

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

YAHYA İBN ADÎ VE TEVHİD RİSALESİ

Yüksek Lisans Tezi

FETTAH ÇİMEN

İSTANBUL, 2010

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

YAHYA İBN ADÎ VE TEVHİD RİSALESİ

Yüksek Lisans Tezi

Fettah ÇİMEN

Danışman: Doç. Dr. Muhittin MACİT

İSTANBUL, 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHIYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi FETTAH ÇİMEN' nin YAHYA İBN ADI VE TEVHİD RİSALESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.07.2010 tarih ve 2010/14-19 sayılı kararıyla ile oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~ oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

- Tez Savunma Tarihi : 25.11.2010
- 1) Tez Danışmanı : DOÇ. DR. MUHİTTİN MACİT
- 2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY
- 3) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. HASAN HACAK



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1

GİRİŞ

BİR HİRİSTİYAN DOGMASI OLARAK TESLİS KAVRAMININ TEVHİD KAVRAMIYLA OLAN İLİŞKİSİ	1
1. HİRİSTİYANLIK İNANCINDAKİ TESLİS UKNUMLARI	3
a. <i>Baba=Allah</i>	3
b. <i>Oğul=Allah'ın Oğlu –Rab İsa</i>	4
c. <i>Ruhü'l-Kudüs= Kutsal Ruh (Allah'ın Mukaddes Ruhu</i>	5
2. TESLİS DOKTRİNİ VE HİRİSTİYANLIKTAKİ MEZHEPSEL AYRIŞMALAR	5
3. TESLİS VE FELSEFE	7
4. SÜRYANİ GELENEĞİ VE HİRİSTİYANLIK FELSEFE İLİŞKİSİ	8
5. YAHYA B. ADİ'DE TESLİS KAVRAMI VE TESLİS TARTIŞMASININ ARKA PLANI.....	11
6. TESLİS DOKTRİNİNE YÖNELİK REDDİYELER.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

YAHYA B. ADİ'NİN HAYATI VE ENTELEKTÜEL KİŞİLİĞİ	13
A. HAYATI VE ENTELEKTÜEL KİŞİLİĞİ.....	13
1. HAYATI	13

2. YAHYA B. ADI'NİN DÜŞÜNÜR KİMLİĞİNİN OLUŞUMU	16
3. BİR ÖĞRENCİ OLARAK YAHYA B. ADI	17
4. BİR HOCA OLARAK YAHYA B. ADÎ VE OKULU	20
▪ Ebu Süleyman Es- Sicistanî	21
• İbnü'l- Hammar.....	22
• Ebu Hayyan Et-Tevhidî	23
• Ebu Ali İsa b. İshak b. Zur'	24
• Ebu Ali İbn Es-Semh.....	25
• Ebu Muhammed El-Aruz	25
• Ebu Ali Ahmet b. Muhammed Miskeveyh	25
5. BİR DÜŞÜNÜR OLARAK YAHYA BİN ADI	26
B. YAHYA B. ADI'NİN METAFİZİK DÜŞÜNCE SAHASI	29
1. Bir Teolog Olarak Yahya b. Adi	29
2. Teolojik Alana İlişkin Kaleme Aldığı Eserler	30
İKİNCİ BÖLÜM	35
A. YAHYA BİN ADÎ'NİN TEVHİD GÖRÜŞÜ VE BU KONUDAKİ RİSALELERİ	35
1. TESLİS POLEMİĞİ VE YAHYA B. ADÎ'NİN EL-KİNDÎ'YE YAZMIŞ OLDUĞU REDDİYE MAKALE Fİ TEBYİNİ ĞALATİ EBU YUSUF YA'KUB B. İSHAK EL-KİNDÎ Fİ MAKALETİHİ Fİ'R-REDDİ 'ALA'N-NASARA	35
I. Nisbet Anlamında Bir	41
II. Kesintisiz (Muttası) Anlamında Bir.....	41
III. Sayı Anlamında Bir	41
IV. Bölüneyen Anlamında Bir	41
V. Tanım Bakımından Ve Konu Bakımından Çok Anlamında Bir.....	42

a. <i>Ayna Analojisi</i>	43
b. <i>Akıl, Akleden (Akîl), Akledilen Analojisi</i>	44
c. <i>Güneş Analojisi</i>	45
2. REDDİYENİN GENEL DEĞERLENDİRMESİ	46
B. MAKÂLE FÎT-TEVHİD	49
1. MAKÂLENİN GENEL ANALİZİ	51
a. Bir Hakkındaki Görüşler	51
<i>Birinci Görüşün İmkânsızlığı</i>	52
<i>İkinci Görüşün İmkânsızlığı</i>	52
<i>Üçüncü Görüşün İmkânsızlığı</i>	55
<i>Dördüncü Görüşün İmkânsızlığı</i>	56
I. <i>Bir'in Kısımları Ve Anlamı</i>	57
II. <i>Bir'in Kipleri</i>	59
<i>Beşinci Görüşün İmkânsızlığı</i>	60
b. Yahya b. Adi'ye Göre Bir'in Allah Hakkında Kullanılmasının Doğru Olduğu Anlam	61
c. İlahi Zâtın Tabiat Ve Sıfatları	62
d. Yahya b. Adi'nin Bir'e Nisbet Ettiği Tanrısal Sıfatlar	63
<i>Cömertlik</i>	63
<i>Kudret</i>	64
<i>Hikmet</i>	64
2. MAKÂLENİN GENEL DEĞERLENDİRMESİ	65
Makâlenin Genel Özellikleri	66

