

İbn Sînâ Düşüncesinde Dıştaki Mevcutların Gerçekliği ve Varlığın Ontolojik Birliği Sorunu*

The Reality of External Existents in Ibn Sînâ's Thought and the Problem of the Ontological Unity of Existence

Fatma Ülkü YAPAR**

Öz

Bu makale, İbn Sînâ metafiziğinde dıştaki mevcutların gerçekliğini, varlığın birliği ve Tanrı ile âlem arasında ontolojik özdeşlik kurulup kurulamayacağı meselesi bağlamında incelemektedir. İbn Sînâ'ya göre varlık anlamı zihinde tümel ve müşterek olarak kavranır ancak hâricî düzlemde sayıca tek ve müşterek bir vücut olarak bulunmaz. Dışta her mevcut kendisine ait vücutla bireysel ve belirli olarak tahakkuk eder. Varlık anlamının zihindeki müşterekliği ile dıştaki vücutların sayısal başkalığı arasındaki bu ayrım, İbn Sînâ ontolojisini dıştaki mevcutların çokluğunu sayıca tek bir vücuda indirgeyen birlikçi metafiziklerden ilkesel olarak ayırır. Filozofa göre metafizik fâil illet, kendi zatından farklı bir mevcuda vücut verir. Bu nedenle Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, ontolojik bir özdeşlik değil, başkalığı ortadan kaldırmayan zorunlu ve sürekli bir nedensel bağımlılık ilişkisi olarak anlaşılır.

İbn Sînâ'nın sudûr teorisi de bu ayrım doğrultusunda değerlendirilmelidir. Sudûr, Tanrı'nın fâil illet, mümkün mevcutların ise vücutlarını O'ndan alan malûller olarak yer aldığı hiyerarşik ve nedensel ilişkiyi ifade eder. Aynı nihai kaynaktan vücut alan mümkünlerin her biri dışta kendisine ait vücutla tahakkuk eder. Tanrı'nın zatî birliği ve basitliği bu ilişkide korunurken mümkün mevcutlar kendilerine ait vücutlarla hakikî bireyler olarak bulunur ve vücutları bakımından Tanrı'ya nedensel olarak bağlı kalırlar. Başkalık ilkesi Tanrı'nın mutlak aşkınlığını korurken, dıştaki mevcudatın da hakikî ve sayıca başka mevcutlar olarak bulunmasını temellendirir. Varlık anlamının zihnî müşterekliği ile dıştaki vücutların sayısal başkalığı, Tanrı'nın zatının basitliği, sudûrun nedensel yapısı ve illet-ma'lûl ilişkisinin zorunluluğu birlikte düşünüldüğünde, İbn Sînâ metafiziğinin birlikçi ve özdeşlikçi öğretilerden ontolojik bakımdan ayrıldığı görülür.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Varlık, Dıştaki Mevcutların Hakikîliği, Ontolojik Birlik, Sudûr, Başkalık.

Abstract

This article examines the reality of external existents in Ibn Sina's metaphysics in relation to the question of the unity of existence and whether an ontological identity can be established between God and the world. According to Ibn Sina, the meaning of existence is apprehended in the mind as universal and shared, whereas in extra-mental reality it does not subsist as one numerically identical and common existence. Each existent actualizes externally with an existence proper to itself, as an individual and determinate existent. This distinction between the conceptual commonality of the meaning of existence and the numerical otherness of external existences differentiates Ibn Sina's ontology in principle from unitive metaphysical doctrines that reduce the plurality of external existents to one numerically identical existence. According to Ibn Sina, the metaphysical efficient cause gives existence to an existent

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "İbn Sînâ'da Tanrı Âlem Arasındaki Ontolojik Başkalık Meselesi" adlı doktora çalışmasından üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, ulkuyapar@gmail.com, ORCID: 0009-0003-7629-5511, Research Article/Araştırma Makalesi, Received/Geliş Tarihi: 02/04/2026, Accepted/Kabul Tarihi: 18/09/2026, Published/Yayın Tarihi: 23/09/2026.

distinct from its own essence. The relation between God and the world is therefore understood not as an ontological identity, but as a necessary and continuous relation of causal dependence that preserves their otherness.

Ibn Sina's theory of emanation must also be evaluated in accordance with this distinction. Emanation expresses the hierarchical and causal relation in which God is the efficient cause and possible existents are effects that receive their existence from Him. Each possible existent that receives existence from the same ultimate source actualizes externally with an existence proper to itself. God's essential unity and simplicity are preserved in this relation, while possible existents remain genuine individuals with their own existences and remain causally dependent on God with respect to their existence. The principle of otherness preserves God's absolute transcendence while also grounding external existents as genuine and numerically distinct existents. Taken together, the conceptual commonality of the meaning of existence, the numerical otherness of external existences, the simplicity of the Divine Essence, the causal structure of emanation, and the necessity of the cause-effect relation show that Ibn Sina's metaphysics is ontologically distinct from unitive and identity-based doctrines.

Keywords: Ibn Sina, Existence, Reality of External Existents, Ontological Unity, Emanation (Şudur), Otherness.

Giriş

İbn Sînâ düşüncesinde dıştaki mevcutların gerçek ve bireysel olarak kabul edilmesi onun varlık anlayışının zorunlu bir sonucudur. Filozofun ontolojisi, İslâm düşünce tarihinde varlığı mahiyetten ayırarak onu gerçekliğin aslî ve kurucu unsuru olarak temellendiren ilk sistematik yapıdır. Dışta sübut bulma anlamındaki vücut, yalnızca zihinsel bir tasavvur veya mantıksal bir yüklem değil, her mevcudun fiilen tahakkuk etmesinin ontolojik temelidir. Varlık (vücut), ne bir cins ne de dışta mahiyetlerin paylaştığı sayıca tek bir tümel gerçekliktir. Varlık anlamı zihinde müşterek olarak kavranırken dışta her mevcut kendisine ait vücutla hakikî olarak bulunur. Mevcut olma hâlini hem kavramsal düzeyde hem de dış dünyadaki bireysel tahakkuklar düzeyinde ele almak, âlemde var olan her bir mevcudu kendisine ait vücutla ve belirli bir fert olarak ele almaya imkân verir.¹

Filozof varlığı mahiyetten ayırarak hem her bir mevcudun dıştaki bireyselliğini temellendirir hem de bu fertlerin İlk İlke'ye bağımlılığını ve ontolojik hiyerarşideki yerlerini açıklar. Bu fertler, vücutlarını aldıkları illete nispetle belirli varlık mertebelerinde bulunurlar. Bu bakımdan varlık-mahiyet ayrımı yalnızca kavramsal bir çözümleme değil, Tanrı ve âlem arasındaki ontolojik başkalığın (mübâyenet) da aslî dayanağıdır.

Zatından ayrı bir mahiyeti bulunmayan Tanrı ile vücudu mahiyetinin kendisinden kaynaklanmayan mümkünler arasındaki bu ayrım, İbn Sînâ düşüncesini her türlü birlikçi² ve özdeşlikçi³ metafizik sistemden ayıran temel ilkedir. Ontolojik başkalık ilkesi (mübâyenet)

¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 61, p. 91; İbn Sînâ, *Ta'likât*, nşr. Seyyid Hüseyin Museviyan (Tahran: Müesses-e-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1391), s. 122; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 414, p. 325; İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümmelerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat* 6/2 (2020), 47-48.

² İslam düşüncesinde vahdet-i vücûd ekolü varlığın birliği ilkesine dayanan metafizik okuldur ve varlık anlayışı vücudun birliği üzerine kuruludur. Tanrı'nın vücut ile özdeşliği ve âlemin ontolojik açıdan bağımsız bir gerçek varlığa sahip olmayıp Tanrı'nın zatının aynı olan vücut ile kaim bir hayal kabul edilmesi tezinden hareket eder. Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Vücûd Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik-Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/145-190.

³ İslam düşüncesinde Allah'tan başka varlık olmadığını ve diğer varlıkların vehimden ibaret olduğunu söyleyen vahdet-i mutlaka ekolü âlemdeki varlık mertebelerini reddetmeleri ve Allah dışındaki mevcutlara

dıştaki mevcutların hem gerçekliğini hem de bireyselliğini temellendirir. Böylece âlem, Tanrı'nın zatının bir görünümü veya tezahürü değil, Tanrı'nın zorunlu fiilinin sonucu olan, kendine özgü varlık tarzlarına sahip bir varlık alanı olarak anlaşılır. Mümkün mevcutların İlk İlke'ye bağımlılığı bu başkalığı ortadan kaldırmaz. Mümkün, vücudunu illetinden alırken bu vücutla illetinden başka bir mevcut olarak bulunur.⁴ Mevcutların dışta gerçek ve bireysel olarak var olmaları mahiyet teorisi bağlamında şekillenir ve sudûr sistemi içinde açıklanır.

