

## AHMED NURİ: İBN SİNÂ'NIN İSBÂT-I VÂCİB YÖNTEMİ\*

Engin ERDEM\*\*

### Özet

Günümüzde İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib hakkındaki yönteminin önsel mi deneysel mi olduğu konusunda felsefeciler arasında hararetli tartışmalar yapılmaktadır. Felsefecilerin çoğunluğuna göre, Aristo'yu takip eden İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını eserden müessire giden bir yol ile açıklamaya çalışmaktadır. Bu makale, Ahmed Nuri isimli çok tanınmamış bir Osmanlı düşünürünün bu konu hakkındaki görüşlerini incelemektedir. Yazar "İsbât-ı Vâcib" başlıklı Osmanlıca yazılmış kitabında filozofların, sufilerin ve kelamcılarının görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Bu makalede, kitabın İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını ispat konusundaki görüşlerini içeren kısmını ele alacağım. Ahmed Nuri'ye göre İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının sonuçtan sebebe giden burhân-ı innî ile ispatlanamayacağını ileri sürmektedir. Aksine İbn Sînâ, kendisinin *burhân-ı siddikîn* olarak adlandırdığı, sebepten sonuca giden burhân-ı limmî ile Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Makale, takdim, transkripsiyon ve sadeleştirmeden oluşan üç kısımdan müteşekkildir.

*Anahtar Sözcükler: Ahmed Nuri, İbn Sînâ, İsbat-ı Vacib, Burhân-ı Siddikîn, Tanrı, Varlık, Delil, Burhân-ı Limmî, Burhân-ı Innî*

### Absract

#### *Ahmed Nuri: the Way of Ibn Sina on Proving God's Existence*

*There have been hot debates among the philosophers whether Ibn Sina's argument for God's existence is a priori or a posteriori, today. The majority of the philosophers argue that Ibn Sina who follows Aristotle tries to explain*

\* Ahmed Nuri'nin "İsbât-ı Vâcib" adlı eserinden istifade etmeme izin veren Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü'ne; eserdeki bazı ibareleri okumada yardımcı olan Dr. Halide Aslan'a; transkripsiyon ve metnin düzenlenmesi konusundaki yardımları için Dr. Necmettin Pehlivan'a müteşekkirim.

\*\* **Y. Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

*God's existence in a way moving from the created to The Creator. This paper undertakes the views of a not well-known Ottoman thinker, Ahmed Nuri, on this issue. In his book, "Proving God's Existence" (Isbat al-Wajib), written in Ottoman Turkish, he examines the views of Muslim philosophers, sufis and theologians in a comparative way. In this paper I shall introduce one part of that book containing Ibn Sina's views on proving God's existence. The author, Ahmed Nuri, argues that for Ibn Sina God's existence cannot be proved by means of demonstration quia, a way from the effects to the cause. On the contrary, Ibn Sina tries to prove God's existence by means of propter quid moving from the cause to the effects, which he calls burhan al-siddiqin (the Proof of the Sincere). The paper consists of three parts: the presentation, the transcription and the simplification of the text.*

**Key Words:** Ahmed Nuri, Ibn Sina, Isbat al-Wajib, Burhan Al-Siddiqin, God, Being, Proof, Propter Quid, Demonstration Quia.

### İmkân Delili'nin Teistik Kanıtlar İçindeki Yeri

Çağdaş din felsefesinin temel konuları arasında yer alan Tanrı'nın varlığı hakkındaki teistik deliller önsel/evvelî (apriori) ve deneysel/tecrübî<sup>1</sup> (aposteriori) kanıtlar olmak üzere temelde iki kısma ayrılmaktadır; *Ontolojik Delil* önsel delilin tek örneği olarak kabul edilirken, *Kozmolojik* ve *Teleolojik* Deliller ise deneysel deliller arasında sayılmaktadır. Teistik kanıtların yapısı konusunda çoğu kez Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki<sup>2</sup> kavramsal çerçeve esas alınarak yapılan bu sınıflama açısından Müslüman filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın delilinin önsel mi deneysel mi olduğu meselesinin de felsefeciler arasında tartışma konusu edildiği gözlemlenmektedir. Sözgelimi H. Davidson, R. Acar, C. S. Yaran ve M. S. Reçber gibi felsefeciler İbn Sînâ'nın delilinin deneysel olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>3</sup> Özellikle Davidson'a göre İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını

1 "Apriori" ve "aposteriori" terimlerinin çevirisi konusunda Babanzâde Ahmet Nâim Bey'in açıklaması için bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe Ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2001, ss. 161-162.

2 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (Trans. by, N. K. Smith), New York: St Martin's Press, 1965, ss. 495-524 (A584/B612-A630/B658)

3 Herbert Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: OUP, 1987, s. 299; Rahim Acar, "İbn Sina/Avicenna", (İçinde) *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, (Ed. C. Meister, P. Copan), London, New York: Routledge, 2007, s. 109; Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on The Existence of God: with contributions from Contemporary Western philosophy of religion*, Washington: The Council For Research In Values And Philosophy,

sebepten sonuca giden *burhân-ı limmî* ile değil, sonuçtan sebebe giden *burhân-ı innî* ile aşağıdan yukarıya, yaratılmıştan yaratıcıya çıkan bir yolu izleyerek ispata çalışmış ve bu suretle, Kozmolojik Delil'in yeni bir versiyonunu ortaya koymuştur.<sup>4</sup> Yine bu konuyu ele alan bir diğer felsefeci olan William L. Craig, Müslüman kelamcılarının savunduğu zamansal yaratmaya dayalı *Hudus Delili*'ni *Kelâmî Kozmolojik Argüman* olarak adlandırdığı gibi İbn Sînâ'nın savunduğu *İmkân Delili*'ni de kozmolojik deliller ailesi içinde değerlendirmektedir.<sup>5</sup>

Öte taraftan H. Atay, P. Morewedge, M. Bayraktar, M.C. Kaya, gibi felsefeciler İbn Sînâ'nın delilinin ontolojik karakter taşıdığını ileri sürmektedirler.<sup>6</sup> “Burhan-ı Sıddikin” başlıklı makalesinde İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib hakkındaki görüşlerini inceleyen Toby Mayer ise onun delilinin hem ontolojik hem de kozmolojik özellikler taşıdığını ileri sürmektedir.<sup>7</sup>

İbn Sînâ'nın delilinin önsel mi deneysel mi olduğu meselesi, onun görüşlerinin çağdaş din felsefesindeki teistik kanıtlarla ilgili sınıflandırmalarda hangi başlık altında ele alınacağını tayin edilmesi açısından önem arz ettiği gibi, klasik İslam düşüncesinde isbât-ı vâcib hakkında ortaya konmuş delillerin doğru biçimde sınıflandırılması bakımından da büyük önem taşımaktadır. İslam düşüncesinde isbât-ı vâcib hakkındaki deliller *burhân-ı innî* ve *burhân-ı limmî* tarzında temelde iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayırım Orta Çağ Hristiyan düşünürlerince de benimsenmiştir. Aquinas ünlü eseri *Summa Theologiae*'da teistik kanıtları *demonstration quia* ve *propter quit* olarak sınıflandırmaktadır.<sup>8</sup>

2003, ss. 180-182,192,193; M. Sait Reçber, “Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri” (içinde) *Din ve Ahlak Felsefesi* (Ed. Recep Kılıç), Ankara: Ankuzem, 2006, (birinci baskı), s. 55.

4 Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, s. 298.

5 William L. Craig, *The Cosmological Argument From Plato To Leibniz*, London: Macmillan, 1980, ss.90-98;

6 Hüseyin Atay, “İbn Sînâ’da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008, ss. 281-306; Mehmet Bayraktar, “Fârâbi ve İbn Sînâ’da Ontolojik Delil Üzerine” *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (Der. A. Sayılı), Ankara: TTK Yay., 1984, ss. 468-469; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011, ss. 251, 285; P. Morewedge, “A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sînian Metaphysics”, (İçinde) *Islamic Philosophical Theology*, (Ed. P. Morewedge), Albany: SUNY, 1979, ss. 188-222.

7 Toby Mayer, “İbn Sînâ’nın ‘Burhânı’s-Sıddikî’nî”, (Çev. T. Yeşilyurt), Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, 2003, ss. 255-276.

8 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, (Latin text-English translation) (Çev. T. McDermott O. P.), Great Britain: Blackfriars, 1964, vol, II, Question 2, Article 2, ss. 8-10.

