

İBN SÎNÂ'DA SUDÛRUN MANTIĞI:

SEBEPLİK- SUDÛR İLİŞKİSİ HAKKINDA BİR İNCELEME*

Muhammet Fatih KILIÇ**

Öz

Bu makalenin amacı, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) sudûr teorisinin mantığının mistik bir arka plana dayalı olarak değil, felsefi bir zemin üzerinde geliştiğini ortaya koymaktır. Bu ise, İbn Sînâ'nın sudûr teorisinin, Aristoteles'in (ö. MÖ 322), Yeni-Eflâtuncu filozofların ve İbn Sînâ'nın kendi sebeplik düşüncesiyle irtibat noktaları gösterilerek yapılacaktır. Bu çerçevede, makalede, İbn Sînâ'nın sudûr teorisinin sebeplikle olan üç irtibat noktası tespit edilmiştir: Bunlar, (i) aktarıma dayalı sebeplik anlayışı, (ii) "Birden bir çıkar" ilkesi ve (iii) zâtı gereği zorunlu ve başkasıyla zorunlu/zâtı gereği mümkün ayrımıdır. Bunlardan ilk ikisi, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu bağlama işaret eder. Üçüncü ise İbn Sînâ'nın sudûr teorisine dâhil ettiği özgün felsefi katkısını gösterir. İbn Sînâ, her biri, aynı zamanda sebeplik teorisinin özelliklerinden olan bu ilkelere dayalı olarak sudûr teorisini ortaya koyar. Böylece İbn Sînâ, kendisinden önceki Yeni-Eflâtuncu filozofların ve Fârâbî'nin (ö. 339/950) sudûr şemalarına nispetle sebeplikle irtibatı daha belirgin bir sudûr açıklaması sunar.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Sudûr, Sebeplik, Aristoteles, Yeni-Eflâtunculuk

THE LOGIC OF EMANATION IN THE PHILOSOPHY OF AVICENNA: AN ANALYSIS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN CAUSALITY AND EMANATION

Abstract

This article aims to argue that the logic of emanation of Avicenna (d. 428/1037) flourishes on the ground of a philosophical basis instead of a mystical one. In order to prove this argument, I indicate to several contact points between Avicennan theory of emanation and causality. In this framework, I determine three contact points: (i) The conception of causality based on the transmission, (ii) the principle of "From one proceeds only one" and (iii) the distinction between necessary existent by itself and contingent existent by itself/necessary existent by other. Among these points, (i) and (ii) are derived from the Aristotelean (d. BC 322) and Neo-Platonist background. On the other hand, (iii) is what Avicenna includes into the theory of emanation as his own philosophical contribution. Avicenna establishes his theory of emanation by utilizing all of these points which also emerged in the philosophical discussions on causality. Therefore, Avicenna presents an explanation of emanation explicitly connected to the causality in

Makale gönderim tarihi: 29.09.2017, kabul tarihi: 03.11.2017

Doi: 10.26791/sarkiat.339150

* Bu makale, 2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığım "İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

İletişim: muhammetfatihkilic@artuklu.edu.tr

comparison to the schema of emanation of the Neo-Platonist philosophers and al-Fārābī (d. 339/950).

Keywords: Avicenna, emanation, causality, Aristotle, Neo-Platonism.

1. Giriş

P. Morewedge, “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna)” başlığını taşıyan ve seri hâlinde yayımlanan iki makalesinde, İbn Sînâ’nın sudûr teorisinin, daha çok Zerdüştlükten mülhem mistik bir yapı arz ettiğini savunur. Zerdüştlüğün İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) yanı sıra İslâm düşünce geleneğindeki sûfî akımlara da tesir ettiğini öne süren Morewedge, İbn Sînâcı sudûr anlayışında, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişkinin “düşünce” üzerinden gerçekleştiğini belirtir. Çünkü Tanrı’nın düşünmesiyle insanoğlu da dahil olmak üzere bütün mevcûdât kendisinden taşar ve insan Tanrı’yla ancak düşünmesi üzerinden bağ kurar. Morewedge’a göre düşünme merkezli sudûr anlayışı, Aristoteles (ö. MÖ 322) ve Yeni-Eflâtuncu arka plandan ziyade Zerdüştlüğün İbn Sînâ üzerindeki etkisine işaret eder. Dahası Morewedge, sudûr teorisinin en önemli ilkelerinden biri olan “Birden bir çıkar” yargısını bir tür mistik aksiyom olarak değerlendirir ve bu aksiyomun Zerdüştlük geleneğinin izlerini taşıdığını savunur. Dolayısıyla Morewedge, söz konusu çalışmalarında, İbn Sînâcı sudûr mantığının, Aristotelesçi anlamda felsefî olmaktan ziyade felsefî bir mistisizm olarak okunması gerektiğini iddia eder.¹

Ne var ki İbn Sînâ’da var oluş sürecinin niteliğini ve Tanrı’dan çokluğun ne şekilde varlık kazandığını açıklamak üzere ortaya çıkan sudûr teorisi, Morewedge’in iddiasının aksine filozofun ilk dönem eserlerinden olgunluk dönemi yazılarına kadar felsefî bir çerçevede gelişir ve sebeplik düşüncesinin sağladığı kavramsal zeminde vücut bulur.² Bu makale bunu göstermek amacıyla yazılmıştır. Bu amaç doğrultusunda İbn Sînâ sistemindeki sudûr teorisi, (i) kökleri Aristoteles’e uzanan Yeni-Eflâtuncu aktarıma dayalı sebeplik anlayışı, (ii) sebeplikle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan “Birden bir çıkar” ilkesi ve (iii) var olmak için bir sebebi olup olmama ayrımının esasını oluşturduğu İbn Sînâ’ya özgü zâtı gereği zorunlu ve başkasıyla zorunlu/zâtı gereği mümkün ayrımı üzerinden açıklanacaktır.

2. Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu Arka Plan

Sudûr teorisi söz konusu olduğunda ilk akla gelen felsefî akım, Yeni-Eflâtunculuktur. Yeni-Eflâtuncu bir metin olan *Esûlûcyâ* üzerinden İslam

¹ Parviz Morewedge, “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part I”, *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 91, Sayı: 4 (Ekim-Aralık 1971), s. 467-476; a.mlf., “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna), Part II”, *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 92, Sayı: 1 (Ocak-Mart 1972), s. 1-18.

² İ. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* adlı eserinde, İbn Sînâcı sudûrun mantığını illiyet ve zorunluluk düşüncesinden hareketle okur. Ancak Kutluer’in bu açıklamalarında, sudûrun, sebeplik teorisinin hangi ilkeleri üzerine kurulu olduğuna ilişkin ayrıntılı bir açıklamaya rastlanmaz. Bunun yerine İbn Sînâ’nın Tanrı kanıtlamasını da içeren mümkün varlıkların nihai ilkesinin, zorunlu fâil sebep, Tanrı olduğu üzerinde durulur. Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 181-194.

düşüncesine giren ve Fârâbî'nin (ö. 339/950) katkılarıyla İbn Sînâ'ya ulaşan sudûr teorisi, sebeplik anlayışına dayalı olarak ilk akıldan maddeye; ulvî âlemden süflî âleme değin bütün mevcudatın, İlk Sebep'ten varlığa gelişine ilişkin bütünlüklü bir resim sunar. Yeni-Eflâtuncu filozoflar, bu metafizik sistemi inşa ederken Eflâtuncu idealar düşüncesinin yanı sıra Aristoteles'in sebeplik anlayışından da yararlanmışlardır.³

Aristoteles, *Fizik*, VIII'de bilkuvve durumdan bilfiil hâle geçen bir şeyin, sebepli olma durumundan sebep olma durumuna intikal edebileceğini belirtir. Sözelimi soğuk olan bir su, ısıtıldığında bilkuvve ısınmış olma hâlinde bilfiil ısınmış olma hâline geçer. Isınmış olan suyun eğer bir engel yoksa bir başka şeyin ısıtılmasına bilfiil sebep olması mümkündür. Dolayısıyla suyun ısınması bir sebepliye bilfiil ısınmış olan su, bir başka şeyin ısıtılmasının sebebi olur.⁴ Sebeplik açısından düşünüldüğünde buradaki en dikkat çekici olan husus, bir sebepli olarak ısınan suyun aynı zamanda ısıtan bir sebep hâline gelmesidir.

