

Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sinde Tabiat Felsefesi'nin Temel Kavramları ve Kaynakları

Cevdet KILIÇ*

Abstract

Basic Concepts And Sources Of Natural Philosophy In Ebherî's Hidayat Al-Hikma. Being as a representative of the traditions of İbn Sînâ, Esîruddîn al Abhari lived in the 13 th century and wrote several works one of which is Hidayat al Hikma. In this study we tried to determine the philosophy of the nature and its sources in Hidayat al-Hikma. At the same time we aimed to prove how much follower he was while putting forward these sources to the traditions of The Meşşâi among these sources. We took in hand the atom, specter, locality, direction, form, motion and the rest, time, object, and elements. In order to restrict this article we took in hand only the part of the tabiiyyat/natural sciences of the work which is mentioned in our study.

Key Words: İbn Sînâ, Ebherî, Tabiiyyât/natural sciences, Objects, Four Elements

Giriş

Ebherî'nin (?-1265) felsefi düşünceleri, İbn Sînâ (980-1037) ve inşa ettiği felsefi gelenek dikkate alınmadan incelenemez. Çünkü o da aynı geleneğin asli unsurlarına sadık kalmaya çalışmış, yaşadığı kültür ortamını ihya etmeye katkıda bulunmuştur. Kalemeye aldığı felsefe ve mantık eserleriyle de aynı zamanda, kendinden sonraki felsefi düşünme tarzını belirlemede önemli rol oynamıştır.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme'si* Mantık, Tabiiyyât ve İlâhiyât olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.¹ Daha önce yaptığımız bir çalışmada,

* Yrd. Doç. Dr. F.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Öğretim Üyesi, e-posta: ckilic@firat.edu.tr

1 Felsefi eserlerin muhtevasını bu üç temel felsefi disipline hasretme geleneği İslam filozofları arasında İbn Sînâ'dan beri biline gelmektedir. Dolayısıyla Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme'sinin*

bu eserin “İlâhiyât/Metafizik” bölümündeki Ebherî'nin metafizik terminolojisinin İbn Sînâ'daki kaynaklarını tespit etmeye çalışmıştık.² Bu çalışmamızda ise aynı eserin *Tabiiyyât/Fizik* bölümündeki tabiat bilimlerine ilişkin temel kavramlar ve aynı zamanda da temel problemler üzerinde yoğunlaşacağız.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin “İlâhiyât/Metafizik” bölümünde olduğu gibi *Tabiiyyât/fizik* bölümünde de ele aldığı kavramlar ve problemlerin, İbn Sînâ'nın eserlerinden *es-Simâu't-tabîl/Fizik*'inin bir özeti niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda Ebherî, İbn Sînâ'nın *Tabiiyyât*'a dair diğer eserlerinde yer alan bölümlerden de istifade etmiştir. Bu nedenle sadece filozofumuzun tabiat bilimleri terminolojisini ele almak yerine, bütüncül bir yaklaşımla *Tabiiyyât* bölümünde ele aldığı felsefi meselelerin ve kavramların tümünü ele almaya çalışacağız.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si analiz edildiğinde, eser, öğretici bir ders kitabı mahiyetinde olup, ele alınan problemler ayrıntıya inilmeden, herhangi bir filozofun veya ekolün ismi zikredilmeden dile getirilmektedir. Yine eserde bir problem etrafında bir tartışma, tenkit veya karşıt görüşü çürütme gibi bir yola girilmeden doğrudan problemi sonuçlandırma yoluna gidildiği görülmektedir. Bu durum herhangi bir filozofun veya ekolün görüşleri üzerinde sabit kalınmadığı izlenimi vermekle birlikte, eserin *Tabiiyyât* bölümünün her üç fenninde de ele aldığı bahislerin İbn Sînâ geleneğinin ve dolayısıyla Meşşai geleneğinin bir takipçisi olduğunu ortaya koymaktadır. Ebherî'nin eserde kendi görüşlerini pek fazla ön plana çıkarmamasından veya bir filozofun eserinden alıntı yaparak, onu şerh etmek gibi bir metot izlememesinden olsa gerek ki Ebherî'den sonraki dönemlerde pek çok kişi, onun eserini şerh etme yoluna gitmiştir.³

şekil ve muhteva açısından İbn Sînâ'nın *Tabiiyyât*'ına benzemesi, ilk anda İbn Sînâ geleneğinin bir takipçisi olduğu kanaatini doğurmaktadır. Eserin mantık disiplini ele almayı mantık ilim dalının araştırmacılarına bırakarak daha önce ele aldığımız metafizik terminolojinin kaynakları çalışmamızın bir devamı olarak şimdi de tabiat felsefesinin temel kavramlarını ve kaynaklarını gündeme getirmiş bulunmaktayız.

- 2 Cevdet Kılıç, “Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, 2006/2 sayı: 44 (86-132).
- 3 Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin şerhleri için bkz. Hasan Ayık, *Ebherî'nin Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1991, s. 16; Abdullah Yormaz, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme'si ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Yeri*, MÜSBE., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s. 36.

1. Temel Kavramlar

Ebherî'nin tabiat felsefesinin temel kavramlarını ortaya koymaya çalışırken Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin *Tabiiyyat* bölümünü esas aldık. Bu bölümde özellikle tabiat felsefesinin atom, heyûla, mekân, hayyiz, hareket, sükûn ve zaman gibi temel kavramlar, cisimler ve unsurlar gibi de temel problemler üzerinde durmuştur.

a. Atom

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin *Tabiiyyât* bölümünde ele aldığı ilk kavram, kendisinin *el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ*⁴ (parçalanmaz en küçük parçacık/atom) dediği, İbn Sînâ'nın ise *el-Cevheru'l-ferd*⁵ olarak adlandırdığı atom kavramıdır. Bu kavram her ne kadar Ebherî'nin tabiat felsefesinin kavramlarından biri olsa da İbn Sînâ onu, metafiziğin konularından biri olarak *Uyûnu'l-hikme*'de ele almıştır. Ebherî, tıpkı İbn Sînâ gibi cisimlerin bölünmeyen parçacıklardan (atom) meydana gelmesinin imkânsız olduğu tezinden hareket etmektedir. Ebherî'nin *Tabiiyyât* bölümüne bu kavram ile başlaması, denilebilir ki yaşadığı dönemde felsefenin kelim ilmine karşı tutumunu belirlemektedir. Çünkü kelamcılara göre âlem, atomlardan meydana gelmiştir ve bunun kabulü âlemin hüdüsu için gereklidir.⁶

İbn Sînâ, cisimlerin atomlardan meydana gelmesinin imkânsızlığını *cevherü'l-ferd*lerin (atom) birbirine bitişmeleri ve çakışmaları üzerinden ispatlamaya çalışır. *Cevheru'l-ferd*lerin (atom) birbirine bitişmesi uçların tek olması demektir ki bunların gerçek bitişmesi potansiyel olarak parçalarında ortak bir sınır bulunmasıdır. Bunların çakışması ise birleşmeksizin sonlarının beraber yan yana olması demektir. İki *cevheru'l-ferd*in (atom) tamamen çakışmaları durumunda iç içe geçmiş oldukları ortaya çıktığı gibi, artık her şeyle çakışıyor ve iç içe geçiyor demektir. Tamamen çakışmadıkları durumda ise konum olarak birbirinden ayırt edilebilirlik özelliklerini koruyorlar demektir. İbn Sînâ şöyle demektedir:

Konum olarak birbirinden ayrı olan her iki şey birbirini iki noktada keser. Şayet bölünemeyen parçacıklar iseler, bir araya gelmeleri durumunda parçalanmamaları gerekir. Bir araya gelme durumunda parçalanamayan her şeyin çakışması ise tamamıyla olur. Tamamıyla çakışan her şey

4 Esirüddin Ebherî, *Hidâyetü'l-hikme*, Süleymaniye ktb., Fatih nr.: 5394, (32b-41a); s. 32b.

5 İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, *Risaleler* içinde, (65-91) çev.: Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 2004, s. 101.

6 Ali Sedat, *Mizânü'l-ukûl fî'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul 1306, s. 174; Ayık, agt. s. 65.

*kendisizyle çakışan her şeyle de çakışır. İki şey arasında bulunup bu ikisizyle çakışan her şey bunlardan her birizyle ayrı ayrı çakışır ki bu takdirde bölünmüş olur.*⁷

İki şey arasında bulunmak suretiyle çakışan hiçbir şeyin bölünmez olmadığını düşünün İbn Sînâ, iki şey arasında bölünemeyen parçalardan oluşan bir bileşim söz konusu ise iki bölünemeyen parçacığın arasında, parçacığın bölünmesine mani olmak için hareket yoluyla ikisinin birleşmelerini engelleyen bir başka parçacığın olması gerektiğini söyler.⁸

İbn Sînâ, cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceği imkânını reddetmenin sadece bir vehim olduğunu söyleyerek, parçacıkların birleşerek artması noktasında bir sınırın olduğunu, sınırsız bir madde veya sonsuz bir mekân olmadığını belirtmektedir.

Ebherî de İbn Sînâ gibi, cisimlerin atomdan meydana gelmediğini düşünerek konuyu, İbn Sînâ'nın yukarıdaki metinde verdiğimiz yaklaşıma benzer bir delille konuyu ele almaktadır.

*Biz iki atomun arasında bir atom varsaysak ortadaki (atom) iki tarafın birleşmesine engel olur. Çünkü ortada engel olmadığı durumda, atomlar birbirlerine geçerdiz, orta ve kenar kalmazdı. Oysa biz (başlangıçta) orta ve kenar varsaymıştık. Bu ise bir çelişkidir. Böylece ortadaki ikisinin buluşmasına engel olduğu sabit oldu. Ortadaki (atom) kenardakilerden birizyle, diğer kenarla bitişmeksizin bitişirse bölünür.*⁹

Görüldüğü gibi hem Ebherî hem de İbn Sînâ, atomu cisimlerin temel unsuru olarak kabul etmemektedirler. İbn Sînâ'daki atomlarla ilgili bitişme ve çakışma düşünceleri ile, Ebherî'nin iki atom arasında bir başka atom düşünmesi ve bu atomun birleşmeye engel olması aynı zamanda atomların bölünmesi meselesinde ele aldıkları hususlarda İbn Sînâ'nın söyledikleri ile Ebherî'nin söyledikleri arasında bir benzerlik bulunmakta ve bu iki filozof arasında güçlü bir bağın olduğu ortaya çıkmaktadır.

b. Heyûla

Heyûla kavramı, Yunancadan Arapçaya geçmiş, Aristo felsefesinin en önemli kavramlarından biridir. İslam felsefesinde, başta Kindî (805-873) olmak üzere, pek çok filozof tarafından da -büyük ölçüde Aristocu felsefe geleneğinin kullanım tarzına uygun olarak- kullanılmıştır.

7 İbn Sînâ, *Uyûn.*, s. 102.

8 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 102.

9 Ebherî, *a.g.e.*, s. 32b.

Kindî heyûlayı, *çeşitli suretleri kabul eden edilgin güç*¹⁰ diye tanımlarken, Fârâbî (870-950), *suretin mahalli* olarak tanımlamaktadır. O, beşik ve beşiği oluşturan tahta arasındaki ilişkiyi örnek vererek beşiğin tahtasının maddesi/heyûlasını, beşiğin kendisinin de sureti olduğunu belirttiği tanımlamasında, tahtası makamında olan şeye heyûla, yapısı ve şekli makamında olan şeye ise *suret, heyet veya emsal* demektedir.¹¹

Aristocu geleneğe uygun bir tarzda yapılan bu tanımlardan hareketle İbn Sînâ da heyûla kavramını, en genel anlamda *cismın ilkesi* olarak vazedmiştir.¹² Bu nedenle kendi başına kaim olacak şekilde cisimden soyutlanamaz konumdadır.¹³ Eğer heyûla bilfiil var olacaksa bu ancak suretin meydana gelmesiyle ve bu suretle bilfiil varlık kazanmasıyla, varlık sahnesine çıkar. Suretin kendisinden ayrılması durumunda, onun yerine geçecek veya onun yerini dolduracak başka bir suretin o mahalli doldurmaması hâlinde bilfiil heyûlalık durumu bozuluşa uğramış olur.¹⁴ İbn Sînâ'nın üzerine en çok vurgu yaptığı husus, Fârâbî'de de olduğu gibi, ne heyûlanın suretten ne de suretin heyûladan soyutlanabileceği hususudur.¹⁵ Bunları birbiriyle birleştirip bütünleştiren sebep güç, kendiliğinden değil, dışarıdandır. İşte heyûla bilkuvve sureti veya suretleri kabul edici olması bakımından suretlerin heyûlası diye isimlendirilir. Yine heyûla, bilfiil sureti taşıyıcı olması yönüyle suretlerin konusu (mevzu) diye isimlendirilir. Zira bileşik cismin maddi yönü, aynı zamanda suretin taşıyıcısı ve mevzusudur.¹⁶ Diğer taraftan heyûla, tüm suretler için ortak

10 Kindî, *Fî Hudûdi'l-eyyâ ve rusûmihâ (Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)* nşr. M. Abdülhâdi ebû Ride, Mısır 1950, s. 166; Türkçe çeviri, *Felsefi Risaleler, (Taripler Üzerine)*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 58.

11 Fârâbî, maddeyi suretin mahal ve mevzuu olarak kabul etmekte ve madde olmadan suretin ne kıvamı ne de vücudu olabileceğini, madde, suret için vazedildiğinden suret bulunmadıkça maddenin de bulunmayacağını söylemektedir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1989, s. 35; Ayrıca Fârâbî, heyûla'nın sureti kabul etmediği takdirde bilfiil olarak madum olacağından da söz eder. Bkz. Fârâbî, *Risâletu li'l-Muallimu's-sânî fî cevâbi mesâil-i suile 'anhâ*, (Fârâbî Risaleler içinde) Mısır 1907, s. 81.

12 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* Türkçe çeviri, I, 12-13. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd eş-Şeyhu'r-Reis Ebi Ali İbn Sînâ*, nşr. A. M. Goichon (Livre Des Definitions), Basım yeri yok 1963, s. 17.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* Türkçe çeviri, I, 14; krş. *en-Necât (İlahiyât)*, nşr. Muhiddîn Sabrî el-Kürdî, Mısır 1938, s. 203.

14 İbn Sînâ, *Kitâb et-talikât* (Tahkik: Hasan Mecîd el-Ubeydî) Bağdat 2002, s. 173; aynı mlf. *eş-Şifâ (Fizik)*, I, 14.

15 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, 178; *İşârât*, s. 89; *Uyûn (Risaleler içinde)*, s. 80, 94.

