

C tipi ontolojik evleviyet: Bu evleviyet tasavvurunda mümkün, bir sebebe bağlı olarak, mümkün sınırından çıkar ama zorunluluk sınırına varmadan bulanık alanda var olur; tersinden yokluğu da bir sebebe bağlı olarak, mümkün sınırından çıkan ama imkânsızlık sınırına varmayan bulanık alandadır. Bu evleviyet fikrinde sebeplilik vardır, müessir eserini şartlara ve engellere bağlı olarak var eder ancak karşıt taraftaki başka sebepler yüzünden zorunlu olarak tesir etmez ve illetin etkisi fiili zorunluluk sınırına ulaştırmaz. Örneğin engel yoksa ağırlık nesnenin düşmesine sebep olur. Ağırlık engelin yokluğu şartıyla düşüşün varlığının sebebidir. İlet düşmeye sebep olurken yine de bir engelin varlığı düşüşü durdurabileceği için de düşüş zorunluluk sınırına varmaksızın evleviyetle gerçekleşir.



Şema 4. Bir sebebin eklenmesiyle mümkün ve zorunlu arasında gerçekleşmeyi gösteren varlığa evleviyet alanı

C tipi ontolojik evleviyet sebepsizliğin doğurduğu problemlerden uzak görünmekle birlikte illet ve malûl arasındaki zorunluluk fikrini iptal ettiği için İslam düşüncesinde “malûlün illetten geri kalması” diye ifade edilen sorunla karşı karşıyadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre tam illetin varlığı anında malûl zorunludur. Diğer yandan illet ve malûlün birlikteliği ve sürekliliği görüşüne de aykırıdır. Çünkü malûlün illetten geri kalması illetin gerçek bir illet olmasını engelleyeceği gibi, yeter sebebin bulunduğu durumda malûlün ortaya çıkmamasının yol açacağı teselsülden de kurtulamaz. Ontolojik evleviyet tiplerini ve gerekçelerini ele aldıktan sonra İslam düşüncesinde savunulan ontolojik evleviyet görüşleri, delilleri ve bu delillerin eleştirisine biraz daha yakından bakabiliriz.

V. Ontolojik Baskınlık ve Ontolojik Evleviyete Dair Savunulan Görüşler

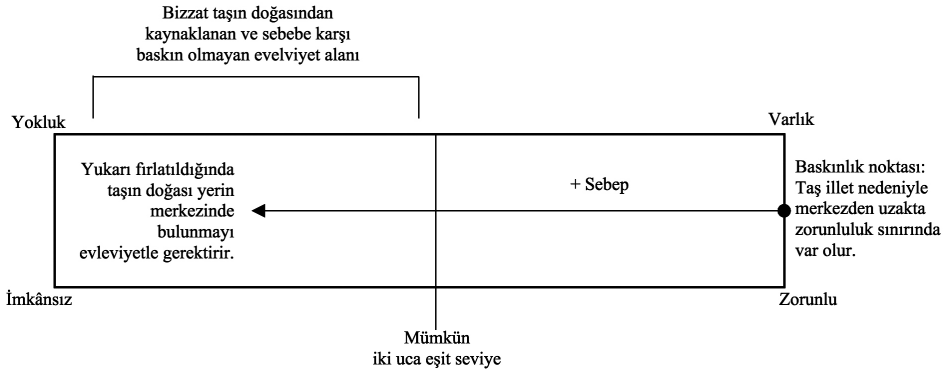
Düşünürlerin ontolojik baskınlık veya ontolojik evleviyet konusundaki tasavvurları farklıdır. Bu nedenle şimdi konuyla ilgili farklı görüşleri, bu görüşlerin nasıl temellendirildiğini ve delillerin eleştirilerini Semerkandî'nin tasnifiyle vermek istiyoruz.

[1] Mümkünün, bizatihi, varlık ve yokluktan birine baskın veya evlâ olduğunu reddedenler:

İbn Sînâ'nın ve cumhurun savunduğu bu görüşe göre mümkün nispetle iki uçtan hiçbirisi, zatı sebebiyle öteki uca baskın veya evlâ olamaz. Burada evleviyetin, ilgili olduğu ucun gerçekleşmesine yeterli olan bir baskınlık olması veya yeterli olmayıp mümkün sınırları içerisinde kalan bir evleviyet olması da fark etmez. Semerkandî öncekilerin ve sonrakilerin çoğunluğuna atfettiği bu görüşün delilini şöyle anlatır:

Mümkünün, zatı sebebiyle, iki tarafından biri, diyelim ki B tarafı baskın olsun. Sonra A tarafın da sebebi var olduğunda [i] B'nin baskınlığı devam etmezse B'nin baskınlığı mümkünün zatından kaynaklanmış olamaz. [ii] B'nin baskınlığı devam ederse [sebepler eklenen] A tarafı baskın olamayacağı için bu sefer sebep gerçek bir sebep olmaz. Çünkü sebep, yukarıda üzerinde durulduğu üzere kesin bir şekilde baskınlığı verir. [iii] Eğer A tarafı da sebep dolayısıyla baskın olursa iki tarafın da baskın olması gerekir. Eğer böyle bir şey düşünülebilirse B'nin baskınlığı mümkünün zatı sebebiyle, A'nın baskınlığı ise mümkünün dışında olan hariç bir sebeple olur. Bizzat olan başkası sebebiyle olandan güçlüdür. Bu durumda A tarafı sebebi olduğu için tahakkuk ederse başkasıyla olan daha baskın olur; oysa bizzat olanın başkasıyla olandan daha güçlü olduğunu söylemiştik. A tarafı, sebebinin varlığına rağmen gerçekleşmezse sebep gerçek sebep olmaktan çıkar ki bu çelişkidir.