A. C. Lloyd'a göre bu örnekteki sebeplik anlayışının ön plana çıkan üç temel özelliği vardır: (i) Benzer benzere sebep olur, (ii) sebepten sebepliye bir aktarım vardır ve (iii) sebebin sebeplisine aktardığı nitelikle sebeplideki nitelik eşittir.⁵ Aristoteles'in fiziksel bağlama ilişkin söz konusu açıklamalarından çıkarılan bu özellikler arasında aktarıma dayalı sebeplik anlayışını doğrudan benimseyen Yeni-Eflâtuncu filozoflar,⁶ benzerin benzere sebep olduğu anlayışını ise fizik ve metafizik disiplinlerine uygulanacak şekilde genişletmişler⁷ ve Aristotelesçi iddianın aksine, sebebin, sebepliye ve ondan daha fazlasını içerdiğini savunmuşlardır.⁸

Yeni-Eflâtuncu sudûr teorisinin Aristotelesçi sebeplik ilkeleriyle irtibatına ilişkin olarak söz konusu ilkelerin yanı sıra, Aristoteles tarafından kendisine işaret edilen "Birden bir çıkar" ilkesinin de önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Aristoteles'in bu ilkeyi kullandığı bağlam, bileşik cevherlerin ne şekilde sûret kazandığıyla ilgili olarak daha çok fiziksel sebepliğe ilişkin açıklamalarında karşımıza çıkar. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş* adlı eserinde bileşiğin bir parçasının bir sebepten sadece bir içerim aldığını ve bileşiği tek bir sûret hâline getiren şeyin de bileşiğin

³ Genel olarak Yeni-Eflâtunculuğun özel olarak ise Plotinus'un (ö. MS 270) Aristoteles ve Eflâtun'la ilişkisi hakkında bkz. C. J. de Vogel, "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", *Mind*, Cilt: 62, Sayı: 245 (1953), s. 43-64.

⁴ Aristoteles, *Fizik*, Saffet Babür (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, 255b, s. 359. Ayrıca bkz. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, s. Oxford University Press, Oxford, New York 1990, s. 99; a.m.f., "The Principle That the Cause Is Greater than Its Effect", *Phronesis*, Cilt: 21, Sayı: 2 (1976), s. 146-147.

⁵ Lloyd, "The Principle That the Cause Is Greater than Its Effect", s. 146-148.

⁶ Lloyd, *a.g.e.*, s. 147.

⁷ Lloyd, *a.g.e.*, s. 147. Sözelimi, *Enneadlar*'ında sebepliğe ilişkin açık bir tanıma gitmeyen Yeni-Eflâtuncu felsefenin kurucu ismi Plotinus, sebeplikle ilgili olarak "bir şeyi [sebebine] benzetmek" tabirini kullanır. Bkz. Plotinus, *Tâsü'âtü Eflâtûn*, Ferid Cebr (Çev.), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1997, s. 316. Yine Yeni-Eflâtunculuğun önde gelen isimlerinden Proclus'un (ö. MS 485), *Teolojinin Unsurları* adlı eserinin 29. teoremi benzerin benzere sebep olması meselesine hasredilmiştir. Bkz. Proclus, *The Elements of Theology*, E. R. Dodds (Çev.), Oxford University Press, Londra 1963, s. 35.

⁸ Lloyd, *a.g.e.*, s. 147-148. Örnek olarak bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, Glenn R. Morrow, John Dillon (Çev.), Princeton University Press, Princeton 1987, s. 164-165.

sahip olduğu parçaların kendi sebeplerinden aldığı içerimler arasındaki sebepsel uyum olduğunu düşünür. Dolayısıyla bir sebepten sadece bir sebepli çıkar ve bunlar arasındaki sebepsel uyum bir bileşiği tek bir sûret hâline getirir.⁹ Aristoteles ayrıca *Metafizik*'teki cevherle ilgili bir tartışmada, Demokritos'a (ö. MÖ 370[?]) atıfla ikinin birden çıkmasının imkânsız olduğunu belirterek "birden bir çıkar" ilkesine işaret etmiş olur.¹⁰

Aristoteles, her ne kadar bu ilkeyi açık olarak "birden bir çıkar" şeklinde formüle etmiş olmasa da onun kullandığı bu ilke, kendi felsefesinde bir sebebin sahip olduğu tabiatın bir yönden sadece bir şeye sebep olabileceğini göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Çünkü söz konusu ilkeye göre düşünüldüğünde bir tabiat, bir yönden aynı anda iki şeyin sebebi olamaz. Sözelimi görmeye sebep olan gözün tabiatı, görmesi bakımından aynı zamanda hem görüp hem de duyma işlevi göremez. Yahut da yakması bakımından ateşin sahip olduğu tabiat, pamuğu aynı zamanda hem yakıp hem de söndüremez. Dolayısıyla bir sebep, tabiatı gereği sahip olduğu bilkuvve sebep olma etkinliğini bir yönden sadece bir sebepli meydana getirecek şekilde gerçekleştirir.

Yeni-Eflâtuncu filozoflar, Aristoteles'in daha çok fiziksel sebeplik bağlamda kullandığı bu ilkeyi, tıpkı aktarıma dayalı sebeplik anlayışında olduğu gibi metafizik sahaya taşımışlar ve sudûr teorisini inşa ederken, özellikle de Tanrı'dan sadece bir aklın çıkmasına ilişkin açıklamalarda bulunurken bu ilkeyi dikkate alan bir akıl yürütme geliştirmişlerdir. Örnek olarak Plotinus, sudûr teorisine ilgili açıklamalarda bulunurken İlk İlke'nin hiçbir çokluk barındırmayıp mutlak anlamda basit bir yapıya sahip olmasıyla irtibatlı olarak O'ndan sadece bir aklın çıkabileceğini ifade eder. Çünkü Plotinus açısından bakıldığında İlk İlke'nin birlik dışında sahip olduğu hiçbir yön yoktur. Şayet İlk İlke'den birden fazla varlık meydana gelseydi, bu durum, O'nda birden fazla yönün varlığını gerektirmiş olurdu. Bu ise açıkça O'nun basitliğine hâle getirir.¹¹ Bu nedenle Plotinus, İlk

⁹ Bkz. Aristoteles, *On Generation and Corruption*, H. Joachim (Çev.), Forgotten Books, Charlesten 2007, I.10, s. 52; ayrıca bkz. Theodore Scaltsas, "Mixing the Elements", *A Companion to Aristotle*, Georgios Anagnostopoulos (Ed.), Wiley-Blackwell, Oxford 2009 içinde, s. 256.

¹⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan (Çev.), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, 1039a, s. 360. İbn Rüşd (ö. 520/1126) *Tehâfüt*'ünde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisini eleştirirken onların bu teori bağlamında kullandıkları "Birden ancak bir çıkar" ilkesinin Aristoteles tarafından da kullanıldığını ancak onların bu ilkeyi yanlış anladıklarını savunur. İbn Rüşd'e göre Aristoteles bu ilkeyle, mevcudiyet kazanmış bütün varlıkların varlık sahibi olmalarının, kendi aralarındaki sebepsel irtibatla mümkün olduğuna ve bu sebepsel irtibatın bir ilk fâil tarafından sağlandığına işaret eder. Buradan hareketle İbn Rüşd, Aristoteles'in bu ilkeyi, ilk fâilin âlemdeki hem birliğin hem de çokluğun sebebi olduğunu göstermek için kullandığını belirtir. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Süleyman Dünya (Thk.), Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1980, I, s. 299-304; ayrıca bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 181. Ne var ki Aristoteles için İlk Sebep, varlığın kaynağı anlamında bir fâil değil; zaten mevcut olan varlığın kendisine yöneldiği bir gâye sebeptir. Dolayısıyla Aristoteles'in bu ilkeyi, İbn Rüşd'ün söz konusu ettiği ontolojik bir bağlamda değerlendirmesi pek muhtemel görünmemektedir.

¹¹ Plotinus felsefesinde Bir'in tabiatına ilişkin ayrıntılı açıklamalar için bkz. A. H. Armstrong, *Plotinus*, Collier Books, New York 1962, s. 53-64.

