EBHERÎ'NİN METAFİZİK TERMİNOLOJİSİNİN İBN SÎNÂ'DAKİ KAYNAKLARI

Cevdet KILIÇ*

Giriş

İslâm felsefesi, İbn Sînâ (987-1037) ile, X. yüzyılda, Aristo (MÖ.384-322) mantığı, tabiat bilimi ve felsefesinin, Batlamyus (85-165) astronomisinin, Galen (129-199) tıbbının ve Euclides (MÖ.?440-?360) geometrisinin Ortaçağ'daki sentezini ifade eden bilim ve düşüncesi ile Doğu'da ve Batı'da büyük bir ilgi ve hayranlık uyandırmıştır. İbn Sînâ'nın felsefesinin yapısında Ortaçağ felsefesinin bütün karakteristiğini yansıttığını görürüz. Onun felsefesi, kendi bütünlüğü içinde, varlığın bütün ilmini ve müspet ilimlerin dayandığı prensiplerin tümünü kuşatmaktadır. İslâm dünyasında hemen hemen her dönemde İbn Sînâ'nın fikirleri doğrultusunda onun açtığı çığırı takip eden, düşünceler geliştiren, zaman zaman onun fikirlerini benimseyenlerinin yanı sıra, karşı çıkan ve eleştiren, buna rağmen yine de pek çok noktada onun tesirinde kalan önemli bir düşünürler grubu da varlığını sürdürmüştür. Onun etkileri sadece Ortaçağ'la sınırlı kalmayıp, günümüze kadar gelmiştir.

XIII. asırda İbn Sînâ'cı geleneğin temsilcilerinden biri, *Hidâyetü'l-Hikme*[1] ve diğer eserleriyle klasik İslâm Felsefesi'nin kavramlarını ve problemlerini didaktik bir tarzda sunan, Esirüddîn el-Ebherî (?-1265) olmuştur.[2] Bu özelliğinden dolayı onun gerek mantık, gerekse felsefî eserleri, kendisinden sonra geniş bir kültür coğrafyasında felsefe

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

[1] Ebherî'nin bu eseri, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr.863; Fatih, nr. 5394; Carullah, nr. 1410; Hasan Hüsnü Paşa nr. 1480. ilgili kısım ve numaralarında el yazmalar ve matbu halde bulunmaktadır. Biz, bu çalışmamızda Süleymaniye kütüphanesi Fatih nr.5394'ü esas alacağız.

[2] Esirüddin el-Mufaddal İbn Ömer İbn el-Mufaddal es-Semerkandî el-Ebherî'nin hayatı hakkında pek fazla bir şey bilinmemekle beraber, kaynaklarda Musul'da doğduğu ve Semerkantlı bir aileye mensup olduğu belirtilmektedir. Hatta bazı araştırmacılara göre Afyon'un Çay ilçesine bağla Eber gölü civarında bulunan Eber köyüne mensup olduğu ve türbesinin de orada olduğu ileri sürülmektedir. Bkz.; M. Saadettin Aygen, *Büyük Filozof Esirüddin Ebherî*, Afyon 1985, s. 6-7., Ancak bu görüş pek inandırıcı gelmemektedir. Kendisinin beldeye değil de kabileye nisbesinin daha ön planda olduğunu düşünecek olursak, Semerkant'lı olduğu yönündeki rivayetlerin doğruluğu ağır basmaktadır. İlk tahsilini Musul'da yaptığı, Horasan, Bağdat, Erbil gibi dönemin meşhur ilim merkezlerine ilim tahsili için seyahatler yaptığı Musul hükümdarının sarayında himaye gördüğü ve Anadolu'da bulunduğu bilinmektedir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn, an Esmai'l-Kütûb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941, (Beyrut 1982, ofset baskı), C. II, s. 2028-2029; Hasan Ayık, *Ebherî'nin Hayatı, Eserleri Fikirleri*, SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1991, s. 4; Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 2000, s. 53; Abdullah Yormaz, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı Düşüncesindeki Yeri*, MÜSBE., basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2003, s.2; Bingöl, Abdülkuddüs, "Ebherî" TDVİA., İstanbul 1994, C.X, s. 75-76; Köz, İsmail, "İslam Mantık Külliyatının Teşekkülü", Felsefe Dünyası, Ankara 1999/2, sa. 30, (91-112), s. 109.

eğitiminin temel kaynakları arasında yer almıştır. Özellikle onun *Îsâğûcî*[3] ve *Hidâyetü'l-Hikme*'si Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Üzerinde en çok şerh ve haşiyelerin yazıldığı bu iki eser, Osmanlı düşünce geleneğindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.[4]

Bu makalemizde Ebherî'nin kullandığı metafizik terminolojinin İbn Sînâ'nın esrelerinde kullandığı metafizik terminolojiden yararlanıp yararlanmadığı, etkisinin olup olmadığı gibi hususları tespit etmeye çalışacağız. Şimdiye kadar Ebherî ile İbn Sînâ karşılaştırılması üzerinde yapılan her hangi bir çalışmanın olmaması, bizi böyle bir araştırmaya sevketmiştir. Ancak bir makalenin sınırlarını da aşmamak amacıyla çalışmamızı sadece Ebherî'nın *Hidâyetü'l-Hikme*'sinin *İlâhiyat* bölümü ile sınırlandırdık.

1. İbn Sînâ'dan Ebherî'ye İbn Sînâ'cı Felsefe Geleneği

Ebherî'nin İbn Sînâ ile felsefi bağlantısını tespit etmek açısından İbn Sînâ'dan Ebherî'ye kadar geçen yaklaşık iki asırlık zaman diliminde yer alan İbn Sînâ felsefesinin öğrencileri ve takipçilerini zikretmek yerinde olacaktır. İbn Sînâ'nın izinden giden öğrencilerinin başında aynı zamanda arkadaşı ve yardımcısı olan Ebu Ubeyd el-Cûzcânî gelmektedir. Cûzcânî, İbn Sînâ'nın ölümüne kadar yanından ayrılmamış, onun kitaplarını derlemek ve yazıya dökmenin yanı sıra, İbn Sînâ'nın eserlerine önsöz yazarak zenginleştirmiş, hocasının yazmayı düşünüp de yazamadığı konularda onun fikirleri ışığında eserler kaleme almış ve en önemlisi de İbn Sînâ'nın Kitabu'ş-Şifâ adlı eserinin mukaddimesinde İbn Sînâ biyografisini yazmıştır.[5] İbn Sînâ'nın diğer takipçileri, İsfahanlı İbn Zeyle(ö.1048) ile Behmenyâr b. Merzubân

---

[3] Bu eser, Aristoteles'in *Organon*'unun bütün bölümlerinin özet olarak ele aldığı mantığa dair *Hidâyetü'l-Hikme* gibi didaktik bir eser olup, ismi her ne kadar Porfiryus'un aynı isimli mantık kitabından hem isim ve hem de bazı konular ödünç alınmış olsa da, bir Mantığa giriş kitabı olarak özellikle Osmanlı medreselerinde asırlar boyunca ders kitabı olarak okutulmuştur. Aynı zamanda bu eser, İbn Sînâ'nın mantığa dair eserlerinin yerini alacak şekilde bir popülariteye sahip olmuş ve pek çok bilim adamı tarafından şerhedilmiştir. Bu isimle sadece Ebherî değil, ondan önce Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ da birer mantık kitabı kaleme almıştır. Bkz.: Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964, s. 196; Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası Arap Felsefesinin Altın Çağı" *İbn Sînâ'nın Mirası*, der.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004 (133-152), s. 148; Ebherî, *Îsâğûcî*, metin, çeviri ve inceleme; Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998, s. 17, 35.

[4] Ebherî'nin bu eserine yapılan şerhler oldukça fazladır. Bunlardan bazılarını zikredecek olursak; Mir Hüseyin el-Meybudî'nin(ö.1475) *Şerhu Hidâyetü'l-Hikme* (İstanbul 1283). (Bu eser, Akkirmanî tarafından *İklilü't-Terâcim* adıyla Osmanlıca'ya çevrilmiş ve İstanbul'da basılmıştır. Bu eserde sadece fizik ve metafizik bölümü yer almaktadır.) Mollazade Ahmet b. Mahmut el Herevî'nin şerhi, İbn Şerif el-Hüseyin'in *Hallü'l-Hidaye* isimli şerhi, Şemsüddîn Muhammed b. Mübarek Şah el-Buharî'nin Şerhi, Abdülkerim b. Abdun-Nûr Münîr el-Halebî'nin şerhi, Eminüddîn es-Salî'nin şerhi, Sa'duddîn Mes'ud b. Muhammed el-Kazvinî'nin şerhi, Eminüddevle'nin şerhi bunlardan birkaçıdır. Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. II, s. 2029; Gutas, a.g.m., s. 148-149; aynı mlf., "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları" *a.g.e.*, s. 168; Ayık, *a.g. tez*, s. 12; Bingöl, "Ebherî" TDVİA., *a.g.m.*, C.X, s. 75-76;

[5] Gutas, Dimitri, "Avicenna: Biography", Encyclopadia Iranica, ed.: Ehsan Yarshater, London Newyork 1989, C. III, s. 67-70; Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1997, s. 6; İbn Sînâ, *eş-Şeyh Er-Reis'in Hayatı*, İbn Sînâ, Risâleler, notlar ve çeviri Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2004, s. 11.

(ö.1066)'dır.[6] Bu iki filozofun İbn Sînâ'ya bazı konularda sorular yöneltilmiş ve onun da *el-Mübâhasât* adlı eseri bu sorulara verdiği cevaplardan derlemiştir.

İbn Sînâ'nın fikirlerini kendinden sonra gelenlere aktaran en önemli öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân'dır. O, İbn Sînâ felsefesinin özellikle, *eş-Şifâ, en-Necât ve el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserlerin geniş bir özeti mahiyetinde olan *Kitabu't-Tahsîl* isimli bir eser kaleme almıştır.[7] İbn Sînâ'nın öğrenci silsilesi ve fikirleri daha ziyade Behmenyâr vasıtasıyla devam ederek İslâm dünyasına dağılmıştır. İbn Sînâ'nın bir diğer önemli öğrencisi de Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ma'sumî'dir. El-Ma'sumî, Birunî(973-1051)'nin İbn Sînâ'nın fikirlerini eleştirmesi üzerine filozofun cevap vermekten kaçındığı onun yarine Mâsumî'nin cevap verdiği kaydedilmektedir.[8] İbn Sînâ felsefesini Horasan bölgesine yayan Ebu'l-Abbas Fazl b. Muhammed el-Lükerî (ö.1123)'dir.[9] Îlâkî ve Sâvî (ö.1140)'de bu amaçla Horasan ve İran'da çalışmışlardır. Bundan sonra İbn Sînâ geleneği, Lükerî'nin öğrencisi Efdalüddîn el Gilânî, onun da öğrencisi olan ve İbn Sînâ'nın *en-Necât* isimli eserine şerh yazan Ebu Ali Sadreddin Muhammed b. Harisan es-Serahsî ile devam eder. Daha sonra ise, Feridüddîn Damâd en-Nîsâburî gelmekte olup bu zat, Nasireddîn Tûsî(1201-1274)'nin hocasıdır. Tûsî, İbn Sînâ felsefesini iki öğrencisiyle birlikte Şiî İslâm dünyasına tanıtmıştır. Fahreddîn Râzî (1150-1209) de XIII. yüzyılda İbn Sînâ felsefesini Sünnî İslâm dünyasına tanıtanlardandır. Gazâlî (1058-1111) gibi Fahreddin Râzî de birçok konuda İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirmiş olsa da sisteminin entelektüel temellerini onun felsefesinin üzerine kurmaya çalışmıştır. Böylece XIV. yüzyıla kadar ulaşan İbn Sînâ felsefesi, artık bundan sonra Fahreddin Râzî'nin öğrencisi olan Esirüddîn el-Ebherî ile Osmanlı düşüncesine intikal edecektir.

Ebherî'nin diğer hocası da, Kemaleddin İbn Yunus (ö.1242)tur. İbn Yunus, özellikle Yunan bilimlerinde uzmanlığının yanı sıra, Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinin takipçisi olma özelliği ile de dikkati çekmektedir. İbn Yunus, Musul'da yaşamış olup, fıkıh ve hadis gibi din ilimlerinin yanı sıra tarih, felsefe, musikî, astronomi, kimya, simya fizik ve tıp ilimlerine de vakıf bir şahsiyetti.[10]

İbn Sînâ felsefesi, bu zikrettiğimiz öğrencileri ve takipçileri tarafından İslâm toplumunun tüm entelektüel ve ilmî çevrelerini harekete geçirmiştir. Ancak, İbn

---

[6] İbn Sînâ'nın önde gelen öğrencilerinden biri olarak bilinen Ebû Mansur el Hüseyin Bin Muhammed b. Ömer b. Zeyle, matematik ve musikî alanında uzman birisi olarak bilinmektedir. İbn Sînâ'nın *eş- Şifa*'nın *Tabiiyyat* kısmını özetlediğinden dolayı Hakîm lakabıyla anılmıştır. Çalışmalarının çoğunu İbn Sînâ'nın eserlerini özetlemek veya şerhetmekle geçtiği kanaati yaygındır. Bkz.: Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tarihu'l-Hukemai'l-İslâm*, (nşr.: Memduh Hasan Muhammad) Kahire 1996, s. 115-116;

[7] Kaya, Mahmut, "Behmenyâr b. Merzûbân", TDVİA., İstanbul 1992, C. V., 354-355.

[8] Ebü'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhaki, *Tetimmetu Sıvani'l-hikme* nşr. Muhammed Şefi, Lahor 1932, Lahor s. 95-96; Bedevi. Abdurrahman, *Aristo 'İnde'l-'Arab*, Kuveyt 1978, s. 35.

[9] Levkerî ismi bazı kaynaklarda Lükerî olarak da geçmektedir. Bkz., Gutas, a.g.e., s. 142, krş, Bekir Karlığa "İbn Sînâ" (etkileri), TDVİA., C.XX, (319-358) s. 346.

[10] İbn Ebu Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etibba*, Kahire 1882, C.I, s. 306-308, II, 204; İbn Hallikan, *Vefayatü'l-Ayân*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, (I-VI), C.V, s. 311-318; Gutas, *a.g.m.*, s. 148. Şeşen, Ramazan, "İbn Yunus, Kemaleddin" TDVİA, İstanbul 1999, C.XX, (452-453) s. 453.

Sînâ'nın ölümünden sonra tüm alanlardan entelektüellerin çok sayıda hücumuna maruz kalmıştır.[11]

2. Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme*'sinin Tahlîli

Felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanında verdiği eserlerle, İslâm dünyasında ilim ve düşüncenin gelişmesine büyük katkısı olan Ebherî'nin bir İbn Sînâ takipçisi vasfını kazandıran sebeplerden en başta geleni, konusu felsefe olan eserlerinin muhteva ve metod açısından İbn Sînâ'nın eserlerine benzerlik arz etmesindendir[12]. Ebherî'nin de İbn Sînâ tarafından belirlenen yoldan giderek *Hidâyetü'l-Hikme*'sini mantık, fizik (tabi'iyât) ve metafizik (ilâhiyat) diye üç temel felsefî disiplinde ele aldığı görülmektedir. Bu eserin son bölümünde ise, ahiret halleriyle ilgili bir "hatime" yer almaktadır. Bu bölümlerin sıralanışı ve ele alınışına bakıldığında felsefi terminolojinin işleniş tarzı ve sistematiği, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ,en-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât* gibi eserlerin sistematiğine benzemekle birlikte aynı zamanda bu eserlerin özeti niteliğinde olduğu göze çarpmaktadır.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme'sinin İlâhyiat* bölümü üç fenden oluşmaktadır. I. Fenn, Varlıkların sıfatlandırılması hakkında olup yedi fasıldan oluşmaktadır. 1. fasıl, küllî ve cüz'î; 2. fasıl, birlik ve çokluk; 3. fasıl, öncelik ve sonralık; 4. fasıl, kadim ve hadis; 5. fasıl, kuvve ve fiil; 6. fasıl illet ve malül; 7. fasıl, cevher ve araz. II. Fenn, Yaratıcı'yı ve Onun sıfatlarını bilme başlığını taşımakta olup on fasıldan oluşmaktadır. 1. fasıl, kendisi sebebiyle Zorunlu Varlık'ın ispatı; 2. fasıl, Zorunlu Varlık'ın varlığıyla mahiyetinin aynı olması; 3. fasıl, Zorunlu Varlık ve taayününün aynı olması; 4. fasıl, Zorunlu Varlık'ın bir olması; 5. fasıl, Zorunlu Varlık'ın bütün yönleriyle zorunlu olması; 6. fasıl, Zorunlu Varlık'ın var oluşunda mümkün varlıklara ortak olmaması; 7. fasıl, Zorunlu Varlık'ın kendisi sebebiyle bilmesi; 8. fasıl, Zorunlu Varlık'ın küllileri bilmesi; 9. Fasıl, Zorunlu Varlık'ın cüz'ileri küllî bir şekilde bilmesi; 10. fasıl, Zorunlu Varlık'ın irade sahibi ve cömert olması. III. Fenn ise Melekler hakkında olup dört fasıldan oluşmaktadır: 1. fasıl, aklın ispatı hakkındadır; 2. fasıl, akılların çokluğunun ispatı; 3. fasıl, akılların ezelîliği ve ebedîliği; 4. fasıl ise, akılların yaratıcı ile cismânî âlem arasındaki aracılıkları hakkındadır.

Eserin sonunda yine İbn Sînâ'nın eserlerine benzer bir tarzda ahiret halleriyle ilgili "hatime" yer almaktadır. Bu bölüm altı "hidaye" başlığı altında şu konular yer almaktadır; 1. nefsin, bedenin ölümünden sonra da var olduğu; 2, 3. lezzet ve elem konuları, 4. nefsin kemale arzu duyması; 5. kemale ermiş nefsin Rabbiyle ittisal etmesi; 6. kemale ermemiş nefsin azap çekmesi gibi meseleler ele alınmıştır.

---

[11] Bu hücumlardan bir kaçını burada zikredecek olursak; Gazzâlî(ö.1111)'nin *Tehafüt*'ü, Şehristânî (ö. 1153)'nin *Müsara'atü'l-Felâsife*'si, Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûnu'l-Hikme* adlı eserleri, Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi(ö.1234)'nin *Reşfü'n-nesaihi'l-imaniyye ve keşfü'l-fadaihi'l-Yunaniyye* adlı eseri ve İbn Teymiyye(ö.1328)'nin yazdığı *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* ve *Der'u tearuzi'l-akl ve'nakl ev muvafakatu sahihi'l-menkuli li sarihi'l-makul* adlı eserleri örnek verilebilir.

[12] Ebherî'nin, onbeş tane felsefe ve mantık, yedi tane astronomi ve iki tane de geometri alanında eserleri bulunmaktadır. Bkz. Ayık, *a.g.tez, s.9;* Yormaz, *a.g.tez,* s. 3.

3. *Hidâyetü'l-Hikme*'nin *İlâhiyat* Bölümünün İbn Sînâ'daki Kaynaklarıyla Karşılaştırılması.

Ebherî,'nin metafizik terminolojisini tespit etmede *Hidâyetü'l-Hikme*'sinin *İlâhiyat* bölümünü esas aldık. bu eserinde ele aldığı kavramları kısa ve öz biçimde didaktik bir tarzda sunmuştur. Bu bölümün dokusunu koruyarak çift sütun halinde ve her iki sütunda da bu iki filozoftan alıntılar yaparak benzerliklerini vurgulu bir tarzda sunmaya çalıştık. Bunu yaparken İbn Sînâ'nın özellikle *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârat ve't-Tenbihât* isimli eserlerini esas aldık. Bunların yanı sıra *er-Risâletü'l-arşiyye*, *İsbâtu'n-Nübuvve*, gibi risalelerinden de istifade ettik.

