

İBN SÎNÂ'DA VARLIĞIN İLKESİ

AVICENNA ON PRINCIPLE OF THE EXISTENCE

ابن سینا في مبدأ الوجود

Arş. Gör. Muhammet Fatih KILIÇ

Mardin Artuklu Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

ÖZET:

Bu makalede İbn Sînâ'nın âlemin varlık kaynağını ne şekilde açıkladığı ele alınmıştır. Bu çerçevede filozofun ortaya koyduğu iki teori; illiyet ve sudûr teorisi işlenmiştir. İbn Sînâ'nın, bahse konu teorileri düşünsel olarak irtibatlı olduğu birtakım filozof ve düşünce geleneklerinden tevarüs etmiş olsa da onları yeniden inşa etmesi ve kendi felsefe binası içinde farklı bir bağlama yerleştirmesi dolayısıyla kendisinin, âlemin varlık kaynağını açıklamada dünya felsefe mirasına özgün katkılar sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Aristoteles, Yeni-Eflâtunculuk, ontolojik ilke problemi, illiyet teorisi, sudûr teorisi

ABSTRACT:

This article deals with Avicenna's thoughts about principle of the existence. He undertakes two theories; causality and emanation for that. It is clear that he inherited the basic forms of these theories from some philosophers and philosophical schools. But also he reconstructed and put those at a new context in his ontology. Therefore it is concluded that Avicenna made some very original contributions to philosophical heritage regarding the problem of ontological principle.

Keywords: Avicenna, Aristotle, Neo-Platonism, the problem of ontological principle, causality, emanation

المختصر:

تناولت هذه المقالة من فكرة ابن سینا في مبدأ الوجود. فتظاهرت نظريتان بفكرته؛ نظرية العلية والصدور. رغم أن الفيلسوف توارثهما عن الفلاسفة القدماء والمدارس القديمة، هو شكلهما تشكيلا جديدا وركبهما تركيبا إبداعيا. وكذلك يمكننا أن نقول إنه أضاف أفكارا مبدعا إلى تراث الفلسفة العالمية في موضوع مبدأ الوجود.

المصطلحات: ابن سینا، أرسطوطالس، الأفلاطونية المحدثة، مسألة مبدأ الوجود، العلية، الصدور

Âlemin varlığına ilişkin üretilen düşünceler, felsefe literatüründe ontolojik ilke meselesi başlığı altında değerlendirilir. Pek çok filozofun hakkında düşünceler ürettiği ontolojik ilke meselesi, âlemin kökeni ya da kaynağını veya nihâî ve en yüksek illetini (nedenini) kendisine konu edinir. İslâm düşünce tarihinin en parlak isimlerinden biri olan

İbn Sînâ (v.1037) da varlığın belirginlik kazanacağı bir boyut (*bu'd*) elde edebilmek için¹ ilke problemine yönelik muhtelif açıklamalarda bulunur. Varlığın kaynağına ilişkin açıklamaları kendine özgü bir nitelik taşıyan filozof,² bu açıklamaları daha çok Aristotelesçi gelenek ile Yeni-Eflâtunculuk üzerinden yaptığı bir sentez ile gerçekleştirir.³ İbn Sînâ açısından bakıldığında varlığın açıklanması noktasında ele alınması gereken en temel iki husus, temelleri sistematik olarak Aristoteles'te (v.m.ö.322) bulunan illiyet teorisi ile Yeni-Eflâtunculuğa kadar götürülebilecek Sudûr teorisi olarak göze çarpmaktadır.

1. İlliyet Teorisi

İbn Sînâ, âlemde rastlantı ile tesâdüfün söz konusu olmadığını ve her şeyin mutlaka bir illeti olması gerektiğini ifade eder.⁴ İletleri ise Aristoteles'te görüldüğü gibi maddî/unsûrî, sûrî (formel), fâilî ve gâî olarak belirler. Söz konusu maddî ve sûrî illet, cismin yapısına dâhil olup meydana getirdikleri cismin yakın illetini teşkil ederken fâilî ve gâî illet, cismin varlığına katılmayıp onun meydana gelmesinin ayırık illetini oluşturur.⁵

Madde ve sûretin birleşmesinden meydana gelen bütün doğal durumlar için adı geçen dört illetin mevcut olduğunu dile getiren filozof,⁶ illetleri ortadan kaldırdığımızda aslında malûlleri de ortadan kaldırmış olacağımızı ifade etmektedir.⁷ Bu durum, dört unsurun (*'anâsır-ı erba'a*: hava, su, toprak, ateş) çeşitli terkiplerinden meydana gelen oluş ve bozuluş dünyasını temsil eden ay-altı âlem için söz konusu olduğu gibi semâvî akıllar, nefis ve feleklerin teşkil ettiği oluş ile bozuluşa konu olmayan ay-üstü âlem⁸ için de geçerlidir.⁹ Ancak belirtmek gerekir ki illetleri arasında maddenin bulunmadığı varlıklar, söz gelimi semâvî akıllar düşünüldüğünde durum değişmektedir. Söz konusu semâvî akıllar, varlık illetine muhtaç olmakla birlikte dile getirilen dört illetin hepsine birden, ay-altı âlemdeki fizik varlıklarda olduğu anlamıyla muhtaç değildir.¹⁰

¹ İbn Sînâ, İlk İlet'te durmadığımız takdirde âlemin varlığını açıklayacak anlamlı bir boyuttan yoksun kalacağımızı ifade etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati & Saïd Zâyid, Kâhire, 1960, C. I, s. 39.

² Michael E. Marmura, "Avicenna: iv. Metaphysics", *Encyclopedia Iranica*, London & New York, 1989, C. III, s. 73; a.mlf., "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy*, Ed. M. E. Marmura, Albany, State University of New York Press, 1984, s. 172.

³ Lenn E. Goodman, *Avicenna*, London & New York, Routledge, 1992, s. 61; Seymour Feldman, "In the Beginning God Created": A Philosophical Midrass", *God And Creation An Ecumenical Symposium*, Ed. David B. Burrell & Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, s. 12.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 180; a.mlf., *a.g.e.*, C. II, s. 287; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (I) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, nşr. Saïd Zâyid & İbrâhim Medkûr, Kâhire, el-İdâretü'l-'Âmme li's-Sekâfe, 1983, s. 63.

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 257; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (I) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 49, 54. Dört illet hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 257-263; Robert Wisnovsky, "Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes", *Before and After Avicenna Proceeding of the First Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman & Ahmad H. Al-Rahim, Leiden & Boston, Brill, 2003, s. 49-68.

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 257; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (I) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 48.

⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (I) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 169.

⁸ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (I) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 21-22.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 267, a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire, Dârü'l-Me'ârif, t.y., C. III, s. 18.

¹⁰ Heyûlânın/ana-maddenin oluş-bozuluşa konu olan ve olmayan malûller için aynı anlamda kullanılmasının doğru olmayacağına ilişkin olarak bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (I) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 21-22.

İbn Sînâ'nın her şeyin mutlaka bir nedeni olması gerektiğini savunan illiyet fikri, en temelde mâhiyet-varlık tasnifinden hareket eden bütün bir varlığa ilişkin yaptığı "mümkün" ile "zorunlu" kavramsallaştırmasıyla doğrudan irtibatlıdır.¹¹ Genel olarak ifade edecek olursak mümkün varlık, mevcudiyetini bir illete borçlu olması anlamında malûl (sebepli) iken Zorunlu Varlık, varlığı bakımından hiçbir illete muhtaç olmayıp illetler zincirinin kendisine dayandığı yegâne İllet'i teşkil eder. Dolayısıyla İbn Sînâ felsefesindeki illiyet fikrinin kaynağı söz konusu İlk İllet'tir.