İlke'nin mutlak olarak basit bir varlık olduğunu ve O'ndan sadece bir aklın meydana geldiğini savunur.¹²

Aristoteles'in fiziksel sebeplik bağlamındaki açıklamalarından çıkarılan aktarıma dayalı sebeplik anlayışıyla yine Aristoteles'le irtibatlı bir şekilde sebepliğe ilişkin bir ilke olarak formüle edilebilecek “birden bir çıkar” düşüncesinin belirleyici olduğu bir zeminde gelişen Yeni-Eflâtuncu sudûr teorisi, İlk İlke'den başlayarak varlığa geliş hiyerarşik bir düzen içinde açıklar. Plotinus'tan itibaren Yeni-Eflâtuncu filozoflar, evreni belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde düşünmüşler ve bu hiyerarşideki ontolojik tabakalar arasında, sebepliğe dayalı güçlü bir ilişki tesis etmişlerdir.

Bir (*to Hen*), Akıl (*Nous*) ve Ruh'tan (*Psykhē*) oluşan üçlü hipostaz şemasını geliştiren Yeni-Eflâtuncu felsefenin kurucu ismi Plotinus'a göre, Bir'den sudûr eden ilk ve tek şey, henüz akıl özelliği kazanmayan bir tür varlıktır. Bu varlık, mutlak anlamda yetkin olan Bir'e yöneldiğinde akıl olma özelliğini kazanır.¹³ Plotinus'a göre Akıl hipostazı, akıl olma özelliğini kazandığı (*'urûc/epistrophê*) sırasında, ayrıca *mevcutlar (ta onta)* şeklinde ifade edilen sûretler kazanır. Plotinus, bu sûretlerin, Eflâtuncu idealara tekabül ettiğini belirtir.¹⁴ Akıl, Bir'e yöneldiği sırada, yetkinlik bakımından Bir'le aynı seviyede olmasa da¹⁵ O'nunla sahip olduğu benzerlikten dolayı, tıpkı O'nun gibi taşar ve yine O'nun gibi sadece bir varlığı, Ruh'u meydana getirir (*nüzûl/proödos*).¹⁶ Anlaşılan o ki Plotinus, Akıl'ın sahip olduğu sûretlerin, onda çoklu yönlerin bulunmasını gerektirmediği kanaatindedir ve Akıl'ı tıpkı Bir'de olduğu gibi tek yöne sahip bir varlık olarak yorumlayarak Akıl'dan sadece Ruh'un sudûr ettiğini düşünür. Bir yandan Akıl'a öbür yandan maddeye bakan özelliğiyle Ruh, Akıl'a yönelerek Akıl'daki söz konusu sûretleri müşâhade eder ve bu sûretlere bakarak kendisinden daha aşağıda olan birimlere varlık verir.¹⁷ Akıl'dan farklı olarak çok boyutlu bir yapıya sahip olan Ruh'tan, oluş ve bozuluşa konu olan çokluk sudûr eder.¹⁸ Böylece nüzûl ve 'urûc süreçlerinin tayin ettiği bu sudûr şeması, en alttaki ontolojik birimin varlık kazanmasına değin sürer.¹⁹

Bu sudûr şemasında, fâil ve gâye sebeplik, üçlü hipostaz arasındaki sebeplik ilişkisinde belirleyici bir rol oynar. Buna göre her ontolojik birim, fâil sebepliğin bir sonucu olarak derece bakımından kendisinden daha yetkin olan bir üstteki ontolojik birimden varlığını alır ve bir tür varlık seviyesine ulaşır (*to einai*). Ardından varlığını bilfiil hâle getirmek suretiyle yetkinleşir ve tam olarak var olur

¹² Plotinus'un “Birden bir çıkar” ilkesine işaret eden açıklamaları için bkz. Plotinus, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, V.1.6, s. 429-431; V.2.1, s. 436-437; V.3.15, s. 452-454; V.3.16, s. 454-455. Plotinus'ta aklın İlk İlke'den nasıl meydana geldiğiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Eyjólfur Kjalar Emilsson, “Remarks on the Relation Between the One and Intellect in Plotinus”, *Traditions of Platonism*, John J. Cleary (Ed.) Ashgate Publishing, Surrey 1999 içinde, s. 271-290.

¹³ Plotinus, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, V.2.1, s. 436.

¹⁴ Plotinus, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, VI.7.15, s. 644.

¹⁵ Plotinus, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, V.1.11, s. 435.

¹⁶ Plotinus, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, V.9.4, s. 497.

¹⁷ Plotinus, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, VI.7.15, s. 644.

¹⁸ Plotinus, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, V.2.1-2, s. 436-437.

¹⁹ Plotinus'un sudûr teorisiyle ilgili özlü bir çalışma için bkz. A. H. Armstrong, “Emanation in Plotinus”, *Mind*, Cilt: 46, Sayı: 181 (1937), s. 61-66.

(*to eu einai*). Söz konusu ontolojik birimin varlığını bilfiil hâle getirip yetkinleşmesi, ancak onun varlığının fâil sebebi olan bir üst seviyedeki ontolojik birime, onu bir gâye sebep olarak edinip yönelmesiyle (*'urûc/epistrophê*) mümkündür. Gâye sebebine dönüp yetkinleşmesiyle de kendi altındaki ontolojik birime varlık verir (*nüzûl/proödos*). Varlığın üst birimlerden daha aşağıdaki birimlere aktarımına dayalı olan bu düzende, Aristoteles'ten farklı olarak, sebebin, hem sebepliye aktardığı özelliği hem de bu özellikten fazlasını içerdiği anlayışı, bir yandan fâil sebepliğin bir sonucu olan *nüzûlü* ya da oluşu; diğer yandan gâye sebepliğin bir sonucu olarak ontolojik bakımdan aşağıdaki şeylerin yukarıdaki daha yetkin varlıklara *'urûcunu* ya da yönelmesini mümkün kılar.²⁰

Aktarıma dayalı sebeplik anlayışı ve “Birden bir çıkar” ilkesiyle irtibatlı olarak burada genel hatlarıyla kendisine işaret edilen Plotinus'un sudûr teorisi, daha önce de ifade edildiği gibi filozofun geniş kapsamlı eseri *Enneadlar*'ın, sudûr teorisini de içeren IV, V ve VI. kısımlarının tercüme faaliyetleri esnasında *Esûlücyâ* başlığı altında özetlenerek Arapçaya tercüme edilmesiyle İslam felsefe dünyasına girmiştir. *Esûlücyâ*'da birkaç nüans dışında²¹ genel karakteristiğini muhafaza eden Plotinus'un sudûr teorisi, burada da üçlü hipostaz arasındaki, yukarıdan aşağıya inildikçe yetkinliğin azaldığı aktarıma dayalı bir sebeplik ilişkisi üzerinden ve “birden bir çıkar” ilkesinin belirleyici olduğu bir zeminde ifade edilir.²²

3. İbn Sînâ'da Sudûrun Sebeplik İlkeleri Çerçevesinde Yeniden Yapılandırılması

İbn Sînâ, kendi sudûr teorisini ortaya koyarken devraldığı Yeni-Eflâtuncu sudûr mirasındaki söz konusu her iki özelliği de sisteminde işler. Tıpkı Yeni-Eflâtuncular gibi İbn Sînâ da, aktarıma dayalı sebeplik düşüncesinde *nüzûl* ve *'urûcu* mümkün kılan, sebebin, sebepliden daha öncelikli ve varlık yönünden daha güçlü olduğu anlayışını benimser. İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili olarak *Kitâbü 'Ş-Şifâ*: *Metafizik*, VI.3'teki ifadeleri şöyledir:

“Fâil, bazen kendisi gibi [bir şeye] varlık verir, bazen ateşin karartması ve sıcaklığın ısıtması gibi kendisi gibi olmayan [bir şeye] varlık verir. Kendisi gibi bir varlık meydana getiren fâilin, verdiği tabiatla başkasından daha öncelikli ve daha güçlü olduğu yaygın görüştür. Bu yaygın görüş ne açıktır ki bütün yönlerden

²⁰ İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, M. Cüneyt Kaya (Ed.), İSAM Yayınları, İstanbul 2013 içinde, s. 51-58.