Semerkandî'ye göre bu delil tartışmaya açıktır. Çünkü A tarafının baskınlığı başkasıyla olsa bile zorunluluk sınırına varırken, B tarafı bizzat olsa bile zorunluluk sınırına varmayan bir evleviyete sahip olabilir. Çünkü bizzat mümkün kaynaklanan evleviyet zorunluluk sınırına varacak olsaydı mümkünün mümkün kalmadığı, zorunluya dönüştüğü söylenebilirdi, oysa hakikatler dönüşmez. Demek ki başkasıyla olan baskınlık bizzat olan evleviyete baskın gelebilir. Örneğin yukarı doğru atılan taşın *başkasıyla* zorlamalı meyli, *bizzat olan* tabii meyline baskın gelir. Burada zorlamalı meyil baskınlığı, bizzat tabii meyli ise (B tipi) evleviyeti gösterir. Tabii meyil, karşıtını da imkânsız kılmadığı için de mümkünün tanımına aykırı bir durum yoktur.



Şema 5. Semerkandî'nin evleviyeti mutlak olarak reddedenlere yönelik örneği

[2] Mümkünün varlık ve yokluktan birine baskın veya evlâ olduğunu kabul edenler:³⁶

Bu görüşü savunanlar da baskınlık veya evleviyetin bağlı olduğu noktaya göre şöyle tasnif edilebilirler:

[2a] Mümkün, *zâtı gereği* yokluğa baskındır:³⁷ Bu görüşü savunan kelâmcıların iki delili olup birinci delilleri şöyledir: Hiçbir şey tesir etmemişse mümkün, zorunlu olarak yoktur, oysa mümkünün var olması için tam illetinin gerçekleşmesi gerekir. Bu ise yokluğun bizatihi baskın olduğunu gösterir. İtiraz sadedinde bir kimse “hiçbir tesir bulunmadığında yokluğun gerçekleşeceğini” kabul etmediğini söyleyebilir.

36 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 155; Kemalpaşazâde, “Risâletün fî tahkiki enne'l-mümkin”, 243b.

37 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 155; Kemalpaşazâde, “Risâletün fî tahkiki enne'l-mümkin”, 244b.

Ancak buna cevap olarak denilebilir ki yokluk gerçekleşmediğinde varlık gerçekleşmelidir.³⁸ Çünkü çelişmezlik ilkesi gereği bir şey ya vardır ya yoktur, üçüncü hal imkânsızdır.³⁹ O halde bir tesir yoksa yokluk zatı gereği baskındır.

Bu delile karşı Semerkandî'nin üç cevabı vardır: Öncelikle mümkünün yokluğu, zatı gereği gerçekleşiyorsa bu yeter sebep ilkesini (*imtinâü't-teraccuh bilâ müreccih*) ihlal edecektir. Çünkü felsefi kabulde mümkünün yokluğunun da bir sebebinin olması gerekir. İkinci olarak denilebilir ki yokluğun baskınlığı yokluk gereğidir, mümkünün zatı gereği değildir. Çünkü yokluk mümkünün zatı gereği gerçekleşirse, mümkün, yokluğu dış bir sebep olmaksızın kendi zatıyla gerektirmede bağımsız olacağı için "imkânsız" a dönüşmüş olur, oysa hakikatte dönüşme olamaz. Böyle bir varsayım bizim en başta kabul ettiğimiz mümkün tanımını ihlal eder. Üçüncü olarak bu delil, -delili ileri süren kimse müreccihsiz tercihi imkânsız görmesine rağmen- yokluğun bir müreccihe bağlı olmamasını gerektirir. Ancak bu son itiraza karşı itiraz olarak, "yokluğun veya mümkünün zatı gereği yokluk" ifadesinden anlaşılabileceği üzere, delili getirenin bir müreccih kabul ettiği söylenebilir, çünkü burada yokluğun veya mümkünün zatı müreccih kabul edilmiştir. Bu karşı itirazın cevabı ise delildeki "hiçbir tesir yokken" ifadesiyle kastedilenin dış bir tesir mi yoksa hiçbir tesir mi olduğuna bağlıdır.⁴⁰ Sonuç olarak "mümkünün yokluğu bizatihi baskındır" diyenlerin birinci delilinin çürütüldüğü söylenebilir.

Bu görüşü savunanların ikinci delili şöyledir: Yokluk varlığa göre daha kolay gerçekleşir. Çünkü mümkün, tam illetin bir parçasının ortadan kalkmasıyla yok olurken ancak tam illet bütünüyle bulunduğu var olur.

Bu delili çürütmek daha kolaydır. Çünkü mümkünün yokluğunun kolay gerçekleşmesi, yokluğun veya mümkünün zatına bağlanamaz. Zatı gereği demek, zatın bizatihi kendisinin kolay gerçekleşmeyi gerektirdiğini söylemektir. Oysa zatın bizatihi kendisinden kaynaklanan böyle bir gereklilik yoktur.

Ancak bu görüşü savunan kimse varlık için tam illetin bütün parçalarının bulunması gerektiğini, oysa yokluk için sadece bir şartın yokluğunun yeterli olduğunu, dolayısıyla yokluğun daha kolay gerçekleştiğini söylemekte ısrar edebilir. Bu ısrara karşılık iki cevap verilebilir: Öncelikle kolaylık ve kolaylığın bizatihi mümkününden kaynaklandığını söylemek farklı şeylerdir. İkinci olarak bu ısrara karşılık Kemalpa-

38 es-Semerkandî, "Kitâbu'l-Ma'ârif", 169.

39 Kemalpaşazâde'nin Cürçânî'yi aynı sebeple eleştirmesi ve üçüncü halin imkânsızlığının anlaşılmasında zamansallık ve akli mertebeye ayrımı konusunda bk. Erdem ve Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi", 90-3.

40 es-Semerkandî, "Kitâbu'l-Ma'ârif", 169.

şazâde varlık için var olması gereken şartların mı daha kolay ya da yokluk için yok olması gereken şartın yok olmasının mı daha kolay olduğu noktasında aklen bir karar verilmesinin imkânsızlığına değinir. Çünkü bazı tam illetler daha kolay gerçekleşebilirken bazı şartlar daha zor yok olabilirler. O halde kolaylık ve zorluk gibi hükümlerin bir dayanağı olmadığı için baskınlık da bunlara bağlanamaz.⁴¹

[2b] Sadece seyyal mümkünler *bizatihi* yokluğa evladır:⁴² Bu görüşü savunana-
rın delili şöyle ifade edilebilir: Seyyal mümkünler zaman, hareket, ses ve bunların yayılma, hız, şiddet, zayıflık, keskinlik, peslik gibi arazlarıdır. Bu seyyal mümkünlerin özelliği zatlarının sabit olmaması, yani parçalarının varlıkta birlikte bulunmamasıdır. Yokluk bunlara evladır, çünkü yokluk bu akıcı (*seyyâl*) mümkünlere evla olmasaydı bunların sürekli var olması gerekirdi. Oysa bu tür mümkünler yokluğa doğru gidiyor ve biz bunu tecrübe edebiliyoruz. O halde sadece bu akıcı mümkünler zatı gereği yokluğa evladır (B tipi evleviyet). Semerkandî *es-Sahâ'if*'te "bu doğruya yakındır" derken *el-Ma'ârif*'te "Bu, doğrudur" kaydını düşer.⁴³ Konunun nasıl anlaşılması gerektiğini aşağıda değerlendirme kısmında tartışacağız.