I. BÖLÜM
VARLIĞIN KISIMLARI

1. Cüz'î ve Küllî

Bu fennin ilk konusunu Ebherî, cüz'î ve küllî (tümel ve tikel)kavramlarına ayırmıştır. Küllînin sayı bakımından bir olmayan ve dış dünyada bulunan cüz'îlerin her birinin neftse uygun olan makul bir mana olduğu belirtilmektedir. Cüz'i konusunda ise, külli tabiata ilave olarak belirgin bir şekilde ortaya çıktığı belirtilir. İbn Sînâ ise, eserlerinde bu kavramlara yer vererek, varlığa özgü arazlar olarak değerlendirmiş ve metafizik anlayışında aklın varlık hakkındaki değerlendirmelerinden biri olarak ele almıştır.

	Ebherî	İbn Sînâ
Cüz'î ve Küllî	**Küllî (tümel) olan** sayı itibarı ile bir değildir. Aksi halde, bir şey, beyaz ve siyah gibi, biri diğerine zıt, arazlarla, aynı anda vasfedilirdi ki bu bir çelişkidir. Bilakis Külli: Dış dünyada cüz'iyyattan her birerine **nefste uygun olan makul bir manadır.** Şu halde nefste olan anlam, **eğer dış dünyadaki şahıslardan bir şahısta bulunsa, muhakkak ki o şey, sadece o şahıstır; işte bu da, asla tezat olmayan küllîdir.** **Cüz"i (tikel) ise,: Küllî tabiat üzerine ilave olarak belirgin bir şekilde ortaya çıkar.** Çünkü küllî olanın kendini tasavvuru, **ortaklığa engel değildir. Şahsın taayyünü ise küllî tabiata bir ilavedir.**[13]	**Bir şeyin küllî olması, şeyin iki ayrı ilkeye sahip olması demektir. Cüz'i ise; var olanı bölen şeydir. Mesela nefs ve beden insanın birer cüz'üdür. Cüzler küllün varlığına dâhil ve aynı zamanda onun varlık bakımından dayanağıdır.** Bu açıdan varlığı külli olan şey, cüzleriyle birlikte değerlendirilmelidir.[14] (...)İnsan gibi, pek çok şeye **bilfiil yüklem olan anlama tümel denilir.** (...)Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir.(...)[15] (...) **Tümel; tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şeydir.** (...) **Tikel, tasavvurun kendisi, anlamının pek çok şeye yüklenmesini engelleyen şeydir**[16]**.** (...)Tümel insan veya at olduğunda burada tümellik anlamından daha başka bir anlamı

[13] Esîrüddîn Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 5394, vr.48a.
[14] İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyat)*, (I-II) thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961 C.I, s. 210-211.

daha var ki, o da atlık'tır. Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez
(...) Tümel, tümel olması bakımından **sadece tasavvurda bulunur.** Tümel, parçalarıyla sayılmaz ve tikeller onun varlığına dâhil değildir. Tümelin doğası kendisindeki parçaları var eder. (...) **Tümelin doğası tikellerin doğasının bir parçasıdır.** Tümel her tikele yüklem olarak tümel olur. Tümelin tikelleri sonlu değildir. Tümel tikellerin kendisiyle bulunmasına gerek duymaz.(...)[17]

Ebherî, tümel ve tikel kavramlarını ele alırken: Sayı itibari ile küllî'nin bir olmaması, içinde çokluğu barındırması, dış dünyadan cüz'iyyattan her birerine nefste uygun olan makul mana bir şeye küllilik yüklenmesi durumunda iki zıt şeyi aynı anda kendi içinde barındırması gerekeceğinden bunun bir çelişki doğuracağını ifade etmesi, cüz'i ve küllî kavramlarına olan yaklaşımlarında İbn Sînâ'nın tümel tanımlamalarında ve onun gerçekliği hakkında verdiği bilgilere dayanarak İbn Sînâ'dan etkilendiğini söylemek mümkündür.

2. Bir ve Çok

Ebherî bir ve çok'un tanımını yaparken; birin kendisinde bir olması yönüyle bölünmeyen şeye bir denildi şeklinde tanımlama yaparak çeşitleri hakkında bilgi verir., Çokluğun ise birin karşıtı olduğunu vurgular.[18] İbn Sînâ ise, İbn Sînâ ise, *Şifâ, Necât* ve *İşârât'ta* Bir kavramına getirdiği açıklamalarda Ebherî'nin temas ettiği bir ve birin çeşitlerine saydığımız eserlerinde daha geniş ve farklı bir açılardan yaklaşmaktadır.

	Ebherî	**İbn Sînâ**
Bir ve Çok	Bir, **cihet** açısından bölünmeyen şeye bu birdir denilir. Bir, bazen **cins** itibarı ile bir olur. İnsan ve at gibi. Bazen **nev'** itibari ile bir olur. Zeyd ve	(...) "Bir kelimesi, her birinde kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme **olmamada birleşen anlamlara eşit dereceli olarak söylenir.** Fakat bu anlam, onlarda **öncelik ve sonralıkla** bulunur. Bu henüz arazî olarak birdir.

[15] İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 190.
[16] İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 196.
[17] İbn Sînâ, *a.g.e.*, s, 211-212.
[18] Ebherî, *a.g.e.*, vr.48b
[19] Bu bahsin hidâye kısmında Ebherî, 'karşıt kavramlar'ı dört cihetten ele almıştır. İbn Sînâ ise metafiziğinde böylesi bir karşıt kavramlara değinmediği anlaşılmaktadır. Bunlar; zıtlık, izafe edilenler, yoksunluk ve sahip olma, olumluluk ve olumsuzluktur. Şöyle ki; **İki şey bazen birbirine karşıt gelebilir ve bu ikisi bir şeyde bir araya gelmezler.** Bunlar dört cihetten bir şeyde bir araya gelmez. *Birincisi:* Bir birine **nispet edilmeyen**

Amr gibi.
Bazen **yüklem** bakımından bir olur. Pamuk ve kar gibi.
Bazen **özne** bakımından bir olur, Katip ve gülen gibi.
Bazen **sayı** itibarı ile bir olur, Zeyd gibi.
Bazen **bitişik olma** suretiyle bir olur. Böylesi bir bir, **bilkuvve** birbirinden parçalara ayrılabilir ve biri birine benzer parçalara bölünür.
Bazen bir, **terkiple** olur ki, bunda da bilfiil çokluk vardır. Ev gibi. Bazen ise **hakiki** bir olur ki, bu asla bölünmez. **Çokluk** ise, birin karşıtı olandır.[19]

Arazî olarak bir, diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve **o ikisi birdir** denilmesidir. Bu iki şey ise ya bir konu ve arazî bir yüklemdir. Mesela Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir, Zeyd ve doktor birdir sözünde olduğu gibi. **Ya da bu konudaki iki yüklemdirler.** Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir, sözümüzde olduğu gibi. Çünkü tek bir şey doktor ve Abdullah'ın oğludur. Veya kar veya tuğla birdir. Yani beyazlıkta, ifademizde olduğu gibi **tek bir arazî yüklemde** iki konudur. Çünkü her ikisine bir araz yüklem olmuştur.
(...) Ancak bizzat bir, **cins bakımından bir, tür bakımından bir, fasıl bakımından bir, ilişki bakımından bir, konu bakımından bir ve sayı bakımından bir gibi çeşitli kısımlara ayrılır.**
Sayı bakımından bir, bitişiklikle olabilir, temasla olabilir, türünden dolayı olabilir ve zatından dolayı olabilir.
Cins bakımından bir, yakın cinsle ve uzak cins sayesinde olabilir.
Tür bakımında bir de, başka türlere

---

ve mevcut olan iki zıt. Siyah ve beyaz gibi. *İkincisi:* İkisi de mevcut olup biri diğerine nispetle düşünülebilen **iki varlıktaki izafet karşıtlığıdır.** Babalık ve evlatlık gibi. *Üçüncüsü:* **Yetenek ve yokluk** itibarı ile birinin diğerine olan karşıtlığıdır. Bunlar da iki zıt şeydir ki; birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Fakat varlığı kabul edenin konumuna göre tabir olunan sahip olma ve yoksunluğun zıtlığıdır. Görme ve körlük, ilim ve cehil gibi. *Dördüncüsü*: **Olumlu ve olumsuz** açıdan birinin karşıtlığıdır. Atlı olma veya atsız olma gibi. Bu zamirde olup varlıkta değildir. Ebherî, *a.g.e.*, vr. 48b.

[20] İbn Sînâ "süreklilik bakımından bir" dediği ve Ebherî'nin temas etmediği bir başka tür 'bir'den bahsetmektedir. Süreklilik bakımından birlik; ya yalnızca ölçüyle birlikte düşünülür veya başka bir doğayla birlikte düşünülür. Su veya hava gibi. Süreklilik bakımından bire konuda bir olmak ilişir. Çünkü gerçek olarak sürekli olan konu, tek bir doğaya sahip yalın cisimdir. Dolayısıyla süreklilik birliğinin konusu doğa bakımından da bir olmaktadır. Zira onun doğası farklı suretlere bölünmez. Hatta deriz ki sayı bakımından bir, bir olması hasebiyle sayı bakımından bölünmez. Ancak sayı bakımından bir, birliğin iliştiği doğa açısından bakılması gerekir. Bu durumda sayıca bir, ikiye ayrılır. Birincisi birliğin iliştiği doğası çoğalmayandır. Mesela bir insan gibi. İkincisi ise, doğası çoğalandır. Mesela bir su, bir çizgi gibi. Çünkü kimi zaman su, sular, çizgi, çizgiler olur. İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 97; Ayrıca bkz., *en-Necât*,(İlâhiyat), Nşr.: Muhittin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938, s. 199, 200.

[21] Ebherî'de olduğu gibi İbn Sînâ da **çokluğu,** birin karşıtı olarak ele almakta ve çokluğun birliklerden meydana geldiğini söylemektedir: "Çokluk, sayının cinsi gibi değil, sayının ta kendisidir. Çokluğun hakikati de birliklerden meydana gelmiş olmasıdır". "Birlik çokluğu var eder oysa hiçbir zıt kendi zıddını var etmez bilakis onu yok eder ve geçersiz kılar. Bir şey zıddını onun konusuna yerleşerek ortadan kaldırır. Birlik de konuya birlik ve çokluğun iliştiğini mümkün saydığın tarzda çokluğa ait konuya yerleşmekle çokluğu ortadan kaldırır." **"Çokluk birlik ile meydana gelebildiği gibi aynı şekilde onun ortadan kalkmasıyla yok olur.** Çokluk asla doğrudan yok olmaz." İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I. s. 108, 109, 110; C.II, s. 303.

ayrılmayan yakın türle ve uzak türle olabilir. Uzak türle olması durumunda değerlendirme bakımından farklılık olsa da birinci bölümün iki kısmından biriyle uyuşabilir.

Bir **varlık, tür bakımından bir ise,** hiç şüphesiz **fasıl** bakımından da birdir. Malumdur ki cins bakımından bir, tür bakımından çoktur. **Tür bakımından bir, sayı bakımından çok olabilir.** Türün doğası tek bir fertle sınırlı olduğunda sayıca çok olmaz ve bu durumda bir yönden tür ve bir yönden tür değildir. Çünkü bir yönden tümeldir, bir yönden tümel değildir.

Süreklilik bakımından bir ise, bir yönden bilfiil bir olur, bir yönden ise onda çokluk vardır.[20]

Hakiki olanda ise, yalnızca bilkuvve çokluk vardır. Bu ise ya çizgilerde açısı olmayandır; yüzeylerde düz yüzey, cisimlerde bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde bir açıya açılma bulunmayan cisimdir. Ardından kendisinde bilfiil çokluk bulunup uçları ortak bir sınırda karşılaşan şey gelir. Mesela açı tarafından kuşatılan iki çizginin toplamı gibi.

Çok

Bir başka açıdan İbn Sînâ'ya göre bir, **zorunlu olarak çoğalmayandır.** Burada bir'in mahiyetini açıklamada **çok** kavramını kullanmış oluruz ki **çokluğun bir ile tanımlanması kaçınılmazdır.** Çünkü bir, çokluğun ilkesidir ve onun varlığı ve mahiyeti birdendir. Sonra çokluğu tanımladığımız her tanımda mutlaka Bir'i kullanırız. "Yani çokluk birlikten oluşan toplamdır." Böylece çokluğun tanımında birlik alınmış oldu ve çokluğun tanımında toplamı alma işlemi yapılmış oldu.[21]

Görüldüğü gibi Ebherî, bir'in dokuz çeşidine, çok'u ise sadece bir'in karşıtı olarak tanımlarken, İbn Sînâ'nın hemen hemen aynı olan tasnifine uymaktadır. Ayrıca Bir'in çok, çoğalma, toplam, bölünme, akıl, ortaklık, birlik, varlık gibi kavramlarla olan ilgisini de ortaya koymuştur.

3. Önce ve Sonra

Öncelik ve sonralık konusunda Ebherî, önceliği; zaman, tabiîlik, şeref, rütbe ve sebeplilik açısından öncelik üzerinde durmaktadır. Sonralık ise, önce olanla karşıt olan olarak belirtmektedir. İbn Sînâ, tertibe sahip olan şeylerde bir öncelik ve sonralık

olduğunu vurgular. Ebherî'de İbn Sînâ gibi öncelik ve sonralığı çeşitli açılardan ele almıştır.

	Ebherî	İbn Sînâ
Önce ve Sonra	*Önce olan* 5 kısımdır. Birincisi: **Zaman itibarı ile** önce olandır ki bu açıktır. İkincisi: **Tabii bakımdan** önce olandır. Sonra icadı mümkün olmayan bir şeydir. Ancak sonra olanın mevcut olması müstesna. Muhakkak ki sonra olan mevcut olmadığı halde, önce olanın bulunması mümkündür. Bir'in ikiye önceliği gibi. Üçüncüsü: **Şeref itibarı ile** önce olandır. Ebu Bekir'in Ali'ye takaddümü gibi. Dördüncüsü: **Rütbe itibarı** ile önce olan, sınırlandırılan kaynağa en yakın olandır. Mescitte ki mihraba nispetle safların tertibi gibi. Beşincisi: **Sebeplilik bakımından** önce olandır: O da eser üzere onu icap eden müessirin önceliğidir. Her ne kadar zaman itibarı ile birlikte olsalar da elin hareketinin kalemin hareketinden önce oluşu gibi. *Sonra olan* ise, **önce olana karşıt** olanlardır.[22]	(...) "Öncelik ve önce olmak, bir tertibe sahip olan şeylerde bulunur. **Mekânda** önce olan belirli bir başlangıca daha yakın olandır. **Zamandaki** öncelikte de şimdiki ana veya başlangıç olarak varsayılan her hangi bir ana nispetle durum aynıdır.[23] (...)**Tertip bakımından** öncelik kimi şeylerde doğaldır. Sözgelimi cevheri başlangıç yaptığımızda cevhere kıyasla cisim, canlıdan öncedir. Sonra bu isim (önce ve sonra) başka şeylere nakledilmiş ve üstün, **erdemli ve –erdem dışında** bile olsa- önceki de önce yapılmış ve dolayısıyla anlamın kendisi adeta belirli bir başlangıç kılınmıştır. **Böylece bir şey diğerinde bulunmayana sahipse ama diğeri yalnızca onda bulunana sahipse o şeye önce denmiştir.** **Sonralık**; varlık bakımından bu itibara sahip olan şeye naklederek ikinci henüz yokken varlık kazanan ve ikincinin varlık sahibi olması ancak o var olduktan sonra gerçekleşen şeyi ikinciden önce yapmışlardır. Bunun örneği birdir. Çünkü birin varlık kazanmasının şartı, çok'un mevcut olması değildir, ama çok'un varlık sahibi olmasının şartı birin mevcut olmasıdır. Bundan sonra (öncelik ve sonralık) bir başka yönden varlığın gerçekleşmesine nakledilmiştir. Buna göre **iki şeyden birinin varlığı, diğerinden değil de bizzat kendisinden veya üçüncü bir şeyden geliyorsa ancak ikincinin varlığı, birinciden geliyorsa, bu durum ikinciye, birinciden varlığın zorunluluğu geliyordur ki bu zorunluluk, ikincinin zatına zatından gelen bir zorunluluk değildir.** Aksine ikinci zatından gelen imkâna sahiptir. Bununla birlikte birinci her ne zaman var olursa **ikincinin**

[22] Ebherî, *a.g.e.*, vr. 49a-b.
[23] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I.,s. 163.

varlığının zorunluluğunun illeti olmanın, bu varlığın gereği olması mümkündür. Şu halde birinci, varlık bakımından ikinciden öncedir. Bundan dolayı akıl, Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder veya Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti sözlerimizi kesinlikle yadırgamaz.[24]

Görüldüğü gibi burada İbn Sînâ, Ebherî gibi **sebeplilik bakımından önce olanı** ortaya koymaktadır. Hatta, İbn Sînâ ile Ebherî'nin sebeplilik açısından öncelik konusunda verdikleri örneklerinde birbirine yakın olduğu gözden kaçmamaktadır.

Ebherî'nin ele aldığı öncelik; zaman, tabiilik, şeref, tertip ve sebeplilik açısından ele alınmışken, İbn Sînâ'nın da özellikle tertip, mekan, zaman, şeref ve sebeplilik bakımından öncelik konusuna temas ettiğini görmekteyiz. Ebherî, sonra kavramını bir cümle ile sadece önce olana karşıt diye ele alırken, İbn Sînâ bu kavramın üzerinde daha fazla durmuş ve bir'in varlık kazanmasının çok'un mevcut olması değil, çok'un mevcut olmasının şartının bir'in mevcut olmasına bağlı olduğunu söylemektedir.[25]

4. Kadîm ve Hâdis

Ebherî, kadîm'i; bizatihi kadîm ve zaman bakımından kadîm, hâdis'i ise; zâtı itibari ile ve zaman itibari ile hâdis diye ele almıştır. Ebherî'nin yaptığı bu tanımlamalardan hareketle, İbn Sînâ'nın *Necât*'ında geçen kadîm ve hâdis tanımlamalarında benzerlikler göze çarpmaktadır.