SONUÇ YERİNE	68
TEVHİD KAVRAMI VE YAHYA B. ADÎ'NİN BU KAVRAMA İLİŞKİN OLUŞTURMUŞ OLDUĞU TEOLOJİK ŞEMA.....	68
BİBLİYOGRAFYA	72
YAHYA BİN ADİ HAKKINDA HAZIRLANAN BU ÇALIŞMADA KULLANILAN BİBLİYOGRAFYA	72
A. Yahya b. Adî'nin Eserleri	72
B. Yahya b. Adî Hakkında Yapılan Çalışmalar	73
C. Tez İçin Yararlanılan Diğer Kaynaklar	76
D. İnternet Siteleri	78
EK: MAKÂLE FÎT-TEVHÎD'İN (TEVHİT MAKALESİ) ÇEVİRİSİ	79

KISALTMALAR

A.Ü. DTCF.	:	Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi.
A.yer	:	Aynı yer.
b.	:	İbn.
bkz.	:	Bakınız.
c.	:	Cilt.
çev.	:	Çeviren, çeviri.
haz.	:	Hazırlayan.
İFAV.	:	İlahiyat Fakültesi Vakfı.
krş.	:	Karşılaştırmamız.
m.ö.	:	Milattan önce.
m.s.	:	Milattan sonra.
M.Ü.	:	Marmara Üniversitesi.
nşr.	:	Neşreden.
ö.	:	Ölümü.
s.	:	Sayfa.
sy.	:	Sayı.
thk.	:	Tahkik.
ts.	:	Tarihsiz.
vb.	:	Ve benzeri.
y.y.	:	Yüzyıl.
Yay.	:	Yayınevi, yayıncılık.

ÖNSÖZ

Düşünce tarihi insan tarihiyle aynı yaştadır. İnsanın düşünme eyleminde bulunmaya çalışmasını başlangıç tarihi yapan düşünce tarihi, insanı ilgilendiren temel kavramları içerik ve yöntem açısından incelemeye çalışmış ve bu çalışmasıyla insanı anlamaya ve anlamlandırmaya gayret etmiştir.

İnsanlık tarihiyle yine aynı yaşta olan bir başka kurum vardır ki, o da dindir. Din insan için insana hitap eden ilahi bir sistem olarak var olagelmiş ve var olmaya devam edecektir. İnsanın özünde yatan metafizik alanı kendine merkez edinmiş olan din, insanın yaşama algısına, hayat biçimine direkt etkide bulunmuştur. Bu durum insanlık tarihinde farklılıklar arz eden değişik medeniyet tasavvurlarının oluşmasına da aynı zamanda zemin hazırlamıştır.

İslam'ın ilahî bir din olmasından hareketle, İslam'ın zengin bir düşünce ve medeniyet tarihinin olması da kaçınılmaz tarihsel bir olgudur. İslam özünde bulunan o ilahi kaynaktan istifade etmekle birlikte, İslam medeniyetinin inşa ettiği çeşitli düşünce disiplinlerinden de beslenmiştir. Bu disiplinler İslam coğrafyasında neşet eden, sadece Müslümanların oluşturduğu ekollerden olmayıp, farklı ırk, mezhep, din ve kültürlerden düşünürlerin de bulunduğu değişik kaynaklardan beslenmiştir. Bu kaynakların farklı oluşuna örnek olarak İslam felsefe geleneğinde önemli bir role sahip olan Hıristiyanlık dinine mensup Süryani filozof ve mütercimlerin rolü tartışılmaz bir gerçektir. Bu filozof ve mütercimlerden biri ve çalışmamızın da konusu olan bir kişi var; o kişi Yahya B. Adî'dir.

Yahya b. Adî, bir monofizit Yakubî Hıristiyan olmanın çok ötesinde bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir Hıristiyan teologu olması yanında mantık ve felsefe ile ilgili çalışmaları ve bu konuda devrinde bir otorite olarak karşımıza çıkması onun farklı bir kimlik ve haklı bir ün edinmesine zemin hazırlamıştır. Bu tez çalışmamızda İbn Adî'nin hem bir teolog hem de bir mantık filozofu olduğunun bir delili olan *Makâle Fî't-Tevhîd* adlı çalışmasını inceledik.

Çalışmamızın giriş bölümünde Hıristiyanlık inancının temel kavramlarından ve çıkmazlarından biri olarak karşımızda duran teslis akidesi ve bu akidenin temel uknuamlarını gördük. Hıristiyanlık tarihinde bu uknuamlara yüklenen anlamlar ve süreç içerisinde mezhepsel ayrışmaların temelinde yatan teslis kavramının tekabül ettiği anlam dünyası ve teslisin

kaynaklarını görmeye çalıştık. Teslis ve felsefe arasındaki ilişkinin kodlarından hareketle Süryani geleneğinin bu konudaki yaklaşımını görmeye çalıştık.

Birinci bölümde çalışmamızın yazarı Yahya b. Adî'nin hayatını, metafiziğe dair eserlerini ve öğrencilerini tanımaya çalıştık. Ayrıca bir düşünür olarak, bir öğrenci olarak Yahya b. Adî'yi inceleyerek metafizik düşünce dünyasını anlamaya çalıştık.

İkinci ve son bölümde İslam filozofu Yakub İshak El-Kindî tarafından Hıristiyanlığa reddiye olarak yazılan teslis doktrinini felsefi yöntem ve üslupla eleştirdiği “*er-Redd ‘alâ’n-Nasârâ*” adlı eserine Yahya b. Adî'nin 350/962 yılında kaleme aldığı “*Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya ‘kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî r-Redd ‘alâ’n-Nasârâ*” reddiye çalışmasını ve daha sonra çalışmamızın da ana konusu olan ve bu reddiyenin bir çok açıdan devamı sayılabilecek “*Makâle Fî t-Tevhîd*” adlı çalışmasını detaylı bir şekilde incelemeye çalıştık. Bu çalışmada Yahya b. Adî'nin değişik düşünürler tarafından ortaya konulmuş olan “*vahid/vahdaniyet*” kavramlarına yönelik eleştirilerini ve bu değişik vahdaniyet kavramlarının hangisinin İbn Adî'ye göre Tanrı'nın biriliğine işaret ettiğini görmeye çalıştık. Daha sonra bu makalede düşünürümüz Yahya b. Adî'ye göre Tanrı'nın ezeli sıfatları olan “*cömertlik, kudret ve hikmet*” sıfatlarının teslis uknumlarına işaret ettiğini ve düşünürümüzün bu varsayımıyla *Tanrı'nın zatta bir tanımda üç olduğu* görüşünü orta koymaya çalıştığını gördük.

