

İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*

ENGİN ERDEM

Y. DOÇ. DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

enginerdem77@gmail.com

Özet

Bu makalede, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını ispat hakkındaki görüşlerini konu edeceğim. Günümüzde İbn Sînâ'nın delilinin ontolojik mi kozmolojik mi olduğu konusunda felsefeciler arasında hararetli tartışmalar yaşanmaktadır. Onların çoğuna göre, İbn Sînâ, Aristo'yu takip ederek, Tanrı'nın varlığını yaratılmıştan Yaratıcı'ya giden bir yol ile ispatlamaya çalışmakta, önsel değil deneysel bir delil ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın varlık, modalite, varlık-mahiyet ayrımı, metafiziğin konusu ve amaçları hakkındaki görüşlerini analiz ettikten sonra şunu iddia ediyorum: İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını duyusallar vasıtasıyla, yaratılmıştan Yaratıcı'ya giden bir yol ile ispatlamaya çalışmaz. Aksine, o bunu, varlığın doğasını, varlık olması bakımından incelemek suretiyle yapar; onun delilinde Tanrı yaratılmışların varlığına şahitlik eder, yaratılmışlar O'nun varlığına değil. Makalenin sonunda İbn Sînâ'nın delili ile kozmolojik ve ontolojik deliller arasındaki benzerliklere, daha önemlisi farklılıklara işaret edip, ayrıca Orta Çağ Hıristiyan felsefesinin en önde gelen İbn Sînâcı filozofu olan Henry of Ghent'in görüşlerine atıfta bulunarak şunu ileri sürüyorum: İbn Sînâ'nın delili kozmolojik olmadığı gibi Anselmci anlamda ontolojik de değildir; en doğrusu onun deliline "Metafizik Delil" demektir.

Anahtar Sözcükler: İbn Sînâ, Tanrı, Varlık, Mahiyet, İlâhî Basitlik, Metafizik Delil.

* Bu makale, *Din Felsefesi Derneği* tarafından İSAM'ın katkılarıyla 20-21 Mayıs 2011 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen "Tanrı'nın Varlığına İlişkin Argümanlar" başlıklı atölye çalışmasında sunduğum aynı başlıklı bildiri metninin gözden geçirilmiş ve kısmen genişletilmiş halidir. Anılan toplantıda, bildiri hakkındaki görüş ve önerilerini paylaşan, Doç. Dr. Rahim Acar'a, Doç. Dr. Fehrullah Terkan'a, Y. Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya, Prof. Dr. Adnan Arslan'a, Y. Doç. Dr. Zikri Yavuz'a, Doç. Dr. Caner Taslaman'a ve Doç. Dr. Süleyman Dönmez'e; ayrıca bu meseleyi çalışırken kendileriyle fikir alışverişinde bulunduğum, bildiri metnini okuyarak cesaret verici yorumlarını paylaşan Prof. Dr. Hüseyin Atay'a ve Prof. Dr. Recep Kılıç'a müteşekkirim.

Abstract

Ibn Sina's Metaphysical Proof

In this paper I shall deal with İbn Sînâ's views on proving God's existence (İsbât al-Wājib). Today, there have been hot debates among the philosophers whether Ibn Sina's argument for God's existence is ontological or cosmological. The majority of the philosophers argue that Ibn Sînâ, following Aristotle, tries to explain God's existence by a way which moves from the created to The Creator; he does not offer an a priori argument but rather an a posteriori one. Analyzing İbn Sînâ's views on being, modality, the distinction of essence and existence, the subjects and the aims of metaphysics, I claim that he is not trying to prove God's existence through sensible things, moving from the created to the creator. On the contrary, Ibn Sînâ attempts to prove God's existence by analyzing the nature of being *qua* being; in his argumentation God witnesses to the existence of the created not vice versa. At the end of the paper, by examining the similarities, more importantly, the differences between İbn Sînâ's argument and the cosmological and the ontological ones, also by referring to the views of the most leading Avicennaist medieval Christian philosopher Henry of Ghent, I argue that his argument is neither cosmological nor ontological in Anselmian sense, but it is better to call it "The Metaphysical Proof."

Key Words:

Ibn Sînâ, God, Being, Essence, Existence, Divine Simplicity, the Metaphysical Proof.

Teist gelenek içerisinde Tanrı'nın varlığını ispatlamak (*isbât-ı vâcib*) için geliştirilen argümanlar "Tanrı vardır," önermesinin anlamlı bir önerme olduğunu kanıtlamak için ortaya konmuş farklı teşebbüsler olarak görülebilir. Bu konudaki argümanlar, özellikle Kant sonrasında, tecrübî olup olmaması bakımından apriori ve aposteriori olmak üzere temelde iki kısma ayrılmıştır. İslam düşünce geleneğindeki terminolojiyi esas alarak *burhân-ı limmî* (*propter quid*) ve *burhân-ı innî* (*demonstratio quia*) olarak da tasnif edebileceğimiz bu argümanların birincisinde, yukarıdan aşağıya inen/müessirden esere giden; ikincisinde ise, aşağıdan yukarıya çıkan/ eserden müessire giden bir yol takip edilir.¹ İbn Sînâ'nın (980-1037) Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bu yollardan hangisini takip ettiği konusunda farklı tezler ileri sürülmüş olmakla birlikte, onun ikinci tarzda bir argümantasyonu benimsediği görüşünün daha

1 Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürçânî, *et-Târîfât*, (thk. Âdil E. Hızır), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007, s. 46; Sadruddîn M. eş-Şirâzî (Molla Sadra), *Şerh-u İllâhiyyât-ı Şifâ*, (thk. Necefgûlî Habîbî), Beyrut: 2007, s. 82; 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.

yaygın olduğu gözlemlenmektedir.² İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib konusunda takip ettiği yolun gerçekte hangisi olduğunu tespit etmek bu çalışmanın esas amacını oluşturmaktadır.

Bir sistem filozofu olan İbn Sînâ'nın isbat-ı vacib konusundaki yaklaşımı, onun felsefî sisteminin genel yapısından bağımsız değerlendirilebilecek bir mesele değildir. İbn Sînâ'nın felsefî sisteminin odağında varlık sorunu yer alır; o, varlığı varlık olması bakımından araştıran ilahiyatçı bir filozoftur. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için argümanlar geliştiren diğer pek çok filozoftan farklı olarak, ilk önce varlığın doğasını analiz etmekle işe başlar. Onun varlık teorisinin temel tezi varlığın bilgisinin apaçık olduğudur: “Bir şeyin var olduğundan şüphe yoktur,”³ diyen İbn Sînâ'ya göre, tikel ve somut varlık hakkındaki bilgimiz, varlık hakkındaki bilgimizin ilk adımını oluşturur; ancak tikele dair bilgi, tümelin bilgisini ön gerektirir. Varlığın bilgisinin apaçıklığı/bedihiliği konusunda İbn Sînâ ile aynı anlayışı paylaşan F. Râzî'nin (1148-1209) söylediği gibi, kişinin kendisi hakkındaki bilgisi kesindir: “Kendi varlığım hakkındaki bilgim apaçıktır⁴: Razi vardır.” Bu önerme ilk bakışta her ne kadar onu söyleyenin kendi tikel varlığı hakkındaki bilgisinin kesinliğini ifade ediyorsa da aynı zamanda, ondan önce gelen ve bu önermeyi söyleyebilmeyi mümkün kılan tümel varlığın bilgisini de içermektedir.⁵ Kırmızılığın ne olduğunu bilmeyenin “Elma kırmızıdır” önermesini söyleyemeyeceği gibi, genel varlığı (vücut-u mutlak/ vücut-u âm) bilmeyen Razi de, “Razi vardır” diyemez.

2 Herbert Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: OUP, 1987, s. 299; William L. Craig, *The Cosmological Argument From Plato To Leibniz*, London: Macmillan, 1980, ss.90-98; Rahim Acar, “İbn Sina/Avicenna”, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, (Ed. C. Meister, P. Copan), London, New York: Routledge, 2007, (içinde) 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, 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.

3 İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, Fakhr ed-Dîn el-İsferâyini el-Nişâbü'rî, *Şerh-u Kitabı'n-Necât (Kısm-ı İlâhiyât)*, (thk. H. N. İsfehâni), Tahran: 2004 (içinde), s. 225.

4 Fahrüddîn er-Râzî, *Kitabu'l-Mulahas Fi'l-Mantık Ve'l-Hikme*, İsmail Hanoğlu, ‘Fahrüddîn er-Râzî'nin, *Kitabu'l-Mulahas Fi'l-Mantık Ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst. Felsefe ve Din Bil. (İslam Fels.), c. II, 2009, (basılmamış doktora tezi), (içinde) s. 205.