	Ebherî	İbn Sînâ
Kadîm ve Hâdis	**Kadim iki kısımdır:** **1) Bizatihi kadîm;** Başka bir şeyden meydana gelmeyendir. **2) Zaman bakımından kadîm;** Zamanı bakımından öncesi bulunmayan şeydir. **Muhdes (hâdis) de iki kısımdır:** **1) Zâtı itibarı ile hâdis olan:** Varlığı başkasından olandır. **2) Zaman itibarı ile hâdis olan: Onun zamanının bir başlangıcı vardır. O zaman da mevcut değildir. Mevcut olmadığı vakit geçer, sonra bir başka vakit gelir ve o,**	**Bir şeye kadîm derken ya zatına göre veya zamana göre denir.** **Zatı itibariyle kadîm:** Onu var eden bir ilkenin var olamamasıdır. **Zaman itibari ile kadim'e gelince:** Zamanı için bir başlangıcı olamamasıdır. **Muhdes (hâdis) te iki kısımdır; zati itibariyle muhdes:** Zatı için kendisiyle var eden bir illetin bulun-masıdır. **Diğeri de zamanı için başlangıcı olandır;** O zaman onun olmadığı bir zaman vardır ve onun yok olduğu bir öncelik vardır. Bu öncelik de bâtıl olmuştur. Bunun manası onun ma'dum olduğu bir zamanın var olduğudur. **Böylece**

[24] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I. s. 145, 146, 147.
[25] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I. s. 164, 165.
[26] Ebherî, *a.g.e.*, vr. 49-a-b.

orada mevcut olur.
Zamanî olan her hâdisin üzerinden bir madde ve müddet muhakkak geçmiştir. Çünkü onun var olma imkânı var olmasını önceler. Aksi halde kendinden önce mümkün olan sonra mümkün olurdu. Böyle olunca da, bir şeyin imkânsızlığı, imkâna dönüşmesi gerekirdi. Bu ise çelişkidir. Bu imkân, var olan bir durumdur. Zira onun imkânı menfidir sözümüzle, onun imkânı yoktur sözümüz arasında bir fark yoktur. Eğer bu imkân, vücûdî bir emr olmasa idi, muhakkak ki manâ şu olurdu: O vücudundan önce mümkün olmamasına rağmen, vücudundan önce olması mümkündür. Bu ise çelişkidir.
Bu imkân, kendi nefsiyle kaimdir. Çünkü vücudun imkânı izafet tariki ve o şeye nispetledir. Dolayısıyla onun için vücut mümkündür. O takdirde de bağımsız değildir. Bağımsız olmayınca da bir **mahal** ile ancak var olur. O da maddedir.[26]

onun var olduğu zaman onun başlangıç zamanıdır. Var oluş zamanı değildir. Çünkü onun varlığından önce zaman ve madde var olmuştur. Ve o da bu durumda ma'dumdu. Onun yokluğu, ya varlığından öncedir ya da varlığıyla birliktedir. Yokluğunun varlığıyla birlik-te olması muhaldir. O zaman geriye **onun var olmasından önce yok olması seçeneği kalıyor.**[27]

Görüldüğü gibi, Ebherî'nin, bu iki kavramı, kendisini önceleyen İbn Sînâ'nın *Necât*'ında geçen yaklaşımlarına benzer klasik bir tarzda ele aldığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ, hâdis bir varlığın var olmasından (yokluğundan) önce bir zamanın öncelemesinin söz konusu üzerinde dururken, Ebherî ise bu probleme yaklaşımında İbn Sînâ[28] gibi ve onun yaklaşımına ilaveten böyle bir zamanî önceliğin varlığının yanı sıra, hâdis bir varlığın var olma imkanının varlığından bahsetmektedir.

[27] İbn Sînâ, *en-Necât* (İlâhiyât), s. 218–219; *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I.s. 183.

[28] İbn Sînâ'nın *en-Necat*'ta bu probleme yaklaşımı şöyledir."Onun varlığı için ya bir öncelik vardır veya yoktur. Eğer onun varlığı için bir öncelik olmazsa o zaman o varlığından önce ma'dum olmaz. Eğer onun varlığı için bir öncelik olursa bu öncelik de ya ma'dum bir şey yahut ta mevcut bir şeydir. Eğer bu şey ma'dum bir şeyse onda ma'dum olduğu varlıktan önce olmaz. Eğer bu öncelik yok olursa onun varlığıyla birlikte var olur. O zaman da geriye bu önceliğin mevcut bir şey olması kalıyor. Ancak bu mevcut şey var olan bir an değildir. Bu şey onun mevcut olduğu geçmiştir. Bu da ya özü itibariyle mahiyettir ki bu zamandır. Veyahut ta başkası için olan mahiyettir bu da onun kendi zamanıdır. Her halükarda zaman var olmaktadır." İbn Sînâ, *en-Necât* (İlâhiyât), s. 218-219.

5. Kuvve ve Fiil

	Ebherî	İbn Sînâ
Kuvve ve Fiil	Kuvve, bir başka şeyde **değişme ve dönüşmenin kaynağı olan şeydir.** Cisimlerden hissedilir devamlı bir surette ortaya çıkan ve **yer, nitelik, hareket ve sükûnla** nitelenebilir **her bir eser ve fiil, kendisinde var olan bir kuvvetten sudûr eder.** Çünkü bu **sudûr eden kuvve, ya cisim olmasından, ya rastlantısal durumlardan yahut ta onda mevcut bir kuvvetten olur.** Birincisi batıldır; aksi halde, orada bütün cisimler onda müşterek olması lazım gelirdi. İkincisi de batıldır, aksi halde bu sudûr sürekli olmazdı. Çünkü inkişaf eden umur, daimi olmadığı gibi çoğunlukla da olmaz; O zaman o, onda mevcut kuvvetten sudûr eder ki arzulanan da budur.[29]	(...) Kuvve; Başkasında başkası olması itibariyle ve **değişimin ilkesi olması itibarıyla değişimin ilkesine kuvve denir(...)**[30] (...) Kendisinde etki ve edilgi caiz olana ve **bir şeyi başkasına dayandırana kuvve(...)**[31] **(...)Tesadüfî veya başka bir cismin zorlamasıyla olmaksızın kendisinden fiil ortaya çıkan her cisim kendisinde bulunan bir kuvvetle fiil yapmaktadır.**[32]

Ebherî, bu iki kavramın tanımlamasında İbn Sînâ'nın tanımlamasına benzer bir tarzda tanımını yaptığını görmekteyiz. Ancak Ebherî'nin ele aldığı kuvve ve fiil arası ilişkide fiilin kuvveden sudûruna temas ederken, İbn Sînâ kuvve ve fiilin önceliği ve sonralığı üzerinde durmuştur. İbn Sina, bu iki kavramla aklın, varlıktaki öncelik ve sonralık durumlarını kavradığını, Zaman içinde bulunan varlıklarda bilkuvveliğin bilfiillikten önce gelse bile, zaman üstü varlıklarda bilfiilliğin mutlak ve tartışılmaz bir önceliği var olduğunu belirtmiştir.[33] Bu konuda Ebherî'nin verdiği bilgiler doğrultusunda İbn Sînâ'dan ayrıldığını görmekteyiz.

---

[29] Ebherî, *a.g.e.*, vr. 49-a-b.

[30] İbn Sînâ, *en-Necât* (İlâhiyât), s. 214.

[31] İbn Sînâ'nın yaptığı **etki ve edilgi kuvvet** ayrımlarında edilgen kuvvet, başka bir şeye doğru olarak sınırlıdır. Mesela bir şekli kabul eden suyun kuvveti gibi. Çünkü ondaki biçimi kabul eden güç onda devamlı koruhur halde değildir. Mesela mumda bu iki kuvve (edilgen ve etki) birlikte vardır. İlk heyûlâda bütünün toplamın gücü vardır fakat bir şeye değil de diğerine aracılık eder. Bir şeydeki edilgen kuvve zıtlara göredir. Nitekim bunda hem ısınma hem de soğuma kuvvesi vardır. Etkin kuvve de bir şeye dönük olarak sınırlıdır. Mesela; ateşin yakma kuvveti gibi. bkz., İbn Sînâ, *en-Necât* (İlâhiyât), s. 214.

[32] İbn Sînâ bundan sonra kuvve ve fiilin önceliği ve sonralığı problemini ele almış ve fiilin, yetkinlik ve gaye bakımından kuvvetten önce olduğunu, çünkü kuvvetin bir eksiklik, fiilin ise yetkinlik olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle eksik olan şeyde kötülük ve şer, yetkinlik olan şeyde ise kemal ve hayır vardır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 179, 184.

[33] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 184,185.

6. İllet ve Malûl

Aristotels'ten beri bilinen ve İslam filozofları tarafından da benimsenen, varlıkların var olmasının ilk nedenleri,[34] Ebherî tarafından illet bahsinde ele alınmıştır.

Ebherî, illet kavramını şöyle açıklamaktadır.

	Ebherî	İbn Sînâ
İllet ve Malûl (İllet)	*İllet:* Kendisinde var olan her şey için illet denir. Sonra onun varlığından başkasının varlığı meydana gelir. Bu da dört kısımdır. 1) Maddî illet, 2) Surî illet, 3) Fail illet, 4) ve Gaî illet *Maddî illet:* **Sebeplinin bir parçasıdır**. Ancak illet, bununla **bilfiil var olması gerekmez.** Testi için çamur gibi. *Surî illet:* Malûlden bir parça-dır. Ancak, bununla **malûlün bilfiil mevcut olması gerekir.**Testi için suretin gerekliliği gibi. *Gaî illet :* **Malûlün varlığı, gai illetten dolayı** olur. Testiden amaçlanan gaye gibi. *Fâil illet:* **Ne zaman basit olursa o zaman ondan birden fazlasının sadır olması imkansız-dır.** Zira bir şeyden bir eser sadır oluyorsa o mürekkeptir. Çünkü bir şeyden sudûr eder durumda olan şey ise, kendisinden sudûr eder durumda olandan başkadır. Bu iki mefhumun tamamı veya biri, kaynağın zatına dahilseler, onun zatında bir terkip gerekir. Eğer kaynağın dışında ise o ikisi için kaynak olur ve bu etkiye kaynak olan başka bir etkiye kaynak olan varlıktan ayrıdır. Bu da özünde çokluğu ve terkibi gerektiren şeyde sona erer.[35]	*Maddî illet (unsûri illet)* ile **bir şeyin varlığının parçası** olan o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının **bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeyi** kastediyoruz. *Sûrî illet*: bir şeyin varlığının parçası olan ve o **şeyi bilfiil o şey yapan şeyi kastediyoruz.** *Gaye* ile de, kendisinden ayrı olan bir şeyin **varlığının kendisi için meydana geldiği illeti** kastediyorz.[36] *Fâil illet;* **kendi zatından farklı bir varlık veren şeyi kastediyoruz.** Yani bu illetin zatı varlığını ondan alan şeye ki bu şey onun zatından aldığı şeyler tasavvur edilmektedir. Birincil amaçla mahal olmaz. Öyleki ondan varlık alan şeyin var olma kuvvesi onun zatında ancak bilaraz bulunur. Bununla beraber varlığını bu illetten alan o varlığın bu illet nedeniyle olması bu illetin fail olması bakımından olmaması gerekir. Fakat mutlaka olması gerekiyorsa başka bir bakımdan olur. Çünkü metafizikçi filozoflar fâil ile doğabilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Oysa doğal fâil illet, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle doğa ilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir.[37]

[34] Aristoteles, *Metafizik,* çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, s. 983a 20.
[35] Ebherî, *a.g.e.,* vr. 50a.
[36] İbn Sînâ, *a.g.e.,* C.II., s. 257.
[37] İbn Sînâ, *a.g.e.,* C.II., s.258; *er-Risâletü'l-Arşiyye*, İbn Sînâ, Risaleler, çev.: Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, (45-64) Ankara 2004, s. 47.

(Malûl) Aynı şekilde **illetin varlığı tamam olduğunda, malulün varlığının zorunlu olduğunu söylüyoruz.** Yani bundan (illetin varlığının tamamı) kastımız şudur: **Malulun varlığa gelmesi, bütün geçerli durumların ortaya çıkmasıdır.** Çünkü onun varlığı, zorunlu olması idi. Ya varlığa gelmesi imkansız (mümteniül vücut) olurdu, ki bu imkansızdır. Aksi halde varolmazdı. veya varlığa gelmesi mümkün (mümkinül vücut) olurdu. O takdirde de illetin varlığa gelmesi için kendisini kuvveden fiile çıkaracak bir tercih ediciye ihtiyaç duyulurdu. Bu durumda da illetin varlığa gelmesi için gerekli olan bütün durumlar meydana gelmemiş olurdu. Halbuki biz bütün durumların var olduğunu varsaymıştık. Bu ise çelişkidir.

Durum böyle olunca açıkça ortaya çıktı ki; **İllet tamamen tahakkuk ettiğinde malulün varlığı zorunlu olur. Böyle olduğunda ise, sebepli başkasıyla zorunlu varlık, kendinde mümkün varlıktır.** Zira biz mahiyeti mahiyet olmak bakımından değerlendirdiğimizde onun için var olmak veya yok olmak mümkün değildir.[38]

Bir şeyin her ne zaman var olursa, **zorunlu olarak başka bir şeyin zorunlu olarak başka bir şeyin illeti olması gerekeceği** yadırganacak bir durum değildir. **Gerçekte bir şeyin bir başka şeyin illeti olabilmesi için o şeyin onunla birlikte bulunması gerekir.** Eğer onun illet olmasının şartı, zatının ta kendisi ise onun zatı varolduğu sürece ikincinin varlığının illet ve sebebi olur. Yok eğer illet olmasının şartı zati değilse onun zatından başka bir şeyin varlık kazanması ve varlık kazanmaması zatı gereği mümkündür ve iki taraftan birisi diğerinden evla değildir.[39] (...) **Her malûlün varlığı illetin varlığıyla zorunludur ve illetin varlığından malulün varlığından zorunlu olarak çıkar.**(...)[40]

(...) **İlleti ortadan kaldırdığımızda malûlü de ortadan kaldırmış oluruz. Ama malûlü ortadan kaldırdığımızda illeti ortadan kaldırmış olmayız.** Aksine biliriz ki önce illet kalkmış ve böylece malulün kalkması mümkün olmuştur. **Malûlün kalktığını farzettiğimizde onunla birlikte bilkuvve farzedilmesi gereken şeyi farzetmiş oluruz ki bu şey onun kalkmasının mükün olduğudur.** (...)[41] Malûlün kalkması mümkün olduğunda onun mümkün oluşu, önce illetin kaldırılmasıyladır. Dolayısıyla illetin olumsuzlanması ve olumlanması, mallülün, malulün olumsuzlanması ve olumlanmasının sebebidir.

[38] Ebherî, *a.g.e.*, vr. 50a.
[39] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s.164-165.
[40] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 166-167.
[41] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 168.
[42] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 168-169.

Malûlün olumsuzlanması, illetin olumsuzlandığının delilidir ve olumlanması da illetin olumlanmasının delilidir.[42]

Her iki filozofun illeti tanımlamalarında ve dört illete yaklaşımlarında konuyu ele alış tarzlarında bazı farklılıklar ortaya çıksa da Ebherî'nin İbn Sînâ'dan yararlandığını görmek mümkündür. Maddi illette, Ebherî **sebeplinin bir parçası ve malulun bilfiil var olması gerekmeyeceğini** söylerken, İbn Sînâ'nın yaklaşımındaki; **bir şeyin varlığının bir parçası olan o şeyi o şey yapan bilkuvve bir kuvveti kastediyoruz** demesinin aynı şeyin başka türlü anlatım şekli olarak anlamak mümkündür.

Gaî illet ile surî illettin açıklamasında da Ebherî'nin söylediklerinde İbn Sînâ'nın yaklaşımlarının benzerini görmekteyiz. Fail illeti açıklamalarda ise, Ebherî, varlığa varlık verenin özelliklerinden hareketle, İbn Sînâ ise varlık alanın özelliklerinden hareketle bir tanımlamaya gittiklerini görmekteyiz. Bu yaklaşımlarda farklılık gözükse de aslında söylemek istedikleri şeyin aynı olduğunu görmek ümkündür.[43]

Sonuç olarak Ebherî'nin söylediklerinin İbn Sînâ'nın söylediklerileyle paralellik arzetmesi ve İbn Sînâ'nın etkisiyle bu fikirlerin yoğrulmuş olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır.

7. Cevher ve Araz

Ebherî, bu bölümün sonunda cevher ve araz konusunu ele almıştır. Ebherî, her varlığın kendinde geçici olan bir şeyle tanımlandığını, varlığın her hangi bir mahalde hâl olarak bulunması durumunda bunlardan birinin diğerine mutlaka ihtiyaç duyacağını aksi halde hulûlden söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Cevher, dış dünyada bulunduğunda bir mevzûda olmayan, araz ise dış dünyada bulunduğunda bir mevzuda olan mahiyettir. Arazları nicelik, nitelik, yer, zaman, bağıntı, mülkiyet, konum, etki ve edilgi şeklinde dokuz kategoride ele alan klasik anlayışa bağlı kalarak kısaca temas etmiştir.[44] İbn Sînâ'nın tanımlamalarında ise cevher ve araz, ontolojik mana ifade eden bir kavram çiftidir.

	Ebherî	**İbn Sînâ**
Cevher ve Araz	Her varlık ya kendinde **geçici olan bir şeyle tanımlanır** ya da	**Cevherler arazların dayanağı olmakla beraber, cevherler arazlara dayanmazlar.**

[43] Ebherî bu kısımda "şey" kavramı üzerinde durmaktadır: Şey'in var olmasında fail illetin üzerine etkili olmasına ters olmadığını söylemektedir: Çünkü şey, önce yok, sonra var olsa, onun varlığa gelmesini sağlıyan sebep, ya onun yokluğu durumunda yahut varlığı durumunda veya her iki halde birden ifade eder olmakla vasfedilir. Fakat şeyin yokluğu halinde veya her iki halde birden varlığa gelmesini sağlaması caiz değildir. Zira var ve yokun bir arada olması gerekir ki bu bir çelişkidir. Böylece, Ebherî'ye göre, varlık halinde, şeyin varlığını ifade eder ki, o zamanda şeyin mevcut olması, onun malûl olmasına engel değildir. Ebherî, *a.g.e.*, vr. 50a.

[44] Ebherî, *a.g.e.*, vr., 51a-b

tanımlanmaz. Geçerli olan birinci kısım ise, **geçici olana hal onun kendisinde olduğu şeye mahâl denir. Bunlardan elbetteki her bireri, birbirine (hal mahalle, mahal halle) ihtiyaç duyar.** Aksi halde hulûl gerçekleşmez. Böyle olduğunda ise, ya mahal, halle muhtaç olur, o takdirde mahal Heyûlâ, hal ise suret olarak isimlendirilir veya bunun tersi olur; o zaman da mahal mevzu', hal ise araz olarak isimlendirilir.

O zaman deriz ki, **cevher; ayanda bulunduğunda, mevzuda bulunmayan mahiyettir.** O takdirde de bundan Vâcibü'l-Vücut ondan çıkar; zira onun varlığının ötesinde mahiyeti yoktur.

(...) eğer konu cevher ise bu durumda arazın varlığı cevherdedir.(...) [46] (...)cevher arazı mevcut kılan olmakta ve araz ile var olan olmamaktadır. Şu halde cevher varlıktan önce gelendir(..)"[47]

İbn Sina, bizzat **mevcutların kısımlarının ilkinin, cevher** olduğunu söyler.[48] **Cisimlerin duyularımız tarafından idrak edilen bütün özellikleri, nefsin cisme dayalı olarak gerçekleşen bütün yetenekleri arazdır.**[49] Yani idrak edilmeleri açısından arazlar önce gelse de varoluş itibariyle öncelik cevherlere aittir.

(...) **her cevher, cisim ve cisim olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Cevher cisim değil ise ya cismin parçasıdır ya da değildir.** Bilakis bütünüyle cisimlerden ayrıktır. **Şayet bir cismin parçası ise ya onun sureti ya da maddesidir. Eğer ayrık**

---

[45] İbn Sînâ ve diğer filozoflarda olduğu gibi Ebherî'ye göre de Araz, dokuz kategoride ele alınmıştır.

1) Nicelik, 2) Nitelik, 3) Yer(nerede) 4) Zaman (meta) 5) Bağıntı 6) Mülkiyet, 7) Konum 8) Etken, 9) Edilgi.

1. Nicelik: Eşitliği ve eşitsizliği zatında kabul eder ve üç kısma ayrılır:

1) Sayı gibi ayrışan.

2)Yoğunluk, satıh ve çizgi gibi, zat için sabit ve devamlı olan bitişik.

3) Zat için sabit ve devamlı olmayan bitişik, zat için sabit olmayan zamandır.

2. Nitelik: Bölünme ve nispeti gerektirmeyen ve şeyde hasıl olan bir durumdur. Keyfiyet de beş kışımdır.

1) Deniz suyunun tuzluluğu, balın tatlılığı gibi yerleşmiş hissedilen keyfiyetler.