1.1. Mâhiyet-Varlık Ayrımından "Mümkün" ile "Zorunlu"ya

İbn Sînâ felsefesinde, illiyet teorisi ile irtibatlı olarak varlığın açıklanma konusunda mahiyet-varlık ayrımı, son derece önemli bir yer işgal etmektedir. Mâhiyet ile varlık ilişkisine dair tartışmalar, söz konusu kavramların aynı şeyler olduğunu kabul eden Aristoteles'e¹² kadar götürülse de bu tartışmalar, sistematik olarak mâhiyet-varlık ayrımına giden ve bu ayrımı metafiziğinin önemli unsurlarından biri haline getiren İbn Sînâ'da gerçek önemini kazanmıştır.¹³

İbn Sînâ, varlığı mâhiyete sonradan eklenmiş (zâid) bir nitelik olarak görmek suretiyle mâhiyet ile varlık arasında bir ayrıma gitmiştir. Buna göre 'bir şeyi o şey yapan' anlamındaki mâhiyet,¹⁴ varlığı gerektirmez. Söz gelimi insanın mâhiyetini ifade eden düşünme ile canlılık, onun ayanda (dış dünyada) var olmasını zorunlu kılmaz. İnsan, dış dünyada mevcut olabilmek için varlık niteliğine muhtaçtır. Bu şekilde onun varlığı, mâhiyetine giydirilen bir sıfat olmak durumundadır. Şu halde söz konusu mâhiyete varlığı kimin giydireceği sorusu önem kazanmaktadır. Şayet mâhiyete varlık giydiren şeyin kendi mâhiyeti ile varlığı ayrı ise, bir diğer ifadeyle mâhiyeti varlığını zorunlu olarak gerektirmiyorsa, bu durumda söz konusu şeyin mâhiyetine varlığı kimin giydirdiği sorusu tekrarlanacak ve bu sonsuza değin sürecektir. O halde dış dünyada gözlemlediğimiz varlığı gerektirmeyen mâhiyetlerin varlık niteliği kazanmasını açıklayabilmek için, varlığından ayrı olarak bir mâhiyeti bulunmayan İlk'i (Tanrı'yı) kabul etmemiz gerekir. Söz konusu İlk'in, varlığından (inniyet/hakîkât) başka bir mâhiyeti olmadığı için var olma niteliği kendinde zorunludur ve bir mâhiyete sahip olmamasıyla ilişkili olarak cins ile faslı bulunmadığından tanımsızdır.¹⁵

¹¹ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 116; İlhan Kutluer, "İllyet", *DİA*, C. XXII, İstanbul, TDV, 2000, s. 121. Ayrıca İbn Sînâ'nın illiyet teorisi hakkında daha geniş açıklamalar için bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 94-99.

¹² Aristoteles'in mâhiyet ile varlık ilişkisine dair görüşleri için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. bs., İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, vii, 1031b 1-20, s. 321-323.

¹³ İbn Sînâ öncesinde mâhiyet-varlık ayrımına giden ilk filozof Fârâbî olsa da (Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 69.) söz konusu ayırım, var oluşun açıklanması noktasında sahip olduğu merkezî rol nedeniyle gerçek hüviyetine İbn Sînâ ile kavuşmuştur. Mâhiyet-varlık ayrımının filozofun sisteminde işgal ettiği merkezî konum ve filozofun söz konusu ayırma yaptığı özgün katkı hakkında bkz. Parviz Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction", *Journal of the American Oriental Society*, C. XCII, No. 3, Temmuz-Eylül 1972, s. 426; David B. Burrell, "Creation or Emanation: Two paradims of Reason", *God And Creation An Ecumenical Symposium*, s. 35; Fazlur Rahman, "İbn Sina's Theory of God-World Relationship", *God And Creation An Ecumenical Symposium*, s. 39; Ali Durusoy, "İbn Sînâ: v. Metafizik", *DİA*, C. XX, s. 326.

¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık (1): el-Medhal*, nşr. G.C. Anawati & Mahmûd el-Hudayrî & Fuâd el-İhvânî, Kâhire, el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, 1964, s. 37.

¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 345-348; a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 49-50; a.mlf., *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişârât-ı Beydâr, 1423, s. 287. Ayrıca bkz. Michael E. Marmura,

Varlıkları en temelde, ‘varlığı mümkün’ (*mumkinu’l-vucûd*) ile ‘varlığı zorunlu’ (*vâcibu’l-vucûd*) şeklinde ikiye ayıran İbn Sînâ’nın bu tasnifi, mahiyet-varlık ilişkisine dair görüşleriyle doğrudan irtibatlıdır. Buna göre, genel olarak ifade edecek olursak, mâhiyet ile varlığı ayrı olan varlık, mevcudiyetini, mâhiyetine varlık niteliği giydiren bir illete borçlu olduğundan mümkün varlık olarak anılmakta iken mâhiyeti olmayan varlık, varlığını bir illetten almadığı ve varlığı kendinden olduğu için zorunlu varlık olarak nitelendirilmektedir.

İbn Sînâ, mümkün varlığın kendisinden kaynaklanan imkânlı olma halinin,¹⁶ onun yokluğunda söz konusu olduğunu; varlık kazandıktan sonra artık zorunlu kategorisine girdiğini belirtir.¹⁷ Bu sebeple söz konusu mümkünü, varlığını bir illetten aldığı için ‘zâtıyla mümkün başkasıyla zorunlu’ (*mumkinu’l-vucûd bizâtihi vâcibu’l-vucûd biğayrihi*) şeklinde nitelendirmektedir. Zorunlu Varlık’ın ise zorunlu olma niteliğinin kendinden olması dolayısıyla ‘zâtıyla zorunlu’ (*vâcibu’l-vucûd bizâtihi*)¹⁸ olduğunu dile getirir.¹⁹ O halde varlık kazanmış her şeyi zorunlu gören İbn Sînâ’ya göre, varlık niteliğine sahip olmadan önceki mâhiyet imkânla; -gerek kendinde mümkün gerekse kendinde zorunlu olsun- varlık da zorunlulukla ilişki içindedir.²⁰

“Avicenna: iv Metaphysics”, s. 75-76; Parviz Morewedge, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ’s ‘Essence-Existence’ Distinction”, s. 429-432; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 17-26. İbn Rüşd, varlığın mâhiyete sonradan katılan bir şey olduğu ve mevcudiyet kazanmış şeylerin kendi cevherlerinde varlığın bulunmadığı şeklindeki İbn Sînâ’nın görüşünü tutarsız ve hatalı bularak eleştiriye tabi tutmaktadır. Var olan şeyin mevcudiyet niteliğinin zâid anlamda mı yoksa bizâtihi mi var olduğunu sorgulayan İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın dediği gibi zâid anlamda bir sıfat olduğu kabul edildiğinde bu sefer söz konusu varlık niteliğini de mevcût kılan bir başka sıfatın kabul edilmesi gerektiğini ve bu döngünün sonsuza değin süreceğini ifade eder. Şayet söz konusu mevcudiyet niteliğinin bizâtihi var olduğu düşünülecek olursa bu durumda bir şeyin kendi başına varlık niteliğini hâiz olduğu kabul edilmiş olacaktır. O halde İbn Rüşd’e göre varlığın mâhiyet üzerine sonradan katılan bir sıfat olmadığı ve bu konuda İbn Sînâ’nın yanlış düşündüğü sonucu belirginlik kazanmaktadır. (İbn Rüşd, *Tefsîr-u Mâ Ba’de’t-Tabîa*, thk. S. J. Maurice Bouyges, Beyrût, Dârü’l-Meşrik, 1973, C. III, s. 1279-1280.) Ancak belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, mâhiyetin kendi başına cevher gibi var olduğunu; ardından varlık niteliğinin ona katıldığını savunuyor değildir. Ona göre varlığın mâhiyet üzerine zâid olması mâhiyetin tasavvur durumundan çıkıp dış dünyada gerçeklik kazanmasına ilişkindir. Nitekim dış dünyada şeylerin mâhiyet ile varlıkları ayrıdır. Ayrıca İbn Sînâ’daki mahiyet-varlık ayrımı, onun Tanrı kanıtlaması için hazırladığı bir zemin olarak da dikkate alınıp değerlendirilmelidir. İbn Sînâ’nın mâhiyet-varlık ilişkisine dâir görüşleri, ona yönelik İbn Rüşd’ün eleştirileri ve eleştiriler hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Mahmut Kaya, “Varlık ve Mâhiyet Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, TTKY, 1984, s. 453-459; Ömer Mâhir Alper, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: El-Fark Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn” *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, sy. 10, yıl. 2001/1, s. 154-158; Majid Fakhry, “Notes on Essence and Existence in Averros and Avicenna”, *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. P. Wilpert & De Gruyter, Berlin, Miscellanea Mediavelia, 1963, C. II, s. 614-617; Parviz Morewedge, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ’s ‘Essence-Existence’ Distinction”, s. 425-428; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 95-98.

¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât*, C. I, s. 177-179; a.mlf., *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, C. III, s. 78’deki Tûsi şerhine bkz.

¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mürtezâ, C. II, Tahrân, el-Mektebetü’l-Mürtezaviyye, 1364, s. 238.