5 er-Râzî, *Kitabu'l Mulahas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, ss. 205-206; es-Seyyid eş-Şerîf Alî b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, (thk. A. Umeyre), Beyrut: 1997, c. I, ss. 220-221; Ömer Mâhir Alper, *Varlık ve İnsan: KemalPaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik, 2010, ss.43-45.

İbn Sînâ'nın varlık konusundaki diğer tezi, varlığın sadece duyusalardan (mahsûsât) ibaret olmadığıdır.⁶ Ona göre, her şeyden önce “Varlık sadece duyusalardan ibarettir” hükmünü veren aklın kendisi duyusal değildir.⁷ Ayrıca, her duyusal varlığın duyusal olmayan bir hakikati vardır; hakikatler duyusal olmadığına göre, bütün hakikatlerin kaynağı olan varlık da duyusal olamaz; dolayısıyla, varlık mefhumu hem duyusalı hem de duyusal olmayanı kapsar.⁸

İbn Sînâ varlığın bilgisinin kesin olduğunu ortaya koyduktan sonra, varlığı modalite açısından analiz eder. Ona göre, varlık hakkında üç modalite söz konusudur: Zorunlu (vacib), olurlu (mümkün) ve imkânsız (mümteni): İmkânsız, var olması mümkün olmayan; zorunlu, var olmaması imkânsız olan; olurlu, var olması veya var olmaması imkânsız/zorunlu olmayan biçiminde tanımlanabilir.⁹ Bu üç terimin tanımında ilk bakışta döngüsellik olduğu düşünülebilir, diyen İbn Sînâ'ya göre, aslında bunlar arasında temel olan zorunlu'dur.¹⁰ Varlık açısından düşünüldüğünde imkânsız'ın, varlıksal bir içeriği yoktur; dolayısıyla imkânsız, sadece zorunlu'nun ve olurlu'nun anlaşılmasına olanak sağlayan bir zihinsel kategoridir.¹¹ Olurlu, kendi/zatı ne varlığı yokluğu gerektirir; olurlu, bir anlamda, varlığın ve yokluğun eşliğinde olandır. Zorunlu ise kendi/zatı varlığı gerektirir. Bu üç kategori arasında tasavvuru en açık olan zorunlu'dur; çünkü zorunlu ile varlık arasında ayrılmaz bir ilişki söz konusudur; zorunlu, kendisinde varlığın tekit edildiği, pekiştiği kavrama delalet etmektedir.¹² İbn Sînâ'nın zorunlu modalitesinin temel olduğu görüşü ile onun, başlangıçta söylediğimiz varlığın bilgisinin apaçık olduğu düşüncesi arasında tam bir koşutluk söz konusudur. Zorunlu, olurlu ve imkansız'ı, varlık ile ilişkisi açısından düşündüğümüzde, imkânsız, tanımı

6 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383, c. 3, ss. 2-3.

7 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, s. 8.

8 A.g.e., s. 9.

9 İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, (thk. G. C. Anawati, S. Zayed) Kahire: 1960, ss. 35-36; *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, s. 18.

10 İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, s. 36; İsmail Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sos. Bil. Enst., Felsefe ve Din Bil. (Mantık), 2000, (basılmamış doktora tezi) s.101. Bazı yorumcular, İbn Sînâ'nın zorunlu, olurlu ve imkansız'ın tanımlarında (ilk bakışta) döngüsellik olduğu yönündeki ifadelerine dayanarak onun bu terimlerin üçünü de temel kabul ettiği görüşünü savunmaktadır. Ancak bize göre, İbn Sînâ zorunlu, olurlu ve imkansız'ın tasavvurunun eşit seviyede açık olduğunu değil, varlıkla ayrılmaz ilişkisi sebebiyle zorunlu'nun tasavvurunun daha açık olduğunu düşünmektedir. Bkz. Jon McGinnis, *Avicenna*, Oxford: OUP, 2010, s. 161.

11 Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, ss. 106-107.

12 İbn Sînâ, aynı yer; eş-Şirâzî (Molla Sadra), *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ*, s. 134.

gereği varlığı dışlarken, olurlu, varlığın eşiğinde olana karşılık gelmektedir; tam referansı varlık olan, sırf varlıktan ibaret olan ise sadece zorunlu'dur.¹³

Zorunlu'nun varlığı kendinden olduğuna göre, varlığın ve yokluğun eşiğinde olan olurlu'nun varlığa gelmesinde zorunlu'nun rolü nedir? Olurlu'nun konumu zorunlu ile ilişkisi açısından düşünüldüğünde iki durum ortaya çıkmaktadır. Olurlu kendi bakımından *leys*'dir; illeti bakımından *eys*'dir.¹⁴ Olurlu, illetin kendisine ilişmediği durumda, var olabilir, ancak henüz var olmamış konumdadır.¹⁵ Onun bu konumu mutlak yokluğa değil, varlık ve yokluğun eşiğinde olmaya karşılık gelmektedir ve bu durum "leys" terimi ile ifade edilmektedir.¹⁶ Olurlu, leysiyyet mertebesinde de zorunlu'ya muhtaçtır; olurlu'nun bu aşamadaki muhtaçlığı illetin ona ilişmemesi anlamına gelmektedir. Varlığa gelmemiş olan olurlu'nun bu durumda kalması illetin henüz ona ilişmemesinden ileri gelmektedir. Nitekim yokluğun illeti, illetin yokluğudur; dolayısıyla olurlu, sadece varlığa gelmek için değil henüz varlığa gelmediği durumda da zorunlu'ya muhtaçtır.¹⁷ Olurlu, zorunlu'nun ona ilişmesi ile varlık sahasına çıkmakta ve *başkasıyla zorunlu* (vacib li-gayrihi) konumuna geçmektedir. Ancak, olurlu, *Kendinden Zorunlu Varlık*'ın (vâcibu'l-vücûd li-zâtihî) ilişmesinden sonra *başkasıyla zorunlu* haline gelmiş olsa bile, halen *kendi bakımından olurlu* (mümkünü'l-vücûd li-zâtihî) olma niteliğini taşımaya devam eder.¹⁸

İbn Sînâ zorunlu ve olurlu modalitelerini varlık mefhumu içerisinde analiz etmektedir. *Vacibu'l-vücud* ve *mümkünü'l-vücud* terkiplerinde ortak olan varlık'tır, Dolayısıyla, *vacibu'l-vücud*, teriminin tam karşılığı, *varlığın zorunlusu*; *mümkünü'l-vücud* terimininki ise *varlığın olurlusu*'dur. Yani İbn Sînâ, Tanrı ve Tanrı dışındakiler hakkında konuştuğunda her ikisi için de ortak olan varlık mefhumu hakkında konuşmuş olmaktadır. Ancak varlığın ortaklığı, özel varlıklar (zorunlu ve olurlular) arasındaki modal farklılığı ortadan kaldırmamaktadır. Varlık, var olanlara ortak tarzda yüklem olmaktadır/söylenmektedir;

13 A.g.e., ss. 36-39.

14 İbn Kemâl Paşazâde, *Risâle fî Tahkîk-i Ma'nel-Leys ve'l-Eys*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 3682, vr. 560-562.

15 İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, s. 38; eş-Şirâzî, *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ*, s. 144.

16 İbn Kemâl Paşazâde, aynı yer.

17 Aynı yer; Alper, *Varlık ve İnsan*, ss. 38-40.

18 İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, ss. 39-40; eş-Şirâzî, a.g.e. s. 146; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011, ss. 222-223.

varlığın ortaklığı sadece sözde (lafz-ı iştirâkî) bir ortaklık değil anlam (lafz-ı ma'nevî) bakımından ortaklıktır.¹⁹ Sözelimi “İnsan vardır,” “Dünya vardır,” Tanrı vardır” ve “Ağaç vardır,” önermelerinde varlık ortak bir yüklemidir. Ancak varlık, kelimcilerin çoğunun iddia ettiğinin²⁰ aksine eşit seviyede değil, dereceli (teşkîk-analogia entis) olarak yüklem olmaktadır; tıpkı “Kar beyazdır,” “Süt beyazdır,” Kemik beyazdır,” “Şeker beyazdır,” önermelerinde beyazlık farklı derecelerde yüklem olduğu gibi, yukarıdaki önermelerde de varlığın yüklem oluşu eşit seviyede gerçekleşmemektedir.²¹ “Tanrı vardır,” önermesindeki varlık, hiçbir yokluk ihtimalini barındırmayan, sırf varlığa işaret ederken, Tanrı dışındakilere söylenen varlık değişik seviyelerde yokluk ihtimalini barındırmaktadır. Altın sözcüğü, 22 ayar altın, 18 ayar altın, 14 ayar altın ve som altın tarzında değişik biçimlerde kullanılabilir. Ancak bunlar arasında gerçek altına karşılık gelen, sadece som altındır. Benzer şekilde varlık, Tanrı ve Tanrı dışındakiler dışındakiler için de söylenmektedir, ancak gerçek anlamda varlık, sırf varlık, sadece Tanrı’dır.