*Demonstration quia*'nın tam karşılığı *burhân-ı innî*'dir; bu tarz akıl yürütme- de eserden müessire, sonuçtan sebebe, yaratılmışlardan Yaratıcı'ya gitmek, şahadet âlemindeki hareket, nedensellik, tasarım vb. tecrübî olgulara bakarak Tanrı'nın varlığına ilişkin çıkarımda bulunmak esastır. Diğerinde ise, sebepten sonuca, müessirden esere gitmek esastır. Celeleddîn ed-Devvânî, geç dönem İslam düşüncesinde üzerine onlarca şerh ve hâşiye yazılan *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme* başlıklı eserinin hemen başında Tanrı'nın varlığını ispata matuf burhanların iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Birincisinde, ilk önce devr ve teselsülün geçersizliği ortaya konmakta daha sonra bununla Zorunlu'nun varlığı ispatlanmakta; ikincisinde ise önce Zorunlu'nun varlığı ispat edilmekte, daha sonra bununla devr ve teselsülün geçersizliği gösterilmektedir.<sup>9</sup> İslam düşüncesinde kelamcıların savunduğu *hudûs delili*'nin ed-Devvânî'nin tasnifinde birinci yola tekabül ettiği aşikârdır. Kelamcılar Tanrı'nın varlığını ispatlamak için şahadet âleminden hareket etmekte, yaratılmıştan Yaratıcı'ya ulaşmaya çalışmaktadırlar. Bu, İslam düşüncesinde isbât-ı vâcib meselesinde *burhân-ı innî* tarzında akıl yürütmeyi kimlerin takip ettiği konusunda bir sorun olmadığını göstermektedir. Buna karşılık ilahiyatçı filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın savunduğu, *imkân delili*'nin de yukarıda isimlerini zikrettiğimiz felsefecilerin iddia ettiği gibi deneysel olduğunun kabul edilmesi halinde İslam düşüncesinde *burhân-ı limmî* tarzında akıl yürütmeyi kimin savunduğu sorusu gündeme gelmektedir.

ed-Devvânî daha sonra yazdığı *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde* başlıklı eserinde, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta *sıddıkların yolu* olarak tavsif ettiği yolun kelamcılarinkinden farklı olduğunu, İbn Sînâ'nın kelamcılar gibi tecrübe âlemine bakarak değil, herhangi bir varlık mefhumunu analiz etmek suretiyle Tanrı'nın varlığını ispatladığını söylemektedir.<sup>10</sup> İbn Sînâ'nın kendisinin takip ettiği yolu *sıddıkların yolu* olarak nitelemesi onun meseleyi salt felsefi bir problem olarak görmediğini, aynı zamanda dini bir anlam da yüklediğini göstermektedir. Kur'an'da geçen pek çok ayet insanları yaratılmışlara bakarak Yaratıcı'ya ulaşmaya çağırılmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde Kur'an'ın *burhân-ı innî* tarzı bir akıl yürütmeyi salık verdiği söylenebilir; eserden müessire giden yolu takip eden kelamcılar ile Aristocu filozof İbn Rüşd'ün kendi görüşlerini desteklemek için atıfta buldukları ayetler meselenin onlar tarafından da böyle anlaşıldığını

9 Celeleddîn ed-Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme", (İçinde) *Seb-u Resâil*, (Thk. A. Tuysirkânî) Tahran: 2002, s. 70.

10 Celeleddîn ed-Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde", (İçinde) *Seb-u Resâil*, (Thk. A. Tuysirkânî) Tahran: 2002, s. 119.

göstermektedir. Ancak İbn Sînâ, isbât-ı vâcib konusunda takip edilen yollar konusunda çok ince bir ayırma temas etmektedir. Ona göre, yaratılmışları Allah’a şahit tutmak ile Allah’ı yaratılmışlara şahit tutmak arasında temel bir fark söz konusudur. Bu görüşünü *Fussilet* suresi 53. ayette geçen “O’nun Hak olduğu açık hale gelinceye dek onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendi içlerinde göstereceğiz. **Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?**” ifadelerine dayandıran İbn Sînâ’ya göre, kelamcılar ile tabiatçı filozoflar ayetin ilk kısmını esas alarak yaratılmışları Allah’a şahit tutmaktadırlar; ancak filozofun *sıddıklar* olarak niteliği ilahiyatçı filozoflar ise ayetin ikinci kısmını esas alarak Allah’ı yaratılmışlara şahit tutmaktadırlar.<sup>11</sup> İbn Sînâ’ya göre, yaratılmışları Allah’a şahit tutanlar da doğru bir yolu takip etmektedirler; ancak en doğrular, yani *sıddıklar* ise, Allah’ı yaratılmışlara şahit tutarak isbât-ı vâcib konusunda hem felsefi açıdan sağlam bir açıklama ortaya koymakta hem de dini açıdan yüksek bir duyarlılık sergilemektedirler. “Sıddık” terimi Kur’ânî bir terim olup, manevi mertebe olarak peygamberlerden sonra gelmektedir.<sup>12</sup> İbn Sînâ’nın delilinin deneysel olduğunu kabul etmek, İslam düşüncesinde *burhân-ı limmî* tarzı akıl yürütmeyi kimlerin takip ettiği sorusunu cevapsız bıraktığı gibi, *eş-Seyhu’r- Reîs*’in de kelamcılar ve tabiatçı filozoflarla aynı yolu takip ettiğini ve *sıddık* olmadığını söylemek manasına gelecektir.

Bu çalışmada İbn Sînâ’nın isbât-ı vâcib konusunda *burhân-ı limmî* tarzı bir akıl yürütmede bulunduğunu savunan bir düşünürün görüşlerini konu edeceğiz. *Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar* koleksiyonu 3129 numarada kayıtlı, 227 varak, Osmanlıca yazılmış, içinde filozofların, kelamcılarının ve sûfilerin görüşlerinin etraflıca tartışıldığı “İsbât-ı Vâcib” başlıklı bir eser yer almaktadır. Sonunda Ahmed Nuri isimli bir müellifin imzası olan bu eserde, İbn Sînâ’nın isbât-ı vâcib hakkındaki görüşleri müstakil olarak ele alınmaktadır. Müellifin yine Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi *Mehmet Nuri Giresun* koleksiyonunda 2 numarada kayıtlı “Bazı Ayetlerin Tercümeleleri” başlıklı 38 vr. bir eseri daha bulunmaktadır. Kullandığı dilden son dönem Osmanlı düşünürü olduğunu tahmin ettiğimiz Ahmed Nuri isimli bu müellifin hayatı hakkında henüz bilgi edinemedik. Son dönem Osmanlı müelliflerini tanıtan eserlerde Ahmed Nuri isimli farklı müelliflerden söz edilmekte ise de

11 İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-Tenbihât*, Kum: Neşru’l-Belâğa, h. 1383, c. 3, s. 66; Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu’l-İşarat ve’l-Tenbihat*, Kum: Neşru’l-Belâğa, h. 1383, c. 3, ss.66-67; Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının Ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: DİB, 2001, ss. 62-63.

12 Kur’ân, Nisa, 4/69; Hadîd 57/19.

bizim burada konu edeceğimiz “İsbâtı Vâcib” başlıklı eserin ve adı geçen diğer eserin bu müelliflerden birine ait olduğunu belirten bir kayda rastlamadık. Son dönem Osmanlı düşüncesi üzerinde çalışan araştırmacıların değerli katkıları ile müellifin hayat hikâyesinin gün yüzüne çıkması en büyük temennimizdir.

Ahmed Nuri isimli bu müellifin “İsbât-ı Vâcib” başlıklı eserini dikkat çekici kılan husus, yukarıda işaret ettiğimiz İbn Sînâ’nın delilinin önsel mi deneysel mi olduğu tartışmasını konu etmesi, İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığını ispat için takip ettiği yolu da incelemesidir. Müellife göre İbn Sînâ, bazı eserlerinde Aristo’nun hareket delilini açıklayıp bu delilin eksikliklerini tamamlamaya dönük görüşler beyan etmekte ise de isbât-ı vâcib konusunda hareket delilini takip etmemektedir.<sup>13</sup> İbn Sînâ’nın özellikle *el-İşârat*’taki dördüncü bölümün son kısmında beyan ettiği görüşlerine atıfta bulunan müellif, filozofun eserden müessire giden *burhân-ı innî* ile değil, müessirden esere giden *burhân-ı limmî* ile Tanrı’nın varlığını ispatladığını söylemekte ve bu tezini gerekçeleri ile birlikte açıklamaktadır.

