

Cevher ve Tanrı: Aristoteles ve İbn Sînâ'da Metafizik İlminin Konusu

Tanju Toka¹

ORCID: 0000-0002-4368-3740

DOI: 10.55256/TEMASA.1648413

Öz

Bu çalışma, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın metafizik ilminin konusunu nasıl tanımladıklarını cevher ve Tanrı ekseninde karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Aristoteles, metafiziği *varlık olmak bakımından varlık*ın araştırılması şeklinde konumlandırır. Bu çerçevede cevher, varlığın değişmez özü olarak ontolojik, epistemolojik ve zamansal bakımdan birincil konumdur. Aristoteles'e göre ontolojik anlamda cevher, diğer tüm kategorilerin temelini teşkil eden ilkedir ve bu nedenle bütün varoluşun anlaşılmasında anahtar rol oynar. Bununla birlikte Aristoteles, metafiziğe teolojik bir boyut da kazandırarak onu aynı zamanda Tanrı'yı, yani tüm varlık düzeninin ilk ilkesini araştıran bir ilim olarak görür. Böylece onun sisteminde ontoloji ile teoloji iç içe geçmiştir. İbn Sînâ ise Aristoteles'in cevher anlayışını ve metafizik tasavvurunu büyük ölçüde benimsemekle birlikte, bunu varlık-mahiyet ayrımı ve zorunlu-mümkün varlık kavramsallaştırmaları aracılığıyla yeniden yorumlar. İbn Sînâ, metafiziğin konusunu genel anlamda *varlık olmak bakımından varlık* olarak belirlerken, Tanrı'yı bu ilmin zorunlu olarak kanıtlaması gereken bir meselesi olarak ele alır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın varlığını ontolojik bir zorunluluk olarak temellendirip metafiziğin kapsamını genişleterek, yalnızca fizikötesi varlık alanlarını değil, tüm varolanların ilk ilke ve nedenlerini araştıran küllî bir ilim haline getirmektedir. Ayrıca çalışma boyunca Aristoteles'in cevher merkezli ontolojisi ile İbn Sînâ'nın Tanrı'yı zorunlu varlık olarak içeren ontolojisi karşılaştırılmakta; böylece metafiziğin konusu bağlamında ontoloji ve teoloji arasındaki ilişkinin bu iki filozofta nasıl konumlandırıldığı ortaya konulmaya gayret edilmektedir. Çalışma sonucunda, İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten devraldığı mirası sistematik bir bütünlüğe kavuşturarak metafizik disiplininin hem ontolojik hem de teolojik unsurları barındıran geniş bir çerçeveye oturttuğu gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, İbn Sînâ, Metafizik, Varlık, Tanrı, Cevher.

Substance and God: The Subject Matter of Metaphysical Science in Aristotle and Ibn Sînâ

Abstract

This study examines how Aristotle and Ibn Sînâ define the subject of the science of metaphysics, with a comparative focus on substance and God. Aristotle positions metaphysics as the investigation of *being qua being* is. In this framework, substance holds a primary ontological, epistemological, and temporal position as the unchanging essence of being. According to Aristotle, substance is the principle that constitutes the foundation of all other categories and, therefore, plays a key role in understanding the entirety of existence. However, Aristotle also incorporates a theological dimension into metaphysics, viewing it as a science that investigates God, the first principle of the entire order of being. Thus, in his system, ontology and theology are intertwined. Ibn Sînâ, while largely adopting Aristotle's concept of substance and metaphysical view, reinterprets them through the distinction between essence and existence and the conceptualizations of necessary and possible being. Ibn Sînâ defines the subject of metaphysics, in general terms, *being qua being* such, and considers God as an issue that this science must necessarily prove. This approach grounds God's existence as an ontological necessity and, by expanding the scope of metaphysics, transforms it into a universal science that investigates not only the transcendent realms of being but also the first principles and causes of all existent things. Furthermore, throughout the study, the ontological framework of Aristotle centered on substance is compared with Ibn Sînâ's ontology, which includes God as a necessary being; thus, the study seeks to reveal how the relationship between ontology and theology is positioned in these two philosophers about the subject of metaphysics. The study concludes by demonstrating that Ibn Sînâ, by incorporating the legacy he inherited from Aristotle into a systematic unity, situates the discipline of metaphysics within a broad framework encompassing both ontological and theological elements.

Keywords: Aristotle, Ibn Sînâ, Metaphysics, God, Being, Substance.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. tanju.toka@erzurum.edu.tr

Giriş

Tarihî gelişimi bakımından felsefî bir ilim olarak metafiziğe özgü araştırmaların başlangıcı, kendisinden önceki doğa filozoflarının aksine varlık hakkındaki sorgulamalarını mantığın ilkelerine ve kavramların analizine dayandırması nedeniyle Parmenides'e kadar geri götürmek mümkündür.² Öyle ki, alan yazınında gerçek anlamda ilk metafizikçinin Parmenides, ilk sistematik metafiziğin ise Eleatik felsefe olduğu iddia edilmektedir.³ Parmenides'ten sonra metafizik ilminde çeşitli tartışmalar sürmüştür, ancak bu ilmin konusunun *varlık olmak bakımından varlık* (to on hêi on)⁴ şeklinde belirlenmesi, temel bazı kavramlarının sistemleştirilmesi ve diğer ilimlerle ilişkisinin belirlenmesine yönelik ilk kapsamlı girişim Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede Aristoteles metafiziği, *varlık olmak bakımından varlık*ın incelenmesi olarak tanımlamıştır.⁵ Bu ifade varlığın herhangi bir türüyle değil, varlığın kendisiyle ilgilenmeyi gösterir ve tüm varlık alanlarını kapsayan bir ilim olarak metafiziğin alanını belirler. Bu minvalde Aristoteles, metafiziği *ilk felsefe* (prôtê philosophia) olarak adlandırarak, onun tüm varlığı en genel ilkeler açısından inceleyen bir ilim olduğunu ortaya koymaktadır.⁶

Ancak *ta meta ta phusika* terimi, Aristoteles'in kendisi tarafından değil, onun eserlerini M.Ö. I. yüzyılda tasnif eden Aristotelesçi filozof Rodoslu Andronikos tarafından literatüre kazandırılmıştır. Aristoteles'in İlk Felsefe (Prôtê Philosophia) olarak adlandırdığı eserin, Andronikos tarafından fiziğe ilişkin kitabından sonra sıralanması ve bu düzenlemeye dayanarak *fizik'ten sonra gelen* anlamındaki *meta ta phusika* başlığıyla kategorize edilmesi, zamanla bu ilmi tanımlayan temel bir terim olarak yerleşmesine neden olmuştur.⁷ Ayrıca metafiziğin muhtevasını belirginleştirmek, yapısını aydınlatmak, yöntemini detaylandırmak ve kapsamını derinleştirerek genişletmek gibi gayeleri olduğu anlaşılan Andronikos, bu büyük metin grubunu düzenlerken, Stoacılar felsefeyi mantık, doğa ilimleri ve etik olarak ayırma şeklini de takip etmiştir.⁸

Aristoteles'in *Metafizik* eserinde ontoloji ve teoloji ilişkisine dair çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu çerçevede Amos Bertolacci, modern literatürde bu konuda beş temel yorum tipi bulunduğunu belirtir. Öne çıkan ilk yaklaşımda Paul Natorp, Eduard Zeller ve Pierre Aubenque tarafından, ontoloji ve teolojinin uzlaştıramaz iki alan olduğu ve bu çatışmanın çözülemeyeceği savunulmaktadır. İkinci yaklaşım, söz konusu uyumsuzluğu Aristoteles düşüncesinin ontolojiden teolojiye veya teolojiden ontolojiye doğru geçirdiği evrimle açıklar. Bu görüşü destekleyenler arasında Werner Jaeger, Emilio Oggioni ve G. E. L. Owen isimleri zikredilebilir. Üçüncü yaklaşımı savunan Joseph Owens ve Philip Merlan'a göre ise *Metafizik* eserinde teolojiden bağımsız bir ontoloji mevcut değildir; çünkü *varlık olmak bakımından varlık* doğrudan ya da dolaylı biçimde ilâhî varlığa işaret etmektedir. Günther Patzig tarafından savunulan dördüncü yaklaşım, *Metafizik*'i ontolojiyi kapsayan bir teoloji olarak değerlendirir. Bu görüşte, varlığın en üstün türü olan ilâhî varlığın incelenmesi, varlık kavramının genel incelemesini de ihtiva etmektedir. Giovanni Reale,

² Patricia Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004), XVII.; Joseph Owens, "The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: Revisited" in *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, ed. Parviz Morewedge (New York: Fordham University Press, 1982), 53.

³ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London/New York: Routledge, 2005), 139.

⁴ S. Marc Cohen'e göre Aristoteles'in *varlık olmak bakımından varlık* (to on hêi on) tanımı çoğu zaman yanlış biçimde özel ve soyut bir varlık türüne gönderme yapıyor gibi anlaşılır. Oysa burada araştırılan şey, belirli bir varlık kategorisi değil, var olanların yalnızca "varlık olmaları bakımından" ele alınmasıdır. Aristoteles'in kullandığı Yunanca *hêi* (Latince *qua*) terimi, bir şeyin "şu yönüyle" ya da "olduğu ölçüde" araştırılmasını ifade eder. Buna göre X'in Y olarak incelenmesi, X'in yalnızca Y yönüyle araştırılması anlamına gelir. Bu bağlamda Aristoteles'in metafiziği, var olanların herhangi bir özelliğiyle değil, yalnızca "varlık olmaları bakımından" ele alındığı bir araştırmadır. Bkz. S. Marc Cohen, "Aristotle's Metaphysics" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2020 Edition, ed. Edward N. Zalta, erişim 30 Mart 2025, §2. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012), 1003a 20-30.; Christopher Shields, *Aristotle* (London: Routledge, 2007), 237.

⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1062b 20.

⁷ John Carroll ve Markosian Ned, *An Introduction to Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2.; Irene Pajón Leyra, "The 'Aristotelian Corpus' and the Rhodian Tradition: New Light from Posidonius on the Transmission of Aristotle's Works," *The Classical Quarterly* 63, sayı: 2 (2013): 732.

⁸ Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Leiden/Boston: Brill, 2006), VII.; Alan Code, *The Philosophy of Aristotle* (Colorado: Westview Press, 2004), 159.

Enrico Berti ve Jiyuan Yu tarafından savunulan beşinci ve son yaklaşım ise ontoloji ve teolojiyi *Metafizik*'in birbirine bağlı fakat ayrı bileşenleri olarak ele alır. Bu yoruma göre, *varlık olmak bakımından varlık* incelemesi, her ilmin kendi konusunun ilkelerini araştırması gibi ilâhî varlığın incelenmesini de kapsar. İbn Sînâ, *Metafizik*'in özünde bir ontoloji olduğu ve en önemli kısmının ise teoloji olduğu yönündeki bu son görüşü benimsemektedir. Bu itibarla alan yazınında, *Metafizik*'te yer alan ontolojik ve teolojik unsurlar arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulmasına yönelik ilk sistemli çabanın, İslâm felsefesi içinde gerçekleştirildiği belirtilmektedir.⁹

Ancak İbn Sînâ, her ne kadar Aristotelesçi geleneği benimsemiş olsa da tevarüs ettiği bu miras birçok açıdan problemliydi. Bu problem alanları temel olarak a) Aristoteles'in kendi metinlerindeki belirsizlikler ve boşluklar, b) Yunan ve Arap şârihlerinin Aristoteles'i anlama çabalarından doğan yorum farklılıkları ve hem c) Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelelerdeki güçlükler hem de *Theologia Aristotelis* (Esûlûcyâ) gibi Yeni Platoncu sahte metinlerden kaynaklanan yanlış anlamalar gibi üç temel kaynaktan besleniyordu. İbn Sînâ, kendisinden önceki filozofların ya görmezden geldiği ya da parçalı bir biçimde ele aldığı bu sorunları, mutlak hakikat anlayışı doğrultusunda bütüncül bir şekilde çözmeye çalışmıştır. Bu çaba, onun salt nazarî bir sistem kurmanın ötesinde, kendisine gelen felsefî geleneği doğru yorumlama ve uzlaştırma gayretini yansıtmaktadır.¹⁰