İbn Sînâ’nın varlığın dereceliliği anlayışı onu, ulûhiyet tasavvuru konusunda sûfilerin ve kelimcilerin düştüğü hatalara düşmekten alıkoymuştur. Sûfî düşünürler, İbn Sînâ’nın da yaptığı gibi genel varlık mefhumunu kabul etmiş olmalarına rağmen, zorunlu ve olurlu tarzında özel varlıkların ayrılığını kabul etmediklerinden, sadece mutlak varlığın bulunduğunu ve mutlak varlık ile Tanrı’nın özdeş olduğunu savunmuşlardır.²² Bu anlayışa göre, Tanrı’nın dışında varlık yoktur (lâ vücûde illâ Allah); varlık Tanrı’dan ibarettir; Tanrı dışındakilerin varlığı aynadaki suretlerden ibarettir.²³ Bu bakımdan sûfî düşünür Molla Câmî’ye (1414-1492) göre, kelimcilerin birden çok Tanrı’nın mevcut olduğunun varsayılmasının ortaya çıkaracağı açmazları göstererek Tanrı’nın birliğini ispat çabaları (temânû delili) beyhudedir; çünkü Tanrı’nın dışında var

19 eş-Şirâzî, a.g.e., ss. 128-129; Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383, c. 3, s.

20 Şemsuddîn es-Semerikandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, (thk. A. A. eş-Şerîf), Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985, s. 76; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ss. 233-234.

21 et-Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, ss. 33-35; ayrıca bkz. Alparslan Açıkgenç, *Being And Existence In Sadrâ And Heidegger*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993, ss. 130-135. et-Tûsî’nin *el-İşarat* şerhini birlikte okurken (2008), “Teşkîk” ve “Tevâtu” terimlerine dikkatimi çeken değerli arkadaşlarım Y. Doç. Dr. Necmi Derin ve Y. Doç. Dr. Hakan Coşar’a müteşekkirim.

22 Mustafa Sabri Efendi, *Mevkûfu'l-Akli ve'l-İlmi ve'l-Âlemi*, Beyrut: Daru't-Terbiye, 1950, c. 3, s. 182; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi*, İstanbul: İSAM, 2008, ss. 102-103.

23 Aynu'l-Kudât el-Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâik*, (thk. A. Useyrân), Tahran: 1341, ss. 47-48.

olduğu düşünülen diğer tanrılar da varlık kapsamına girmekte olup, varlık ile Tanrı özdeş olduğundan, “Tanrı’dan başka tanrılar vardır” demek “Varlığın dışında varlık vardır” demekle eşanlamlıdır ve geçersiz bir düşünce tarzıdır.²⁴

Kelamcıların çoğunluğu ise tıpkı İbn Sînâ’nın yaptığı gibi genel varlık mefhumunu ve bunun yanı sıra ve zorunlu’nun ve olurluların özel varlıklarını da kabul etmektedirler. Ancak onların varlık teorisinde varlık, zorunlu’ya ve olurlulara eşit seviyede yüklem olmaktadır.²⁵ İleride varlık-mahiyet ayırımı meselesini tartışırken de göreceğimiz gibi, onların bu anlayışı, tıpkı olurlular gibi zorunlu’nun da mahiyeti olduğu tarzında, ilahi basitlik düşüncesi ile kökten çelişen, özellikle İbn Sînâcı filozof N. Tûsî’nin (1201-1274) şiddetli biçimde tenkit edeceği bir sonucun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İbn Sînâ, varlığın dereceliliği anlayışı ile sûflerin teorisindeki gibi Tanrı dışındakilerin varlığını inkâr etmediği gibi kelamcılarının teorisinde olduğu gibi zorunlu’yu olurlularla aynı varlık seviyesine de indirgememiştir.

Zorunlu-olurlu ayırımı ile yakından ilişkili bir diğer mesele, varlık-mahiyet ayırımı tartışmasıdır. Zorunlu, *varlığı kendinden* olduğundan O’nda varlık ile mahiyet özdeşdir; olurlu, *ne varlığı ne yokluğu gerektirici* olduğundan onda varlık ile mahiyet ayırır; varlık olurlunun mahiyetine sonradan eklenmektedir.²⁶ Varlığın ve yokluğun eşliğinde bulunan olurlu, ancak kendi dışındaki bir illet sayesinde varlık kazanabilir; olurlunun varlığı da yokluğu da illete bağlıdır.²⁷ Varlık içerisindeki bütün elemanların olurlulardan müteşekkil olduğunu kabul etmek, olurluların hep varlığın eşliğinde kalacağını, asla bilfiil varlığa gelemeceğini kabul etmek anlamına gelir.²⁸ Öyleyse varlık kümesi içerisinde olurlulardan özce farklı olan, mahiyeti var olmak olan zorunlu bir elemanın bulunması gerekir. Buna göre, zorunlu ile olurlular arasındaki en temel farklılık, birincisinde varlık-mahiyet ayırımının olmaması, ikincide ise varlığın mahiyete sonradan eklenmesidir. Kelamcılarının, Gazzali’de (1058-1111) nüveleri görülen, F. Râzî tarafından sistemli hale getirilen anlayışında ise, olurlularda

24 Molla Camî, *The Precious Pearl (Al-Jâmî’s Al-Durrah Al-Fakîrah)*, (Çev. N. Heer), Albany: State University of New York Press, 1979, s. 43.

25 es-Semerkindî, *es-Sahâfîfu’l-İlâhiyye*, s. 76; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, ss. 233-234.

26 İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, ss. 344-347; Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, no. 3129, vr. 14-16.

27 İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, s. 39;

28 Celâleddin ed-Devvânî, *Risâletü’l-İsbâti’l-Vâcibi’l-Cedîde, Seb-u Resâil*, (thk. A. Tuysirkânî), Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002, (içinde) ss. 118-119.

olduğu gibi zorunlu'da da varlık ile mahiyet ayrıdır.²⁹ Kelamcılara göre, hem zorunlu'da hem de olurlularda varlık-mahiyet ayırımı söz konusu olmakla birlikte, zorunlu'nun mahiyeti varlığını gerektirirken, olurluların mahiyeti varlığını gerektirici değildir.³⁰

Filozofların ve kelamcılarının Tanrı'da varlık mahiyet ayırımı olup olmadığı konusundaki görüş ayrılığını dikkate alındığında var olanların, varlık tarzı itibariyle üç dereceye (merâtib) ayrıldığı söylenebilir:³¹ En alt derecede olan; varlığı başkasından olandır; bu var olanın kendi (zati), kendinden ayrı/başka varlığı ve bu ikisinden ayrı/başka bir var edicisi vardır. Bu var olanın, kendi dikkate alınıp, var edicisi sarf-ı nazar edildiğinde, varlığının ondan ayrı olduğunun düşünülmesi mümkündür; yani, varlığın ondan ayrı olduğu tasavvur edilebilir. Bu derecede var olanlar için tasavvur ve tasavvur olunan her ikisi de mümkündür; bu varlık tarzı, olurluların mahiyetlerine özgüdür. Orta derecede var olan, varlığı kendinden ayrı/başka olan ancak, kendi, tam gerektirme (iktizâ-i tâm) ile varlığını gerektirir. Bu tam gerektirmeye bitişik olan varlığın, onun kendinden ayrı olması imkânsızdır. Bu var olanın, kendi vardır, kendinden ayrı/başka varlığı vardır. Onun kendi açısından düşünüldüğünde varlığın ondan ayrılması imkânsızdır; ancak varlığın ondan ayrı olduğunu tasavvur etmek mümkündür. Tasavvur olunanın ayrılması imkânsızdır, ancak bunu tasavvur etmek mümkündür. Kelamcılarının çoğunluğuna göre, Zorunlu Varlık'ın durumu böyledir. En yüksek derecede var olana gelince, onun kendi, varlığının aynıdır. Bu var olanın kendinden ayrı/başka varlığı yoktur. Varlığın ondan ayrılmasını tasavvur etmek mümkün değildir; ayrılmayı tasavvur ve ayrılma ikisi birden imkânsızdır. Filozoflara göre, Zorunlu Varlık'ın durumu böyledir.³² Daha açık ifade etmek gerekirse, kelamcılara göre, Zorunlu Varlık'ta varlık ile mahiyet birliktedir, ancak varlığın O'nun mahiyetinden ayrılabileceğini düşünmek (tasavvur) etmek mümkündür. Filozoflara göre ise,

29 Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, (A Parallel English-Arabic Text, Trans. M. E. Marmura), New York: Brigham Young University Press, 1997, ss. 118-120; Fahrüddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikayye fî İlmi'l-İlâhiyyâti ve'l-Tabüyyât*, (thk. M. M. el-Bağdâdî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, c. I, ss. 120-130.