¹⁸ Bu bölümde, ilk harfleri büyük karakterle yazılan ‘Zorunlu Varlık’ ifadesi, ‘Zâtıyla Zorunlu’ anlamında kullanılacaktır.

¹⁹ İbn Sînâ’nın varlıkların bölümlemesi hakkındaki görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât*, C. I, s. 37-42; a.mlf., *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, C. III, s. 19-20; a.mlf., *el-Mebde’ ve’l-Meâd*, thk. A. Nûrânî, Tahrân, Müessese-i Mutâl’ât-i İslâmî, 1363, s. 2-3; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 224-225. Ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s. 140-148.

²⁰ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât*, C. II, s. 346-347. İbn Sînâ açısından bakıldığında, mâhiyet ve imkân arasındaki ilişkide imkân, mâhiyetin bir gereği olarak ifade edilir. Daha önce dile getirildiği gibi İbn

İbn Sînâ, varlığı gerektirmeyen mâhiyetlerin varlık niteliği kazanmasını açıklayabilmek üzere, varlıktan ayrı olarak bir mâhiyeti bulunmayan ve nihaî anlamda bütün mâhiyetlere varlık giydiren İlk'i dile getirir. Filozof, bu düşüncesi ile ilişkili olarak, mevcûdiyetini bir illete borçlu olmasından ötürü malûl olarak da ifade edilen kendinde mümkünün varlığını, aynı şekilde kısır döngüden (*devr*) kurtulup açıklayabilmek için, varlığını hiçbir illete borçlu olmayan ve varlığı kendinden olan Zorunlu Varlık'ı kabul eder.²¹ Aksi takdirde nedenler zinciri sonsuza değin sürer (*teselsül*) ve mümkünün varlığı açıklanamaz.²²

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'a ilişkin açıklamaları, aynı zamanda onun Tanrı'nın varlığına ilişkin en meşhur kanıtını teşkil etmektedir.²³ Hem ontolojik hem de kozmolojik veçheleri olan²⁴ ve İslâm filozof ile kelâmcıların etkisi gözlenebilen bu kanıtta, Tanrı dışındaki bütün mevcûdâtı ifâde eden âlem, zâtıyla mümkün varlıklara tekâbül ederken âlemin varlık illeti olan zâtıyla zorunlu varlık, Tanrı'ya tekabül etmektedir.²⁵

Sînâ'ya göre mümkün varlık demek, hakkında mâhiyet-varlık ayırımının söz konusu olduğu varlık demektir. Bu da zorunlu varlık dışındaki her şeyi içine alır. İmkânın, mâhiyetin bir gereği oluşu da bu bağlamda anlam kazanır. Bu görüş, İbn Sînâ tarafından zorunlu varlığın zorunluluğunu gerektiren bir mahiyetinin bulunmamasına karşılık mümkün varlığın imkânlı olma halinin “özünde bir anlam olan bir şeyin ayrılmazı olarak bulunabildiği” şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre bir şeyin imkân halinden ancak o şeyin mâhiyetini dikkate aldıktan sonra bahsetmemiz mümkündür. Yani bir şeyin öncelikle bir cisim, bir beyaz ya da bir renk olduğunu tespit ettikten sonra onun mümkün varlık olduğu hükmüne varabiliriz. Bu açıdan imkân, mahiyetin bir gereği (*lâzım*) olmak durumundadır, yoksa onun gerçekliğine doğrudan doğruya dâhil değildir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 12-13. Ayrıca bkz. Mehmet Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, s. 195-200.

²¹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 22-23; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 235-236; a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 27; a.mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nübüvve*, thk. İbrâhim Hilâl, Kâhire, t.y., s. 15-16. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 87-97.

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 39.

²³ İbn Sînâ'da Tanrı kanıtlanması hakkında geniş bilgi için bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1987, s. 281-304.

²⁴ İbn Sînâ'da varlığın a priori yani tecrübeden bağımsız olarak anlamlı olmasına yahut a posteriori yani dış dünyadaki fiilî varlıkların tecrübelerine dayalı olarak bilinip bilinmediğiyle irtibatlı bir şekilde onun Tanrı kanıtlanmasının sadece ontolojik bir mâhiyete sahip olduğunu düşünenler olduğu gibi, sırf kozmolojik bir yapısı olduğunu savunanlar da olmuştur. T. Mayer, her iki yaklaşımın da gerekçelerini ele alıp değerlendirir ve İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasının illete muhtaç olan mümkünden hareket etmesi nedeniyle kozmolojik olarak değerlendirilebileceği gibi filozofun “ortada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur” (İbn Sînâ, *en-Necât*, C. II, s. 235.) ifadesinin Tanrı kanıtlanması için a priori bir öncül olmasından dolayı ontolojik olarak da nitelendirilebileceği sonucuna varmaktadır. Geniş değerlendirme ve açıklamalar için bkz. Toby Mayer, “İbn-i Sînâ'nın Burhânü's-Sıddkîn'i”, çev. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, 2003, s. 255-275.

²⁵ İbn Sînâ'nın illiyet teorisi ile irtibatlı olan Tanrı kanıtlanmasında İslâm filozof ve kelâmcıların etkisi yadsınamaz. İbn Sînâ felsefesindeki etkisi son derece belirgin olan Fârâbî, her şeyin bir dış illeti olduğunu düşünmekte ve bütün illetlerin bir nihaî illette durmak zorunda olduğunu; bunun ise kendi dışındaki bütün mevcûdâtın varlık nedeni olan İlk İlet, Tanrı olduğunu dile getirmektedir. Aynı zamanda, varlığı kendinden olduğu için Zorunlu Varlık olarak da anılan Tanrı, varlığı mümkün olan bütün bir âlemin kendisinden taşmak (feyz/sudûr) suretiyle varlık kazandığı İlk İlet'i teşkil etmektedir (Farabî, *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzile*, thk. El-Kudüs li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, Kâhire, El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, t.y., s. 77-79. Ayrıca bkz. İbrâhim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul, Bil Yayınları, 2000, s. 112-114). Bunun yanı sıra İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasında kelâmcılardan etkilendiğine ve etkilendiği noktalara ilişkin olarak bkz. Ömer Mâhir Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten

Tanrı'nın, kendi varlığı için hiçbir illete ihtiyaç duymaması hususunda ortağı yoktur. O, kendisi dışındaki bütün mevcûdâtı ifade eden mümkün varlıkların illet zincirinin nihâî anlamda kendisinde son bulması noktasında da biriciktir. Nasıl ki O'nun var olması zorunlu olması demekse, aynı şekilde, zorunlu olması bir olması anlamına gelmektedir.²⁶ Her şeyin nihâî anlamda yegâne illeti olan Tanrı, malûl olan varlıklara illet teşkil ederken kendisinden hiçbir şey eksilmez. Bu nedenle O, mutlak anlamda yetkinliktir. Ayrıca O, mümkün mâhiyetlere varlığı bahşettiği için ve O'nun sayesinde varlık kazanmış her şey kendisine aşkla yöneldiğinden sırf iyiliktir.²⁷ Tanrı, maddeden ve maddî niteliklerden berîdir. Zâtıyla hem sırf Akıl, hem kendisini aklettiği için âkil; dolayısıyla kendisinin ma'kûlüdür.²⁸

İbn Sînâ açısından bakıldığında, varlığın açıklanması konusunda Zorunlu Varlık'ın ne derece merkezî bir role sahip olduğunu göstermeye gayret ettik. Şimdi söz konusu Zorunlu Varlık'm, daha önce dile getirilen dört illetten hangisine tekâbüle ettiğini ele alalım.

1.2.Varlığın İlkesi: Fâil İlet

İbn Sînâ, illiyet teorisini kendisinden miras aldığı Aristoteles'ten, illetler zincirinin zirvesine Fâil İlet'i koymak sûretiyle ayrı düşer. Her iki filozofa göre de İlk İlet'in varlığı zorunludur.²⁹ Fakat Aristoteles felsefesinde bu, Gâye İlet olarak ifade edilirken³⁰ İbn Sînâ metafiziğinde Fâil İlet olarak anılır.³¹ İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten farklı düşündüğü nokta, sadece İlk İlet'in isimlendirilmesi konusunda değildir. Bilindiği gibi Aristoteles'e göre illetler zincirinin zirvesinde bulunan Gâye İlet, âlemin varlığını açıklamaz. Onun yaptığı sadece kendisinden bağımsız olarak var olan maddeye sûret giydirecek hareketi vermektir.