16 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, Türkçe çeviri, I, 14; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, I-IV, şrh. Nasruddin et-Tûsî, (Nşr. Süleyman Dünya), II, 207-209; (Türkçe çeviri: *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul 2005, s. 86.); aynı mlf. *el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*, (Ahmet Özcan, *İbn Sînâ'nın el-Hikmetu'l-Meşrikiyye adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi*, MÜSBE Basılmamış

olması açısından ise, *madde* ve *tinnet* diye isimlendirilir. Çünkü çözümlenmeye kendisine ulaşıldığı için o, bileşik bütünüün biçimi kabul eden yalın parçası olur ve *ustukus* diye isimlendirilir. Yine heyûlada bileşimin kendisiyle başlaması nedeniyle de *unsur* diye isimlendirir¹⁷

Ebherî'nin bu kavrama yaklaşımı, İbn Sînâ'nın yaklaşımlarına benzer tarzdadır. O, tıpkı İbn Sînâ gibi bütün cisimlerin iki cüzden meydana gelmesi gerektiğini söyler. Bunların, İbn Sînâ'nın *cisimlerin ilkesi* dediği heyûla tanımına uygun olarak, *heyûla* ile *suret* olduğunu, heyûlanın *mahal*, suretin ise *hâl* olduğunu belirtir. Her bir cismin kendi suretine cismani suret diyen Ebherî, cismani suretin ölçülebilir tabiat olduğunu ve bunun heyûla/maddeden müstağni olamayacağını belirtir.¹⁸ Buna delil olarak Ebherî şu fikirlere yer verir:

*Su ve ateş gibi çözülmeyi kabul eden bazı cisimlerin bizzat kendileri tek bileşik olması gerekir; aksi takdirde onların atom olmaları gerekirdi. Bundan da bütün cisimlerde heyûlanın bulunduğu ispatı gerekir. Çünkü bu, bitişik (cisim) çözülmeye müsaittir. Gerçekte çözülmeye uygun olanın ya bir ölçülebilir olması ya ölçülebilir suret veya başka bir anlamda olması gerekir. Birinci ve ikinci şıkkı inkânsızdır. Aksi takdirde birleşme ve bölünmenin aynı durumda meydana gelmesi, kabil olan ile onun lüzumunun makbul ile beraber bulunması gerekirdi. Kabil olanın başka bir anlamda olduğu açıkça belli oldu. O da heyûla anlamındadır.*¹⁹

Ebherî, bundan sonra heyûla/madde-suret ilişkisini ele almaktadır. O da, İbn Sînâ gibi heyûla/madde ve suretin birbirinden soyutlanamayacağı ilkesine bağlı olup bu hususta üç önemli problem üzerinde durmaktadır.

Yüksek Lisans Tezi içinde) İstanbul 1993 (37-245) s. 38 (2b); Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul 2006, s. 108; Enver Uysal, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa 2007, s. 141.

17 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* Türkçe çeviri, I, 14; İbn Sînâ cisimlerin ilkelerini sıralarken sadece *heyûla* ile *suret* ilişkisini değil aynı zamanda cismin varlığına dâhil olan ve *heyûla-suret* ilişkisini de içine alan bir ilkedен daha söz etmektedir. Bu da doğal cisimlerin ilkeleri olarak Aristo'dan beri *cisimlerin varlık ilkeleri* olarak ele alınan ilkelerdir. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul 2001, ss: 194b 15 (61). Ancak Ebherî cisimlerin ilkeleri üzerinde dururken herhangi bir şekilde doğrudan veya dolaylı olarak bu konuya temas etmediğinden biz de doğal cisimlerin nedenleri veya doğal nedensellik ilkesi üzerinde durmuyoruz.

18 Ebherî cismani suretin yanı sıra bir başka suretten; *nevi suretten* bahseder. Nevi suretin tanımında bazı cisimlerin bazı mekânlara tahsis edilip bazı mekânlara tahsis edilmemesi üzerinde durur. Bunun da hayyize mahsus olmaları münasebetiyle başka bir suret ile olmaları gerektiğini söyler. "...bazı cisimlerin bir kısmı olmaksızın bir kısım hayyize mahsus olmaları ya genel cisimler ile ya da başka bir suret ile olur. Birinci ihtimalin (genel cisimler olmaları) olması inkânsızdır, aksi takdirde bütün cisimlerin her biri bu hayyizde ortak olurlardı. İkinci ihtimalin (başka bir suret ile olması) gerçek olduğu ortaya çıktı." Ebherî, *a.g.e.*, s. 39b.

19 Ebherî, *a.g.e.*, s. 38a.

Birincisi; cismani suretin maddeden bağımsız olarak var olması; ikincisi, maddenin cismani suretten bağımsız olarak var olması ve üçüncüsü de, ilk maddenin suretin sebebi olmaması problemleridir.

Cismani suretin maddeden bağımsız olarak var olması meselesinde Ebherî, cismani suretin sonluluğu ve sonsuzluğu ihtimalinden yola çıkarak bu iki ihtimalden sonsuzluk ihtimalinin cisimlerin sonlu oluşlarından dolayı muhal olduğunu düşünmektedir.²⁰ Ebherî burada sadece maddeden bağımsız suretin sonsuzluğunun imkânsız oluşunu değil, aynı zamanda maddeden bağımsız suretin sonlu olmasının da imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü Ebherî, “Suret sonlu olsaydı onu bir had (çizgi) ya da hadler (çizgiler) çevrelerdi ve şekil hâline gelmiş olurdu. Çünkü *şekil* bir çizginin ya da çizgilerin belli bir ölçüde çevrelenmesinden meydana gelen bir heyet olduğundan bu şekil; ya cismani suretin zatındandır, ya (bu şekil) cismani suretin zatî bir sebebidir, ya da (bu şekil) arızî bir sebeptir.” demektedir. Yani Ebherî, bütün bunların muhal olduğunu belirterek başka bir şekilde bir suretin oluşması mümkün olurdu ve o da çözülmeye (infisal) uygun olurdu demektedir. Çünkü çözülmeyi kabul eden her şey *madde* ve *suretten* meydana gelmektedir.

Heyûlanın suretten bağımsız bulunmasının imkânsızlığı meselesinde ise Ebherî, “Heyûlanın bir konum sahibi olması veya olmamasının imkânsızlığı” üzerinde durarak heyûlanın suretten bağımsız olamayacağı tezini ispatlamaya çalışmaktadır.²¹

Ebherî, “heyûlanın konum sahibi olmasının imkânsız oluşu” tezini, onun bölünüp bölünmemesi üzerine kurmuştur. Ebherî’ye göre konum sahibi olan her şey bölünür. Heyûlanın konum sahibi olması imkânsızdır. Dolayısıyla heyûla bölünmez. Heyûlanın bölünmesi durumunda ise ya bir yönden bölünür çizgi (hat) olur, ya iki yönden bölünür yüzey (sath) olur, ya da üç yönden bölünür ki o zaman da cisim olur. İkinci şıkkın; suretten ayrı “Heyûlanın konum sahibi olmaması”nın imkânsız oluşuna gelince; şayet heyûla konum sahibi olmazsa cismani suret ona bittiğinde o zaman konum sahibi olur. Bu durumda heyûlanın hiçbir yer kaplamaması veya bütün yerleri kaplamaması, bazı yerleri kaplayıp bazı yerleri kaplamaması imkânsızdır. Ebherî bu konuya suyun havaya dönüşmesi misalini vererek açıklık getirir:

20 Ebherî, *a.g.e.*, s. 38b.

21 Ebherî, *a.g.e.*, s. 38a; 40b.

*Bu söz, suyun havaya dönüştüğünde veya tersi olduğunda daha iyi/üstün bir konumda olmasını gerektirmez. Zira eski konum sonraki konumu gerektirir ve böylece de tercih edilecek bir sebep yokken tercih yapılmaz.*²²

Ebherî'nin ele aldığı üçüncü problem ise, heyûla/madde ve suret ilişkisinde illet-malul ilişkisinin olmadığını problemidir. Bununla da Ebherî, aralarındaki öncelik ve sonralık sorununu çözmeye çalışmaktadır. Ona göre madde, suretin illeti değildir. Zira heyûla suretin varlığından önce bilfiil mevcut değildir. Maddeyi belirleyen suret olduğundan dolayı bu ikisinin arasında özsel anlamda bir öncelik ve sonralık yoktur ve olması da gerekmez. Aynı şekilde suret de maddenin sebebi değildir. Çünkü suretin şekille beraber ya da şekille var olması gerekir. Şekil maddeden önce mevcut değildir. Suret maddenin var olmasının sebebi olsaydı şekilden önce mevcut olurdu ki bu Ebherî'ye göre çelişkidir. Öyleyse bu ikisinden her birinin var olması ayrı bir sebeptir.²³

Sonuç olarak Ebherî heyûla kavramının tanımını, kendisini önceleyen Meşşai geleneğe bağlı kalarak yapmış ve cisimlerin iki cüzünden biri olarak telakki etmiştir. Bundan sonra madde ve suret ilişkisini ele almıştır. Bu konuda da filozofumuzun fikirlerinin İbn Sînâ'nın fikirleriyle örtüştüğünü görmekteyiz. Her iki filozofun vurguladığı husus; heyûlanın/maddenin suretten müstağni olmadığı fikridir. Çünkü suret şekilsiz var olamaz, heyûla/madde de varlığında ve varlığını sürdürmede surete ihtiyaç duyar.

c. Mekân

Ebherî, mekânı ya boşluk ya da kuşatan cismin iç yüzeyi olarak tanımlamaktadır. Mekânı asla boşluk olarak kabul etmeyen Ebherî, diğer tanımlamanın aslını da İbn Sînâ'dan almıştır. İbn Sînâ'nın *Hudûd*'unda mekânla ilgili üç tanımdan biri olan "Kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyi"²⁴ ifadesi, bu tanımlamaya karşılık gelmektedir.²⁵

22 Ebherî, *a.g.e.*, s. 39b.

23 Ebherî, *a.g.e.*, s. 39b.

24 İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 32.

25 İbn Sînâ'nın *Hudûd*'undaki diğer tanımlamaları ise şunlardır: "Ağır bir cismin yerleştiği alt yüzey", "Yer kaplayan herhangi bir şeyin boyutlarına eşit olan boyutlar." İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 32; *en-Necât*'ta ise İbn Sînâ; "Cismin içinde bulunduğu şeye mekân denir. Bu durumda mekân aynı zamanda cismi kuşatan şeydir. Aynı zamanda cismin dayanıp üzerine yerleştiği şeydir. Bu durumda mekân cismin kapladığı yüzey demektir. Kendisiyle birlikte yer değiştirilen değil, kedisinde yer değiştirilendir." İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 118, 119.

İslam filozoflarının çoğu mekân kavramında Aristotelesçi çizgiyi takip etmişlerdir. Eflatun'a kadar uzanan eski Yunan düşüncesindeki mekân anlayışı, oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yer olarak telakki edilmiş ve tartışmalar doluluk ve boşluk kavramları etrafında şekillenmiştir. İbn Sînâ'nın mekân tanımlamasında da bu çizginin ve tartışmaların etkilerini görmek mümkündür. O, "...cismin tek başına içinde bulunduğu şeyin kendisidir ve ondan başka bir cismin bu mekânda onunla birlikte olması mümkün değildir." demektedir.²⁶ Zira cisim ona eşit olduğu ve mekân olarak yenilenip ondan ayrıldığı için aynı mekânı birçok mekânlı takip etmektedir. Bu nitelikler kısmen ya da tamamen ancak heyûla, suret, boyut veya yüzey için söz konusu olabilmektedir.²⁷

Mekânın boşluk olmasının imkânsızlığına gelince bu konuda Ebherî; eğer mekân boşluk olsaydı ya hiçlik olurdu veya *maddeden bağımsız bir boyut* olurdu demektedir. *Hiçlik* olmasının imkânsızlığını ise o, "Artma ve eksilme kabul eden bir şeyin hiçlik olması imkânsızdır." diyerek ortaya koymaktadır.²⁸ *Mekânın maddeden soyut bir boyut* olmasının imkânsızlığına da değinen Ebherî; Maddeden soyut bir boyut bulunsaydı zatı itibarıyla mahalden müstağni olurdu ve onunla bitişmesi imkânsız olurdu diyerek bu hususu bir çelişki olarak kabul etmektedir.²⁹

Boşluğun bir mekân olmadığını İbn Sînâ da boşlukta hareketin imkânsız oluşu fikrini ortaya atarak reddeder. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın yaptığı kıyaslamayı görelim:

*Her mekânda bir hareket ve durağanlık vardır. Boşlukta bir hareket ve durağanlığın olması mümkün değildir. Bu yüzden boşluk mekân değildir.*³⁰

26 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (Fizik) kitabında mekân konusunu ele almadan hareket konusunu ele almıştır. Ebherî ise aksine önce mekân konusunu sonra da hareket konusuna geçmiştir. İbn Sînâ şöyle tanımlar: *Bir şeyin içinde bulunduğu şeydir.* Bkz. *eş-Şifâ*, (Fizik), I, s. 144; I, s. 139-188; İbn Sînâ'nın bu tanımlaması Aristoteles'in *Fizik*'inde şöyle geçmektedir: "*Kabulümüz şu: Yer, yeri olduğu o nesneyi doğrudan saran bir şey; nesnenin hiçbir şeyi değil; nesnenin ilk yeri (nesneden) ne daha küçük ne de daha büyük; her nesneyi bırakıp ondan ayrılabilir. Ayrıca her yerin yukarısı, aşağısı var; her nesne doğal olarak yer değiştirip kendi yerinde kalıyor, bunu da ya yukarıya doğru ya da aşağıya doğru gerçekleştiriyor. Yani saran (kuşatan) cismin sarılan cisimle bitiştiği sınır. Sarılan cisimden kastettiğim yer açısından devinebilen cisim.*" Bu tanımlamalar Aristoteles'e göre mekân ve mekân olabilecek şey, saran/kuşatan cismin kuşatılan cisimle bitiştiği sınırdır. Aristoteles'in kuşatılan dediği şey yer açısından hareket edebilen yani yer değiştirebilen cisimdir. Aristoteles, *Fizik*, çev.: Saffet Babür, İstanbul 2001, s. 211a 1-5; 212a 1-5.

27 İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (Fizik), I, s. 140.

28 İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (Fizik), I, s. 161.

29 Ebherî, a.g.e., s. 40a.

30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (Fizik), I, s. 161.

Aynı zamanda İbn Sînâ, hareketin doğal veya zorlamalı olanından herhangi biriyle doğrusal veya dögüsel hareketten herhangi birinin boşlukta bulunmasını da mümkün görmemektedir.