30 Kâdî Mîr el-Meybûdî, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme (İklilü'l-Terâcim)*, (Çev. M. M. Akkirmânî), İstanbul: Dersaadet, 1312, s. 204.

31 el-Meybûdî, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, s. 203.

32 el-Meybûdî, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, s. 204; ayrıca bkz. Nicholas Heer, "Al-Abharî And Al-Maybudî On God's Existence" <http://faculty.washington.edu/heer/abhari-sep.pdf>, [20.06.2011] ss. 8-9

Zorunlu Varlık'ta varlık ile mahiyet aynıdır; bunların ayrılmasını düşünmek de (tasavvur) imkânsızdır.

İbn Sînâ'nın varlık teorisini ana hatlarıyla açıkladıktan sonra, onun isbât-ı vâcib konusundaki akıl yürütmesini şöyle formüle edebiliriz:

1. Varlık vardır.
2. Varlık ya zorunludur ya da olurludur.
3. Eğer varlık içerisinde zorunlu bir elemanın mevcut olduğu kabul edilirse, istenen elde edilmiş olur.
4. Eğer zorunlu bir elemanın mevcut olduğu kabul edilmezse varlık kümesinde geriye sadece olurlular kalacaktır.
5. Olurlu, kendi kendine var olamaz; kendisi bakımından olurlunun varlığı, yokluğundan öncelikli olmadığından olurlunun varlığa gelebilmesi için bir neden gereklidir.
6. Bu neden, ya olurlu varlıklardan müteşekkil kümenin elemanlarının her biridir ya bu elemanların bir kısmıdır ya da kümenin dışındadır.
7. Neden, elemanların her biri olamaz; bu, kümenin kendi kendisinin nedeni olması anlamına gelir; bir şeyin hem neden hem sonuç olması imkânsızdır.
8. Neden, elemanların bir kısmı da olamaz; çünkü bir alt küme neden olma konusunda diğerlerinden öncelikli değildir.
9. Öyleyse, olurlulardan oluşan küme, varlığa gelebilmek için dışarıdaki bir nedene ihtiyaç duyar; bu neden, varlığı kendinden olan, Zorunlu Varlık'tan başkası değildir.³³

Burada, şimdiye değin pek/hiç bilinmeyen ancak *İsbât-ı Vâcib* adlı eserinde İbn Sînâ'nın görüşlerini tahlil eden ve onun, *burhan-ı innî* ile değil, *burhan-ı limmî* ile Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığını açık biçimde ileri süren Ahmed Nuri (Ö. ?) isimli bir son dönem Osmanlı düşünürünün görüşlerine yer vermek istiyorum. Ahmed Nuri'ye göre "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."³⁴ o, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için şöyle bir akıl yürütmede bulunmaktadır:

33 İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, ss. 225-237; *Şifâ: İlâhiyyât*, ss. 29-30; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ss. 1-28; ayrıca bkz. Necmi Derin, *Kutbeddin Râzi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sos. Bil. Enst., Felsefe ve Din Bil. (İslam Felsefesi), 2008, (basılmamış doktora tezi), ss. 103-134.

34 Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, vr. 11.

Bir şeyin var olduğundan 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, ya nedenli var olmak için ona muhtaç olduğu gibi, neden de var olmak için nedenliye muhtaç olur. 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... Birinci şıkta döngü, ikinci şıkta sonsuz geriye gidış 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 gidış 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. 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.³⁵

İbn Sînâ'nın argümanının iki temel varsayım üzerine kurulu olduğunu görüyoruz: (1) Varlığın bilgisi kesindir. (2) Varlık içerisinde zorunlu bir eleman mevcuttur. Argümanın bundan sonraki kısmı, bu varsayımın kabul edilmeme-

35 Ahmed Nuri, a.g.e., vr. 19-21.

si durumunda ortaya çıkacak çelişkilerin kurgusal olarak anlatılmasından ibarettir. Ona göre, Zorunlu'nun mevcut olduğu kabul edilmezse, geriye sadece olurlular kalacaktır; olurlular kendi kendine varlığa gelmiş olmayacağına göre, onları var eden zorunlu bir varlığın bulunması gerekir.³⁶ İbn Sînâ'nın teorisinde zorunlu'yu inkâr etmek, esasen varlığı inkâr etmek anlamına gelir; zorunlu yoksa varlık da yok demektir (lem yecib lem yüced).³⁷ Ona göre, varlık hakkındaki bilgimiz kesindir; ancak zorunlu bir varlık mevcut değilse, bu kesin bilgiyi yadsımamız gerekir; bunu yadsımak açık bir çelişki doğuracağından, varlığın niçin'ini açıklayan olarak Zorunlu'nun var olduğunu kabul etmemiz gerekir. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını, adeta yokluğunun imkânsızlığını göstererek ispatlamaya çalışmaktadır.³⁸ Onun argümanının, "Eğer zorunlu bir elemanın mevcut olduğu kabul edilmezse varlık kümesinde geriye sadece olurlular kalacaktır," biçimindeki dördüncü önermesi, üçüncü önermede ulaşılan sonucun reddedilmesinin doğuracağı çelişkileri ortaya koymaya matuftur.

İbn Sînâ'nın argümanının kozmolojik olduğunu savunan Davidson, onun "Tanrı'nın burhanı yoktur" sözüne atıfta bulunmaktadır.³⁹ Ona göre, Tanrı için burhan yok ise, Tanrı'nın varlığı *delil* ile yani eserden müessire giden bir yol ile ispatlanabilir.⁴⁰ Oysa Davidson, İbn Sînâ'nın "Tanrı'nın burhanı yoktur," sözünün hemen ardından gelen, "O, her şeyin burhanıdır,"⁴¹ ifadesini atlamaktadır. Tanrı'nın her şeyin burhanı olması, O'nun kendisi dışındaki her şeyin varlığının nihai açıklaması olduğu; Tanrı'nın varlığının yaratılmışlara değil, yaratılmışların varlığının Tanrı'ya bağlı olduğu anlamına gelir. Yaratılmışların varlığını Tanrı'ya değil, Tanrı'yı yaratılmışların varlığına şahit tutan İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için takip edilmesi gereken yol eserden müessire gitmek değil, müessirden esere gitmektir.⁴² Bu bakımdan Davidson'ın, İbn Sînâ'nın kozmolojik argümanının yeni bir versiyonunu ortaya koyduğu iddiası⁴³ son derece tartışmalıdır.

36 el-Meybûdî, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, s. 202.

37 ed-Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde*, ss. 118-119; el-Meybûdî, aynı yer.

38 Aynı yer.

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

40 Davidson, a.g.e., ss. 298-299.

41 İbn Sînâ, *Şifâ: İlähiyyât*, s. 354.

42 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, ss. 66.