Müellif, ilk önce İbn Sînâ’nın varlık teorisini ana hatlarıyla açıklamaktadır. Bu çerçevede varlığın bilgisinin kesinliği, varlık türleri, zorunlu, olur ve imkânsız terimlerinin anlamı, varlık-mahiyet ayırımı gibi meseleleri son derece açık ve anlaşılır bir üslupta izah etmektedir. Müellifin İbn Sînâ’nın isbât-ı vâcib konusunda takip ettiği yönteme geçmeden önce varlık teorisinin temel ilkelerini ortaya koyması son derece yerindedir. Zira ilahiyatçı bir filozof olan İbn Sînâ’nın isbât-ı vâcib hakkındaki görüşlerini genel varlık teorisini göz önünde bulundurmadan incelemek eksik bir açıklama teşebbüsü olacaktır. Ahmed Nuri’ye göre İbn Sînâ, varlığı, varlık olması bakımından analiz etmekte, varlık kümesi içerisinde zorunlu bir elemanın bulunması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre, İbn Sînâ’nın delilinde hiçbir yaratılmış, tecrübî olguya referansta bulunmadan sırf varlığı incelemek suretiyle Tanrı’nın varlığını ispatlamak mümkündür: “Zorunlu Varlık’tan hiçbir fiil veya hiçbir şey çıkmasa bile, herhangi biçimde bir varlığın imkânı ortaya konduktan sonra bizim bu kıyasımızla Zorunlu Varlık’ı ispat etmek mümkündür.”<sup>14</sup> Ahmed Nuri’nin bu tespiti son derece dikkat çekici olup, onun, İbn Sînâ’nın çıkış noktasını doğru tespit ettiğini göstermektedir.

Ahmed Nuri İbn Sînâ’nın varlık anlayışını açıkladıktan sonra onun,

13 Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, no. 3129, vr. 11.

14 Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, vr. 12.

Tanrı'nın varlığını ispat konusunda takip ettiği yöntemi “Birinci Yol” ve “İkinci Yol” olmak üzere iki ayrı delil formunda ortaya koymaktadır. Her iki delildeki ilk önerme şudur: ““Bir var-olanın varlığından şüphe yoktur.” Bu önerme İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki “Lâ Şekke Enne Hünâ Vücûden”<sup>15</sup> ifadesine dayanmaktadır. *Birinci Yol*'da, bir şeyin varlığının kesin olduğu, eğer bu var olan zorunlu ise istenenin elde edilmiş olacağı; eğer zorunlu var değilse geriye sadece olurluların kalacağı, var olmak için kendi dışındaki bir nedene muhtaç olan olurluların da nihai anlamda Zorunlu Varlık'a dayanmak durumunda olduğu anlatılmaktadır. Benzer bir akıl yürütmenin takip edildiği *İkinci Yol*'da ise, birinciden farklı olarak olurlu'nun sadece varlığa gelmek için değil, aynı zamanda varlığını devam ettirmek için de bir nedene muhtaç olduğu düşünce-sinden hareket edilmektedir. Ahmed Nuri'nin iki ayrı delil olarak takdim ettiği bu kanıtlar esasen İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta isbât-ı vâcib bahsinde dile getirdiği görüşlerinin delil formunda takdiminden ibarettir.<sup>16</sup> *İmkân Delili* olarak adlandırılan bu delilin kozmolojik olduğunu savunanlar da delilin formunu çoğu kez aynen benimsemektedirler. Aynı delilin farklı tarzlarda yorumlanmasının sebebi, delilde geçen “varlık” ve “mümkün” terimlerinden İbn Sînâ'nın muradının ne olduğu ile ilgilidir. Delilin deneysel olduğunu söyleyenler İbn Sînâ'nın “Bir var-olanın varlığından şüphe yoktur,” ifadesi ile somut, tecrübî, tikel bir varlığı kastettiğini ileri sürmektedirler; onlara göre, etrafımıza baktığımızda var olan şeylerin bulunduğunu gözlemleriz; bu anlamda bir şeyin mevcut olduğundan şüphe yoktur. Varlık teriminin bu şekilde yorumlanması halinde İbn Sînâ'nın delilinin deneysel olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Ancak İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki görüşlerine atıfta bulunan müellife göre, filozofun varlık ile kastettiği somut, tikel, tecrübî varlıklar değildir; Tanrı hiçbir şeyi yaratmış olmasa bile bir şekilde bir varlığın imkânını düşünmemiz halinde bu varlık mefhumunu analiz etmek suretiyle Tanrı'nın varlığını ispat etmek mümkündür. Müellifin bu görüşünü destekleyen bir yorum daha önce ed-Devvânî tarafından ortaya konmuştur. Ona göre İbn Sînâ'nın delili, dış dünyada bulunan kontenjan bir varlıktan hareket etmemektedir; onun delili herhangi bir şekilde var olan bir mevcudun varlığına dayanmaktadır ve bu tarz bir varlığın mevcudiyeti apaçıktır: “İnnemâ yetevakkafu hâza'l-burhânu alâ vücûdi mevcûdin mâ ve hüve bedîhiyyün.”<sup>17</sup>

15 İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, Fakhr ed-Dîn el-İsferâyini el-Nişâbüri, *Şerh-u Kitabi'n-Necât (Kısm-ı İlâhiyât)*, (thk. H. N. İsfahâni), Tahran: 2004 (içinde), s. 225.

16 Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, ss. 225-243.

17 ed-Devvânî, “Risaletü İsbati'l-Vacibi'l-Cedide”, s. 119.

*İmkân Delili*'nin deneysel olup olmadığı konusunda belirleyici olan en önemli hususlardan biri de “mümkün” teriminin nasıl anlaşılması gerektiği meselesidir. *İmkân Delili*'nin deneysel olduğunu söyleyenler mümkün'ü “kontenjan” (contingent) terimi ile karşılamaktadırlar. Kontenjan varlık, bilfiil var olan ancak yokluğunu düşünmek çelişki doğurmayandır.<sup>18</sup> Sözelimi elimde tuttuğum bu kalem şu an bilfiil vardır ancak onun bir sonraki anda yok olacağını düşünmek herhangi bir çelişkiye neden olmaz. Bu anlamda kontenjan terimi ile “hâdis” terimi arasında mütakabiliyet olduğunu söylemek isabetli olacaktır. İbn Sînâ'nın mümkün teriminin kontenjan olarak yorumlanması halinde onun, kozmolojik delili savunduğu iddiası makul olacaktır. Ancak İbn Sînâ mümkün ile kontenjandan farklı bir anlamı kastetmektedir. Ona göre mümkün, zatı ne varlığı ne yokluğu gerektirir; yani mümkün henüz var olmamış ancak var olabilir olandır. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için başvurduğu mümkün terimi ile bilfiil var olan ancak var olmayabilir olanı değil, henüz var olmamış, ancak var olabilir olanı murat etmektedir. Biz bu anlamda mümkün'ü H. Atay'ı izleyerek “olurlu” terimi ile karşılamamın daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Olurlu'nun henüz var olmadığı durum mutlak yokluğa değil, varlığın ve yokluğun ötesindeki “leysiyyet” mertebesine karşılık gelmektedir.<sup>19</sup> Olurlu “leysiyyet” mertebesinde iken varlığa ve yokluğa eşit mesafededir; *kendinden olurlu*'nun (mümkün bi-zâtihî'nin) anlamı budur. Olurlu, zatı bakımından varlığı yokluğundan öncelikli olmadığından varlığa çıkmak için bir illete muhtaçtır. Kendi dışındaki bir illet sayesinde varlığa çıkan olurlu, varlığını kendi başına sürdüremez; var olduktan sonra varlığını sürdürmek için kendini var eden ilk illete sürekli muhtaçtır; *başkasıyla zorunlu*'nun (vâcib bi-gayrihî) anlamı da budur.<sup>20</sup> Bu ayırım muvacehesinde, Ahmed Nuri'nin *Birinci Yol*'unun “mümkün bi-zâtihî” nin tahlili; *İkinci Yol*'unun “vâcib bi-gayrihî” nin tahlili üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Birinci yolda varlık kümesi içerisinde zorunlu bir elamanın mevcut olmaması durumunda “mümkün bi-zâtihî” konumunda olanların kendi başına asla varlığa çıkamayacağı; ikinci yolda ise, yine varlık kümesi içerisinde zorunlu bir elamanın mevcut olmaması durumunda “vâcib

18 Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: OUP, 1993, (New Edition), ss. 81-82.