Çalışmamızın sonuç bölümünde Yahya b. Adî'nin bu çalışmasıyla neyi amaçladığına ve başarılı olup olmadığına dair bir değerlendirmede bulunarak çalışmamıza son verdik.

Bu tez çalışmamı hazırlarken kendilerinden doğrudan veya dolaylı olarak istifade ettiğim birçok kişiye burada teşekkürlerimi sunmak isterim. En başta bu çalışma için danışmanlığımı üstlenen ve her konuda teşvikleriyle bana yardımcı olan Sayın Doç. Dr. Muhittin MACİT olmak üzere Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ndeki hocalarıma en kalbî şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmam sırasında desteğini gördüğüm tüm arkadaşlarıma da teşekkürlerimi sunarım. Son olarak hiç bir zaman maddî ve manevî desteklerini benden esirgemeyen ve beni yetiştiren değerli aileme ve özellikle anneme en kalbî duygularıyla teşekkür ediyorum.

FETTAH ÇİMEN

MALTEPE/ İSTANBUL, 2010

GİRİŞ

BİR HİRİSTİYAN DOGMASI OLARAK TESLİS DOKTRİNİ VE TEVHİD KAVRAMIYLA OLAN İLİŞKİSİ

Hıristiyan dünyasında hem teolojik hem de felsefi düzlemde tartışmaların temelinde olan teslis konusuna düşünürümüz Yahya b. Adi'de dâhil olmak üzere birçok düşünür filozof ve teologun yer almış olması bizi teslis konusunu incelemeye ve bu kavramın felsefi temellerini ortaya koymaya götürmektedir. Çalışmamızın temel konusu olan “*tevhid*” kavramının ifade ettiği anlam sahasına Hıristiyan inancında hâkim olan “*teslis*” kavramının oluşumundaki tarihsel sürecin resmini görme hem de bu kavramın dinsel ve zihinsel temellerini ortaya koymak elzemdir. Çünkü teslis kavramının anlam haritası çıkarılmadan ve ifade ettiği terimsel anlamın temelleri ortaya koyulmadan Hıristiyanlık akidesi belirsizliğini koruyacaktır.

Bir Hıristiyan dogması ve inanç unsuru olan teslis kavramı etimolojik olarak baktığımızda Arapça bir kelime olup “*selase*” kelimesinden türetilen “*sallasa*” dörtlü fiil kökünden bir mastar isimdir. Dolayısıyla teslis kelimesi sözlük anlamı itibariyle kısaca “*üçleme,*” “*üç yapma,*” “*üç olarak çağırma*” anlamlarına gelmektedir.¹

Deyim olarak “*teslis*” ve “*salâs*” kelimeleri “*Tanrı üçtür, üç Tanrı bir Tanrıdır, Tanrı üçten biridir*” diyen ve böyle inanan Hıristiyanların amentüsünü veya akidesini ifade eder. Türkçemizde “*teslis*” olarak isimlendirdiğimiz bu kavram Süryanicede ve Süryani kaynaklarda “*Ekânim-i Selase*” Yunancada “*Trias*” ve Latince “*Trinitas*” olarak kullanılır.²

Teslis kavramı ve doktrini Hıristiyanlık tarihinde yoğun bir tartışma süreci yaşamıştır ve halen yaşamaktadır. Bu tartışmalara geçmeden önce, bu doktrinin kaynağı olarak, Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes'ten şu bölümler gösterilir:

¹ Bayrakdar, Prof. Dr. Mehmet, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, s. 36, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007

² Bayrakdar, prof. Dr, Mehmet, a.g.e s. 36

*“Kelam başlangıçta var idi ve kelam Allah nezdinde idi. Ve kelam Allah’tı. Her şey onunla oldu. Ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı”*³.

*“Ve kelam beden olup inayet ve hakikatlerle dolu olarak aramızda sakin oldu. Ve biz onun izzetini, Baba’nın biricik Oğlu’nun izzeti olarak gördük.”*⁴

*“İmdi siz gidip bütün milletleri şakird edin, onları Baba, Oğul ve Ruhü’l-Kudüs ismi ile Vaftiz eyleyin.”*⁵

*Nasıl ki Ey Baba, Sen Bende’sin ve Ben Sen’deyim, onlar da bizde olsunlar da beni senin gönderdiğine dünya iman etsin.”*⁶

Hıristiyan teslis doktrinin ana kaynağı olarak gösterilen bu metinlerde açık bir şekilde teslisle karşılaşılmaz. Fakat daha sonraki dönemlerde Grek felsefesi ve İskenderiye akademilerinde gelişen yeni eflatuncu görüşlerin tesiri altında kalan Hıristiyanlıkta teslis inancı büyük bir yer tutmaya başlamıştır. Bu metinlerden hareketle Yahudi monoteizmiyle aynı şekilde ilah olan üç uknumun uzlaştırılması çabası içerisine girilmiştir. M. 325 yılında İznik’te toplanan konsilde teslis doktrini ortaya konulmuştur. Aziz Augustin tarafından da bu doktrin tamamlanmıştır. Böylece teslis doktrini bütün Hıristiyan cemaatlerinin inanç temeli olmuştur.⁷