43 Davidson, a.g.e., s. 298.

Ayrıca, İbn Sînâ'nın *olurlu* terimini kullanması, onun argümanının kozmolojik olduğunu söyleyenlerin en önemli dayanak noktalarından birini oluşturmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın *olurlu* terimi ile kozmolojik delili savunanların *kontenjan* (contingent) terimi arasında esaslı bir farklılık söz konusudur. Olurlu, henüz varlığa gelmemiş, ancak var olabilir olan anlamına gelirken, kontenjan, bilfiil var olan, ancak var olmayabilir de olan manasına gelir. Kozmolojik delili savunanlar, bilfiil var olan ancak var olmayabilirliği içinde barındıran evrenin kendi dışında zorunlu bir sebebi olması gerektiğini kanıtlamaya çalışmaktadırlar; evrenin kontenjanlığından hareket eden Leibniz'in (1646-1716) Tanrı'yı, "her şey neden yok değil de var?" sorusunun nihai cevabı olarak sunması böyle bir akıl yürütmenin sonucudur.⁴⁴ Kozmolojik delili savunanların argümanında evrenin kontenjanlığı, kendisi aracılığıyla Tanrı'nın varlığına ulaşılan bir dayanak noktasıdır. Bu argümanın hareket noktasının sebep olduğu sorunu çok yerinde tespit eden Hegel'e (1770-1831) göre, kozmolojik delili savunanlar, Tanrı'nın zorunluluğunu açıklamak için bir taraftan evrenin kontenjanlığından hareket ederken, öbür taraftan Tanrı'nın varlığını açıklamak için adeta evrenin varlığının zorunluluğunu varsaymış olmaktadır.⁴⁵ Daha açık bir anlatımla, Hegel'e göre kozmolojik delili savunanların temel çelişkisi, Tanrı'nın zorunluluğunu açıklamak için evrenin kontenjanlığının zorunluluğunu kabul etmiş olmalarıdır. Tanrı'nın varlığını açıklamanın ön koşulu eğer evrenin kontenjan olduğunu kabul etmek ise evren zaten Tanrı'dan bağımsız olarak var olmalıdır. Eğer evren zorunlu olarak var ise, evrenin varlığını açıklamak için Tanrı'nın var olduğunu varsaymaya gerek yoktur.⁴⁶ Hegel'in eleştirisi, kozmolojik delil ile İbn Sînâ'nın argümanı arasındaki farkı da açık hale getirmektedir. Kozmolojik delili savunanların argümanında, kontenjanın var olmayabilirliği barındıran varlığı Tanrı'nın zorunluluğunun dayanak noktasını teşkil etmektedir. İbn Sînâ'nın argümanında ise ilk önce varlığın bilgisi gibi zorunlu'nun varlığının da kesin olduğu ortaya konmaktadır: (3. Önerme)

44 G.W. Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", *Philosophical Essays*, (Der.- Çev. R. Ariew, D. Garber), Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1989, (içinde) s. 149; Bruce Reichenbach, "Cosmological Argument", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/> [20.06.2011]

45 Georg W. F. Hegel, *Lectures On The Proofs Of The Existence Of God*, (Çev. P. C. Hodgson), Oxford: OUP, 2007, ss. 111-117; Raymond K. Williamson, *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1984, s. 211.

46 Hegel, aynı yer; Williamson, aynı yer.

“Eğer varlık içerisinde zorunlu bir elemanın mevcut olduğu kabul edilirse, istenen elde edilmiş olur.” Argümanın bundan sonraki kısmı, Tanrı'nın yokluğunun düşünülmesi durumunda da O'nun varlığını kabul etmenin zorunlu olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır, kendi başına olurluların Tanrı'nın varlığının delili olduğunu değil.⁴⁷ Zira İbn Sînâ'nın teorisinde zorunlu ile olurlu arasındaki ilişki dikkate alındığında, zorunlu'nun varlığı olurlu ile değil, olurlu'nun varlığı, zorunlu ile açıklanmaktadır; olurlu sadece varlığa gelmek için değil, *leysiyyet* mertebesinde iken de zorunlu'ya muhtaçtır.

İbn Sînâ'nın varlık teorisinde isbat-ı vacib meselesi ile yakından ilişkili bir diğer konu, onun, varlığın sadece duyusallardan ibaret olmadığı tezidir. Tanrı'nın varlığını ispatlamak için eserden müessire giden yolu takip edenler deney ve tecrübe dünyasından hareketle bilinenden (şahit) yola çıkarak bilinmeyene (gayb) ulaşma gayretindedir. Onlar, çıkış noktası olarak tecrübe âlemini esas almakta, buradan, tecrübe edilemeyene (Tanrı) gitmektedirler.⁴⁸ Onlar her ne kadar değişik tecrübî kanıtlarla Tanrı'nın varlığını ispat ettiklerini iddia etmekteyseler de başlangıçta epistemik çerçevelerini duyusal varlık dünyası ile sınırladıkları için “Tanrı vardır,” demekle aslında kendi bilgi sahalarının ötesine ilişkin bir “iddia”da bulunmuş olmaktadırlar. Kant'ın (1724-1804), “İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmem gerekti,”⁴⁹ sözü, eserden müessire giden yolu takip edenlerin içine düştüğü çelişkinin veciz bir ifadesidir. Varlığı, *tümel, akli önermelerle*⁵⁰ izah etmeye çalışan İbn Sînâ böyle bir çelişkiye düşmemek için en başta varlığın sadece duyusallardan ibaret olamayacağını, varlık mefhumunun hem duyusalı hem de duyusal olmayanı kapsadığını ortaya koyar. Onun, varlığın sadece duyusallardan ibaret olmadığı görüşü, nihai anlamda “Tanrı vardır,” önermesinin, insanın bilgisinin sınırları içinde olan anlamlı bir önerme olduğunu göstermeye matuftur.

47 ed-Devvânî, a.g.r., ss. 118-119; el-Meybûdî, a.g.e., s. 202.

48 İslam düşünce geleneğinde Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabaları genel olarak “İsbât-ı Vâcib” başlığı altında ele alınmaktadır. Geç dönem İslam düşüncesinde, özellikle Celaleddin ed-Devvânî'nin yazdığı *İsbât-ı Vâcib* (kadîme ve cedîde) başlıklı meşhur iki risaleden sonra bu terimin filozofların yanı sıra kelamcılar tarafından da kullanılmaya başlandığı gözlemlenmektedir. Terimin müştereken kullanılır hale gelmiş olması geç dönem İslam düşüncesinde İbn Sînâ'nın güçlü tesiri ile açıklanabilecek bir olgudur. Nitekim erken dönem kelamcılar, bu meseleyi, eserden müessire giden anlayışları ile daha uyumlu olarak “İsbât-ı Sâni”, “İsbât-ı Muhdis” başlıkları altında ele almışlardır.

49 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (Çev. P. Guyer, A. W. Wood), Cambridge: CUP, 1998, s. 117.

50 İbn Sînâ, *Şifâ: İlahiyyât*, s. 21.

İbn Sînâ ile geç dönem İslam kelamcıları arasındaki derin görüş ayrılıklarından birisinin-belki de en önemlisinin- Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımının olup olmadığı meselesi olduğunu söylemiştik. İlahi basitlik eksenli bu tartışma, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya koyduğu delil ile batı düşüncesindeki Ontolojik Delil arasındaki benzerlik ve farklılığa önemli ölçüde ışık tutmaktadır. Ontolojik Delil'in Anselmci ve Descartesçı versiyonlarına baktığımızda, her iki filozofun da Tanrı'nın varlığını varlık-mahiyet ayrımı temelinde izah etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Anselm'in (1033-1109) delili, her insanın, hatta ahmakların bile zihninde bir Tanrı mefhumu olduğu varsayımına dayalıdır. Tanrı, kendinden daha büyüğü, mükemmeli düşünemeyen demektir. Tanrı'nın mükemmellikten ibaret olan mahiyeti, O'nun sadece zihinde değil, dış dünyada da var olmasını iktiza eder; o halde Tanrı vardır.⁵¹ Benzer biçimde Descartes'a (1596-1650) göre, nasıl bir sanatçı yaptığı esere imzasını atıyorsa, Tanrı da kendi eseri olan insanın ruhunu kendisinin bilgisini yerleştirmiştir.⁵² Zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın mahiyeti varlığını gerektirir. İki dağ düşündüğümüzde arada bir vadinin bulunduğunu; bir dik üçgeni düşündüğümüzde üç açısının toplamının iki dik açiya denk olduğunu kabul etmemiz gerektiği gibi Tanrı'yı düşündüğümüzde de O'nun var olduğunu da kabul etmemiz gerekir.⁵³

Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın delilinin ontolojik delile daha yakın olduğunu söyleyenlerin görüşlerine temas etmek isabetli olacaktır. Hüseyin Atay'ı bir istisna olarak kabul edersek⁵⁴, İbn Sînâ'nın ontolojik delili savunduğunu söyleyenlerin önemli bir kısmı, bu delilin Anselm'ci versiyonunu esas alıp, İbn Sînâ ile Anselm'in görüşleri arasındaki kısmi benzerliklere işaret ederek bu iddiayı temellendirmeye çalışmaktadırlar.⁵⁵ Bize göre, İbn Sînâ'dan yaklaşık

51 Anselm Of Canterbury, *Proslogion, The Major Works*, (Der.-Çev. B. Davies, G.R. Evans), Oxford: OUP, 1998, (içinde) ss. 87-89.