Hasılı Ebherî'nin mekan kavramına getirdiği; "mekânın boşluk olmaması", "kuşatan cismin iç yüzeyi tanımlaması", "maddeden bağımsız bir boyut olmaması" gibi olmazsa olmazları içine alan yaklaşımları, İbn Sînâ'nın fikirleri ışığında şekillendiğini ve kaynaklarını Meşşai gelenekten aldığı göstermektedir.

d. Hayyiz (Uzam)

"Her bir cismin tabii bir hayyizi (uzam/yer kaplama) vardır." diyen Ebherî, hayyiz kavramı hakkında şunları söylemektedir. "Biz bir zorlamanın yokluğunu farz edersek cisim bir hayyizde olacaktı ki her bir cisim tabii olarak bir hayyize ihtiyaç duymaktadır." Yani hayyiz kavramı; "Mücerret boyutun sınırlı ve muayyen cüz'ü", "Çok sayıdaki eşyanın muayyen vücutlarını idrak etmemizin bir sonucu"dur.³¹

Ebherî'ye göre cismin iki tabii hayyizi olması imkânsızdır. Cisimlerin iki hayyizi talep etmesi veya etmemesi, her cismin tabii mekânının konumlanma şekli ve tarzları üzerinde Ebherî şöyle demektedir:

*Cismin iki tabii hayyizi olması mümkün değildir. Çünkü onun iki hayyizi olduğunda, onlardan birine konumlandığında diğerini ya talep eder ya etmez. İkinci hayyizi talep ederse konumlandığı birinci hayyizde tabii olarak bulunmaması gerekir. Fakat biz tabii olarak konumlandığını varsaydık. Bu bir çelişkidir. Eğer ikinci hayyizi talep etmezse ikinci hayyizin tabii olarak bulunmaması gerekir. Fakat yine biz onu tabii olarak varsaydık. Bu da bir çelişkidir.*³²

Ebherî'nin bu yaklaşımları, İbn Sînâ'nın *Fizik*'inde yerini bulmaktadır. O da tek bir cisim için iki hayyiz/doğal mekânın varlığını mümkün görmemektedir. Çamuru örnek vererek onu takip eden toprağın doğal mekânından en yakın olanı onun için doğal mekân olur demektedir.³³

Buradan anlaşılacağı üzere *hayyizi*, cismin doğasına özğü mekân olarak telakki etmek mümkündür. Yani *hayyiz*, tek tek şeylerin ister mekânda olsun, ister konumda olsun zorlamalı olmayan doğal mekânlarının adıdır. Bu nedenle *mekân* cinsi, *hayyiz* ise o cinsin türüne tekabül etmektedir.

31 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40a.

32 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40a.

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, II, s. 179.

e.Hareket ve Sükûn

Aristocu gelenekten Meşşai geleneğe tüm tabiat felsefeleri, *hareket* kavramının, *zaman* ve *mekân* kavramlarıyla birlikte temellendirildiği görülmektedir. *Tabiat* kavramını, “içinde olduğu şeyde arazi bakımdan değil de zatî bakımından olan hareketin ve durağanlığın ilk ilkesi”³⁴ olarak tanımlayan İbn Sînâ, tabiat hakkında bilgi sahibi olmak isteyen kişinin kaçınılmaz olarak hareketin bilgisine de sahip olması gerektiğini, bu manada hareketin bilgisinin kapsamına giren, *sükûn/durağanlık*, *bitişiklik*, *süreklilik*, *zaman*, *mekân* gibi kavramlar ve problemlerin de bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³⁵

Ebherî, *hareket* ve *sükûn* kavramlarının tanımını şöyle yapmaktadır:

“*Hareket*, tedrici bir yolla kuvveden fiile çıkıştır. *Sükûn* ise hareket etmesi şanından olan bir şeyde hareketin olmamasıdır.”³⁶

Bu tanımlamada öne çıkan husus, bilkuvve olan bir şeyin bilfiil hâle gelmesidir. Bunun da ani, zorlamalı veya başka bir etken sebebiyle değil, tedrici bir yolla ortaya çıkmasıdır. *Sükûn* ise Aristoteles’in de ifadesiyle “hareketin yokluğu” yani hareket etme kabiliyetine sahip olmasına rağmen böyle bir hareketin olmamasıdır.³⁷

Bütün bu tanımları İbn Sînâ’nın tanımlamalarının Ebherî’deki yansımaları olarak görmek mümkündür.³⁸ Şöyle ki İbn Sînâ’ya göre *hareket*; “Bilkuvve olan bir şeyin, bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliğidir.”³⁹ O, *hareketi* “kuvveden fiile çıkma” olarak da tanımlanmaktadır.⁴⁰ Yani *hareket*; “Cismin, sahip olduğu yerleşik durumdan yavaş yavaş çıkması” olarak tasavvur edildiğinden, bunun bir defada değil, “Belli bir süreçte kuvveden fiile çıkma” olduğu kabul edilir. Bu durumda *hareket*; bir şeyin durumunun, yer, konum, nicelik ve nitelik itibarıyla, önceki ve sonraki

34 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s. 35; Macit, *a.g.e.*, s. 181.

35 Burada İbn Sînâ’nın temas ettiği, ancak Ebherî’nin yer vermediği harekete nispet edilen unsurları İbn Sînâ şöyle sıralamıştır. a) Hareketli şey, b) Hareket ettirici şey, c) Hareketin içinde gerçekleştiği şey, d) Hareketin kendisinden başladığı şey, e) Hareketin kendisine doğru olduğu şey, f) Zaman. İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, C. I, s. 107.

36 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40b.

37 Aristoteles, *Fizik*, s. 264a 25 (s. 403).

38 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, C. I, s. 107-108; İbn Sînâ bir başka hareket türünden, *Külli harekettten* bahseder ki Ebherî bu tür bir harekettten söz etmemiştir. Bu harekete İbn Sînâ; “En uzak cismin (*el-cirm el-aksâ*), merkeze doğru olan bütün hareketleri içeren bir hareketle merkeze doğru hareketi” olarak tanımlar. İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 29.

39 İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 29; Aynı tanım için bkz. *eş-Şifâ, Tabiiyyât I, es-Semâ’ et-tabii*, s. 83; *eş-Şifâ (Fizik)*. C. I, s. 101; *Necât*, s. 131.

40 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* I, s. 99-101; aynı eser, s. 82-83.

durumuyla aynı olmaması (durumunun, önceki ve sonraki durumundan farklı olması)dır. Kindî'nin de ifade ettiği gibi; 'nesnenin durumunun değişmesi'dir.⁴¹ *Sükûn* ise bunun tersi; bir şeyin bir nicelik ve niteliğe sahip olması, bir mekân ve konuda bir süre bulunması suretiyle hareket etme özelliğine sahip olan şeyde hareketin bulunmaması durumunun, önceki ve sonraki durumu ile aynı olması, yani durumunun değişmemesidir.⁴²

İbn Sînâ, hareket kavramını sadece fiziğin bir problemi olarak değil, metafiziğin de bir problemi olarak ele almıştır. O, "Her doğal hareket, doğal olan bir hâlden ayrılmadır." demektedir.⁴³ Cisimlerin tabiatı icabı hareket ilkesinden yoksun olamayacaklarını da kabul eden İbn Sînâ'nın bu düşünceleri, Ebherî'de de karşılık bulmaktadır.⁴⁴

Hareketin tanımı, hareket ve hareket ettirici ilişkisinden sonra Ebherî, hareketin kategorilerle olan ilişkisi üzerinde durmaktadır. Bu ilişkide İbn Sînâ dokuz kategoriden bahsederken, Ebherî sadece dört kategoriyi ele almıştır. Bunlar, nicelik, nitelik mekân ve konumda harektir. Ebherî şöyle dektedir:

*Hareket dört türdür: a) Artma ve eksilme gibi nicelikte hareket. b) Nevi sureti aynı kalmakla beraber suyun ısınup soğuması gibi nitelikte hareket. Bu hareket, dönüşme (istihale) diye de adlandırılır. c) Mekânda hareket; cismin bir mekândan başka bir mekâna tedrici bir yolla intikalidir. d) Konumda (vaz') hareket; cismin dairevi şekilde hareket etmesidir. Çünkü onun (cismin) parçalarından her biri mekânın her bir parçasından ayrılır. Cismin tamamı mekânı gerektirirken onun parçalarının mekânın parçalarına olan nispeti tedrici olarak değişir.*⁴⁵

Ebherî, hareketin kategorilerle olan ilişkisinde, İbn Sînâ'da olduğu gibi kategorilerin tümünü değil de, sadece dördünü zikretmesinin sebebini, hareketin ya mecaz anlamda olması veya görelilik, zaman, mülkiyet, fiil ve infial kategorilerinde olduğu gibi hareketin bulunmadığından dolayı ele almadığı şeklinde izah etmek mümkündür.

Ebherî'ye göre, hareket bir şeyin zatında olduğu zaman bu zatî hareket diye tanımlanır. Bu hareket türünün ayrımları tabii, kasrı/zorlamalı ve iradi olmak üzere üçe ayrılır. Ebherî şöyle demektedir:

41 Kindî, *Hudûd*, s. 59; Kindî hareketin bir değişim olduğunu, değişimin ise değişenin değişme sürecinden ibaret olduğunu, bundan dolayı hareketin de değişenin değişim sürecini belirlediğini ifade eder. Kindî, *Felsefî Risaleler (İlk Felsefe Üzerine)*, s. 15; Uysal, *a.g.e.*, s. 131.

42 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 105-107; *Hudûd*, s. 255.

43 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Metafizik (I-II)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, II, s. 125.

44 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40b.

45 Ebherî, *age.* s. 40b.

*Hareket ya tabii ya kasri (zorlamalı) veya iradidir. Zira hareket ettirici güç ya dışardan bir etkiyledir ya da değildir. Dışardan bir etkiyle değilse o (zati hareket) ya şuurcludur ya da değildir. Eğer o şuurclu ise iradi bir harekettir; şuurclu değilse tabii bir harekettir. Eğer (zati hareket) dışardan bir etki ile ise o kasri bir harekettir.*⁴⁶

Ebherî'nin hareketin ayırımları olarak zikrettiği bu üç tür hareket, şeyin zatında yer alan hareketlerdir. İbn Sînâ'nın, *Fizik*'inde her birini bir bölümün konusu yaptığı bu hareket türleri hakkında kısaca şunları söylemektedir:

Evvela, Ebherî'nin bizzat İbn Sînâ'dan aldığı belirgin olan zati hareketin üç tür ayırımı, İbn Sînâ'da daha açık ve net bir şekilde görülmektedir. Birinci tür hareket; şeyin zatında (doğasında) var olan harekettir. Hareket bir şeyin zatında olduğunda bazen dışarıdan, iradesiz veya kasıtsız olarak değil de onun doğasından kaynaklanabilir, tıpkı taşın düşüşü gibi. İkinci tür hareket, şeylerdeki iradi harekettir. Üçüncü tür hareket ise dışardan zorlamalı bir sebeple meydana gelen zorlamalı (kasrî) harekettir. Bu hareket türüne İbn Sînâ, taşın yükselmesini örnek göstererek, aslında doğasında yerin merkezine doğru doğal olarak hareket etmesi gereken taşın, dışarıdan zorlamalı bir sebeple yükseldiğini söylemektedir.⁴⁷

Gerek hareket ve sükün kavramlarının tanımlanmasında ve gerekse hareket çeşitleri ve buna bağlantılı hususlarda Ebherî'nin söyledikleri ile İbn Sînâ'nın söylediklerini yan yana koyduğumuzda, birbiriyle örtüştüğünü bir kez daha söylemek mümkündür.

f. Zaman

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın felsefi sistemlerine bakıldığında, her ikisi de ele aldıkları felsefi disiplinlerde yöntemleri, herhangi bir kavramı veya problemi ele almadan önce, o kavram ve problem hakkında var olan tartışmaları, tarihî gelişim sürecini ve yanlış anlaşılımları tashih etmekle başlarlar. 'Bir şeyin mahiyetinin anlaşılması, ancak o şeyin tanımına giren unsurların mahiyetinin anlaşılmasıyla mümkün olabilir,' ilkesinden hareketle filozofların diğer felsefi disiplinlerde olduğu gibi tabiat felsefesinde de içinde yer alan belli başlı kavram ve meselelerin tanımları, birbiriyle ilişkileri, mahiyetleri hakkında bu tür bir yöntemle hareket

46 Ebherî, *a.g.e.*, s. 40b.

47 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, C. II, s. 165, 196.

etişlerdir. Ebherî de tıpkı Aristoteles ve İbn Sînâ'da olduğu gibi *zaman* kavramını *mekân* ve *hareket* kavramlarıyla birlikte ele almıştır. Ancak Ebherî'nin eserinde kullandığı yöntem, tarihî gelişim sürecini veya hakkında yapılan tartışmaları ele almak yerine, o kavramın veya problemin tanımını, mahiyetini ve doğrudan konunun özünü ele almıştır. Her iki filozofta da olduğu gibi *zaman* kavramı *hareket* ve *mekân* kavramıyla yakından ilişkili olduğundan Ebherî de bu ilişkiyi göz ardı etmemiş ve *zaman* kavramının mahiyetini açıklamaya geçmeden önce, hareket zaman ilişkisiyle ilgili bir örnekle zamanın tanımını yapmayı uygun bulmuştur. İbn Sînâ, "Zaman durumunu incelemek, mekân durumunu incelemek ile bağlantılıdır, zira o, her harekete gerekli olan durumlardandır,"⁴⁸ derken bu üç kavramın birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini de ortaya koymaktadır. Ebherî ise şöyle demektedir:

*Bir mesafede belirli bir hızda bir hareket farz etsek ve bu hareketle birlikte ondan daha yavaş bir hareket daha başlasa ve bu ikisi harekete başlama ve durmada beraber olsalar, hareketi yavaş olan hareketi hızlı olandan daha az mesafe alır ve hareketi hızlı olan da yavaş olandan daha fazla mesafe kat eder. Böyle olunca harekete başlama ve hareketi bitirme arasında belli bir hızda belli bir mesafeyi kat eden ve belli yavaşlıkta belli bir mesafeyi kat eden bir imkân olur. Bu imkân artma ve eksilmeyi kabul edip sabit değildir. Çünkü parçaları beraber bulunmaz. İşte buradaki sabit olmayan, ölçülebilir imkân zamandır.*⁴⁹

Bu tanımdan hareketle çıkarılacak sonuç, zaman kavramı, Aristoteles'in tanımlamasında olduğu gibi, "Önce ile sonraya göre hareketin sayısı"⁵⁰, Kindî'de olduğu gibi "Hareketin belirlediği cüzlerin sabit olmayan süresi"⁵¹ olarak anlaşılır. Ebherî'de İbn Sînâ'da olduğu gibi zamanla ilişkili kavramlardan *mesafe*, *hız*, *artma*, *eksilme*, *ölçü*, *ölçülebilir imkân* gibi kavramları gündeme getirmektedir. İbn Sînâ, *Hudûd*'unda zamanı; "Önce gelen ya da arda kalan açısından hareketin ölçüsü (miktarı)" şeklinde tanımlar.⁵² Bunun için zamanın ayırımları, bir başlangıcı, "an" gibi, bir parçası, "geçmiş ve gelecek" gibi, sayımı ve ölçüsü vardır.⁵³ Bütün bu

48 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s. 1189.

49 Ebherî, *a.g.e.*, s. 41a.

50 Aristoteles, *Fizik*, 219b, s. 191.

51 Kindî, *Hudûd*, s. 59.

52 İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 29; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*'de daha derli toplu bir tanımlama verir: Zaman, önceliklerin ve sonralıkların düzenli bir şekilde devam ettiği ölçüdür. Bu ölçü ise harekete bağlıdır ki biz ona zaman demekteyiz. s. 103.