19 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlâhiyyât*, (thk. G. C. Anawati, S. Zayed) Kahire: 1960, s. 266; İbn Kemâl Paşazâde, *Risâle fi Tahkik-i Ma'nel'Leys ve'l-Eys*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 3682, vr. 560-562.

20 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 266; İbn Kemâl, a.g.r, vr. 560-562 ; Engin Erdem, “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1, 2011, s. 101; Kaya, a.g.e., s. 198.



bi-gayrihi” olanların kendi başına varlıklarını asla sürdüremeyeceği tezi açıklanmaktadır. Her iki yolda da anlatılmak istenen temel düşünce şudur: *Kendinden Zorunlu* (Vâcib bi-Zâtihî), olurluların hem varlığının hem de sürekliliğinin niçin’ini (limmiyyet) açıklayan temel ilke’dir. İbn Sînâ’nın burhânının “limmî” olmasının anlamı budur.

Aşağıda, Ahmed Nuri’nin “İsbât-ı Vâcib” adlı eserinin İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığını ispat konusunda izlediği yöntemi açıklayan kısmının (11-21 vr.), transkripsiyonu ve sadeleştirmesi yer almaktadır. Müellifin görüşlerinin teistik deliller ile İbn Sînâ etrafındaki tartışmalara ışık tuttuğu gibi bu tartışmaların Osmanlı düşüncesindeki arka planı hakkında da önemli bir fikir vereceğini ümit ediyoruz.

### Kaynakça

- Acar, Rahim, “İbn Sina/Avicenna”, (İçinde) *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, (Ed. C. Meister, P. Copan), London, New York: Routledge, 2007.
- Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Başlıklar Koleksiyonu, no. 3129.
- Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologiae*, (Latin text-English translation) (Çev. T. McDermott O. P.), Great Britain: Blackfriars, 1964, vol. II.
- Atay, Hüseyin, , “İbn Sînâ’da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008.
- Bayrakdar, Mehmet “Fârâbi ve İbn Sînâ’da Ontolojik Delil Üzerine” *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (Der. A. Sayılı), Ankara: TTK Yay., 1984.
- Craig, William L., *The Cosmological Argument From Plato To Leibniz*, London: Macmillan, 1980.
- Davidson, Herbert, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: OUP, 1987.
- Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: OUP, 1993, (New Edition).
- Ed-Devvânî, Celaleddîn, “Risâletü İsbâti’l-Vâcibi’l- Kadîme”, (İçinde) *Seb-u Resâil*, (Thk. A. Tuysirkânî) Tahran: 2002.
- Ed-Devvânî, Celaleddîn, “Risâletü İsbâti’l-Vâcibi’l-Cedîde”, (İçinde) *Seb-u Resâil*, (Thk. A. Tuysirkânî) Tahran: 2002.
- Erdem, Engin, “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1, 2011.
- İbn Sînâ, *Kitabu’n-Necât*, Fakhr ed-Dîn el-İsferâyini el-Nişâbüri, *Şerh-u Kitabi’n-Necât (Kısm-ı İlâhiyât)*, (thk. H. N. İsfehâni), Tahran: 2004.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-Tenbîhât*, Kum: Neşru’l-Belâğa, h. 1383, c. 3.
- Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe Ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2001.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (İng. Çev. N. K. Smith), New York: St Martin’s

- Press, 1965.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011.
  - Morewedge, P., "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sînian Metaphysics", (İçinde) *Islamic Philosophical Theology*, (Ed. P. Morewedge), Albany: SUNY, 1979.
  - Reçber, M. Sait, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri" (içinde) *Din ve Ahlak Felsefesi* (Ed. Recep Kılıç), Ankara: Ankuzem, 2006, (birinci baskı).
  - Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarının Ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: DİB, 2001.
  - Et-Tûsî, Nasîruddîn *Şerhu'l-İşarat ve'l-Tenbihat*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383, c. 3.
  - Yaran, Cafer S., *Islamic Thought on The Existence of God: with contributions from Contemporary Western philosophy of religion*, Washington: The Council For Research In Values And Philosophy, 2003

### [11] İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib

#### Haqqındaki Mesleki ve Tarîk-i İmkân

Bütün felâsife-i İslâmiyye gibi ilâhiyyündan olan İbn Sînâ, isbât-ı Vâcib hüsuşunda işrâkiyyenin (müeşşirden eşere istidlâl) meslekini tercih etmiş, hâl-i vücud ve aqsâm-ı mevcüdu nazar-ı i'tibâra almak şüretiyle ya'nî burhân-ı limmî, daha doğrusu burhân-ı limmîye müşâbih bir kıyasla Vâcib-i Te'âlâyı isbât eylemiştir.

Müşârun-ileyh ba'dı âşârında Aristonun hareket delilini dağî zikr ve irâd ve hatta işbu delili izâh ve itmâm ediyorsa da eşerden müeşşire istidlâl meslekini beğenmemektedir.

### [11] İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib

#### Yöntemi ve İmkân Delili

Bütün İslam filozofları gibi metafizikçi/teist olan İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda İşrâkîler'in [Doğu hikmetini savunanların] (Yaratıcı'dan yaratılmışa gitme) yöntemini benimsemiş, varlığın durumunu ve var-olanın kısımlarını inceleyerek, yani burhân-ı limmî, daha doğrusu burhân-ı limmî'ye benzer bir kıyasla Zorunlu Varlık'ı ispat etmiştir.

İbn Sînâ, bazı eserlerinde Aristo'nun hareket delilinden söz ediyor, hatta bu delili açıklayıp eksiklerini tamamlıyor ise de yaratılmıştan Yaratıcı'ya delil getirme yöntemini beğenmemektedir.

[12] İbn Sînâ bu bâbda burhân-ı mezkûru tercih ve ihtiyâr eylemesinin esbâbını ber-vech-i âti beyân ediyor: Bizim bu şüretle Vâcibu'l-Vucûd-u işbâtımız âniñ ef'âli ve harekâtı cihetinden degildir. Bu tarîk; Vâcibiñ maḥlûk ve mef'ûlu olan şeyleri mülâhazadan mustağnidir. Ve bundan ṭolayı da delîl ve burhân-ı maḥz olmamasına, ancak burhâna şebîh bir kıyâs olmasına rağmen illet-i ūlânîñ işbâtına müşîl kıyasların envâ'ndan hiçbirini ne bu kıyâs kadar burhâna beñzer ve ne de bununı gibi şâyân-ı i'timâddir. Zira Vâcib Teâlâdan hiçbir fi'l şâdir ve hiçbir şey zâhir olmasa bile lâ-a'let-te' ayyîn bir vücûduñ imkânı vađ' ve dermeyân edildikten sonra bizim bu kıyâsımızla Vâcibi işbât eylemek mümkündür. Müşârun-ileyh "Senurihim âyâtına fil-âfâki ve fi enfusihim hattâ yetebeyyene lehum ennehu'l-ḥaḥku..." âyet-i celîlesinde işâret buyrulduğı üzere, bir kavmiñ yaptıkları gibi âyât-ı âfâk ve enfûsle Haḥ Celle ve Âlâmîñ vücûduna istidlâl olunabileceğini söylüyor.<sup>21</sup> Faḥaḥ "Evelem yekfi birabbike ennehu 'alâ kulli şey'in şehîd..." ḳavli şerifinde beyân buyrulduğı vechle kendi tarîki bulunan vücûdu hakla istihâd mertebesiniñ ma'lûl ve eşer ile 'illet ve müeşşire istidlâl mertebesinden eşdaḳ olduğunu ve binâen-'aleyh şiddikine maḥşûş bir tarîk bulunduğunu zikr ediyor.

<sup>21</sup> İbn Sînâ'nın bu ḳavmden maḥşadı; hareketiñ vücûduyla muḥarrike ve muḥarrikâtıñ ile ḡayrin-nihâye ittişâliniñ imtinâ'ı ile ḡayr-ı müteḥarrik bir muḥarrik-i evveliñ vücûduna burhân-ı innî tarîkiyle istidlâlde bulunan meşşâiyye ile ânlr gibi burhân-ı innî tarîkini ḳabul ederek ecsâm ve 'arağn şadretiyle Ḥâlik-i Te'âlânîñ vücûduna istidlâl eyleyen mütেকellimîn olmaḳ zâhiren muḥtemel ise de âtîde zikr edileceği üzere kıdem-i 'âleme ḳâil bulunan müşârun-ileyh ḡavâdiş-i yevmiyeden mâ'adâ bir şeyin ḡudûşunu ḳabul etmediğinden ve ṭarafeyn arasında maḥall-i niza' aşıl bu nokta olduğundan ḳavm ta'biriyle ḡaḳiḳatde yalnız Aristo ve etbâ'ını ḳaşd eylediği şübhesizdir.