Dışta bulunan fertler, mahiyet ortaklığına rağmen kendilerine ait belirlenimlerle birbirlerinden ayrılır ve teşahhus eder. İlk İlke'den sudûr eden tüm mümkün mevcutların varlık tarzları, salt aklî cevherlerden nefislere ve cisimlere uzanan hiyerarşik âlemde farklılaşır ve nefsin akıl ile cisim arasındaki konumu bu mevcutların farklı varlık tarzlarına sahip olduklarını gösterir.⁵ Her bir mertebedeki fertler, kendilerine özgü varlık tarzıyla gerçeklerin ve bireyselliklerini korurlar⁶. Hiyerarşik âlemin farklı mertebelerinde bulunan mevcutlar varlık tarzları bakımından birbirlerinden ayrı olmakla birlikte vücutlarını aynı nihai ilkedan alırlar. İbn Sînâ, mevcutların vücut kazanmasını sudûr teorisi içinde illet-malûl ilişkisiyle açıklar. Mümkün mevcutlar bu ilişki içinde, birbirlerinden ve İlk İlke'den başka fertler olarak bulunurken vücutları bakımından aynı İlk İlke'ye bağlıdır.

Sudûr teorisinin ontolojik özdeşliğe dayalı bir birlik anlayışıyla ilişkilendirilmesi, İbn Sînâ'nın illet-malûl anlayışıyla bağdaşmaz. Sudûr, varlığın özdeşliğini değil, fâil illetin malûle vücut vermesine dayanan nedensel ve sürekli ilişkiyi ifade eder. Sudûrun illet-malûl arasındaki başkalığı koruyan bir ilişki olarak anlaşılması, varlık anlamının nasıl belirlendiğiyle doğrudan bağlantılıdır. Varlığı, bir cinse veya mahiyete indirgenemeyen, kendisi başka bir kavramla tanımlanamayan ve her mevcutta dışta sübut bulma anlamını taşıyan en genel ve bedihî anlam olarak belirleyen filozof, nedensel sürekliliği dışta sayıca tek bir vücudun aktarımına dayandırmaz. Varlık anlamının zihinsel düzeyde müşterek oluşu ile dıştaki mevcutların kendilerine ait vücutlarla bireysel olarak bulunmaları, bu sürekliliğin mevcutlar arasındaki başkalığı ortadan kaldırmadığını gösterir. Tanrı-âlem ilişkisi, bu nedenle bir özdeşlik ilişkisi değil, zorunlu ve ontolojik başkalık içeren bir illet-malûl ilişkisidir.

İbn Sînâ sonrası dönemde varlık kavramının Tanrı ve mümkün mevcutlar hakkında müşterek biçimde kullanılabilmesi, mutlak varlık tartışmaları içinde farklı şekillerde yorumlanmış ve özellikle vahdet-i vücûd tartışmalarının kavramsal arka planında yer almıştır.⁷ Filozofun varlık anlayışını ontolojik birlik yönünde yorumlayan okumalar ise varlık anlamının zihnî müşterekliği ile dıştaki mevcutların kendilerine ait vücutlarla tahakkuk etmeleri arasındaki farkı, hiyerarşik âlem tasavvurunu ve illet-malûl ilişkisinin belirleyici

kategorik ve itibari olarak yer açmamaları nedeniyle birlikçi metafizik bir okuldur. Ahmet Murat Özel, "Vahdet-i Mutlaka Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik-Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/193-210.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 1, p. 522; 4, p. 526. Ayrıca metafizik fâilin hareket vermektan farklı olarak malûle vücut vermesi ve verilen vücudun malûlün zatından olmaması hakkında bk. Kara Richardson, "Avicenna's Conception of the Efficient Cause", *British Journal for the History of Philosophy* 21/2 (2013), 220-239.

⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (4. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 33, 45.

⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 146; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA, 2021), 35.

⁷ Eşref Altaş, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: 'Mutlak Varlık Hak'tır' Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 249-270.

konumunu göz ardı etmektedir. Nitekim bir, birlik ve çokluk arasındaki ilişkiyi birlikte ele alması, İbn Sînâ'yı bütün mevcutların sayıca tek bir vücuda indirgendiği birlikçi bir metafizikten uzak tutan temel hususlardan birisidir.⁸ Bu makale, İbn Sînâ metafiziğinin kendi iç tutarlılığı içinde varlığın ontolojik birliğine neden yol vermediğini ve dıştaki mevcutların kendilerine ait gerçekliklerinin nasıl temellendirildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Dıştaki Mevcutların Ontolojik Konumu

İbn Sînâ, metafiziğin konusunu “varlık olması bakımından varlık” şeklinde belirleyerek, araştırma alanını en genel ve kapsayıcı düzeye taşır. Varlık, en açık ve en bedihî kavramdır zira başka bir kavramla tanımlanamaz. Tanımlama, bir şeyin mahiyetini belirlemeye yönelik bir faaliyettir ve her tanım önceden varlık kabulünü gerektirir. Bu nedenle varlık, bilginin değil bilginin imkânının koşuludur. Çünkü varlık hakkındaki herhangi bir sorgulama veya bilme istemi varlığın insan aklı tarafından bilinebilir olması esasına dayanır. Bu biliş ister gözlem ve sağduyu yoluyla olsun ister bilimsel teorik bilgi ile olsun bir nesnenin zihinde veya dış dünyadaki varlığı üzerine kurulur.⁹ Hatta sahip olunan varlık bilgisinin duyu algılarımızı önceleyip öncelememesi bu bilgi türünün tümelliği ve bedihiliğini değiştirmez.¹⁰ Metafiziğin merkezinde yer alan “varlık” (vücut) kavramı tasavvur bakımından mahiyete ilişkin bilgiyi önceleyen bir anlamdır. Varlığın mahiyetin tanımına dâhil olmaması, onun mahiyetten bağımsız ve müstakil bir gerçeklik olduğu anlamına gelmez. Vücut, mahiyetin ne olduğunu kurmaz, onun dışta tahakkukunu bildirir. Bu bakımdan varlık anlamı, her türlü tasavvurun ön koşulu olduğu gibi mevcutların dışta bulunmasını ifade eden en genel anlamdır.

Filozofun sisteminde varlık kavramını açıklamak sözcüğün lafzî anlamını anlaşılır kılmaktan ziyade varlığın ontolojik bakımdan ne ifade ettiğini, bir şeyin hangi koşullar altında “var” olarak nitelenebileceğini ve varlığın farklı düzlemlerinin nasıl belirlendiğini ortaya koymaktır. Mahiyetler kendi başlarına ne varlığı ne de yokluğu gerektirir.¹¹ Bu nedenle mahiyetin dışta bulunması, kendinde taşıdığı anlamdan kaynaklanmaz bilakis mahiyet dışta vücutla tahakkuk eder.¹² Varlık-mahiyet ilişkisi ontolojik olarak mevcutların hangi varlık tarzlarında bulunduğunu, epistemik olarak bu tarzların birbirlerinden nasıl ayırt edildiğini ve mevcutların vücutlarının kaynağına hangi akıl yürütmelerle ulaşıldığını belirler. Dışta

⁸ Ömer Ali Yıldırım, “Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2023), 169.

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 65, p. 119; Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat* 2/3 (Ekim 2015), 2.

¹⁰ İbn Sînâ'nın varlığın her türlü bilgiyi önceleyen yapısını teşbih etmek için ürettiği uçan adam adlı düşünce deneyi insanın kendine veya kendilik bilincine dair sahip olduğu varlık bilincinin her şeyi öncelediği ve bu bilginin bedihiliği üzerine kurulmuş olsa da bu algı da bir tür varlık bilgisi olduğu için İbn Sînâ sisteminde ontolojiden, epistemolojiye ve hatta ahlak alanında bile kullanılmaya elverişli bir açıklamadır. Uçan adam metaforunun benlik ve benliğe dair bilinç hakkındaki tartışma ve açıklamaları için bk. Mehmet Zahit Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru”, *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), 1-38.