2) Utangaçlıktaki kızarıklık ve korkama anındaki sarılık gibi yerleşmemiş olan duyu niteliği.

3) Nefsanî hallerde ki nitelikler. Başlangıçta yazma sanatı gibi. Yahut ilim, kitabet vb. şeylerin yerleşmesinden ve rusuh bulmasından sonra oluşan yetenek ve melekeler.

4) İstidat nitelikleri. Mesela: savunma, sertlik yahut yumuşaklık gibi davranışlar.

5) Niceliklere özel nitelikler. Mesela: üçgen, kare, satıh, çift, tek ve sayı gibi.

3. Yer: Şey'in mekânda var olması sebebiyle, şey için var olan bir durumdur.

4. Zaman: O'da bir şeyin zamanda var olması sebebiyle şey için var olan bir durumdur.

5. Nisbet: Tekerrür eden nispi bir haldır; babalar ve oğullar gibi.

6. Mülkiyet: Onu kuşatan şey sebebi ile, şey için hâsıl olan ve onun intikali ile, intikal eden bir haldir. İnsanın gömlekli, sarıklı vb. oluşu gibi.

7. Konum: Şey için hâsıl olan bir durum olup, onun parçalarının birinin diğerine oranı sebebi ile, veya şeylerin dış durumları sebebiyle şeyde hâsıl olan bir durumdur. Ayakta duruş ve oturma gibi.

8. Etken: Başkasına tesiri sebebi ile şeyde hâsıl olan bir durumdur. Kesme devam ettiği sürece, kesen gibi.

9. Edilgi: Başkasından etkilenmesi sebebi ile şeyde hâsıl olan bir durumdur. Isıtma sürdükçe ısınma gibi. Bkz., İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 93-94; Ebherî, *a.g.e.*, vr., 50b, 51a-b.

[46] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 58.

[47] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., a.g.yer.

[48] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 57

[49] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 106, 124-125.

[50] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 60.

Araz ise: Mevzuda var olandır. **Sonra cevher eğer mahal ise, o heyulâdır; hall ise surettir; böyle olmaz da, tedbir ve tasarruf bağıyla cisimlerle bağıntılıysa o nefstir; Böyle değilse, akıldır.**
Cevher bu kısımlar için, cins değildi. Zira cins olsaydı, muhakkak ki onun altına cins ve fasıldan mürekkep olan bir şeyler olurdu. **Hâlbuki nefs mürekkep olmadığı için durum böyle değildir. Çünkü o basit mahiyeti aklettiğinden mürekkep olmaz.** Aksi halde nefste bulunan basit mahiyet bölünürdü, bu ise çelişkidir.[45]

olup cismin bir parçası değil ise ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve nefs adını alır, ya da her yönden maddelerden uzaktır ve akıl adını alır.(...)[50]

İbn Sina'ya göre **Cisim, madde ve suret gibi iki cevherin birleşmesinden oluşur.** Dolayısıyla **madde ve suret, birer cismanî cevherdir.** Buna mukabil, nefs ve akıl gayri cismanî cevherlerdir.[51] Ebherî'nin cevher ve araz tanımlamalarında cevheri; **ayanda bulunduğunda, mevzuda bulunmayan mahiyet olarak, arazı, mevzuda var olan olarak tanımlaması,** İbn Sînâ'nın tanımlamalarına benzerlik arz etmektedir. Ayrıca, Ebherî'nin cevherleri; cisim ve cisim olmayanlar diye ayırması, cevher eğer mahal ise, onun heyulâ; hall ise suret olduğunu ifade etmesi, böyle olmaz da, tedbir ve tasarruf bağıyla cisimlerle bağıntılıysa onun nefs olması, böyle değilse akıl olması hususları, İbn Sînâ'nın düşüncelerinin Ebherî'ye kaynaklık ettiğinin bir göstergesi olarak kabul etmek mümkündür.

II. BÖLÜM
YARATICI İLMİ VE SIFATLARI

I. Zorunlu Varlığın Varlığının İspatı

Ebherî, Kendisiyle Zorunlu Varlığın ispatını, O'nun varlığının zorunlu olmaması faraziyesinden hareketle yapmaktadır. Kendisi **sebebiyle mümkün varlığın vücuda gelmesi için Zorunlu varlığa ihtiyaç duymasının** gerekliliğinden söz eder. Buradan hareketle Kendisiyle Zorunlu Varlığın yokluğu düşünülemeyeceğini vurgular.[52] İbn Sînâ, eserlerinin pek çok yarinde bir sebebe dayanan varlıklara, "mümkün varlık", bir sebebe dayanmayan varlıklara da "zorunlu varlık" demektedir ve zorunlu varlığın ispatını "sebeplilik" ilkesiyle yapmaktadır.

[51] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 64-65; C.II, s. 407; *en-Necât*, 237-242.
[52] Ebherî, *a.g.e.*, vr., 51b

	Ebherî	İbn Sînâ
Zorunlu Varlığın Varlığının İspatı	**Vâcib Lizâtihi olması nedeniyle yokluğu kabul etmez.** Bunun delili; eğer **varlıkta kendisi sebebiyle zorunlu varlık olmasaydı bu imkânsız olurdu.** O zaman mevcudat, tamamen kendisi sebebiyle tikellerden meydana gelirdi. Bunlardan her bireri, mümkin lizahi olur ve dışarıdan bir nedene ihtiyaç duyardı. **Mümkünatın tamamının dışında var olan varlık ise kendisi sebebiyle zorunlu bir varlıktır. Yokluğu takdiri üzere bile olsa, varlığı zorunlu olanın vücudu lüzumludur.** Hâlbuki yokluğu takdirde, muhaldir.[53]	"Bilesin ki varlıkların **ya bir sebebi vardır ya da yoktur.** Eğer onun **bir sebebi varsa biz ona "mümkün varlık"** diyoruz. **O var olmadan önce ister onu zihnimizde var sayalım isterse bulunduğu şekliyle kabul edelim o yine mümkün varlıktır.** Çünkü varlığı mümkün olan bir şeyin varlık sahnesinde yer alması, ondaki varlık imkânını ortadan kaldırmaz. **Eğer hiçbir şekilde bir sebebe dayanmıyorsa biz ona Zorunlu Varlık diyoruz.** Bu kuralı inceleyecek olursan, varlık âleminde sebepsiz bir varlığının bulunuşunun delili şöyle ortaya konulur. Bir varlık ya mümkün ya da zorunlu olmak durumundadır. Eğer zorunlu ise istediğimiz gerçekleşmiş demektir. **Eğer mümkün ise mümkün olan varlık, ancak var oluşunu yok oluşuna tercih edecek bir sebebin bulunmasıyla varlık kazanır.** Eğer onun da sebebi mümkün varlık türündense ve mümkün varlıklar böyle bir ilişki içinde olacaklarsa bu takdirde asla var olamazlar. Çünkü tasarladığımız bu varlığı kendisinden önce sonsuz bir varlık öncelemedikçe onun varlık sahnesine çıkması imkânsızdır. **O halde mümkün varlıklar bir zorunlu varlıkta son bulmak durumundadır.**[54]

2. Zorunlu Varlığın Varlığıyla Hakikati(mahiyeti) Aynıdır

Ebherî, Zorunlu Varlığın varlık ve mahiyetinin ayrımı olması durumunda mahiyetinin varlığı üzerinde bir ilave olacağını düşünerek, bu durumda başkasına muhtaç olacağını belirtmektedir. Bu ise Zorunlu Varlık için imkânsızdır. İbn Sînâ'da İlk varlığın mahiyetinin ve terkibinin olmadığını, aksi durumunda böylesi bir varlıktan zorunlu varlık olarak bahsedilemeyeceğini vurgulamakta ve Ebherî'nin zorunlu varlık düşüncesine bu noktada rehberlik etmektedir.

[53] Ebherî, *a.g.e.*, vr., 51b

[54] İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye*, s. 44-45.

	Ebherî	İbn Sînâ
Zorunlu Varlığın Varlığıyla Hakikati (mahiyeti) Aynıdır	**Eğer onun varlığı, mahiyeti üzerine ilave ve ona arız olsaydı bu durumda başkasına muhtaç olur ve lizatihi mümkün olurdu.** Bu yüzden onun için muhakkak ki **bir müessir gerekli olurdu.** İşaret edilen bu müessir de eğer bu hakikatin kendisi ise, **varlığından önce var olması gerekir.** Çünkü **bir şeyi var eden var edicinin var ettiğinden önce olması zorunludur.** Böyle olmadığı takdirde kendi nefsinden önce mevcut olurdu ki bu bir çelişkidir. Yok, eğer müessir, bu mahiyetten başka bir şey ise, kendiliğinden zorunlu varlık, varlığında başkasına muhtaç olurdu ki, bu da imkânsızdır.[55]	(...) **İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı(inniyyeti) vardır.** (...) **Zorunlu varlığın mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bir mahiyetin gereği olması mümkün değildir.**(...)[56] (...) Zorunlu Varlığın, kendisinde **terkip (bileşme) bulunan bir sıfatta olması** mümkün değildir. Aksi halde onun bir mahiyeti bulunacak ve o mahiyet zorunlu varlık olacaktır. Dolayısıyla o mahiyetin, hakikatinden başka bir anlamı bulunacak ve bu anlam, zorunlu varlık olacaktır.(...)[57] (...) Zorunlu Varlık, **mahiyette eklenen bir şey olarak anıldığında ise, her ne kadar bazen o şeyle birlikte olsa da, o mahiyet kesinlikle mutlak olarak ilişeni de değildir.** Çünkü bütün vakitlerde zorunludur.[58]

3. Zorunlu Varlık ve Taayyünü Zatının Aynıdır

Zorunlu Varlığının Taayyününün Zatının Aynı olduğu konusunda Ebherî, öncelikle Zorunlu Varlığın zorunluluğunun, O'nun hakikati üzerine ilave olması durumunda, kendisi sebebiyle malul olacağını belirtir. Çünkü illetin varlığı zorunlu olmadıkça malûlü var etmesi imkânsızdır. Bu yüzden Zorunlu varlığın zorunluluğu **zati bakımından zorunluluk**tur. Bir diğer husus da Ebherî'ye göre, kendi zatı için vücudun ortaya çıkışı ve taayyünü, eğer Zorunlu Varlığın hakikati üzerine ilave olduğu takdirde, kendisi sebebiyle malûl olacağını düşünür. İbn Sînâ ise, bu konuda Ebherî'nin düşüncelerine kaynaklık eden yönüyle, Zorunlu Varlığın mahiyetinin varlığıyla aynı olduğu, cevher olmadığı, bir yönüyle zorunlu diğer yönüyle mümkün olamayacağı, sebepli olmadığı, bir ilintisi olmadığı gibi hususlara temas eder.

[55] Ebherî, *a.g.e.*, vr., 51b
[56] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.II., s. 344.
[57] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.II, s. 345
[58] İbn Sînâ, *a.g.e.*, a.g.yer,

	Ebherî	İbn Sînâ
Zorunlu Varlık ve Taayyünü Zatının Aynıdır	Evvela, **eğer Vacibu'l-Vücud'un zorunluluğu onun hakikati üzerine ilave olsaydı, elbette kendisi sebebiyle malul olurdu.** İlletin varlığı zorunlu olmadıkça malulü var etmesi imkânsız olurdu. İşte bu zorunluluk kendi zatıyla zorunluluktur. Bu durumda kendisiyle zorunlu olan varlık kendinden önce olmuş olurdu. Bu ise çelişkidir. İkincisi ise, **kendi zatı için vücudun ortaya çıkışı ve taayyünü, eğer hakikati üzere ilave olmuş olsaydı, elbette ki kendisi sebebiyle malul olurdu.** İlletse belirleyici olmadıkça, malul bulunmaz. Bu durumda kendinden önce taayyün hâsıl olmuş olurdu. Bu ise çelişkidir.[59]	O'nun mahiyeti varlığından farklı değildir. O cevher de olamaz. İlinti de. Varlıklarını birbirinden alan bir yönden zorunlu varlık, bir yönden de mümkün varlık olan iki ayrı varlık da olamaz. Onun mahiyetinin varlığından ayrı olmayıp varlığı ile gerçekliğinin aynı olduğunun izahı şöyledir. **Çünkü varlığı gerçekliğinin aynı olmasaydı varlık onun gerçekliğine ilinti olurdu. İlinti olan her şey sebeplidir. Sebebi olan her şey de bir sebebe muhtaçtır.** Bu sebepte ya onun mahiyetinin dışındadır ya da mahiyetiyle aynıdır. Eğer dışında ise zorunlu varlık olamaz, etken sebebe de muhtaç olur. Eğer bu sebep ile mahiyeti aynı ise sebebin tam olarak var olması gerekir ki başkasının onunla var olması mümkün olsun. **Mahiyet ise varlıktan önce var olamaz, ondan önce var olsaydı ikinci bir varlığa ihtiyaç olmazdı.**[60] **Başka varlıklar için mahiyet ne ise onun varlığının zorunluluğu da odur.** Buradan anlaşılmaktadır ki **zorunlu varlık hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemez.** Çünkü onun dışındaki varlıkların mahiyetleri varlıklarından ayrıdır.[61] O'nun ilinti olmadığın da şöyle açıklarız; **çünkü ilinti bir dayanakta olan varlıktır. Bu bakımdan dayanak ondan önce gelir ve dayanak olmadan da onun var olması mümkün değildir.**[62]

4. Zorunlu Varlığın Birliği

Zorunlu Varlığın birliği meselesini Ebherî, varsayılan iki zorunlu varlık örneğiyle açıklamaktadır. İbn Sînâ ise, Bir'i, kendisine **hangi bakımdan bir deniyorsa o bakımdan bölünmeyen şey** olarak tanımlamakta ve kendisiyle zorunlu varlığın; bileşik olmama, çokluk barındırmama, değişmeme, zıtlı olmama ve bölünmeme

[59] Ebherî, *a.g.e.*, vr., 51b.
[60] İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşiyye*, s. 47.
[61] İbn Sînâ, *a.g.e.*,, s. 48.
[62] İbn Sînâ, *a.g.e.*,, s. 48.

anlamında bir olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, Zorunlu varlığın birliğinin ve varlıkta birbirine gerekli olan her varlığın bir birine denk olduğu ve onların her ikisinin dışında bir illetin gerekli olduğuna dair tartıştığı fikirler, Ebherî'ye yol gösterecek mahiyettedir.[63]

	Ebherî	İbn Sînâ
Zorunlu Varlığın Birliği	"Biz eğer zorunlu varlık olanı **iki farz etsek,** varoluşundaki zorunluluk da elbette **ortak olur ve her hangi bir şeyle farklı olurlardı. Kendisiyle farklı olan şey de varlığı zorunlu olanın her birerinin hakikatinin tamamı olur veya olmazdı.** Birincisi imkânsızdır. **Çünkü beyan ettiğimiz üzere zorunlu varlık olan, hakikatinin kendisidir.** Bunların her bireri ihtimal dışıdır; Zira böyle olduğu takdirde bunların **her bireri, paylaştıklarıyla ve ayrıldıklarıyla mürekkep olurlardı.** Her mürekkep olan, başkasına muhtaç olduğundan; o takdirde de, zatı gibi mümkün olur ki, bu da çelişkidir."[64]	(...)**Zorunlu Varlık Bir'dir** ve hiçbir şey onun mertebesinde **ona ortak değildir.**(...)[65] **Zorunlu varlık tek bir zat olmalıdır aksi halde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekirdi.** Bu durumda onlardan her birisi ya kendi hakikatinden anlamında diğerinden kesinlikle farklılaşmaz veya farklılaşır.[66] İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-arşiyye*'de Zorunlu Varlığın ikiliğini tartışır ve şunları kaydeder. **"Zorunlu varlığın ne şekilde olursa olsun "iki" olması mümkün değildir.** Bunun delili de şudur: şayet başka bir **zorunlu varlık daha düşünürsek bunların birbirinden ayrıt edilebilmesi gerekir ki iki ayrı varlıktan söz edilebilsin.** Ayırt edilmek ise ya özsel ya da ilintisel olabilir. Eğer ikisinin ayırt edilmesi, **ilintisel bir sebepten ise** bu ilintisel sebep ya her ikisinde de bulunur ya da sadece birinde bulunur. Eğer birini diğerinden ayıran ilintisel sebep her ikisinde de var ise, her ikisinin de sebepli (malül) olması gerekir. Zira ilintisel olan bir şeyin mahiyeti gerçekleştikten sonra ona ilinti olandır. **Şayet ilintisel varlığının gereği olarak kabul edilir ve sadece birinde olup diğerinde bulunmaz ise, o takdirde ilintisel sebebi bulunmayan zorunlu varlık olur diğeri ise zorunlu varlık olamaz"**[67].

[63] Özellikle bu konuda İbn Sînâ, *en-Necât*'ta temas etmiştir. Bkz., a.g.e., s.27.
[64] Ebherî, a.g.e., vr. 52a.
[65] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.II, s. 343.
[66] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 43.
[67] İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşiyye*, s. 46, 48; *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 39.

5. Zorunlu Varlığın Bütün Yönlerden Zorunluluğu

Ebherî bir başka fasılda kendisiyle Zorunlu Varlığın bütün yönlerden zorunlu olduğunu, kendisinde bulunan **sıfatlar bakımından yeterli olduğunu, kendisinin zorunlu varlığını tamamlayacak hiçbir harici sıfata ihtiyaç duymadığını belirtir.** Kendisiyle zorunlu varlığın bütün yönleriyle zorunlu olmasının doğal sonucu olarak da varoluşunda hiçbir mümkün varlıkla ortaklığı bulunmaz. İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın bir sebebinin olmadığı üzerinde durur.

	Ebherî	İbn Sînâ
Zorunlu Varlığın Bütün Yönlerden Zorunluluğu	Yani Zorunlu Varlık için beklenen bir hal yoktur. Çünkü Zorunlu Varlığın zatı ve kendisinde bulunan sıfatları açısından onun için yeterlidir. Zira eğer sıfatları açısından yeterli olmasaydı, onun sıfatlarından bir şey başkasından dolayı var olurdu. **Bu durum başkasının varlığı, o sıfatın varlığına sebep, yokluğu ise, o sıfatın yokluğunun sebebi olurdu. Böyle olduğunda ise, onun sıfatı zatı bakımından düşünüldüğünde varlığının olması gerekmezdi.** Çünkü Zorunlu Varlık ya bu sıfatın varlığıyla veya yokluğuyla zorunlu olurdu. Bu sıfatın varlığıyla beraber olursa o zorunlu olursa, O'nun varlığı onsuz olamaz. O'nun yokluğuyla vacip olursa onun yokluğu onun gaybetinden olmaz. O'nun varlığı şart olmaksızın vacip olmazsa vacip kendi sebebiyle vacip olmaz. Bu ise çelişkidir.[68]	**Bil ki zorunlu varlığın her ne surette olursa olsun sebebi yoktur.** Onun fail bir illetinin olmadığının delili gayet açıktır. **Zira onun varlığının bir sebebi olmuş olsaydı yaratılmış olurdu.** Hâlbuki o zorunlu varlıktır. Onun mahiyeti varlığından farklı değildir.[69]

[68] Ebherî, a.g.e., vr.52b.
[69] İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşiyye*, s. 47.