52 Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (Çev. M. Karasan), İstanbul: MEB, 1998, s. 198.

53 Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, ss. 223-225; Lawrence Nolan, "Descartes' Ontological Argument", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, 2011, <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/> [22.06.2011]

54 Hüseyin Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008, ss. 281-306.

55 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yay., 1997, (6. baskı), ss. 29-30; 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.

bir asır sonra yaşayan Anselm'in görüşleri ile Tanrı'nın mükemmelliği, zorunluluğu vb. konularda İbn Sînâ'nın görüşleri arasında kısmi benzerlikler olduğu söylenebilir. Ancak bu benzerlikler, her iki filozofun Tanrı'nın varlığını ispatlamak için takip ettikleri yollar arasındaki temel farklılığı ortadan kaldırmamaktadır. Anselm'in argümanı -kendisi bunu açık biçimde ifade etmemiş olsa da- esasen Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı olduğu, O'nun mükemmellikten ibaret olan mahiyetinin varlığını gerektirdiği düşüncesi üzerine kuruludur. Oysa ilahi basitlik düşüncesini merkeze alan İbn Sînâ'nın herhangi bir biçimde Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı olduğunu kabul etmesi asla söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında, Anselm'in delilinin-Kant'ın eleştirileri de hatırlandığında- İbn Sînâ'dan ziyade Tanrı'nın mahiyeti olduğunu ve bu mahiyetin varlığı gerektirdiğini söyleyen F. Râzî'nin anlayışına yakın olduğunu söylemek daha makuldür. Gerek Anselm gerek Descartes, tıpkı geç dönem kelamcılarının yaptığı gibi, Tanrı'da varlık ile mahiyetin ayrı olduğunu, ancak O'nun mahiyetinin varlığını gerektirdiğini ileri sürmektedirler. Descartes'ın Tanrı'nın mahiyetinin varlığını gerektirdiğini açıklamak için verdiği üçgen örneğinin, aynı düşünceyi savunmak için daha önce F. Râzî⁵⁶ tarafından da kullanılmış olması bu bakımdan son derece dikkat çekicidir.

Bize göre, İbn Sînâ'nın argümanını kozmolojik olarak nitelemek doğru olmadığı gibi, Anselmci ve Descartesçi anlamda ontolojik delil kapsamında değerlendirmek de doğru değildir. Anselm'in ve Descartes'ın argümanlarında varlık meselesi önemli bir yer tutmakla birlikte esasen tartışma ilahi mükemmellik ekseninde sürdürülmektedir. Bu sebeple, İsmail Hakkı İzmirli'nin (1869-1946) de söylediği gibi onların argümanını ontolojik delil (varlık delili) olarak adlandırmak yerine "Kemâl Delili"⁵⁷ veya "Mükemmellik Delili" olarak adlandırmak daha isabetli olacaktır. Anselm'in delilinde, sonradan Aquinas'ın (1225-1274) da çok yerinde tenkit edeceği üzere, *müsâdere ale'l-matlûb* olarak ifade edebileceğimiz temel bir sorunla karşılaşmaktadır.⁵⁸ Anselm bir taraftan Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışırken öte taraftan her insanın, hatta aptalların bile Tanrı'nın bilgisine sahip olduğunu iddia etmekte, ulaşmaya çalıştığı sonucu öncül yapmaktadır. İbn Sînâ'nın argümanı ise var-

56 Fahrüddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, s. 122.

57 İsmail Hakkı (İzmirli), *Muhtasar Felsefe-i Ülä: Philosophie Première*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329, s. 192.

58 İsmail Hakkı (İzmirli), a.g.e., s. 194.

lığın bilgisinin kesinliği üzerine kuruludur; onunla bu konuda aynı anlayışı paylaşan F. Er-Râzî ve El-Cürcânî (1340-1413) gibi düşünürlerin de söylediği gibi, her insan, hatta çocuklar ve aptallar bile kendisinin var olduğunu bilir. Dolayısıyla İbn Sînâ, Anselm'in iddia ettiği gibi her insanın Tanrı mefhumuna sahip olduğu tarzındaki tartışmalı bir öncülden ziyade her insanın kabul edeceği varlığın bilgisinin kesin olduğu öncülünden hareket etmektedir.

İbn Sînâ'nın argümanı, eserden müessire, duyusaldan duyusal olmayana giden bir yolu takip etmediğinden onun delilini kozmolojik olarak adlandırılmak doğru değildir. O, var olanı var olması bakımından analiz ederek, sırf varlıktan hareket ettiği için onun argümanını "ontolojik delil" olarak adlandırmak mümkündür. Ancak onun, metafizik ilminin ilkeleri (mebâdi), konuları (mevâdi), ve amaçları (metâlib) hakkındaki görüşleri hatırlandığında İbn Sînâ'nın argümanını *metafizik delil* olarak adlandırmak daha isabetli olacaktır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı, Aristo'nun ve İbn Rüşd'ün iddialarının⁵⁹ aksine metafiziğin konusu değil *amacıdır*.⁶⁰ Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olarak kabul edilmesi, O'nun varlığının baştan bir veri olarak kabul edilmesi anlamına gelir; bir ilmin varlığını açıklamaya çalıştığı şey, bu ilmin konusu olamaz.⁶¹ İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamak, metafizik dışında başka bir ilminin amaçları arasında yer alamaz.⁶² Metafizik, madde-den ayrı (mufarık) olanı araştıran, var olanı var olması bakımından inceleyen tümel bir ilimdir. Bu bakımdan Tanrı'nın varlığının metafizik dışında bir ilimde araştırılması mümkün değildir. Örneğin tabiatçı/fizikçi, Tanrı'nın varlığını hareket delili ile açıklamaya çalışmaktadırlar. Hareketli ve hareket ettirici dizisinin sonsuza kadar uzayamayacağını göstermeye çalışan bu delilde hareket ettirilmemiş bir ilk hareket ettiricinin varlığı kanıtlanmaya çalışılır. Tabiatçı, hareketin ilk ilkesini açıklamaya çalışmaktadır; ancak o, cisim ve cisimsel olan varlıkların durumlarını analiz ederek bunu yaptığı için bizzat Tanrı'nın varlığını açıklamak onun amacı (matlûbu) değildir; o, Tanrı'nın varlığını sadece hareketle ilişkisi, ilk hareket ettirici olması açısından araştırmaktadır.⁶³

59 Ömer Mahir Alper, "Avicenna's Conception Of The Scope Of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, 2007, ss. 91-92.

60 İbn Sînâ, *Şifâ: İlähiyyât*, ss. 5-6.

61 A.g.e., s. 6; Rahim Acar, "İbn Sînâ'ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008, s.164.

62 İbn Sînâ, *Şifâ: İlähiyyât*, ss. 5-6.

63 eş-Şîrâzî, *Şerh-u İlähiyyât-ı Şifâ*, s. 23.

Bizzat Tanrı'nın varlığını açıklamak, varlığı var olması bakımından araştıran metafiziğin dışındaki bir ilmin amacı olamaz.⁶⁴

İbn Sînâ, metafiziğin diğer ilimlerden üstün olduğunu açıklarken, bu ilimde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için diğerlerinde olduğu gibi duyusallara (mahsûsât) dayanmayan bir yolun daha mevcut olduğundan söz etmektedir.⁶⁵ Metafizik ilmüne özgü bu yolda varlığın, varlığı zorunlu olan bir *ilkesi* vardır; O'nun bir'liği, değişmezliği, her şeyin ilkesi olduğu ve her şeyin O'ndan çıktığı duyusallara dayanmaksızın *tümel*, *akli önermelerle* ortaya konmaktadır. İbn Sînâ'nın, ilk(e)lerden ikincil(l)ere, sebepten sonuca giden bu burhânî yolu “kendi acziyetimiz sebebiyle” bazı genel varlık mertebeleri dışında takip edemiyor olduğumuza dair *eş-Şifâ*'daki ifadeleri onun, Tanrı'nın varlığını *burhan-ı limmî* ile değil *burhan-ı innî* ile ispatlamaya çalıştığı yorumlarına kaynak teşkil etmiştir. Bize göre o, bu sözleriyle, bu yolu takip etmede kendi acziyetine değil, Molla Sadra'nın da söylediği gibi insanların genelinin acziyetine işaret etmektedir.⁶⁶

Burada, Orta Çağ Hıristiyan felsefesinin en önde gelen İbn Sînâcı filozofu olan Henry of Ghent'in (1217[?]-1293) görüşlerine temas etmek istiyorum. Orta Çağ Hıristiyan felsefesinde Aziz Thomas Aquinas'ın savunduğu “Aristo'ya göre ve hakikate göre” (secundum Aristotelem et veritatem) anlayışı yerine, “İbn Sînâ'ya göre ve hakikate göre” (secundum Avicennam et secundum rei veritatem)⁶⁷ diyecek kadar İbn Sînâ'nın görüşlerini benimseyen ve savunan Henry, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da yer alan aşağıdaki pasajını -bazı yerlerini atlayarak- aynen iktibas etmektedir.