53 İbn Sînâ, *Uyûn (Risaleler içinde)*, s. 104.

sayılanları da hareket kavramıyla ilişkilendiren İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da da *zaman* kavramına geniş yer vermiş ve kendi zatı nedeniyle kendisine “önce” ve “sonra” arız olan şeylere “zaman” denildiğini ifade etmiştir. Bunun da, maddede, hareket ve değişim aracılığıyla bulunduğunu, birbirini takip eden farklı iki durum olmadıkça, “önce” ve “sonra”nın da olmayacağını, dolayısıyla zaman, öncesi ve sonrası olan, varlığı hareket ve değişimle hissedilen, “oluşan ve bozulan (*hâdis ve fâsid*)” bir şeydir demektedir.⁵⁴ Öyleyse zaman, ancak yenilenen bir hâlin varlığı ile beraber var olabilir ve bu yenilenmenin sürekli olması zorunludur. Aksi hâlde zaman da olmayacaktır.⁵⁵

Ebherî de zamanı, İbn Sînâ gibi, hareketin ölçüsü olarak kabul etmiş ve nicelik kategorisinde ele almıştır. Ebherî, sabit olan bir hareketin ölçüsünün zaman olamayacağını, eğer zaman söz konusu olacaksa yukarıdaki pasajda da ifade edildiği gibi bir hareketin olması, olmazsa olmazlarından biridir. Dolayısıyla Ebherî burada zamanı, sabit olmayan bir hareketin ölçüsü olarak görmektedir:

O (zaman) hareketin ölçüsüdür, çünkü o niceliktir veya sabit bir ölçüsüdür ya da sabit olmayan bir hareketin ölçüsüdür. Birinci ihtimal mümkün değildir, çünkü sabit olmayan bir heyettir. Sabit olmayan bir şey de sabit olan bir heyetin ölçüsü olamaz. Dolayısıyla o (zaman) sabit olmayan bir heyetin ölçüsüdür. Sabit olmayan heyet hareket olduğuna göre zaman da hareketin ölçüsüdür.

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere hareket zaman değildir. Sabit olmayan bir hareketin ölçüsü olduğundan zaman hareketin ölçüsüdür. Dolayısıyla Ebherî, İbn Sînâ'nın temas ettiği zamanı hareket kabul edenlerin görüşlerine karşı çıkmış olmaktadır. Ebherî'nin zamanı; “hareketin ölçüsü” değerlendirmesi İbn Sînâ'nın zaman anlayışında daha geniş yer bulmaktadır.⁵⁶

2. Cisimler

Ebherî, genelde Meşşai felsefenin özelde Aristoteles ve İbn Sînâ çizgisindeki felsefi geleneğin düşüncesine uygun bir tarzda tabiat felsefesinin genel kavramlarını zikrettikten sonra, cisimler âleminin izahına geçmiştir.

54 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s. 200.

55 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s. 198, 200, 203; *Uyûn (Risaleler içinde)*, s. 103.

56 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)* I, s. 212; Uysal, a.g.e., s. 245.

2.1. Felekler/Gök Cisimleri

İlk ve ortaçağ kozmolojilerinde hâkim anlayış, âlemin ay üstü ve ayaltı âlem olarak iki varlık alanına ayrılmış olmasıdır. Ay üstü âlem, oluş ve bozuluşa tabi olmayan ideal ve üstün varlıkları içerdiği kabul edilen âlemin adıdır. Ayaltı âlem ise, oluş ve bozuluşa tabi, sonlu varlıkları içeren bir âlemin adıdır. Aslında Müslüman filozofların tasniflerine göre cisimleri basit ve bileşik cisim diye tasnif edip gök cisimlerini de basit cisimler arasında saymak daha yerinde olabilirdi. Ancak Ebherî'nin cisimleri ele alış tarzında gök cisimlerini de içine alan ve basit ve bileşik cisimler diye bir tasnif etmek söz konusu olmadığı için, biz de filozofumuzun metoduna sadık kalarak konuyu bu şekilde ele almayı uygun bulduk.

Gök cisimleri, Aristoteles geleneğinden Müslüman filozofların büyük çoğunluğunun kabul ettiği tarzda ay üstü âlemde yer almaktadır. Bir başka sınıflandırmaya göre ise gök cisimleri, basit cisimler arasına girmekte ve bu kategoride yer almaktadır. Ebherî'nin fizik terminolojisinde gök cisimlerinin, önemli bir yeri vardır. O, ikinci fenni bu konuya hasretmiştir. Özellikle gök cisimlerinin yapısı, hareketleri ve hareket ettiricisi hakkında önemli bilgiler vermektedir.

a. Gök Cisimleri Dairevidir

Ebherî, ikinci fende feleğin yapısını ele almış ve onun dairevi oluşunu ispatlamaya çalışmıştır. Özellikle feleğin basitliği, dairevi hareketi, hareketinin iradiliği ve hareket ettiren gücün maddeden soyutluğu, oluş ve bozuluşu kabul etmemesi gibi hususlara yer vermiştir. Ebherî'nin gök cisimleri hakkındaki düşünceleri, bir sonraki konuyla birlikte değerlendirilecek olursa feleğin yapısının basit, şeklinin kürevi olduğu düşüncesi İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta, "basit cisimlerin tabii şekli kürevidir"⁵⁷ ifadesinin ışığında şekillenmiştir.

Ebherî, feleklerin dairevi oluşunun ispatında "cihet" kavramından yardım almıştır. Bu kavramı ele alırken, cihetlerin varlığı, bölünmezliği ve konum sahibi olması gibi hususlara yer vermiştir. Ebherî, *cihet* kavramının genel çerçevesini biri "yukarı" diğeri de "aşağı" doğru hareket eden ve değişmeyen iki cihetin varlığından söz ederek çizmektedir. Bu iki cihetin her biri, hareketin yöneldiği tarafta bölünmeyen bir konum sahibidir. Bu

57 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 131.

durumda asıl amaç, feleğin dairevi yapısını ispatlamaya yöneliktir. Çünkü cihetin yokluğu ve konum sahibi olmaması durumunda cismin hareketinin belirli bir yönünün bulunması ve o tarafa yönelmesi mümkün olmayacaktır.⁵⁸ Öte yandan Ebherî, cihetin bölünmez olduğunu söylemektedir. Şayet bölünecek olsaydı, hareket eden şey, iki parçadan en yakın olanına varacak ve tekrar hareket edecekti. Bu durumda ya cihetten hareket edecek ya da cihete doğru hareket edecektir. Eğer cihetten hareket ederse uzak parça cihet olmayacak, cihete hareket ederse de yakın parça cihet olmayacaktır.⁵⁹

İbn Sînâ'nın cihet konusundaki yaklaşımları ise Ebherî'ninkinin farklıdır. Ebherî, ciheti feleğin dairevi oluşunu ispatlamakta kullanırken, İbn Sînâ müstakil olarak cihet kavramını ele almış ve tanımı, ispatı, doğal konumları, hareketleri, düz ve dairevi hareketlerin cihetle ilişkisi üzerinde durmuştur.⁶⁰

b. Gök Cisimleri Basittir

Ebherî'ye göre, farklı tabiatlardaki cisimlerden meydana gelen cisimler mürekkep cisimlerdir ve bunlar düz hareket ederler. Düz hareket ise bir cihete yönelir, diğerinden ise uzaklaşır. Dairevi hareket eden cisimler ise basit olması gerekir.⁶¹

İbn Sînâ da her bir cismin ya basit ya da mürekkep olduğunu belirtmektedir. Basit cisimlerin bileşik cisimlerden öncel olduğunu, bu tür cisimlerin yapısı kendi hâlinde bırakıldığı takdirde tabiatı icabı mutlaka belirli bir yer işgal edeceğini belirtir. Her basit cismin tabii şeklinin küre olduğunu belirten İbn Sînâ, basit cisimleri tanımlarken gökler, yerküresi, su, hava ve ateş gibi, "Farklı yapıdaki cisimlere ayrılamayan cisimlerdir." diye tanımlamaktadır.⁶²

58 Ebherî, *a.g.e.*, s. 41b; krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 130.

59 Ebherî, *a.g.e.*, s. 41b.

60 İbn Sînâ, *Fizik*, C. II, s. 94; *el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 95; *Uyûnu'l-hikme*, s. 97; *el-Hikmetu'l-meşrikiyye* (Ahmet Özcan, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetu'l-meşrikiyye Adlı Eseri ve Tabiat Felsefesi*, agt.), s. 61.

61 Ebherî, *a.g.e.*, s. 42a.

62 İbn Sînâ, *Uyûn*, (*Risaleler* içinde) s. 99,108; İbn Sînâ bu esrinde "Basit ve Bileşik Cisimler" bahsinde Ebherî gibi gök cisimlerinin basitliğinden değil, genel cisimlerin basit ve mürekkepliğinden bahsetmektedir. Ayrıca krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (*el-Kevn ve'l-fesâd*), nşr. Mahmud Kasım, Kahire 1969, s. 77; Türkçe çeviri, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul 2008, s. 2.

Bu iki filozofun düşüncelerinin cisimlerin basit ve bileşik oluşunda basit cisimlerin yapısının dairevi ve basit oluşu gibi konularda görüşlerinin paralellüğinden söz etmek mümkündür. Ancak Ebherî gök cisimlerinin özelliklerini vurgulamada onların basitliğini ön plana çıkarmaya çalışırken, İbn Sînâ genel cisimlerin yapısı hakkında bilgi vermeyi ön plana çıkarmaktadır.

c. Gök Cisimleri, Oluş ve Bozuluşu, Parçalanma ve Birleşmeyi Kabul Etmez

Ebherî gök cisimlerinin oluş ve bozuluşu, birleşme ve ayrılmayı kabul etmediğini söyler. O, oluş ve bozuluşu kabul etmeyişiinin sebebini, cihetlere ve tabii hayyiz meselesine, birleşme ve dağılma meselesinin sebebini de düz hareket meselesine bağlar. Ebherî'ye göre daha önce ele alındığı gibi cihetleri belirleyen gök cisimleridir. Dolayısıyla bu belirlemede önemli rol oynayan cisimlerin oluş ve bozuluşu kabul etmeleri söz konusu olamaz. Ebherî'ye göre oluş ve bozuluşu kabul eden varlıkların en önemli özelliği, düz hareket etmeleri ve kendi tabii hayyizlerinde bulunmamalarıdır. Çünkü kendi tabii hayyizinde bulunmayanlar tabii hayyizlerine doğru, düz bir hareketle yerine ulaşırlar. Dolayısıyla böylesi varlıklar, oluş ve bozuluşu, birleşme ve ayrılmayı kabul ederler. Gök cisimleri ise düz hareketi kabul etmez, dolayısıyla da birleşme ve dağılmayı da kabul etmez.⁶³

d. Gök Cisimleri Her Zaman Dairevi Hareket Eder

Ebherî, zaman içeren hareketin düz ve dairevi olmak üzere iki tür hareket içerdiğini söyler. Ancak feleğin hareketinin düz değil dairevi hareket olduğunu kabul eder. Düz hareketin iki önemli özelliğinden yola çıkarak Ebherî, feleğin dairevi hareket etmesi gerektiğini ispat etmeye çalışır. Bu özelliklerden biri, düz harekette hareketlerin sonsuza kadar devam etmesi veya geri dönmesi gerekir. Sonsuza kadar devam etmesi demek o varlığın vacip varlık olması demektir ki felek, vacip varlık değildir. Diğeri ise, eğer geri dönmesi söz konusu olursa da iki hareket arasında sükûnun varlığından dolayı bir kenara varmış olması ve durması gerekir. Zira iki hareket arasında sükûn vardır. Bu durumda felek düz değil dairevi hareket

63 Ebherî, *a.g.e.*, s. 44a.

eder.⁶⁴ İbn Sînâ' da "...basit tabii hareketler basit cisimleri gerektirir"⁶⁵ "feleğin tabiatında düz değil, dairevi hareket etme tabiatı yatmaktadır"⁶⁶ ifadeleriyle feleğin yapısının basit olması aynı zamanda dairevi hareketi de tabiatında barındırdığını söyleyerek Ebherî'nin düşüncelerine ışık tutmaktadır.

e. Gök Cisimleri İradi Olarak Hareket Eder

Ebherî, iradi hareketler arasında feleğin hareketini de bu tür hareketler arasında saymaktadır. Diğer hareket türlerinin gök cisimlerinde neden olmayacağını açıklarken, iradi ve tabii hareketlerin özelliklerine vurgu yaparak, cisimlere uyarlanabilen bu iki hareket türünün feleğe uyarlanamayacağını belirtir ve bunun sebepleri üzerinde durur:

*Feleğin zâtî hareketi iradi olmasaydı ya tabii ya da kasri olurdu. Tabii olması mümkün değildir. Zira tabii hareket istenilmeyen/arzulanmayan durumdan kaçır, istenilen/arzulanana duruma yönelir. Bu dairesel harekette muhaldir. Feleğin bir durumdan kaçmasının mümkün olmamasına gelince cismin kendisinden hareket ettiği her bir nokta dairesel hareketiyle ona yönelir. Tabii olarak uzaklaştığı bir şeyden ona yönelmesi imkânsızdır. Arzulanılan duruma yönelmesinin olmadığına gelince tabii hareket arzu ettiği yere gelince orada sükûn eder. Dairesel hareket ise böyle değildir. Feleğin hareketinin kasri olması da mümkün değildir. Zira kasri hareket tabii hareketin zıddı üzeredir. Tabii hareket olmayınca kasri hareket de olmaz.*⁶⁷

İbn Sînâ da feleğin doğa vasıtasıyla hareket ettiğini, burada "doğa" denilen şeyin bir neftsen taşma olduğunu ve bu nefsin tasavvuruna göre yenilendiğini söyler. O da feleğin zorlamalı ve tabii hareketi kabul etmediğini, "...şu hâlde bu hareket, kaçınılmaz olarak bir "irade"den meydana gelmiştir." demektedir.⁶⁸

İbn Sînâ, tabiatında dairevi hareket yetkinliği bulunan cisimlerin hareketlerinin -ki bunlar gök cisimleridir- doğal değil, nefissel hareket olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Aksi durumunda tıpkı Ebherî'nin İbn Sînâ'dan

64 Ebherî, age. s. 44a.

65 İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Semâ ve'l-âlem)*, s. 9; İbn Sînâ feleğin düz ve dairevi hareketleri hakkında geniş yer ayırdığı bu eserin ikinci faslında basit tabii cisimlerin düz veya dairevi hareketleri hakkında geniş bilgiler verir. Bkz. s. 6-15; Yine İbn Sînâ *en-Necât*'ta, feleğin hareketinin düz değil, dairevi hareket ettiğine dair doğal bir meyli vardır demektedir. *en-Necât*, s. 139.

66 İbn Sînâ, *Tabiiyyât, (es-Semâ ve'l-âlem)*, s. 16.

67 Ebherî, age. s. 44a.

68 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Tabiiyyât, (es-Semâ ve'l-âlem)*, İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 27; krş. İbn Sînâ, *İşârât*, s. 121; *en-Necât*, s. 138,139.

69 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 121.

olarak söylediği gibi, dairevi harekete meyilli cisimlerin doğal hareketi talep etmesi durumunda herhangi bir konum talep etmesi söz konusu olacaktı ki bunda da kendisinden kaçılan veya kendisi talep edilen durum olmak üzere iki durum ortaya çıkacaktı. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre, tabiatında dairevi harekete meyilli bulunan cisimlerin hareketinin “iradi” olduğu ortaya çıkmaktadır.

f. Feleği Hareket Ettiren Gücün Maddeden Soyut Olması Gerekir

İbn Sînâ'nın *İşârât*'ında da ifade ettiği, “göğün hareket ettirici kuvvesi sonsuzdur ve cisimsel olmayandır.”⁷⁰ prensibi Ebherî'de “feleği hareket ettiren gücün maddeden soyut olması gerekir.”, “Feleği hareket ettiren, cismani kuvvet değildir.”⁷¹ ifadeleriyle karşılığını bulmaktadır.