6. Zorunlu Varlığın Varoluşunda Mümkün Varlıkların İştirak Edemezliği

	Ebherî	İbn Sînâ
Zorunlu Varlığın Varoluşunda Mümkün Varlıkların İştirak Edemezliği	Çünkü zorunlu varlıkla mümkün varlıkların varoluşları ortak olsa, vücut, vücut olduğu için, ya **soyutluğu** veya **soyutlanmayışı zorunlu olur.** Ya da bunlardan her bireri zorunlu olmazdı. Bunların hepsi batıldır. **Zira soyutlanmak zorunlu olsa idi, mümkünlerin varlığı, mahiyetlerine ilişmeksizin, soyutlanması gerekirdi** ki, bu imkânsızdır. Zira biz **yedigenin hariçteki varlığından şüphe duymakla beraber aklediyoruz.** Eğer onun vücudu hakikatinin kendisi olsa idi, bir şey aynı anda, hem şüpheli hem de bilinen olurdu. Bu ise imkânsızdır. Yok **eğer soyutlanmayış zorunlu olsaydı, o zaman da Bari Te'âla'nın varlığı elbette soyut olmazdı.** Bu ise çelişkidir. Ve **eğer bunların (Soyutlanmak veya soyutlanmamak) her birerinden bir şey, Bari Te'âla için zorunlu olmasa, bunlardan her bireri O'nun için mümkün olurdu. Bu oluş ise, ancak bir illetle olur ki; o zaman da varlığı zorunlu olan soyutlanışında, başka bir şeye ihtiyaç duyması lazım getirdi.** Böyle olunca da, O'nun Zatı, sıfatları açısından onun için yeterli olmazdı. Bu ise çelişkidir.[70]	Varlığı, zatı gereği zorunlu olanın **illeti yoktur.** Varlığı zatı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. **Varlığı zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur.** Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması böylece her birinin varlığının zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirilerini gerektirmeleri mümkün değildir. **Zorunlu varlık in varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir.** Zorunlu Varlık'ın **hakikatinin herhangi bir yönden müşterek mümkün değildir.** (...)Zorunlu varlık **ne görelidir ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır.**(...)[71] **Varlığını her hangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zatı bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Zatı gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı onun zatı gereği zorunlu varlık olmayacağı açıktır.** Böylece ortaya çıkmaktadır ki **zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zatı gereği hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir.** Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa onsuz var olamaz. Başkası olmaksızın var olamadığında ise varlığının zatı gereği zorunlu olması imkânsızdır.[72]

Ebherî, Zorunlu Varlık ile mümkün varlıkların varoluşlarının ortaklığı hususunu soyutlanma üzerine kurarak, kendisiyle bütün yönleriyle zorunlu olmasının doğal bir

[70] Ebherî, a.g.e., vr.52b.
[71] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., s. 37, 38.
[72] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 38.

sonucu olarak da varoluşunda hiçbir mümkün varlıkla ortaklığı bulunmadığını düşünmektedir. İbn Sînâ'ye göre ise Zorunlu Varlığın illetinin bulunmayışı, varlığının bütün yönlerden zorunlu oluşu, varlığının bir başka varlığa denk olmaması, iki zorunlu varlık düşünüldüğü takdirde zorunlulularının birbirine eşit olması veya birbirini gerektirmeleri mümkün değildir.

7. Zorunlu Varlık Kendisiyle Bilir

Ebherî, bu kısımda Zorunlu Varlığın kendisiyle bilmesi, Zorunlu Varlığın cüz'iyyatı ve külliyatı bilmesi meselesi üzerinde durmaktadır. Ebherî'nin ele aldığı şekliyle üç başlık halinde birbiriyle bağlantılı bu üç meseleye Ebherî'nin yaklaşımını ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ ile olan benzerliğini ve genel değerlendirmesini birlikte ele alacağız.

	Ebheri	**İbn Sina**
Zorunlu Varlık Kendisiyle Bilir	Ebherî Zorunlu Varlığın bilmesi hususunda şöyle demektedir: **Çünkü O maddeden soyutlanmıştır. Maddeden her soyutlananşa kendisiyle âlimdir. Zira O'nun zatı, orada vardır. Böylece kendisiyle âlim olur. Çünkü ilim: Hakikatin madde ve eklerinden soyutlanarak meydana çıkışıdır.** Öyle ise Bârî Te'âla lizatihi âlimdir. **Hidaye** Ebherî, bu başlığın hidaye kısmında Zorunlu Varlığın akletmesi münasebetiyle akleden ile akledilen arasındaki ilişkinin sınırlarını ortaya koymaya çalışmıştır. "Zorunlu Varlığın bir şeyi akletmesi; **akledenle akledilen arasında farklılığı gerektirmez. Çünkü ilim: soyut bir şeyin hakikatinin meydana çıkışıdır. Bu ise, biri diğerinden farklı olan iki hakikatin meydana çıkışından daha geneldir.** **Özelin yanlışlanmasından,**	İbn Sina, Zorunlu Varlığın bilgisi, bizatihi akıl, akleden ve akledilen olması meselesini çeşitli eserlerinde ele almıştır. (...)O halde madde ve ilgilerinden uzak olup **ayrık varlık ile gerçekleşmiş her şey,** kendisi nedeniyle akledilendir. **Ayrıca o, bizatihi akıl ve bizatihi akledilen olduğundan zatı akledilir olandır. Şu halde onun zatı akıldır, akledendir ve akledilendir.** Fakat **orada bir çokluk bulunmamaktadır.** Çünkü **Zorunlu Varlık soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır,** bu soyut hüviyete zatı gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zatı gereği akledilendir, zatının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zatını akledendir. Çünkü akledilen soyut mahiyeti bir şeye ait olandır. Bu şeyin akledenin kendisi veya başkası olması şart değildir, bilakis mutlak olarak bir şeydir. Mutlak olarak bir şey ise o veya başkası olmaktan daha geneldir.[74] İbn Sina'ya göre, Zorunlu Varlığın akleden ve akledilen olması onda **herhangi bir çokluğu kesinlikle zorunlu kılmamaktadır.** Zorunlu Varlığın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir. Aksi halde onun zatı ya **aklettiği şey vasıtasıyla** varlık

[73] Ebherî, a.g.e., vr.52ab.
[74] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., 115. C. II, s. 356-357.

genel olanın yanlışlanması gerekmez. Çünkü insanların her biri, zatını kendiliğinden idrak eder; aksi halde, biri akıl ve biri akledilen olmak üzere insanların iki nefsi olması gerekirdi ki bu bir çelişkidir."[73]

kazanmış olacak ki bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olur, ya da onun zatına ilişmiş olacaktır ki bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olur. **Ya da eklemek onun zatına ilişmiş olacaktır.** Buna göre de her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca şeylerin akli suretlerini şeylerden alması durumunda dıştan birtakım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde bulunmamış olurdu ve zatının değil başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu.[75]

8. 9 Zorunlu Varlık Küllîleri ve Cüz'îleri Bilir

	Ebheri	İbn Sina
Zorunlu Varlık Küllîleri ve Cüz'ileri Bilir	Ebherî, küllîler bilgisi meselesine "soyutlanma" kavramıyla yaklaşmaktadır. Zorunlu Varlığın madde ve eklerinden soyutlanmış olması, her **Madde ve eklerinden her soyutlananınsa, küllileri bilmesi zorunludur.** Umumi imkânla soyutlanan her soyutun, akletmesi mümkündür ve burada bir kapalılık yoktur. **Her akledebilen şüphesiz tümellerden her biriyle akledebilir. Böylece kendindeki diğer makullere yakınlaşabilir. Çünkü idrak ve akletme, madde ve eklerinden soyutlanan akledilenin suretinin akılda bulundurulmasıdır.** Akıldaki değer makullere yakınlaşabilen her şey kendisi sebebiyle diğer makullerle kıyas etmek mümkün olur. **Zorunlu Varlık için genel**	**Vâcip Te'âla'nın bazen şöyle, bazen böyle idrak etmesini bırak, O, eşyayı küllî yöneliş üzere idrak eder, tıpkı cüz'i olan ay tutulmasını olduğu şekilde bildiği gibi** hususta sen şöyle dersin. Şimalden şöyle, şöyle hareketten sonra, şu şekilde ay tutulması olur. Bu da tamamen kuşatılmanın meydana gelmesine kadardır. Fakat burada sen ay tutulmasını cüz'i olarak biliyorsun. Çünkü senin bildiğin birçok şey bilmene engel değildir. Bu bilgi, ona müşahede beklenmeden o vakitte ay tutulmasının varlığına yeterli değildir. Sonuçta, **Allah için hâsıl olan bizim zikrettiğimizden başkası değildir; öyle ise Allah cüz'iyyatı bilmez, ancak küllî vech üzere bilir.** **(...)Zorunlu Varlık'ın birçok fiili olduğunu kabul etmek onun adına bir eksiklik olduğu gibi onun için pek çok akledişi kabul etmek de böyledir. Aksine zorunlu varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder.** Bununla birlikte hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz. **"Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir."[77] Bu tasavvuru büyük bir lütfa gerek duyan sırlardandır.[78]**

[75] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., 118.
[76] Ebherî, a.g.e., vr.53a-b.
[77] Al-i İmrân, 3/5
[78] İbn Sînâ *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., 118.

imkân ile mümkün olan her şeyin var olması zorunludur. Aksi halde, onun için bekleme hali olurdu ki bu bir çelişkidir.

Eğer denilirse ki; "Bârî Te'âla külliyatı bilmiş olsa idi, elbette ki **o suretin faili ve kabul edicisi olurdu.** Bu ise, muhaldir. Zira kabil olan, o şeye istidatlı olandır. Fail olan ise o şeyi yapandır. Birincisi ikincisinden farklıdır. Böyle olunca da terkip gerekir." denirse buna cevaben deriz ki: Bir şeyin, **tasavvurî olan bir şeye istidadı olup gerçekleştirmesi niçin caiz olmasın?** Çünkü istidatlı olmanın manası zatı açısından onu tasavvur etmesinin imkânsız olmamasıdır. Fail olmasının manası ise, zatı açısından onu tasavvur etmesinin imkânsız olmamasıdır. **Fail olmasının manası ise, illiyet açısından bu tasavvura takaddüm etmesidir. Niçin bu ikisinin birbirini nefyettiğini söylediniz?** Ve kim Bâri Te'âla'nın eşyayı bilmesinin, onun zatının kendidir diye inanırsa o hakikaten ilmi inkâr etmiş olur.

(Zorunlu Varlık Cüz'îleri Bilir)

Zira **O, cüz'iyyatın sebeplerini bilir. Bu nedenle sebepleri biliyorsa onu da bilmesi zorunludur.** Çünkü **sebebi bilen, sebebin gerektirdiği şeyleri de zatından dolayı bilmesi gerekir.** Aksi halde onu bilmez.

Onun **zatını bildiğini açıklamasına gelince,** ilim maddi mülahazalardan **soyutlanmış olan hakikatin elde edilmesidir.** Soyutlanmış hakikate sahip olması söz konusu olan herkesin bilen (alim) olduğuna O'nun zatı veya gayrı olması gerekmeyeceğine ve zatı ondan ayrılmayacağına göre O, zatını bilir.

Onun bütün bilinenleri bildiğinin ispatı şöyledir:

O'nun zorunlu varlık ve bir olduğu her şey varlığını ondan aldığı ve onun varlığı ile var olduğu ayrıca zatını bildiği ve zatını bildiğinde de bilgisi ne ise o olduğu, yani bütün gerçekliklerin ve varlıkların ilkesi olduğu ispat edildiğine göre ne gökte ne yerde hiçbir şey onun bilgisi dışında kalamaz. Bilakis var olan her şey ondan var olur. O bütün nedenlerin sebebi olduğundan sebebi, var edicisi ve yaratıcısı olduğu her şeyi de bilir. [79]

Onun, varlıkları bilinenlerin değişmesiyle değişmeyen ve tek bir bilgi ile bildiğinin ispatı: **o, varlıkları değişmez bir şekilde bilir.** Çünkü **bilinenler onun bilgisine tabidir; yoksa onun bilgisi bilinenlere tabi değildir ki bilinenlerin değişmesiyle onun bilgisi de değişsin.** Zira **onun varlıkları bilmesi onların var olmasının sebebidir. Buradan bizzat bilginin de kudreti olduğu anlaşılır. O bütün varlıkları bildiği gibi bütün mümkün varlıkları da bilir.**[80]

Bilgi soyut hakikatten ibarettir. Hakikat soyut olduğuna göre, o, aynı zamanda bilgidir. **Bu soyut hakikat, O'na ait olduğuna ve O'nda mevcut bulunduğuna ve O'ndan gizli olmayacağına göre, O, bilendir. Diğer taraftan soyut hakikate sadece O'nunla var olduğuna göre, O, aynı zamanda bilinendir. Ancak burada kullanılan ifade değişiktir. Yoksa onun zatına nispetle bilen ve bilinen aynı şeydir.** Bu durumda onun zatını kavradığı anlaşıldığına göre aklı ise zatı ile aynı olduğu ve

[79] İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşiyye*, s. 53.

[80] İbn Sînâ, *a.g.e.*,. 53. Bkz.: İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât* (İşaretler ve Tembihler), çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005, s. 168.

[81] İbn Sînâ; *er-Risale arşiyye* s. 49-50-51. 52.

[82] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 247.

Eğer böyle olmasa, onu bilir, **lakin onu değişikliği ile beraber idrak etmezdi. Aksi halde bazen yokluğunu değil, varlığını, bazense varlığını değil yokluğunu idrak ederdi.** O zaman da bunlardan her bireri için, **bir anda bir aklî suret bulunur ve bu suretlerden biri diğeriyle beraber bulunamazdı. Bu durumda da Zorunlu Varlığın zatı değişken olurdu,** bu ise çelişkidir.[76]

zatına bir ilave olmadığı için bu sıfatlardan dolayı **O'nun zatına herhangi bir çokluk gelmeksizin O'nun bilgi, bilen ve bilinen olduğu ortaya çıkar. Kavrayan (akil) ile bilen(âlim) arasında fark yoktur.** Çünkü ikisi de maddenin mutlak olarak soyutlanmasından ibarettirler. Kendi dışındakileri de bildiğinin ispatına gelince; kendini bilen herkes için daha sonra **kendi dışındakileri bilmeme söz konusu olursa buna engel olan bir şey var demektir.** Bu engel şayet, kişinin kendine kaim ise kendisini de bilmemesi gerekir. Eğer engel kişinin dışında ise dışta olan şeylerin kaldırılması mümkündür. O halde Allah'ın kendisi dışında olanları bilmesi mümkün ve hatta zorunlu olur.[81]

İbn Sînâ *Necât* isimli eserinde de Vâcibü'l-Vücûd'un eşyayı düşünmesi ve küllîleri ve cüz'îleri bilmesinin keyfiyeti hususunda yukarıda geçen *Şifa*'daki yaklaşımlarına benzer bir tarz sergilemiştir.

Vâcibü'l-Vücût kendi zatını düşündüğüne ve kendisinin bütün varlığının ilkesi olduğunu düşündüğüne göre o varlıkların kendisinin bütün varlıkların ilki olduğunu ve bütün varlıkların ondan doğduğunu bilir. Bütün varlıkların herhangi bir şekilde sebebinin kendisi olduğunu bilir. Bu sebepler rastladığında onlardan cüz'i şeyleri var olduğunu da bilir. İlk olarak o sebepleri ve onların uyuşmasını bilir. Ve ona neden olan zaruretleri bilir ve onun arasındaki zamanları ve dönüşümleri bilir. **Allah'ın şunu bilmesi veya bunu bilmemesi mümkün değildir. Allah cüzi şeyleri küllilikleri itibariyle idrak eder.** Bununla şunu kastediyorum **onun onda var olan sıfatları itibariyle bilir. Mesele bunları bir şahsa özelleştirdiğin zaman ve onu belirli bir zamana izafe ettiğin zaman veya belli bir duruma izafe ettiğin zaman bu durumları sıfatlarıyla birlikte aldığınız zaman bu sıfatlar onun menzilesinde olur.**[82]

İbn Sînâ'ya göre kendisiyle **zorunlu varlık maddeden ayrık (mücerred) olduğundan ve maddeden ayrık olan her şeyi kendisiyle bildiğinden O kendisiyle bilendir.** Zira ilim maddeden soyutlanmış şeyin hakikatinin ortaya çıkmasıdır. Ebherî

kendisiyle zorunlu varlığın akletme sürecinde akleden'in (âkil) ve akledilen'in (ma'kul) birbirinden ayrı varlıklar olmadığını belirtir. Bunu ispatlamak üzere de Ebherî, her insanın kendisini kendisiyle aklettiğini, aksi durumda her insanın akleden ve akledilen olmak üzere iki nefsinin olması gerektiğini söyler.[83] Kendisiyle zorunlu varlığın kendisiyle akletmesi konusunda İbn Sina maddeden ayrı bir ontolojik gerçekliğe sahip olan varlığın, kendisiyle âkil ve kendisiyle ma'kul olduğunu, kendisi akıl, âkil ve ma'kul olma durumunun ise bir çokluk anlamına gelmediğini belirtir.[84]

Zorunlu varlığın küllîler ve cüz'îler hakkındaki bilgisi problemi İslâm felsefesinin en önemli ve en dikkat çekici problemlerinden biridir. Kendisiyle zorunlu varlığın değişmeler dünyasında bulunan cüz'i olayları zatında bir değişmeye yol açmaksızın nasıl bildiği sorusuna verilen cevaplardan birisinin sahibi olan İbn Sina, kendisiyle zorunlu varlığın zatını aklettiğinde bütün var olanların ilkesi olduğunu, kendisinden sadır olan varlıkların ontolojik ilkelerini ve onların sonucu olan şeyleri de akletmiş olduğunu belirtir. Kendisiyle zorunlu varlığın bütün varlık ve oluşanların hakikatini kapsayan bilgisi, cüz'i varlıkların zaman içindeki değişmelerinden etkilenmeksizin o varlıkları bilmesini sağlar. Zira cüz'îleri bilmek için onların ilkelerini bilmek yeterlidir. Zaman üstü, değişmez olan kendisiyle zorunlu varlığın zaman içinde olan değişmeleriyle birlikte cüz'î varlıkları bilmesini beklemek O'nun her bakımdan zorunlu varlık olduğu gerçeğiyle çelişir. [85]

Ebherî'de Zorunlu Varlığın kendisiyle bilmesi ve küllîlerle cüz'îlerin bilgisi hakkındaki yaklaşımlarına İbn Sina'nın etkisi üzerinde iz sürecek olursak şu sonuçları elde etmek mümkündür. Maddeden soyutlanan varlığın hakikatin madde ve eklerinden soyutlanarak meydana çıkışı münasebetiyle kendisiyle âlim olması, Madde ve eklerinden her soyutlananınsa, küllîleri bilmesinin zorunluluğu, umumi imkânla soyutlanan her soyutun, akletmesinin mümkünlüğü, her akledebilenin tümellerden her biriyle akledebilirliği, Zorunlu Varlığın cüz'îyyatın sebeplerini bilmesi, sebepleri bilmesi münasebetiyle de cüz'îyyatı da bilmesinin zorunluluğu, gibi hususlar İbn Sina'nın gerek Şifâ'da ve gerekse Necât'ta ortaya koyduğu düşüncelerin etkisiyle Ebherî'nin didaktik anlatım tarzına yansıyan düşünceler olarak değerlendirmek mümkündür.