Kelâmcılardan Etkilendi mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, İstanbul 2003, s. 72-77; Michael E. Marmura, "Avicenna and the Kalâm", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, sy. 7, Frankfurt, Institute für Genschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992, s. 177.

²⁶ İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın bir olması, çokluğu barındırmaması, dengi ve zıddı olmaması hakkında bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, C. III, s. 36-45; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 43-47; C. II, s. 354; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 12-17; a.mlf. *en-Necât*, C. II, s. 227, 230. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 125-136; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 209.

²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 355-356; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 10-11, 17-18; a.mlf. *en-Necât*, C. II, s. 229. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 137-144. İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlığı sırf iyilik olarak görmesi, onun ontolojisindeki teleolojik boyutla ilişkilidir. Geniş açıklama için bkz. *a. g. e.*, s. 141.

²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 356-357; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 6-10; a.mlf. *en-Necât*, C. II, 243-246. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *a. g. e.*, s. 145-164.

²⁹ İbn Sînâ için İlk İlet'in aynı zamanda Zorunlu Varlık olduğu açıktır. Bkz 20. dn.'taki atıflar. Aristoteles için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, xii, 1072b 13-14, s. 506.

³⁰ J. D. Logan, "The Aristotelian Teleology", *The Philosophical Review*, C. VI, No. 4, Temmuz 1897, s. 394; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan & İhsan Oktay Anar & Özcan Kavasoglu & Zerrin Kurtoğlu, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2002, s. 212.

³¹ İbn Sînâ'nın, İlk İlet'in bütün bir varlığın ilkesi olduğuna ilişkin ifadesini şerh eden Tûsî şunları kaydetmektedir: İlk İlet sûret de olamaz madde de. Çünkü fâil illetin onları öncelemesi zorunludur... İlk İlet gâye de olamaz; çünkü öteki illetlerin onu öncelemesi zorunludur. [Yani gâye illetin ortaya çıkması diğer illetlerin varlığına bağımlıdır] O halde, bir illet varsa, o bütün varlıkların, tüm sûret ve maddenin Fâil İlet'idir. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, C. III, s. 18. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *a. g. e.*, s. 183; M. E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", s. 174-175.

Bu anlamda O, ilk hareketi sağladığı için Muharrik-i Evvel (İlk Hareket Ettirici) diye isimlendirilir.³² İbn Sînâ ise iki tür fâil illetten bahsetmektedir: Fizik anlamıyla fâil illet, Aristoteles'teki gibi var olan maddeye sûreti vermekte iken metafizik anlamıyla fâil illet, hem bütün mevcûdâtın nihâî anlamda varlık kaynağını hem de göksel ve yeryüzü hareketlerinin son tahlilde dayandığı ilkeyi ifade etmektedir.³³

İbn Sînâ, Aristoteles'in *Metafizik*'inden semâvî varlıkların hareketlerinin Muharrik-i Evvele bağlı olduğuna ilişkin bir cümlesini³⁴ iktibas eder ve söz konusu cümleyi, ilk hareketi veren illetin aynı zamanda âlemin varlığının da illeti olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin bir delil olarak açıklar. İbn Sina'ya göre Aristoteles'in sadece madde ile sûret arasındaki ilişkiyi açıklayan hareket delilini ortaya koyması bile, âlemin varlık illetine işâret etmektedir. Her ne kadar hareket delili, varlık veren İlk İlet'i intaç etmese de âlemin tamamlanmış bir resmini elde etmek için hareketi veren İlk İlet'in, aynı zamanda âlemin varlık nedeni şeklinde yorumlanması gerekmektedir. Bu noktada, İlk İlet'in âlemin ve bütün cevherlerin varlık nedeni olduğu halde niçin önceki filozofların kendilerini salt hareket delili ile sınırladıklarını sorgulayan İbn Sina, aslında onların, sadece hareketin ilkesini açıklamalarının dahi, örtük bir şekilde âlemin varlık kaynağını imâ ettiği; dolayısıyla onların, İlk İlet'in varlığın kaynağı olduğunu da bilmeye ispat ettikleri neticesine varmaktadır.³⁵

Bu açıklamalarla, İbn Sînâ'nın illiyet teorisini Aristoteles'ten istifade ederek inşâ ettiğine, ondan farklılaştığı bazı önemli noktalara ve Tanrı'yı "bütün varlığın ve mevcûd olan her şeye âit hakîkâtin [Fâil] İlet"³⁶ olarak gördüğüne işaret etmeye gayret ettik. Şimdi de Tanrı ile malûlü (âlem) arasındaki öncelik-sonralığın niteliğini ele alalım.

1.3. İliyyet Açısından Öncelik-Sonralık İlişkisi

Tanrı ve âlem söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın daha çok üzerinde durduğu, illiyet (nedensellik) açısından öncelik-sonralık ilişkisidir. İbn Sînâ'ya göre gerçek anlamda varlık veren fâil illet, malûlünden zamansal anlamda önce gelmez; fakat sadece varlıkta (*fil'l vucûd*) önce gelir. Dolayısıyla bu manadaki illetin malûlünü öncelemesi ancak zâtî/ontolojik olarak söz konusu olabilir.

İbn Sînâ'yı, öncesinde Aristoteles'in de tartıştığı ontolojik öncelik konusunda³⁷ daha çok ilgilendiren nokta, zaman açısından karşılıklı olarak birbirinin varlığına tekâbül eden iki şeyden birinin, diğerinin illeti olması itibariyle ontolojik olarak onun varlığını

³² Aristoteles, *Metafizik*, ii, 994b 5-10, s. 149; xii, 1072b 13-14, s. 506; konuyla ilgili olarak ayrıca J. Tricot'un aynı yerdeki açıklamalarına bakılabilir.

³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 257; a.mlf., *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (I) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 49; M. E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", s. 173-174.

³⁴ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, xii, 1072b 10-15, s. 506-507.

³⁵ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 306-307; a.mlf., *Şerhü Kitâbi Harfi'l-Lâm*, (Abdurrahman Bedevî, *Aristo İnde'l-Arab*, 2. bs., Kuveyt, Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978 içinde) s. 24. Ayrıca bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, s. 283; Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden & New York & Copenhagen & Köln, Brill, 1988, s. 264-265. Bu noktada belirtmek gerekir ki -İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten duymak istediği bir yana- Aristoteles açısından bakıldığında varlık veren bir illet söz konusu değildir. Bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983, s. 218; David Ross, *Aristoteles*, s. 217; J. D. Logan, "The Aristotelian Teleology", s. 394.

³⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 18.

³⁷ Aristoteles'in ontolojik öncelik hakkındaki tartışması için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, v, 1018b 10-1019a 15 s. 259-262.

öncelemesidir. Filozofun illiyet zorunluluğu düşüncesinin doğal bir neticesi olan bu yaklaşıma göre, metafizik anlamda fâil illetin malûlünden önce olması çerçevesinde (a) illet ile malûlün aynı zamanda birlikte var olması gerektiği³⁸ ve (b) birinin mevcûdiyetinin bir diğersinin varlığından çıkabildiği sonucu belirginlik kazanmaktadır.³⁹

Her iki sonuca dair itirazları olan Eş'arî kelâmcılar, bilhassa illet ile malûlün zamanda birlikte olması gerektiği düşüncesine, söz konusu düşüncenin ardında yatan illiyet teorisine eleştiriler yönelterek karşı çıkarlar.⁴⁰ İbn Sînâ sonrasında en güçlü açıklamasını Gazâlî'de (v.505/1111) gördüğümüz bu itiraz, düzenli olarak birlikte bulunan olayların gözlenmesinin, zorunlu olarak nedensel ('illi) bir bağlantı sağlamayacağını ifade eden tecrübî delile dayanmaktadır.⁴¹

Ortaya konulan itirazı filozofumuz açısından cevaplayacak olursak evveleminde belirtmek gerekir ki İbn Sînâ da sadece doğada bulunan düzeni gözlemenin illî bir zorunluluğu gerektirmediğini düşünmektedir.⁴² Bununla birlikte o, bu türden düzenli olarak birbirini takip eden olayları gözlemden hareketle, âlemde, düzen sonucuna giden nedensel ilişkilerin oluşturduğu bir tasarımın var olduğunu ve düzenli şeylerin kazara ya da tesadüfî olması halinde onların sürekli yahut çoğu kere devam edemeyeceğini ortaya

³⁸Fârâbî de tıpkı İbn Sînâ gibi gerçek anlamdaki illetlerin malûlleri ile birlikte olması gerektiğini savunmuştur. Bkz. Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydârâbâd, Matba'at-ü Meclîs-i Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1346, s. 6.