[2c] Mümkünün iki tarafından *hangisi gerçekleşiyorsa* o baskındır:⁴⁴ Semerkandî'nin haber verdiğine göre bu görüşü özellikle kelâmcılardan bir grup savunmaktadır. Onlara göre gerçekleşen baskındır ve dolayısıyla mutlak anlamda evlâdır; ancak bununla mümkünün zatından kaynaklanan bir evleviyet kastedilmemektedir.⁴⁵ Çünkü buradaki akıl yürütmeye göre, bir taraf gerçekleşmişse mümkün o tarafın gerçekleşmesini gerektiren sebeplere sahiptir ve sebepler o tarafı baskın hale getirmiştir. Böyle anlaşılması takdirinde Semerkandî bu görüşü *doğruya yakın* kabul etmektedir.⁴⁶

Bu görüşe göre baskınlık, mümkünün zatına değil, onun dışındaki bir illete dayandırıldığından İbn Sînâ ve takipçilerinin [1] numarada anlattığımız görüşüyle bir zıtlık arz etmemektedir. Çünkü bu görüş, "olan"ın bir illetle baskın olduğunu ifade eder. Bu İbn Sînâ'nın "Vücûdî anlam bir illete bağlıdır ve bu illet, vücûdî bir iletir. Ademî anlam da bir illete bağlıdır ve bu illet, vücûdî anlamın illetinin yokluğudur."⁴⁷ şeklindeki ifadesiyle uyumlu bir şekilde gerçekleşmenin baskınlıkla ve baskınlığın da ancak illetle sağlanacağını ifade etmektedir.

41 Kemalpaşazâde, "Risâletün fî tahkiki enne'l-mümkin", 244b.

42 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 155; Kemalpaşazâde, "Risâletün fî tahkiki enne'l-mümkin", 243b.

43 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 157; "Kitâbu'l-Ma'ârif", 170.

44 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 155.

45 es-Semerkandî, "Kitâbu'l-Ma'ârif", 170.

46 es-Semerkandî, 170.

47 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 37 [prg. 91].

[2d] Mümkün, illet var olup şart yoksa varlığa evladır: Çünkü sadece şarta ihtiyaç duyup bunun dışında ihtiyacı olmadığı için varlığa evladır.⁴⁸ Semerkandî bu iddiaya karşılık, şöyle bir karşıt iddia ileri sürer:

[2e] Şartın yokluğu durumunda yokluk baskındır: Çünkü şartın bulunmaması yokluk için yeterlidir. Varlık ise kendisine ihtiyaç duyulan bütün şeylerin yani tam illetin varlığını gerektirir. İster illetin bir parçası ister şartlardan biri yok olsun varlık imkânsız hale gelir. Ancak yoklukta bir farklılık ve derecelenme bulunmadığı için de yoklukta bir durumun diğerinden evlâ olduğu söylenemez.⁴⁹

Semerkandî'nin önceki görüşe karşı muaraza olarak ileri sürdüğü bu görüş, esasen İbn Sînâ'nın "Ademî anlam da bir illete bağlıdır ve bu illet, vücûdî anlamın illetinin yokluğudur."⁵⁰ şeklinde ifade ettiği cümleden alınmıştır. O halde bu görüş, bazı düşünürlerin "Yokluğun illeti, illetin yokluğudur"⁵¹ şeklinde ifade ettiği Meşşâî ilkenin bir açıklamasından ibarettir.

Kemalpaşazâde bu görüşlere ilaveten iki görüş daha ekler:

[2f] Tam illet varsa varlık baskındır.

[2g] Tam illet yoksa yokluk baskındır. Ancak bu görüşler bizatihi mümkünden kaynaklanan evleviyeti değil, mümkünün zatı dışından olan bir illete dayanan baskınlığı ifade ederler⁵² ki esasen [1] numaralı görüşü savunan cumhurun görüşüyle bu son iki görüş arasında bir zıtlık yoktur.

VI. Semerkandî'nin "Gerçekleşmeme Şartıyla Evleviyet" Görüşü

Semerkandî "Gerçek şudur ki" diye başladığı bir pasajda ontolojik evleviyetle ilgili görüşlerine biraz daha ayrıntılı işaret eder. Ona göre:

[2b] Seyyal mümkünler zatları itibarıyla yokluğa evladır (tekrar).

[2h] Daha az şart taşıyan (*akallü şartan*) taraf varlığa evladır.

48 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 155-7; es-Semerkandî, "Kitâbu'l-Ma'ârif", 170; Bu görüş Kemalpaşazâde'nin kullandığım nüshasında "Müessir varsa ancak şart yoksa yokluk evladır" şeklinde kaydedilmiş ise de bu görüşe verilen "Malûlün yokluğu, şartın yokluğu anında zorunludur. O halde nasıl oluyor da varlık evlâ oluyor" şeklindeki cevap bu kaydın doğru olmadığını göstermektedir. Çünkü bu ifade ancak "Müessir var ancak şart yoksa varlık evladır" görüşüne karşı bir cevap olabilir. Kemalpaşazâde, "Risâletün fi tahkiki enne'l-mümkin", 244b.

49 es-Semerkandî, "Kitâbu'l-Ma'ârif", 170.

50 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 37 [prg. 91].

51 Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbihât* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 136.

52 Kemalpaşazâde, "Risâletün fi tahkiki enne'l-mümkin", 244b.

[2i] Daha çok gerçekleşen taraf (*ekserü vukûan*) varlığa evladır.