¹¹ Mahiyetin varlık ve yoklukla nötr ilişkisi konusunda mahiyet teorileri karşılaştırmaları için bkz. Kübra Şenel, *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Teorileri: Özçümlük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 55-56.

¹² İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 57, p. 100; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 132, p. 190. Şey ile mevcut kavramlarının aynı nesneye delâlet etmekle birlikte farklı anlamlar taşıması ve bu ayrımın mahiyet-vücut ayrımına hazırladığı zemin hakkında ayrıntılı bir inceleme için bk. Robert Wisnovsky, “Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Şay'iyya)”, *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2 (2000), 189-193.

bulunan mevcutların varlık bakımından farklı hükümlere konu oluşunu İbn Sînâ şu şekilde açıklar:

Sonra varlık olması bakımından varlık, güçlülük ve zayıflıkta farklılaşmaz, daha azı ve daha eksiği kabul etmez. Varlık olması bakımından varlık, birkaç hükümde farklılaşır. Bu hükümler şunlardır: Öncelik-sonralık, istiğna-ihtiyaç ve zorunluluk-imbân. Öncelik ve sonralığa gelince; öğrendiğin gibi varlık, ilk olarak illete, ikinci olarak da malûle aittir. İstiğna ve ihtiyaca gelince; öğrendiğin gibi illet, varlıkta malûle ihtiyaç duymaz, aksine illet zatı gereği veya başka bir illet nedeniyle mevcut olur. Bu anlam, her ne kadar değerlendirme (itibar) bakımından farklılaşsa da birinci anlama yakındır. Zorunluluk ve imbâna gelince; biz biliyoruz ki illet, malûl olan her şeyin illeti olunca bütün malûllerden her birine kıyasla ve mutlak olarak varlığı zorunludur. Eğer illet, herhangi bir malûlün illeti ise malûl nasıl olursa olsun illetin o malûle kıyasla varlığı zorunludur fakat kendinde varlığı mümkündür.¹³

Pasajın ilk cümlesi, vücudun vücut olması bakımından güçlülük ve zayıflık, azlık ve çokluk kabul etmediğini açıkça belirtir. Mevcutlar arasındaki farklılaşma, vücut anlamının kendisinde değil, vücudun kendisine yüklendiği mevcutla kurduğu ilişkinin değişmesinden kaynaklanır. İbn Sînâ'nın "varlık olmak bakımından varlık" ifadesi burada belirleyicidir. Tanrı ile mümkün mevcutların her biri hakkında vücut, dışta sübut anlamını bildirir ve bu anlamın kendisinde azlık veya çokluk bulunmaz. Bununla birlikte mevcutlar vücut bakımından aynı hükümlere sahip değildir. İlet malûlden önce gelir ve ona muhtaç değildir. Malûl ise vücudu bakımından illete muhtaçtır. Zorunlu Varlık zatı gereği zorunlu iken mümkün mevcut zatı bakımından mümkün kalır. Dolayısıyla metafizik hiyerarşi, varlık anlamının bir mevcutta daha güçlü, diğerinde daha zayıf bulunmasına değil, mevcutların öncelik-sonralık, istiğna-ihtiyaç ve zorunluluk-imbân bakımından farklı hükümlere sahip olmalarına dayanır.

Vücut ile mahiyet arasındaki fark, metafizik fâil illet ile malûl arasındaki ilişkide daha belirgin hâle gelir. Metafizik fâilden vücut alan malûlün bu vücudu kendi zatından değildir.¹⁴ Vücudu zatından olan başkasına muhtaç olmadığından, akıl yürütme vücudu kendinden olmayan mevcutlardan geriye doğru ilerleyerek vücudu kendinden olan bir mevcuda ulaşır ve nihai metafizik illet olan Zorunlu Varlık'ta son bulur.¹⁵ Faal akıl gibi aracı metafizik fâil illetler ise kendi vücutları bakımından önceki illetlere bağlı olmakla birlikte kendilerinden sonraki mevcutlara vücut verirler.¹⁶

İbn Sînâ, illetleri suret, madde, fâil ve gaye olarak tasnif ederken fâil illetin metafizikte ve doğa bilimlerinde farklı bakımlardan ele alındığını özellikle belirtir. Metafizik fâil illet vücudun ilkesi ve vereni iken tabiî fâil illet hareketin ilkesidir. Filozof bu farkı dört illetin tanımı içinde şöyle açıklar:

İletler, daha önce işittiğin gibi, suret, unsur, fâil ve gayeden ibarettir. Buna göre deriz ki: Sûrî illetle, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeyi kastediyoruz. Unsurî (maddî) illetle, bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeyi kastediyoruz. Fâil illetle, kendi zatından farklı bir varlık veren şeyi kastediyoruz. Yani bu illetin zatı, varlığını ondan alan şeye ki bu şey, onun zatından aldığı şeyle

¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/22.

¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/4.

¹⁵ Zorunlu Varlık ve varlık doktrini bağlamında ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Daniel D. De Haan, *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing* (Leiden: Brill, 2020), 295-300.

¹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/155-158. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 158.

tasavvur edilmektedir birincil amaçla mahal olmaz. Öyle ki ondan varlık alan şeyin var olma kuvvesi, onun zatında ancak bilaraz bulunur. Bununla birlikte varlığını bu illetten alan o varlığın bu illet nedeniyle olması, bu illetin fâil olması bakımından olmaması gerekir. Fakat mutlaka olması gerekiyorsa başka bir bakımdan olur. Çünkü metafizikçi filozoflar, fâil ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Oysa doğal-fâil illet, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle Doğa ilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir. Gaye ile de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illeti kastediyoruz.¹⁷

Bu pasajda İbn Sînâ, fâil illeti metafizikte vücudun ilkesi ve vereni, doğa bilimlerinde ise hareketin ilkesi olarak ele alır. Metafizik fâili “kendi zatından farklı bir varlık veren” şeklinde tanımlaması, fâil ile vücudunu ondan alan malûl arasındaki zatî başkalığı doğrudan ifade eder. Aynı tanım, faal aklın suret verme işlevinin de onun zatından bir parçanın malûle geçmesi şeklinde anlaşılamayacağını gösterir. Faal akıl suretlerin kaynağı olmakla birlikte bu suretleri zatında parçalar hâlinde taşıyan bir suretler deposu değildir. İlet-malûl ilişkisi, bu bakımdan Tanrı ile âlem arasındaki nedensel bağı kurarken tarafların başkalığını da korur. Âlem vücudu bakımından Tanrı’ya bağlı olmakla birlikte bu bağımlılık onu Tanrı’nın zatının bir parçası veya görünümü hâline getirmez.¹⁸

Metafizik fâil ile malûl arasındaki zatî başkalık, yalnızca anlam bakımından bir farklılığı değil, hüviyet bakımından ayrılığı ifade eder. İletin malûlün sahip olduğu yetkinliği daha üstün bir tarzda taşıması, malûlün illetin bir parçası olarak bulunduğu anlamına gelmez. Canlılığın insanda insanlığın bir parçası olarak bulunmasında görüldüğü üzere, iki anlam arasındaki farklılık onların aynı mevcutta parça-bütün ilişkisi içinde bulunmasına engel değildir. Metafizik illet ile malûl arasındaki başkalık ise böyle bir ilişkiyle açıklanamaz. Metafizik illet-malûl ilişkisinde ne malûl illette ne de illet malûlde parça olarak bulunabilir. İki zattan biri diğerine indirgenemez.¹⁹

Metafizik fâil ile malûl arasındaki zatî başkalık, malûlde bulunan suretin fâilin zatında aynıyla bulunmamasını da ifade eder. Ay altı âlemde insan, hayvan veya bitkinin sureti, kendisinden sâdır olduğu metafizik ilkede aynıyla bulunmaz. Metafizik fâilde bulunan varlık gücü de malûllerin suretlerinin kavram, önerme veya makul olarak fâilin zatında aynıyla bulunduğu anlamına gelmez.²⁰ Ayrıca fâilin tesiri, malûlün önceki yokluğuna veya yokluktan sonra mevcut oluşuna değil, doğrudan vücuduna ilişir. İbn Sînâ bunu açıkça şöyle ifade eder: “Onun ne olmamışlığı ne de olmamaktan sonra olması fâilden gelmektedir. Ona fâilden gelen yalnızca varlığıdır. [...] Şu halde onun fâilden bizzat aldığı şey, varlıktır.”²¹ Malûlün önceki yokluğu ve yokluktan sonra mevcut oluşu, malûlün vücudu dikkate alındığında aklın ulaştığı nitelermelerdir. Mümkün bir nesnenin imkânı da fâil tarafından meydana getirilmiş değildir. İmkân, fâilin fâil olmasını önceleyen bir şarttır²² ve kendinde mümkün olmayan bir şeyin

¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/1.