IV. miladi asırda resmen açıklanan **Teslis Doktrini**’ni resmi Hıristiyanlık daima korumuştur. Böylece Hıristiyanlık “*Üçte Bir, Birde Üç*” ilahi sistemini sürekli muhafaza etmiştir.⁸

Hıristiyanlığın oluşturduğu bu **Teslis Doktrini**’ne göre Allah Bir’dir, ancak İsa’nın Baba’sıdır. Bu şekliyle Allah’da Baba’lık niteliği vardır. Öyleyse Allah, bir Baba olduğundan bu Baba oluş da Tanrıdır. Allah gönderdiği “Ruh” ile İsa’nın anasını gebe bırakmıştır. Bu Ruh Tanrısal bir Ruh’tur. Buna Ruhü’l-Kudüs denir. Bu niteliği

³ Yuhanna, 1/1-3

⁴ Yuhanna, 1/14

⁵ Matta, 28/19; II. Korintlulara: 3/13

⁶ Yuhanna, 17/21

⁷ Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1989.

⁸ Aydın, Mehmet, a.g.e, s.115

yüzünden Ruh da Tanrı'dır. Meryem'in doğurduğu İsa ise Oğul'dur. Ancak Tanrısal özden olan Oğul'dur. Bundan dolayı o da Tanrı'dır. İşte böylece Üçte Bir, Bir de Üç Allah tasavvuru Hıristiyanlığın simgesi olmuştur.⁹

1. HIRİSTİYANLIKTA TESLİS'İN UKNUMLARI

Hıristiyanlıkta teslis dogması üç ana kavram üzerinde inşa edilmiştir. Bu kavramlar sırasıyla; *Baba, Oğul, Ruhu'l-Kudüs*. Şimdi sırasıyla kısaca bu uknumlar üzerinde durmaya çalışacağız.

a) Baba= Allah

Teslisin birinci ve ana rüknü olan Baba, Hıristiyan inancında Allah olarak kabul edilir. Allah en mükemmel olan ve sonsuz saf bir ruhtur. O her şeyin yaratıcısı ve saf bir ruhtur.¹⁰ Baba'ya ruhta ve hakikatte tapınmak gerekir. Bu tapınmayı bizzat isteyen, Baba'dır.¹¹ Aslında ruh olan Allah'ı¹² kimse görmemiştir. Babanın kucığında olan biricik oğul, kendisi onu bildirmiştir.¹³ Hatta baba ismini bizzat veren İsa olmuştur. İsa talebelerine öğrettiği bir duada "*Ey göklerde olan babamız, ismin mukaddes olsun melekûtun gelsin. Gökte olduğu gibi yerde de senin iraden olsun.*" demiştir.¹⁴ Bu inanca göre Baba=Allah göktedir.¹⁵

Hıristiyanlık inancında böyle yer bulan Allah=Baba inancı, Vatikan ruhanî meclisinin aldığı bir kararla Allahın insan aklının ışığı sayesinde şüpheye yer vermeyecek bir şekilde tanınabileceğini ilan etmiş, bunun aksini ileri sürenlerin lanetlik olacağını bildirmiştir.¹⁶ Bununla birlikte Hıristiyan ilahiyatında, Allah'ın dünyayı sevdiği ve iman ehlinin helak olmaması için biricik oğluna vermiş olduğu özel hususu

⁹ Dinler tarihi ansiklopedisi, İstanbul, 1975,II. s. 272; Ayrıca bkz, Aydın, Mehmet, a.g.e, s.115

¹⁰ G. Descuffi, *Hıristiyan Dini*, İzmir, 1955

¹¹ Yuhanna, 4/23-24

¹² Yuhanna, 4/24

¹³ Yuhanna 1/23

¹⁴ Matta: 6/9-10; Luka: 11/2; L.Religions, s.436

¹⁵ Markos: 16/19

¹⁶ F. Challeye, *Dinler Tarihi*, (çev. S.Tiryakioğlu), İstanbul, 1960, s.436

belirtir.¹⁷ Hıristiyan ilahiyatında tartışılan teslis kavramındaki uknumlardan aslolan uknum “Baba”dır. O her şeyin yaratıcısıdır. Cevherinde, Baba, Allah, Oğul, Allah, Ruhü'l-Kudüs olarak görünüyor olsa da, Bir’dir ve bölünme kabul etmez. Kredo’nun ilk unsuru olan “Baba” hakkında kabul edilen iman ilkesi de bunu aynen ortaya koyar.¹⁸

b) Oğul-Allah’ın Oğlu-Rab ‘İsa

İznik dinsel ilkeleri içinde teslis’in ikinci unsuru olarak kabul edilen Oğul Allah’ın Oğlu Rab-İsa’da Baba’nın Cevheri’nden kabul edilerek “*Hak İlah*” sayılmıştır. Gökte ve yerde var olan her şey Allah’ın oğlu Rab İsa vasıtasıyla yaratılmış ve insanların kurtuluşu için Rab İsa’nın gökten indiği kabul edilmiştir. Hıristiyan ilahiyatında “*İnsanların kurtuluşu için İsa’nın yeryüzüne indiğine*” dair görüşleri Hıristiyan ilahiyatının diğer polemik konusu olan “*kefare*t”¹⁹ konusunu karşımıza çıkartmaktadır.

Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes’inde “*Allah’ın Oğlu*” tabiri çeşitli şekillerde geçmektedir. Bir yerde İsa için “*sevgili oğlum*”²⁰ denirken bir başka yerde “*sen Hayy olan Allah’ın oğlu Mesih’sin.*”²¹ denmiştir. Yine bir başka yerde, “*Babanın kucağında biricik oğul*”²² tabiri kullanılmıştır. Pavlus ise “*Rab İsa’yı Allah’ın kendi oğlu*” olarak²³ ve “*Baş kâhinimiz Allahın oğlu İsa*”²⁴ diyerek niteler. Yuhanna ise “*Allah’ın oğlu*

¹⁷ Yuhanna: 3/16

¹⁸ G. Descuffi, a.g.e, s.4

¹⁹ **Kefaret:** Hıristiyan inancında, Hazreti İsa, beşeriyetin günahlarına kefarete olarak gelmesi ve bunun için çarmıha gerilmesi inancı, önemli bir ilkedir. Hazreti Adem’in işlemiş olduğu ilk suç beşeriyet boynunda bir günah olarak hep durmuştur. Beşeriyetin bu yükten kurtulması için (“günah yükü”= “asli suç”) Davut neslinden Allahın oğlu gelmiş bizimkine benzer bir bedenle insanlık için geçerli kanunlara riayet etmiştir. Fakat onda bizdeki gibi günah yükü yoktur. Çünkü onun günahının gücü kırılmıştır. Böylece o günahsız olarak kalmıştır. İsa bu haliyle babanın iradesine itaatle insan kaderine günahsız olarak boyun eğmiştir. Neticede İsa insanlık için bir kefarete olarak kurban olmuş ve onun şahsında beşerin boynundaki “asli suç” kaldırılmıştır. (daha geniş bilgi için bkz: Romalılara: 8/3, Galatyalılara: 4/4, II. Korintos: 5/21)

²⁰ Matta 3/17; 17/5; Markos: 1/11; Luka: 9/35

²¹ Matta: 16/16; Markos: 3/11

²² Yuhanna: 1/18, 3/16.

²³ İbranilere mektup: 1/2

²⁴ İbranilere mektup: 4/14

*İsa'nın günahlarımıza kefaret olarak geldiği belirtilir.*²⁵ Ve "*İsa'nın Allahın oğlu*" olarak kabulünü teşvik eder.²⁶

Hıristiyan kaynaklarında bu şekilde yer alan "*İsa'nın Rabliği*" konusu resmi Hıristiyanlığın da kabul ettiği bir dogma olarak yüzyıllar boyunca kabul edilmiştir ve günümüze kadar bu dogma devam ettirilmiştir.

c) Ruhü'l-Kudüs- Kutsal Ruh- Allah'ın Mukaddes Ruhü

Teslis doktrinin üçüncü unsur olan "Ruhü'l-Kudüs"tür. İznik Konsili'nde resmen kabul edilen Ruhü'l-Kudüs'ün M.381'de İstanbul'da toplanan İkinci Konsilde baba ve oğulla aynı cevherden olduğu kabul edilerek aynı seviyede ilah olduğu ilan edilmiştir. Hıristiyanlık tarihinde özellikle konsillerin yoğun olarak toplandığı dönemlerde Hıristiyanlık içindeki asıl ihtilaf konusu teslisin ikinci unsuru olan "*Rab-İsa*" konusu üzerinedir. Fakat üçüncü unsur olan Ruhü'l-Kudüs tartışması 9. asırda alevlenmiş ve bu konuda birçok tartışma yaşanmıştır. Neticede 869 yılında İstanbul'da toplanan bir konsil de şu kararlar alınmıştır:

- Ruhü'l Kudüs, Baba ve Oğul'dan neşet etmiştir.
- Hıristiyanlık akidesiyle ilgili hüküm mercii Roma Kilisesi'dir
- Roma kilisesinin aldığı bütün kararlar, bütün Hıristiyanlar için geçerlidir.

2. TESLİS DOKTRİNİ VE HİRİSTİYANLIKTAKİ MEZHEPSEL AYRIŞMALAR

Hıristiyanlık öğretisinin temel tartışma konularından biri olan teslis konusu sadece bir tartışma alanı olarak Hıristiyanlık tarihinde yer almamış, aksine hem yapısal hem zihinsel hem de mezhepsel ayrışmaların ve çatışmaların merkezinde de yer almıştır.

²⁵ Yuhanna: I.Mektup, 4/10

²⁶ Yuhanna: I.Mektup, 4/15

Bu ayrışmalar, daha çok iki merkez çevresinde yoğunlaşmıştır. Bu merkezler Latin ve Yunanlı kilise babalarının temsil ettiği çevrelerdir. Özellikle teslis kavramına yüklenen anlam ve teslis uknuamları arasındaki farklılık mülahazaları, ayrışmanın temel belirleyici detay konuları olmuştur.

Teslisin, anlam ve algılama açısından, Latin ve Yunan kilise babalarının inşa ettikleri fikirsel ve dinsel zemin farklıydı. Özellikle kâdim felsefi geleneğin varisleri olan Yunan kilise babalarının teslisi bir tür felsefileştirme çabası beklenen bir gelişme olarak algılanmalıdır. Yunan kilise babaları teslisi dört İncil ve kâdim Yunan felsefesi üzerinden inşa ederken; Latin kilise babaları da teslisi Latin teolojisi, Aristo felsefesi ve yeni eflatunculuk üzerinden inşa etme sürecine girişmişlerdir.²⁷ Bu iki ekolden Latin kilise babalarının inşa ettikleri teslis anlayışı dönemin dominant unsuru olan Aristo ve yeni eflatunculuk felsefelerinin etkisiyle hâkim teslis anlayışı olarak günümüze kadar gelmiştir. Fakat Yunan kilise babalarının temsil ettikleri teslis anlayışı hâkim siyasi otorite –Roma yönetimi- tarafından kabul görmemiş olsa da, doğu coğrafyada yayılma imkânı bulmuştur. Bu anlayış çerçevesinde Doğu Süryani Hıristiyan geleneğinin teslis ve Hıristiyanlık amentüsü şekillenmiştir.

Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken bir durum var ki, o da, orta doğunun tevhit dinlerinin merkezi olması nedeniyle Eflatuncu fikirlerin Aristo'nun fikirlerinden daha kolay bir şekilde doğuda yayılıyor olması Platon'un bir Tanrı fikrine sahip olmasının veya ona benzerlik gösteren “idealar âlemi” görüşünün etkili olduğunun göstergesidir. Bu farklılaşma Hıristiyan mezheplerinin genel akidesinin çeşitlenmesine ve Aristocu-Eflatuncu çizgilerin oluşmasına zemin hazırlayacaktır.²⁸

Böylece resmi kilise bu kararlarıyla “Ruhu'l-Kudüs”ün hem babadan hem de Oğul'dan çıktığını resmen ilan etmiştir. Fakat Roma Kilisesi'ne karşı tepkiler dinmemiştir. Bu tepkiler ve üzerine toplanan konsiller Hıristiyan dünyasında mezhepsel bölünmenin temelini oluşturmuş ve Hıristiyanlık tarihinde Rum Ortodoks ve Roma kiliseler olarak bilinen ayrım gerçekleşmiştir.

²⁷ Bayrakdar, Prof. Dr. Mehmet, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007

²⁸ Bayrakdar, Prof. Dr. Mehmet, a.g.e, s. 87

Kısaca değinmeye çalıştığımız teslis uknumlarının ifade ettikleri anlam sahası, Hıristiyan kaynaklarında ve tarihinde bu şekilde yer almıştır. Özellikle Ortodoks Hıristiyan amentüsünün rüknü olarak kabul edildiği 325 yılından modern çağlara gelinceye kadar, bu doktrin, Hıristiyanlar arasında derin ayrılık ve çatışmaların kaynağı olmuştur. Dinî-metinsel temel ve rasyonel tutarlılık yönünden tartışmalı olan, bu yüzden Yahudi ve Müslümanlar yanında kimi Hıristiyan mezhepleri tarafından da şiddetle eleştirilegelen teslis akidesi acaba niçin Kilise tarafından Hıristiyan amentüsünün vazgeçilmez bir unsuru olarak muhafaza edilmiştir? Teslis doktrini Hıristiyanlık için sırf bir inanç meselesi olmanın çok ötesinde bir önem ve işleve sahiptir. Bu doktrin, Hıristiyanlık için bir Yahudi mezhebi olmaktan kurtulup ayrı bir din olmanın ve Hıristiyanlar için de Yahudilerden farklı bir dinî kimliğe kavuşmanın anahtarı olarak görülmüştür.

3. TESLİS VE FELSEFE

Çalışmamızda böyle bir başlık açmak, teslis akidesinin oluşumu ve anlamsal algı noktasında mezhepler arasında değişiklik göstermesi açısından çok önemli olduğunu düşünmekteyim. Çünkü teslis kavramının dinsel bir temelden ziyade, felsefi bir temelden beslendiğini yukarıda bahsettiğimiz kilise babalarının bu kavramı inşa sürecinde beslendikleri zeminlerin neler olduğundan anlaşılmaktadır.

Teslis kavramının resmi ve gayri resmi ağızlar ve konsiller tarafından dile getirildiği zamanlarda fikirsel ve zihinsel görüşlerin revaçta olduğu bir dönemdi. Bu atmosferde Hıristiyan olmayan Yunanlı filozof Celsus, Hıristiyanlık savunması olarak karşımıza çıkan teslis kavramının Hıristiyanlığın hurafeler dolu itikadî esaslarına bir tür savunma mekanizması oluşturduğunu iddia eder.²⁹

Eski Yunan felsefesinde, düşünürler fiziki âlemin verilerinden yola çıkarak bir takım akıl yürütmelerde bulunmuşlardır. Hatta bazen Platon gibi orta doğu menşeli dinlerden etkilenerik bir Tanrı fikrine ulaşmışlardır. Fakat bu Tanrı anlayışında mutlak bir ve sonsuz olan Tanrı anlayışıyla, fiziki âlemdeki çokluk sonlu ve yok oluşa ilişkin

²⁹ Bayrakdar, Prof. D.r, Mehmet, a.g.e, s. 85

durumları telif edemediklerinden fiziki âlemde eski Yunandaki birçok Tanrı varlığından ve putperest anlayış ışığında dünyada iş bölümü yapan “*Tanrılar*” anlayışı oluşturdular. En üstte “*mutlak otorite*” sahibi Tanrı, diğerleri de dünyadaki zamansal ve mekânsal oluşumlardan sorumlu tanrılar olarak üçlü bir Tanrı anlayışı belirmeye başlamıştır.³⁰

Platon’un meşhur “*idea*” görüşünde de teslis kavramına benzer özellikler vardır. Her şeyin idesi, Mutlak İyilik İdesi, Tanrı’dır. O Mutlak kâmil ve her şeyin kaynağıdır. Mutlak ide’den sonra varlıkları bakımından ona bağlı fakat cevher ve şahıs olarak ondan ayrı “*akıl*” ve “*ruh*” vardır. Aristo’nun varlık olarak her şeyin merkezine yerleştirdiği “*ilk madde*” görüşü de “*ilahi akıl*” diye değiştirildikten sonra hocası Platon’nun akıl ve ruh görüşüne yaklaşmıştır. Evrenin merkezine “*ilahi aklı*” koyarak Tanrıyı “*düşünen düşünce,*” evrenin oluşumu için Tanrı ile birlikte var olan ezeli maddeye “*ilk madde*” ve bir de onun ilkesi olan “*form*” (suret) ilkesini kabul etti. Böylece Aristo’da da bir tür üçleme meydana gelmiştir.³¹ Yunanlı filozofların bu felsefi kozmolojik teslis anlayışları kilise babalarının etkisiyle Hıristiyanlık yorumlarıyla yoğrularak teolojik teslis inancına dönüştürülmüştür. Hıristiyanlıktaki teslis inancının İskenderiye’de ortaya çıkmış olması bu açıdan dikkat çekicidir. Çünkü İskenderiye Yeni-Eflatuncu felsefenin merkeziydi.³²