[2j] Daha kolay gerçekleşen (*eshel*) taraf evladır ki örneğin yokluk böyledir.⁵³

Semerkindî'ye göre mümkünün iki tarafından biri ötekine evla olabilir ancak burada önemli bir şart vardır: *ilgili tarafın sebepsiz bir şekilde gerçekleşmesine yetecek düzeye ulaşmaması şartıyla*.

Semerkindî savunduğu bu evleviyetin, ilgili tarafın gerçekleşmesine yetecek bir baskınlığa ulaşamayacağına dair şu delili ileri sürer: Bizatihi evleviyet tarafına A, sebep eklenen öteki tarafa B diyelim. Mümkün, bizatihi evleviyet sebebiyle, evleviyetin bulunduğu A tarafının gerçekleşmesine yetecek bir baskınlığa ulaşıyorsa bu evleviyetin varlığı sebebiyle B tarafının gerçekleşmesi ya bizatihi imkânsız veya bizatihi mümkün olurdu. Eğer B tarafının gerçekleşmesi bizatihi imkânsızsa mümkünün imkânsıza veya zorunluya dönüşmesi (*inkılâb*) gerekecektir. Eğer B tarafının gerçekleşmesi bizatihi mümkünse A tarafının gerçekleşmesi B tarafının sebebinin bulunmamasına dayanır. Çünkü B ucunun sebebi varken A ucunun gerçekleşmesi imkânsızdır. A ucunun gerçekleşmesi, B ucunun sebebinin olmamasına dayanıyorsa demek ki sadece evleviyet A tarafının gerçekleşmesi için yeterli değildir. Oysa başlangıçta varsayım bunun tersineydi.⁵⁴ Sonuç olarak ilgili tarafın gerçekleşmesine yetecek bir baskınlığa ulaşmaması şartıyla mümkünün bir tarafı yukarıda sayılan gerekçelerle evlâ olabilir.

53 es-Semerkindî, *es-Sahâ'if*, 157; "Kitâbu'l-Ma'ârif", 170.

54 es-Semerkindî, *es-Sahâ'if*, 157; "Kitâbu'l-Ma'ârif", 170.

Tablo 2*Semerkandî'deki baskınlık ve evleviyetle ilgili görüşlerin tasnifi*

Metindeki Numarası	Nesne	Sebebi	İlgili taraf	Hüküm	Savunan grup	Semerkandî'nin doğruluk yanlışlık hükmü
1	Mümkün	bizatihi	Varlığa veya yokluğa	evla değil	İbn Sînâ ve takipçileri	eleştirilebilir
2a	Her mümkün	bizatihi	yokluğa	evla	Kelâmcılar	yanlış
2b	Seyyal mümkün	bizatihi	yokluğa	evla	Meşhur (Felsefe kitaplarında yaygın)	doğruya yakın / doğru / caiz
2c	Mümkün	hangi tarafı gerçekleşiyorsa dış bir sebeple	o tarafı (varlığı / yokluğu)	baskın / zorunlu	Bir grup kelâmcı	doğruya daha yakın / doğru
2d	Mümkün	şart yok illet varsa	varlığa	evla	Bir grup filozof	yanlış
2e	Mümkün	illet var şart yoksa	yokluğa	baskın / zorunlu	+Semerkandî	doğru
2f	Mümkün	illet varsa	varlığı	baskın / zorunlu	Cumhur	doğru
2g	Mümkün	yokluğun illeti varsa (illetin yokluğu)	yokluğa	baskın / zorunlu	Cumhur	doğru
2h	Mümkün	daha az şart taşıdığı için	varlığa	evla	+Semerkandî	caiz
2i	Mümkün	daha çok gerçekleştirdiği için	varlığa	evla	+Semerkandî	caiz
2j	Mümkün	kolay gerçekleştirdiği için	yokluğa	evla	+Semerkandî	caiz

VII. Semerkandî'nin Ontolojik Evleviyete Dair Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Görüşlerinden anlaşıldığı üzere Semerkandî tam illetin bulunması anında yani varlık için tam illetin varlığı, yokluk için tam illetin yokluğu anında “ontolojik baskınlık”ın (*et-taraccuh*) gerçekleşeceğini ifade eden tutumları doğru bulmaktadır. Ancak biz bu başlıkta “ontolojik baskınlığı” değil, Semerkandî'nin “ontolojik evleviyet”le (*el-evleviyyet*) ilgili görüşlerini tartışmak ve bazı karşılaştırmalar yapmak istiyoruz:

[2b] ile ilgili birinci tartışma: *Seyyal mümkünün zatı sebebiyle yokluğa evlâ olduğu* görüşü mümkünün, dış bir sebebe ihtiyaç olmaksızın, mümkünün bizatihi kendisi sebebiyle gerçekleşebileceği bir durum olarak düşünülebilir mi? Daha kısa ifadeyle Semerkandî'nin bu evleviyet görüşü, sebepsiz bir baskınlık olarak anlaşılabilir mi? Bu soruya Semerkandî'nin görüşüne göre hayır demek durumundayız. Çünkü evleviyet görüşünü Semerkandî'nin öncelikle kelâmcılar gibi sadece yokluk tarafında kabul ettiğini belirtelim. Ancak yine de bir sorun var gibi görünmektedir. Çünkü seyyal mümkünlerin bir sebeple varlık sahasında bulunurken sebepsiz bir şekilde yokluğa doğru gittiği ve en azından bu tür mümkünlerin yokluğunda sebebin müdahil olmadığı bir durum düşünülebilir mi?