Bu felsefî mirasın oluşumunda *Metafizik*'in Arapçaya tercüme süreci önemli bir rol oynamıştır. Nitekim tercüme faaliyetlerinin tarihsel seyri ve niteliği hem metnin anlaşılmasını hem de yorumlanmasını etkilemiştir. Bu bağlamda *Metafizik*'in Arapça tercümesine dair sistematik bilgileri İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bulmak mümkündür. Bu çerçevede İbnü'n-Nedîm *Metafizik*'i, Yunanca alfabetik düzene göre tertip edilmesinden dolayı *Kitâbü'l-Hurûf*, muhtevassından dolayı ise ilâhiyat olarak da bilindiğine işaret etmektedir. Ona göre *Metafizik* küçük Alpha (α) harfiyle başlayıp, farklı mütercimler tarafından kademeli olarak Arapçaya çevrilmiştir. Eserin Mu (M) kitabına kadar olan kısmı İshak b. Huneyn tarafından çevrilmiş olup, Mu (M) harfine ait kısmı Yahyâ b. Adî çevirmiştir. Nu (N) kitabı ise yalnızca Yunanca olarak mevcut olup, İskender Afrodisî'nin şerhini içermektedir. Lambda (Λ) kitabının önce Huneyn b. İshak tarafından Süryaniceye, ardından Ebû Bîşr Mettâ tarafından Arapçaya çevrildiği ve Themistius'un şerhinin de bu çeviriye dâhil edildiği aktarılmaktadır. Ayrıca, Beta (B) kitabına ilişkin olarak, Syrianus'un yaptığı şerhin Arapçaya tercüme edildiği de belirtilmektedir.¹¹ *Metafizik*'in bu kademeli tercüme süreci, eserin yalnızca farklı bölümlerinin değil, aynı zamanda ona dair kavramsal çerçevenin de şekillenmesini sağlamıştır. Bu durum, eserin isimlendirilmesi ve ona atıfta bulunma biçimlerine de yansımıştır. Nitekim İslâm dünyasında Aristoteles'in ilgili kitabına atıfta bulunmak için *metâtâfusûkâ/mîâtâtâfûsîkâ* şeklinde bir ifade kullanılmıştır.¹² Ancak bu terim zamanla Batı dillerinde farklı bir evrim geçirmiştir. Domingo Gundisalvi (Gundisalvo) tarafından İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'nın bilhassa *Metafizik* kitabının Latinceye tercümesi sürecinde metafizik terimi yerleşik hâle gelmiştir. Bu süreçte *ta meta ta phusika* ifadesi, yalnızca Aristoteles'in bir eserini belirtmek için kullanılmaktan çıkıp felsefe ilminin ismi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.¹³

Aristoteles'in metafizik ilminin konusunu *varlık olmak bakımından varlık* şeklinde belirlemesi, metafizik bağlamında gerçekleştirilen ontolojik soruşturmalarda varlığın değişmeyen özü hakkındaki incelemeleri önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim bu yaklaşım, kendisinden sonraki metafizik gelenekte özellikle Plotinus, İskenderiye Okulu düşünürleri, İbn Sînâ ve Thomas Aquinas gibi filozofların ontolojik araştırmalarında cevherin asli konumunu

⁹ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, 112-113.

¹⁰ Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden/Boston: Brill, 2014), 269.

¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şen. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 816, 818.; *Metafizik*'in Arapça tercüme süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, 3-35.

¹² M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme," *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3, sayı: 1 (2020): 32.

¹³ Giorgio Agamben, *First Philosophy Last Philosophy: Western Knowledge Between Metaphysics and the Sciences*, çev. Zakiya Hanafi. (Cambridge: Polity Press, 2023), 30-31.

temellendirme çabalarında doğrudan etkili olmuştur.¹⁴ Bu durum hiçbir şeye bağlı olmadan var olan, özünü koruyan, her zaman özne konumunda bulunan ama hiçbir durumda yüklem olarak kullanılamayan temel/asıl varlık anlamında kullanılan *ousia*, yani cevher teriminin araştırılmasını zorunlu kılmaktadır.¹⁵ Nitekim Aristoteles'ten sonra ontolojik meselelerle ilgilenen filozoflar için cevher kavramı, en temel tartışma konularından biri haline gelmiştir, zira varlık üzerine yapılan her derin araştırma eninde sonunda bu kavrama başvurmayı gerektirmiştir. Bu noktadan hareketle bu çalışmada, Aristoteles'in metafizik ilmi için belirlediği konu ve meselelerin incelenmesi bağlamında öncelikle cevher kavramı ele alınacaktır.

Aristoteles felsefesinde cevherin kavramının taşıdığı anlam ve metafizik-ontolojik tartışmalar bağlamında sahip olduğu merkezî konum, İslâm felsefesinde özgün terminolojik yapıyla karşılık bulmuştur. Aristoteles'in başlattığı bu felsefî geleneğin İslâm dünyasındaki gelişiminde, metafiziğin konu ve meselelerinin sistemleşmesinde önemli temsilcilerinden biri olarak İbn Sînâ öne çıkmaktadır. Bu çerçevede Aristoteles'in cevher anlayışı hakkındaki görüşlerini büyük ölçüde takip etmesine rağmen İbn Sînâ, özellikle Tanrı'nın metafiziğin konusu olup olmadığı noktasında Aristoteles'ten farklı bir tutum benimsemektedir. Aristoteles ve İbn Sînâ'nın metafizik ilminin konusu ve meseleleri hakkındaki görüşlerinin incelenmesi, felsefî düşüncenin bu iki önemli geleneği arasındaki sürekliliğin ve farklılaşmanın anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Bu konudaki temel tartışmaları anlamak için mevcut literatürün sunduğu farklı yaklaşımları incelemek önemlidir.

Metafiziğin konusu ve bunun Tanrı'yla olan ilişkisi üzerine yapılan akademik çalışmalar, konuyu çeşitli metodolojik yaklaşımlarla tartışmaktadırlar. Christopher Shields'in *Aristotle* adlı eseri, Aristoteles'in varlık teorisini modern bir perspektiften ele alırken, C.D.C. Reeve'in *Substantial Knowledge* çalışması cevher teorisi ile bilgi anlayışı arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. İbn Sînâ araştırmalarında Dimitri Gutas'ın *Avicenna and The Aristotelian Tradition* isimli eseri, filozofun Aristoteles geleneğiyle ilişkisini kapsamlı biçimde incelerken, İlhan Kutluer'in *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* eseri Türkçe literatüre önemli katkı sunmaktadır. Karşılaştırmalı çalışmalar arasında bilhassa Amos Bertolacci'nin *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'* adlı eseri, Aristoteles metafiziğinin İbn Sînâ tarafından nasıl dönüştürüldüğünü analiz etmektedir. İncelenen bu literatürde de ortaya çıktığı gibi Aristoteles'in cevher kavramı temelinde gelişen varlık anlayışının İbn Sînâ'nın metafizik sistemine etkisi ve bu çerçevede metafizik-Tanrı ilişkisi üzerine -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bir karşılaştırmalı incelemeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma, Aristotelesçi ve İbn Sînâcı varlık, Tanrı ve metafizik ilişkilerini karşılaştırmalı bir perspektiften inceleyerek, iki düşünürün metafiziğin konusuna dair görüşleri arasındaki süreklilik ve kopuşları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmada Aristoteles'in *Metafizik* eseri ile İbn Sînâ'nın eş-Şifâ eserinin *Metafizik* kitabı temelinde karşılaştırmalı bir yöntem takip edilecektir.

Bu doğrultuda çalışma, şu temel araştırma sorularına yanıt aramaktadır: Aristoteles, metafizik ilminin konusunu nasıl tanımlamaktadır? Bu tanım içerisinde cevher kavramı ne anlama gelir ve *hareketsiz ilk hareket ettirici*, yani Tanrı bu kapsamda nasıl bir rol oynar? İbn Sînâ, metafiziğin konusunu hangi temel üzerine kurmaktadır? Onun sisteminde cevher kavramı nasıl ele alınır ve Tanrı kavramı metafizik ilminin kapsamında nereye yerleştirilir? Aristoteles ve İbn Sînâ'nın metafizik ilminin konusu anlayışları hangi yönlerden örtüşmekte ve hangi yönlerden ayrılmaktadır? Özellikle cevher merkezli yaklaşım ile Tanrı-odaklı bakış arasındaki farklar nelerdir ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrılmasına yol açan felsefî gerekçeler nelerdir?

Bu çalışma, yalnızca Aristoteles ve İbn Sînâ'nın düşüncelerine söz konusu araştırma soruları temelinde odaklanmasıyla sınırlıdır; diğer felsefî geleneklerdeki cevher anlayışlarına ve Tanrı'nın metafizikteki rolüne dair

¹⁴ John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000), 49-53.

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1029a 12-25.; Theodore Scaltsas, "Substratum, Subject, and Substance" in *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, ed. Anthony Preus ve John P. Anton (Albany: State University of New York Press, 1992), 184-185.

karşılaştırmalar yapılmamıştır. Her ne kadar Aristoteles ve İbn Sînâ'nın bu konudaki ontolojik yaklaşımlarının kapsamlı bir şekilde anlaşılması için farklı felsefî geleneklerdeki benzer veya karşıt yaklaşımların da incelenmesi gerekse de mevcut çalışmanın sınırlılıkları buna izin vermemektedir. Gelecekteki çalışmalar, Tanrı'nın metafizikteki rolünü daha geniş bir felsefî çerçevede ele alarak, farklı düşünürlerin cevher anlayışlarını ve Tanrı-metafizik ilişkisini karşılaştırmalı olarak incelemeyi mümkün kılabilir.

1. Cevher ve Metafizik: Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Metafiziğinde Cevherin Ontolojik Önceliği

Aristoteles, varlık kavramını cevher kavramı bağlamında ele almakta ve cevheri, “bir şeyi o şey yapan şey” olarak tanımlamaktadır.¹⁶ Bu doğrultuda, varlığı açıklayan temel unsur, bir şeyin cevheridir; çünkü gerçek anlamda varlık, ancak bir cevher olabilir. Dolayısıyla ona göre, varlığın nitelikleri olan arazlar, varlığın kendisini açıklamak için yeterli değildir. Bu nedenle, Aristoteles için varlığın temeli cevherdir. Bu bağlamda Aristoteles şunları ifade etmektedir:

“...filozofların bazısının bir, bazısının çok olduğunu –bu sonuncuların arasında bir kısmının sınırlı sayıda, başka bir kısmının ise sonsuz sayıda olduğunu ileri sürdükleri bu tözdür. Bundan dolayı bizim için de incelememizin ana, ilk, deyim yerindeyse biricik konusu, bu anlamda ele alınan Varlık'ın doğası olmak zorundadır.”¹⁷

Aristoteles'in bu ifadesi, onun varlık anlayışının temel yönlerini açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre, kendinden önceki filozofların temel araştırma problemi olan “varlığın ne olduğu” sorusu, aslında “cevher kavramının ne olduğu” sorusuna indirgenmelidir. Bu bağlamda Aristoteles, varlığı anlayanın yolunun onun temel unsuru olan cevher kavramını belirlemekten geçtiğini savunur.¹⁸ Nitekim cevher, bir varlığın mahiyetini ve ontolojik statüsünü belirleyen temel unsur olup, bu nedenle metafizik araştırmaların merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla, Aristoteles'in metafiziğinde cevher kavramı, yalnızca bireysel varlıkların değil, tüm varoluşun anlaşılmasında birincil ilke olarak kabul edilir.¹⁹

Metafizik eserinin VII. Kitap'ında cevherin temel olarak a) öz, b) tümel, c) cins ve d) form olmak üzere dört farklı anlamda kullanıldığını belirten Aristoteles'e göre cevher, en hakiki ve birincil anlamıyla, “ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan bir şey”dir, aksine “kendisi dışında kalan şeylerin kendisinin yüklemeleri oldukları şey”dir.²⁰ Bu tanımdan hareketle cevher, tüm nitelik ve niceliklerin kendisine yüklendiği *temel dayanak* ya da *temel ilke* ve *varlık kategorisi* konumundadır. Cevher ilkesi her bakımdan, yani hem tanım hem bilgi hem de zaman bakımından *ilk olandır*. Diğer bir ifadeyle Aristoteles'e göre cevher hem zamansal hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan birincil bir konumda yer alır; çünkü yalnızca cevher, diğer kategorilerden bağımsız bir şekilde var olabilme özelliğine sahiptir. Ayrıca cevher kavramı, tanım bakımından da birincildir; çünkü diğer tüm tanımlar cevherin tanımını içermek zorundadır. Bunun yanı sıra cevher, bilgi açısından da birincildir; çünkü bir şeyin ne olduğunu bilmek, o şey hakkında temel bilgiye sahip olmak anlamına gelmektedir.²¹ Böylece Aristoteles, varlık anlamının nihaî olarak cevherde kendisini gösterdiğini ve bu anlamın diğer var olanların varlık anlamında ilk ilkeyi ifade ettiğini belirterek, tüm var olanların var oluş amaçlarını birliğe kavuşturacak bir ilke tespit etmiştir.