²¹ Plotinus *Enneadlar*'ında, Bir'le ilgili olarak daha çok selbî bir teoloji benimser ve Bir'e İlk Sebep demekten kaçınır. Plotinus'un böyle düşünmesindeki gerekçesi, sebepliğin bir tür fiilde bulunmaya işaret etmesidir. Oysaki Plotinus açısından bakıldığında Bir'in yaratmak için herhangi fiile ihtiyaç duyması söz konusu olamaz. Mevcudatın kendisinden sudûr etmesi konusunda Bir'in herhangi bir güç ve irade ortaya koyması düşünülemez (Plotinus, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, V.2.1, s. 436). Öte yandan *Esûlücyâ*'nın mütercimi, Akl'ın kendisinden sudûr ettiği ilke için açıkça İlk Sebep (*el-'illetü'l-ülâ*) ifadesini kullanır (Plotinus, *Esûlücyâ, Eflûtîn 'inde'l-Arab*, Abdurrahman Bedevî (Thk.), Vekâletü'l-Matbû'ât, Kuveyt 1977 içinde, s. 51). Bu dönüşüm, sudûr teorisini benimseyen Fârâbî ve sonrasında İbn Sînâ'nın, *Enneadlar*'dan farklı olarak sudûrun kaynağını İlk Sebep şeklinde ifade etmeleri açısından önemlidir.

²² Bkz. Plotinus, *Esûlücyâ*, s. 6, 50-51, 108-109, 120, 130.

doğrudur. Fakat fâilin verdiği, varlığın ve hakikatin kendisi olması durumunda, veren, verdiği, alandan daha lâyıktır (*yekûnü 'l-müfîdü evlâ bimâ yüfîdühû mine 'l-müstefîd*).²³

İbn Sînâ bu pasajda, varlık sahibi bir fâil sebebin kendi varlığına benzer şekilde varlık vermesi durumunda, varlık alan sebeplerinin sahip olduğu varlık tabiatının kendisine varlık veren fâil sebeple aynı olamayacağını belirtir. İbn Sînâ'ya göre, varlık aktaran fâil sebebin varlık aktardığı sebepliden, varlık bakımından daha öncelikli ve güçlü olması gerekir. Çünkü varlık veren fâil sebep, varlığı, varlık verdiği sebepliden daha çok hak eder. Bu da sebebin aktardığı varlık özelliğiyle sebepliye aktarılan varlık özelliğinin aynı ontolojik seviyede olmadığını, sebebin mutlaka sebepliden daha üstün olması gerektiğini gösterir.

İbn Sînâ, var olmak için bir sebebi olup olmama ayrımının esasını oluşturduğu kendisine özgü zâtı gereği zorunlu ve başkasıyla zorunlu/zâtı gereği mümkün ayrımını, kendi sudûr teorisini ortaya koyarken açıklamalarına dahil eder. Bu, aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklanacağı gibi sudûr teorisinde ilk akıldan üç varlığın ne şekilde meydana geldiğini açıklaması bakımından önemli bir işlev görür. Ancak İbn Sînâ'nın Yeni-Eflâtunculardan devraldığı sudûr teorisine ilişkin katkısı, sadece varlık hakkındaki bölümlenmesinin sağladığı açıklayıcı kavramsal imkân değil; aynı zamanda sebepliğin bir ilkesi olarak değerlendirilebilecek "birden bir çıkar" ilkesini, açık bir şekilde kavramsallaştırmaya gitmiş olmasıdır. İbn Sînâ öncesinde gerek Aristoteles'te gerekse Yeni-Eflâtuncularda kullanılan ancak kavramsal bir yapıya kavuşmamış olan bu ilke, İbn Sînâ'nın hem fizik hem de metafizik sahayı kuşatacak şekilde fâil sebeplik anlayışının en önemli hususiyetlerinden biri olarak *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, IX.4'te, "Bir olması bakımından birden ancak bir var olur" (*enne 'l-vâhide min haysü hüve vâhid innemâ yücedü 'anhü vâhid*) şeklinde formüle edilmiştir.²⁴

İbn Sînâ *el-Mübâhasât*'ında, "Birden bir çıkar" (*al-vâhidü yasdürü 'anhü vâhid*) ilkesini açıklama sadedinde, bir şeyden (a) çıkması bakımından aynı şeyden (a) dışında bir şeyin çıkmasının mümkün olmadığını; çünkü (a) ve (b)'nin özdeş olmadığını ifade eder.²⁵ Buna göre bir sebebin bir yönden ancak bir sebeplisi olabilir. Tanrı gibi hiçbir şekilde bileşiklik barındırmayan mutlak anlamda basit bir fâil sebep söz konusu olduğunda, bu ilkenin bir sonucu olarak O'ndan doğrudan doğruya bir sebepli çıkabilir. Eğer mevzu bahis olan, mutlak anlamda basit olmayıp zâtî boyutta ya da anlam düzeyinde bir bileşikliğe sahip bir sebeple

²³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, Ekrem Demirli, Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, II, s. 14.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, II, s. 150. Davidson; Fârâbî, İbn Sînâ ve Rüşd'de aklı ele aldığı bir çalışmada İbn Sînâ'nın sudûr teorisini açıklarken, yaptığı araştırma sonucu "Birden ancak bir çıkar" ilkesinin, Plotinus tarafından işlendiğini ancak Plotinus da dahil olmak üzere İbn Sînâ öncesi hiçbir filozofta formüle edilmediğini belirtir. Bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York, Oxford 1992, s. 75, dn. 3. *Esûlücyâ, el-Hayrû'l-mahd* ve *el-İlmü'l-ilâhî* gibi Yeni-Eflâtuncu apokrif metinlerde ve Fârâbî'de de açık bir şekilde formüle edilmemiş bu ilkeye ilişkin kavramsallaştırma muhtemelen İbn Sînâ'ya aittir.

²⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, Muhsin Bîdârfer (Thk.), İntişârât-i Beydâr, Kum 1423, s. 253.

o zaman bu sebebin bileşenleriyle irtibatlı olarak kendisinden birden çok şeyin çıkması mümkün hâle gelir.²⁶ Ancak herhangi bir sebebin zâtını birlik sahibi tek bir şey olarak dikkate aldığımız sürece ondan doğrudan doğruya tek bir fiil çıkabilir. Örneğin insandaki yetilerin her biri, icra ettikleri fiillerin sebebi olarak müstakil birimler hâlinde alındığında, onlardan ancak bir fiil/sebepli sâdır olur. Buna göre kulak, sadece işitme işlevi görür. İşitmesi bakımından kulak, aynı zamanda (a) hem işitip hem de (b) tat alamaz. Çünkü (a) işitme ve (b) tat alma özdeş değildir. Birden çok şeyin bir araya gelerek yeni bir nesneyi oluşturması hâlinde ise oluşan nesneye bir sebep olarak farklı yönlerden birden çok fiil/sebepli nispet edilebilir. Ancak yine de bu nesnenin sahip olduğu boyutların her birine, aynı yönden yalnızca tek bir fiil/sebepli nispet edilebilir.²⁷

İbn Sînâ'nın "Birden bir çıkar" şeklindeki formüleştirmesini, aynı zamanda sebeple sebepli arasındaki zorunlu bağa işaret edecek bir şekilde okumak gerekir. Buna göre, sebep olarak düşünülen bir şeyin içerdiği bilkuvve sebep olma tabiatı, kendi tabiatına aykırı olacak şekilde bir sebeplik etkinliği gösteremez. Sözelimi, bütün sebepsel koşullar yerine getirildiğinde mayalanmış süt, bir başka şeye değil; ancak yoğurda dönüşebilir. Mayalanmış sütün tabiatı, yoğurttan başka bir sebepli meydana getirmez. Dolayısıyla sebep olarak alınan bir tabiatın, tek yönden düşünüldüğünde, sadece bir sebepli meydana getirmesi gerekir. Bu da sebebin sebepli üzerinde, tabiatı gereği bilkuvve olarak içerdiği sebep olma etkinliğinden farklı olarak bir etkinlikte bulunamayacağını gösterir. O hâlde bir sebep sahip olduğu tabiat gereği ancak kendisinden beklenen bir sebepli meydana getirebilir.