Bu soruya Semerkandî metinlerinden hareketle iki cevap verilebilir: Birincisi denilebilir ki Semerkandî kelâmcıların “Mutlak yokluk illet ve malûl olmaz” ilkesiyle uyumlu bir görüşü savunduğundan varlığın sebebiliğe tabi olduğunu, yokluğun ise salt yokluk olması itibarıyla sebebiliğe tabi olmadığını düşünmektedir.⁵⁵ İkinci de Semerkandî seyyal mümkünlerin bizatihi yokluğa evlâ olduğunu söylemekle beraber bu evleviyetin imkânsızlık sınırına varmadığını ileri sürmektedir.⁵⁶ Çünkü gerçekte Semerkandî varlık ve yokluktan birinin gerçekleşmesini evleviyete bağlamaz, bilakis dış bir sebeple gerçekleşen bir baskınlığı (*ruchâniyet*) şart koşar. Dolayısıyla zorunluluk ve imkânsızlığın başka bir ifadeyle varlık ve yokluğun sadece baskınlıkla gerçekleşeceği konusunda genel İslam düşüncesiyle uyumlu bir görüşü savunur.⁵⁷ Mümkün, ayrı bir neden sebebiyle kendisine varlık yüklendiği müddetçe baskınlık vardır ve bu durumda bizatihi mümkün ‘başkasıyla zorunlu’ olarak addedilir. Bu da bizatihi zorunluluk değil, yüklem şartıyla zorunluluktur. Bizatihi mümkün başkasıyla zorunlulukla çelişmez, bizatihi mümkün bizatihi zorunluyla çelişir. Bu nedenle de bizatihi mümkün kendiliğinden bir tahakkuka sahip olamaz.⁵⁸

55 es-Semerkandî, “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 169-70.

56 es-Semerkandî, “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 170.

57 es-Semerkandî, “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 98.

58 es-Semerkandî, “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 148.

Bu izahlara ve gerçekleşmeme şartına rağmen, seyyal mümkünlerin bizatihi yokluğa evlâ olduğu görüşü İbn Sînâ'nın bizatihi mümkünün varlık ve yokluğa eşit olduğu görüşüne aykırı olarak düşünülebilir mi? Bu soru nedeniyle seyyal mümkünler bu bağlamda Semerkandî'den önce ve sonra düşünürlerin üzerinde hassasiyetle durdukları meselelerden biridir.

Öncelikle problemi ihdas eden Râzî seyyâl mümkünün evleviyetinden sebepsiz varlık görüşünün çıkarılmasına karşı bu tür mümkünlerin varlığı ile mahiyetini ayırıştırarak, ikinci olarak da varlığın bekası ile arazları ayırıştırarak cevap verir.⁵⁹ Varlık-mahiyet ayrımından hareketle ortaya konulacak çözüm tahmin edilebilir. Şöyle ki varlık ve varlığın arazları, fail ve gaye illetlerin varlığına ve istidatlara bağlı olarak değişebilir. Ancak mümkün, zorunluluk ve imkânsızlık modaliteleri şeylerin mahiyetleri bakımından tespit edilir. Nitekim mümkün, bizzat kendisi dikkate alındığında varlığa ve yokluğa eşit uzaklıkta olduğu, illetine nispetle de varlık ve yokluğa nispet edilir. O halde evleviyet görüşleri, modalitelerin tespitinde varlığın arazlarını dikkate almayı önererek İbn Sînâ'nın varlık mahiyet ayrımını gözden kaçırmaktadır. “Varlığın bekası” ve “arazlar”ı ayırştırmak suretiyle problemi çözmek istersek şöyle diyebiliriz: Hareket ve zaman gibi mümkünler varlıkları bakımından kararlıdır ve öteki varlıklar gibi bir bekaya sahiptirler. Ancak onların akıcılıkları arazları sebebiyledir. Arazların sürekli yaratılması ve hızlı değişmesi, onların varlığının geçip giden bir şey olduğu algısını ve vehmini doğurur. Dolayısıyla onların arazlarındaki hızlı değişimden hareketle varlıklarının yokluğa doğru aktıkları vehmine dayanarak evleviyet görüşüne delil getirmek doğru değildir.⁶⁰ Sonuç itibarıyla Râzî seyyal mümkünlerin zatları itibarıyla yokluğa evleviyet sahibi olduğunu kabul etmez.

Tûsî ise “bizatihi mümkün” ve “başkasıyla imkânsız” ayrımından hareket eder. Ona göre “Bu akıcı mümkünler için yokluk evlâ olmasaydı baki olurlardı” şeklindeki argümana “bizatihi mümkün” ile “başkasıyla imkânsız” arasını ayırıştırarak cevap verebiliriz. Çünkü hareket ve zaman zatları sebebiyle bakidirler, baki olmamaları ise başkası sebebiyledir.⁶¹ Cürcânî ise “aslı varlık-yokluk” ile “mahiyetin gerekleri” ayrımından hareket eder. Çünkü ona göre bu mümkünlerin aslî varlık ve yokluğa nispeti eşittir, ancak bunların mahiyeti, geçip gitme ve yenilenmeyi gerektirdiği için sürekliliği kabul etmezler. Kemalpaşazâde ise “varlık” ve “beka” ayrımından hareket eder. Ona göre varlık bekadan başkadır ve onu gerektirmez. Bu durum-

59 er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 126-7.

60 Kemalpaşazâde, “Risâletün fi tahkiki enne'l-mümkin”, 243b-44.

61 et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 250.

da söz konusu mümkünlerin bekaya ve fenaya eşit uzaklıkta olmaması, aslî varlık ve yokluğa eşit uzaklıkta olmamalarını gerektirmez.⁶² Sonuç itibariyle gerekçeleri farklı olsa da bu düşünürler seyyal mümkünlerin zatları itibariyle yokluğa evleviyet sahibi olduğunu kabul etmezler.

[2b] ile ilgili ikinci tartışma: *Seyyal mümkünlerin bizatihi yokluğa evlâ olduğu* iddiası, varlık ve yokluk arasında bir derecelenme olarak anlaşılabilir mi? Bir başka ifadeyle bir şeyin varlığı ve yokluğu arasındaki keskin ayrımın ve sınırın ortadan kalktığı ara durumlar, bulanık alanlar ve kademeli geçişler var mıdır? “Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır”⁶³ şeklinde ifade edilebilecek ontolojik çelişmezlik ilkesini ortadan kaldıran bir durumdan söz edebilir miyiz?