İleride sana açıklanacağı gibi, ilk ilke'yi ispatlama konusunda duyusal şeyler üzerine istidale dayanmayan, tümel akli önermelere dayalı bir yol daha vardır. [Bu yol]⁶⁸ varlığın, varlığı zorunlu bir ilkesi olmasını gerektirir; bu

64 Aynı yer.

65 İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, s. 21.

66 A.g.e., s. 87.

67 Henry of Ghent, *Henry of Ghent's Summa: The Questions on God's Existence and Essence (Articles 21-24)*, (Çev. J. Decorte, R. J. Teske), Paris, Leuven: Dallas Medieval Texts And Translations, 2005, s. 154; Roland J. Teske, “Introduction”, Henry of Ghent, *Henry of Ghent's Summa: The Questions on God's Existence and Essence (Articles 21-24)*, (Çev. J. Decorte, R. J. Teske), Paris, Leuven: Dallas Medieval Texts And Translations, 2005, (içinde) s. 30; Anton C. Pegis, “Toward a New Way to God: Henry of Ghent”, *Medieval Studies*, 30, 1968, s. 242.

68 İbn Sînâ'nın *Kitâbu 'eş-Şifâ*'sının mütercimleri Ekrem Demirli ve Ömer Demir, “Bel min tarîkin mukaddimâtin külliyyetin akliyyetin” ifadelerinin ardından gelen fiili, “tûcibu” olarak okudukları için

ilkenin hiçbir biçimde değişmesine ve çoğalmasına izin vermez; onun, her şeyin ilkesi olmasını, her şeyin [bütüncül] bir düzene göre zorunlu biçimde ona bağlı olmasını gerektirir. Fakat biz, kendi acziyetimiz sebebiyle, ilk(e)lerden ikincil(l)ere, sebepten sonuca giden bu burhânî yolu takip etmede, ayrıntılara girmeksizin [ilkelerle ikinciler-sebep ile sonuç arasındaki] bazı genel varlık dereceleri dışında, başarılı olamıyoruz.⁶⁹

Henry'e göre, İbn Sînâ'nın, duyusal, yaratılmış varlıklara dayanmaksızın Tanrı'nın varlığının bilgisinin, tümel, akli önermelerle nasıl elde edilebileceği konusundaki görüşünü anlayabilmek için, bir şeyin var olduğunu bilmenin hangi yollarla mümkün olduğuna bakmak gerekir. Ona göre, bir şeyin var olduğunu, bilfiil mevcut olduğunu bilmenin üç yolu vardır.⁷⁰ Birincisi, bir şeyin önümüzde hâzır olmasıdır; sözgelimi ateş gözümüzün önünde hâzır olduğunda onun bilfiil var olduğunu biliriz. İkincisi, bir şeyin mahiyetini bilmek suretiyle olur. Örneğin biz önümüzde ateşi görmeden de ateşin mahiyetini biliriz. Üçüncü yol ise, var olan diğer şeylerin bizim var olduğunu bilmek istediğimiz şeyle ilişkisine ve ona olan muhtaçlığına dayalıdır.⁷¹ Tanrı'nın varlığını birinci yolla bilmek mümkün değildir; bir kimsenin, önünde hâzır olan ateşi gördüğü gibi doğal yolla Tanrı'yı görmesi -azizlerin O'nu cennete görmesi dışında- asla söz konusu olamaz.⁷² Yaratılmıştan Yaratıcı'ya giden ve nedenselliğe dayalı olan üçüncü yol üzerinde durmayan Henry, Tanrı'nın bilinebilmesi konusunda ikinci yola büyük önem atfeder. Ona göre, ikinci yolda bir şeyin mahiyetine bakarak o şeyin bilfiil var olduğunu söyleyebilmek için, bu şeyin mahiyetinin varlığını içeren olması gerekir ve bu, sadece Tanrı için söz konusudur; çünkü Tanrı'da varlık ile mahiyet özdeşdir.⁷³ İkinci yolu takip ederek, yaratılmış bir şeyin var olduğunu bilmek

İbn Sînâ'nın özne olarak "yol"u (sebil) değil "önergeleri" kastettiğini düşünerek "bu önermeler" ifadesini kullanmaktadırlar. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2004, s. 19. Oysa *eş-Şifâ*'nın Fatih Sultan Mehmet'in mütalaa etmesi için hazırlanmış olan nüshasında da ifade edildiği gibi bu fiilin önergeleri kastedecek biçimde "tûcibu" olarak değil, yol'a referansta bulunacak biçimde "yûcibu" olarak okunması daha isabetlidir. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Şifâ*, (Haz. M. Kaya), Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2005, I. Makale, III. Fasal.

69 İbn Sînâ, *Şifâ: İlâhiyyât*, s. 21; krş. Henry of Ghent, *Henry of Ghent's Summa: The Questions on God's Existence and Essence*, s. 151.

70 Henry of Ghent, aynı yer.

71 Aynı yer.

72 A.g.e, s. 153.

73 Aynı yer.

mümkün değildir; çünkü bir yaratılmışın mahiyetini bilmek, onun bilfiil var olduğunu bilmeyi gerektirmez. Fakat Tanrı söz konusu olduğunda mahiyetini/ inniyyetini bildiğimizde O'nun bilfiil var olduğunu da biliriz; çünkü O'nda varlık ile mahiyet birdir. Bu ikinci yolda tamamen doğal vasıtalarla Tanrı'nın varlığını bilmek mümkündür; İbn Sînâ Tanrı'nın varlığının bilgisine doğaüstü vahiy yoluyla değil, doğal aklı kullanarak ulaşır.⁷⁴ Henry'nin nokta-i nazarından bakıldığında, İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin odağında yer alan varlık-mahiyet ayrımı meselesi, esas itibarıyla, doğal akıl vasıtasıyla Tanrı'nın bilgisine erişme çabasının bir tezahürüdür; varlık-mahiyet ayrımı, mahiyet mefhumu, varlığın tümel, akli, metafizik tahlilinin en açık kanıtıdır. Bir yaratılmışın mahiyetini bilmek, onun var olduğunu bilmeyi içermez; çünkü onun mahiyeti varlığından ayrıdır. Oysa Tanrı'da varlık ile mahiyet özdeş olduğundan, mahiyetini bilmek O'nun var olduğunu da bilmeyi gerektirir. Henry'ye göre, İbn Sînâ'nın metafizik yolla Tanrı'nın bilinebileceği iddiasının temelinde tam da bu vardır: “İnanıyorum ki İbn Sînâ, bir insan, duyusalların tanıklığı ile değil, tümel, akli önermeler yoluyla Tanrı'nın var olduğunu bilebilir, dediğinde zihninde bu vardı.”⁷⁵

İbn Sînâ'nın delilinin metafizik olduğunun, yaratılmışlara ve duyusallara dayanmadığının en açık kanıtı, onun olgunluk dönemi eseri olan *el-İşârât*'ta yer almaktadır:

İlk'in varlığına, birliğine, eksikliklerden uzak oluşuna dair açıklamamızın, nasıl varlığın kendisini düşünmekten başka bir şeye ihtiyaç duymadığını; O'nun yaratmasına ve fiiline – her ne kadar bunlar O'nun için delil olsa da- itibar etmeye ihtiyaç duymadığını iyice düşün! (Vurgular bana ait) Fakat bu yol, daha şereflidir ve daha güvenilirdir; yani, varlığın durumunu dikkate aldığımız zaman, onunla, varlık olması bakımından varlığa şahitlik edilir ve daha sonra, varlıkta O'ndan sonra gelen diğer şeylere şahit olunur. Bunun benzerine, İlâhî Kitap'ta şöyle işaret edilir: “O'nun gerçek olduğu ortaya çıkıncaya kadar onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendi içlerinde göstereceğiz.” Diyorum ki