İbn Sînâ sudûr teorisini, varlığın, sebepten sebepliye aktarıldıkça yetkinliğinin azaldığı aktarıma dayalı sebeplik anlayışıyla kendisinin formüle ettiği "Birden bir çıkar" anlayışının belirleyici olduğu bir çerçevede ortaya koyar. İbn Sînâ ayrıca orta ve olgunluk dönemi eserlerinde, kendisine özgü zâtı gereği zorunlu, başkasıyla zorunlu/zâtı gereği mümkün kavramsallaştırmasını da sudûr teorisine ilâve ederek kendi teorisinin sebeplikle olan ilişkisini daha güçlü hâle getirir.

İbn Sînâ, ilk kitabı olan *el-Hikmetü'l-'Arûdiyye*'den itibaren sisteminde sudûr şemasına yer verir. "Birden bir çıkar" ilkesinin ve aktarıldıkça yetkinlik kaybına uğrayan hiyerarşik varlık anlayışının öp plana çıktığı bu şemada, zorunlu-mümkün ayrımının sağladığı açıklayıcı kavramsal imkân henüz kendisine yer bulmuş değildir. İbn Sînâ'nın söz konusu eserindeki konuya ilişkin ifadeleri şöyledir:

"İlk'ten bir şey var olmuşsa bu, ancak gereklilik yoluyla (*bi-lüzûm*) O'ndan var olmuştur. O'ndan varlık kazanan ilk varlıkta çokluğun bulunması imkânsızdır. Çünkü bir şeyin O'ndan gereklilik yoluyla meydana gelmesi yönünden bir başkası meydana gelmez. Eğer O'ndan bir başka şey zorunlu olarak

²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ': İkinci Analitikler*, Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 35.

²⁷ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 191-192. Türker, ilgili yerde metafizik ve fizik anlamını kuşatacak şekilde fâil sebebin üç temel özelliğinin bulunduğunu; bunların başında da "Birden ancak bir çıkar" kuralının yer aldığını ifade eder.

meydana gelirse bu ancak bir başka yönden söz konusu olabilir. O zaman da bu durum, O'nda iki yönün bulunduğunu gösterecek ve dolayısıyla O'nun zâtı bir ve basit olmayacaktır. Şu hâlde O'ndan ilk olarak varlık kazanan, ancak tek bir zât olabilir, fakat varlığı yetkinleştikten sonra (*ba'demâ yekümü vücûdühû*) çokluk, [İlk'e olan] nispeti bakımından zorunlu olarak ondan meydana gelir. [İlk'ten ilk olarak meydana gelen bu varlık], kendi varlığı bakımından bir şey, İlk'e nispeti bakımından bir [başka] şeydir (*fe innehû fi hayzi nefsihî şey'ün ve bi'l-idâfeti ile'l-Evveli şey'ün*). Şayet bu varlık bir akılsa kendisini akletmesi bakımından bir şey; [İlk'i akletmesi bakımından bir başkasıdır]. Bu durum açıklığa kavuştuktan sonra deriz ki: Varlığını başkasından alan her şey, şayet burada bir başka sebep mevzu bahis değilse, mertebe ve yetkinlik bakımından varlık verenden daha aşağıdadır. Varlık alanın varlık verenden daha üstün bir varlığa sahip olması mümkün değildir. Varlığını bir başkasının varlığından alan şeyin, varlığı bakımından sahip olduğu iki yön vardır (*feyekûnü lehû nahvâni mine'l-vücûd*): (i) Varlık aldığı şeyden daha aşağıda olduğu yön ve (ii) başkasından aldığı varlığa sahip olduğu bir [diğer] yön.

Bilindiği gibi aklî varlık, aklî olmayan varlıktan varlık olarak daha yetkindir. Basit olan da bileşik olandan daha üstündür, tıpkı ayırık olanın ayırık olmayandan [daha üstün olduğu gibi]. Ayırık olan varlıklar, basittir. [Onlar için] ilk sebepler söz konusu değildir. Aynı şekilde onlar, İlk'in [doğrudan] sebeplileri de değildir. Çünkü onlar, aracılık yoluyla İlk'in sebeplileri olurlar. Akıl olmayan bir şeyin aracılık etmesi ise söz konusu olamaz. Zira akıl olmayan bir şey, akıldan daha yetkin olmadığı için varlık veremez. Öyleyse ilk sebepli, zâtı bir olan bir akıldır ve kendisini ve başkasını akletmesi bakımından farklı yönlere sahiptir.”²⁸

Bu pasajda İbn Sînâ, sudûr sürecini, İlk'ten gereklilik yoluyla çıkan ilk varlığın mutlaka bir olması gerektiğini ifade ederek başlatır. Burada İbn Sînâ, “Birden ancak bir çıkar” ilkesiyle irtibatlı olarak İlk'ten (a) bir şeyin meydana gelmesi bakımından O'ndan (b) başka bir şeyin çıkmasının imkânsız olduğunu dile getirir. Çünkü varsayılan sudûra konu varlıklar, özdeş değildir. Eğer O'ndan başka bir şey çıksaydı, bu bir başka yönden söz konusu olurdu ve bu durum, O'nda bir başka yönün bulunmasını gerektirirdi. İbn Sînâ, kendisinde iki yön bulunan

varlığın zâtı gereği basit bir varlık olamayacağını dolayısıyla zâtı gereği basit olan İlk'ten ancak bir tek sebepli meydana geldiğini ısrarla vurgular.²⁹

İbn Sînâ ardından ilk sebeplinin var olduktan sonra kendi varlığına ve İlk'e nispeti açısından zorunlu olarak bir tür çokluğu barındırması gerektiğini ifade eder. Yine "Birden bir çıkar" ilkesiyle ilişkili bir şekilde düşündüğümüzde bu varlık, kendi varlığı bakımından (i) bir yöne, İlk'e nispeti bakımından ise (ii) bir başka yöne sahiptir. Dolayısıyla ilk sebeplinin sahip olduğu yönler açısından bakıldığında ondan birden fazla varlık meydana gelebilir.

İlk'ten zorunlu olarak çıkan ilk sebeplinin, İlk'in mutlak basitliği ve yetkinliğiyle irtibatlı olarak mutlaka basit bir ayrık akıl olması gerektiğini ifade eden İbn Sînâ, ilk aklın İlk'e ve zâtına nispetle sahip olduğu iki yönün akledilmesinin iki sebepli meydana getirebileceğini savunur. Ancak bu iki yönünün mahiyetlerinin özdeş olmayıp birbirinden farklı olması, ilk akıldan meydana gelen sebepliler arasında bir fark doğuracaktır. Nitekim İbn Sînâ metnin ilerleyen satırlarında, ilk aklın, sahip olduğu ikili nispetle (*isneyniyetü'l-idâfiyye*) irtibatlı olarak, İlk'i akletmesiyle bir başka ayrık akli (*vücûdü 'aklin mufârik*), zâtını akletmesiyle de en uzak olan ilk cismin varlığını (*el-cismü'l-evvelü'l-aksâ*) meydana getirdiğini belirtir.³⁰ Ardından İbn Sînâ, ayrıntılara girmeden bu silsilenin, bütün ebedî semavî varlıkların ve oluş-bozuluşa konu olan mevcûdâtın varlığı tamamlanuncaya değin devam ettiğini belirtir.³¹

"Birden bir çıkar" ilkesinin takip edildiği bu şemada, yukarıda alıntılanan pasajın içine yerleştirilmiş olan, varlığın aşağıdaki ontolojik birimlere aktarıldıkça yetkinliğin azaldığı düşüncesini burada zikretmek gerekir. Yeni-Eflâtuncu aktarıma dayalı sudûr şemasını takip eden İbn Sînâ, varlığını başkasından alan bir sebeplinin, kendisine varlık aktaran sebepten mertebe ve yetkinlik bakımından daha aşağıda olduğunu belirterek, hem *nüzûle* yani varlık veren sebebin fâillğine işaret etmiş olur; hem de *urûcun* yani daha az yetkin olan sebeplinin kendisinden daha yetkin olan gâyeye yönelmesinin yolunu açmış olur.