Cismani kuvvetin sınırsız hareketlere güç yetiremeyeceğini söyleyen Ebherî, feleği hareket ettiren gücün sınırsız işlere güç yetirdiğini, cismani kuvvette ise böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söyler. Bunu da cismani kuvvetin parçalanmayı kabul etmemesine bağlamaktadır. Dolayısıyla parçalanmayı kabul eden cismani kuvvetin, feleği hareket ettiren bir güç olamayacağını belirtmektedir:

Onun (cismani kuvvet) bir parçası bir şeye güç yetirir, tümü ise bu şeylerin toplamına güç yetirir. Aksi takdirde parça bütüne etki bakımından eşit olur. Bu da çelişkidir. Her ne zaman böyle olursa bütün, sınırsız olana güç yetiremez. Çünkü bütünün bir parçası belli bir noktadan sınırlı bir bütüne güç yetirir ya da sınırsız bütüne güç yetirir. İkinci batıldır. Çünkü bütün ondan (kendisinin parçasından) daha fazlaya güç yetirir. Bu durumda bir nizamla sınırsız olana fazlalık gerekir ki bu da çelişkidir.”⁷²

İbn Sînâ da feleğin hareketinin feleğin nefsi sayesinde gerçekleştiğini söyler: “Felek, nefis vasıtasıyla hareket eder ve nefis onun hareketinin yakın ilkesidir. Bu nefis, irade ve tasavvuru yenilenen nefistir ve vehim gücüne sahiptir.”⁷³ İbn Sînâ'nın bu fikri, Ebherî'de feleği hareket ettiren gücün maddeden soyut olması gerektiği fikrine götürmüştür.

70 İbn Sînâ, *İşârât*, s. 151.

71 Ebherî, a.g.e., s. 44a.

72 Ebherî, a.g.e., s. 44a.

73 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 130; İbn Sînâ, yine feleğin hareket ettiricisinin akıl olmadığını ama maddeden soyut bir varlığın olması gerektiği üzerinde durmaktadır: “Feleğin yakın hareket ettiricisi akıl olmasa bile, ondan önce bir aklın bulunması gerekir. Söz konusu akıl, feleğin hareketini önceleyen sebeptir. O hâlde bu hareketin, maddeden soyut, gerek bizzat gerekse bil'araz hareket etmeyen sonsuz bir güce muhtaç olduğunu öğrendin.”

g. Feleğin Yakın Hareket Ettiricisi Cismani Kuvvettir

Ebherî, bir önceki bahiste feleği hareket ettiren gücün maddeden soyut olması gerektiği üzerinde durmuş, cismani kuvvetin vasıfları arasında sınırsız hareketlere güç yetiremeyeceği hususunu ele almıştı. Bu bölümde ise Ebherî, cismani kuvvetin gök cisimlerinin yakın hareket ettiricisi olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁴ Evvela cismaniliğin cisimler üzerine bıraktığı etkinin ne olduğunu belirlemeye çalışan Ebherî, “Cüzi, ihtiyari hareketler cüzi bir tasavvur üzere vuku bulur, dolayısıyla cüzi hareketlerin kaynağı cüzi tasavvurlardır ve cüzi tasavvura sahip her bir şey cismanidir.”⁷⁵ der.

Ebherî'nin, cismani kuvvetin feleğin yakın hareket ettirici gücü olduğu düşüncesini, İbn Sînâ'nın hareket ettirici nefsin “cisimsel, başkalaşan, dönüşen ve maddeden soyut olmayan, maddeyle karışık bir cisim” olarak beyan ettiği güç kavramından almıştır. İbn Sînâ'nın böyle bir gücü, hareket ettirici nefis diye tanımlamıştır. O şöyle demektedir.

Hareket ettirici nefse gelince, sana açıklandığı gibi o, cisimsel, başkalaşan ve dönüşendir. Maddeden soyut değildir. Aksine onun feleğe nispeti, hayvani nefsimizin bize nispeti gibidir. Şu var ki o, maddeyle karışık olarak bir şekilde akletme gücüne sahiptir. Kısaca bizdeki pratik akıl gibi, onun vehimleri veya vehme benzeyen şeyleri gerçekleştirir. Kısaca, söz konusu nefsin idrakleri cisimle gerçekleşir. Fakat ilk hareket ettiricisi kesinlikle hiçbir yönden maddi olmayan bir kuvvettir. Çünkü onun hareket ettirmek için herhangi bir şekilde hareket etmesi mümkün değildir. Aksi hâlde daha önce açıklandığı gibi dönüşüme uğrar ve maddi olurdu.”⁷⁶

Bu pasajdan anlaşılan İbn Sînâ'nın “hareket ettirici nefis” ile Ebherî'nin sözünü ettiği “yakın hareket ettirici cismani kuvvet” kavramları arasında bir benzerlik ortaya çıkmaktadır.

Hâsılı, tabiat felsefesinin önemli problemlerinden olan gök cisimleri hakkında Ebherî'nin ortaya koyduğu felsefi açılımın arka planında İbn Sînâ'nın etkisinin olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Aynı zamanda Ebherî, İbn Sînâ geleneğinin bir takipçisi, o ve onun geleneğini izleyenlerin inşa ettiği tabiat ve metafizik felsefesini kendi döneminin entelektüel birikimine taşıyıcısı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Ebherî'yi, Aristoteles ve İbn Sînâ, çizgisindeki gelenekten ayrı veya bağımsız bir çizgide değerlendirmenin söz konusu olamayacağı kanaati hâsıl olmaktadır.

74 Ebherî, *a.g.e.*, s. 44b.

75 Ebherî, *age.* s. 44b.

76 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 130.

2.2. Doğal Cisimler

Cisimlik cevherini semavi plandan alan ve bu yüzden oluş-bozuluş yasasına tabi olmayan felek cisminin yapısı ve hareketlerinden başlayarak, bu fennin de konusunu teşkil eden, suret almış ilk maddenin en ilkel ve basit plandaki cismani görünümünü olan dört unsura, oradan madenlere, bitkilere, hayvanlara ve insanlara kadar uzanan cismani mertebeler topyekûn fizik ilimlerinin konusunu oluşturmaktadır.

İbn Sînâ'nın, tabiat felsefesinde çok önemli bir yer tutan bir başka varlık düzlemi de, "fiziksel âlem", "ayaltı âlem", "cisimler âlemi", "oluş ve bozuluşlar âlemi" diye isimlendirilen âlemdir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, ayaltı âlemini sudûr sürecinin son halkası olarak görmekte ve varlık mertebeleri düzenin kendisinde son bulduğu için buna oluş ve bozuluş (*kevn ve fesâd*) âlemi adını vermektedir. Aynı zamanda bu âlemde basit ve bileşik cisimler bulunur. Basit cisimler; farklı yapıdaki cisimlere ayrılmayan cisimler olup gök cisimleri, yerküresi, su, hava ve ateş gibi varlıklar bu kategoriye girerler. Bileşik cisimler ise kendini meydana getiren farklı şekillerdeki cisimlere ayrılabilen cisimlerdir. Bu kategoride maden, bitki, hayvan ve insan yer alır, basit cisimler bileşik cisimlerden önce gelir.⁷⁷

a. Basit Unsurlar

Basit unsurlar, âlemin meydana gelmesinde temel rol oynayan, ezeli ve ebedî unsurlar olarak tanımlanan varlıklardır. İslam filozofları da bu dört unsur; "ustukusât", "tabii cisimler", "tabii unsurlar", "enâsır-ı erbaa" diye kavramlaştırmışlardır.⁷⁸ Kindî, "ay feleğinin altında ateş, hava, su ve topraktan ibaret, dört unsur ve bunların bileşikleri bulunmaktadır."⁷⁹ derken, Fârâbî, dört unsura "tabii cisimler" ve "ustukuslar" demektedir.⁸⁰

İbn Sînâ basit cisimleri, yapısında farklı bir bileşim bulundurmayan, farklı yapıda cisimlere ayrılmayan cisimler olarak tanımlamış ve gökleri, yer küresi, su, hava ve ateşi, bu tür cisimlerden kabul etmiştir.⁸¹ Ebherî de

77 İbn Sînâ, *Uyûn (İlâhiyât)* s. 99, 108.

78 Kindî, *Felsefî Risaleler (Taripler Üzerine)*, s. 58; Fârâbî, *el-Medîne*, s. 35, 36; *Uyûnu'l-hikme* (Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*) İstanbul 2003, s. 123; İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 19; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1991, s. 28; Denkel, Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul 1998, s. 41; Uysal, a.g.e., s. 232, 233. Macit, a.g.e., s. 109,110.

79 Kindî, *Felsefî Risaleler (Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine)*, s. 97; "Ustukus" tanımı için bkz. *(Taripler Üzerine)*, s. 61.

80 Fârâbî, *el-Medîne*, s. 35, 36.

81 İbn Sînâ, *Uyûn (İlâhiyât)*, s. 99, 108.

bu unsurları ilkçağ filozoflarının anladığı, ezeli ve ebedî varlıklar olarak değil, İslam filozoflarının anladığı manada “basit cisimler” olarak kabul etmektedir.⁸² Ebherî'nin düşüncelerinde unsurların üç önemli özelliği ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, bu unsurların her birinin *oluş ve bozuluşa* tabi olmalarıdır. İkincisi, bu unsurların kendi aralarındaki *dönüşümleri*; üçüncüsü ise bu unsurların *karışımlarıdır* (mizaç).

İlk iki hususu birlikte ele alan Ebherî, “oluş ve bozuluşa tabi unsur”ların değişik tarzlarda birbirine dönüştüklerini söylemektedir. Hatta bu dört unsurun bir araya gelmeleri ve dönüşmelerinin sayısı yediyi bulmaktadır. Ebherî şöyle demektedir:

*Onlardan her biri oluş ve bozuluşa tabidir. Çünkü su taşta dönüşür, taş (çeşitli) yollarla gevşer ve suya dönüşür. Aynı şekilde hava dağların tepelerinde görüldüğü gibi suya dönüşür, hava katılaşır ve bir seferde damla olur, su aynı şekilde ısıtılarak havaya dönüşür. Hava demircilerin körüğünde olduğu gibi ateşe dönüşür. Ateş ise lambada olduğu gibi havaya dönüşür.*⁸³

Ebherî'nin bu şekilde ele aldığı basit unsurların bazı hâllerde dönüşümleri hususunu İbn Sînâ, sadece dört unsurun değil tüm cisimlerin bu tür oluş ve bozuluş hâllerini karma (*hâlt*),⁸⁴ karışım (*mizaç*)⁸⁵ ve dönüşüm (*istihâle*)⁸⁶ kavramlarıyla ele almıştır. İbn Sînâ da *Oluş ve Bozuluş* isimli eserinin yedinci faslında karışım konusunda, ortaya atılan yeni bir fikre verdiği cevapta uzun uzun bu dönüşümlerden bahsetmiştir. On dördüncü fasılda ise unsurların birbirleriyle etkileşimi ile yalın ve bileşik hâlde dönüşümlerinden söz etmiştir.⁸⁷

82 Ebherî, a.g.e., s. 45a.

83 Ebherî, a.g.e., s. 45a.

84 Unsurların kimyasal bir tepkimeye uğramadan birbirleriyle sadece karılmalarına *karma* denir. Macit, a.g.e., s. 132.

85 Unsurlar birbirleriyle özsel nitelikleri yeni bir ortak nitelik oluşturacak şekilde bir bakıma kimyasal bir karışım ve etkileşim içine giriyorsa buna *mizaç* denir. Macit, a.g.e., s. 132.

86 İbn Sînâ, *Tabiiyyât*, (*el-Kevn ve'l-fesâd*), s. 136; *Oluş ve Bozuluş*, (Türkçe çeviri), s. 55.

87 Ebherî'nin yukarıda, dört unsurun dönüşümleri hakkındaki söylediklerine benzeyen fikirler İbn Sînâ'nın adı geçen eserinde şöyle geçmektedir: “Önceki tartışmalarda oluş ve bozuluşlardaki unsurların dörtten başka olmadığı açığa çıktı. Birisi gözlemlendiğinde toprağın mekânında oluşan bitki ve hayvanların topraktan, sudan ve havadan türediğine ve onların varlığının zorlanmış olanların birleşmesiyle tamamlandığına tesadüf eder. Toprak, oluşan şeyin şekillendirme ve düzenlenmesinde yapışkanlık ve koruma sağlar; su, oluşan şeyin düzenlenme ve şekillendirmeyi kolaylıkla kabulünü sağlar. Suyun cevheri akıcılığından sonra toprakla karışımından korunur; toprağın cevheri de suyu karşıarak dağılmaktan korunur. Hava ve ateş, bu ikisinin unsurluluğunu kırar ve onlara birleşme itidali kazandırır. Hava genişlerken aralıkların varlığını sağlar; ateş ise zorlar, pişirir ve bir araya getirir.” İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s. 101; İbn Sînâ *el-İşârât* ta da ayaltı âlemdaki dört unsurun çeşitli durumlarda farklı suretler kabul eden aynı maddeden meydana geldiğini söyleyerek bu dört unsurun sürekli birbirine dönüştüğünü belirtir. Bkz. *el-İşârât*, s. 102; Nasr, a.g.e., s. 267.