10. Zorunlu Varlık İrade Sahibi ve Cömerttir

Ebherî kendisiyle zorunlu varlık ve O'nun sıfatları ve fiillerini ele aldığı ikinci fennin son faslında zorunlu varlığın **irade sahibi olması ve cömertliği** bahsini ele alınır. **Kendisiyle zorunlu varlığın yetkinliği sudûru gerektirdiğinden ve sudur eden her şeyde O'nun rızasıyla olur. Bu ise iradedir.** Zorunlu varlığın cömertliğiyle ilgili olarak da O'nun fiillerini mükemmelliğe ulaşma arzusuyla işlemesinin söz konusu

[83] Ebherî, *a.g.e.*, vr.52b
[84] Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s.149.
[85] Kutluer, a.g.e., s.150-164.

olmadığını belirten, Ebherî, O'nun hayır nizamı olduğu için fiil işlediği, bunun da O'nun cömertliği olduğunu söyler.[86]

	Ebheri	İbn Sina
Zorunlu Varlık İrade Sahibi ve Cömerttir	"Zorunlu Varlığın irade sahibi olmasına gelince, **iradesi başlangıçta bilinen bir şey olup onun mahiyetinden de farklı olmayan her şey, İlk İlke'nin zatından sudûr ettiği ve onun yetkinliği de sudûru gerektirdiği için sudûr eden şey onun razı olduğu şeydir ki bu da iradedir.** Zorunlu Varlığın cömertliğine gelince; deriz ki Zorunlu varlık, kendisi sebebiyle **bir şeyi, ya kemale yönelik bir kasıt ve arzudan** yapar veya **o varlığın hayır nizamı** olduğu için yapar. Dolayısıyla şeyler bir kasıt ve **arzudan dolayı değil de olması gerektiği şekilde meydana gelir.** Bunlardan birincisi muhaldir, zira beyan ettiğimiz üzere **varlığı zorunlu olan için, beklenen bir kemal yoktur. İkinci kısım ise doğrudur ve bu da cömertliktir."**[87]	İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın kendisi dışındaki tüm varlıkların O'nun fiili ve var edicisi olduğunu vurgular. Ve Zorunlu Varlığın her fiilinin irade ile meydana geldiğini, bu fiilinin neticesi olarak var olan varlıkların sağlamlığı, mükemmelliği ve kusursuzluğunun O'nun iradesinin neticesi olarak ortaya çıktığını belirtir. **"O'nun dışındaki her şey, O'nun fiilidir. O bu varlıkların faili ve var edicisidir.** Fail ise fiilini ya bilinçli ya da bilinçsiz olarak yapar. Bilinçsiz olarak yaparsa o takdirde fiili ya çeşitlilik ya da birlik arz eder."[88] **"Varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiil irade iledir.** O halde O, kendisinden sadır olacak varlıkların varlığını en üstün düzen ve mükemmellikle zatı ile bilir. Bu varlıklardaki farklılık ise onların özlerinden ayrılmaz. Zira belli bir tabiatı olan bu tabiatını terk edecek olursa bu özellik onun tabiatı olmaz, çünkü tabiat zata ait bir özelliktir. Mesela güneşin biçiminin kendisinin özsel bir özelliği olmasıyla güneş güneş olmaz. **İlk, varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün halinde sağlamlık, kusursuzluk ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgisi ile varlıklardan ayrılırsa işte bu özelliğe irade denilir.** Çünkü **bu fiillerin ondan çıkması O'nun varlığının mükemmelliğinin eseridir.** O halde onun bu fiilleri istemesi

[86] Ebherî, a.g.e., vr.53b.
[87] Ebherî, a.g.e., vr.53b.
[88] İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşiyye*, s. 53, 54.

> zorunludur. Bundan anlaşılıyor ki inayet yaratıklardan bir kısmına iyilikle yönelip diğer bir kısmını ihmal etmeye meyletmek ve bunu istemek demek değildir. O halde inayet her şeyde iyilik düzeninin düşünülmesidir. Bunlar bilenin bilgisine göre varlık alanına girerler. İşte değişmeyecek kadar yüce olan bu düşünce inayettir. Bütün bu mükemmellikler onun inayetinin ve iradesinin eseridir."[89]

İbn Sina, Ebherî'nin; O'nun hayır nizamı olduğu için fiil işlediği, bunun da O'nun cömertliği olduğunu söylediği cömertlik kavramını Ebherî'nin anladığından daha geniş kapsamlı bir şekilde ele almıştır. İbn Sina, *Şifâ*'da cömertlik ve iyilik kavramlarını birlikte ele almıştır. "Cömertlik ve iyiliğin durumuna gelince, bilinmesi gerekir ki **bir şeyin bir onunla yetkinleşen kabul ediciye kıyası vardır ve bir de kendisinden (meydana) çıktığı faile vardır. Onun kıyası, failin onunla veya onu izleyen bir şeyle etkilenen (münfail) olmasını gerektirmeyecek şekilde kendisinden çıktığı faile olduğunda, onun faile kıyası cömertlik olur ve etkilenene (münfaile) kıyası ile iyilik olur.** Cömertlik lafzının ve onun yerini tutan bir şeyin dillerde ilk olarak konulduğu anlam, **başkasına fayda verenin herhangi bir karşılık beklemeden verdiği faydadır.**(...)[90] Ayrıca, "verdiği faydaya, karşılık istemesi durumunda ona satıcı, takasçı ve özetle tacir denir diyerek" cömertlik kavramını felsefî manasının yanı sıra dinî ve ahlâki boyutuna da değinmiştir.

III. BÖLÜM
MELEKLER VE MÜCERRED AKILLAR

Bu bölümün son fenni, melekler bahsiyle ilgili olup dört fasılda ele alınmıştır. Ebherî İbn Sînâ'da olduğu gibi mufârık akılları melekler olarak kabul etmiş olmalı ki bu bahiste bu iki kavramı birlikte zikretmiştir.[91]

---

[89] İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.55.

[90] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C. II, s. 295-296

[91] İbn Sînâ, Gök akıllar (el-'ukûlu's-Semâviyye, el-felekiyye, el-mücerrde, el-mufarâka, el-fa'âle) ve Gök Nefislerini (el-enfüsü's-semâviyye, el-felekiyye) dinî dilde melekler olarak ifade edilen ruhânî varlıklar olarak kabul etmiştir. "Şer'i bilgiler arasında meleklerin, canlı, akıllı ve ölümlü olan insanlar gibi olmayıp ölümsüz oldukları, meşhur ve yaygındır. Felekler için de onların canlı, akıllı ve ölümsüz oldukları söylendiğine ve yine diri, akıllı ve ölümsüz olana 'melek' dendiğine göre feleklere de melekler demek mümkündür." İbn Sînâ, *İsbâtu'n-nübuvve*, s 41; *el-İşârat ve't-tenbihât*, s. 174; İbn Sînâ, *Risâleler 3*, (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle) çev.: Ahmed Ateş, İÜEF. yay., İstanbul 1953, s. 13 vd.; Erbaş, Ali, *İlâhi Dinlerde Melek İnancı*, İstanbul 1998, s. 283 vd.;Ayrıca bu konudaki İbn Sînâ'nın Şifâ (İlahiyat) da şöyle geçmektedir: "Varlık, İlk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır. Bunların ilki, akıllar denilen soyut ruhânî meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleri ki bunlar iş yapan meleklerdir. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri

1. Aklın İspatı

Aklın ispatını ele aldığı ilk fasılda ilk ilke'nin basit olmasından dolayı kendisinden ancak tek bir şeyin sudûr ettiği ve bu sudûr eden şeyin ilk madde, sûret, nefis veya araz olmasının imkânsızlığını götsen Ebherî, İlk İlke'den sudûr edenin **akıl** olduğunu söyler.[92] İbn Sînâ ise eserlerinin pek çok yerinde bu düşünceyi ortaya koymakta olup Ebherî'nin düşüncelerine rehberlik etmektedir.

	Ebherî	İbn Sînâ
Aklın İspatı	Bunun delili, **Bir'den ancak bir çıkar.** Çünkü ilk ilke basittir. **Basitten ancak bir sudûr eder.** Basitten sudûr eden bir ise; ya heyûlâ, ya suret, ya araz, ya nefs veyahut **akıl**dır. Heyûlâ olması caiz değildir. Çünkü o, suretsiz bilfiil kaim olamaz. Suret olması da imkânsızdır. Zira heyula suretsiz bilfiil var olmaz. Çünkü suret illiyet bakımından maddeye takaddüm edemez. Araz olması da imkânsızdır. Çünkü O'nun vücûdunun cevherden önce olması imkânsızıdır. Nefs olması da caiz değildir. Aksi halde cismin varlığından önce fail olurdu ki, bu muhaldir. Zira nefs, cisimler vasıtası ile iş yapar. Durum böyle olunca da, bir olandan sudûr edenin **akıl** olduğu ortaya çıkar ki, arzulanan netice de budur.[93]	İbn Sînâ'nın bu konuda Şifa'da geçen benzer metinler şöyledir: (...)**özü gereği zorunlu varlık, her bakımdan zorunlu varlıktır.** Bu nedenle ondan meydana gelen mevcutların ki bunlar yokken varolanlardır, **ilkinin gerek sayıca gerekse madde ve suret bölünmesi anlamında "çok " olması mümkün değildir.** Çünkü ondan meydana gelmesi gereken şeyin erekliliği başka bir şey nedeniyle değil, O'nun zatı nedeniyledir.[94] İlk'in zatı ve mahiyeti de bir maddede bulunmaksızın bir'dir. İlk malul **sırf akıldır. Çünkü o maddede bulunmayan bir surettir ve ayrık akılların ilkidir.**[95] İlk malulün kesinlikle **maddi olmayan akli bir suret** olması zorunludur.[96]

2. Aklın Çokluğunun İspatı

Bu başlık altında birçok feleğin nasıl sudûr ettiğinin izahı olmak üzere Ebherî, akılların çokluğunun ispatı konusu ele alır. "Bir'den bir çıkar" ilkesi gereği İlk ilke'den ancak İlk akıl sudûr ettiğinden feleklerin sudûrunun sebebi ya akıllar ya felek ya da felekler olmak durumundadır.

---

gelir ki sonuncuya ulaşıncaya kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür" bkz.: İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.II., s. 435.

[92] Ebherî, *a.g.e.*, vr.54a.

[93] Ebherî a.g.e., vr.54a.

[94] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât), C.I., s. 167.

[95] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 166.

[96] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 167.

Feleğin ya da diğer feleklerin birbirlerinin illeti olmasının imkânsızlığını gösteren Ebherî birçok feleğin illetinin akıllar olduğunu söyler. İbn Sînâ da bu konuda Bir'den sudûr eden Bir'de bulunan çokluk vasıtasıyla diğer varlıkların meydana geldiğini ve ilk malüllerden meydana gelen şeylerde çokluğun var olması münasebetiyle cisimlerin var olduğu üzerinde durarak Ebherî'nin düşüncelerine ışık tutmaktadır.

	Ebherî	İbn Sînâ
Aklın Çokluğunun İspatı	Bunun delili, feleklerde ya bir aklın, ya bir feleğin ya da birçok aklın müessir olmasıdır. Bir aklın müessir olması caiz değildir. Zira, daha önce de belirttiğimiz gibi **birden ancak bir sudûr etmesi nedeniyle bütün feleklerin bir tek akıldan sudûr etmesi imkansızdır.** İkincisi de mümkün değildir. **Çünkü bir felek, diğer felek'in illeti olsa idi, ya kuşatan (havi) kuşatılanın vücudunun illeti olurdu veya aksi olurdu. Dolayısıyla ikincisi de mümkün değildir.** Zira o hem küçük ve hem de daha hususîdir. Daha küçük ve hususî olanın, daha büyük ve şerefli olana sebebi olması muhaldir. **Kuşatanın (havî) kuşatılanın (mahvî) sebebi olması da imkânsızdır. Çünkü eğer böyle olsaydı, kuşatılanın vücudu kuşatanın vücudundan sonra olması zorunlu olurdu.**Çünkü malulün vücudunun, illetin vücudundan sonra olması zorunludur. Böyle olduğunda ise, zat bakımından kuşatılanın (mahvî) yokluğu ile kuşatanın varlığının beraber bulunması imkânsız olmazdı. **Aksi halde kuşatılanın varlığı, kuşatanın varlığından sonra olmazdı.** Hâlbuki biz, kuşatılanın vücudunu kuşatandan sonra farz etmiştik, bu ise çelişkidir. Kuşatılanın yokluğu kuşatanın varlığıyla beraber bulunması mümkün olursa boşluk kendi sebebiyle mümkün olurdu ki bu da çelişkidir.	Ona İlk'ten gelen şey, varlığının zorunluluğudur. Sonra, onun İlk'i akletmesi ve kendi zâtını akletmesinin oluşturduğu çokluk **İlk'ten gelen "varlığın zorunluluğunun" gereği olan çokluktur.** Biz, tek bir şeyden, tek bir zâtın meydana gelmesini ve sonra onu, varlığının ilkesine dâhil olmayan göreli bir çokluğun takip edeceğini imkânsız görmüyoruz. Bilakis **bir'den bir'in gerekli olması, sonra bu bir'den bir hüküm ve hal veya nitelik veya malûlün gerekli olması ve bu gereken şeyin de bir olması, sonra, bu gerekenin ortaklığıyla o bir'den bir şeyin gerekli olması ve böylece bunu, hepsi de söz konusu bir'in gereği olan birçokluğun izlemesi mümkündür.** Şu halde, böyle çokluğun, ilk malûllerinden meydana gelen şeylerde çokluğun var olma imkânının illeti olması zorunludur. **Bu çokluk olmasaydı, onlardan ancak bir meydana gelir ve cisim meydana gelmezdi.** Sonra çokluğun orada ancak bir meydana gelir ve cisim meydana gelemezdi. Sonra çokluğun orada ancak böyle bir imkânı olabilir. Daha önce, ayrık akılların sayıca çok olduğunu öğrenmiştik. Öyleyse onlar, İlk'ten beraberce var olmamıştır.[98]

İş böyle olunca da, feleklerde müessir olanın akıllar olduğu ortaya çıkmıştır. [97]

3. Akılların Ezelîliği ve Ebedîliği

Ebherî akılların ezelî olmalarını zorunlu varlığın akıllara tesiri için gerekli her türlü sıfata sahip olması gibi, akıllarında birbirlerine tesir için gereken her şeye bilfiil sahip olmalarıyla ve yeter sebebin bulunmasıyla sebeplinin bulunmasının zarurî olmasından dolayı onların ezelî oldukları şeklinde açıklar. Akılların sıfatlarından bir şey yok olduğunda da onların varlığı için gerekli şartlardan biri yok olmuş olacağından ve değişime maruz kalacaklarından, böyle bir değişimin ise zorunlu varlık ve akıllar için olmasının imkânsız olmasıyla da onların ebedî varlıklar olduğunu belirtir. İbn Sînâ da, akılların ezelîliği ve ebediliğinden ziyade **akılların akletmeleri** üzerinde durmakta ve Ebherî'nin bu yaklaşımını İbn Sînâ'nın terminolojisinde bulamamaktayız.

	Ebheri	**İbn Sina**
Akılların Ezelîliği ve Ebedîliği	**Ebherî'ye göre Akılların ezelî ve ebedî oluşunun bir kaç yönü vardır.** Birincisi: **Zorunlu Varlığın malulüne tesir etmesi için gerekli olan her şeye sahiptir. Aksi halde O' nun için beklenen bir hal gerekirdi ki bu çelişkidir.** Keza **akıllar da, birbirine tesir edebilmek için gerekli bütün her şeye sahiptir. Çünkü onlar için mümkün olan her şey gerçekleşmiştir.** Aksi halde, o şartlardan biri hâdis olurdu. Her hâdis olansa bir madde tarafından öncelenmiştir. Dolayısıyla o maddî bir şey olurdu ki bu da çelişkidir. İşte bütün bunlardan dolayı aklın ezelîliği gereklidir. Zira, illetin varlığı tam olduğunda, malulün varlığının zorunlu olduğu yukarıda geçmişti. **Aklın ebedî oluşuna gelince:** Eğer	İbn Sînâ'ya göre bütün varlıklar Zorunlu Varlık'tan yoktan var olmuştur. O'nun her hangi bir şekilde bir **ilkesi olamaz.**[100] Zorunlu Varlık'tan var olan İlk malulün da **zatı itibariyle tek olması zorunludur.** Yine ilk malulden aynı türde bir çokluğun meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü ilk malulde bulunup çokluğun onda var olmasını mümkün kılan pek çok anlamın hakikatleri farklı şeyler olsaydı, her birisinin gerektirdiği şey, diğerinin gerektirdiğinden tür bakımından başka olurdu.[101] Yine İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlık sırf **akıldır. Çünkü O, bütün yönlerden maddeden ayrık bir zattır.**

[97] Ebherî bu konuya açıklık getirmek için hidaye başlığı altında iki paragraf eklemiştir.
Hidaye: Sebep kuşatılana takaddüm etmekle beraber kuşatanla kuşatılanın sebebi ki bu ikinci akıldır, beraber bulunur. Hâlbuki sebep kuşatandan öncedir, kuşatan kuşatılandan önce değildir. Nedensellik bakımından önce olanla beraber olanın sebeplilik bakımından önce olması gerekmez.
*Hidaye:*Kuşatan ve kuşatılandan her bireri kendisi sebebiyle mümkündür. Bu ise bir boşluğu gerektirmez. Çünkü boşluk, sadece ve sadece, kuşatanın var, kuşatılanın ise yokluğundan gerekir. Bu da mümkün değildir. Ebherî, a.g.e., vr.54a-b.
[98] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât), C.I., s. 169.

ondan bir şey yok olsaydı, onun varlığı için gerekli şartlardan biri yok olurdu da, o zaman, Bari Te'âla yahut akılardan bir şey, değişimi ve hudûsu kabil olurdu ki bu da çelişkidir.[99]

Zorunlu varlık sırf akledilendir. **Çünkü bir şeyin akledilir olmasının engeli, madde ve ilgilerinde bulunmaktır. Bu durum bir şeyin akıl olmasını engeller.**

O halde madde ve ilgilerinden uzak olup ayrık varlık ile gerçekleşmiş her şey, kendisi nedeniyle akledilendir. **Ayrıca o, bizatihi akıl ve bizatihi akledilen olduğundan zatı akledilir olandır. Şu halde onun zatı akıldır, akledendir ve akledilendir.** Fakat orada bir çokluk bulunmamaktadır. Çünkü zorunlu varlık soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır, bu soyut hüviyete zatı gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zatı gereği akledilendir, zatının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zatını akledendir. Çünkü akledilen soyut mahiyeti bir şeye ait olandır. Bu şeyin akledenin kendisi veya başkası olması şart değildir, bilakis mutlak olarak bir şeydir. Mutlak olarak bir şey ise o veya başkası olmaktan daha geneldir.[102]

Zorunlu varlık'ın akleden ve akledilen olması **onda herhangi bir çokluğu kesinlikle zorunlu kılmamaktadır.** Zorunlu varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesi mümkün değildir. **Aksi halde onun zatı ya aklettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olacak ki bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olur. Ya da onun zatına ilişmiş olacaktır ki bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olur, ya da eklemek onun zatına ilişmiş olacaktır. Buna göre**

[99] Ebherî, a.g.e., vr.54b.
[100] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., 163.
[101] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I.,s 172.
[102] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., 115.
[103] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., 118.

de her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise imkânsızdır. Ayrıca şeylerin akli suretlerini şeylerden alması durumunda dıştan birtakım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde bulunmamış olurdu ve zatının değil başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu. **Zorunlu varlık bütün varlığın ilkesi olduğu için ilkesi olduğu şeyleri zatı gereği akleder.**[103]

4. Akılların Barî Te'âla ile Cismânî Âlem Arasındaki Aracılıkları

Akıllarla ilgili bölümün son faslında Ebherî, akılların Yaratıcı ile cismânî âlem arasındaki aracı konumlarından bahseder. Bu fasılda ilk aklın başkasıyla zorunlu varlık olması yönüyle ikinci aklın ilkesi, kendisiyle mümkin varlık olması sebebiyle de büyük feleğin ilkesi olduğu, bu yolla da her akıldan bir akıl ve her feleğin sudur ettiğini, sudûrun dokuzuncu akılda sonu erdiğini, ondan da ay feleği ve onuncu akıl olan faal aklın sudur ettiğini, onuncu akıldan ise cismânî suretlerin ilkesi olan ilk madde ve suretin sudûr etmesiyle ay altı âlemdeki cismânî âlemin vücuda geldiği belirtilir. Sudûr olarak da bilinen bu yolla akılların yaratıcıyla cismânî âlem arasındaki aracı konumları açıklanmış olur.[104] İbn Sînâ ise hemen hemen her eserinde sudûr konusuna geniş bir şekilde yer vermiştir. Bir'den sudur eder bir'in, kendisinden sonra gelen akılların akletmeleri, nefisleri ve felekleri meydana gelişleri, akılların en son faal akılda sona erişi, faal aklın cisimler âlemine etkisi gibi hususlar Ebherî'nin kısaca temas ettiği sudûrun unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır.