¹⁸ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 166–172.

¹⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-Me’âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: McGill Üniversitesi Tahran Şubesi, 1984), s. 101.

²⁰ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s.335-342.

²¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/3-4.

²² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 127; İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-Me’âd*, 19-20.

varlığa çıkması zaten imkânsızdır. Bu çerçevede metafizik fâil illet ile malûl arasındaki ilişki beş temel ilkeyle özetlenebilir:

1. Bir şey başka bir şeyden varlığını alıyorsa aldığı vücut kendi zatından değildir. 2. Malûlün aldığı vücut kendinden değildir ve bu nedenle vücudu bakımından illetine bağlıdır. 3. Fâilin zatı, malûlde bulunan suretin aynı değildir ve malûlün suretini kendi zatında bir parça olarak taşımaz. 4. Fâil ile malûl zat ve hakikat bakımından birbirlerinden başkadır. 5. Ne illet malûlde ne de malûl illette parça veya madde olarak bulunabilir. Bu ilkeler, metafizik fâil ile malûl arasındaki ilişkinin zatî başkalık üzerinde kurulduğunu ve malûlün illetine olan bağımlılığının iki tarafı aynı hüviyete dönüştürmediğini gösterir.

Metafizik fâil ile malûl arasındaki ilişkinin bu ilkelerle açıklanmasının ardından, dışta bulunan mevcutların belirli fertler hâlinde nasıl bulundukları taayyün meselesiyle açıklanabilir. İbn Sînâ'ya göre taayyünün maddi sınırlara bağlı değildir. Bir şey maddi bir sınır olmaksızın da müteayyin ve müteşahhis olabilir. Akıllar ve nefisler bunun örnekleridir.²³ Taayyünün mahiyet sahibi olmayı da zorunlu kılmadığı Zorunlu Varlık'ta görülür. Zatından ayrı bir mahiyeti bulunmayan Zorunlu Varlık'ın belirsiz olduğu sonucu çıkmaz. Aksine onun taayyünü başkasına nispetle belirlenmesine değil, kendisiyle kaim olmasına dayanır.

Mümkün mevcutlarda taayyün, mahiyetin dışta belirli bir ferde ait vücut ve belirlenimlerle tahakkuk etmesiyle gerçekleşirken²⁴, Zorunlu Varlık'ın zatî taayyünü bizzat vücuduna dayanır²⁵

Taayyünün farklı varlık tarzlarında gerçekleşmesi, Zorunlu Varlık ile mümkün mevcutların dışta belirli fertler olarak başkalıklarını koruyarak bulunmalarını açıklar. İlet-malûl ilişkisinin bu fertler arasındaki bağı kurması ise illetler dizisinin hangi ilkede son bulduğu sorusunu beraberinde getirir. İbn Sînâ, *Şifâ Metafizik'in* sekizinci makalesinin üçüncü faslında gâî ve sûrî illetlerin sonluluğunu tartışırken illetler dizisinin bir ilk illette son bulduğunu açıklar. İlk illetin kabulü, illetler dizisinin bilfiil sonsuza uzanmamasının ontolojik temelini oluşturur.

İlk İlke'den aşağı doğru illetler dizisi düşünüldüğünde bilkuvve sonsuzluk mümkün olmakla birlikte bilfiil sonsuzluk söz konusu değildir.²⁶ Maddî, gâî, sûrî ve fâil illetler sonludur. İletler dizisinin sonlu olması ile İlk İlke'nin varlık gücünün tükenmezliği ilk bakışta bir gerilim gibi görünebilir. İlk İlke'nin tükenmez varlık gücü, onun aynı zamanda müteayyin bir mevcut olmasıyla bağdaşır. Cismanî mevcutların taayyünü fiziksel sınırlarla birlikte gerçekleşirken Tanrı, akıllar ve nefislerin taayyünü maddeden bağımsızdır. Taayyün teşahhüsün şartı olduğundan dışta bilfiil mevcut olan her fert müteayyin ve müteşahhis olarak vahdet sahibidir.²⁷ Bu anlamdaki tahaddüt, mevcudun belirli bir fert olarak bulunmasını ifade eder ve cismanî mevcutlardaki maddî sınırdan daha geniş bir anlama sahiptir.²⁸

²³ Teşahhus ile temeyyüz arasındaki anlam farkına ilişkin terminolojik değerlendirme için bkz. Amir Hossein Pournamdar, "Avicenna and the Problem of Individuation: Valorizing the Individuals", *Arabic Sciences and Philosophy* 35/1 (2025), 103-104.

²⁴ Taayyünün bireyleşme ve süreklilik boyutlarının birlikte ele alınışı için bkz. Kübra Bilgin Tiryaki, *Doğa ve İstidat: İbn Sînâ'da Türleşme ve Bireyleşim* (İstanbul: Klasik, 2025), 77, 82, 102, 105.

²⁵ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 117-123.

²⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 42.

²⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 45.

²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/84-87.

Zihnî varlık ile hâricî varlık arasındaki fark, mahiyetin zihinde ve dışta hangi tarzlarda bulunduğunu belirler. Zihnî varlık, mahiyetin zihinde kazandığı vücudu ifade eder²⁹, hâricî varlık ise mahiyetin idrakten bağımsız olarak dışta tahakkuk etmesidir. Zihnin bir mahiyeti kavraması, bu mahiyetin dışta mevcut olduğunu tek başına göstermez. Metafizik akıl yürütme de zihinde kavranan mahiyet ile bu mahiyetin dıştaki vücudu arasındaki farkı koruyarak ilerler.³⁰ Zihin ile dış dünya arasındaki mutabakat, dıştaki mevcudun gerçekliğini kurmaz. Zihnin dışta bulunanı bulunduğu hâl üzere kavramasını ifade eder. Zihnin bu ilişkideki işlevi, dışta taayyün ve teşahhus etmiş fertleri birbirlerinden başka mevcutlar olarak kavramak ve her birinin vücut ve imkân bakımından durumunu ayrı ayrı belirlemektir.³¹

2. Varlıkta Ayrım ve Başkalık

Zorunlu Varlık'ın mahiyetsizliği, mümkün mevcutların illetleriyle ilişkisi, zihnî-hâricî varlık farkı ve taayyün, dıştaki mevcutların hangi şartlarda belirli fertler olarak bulunduğunu farklı yönlerden açıklamıştır. Bundan sonra mevcutların yalnızca belirli fertler olarak bulunmaları değil, birbirlerinden başka mevcutlar olarak tahakkuk etmelerinin ontolojik temeli ele alınacaktır. Varlığın bir mevcuda yüklem olarak verilmesi³² o mevcudun fiilen vücut bulunduğunu ifade eder. Mevcut, vücut şartı altında vücut tarafında zorunlu olarak bulunur. Bu şartlı zorunluluk, mümkünün zatî imkânıyla birlikte dıştaki vücudunun gerçekliğini korur.³³ Mevcutlar arasındaki başkalığın bir sonraki dayanağı, Zorunlu Varlık'ın zatı ile O'ndan varlık kazanan akledilirler arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunda görülür:

O'nun katındaki akledilirlerin, çokluğu ve sûretleri bulunsaydı, aklettiği sûretlerin çokluğunun O'nun zatının parçaları olacağı zannedilmemelidir. Onlar, zatından sonra olmuş iken, nasıl böyle olabilir ki! Çünkü O'nun zatını akletmesi, zatıdır ve kendisinden sonraki her şeyi ise zatından akleder. Şu hâlde O'nun zatını akletmesi, zatından sonraki şeyleri akletmesinin illetidir. Şu hâlde zatından sonraki şeyleri akletmesi, zatını akletmesinin malûlûdudur. Şu var ki zatından sonra kendisine ait akledilirler ve sûretler, nefîs değil, aklî akledilirler tarzında akledilmektedir. Zorunlu Varlık'ın ise, söz konusu akledilirlerle sadece ilke olmaklık izafeti vardır. Akledilirler, bu ilkede değil ilkeden varlık kazanırlar. Hatta akledilirlerin, Zorunlu Varlık'a, bir kısmının diğerini öncelediği bir tertiple (dizilişle) izafetleri vardır. Fakat burada zamansal bir öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Dolayısıyla orada akledilirlerde intikal söz konusu değildir.³⁴

Alıntının konumuz bakımından iki yönü önemlidir. İlki, akledilirlerin Zorunlu Varlık'ta değil, O'ndan varlık kazanmalarıdır. "İlkede değil ilkeden varlık kazanma" ifadesi, akledilirlerin vücutlarının İlk İlke'ye dayandığını, buna karşılık İlk İlke'nin zatında bulunmadıklarını açıkça belirtir. İkinci yön, akledilirlerin Zorunlu Varlık'a belirli bir tertip içinde izafet edilmeleridir. Bu tertipte bir kısmı diğerini öncelemekle birlikte söz konusu öncelik zamansal değildir ve akledilirlerin Zorunlu Varlık'ın zatından bir intikalle meydana gelmesini ifade etmez. Akledilirlerin İlk İlke'den vücut kazanmaları ile İlk İlke'ye tertipli

²⁹ Metafizik bilginin imkânı ve zihnî-hâricî varlık ayrımının epistemolojik sonuçları için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 23.