Aristoteles, cevherin ontolojik önceliğini, “her varlığın tanımında, onun cevherinin tanımının zorunlu olarak bulunması gerekir” ilkesiyle temellendirmektedir.²² Bu bağlamda Cevher ilkesi, varlığı tanımlamak için başvuru olan kategorinin ilki olmanın ötesinde, diğer dokuz kategorinin dayandığı temel ilke ve neden olup, zaman, mekân,

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1028b 10-35.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1028 b 10.

¹⁸ Aiste Celkyte, *An Analysis of Aristotle's Metaphysics* (London: Macat International, 2017), 20.

¹⁹ Lambertus Marie De Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology* (Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002), 153.

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1028b 35-1029a 5.

²¹ Edward C. Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books* (New Jersey: Parmenides Publishing, 2005), 23.; De Rijk, *Aristotle: Semantics and Ontology*, 152.

²² Aristoteles, *Metafizik*, 1038b 25.

hareket, nitelik ve nicelik gibi kategoriler tek başlarına var olamazken, hiçbir şeye dayanmadan kendi başına var olan ve bütün arazların kendisine yüklendiği bir öznedir.²³ Böylece varlığı tanımlayan kategoriler içinde yalnızca cevher kavramı, diğer kategorilerin kendisine yüklem olduğu temel özne konumundadır. Bu sebeple Aristoteles cevheri, *bir öznenin yüklemi olmayan şey* olarak tanımlamaktadır.²⁴ Bu tanım, daha sonra İbn Sînâ'nın *cevher ilk özne olandır* şeklindeki kavramsallaştırmasına temel teşkil edecektir. Bu çerçevede İbn Sînâ, Aristoteles'in cevher ilkesinin varlıktan önce geldiği görüşünü şu şekilde devam ettirmektedir:

“Birinci kısımda işaret edilen, bir konuda mevcut ise, o konu, bu iki niteliğin birinden yoksun kalmaz. Eğer konu cevher ise, bu durumda arazın varlığı cevherdedir; cevher değilse, yine bu konudadır ve inceleme başa döner. Birazdan açıklayacağımız gibi, onun özellikle bu gibi bir anlamda sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. Onun sonu, bir konuda bulunmayan şeye varır ve dolayısıyla o, bir cevherdedir. Böylece cevher, arazı mevcut kılan olmakta ve araz ile var olan olmaktadır. Şu hâlde cevher, varlıkta önce gelendir.”²⁵

Bu temelde İbn Sînâ, varlık anlamında nitelenmeye en layık olan şeyin cevher kategorisi olduğunu savunmaktadır. Ona göre, arazın varlığı ancak bir cevher ilkesine bağlı olabilir ve bu durum sonsuz bir gerilemeye yol açmaması için cevher, varlık bakımından zorunlu olarak önce gelmektedir. Dolayısıyla, cevher yalnızca kendisi için var olan değil, aynı zamanda arazların varlığını temellendiren ilkedir. Bu bakımdan cevher kavramı, varlık hakkında gerçekleştirilen felsefî soruşturmada ulaşılabilecek son sınırı teşkil eder. Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sînâ'da da cevher, varlığı konu edinen metafiziğin *temel konusu* olarak görülmektedir. Ancak İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak, bu önceliği yalnızca ontolojik bir bağlamda değil, mahiyet-varlık ayrımı çerçevesinde de temellendirmektedir.²⁶ Böylelikle cevher yalnızca var olan şeylerin taşıyıcısı değil, aynı zamanda metafiziksel incelemenin esas konusu olarak da belirleyici bir işleve sahiptir. Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinde cevherin hem varlıksal hem de epistemolojik düzeyde merkezî bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

1.2. Cevherin Metafiziksel Analizi

Aristoteles felsefesinde cevher, dinamik bir sürecin ürünü olarak bireysel bir varlık şeklinde tanımlanır. Bu nedenle metafizik, varlığı, yani var olan cevherleri ve onların nedenlerini inceler. Daha sarıh bir ifadeyle, metafizik, cevherleri varlığa getiren süreçleri araştırarak tüm varlıkların temelindeki esas ilim olarak konumlandır. Bu bağlamda, madde ve sûretin cevherisel yapıyı, bunların birbirinden ayırık olup olmadığı meselesi, cismanî olmayan cevherlerin varlığı, cevher türlerinin varlık mertebeleri, bunların birbirinden önce ve sonra gelişleri gibi temel ontolojik sorular yalnızca bu ilmin araştırma alanına dâhildir.²⁷ Dolayısıyla, cevherin varlığını, madde ve sûret arasındaki ilişkiyi ve varlık mertebelerini inceleyen metafizik, Aristoteles için tüm diğer ilimlerin temelini oluşturur. Onun yaklaşımında, varlık hakkındaki en temel sorular ancak metafizik içinde ele alınabilir ve başka herhangi bir ilim bu incelemeyi tam olarak gerçekleştiremez.²⁸ Başka bir ifadeyle metafizik, kendi konu alanını kullanarak kendi yapısını belirleyen bir ilimdir. Bu çerçevede varlığı sorgulamak, varlık doğasının sorgulanmasıdır; varlık doğasını sorgulamak ise cevher kavramının doğasını sorgulamaktır, ki bu da cevherin cevherini sorgulamak anlamına gelmektedir.²⁹ Bu noktada İbn Sînâ, Aristoteles'in metafiziğini takip etmekle birlikte, cevherin yalnızca dinamik bir sürecin sonucu olmadığını, aynı zamanda varlığın zorunlu bir ilkesi olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle onun metafizik anlayışı, Aristoteles'in madde-sûret öğretisini aşarak zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) düşüncesine dayanan daha temel

²³ Aristoteles, *Metafizik*, 1042a 5-10.; İlhan Kutluer, “Cevher” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 450.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1038b 15.; Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 6-7.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. Cilt 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 54.

²⁶ İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014), 51-52.

²⁷ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 85.

²⁸ Ömer Türker, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil” *Eş-Şeyhu'r-Reis: İbn Sînâ* içinde (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 50-52.; Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı” *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 632-633, 635.

²⁹ Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, 30.

bir çerçeve sunar. Böylece, metafizik yalnızca var olanların sınıflandırılması değil, aynı zamanda varlığın temel ilkelerinin de araştırılması olarak şekillenmektedir.

Aristoteles'in cevher anlayışında birincil cevher (proté ousia) ve ikincil cevher (deutera ousia) ayrımı dikkat çekmektedir. Birincil cevher, bireysel varlıkları ifade ederken, ikincil cevher genel kategorileri içerir. Ancak Aristoteles'te tümellik, bağımsız bir varlık statüsüne sahip değildir; genellikler tikel cevherler aracılığıyla varlık kazanır.³⁰ Aristoteles'in bu ontolojik yaklaşımı, aynı zamanda epistemolojik bir çerçeveye de sahiptir. Ona göre bilgi -tikel varlıklar aracılığıyla elde edilse de- bilme sürecinde tümelerin kavranması zorunludur. Ancak, bu tümelerin kendi başlarına bağımsız varlık taşıdığına dair Platoncu görüşü reddeder. Bu çerçevede Aristoteles'te bilgi, var olanın kavranmasını gerektirir ve tümel kavramlar yalnızca bilginin aktarımı ve iletişimin sağlanması açısından zorunlu olan epistemolojik gerçekliklerdir.³¹ Ontolojik anlamda ise soyutlamalar, bağımsız bir varlık statüsüne sahip değildir. Bu bağlamda Aristoteles, ontolojik gerçekliği yalnızca bireysel varlıklara ait kılarken, varlığın tümelerden değil, tikel varlıklardan hareketle anlaşılabilirliğini savunmaktadır. Aristoteles'e göre, varlık ve bilgi edinme süreci birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır; onun felsefesinde, kavramsal bilginin gerçek bir varoluş zemininden kaynaklanması zorunludur. Ayrıca Aristoteles'in bu görüşü, Ortaçağ felsefesindeki realizm ve nominalizm tartışmalarına zemin hazırlamış, özellikle Thomas Aquinas gibi düşünürler tarafından yeniden yorumlanmıştır.³²

Aristoteles'e göre mahiyet, bir varlığın özü ve doğası gereği sahip olduğu şeydir. Bu öz, varlığın kendisini tanımlayan biricik ve belirli unsurdur ve değişime tabi değildir. Mahiyetin değişmesi, varlığın kendisinin de değişmesini gerektireceğinden böyle bir durum söz konusu olamaz. Bu bağlamda, Aristoteles için cevher, değişim sürecinde sabit kalan temel unsurdur. Mahiyet ise varlığa yüklenen arazlardan bağımsız olarak, bir varlığın özünü belirleyen asli nitelikleri ifade eder.³³ Bu nedenle, mahiyetleri bir olan varlıkların aynı varlıklar oldukları kabul edilir. Ancak Aristoteles, mahiyeti yalnızca bir varlığın tüm niteliklerinin toplamı olarak görmez. Ona göre mahiyet, tanımlanan varlığın özünü ifade eden, ancak bu varlığın kendisini birebir içermeyen bir yapıdır. Nitekim Aristoteles, "her varlığın mahiyetini belirten gerçek beyan (enonclatin), tanımlanan varlığın doğasını ifade eden, ancak bu varlığın kendisini içinde bulundurmeyen beyandır" ifadesiyle mahiyetin, varlığa yüklenen tüm özelliklerden farklı bir konumda bulunduğunu belirtir.³⁴ Bu açıdan bakıldığında mahiyet, yalnızca yüklenen niteliklerden ibaret olmayıp, bir varlığın doğasını tanımlayan temel ilkelerdir. Aristoteles, mahiyet ve özü mutlak anlamda cevhere bağlamakla birlikte, diğer kategorilerle ilişkisini belirli bir ölçüde sınırlandırır. Bu doğrultuda, Aristoteles'in felsefesinde varlık anlamıyla en çok nitelenmeye layık olanın cevher olduğu anlaşılmaktadır. Onun sisteminde mahiyet meselesi hem ontolojik hem de mantıksal bir çerçevede ele alınır. Ancak Aristoteles, mahiyet (to ti en einai) kavramını farklı bağlamlarda ele almakta ve zaman zaman *eidos* (form) ve *to ti estin* (o nedir?) şeklindeki farklı terimlerle ifade etmektedir.³⁵ Bununla birlikte, varlık ile mahiyet arasında kesin ve sistematik bir ayrım yapmaz; aksine, mahiyetin varlık anlayışıyla iç içe olduğunu savunur.³⁶

Aristoteles'in genel çerçevesini oluşturduğu varlık ve mahiyet ayrımı, İbn Sînâ'nın felsefesinde yalnızca kategorik bir ayrım olmanın ötesine geçerek, ontolojik ve metafizik bir ilke hâline gelmiştir. Nitekim İbn Sînâ'nın felsefesinde yer alan bu ayrım, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ontolojik farkı ortaya koymakta ve onların metafiziksel statülerini açıklayan temel ilke olarak işlev görmektedir. Bu çerçevede, varlık ve mahiyetin birbirinden ayrılması ilkesi, zorunlu varlık olan Tanrı ile mümkün varlıklar (mümkün'l-vücûd) arasındaki ontolojik farklılığı açıklayan temel ilke

³⁰ Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 126.

³¹ Ahmet Cevizci ve Kasım Küçükakal, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 67.

³² Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi II. Cilt: Ortaçağ Felsefesi*, çev. M. Kutlukhan. (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 149-150.

³³ Kutluer, "Cevher," 450.

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1029b 20.

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 983a 25.