Bu soruya olumlu cevap vermenin birinci sonucu çelişmezlik ilkesinin ihlalidir. Baskınlıkla (*ruchâniyet*) ilgili tutumundan anlaşılacağı üzere Semerkandî, varlık ve yokluk arasında zıtlık karşıtlığı bulunduğunu, yani aslî varlık ve yokluk arasında çelişikliğin bulunduğunu kabul eder.⁶⁴ Semerkandî *Bişârâtü'l-İşârât*'ta⁶⁵ çelişiklik ilkesinin mantıksal tanımını ve gereklerini ele aldıktan sonra varlık ve yokluk çelişikliğini yani ontolojik çelişikliği şöyle ifade eder:

Mutlak çelişiklik, iki şey arasında varlık ve yokluk bakımından zati çelişiklik veya iki mefhumun, birinin gerçekleşmesi diğerinin yokluğunu zati olarak gerektireceği şekilde, varlık ve yokluk bakımından farklılığıdır. Bunlardan biri zorunlu olarak varken diğeri zorunlu olarak yok olması gerekir ki karşıt olabilsinler.⁶⁶

Bu soruya olumlu cevap vermenin ikinci sonucu üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin ihlalidir. Oysa Semerkandî varlık ve yokluk arasında hal gibi kendisi mevcut olmayan ama mevcudun bir sıfatı olarak kabul edilen bir aracının varlığını kabul etmez.⁶⁷ Bu durumda Semerkandî mümkünün bizatihi veya gerekçeyle -gerçekleşme şartıyla- varlığa ve yokluğa evleviyetini kabul etmesine rağmen yokluktan varlığa doğru bir derecelenme anlamında bir bulanıklığı kabul etmez. Sonuçta ona

62 Kemalpaşazâde, “Risâletün fi tahkiki enne'l-mümkin”, 243b-44.

63 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 201-2, 1005b19.

64 es-Semerkandî, “Kitâbu'l-Ma'ârif”, 107.

65 Semerkandî çelişmezlik ilkesinin mantıksal ve ontolojik formlarını birbirinden ayırıştırarak anlatmaktadır. Biz burada sadece ontolojik formuna işaret ediyoruz. Şemseddin es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, I, 141-2.

66 es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, I, 142.

67 es-Semerkandî, *es-Sahâ'if*, 93-95.

göre aslı varlık ve yokluk bir araya gelemez ve birlikte kaldırılamaz; bir şeyin ne var ne yok olduğu, hem var hem yok olduğu söylenemez. Bu durumda Semerkandî'nin evleviyet görüşünün ne çelişmezlik ilkesini ne de üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini ihlal etmediğini ileri sürebiliriz.

[2h] ile ilgili tartışma: Semerkandî'nin *mümkünün bir tarafı daha az şart taşıması sebebiyle evlâ olduğu* görüşü nasıl anlaşılabilir? Semerkandî daha önce bir şartın dahi bulunmamasının yokluk için yeterli baskınlığı oluşturduğunu dile getirmişti. Demek ki şartların azlığı veya çokluğu yokluk tarafında sonucu etkileyecek bir fark oluşturmaz. İster illetin bir parçası ister şartlardan biri yok olsun varlık imkânsız hale gelir. Aslı yoklukta farklılık ve derecelenme bulunmadığı için de yokluk için bir durumun diğerinden evlâ olduğu söylenemez.⁶⁸ O halde mümkünün daha az şart taşıması sebebiyle evlâ olduğu, sadece varlık tarafı için ileri sürülebilir. Diyelim ki çil horoz ve küpeli ferikler şafakta ötüyorlar. Ancak çil horozun ötmesi sadece uyanması şartına bağlı iken, küpeli feriklerin ötmesi hem uyanmaları hem çil horozun ötmesi şartına bağlıdır; çünkü küpeli ferikler ancak hiyerarşinin bir göstergesi olarak lider çil horoz öttükten sonra ötebilirler. Bu durumda çil horozun şafakta ötmesinin daha evla olduğunu söylememiz gerekecektir. Ancak Kemalpaşazâde'nin de belirttiği üzere, varlık ve yokluk şartlarından hangisinin daha kolay olduğunun belirlenememesi gibi,⁶⁹ şartların niceliğinden hareketle de bir evleviyet oluşturulamaz görülmektedir. Çünkü bazı şartlar ötekilerden daha az olsa da daha zor gerçekleşebilir. O halde şartların azlığı ve çokluğu evleviyet için genel geçer bir kural olarak belirlenemez gibi görülmektedir. Bu durumda Semerkandî'nin daha az şart taşıması şartıyla varlığa evla görüşü genel geçer bir kural olarak inşa edilemez.

[2i] ile ilgili tartışma: Semerkandî'nin mümkünün bir tarafının *daha çok gerçekleştirmeleri sebebiyle varlığa* evlâ oldukları görüşü nasıl anlaşılabilir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Râzî gibi çok sayıda düşünür mümkünlere varoluş sıklığına göre tasnif ederler. Çoğunlukla gerçekleşen mümkün, İbn Sînâ'ya göre illetleri çoğunlukla bulunan mümkün demektir.⁷⁰ İbn Rüşd ise ilaveten bu tür

68 es-Semerkandî, "Kitâbu'l-Ma'ârif", 170; Bu görüş Kemalpaşazâde'nin kullandığım nüshasında "Müessir varsa ancak şart yoksa yokluk evladır" şeklinde kaydedilmiş ise de bu görüşe verilen "Malûlün yokluğu, şartın yokluğu anında zorunludur. O halde nasıl oluyor da varlık evlâ oluyor" şeklindeki cevap bu kaydın doğru olmadığını göstermektedir. Çünkü bu ifade ancak "Müessir var ancak şart yoksa varlık evladır" görüşüne karşı bir cevap olabilir. Kemalpaşazâde, "Risâletün fi tahkiki enne'l-mümkin", 244b.