³⁰ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 79-84.

³¹ Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, 89.

³² İbn Sînâ, *Kategoriler*, 56.

³³ Ömer Türker, "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz", 23.

³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/109.

biçimde nispet edilmeleri birlikte düşünüldüğünde, vücudun kaynağına bağımlılık ile zatî başkalık aynı ilişkide korunur.

Mevcudun ayırım ve başkalığı meselesi esas olarak mahiyet teorisi etrafında şekillenir. İbn Sînâ'nın ontolojiye getirdiği en köklü yenilik, varlık ile mahiyet arasındaki ayrımı yalnızca kavramsal bir çözümleme olarak değil, ontolojik sonuçları olan bir ilke olarak kurmasıdır.³⁵ Varlık, şeyin mahiyetini kuran bir unsur değil, o mahiyetin dışta tahakkukunu bildiren bir anlamdır.³⁶ Mahiyet bir şeyin ne olduğunu, vücut ise o şeyin fiilen bulunmasını ifade eder. Mahiyet kendi zatı bakımından vücut ve yokluktan herhangi birini gerektirmediği için mümkündür. Dışta vücut kazanması ise kendi zatından kaynaklanmadığından bir illete dayanır.³⁷

Varlık ile mahiyet arasındaki fark, özellikle Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada belirleyici bir işlev görür. Zorunlu Varlık'ta varlık- mahiyet ayrımı yoktur.³⁸ O'nun varlığı zatının aynısidir. Buna karşılık mümkün varlıklarda vücut mahiyete arız olan bir ilkedir. Bu fark, yalnızca derece farkı değil ontolojik statü farkıdır.

Şifâ Metafizik'te yer alan şu pasaj, bu noktanın özellikle altını çizer:

Bilmelisin ki biz 'zorunlu varlık hiçbir şekilde çoğalmaz ve onun zatı sırf, mahza ve gerçek birlik sahibidir' dediğimizde... bununla varlıkların sondan olumsuzlanmayacağını ve onun varlıklara göreliliğinin vuku bulmayacağını kastetmiyoruz... Fakat 'onun zatı birlik sahibidir ve çoğalmaz' derken kastettiğimiz, onun zatında böyle olduğudur... Bu nispetler ne zatı var kılarlar ne de onun parçalarıdır.³⁹

Bu pasajda İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'a ait izafetlerin O'nun zatında çokluk meydana getirmediğini özellikle vurgular. Nispetler, zatın tahakkukundan sonra ortaya çıkan izafî durumlardır ve zatı kuran veya oluşturan unsurlar değildir. Bu durum, Tanrı'nın varlığının âlemdeki varlıkların bir toplamı veya ortak paydası olarak anlaşılmasını imkânsız kılar.

Filozof aynı bağlamda Tanrı'nın "salt varlık" oluşunu, müşterek bir varlık (vücûd-u amm) olarak anlaşılmaktan bilinçli biçimde ayırır: "Benim 'diğer ilave vasıflar ondan olumsuzlanması şartıyla o, salt varlıktır' sözümün anlamı... onun bütün varlıkların ortak olduğu mutlak varlık oluşu değildir."⁴⁰

Bu ifade, "salt vücut" ile bütün mevcutlar hakkında söylenen müşterek vücut anlamının birbirinden ayrılması gerektiğini açıkça belirtir. Zorunlu Varlık gerçek birliğe sahiptir ve birlik O'nda en yetkin hâliyle bulunur. Bununla birlikte "bir", Tanrı'nın zatıyla özdeş değildir. "Bir", O'na yüklenen bir anlamdır.⁴¹

İlk'in salt vücut oluşunu, bütün mevcutlara yüklenen genel vücuttan açıkça ayırır. Genel vücut, kendisine herhangi bir ziyadenin eklenmesi şart koşulmaksızın düşünülen ve bu nedenle farklı mevcutlara yüklenebilen tümel anlamdır. İlk ise herhangi bir mahiyet veya terkip ziyadesi taşımadığı için salt vücuttur ve başka bir mevcuda yüklenmez. Tanrı'nın salt

³⁵ Ömer Türker, "Mahiyet Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 2/676-686).

³⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 57.

³⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 66.

³⁸ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 67.

³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/88.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/92.

⁴¹ Yıldırım, "Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk", 163-190, 189.

vücut olması ise O'nun genel vücutla özdeş olduğu anlamına gelmez. Tanrı bir kavram değil, dışta zatiyla kaim hakiki mevcuttur. Bu iki anlamı birbirine karıştırmak, Tanrı'yı zihnî bir tümelle özdeşleştirir ve İlk ile mümkünler arasındaki ontolojik başkalığı ortadan kaldırır.⁴²

Buna bir diğer örnek de tabîi küllî meselesidir. Tanrı'nın tabîi küllî olmaması, genel vücut ile İlk'in salt vücudu arasındaki farkla doğrudan ilişkilidir. Tabîi küllî, aynı mahiyetin dışta birden fazla fertte o fertlerin mahiyeti olarak bulunmasına dayanır. Tanrı'nın zâtı ise birden fazla fertte ortaklaşan bir mahiyet taşımadığından O'nun tabîi küllî olarak düşünülmesi imkânsızdır. Buradaki imkânsızlık, İlk'in zâtî vücudunun mümkünlerde ortaklaşan bir mahiyet veya tabiat olarak bulunamayacağını ifade eder.⁴³

İbn Sînâ'nın burada özellikle üzerinde durduğu bir başka nokta da “ziyade” kavramıdır. Tanrı, terkip ziyadesi olmaksızın mevcuttur. Ziyade kelimesi, O'nun zatında vücuttan ayrı bir mahiyet veya terkibi kuracak başka bir anlamın bulunmamasını ifade eder.⁴⁴ Mümkün mevcutlarda ise vücut mahiyete ilavedir.⁴⁵ Buradaki ilave, vücudun mahiyetin bir parçası veya onu kuran bir unsur olması anlamına gelmez. Tanrı ile mümkünler arasındaki fark, ziyade bakımından vücudun zatla ve mahiyetle kurduğu bu farklı ilişkide ortaya çıkar.

Burada ayrıca varlığın nesneler arasında ortak bir zemin hâline getirilmesinin doğuracağı sonuçlara da dikkat çekilir. Eğer varlık, nesnelerin ortak olduğu bir şey olarak tasavvur edilirse, mahiyet ayırt edici unsur hâline gelir ve varlık neredeyse arazî bir konuma düşer. Bu durumda mevcutların başkalığı vücutları bakımından değil, yalnızca mahiyetleri bakımından açıklanabilecek ve dıştaki mevcutların kendilerine ait vücutlarla bulunmaları temellendirilemeyecektir.⁴⁶

Tanrı'nın tabîi küllî olmaması, O'nu buna karşıt biçimde tikel olarak nitelemenin yeterli olduğu anlamına gelmez. Küllîlik ve tikellik, bir mahiyetin fertlerle ilişkisini ifade ettiğinden, zatından ayrı bir mahiyeti bulunmayan Tanrı'ya aynı tarzda uygulanamaz. Tanrı'ya nispet edilen izafî nitelemelerin çokluğu da O'nun zatında çokluk meydana getirmez. Bu nitelemeler zâtı kuran anlamlar olmadığı için, Tanrı'nın zâtî birliğini mahiyetlerin küllîlik ve tikellik bakımından kazandığı belirlenimlerle açıklamak mümkün değildir.