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 73, 163-169, C. II, 15, 16; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 186-187, 222-223; a. mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 34 vd.; a.mlf. *el-Mübâhasât*, 282-283; a.mlf., *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran, Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1404, s. 39-40, 134-135; Michael E. Marmura, "Avicenna on Casual Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge, Delmar & New York, Caravan Books, 1981, s. 65-66.

⁴⁰ Her ne kadar Eş'ârîler, eş-zamanlı olan ve bizim illet ile malûl olarak ele aldığımız gözlenebilir olaylar olduğunu inkâr etmemişlerse de bunlar, adı geçen kelâmcılar için gerçek illet olmadığı gibi bu illetlerin malûlleri de gerçek anlamda malûl değildir. Onlara göre bizim illiyet açısından birbiri ile ilişkili olarak gördüğümüz bütün olaylar, aslında doğrudan Tanrı'nın iradî yaratıcı edimlerine dayanır. Alışageldiğimiz üzere, illet ile malûl olarak değerlendirdiğimiz gözlenebilir olaylar, aslında sadece birlikte bulunan olaylardır; her şey dolaysız olarak Tanrı tarafından yaratılmaktadır. İletlerin devamlı sûrette düzenli olarak birlikte bulunmaları kendinde zorunlu bir şey değildir. Onların devamlı beraber gelmesi, bizim için, Tanrı tarafından o an emredilen bir alışkanlıktır (âdet). Bkz. M. E. Marmura, "Causation in Islamic Thought", *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, C. I, s. 286-89. Genel olarak İslâm düşünce geleneğinde illiyet teorisine ilişkin eleştirilerle alakalı geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Austryn H. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kâsım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001, s. 397-427.

⁴¹ Eş'arî kelâmcıların İbn Sînâ'nın söz konusu yaklaşımına yönelik itirazına bir örnek olarak bkz. Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1957, s. 43-44. Ayrıca Gazâlî'nin nedenselliğe ilişkin eleştirileri için bkz. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrût, Dârü'l-Meşrik, 1986, s. 278-294. Gazâlî'nin eleştirileri hakkındaki detaylı açıklamalar için ayrıca bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1958, s. 56-82. L. E. Goodman'e göre, Gazâlî aslında nedensellik teorisini bütünüyle inkâr etmemiş; Tanrı'yı da içine alacak şekilde bir illiyet zorunluluğu barındıran söz konusu teorisinin, hem Tanrı'nın iradesini tehdit ettiği hem de Tanrı ile birlikte ezeli birtakım varlıkları intaç ettiği için tenzihe halel getirdiğini düşünmüştür. Bu nedenle o, nedensellik teorisini dile getirilen kaygıları dikkate alarak yeniden yapılandırmıştır. Konu hakkındaki geniş açıklamalar için bkz. Lenn Evan Goodman, "Did Al-Ghazâlî Deny Causality?", *Studia Islamica*, No. 47, 1978, s. 83-120. Benzer bir yaklaşım için bkz. Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica*, No. 67, 1988, s. 75-98.

⁴² İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 8.

koymaktadır.⁴³ Buradan hareketle İbn Sînâ, düzenli olayların ardında yatan temel belirlenimin, şeylerin doğasında bulunan illiyet hususiyeti olduğu sonucuna varmaktadır.⁴⁴

Bunun yanı sıra İbn Sînâ, her mümkün varlığın, sadece malûl olmayıp aynı zamanda bir illet sayesinde zorunlu olduğunu düşünmektedir. Filozof sadece, her mümkün varlığın bir illete sahip olmak zorunda olduğunu belirtmemekte; fakat aynı zamanda onun bir illete zorunlu hale geldiğini ortaya koymaktadır.⁴⁵ İbn Sînâ, bu düşüncesiyle nedensel koşullar gerçekleştirildiği takdirde, malûlün illeti zorunlu olarak takip edeceğini göstermeye çalışmaktadır. Böylece, illet var olduğu sürece, malûl de var olmak zorundadır. Bu yaklaşım itibariyle malûl kesinlikle illetin varlığından sonraya bırakılamaz. O halde illet ve malûl zamanda beraber var olurlar.⁴⁶

Eş'arîler, illet ile malûlün zamanda birlikte var olduğunu düşünsek bile elimizde, illetin malûlün varlığını zorunlu kılmasını kanıtlayacak bir gerekçenin olmadığını belirterek İbn Sînâ'yı eleştirmektedirler.⁴⁷ Esasen filozofumuz da bu eleştiriyi kendi teorisine karşı yöneltilmiş bir itiraz olarak ele almakta⁴⁸ ve el-anahtar örneği üzerinden söz konusu itirazı cevaplandırmaktadır:

Akıl, “Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder” veya “Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti” dememizi kesinlikle yadırgamaz. Ancak, her ne kadar aklın kendisi “anahtar hareket edince Zeyd'in elini hareket ettirdiğini anladık” dese de “anahtar hareket edince Zeyd elini hareket ettirdi” dememizi yadırgar. Zira her iki hareket de zamanda beraber var olsalar da akıl, birisi için öncelik, diğeri içinse sonralık varsaymaktadır. Çünkü birinci hareketin varlığının illeti, ikinci hareket değilken; ikinci hareketin varlığının illeti birinci harekettir.⁴⁹

İbn Sînâ burada, zamanda birlikte olan şeylerden birinin diğeri için bir illet teşkil edebileceğini ortaya koymakta, illet ile malûlün zamandaki birlikteliğinin, illiyet bağına bir hâle getirmeyeceğini; aklın bunu yadırgamayacağını ifade etmektedir.⁵⁰

⁴³ Krş. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 3. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, ii, 196b 10-20.

⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık (5): el-Burhân*, nşr. Ebü'l 'Alâ 'Afîfî, Kahire, 1965, s. 95. Ayrıca bkz. Michael E. Marmura, “Avicenna on Casual Priority”, s. 68.

⁴⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 37; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 238.

⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'îyyât: (1) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, s. 235. Ayrıca bkz. Michael E. Marmura, “Avicenna on Casual Priority”, s. 68-69. Alûsî, İbn Sînâ'nın, Tanrı hakkındaki 'fâil bi't-tab' anlayışıyla irtibatlı olarak illetin zorunlu bir şekilde mâlûlünü meydana getirdiğine ve o ikisinin birlikte bulunduğu ilişkin düşüncelerine, kelâmcıların Tanrı'yı bir illet olarak görmeleri ile illet-mâlûl hakkında yaptıkları öncelik-sonralık tartışmalarının etkide bulunduğunu, Eş'arî'ye yaptığı bir atıfla ortaya koymaktadır (Hüsam Mûhî E. al-Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Bağdât, The National Printing and Publishing Co., 1968, s. 226). Doğrusu Eş'arî, *Makâlât*'ında illet-mâlûl tartışmalarını ele alırken İbn Sînâ öncesinde, illetin zorunlu olarak mâlûlünü meydana getirdiğini ve illet-mâlûl birlikteliğini savunan birtakım kelâmcılar olduğuna işaret eder (Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2005, s. 291, 302-303).

⁴⁷ Meselâ bkz. Bakıllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 37.

⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 167.

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 165; a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, C. III, s. 87-88; a.mlf., *el-Mübâhasât*, s. 283.

⁵⁰ İbn Sînâ'nın söz konusu itiraza karşı verdiği cevabın bir analizi için bkz. Michael E. Marmura, “Avicenna on Casual Priority”, s. 70-71.