İbn Sînâcı sudûr mantığı ve şemasının tam resmini elde etmek için *el-Hikmetü'l-Arûdiyye*, okuyucuya yeterince malzeme sunmaz. Muhtemelen İbn Sînâ, bu eserindeki sudûr açıklamasında Fârâbî'nin etkisi altındadır. Nitekim İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Arûdiyye*'deki sudûr açıklaması, kendi orta ve olgunluk dönemi eserlerindeki üçlü nispet ilişkisinin belirlediği şemadan çok, Fârâbî'nin *Arâ'* adlı eserindeki sudûr şemasına yakındır. Fârâbî burada İlk'ten taştan ikinci varlığın/ilki aklın, İlk'i ve kendisini aklettiğini belirterek ilk akla ilişkin ikili bir akletme sürecine işaret eder. İkinci varlığın/ilki aklın İlk'i akletmesinin zorunlu olarak üçüncü bir varlığı/ikinci akli var kıldığını; kendisine özgü olan zâtını akletmesinin ise ilk gökküresini zorunlu olarak meydana getirdiğini belirtir.³² Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Arûdiyye*'deki ilk aklın sahip olduğu ikili nispet anlayışıyla

²⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 160-161.

³⁰ Bkz. İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 162.

³¹ Bkz. İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 162.

³² Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, A. Nasrî Nâdir (Thk.), Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 61.

paralellik arz eder.³³ Her ne kadar İbn Sînâ söz konusu eserinde zorunlu-mümkün ayırımına gitse de sudûr teorisini diğer eserlerinde gördüğümüz gibi sebepsizlik-sebeplilik esasına dayanan zâtı gereği zorunlu varlık, başkasıyla zorunlu varlık/zâtı gereği mümkün varlık analizinin sağladığı üçlü nispet düşüncesi üzerinden kurmaz.

İbn Sînâ'nın, çokluğun İlk'ten sudûrunu kendisine özgü söz konusu varlık analiziyle irtibatlı olarak üçlü yön üzerinden kurması, ilk olarak filozofun *el-Mebde' ve'l-me'âd* adlı eserinde karşımıza çıkar. İbn Sînâ burada öncelikle İlk'in her açıdan zâtı gereği zorunlu varlık olduğunu ve zorunlu varlık olması dışında bir başka yöne sahip olamayacağını belirterek "birden bir çıkar" ilkesinin bir gereği olarak O'ndan sadece bir sebepli çıktığını ifade eder. İlk'in mutlak bir olmasının bir sonucu olarak O'ndan meydana gelen varlığın, kendi yapısında hiçbir bileşiklik barındırmayan salt bir akıl sûreti olması gerektiğini belirtir. Ancak İbn Sînâ, ilk aklın yapısında bileşiklik barındırmasa da bir tür çoklu anlam barındırması gerektiğini savunur. Aksi hâlde çokluğun nasıl meydana geldiği açıklamasız kalacaktır. Peki yapıcı bir olan ilk akılda çoklu anlam nasıl bulunabilir? Bu soruya İbn Sînâ şöyle cevap verir:

"Ayrık akıllarda çokluk türünden bir şey bulunması ancak şu söyleyeceğim şekilde mümkün olabilir: [İlk] sebepli zâtı gereği mümkün varlıktır, İlk ise zorunlu varlıktır. [İlk] sebepli zorunlu olarak hem kendi zâtını hem de İlk'i akleder. Bu şekilde onda bir çokluk meydana gelir: (i) Varlık imkânına ilişkin yön (*ma'nâ imkânü'l-vücûd*), (ii) zâtını akledip onunla cevhere büründüğü yön ve (iii) İlk'i aklettiği yön. [İlk] sebeplinin sahip olduğu bu yön ona İlk'ten gelmiş değildir. Çünkü onun varlık imkânı, İlk'in sebep olmasıyla değil; zâtı gereği sahip olduğu bir şeydir. İlk'ten ona gelen, varlığının zorunluluğudur (*bel lehû mine'l-Evveli vücûbü vücûdihî*). Ardından çokluğ[un ona ilişmesi], İlk'i akletmesiyle ve *birliğinin varlığı için gereken çokluk* (*kesratun lâzimetun li-vücûdi vahdetihî*) olarak zâtını akletmesiyle [söz konusu olur]. Birlik sahibi olan bir şeyden birlik sahibi bir varlığın meydana gelip ardından, [bu] varlığın başlangıcında söz konusu olmayan ve varlığının ilkesine dahil olmayan izâfî bir çokluğun ona ilişmesini dışlamıyoruz. O hâlde bu [izâfî] çokluğun, ilk bilinenlerden topluca meydana gelen çokluğa ilişkin varlık imkânının sebebi olması gerekir. Şayet bu [izâfî] çokluk olmasaydı o akıllardan sadece bir şey çıkardı ve onlardan bir cisim çıkması mümkün olmazdı. Dolayısıyla [ayrık akıllar] için ancak bu şekilde bir çokluk söz konusu olabilir.

³³ Fârâbî'nin sudûr şemasının üzerine inşa edildiği ikili nispet anlayışıyla ilgili olarak bkz. M. Yusuf Hüseyin, "Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir", *Gürbüz Deniz (Çev.)*, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 33 (2001/2), s. 91-99.

Yukarıda geçen [ifadelerden] açıklığa kavuşmuştur ki ayrık akıllar sayıca çoktur, fakat İlk'ten hep birlikte meydana gelmiş değıllerdir. Bilakis onlar arasında İlk'ten [doğrudan] meydana gelen en yüce aklın olması gerekir. Sonra da onu diğerk akıllar takip eder. [Ayrıca] her aklın altında maddesi ve nefse tekabül eden sûretiyle birlikte bir felek vardır. Dolayısıyla her aklın altında var olması bakımından üç şey vardır[: Takip eden akıl, feleğın nefsi ve maddesi]. Bu üç varlığın varlık imkânı, ibdâ'ın konusu olarak ilk akıldan, onda bulunan söz konusu üçlü yön sebebiyle, zorunlu bir şekilde meydana gelmesi gerekir.

Üstün olan, pek çok yönden üstün olanı takip eder. Böylece ilk aklın (i) İlk'i akletmesiyle kendisinden bir başka aklın varlığı, (ii) kendi zâtını akletmesiyle en uzak feleğın, nefse tekabül eden sûretinin varlığı ve yetkinliği, (iii) zâtı gereğı mümkün varlık olduğunu akletmesiyle de en uzak feleğın cirminin varlığı meydana gelir.”³⁴

Bu pasajda da “Birden bir çıkar” ilkesini titizlikle takip eden İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûdiye*'deki Tanrı'nın basitliğine ilişkin kaygılara paralel olarak Tanrı'dan öncelikle sudûr eden birinci aklın sahip olduğu çokluk anlamının, Tanrı'dan kaynaklanmadığını ve cevherî birlik bakımından ilk aklın basit olduğunu vurgular. Çünkü ilk aklın varlık ilkesine ilişen bir çokluk yoktur ve ilk akıl var kılındığı anda birlikli bir yapı arz eder. İlk akıldaki çokluk anlamı, onun; (i) İlk'i, (ii) zorunluluk kazanmış varlığını ve (iii) kendisine ilişkin varlık imkânını akletmesiyle ortaya çıkar. Tanrı'nın bu yönler arasında ona aktardığı, sadece ilk aklın varlığının zorunluluğudur. İlk aklın İlk'i akletmesi onun kendi fiilidir. Varlık imkânı da aynı şekilde ona İlk'ten gelen bir şey değıl; onun kendi zâtı gereğı sahip olduğu bir yöndür. Dolayısıyla İlk'ten yalnızca bir yön, yani ilk aklın varlığı sudûr eder.