69 Kemalpaşazâde, "Risâletün fi tahkiki enne'l-mümkin", 244b.

70 Ebû Ali İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiyye ve'l-ilâhiyye* (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, 1985), 111.

mümkünün bazen müreccihe ihtiyaç duymadığının zannedildiğini söyler.⁷¹ Çoğunlukla gerçekleşen mümkünlere erkte sakalın çıkması, sakamonyanın müşhil olması örnekleri verilebilir. İbn Sînâ ekseriyetle ve daima gerçekleşen mümkün arasında da bir fark görmektedir. Çünkü ona göre, daima gerçekleşen mümkün başka bir muaraza ve herhangi bir şartın varlığıyla engellenemezken ekseriyetle gerçekleşen mümkün, bir engelle durdurulabilir, ancak engelin yokluğu şartıyla gerçekleşir ve zorunlu hale gelir.⁷² Ayrıca çoğunlukla ve nadiren gerçekleşme formları varlık ve yokluk için aynı şekilde geçerlidir.⁷³ Nadiren gerçekleşen mümkünü yokluk daha uygundur; bununla birlikte var olması da imkânsız değildir.⁷⁴ Nadiren mümkünü insanın altı parmaklı olması örnek gösterilebilir.⁷⁵

Semerkindî işte bu açıklamalardan hareketle mümkünlerde bir evleviyet olduğunu düşünmüştür. Ancak görünen o ki Tûsî'nin de belirttiği gibi buradaki "çoğunlukla (*ale'l-ekser, el-ekserî*) nadiren (*ale'l-ekall, el-ekallî*) ve eşit düzeyde (*el-mütesâvî*) birer cihet olarak düşünülemezler. Bu sebeple bu ifadeler, birer modalite değildir; aksine imkân modalitesine sahip mümkünün varlık düzleminde varlığa gelme sıklığına,⁷⁶ dolayısıyla illetlerinin varlığa gelme sıklığına atıf yaparlar. Öyleyse Semerkandî'nin, buradan hareketle varlığa ve yokluğa eşit uzaklıktaki zatî mümkünde evleviyet bulunduğuna dair ifadeleri, gerçekleşme sıklığını gösteren istatistiksel bir ifade olarak anlaşılmalıdır.

[2j] ile ilgili tartışma: Semerkandî'nin mümkünün bir tarafının *daha kolay gerçekleşmesi sebebiyle yokluğa* evla olduğu iddiası da benzer şekilde yorumlanabilir. İbn Sînâ'nın, sebeplerinin gerçekleşme sıklığına bağlı olarak *çoğunlukla* ve *nadiren* gerçekleşen mümkün ifadesine öykünerek *kolaylıkla* ve *zorlukla* gerçekleşen mümkün kavramı türetilir. Buna göre var olmak, tam illetin bütün parçalarını gerektirirken, yok olmak için tam illetin bir parçasının yokluğu yeterli olduğundan yokluğun daha kolay gerçekleştiği söylenebilir. Ancak daha önce Kemalpaşazâde'nin söylediği gibi tam illetin bütün parçalarının varlığı bazen bir parçanın yokluğundan daha kolay olabileceği göz önüne alınırsa kolaylıktan hareketle mümkünün bir tarafının yokluğa evlâ olduğu iddiası doğru değildir.

71 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. Süleyman Dünya, I (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964), 61.

72 Ebû Ali İbn Sînâ, *es-Semâ'ut-tabî min Kitâbi's-Şifâ*, ed. Ca'fer Âl-i Yâsin (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1996), 119.

73 Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Burhân min Kitâbi's-Şifâ*, ed. Ebû'l-Alâ Afîfi (Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1966), 249.

74 er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 91.

75 Nasîrüddîn et-Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât maa Şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, I (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960), 516-7.

76 et-Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât maa Şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî*, I, 516-7.

Sonuç

İbn Sînâ mümkünü, kayıtsız bir şekilde, yokluk ve varlık taraflarına eşit bir kavram olarak tanımlamıştır. Bunun sonucunda da mümkünün varlık ve yokluğunu belirleyen baskınlık, bizatihi gerçekleşmez, mutlaka dış bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu dış sebep tam illettir. Tam illet varsa malûlün illetten geri kalması imkânsızdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre gerçekleşen de gerçekleşmeyen de zorunlulukla olur. Bu da demektir ki gerçekleşen bir şey imkân sınırında kalarak gerçekleşemez, yok olan bir şey de imkân sınırında kalarak yok olmaz.

İmkân delilinin yeter-sebepe öncülüyle ilgili problemler Râzî elinde öncelikle baskınlık (*et-teraccuh*) ve evleviyet (*el-evleviyye*) başlıklarının ayrıştırılmasını ve yeni bir tartışma alanının ortaya çıkmasını sağlamıştır. İkincisi, failsiz baskınlık yani yeter sebep olmaksızın gerçekleşme (*et-teraccuh bilâ müreccih*) ve failin gerekçesiz tercihi (*et-tercih bilâ müreccih*) arasını ayrıştırmış, böylece baskınlık sonrasında malûlün gerçekleşmesinde Tanrı'nın iradesini de tartışma imkânı bulmuştur. Üçüncüsü, yeter sebebe dayalı baskınlık ve mümkünün bizatihi kendisinden kaynaklanan evleviyetin aynı anda mümkünde bulunmasının imkânını bir problem haline getirmiştir. Dördüncüsü, başkasıyla evleviyet ve bizatihi evleviyet kavramlarını yeni bir problem alanı olarak inşa etmiş, tanımlarını yapmış ve temellendirmelerinin imkânını örnekler üzerinden tartışmıştır. Râzî'nin bu ayrımları ve yeni problemler ihdas etmesinin amacı, imkân deliline karşı ileri sürülebilecek eleştirileri tespit etmek ve bunları cevaplayarak delili daha güçlü hale getirmektir.

Semerkandî ise İbn Sînâ ve Râzî'den gelen problemleri yeniden ele alarak farklı pozisyonları belirlemiş hem de kendine has bir evleviyet görüşü geliştirmiştir. Bu bağlamda Semerkandî'nin baskınlık ve evleviyetle ilgili görüşlerini şöyle ifade etmek mümkündür.