Filozofun ontolojik anlamdaki öncelik-sonralık ilişkisine dair görüşlerini yine kendi ifadeleri ile özetleyelim:

O halde malûlün varlığı, onu meydana getiren illetin varlığıyla birlikte zorunludur ve illetin varlığından, malûlün varlığı zorunlu olarak çıkar. İlet ile malûl, zamanda veya ezelde veyahut bir başka şeyde beraberdirlere, ama onlar varlıklarının gerçekleşmesi bakımından, beraber değildirler. Zira illetin varlığı, malûlün varlığından çıkmamıştır; yani illetin varlık kazanması, malûlün varlık kazanmasından kaynaklanmamaktadır. Ancak malûlün varlık kazanması, illetin varlığından kaynaklanmaktadır. Şu halde illet varlığına sahip olması bakımından daha öncedir.⁵¹

Görüldüğü gibi illet ve malûlü arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini belirleyen ve aynı zamanda onların bir arada bulunmalarını sağlayan şey, aralarındaki illiyet bağıdır. Bu bağda, mevcûdiyeti kendinden olup diğerinin mevcûdiyet kazanmasını sağlayan varlık, illet olarak belirlenir. Mevcûdiyetini bu illetten alan varlık ise malûl olarak tayin edilir. Bu alıntıdan açıkça ortaya çıkmaktadır ki İbn Sînâ felsefesi açısından bakıldığında illet, malûlünü sadece varlık açısından önelemektedir. O halde, filozofun İlk İlet olarak gördüğü Tanrı'nın malûlünü önelemesinin zamansal değil sadece zâtî/ontolojik bir hüviyet taşıdığı sonucu belirginlik kazanmaktadır.⁵²

Filozofun bu yaklaşımı, Tanrı'dan başka ezeli birtakım varlıkları kabûl eden düşünceyi beraberinde getirmektedir. Kelâmcılar, diğer filozoflarla birlikte İbn Sînâ'yı, Tanrı ile O'nun eseri olan âlemi zamanda beraber görmesinden ve ikisi arasında zamansal bir öncelik-sonralık tayin etmemesinden dolayı eleştiriye tâbi tutmaktadırlar. Dolayısıyla filozoflar ile kelâmcılar arasındaki en önemli tartışma konularından biri olan âlemin kıdemi ve hudûsu problemi tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Şimdi de İbn Sînâ'ya göre –daha önce açıklandığı üzere- maddeden ve maddî niteliklerden berî; sırf akıl olan Tanrı'nın nasıl bütün bir varlığın illeti olduğu, diğer bir ifadeyle illiyet teorisiyle ilişkili olarak Tanrı ile âlem arasındaki varlık verme-varlık alma ilişkisinin ne şekilde gerçekleştiğini ele alalım.

2. Sudûr Teorisi

Sudûr teorisi, Hıristiyan gelenek ile Antikçağ klâsik dönem düşüncesi arasında bir sentez gerçekleştiren Yeni-Eflâtuncu düşünce geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan Plotinus'a (v.m.270) kadar götürülebilir.⁵³ Bahse konu teori, İslâm dünyasında da Fârâbî

⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 167.

⁵² Benzer bir yaklaşımı, İbn Sînâ'nın en çok etkilendiği filozoflardan biri olan Fârâbî'de de görmekteyiz. Ona göre Tanrı'nın malûlünü önelemesi sadece ontolojik (zâtî) açıdan söz konusu olabilir (Fârâbî, *Da'avâ Kalbiyye*, Haydârâbâd, Dârü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1349, s. 7).

⁵³ Plotinus, ontolojisini bütün bir varlığın kendisinden çıktığı (sudûr/emanatio) Tanrı (Bir) üzerine kurmuştur. Buna göre âlemin varlık nedeni, varlığı kendinden olan Bir'dir (Plotinus, *The Six Enneads*, çev. Stephen MacKenna & B. S. Page, Chicago & London & Toronto, Encyclopedia Britannica, 1952, C. XVII, v, ii, s. 214, 215; v, iv, s. 226-227). O, mutlak yetkin olduğu için taşar ve kendisinden farklı olan bir şeyi meydana getirir (vi, ix, s. 359). Bir'den çıkan söz konusu varlık, bakışını kendisine doğru döndürmek sûretiyle akıl (nous) olur. Akıl, Bir'e benzediği için tıpkı onun gibi taşar ve ruhu (psykhe) türetir. Akıl ruhu türetirken, tıpkı Bir'in kendisini türetmesinde olduğu gibi hareketsiz kalır. Ancak ruh kendisinden sonraki varlıkları meydana getirirken hareketsiz kalmaz, geldiği varlığa doğru yönelerek doğurgan olur. Onun bu hareketi, doğadaki cisimleri türetmesine değin sürer (v, ii, s. 214-215). Plotinus'un sudûr teorisi ile söz konusu teorisinin filozofun sisteminde işgâl ettiği merkezî konum için bkz. A. H. Armstrong, "Emanation in Plotinus", *Mind*, C. XLVI, No. 181, Ocak 1937, s. 61-66; John Watson, "The Philosophy of Plotinus", *The Philosophical Review*, C. XXXVII, No. 5, Eylül 1928, s. 485-487.

ile İhvân-ı Safâ'nın düşüncelerinde, var oluşu açıklayan illiyet ve yaratma gibi teoriler ile mezcedilerek yeniden şekillendirilmiş⁵⁴ ve İbn Sînâ'nın felsefesinde kullandığı, var oluş sürecinin niteliği ile çokluğun Tanrı'dan ne şekilde varlık kazandığını açıklama noktasında bir yöntem olarak yer bulmuştur.

İbn Sînâ'ya göre sırf akıl olan Tanrı'nın ilk fiili, kendi zâtını akletmesidir.⁵⁵ O'nun zorunlu olarak zâtını akletmesi, kendisinden ayrılan ilk malûlün O'ndan sâdır olup varlık kazanmasına yol açar.⁵⁶ Her ne kadar söz konusu sudûr (çıkış) zorunlu olsa da bu zorunluluğu akleden Tanrı, varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur. Şayet O'nun varlık vermesi, ifade edildiği şekilde zorunluluk yoluyla değil de bir şeye yönelip onu tercih etme (kasıt) yoluyla olmuş olsaydı, bu, O'nun zâtında kendisi sebebiyle eyleyeceği bir şeyin varlığını gerektirecek ve dolayısıyla mutlak bir olan Tanrı'ya çokluk atfedilmiş olacaktı.⁵⁷ O halde Tanrı'nın kendisini akletmesinin ihtiyârî değil de zorunlu olmasının, tenzih kaygısına ilişkin olduğu söylenebilir.

Tanrı'nın başkasına varlık vermesini zâtı gereği zorunlu gören İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'dan vasıtasız olarak sudûr eden varlık, zâtı ve mâhiyetinin maddeyle ya da cisimlikle hiçbir irtibatı bulunmayan birinci akıldır. Bütün varlıkların doğrudan ya da dolaylı olarak nihâî anlamda kendisinden türediği yegâne varlık Tanrı olmakla birlikte, O'nun vasıtasız olarak meydana getirdiği tek şey, kendinde varlık imkânı bulunan, aracısız ve benzersiz olarak mutlak yokluktan varlık kazandığı için *mubdâ'* diye anılan birinci akıl⁵⁸ olmak durumundadır. Çünkü birden ancak bir çıkar. Fakat zâtı gereği mümkün, Tanrı vasıtasıyla zorunlu olan birinci akılda bir çokluk anlamı bulunur. Birinci aklın hem zâtının imkânını, hem Tanrı ile zorunluluk kazanmış varlığını, hem de Tanrı'yı akletmesi ondaki çokluk anlamına işaret eder. Onun Tanrı'yı akletmesi neticesinde ikinci akıl, zorunluluk kazanmış varlığını akletmesi neticesinde en uzak feleğin sûreti/nefsi, zâtının imkânını akletmesi neticesinde ise en uzak feleğin cirmi varlık kazanır.⁵⁹

⁵⁴ Bu noktada belirtmek gerekir ki sudûr teorisi, İslâm filozoflarının elinde, gerek yerleştirildiği bağlam; gerekse yeniden düzenlenen içeriği bakımından farklılık kazanmış ve yeni bir anlam ifade eder olmuştur. Söz gelimi İhvân-ı Safâ, onu yaratma teorisi ile birleştirirken (Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1998, s. 180) Fârâbî, tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi onu illiyet teorisi ile mezcedmiştir (İbrâhim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 112-114). Aynı şekilde İhvân-ı Safâ, sudûr sürecini Plotinus'ta olduğu üzere üç değil de sekiz aşamada ifade ederken (İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, nşr. B. Bustânî, Beyrût, Dârü Sâdir, 1957, C. III, s. 181-182, 203) Fârâbî, bir yerine on bir akıldan bahseder (Fârâbî, *Ârâü Ehlî'l-Medîneti'l-Fâzile*, s. 91-92). Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, İslâm filozoflarından devraldığı sudûr teorisine ilişkin düşünce mirasının, varlığı açıklamada Plotinus'ta olduğu şekliyle yegâne yöntem olmadığı gibi içerik olarak da ondan farklı yanlara sahip olduğu açıktır. İslâm filozoflarındaki sudûr teorisinin Plotinus'un teorisinden farklılaştığı noktalar için bkz. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonism*, London, George Allen & Unwin, 1982, s. 35-37; Charles Genequand, "Metafizik", *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şâmil Öçal & Hasan Tuncay Başoğlu, ed. Seyyid Hüseyin Nasr & Oliver Leaman, İstanbul, Açılımkitap, 2007, C. III, s. 20; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 113.