Birinci aklın sahip olduğu “birliğinin varlığı için gereken çokluk”, İbn Sînâ'nın bu metninde işaret ettiği ancak daha sonraki metinlerinde yetkin bir yapı kazandırdığı mahiyet-varlık ayrımı üzerinden de yorumlanabilir. Buna göre Tanrı'nın varlığından başka bir mahiyeti bulunmadığından ve kendisinden başka akledeceğı ne bir başka varlık ne de kendisinde ikinci bir yön söz konusu olmadığından, O'ndan sadece birinci aklın varlığı sudûr eder. İlk akıl ise, Tanrı'dan farklı olarak, mahiyeti varlığını gerektirmediğinden ve mahiyet-varlık ayrımına tabi olduğundan (i) mahiyetinin bir gereğı olarak varlık imkânına ve (ii) Tanrı'dan varlık kazanmasıyla da başkasıyla zorunluluk kazanmış varlığa sahiptir. Dolayısıyla varlık imkânına ilişkin olan ve zâtı gereğı sahip olduğu mahiyetiyle Tanrı'nın ona aktardığı varlığı birbirinden ayrıdır. Birinci akıl, her ne kadar cevherî birlik bakımından basit bir varlık olsa da birinci akıldaki mahiyet-varlık

³⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, Abdullah Nûrânî (Thk.), Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmî, Tahran 1363, s. 79.

ayrımı, onda ikili bir yönün bulunduğunu gösterir. Birinci akıl, ayrıca kendisine varlık veren Tanrı'yı aklettiğinde onda bir üçüncü yön ortaya çıkar.

Birinci akıldaki bu üç yöne ilişkin çokluk, onun altındaki üç varlığın (*triad*) varlık imkânına işaret eder. Bu varlık imkânları, birinci aklın, İlk'i akletmesiyle ikinci aklın varlığına, İlk'ten gelen zorunluluğunu akletmesiyle en uzak feleğin nefsinin varlığına ve kendi varlık imkânını akletmesiyle de en uzak feleğin maddesinin varlığına dönüşür. Birinci akıl kendi altındaki üç varlığın hepsinden de daha üstündür. Çünkü birinci akıl, diğer varlıklardan farklı olarak Tanrı'dan doğrudan doğruya varlık kazanmış ve onu takip eden akıllar, birinci akıl aracılığıyla meydana gelmişlerdir. Ayrıca birinci aklın altında bulunan varlık kazanmış triadın içinde de bir hiyerarşi vardır. Buna göre birinci aklın sahip olduğu en şerefli yön İlk'i akletmesi olduğundan, bu yönün bir sebeplisi olan ikinci akıl, diğer sebepliler olan feleğin nefsi ve maddesinden üstün olması gerekir. Aynı şekilde birinci aklın varlığının zorunluluğuna ilişkin olan yön, varlığının imkânına ilişkin olan yönden daha üstün olduğundan varlığının zorunluluğunu akletmesinin bir sebeplisi olarak ortaya çıkan feleğin nefsi, feleğin maddesinden daha üstündür.³⁵ Bir silsile hâlinde ay-altı varlıkların sûretini veren faal akla gelinceye değin devam eden varlığın aşağıdaki ontolojik birimlere aktarıldığı hiyerarşik sudûr süreci, triadlar arasında fâil ve gâye sebepliği gerekli kıldığı gibi her aklın altında bulunan triadda da hem varlık kaynağı olarak fâil sebep hem de iştıyakın kaynağı olarak gâye sebep şeklinde rol oynar. Dolayısıyla İbn Sînâcı sudûr şemasında *nuzûl* ve *'urûc* anlayışıyla irtibatlı olarak metafizik anlamda fâil ve gâye sebeplik önemli bir işlev görür.

el-Mebde' ve *'l-me'âd'* ında ortaya koyduğu bu sudûr şemasını sonraki eserlerinde de olduğu gibi muhafaza eden İbn Sînâ,³⁶ İlk'ten başlayarak hiyerarşik bir şekilde yukarıdan aşağıya doğru varlığın aktarıldığı ve aşağıya inildikçe yetkinliğin azaldığı bir sudûr şeması benimser. Aktarıma dayalı metafizik sebeplik anlayışında zikredilen benzerin benzere sebep olduğu fikri, ilk aklın, takip eden aklı meydana getirmesinde görülebilir. İlk akıl, ikinci akıldan, ikinci akıl da üçüncüsünden daha yetkin olsa da ayırık akıllar arasında akılsal mahiyet ve cevherî birlik bakımından bir benzerlik söz konusudur. Bu hususlar daha önce ifade edildiği gibi Yeni-Eflâtunculara benimsenmiş ilkelere dir. Ne var ki İbn Sînâ'nın sudûr teorisini ortaya koyarken "Birden bir çıkar" ilkesine gösterdiği sadakat, Plotinusçu ve Fârâbîci sudûr şeması da dahil olmak üzere kendisinden önce bir başkasında görmek zordur.³⁷ İbn Sînâ'nın başarısı, sadece söz konusu ilkeyi

³⁵ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 81.

³⁶ Aslında İbn Sînâ'nın Metafizik'teki sudûr açıklamasını *el-Mebde'* ve *'l-me'âd'* dan tek farklı kılan husus, "Bir olması bakımından birden ancak bir var olur" şeklindeki formülleşirmenin *Metafizik*'te yapılmış olmasıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ': Metafizik*, II, s. 150-151. İbn Sînâ'nın *el-Mebde'* ve *'l-me'âd'* dan sonraki bazı eserlerinde yer alan sudûr açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, Muhammed Abduh (Thk.), Câmi'atü Kâhire, Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, Kahire 1974, s. 275; a.mlf., *İşâretler ve Tembihler*, Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 156-157.

³⁷ İbn Sînâ'nın sudûr teorisi konusunda Yeni-Eflâtunculardan ve kendisinden önceki filozoflardan farklılaştığı hususlar için bkz. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonism*, George Allen, Urwin, Londra 1982, s. 35-37; Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi", Osman Elmalı, H. Ömer Özden (Çev.), *Atatürk Üniversitesi*

açıkça formüle etmiş olmasında değil; aynı zamanda zorunlu-mümkün ayrımını sudûr açıklamasına dahil ederek bu ilkenin gereğini titizlikle yerine getirebilecek bir kavramsal imkân sağlamasında aranmalıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Plotinus, *Nous*'ta bulunan sûretlerin/ideaların onda oluşturduğu çokluk anlamını dikkate almamış ve ondan sadece *Psyche*'nin meydana geldiğini düşünmüştür. Fârâbî ise *Arâ*' adlı eserinde ilk akıldan ikinci aklın ve ilk gökküresinin meydana geldiğini belirterek söz konusu gökkürenin maddesi ve nefsi arasındaki ayrımı ve birinci aklın hangi yönlerden bu madde ve nefse sebep olduğunu açıklamamıştır.³⁸

Ancak İbn Sînâ'nın sebeplilik-sebepsizlik ayrımının esasını oluşturduğu zâtı gereği zorunlu, başkasıyla zorunlu/zâtı gereği mümkün ayrımıyla "Birden bir çıkar" ilkesinin bir gereği olarak birinci aklın, hangi yönlerden hangi varlıklara sebep olduğunu titizlikle açıklama başarısı göstermiştir.

Zâtı gereği zorunlu, başkasıyla zorunlu/zâtı gereği mümkün ayrımının sudûr teorisine dahil edilmesi, aynı zamanda sudûr teorisinin sebeplikle olan bağımlı da kuvvetlendirmiştir. Zâtı gereği mümkün varlık, ancak kendisinden başka bir sebeple zorunlu hâle gelebilir. Mümkün varlığın imkânı tek başına onu var kılmaz. Onun varlık kazanması için mutlaka varlık veren bir sebep tarafından varlığın ona aktarılması gerekir. Bu varlık veren sebebin de nihâi anlamda zâtı gereği zorunlu varlık olması gerekir. Aksi takdirde sebepler zinciri sonsuza kadar uzar ve mümkünün varlık kazanmasını açıklayacak anlamlı bir açıklamadan yoksun kalırız. Zâtı gereği zorunlu varlığın, varlığından başka bir mahiyeti bulunmadığından ve dolayısıyla varlıktan başka bir yönü söz konusu olmadığından yalnızca varlık aktarır.

4. Sonuç

İbn Sînâ'nın, çokluğun Tanrı'dan ne şekilde meydana geldiğini açıklayan sudûr teorisi, Morewedge'in iddiasının aksine mistik bir arka plandan hareketle kurulmaz. Bunun yerine Aristotelesçi felsefe geleneğiyle irtibatlı bir zeminde gelişir. Bu ise en açık hâliyle İbn Sînâcı sudûr açıklamasının sebeplikle olan ilişkisinde görülür. Nitekim İbn Sînâ'nın sudûr teorisi sebepliğin ilkelerinden hareketle kurulur. Bunlardan ikisi aktarıma dayalı sebeplik anlayışı ile "Birden bir çıkar" ilkesidir. Bu iki özellik de Aristoteles'ten Yeni-Eflâtunculuğa kadar sebeplikle ilgili tartışmalarda gündeme gelir.