[12] İbn Sînâ bu konuda adı geḥen delili tercih etmesinin sebeplerini aḡađda geldiği üzere açıklıyor: Bizim bu yolla Zorunlu Varlık'ı ispatımız O'nun fiilleri ve hareketleri açısından değildir. Bu yol, Zorunlu'nun yarattığı ve O'nun eseri olan şeyleri incelemeye dayanmaz. Bundan dolayı, delil ve sırf burhân olmamasına, ancak burhâna benzer bir kıyas olmasına rağmen, İlk Sebep'in ispatını amaḥlayan kıyasların hiçbirini, ne bu kıyas kadar burhâna benzer ne de bunun kadar güvenilirdir. Nitekim Zorunlu Varlık'tan hiçbir fiil veya hiçbir şey ḳıkmasa bile, herhangi biçimde bir varlığın imkânı ortaya konduktan sonra bizim bu kıyasımızla Zorunlu Varlık'ı ispat etmek mümkündür. İbn Sînâ, "O'nun Hak olduğı açık hale gelinceye dek onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendi içlerinde göstereceğiz..." [Fussilet, 41/53] âyet-i celîlesinde işâret buyrulduğı üzere, bazı insanların yaptıkları gibi ufuklardaki ve insanların içlerindeki kanıtlar ile Yüce Allah'ın varlığına delil getirilebileceğini söylüyor.<sup>22</sup> Fakat, "Rabbiniñ her şeye şâhit olması yetmez mi?..." [Fussilet, 41/53] yüce sözünde açıklanmış üzere, kendi yolu olan Haḳk'ın varlığını şâhit tutma derecesinin, sonuç ve yaratılmıştan, Sebep ve Yaratıcı'ya delil getirme derecesinden daha doğru olduğunu ve bundan dolayı da *doğrular'a* özgü bir yol olduğunu ifade ediyor.

<sup>22</sup> İbn Sînâ'nın "bazı insanlar"dan maksadının, hareketin varlığıyla hareket ettiriciye ve hareket ettiricilerin sonsuza kadar uzamasının imkânsızlığından, hareket ettirilmemiş bir ilk hareket ettiricinin varlığına burhân-ı innî yoluyla delil getiren meşşâiler ile onlar gibi burhân-ı innî yolunu ḳabul ederek cisimler ve arazlar vasıtasıyla Yüce Yaratıcı'nın varlığına delil getiren kelamcılar olması görünüşte muḥtemel ise de ileride açıklanacağı üzere, âlemin kıdemini ḳabul eden meşşâiler gündelik olayların dışında sonradan meydana gelen bir şeyin bulunduğunu ḳabul etmediğinden ve iki taraf arasında asıl tartışma konusu bu nokta olduğundan "bazı insanlar" ifadesiyle gerçekte yalnızca Aristo'yu ve takipçilerini kastettiğinden şüphe yoktur.

[13] **İbn Sîna'ya Göre Vücûd ve Merâtibi**

Müşârun-ileyhe nazaran vücûd; e'raf-ı eşyâdır. Vücûdu taşavvur; bedhîdir. Binâen-aleyh ta'rîfe muhtâç degildir. Zira vücûd; zihnimizde eñ 'umûmî ve binâ-berîn en basît bir mefhûm, bir haqîqattir. Biz bir şeyi ancak var olduğu veya var olabilecegi hayşiyetiyle idrâk edebiliriz. Şu hâlde vücûd için bir ta'rîf yapmak imkânı yoktur. Vücûd; ma'külât-ı şâniyeden olduğu cihetle hariçde mevcûd degildir. Belki bir emr-i i'tibârî-i 'aqlîdir. Vücûd mefhûmu vâhîddir. Mefhûm-u vücûdda bütün mevcûdât iştirâk-ı ma'nevî ile müşterekdir. Vücûd; küllî müşekkek olup Vâcibde nefs-i mâhiyettir. Mümkünde ise nefs-i mâhiyet üzerine zihnen zâiddir.

[13] **İbn Sînâ'ya Göre Varlık ve Dereceleri**

İbn Sînâ'ya göre varlık, en iyi bilinen şeydir; varlığın tasavvuru apaçıktır. Bundan dolayı tarife muhtâç değildir. Zira varlık zihnimizdeki en genel ve bundan dolayı en basit bir mefhum, bir hakikattir. Biz bir şeyi ancak var olması veya var olabilecek olması bakımından idrak edebiliriz. Öyleyse varlığın tarifini yapma imkânı yoktur.

Varlık, ikinci(l) akledilenlerden olduğu için dış dünyada var değildir. Belki de varlık, bir akısal uzlaşımır. Varlık kavramı tektir; bütün var olanlar, varlık kavramında anlam ortaklığı ile ortaktır. Tümel varlık dereceli olup, Zorunlu'da mahiyetin kendisidir. Olurluda ise mahiyetin üzerine zihnen eklenir.

[14] İbn Sînâ, vücûduñ Vâcibde nefsi mâhiyet olduğunu şöyle işbât ediyor:

Vücûd; Vacibde mâhiyet üzerine zâid olsa vücûduñ mâhiyet-i Vâcible kıyâmı lâzım gelir. Bu şürette vücûd; ğayri bulunan mâhiyete muhtâc olmak ve bu ihtiyâç sebebiyle de mümkün olduğundan bir ‘illeti bulunmak icâb eder. İşbu ‘illet; mâhiyetten başka bir şey olamaz. Zira ‘aksi takdirde vücûd-u Vâcibiñ; ğayriñ ma‘lûlü olması ve Vâcibiñ de Vâcib olmaması lâzım gelir. ‘İllet-i mezkûreniñ mâhiyet olması ise ‘illetiñ vücûdda ma‘lûle tekkaddümü đarûrî bulunmasına binâen mâhiyetiñ vücûda mütekkaddim olmasını iktidâ eyler. Hâlbuki bu; Ebu’l-Hâsen el-Eş‘arî ile Ebu’l-Huseyin el-Başrîniñ ihtirâz etmek istedikleri mehâzîri ya‘nî bir şeyiñ vücûdundan evvel bulunmasını, ta‘bir-i âharle iki def‘a mevcûd olmasını ve bir şeyiñ kendi nefsiine tekkaddüm etmesini, yâhut vücûdâtta teselsülü müstelzim bulunduğundan muhâldir.

Müşârun-ileyh; vücûduñ mümkünde nefsi mâhiyet üzerine zâid olduğunda dört vech ile istidlâl eylemektedir:

Vech-i evvel: -mâhiyet-i mümkine- mâhiyet-i mümkine olmak cihetiyle- ‘ademi kabûl eder. Çünkü kabûl etmezse kendisinden imkân mürtefi‘ olmuş ve o, vücûb-u zâfi ile ittîşâf eylemiş olur, hâlbuki bu muhâldir. Fakat o mâhiyet; mevcûd i‘tibâr edildiği zaman ‘ademden ibâ eder. Çünkü ibâ etmezse hem mevcûd ve hem ma‘dûm olması lâzım gelir.

[14] İbn Sînâ varlığın, Zorunlu’da mahiyetin kendisi olduğunu şöyle ispat ediyor:

Varlık Zorunlu’da mahiyet üzerine eklenmiş olsa varlığın Zorunlu’nun mahiyeti ile ayakta durması gerekir. Bu durumda varlık, kendinden başka olan mahiyete muhtaç olur; bu ihtiyaç sebebiyle de olurlu olacağından onun bir nedeninin bulunması gerekir. İşte bu neden, mahiyetten başka bir şey olamaz. Zira aksi takdirde Zorunlu’nun varlığının başkasının sonucu olması, Zorunlu’nun da zorunlu olmaması gerekir. Söz konusu nedenin mahiyet olması durumunda, varlıkta nedenin sonuçtan önce gelmesi gerektiğinden, mahiyetin varlıktan önce gelmesi gerektirir. Oysa bu, Ebu’l-Huseyin el-Eş‘arî ile Ebu’l-Huseyin el-Başrî’nin sakındıkları sakıncaları yani, bir şeyin varlığından önce olmasını, başka bir ifadeyle, iki defa var olmasını ve bir şeyin kendinden önce olmasını ya da varlıkta sonsuz geriye gidişi gerekli kıldığından imkânsızdır.