	Ebheri	İbn Sina
Akılların Barî Te'âla ile Cismânî Âlem Arasındaki Aracılıkları	Zorunlu Varlık tektir onun ilk malulü **mutlak akıl. Felekler ise, akılların malulüdür.** Lakin burada felekler çoktur. Böyle olunca da yukarıda beyan edildiği **gibi "Birden ancak bir**	**(...)O'nun zatında bütünün ondan meydana çıkışına bir engelin veya isteksizliğin bulunması mümkün değildir.** O'nun zatı yetkinlik ve yüceliğinin O'ndan iyiliğin taşacak şekilde olduğunu ve bu durumun özü

[104] Ebherî, a.g.e., vr.55a; İbn Sina'nın sudûrla ilgili görüşleri için bkz *Şifâ, (İlahiyat)* C. II, s. 402 vd., *en-Necât (İlâhiyat)*, s. 273; Altıntaş, *a.g.e.*, s. 82; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma,* Ankara, 1974, s. 103; Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çev.: Osman Bilen (İslâm Düşüncesi Tarihi (I-IV) içinde, edit.: M. M. Şerf), İstanbul 1990, C. II, (99-125) s. 100 vd; el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlâhi Yönü,* çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s. 362, 371 vd; Kutluer, a.g.e., s.181-195;

çıkar", kuralınca feleklerin ilkeleri çoktur. Feleki A'zam'ın çıktığı akılda çokluk vardır. Ancak Zorunlu Varlık'tan onun suduru itibarı ile değil, bilakis, onun kendisi sebebiyle varlığı mümkün varlığının illetinin sebebiyle zorunlu varlık olması itibariyledir.

Zorunlu Varlığın ilk malulü **olan İlk Aklın başkasından dolayı** gereği sevilen heybetinin gereklerinden olduğunu bilir. **Kendisinden meydana çıkan şeyleri bilen ve herhangi bir engelin kendisinde katışmadığı aksine açıkladığımız tarzda olan her zat, kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur.**[106]

Fakat ilk gerçeğin doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zatını akletmektir. Dolayısıyla O, **varlıktaki**

[105] Ebherî, a.g.e., vr. 55a.
[106] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I., 163.
[107] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., 164..
[108] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 165-166.
[109] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 165.
[110] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 167.
[111] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 168.
[112] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 169.
[113] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 171.
[114] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 171-172..
[115] (...)O'nun Zorunlu Varlık olduğunu, 'bir' olduğunu, O'nun çeşitli fiilleri gerektiren, zatına ek sıfatları olmadığını, aksine fiillerin o'nun zatının mükemmelliğinin eserleri olduğunu öğrenmiş oldun. Böyle olunca, **O'nun ilk fiilinin de 'bir' olduğu anlaşılır.** Çünkü O'ndan iki (fiil) çıkmış olsaydı, bu çıkış iki ayrı yönden olur ve neticede **fiildeki ikilik, failde de ikililiği gerektirirdi.** Fiili zatından **kaynaklanan zatı 'bir' ise, ondan ancak 'bir' çıkar.** Eğer onda ikilik varsa, o, bileşik demektir. Bu sebeple o'ndan **ilk çıkanın cisim olmaması gerekir.** Zira her cisim madde ve cisimden meydana gelir. Madde ve biçim ise iki ayrı sebebe veya iki yönü tek bir sebebe muhtaçtır. Böyle olunca bu ikisinin (madde ve biçim) Allah'tan çıkması imkânsızdır; zira o'nda bileşikliğin hiçbir şekilde söz konusu olamayacağı ispatlanmıştı. O halde O'ndan ilk çıkan şey, cisim olamayacağına göre, maddi olmayan bir cevherdir ki, bu da **'ilk akıl'dır. (el-'aklu'l-evvel).** Nitekim gerçek din (eş-şer'u'l-hakk) de bunu doğrulamaktadır. (İbn Sînâ bu iddiasını delillendirmek için ayet ve hadislerden istifde etmiştir: "Hz. Peygamber bir hadisinde "Allah ilk olarak aklı yaratmıştır." Diğer bir hadisinde ise, "Allah ilk olarak kalemi yaratmıştır" (el-'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ,* Beyrut 1351, C. I, s. 263, hadis no: 824) buyurmuştur. "Allah'ın sünneti'nde ilâhi kanun bir değişiklik göremezsin." (35 Fâtır 43) ayeti yaratmanın; "Allah'ın sünneti'nde bir sapma göremezsin." (33 Ahzâb 62) ayeti ise 'emr'in devamlılığına işaret etmektedir." Bkz., İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşiyye,* s.60.)

(...)Evet, her şey, sıra ve aracılar zinciri açısından O'ndan çıkmıştır. Biz **"bu fiil O'ndan çıkmıştır."** dediğimizde sebepte sonuçta O'ndandır demek istiyoruz ki, bu O'nun fail oluşuna bir eksiklik getirmez. Aksine her şey, O'ndan, O'nun vasıtası ile ve O'na [dönük olarak] çıkar. **O halde O'ndan çıkan her şey belli bir sıraya göre ve belli aracılar vasıtasıyla çıkmıştır(sudûr). Bu yüzden önce gelen sonra; sonra gelen de önce gelemez.** Çünkü onları önce ve sonra yapan O'dur. Bu aracılardan önce olanla sonra olanın bir arada olması mümkün değildir. **O'dan ilk çıkan varlık en şerefli olandır. Bundan sonra en şerefliden daha az şerefli olana inilir ve nihayet en değersiz olanda sudûr silsilesi] son bulur.** Burada ilk varlık akıldır; sonra ruh (nefs); sonra da gök kürenin kitlesi (cirmu's-semâ) ve nihayet dört elementin biçimleri ile birlikte maddeleri gelir. Bu elementlerin maddeleri aynı, biçimleri ise farklıdır. Bundan sonra tekrar en değersiz ve düşük olandan şerefli olana doğru bir yükselme olur ve nihayet akıl düzeyine denk olan bir aşamada bu yükselme son bulur. İşte Allah'a, bu baştan başlatma ve sonra geri döndürmeden dolayı 'başlatan' (mubdi') ve 'geri döndüren, tekrarlayan' (mu'îd) denir." Bkz.: İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye,* s. 61.

varlığının zorunlu, zatından dolayı da mümkin olması gerekir. Bu iki yönün birinden dolayı ikinci aklın ilkesi, diğer yönden dolayı da muhit feleğinin ilkesi olur. **En şerefli malulün en şerefli cihetlere cihetler açısından tabi olmasını gerektirir. Dolayısıyla İlk Akıl, başkasından dolayı zorunlu varlık olması yönüyle ikinci aklın ilkesi, kendisi sebebiyle mümkün varlık olması yönüyle mühît feleğinin ilkesi olur.**

İşte bu tarikle, her akıldan bir akıl ve bir felek sadır olur. Bu durum dokuzuncu akılda sona erene kadar devam eder.

Ondan da ay feleği ve onuncu akıl sudûr eder. Onuncu akıl, unsurların kaynağı ve ay küresinin altında bulunan varlıkların müdebbiridir. Bu da faal akıldır. Faal akıldan, unsurların heyulâları ve muhtelif şekil ve suretler unsurların heyulâlarının- buna istidatlı olmaları şartıyla sudûr eder. Bu istidatsa; heyulânın suret ve şekle ayrışma açısından kabulünden dolayı değildir. Eğer böyle olmasa suret elbette değişmezdi. Bilakis, heyulânın buna istidatlı oluşu, semâvî hareketler sebebiyledir.

Her hadis başka bir hadisi önceleyen, bir şartla öncelenmiştir. Çünkü hadis olan hareketler ya devamlı var olur, ya da başka bir hadisten sonra var olur. Birincisi mümkün değildir. Mümkün olduğu takdirde hadis olaylar devamlı olması lazım gelirdi.

Hâdis olanlar ya toplu bulunur veya ardı ardına meydana gelir. Birincisi ihtimal dışıdır. **iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir.** Bu akletme kuvveden fiile çıkan veya bir akledilirde diğer akledilire intikal eden bir akledîş değildir bilakis tek bir akledîştir. Çünkü onun zatı bilkuvve olandan bütün yönlerden münezzehtir. Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünün varlığının onun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda nasıl olabileceğini akletmesi gerekir. Çünkü onun katındaki akledilir hakikat bizzat bilgi, kudret ve iradedir.[107] **O'nun akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tabi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir.** Yoksa onun varlığı kendisinden başka bir şeyin varlığı için değildir.

O her şeyin failidir. Bunun anlamı şudur: O, her varlığın **onun zatından ayrı bir taşmayla taştığı mevcuttur.** İlkten meydana gelen her şey, "gereklilik" yoluyla meydana gelir. Çünkü ortaya çıkmıştır ki **özü gereği zorunlu varlık, her bakımdan zorunlu varlıktır.** Bu nedenle ondan meydana gelen mevcutların **ki bunlar yokken varolanlardır,** ilkinin gerek sayıca gerekse madde ve suret bölünmesi anlamında "çok " olması mümkün değildir. Çünkü ondan meydana gelmesi gereken şeyin gerekliliği başka bir şey nedeniyle değil, O'nun zatı nedeniyledir.[108] İlk'in zatı ve mahiyeti de bir maddede bulunmaksızın bir dir. **İlk malul sırf akıldır. Çünkü o maddede bulunmayan bir surettir ve ayrık akılların ilkidir.[109] İlk malulün kesinlikle maddi olmayan akli bir suret olması zorunludur.[110]**

Cisimler bir vasıta ile O'dan meydana gelmiştir. Vasıtanın hiçbir ikiliğinin bulunmadığını sırf birlik olmayacağını da öğrenmiştin. **Bir'den ancak bir**

Aksi takdirde varlık bakımından aralarında sonsuzca tertip bulunan işlerin bir anda meydana gelmesi gerekirdi ki bu da muhaldir. **Böylece her hareketten önce bir hareket, her hadis olandan önce bir hadis vardır.** Evvel olan hadis hariç.

Varlıkta aynı anda sonsuzca şeylerin tertibinin imkânsız olduğunu niçin söylediniz diye sorulursa şöyle deriz: Şayet biz, biri belirli bir noktadan sonsuza dek devam eden, diğeri ise bu muayyen noktadan bir mertebe önce başlayan iki miktar alsak ve ikinci miktarın birinci cüz'ü birinci miktarın birinci cüz'üne, ikinci miktarın ikinci cüz'ü, birinci miktarın birinci cüz'üne karşılık gelecek şekilde ikinci miktarı ikinci miktarla örtüştürdüğümüzde, bu iki miktar ya sonsuza kadar örtüşür yahut ikinci miktar birinci miktarın bir cüzüne kesilir. Aksi takdirde fazla olan eksik olana eşit olması gerekir ki bu da çelişkidir. Dolayısıyla **kesilme zorunludur.** Böylece ikinci miktar zorunlu olur. Birinci miktar ikinci miktardan sonlu miktarda fazladır. Sonludan sonlu miktarda fazla olanın sonlu olması gerekir.[105]

çıkar. Şu halde **yokluktan varlığa çıkan ilk şeylerde ikilikleri sebebiyle herhangi bir şekilde zorunluluğun veya çokluğun bulunması gerekmektedir.** Ayrık akıllarda ise çokluk ancak şu söylediğimiz şekilde bulunabilir. **Malûl, özü gereği mümkün varlıktır. Ve ilk sayesinde zorunlu varlık olur. O'nun varlığının zorunluluğu akıl olması bakımındandır. O, kendi zatını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder.** Şu halde onda birçokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluk anlamı, (birincisi) onun kendi zatını mümkün varlık olarak akletmesi (ikincisi) varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve (üçüncüsü ise) İlk'i akletmesidir. Ondaki çokluk ilkten kaynaklanmaz. Çünkü onun varlığının imkânı ilk sebebiyle değil kendisi nedeniyle ona ait bir durumdur.[111]

Aksine onların en yücesinin İlk'ten (el-Evvel) meydana gelen ilk mevcut olması ve ardından birer birer diğer akılların gelmesi gerekir. **Her aklın altında, maddesiyle ve sûretiyle ki bu, nefistir, birlikte bir felek ve onun altındaki akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından feleğin maddesi, sureti ve bir sonraki akıl olmak üzere üç şey vardır.** Dolayısıyla bu üç şeyin yokken var edilmede İlk akıldan varolma imkanı zikredilen üçleme nedeniyle olması gerekmektedir. **En üstün pek çok bakımından en üstüne tabidir. Böylelikle İlk akıl'dan İlk'i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle en uzak feleğin sureti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir. Kendisi için meydana gelen ve zatını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliği meydana gelir.** Söz konusu cisimliğin varlığı, en uzak feleğin za-

tının bütünlüğünde türüyle içerilmiştir ve güce ortak şeydir. Şu halde **ondan ilki akletmesiyle bir akıl gerekli olmakta ve bizatihi bir yönde bulunmasıyla da iki parçası yani madde ve suretiyle ilk küre gerekli olmaktadır.** Madde, suretin aracılığıyla veya onun ortaklığıyla meydana gelir.

Nasıl ki varlık imkânı feleğin suretine paralel olan fiil vasıtasıyla kuvveden fiile çıkıyorsa bizim nefislerimizi yöneten faal akla varıncaya kadar her akıl ve her felekte de durum böyledir.[112]

Feleklerin tamamı tek bir ilkede ortaktır. Hiç kuşkusuz orada **basit ve ayrık akıllar vardır. Bunlar insanların bedenleriyle birlikte meydana gelirler ve bozuluşa uğramayıp varlıklarını sürdürürler.** Söz konusu ayrık akıllar, İlk İllet'ten meydana çıkamamıştır. Çünkü **onlar türsel olarak bir olsalar da çokturlar.** Ayrıca onlar sonradan meydana gelmiştir. Şu halde **onlar, İlk'in vasıtalı malulleridir.** İlk ile onlar arasında aracı olan fail illetlerin, onlardan aşağı mertebede olması ve dolayısıyla bunların basit ve ayrık akıllar olmaması mümkün değildir. Çünkü varlığı veren illetler, varlık bakımından daha yetkindir. Varlığı alan illetler varlık bakımından daha düşük olurlar.[113]

Hiçbir **yüce ilk malülden bir aracı olmaksızın meydana gelmiş değildir.** Onların meydana gelmesi için oluş ve bozuluşu kabul eden ve hem tür ve hem de sayı bakımından çoğalan unsurlarla (ustukussat) birlikte meydana gelen bir ilk malûle ulaşmak gerekir.

Dolayısıyla kabul edenlerin çoğalması zat bakımından tek olan bir ilkenin fiilinin çoğalma sebebidir. Bu durumda ise **bütün göksellerin varlığı tamamlandıktan sonra, ay küresi oluşana kadar sürekli olarak birbiri ardına akıllar sıralanır. Sonra unsurlar (ustukuslar) oluşur, ve "türce bir ve**

sayıca çok" bir tesiri son akıldan kabul etmek için hazırlanırlar. Çünkü sebep failde bulunmadığında, zorunlu olarak kabul edende bulunmalıdır. O halde her akıldan kendi altındaki aklın sonradan meydana gelmesi zorunludur ve akılların çoğalması, bölünen ve sebeplerin çoğalması nedeniyle sayıca çoğalan **akli cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda durur ve orada sona erer.**

Böylece ortaya çıkmakta ve açıklık kazanmaktadır ki **mertebe bakımından daha üstün olan her akıl, kendisindeki bir anlam nedeniyle böyledir.** Bu anlam şudur: **Akl'ın İlk'i akletmesiyle ondan kendisinin altındaki başka bir akıl zorunlu olur. Zatını akletmesiyle ise, bir felek nefsi ve cirmiyle zorunlu olur. Feleğin cirmi, feleğin nefsinden meydana gelir ve feleğin nefsi aracılığıyla varlığını sürdürür.** Çünkü her suret maddesinin bilfiil hale gelmesinin illetidir. Zira maddenin kendi başına bilfiil varlığı yoktur. [114]

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye* adlı eserinde **"O'ndan Çıkan Fiiller Hakkında"** başlığıyla ele aldığı sudûr nazariyesi Ebherî'ye yol gösterecek mahiyettedir.[115]

AHİRET HALLERİ HAKKINDADIR

Metafizik Bölümünün son fennini de böylece sona erdiren Ebherî, eserinin son kısmına Ahiret halleri başlığıyla bir sonuç kısmı eklemiştir. Burada "hidaye" başlıkları altında nefsin ölümden sonraki durumunu ele almıştır.

Ebherî, bedenin ölümünden sonra nefsin bozulmayıp, başka bir bedene de tenasüh yoluyla geçmeksizin kendi başına bağımsız olarak varlığını devam ettireceğini belirtir. Bundan sonra lezzetin tanımını yapar ve insan nefsi için gerçek lezzetin, zorunlu varlığı O'ndan sudûr eden ilk mahlûkatı, nefisleri, cisimleri, semavî ve unsurî varlıkları idrak etmesi olduğunu söyler. Nefsin bedene gerek duymaksızın akledebilmesinden dolayı bedenin ölümünden sonra da bu lezzetleri tadabileceğini belirten Ebherî, nefsin bedenle

ilişik olduğu zamanda bu lezzetleri duyamamasının sebebi de bedeni ilişkiler ve maddî engeller olduğunu belirtir.[116]

	Ebheri	İbn Sina
Ahiret Halleri Hakkındadır	**1. Hidaye** **Nefs (Ruh),** bedenin harap oluşundan sonra, **ya fesada uğrayıp bozulur veya tenasüh yoluyla bir başka bedene geçer veya mevcudiyeti baki kalır.** Birincisi imkânsızdır. Zira nefs (ruh) bozulmayı kabul etmez. Aksi takdirde onda bozulmayı kabul eden bir şey bulunur ve bilfiil bozulur. Çünkü bilfiil bozulma onun için söylenmemiştir. Böyle olduğunda ise, mürekkep olur ki, bu çelişkidir. İkincisi ihtimal dışıdır. Çünkü yukarıda geçtiği üzere **nefsler sonradan** yaratılmıştır. **Nefsler hâdis olunca tenasüh muhaldir.** Zira nefs için yeterli olan beden, kaynağından nefsin feyezan edip gelmesine yeterlidir. **Her bedenin bir nefs ile birlikteliği ve bağıntılı oluşu yeterlidir.** Şayet o bedenle tenasüh yoluyla başka bir nefse ilişseydi, elbette ki bir bedene **iki nefs ilişmiş olurdu ki, bu muhaldir.** Çünkü herkes zatında bir nefs hisseder. Böyle olunca da ölümden sonra nefsin bekasına hükmetmek ortaya çıkar.	Nefsimiz bedendeyken yetkinliğinin-ki aşık olunanıdır- farkına varıp henüz onu elde etmemişken bedenden ayrıldığımızda, nefsimiz onun var olduğunu bilfiil öğrendiğinde **doğal olarak kendisine yönelir.** Nefsin bedenle ilgilenmesi daha önce söylediğimiz gibi, onu zâtını ve maşukunu unutturmuştu.[117] Aptallara gelince, kuşkusuz onlar arındıklarında, bedenden kurtulup kendilerine yaraşır bir mutluluğa ulaşırlar. Belki de onlar, bu mutlulukta hayalleri için konulmuş olan bir bedenin yardımından müstağni kalamazlar. Ve bu cismin de göksel veya benzeri bir cisim olması da imkânsız değildir. Belki de bu, onları işin sonunda ariflere özgü mutluluk verici bitişmenin istidadını kazanmaya götürür. **Bu bağlamda içinde oldukları cinsin cisimlerindeki tenasüh ise imkânsızdır.** Aksi halde her karışım, kendisine taşan ve **tenasüh** eden nefsin de onunla birlikte olduğu **bir nefsi gerektirir ve tek bir canlının iki nefsi olurdu.**[118]
	Ebherî	**İbn Sînâ**
	2. Hidaye: **Lezzet: Ona uygun olanı, uygun oluşundan dolayı idrak etmektir.** Tat almadaki tatlılık, Görmedeki ışık gibi. **İnsani nefs için uygun olan şey**	İbn Sînâ'ya göre İnsan nefsi, ilk şeyleri bir defada bilir. Fakat bu bilgi onun cevherinde bir çoğalmaya veya zatının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz. Aksine

[116] Ebherî a.g.e., vr.56a; Nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. Durusoy, Ali, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,* İstanbul 1993, s.165-202

[117] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât), C.II., s. 468.