İbn Sînâ, sudûr teorisindeki aktarıma dayalı sebeplik anlayışında, sebeple sebepli arasında aktarılanı eşitleyen Aristotelesçi yaklaşımı değil, aktarıldıkça yetkinliğin

İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 33 (2010), s. 221-227; Murteza Korlaelçi, "Plotinus'un Sudûr Anlayışı İle İbn Sînâ'nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, s. 229-250; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 113.

³⁸ Fârâbî, *Siyâse*'de, *Arâ*" da olduğundan daha ayrıntılı bir sudûr şeması ortaya koyar ve semâvî cisimlerin nefislerine ilişkin üçlü bir akletme sürecinden bahseder. Buna göre semâvî cisimlerin nefisleri kendi özlərini, İlk'i ve kendilerini meydana getiren ayrik akılları aklederler ve bu şekilde üçlü bir akletme tarzına sahip olurlar. Ancak Fârâbî'nin ifade ettiği bu üçlü akletme özelliği, varlık veren bir niteliğe sahip olmayıp gâye sebeplikle ilişkili olarak hareketle sebep olur. Bkz. Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdi'i'l-mevcûdât*, Fevzi Mitri Neccar (Thk.), Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1964, s. 34, 40-41, 52. Dolayısıyla Fârâbî'nin sudûr teorisinde akıllara ilişkin olarak varlık vermek bakımından İbn Sînâ'da olduğu gibi bir üçlü nispet ilişkisinden söz edemeyiz.

azaldığı Yeni-Eflâtuncu sebeplik anlayışından yana bir tavır takınır. Bu ise, bir yandan var oluşun fâil sebepliğe dayalı olarak anlatıldığı ontolojik bir açıklama sunarken, diğer yandan daha az yetkin olanın daha çok yetkin olana yöneldiği gâye sebeplikle ilgili teleolojik bir açıklama sunar.

İbn Sînâ, sudûr teorisinde “Birden bir çıkar” ilkesini, kendisinden önceki filozoflardan çok daha açık bir şekilde formüle ederek bu ilkeyi mistik bir aksiyomdan ziyade, sebeplik düşüncesi zemininde felsefi olarak kanıtlanabilir bir ilke olarak kullanır. İbn Sînâ'nın formüllemesine göre bu ilke, her bir sebebin yalnızca doğasında olan sebepsel etkinliklerde bulunabileceğini gösterir. Bu bakımdan söz konusu ilkenin İbn Sînâ tarafından illiyet zorunluluğu düşüncesiyle ilişkili olarak açıklandığı söylenebilir.

İbn Sînâ'nın sudûr teorisinin sebepliğin ilkeleriyle olarak üçüncü irtibat noktasını ise, filozofun kendisine özgü zâtı gereği zorunlu ve başkasıyla zorunlu/zâtı gereği mümkün ayrımının sudûr teorisine dâhil edilmesi oluşturur. Bu ayrımla İbn Sînâ, kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak ilk akıldan meydana gelen üç varlığı anlatırken “Birden bir çıkar” ilkesiyle daha uyumlu bir sudûr açıklaması sunma imkânı elde etmiştir. Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın sebepliğin söz konusu üç boyutu üzerinde kurulan sudûr şemasının sebeplikle olan irtibatının, kendisinden önceki Yeni-Eflâtuncu ve Fârâbîci sudûr teorilerine nazaran daha sıkı olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- ARİSTOTELES, *Fizik*, Saffet Babür (Çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, Ahmet Arslan (Çev.), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- ARISTOTLE, *On Generation and Corruption*, H. Joachim (Çev.), Forgotten Books, Charlesten 2007.
- ARMSTRONG, A. H., *Plotinus*, Collier Books, New York 1962.
- ARMSTRONG, A. H., “Emanation in Plotinus”, *Mind*, Cilt: 46, Sayı: 181 (1937), s. 61-66.
- ATAY, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- DAVIDSON, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York, Oxford 1992.
- EMILSSON, Eyjólfur K., “Remarks on the Relation Between the One and Intellect in Plotinus”, *Traditions of Platonism*, John J. Cleary (Ed.) Ashgate Publishing, Surrey 1999 içinde, s. 271-290.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, A. Nasrî Nâdir (Thk.), Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye el-mülakkab bi-mebâdi'i'l-mevcûdât*, Fevzi Mitri Neccar (Thk.), Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1964.

HÜSEYİN, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, Gürbüz Deniz (Çev.), *Felsefe Dünyası*, Sayı: 33 (2001/2), s. 91-99.

İBN RÜŞD, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, I, Süleyman Dünya (Thk.), Dârü’l-Me’ârif, Kahire 1980.

İBN SÎNÂ, *el-Hikmetü’l-‘Arûdiyye*, Muhsin Salih (Thk.), Dârü’l-Hâdî, Beyrut 2007.

İBN SÎNÂ, *İşâretler ve Tembihler*, Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İBN SÎNÂ, *Kitâbü’l-Hidâye*, Muhammed Abduh (Thk.), Câmi’atü Kâhire, Külliyyetü Dâri’l-‘Ulûm, Kahire 1974.

İBN SÎNÂ, *Kitâbü’ş-Şifâ’: İkinci Analitikler*, Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

İBN SÎNÂ, *Kitâbü’ş-Şifâ’: Metafizik*, II, Ekrem Demirli, Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İBN SÎNÂ, *el-Mebde’ ve ’l-me’âd*, Abdullah Nûrânî (Thk.), Müessese-i Mutâla’ât-i İslâmî, Tahran 1363.

İBN SÎNÂ, *el-Mübâhasât*, Muhsin Bîdârfer (Thk.), İntişârât-i Beydâr, Kum 1423.

KORLAELÇİ, Murteza, “Plotinus’un Sudûr Anlayışı İle İbn Sînâ’nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, s. 229-250.

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

LLOYD, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, s. Oxford University Press, Oxford, New York 1990.

LLOYD, A. C., “The Principle That the Cause Is Greater than Its Effect”, *Phronesis*, Cilt: 21, Sayı: 2 (1976), s. 146-156.

MOREWEDGE, Parviz, “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sînâ (Avicenna), Part I”, *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 91, Sayı: 4 (Ekim-Aralık 1971), s. 467-476.

MOREWEDGE, Parviz, “The Logic of Emanationism and Sufism in the Philosophy of Ibn Sina (Avicenna), Part II”, *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 92, Sayı: 1 (Ocak-Mart 1972), s. 1-18.

NABI, Mohammed Noor, “Plotinus ve İbn Sînâ’nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, Osman Elmali, H. Ömer Özden (Çev.), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 33 (2010), s. 221-227.

NETTON, Ian Richard, *Muslim Neoplatonism*, George Allen, Urwin, Londra 1982.

PLOTİNUS, *Esûlûcyâ, Eflûtîn ’inde’l-Arab*, Abdurrahman Bedevî (Thk.), Vekâletü’l-Matbû’ât, Kuveyt 1977 içinde, s. 3-164.

PLOTİNUS, *Tâsû'âtü Eflûtîn*, Ferid Cebr (Çev.), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1997.

PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*, Glenn R. Morrow, John Dillon (Çev.), Princeton University Press, Princeton 1987.

PROCLUS, *The Elements of Theology*, E. R. Dodds (Çev.), Oxford University Press, Londra 1963.

SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

SCALTSAS, Theodore, "Mixing the Elements", *A Companion to Aristotle*, Georgios Anagnostopoulos (Ed.), Wiley-Blackwell, Oxford 2009 içinde, s. 242-259.

TÜRKER, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

ÜÇER, İbrahim Halil, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, M. Cüneyt Kaya (Ed.), İSAM Yayınları, İstanbul 2013 içinde, s. 37-90.

de VOGEL C. J., "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", *Mind*, Cilt: 62, Sayı: 245 (1953), s. 43-64.