Urusurların karışımına (*mizaç*) gelince Ebherî, yine usurlar konusunda niteliksel usurların tabii suretler üzerinde bir ilave olduğunu belirterek, sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerin tabii suretlerle beraber olmasını imkânsız görmekte ve “nitelikler suretlerle aynı olsaydı bu imkânsız olurdu.” demektedir.⁸⁸

İbn Sînâ'ya göre de usurların bir araya gelip yeni bir yapı meydana getirmeleri, sadece bir araya gelerek veya temas ederek veya farklı bir birliklilik tarzıyla söz konusu olamamaktadır.⁸⁹ Aksine yeni bir yapının oluşumu, ancak bir kimyasal etkileşim meydana getirilerek, usurların birbirleriyle karışıp yeni bir ortak nitelik meydana getirmelerine bağlıdır ki Ebherî'nin de aynı manada sözünü ettiği mizaç yani karışım, niteliksel karışma ve dönüşmenin sonunda ortaya çıkan ortak niteliğin adı olmaktadır.

b. Meteoroloji

1. Gökyüzü Olayları

Ebherî, meteoroloji olaylarını başta Aristoteles fiziği olmak üzere İbn Sînâ ve diğer bir çok müslüman filozofun öğretilerini takip etmiştir. O meteorolojik olayları, güneşin yaydığı ısıyı, ayın dünya yüzeyindeki çeşitli etkileşimleri ve dört unsurun birbiriyle ilişkisini göz önünde bulundurarak açıklamıştır. Daha ayrıntılarına inerek belirtecek olursak Ebherî, meteorolojik olaylara temas ederken bulut, yağmur, kar, sıcak, soğuk, gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, rüzgâr, gök kuşağı, hale, deprem ve pınarların kaynaması olaylarını ele almıştır. Bu olayların sebepleri olarak da, yer üstü ve yeraltında meydana gelen dört unsurla alakalı oluşum ve dönüşümleri göstermiştir. Ebherî basit usurları ele aldıktan sonra, neden bileşik usurlara geçmeden bir başka konuya girmiş ve meteoroloji ve jeolojinin konularını ele almıştır? Bu sorunun cevabını iki yönlü vermek mümkündür. İlki; basit usurların karışımlarından meydana gelen olaylar ile, bundan sonra zikredilecek olan varlık skalalarının -bitki, hayvan ve insan- meteoroloji ve jeolojiyle yakın ilişkisinden dolayı zikretmiştir. İkincisi ise; metodolojik açıdan olması muhtemeldir. Şöyle ki İbn Sînâ *Tabiiyyâtında* yer alan sekiz kitaptan *meteoroloji* ve *mineroloji* (maden) kitabı, beşinci sırada yer almıştır. Bu kitaptan sonra *Nefs (insan)*, *Botanik (nebat)* ve *Zooloji (hayvan)* eserlerine

⁸⁸ Ebherî, a.g.e., s. 45a.

yer verilmiştir. Dolayısıyla Ebherî, mensubu bulunduğu geleneğin metodolojisini takip etmiştir. İbn Sînâ tıpkı Aristoteles gibi çok iyi bir gözlemcidir. Tüm bu meteorolojik olayları bizzat gözlemleriyle ulaştığı sonuçlarla anlatmıştır.⁹⁰ Günlük gözlem ve deneyimlerden benzerlikler kurarak yerin üstünde meydana gelen bütün değişimleri içeren meteorolojik olayları gözlem ve karşılaştırma metoduyla açıklamıştır. Ebherî'nin meteorolojik ve jeolojik olaylarla ilgili tanım ve yaklaşımlarında İbn Sînâ'dan ayrıldığı noktalar yok değildir. Ancak Ebherî, anlaşıldığı kadarıyla bilimsel gözlemler yaparak bu sonuçlara vardığı hususunda bir ipucuna sahip değiliz. Şimdi bu olayları tek tek ele almaya çalışalım.

Bulut, Yağmur, Dolu, Sis ve Kar

Ebherî, bulut ve yağmurla ilgili olayların en genel sebebini yükselen buhar zerreciklerinin yoğunlaşması olarak gösterir. Zira havadaki buhar zerreciklerinin suya yakın olan kısmı sudaki soğukluktan etkilenir. Sonra güneş ışınlarının tesir etmediği tabaka soğuk olarak kalır. Buhar da yükselişi sırasında bu tabakaya ulaştığında yoğunlaşır. Soğuk çok güçlü değil ise, bu buhar yoğunlaşır ve damlalaşır. Buharın bir araya gelmesiyle oluşan bütün bulut, buharın damlalaşmasıyla oluşan ise yağmurdur. Şayet soğuk çok güçlü ise birleşmeden önce bulutun zerreciklerine ya ulaşır ya da ulaşmaz. Ulaşırsa kar yağar, ulaşmaz ise soğuk olarak iner. Şayet buhar soğuk tabakaya ulaşmaz ise, çoksa yağmur bulutu olarak katılaşabilir veya katılaşmaz ve sis olarak isimlendirilir, az ise soğukla karşılaştığında donmazsa çığ olur donarsa dolu olur.⁹¹

İbn Sînâ'dan esinlenerek Ebherî'nin ortaya koyduğu bu tanımlamalar, İbn Sînâ'da *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/el-Me'âdin ve'l-âsârul-'ulviyye*'de şu şekilde anlatılmaktadır. Bulut, havada dolaşan yoğunlaşmış buharsal bir cevherdir. Bu buharsal cevher, sanki havayla su arasında bir orta maddedir. Dolayısıyla bu, ya çözümlenen ve yükselen bir sudan ibaret veya sıkışıp bir araya gelen havadan ibarettir. Bazen bulutun oluşumu her ikisiyle birlikte ortaya çıkabilir. Yüksek soğuk dağlarda, açık havada birden bulut yoğunlaşır ve

89 İbn Sînâ, *Fizik*, I, s. 62, 63.

90 İbn Sînâ şahit olduğu bu meteorolojik olayları Tus, Cebeliyye ve Taberistan gibi şehirlerin dağlarında gözlemlediğini anlatır. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsârul-'ulviyye)* s. 35.

91 Ebherî, *a.g.e.*, s. 45b, 46a.

kar olur. Bazen söz konusu buhar her defasında havanın şiddetli soğuk yerine ulaşmaz. Buhar havanın soğuk yerlerine gider ve bir sebeple soğursa orada sis oluşur. Buharın yoğunlaşması fazla olur, rüzgâr da bulutlara yardım eder, yoğun ve ağır hâle gelirlirse yağmur olarak düşer. Eğer yoğunlaşmanın etrafını ısı sarmış ve soğuk içinde kalmışsa bu kez de dolu olarak iner.⁹² Gerek Ebherî ve gerekse İbn Sînâ'nın bu tür olayların açıklamasında sergiledikleri tutumun, birbiriyle örtüştüğü açıkça görülmektedir.

Gök gürültüsü, şimşek ve yıldırım

Ebherî'ye göre gök gürültüsü ve şimşegin sebebi, buharın iki bulut arasında sıkışıp yukarı yüksellemesidir. Bu durumda bulut çok şiddetli bir şekilde parçalanır. Böylece bulutun parçalanmasından ve katılaşmasından gök gürültüsü meydana gelir. Şayet bulut hareketle alevlenirse -az olursa- şimşek, -yoğun olursa- yıldırım olur.⁹³ İbn Sînâ'da gök gürültüsünün meydana geliş keyfiyetine bakıldığında Ebherinin açıklamalarına ışık tuttuğu yönündeki kanaati kuvvetlenmekte ve söyledikleri birbirine benzerlik arz etmektedir. İbn Sînâ'da nemli bir buharla yükselen dumanın onun içinde kalıp soğuması ve yoğunlaşmasından dolayı, dumanın nemli havanın içinde hapsolmesidir ki böylece hava, yoğun bir bulutun içinde hapsolmekle zayıf düşer ve ona ait bir ses duyulur. İşte buna gök gürültüsü denir.⁹⁴ İbn Sînâ'nın gözlemlerine göre yağmur çok ince ve latif olur ve ne zaman şimşek çakarsa gök gürültüsü meydana gelir. Şimşekler, yoğun cisimlerin dönüşüme uğramasından oluşur. Şimşek ile beraber mutlaka gök gürültüsü meydana gelir. Yıldırım ise yanan bulutumsu bir rüzgâr olup şimşekten daha keskindir. Şimşek çakarken görülür, ancak gök gürültüsü duyulur ama görülmez. Her ikisi birlikte ortaya çıkmasına rağmen önce şimşek görülür, bir süre sonra da gök gürültüsü işitilir.⁹⁵ İbn Sînâ'nın burada modern bilimin kabul ettiği ses hızı ile ışık hızının aynı hızda yayılmadığı, ışığın göze ulaşma süresinin daha kısa, sesin kulağa ulaşma hızının ise daha uzun bir zaman aldığı prensibini bildiği anlaşılmaktadır.

92 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye)* s. 35.

93 Ebherî, *a.g.e.*, s. 45b.

94 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, (Ahmet Özcan, *agt.*) s. 130, 131); *krş.: eş-Şifâ, et-Tabiiyyât, el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye*, s. 68.

95 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye)*, s. 69; *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, s. 129,130; *Uyûn (Risaleler içinde)*, s. 110.

Rüzgâr

Rüzgârın oluşum şeklini ve hareketlerini bulut ile sıcaklık ve soğukluğun aralarındaki ilişkiden meydana geldiğini anlatan Ebherî, şunları söylemektedir:

Rüzgâra gelince, bulutun yoğunlaşıp aşağı doğru yönelmesi sebebi ile bulutun bir yönden başka bir yöne yönelmesi ve hareket sebebiyle, havanın bir yerde seyrelmesiyle başka bir yere yayılması sebebiyle, yükselen dumanın soğuyup yakıcı parçalarının ayrılıp yere ait parçalarının kalması sonucu ağırlaşmış inmesi sebebiyle oluşabilir.⁹⁶

İbn Sînâ'nın rüzgârların oluşumu ve hareketleri konusundaki söyledikleri Ebherî'ye öncülük etmiştir. İbn Sînâ şöyle der:

Nasıl ki yağmur ve diğer şeyler nemli buhardan meydana geliyorsa aynı şekilde rüzgâr ve o türden kabul edilen şeyler de kuru buhardan meydana gelir. ...Yoğun bir duman kütleli yukarıya doğru yükselir sonra kendisinin karşılaştığı bir soğuk hava sebebiyle ağırlaşarak aşağı inme özelliği kazanır veya yüksek havanın hareketi onun yukarıya yönelmesini engeller, böylece bazen aynı cihetteki hava ile birlikte hareket ederek geri döner. Bazen de diğer bir yöne doğru geri gider.⁹⁷

Gök Kuşağı ve Hale

Ebherî, bu iki tabiat olayını açıklarken, gök kuşağının güneş ışınlarının su damlacıklarına yansımalarıyla meydana geldiğini, halenin ise aynı şekilde ay ışınlarının su damlacıklarında yansımalarıyla oluştuğunu söyler.⁹⁸

İbn Sînâ, gök kuşağı ve halenin oluşumu ile, güneş ışınları ve parıltıları, havada oluşan hayaller olarak görür. Burada hayalden kasıt İbn Sînâ'ya göre, hissin bir şeyi bir başka şeyin suretiyle birlikte bulmasıdır. İnsan suretinin ayna suretiyle birlikte olması gibi. Gökkuşağı, güneşin merkezde bulunduğu bir renkler dairesidir. Renkler, güneş ışınlarının havadaki su parçacıkları tarafından yansıtılması ile meydana gelir. Eğer havada nem varsa, güneş ışınları aynaya yansımış gibi olur ve güneş ışığı buharın karanlığı ile karşılaşır. Hale ise ay ve başka gök cisimlerinin

96 Ebherî, a.g.e., s. 46a.

97 İbn Sînâ, eş-Şifâ, et-Tabîyyât (el-Me'âdin ve'l-âsârü'l-'ulviyye), s. 58; İbn Sînâ, bir başka eserinde rüzgârın oluşumunu kısa, öz ve anlaşılır bir şekilde şöyle izah etmektedir: "Rüzgâr kuru bir buhar olan dumandan meydana gelir. Çünkü gökyüzüne yükselen dumanlar soğukla karşılaştıklarında tekrar yeryüzüne iner. Yağmurla rüzgâr farklı maddelerden olup birbirine engel olurlar. Bkz. el-Hikmetü'l-meşrûkiyye, s. 22, 129, 130.

98 Ebherî, a.g.e., s. 46a.

etrafında görülen, tam veya yarım beyaz bir dairedir.⁹⁹ Hale hayalidir ve değişik şekillerde görülür.

Burada her iki filozofun hale tanımlamasına yaklaşımlarının farklı olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Ebherî haleyi ay ışıklarının su damlacıklarına yansması olarak görürken, İbn Sînâ gök cisimlerinin etrafında görülen tam veya yarım beyaz bir daireye hale demektedir. Hale tanımlamalarına bakıldığında İbn Sînâ'nın tanımlamasının daha doğru olduğu anlaşılmaktadır.

Kayan Yıldızlar

Ebherî, kayan yıldızların sebebini, dumanın ateşin hayyizine ulaşması olarak açıklar. Yani duman latif olduğunda orada yanmaya başlar ve yanıcı bir şeye dönüşür. Sönmüş gibi görülene kadar da hızla yanar.

İbn Sînâ'nın kayan yıldızlar tanımlaması ise daha geniş kapsamlıdır. O, kayan yıldızların göğün yükseklerinde oluşan bulutsal olaylardan biri olduğunu belirtir. Yükseklere nemli ve ağır hava yükselemez, ancak çok ince ve dumansal olan hava yükselebilir. İbn Sînâ'ya göre kayan yıldızlar bu türden olup onun maddesi çok süratli bir şekilde çözümlenen ince dumansal havadır. Bu duman, yakıcı havaya ulaşınca tutuşur. Sanki atılıyor gibi bir hâl alır. Tutuşur tutuşmaz çözüldüğü için de atılan bir yıldız gibi görünür.¹⁰⁰ Hâsılı Ebherî'nin temas ettiği kayan yıldızların aslının dumanın ateşin hayyizine ulaşması meselesi, İbn Sînâ'nın fikirlerinde daha geniş bir izah bulmuş ve Ebherî'nin yaklaşımlarına ışık tutmuştur.

2. Jeoloji

Pınar

Ebherî, pınarların oluşmasını, buharın yerin altında sıkışması ve bir tarafa yönelerek soğuması ve buhar zerrecikleriyle karışarak suya dönüşmesi şeklinde anlatır. İşte bu sular, yerin altının kaldıramayacağı kadar çoğaldığında yerin yarılması zorunlu olur ve pınarlar kaynar.¹⁰¹ İbn Sînâ da pınarların oluşumunu dağların altında yoğunlaşıp suya dönüşen ve birikerek yüzeye doğru fişkıran buharların neden olduğunu belirtir.

99 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-ulviyye)*, s. 53, 54; *el-Hikmetu'l-meşrikiyye*, s. 127.

100 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-ulviyye)*, s. 71.

101 Ebherî, *a.g.e.*, s. 46a.

İbn Sînâ, pınarların tanımını ve oluşumunu izah ederken aynı zamanda Ebherî'nin düşüncelerine de ışık tuttuğu görülür: "Yerden akan suların bir kısmı akıcı pınarların suyudur, bir kısmı durağan pınarların suyudur, bir kısmı kuyu suları ve bir kısmı da kanal sularıdır. Pınar suları, yoğunlaşmış buhardan kaynaklanır. Kuvvetli bir itme gücü ile buharın patlamasıyla yeri yarararak pınarlar sürekli akar hâle gelir."¹⁰²

Deprem

Ebherî depremi tanımlarken; suyun yerin kanallarından çıkamayacak kadar katılaşmasıyla birikir ve dışarı çıkması mümkün olmaz, sonuçta da yer sarsılır, demektedir.¹⁰³ O, depremin sebebini suyun yerin kanallarından çıkamayacak derecede sıkışmasına bağlamaktadır.

İbn Sînâ ise depremi yerin herhangi bir yerinde, yerin altındaki bir etki sebebiyle meydana gelen bir hareket olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre, yerin altında kaçınılmaz bir şekilde bir hareket arız olur. Sonra o yerin yüzeyini harekete geçirir. Depremi tetikleyen yeraltı hareketine bağlı olarak yer üstünün de harekete geçmesini ya rüzgâr gibi kuvvetli bir itme gücüne sahip buharsal ve dumansal bir cisim ya da akıcı su kabilinden bir cisim yahut ta havaya veya ateşe ait bir cisim veyahut ta yer türünden bir cisim ile açıklar.¹⁰⁴ Görülüyor ki burada Ebherî, depremin sebebini açıklarken suyun yerin kanallarından çıkamayacak derecede sıkışmasından bahsederken, İbn Sînâ ise buharın sıkışmasını ön palana çıkarmaktadır. Dolayısıyla depremin oluşumu meselesinde Ebherî'nin İbn Sînâ'dan farklı düşündüğü ortaya çıkmaktadır.