İbn Sînâ, varlığın olurluda mahiyet üzerine eklendiği konusunda dört yönden delil getirmektedir:

Birinci Yön: Olurlunun mahiyeti, olurlunun mahiyeti olması bakımından yokluğu kabul eder. Çünkü kabul etmezse, kendisinden imkân kalkmış ve kendisi zorunlulukla nitelenmiş olur; oysa bu imkânsızdır. Ancak mahiyet, var kabul edildiği zaman, yokluğu reddeder. Çünkü reddetmezse hem var hem yok olması gerekir.

[15] İmdi eger vücūd; māhiyet-i mümkineniñ nefsi veya cüz'ü olsa māhiyet-i mümkinine -min haysü hiye hiye- 'ademden ābī olmak iktidā eyler ki ānifen zikr olunduğu vechile mustahıldır. Vech-i şāni: biz; meşelā müşelleş gibi māhiyet-i mümkineyi biliriz. Faqať ānīñ hāriçde mevcūd olup olmadığından şek ederiz. Demek ki mümkünde vücūd başka māhiyet başka imiş. Vech-i şāliš: eger vücūd; nefsi māhiyet olsa idi vücūduñ māhiyet üzerine hamlı bir fāideyi müfid olmazdı ve bizim "sevād mevcūddur" kavlimiz; "sevād sevāddır" sözüümüz gibi ma'nāsız olurdu. Vech-i rābi': eger vücūd; mümkünde māhiyet üzerine zāid olmasa ya nefsi māhiyet veya cüz'ü māhiyet olur. Vücūduñ nefsi māhiyet olması bağıldır. Zirā vücūd müşterek ise de māhiyet müşterek degildir. Çünkü mevcūdlarıñ haqīkatleri mütehālifdir. İnsan, feres, şecer mefhumları gibi.

Vücūduñ cüz-ü māhiyet olması da bağıldır. Çünkü vücūd; māhiyyatıñ cüz'ü olsa idi, mevcūdāt beyninde müşterek bulunan zātiyyātdan e'am olduğu cihetle bütün zātiyyātıñ cinsi olur. Ve bi't-tab' tahtında mūnderic envāi'; faşillarla temāyüz ederdi. Faşillar mevcūd olan māhiyyatı muqavvim ve māhiyyatıñ eczāsı olduğundan vücūd; faşillarıñ dağı cinsi olmak icāb eylerdi. Zirā zihnimize göre vücūd 'ale'l-'umūm mevcūdātıñ cinsidir.

[15] Bu durumda, eğer varlık, olurlunun mahiyetinin kendisi veya parçası olsa, kendisi olması bakımından olurlunun mahiyetinin yokluğu reddetmesi gerekir ki az önce açıklandığı üzere imkânsızdır. İkinci Yön: Biz örneğin, üçgen gibi bir olurlunun mahiyetini biliriz. Ancak onun dış dünyada var olup olmadığından şüphe ederiz. Demek oluyor ki olurluda varlık başka, mahiyet başkadır. Üçüncü Yön: Eğer varlık, mahiyetin kendisi olsaydı, varlığın mahiyet üzerine yüklenmesinin bir faydası olmazdı ve bizim, "Siyah vardır," sözüümüz, "Siyah siyahtır," sözüümüz gibi anlamsız olurdu. Dördüncü Yön: Eğer varlık, olurluda mahiyet üzerine eklenen olmazsa ya mahiyetin kendisi ya da mahiyetin parçası olur. Varlığın mahiyetin kendisi olması geçersizdir. Zira varlık ortak ise de mahiyet ortak değildir. Çünkü var olanların hakikatleri farklıdır. İnsan, at, ağaç mefhumları gibi.

Varlığın mahiyetin parçası olması da geçersizdir. Çünkü varlık, mahiyetlerin parçası olsaydı, var olanlar arasında ortak olan özsel şeylerden daha kapsamlı olduğundan, bütün özsel şeylerin cinsi olurdu. Tabii olarak, altında yer alan türleri fasıllar ile birbirinden ayırlırdı. Fasıllar, var olan mahiyetlerin oluşturucusu ve mahiyetlerin parçaları olduğundan, varlığın, fasılların da cinsi olması gerekirdi. Zira zihnimize göre varlık, en genel anlamda, var olanların cinsidir.

[16] Mezkûr faşillarıñ da mevcûd faşilları bulunduğu için bir mâhiyet eczâsınıñ ilâ-ğayr-i'n-nihâye tertib-i suretiyle teselsül lâzım gelir. Bu teselsül muhâldır. Zîrâ basit; mürekkebiñ mebbei' olduğundan mürekkebiñ basîta intihâ eylemesi lâ-büddür. Çünkü basit müntefi olunca sûret-i kat'iyede mürekkeb de müntefi demektir. Kezâlik keşret; ğayr-i mütenâhî olunca be-hemeñâl o keşrette vâhid bulunmak lâ-büddür. Çünkü vâhid; mebbe-i keşret olduğundan ânin intifâsı keşretin intifâsını mukteğidir. Şu hâlde ilâ-ğayr-i'n-nihâye terettüb eden fuşûl-i mezkûrede basit ve vâhid olan bir faşlın vücûdu vâcib ve bununla nâ-mütenâhî farđ edilse silsile munkaṭı' olur. Bundan başka vücûd ya cevher veya 'arağdır. Cevher 'arağın cüz'ü olmadığı gibi 'arađ da cevherin cüz'ü olamaz. Binâen-'aleyh vücûduñ mevcûdâtıdan cüz olması bağıldır.

Merâtib-i vücûd dördür. Vücûd-ı hâricî, vücûd-ı zihni, vücûd-ı lafzî, vücûd-ı haṭṭî. Vücûd-ı hâricî, ta'bir-i âharla vücûd-ı fi'l-'âyân; bir şeyin zât ve haḳîkât ve nefsi taḳḳûkidir. Vücûd-ı zihni ta'bir-i diğerle vücûd-ı fi'l-ezhân; bir şeyin zihindeki sûret-i muṭâbaqasıdır ki hâricde taḳḳûk edecek olsa o şeyin kendisi olur. Vücûd-ı lafzî veya vücûd-ı fi'l-'ibâre ile vücûd-ı haṭṭî yâḥud vücûd-ı fi'l-kitâbe, bir şeyin zât ve haḳîkatine idâfe ḥayşiyetiyle birer vücûd-ı mecâziden başka bir şey degildir.

[16] Söz konusu fasılların da var olan fasılları olduğü için bir mahiyetin parçalarının sonsuza kadar dizilmesi suretiyle sonsuz bir dizi gerekli olur. Bu sonsuz dizi imkânsızdır. Zira basit, bileşigin kaynağı/kökeni olduğundan, bileşigin basitte sona ermesi gerekir. Çünkü basit ortadan kalkınca, kesinlikle bileşik de ortadan kalkar. Benzer biçimde, çokluk sonsuz olduğunda o çokluk içerisinde her hâlikarda bir'in bulunması gerekir. Çünkü bir, çokluğun kaynağı olduğundan onun yok olması çokluğun yokluğunu gerektirir. Öyleyse, sonsuzca sıralanan söz konusu fasıllarda basit ve bir olan bir fasılın varlığı zorunlu ve bununla sonsuz farz edilirse dizi kesilmiş olur. Bunun dışında, varlık ya cevher ya da arazdır. Cevher arazın parçası olmadığı gibi, araz da cevherin parçası olamaz. Dolayısıyla, varlığın var olanların parçası olması geçersizdir.

Varlığın dereceleri dördtür. Dışarıdaki varlık, zihindeki varlık, sözdeki varlık, yazıdaki varlık. Dışarıdaki varlık, başka bir ifadeyle dış dünyadaki varlık, bir şeyin kendisi, gerçekliği ve kendisinin gerçekleşmesidir. Zihindeki varlık, diğer deyişle zihinlerdeki varlık, bir şeyin zihindeki karşılığıdır ki dış dünyada gerçekleşecek olsa bu şeyin kendisi olur. Sözdeki varlık veya yazıdaki varlık, bir şeyin kendilik ve gerçekliğine nispetle mecazi varlıktan başka bir şey değildir.