Semerkandî mümkünün illetin varlığı anında varlık tarafının baskınlığını, dolayısıyla zorunluluğunu, illetin yokluğu anında da yokluğun baskınlığını, dolayısıyla zorunluluğunu kabul eder. Bir grup kelâmcının yokluğun bir sebebinin olması gerekmediği görüşünü ise eleştirir. Buraya kadar olan görüşleri itibariyle Semerkandî'nin görüşleri İbn Sînâ ve felsefî cumhurun görüşleriyle uyumludur. Ancak evleviyet söz konusu olduğunda Semerkandî bazı farklı görüşler savunmuştur. Örneğin Semerkandî seyyal mümkünlerin bizatihi yokluğa evla olduklarını, bazı mümkünlerin çoğunlukla gerçekleştiği için varlığa, bazı mümkünlerin daha az şart taşıdıkları için veya daha kolay gerçekleştikleri için yokluğa evla olduklarını savunur. Ancak Semerkandî'ye göre bu evleviyetlerden hiçbirisi sebebe rağmen mümkün-

nün bir tarafının gerçekleşmesini sağlamazlar. Dolayısıyla Semerkandî aslî varlık ve yokluk karşılığında evleviyetten bahsetmediği gibi, onun mümkünde bulunan evleviyet görüşü ile çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerini reddeden bir tutum içinde olmadığını da söyleyebiliriz. Böylece evleviyet, dış bir sebep ve baskınlık (*ruchâniyet*) olmadığı müddetçe kesinlikle mümkünün dışta tahakkukunu gerektirmez. Mümkünde evleviyet seyyal mümkünlerde olduğu gibi mümkünün bizatihi bir gereği olabileceği gibi mümkünü arız olan haller itibariyle de olabilir. Bu haller daha çok gerçekleşme, daha kolaylık ve daha az şarta bağlılıktan ibarettir. Bu haller dikkate alındığında mümkünün varlığa evleviyeti istatistiksel olarak bir şeyin daha fazla gerçekleşebilme ihtimaline atıf yapar. Yokluğa evleviyeti ise daha az şart taşıyan illetlere ve daha kolay gerçekleşen illetlere atıf yapar. Sonuçta bunlar bizatihi mümkünün zatına değil, tahakkuk şartlarına, varlıksal arazlarına ve ilişen hallerine racidir. Bu durumda Semerkandî'nin evleviyet görüşüyle özellikle A tipi evleviyette ortaya çıkan "sebepsiz baskınlık görüşü" gibi yeter-sebep ilkesini reddeden bir pozisyonu da savunmadığını belirtebiliriz. Buradan hareketle mümkünlerin varlığının ayrılmaz (*lâzım*) veya ayrılabilir (*mufârik*) arazlarının, örneğin zamanın ve sesin sabit olmayan akışkan yapısının varlığa veya yokluğa evleviyet adı altında birer modalite olarak belirlenmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü modaliteler mümkünün, varlığına ve varlığına bağlı arazlarına ve olgusal değişikliklerine göre belirlenmez, tersine mümkünün mahiyetine nispetle zorunluluk, imkân ve imkânsızlık olarak belirlenir.

Kaynakça

- Archimedes, "On the Equilibrium of Planes or The Centres of Gravity of Planes. Book I", *The Works of Archimedes*, ed. T.L. Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- Aristoteles, *Categories and De Interpretatione*, çev. J. L. Ackrill, New York: Oxford University Press, 1963.
- , *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Erdem, Engin, "Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfahânî, Kuşçu ve Devvânî", *Beṭyulhikme: An International Journal of Philosophy* 11/2 (2021), 659-82.
- Erdem, Engin ve Necmettin Pehlivan, "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si", *İslam Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- el-Herevî, Mir Zâhid b. Muhammed, *el-Hâşiyetü li-Mîr Zâhid alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Leknev: Matbau'r-Refiu'l-Âli Münşî Neval Kışûr, 1293.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. Süleyman Dünya, I-II, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964.
- İbn Sinâ, Ebû Ali. *el-Burhân min Kitâbi's-Şifâ*, ed. Ebû'l-Alâ Afîfî, Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1966.
- , *el-İşârât ve't-tenbihât maa Şerhi Nasîrüddin et-Tûsî*, ed. Süleyman Dünya, 2. bsk., III-IV, Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.
- , *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedide, 1985.

- , *es-Semâ'üt-tabî min Kitâbi's-Şifâ*, ed. Ca'fer Âl-i Yâsin, Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1996.
- , *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, I-II, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- , *Uyûnü'l-hikme*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât & Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- el-İsfahânî, Mahmud b Abdurrahman, *Tesdidü'l-kavâid fî şerhi Tecridi'l-akâid*, ed. Eşref Altaş, M. Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, II ve III, Ankara & İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiye: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (İSAM), 2020.
- Kemalpaşazâde. "Risâletün fî tahkiki enne'l-mümkin lâ yekûnu ehadü't-terafeyni ey el-vücûd ve'l-'adem evlâ bihi bizâtihi", The National Library of Israel Jerusalem Israel, t.y. The National Library of Israel Jerusalem Israel.
- Leibniz, G. W., "Primary Truths", *Philosophical Essays*, çev. R. Ariew ve D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.
- Pruss, Alexander R., *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, New York: Cambridge University Press, 2006.
- er-Râzî, Fahreddin, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik, 2019.
- , *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, ed. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, 2. Bsk., VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- , *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- , *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi*, I ve IX, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- , *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbihât*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- , *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, I ve IV, Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- , *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II ve III, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373.
- , *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Ali Rızâ Necfzâde, II, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- Reid, Thomas, *Essays On the Intellectual Powers of the Man*, Cambridge: John Bartlett, 1852.
- Richardson, Kara, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason", *The Review of Metaphysics* 67/4 (2014), 743-68.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzih alâ't-Tenkîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- es-Semerkandî, Şemseddin, *Bişârâtü'l-İşârât fî şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât*, I, II-III, ed. Ali Ücebî, Tahran: Müessesetü'l-İslâmiyye-i Mirâs-ı Mektûb, 1399.
- , *es-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*, ed. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405.
- , "Kitâbu'l-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if", *Kitâbu'l-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if, te'lifü Şemsiddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, tahkik ve dirâse*, ed. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylık, Amman: Câmiatü ulûmi'l-İslâmiyye'l-Âlemiyye, 2012.
- et-Tûsî, Nasîrüddin, *el-İşârât ve't-tenbihât maa Şerhi Nasîrüddin et-Tûsî*, ed. Süleyman Dünya, 4 c., I, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960.
- , *el-İşârât ve't-tenbihât maa Şerhi Nasîrüddin et-Tûsî*, ed. Süleyman Dünya, 2. bsk., 4 c., III, Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.
- , *Telhisu'l-Muhassal ev Nakdül-Muhassal li'r-Râzî*, ed. Muhsin Bîdârfer, Kum: Mektebetü Bîdâr, 1440.