³⁶ Tahsin Görgün, "Mahiyet" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 336.

olarak öne çıkmaktadır.³⁷

Aristoteles'e göre tümeller, özne olarak var olamaz ve cevher niteliği taşıyamaz. Çünkü bireysel cevher, bireysel ve tekil bir varlık olmalıdır; oysa tümeller, birden fazla varlığın ortak paydasıdır. Tikel cevher, yalnızca belirli bir varlığa ait olup onu diğerlerinden ayıran özgül bir farklılığa sahiptir. Buna karşılık, tümeller birçok varlık için ortak olduğundan, bireysel bir öz ile özdeşleşemez.³⁸ Bu nedenle Aristoteles'e göre asıl hakiki varlıklar, bireylerdir. Türler ve cinsler gibi ikinci cevherler, birinci cevhere yakınlıkları ölçüsünde gerçeklik kazanır.³⁹ Bu çerçevede Aristoteles, *Kategoriler*'de, "başka bütün cevherlerin dayanağını teşkil etmesi, bütün geri kalanların onun hakkında tasdik edilmesi veya onların içinde bulunması yönünde ilk öznelere, en yetkin cevherler" denildiğini belirtmektedir.⁴⁰ Örneğin, bireysel bir insan, birinci cevher olarak kabul edilir; çünkü o, varlığını herhangi bir ortak paydada değil, kendi bireyselliğinde sürdürmektedir. Buna karşılık, insan türü veya cinsi, ikinci cevher olarak adlandırılır ve varlığı, birinci cevherler aracılığıyla belirlenir.⁴¹ Bu bağlamda Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap'ta şunları ifade etmektedir:

"...“bir insan” ve “insan” aynı şeylerdir. “Varolan insan” ve “insan” da aynı şeylerdir. Sadece “o, bir insandır” demek yerine, kelimeyi iki defa tekrarlayarak “o, varolan bir insandır” desek, farklı bir şey ifade etmiş olmayız. (İnsanın varlığının ne oluş, ne de yokoluş bakımından birliğinden ayrılmadığı açıktır. Aynı şekilde birlik de varlıktan ayrılmaz).”⁴²

Dolayısıyla Aristoteles için “gerçek varlık” (ousia), fenomenlerin içinde gerçekleşen ve onların ayrılmaz bir parçası olan özdür.⁴³ Bu çerçevede, Platon'un kabul ettiği gibi fenomenlerden bağımsız ikinci bir varlık alanı, yani idealar dünyası bulunmamaktadır. Aristoteles'e göre, nesnelerin kavram hâlinde bilinen varlığı, fenomenlerin dışında ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik değildir; aksine, fenomenlerin içinde kendini gerçekleştiren cevherdir.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle, Aristoteles'in yaklaşımında bireysel cevherler, salt maddi birikmeler olarak değil; aksine, madde somutlaşan ve akılla kavranabilen yapısal formlar olarak anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles, cevher kavramını, hem tikellerin temel varlık ilkesi hem de değişim sürecinde özdeşliğini sürdüren unsur olarak temellendirir. Ona göre madde (hyle), yalnız başına varlık kazanamaz; ancak form ile birleşerek belirli bir varlığa dönüşebilir. Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde belirttiği gibi “bir şeyin özü ve varlık nedeni, salt madde değil, onun formuyla birleşmiş hâlidir; çünkü maddeden tek başına var olan bir şey çıkmaz.”⁴⁵ Bu nedenle Aristoteles fenomen dünyasının varlığını kabul ederken, varlığın sürekliliğini madde-form (hylemorfizm) ilişkisiyle açıklar ve bu ilkeye göre her bir varlık, maddesi ve formunun birleşimiyle belirli bir öz kazanmaktadır.⁴⁶ Bu çerçevede Aristoteles, metafizik sistemini herkesin gözlemlediği temel olgudan, yani değişimin sürekliliğinden hareketle oluşturur. Popkin'nin ifadesiyle, Aristoteles “evrenin kalıcı ve sürekli boyutunun yanı sıra değişen yönünü de yadsımadan ve gerçekliğin özelliklerini açıklamak için hipotetik bir öte dünyaya başvurmak zorunda kalmadan” bir varlık anlayışı geliştirmektedir.⁴⁷ Bu yorum, Aristoteles'in değişimi salt rastlantısal bir olgu olarak değil, doğanın temel işleyiş prensiplerinden biri olarak gördüğüne işaret etmektedir. Nitekim *Fizik* adlı eserinde Aristoteles, değişimin doğasının kesintisiz bir süreç olduğunu vurgular ve hareketin sürekliliği ile varlığın kendisini açıklamak için madde ile form arasındaki ilişkinin zorunluluğunu temellendirir.⁴⁸ Bu doğrultuda cevher yapısının statik bir oluşum değil, belirli bir *telos*'a (entelecheia) yönelmiş dinamik bir süreç olduğunu da savunur. Dolayısıyla, Aristoteles'in varlık anlayışı, değişimi ontolojik bir

³⁷ Görgün, “Mahiyet,” 336-337.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1038b 10, 1041a 5.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1040b 25.

⁴⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, 9.

⁴¹ Kutluer, “Cevher,” 450.

⁴² Aristoteles, *Metafizik*, 1003b 25.

⁴³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 74.

⁴⁴ Celkyte, *An Analysis of Aristotle's Metaphysics*, 29.; Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, 22.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1029a20-30.

⁴⁶ Shields, *Aristotle*, 234.

⁴⁷ Richard H. Popkin, “Metafiziğin Kısa Tarihi” *Metafiziğe Giriş* içinde, der. ve çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma, 2001), 149.

⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 200b12-30.

problem olarak değil, formun madde içinde gerçekleştirdiği doğal bir süreç olarak değerlendirir.⁴⁹

Buna karşın İbn Sînâ'ya göre her cevher türü ya cisimdir ya da cisim değildir; cisim olmayan cevher ise ya cismin bir parçası olarak, onun ya maddesi ya da sûreti şeklinde varlık kazanır ya da ondan bağımsız bir şekilde var olur. İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme* eserindeki cevher sınıflandırması, bu ayrımı destekler niteliktedir. İbn Sînâ burada cevheri, bir dayanakta bulunmayan her şey olarak tanımlar ve cevher türlerini dört ana sınıfa ayırır. a) Maddesiz mahiyet, b) sûretsiz madde, c) maddede bulunan sûret ve d) madde ile sûretten oluşan bileşik (mürekkeb) cevher.⁵⁰ Bu sınıflandırmada, maddesiz mahiyet, cismin dışında varlık gösteren cevherleri ifade ederken; sûretsiz madde ve maddede bulunan sûret, cismin parçaları olan cevherlerdir. Son olarak, bileşik cevher, madde ve sûretin birleşiminden meydana gelen cismi temsil etmektedir. Bunun yanı sıra Aristoteles, *Metafizik*'te, cevheri yalnızca tikel varlıklara içkin bir gerçeklik olarak ele almıştı.⁵¹ İbn Sînâ ise ayrık cevherlerin varlığını kabul ederek metafiziksel gerçekliği daha kapsamlı bir düzlemde ele alır. Ona göre ayrık cevherlerin ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve bu, nefis adını alır ya da bütün yönleriyle maddeden uzaktır, bu da akıl olarak adlandırılır.⁵² Ayrıca bir cevherin ya bir mahalde bulunabileceğini ya da bulunamayacağını belirten İbn Sînâ, bir mahalde bulunan cevheri *maddî sûret* olarak isimlendirmektedir. Mahalde bulunmayan cevher ise iki şekilde karşımıza çıkar; ya madde ve sûretten oluşan *bileşik bir cevherdir* -ki bu durumda kendisi bir mahal işlevi görür- ya da hiçbir dayanağa ihtiyaç duymadan var olan *ayrık bir sûrettir*.⁵³ Bu tasniften hareketle, İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten temel farkının, onun aşkınsal bir gerçekliğin varlığını kabul etmesi ve bu doğrultuda, maddeden tamamen bağımsız cevherlerin varlığını öne sürmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu düşünce, form ve madde birlikteliğini temel alan Aristoteles'in *Fizik*'teki metafizik sisteminden belirgin bir ayrışma gösterir.⁵⁴

Cevheri a) somut bileşik varlık ve b) sûret olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles'e göre cevher ya madde ya sûret ya da madde ve sûretin bir bileşimi olarak görülebilir.⁵⁵ Bu ayrım, Aristoteles'in varlığı madde ve form birlikteliği üzerinden temellendirdiğini gösterirken, aynı zamanda İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesine de temel oluşturacaktır.⁵⁶ Somut bileşik varlık, maddeyle birleşmiş sûret olduğu için oluşa tabidir ve bu nedenle yok olmaktadır. Ancak sûret ise herhangi bir oluşa tabi olmadığı gibi ne meydana gelmiş ne de meydana getirilmiştir; dolayısıyla onun yok olması söz konusu değildir. Bunun yanı sıra Aristoteles, maddenin doğası gereği belirsiz ve bilinemez olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle ona göre maddenin bilinmesini sağlayan en önemli ilke sûrettir.⁵⁷

Aristoteles, herkes tarafından kabul edilen birincil cevherlerin tümünün maddeye sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre madde, değişimin dayanağı olan şeydir ve bu özelliğiyle varlık kazanır. Değişim sürecinde madde, potansiyel olarak farklı formları alma yetisine sahipken, bu potansiyelin gerçekleşmesini mümkün kılan şey cevherdir. Bu sebeple madde, bizzat bir cevher olarak değil, kuvve hâlinde var olan bir ilke olarak kabul edilmelidir. Nitekim Aristoteles'in burada maddeden kastettiği şey, fiil hâlinde var olan bir unsur değil, sadece kuvve olarak var olan bir unsurdur. Bunun yanı sıra, duyusal cevher yalnızca madde veya sûretten oluşabileceği gibi bu ikisinin birleşimi sonucunda da meydana gelebilir.⁵⁸ Aristoteles'in ortaya koyduğu bu madde-sûret ayrımı ve duyusal cevherin oluşum biçimleri, varlıkların değişim sürecinde nasıl bir yapıya sahip olduğunu açıklarken, aynı zamanda bilgi kuramına da bir temel teşkil etmektedir.

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1034a30-32.; Shields, *Aristotle*, 236.

⁵⁰ İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme" *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu. (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 80.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1029a20-30.

⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 54.; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 91.

⁵³ İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme," 85.; Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı", 28.

⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, 200b12-30.

⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1039b 20-25.

⁵⁶ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ'nın Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 42.

⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1036a10.

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1042a 25-1042b 5.

Cevher ve sûret bağlamında Aristoteles'in görüşlerini takip ettiği anlaşılan İbn Sînâ'ya göre cisim, madde ve sûret olmak üzere iki cismanî cevher türünün birleşmesinden oluşur. Madde ve sûret ise cismanî cevherlerdir. Bu doğrultuda, cisim, fiil hâlindeki sûret ile kuvve hâlindeki maddenin birleşiminden meydana gelen bir varlık olarak tanımlanabilir. Ancak, cismin maddesi sûretten ayrı bulunamaz; çünkü madde, tek başına varlık kazanamaz ve sûret olmaksızın belirli bir varlık hâline gelemmez. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre, "cisimlik sûretinin doğası, kendinde cisimlik sûretinin doğası olması bakımından farklılaşmaz. O, tek ve basit bir doğaya sahip olup kendisine katılan fasıllarla cisim olması bakımından türlere ayrılmaz."⁵⁹ Cisimlik sûretinin bu değişmez ve basit doğası göz önüne alındığında, maddenin varlığı sûretin varlığını ontolojik açıdan öncelemekle birlikte, sûretin maddeye form kazandıran belirleyici ilke olduğu gerçeği değişmemektedir. Fakat bu öncelik, ontolojik bağımsızlık anlamına gelmez; bilakis sûret, maddeyi belirleyen ve ona varlık kazandıran asıl ilkedir. Dolayısıyla, bu durum, maddenin bağımsız bir varlık olduğu veya sûretin onun üzerinde nedensel bir etkisi olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bakımdan sûret, maddenin hem formel hem de varoluşsal ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, İbn Sînâ felsefesinde cevher, yalnızca cismin iç ilkeleri olan madde ve sûret bağlamında değil, Faal Akıl ve zorunlu varlık anlayışı bağlamında metafizik bir kategori olarak da ele alınmaktadır.⁶⁰

2. Teoloji ve Ontoloji Arasında: Metafiziğin Konusu Olarak Tanrı ve Varlık

İbn Sînâ, Aristotelesçi geleneği takip ederek felsefî ilimleri nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nazarî ilimler, fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üçe ayrılırken, amelî ilimler ise ahlâk, ev yönetimi (tedbîrî'l-menzil) ve siyaset ilimlerini kapsamaktadır.⁶¹ Aristoteles'in metafiziği konu ve amaç bakımından diğer ilimlerden ayırdığı görüşü İbn Sînâ'yı önemli ölçüde etkilemiştir. Bu etki doğrultusunda İbn Sînâ, eş-Şifâ'nın *Metafizik* kitabında bu ilmi, "fiziksel ve matematiksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin" incelendiği ilim olarak tanımlamaktadır.⁶² Bu bakımdan ilk olarak metafiziğin, doğadan farklı olan şeylerin bilgisi olduğu anlaşılmaktadır; bu da onun bilgi nesnesinin maddi olandan uzak olduğunu göstermektedir.⁶³ Aristoteles, metafiziği *varlık olmak bakımından varlık* olarak tanımlarken, İbn Sînâ onu *el-ilmü'l-ilâhî* (ilâhî ilim) olarak isimlendirmekte ve bu ilmin temel gayesinin Tanrı'yı bilmek olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴

Metafizik ilmini yalnızca *ilm-i ilâhî* ve *ilm-i rubûbiyet* olarak adlandırmakla kalmaz, aynı zamanda *mâba'de't-tabia* ifadesiyle de tanımlayan İbn Sînâ, bu ilmin tüm diğer ilimlerden sonra öğrenilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁵ Buna göre, insanların doğaya (tabiata) ilişkin bilgileri, zorunlu olarak metafizik alanına dair bilgilerden önce elde etmeleri nedeniyle, bu ilim "doğadan sonra gelen" şeklinde adlandırılmıştır. Ancak burada söz konusu olan "sonralık", ontolojik değil epistemolojiktir. Diğer bir ifadeyle, metafizik ilmi, insanın gözlem alanına ilk olarak giren varlık düzleminin tabiat olması nedeniyle, bilgi edinim sürecinde fizikten sonra gelir. Bu bağlamda, "doğadan sonra gelen" ifadesinin yalnızca teknik bir sıralamayı değil, aynı zamanda doğayı temellendirme yönünde ona doğru yönelen felsefî bir sorgulamayı içerdiği belirtilmelidir. Nitekim Heidegger'in işaret ettiği üzere Aristoteles'in *ta meta ta physika* ifadesi, Fizik'ten sonra gelen metinler için yapılmış basit bir tasnif olmaktan çıkarak, doğayı ve varlığı daha temelli ilkeler bakımından sorgulayan bir düşünme tarzına dönüşmüştür.⁶⁶ Bu dönüşüm, metafizik ilminin yalnızca bilgi edinim sürecine göre sonradan gelen bir alan değil, aynı zamanda varlığın temel ilkelerini konu edinen felsefî bir araştırma alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, insan bilgisinden bağımsız olarak

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 63.

⁶⁰ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 86.

⁶¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, çev. Murat Demirkol. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 138.; Kaya, "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı," 26.

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 2.

⁶³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 136, 138.; Michael E. Marmura, "Translator's Introduction" in *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text* (Provo: Brigham Young University Press, 2005), XIX-XX.

⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1003a 20.; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 20.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 140.; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 19.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, çev. Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 29.

düşünüldüğünde, bu ilmin *mâ ba'de't-tabîa* değil, *mâ kable't-tabîa* şeklinde adlandırılması gerekir; çünkü metafiziğin konusu olan ilk nedenler, zorunlu varlık ve aşkın hakikatler, tabiatın ön koşulu olarak ontolojik bakımdan önceliklidir. Dolayısıyla metafizik, bilgi edinimi açısından doğadan sonra gelirken, varlık düzeni açısından doğanın öncesinde yer almakta ve onun temel ilkelerini belirlemektedir.⁶⁷

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, bir yandan Aristotelesçi varlık anlayışını metafiziksel ve teolojik bir perspektiften yeniden yorumlarken, diğer yandan metafiziğin teolojik bağlamında ele alındığına işaret etmektedir.⁶⁸ Ayrıca bu yorumlama biçimi, tarihsel süreç içerisinde önemli bir dönüşüme de işaret etmektedir. Buna göre İbn Sînâ başlangıçta, Kindî gibi *Metafizik*'in yalnızca teolojik boyutuna odaklanmış, ancak sonrasında Fârâbî'nin⁶⁹ yöntemini takip ederek eserin hem teolojik hem de ontolojik unsurlarını kapsayan ve tüm kitaplarını dikkate alan bütüncül bir yaklaşım geliştirmiştir.⁷⁰ İbn Sînâ'da gerçekleşen bu değişim onun tevarüs ettiği felsefî mirasla büyük ölçüde ilişkilidir. Çünkü bu gelenek özünde Aristoteles'in öğretisinde metafiziğin teoloji olarak, hareket etmeyen ilk nedenin incelenmesi ve metafiziğin ilk felsefe olarak, *varlık olmak bakımından varlığın* incelenmesi arasında bir ayrım yapıp yapılmadığı sorusu etrafında şekillenmekteydi.⁷¹

İbn Sînâ'nın metafiziğin adlandırılması üzerine yürüttüğü tartışmalar, büyük ölçüde Aristoteles'in ilimler tasnifi ve bu tasnif içinde metafiziğin araştırma alanına bağlı olarak taşıdığı öneme dayanmaktadır. Aristoteles'e göre her ilim, varlığın bir veçhesini veya boyutunu incelemektedir. Ancak varlığın ilkelerinin incelenmesi, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi herhangi bir özel ilmin, örneğin matematiğin veya fiziğin konusu olamaz.⁷² Çünkü varlığın ilkeleri, herhangi bir özel ilmin inceleme konusu olan özel bir varlık türüne veya varlık alanına mahsus değildir.⁷³ Bu durumda onların herhangi bir özel ilim tarafından incelenmesi ne mümkün ne de doğrudur. Buna bağlı olarak, konusu varlık ya da *varlık olmak bakımından varlık* ve bu varlığa yine aynı bağlamda ait olan en genel nitelikler olan metafiziğin, özdeşlik ve çelişmezlik gibi tüm ilimlerin paylaştığı temel ilkeleri inceleme yetkisine ve sorumluluğuna sahip bir ilim olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴ Diğer bir ifadeyle, metafiziğin temel konusunu *varlık olmak bakımından varlık* olarak belirten Aristoteles, yukarıda incelediğimiz cevher kavramını böylece metafiziğin temel konusu hâline dönüştürmektedir. Ona göre metafizik dışında hiçbir ilim, varlığı genel olarak varlık olmak bakımından ele alamaz; çünkü diğer

⁶⁷ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 84.

⁶⁸ Joseph Owens, "Ibn Sina, and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West" in *Ibn Sina and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West* (London: Routledge, 2006), 6-7.

⁶⁹ İbn Sînâ, otobiyografisinde Aristoteles'in metafizik görüşlerine yönelik öğrenme sürecinde karşılaştığı zorlukları ve Fârâbî'nin Aristoteles'in *Metafizik* eseri üzerine yazdığı çalışmasının bu zorlukları aşmadaki kritik rolünü çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Filozof, *Metafizik*'i anlamak için gösterdiği olağanüstü çabanın ardından, Fârâbî'nin eseriyle yaşadığı aydınlanma anını şu şekilde ifade etmektedir: "Böylece, mantık, fizik (tabiat) ve matematik ilimlerini mükemmel bir şekilde öğrenip metafizik ilmine geldim. Metafizik (*Mâ bâ 'de't-tabî'a*) kitabını okudum. Kitaptakilerden bir şey anlamadığım gibi, yazarın maksudını da tam anlayabilmiş değildim. Bunun üzerine kitabı [belki] kırk defa okudum ve [âdetâ] ezberledim. Buna rağmen yine de ne kitabı ne de maksudını anladım. Bunun üzerine anlamaktan ümidimi kestim ve dedim ki: "Bu kitabı anlamak mümkün değildir". Sonra bir gün ikinci vakti kitapçılara gittim. Tellal, elinde satmaya çalıştığı bir kitap ile geldi. Bana "Bu kitabı satın al, sahibinin paraya ihtiyacı var, fiyatı da ucuz, sana üç dirheme satarım." dedi. Kitabı satın aldım, bir de baktım ki Ebû Nasr el-Fârâbî'nin, *Mâ bâ 'de't-tabî'a* kitabının amaçlarına dair eseri. Eve döndüm ve hemen okumaya başladım. Okudukça söz konusu kitabın maksudını anlayıverdim. Çünkü o kitabı ezberime almıştım. Buna çok sevindim ve ertesi gün Allah'a şükür olsun diye fakirlere pek çok sadaka dağıttım." Bkz. İbn Sînâ, "Eş-Şeyh Er-Reîsin (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)" *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 13-14.

⁷⁰ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, 39, 58. Gutas'a göre, Aristoteles metafiziğinin İslâm dünyasındaki yorumlanışında iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım, Kindî'nin öncülüğünü yaptığı ve Bağdat'ın doğusundaki İslâm dünyasında gelişen felsefî gelenektir. Bu gelenek kendi içinde iki kola ayrılır: İlk kol, Aristotelesçi metafiziği *Bir* kavramı ve sudûr teorisi üzerinden hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan ele alır; ikinci kol ise bu yaklaşımı İslâm teolojisiyle bağdaştırmaya çalışır. Bu çerçevede ortaya çıkan ikinci temel yaklaşımın temsilcisi ise Fârâbî'dir. Fârâbî, Kindî ekolünün bu yorumlarına karşı çıkarak, metafizik ve İslâm teolojisini birbirinden ayrı ilimler olarak sınıflandırmakta ve Aristoteles'in *Metafizik*'inin sadece *Bir* ve hipostazlar konularıyla sınırlı olmadığını vurgulamaktadır. Bu görüşü doğrultusunda Fârâbî, teolojiyi din kurucusunun görüşlerini savunan, metodolojik olarak diyalektik, retorik ve sofizmi kullanan ayrı bir ilim olarak konumlandırmaktadır; bkz. Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 282.

⁷¹ Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 283.

⁷² Aristoteles, *Metafizik*, 1003a10-15.

⁷³ Agamben, *First Philosophy Last Philosophy*, 4-5.

⁷⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 118.

ilimler varlığın yalnızca belirli alanlarını konu edinmektedir.⁷⁵ Bu çerçevede, Aristoteles'te cevher hem bir mantık kategorisi hem de metafiziksel bir ilke olarak ele alınmaktadır.⁷⁶ Ayrıca Aristoteles'in, *varlık olmak bakımından varlık* formülü fizik ve matematiğin sınırlarını belirlemek için de kullanılmaktadır. Nitekim *Fizik*'te ilk felsefenin işlevinin "Ayrıbaşına/soyutlanabilen şeyin nasıl ve ne olduğunu" ortaya koymak olduğunu belirterek aslında doğa araştırma-cısının soruşturma alanına sınır koymaktadır.⁷⁷