[17] İbn Sînâ vücūd-ı zihniyi işbât sadedinde diyor ki:

Her şeyin hâricde bir vücūdu vardır. Zevat-ı eşyânın taḥaḳḳuḳu onuñladır. Meşelâ: Ateşin bir vücūdu vardır ki bu vücūdla kendisinde iḥrâḳ ve idâ'a gibi ateşe maḥşûş aḥkâm zâhir olur. İşte ateşin bu vücūdu; vücūd-ı 'aynî ve hâricî ve vücūd-ı aslîdir. Biz hâricde ateşten şarf-ı nazarla ateşi düşünebiliriz. Kezâlik hâricde vücūdu olmayan şeyleri de taşavvur edebiliriz. Bu taşavvurâtımız; gerek ateşin ve gerek vücūd-ı hâricîsi olmayan o şeylerin 'aqlımızda, zihnimizde vücūdları bulunduğuna delâlet eyler.

#### **İbn Sînâ'ya Göre Mevcūd-ı Hâricinin Taksîmi**

Her mevcūd-ı hâricî; zâtı cihetinden tetkîḳ olunup diğeri bir şeyden kat-ı nazar edildikde iki şüret zâhir olur: Ya ḥaddi zâtında o mevcūda varlık vâcib olur, 'ademi saḥîḥ olmaz. Veyâ varlık vâcib olmaz; vücūd da, 'adem de, saḥîḥ olur. Kısm-ı evvel vâcib li-zâtihi, kısm-ı şânî mümkün li-zâtihi'dir. Şu hâlde mevcūd-ı hâricî, vâcib li-zâtihi ve mümkün li-zâtihi kısımlarına inḳisâm eder. Mâ'lumdur ki mümkün ancak başka şeyden şarf-ı nazar olunarak şırf kendi ḥaḳîḳati mülâḥaza edildigi zaman mümkün ḳalabilir. Yoksa bir şart ile

[17] İbn Sînâ zihindeki varlığı ispatlama konusunda şunları söylüyor:

Her şeyin dışarıda bir varlığı vardır. Şeylerin kendilerinin gerçekleşmesi onunladır. Örneğin, ateşin bir varlığı vardır ki bununla kendisinde yakma ve aydınlatma gibi ateşe özgü nitelikler ortaya çıkar. İşte ateşin bu varlığı dışarıdaki varlık ve asıl varlıktır. Biz ateşi, dışarıdaki varlığandan bağımsız düşünebiliriz. Benzer biçimde, dışarıda varlığı olmayan şeyleri de düşünebiliriz. Bizim düşüncemiz, ateşin veya dışarıda varlığı olmayan o şeylerin zihnimizde ve aklımızda varlığı olduğuna delalet eder.

#### **İbn Sînâ'ya Göre Dışarıdaki Varlıkların Kısımları**

Dışarıdaki her varlık, kendisi açısından incelenip, diğeri her şey bir kenara bırakıldığında iki durum söz konusu olur: ya o var olanın kendisinde varlık zorunlu olur ve yokluğu doğru olmaz; ya da varlık zorunlu olmaz, varlık da yokluk da doğru olur. Birinci kısım kendinden zorunlu, ikinci kısım kendinden olurludur. Öyleyse, dışarıdaki varlık, kendinden zorunlu ve kendinden olurlu kısımlarına ayrılır. Bilinmektedir ki olurlu, başka her şeyden bağımsız olarak, sırf kendi gerçekliği dikkate alındığı zaman olurlu kalabilir. Eğer bir koşul ile



[18] meşrûṭ olursa o vakit o, mümkün değil, belki ya vâcib veyâ mümteni' olur. Meşelâ: mümkün; vücûdu yâḥut 'illet-i vücûdu şartıyla teemmül edilirse vâcib olur. Zîrâ kendisi veya vücûdunu icâb eden 'illeti mevcûd iken mümkünün mâ'dûm olması müstaḥîldir. Çünkü bu ḥâl, hem mevcûdiyeti ve hem ma'dûmiyeti, ya'nî muḥâl olan ictimâ-ı zıddeyni mûcib olur. Bil'akis kendisi veyâ 'illet-i vücûdu ma'dûm olmak şartıyla taşavvur olunursa mümteni' olur. Zîrâ bu taḳdirde o mümkünün mevcûd olması müstaḥîldir. Bir şeyin zâtı cihetinden mümkün olması, sâlifü'z-zikr şartla nazâr ve teemmül olunmak şüretiyle vâcib veya mümteni' olmasını münâfî degildir. Zîrâ imkân; mümkünün zâtı i'tibâriyle, vücûb ve imtina' ise ona lâḥiḳ olan şartlar i'tibâriyledir. Tafşîlât-ı sâbıkaya nazaran Vâcibiñ de vâcib bi-zâtiḥi ve vâcib bi-ğayriḥi kısımlarına inḳisâm eylediği münfehîm olur. İbn Sînâ, mevcûdât-ı ḥâricîde ḳadîm ve ḥâdiş ta'bîrlerini de ḳabûl ve isti'mâl ediyor. Faḳaṭ âniñ 'inde ḳadîm de ḥâdiş de zâtî ve zamânî kısımlarına münkasımdır. ḳadîm, ğayri ile mesbûḳ olmazsa (zâtî)dir, Vâcib Teâ'lâ gibi. 'Ademle mesbûḳ olmazsa (zamânî)dir, Vâcib Teâ'lâ, mümkünâttan 'ukûl, eflâk, nufûs-ı eflâk, heyûlâ vesâire gibi. Şu ḥâlde ḳadîm-i zemânî; zâtiden e'am oluyor.

[18] bağlanırsa, o zaman belki zorunlu veya imkânsız olur. Örneğin olurlu, varlığı veya varlığının nedeni koşuluyla düşünülürse zorunlu olur. Nitekim kendisi veya varlığını gerektiren nedeni var olduğunda olurlunun yok olması imkânsızdır. Çünkü bu durum, hem var olmayı hem de yok olmayı yani, imkânsız olan iki çelişğin birleşmesini gerekli kılar. Aksine olurlu, kendisinin veya varlığının nedeninin yok olması koşuluyla düşünülürse imkânsız olur. Nitekim bu durumda bu olurlunun var olması imkânsızdır. Bir şeyin kendisi açısından olurlu olması, yukarıdaki açıklama göz önünde bulundurulmak koşuluyla, zorunlu veya imkânsız olmasını ortadan kaldırmaz. Nitekim imkân, olurlunun kendisi ile ilgilidir; zorunluluk ve imkânsızlık ise ona ilişen koşullar ile ilgilidir. Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde zorunlunun da kendinden zorunlu ve başkasından zorunlu kısımlarına ayrıldığı anlaşılır. İbn Sînâ, dışarıdaki varlıklar için öncesiz ve önceli terimlerini de kullanmaktadır. Ancak ona göre, öncesiz ve önceli de kendinden ve zamansal gibi kısımlara ayrılmaktadır. Öncesiz, başkası ondan önce olmazsa *kendinden*'dir; Yüce Zorunlu gibi. Öncesinde yokluk geçmemiş ise *zamansal*'dir; Yüce Zorunlu ve olurlulardan, akıllar, felekler, feleklerin nefsleri ve heyula gibi. Bu durumda, zamansal öncesiz, kendinden öncesizden daha geneldir.

[19] Hâdiş; ğayriyle mesbûk olursa (zâtî); ‘ademle mesbûk olursa (zamānî)dir. Evvelkine mişâl: ‘ukûl veşâire gibi. İkinciye mişâl: ħavadiş-i yevmiyyedir. Demek ki hâdiş-i zâtî zamānîden e‘amdır.

### **İbn Sînâ’nın İsbât-ı Vâcib Delili ve Delil-i İmkân**

Müşârun-ileyh; imkân delilini mümkünün vücûdu ve şebâtı i‘tibâriyle iki tarzda irâd etmektedir:

#### **Ṭarz-ı Evvel**

Bir mevcûduñ vücûdundan şüphe yoktur. O mevcûd eger vâcib ise Vâcibiñ vücûdu şâbit olur ki maṭlûb da budur. Eger mümkün ise âniñ bir ‘illeti bulunmağ ħarûridir. Zîrâ mümkünün vücûdu ‘ademinden evlâ olmadığından, o mümkün kendiliginden mevcûd olduğu taḳdirde mütesâviyeyden biriniñ bilâ-müreccih tercihi lâzım gelir, bu ise muḫâldir. O hâlde mümkün, var olmak için kendinden başka bir ‘illete müftekindir. Muḫtâcun-ileyh olan ‘illet de ya vâcib ya mümkündür. Vâcib ise maṭlûb şâbit olur. Mümkün ise ya ma‘lûl, vücûdunda oña muḫtâc olduğu gibi, ‘illet daḫî var olmak için ma‘lûle muḫtâc olur.