Teşvik ilkesi, vücut anlamının farklı mevcutlarda başka başka anlamlara dönüşmesini veya vücudun bir mevcutta daha güçlü, diğerinde daha zayıf bulunmasını ifade etmez. Vücut, Tanrı ve mümkünler hakkında dışta sübut anlamını korurken, mevcutlara farklı ontolojik nispetlerle yüklenir.⁴⁷ Tanrı'ya zâtî, zorunlu ve illetsiz olarak, mümkünlere ise mahiyetlerine ilave ve illetlerine bağlı olarak söylenir. Bu nedenle farklılaşan vücut anlamının kendisi değil, vücudun mevcudun zatiyla kurduğu ilişkidir. Teşvik, bir yandan varlık anlamının

⁴² İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/91-92, 183-184.

⁴³ İbn Sînâ'da mahiyetin kendinde ele alınışı ile küllîlik arasındaki ayrım ve küllîliğin mahiyete nispetle kazandığı anlam hakkında bk. Michael E. Marmura, “Quiddity and Universality in Avicenna”, *Probing in Islamic Philosophy* (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005), 63–65. Marmura'nın bu çözümlemesi, küllîliğin mahiyetin zâtî bir unsuru olmadığını ve mahiyetin birden fazla ferde yüklenebilir oluşuyla ilişkili olarak ele alındığını göstermesi bakımından, Tanrı'nın zâtî vücudunun mümkünlerde ortaklaşan bir mahiyet veya tabiat olarak düşünülmemeyeceğine ilişkin burada yürütülen tartışmayla doğrudan bağlantılıdır.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/91-92, p. 711.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/204-205, p. 488-489.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/45.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), p. 18.

müşterekliğini korurken diğer yandan bu müşterekliğin Tanrı ile mümkünler arasında vücut bakımından ontolojik özdeşliğe dönüşmesini engeller.⁴⁸

Tesdik ilkesinin Tanrı ile mümkünler arasında ontolojik bir özdeşlik kurmadığı, *Metafizik*'teki cins-fasıl çözümlemesinde daha açık biçimde görülür. İbn Sînâ, cins anlamının hakikatinin fasıl yoluyla kurulmadığını, fasılın cinsin mahiyetine girmeksizin onun dışta belirli bir mevcut olarak bulunmasında iş gördüğünü belirtir ve bu argümanı varlığın zorunluluğunun birden fazla mevcut arasında ortak bir hakikat olamayacağını göstermek için şöyle kullanır:

Şimdi meseleyi baştan ele alıp şöyle deriz: Özetle cins anlamının hakikati, cinsin anlamı olması bakımından, fasıllar ve fasıl konumundaki şeylerle gerçekleşmez. Aksine onlar bu hakikatin mevcut kılınmasının illetidir. Çünkü düşünen (nâtık), canlının canlılık anlamı ve hakikatine sahip olmasında canlıyla ilgili bir şart değildir aksine canlının belirli bir mevcut olmasında canlıya taalluk eden bir şarttır. Söz konusu genel anlam, zorunlu varlığın ta kendisi olduğunda ve zorunlu varlığın mevcut olmasında fasla ihtiyaç duyulduğunda, fasıl gibi olan şey, cins gibi bir mahiyete girmektedir. Oysa farklılığın gerçekleştiği şeydeki durumun, bütün bunlarda fasıl gibi olmadığı açıktır. Şu hâlde açıklanmıştır ki varlığın zorunluluğu, pek çok şey arasında ortak değildir. Dolayısıyla İlk'in ortağı yoktur. İlk, bütün maddelerden ve maddenin ilişkili olduğu şeylerden ve bozuluştan (fesad) münezzehtir. Maddeyle ilgili olmak ve bozuluşa konu olmak ise zıtlık altına girenle birlikte şarttır. Bu nedenle İlk'in zıddı yoktur.⁴⁹

Pasajdaki cins-fasıl çözümlemesi, Zorunlu Varlık'ın ortak bir cinsin ferdi olarak düşünülemeyeceğini temellendirir. Zorunlu Varlık, cins-fasıl yapısına dâhil edilemez. Eğer Zorunlu Varlık, ortak bir cinsin ferdi olarak düşünülürse, onu diğer fertlerden farklı kılan bir fasılın bulunması gerekir. Böyle bir fasıl ya varlığın zorunluluğunun hakikatine dâhil olur ve Zorunlu Varlık'ta terkibe yol açar ya da O'nun dışta mevcut oluşunun şartı hâline gelir. Her iki ihtimal de varlığının zatından kaynaklanan zorunluluğuyla bağdaşmaz.

Zorunlu Varlık'ın bilgiyle ilişkisi de varlığın birlikçi bir ontolojiye kapalı olduğunu gösterir. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, şeyleri şeylerden akıl etmez. Aksi hâlde, bilgisi dış dünyadaki şeylere bağımlı hâle gelir ki bu, O'nun zorunluluğunu ortadan kaldırır: "Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir... Zorunlu Varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, zatı gereği akleder."⁵⁰

Bu pasaj, Tanrı'nın bilgisinin âlemin bir yansıması veya içkin bir tezahürü olarak anlaşılmasını kesin biçimde dışlar. Tanrı, şeyleri kendisinde barındırdığı için değil, onların ilkesi olduğu için bilir. Bilgi ile varlığın özdeşliği yalnızca Tanrı'nın zatında geçerlidir. Mümkünlerde bilgi ve varlık daima başkasına bağlıdır. İster ontolojik ister epistemolojik bağlamda olsun Zorunlu Varlık varlığın vücuduna ilkedir, vücudunun mevcutlar arasında paylaşıldığı bir mevcut değildir. Her bir mevcut ferdi varlık tarzı ne olursa olsun kendi başına müstakildir. Aynı ilke, akledilirlerin Tanrı'nın zatında parça veya hâl olarak bulunamayacağını da zorunlu kılar. İbn Sînâ bu ihtimalleri tek tek reddeder:

Bu akledilirleri, İlk'in zatının parçaları yaparsan, bir çokluk meydana gelir. Onları, İlk'in zatının eklentileri yaptığında ise, İlk'in zatının bunlar açısından zorunlu varlık

⁴⁸ Kübra Şenel, *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Teorileri*, 201-202.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/98.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/737.

olmaması durumu ortaya çıkar. Çünkü bu durumda İlk'in zatına, mümkün varlık bitişmektedir. Onları, bütün zatlardan ayırık şeyler yaparsan, Platonik sûretler ortaya çıkar. Eğer onların bir akılda mevcut olduğunu düşünürsen, yine bundan önce söylediğimiz imkânsızlık ortaya çıkar.⁵¹

Bu dörtlü reddiye, akledilirlerin Tanrı'nın zatıyla ilişkisinin hangi biçimlerde kurulamayacağını belirler. Akledilirler ne Tanrı'nın zatının parçalarıdır ne zatına eklenen anlamlardır ne de O'nun zatından bağımsız olarak bulunan idealar şeklinde düşünülebilir. İlk ihtimal Tanrı'nın zatında çokluğa, ikincisi zata mümkün bir unsurun eklenmesine, üçüncüsü ise akledilirlerin Tanrı'dan bağımsız hakikatler olarak kabul edilmesine yol açar. İbn Sînâ'nın bu ihtimallerin tamamını reddetmesi, bilinenlerin çokluğunun Tanrı'nın zatında karşılık gelen bir parçalar veya anlamlar çokluğu meydana getirmediyi gösterir.