Aristoteles'in metafiziğin konusu hakkındaki düşüncelerini büyük ölçüde kabul eden İbn Sînâ, onun bir ilmin konu (mevzu') ve meselesi (matlûb) arasındaki ayırımına dayanarak Tanrı'nın metafiziğin asıl konusu olup olamayacağını tartışmaktadır. Nitekim Aristoteles'e göre hiçbir ilim kendi konusunu kanıtlamaz; çünkü her ilim, konusunun varlığını önceden kabul eder ve yalnızca onun hâlleri üzerine araştırma yapar.⁷⁸ Bu çerçevede fizik, cisimlerin hareketini ve doğasını incelerken, matematik soyut nicelikler üzerine çalışır. Ancak metafizik, varlığın en genel ilkelerini araştırarak ve varlığın temel gerçekliğini inceleyen bir ilim olduğu için onun doğrudan Tanrı'yı konusu olarak belirlemesi metodolojik olarak sorunludur.⁷⁹ İbn Sînâ, bu durumu açıklamak için *verili varlık* kavramını devreye sokar. Ona göre metafizik dışındaki bütün ilimlerin konuları, zaten ontolojik gerçekliği itibarıyla kabul edilmiş ve temellendirilmiş bir varlık alanıyla ilgilidir. Ancak metafizik, varlığın kendisini ele aldığı için Tanrı'nın varlığını ve ilk nedenleri doğrudan araştırmak durumundadır. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı, metafizik için önceden verilmiş ve kabul edilmiş bir konu değil; aksine metafiziğin yöneldiği ve kanıtlamakla yükümlü olduğu *temel mesele* konumundadır.⁸⁰ Bu yönüyle İbn Sînâ için metafiziğin, diğer ilimlerden farklı olarak, sadece var olanları inceleyen bir ilim değil, aynı zamanda varlık kavramını ve onun en temel gerçekliğini açıklayan bir araştırma alanı olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın Tanrı'yı metafiziğin konusu olmaktan çıkarıp onun meselesi hâline dönüştürmesine karşın, Aristoteles Tanrı'yı metafiziğin bir konusu olarak ele almaktaydı. Bu bakımdan Aristoteles metafiziğinin, İbn Sînâ'dan farklı olarak, teolojik desenlere sahip olduğu iddia edilmektedir. Buna göre Aristoteles'te metafizik yalnızca *varlık olmak bakımından varlık* değil, aynı zamanda değişmez ve bağımsız varlıkları da inceler. Dolayısıyla özler, ancak birincil cevherlerin, yani bireylerin özelliği olarak, onları ne iseler o şey yapan şeyler ve onların tanımları olarak vardır. Eğer bu dünyada aynı zamanda hem değişmez hem de bağımsız varlığa sahip olan şeyler varsa, metafiziğin ana konusu bunlar olacaktır. Aristoteles'e göre böyle bir varlık vardır, ki o da Tanrı'dır.⁸¹ Çünkü Tanrı'nın metafiziksel doğası, felsefî düşüncedeki temel problematik alanları açıklamaya yönelik bir perspektif sunar. Teolojinin ilk ilkesi olarak Tanrı'nın özü, maddi olmayan, hareketsiz ve saf bir etkinlik biçimindedir. O, maddesiz bir form ve iyilikle özdeş bir varlıktır; dolayısıyla onun öncesinde herhangi bir ilke veya neden yoktur. Hareketsiz oluşu, onu etkin bir nedenden yoksun bırakır; maddesiz yapısı ise maddi nedensellikten muaf olmasını sağlar. Bu nedenle, onun için yalnızca biçimsel ve ereksel nedenler üzerinde düşünmek mümkündür. Bu bakımdan Tanrı, maddesiz bir form olarak kendi biçimsel nedenini, mükemmel bir iyi olarak da kendi son nedenini temsil eder. Özülle tam bir özdeşlik içinde olduğundan Tanrı'yı etkin bir biçimde kavramak, aynı zamanda kendisini ve kendi ilk ilkesini anlamak anlamına gelir.⁸² Bu perspektifte metafiziğin asıl konusu Tanrı'dır. Böylelikle, *varlık olmak bakımından varlık* Tanrı'dır ve

⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1003a20-30.

⁷⁶ Agamben, *First Philosophy Last Philosophy*, 7-8.

⁷⁷ Aristoteles, *Fizik*, 194b10-15.

⁷⁸ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Ragıp Atademir. (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996), 24.

⁷⁹ Shields, *Aristotle*, 246-247.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 3-4.; İbn Sînâ, "Uyûnu'l-Hikme," 80.

⁸¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, 126.

⁸² C. D. C. Reeve, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), 280.

metafizik, kelimenin asıl anlamında felsefî teolojidir (philosophia theologikē).⁸³ Nitekim Aristoteles *Metafizik*'te bu duruma şu şekilde işaret etmektedir:

“Çünkü en tanrısal bilim, aynı zamanda en şerefli bilimdir ve yalnızca bu bilimin iki bakımdan en tanrısal bilim olması gerekir. Çünkü tanrısal bilim, Tanrı'nın kendisine sahip olması en uygun olan bilimdir. Yine o, tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir.”⁸⁴

Bu çerçevede metafiziği en yüksek ve en şerefli ilim olarak kabul eden Aristoteles, Tanrı'yı bu ilmin merkezine yerleştirmekte ve metafiziğin Tanrı'nın varlığını anlamak için gerekli olan bir ilim dalı olduğunu savunmaktadır. Ona göre Tanrı, mutlak anlamda değişmez ve bağımsız bir varlık olarak, metafiziksel düşüncenin nihaî amacıdır. Dolayısıyla Aristoteles'in metafizik anlayışında, varlık yalnızca mevcut olan şeylerin incelenmesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu varlıkların var olma tarzları, nitelikleri ve tanımları da ele alınır. Bu bağlamda Tanrı'nın mutlak varlığı, metafiziksel analiz açısından temel bir konu hâline gelir.⁸⁵ Daha önce işaret edildiği üzere bu bakış açısı, Aristoteles'in metafiziğinin felsefî teoloji olarak yorumlanmasına neden olur ve böylece Tanrı, metafiziğin temel inceleme konusu olarak belirlenir. Bu anlayış, Helenistik dönemdeki yorumcuların metafiziği teolojik bir perspektifle ele almalarını sağlamış ve bu filozoflar, Aristoteles'in metafizik anlayışını tanımlarken genellikle onu teoloji olarak adlandırmışlardır. Özellikle İamblichus, Theophrastus, İskender Afrodisî, Olympiodorus, Elias ve Simplicius gibi düşünürler, metafiziği Tanrı'nın varlık düzeyini anlamak için bir araç olarak görüp, onu felsefî teolojinin bir parçası olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁶ Bu çerçevede ilâhî olanın ilmi olan metafizik, varlıkların ilk nedenini açıklaması sebebiyle evrensel bir ilim olarak konumlandırılır.⁸⁷ Ayrıca bu düşünürler, *Metafizik*'in asıl amacının “ilahiyat yapmak” (theologēsai) olduğunu belirterek, metafiziğin teolojik yönünü diğer yönlerine göre konumunu açıkça vurgulamışlardır.⁸⁸

Aristoteles'in bu ikili yapısı karşısında modern araştırmacılar farklı tavırlar almıştır. Nitekim Aristoteles'in metafiziği için teoloji kavramının kullanılması konusunda uyarıda bulunan Werner Jaeger'e göre, Aristoteles bu kavramı, felsefî düşüncenin erken döneminde hakiki filozoflar ve doğa araştırmacıları ile mitolojik anlatı geleneği içinde kalan düşünürleri birbirinden ayırmak için kullanmıştır. Jaeger, Aristoteles'in metafiziğin konusunu belirlerken hem doğa filozoflarından hem de mitolojik açıklamalar yapan düşünürlerden, özellikle Hesiodos ve Pherekydes gibi isimlerden, uzaklaşmaya çalıştığını belirtir. Ancak, bu süreçte teoloji kavramının kullanmasının kendi içinde bir gerilim doğurduğunu savunmaktadır. Ona göre bu kullanım, metafiziğin ilâhî varlıkları mı yoksa varlığın en temel ilkelerini mi incelediği sorusunu belirsiz bırakmaktadır. Bu nedenle Jaeger, Aristoteles'in metafiziğini tanımlarken teoloji yerine ontoloji terimini kullanmayı daha uygun bulmaktadır; çünkü metafizik, doğrudan ilâhî varlıkla değil, varlığın en genel ilkeleriyle ilgilenmektedir.⁸⁹

Jaeger'in yanı sıra, Aristoteles'in metafizik külliyatındaki teolojik ve ontolojik unsurların konumlandırılması hususunda araştırmacılar tarafından muhtelif metodolojik yaklaşımlar benimsenmiştir. Paul Natorp, *Metafizik*'i Kantçı bir bakış açısıyla yorumlamış, bu doğrultuda geleneksel metafizik içerisinde ontolojinin muhafaza edilmesi

⁸³ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 39.; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: I. Cilt: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 258. Aristoteles'in kullandığı “philosophia theologikē” kavramı Arapçaya çevrilirken “ilahiyatla ilgili felsefe” şeklinde aktarılmış ve bu ifade zaman içinde “ilahiyat ilmi” veya “teoloji” olarak kullanılmaya başlanmıştır. Gutas'a göre bu kavram, Aristoteles felsefesine hâkim olanlar için anlaşılır olsa da Arapça konuşan eğitimli kesim için tam olarak ne ifade ettiği belirsizdir. Ayrıca “philosophia theologikē,” “ilahi varlık hakkındaki bilgi” olarak anlaşılabilmekte ve farklı yorumlara açık durumdadır. Arapçada bu anlamları karşılayan terimler bulunmasına rağmen, Kindî özelinde ortaya çıktığı şekilde İslâm filozofları bu kavramı İslâm teolojisi çerçevesinde yorumlamaları daha olası olduğu anlaşılmaktadır; bkz. Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 284.

⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 983a 5-10.

⁸⁵ Reeve, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, 277-278.

⁸⁶ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'*, 141-143.

⁸⁷ Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Medieval Thought* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978), 11.

⁸⁸ Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 284.

⁸⁹ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 18-19.

gerektiğini savunurken, teolojik unsurların dışlanması gerektiğini öne sürmüştür.⁹⁰ Eduard Zeller, söz konusu unsurları içsel tutarsızlıklarına rağmen metnin bünyesinde muhafaza etmeyi tercih etmiştir. Pierre Aubenque ise her iki ilmi de ontolojik kategoriler olarak ele almak yerine, bunları Aristotelesçi düşüncenin içkin diyalektik problemleri olarak yeniden yorumlamıştır.⁹¹

Fakat Aristoteles metafiziğinin ontoloji ya da teoloji olarak sınıflandırılmasına dair tartışmalar noktasında temkinli olmak gerekir. Çünkü Aristoteles'in metafiziği çok boyutlu ve çok amaçlı bir yapıya sahiptir ve bu nedenle onu salt bir ontoloji ya da salt bir teoloji olarak görmek eksik bir yaklaşım olacaktır. Aristotelesçi metafizikte varlık, en kapsayıcı kavram olduğu için *varlık olmak bakımından varlığın* ilmi ile ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin ilmi arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. Bu yapı içerisinde Tanrı, tüm varlıkları tek bir evrende birleştirerek, bu evreni bütünüyle tanımlayan tek bir yapıya dönüştürmektedir; çünkü Tanrı, tüm maddelerin teleolojik nedeni olarak, onların en yüksek özsel noktalarında bulunur ve dolayısıyla bu maddelere ontolojik olarak bağlı olan diğer varlıkların özlerinde de yer alır.⁹² Aristoteles'e göre Tanrı, var olan her şeyin doğrudan yaratıcısı olmasa da değişimin nihaî kaynağı olan *hareketsiz ilk hareket ettirici* olarak, varlığın düzeninde en temel ilkeyi temsil etmektedir.⁹³ Bu çerçevede Aristoteles'in metafiziği, varlığı hem en genel anlamda hem de onun en yüksek ilkesini ele alarak incelediği için ontolojik ve teolojik sınırların iç içe geçtiği bütüncül bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu durum, Aristoteles metafiziğinde içsel bir çelişki olduğu izlenimini uyandırabilir. Ne var ki, Aristoteles için modern anlamda bağımsız bir metafizik ilmi bulunmadığından, ontolojik ve teolojik unsurların iç içe geçmesi onun düşünce sisteminde bir tutarsızlık teşkil etmez.⁹⁴

2.1. Aristotelesçi Metafiziğin Ontoloji-Teoloji Dengesi: İbn Sînâ'nın Yaklaşımı

Aristoteles metafiziğinin konusu etrafında şekillenen tartışmaların yarattığı problemler, İbn Sînâ'nın metafiziğin konusunu farklı bir zeminde ele almasından dolayı onun metafizik anlayışı için geçerli değildir. Nitekim İbn Sînâ, metafiziğin konusunun *varlık olmak bakımından varlık* olduğunu açıkça belirtmekte ve Tanrı'yı yalnızca bir mesele olarak ele almaktadır.⁹⁵ Tanrı'nın metafizikte doğrudan bir konu olarak ele alınması, onun başka bir ilimde mesele edilmesini gerektirirdi. Ancak İbn Sînâ'nın ilimler sistematüğünde Tanrı'nın varlığını araştıran başka bir ilim mevcut değildir. Bu sebeple, metafizik dışındaki herhangi bir ilmin Tanrı'nın varlığını araştırması metodolojik olarak imkansızdır; çünkü her ilim konusunun varlığını önceden kabul eder.⁹⁶ Tanrı'nın varlığı ise metafizik içinde önceden kabul edilmiş bir postulat yani hakikat değil, bilakis kanıtlanması gereken bir meseledir. Eğer Tanrı'nın varlığı başka bir ilimde ispat edilmiş olsaydı, metafizik bu varlığı önceden verilmiş bir doğru (müselleme) olarak kabul edebilirdi.⁹⁷ Bunun temel nedeni, Tanrı'nın varlığının, varlık kavramı gibi herkes için apaçık olmaması ve epistemolojik açıdan kanıtlanmaya ihtiyaç duymasıdır.⁹⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ metafiziğinin en önemli amaçlarından biri Tanrı'nın varlığını ispat etmektir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının metafiziğin konusu olmadığını ifade ederken, bu varlığın metafizik araştırmalar içerisinde ele alınamayacağını kastetmemektedir. Aksine, Tanrı'nın varlığı meselesinin ancak metafizik ilmi içerisinde temellendirilebileceğini göstermek için özel bir çaba sarf etmektedir. İbn Sînâ'ya göre metafizik, küllî bir ilim olmak zorundadır; çünkü bu ilmin konusu tikel şeyler değildir.⁹⁹ Dolayısıyla metafiziğin konusunu Tanrı'nın varlığı

⁹⁰ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā*, 112.