[118] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât,* s. 179.

ise, ilk gerçekten tebeyyün etmesi mümkün olan miktarı tasavvur edebilmeye güç yetirerek makulâtı idrak etmesidir. İlk gerçek bütün yönlerden kendisi sebebiyle Zorunlu Varlıktır, eksikliklerden uzaktır. İyiliğin en uygun şekilde sudûrunun kaynağıdır. Sonra O'ndan sudûr eden soyut akılları, felekî nefisleri cisimleri, semavî ve unsurî varlıkları idrak etmektir. Böylece nefiste mevcudatta bulunan tertip üzere bütün mevcudatın suretleri resmedilmiş olur. Bu idrak aynı şekilde ölümden sonra da onda(nefste) gerçekleşir. Dolayısıyla onda ölümden sonra da lezzet gerçekleşmiş olur. Biz nefste bu idrakin ölümden sonra da gerçekleştiğini söyledik. Çünkü **nefis akletmesi için bedeni bir alete ihtiyaç duymaz. Böylece de ölümden sonra akletmesi gerçekleşir ve lezzet hasıl olmuş olur.** Nefsin bedene ilişik olduğu durumda onun lezzetin hasıl olmaması bir engelden dolayıdır ki bu da bedeni ilişkiler ve cismânî bağlantılardır.[119]

3. Hidaye

Elem: Nefse uygunsuz olanı, ona uygunsuz olduğu için idraktir. Nefsi natıkaya uygunsuz olansa, sadece ve sadece **kemale zıt olandır.** Nefs bedenden ayrıldığında ve oraya kemal ve olgunluğa zıt durumlar yerleştiğinde, kendine uygunsuz olanı uygunsuz olması bakımından idrak eder. Böylece o elemi tadar.

şeylerin suretleri ilk'ten akledilir olarak taşar. **İlk, akıl olmaya onun akıl olmaklığından taşan bu suretlerden daha layıktır. Ayrıca o, zatını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zatından her şeyi akleder.**[120]

Yetkinlik hoşluk ve güzelliğin zirvesindeki Zorunlu Varlık, zatını bu gaye **hoşluk ve güzellikle akleder.** Akletmenin mükemmelliğiyle ve akleden ilk akledilenin gerçekte bir olmalarının akledilmesiyle O'nun zatı, kendi zatının en büyük aşığı ve maşuku, en büyük haz alanı ve haz alınanı olur. Duyusal haz, uyumlunun duyumsanmasıdır. **Aklî lezzet ise, uyumluyu akleder. Aynı şekilde İlk, en üstün idrakle en üstün idrak edileni, en üstün idrak edendir. Şu halde O, en üstün haz alan ve haz alınandır.**[121]

Uyumluyu akletmekle bizde oluşması gereken haz, uyumluyu duyumsamakla bizde oluşan hazzın üstündedir ve bunlar arasında hiçbir nispet yoktur. Fakat idrak gücü çeşitli ilişenler nedeniyle, haz alması gerekenlerden haz almayabilir. Nitekim hasta tatlıdan haz almaz ve bir ilişen nedeniyle onun nahoş görür. Akli gücümüzün bilfiil yetkinliği meydana geldiğinde şeyin kendinde olması gereken hazzı bulamaz. **Bedenden soyutlandığımızda ise zatımızı mütalaa ederiz. Bu sayede akıl gücümüz gerçek varlıklarla, gerçek güzelliklerle ve gerçek hazlarla örtüşen aklî bir âlem haline gelir. Makulün makulle ittisal kurması gibi onlarla ittisal kurar. Böylece nihayetsiz hazza ve hoşluğa**

[119] Ebherî, *a.g.e.*, vr.55b
[120] İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlâhiyât) C.I.,s. 161.
[121] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.I., s. 128.
[122] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.II., s. 369; *el-İşârât* .. s.176.

ulaşırız.[122]

Nefsanî her gücün kendisine özgü bir haz ve iyiliği; kendisine özgü bir **elem ve kötülüğü** olduğu bilinmelidir. Sözgelimi şehvetin haz ve iyiliği beş duyudan kendisine uygun duyulur bir niteliğin ona ulaşması, öfkenin hazzı zafer, vehmin hazzı ümit, hafıza gücünün geçmiş uygun şeyleri hatırlamaktır. Bu güçlerden her birisinin ezası ise, kendisine zıt gelen şeydir. **Bütün güçler kendisine uygunluk ve uyumun bilincinde olmanın ona özgü iyilik ve haz olduğunda da bir şekilde ortaktır. Onlardan her birisine bizzat ve gerçekte uyumlu olan ise kendisine göre bilfiil yetkinlik olan yetkinliğin meydana gelmesidir.** Bu ise asıldır.

4. Hidaye

Kesin delillerle, kemale ermiş nefis arınmayı **gerçekleştirdiğinde Âlemlerin Rabbi'nin huzurunda ve muktedir melikin sıdk makamında bulunan kutsi âlemle ittisal eder.** Cesedi bağlantılardan arınma gerçekleşmeyip onda **bedeni tabiatlar kalırsa mutluluğa ulaşması engellenmiş olur** ve bundan büyük bir **acı çeker.** Fakat bu durumu onun için zorunlu değildir. Aksine zorunlu olmayıp arızi bir durumdur. Böylece onun bedeni bağlantılar sebep olduğu elem de yok olur.

(...) **Bedene bitişmek nedeniyle meydana gelen meleke kendisinde bulunduğu halde nefs bedenden ayrılırsa bedendeki haline benzer bir durumdadır.** Bu hali eksildiği ölçüde yetkinliğine doğru arzuyla hareketinin farkına varır. Bu halinden ne kadarı onunla kalırsa, mutluluk mahalline büsbütün ulaşmaktan perdelenir. Burada üzüntüsünü artıran karışık hareketler meydana gelir.(...)[123]

(...) mukaddes nefislere gelince kuşkusuz onlar, bu gibi hallerden uzaklaşır ve yetkinliklerine bizzat ulaşıp **gerçek hazza dalarlar, arkalarındaki şeye ve kendilerine ait memlekete bakmaktan büsbütün uzaklaşırlar.** Kendilerine bundan bir inanç ve ahlak izi kalsaydı eza duyar ve onun nedeniyle bu etki kalkıncaya ve silininceye kadar en yüce mertebeden uzaklaşırlardı.(...)[124]

[123] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.II., s. 431; *el-İşârât..*, s.174.
[124] İbn Sînâ, *a.g.e.*, C.II., s. 432.

5. Hidaye

Saf insan nefsinin bilinenden bilinmeyeni elde ederek hakikatleri idrak etmesi onun tabiatından olduğu ortaya çıkınca bu kazanım neticesinde onun **kemale iştiyak duyması** zorunlu olur. Bedenden ayrıldığında ve **kemalin sebebi ve aleti onunla beraber bulunmadığında nefs büyük bir azaba maruz kalır.** Bu azap, kalplerin muttali olduğu yakıcı ruhani bir ateştir.

6. Hidaye

İlim ve şeref kazanmamış insan nefsi, kendisini kötü bedeni tabiatlardan **uzak kalarak bedenden ayrıldığında azap ve elemden kurtulmuş olur.** Aptallık kurtuluşa akıllılıktan daha uzaktır. İlim ve şeref kazanmamış insan nefsi, bedeni tabiatlardan kendisini kurtaramayarak bedenden ayrıldığında ise bedeni kaybetmekten dolayı **elem çeker ve bağlantılar zinciriyle hapsolmuş maddî kederler ve elem verici bir azap içinde kalır.** [125]

Arzu kazanmamış ahmak nefislere gelince, onlar, bayağı yapılar kazanmamışken bedenden ayrıldıklarında, **Allah'ın rahmetinden bir genişliğe ve bir tür rahata ulaşırlar.** Değersiz bedensel yapılar ve kazanmış kazandıklarından başka bir şey veya bu yapılara zıt ve onları gideren bir anlam kendilerinde yoksa mutlaka onların gereklerine arzuyla doludurlar. **Böylece bu nefisler, arzulanan gerçekleşmeksizin bedenin ve bedenin gereklerinin kaybolmasıyla büyük bir azap duyar.** Çünkü onun aracı ortadan kalkmış ve bedene ilişmenin yaratılması kalmıştır.[126]

Sonuç

XIII. asırda İbn Sînâ'cı geleneğin temsilcilerinden biri olarak bilinen Esirüddîn el-Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme, İsagucî,* ve diğer eserleriyle klasik İslâm Felsefesi'nin kavramlarını ve problemlerini didaktik bir tarzda sunan filozoftur. Özellikle bu iki eserin, Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar ders kitabı olarak okutulmuş olması ve üzerinde en çok şerh ve haşiyelerin yazılmış olması, eserlerin Osmanlı düşünce geleneğindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Ebherî'nin felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanında verdiği eserlerin, İslâm dünyasında ilim ve düşüncenin gelişmesine büyük katkısı olmuştur. Konusu felsefe olan eserlerinin muhteva ve metod açısından İbn Sînâ'nın eserlerine benzerlik arz etmektedir. Bu da dikkat çekici bir şekilde ona bir İbn Sînâ takipçisi olma vasfını kazandırmaktadır. Bizim bu araştırmamızda ortaya koyduğumuz şey, Ebherî'nin

[125]Ebheri kitabının son cümlesinde felsefe hakkında daha fazla bilgi edinmek isteyenler için kendisinin yazdığı bir başka kitabına bakmalarını söyler. 'daha fazla bilgi Hikmeti (Felsefeyi) araştırmak ve hukemânın düşüncelerine vakıf olma arzusunda olanlar, *Zübdetü'l-Esrâr* adlı kitabımıza müracaat etsinler.Muvaffakiyet Allah (CC) tandır ve hakikatlerin özü ondadır.

[126] İbn Sînâ, *a.g.e.,* C.II., s. 431.

metafizik terminolojisinin İbn Sînâ'daki kaynaklarını ortaya koymaktır. Ancak, bir makalenin sınırlarını aşmamak üzere sadece, Ebherî'nın *Hidâyetü'l-Hikme*'sinin *İlâhiyat* bölümünü, İbn Sînâ'nın *Şifâ (İlâhiyat I-II), en-Necât ve* ile *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ından metinlerle karşılaştırdık.

Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz.

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

Ebherî, Metafizik kavramları ve problemleri ele alırken uyguladığı metod, İbn Sînâ'nın isimlerini zikrettiğimiz eserlerinde geçen ve geniş kapsamlı bir şekilde ele aldığı metafizik problemleri, 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.

Ebherî'nin özellikle *Şifa*'yı iyi bildiği ve bu eseri merkeze alarak *Hidayetü'l-Hikme*'yi kaleme aldığı görülmekle beraber, yer yer İbn Sînâ'nın Metafiziğinde rastlamadığımız başlıklar kullanmış ve muhteva yönünden İbn Sînâ'dan ayrıldığını da söyleyebiliriz. Bunlardan birini örnek verecek olursak; Ebherî, "Yaratıcı İlmi ve Sıfatları" bölümünde Zorunlu Varlık hakkında daha detaylı fasıllar açmıştır. Buna karşılık İbn Sînâ ise Zorunlu Varlık hakkında adı geçen eserlerinde değişik fasıllar altında Ebherî'nin temas ettiği konulara dağınık bir şekilde yer vermiştir. Mesela; "Zorunlu Varlığın bütün yönlerden zorunluluğu" gibi bir fasıl İbn Sînâ'nın eserlerinde yer almazken Ebherî bu başlık altında Zorunlu Varlığın bütün sıfatlarının kendisi için yeterli olduğu, aksi halde ise Zorunlu Varlık olamayacağı hususu üzerinde durmuştur. Ebherî'nin bu şekilde problemleri ele alış tarzında eserinin didaktik bir tarzda yazılmış olmasının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun yanı sıra İbn Sînâ'nın genişçe yer verdiği bazı metafizik kavram ve problemlere, Ebherî, sadece tek bir cümle ile açıklama getirmiştir. Mesela, "bir ve çok" kavramlarında "çok"u sadece "bir"in karşıtı olarak göstermesi, "önce ve sonra" kavramlarında "sonra"yı sadece bir cümle ile "önce"nin karşıtı olarak göstermiş olması, buna örnek olarak verilebilir. Kanaatimizce bunun sebebi Ebherî'nin, ya eserinin didaktik tarzına sadık kalma kaygısından ya da gereksiz uzatmayı benimsememesinden kaynaklanmış olabilir.

Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*'yi kaleme alırken, İbn Sînâ'nın eserlerini hem aslından hem de hocası ve kendi dönemindeki özellikle Fahreddin Razî'nin İbn Sînâ şerhlerinden hareketle yazmış olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Aynı zamanda Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ şerhlerinden, *Şerhu'l-İşârât, Şerhu Uyûnu'l-Hikme, Lübâbü'l-İşârât* gibi eserlerinden istifade ettiğini de düşünmekteyiz.

Sonuç olarak Ebherî, metafizik problemleri ele alırken ve felsefesini kurarken İbn Sînâ'yı kaynak olarak almıştır. Bu çalışmamızda biz sadece Ebheri'nin felsefesinin İbn Sina'nın kaynaklığına dayandığı konusuna küçük bir katkı yapmak istedik. Ebherî'nin mantık ve tabiiyât (fizik) alanını da kapsayan diğer tüm eserlerinin İbn Sînâ'daki kaynaklarını tespit etmek başka çalışmaların konusu olabilir. Bunun yanı sıra Ebherî'yi ve eserlerini hocası Fahreddin Râzî'nin felsefî eserleriyle de karşılaştırmak bir başka araştırmayı ve araştırmacıyı beklemektedir.

Abstract

Ebherî was known as the representative of İbn Sînâ in the XIII. Century. Ebherî presented his work, the concepts of the classical Islamic Philosophy and its problems called *Hidayat al Hikmah* and other Works with a didactic style. Some of this works were studied in Ottoman schools as main texts. Many explanations, commentary and footnote, have been realized on his boks. This shows how important his boks are. We haven't witnessed a study confronting İbn Sînâ with Ebherî. In this study our aim is to confront the two philosohers. We looked for Ebherî's philosophical ideas in İbn Sînâ's Works especially in *Kitab ash Shifa, Kitab an-Najat and Isharat wa-Tanbahat.* We especially compared Ebherî's *İlahiyat* section in *Hidayat al Hikmah* with İbn Sînâ's Works.

Key Words: İbn Sînâ, Ebherî, Hidayat al Hikmah, Metaphysics, The Compulsory being, Reasons

BİBLİYOGRAFYA

Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim,* İstanbul 2000

Ali b. Zeyd el Beyhaki, *Tarihu'l-Hukemai'l-İslâm,* (nşr.: Memduh Hasan Muhammed) Kahire 1996.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği,* Ankara 1997.

Aristoteles, *Metafizik,* çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996.

Aygen, M. Saadettin *Büyük Filozof Esirüddin Ebherî,* Afyon 1985.

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma,* Ankara, 1974, s. 103.

Ayık, Hasan, *Ebherî'nin Hayatı, Eserleri Fikirleri,* SÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1991.

Bedevî. Abdurrahman, *Aristo 'İnde'l-'Arab,* Kuveyt 1978.

Bingöl, Abdülkuddüs, "Ebherî" TDVİA., İstanbul 1994, C.X.

Durusoy, Ali, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,* İstanbul 1993.

Ebherî, *İsâğûcî,* metin, çeviri ve inceleme; Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.

Ebü'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhaki, *Tetimmetu Sıvâni'l-hikme* nşr. Muhammed Şefi, Lahor 1932.

el-Behiy, *Muhammed, İslâm Düşüncesinin İlâhi Yönü,* çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992.

Erbaş, Ali, *İlâhi Dinlerde Melek İnancı,* İstanbul 1998

Esîrüddîn Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme,* Süleymaniye Ktp. Fatih nr. 5394.

Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çev.: Osman Bilen (İslam Düşüncesi Tarihi (I-IV) içinde, edit.: M. M. Şerf), İstanbul 1990, C. II, (99-125)

Gutas, Dimitri "İbn Sînâ'nın Mirası Arap Felsefesinin Altın Çağı" *İbn Sînâ'nın Mirası,* der.: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004 (133-152).

Gutas, Dimitri, "Avicenna: Biography", Encyclopadia Iranica, ed.: Ehsan Yarshater, London Newyork 1989.

İbn Ebu Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etibba,* Kahire 1882.

İbn Hallikan, *Vefayatü'l-Ayân*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, (I-VI).
İbn Sînâ, *el-İşarât ve't-Tenbihât* (İşaretler ve Tenbihler), çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005.
İbn Sînâ, *en-Necât,*(İlâhiyat), Nşr.: Muhittin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938.
İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşiyye*, İbn Sînâ, Risaleler, çev.: Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, (45-64) Ankara 2004.
İbn Sînâ, *eş-Şifâ (İlâhiyat),* (I-II) thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961.
İbn Sînâ, *İsbâtu'n-nübuvve*, İbn Sînâ, Risâleler, notlar ve çeviri Alparslan Açıkgenç, M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara 2004, (35-44).
İbn Sînâ, *Risâleler 3,* (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle) çev.: Ahmed Ateş, İÜEF. yay., İstanbul 1953.
Karlığa, Bekir, "İbn Sînâ" (etkileri), TDVİA., C.XX, (319-358).
Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn, an Esmai'l-Kütûb ve'l-Fünûn*, İstanbul 1941, (Beyrut 1982, ofset baskı),
Kaya, Mahmut, "Behmenyâr b. Merzûbân", TDVİA., İstanbul 1992, C. V.
Köz, İsmail, "İslâm Mantık Külliyatının Teşekkülü", Felsefe Dünyası, Ankara 1999/2, sa. 30, (91-112).
Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* İstanbul 2002.
Rescher, N., *The Development of Arabic Logic,* Pittsburg 1964
Şeşen, Ramazan, "İbn Yunus, Kemaleddin" TDVİA, İstanbul 1999, C.XX, (452-453).
Yormaz, Abdullah, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı Düşüncesindeki Yeri*, MÜSBE., basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2003.