Filozofun sistemindeki başkalık görüşü yalnızca iki varlık türü arasındaki derece farkına indirgenemez, bilakis onların var olma tarzlarının birbirinden başka oluşunu ifade eder. Zorunlu Varlık, varlığı zatının aynısı olan basit bir ilkedir. Mümkün varlıklar ise varlığı başkasından alan, mahiyet-varlık bileşimine sahip gerçekliklerdir. Bu yapı, Tanrı ile âlem arasında içkinlik veya ayniyet ilişkisi kurulmasını ontolojik olarak imkânsız kılar.⁵²

Başkalık ilkesinin bir diğer sonucu, Tanrı'nın varlığının mümkün varlıkların varlığına herhangi bir şekilde karışmamasıdır. Aşağıda vereceğimiz iki pasajda İbn Sînâ Tanrı'nın mümkün varlıklar dairesi içinde bulunamayacağını, mümkün varlıkların da Tanrı'nın varlığının kipleri veya görünimleri olamayacağını açıklar. İbn Sînâ ilk pasajda Tanrı'nın varlığını herhangi bir bütün-parça veya terkip ilişkisine konu edebilecek her ihtimali özellikle reddeder:

İlk'in cinsi de yoktur. Çünkü İlk'in mahiyeti yoktur. Mahiyeti olmayanın, cinsi olmaz. Çünkü cins, 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenendir; cins bir yönden şeyin parçasıdır. Oysa İlk'te terkip (bileşim) bulunmadığı ortaya konuldu. Yine cinsin anlamı kaçınılmaz olarak ya zorunlu varlık olacaktır ki bu durumda bir fasıl (ayrım) bulunmasını gerektirmez; ya da zorunlu varlık değilse ve zorunlu varlığı var kılıyorsa bu durumda zorunlu varlık, zorunlu varlık olmayanla var olacaktır. Bu, bir çelişkidir. Şu hâlde İlk'in cinsi yoktur. Bu nedenle cinsin faslı da yoktur. İlk'in cinsi ve faslı olmadığından onun tanımı yoktur. İlk'e burhan da yoktur. Zira onun illeti yoktur. Bu nedenle onun niçini yoktur.⁵³

Bu pasaj, önceki cins-fasıl çözümlemesinde ulaşılan sonucu başka bir yönden tamamlar. Önceki pasaj varlığın zorunluluğunun ortak bir cinsî hakikat olamayacağını göstermişti. Burada ise hareket noktası İlk'in mahiyetinin bulunmamasıdır. Cins, "o nedir?" sorusunun cevabında söylenen ve mahiyete dâhil olan bir anlam olduğuna göre, mahiyeti bulunmayan İlk'in cinsi ve faslı da olamaz. Bunun sonucu yalnızca terkinin reddiyle sınırlı değildir. Tanımın cins ve fasılla, niçini bildiren burhanın ise illetle kurulması nedeniyle İlk'in tanımı ve niçini de bulunmaz.⁵⁴ Filozof bir sonraki pasajda bu terkipsizliğin birlik bakımından

⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/111.

⁵² M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 197-209.

⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/92.

⁵⁴ İbn Sînâ *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde Fussilet Suresi 53. Ayete gönderme yapar ve "sıddıkların burhanı" olarak tanımladığı bir kavramsallaştırma ile varlık kavramının esas alındığı bir ispatlama yöntemi kurar. Filozof alemin var oluşunu tanrının yaratması ve meydana getirmesini esas olarak açıklamanın değil de ayetin ikinci kısmı olan "onlara ayetlerimizi afakta ve nefislerinde göstereceğiz" kısmını ön plana çıkarır ve O'nun

sonucunu ele alır ve varlığın zorunluluğunda ortaklaşan iki Zorunlu Varlık varsayımının neden sürdürülemeyeceğini açıklar:

Yine ya zorunlu varlığın bireylerinin varlığın zorunluluğunda birleştikten sonra ayrıldıkları şeyler, varlığın zorunluluğunda birleşenlerin her birinde mevcut şeylerdir ve bunlar birbirlerinden bu şeylerle ayrılırlar ya o bireylerde mevcut olmayan şeylerdir veya onların bir kısmında bulunan ve bir kısmında ise yalnızca yokluğu bulunan şeylerdir. Eğer bu şeyler, o bireylerde mevcut değilse ve birleştikten (denk düştükten) sonra ayrılığı (farklılığı) sağlayacak bir şey yoksa aralarında hakikat (gerçeklik) farklılığı yoktur. Dolayısıyla onlar hakikatte ortaklırlar. Hâlbuki biz onların hakikatlerinin, varlığın zorunluluğunda ortak olduktan sonra farklılaştığını söylemiştik. Bir kısmında mevcut diğer kısmında mevcut olmaması durumuna gelince, mesela ikisinden birinin diğerinden ayrılması şöyle olur: İkisinden biri hem varlığın zorunluluğu hakikatine hem de diğerinden ayrılmada şart olan bir şeye sahip olsun. Diğer ise, ötekinin sahip olduğu şartın yokluğuyla birlikte varlığın zorunluluğu hakikatine sahip olsun, ötekinden yalnızca bu yoklukla ayrılsın ve ortada ötekinden ayrılmasını sağlayacak yokluktan başka bir şey olmasın. Bu durumda varlığın zorunluluğu, ona ilişen bir şartın olmaması şartıyla onda var olan hakikatle olacaktır. Yokluğun ise şeylerde gerçekleşmiş bir anlamı yoktur. Aksi halde bir şeyde sonsuz anlamlar olacaktır. Çünkü yoklukta, sonsuz şeylerin farklılığı vardır.

Pasajdaki akıl yürütmenin merkezinde ortaklık ile ayrışmanın aynı şey üzerinden açıklanamaması bulunur. İki Zorunlu Varlık varlığın zorunluluğunda ortak olup yine de iki ayrı hakikat olarak bulunacaksa, onları birbirinden ayıran başka bir anlamın bulunması gerekir. Ayırıcı anlamın vücudî olması her birinde ortak hakikate ilave bir unsur bulunmasını ve dolayısıyla terkibi doğurur. Ayrım yalnızca bir şeyin yokluğuna bağlandığında ise yokluk dışta tahakkuk eden bir ayırıcı olmadığı için iki ayrı hakikatin kuruluşunu açıklayamaz. Bu nedenle vücudu zatının kendisi olan bir hakikatin iki ayrı mevcutta tahakkuk etmesi mümkün değildir. Ya ayırıcı bir anlam kabul edilir ve salt vücut terkibe konu olur ya da ayırıcı bir anlam bulunmaz ve iki olduğu varsayılan Zorunlu Varlık hakikatte birbirinden ayrılamaz.⁵⁵

Bu akıl yürütme Zorunlu Varlık'ın birliğini, aynı hakikate sahip ikinci bir mevcudun fiilen bulunmamasıyla sınırlı bir birlik olarak değil, bu hakikatin çoğalmasının ilkece imkânsızlığı üzerinden temellendirir. Varlığı zatının kendisi olan hakikat, onu başka bir fertten ayıracak ilave bir anlama konu olmadığından ikinci bir fertte tekrarlanamaz. Zorunlu Varlık'ın birliği bu bakımdan, çoğalabilir bir hakikatin yalnızca tek fertte bulunmasını değil, zatî vücudun ortaklaşmaya ve sayısal çoğalmaya kapalı oluşunu ifade eder.⁵⁶

Bu ilke, birlikçi düşüncede sıkça rastlanan “çokluğun birliğin açılımı olduğu” şeklindeki metafizik varsayımı temelden geçersiz kılar. İbn Sînâ'da çokluk, birliğin zuhur etmiş hâli değil, mahiyetleri ve kendilerine ait vücutlarıyla bulunan mümkün mevcutların çokluğudur. Zorunlu Varlık'ın birliği ise zatında hiçbir terkip ve çokluk bulunmayan mutlak birliktir. Dolayısıyla âlemdeki çokluk, Tanrı'nın zatında bulunan bir çokluğun dışta açılması veya tezahür etmesiyle açıklanamaz.

dışındaki şeylerden hareketle O'nun varlığına şahit getirmeyi değil de her şeyin varlığı için O'nun varlığını şahit getirmeyi tercih eder. Bu argüman filozofun sistemi ile çelişik bir yapı arz etmez bilakis tanrının mutlak aşkınlığını ve her şeyin ilkesi olduğunu farklı bir biçimde söyleme yoludur. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/95-96.

⁵⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 131; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/95-96

Bu ontolojik ayrım, sudûr teorisinin de nasıl anlaşılması gerektiğini belirler. Sudûr, mümkünlerin vücutlarını İlk'ten zorunlu ve hiyerarşik bir illet-ma'lûl ilişkisi içinde almalarını ifade eder.⁵⁷ İlk, zatî birliği üzere bütün mümkünlerin vücudunun ilkesi iken mümkünler, O'ndan aldıkları vücutla kendilerine özgü varlık tarzları içinde bulunurlar.