⁵⁵ Krş. Plotinus, *The Six Enneads*, v, iii, s. 223.

⁵⁶ Bu durum İbn Sînâ açısından bakıldığında aynı zamanda Zorunlu Varlıktan mümkün; Tanrı'dan âleme seyreden illiyet zorunluluğuna işaret eder. Krş. Plotinus, *The Six Enneads*, v, iii, s. 222; vi, ix, s. 359.

⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 402-403; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 75-77; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 273.

⁵⁸ İbdâ' kavramı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, çev. Muhammed Mehdi Füladvend, Tahran, Encümen-i Felsefe-i İran, 1979, s. 54; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 78; a.mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C. III, s. 229.

⁵⁹ Böylece söz konusu üçlü çokluk sayesinde üç ayrı varlık meydana gelmiş olur. Bu durum "Birden ancak bir çıkar" ilkesiyle çelişik görülebilir. Çünkü Tanrı'dan çıkan birinci akıl üçlü bir çokluk anlamına sahip

İkinci akıl da tıpkı birinci akılda olduğu gibi kendinde bir çokluğu barındırır ve aynı şekilde Tanrı'yı akletmesiyle üçüncü akılı, varlığının imkân ve zorunluluğunu akletmesiyle de nefis ve cirmiyle birlikte takip eden feleği meydana getirir. Bu şekilde, her bir aklın altında takip eden akıl, ilgili feleğin nefsi ve cirmi bulunur. Söz konusu hiyerarşik süreç, ay-üstü varlıkların tamamlanmasına, son ayrık akıl olan ve aynı zamanda içinde yaşadığımız ay-altı âlemi idâre eden Faâl Akla gelinceye kadar sürer.⁶⁰

Oluş ve bozuluşa konu olan ay-altı âlemdeki varlıkları oluşturan dört unsur, göksel hareketlerin döngüsel bir nitelik taşıması noktasındaki ortaklığından kaynaklanıp bütün ay-altı varlıklar için müşterek olan maddeden (heyûlâdan) meydana gelirler. İçinde yaşadığımız ay-altı âlemde yer alan varlıkların sûretleri, maddeleri onları almaya hazır hâle geldiğinde Faâl Akıl tarafından bahşedilir.⁶¹ Bu anlamda Faâl Akla, ay-altı varlıklara sûret verdiği için 'vâhibu's-suver' de denilir. Faâl Aklın sûret vermesi neticesinde sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar meydana gelir. Sudûr süreci böylece sona erse de gerek ay-üstü gerekse ay-altı âlemdeki mükemmel varlıklardan oluş ile bozuluşa konu olan varlıklara doğru seyreden hiyerarşik varoluşsal ilişkiyi sağlayan akış süreklidir.⁶²

İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, mutlak bir ve kendinde zorunlu olan Tanrı'dan çokluğun ne şekilde varlık kazandığını ve var oluş sürecinin hiyerarşik yapısını açıklamaktadır. Buna göre Tanrı'nın doğrudan varlık verdiği şey, birinci akıl iken birinci akıldaki çokluk vasıtasıyla diğer akıllar ve sûretleriyle birlikte felekler, bütün bir ay-üstü âlem ile oluş ve bozuluşun yer aldığı ay-altı âlem dolaylı olarak O'ndan varlık kazanır. Yani Tanrı, gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak nihâî anlamda sudûr sürecinin kaynağını teşkil etmesi bakımından bütün bir âlemin varlık veren Fâil İlet'i olmaktadır. Hem ay-üstü hem de ay-altı varlıklar, mevcudiyetlerini bir illete borçlu olmaları açısından kendinde mümkün iken Tanrı, sudûrun, yani var oluşun kaynağı olduğu için bütün illetlerin kendisine gelip dayandığı Zorunlu Varlığı ifade etmektedir.

olmakta ve bu akıldan bir değil, üç varlık meydana gelmektedir. Bu çelişkiyi gidermek için şöyle bir açıklama ve yorum yapılabilir: Tanrı'dan (Bir'den) çıkan birinci akıl sayıca birden çok değildir. Akletme süreci başladığında kendisindeki imkânı, zorunluluğu ve bilgisinin nesnesi kılabilceği Tanrı'yı düşünerek itibârî mânâda bir üçlü çokluk anlamına sahip olur. Fakat her bir anlam da bir varlık kategorisine işaret ettiği için farklı varlıkların meydana gelmesine neden teşkil eder. Bu şekilde her bir anlam, yine bir şeye varlık verdiği için İbn Sînâ'nın dile getirdiği sudûr sürecinin "Birden ancak bir çıkar" ilkesi dışına çıkmadığı söylenebilir.

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 403-409; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 78-82; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 274-278.

⁶¹ Krş. Plotinus, *The Six Enneads*, v, ix, s. 248, 249.

⁶² İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 410-414; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-Meâd*, s. 83-86; a.mlf., *en-Necât*, C. II, s. 278-284. Krş. Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil (el-Mecmû' içinde)*, Mısır, Matba'atü'l-Adenî, 1907, s. 68-69. İbn Sînâ'nın sudûr teorisi için ayrıca bkz. Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekâsıdu'l-Felâsife)*, çev. Cemâleddin Erdemci, 2. bs., Ankara, Vadi Yayınları 2002, s. 224-230; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara, TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 87; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 6. bs., İstanbul, Şato Yayınları, 2004, s. 183-184. P. Morewedge, İbn Sînâ'nın sudûr teorisinin dinsel ve felsefî olarak değerlendirilemeyeceğini; onun yapısının mistik bir hüviyet taşıdığını ifade etmekte ve adı geçen teoriyi söz konusu bağlamda ortaya koymaktadır (Parviz Morewedge, "The Logic of Emanationism and Sûfism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna) Part II" *Journal of the American Oriental Society*, C. XCII, No. 1, Ocak-Mart 1972, s. 9-14). D. Gutas'ın, çağımızdaki İslâm felsefesi, bâhusus İbn Sînâ hakkındaki çalışmalarda ortaya konulan mistik felsefe yorumlamalarına ilişkin değerlendirmeleri için ise bkz. Dimitri Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarih Yazımı Üzerine Bir Deneme", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klâsik Yayınları, 2004, s. 157-159.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, söz konusu teorinin kurucularından olan Plotinus ile birtakım benzerlikler taşısa da -çok sayıda farklılıklara sahip olan içeriği bir yana- teorinin oturtulduğu bağlam itibarıyla ondan bağımsız değerlendirilmesi gerekmektedir. Buna göre sudûr teorisi, Plotinus'ta ontolojinin esasını teşkil ederken, İbn Sînâ'nın mâhiyet-varlık/mümkün-zorunlu ayırımından hareket eden kendine özgü varlığı açıklama biçiminde, çokluğun ne şekilde Bir'den varlık kazandığını açıklamaya matuf olarak yer bulmuştur.

3. Sonuç

İbn Sînâ'nın, varlığın ilkesine ilişkin -önceki filozoflardan beslense de nihaî kertede kendisine özgü bir nitelik taşıyan- açıklamalarında, birbirini tamamlayan iki teoriyle; illiyet teorisi ve sudûr teorisiyle karşılaşmaktayız. Bu konuda filozofun, mâhiyet-varlık ayırımından hareket eden mümkün ile zorunlu kavramsallaştırmasının intaç ettiği illiyet teorisinin, sudûr teorisine nazaran daha öncelikli olarak ele alındığını söylenebiliriz. Çünkü İbn Sînâ, evvelemirde adı geçen ayırmadan hareketle Zorunlu Varlığa ulaşır, ardından sudûr teorisini söz konusu mümkün ile zorunlu kavramsallaştırması üzerine inşâ eder. Buna göre, var olması açısından mutlaka bir illeti olması gereken mümkünden, hiçbir illeti olmayan Zorunlu Varlığa, Tanrıya ulaşılır, ardından Tanrı'nın sudûr yoluyla zorunlu olarak âleme varlık verdiği ortaya konulur. Her iki teoride de illiyet zorunluluğu belirleyicidir. İlkinde bu zorunluluk daha çok mümkünden zorunluya doğru seyrederken ikincisinde zorunludan mümkününe doğru seyretmektedir. Bu durum da İbn Sînâ'nın varlığın ilkesine ilişkin açıklamalarında, illiyet teorisinin sudûr teorisine nispetle daha belirleyici olduğuna işaret eder.