[19] Önceli, başkası ondan önce olursa *kendinden*; yokluk ondan önce olursa *zamansal*’dır. Birinciye örnek, akıllar vs. dir. İkincinin örneği, günlük olup biten olaylardır. Demek oluyor ki kendinden önceli, zamansal önceli’den daha geneldir.

### **İbn Sînâ’nın İsbât-ı Vâcib Delili ve İmkân Delili**

İbn Sînâ imkân delilini, olurlunun varlığı ve devamlılığı açısından iki yolla açıklamaktadır:

#### **Birinci Yol**

Bir var-olanın varlığından şüphe yoktur. Bu var-olan zorunlu ise, Zorunlu’nun varlığı kabul edilmiş olur ki zaten istenen de budur. Eğer olurlu ise, onun bir nedeninin olması gerekir. Zira olurlunun varlığı, yokluğundan öncelikli olmadığından bu olurlu kendi kendine var olursa, bir tercih edici olmadan iki eşitten birinin tercih edilmiş olması gerekir; oysa bu imkânsızdır. Öyleyse olurlu, var olmak için kendi dışındaki bir nedene ihtiyaç duyar. Kendisine ihtiyaç duyulan neden ise ya zorunludur ya da olurludur. Zorunlu ise istenen elde edilmiş olur. Olurlu ise, nedenli var olmak için ona muhtaç olduğu gibi, neden de var olmak için nedenliye muhtaç olur.

[20] Yâhut o 'illet de mümkün olduğundan, mevcûd olmak için diğer bir mümkününe o da dördüncüye helümce-cerran müftekir olur. Ve 'illetiñ in'ıdâmından sonra ma'dümüñ beķası mümteni' olduğundan 'ilel ve ma'lûlât me'al vücûd olmak, ya'nî sâha-i vücûdda birlikte bulunmak şüretiyle silsile ilâ ğayr-in- nihâye temâdî eder. Şıķķ-ı evvele göre devr, şıķķ-ı şânide de teselsül lâzım gelir. Devr bâtıldır; zîrâ bir mümkün diğer bir mümkününe 'illet olunca, 'illetin ma'lûle taķaddümü ğarûrî bulunmasına binâen oña teķaddüm etmesi ve binâ-berin mümküneynden her biriniñ kendinden evvel olana diğerinden evlâ olması lâzım gelir. Bu ise bir şeyiñ kendi nefesine teķaddümünü mücib olur ki muhâldir. Bundan başka iki mümkünden her biri kendiniñ hem 'ileti hem de ma'lûlü olacağı cihetle bir şeyden hâsıl olan diğer bir şeyiñ biz-zât huşul bulduķdan sonra o şeyden hâsıl olmasını icâb eder. Bu da müstaķıldir. Teselsül de bâtıldır. Zîrâ ğayr-i mütenâhî 'ilel ve ma'lûlât silsilesi âhâd ve eczâsına muhtâc olduğu için mümkündür. O hâlde bu silsileniñ de bir 'ileti bulunmak lâ-büddür. O 'illet; nefs-i silsile olamaz. Zîrâ eger nefs-i silsile olursa bir şeyiñ kendi nefesine 'illet ve binâen-'aleyh müteķaddim olması lâzım gelir. Bu ise mümteni'dir. O 'illet, âhâddan her biri de olamaz. Zîrâ âhâddan her biri cümleyi muķteđi degildir. Hâlbuki bir şeyiñ 'ileti o şeyi muķteđi olmak ğarûrîdir.

[20] Ya da o neden de olurlu olduğundan, var olmak için başka bir olurluya, o da dördüncü bir olurluya ve sonsuza dek başka bir olurluya muhtaç olur. Dahası, neden yok olduktan sonra yok olanın devamı imkânsız olduğundan, nedenler ve nedenlilerin birlikte var olması, yani varlık sahasında birlikte bulunması suretiyle dizi sonsuza kadar uzayıp gider. Birinci şıkta döngü, ikinci şıkta sonsuz geriye gidiş gerekli olur. Döngü geçersizdir; zira bir olurlu diğer bir olurluya neden olunca, nedenin nedenliden önce gelmesi zorunlu olduğundan, ondan önce gelmesi ve bundan dolayı da olurlulardan her birinin kendinden önce olana diğerinden öncelikli olması gerekir. Bu ise bir şeyin kendi kendisinden önce olmasını gerektirir ki imkânsızdır. Ayrıca, iki olurludan her biri kendisinin hem nedeni hem de nedenlisi olacağından, bir şeyden meydana gelen başka bir şeyin kendisi ortaya çıktıktan sonra o şeyden de meydana gelmesini gerektirir ki bu da imkânsızdır. Sonsuz geriye gidiş de geçersizdir. Zira sonsuz nedenler ve nedenliler dizisi, elemanlarına ve parçalarına muhtaç olduğundan olurludur. Öyleyse bu dizinin bir nedeninin olması gerekir. O neden, dizinin kendisi olamaz. Eğer dizinin kendisi olursa, bir şeyin kendisinin nedeni olması ve dolayısıyla kendinden önce gelmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır. O neden, elemanlardan her biri de olamaz. Nitekim elemanların her biri bütünü gerektirici değildir. Oysa bir şeyin nedeninin, o şeyi gerektirici olması zorunludur.

[21] O ‘illet; âhâddan ba‘dısı da olamaz. Zîrâ eger âhâddan ba‘dısı olursa, bir şeyiñ kendisine ve ‘illetlerine ‘illet olması lâzım gelir ki muhâldir. Belki ‘illet-i mezkûre silsileden hâric bir şey olur. Mevcûdât-ı mümkün silsilesinden hâric olan şey ise ancak Vâcibu’l-vücûd bi-zâtihîdir.

### Ṭarz-ı şânî

Bir mevcûduñ vücûdundan şüphe yokdur. O mevcûd eger vâcib ise Vâcibiñ vücûdu şâbit olur ki maṭlûb da budur. Eger mümkün ise -gerek hâdiş gerek gayr-i hâdiş olsun- o mümkünüñ sebât ve devâm-ı vücûdu ya bi-zâtihîdir veyâ bir ‘illete müftekidir. Mümkünüñ sebât ve devâm-ı vücûdu bi-zâtihî ise o, mümkün değil, vâcib olur ki ḥilâf-ı mefrûda ve bâtıldır. Mümkünüñ sebât-ı vücûdu bir ‘illetten münba‘iş ise ‘illet ma‘lûlüne bi’d-ıdarûre muḳârin olacağı cihetle bir ‘ilel ve ma‘lûlât silsilesi teşekkül eder. İşbu silsile Vâcibu’l-Vücûd bir ‘illete muntehî olmazsa ya teselsül veyâ devr lâzım gelir. Hâlbuki teselsül ve devr bâtıldır. O hâlde silsile-i ‘ilel ve ma‘lûlât; Vâcib bir ‘illete muntehî ve Vâcibiñ vücûdu şâbit olur.

[21] O neden, elemanların bir kısmı da olamaz. Eğer elemanların bir kısmı olursa, bir şeyin hem kendisine hem de nedenlerine neden olması gerekir ki bu imkânsızdır. Belki de söz konusu neden dizinin dışındaki bir şeydir. Olurlu varlıklar dizisinin dışında olan şey ise ancak, kendinden Zorunlu Varlık’tır.

### İkinci Yol

Bir var-olanın varlığından şüphe yoktur. Bu var-olan zorunlu ise, Zorunlu’nun varlığı kabul edilmiş olur ki zaten istenen de budur. Eğer olurlu ise -gerek önceli gerek önceli olmayan olsun- o olurlunun varlığının devamlılığı ya kendindedir ya da bir nedene muhtaçtır. Olurlunun varlığının devamlılığı kendinden ise, o olurlu değil, zorunlu olur ki bu, varsayıla aykırıdır ve geçersizdir. Eğer olurlunun varlığının devamlılığı bir nedenden gelmiş ise neden zorunlu olarak nedenlisine bitişik olacağından bir neden ve nedenliler dizisi ortaya çıkar. İşte bu dizi, kendinden zorunlu bir nedende son bulmaz ise, ya sonsuz dizi ya da döngü gerekir. Oysa sonsuz dizi ve döngü geçersizdir. Öyleyse, nedenler ve nedenliler dizisi Zorunlu bir nedende son bulur ve Zorunlu’nun varlığı ispatlanmış olur.