Hâsılı, Ebherî'nin şimdiye kadar bahsi geçen konularda olduğu gibi bu konuda da İbn Sînâ'yı takip ettiği ve her meselede aynı düşünmemiş olsalar da, bir çok meselede paralel düşüncede olduklarını görmekteyiz. Ancak Ebherî, özellikle jeoloji bilimi sahasında sadece su kaynakları ve depremler hakkında bilgi verirken, İbn Sînâ'nın eserinde yer alan dağların oluşumu, kayalar ve fosiller hakkında bilgi vermemiştir. İbn Sînâ ise tabiat bilimlerini ve felsefesini ilk ve ortaçağ bilimleriyle bu bilimlerin teolojik ekseninde detaylı bir gözleme tabi tutarak Aristo'nun tutumunu takip etmiştir. O, *Şifâ*'da direkt olarak tabiatı ele almakta ve geniş kapsamlı bir tabiat bilimi ve kozmolojik ilkelerin felsefesini yapmaktadır.

102 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-'ulviyye)*, s. 14.

103 Ebherî, *a.g.e.*, s. 46a.

104 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-'ulviyye)*, s. 14; *en-Necât*, s. 156.

c. Bileşik Cisimler

Ebherî'nin eserinde böyle bir fasıl yoktur. Aslında eserde böyle bir başlık açıkça olmasa da Ebherî'nin takip ettiği metotta zımnen mevcuttur. İbn Sînâ da bileşik cisimleri, kendisini meydana getiren farklı formlardaki cisimlere ayrılabilen, -bitkiler ve hayvanlar gibi- cisimler olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁵

b.1. Maden

İbn Sînâ, madenlerin oluşumunu, Aristoteles'in buhar ve nefes teorilerine dayanarak açıklamıştır. Ebherî de madenlerin oluşumunu, yeraltında toprağın içinde kilitlenip kalan dumanlar ve buharların mineralleri meydana getirdiğini söylemiştir.¹⁰⁶ Her maden bir miktar duman ve buhar ile dört unsurdan belirli oranlar ihtiva eder. Ebherî, yeraltındaki bazı buhar ve dumanların varlık tarzlarından oluşan çeşitli madenlerin isimlerini de zikrederek meydana geliş şekillerini anlatır:

*Yeraltında bulunan buhar ve dumanın çok olduğu zaman ne sonuç doğurduğu yukarıda geçti. (Bunların) çok fazla olmadığı zamanda ve çeşitli karışımlarla nitelik ve nicelik bakımından karıştığında onlardan madeni cisimler olur. Buhar dumana üstün gelirse yeşimtaşı, kristal, cıva, kurşun ve diğer şeffaf cevherler meydana gelir. Duman buhara üstün gelirse tuz, sülfürik asit, kükürt ve nişadır oluşur. Bunların bir kısmının diğerleriyle karışmasından ise altın ve gümüş gibi madenler oluşur.*¹⁰⁷

Ebherî'ye göre buhar dumana üstün geldiği takdirde yeşimtaşı, kristal, cıva, kurşun ve diğer şeffaf cevherler oluşur. Duman buhara üstün geldiği takdirde ise tuz, sülfürik asit, kükürt ve nişadır meydana gelir. Ebherî'ye göre altın ve gümüş madeninin oluşması bu madenlerin bir kısmının diğerleriyle karışmasıyla meydana gelir.

Aynı şekilde İbn Sînâ da buhar ve dumanların yeraltında farklı şekillerde karışarak yer cisimlerinin meydana geldiğini belirtmektedir. Her ne kadar bu iki filozofumuz da madenlerin oluşumunda buhar ve dumanın

105 İbn Sînâ, *Uyûn (Risaleler içinde)* s. 108.

106 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât (el-Me'âdin ve'l-âsâru'l-'ulviyye)*, s. 20; Nasr, S. Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 273; İbn Sînâ, adı geçen eserin beşinci faslını madenlere ayırarak madenlerin oluşum tarzlarını geniş bir şekilde izah eder. Ebherî sadece, yeşimtaşı, kristal, cıva, kurşun, altın ve gümüşten bahsederken, İbn Sînâ, karışımlar, metaller ve madenlerden de bahsetmektedir. Bunlardan, kükürt, nişadır, zümrüt, yakut, sülfürik asit, cıva, kükürt, demir, bakır, gümüş, altın ve kalay gibi cisimler hakkında bilgi verir.

107 Ebherî, *a.g.e.*, s. 46b.

karışımını ön plana çıkarsa da, altın ve gümüşün oluşum şekilleri hariç, diğer madenlerin oluşum şekillerindeki farklı yaklaşım tarzları gözden kaçmamaktadır.

b.2. Bitki/Nebati Nefs

Ebherî'ye göre tabiattaki varlık düzleminde madenden sonra gelen varlık bitkidir. Yani inorganik varlık tabakasından organik varlık tabakasına geçerken ilk varlık tabakası bitkisel varlıktır. Bitkiler, varlık zincirindeki varoluş gayelerini, hayvanlarla madenler arasında bir bağ oluşturarak yerine getirir. Bitki konusunu ele alırken Ebherî, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât/en-Nebât*'ta ele aldığı tarzda tabiat bilimleri yapmamakta, bir nefis metafiziği yapmakta, nebati nefis ve onun ilkeleri üzerinde durmaktadır.¹⁰⁸ Ebherî'nin diğer iki varlık tabakalarında da ön plana çıkardığı konular hayvani nefis ve insani nefis konularıdır. Ebherî, nebati nefsi tanımlarken şöyle demektedir: "Bitki çeşitli organlarla farklı fiiller ve hareketlerin kendisinden sudur ettiği şuursuz bir kuvvete sahiptir ki bu kuvvete nebati nefis denir."¹⁰⁹ İbn Sînâ da nebati nefsin tanımını şöyle yapmaktadır: "Beslenme, büyüme ve üreme yönünden organa sahip doğal cismin ilk yetkinliğidir."¹¹⁰ Aristoteles'in sistematikleştirdiği ve Meşşai filozoflarının da olduğu gibi kabul ettiği nebati nefsin büyüme, beslenme ve üreme güçleri Ebherî'de de aynı şekilde bu nefsin güçleri olarak kabul edilmiştir.

Beslenme gücü

Ebherî'ye göre bu güç, başka bir cismi kendisinin içinde bulunduğu şekle büründürerek kendisinden ayrılanlara bedel olarak onu kendisine ekler. Beslenme gücü gıdayı çeker, tutar, sindirir ve fazlasını dışarı atar. Önce büyüme fiili durur. Beslenme fiili ise güçsüz düşene kadar devam eder.

Büyüme gücü

Bu güç, içinde bulunduğu cismin uzunluk, genişlik ve derinlik açısından tabiatına uygun büyüklüğe ulaşmaya kadar büyümesini sağlar.

108 İbn Sînâ'nın nefis anlayışı için bkz.; İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 15; *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, s. 27-30; *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, s. 27; *Mebhas an el-kuvâ en-nefsâniyye (Ahvâl en-nefs içinde)*, neşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1952, s. 153; Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul 1993, s. 37-38; Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa 2000, s. 11; Uysal, a.g.e., s. 208.

109 Ebherî, a.g.e., s. 46b.

110 İbn Sînâ, *Hudûd*, s. 15.

Üreme gücü

Bitkisel nefsin en önemli güçlerinden biri üreme gücüdür. Bu güç de içinde bulunduğu cisimden bir parça alarak bu parçanın benzerini, maddesi ve kaynağı yapar. Üreme gücü ikiye ayrılır. Birincisi, başka bir şahsın başlangıcını oluşturmak için uygun olan maddeyi almak. İkincisi ise kendinde bulunan güçlerdeki farklı kabiliyetleri ortaya koymak için tasnif etmek.¹¹¹

Bu konuda daha iyi bir karşılaştırma yapmak ve Ebherî'nin fikirlerinin kaynağını daha yakından görmek için İbn Sînâ'nın *Uyûn*'unda yer verdiği nebati nefis ve onun ilkeleri üzerinde söylediklerini buraya alıyoruz:

Bu elementler dengeye (îtidal) en yakın bir şekilde birleştiği zaman bitkiler oluşur ve beslenme ile üreme konusunda hayvanlarla müşterek olurlar. Bitkilerin bitkisel bir ruhları (nefs) vardır ki bu da beslenmeyle varlığın devam ettirilmesinin ve büyümesinin sağlanmasının, ayrıca benzer bir varlığın üremesiyle türün devamının sağlanmasının kaynağıdır. Bitkisel ruhun, bilkuvve içinde bulunduğu cisme benzer bir cismin yerine geçme özelliğine sahip besleyici bir kuvvesi vardır. Bu benzeme, bilfiil benzeyip böylece yerine geçtiği şeyin yerini almaya kadar devam eder.

*Yine bu ruhun, büyüme gücü de vardır ki bu gücün özelliği de normal bir hızla gelişme tamamlanuncaya kadar beslenmenin vücudundaki gıdaları kullanıp onun boyunu, enini ve kalınlığını arttırmasıdır. Bir de üretici gücü vardır ki bu da içinde bulunduğu cismin bir parçasının sayı ve tür bakımından aynısını, yeniden meydana getirebilecek şekilde üretir.*¹¹²

b.3. Hayvan/Hayvani Nefs

Ebherî'ye göre organik varlık skalasında bitkisel varlık alanından sonra (onun üstünde) gelen alan, hayvansal varlık alanıdır. Bu alanda İbn Sînâ'nın ifadesiyle dört unsurun daha dengeli bir şekilde birleşmesiyle hayvani nefis doğmuştur. Ebherî, hayvani nefsi, cüzileri idrak etme ve iradeyle hareket etme yönünden organik cismin ilk kemali olarak görmektedir: "Cüzileri idrak etme ve iradeyle hareket etme yönünden organik cismin ilk olgunluğudur."¹¹³ Ebherî'ye göre bu varlık kategorisinde yer alan en önemli güç, algılama ve hareket gücüdür.

111 Ebherî, *a.g.e.*, s. 46b, 47a.

112 İbn Sînâ, *Uyûn*, (*Risaleler* içinde) s. 111.

113 Ebherî, *a.g.e.*, s. 47a.

Algılama/müdrike gücü

Ebherî, algılama güçlerinin İbn Sînâ psikolojisinden almıştır. Ona göre algılama gücünün iç ve dış duyu olmak üzere iki türlü duyusu vardır.

Dış duyuda algılama gücü: Beş duyu denilen duyma, görme, koklama, tatma ve dokunma duyularıdır.¹¹⁴

Ebherî dış duyuları anlatırken sadece duyuların vasıfları ve ne gibi bir iş gördükleri değil, aynı zamanda o duyuların beyindeki yerlerini de söylemektedir. Bu tarz yaklaşım İbn Sînâ'nın eserlerinde de yer almakta, Ebherî'nin de kısa ve öz bir şekilde İbn Sînâ'nın eserlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

İç duyular ise; ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve mutasarrife duyularıdır.

Ebherî'ye göre, dış ve iç idrak güçleri arasında bir köprü vazifesi gören ve iç idrak güçlerinin ilki olan ortak duyular tasavvur, tahayyül, vehim ve hatırlama duyularıdır. Bu duyular, beynin ön kısmındaki bir boşlukta bulunur. Burası dış duyulara yansıyan bütün suretleri kabul eder.¹¹⁵ *Hayal* ise beş duyudan hâsıl olan bütün suretleri ve temsilleri onların kaybindan sonra depolar. Müşterek hissin deposudur. *Vehim kuvveti* ise beynin orta bölümünde bulunur. Beş duyuda bulunan cüzi anlamları idrak eder.

114 İbn Sînâ'nın, tabiat felsefesinde epistemolojiyi ve psikolojiyi ilgilendiren boyutuyla ele aldığı ve çok önemli yere sahip olan nefsin hayvansal gücüne ait olan idrak yetileri ve bu yetilere dair açıklamaları, dış idrak ve iç idrak yetileri olarak ikiye ayırmaktadır. Dış idrak dediği güçler, beş duyu (*el-havâssu'l-hamse*) olarak da isimlendirilmektedir. Bunlar, görme duyusu, işitme duyusu, tat alma duyusu, koku alma duyusu ve dokunma duyusudur. İbn Sînâ dış duyular hakkında şu fikirleri öne sürmektedir: "Dış duyular içerisinde duyuların ilki ve hayvan için en gerekli olanı, aynı zamanda hayvanı hayvan yapan duyu dokunma duyusudur. Bu kuvvetin özelliği dış organların dokunmak suretiyle sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk, ağırlık ve hafiflik, yumuşaklık ve sertlik gibi hususlarla, bunlar arasında yer alan veya bunlardan meydana gelen hususların niteliklerini bu duyuyla algılamasıdır. Sonra tat alma gücü gelir ki bu da tat alma duyusudur. Bunun organı ise dildir. Sonra koklama gücü gelir. Bu da kokuları algılama duyusudur. Organı da beynin ön tarafında meme ucuna benzeyen iki bölümdür. Ardından işitme gücü gelir. O da ses alma duyusudur. Organı da kulak içinde yüzevi kaplamış olan sinirlerdir. Nihayet görme gücü gelir. Bu da renkleri algılama duyusudur. Organı da gözbebeğindeki göz akıdır." İbn Sînâ, *Uyûn*, s. 111. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 34, vd; *en-Necât*, s. 159-160; *Risâle fi'n-nefs* s. 59; Hayrani Altuntaş, İbn Sînâ Metafiziği, Ankara 1997, s. 133; Durusoy, *a.g.e.*, s. 88 vd. Peker, *a.g.e.*, s. 31.

115 İbn Sînâ iç duyular hakkında verdiği bilgilerle Ebherî'ye ışık tutmuş ve ona bilgi kaynaklığı yapmıştır: "İçteki algılama duyularına gelince, bunlardan biri dış duylardan kaynaklanan ve dış duyuların, duyularını topluca kendisine iletmişti yetidir ki buna ortak duyu adı verilir. Bu ortak duyu olmasaydı balın rengini algıladığımız zaman o anda tadını algılamamıza rağmen onun tatlı olduğu sonucuna varamazdık." İbn Sînâ, *Uyûn*, s. 113; ayrıca bkz. *eş-Şifâ/et-Tabiyyât/en-Nefs*, s. 34, vd; *en-Necât*, s. 159-160.

Örneğin koyunun kurttan kaçmasını, çocuğa uysal davranmasını sağlayan hâkim kuvvet buna örnek olarak verilebilir. *Hafıza kuvveti* ise beynin son bölümünde bulunup vehmi kuvveti, beş duyardan idrak ettiği cüzi anlamları depolar. Vehim kuvvetinin deposudur.¹¹⁶ *Mutasarrife gücü* ise orta beynin altında bulunur ve hayalde olan bir kısım şeyleri diğerleriyle birleştirir. Bir kısmını da bir kısmından ayırır. Ebherî'nin mutasarrife gücü dediği şey, İbn Sînâ'da *el-kuvvetu'l-mutehayyile ve'l-müfekkire* diye geçmektedir ve o, tanımını şöyle yapmaktadır: "Hayvani nefse nispetle hayal kurma (*mütehayyile*), insani nefse nispetle düşünme (*müfekkire*) olarak adlandırılır. Yeri beynin orta boşluğudur. Görevi, hayal ve musavvira gücünün koruduğu suretlerin bir kısmını başka suretlerle birleştirmek (*terkip*) ya da ayırttırmaktır (*tafsil*)"¹¹⁷

Ebherî, hayvani nefsin algılama güçlerini ele aldıktan sonra, nefsin hareket ettirici (*el-kuva'l-muharrike*) güçlerini anlatmaya geçer ve bu gücü, *iradeyi doğuran güç* (*el-kuvvetu'l-bâ'ise*) ve *eylemi yapan güç* (*el-kuvvetu'l-fâile*) diye ikiye ayırır.