Bibliyografya

Abrahamov, Binyamin, “Al-Ghazâlî’s Theory of Causality”, *Studia Islamica*, No. 67, 1988, s. 75-98.

al-Alousî, Mûhî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Bağdât, The National Printing and Publishing Co., 1968.

Alper, Ömer Mâhir, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: El-Fark Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn” *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, sy. 10, yıl. 2001/1, s. 145-172.

Alper, Ömer Mâhir, “İbn Sînâ’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, İstanbul 2003, s. 61-77.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara, TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Armstrong, A. H., “Emanation in Plotinus”, *Mind*, C. XLVI, No. 181, Ocak 1937, s. 61-66.

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 3. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. bs., İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Ankara, TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983.

Aydın, İbrâhim Hakkı, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, İstanbul, Bil Yayınları, 2000.

Bâkîllânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut, Dârü’l-Meşrik, 1957.

Burrel, David B., “Creation or Emanation: Two paradims of Reason”, *God And Creation An Ecumenical Symposium*, Ed. David B. Burrel & Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, s. 27-37.

Davidson, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1987.

Durusoy, Ali, “İbn Sînâ: v. Metafizik”, *DİA (Diyanet İslâm Ansiklopedisi)*, C. XX, s. 326-331.

el-Eş’arî, Ebü’l-Hasen *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç & Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 6. bs., İstanbul, Şato Yayınları, 2004.

Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1958.

Fakhry, Majid, “Notes on Essence and Existence in Averros and Avicenna”, *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. P. Wilpert & De Gruyter, Berlin, Miscellanea Mediavelia, 1963, C. II, s. s. 614-617.

Farâbî, *Ârâü Ehli’l-Medîneti’l-Fâzile*, thk. El-Kudüs li’d-Dirâsât ve’l-Buhûs, Kâhire, El-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, t.y.

Fârâbî, *Da’avâ Kalbiyye*, Haydârâbâd, Dârü’l-Me’ârifi’l-Osmâniyye, 1349.

Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydârâbâd, Matba'at-ü Meclîs-i Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, 1346.

Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil (el-Mecmû' içinde)*, Mısır, Matba'atü'l-Adenî, 1907.

Fazlur Rahman, "İbn Sina's Theory of God-World Relationship", *God And Creation An Ecumenical Symposium*, Ed. David B. Burrell & Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, s. 38-55.

Feldman, Seymour, "'In the Beginning God Created': A Philosophical Midrash", *God And Creation An Ecumenical Symposium*, Ed. David B. Burrell & Bernard McGinn, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990, s. 3-26.

Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekâsıdu'l-Felâsife)*, çev. Cemâleddin Erdemci, 2. bs., Ankara, Vadi Yayınları 2002.

Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Beyrût, Dârü'l-Meşrik, 1986.

Genequand, Charles, "Metafizik", *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şâmil Öçal & Hasan Tuncay Başoğlu, ed. Seyyid Hüseyin Nasr & Oliver Leaman, İstanbul, Açılımkitap, 2007, C. III, s. 11-30.

Goodman, Lenn E., *Avicenna*, London & New York, Routledge, 1992.

Goodman, Lenn E., "Did Al-Ghazâlî Deny Causality?", *Studia Islamica*, No. 47, 1978, s. 83-120.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden & New York & Kopenhagen & Köln, Brill, 1988.

Gutas, Dimitri, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarih Yazımı Üzerine Bir Deneme", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klâsik Yayınları, 2004, s. 153-182.

İbn Rüşd, *Tefsîr-u Mâ Ba'de't-Tabîa*, thk. S. J. Maurice Bouyges, Beyrût, Dârü'l-Meşrik, 1973.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ, Kâhire, Dârü'l-Me'ârif, t.y.

İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, çev. Muhammed Mehdi Füladvend, Tahran, Encümen-i Felsefe-i İnan, 1979.

İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. A. Nûrânî, Tahrân, Müessese-i Mutâl'ât-i İslâmî, 1363.

İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişârât-ı Beydâr, 1423.

İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mürtezâ, Tahrân, el-Mektebetü'l-Mürtezaviyye, 1364.

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâti'n-Nübüvve*, thk. İbrâhim Hilâl, Kâhire, t.y.

İbn Sînâ, *Şerhü Kitâbi Harfi'l-Lâm*, (Abdurrahman Bedevî, *Aristo İnde'l-Arab*, 2. bs., Kuveyt, Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978 içinde) s. 22-31.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati & Saîd Zâyid, Kâhire, el-İdâretü'l-'Âmme li's-Sekâfe, 1960.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık (5): el-Burhân*, nşr. Ebü'l 'Alâ 'Afifi, Kahire, 1965.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık (1): el-Medhal*, nşr. G.C. Anawati & Mahmûd el-Hudayrî & Fuâd el-İhvânî, Kâhire, el-İdâretü'l-'Âmme li's-Sekâfe, 1964.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât: (1) es-Semâ'ü't-Tabî'î*, nşr. Saîd Zâйд & İbrâhim Medkûr, Kâhire, el-İdâretü'l-'Âmme li's-Sekâfe, 1983.

İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Tahran, Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1404.

İbn Sînâ, “Risâle fî mâ Takarrara ‘İndehü mine’l-Hükûmeti fî Huceci’l-Müsbitin li’l-Mâdî Mebde’en Zemâniyyen ve Tahlîlihâ ila’l-Kıyâsât”, (*Hudûsü’l-Alem*, haz. Mehdi Muhakkik, Tahran, Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî, 1377 içinde) s.133-158.

İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni’s-Safâ*, nşr. B. Bustânî, Beyrût, Dârü Sâdir, 1957.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983.

Kaya, Mahmut, “Varlık ve Mâhiyet Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, TTKY, 1984

Kaya, Mehmet Cüneyt, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

Kutluer, İlhan, “İllyiyet”, *DİA*, C. XXII, İstanbul, TDV, 2000, s. 453-459.

Logan, J. D., “The Aristotelian Teleology”, *The Philosophical Review*, C. VI, No. 4, Temmuz 1897, s. 386-400.

Marmura, M. E., “Avicenna and the Kalâm”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, sy. 7, Frankfurt, Institute für Gensichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1991-1992, s. 172-215.

Marmura, M. E., “Avicenna: iv. Metaphysics”, *Encyclopedia Iranica*, C. III, London & New York, 1989, s. 75-76.

Marmura, M. E., “Avicenna on Casual Priority”, *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. P. Morewedge, Delmar & New York, Caravan Books, 1981, s. 65-83.

Marmura, M. E., “Causation in Islamic Thought”, *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener, New York, Charles Scribner’s Sons, 1973, C. I, s. 286-89.

Marmura, M. E., “The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna”, *Islamic Theology and Philosophy*, Ed. M. E. Marmura, Albany, State University of New York Press, 1984, s. 172-187.

Mayer, Toby, “İbn-i Sînâ’nın Burhânü’s-Sıddkîn’i”, çev. Temel Yeşilyurt, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, 2003. s. 255-275.

Morewedge, Parviz, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ’s ‘Essence-Existence’ Distinction”, *Journal of the American Oriental Society*, C. XCII, No. 3, Temmuz-Eylül 1972, s. 425-435.

Morewedge, Parviz, “The Logic of Emanationism and Sûfism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna) Part II” *Journal of the American Oriental Society*, C. XCII, No. 1, Ocak-Mart 1972, s. 9-14.

Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonism*, London, George Allen & Unwin, 1982.

Plotinus, *The Six Enneads*, çev. Stephen MacKenna & B. S. Page, Chicago & London & Toronto, Encyclopedia Britannica, 1952.

Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan & İhsan Oktay Anar & Özcan Kavasoglu & Zerrin Kurtoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002.

Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1998.

Watson, John, "The Philosophy of Plotinus", *The Philosophical Review*, C. XXXVII, No. 5, Eylül 1928, s. 482-500.

Wisnovsky, Robert, "Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendant Causes", *Before and After Avicenna Proceeding of the First Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman & Ahmad H. Al-Rahim, Leiden & Boston, Brill, 2003, s. 49-68.

Wolfson, Austryn H., *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kâsım Turhan, İstanbul, Kitabevi, 2001.