Bu açıdan teslisin felsefe ile olan ilişkisi hem yapısal hem de zihinsel bir ilişkidir. Dolayısıyla teslisin bir amentü esası olmadan önce felsefi bir düşünce olduğu da görülen bir gerçektir.³³

4. SÜRYANİ GELENEĞİ VE HIRİSTİYANLIK FELSEFE İLİŞKİSİ

Hıristiyanlık tarihinde çeşitli dönemlerde çeşitli akademiler tarafından domine edilen düşünce hareketleri ve okuma biçimleri olmuştur. Bu akademiler ve onların yetiştirmiş olduğu düşünür, teolog, mütercim ve düşünce formülasyonları Yahya b.

³⁰ Bayrakdar, Prof. Dr. Mehmet, a.g.e, s. 87

³¹ Bayrakdar, Prof. Dr. Mehmet, a.g.e, s. 87

³² Bayrakdar, Prof. Dr. Mehmet, a.g.e, s. 86-88

³³ Bayrakdar, Prof. Dr. Mehmet, a.g.e, s. 88

Adî'nin düşünce biçiminin şekillenmesinde önemli bir katkıya sahip olmuşlardır. Bu akademileri kuranlardan biri de Süryanilerdir³⁴.

Süryanilik her ne kadar Hıristiyanlığı benimsemiş bir millet olsa da, kurmuş oldukları akademilerde sadece Hıristiyanlık propagandası yapılmamış, aksine dinî ve dünyevî birçok bilimin okutulduğu merkezler haline gelmiştir. Kitab-ı Mukaddesin yanında Aristoteles ve Porphyrius başta olmak üzere Stoacı ve Yeni Eflatunculu birçok düşüncenin yanında Calinos ve Bokrat gibi birçok büyük tıp Âliminin eserleri bilinmekte ve okutulmaktaydı. Süryaniler bu kültür mirasını doğululara özellikle Araplara aktararak doğu âleminin bilimsel ve felsefî yönden gelişmesine ön ayak olmuşlardır. Süryani birçok düşünür ve özellikle mütercim vasıtasıyla İslam âleminde bilimsel ve felsefî hareketlerin başladığını ve bu başlangıcın bugünkü modern batının doğuşunda da etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Süryanilerin kurmuş olduğu akademilerin en önemlilerinden biri olan ve düşünürümüz Yahya b. Adî'nin düşünce dünyasında büyük bir etkiye sahip olan ve düşünce biçimini oluşturan İskenderiye akademisidir.

İskenderiye akademisi M.Ö 331 yılında İskender tarafından kuruldu. Felsefî düşünce Yunanistan'dan sonra kendisine bu akademiye merkez edinmiştir. Eski Yunan felsefesinin, kadim Mısır kültürü ve doğunun mistik dinî düşüncesiyle birleşmesiyle ortaya çıkan bir uygarlığın merkezi olan İskenderiye, Helenizm'inde merkezi olmuştur. Bu merkezde kurulan bir Hıristiyan medresesi özellikle konumuz açısından dikkat çekicidir. Bu medresenin kurucuları olan Clement (157-217) ve Origene' (185-254), Yunan felsefesi ile Hıristiyan teolojisini uzlaştırma girişiminde bulunmuşlardır. Bu düşünürlerden Clement, en önemli eseri olan "Tenefis" (The Stromata)'da felsefenin din ile uzlaştığını; dinî ve aklî hakikatler nasıl diğer bütün ilimler felsefesinin hizmetkârı ise, felsefe de dinin hizmetkârı olduğu iddiasında bulunmuştur.³⁵

Süryani mezhebinde İskenderiye akademisinde yetişen en önemli filozof olarak karşımıza çıkan bir kişi var ki, o kişi kendisinden sonraki birçok düşünürü etkilemiş önemli biridir. Bu kişi Yahya en-Nahvi'dir. Yahya b. Adî'nin düşünsel kaynaklarından

³⁴ Doru, Nesim, *Süryani Filozofların İslam Felsefesine Katkıları*, adlı makale, (Süryanilik ve Süryaniler) ayrıca Çelik Mehmet, *Süryanilik*

³⁵ Mustafa Neşşar, *Medresetü'l İskenderiyye el- Felsefiyye*, Daru'l- Maarif, Kahire 1995 ,s.85-88

bir olan Yahya en-Nahvi birçok Süryani düşünürü etkilemiştir. İskenderiye akademisinin felsefe ve din arasında uzlaştırma çabası ve yeni eflatuncu görüşler; özellikle südur nazariyesi, İslam filozoflarını etkilemiştir.³⁶ Yahya en-Nahvi ve onun öğrencisi İstefan el-Aleksandri döneminde İskenderiye akademisi bilimsel ve felsefi anlamda bir ekol olmuştur. Bu iki Yakubi filozofun İskenderiye de kurulan yeni Plâtonculuk fikrine sahipti. Bu iki filozofun temsil ettikleri ana fikir Hıristiyan yeni eflatunculuk fikriydi.³⁷ Değindiğimiz gibi Farabi ibn Sina ve diğer İslam düşünürlerin kozmoloji, ontoloji ve epistemoloji görüşlerin şekillenmesinde büyük etkiye sahip olan Süryanilerin kurmuş olduğu bu Nusaybin akademisinde, eski Yunan eserlerinin özellikle Platon ve Aristo'nun eserlerinin tercüme edilip oradan İslam dünyasına intikal etmesi Süryanilerin teolojik ve felsefi tartışmaların merkezinde olduğu gerçeğine önemli ölçüde işaret eder.