74 A.g.e., ss. 151,153.

75 A.g.e., s. 153; Türkçe felsefe literatüründe şimdye değin gündeme gelmemiş olan Henry of Ghent'in görüşlerini ve İbn Sînâcılığının boyutlarını, isbât-ı vacib bağlamında müstakil bir çalışmada ele alacağım için burada daha fazla ayrıntıya girmiyorum.

bu hüküm, bir grup insan içindir. Sonra O, şöyle diyor: “Rabbinin her şeye şahitlik etmesi sana yetmez mi?” Diyorum ki bu hüküm, O’nu şahit tutup, O’na şahit tutmayan en doğrular/sıddıklar içindir.⁷⁶

İbn Sînâ’nın atıfta bulunduğu *Fussilet* Sûresi’nin 53. âyetinin ilk kısmı “O’nun gerçek olduğu ortaya çıkıncaya kadar onlara, ayetlerimizi ufuklarda ve kendi içlerinde göstereceğiz.” eserden müessire, yaratılmışlardan Yaratıcı’ya ulaşmaya çalışanların yoluna işaret etmektedir. Ancak âyetin ikinci kısmı, “Rabbinin her şeye tanıklık etmesi sana yetmez mi?”, müessirden esere, Yaratıcı’dan yaratılmışlara giden *sıddıkların* yoludur. Sıddıklara özgü bir yol ile Tanrı’nın varlığını ispatlamaya çalışan İbn Sînâ, yaratılmışları Tanrı’ya şahit tutmak yerine, Tanrı’yı yaratılmışlara şahit tutmaktadır. Ona göre, yaratılmışlar Tanrı’nın varlığının niçin’ini açıklayamaz, ancak Tanrı yaratılmışların varlığının niçin’ini açıklayabilir: Zorunlu yoksa varlık da yoktur. İbn Sînâ’nın argümanında delil, varlığın doğası, medlul ise *sırf* varlık, yani Tanrı’dır. Ona göre, Zorunlu Varlık’tan hiçbir fiil veya hiçbir şey çıkmasa bile, herhangi biçimde (la-ale’t-teayyîn) bir varlığın imkânı ortaya konduktan sonra, bununla Zorunlu Varlık’ı ispat etmek mümkündür.⁷⁷

Kaynakça

- Acar, Rahim, “İbn Sina/Avicenna”, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, (Ed. C. Meister, P. Copan), London, New York: Routledge, 2007.
- _____, “İbn Sînâ’ya Göre Metafizikte Teolojinin Yeri”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008.
- Açıkgenç, Alparslan, *Being And Existence In Sadrâ And Heidegger*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Başlıklar Koleksiyonu, no. 3129.
- Alper, Ömer Mahir, “Avicenna’s Conception Of The Scope Of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, 2007.
- _____, *Varlık ve İnsan: KemalPaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik, 2010.

⁷⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve t-Tenbîhât*, ss. 66.

⁷⁷ Ahmed Nuri, a.g.r., vr. 12.

- Anselm Of Canterbury, *Proslogion, The Major Works*, (Der.-Çev. B. Davies, G.R. Evans), Oxford: OUP, 1998.
- Atay, Hüseyin, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yay., 1997, (6. baskı).
- Bayraktar, 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.
- El-Cürçânî, es-Seyyîd eş-Şerîf Alî b. Muhammed, *Şerhu'l Mevâkıf*, (thk. A. Umeyre), Beyrut: 1997, c. I.
- _____, *et-Târîfât*, (thk. Âdil E. Hızır), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Davidson, Herbert, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: OUP, 1987.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî*, İstanbul: İSAM, 2008.
- Derin, Necmi, *Kutbeddin Râzi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sos. Bil. Enst., Felsefe ve Din Bil. (İslam Felsefesi), 2008, (basılmamış doktora tezi).
- Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (Çev. M. Karasan), İstanbul: MEB, 1998.
- Ed-Devvânî, Celâleddin, *Risâletü'İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde, Seb-u Resâil*, (thk. A. Tuysirkâni), Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, (A Parallel English-Arabic Text, Trans. M. E. Marmura), New York: Brigham Young University Press, 1997.
- Heer, Nicholas, "Al-Abharî And Al-Maybudî On God's Existence" <http://faculty.washington.edu/heer/abhari-sep.pdf>, [20.06.2011]
- Hegel, Georg W. F., *Lectures On The Proofs Of The Existence Of God*, (Çev. P. C. Hodgson), Oxford: OUP, 2007.
- El-Hemedânî, Aynu'l-Kudât, *Zübdetü'l-Hakâik*, (thk. A. Useyrân), Tahran: 1341.
- Henry of Ghent, *Henry of Ghent's Summa: The Questions on God's Existence and Essence (Articles 21-24)*, (Çev. J. Decorte, R. J. Teske), Paris, Leuven: Dallas Medieval Texts And Translations, 2005.

- İbn Kemâl Paşazâde, *Risâle fî Tahkîk-i Ma'nel'Leys ve'l-Eys*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 3682.
- İsmail Hakkı (İzmirli), *Muhtasar Felsefe-i Ūlâ: Philosophie Première*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383, c. 3.
- _____, *Şifâ: İlähiyyât*, (thk. G. C. Anawati, S. Zayed) Kahire: 1960.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, (Çev. E. Demirli, Ö. Türker), İstanbul: Litera, 2004.
- _____, *Kitabu'n-Necât*, Fakhr ed-Dîn el-İsferâyini el-Nişâbüürî, *Şerh-u Kitabi'n-Necât (Kısm-ı İlähiyyât)*, (thk. H. N. İsfehânî), Tahran: 2004.
- _____, *İlähiyyât-ı Şifâ*, (Haz. M. Kaya), Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., 2005.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (Çev. P. Guyer, A. W. Wood), Cambridge: CUP, 1998.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân'ın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011.
- Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sos. Bil. Enst., Felsefe ve Din Bil. (Mantık), 2000, (basılmamış doktora tezi).
- Leibniz, G.W., "On the Ultimate Origination of Things", *Philosophical Essays*, (Der.- Çev. R. Ariew, D. Garber), Cambridge: Hackett Pub. Comp., 1989.
- McGinnis, Jon, *Avicenna*, Oxford: OUP, 2010.
- El-Meybûdî, Kâdî Mîr *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme (İklîlü't-Terâcim)*, (Çev. M. M. Akkirmânî), İstanbul: Dersââdet, 1312.
- Molla Camî, *The Precious Pearl (Al-Jâmî's Al-Durrah Al-Fakhirah)*, (Çev. N. Heer), Albany: State University of New York Press, 1979.
- Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l- Akli ve'l-İlmi ve'l-Âlemi*, Beyrut: Daru't-Terbiye, 1950, c. 3.
- Nolan, Lawrence, "Descartes' Ontological Argument", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, 2011, <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/> [22.06.2011]
- Pegis, Anton C., "Toward a New Way to God: Henry of Ghent ", *Medieval Studies*, 30, 1968.

- Er-Râzî, Fahrüddîn, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyâti ve't-Tabiiyyât*, (thk. M. M. el-Bağdâdî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, c. I., 1990.
- _____, *Kitabu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık Ve'l-Hikme*, İsmail Hanoğlu, 'Fahrüddîn er-Râzî'nin, *Kitabu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık Ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enst. Felsefe ve Din Bil. (İslam Fels.) c. II, 2009, (basılmamış doktora tezi).
- Reichenbach, Bruce, "Cosmological Argument", *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/cosmological-argument/> [20.06.2011]
- Reçber, M. Sait, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri" (içinde) *Din ve Ahlak Felsefesi* (Ed. Recep Kılıç), Ankara: Ankuzem, 2006, (birinci baskı).
- Es-Semerkindî, Şemsüddîn, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, (thk. A. A. eş-Şerîf) Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Eş-Şirâzî, Sadruddîn M. (Molla Sadra), *Şerh-u İlâhiyyât-ı Şifâ*, (thk. Necefgûlî Habîbî), Beyrut: 2007.
- Teske, Roland J., "Introduction", Henry of Ghent, *Henry of Ghent's Summa: The Questions on God's Existence and Essence (Articles 21-24)*, (Çev. J. Decorte, R. J. Teske), Paris, Leuven: Dallas Medieval Texts And Translations, 2005.
- St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, (Latin text-English translation) (Çev. T. McDermott O. P.), Great Britain: Blackfriars, vol. II., 1964.
- Et-Tûsî, Nasîruddîn *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383, c. 3.
- Williamson, Raymond K., *Introduction to Hegel's Philosophy of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1984.
- 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.