⁹¹ Owens, "The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: Revisited," 35.

⁹² Reeve, *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*, 285.

⁹³ Hakan Yücefer, "Aristoteles'in Metafiziği," *Cogito* LXXVII, (2014): 13.

⁹⁴ Agamben, *First Philosophy Last Philosophy*, 14-15.; Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā*, 111-112.

⁹⁵ Marmura, "Translator's Introduction," XX.

⁹⁶ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 89.

⁹⁷ Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā*, 115.

⁹⁸ Owens, "Ibn Sina, and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West," 2.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Dānişnâme-i Alâi*, 138.

olarak belirlemek, doğasını sınırlandırarak onu belirli bir varlık kategorisine, yani teolojiye indirgemek anlamına gelecektir. Metafiziğin Tanrı'nın varlığı ile ilişkisinin bu şekilde tanımlanmasının temelinde, varlık kavramının tümelliği yatmaktadır.¹⁰⁰ Buna göre varlık, tüm var olanları kapsayan en geniş kavram olduğundan, kendine özgü bir tanımı bulunmamaktadır.¹⁰¹ Bununla birlikte İbn Sînâ, vâcibü'l-vücûd terimiyle Tanrı'yı belirli bir varlık kategorisi içinde değerlendirmektedir.¹⁰² Metafiziğin konusu sadece Tanrı'nın varlığı olarak kabul edildiğinde, varlığı tümel kavram olarak ele alan disiplinin ne olacağı sorusu cevaplanamamaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre metafizik hem varlığın kendisini en genel anlamda incelemekte hem de bu çerçevede Tanrı'nın varlığını bir mesele olarak ele almaktadır.¹⁰³ Bu bağlamda İbn Sînâ, metafiziğin beş bölüme ayrıldığını ve Tanrı'nın bu ilmin üçüncü kısmında incelendiğini şu şekilde belirtmektedir:

“Üçüncü kısım, Tanrı'nın ve O'nun birliğinin ispatı hakkında araştırmada bulunmaktan, O'nun hiyerarşideki biricikliğinin, O'nun varlık düzeyine bir başka varlığın ortak olmasının imkânsızlığının, sadece O'nun özü itibarıyla zorunlu varlık olduğunun, O'nun dışındakilerin varlığının ise O'nun sayesinde zorunluluk kazandığının ortaya konulmasından ibarettir. Ayrıca [bu kısımda] şu konular da incelenmektedir: [i] O'nun sıfatları ve bunların nasıl olup da O'nun sıfatı olduğu, [ii] her bir sığata ait lafızdan neyin anlaşıldığı, [iii] O'nun sıfatları olarak kullanılan bir, var, ezelî, bilen ve güç yetiren gibi lafızların her birinin tek bir anlamı gösterdiği, [iv] kendisinde hiçbir şekilde çokluk olmayan tek bir şeyin, her biri diğerinden farklı birden çok anlama sahip olmasının mümkün olmadığı. [Yine bu kapsamda] [v] söz konusu sıfatların, O'nun zâtında başkalık ve çokluğa yol açmayacak ve özüne ait gerçek birliğine zarar vermeyecek şekilde nasıl anlaşılması gerektiği hakkında da bilgi verilmektedir.”¹⁰⁴

Bu çerçevede, İbn Sînâ felsefesinde metafiziğin konusunun genel anlamda *varlık olmak bakımından varlık* ve onun nitelikleri, özel anlamda ise tabiat ötesi varlık alanı olduğunu söylemek mümkündür. Böylece metafizik, varlığı en genel yönleriyle ele alırken, aynı zamanda fiziksel varlıkların ötesinde kalan varlık alanlarını da araştıran bir ilimdir. Bu bağlamda İbn Sînâ, eş-Şifâ'nın *Metafizik* kitabında, metafiziğin konusunun esasen ne olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır:

“Bütün bunlardan açıkça anladın ki mevcut olması bakımından mevcut, bunların hepsi arsında ortak şeydir. Daha önce söylediğimiz nedenlerden dolayı da onun metafiziğin konusu yapılması gerekir. Onun mahiyeti öğrenilmeye ve varlığı ispata muhtaç değildir ki –bir ilimde konunun varlığının ispatı ve mahiyetinin belirlenmesi imkânsız olup yalnızca varlığı ve mahiyetinin kabul edilmesi gerektiğinde- bu ilmin dışında başka bir ilim bu araştırmayı üstlensin. Şu hâlde bu ilmin ilk konusu, mevcut olması bakımında mevcuttur ve meseleleri de mevcuda hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişen şeydir.”¹⁰⁵

Aristotelesçi anlayışta olduğu gibi İbn Sînâ felsefesinde de varlık kavramı, genel ve müşterek bir kavram olduğu için mevcut olan her şeyi içine almaktadır. Bu nedenle, varlık kavramının şemsiyesi altına giren her şey aynı zamanda metafiziğin konusu olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ için metafizik, tüm bir varoluşa ontolojik perspektiften bakmak anlamına gelmektedir. Bu çerçevede metafizik, konusunun kapsayıcılığı nedeniyle diğer tüm ilimlerden ayrılan en genel ilimdir; diğer ilimler ise belirli bir varlık alanını incelerken, metafizik tüm varlık kategorilerini ve onların en temel ilkelerini araştırır.¹⁰⁶ Fakat metafizik harindeki bilimler, araştırılan varlık kategorisini doğrudan tanımlama yeteneğine sahip değildir; aksine bu ilimler kendi konularının varlığını önceden kabul eden bir yöntemle çalışırlar. Örneğin fizik ilmi, hareketli veya değişime uğrayan nesnelerin varlığını kanıtlama çabasına girmez. Bu nesnelerin varlığını *verili varlık* olarak kabul eder. Bu tür nesnelerin neden var olduğu sorusunun cevabı ise ancak

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 89.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 142.

¹⁰² Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, 126.

¹⁰³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, 140.; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 153.

¹⁰⁴ Kaya, “İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmi'l-hikme ve tafsîlihâ'sı,” 31-32.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 11.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, 5-6.; Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı,” 634.

daha üst düzey bir ilim olan metafizik tarafından açıklanabilir.¹⁰⁷ Dolayısıyla metafizik tüm ilimlerin temelini oluşturan varlık ilkelerini ortaya koyduğu için diğer ilimlerin konuları ancak metafizik çerçevede belirlenecek kavramsal temeller üzerinden şekillenmektedir, ki bu durum onu küllî bir ilim (el-ilmü'l-küllî) yapmaktadır.¹⁰⁸ Bu bakımdan vâcibü'l-vücûd kavramıyla varlık şemsiyesi altına giren Tanrı'nın bir mesele olarak ele alınması ve böylece varlığının araştırılması, metafizikten başka hiçbir ilimde mümkün değildir.¹⁰⁹ Çünkü metafizik dışındaki hiçbir ilim Tanrı'nın varlığını ele almaz ve onun varlığını ispatlamak gibi bir hedef taşımaz. Diğer ilimler, konularının varlığını önceden kabul ederek ilerlerken, metafizik varlığın en temel ilkelerini sorgular ve bu bağlamda Tanrı'nın varlığı ancak burada bir mesele olarak ele alınabilir. Eğer Tanrı'nın varlığı metafizikte değil de başka bir ilimde ispatlanmış olsaydı, metafizik bu varlığı önceden kabul edilen bir ilke olarak değerlendirebilirdi. Ancak böyle bir ilim bulunmadığı için Tanrı'nın varlığı metafiziğin araştırma meselelerinden biri olmaktadır.¹¹⁰

Bu noktada, Aristoteles ile İbn Sînâ arasında önemli bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, Tanrı'yı metafiziğin doğrudan bir konusu olarak ele almakta ve metafiziği Tanrı'nın varlığını araştıran bir ilim olarak konumlandırmaktadır. Nitekim Aristoteles, *Metafizik*'te Tanrı'yı "hareketsiz ilk hareket ettirici" olarak tanımlamış ve onun varlığını metafiziğin temel konusu olarak konumlandırmıştır.¹¹¹ İbn Sînâ ise metafiziği daha geniş bir ontolojik çerçevede ele alarak Tanrı'nın doğrudan metafiziğin konusu olmadığını, ancak metafiziğin varlık ilkelerini araştırırken Tanrı'nın varlığını bir mesele olarak ele almak zorunda olduğunu savunmaktadır. Bu fark, Aristoteles'in metafiziği Tanrı'nın varlığıyla doğrudan ilişkilendirerek ona ontolojik ve teolojik bir yön vermesi ile İbn Sînâ'nın metafiziği genel varlık ilkeleri çerçevesinde ele alarak Tanrı'yı bu bağlamda incelemesi arasında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles için metafizik bir yönüyle teolojik bir ilim niteliği taşıırken, İbn Sînâ için metafizik esasen bir ontoloji olarak yapılandırılmış ve Tanrı'nın varlığı bu ontolojik çerçeve içinde bir mesele olarak ele alınmıştır.

Ancak burada, "Nihaî hedefi Tanrı'yı bilmek olan metafizik, nasıl olur da Tanrı'yı sadece ele aldığı meselelerden biri olarak konumlandırabilir ve teolojik bir disiplin olmaktan çıkıp ontolojik bir yapıya bürünebilir?" sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı, İbn Sînâ'nın insanın nihaî amacını nasıl tanımladığına bakılarak daha iyi anlaşılabilir. Ona göre, insanın varoluşu sadece fiziksel dünya ile sınırlı değildir; aksine, insanın en yüksek amacı Tanrı'yı bilmek ve bu bilgiye dayanarak gerçek mutluluğa ulaşmaktır. İbn Sînâ felsefesinde mutluluk, nefsin, beden ve tabii etkinliklerden kurtulup bağımsızlaştığında hazların tamamına ulaşması olarak tanımlanır. Ona göre metafizikçi filozoflar için bu tür bir mutluluk, bedensel hazzardan çok daha üstündür; hatta bedensel mutluluğa yönelme, onlara sunulsa dâhi, önemsiz kabul ederler. Çünkü onlar, gerçek mutluluğun, bedensel arzulardan bağımsız olarak, ilk Gerçek'e, yani Tanrı'ya yakınlıkla elde edilebileceğini savunurlar.¹¹² Böylece, metafizik yalnızca Tanrı'nın varlığını araştıran bir ilim olmanın ötesinde, insanın yetkinleşme sürecinin de temelini oluşturur. Bu bağlamda, Aristoteles'in "insana özgü iyilerin en önemlisi ve en üstünü"¹¹³ olarak tanımladığı *eudaimonia* kavramı, İbn Sînâ'da insan nefsinin yetkinleşmesiyle ilişkilendirilmiştir. Ona göre, insan ancak nefsin bedenden ve maddi ilgilerden bağımsız bir akıl hâline gelmesiyle gerçek mutluluğa, yani Tanrı'nın bilgisinin en yüksek derecesine ulaşabilir.¹¹⁴

Bu çerçevede insan nefsinin yetkinleşmesi ile metafizik arasında doğrudan bir ilişki kuran İbn Sînâ, "nefsini bilen Rabbini bilir" sözünden hareketle, insanın kendi nefsini bilmesinin yalnızca bireysel bir farkındalık değil, aynı zamanda ilâhî varlıkların bilgisine ulaşmada ve aklî idrakin nasıl gerçekleştiğini anlamada temel bir rol oynadığını

¹⁰⁷ McGinnis, *Avicenna*, 150.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 92, 179.; Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, 132.; Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, 285.

¹⁰⁹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 74.; Alper, *İbn Sînâ*, 89.

¹¹⁰ McGinnis, *Avicenna*, 151.

¹¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b.

¹¹² İbn Sînâ, *en-Necât*, 267.

¹¹³ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 1217a 20.