Tanrı-âlem ilişkisi bu bakımdan tek yönlü bir nedensellik ilişkisidir. Tanrı illettir, âlem ise ma'lûldür. İlk, vücudu bakımından zatıyla kaim olarak illetler dizisinin başlangıcında bulunurken mümkün mevcutların vücutları kendilerinden önceki illetlere ve nihayetinde İlk'e dayanır. Nedensel hiyerarşi, bu yönüyle mevcutların hangi kaynaktan vücut aldıklarını ve varlık mertebelerindeki konumlarını belirler.⁵⁸

Mahiyet-vücut, teşkik, cins-fasıl ve sudûr çözümlemeleri birlikte düşünüldüğünde, İlk'in bütün mümkünlerin ortak ilkesi oluşu ile dıştaki mevcutların gerçek çokluğu aynı metafizik yapı içinde açıklanabilir. Nedensel kaynağın birliği, malûllerin vücutlarını sayıca tek bir vücutta birleştirmes. Âlemdeki çokluk, her bir mümkünün kendisine ait vücut ve varlık tarzıyla bulunması içinde korunurken İlk, bu çokluğun nihai vücut ilkesi olarak kalır.

Sonuç

Bu makalede İbn Sînâ metafiziğinin temel ontolojik ilkeleri, birlikçi ontolojilere giden yolların neden sistematik biçimde kapalı olduğunu gösterecek şekilde ele alındı. Mahiyet-varlık ayrımı, teşkik ilkesi ve başkalık kavrayışı, çoğu zaman birbirinden bağımsız veya gevşek biçimde ilişkilendirilen kavramlar olarak okunmuş olsa da burada bu ilkelerin tek bir ontolojik yapı içerisinde birbirini tamamladığı gösterildi. Bu bütünlük dikkate alındığında, İbn Sînâ ontolojisinin varlığın birliğini mümkün varlıklara doğru genişletmediği, bilakis bu birliği Zorunlu Varlık'ın zatî birliği bakımından koruduğu görülmektedir.

Mahiyet-varlık ayrımı, mümkün varlıkların ontolojik statüsünü Tanrı'dan ayıran temel ilkelerden biridir. Mahiyetin varlığı gerektirmemesi ve vücudun mümkünlerde mahiyete ilave olması, mümkünlerin varlıkları bakımından illetlerine bağlı olduklarını gösterir. Buna karşılık Zorunlu Varlık'ta vücuttan ayrı bir mahiyet bulunmaz. Bu nedenle Tanrı'nın zatî vücudu, mümkünlerde paylaşılan müşterek bir vücut olarak düşünülemez. *Şifâ Metafizik*'te açıkça ifade edildiği üzere, Tanrı'nın "salt vücut" oluşu, bütün mevcutların ortak olduğu genel vücutla özdeş olduğu anlamına gelmez.

Teşkik ilkesi ise aynı vücut anlamının Tanrı ve mümkünler hakkında farklı nispetlerle söylenmesini açıklar. Vücut Tanrı'ya zatî, zorunlu ve illetsiz, mümkünlere ise mahiyetlerine ilave ve illetlerine bağlı olarak yüklenir. Bu farklılık ontolojik özdeşliğe yol açmadığı gibi varlık anlamını da iki ayrı anlama dönüştürmez. Zorunlu Varlık'ın cins-fasıl yapısına dâhil edilememesi, tabîi küllî olarak düşünülememesi ve bilgisinin şeylerden türetilmemesi de Tanrı'nın zatî vücudunun mümkünlerin vücutlarıyla aynı tarzda bulunmadığını gösterir.

Başkalık ilkesi ise bu sınırı nihai biçimine kavuşturur. İbn Sînâ'nın açıklamaları, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi parça-bütün, içkinlik veya zuhur üzerinden kurmaya imkân vermez. Filozof, akledilirlerin Tanrı'nın zatının parçası, eklentisi veya zatından bağımsız idealar olarak düşünülmesi ihtimallerinin tamamını reddeder. Bu reddiyeler, Tanrı-âlem ilişkisinin illet-ma'lûl ilişkisi temelinde kurulmasını ve mümkünlerin İlk'ten vücut almakla birlikte O'ndan başka mevcutlar olarak bulunmasını açıklar.

⁵⁷ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 87-201.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 98.

Bu çerçevede İbn Sînâ metafiziği, birlikçi metafiziklerin ileri sürdüğü ontolojik birlik anlayışıyla aynı sorulara cevap vermekle birlikte, bu sorulara kökten farklı cevaplar sunar. Tanrı'nın zatî birliği mümkünlerin çokluğunun içkin zemini değildir. Mümkünlerin çokluğu da Tanrı'nın zatındaki birliğin dışta farklılaşmasıyla değil, her bir mümkünün kendisine ait vücutla mevcut olmasıyla açıklanır. Dolayısıyla İbn Sînâ ontolojisi, Tanrı ile âlem arasında ontolojik özdeşliğe imkân tanımaksızın Tanrı'nın mutlak ilkeselliğini korur. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın hiyerarşik varlık şeması, en tepede alt mertebelerdeki birlerin kendisinden kaynaklandığı veya sudûr ettiği cevher-bir'in yer aldığı birlikçi bir teoloji anlayışına da kapalıdır.⁵⁹

Buraya kadar yürüttüğümüz çözümleme, vücut ile mevcudun mümkünlerin hiçbirinde özdeş olmadığını gösterir. Cismanî mevcutlardan ayrık akıllara kadar her mümkünde, şeyin ne olduğu ile var olduğu birbirinden ayrılır ve vücut mahiyete ilavedir. Buna göre varlık Tanrı'ya öncelikle ve zatına özdeş olarak, mümkünlere ise sonralıkla ve mahiyetlerine ilave olarak söylenir. Aynı vücut anlamının bu farklı nispetlerle yüklenmesi, Tanrı ile mümkünlerin vücut bakımından özdeş olduğu sonucuna götürmez. Vücudun zata özdeşliği illetsizliği, illetsizlik de vücudun zattan ayrı bir mahiyete ilave olmadığını gösterir. Vücûb, bu iki özelliği aynı ontolojik yapıda birleştirir.⁶⁰

Sonuç olarak bu makale, İbn Sînâ felsefesinde birlikçi ontolojilere giden yolların tarihsel yorumların bir sonucu olarak değil, bizzat sistemin kendi iç ontolojik mantığı gereği kapalı olduğunu göstermiştir. Filozofun temel eserleri dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisini içkinlik veya ayniyet üzerinden değil, zorunluluk-imkân ve illet-ma'lûl ayrımları üzerinden kurduğu açıkça görülmektedir. Bu tespit, İbn Sînâ metafiziğinin sonraki dönemlerde maruz kaldığı birlikçi okumaların metnin kendi kavramsal sınırlarını aşan yorumlar olduğunu gösterirken, İbn Sînâ ontolojisinin özgünlüğünü ve sistematik bütünlüğünü de ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: 'Mutlak Varlık Hak'tır' Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. İstanbul: İSAR Yayınları, 1. Baskı, 2018.
- Bedirhan, Muhammed. "Vahdet-i Vücûd Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik-Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. 1/145-190. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım. 2021.
- De Haan, Daniel D. *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing*. Leiden: Brill, 2020.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. 4. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2005.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Nefs*. haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhân)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

⁵⁹ Yıldırım, "Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk", 190.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/35-36, 87-88.

- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: McGill Üniversitesi Tahran Şubesi, 1984.
- İbn Sînâ. *Ta'likât*. nşr. Seyyid Hüseyin Museviyan. Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1391.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Marmura, Michael E. "Quiddity and Universality in Avicenna". *Probing in Islamic Philosophy*. Binghamton: Global Academic Publishing, 2005.
- Özel, Ahmet Murat. "Vahdet-i Mutlaka Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik-Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. 1/193-210. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım. 2021.
- Pournamdar, Amir Hossein. "Avicenna and the Problem of Individuation: Valorizing the Individuals". *Arabic Sciences and Philosophy* 35/1 (2025), 71-106.
- Richardson, Kara. "Avicenna's Conception of the Efficient Cause". *British Journal for the History of Philosophy* 21/2 (2013), 220-239.
- Şenel, Kübra. *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Tiryaki, Kübra Bilgin. *Doğa ve İstidat: İbn Sînâ'da Türleşme ve Bireyleşim*. İstanbul: Klasik, 2025.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru". *Nazariyat* 6/1 (2020), 1-38. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093)
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz". *Nazariyat* 2/3 (2015), 1-33. [dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0017](https://doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0017)
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. Baskı, 2020.
- Türker, Ömer. "Mahiyet Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. haz. Ömer Türker. II/676-686. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümmelerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat* 6/2 (2020), 47-48.
- Wisnovsky, Robert. "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Şay'yya)". *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2 (2000), 189-193.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2023), 163-190. <https://doi.org/10.33420/marife.1274907>