Ebherî şöyle demektedir:

*İradeyi doğuran güç, hayalde oluşan, arzulanan veya kendisine kaçınılması gereken suretler belirlediğinde fail gücü harekete geçirir. Eğer bu hareket arzulananı elde etme yönünde ise şehvet, kendisinden kaçınılan şeyi def etmek ya da galebe çalmak için harekete geçirdiğinde ise öfke (gadabîyye) gücü diye isimlendirilir.*¹¹⁸

Fail güç ise adaleleri harekete geçiren güçtür.

b.4. İnsan/İnsani Nefs

Organik varlık alanının en üst seviyesini ifade eden bu tabakaya ait Ebherî'nin tespitleri, daha önce geçen varlık tabakalarında olduğu gibi Meşşai geleneğin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsani nefsi veya varlık tabakasını, "Natık nefis ile özeldir." diyerek insanın en önemli özelliği üzerine vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ'ya göre tabiattaki dört

116 İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sında Ebherî'nin bu cümlesini olduğu gibi refere eden cümlesi şöyledir: "Hafıza ve hatırlama yetisi beynin arka boşluğunda bulunur ve vehim yetisinin idrak ettiği tikel anlamları muhafaza eder. Bu yetinin vehim yetisine nispeti hayal ve musavvire yetisinin ortak duyuya olan nispeti gibidir." İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, s. 37, 148; *Uyûn*'da da aynı fikirleri ortaya koyan benzer bir cümle şöyle geçmektedir: "Nasıl ki duyuların "tasavvur" denen bir deposu varsa aynı şekilde vehmin de "hafıza" ve "hatırlama" denen depoları vardır. Bunların organı ise beynin arka kısmıdır." Bkz. *Uyûn*, s. 114.

117 İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62.

118 Ebherî, *a.g.e.*, s. 47b.

elementin karışımları insan vücudunun tüm niteliklerini taşır. Bunların karışımları ve nitelikleri arasındaki alışveriş, insanın mizacını belirler.¹¹⁹ Ebherî, insanın biyolojik veya fizyolojik yapısına değil doğrudan psişik ve ruhi boyutuna yani İbn Sînâ'nın deyimleriyle eşyanın kökeninden bakmaya çalışmıştır.

Ebherî insanı ve insani nefsi tanımlarken İbn Sînâ'nın düşüncelerinden istifade etmiştir:

*O, küllileri ve cüzileri idrak etme, fikrî işleri yapma yönünden tabii cismin ilk yetkinliğidir. Tasdik ve tasavvurları kendisi ile idrak ettiği akıl gücüne sahiptir. Görüşün gereğine göre düşünme, tefekkür ve sezgiyle cüzi fiiller için bedeni harekete geçiren ameli gücü de vardır.*¹²⁰ İbn Sînâ'nın tanımlaması ise şöyledir:

*Tümelleri kavramak, bilgiye dayalı çıkarsamalarda ve düşünceden kaynaklanan bir iradeyle pratik eylemleri gerçekleştirmek yönünden organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.*¹²¹

İbn Sînâ'nın bu tanımlamasında, insani nefsin başka varlık tabakalarında görülmeyen sadece bu tabakaya özgü iki önemli özellik göze çarpmaktadır. Bunlardan biri insani nefsin pratik bir etkinlikte bulunması, diğeri ise tümel akledilir şeyleri kavramasıdır. Ebherî'nin tanımlamasında göze çarpan en önemli husus ise bilgileri (*küllî ve cüz'î*) (teori ve pratik bilgileri) kavraması ve fikrî işleri yapmasıdır. Görüldüğü gibi, her iki filozofun söylediği birbirini tamamlamakta ve özde her ikisinin tanımı da birbiriyile örtüşmektedir.

Ebherî, insan tanımını yaptıktan sonra doğrudan akıl güçlerine geçer ve bu akılların tanımlamalarını yapar. Daha sonra da akletme, nef ve nefis-beden ilişkisine temas ederek konuyu bitirir. Burada dikkat çekici olan husus, Ebherî'nin de önemsedığı ve insan üzerinde felsefe yapıldığı takdirde olmazsa olmazlar arasında ön plana çıkan en önemli iki hususu ihmal etmemektedir. Bunlardan biri akıl, diğeri de nefistir.

Genelde Meşşai felsefede özelde ise İbn Sînâ felsefesinde diğer canlılardan farklı olarak insan, pratik akıl ile fizik alanla, teorik aklıyla da metafizik alanla ilişki içerisindedir. Bu ilişkilerin niteliği ise onun yetkinliğini belirler. İbn Sînâ şöyle demektedir: "Pratik akıl, eylemelerinin tamamında bedene ve bedensel güçlere ihtiyaç duyarken, teorik akıl, beden

119 Nasr, a.g.e., s. 280 vd.

120 Ebherî, a.g.e., s. 47b.

121 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, s. 32; *Risâle fi'n-nefs*, s. 57.

ve bedensel güçlere ihtiyaç duymakla birlikte, bu ihtiyaç bütün yönlerden sürekli değildir.¹²² İşte bu yüzden insan, eylemlerinin bir kısmını organlarla, bir kısmını da organlar olmadan gerçekleştirir. Ebherî'nin de burada ön plana çıkardığı husus insani nefsin teorik yönü ve akıllar teorisisidir. Ona göre akledilirleri idrak etme gücü canlılar içerisinde sadece insanlara verilmiştir. Dolayısıyla insanı insan yapan en önemli yetenek akletmektir. Ebherî burada akıl gücünün mertebelerini sıralar. Ona göre akıl gücünün mertebeleri şunlardır:

Birinci mertebe, bütün makullerden boş olan ancak onları elde etmeye istidadı olan mertebedir ki maddi (heyûlanî) akıl diye isimlendirir. İkinci mertebe, bedahetten nazariyata geçmeyi sağlaması bakımından kendisinde bedühi makulata bulunduğu mertebedir ki bilmeleke akıldır. Üçüncü mertebe, makulleri akledabilen ancak onların üzerinde müttalaada bulunmayan bilfiil akıldır. Dördüncü mertebe ise elde edilen makuller üzerinde düşünebilen akıldır ki mutlak akıl denir. Dördüncü mertebedeki makulat, müstefad akıl diye isimlendirilir. Bilmeleke aklın son noktasına ulaşmış olanına da kutsal güç denir.¹²³

Bundan başka bu konuda Ebherî iki önemli hususa daha değinir. Bunlardan biri, akıl kuvvetinin maddeden ayrı olduğu, diğeri ise natık nefislerin bedenle beraber hadis olduğu hususlarıdır. Ebherî, akıl kuvvetini maddeden ayrı kabul eder ve eğer maddi olsaydı o zaman konum sahibi olurdu, der.¹²⁴ Yine aynı şekilde akletmenin cismani organlarla olmadığını söyleyen Ebherî, aksi takdirde ona bedeni zayıf düşüren bitkinlik arız olduğunda; mesela kırk yaşından sonra akıl kuvveti kemale erişirken beden güçsüzleşmeye başlar, demektedir. İkinci hususta ise Ebherî, natık nefislerin bedenlerle beraber hadis olduğunu söyler.¹²⁵ Bunun ispatını da bedenden önce nefsin var olup olmaması ve nefsi ve onun arzularını kabul eden

122 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, s. 185.

123 Ebherî'nin "kutsal güç"ten anladığı mana, İbn Sînâ ile karşılaştırıldığında şöyle bir sonuç çıkmaktadır: "İnsani nefis kendisini ve soyut cevherleri kavrayabilecek bir seviyeye ulaştığında varlığın ilk ilkeleri olarak bilinen *Gök Akılları* ve *Gök Nefislerine* benzemeye başlar. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât/en-Nefs*, s. 40. Anlaşıldığı kadarıyla gök akıllarına benzeme hususunu Ebherî, "kutsal güç" olarak algılamıştır.

124 İbn Sînâ'da "el-Kuvâ'l-insâniyye" ve "el-Kuvâ'l-akliyye" dediği insani nefsin idrak güçlerini nazari ve ameli akıl gücü diye ikiye ayırması nefsin manevi bir cevher olduğu görüşüne dayanır. İbn Sînâ şöyle der: "Dolayısıyla düşünen nefis cisim olmadığı gibi cisimsel bir şey de değildir. O, madde ve maddenin özelliklerinden uzak olan bağımsız akılların (*el-Ukûlu'l-mufârakât*) cinsindedir." İbn Sînâ, *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-eâcib*, nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ân ve'l-lugatu's-süfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983, s. 228-229.

125 İnsani nefsin bedenle beraber, ama bedenden ayrı bir cevher olduğuna dair İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz.: İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 181, 184. *el-Hikmetu'l-meşrikiyye*, (Özcan, agt.) s. 31, 192; krş. Durusoy, a.g.e., s. 50.

bedenin varlığı tartışmasını gündeme getirerek aralarında meydana gelecek ihtilaflar üzerinde durur. Ebherî şöyle der:

Zira nefisler bedenden önce mevcut olsa aralarındaki ihtilafya mahiyetleri veya onun levazımıyla ya da onun mufarik arazlarıyla olurdu. Mahiyetle ve onun levazımıyla (ihtilaf) olması mümkün değildir. Arazlarıyla (ihtilaf) olması da mümkün değildir. Nefsi ve onun arazlarını kabul eden bedendir. Her ne zaman beden mevcut değilse nefis de var olmaz. Dolayısıyla natik nefisler zorunlu olarak hadistirler.¹²⁶

Sonuç

13. asırda yaşamış, İbn Sinacı geleneğe bağlı kalarak eserlerini vermiş olan Esîrüddîn el-Ebherî, kaleme aldığı *Hidâyetü'l-hikme* adlı eseriyle klasik İslam felsefesinin kavramlarını ve problemlerini didaktik bir tarzda sunan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle bu eser, Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Ebherî'nin felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanında verdiği eserlerin, Osmanlı entelektüel çevresinde ilim ve düşüncenin gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Günümüzde de bu eserler gün yüzüne çıkmayı bekleyen önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'si muhteva ve metot açısından dikkat çekici bir şekilde İbn Sînâ'nın eserlerine benzer. Daha önce yaptığımız bir çalışmada Ebherî'nin metafizik terminolojisinin İbn Sînâ'daki kaynaklarını ortaya koymaya çalışmıştık. Bu çalışmamızda ise Ebherî'nin tabiat felsefesinin temel kavramları ve kaynaklarını tespit etmeye çalıştık. Ancak, bir makalenin sınırlarını aşmamak kaydıyla Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinin *Tabiiyyât* bölümünde ele aldığı kavramları Meşşai geleneğe mensup olan İbn Sînâ'ya kadar gelen ve Ebherî'yi önceleyen filozoflara da atıf yaparak kaynaklarını tespit etmeye çalıştık. Ayrıca daha önce yaptığımız gibi İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *Tabiiyyât* (külliyyatın tamamı), *en-Necât*, *Uyûnu'l-hikme* ile *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ından karşılaştırmalar yaptık. Ayrıca daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla yer yer metinlere de yer verdik.

Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

Ebherî, İbn Sînâ'nın eserlerinde kullandığı terminolojiden yararlanmış ve büyük oranda eserlerini onun etkisinde kalarak yazmıştır.

Bir önceki makalemizde de belirttiğimiz gibi Ebherî, felsefi düşüncelerini ortaya koyarken birkaç koldan devam eden İbn Sînâ

126 Ebherî, *a.g.e.*, s. 47b.

geleneğinin İbn Sînâ, Gazâlî, Fahrüddîn Râzî çizgisinde felsefe yapmış ve *Hidâyetü'l-hikme*'yi de bu çizgide kaleme almıştır.

Ebherî'nin, metafizik kavramları ve problemleri ele alırken takip ettiği metot, İbn Sînâ'nın eserlerinde geçen ve kapsamlı bir şekilde ele aldığı tabiat felsefesinin kavramlarını ve problemlerini, daha öğretici ve daha özet bir tarzda sunmuştur. Bu tarzı benimsemesindeki sebep, muhtemelen ders verdiği öğrencilere yönelik olarak, onlar için faydalı gördüğü hususları ön plana çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Ancak her ne kadar Meşşai geleneğin önemli kavramlarını kullanmış olduğunu söylesek de özellikle bu geleneğin önemli bazı problemlerine de yer vermediği gözden kaçmamaktadır. Mesela, tabiat bilimlerinde doğal cisimlerin nedenleri denilen dört neden ve bu bağlamda rastlantı ve talih konusunda Ebherî'nin bir şey söylemediği görülmektedir. Ayrıca organik varlık tabakalarını incelerken sadece nebati nefis, hayvani nefis ve insani nefis kavramları üzerinde durarak bu üç varlığın metafizik boyutlarını ele almış tabiat bilimleri boyutunu yani biyolojik ve fizyolojik varlığı üzerinde durmamıştır.

Ebherî İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sını iyi bilmektedir. Bunun içindir ki Ebherî, bu eserin yanı sıra İbn Sînâ'nın diğer eserlerini de merkeze alarak *Hidâyetü'l-hikme*'yi kaleme almıştır. İbn Sînâ'nın *Tabiiyât*'ında geçen ve her biri müstakil bir kitap şeklinde genişçe yer ayırdığı tabiat felsefesinin kavram ve problemlerine Ebherî, sadece tek bir cümle veya kısa bir açıklama ile hacimli bir eserin özetini sunma başarısını göstermiştir. Kanaatimizce bunun sebebi Ebherî'nin ya eserinin didaktik tarzına sadık kalma kaygısından ya da geniş yazmayı benimsememesinden kaynaklanmıştır.

Hâsılı Ebherî, metafizik kavramları ve problemleri ele alırken olduğu gibi, tabiat felsefesinin kavramlarını ve problemlerini de ele alırken Aristocu ve İbn Sinacı felsefe geleneğine sadık kalmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu çalışmamızda biz sadece Ebherî'nin felsefesinin kendisini önceleyen Meşşai geleneğin ve İbn Sînâ'nın kaynaklığına dayandığı konusuna küçük bir katkıda bulunmak istedik. Bu çalışma, Aristocu Meşşai geleneğin Ebherî kanalıyla Osmanlı düşüncesinde bıraktığı etkiye ve bundan sonra Ebherî ve düşüncesi üzerinde yapılacak çalışmalara ışık tutması açısından mütevazı bir katkı amacını taşımaktadır. Bundan sonra Ebherî'nin mantık düşüncesinin kaynaklarının tespitinin yanı sıra diğer eserlerinin de Meşşai gelenekteki kaynaklarını tespit etmek, akademik çalışmaların konusu olabilir. Ayrıca Osmanlı düşünce geleneğine damgasını vuran Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* şerhleri üzerinde akademik çalışmalar yapmak da mümkündür.