¹¹⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 89.

savunmaktadır. Bu bilgi süreci, insanın varlığını ve mahiyetini anlamasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda metafiziğin temel meselelerinden biri olan gayri maddi varlıkların kavranması için bir çıkış noktası oluşturur. Birey, kendi varlığını incelediğinde, onun duyularla algılanan maddi bedenden farklı olarak, gayri maddi bir öz taşıdığını fark eder. Bu farkındalık, insanın nefsinin mahiyetini anlamasını sağladığı gibi aklî varlıkların doğasına ilişkin daha derin bir idrak kazandırarak metafizik bilgiye ulaşmasını mümkün kılar. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinde gayri cismanî varlıkların en açık delili, bireyin kendi varlığını bilmesidir. Buna göre, kişi kendi benliğini incelediğinde, bunun duyular aracılığıyla algıladığı ve dokunabildiği beden değil, akıl yoluyla kavranabilen, maddi olmayan bir varlık olduğunu fark edecektir, ki benliğe dair bu bilgi ise doğrudan metafiziğe açılan ilk ve önemli kapı niteliğindedir.¹¹⁵ Böylece İbn Sînâ felsefesinde kişinin kendi nefsinin bilmek için çıktığı yol, Tanrı'yı bilmesi sonucunda gerçek mutluluğa ulaşmasıyla nihayete ermektedir. Bu sürecin temelinde, insanın varlık düzeni içinde kendisini tanımasının, metafizik bilginin en önemli aşamalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insan, nefsinin ve onun gayri maddi mahiyetini kavradığında, tüm varlık düzeninde maddeden bağımsız olan en yüksek varlığın bilgisine ulaşmaya yönelir. Bu nedenle İbn Sînâ felsefesinde metafizik, salt bir teoloji ilmi olmaktan öte, insanın hakiki varlığını idrak ederek en yüksek mutluluğa ulaşmasını sağlayan bir bilgi alanıdır. Çünkü metafizik, sadece Tanrı bilgisini amaçlamakla kalmaz, aynı zamanda insanın kendi nefsinin ve nihai gayesini bilerek yetkinleşmesini sağlayan bir süreçtir. Bu süreç, insanın içsel farkındalık ve aklî idrakiyle, tüm varlık düzenindeki en yüksek gerçekliğe ulaşmasını mümkün kılar.

Sonuç

Metafizikte cevherin konumu, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın temel tartışma noktalarından biridir. Ancak bu bağlamda çalışma boyunca ele alınan farklar, yalnızca Aristoteles'in cevher anlayışının temel yapısını ve İbn Sînâ'nın bu anlayışı nasıl genişlettiğini değil, aynı zamanda metafizik ilminin tarihsel gelişiminde bu yaklaşımların nasıl bir rol oynadığını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Aristoteles cevher kavramını, varlığın temel ilkesi olarak tanımlamış ve onun diğer tüm varlık kategorilerinin temelini oluşturduğunu savunmuştur. Böylece cevher, yalnızca bireysel varlıkların değil, tüm varoluşun anlaşılmasında birincil ilke olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Aristoteles'e göre cevher, bir varlığın mahiyetini ve ontolojik statüsünü belirleyen temel unsur olup, değişimin ve hareketin anlamlandırılmasında kritik bir rol de oynamaktadır.

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın cevher anlayışındaki farklılıklar, metafiziğin temel konularından biri olan varlık anlayışına doğrudan etki etmiş ve İbn Sînâ'nın Aristotelesçi geleneği nasıl yeniden yorumladığını açıklığa kavuşturmuştur. Öte yandan İbn Sînâ, Aristotelesçi geleneği takip etmekle birlikte, cevher anlayışını genişleterek varlık ve mahiyet ayrımı üzerinden sistematik bir metafizik çerçeve geliştirmiştir. Bunun sonucunda İbn Sînâ cevheri, yalnızca varlıklar arasındaki hiyerarşiyi belirleyen bir unsur olarak değil, aynı zamanda zorunlu varlık kavramı çerçevesinde varoluşsal bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir. Bu doğrultuda Aristoteles'in cevher anlayışı daha çok bireysel varlıkların temel ilkelerine odaklanırken, İbn Sînâ cevheri metafiziksel bir ilke olarak konumlandırmış ve varlık-mahiyet ayrımıyla bu kavramı derinleştirmiştir. Ayrıca İbn Sînâ, metafiziksel incelemenin merkezine zorunlu varlık kavramını yerleştirerek, varlığın temel ilkelerinin araştırılmasını da amaçlamıştır.

Bu bağlamda Aristoteles metafiziği, ilk felsefe (prôtē philosophia) olarak tanımlamış ve onu varlık olmak bakımından varlığın ontolojik temellerini araştıran bir ilim olarak konumlandırmıştır. Bununla birlikte, metafiziğin Tanrı ile ilişkisini yalnızca teoloji bağlamında ele almamış, onu varlık düzeni içerisinde zorunlu ve en yüksek ilke olarak değerlendirerek Tanrı'ya dair soruşturmaları bu ilmin bir konusu olduğunu belirtmiştir. Aristoteles'in görüşlerini temel alarak metafiziğin konusunun *varlık olmak bakımından varlık* olduğunu kabul eden İbn Sînâ, ondan farklı olarak, Tanrı'nın varlığını ve zorunluluğunu metafiziğin ana konusu olarak değil, bu ilmin incelediği meselelerden

¹¹⁵ Ali Durusoy, "İbn Sînâ: Felsefesi" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 326.

sadece biri olarak değerlendirmiştir. Bu ayrım doğrultusunda, metafiziği yalnızca varlığın genel ilkelerini inceleyen bir ilim olmaktan çıkarak Tanrı'nın zorunlu varlık olarak konumlandırıldığı bir ontolojik çerçeveye oturtmuştur.

Öte yandan, alan yazınında Aristoteles metafiziğini ontoloji veya teoloji bağlamında sınıflandıran çalışmalar bulunmakla birlikte, onun metafizik anlayışı bir yandan *varlık olmak bakımından varlık* ele alırken, diğer yandan Tanrı'yı varlık düzeninin temel ilkesi olarak konumlandırması nedeniyle böyle bir kesin tasnif yapmak güçtür. Çünkü Aristoteles metafiziğinde varlık, en kapsayıcı kavram olup hem *varlık olmak bakımından varlığın* incelenmesini hem de ilk ilkeler ve nedenler arasındaki ilişkilerin belirlenmesini içermektedir. Nitekim Tanrı, metafizik sistem içinde yalnızca bir neden değil, aynı zamanda kozmik düzenin kurucu unsuru/fail neden olarak görülmektedir. Bu sebeple Tanrı, Aristoteles metafiziğinde tüm varlıkları bir bütün hâlinde birleştiren ve evrenin düzenini sağlayan en yüksek ilke olarak görülmektedir. Bu sistemde değişimin nihaî kaynağı olan *hareketsiz ilk hareket ettirici* olarak Tanrı, ontolojik düzeninin en temel unsurudur. Dolayısıyla Aristoteles'in metafiziği hem varlığın en genel ilkelerini hem de Tanrı'nın bu yapıdaki konumunu ele alan bütüncül bir sistemi ifade etmektedir. Bu bakımdan, metafiziğin hem ontolojik hem de teolojik yapıyı ihtiva etmesi bir çelişki oluşturmaz; aksine bu yapı metafiziğin kapsamını genişleten bir unsur olarak değerlendirilmelidir.

Aristoteles'in metafizik anlayışı, özellikle varlık teorisi bağlamında sonraki filozoflar üzerinde etkili olmuş ve İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede Aristotelesçi geleneği takip eden İbn Sînâ, metafiziğin konusunu *varlık olmak bakımından varlık* şeklinde belirlemiş, ancak varlık-mahiyet ayrımını temel alarak geliştirdiği sistemle metafiziğin kapsamını genişletmiştir. İbn Sînâ'nın sunduğu bu yenilikçi bakış açısı, sonraki filozoflar, özellikle Thomas Aquinas ve diğer skolastik filozoflar için daha sistematik bir yapı oluşturmaya zemin hazırlamıştır. Bu farklı yönelimler, metafizik bilginin kapsamı ve yöntemi üzerinde belirleyici olmuş, onu farklı açılardan yeniden ele alma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Son olarak, Aristoteles metafiziği, ontolojik bir perspektifle varlığın temel ilkelerini ele alırken, İbn Sînâ metafiziği Tanrı'nın zorunlu varlık olarak konumlandırıldığı daha geniş bir varlık anlayışı sunmaktadır. Bu farklılık, metafiziğin konusu hakkında önceki tartışmaların devamı niteliğinde bir değerlendirme sunmaktadır. Aristoteles'in metafiziği ontolojik varlık anlayışını ele alırken, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışıyla bu çerçeveyi genişletmesi, metafizik ilminin sonraki düşünürler tarafından nasıl ele alındığını etkilemiştir. Buna karşılık, metafiziğin konusu ve sınırları üzerine yapılan tartışmalar, felsefî bilginin gelişimine katkı sağlamış ve özellikle skolastik düşüncede Tanrı'nın varlık içindeki konumu ve metafiziğin epistemolojik temelleri üzerine yeni yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda sunulan karşılaştırmalı analiz, metafiziğin bilgi kuramı ve varlık anlayışı açısından nasıl dönüştüğüne dair yeni araştırmalara mütevazı bir katkı sunabilir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio. *First Philosophy Last Philosophy: Western Knowledge Between Metaphysics and the Sciences*. Çeviren: Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press, 2023.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Fizik*. Çeviren: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Kategoriler*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.
- Aristoteles. *Organon IV: İkinci Analitikler*. Çeviren: Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 2005.
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden: Brill, 2006.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Carroll, John ve Ned Markosian. *An Introduction to Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Celkyte, Aiste. *An Analysis of Aristotle's Metaphysics*. London: Macat International, 2017.
- Cevizci, Ahmet ve Kasım Küçükalp. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Code, Alan. *The Philosophy of Aristotle*. Colorado: Westview Press, 2004.
- Cohen, S. Marc. "Aristotle's Metaphysics" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2020 Edition. Editör: Edward N. Zalta, Erişim 30 Mart 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics/>
- Curd, Patricia. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- De Rijk, Lambertus Marie. *Aristotle: Semantics and Ontology*. Leiden: Brill, 2002.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ: Felsefesi" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde, 322-331. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Görgün, Tahsin. "Mahiyet" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde, 336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 2014.
- Halper, Edward C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*. New Jersey: Parmenides Publishing, 2005.
- Heidegger, Martin. *Kant ve Metafizik Problemi*. Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. "Eş-Şeyh Er-Reîsin (İbn Sînâ) Hayatı (Otobiyografi)" *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, Çevirenler: Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu, 11-30. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ. "Uyûnu'l-Hikme" *İbn Sînâ Risaleleri* içinde, Çevirenler: Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu, 65-91. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Âlâi*. Çeviren: Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,

2013.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Çeviren: Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. Çevirenler: Ömer Türker ve Ekrem Demirli, Cilt 2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. Çeviren: Ramazan Şen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. Çeviren: Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme," *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3, sayı: 1 (2020): 1-40.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi II. Cilt: Ortaçağ Felsefesi*. Çeviren: M. Kutlukhan, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: I. Cilt: Antik Felsefe*. Çeviren: Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Kutluer, İlhan. "Cevher" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde, 450-455. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Marmura, Michael E. "Translator's Introduction" in *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*, XIX-XXV. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Owens, Joseph. "Ibn Sina, and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West" in *Ibn Sina and His Heritage in the Islamic World and in the Latin West*, 1-14. London: Routledge, 2006.

Owens, Joseph. "The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: Revisited" in *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, Editör: Parviz Morewedge, 33-59. New York: Fordham University Press, 1982.

Owens, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.

Pajón Leyra, Irene. "The 'Aristotelian Corpus' and the Rhodian Tradition: New Light from Posidonius on the Transmission of Aristotle's Works," *The Classical Quarterly* 63, sayı: 2 (2013): 723-733.

Popkin, Richard H. "Metafiziğin Kısa Tarihi" *Metafiziğe Giriş* içinde, Derleyen ve Çeviren: Ahmet Cevizci, 145-286. İstanbul: Paradigma, 2001.

Reeve, C. D. C. *Substantial Knowledge: Aristotle's Metaphysics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

Scaltsas, Theodore. "Substratum, Subject, and Substance" in *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*, Editörler: Anthony Preus ve John P. Anton, 177-209. Albany: State University of New York Press, 1992.

Shields, Christopher. *Aristotle*. London: Routledge, 2007.

Türker, Ömer. "Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil" *Eş-Şeyhu'r-Reis: İbn Sînâ* içinde, 45-61. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı," *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, Editör: M. Cüneyt Kaya, 603-654. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Anlayışı." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2014.

Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ'nın Metafiziği*. Çeviren: İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Yücefer, Hakan. "Aristoteles'in Metafiziği," *Cogito* 77, (2014): 9-50.