Fakat bu tartışmaların merkezinde teolojiye dair fikirlerin olması Hıristiyanlığın o dönem içinde bulunduğu fikirsel ve mezhepsel ayrışmaların olmasında aranmalıdır. Bu dönemde Aristo mantığından hareketle teslis inancı ve özellikle İsa'nın tabiatı meselesi bu mezhep içerisinde de ayrışmaları beraberinde getirmiştir. Özellikle iki büyük Süryani mezhebi Nesturiler ve Yakubiler, İsa'nın tabiatı meselesinde karşı karşıya gelmiş, çifte tabiat konusunda enkernasyon tartışmaları yaşamışlardır. Bu konuda birbirlerine reddiyeler yazan bu iki mezhebin temsilcileri, Aristo mantığını kendi görüşleri için feda etmişlerdir. Nesturilerin Hazreti İsa'nın tabiatı hakkında "*çifte tabiat*" iddiasına karşı Yakubîlerin "*tek tabiat*" vurguları kendi aralarında bir reddiye geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Biz burada bu reddiyelere örneklik teşkil etmesi bakımından, bu konuda ileride üzerinde detaylıca inceleme imkânı bulacağımız Yahya b. Adi'nin Nesturilere karşı yazmış olduğu "*Er-Reddi Ala'n- Nesturiyye*" adlı makalesini verebiliriz. Düşünürümüz bu makalesinde çifte tabiat meselesine monofizit bakış açısı getirmekte, tanrısal ve insanî birleşmenin Nesturilerin iddia ettiği gibi mecazî değil de, gerçek olduğunu savunmaktadır.³⁸

³⁶ Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s.33

³⁷ Bayraktar, Mehmet, a.g.e , s. 33

³⁸ Yahya b. Adi, *Er-Reddi Ala'n- Nesturiyye*

Detaylı olan ve cedelî bir dil kullanılan bu makale dönemin teolojik tartışmalarında felsefi bir geleneğin olduğuna ve tarihsel süreç içerisinde bu dile ne derece sahip olduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.

5. YAHYA BİN ADÎ'DE TESLİS KAVRAMI VE TESLİS TARTIŞMASININ ARKA PLANI

Yahya b. Adî'nin düşünce formülasyonunu oluşturmasında bağlı bulunduğu din ve mezhep geleneğinin büyük bir yeri vardır. Hıristiyanlık tarihinde kâdim bir tartışma geleneğini beraberinde getiren din felsefe ilişkisi, teslis inancının mantıki izahıtan yoksun olması "*saçma olduğu için inanyorum*"³⁹ şeklinde formüle edilerek düşünce planından uzak tutulmaya çalışılmıştır. Fakat daha sonraki dönemlerde İskenderiyeli düşünürler tarafından bu düşünce tehlikeli bulunarak teslisin felsefe temelli açılımı ve açıklaması yapılmaya çalışılmıştır.

Hıristiyanlık tarihinde çeşitli dönemlerinde değişik düşünür ve bazen de din adamları tarafından kurulmaya çalışılan Hıristiyanlık ve felsefe arasındaki ilişki başka bir çalışmanın konusu olabileceğinden biz çalışmamızda bu konuya yeterince yer veremeyeceğiz. Ancak çalışmamızın konusu olan Yahya b. Adî'nin düşünce sisteminde büyük bir yer edinen Süryani geleneğinin ve mezhebinin kurmuş olduğu Hıristiyanlık-felsefe ilişkisine değinmekte fayda var.

6. TESLİS DOKTRİNİNE YÖNELİK REDDİYELER

Hıristiyanlıktaki kadim tevhid-teslis polemiğinin Hıristiyan teologlar tarafından Hıristiyanlık tarihi boyunca ele alınma nedenleri ve ele alınış biçimlerini bir şekilde yukarıda gördük. Fakat bu polemiğin diğer din müntesipleri tarafından belli bir tartışma zemininde ele alınmış olması da bu konunun önemine işaret etmektedir.

³⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İst, 1998, 127-128

Hristiyanlık ilahiyatının bu doktrinine karşı temelde teolojik ve rasyonel yönden bir takım eleştiriler olmuştur. Teslis doktrinine yönelik ortaya konulan eleştirilerin başka bir din müntesipleri tarafından yapılmış olması da ilk olarak İslam dinini ve onun düşünürlerini akla getirmektedir.⁴⁰ Reddiye tarzında yazılmış eleştirilerin kahır ekseriyetinin Hıristiyanlıktaki teslis doktrinine yönelik olması Hristiyan teologları bir savunma refleksine sürüklemiştir. Bu refleks birçok dönemde birçok Hıristiyan düşünür ve teologu bu konu üzerinde düşünmeye sevk etmiştir.

Düşünürümüz Yahya b. Adi'de teslis doktrinine yönelik yapılan eleştirilere kayıtsız kalmamıştır. Bir Hıristiyan teologu nazarıyla teslis doktrini kabul etmiş ve savunma refleksine girişmiştir. Düşünürümüz bir Müslüman düşünür olan Ya'kup İshak el-Kindi'ye karşı bu konuda o meşhur reddiyesini kaleme almıştır.

⁴⁰ Aydın, Mehmet, a.g.e, s.114

BİRİNCİ BÖLÜM

YAHYA İBN ADÎ'NİN HAYATI VE ENTELEKTÜEL KİŞİLİĞİ

A. Hayatı ve Entelektüel Kişiliği

Yahya b. Adî'nin hayatı hakkında geniş ve doyurucu bir bilgi edinmek ne yazık ki imkânsız denecek kadar zordur. Tabakât kitapları bizlere Yahya b. Adî'nin ismi ve künyesi, dinî mezhebi, ilmî tahsilini kimlerden yaptığı, tercüme ve yazım üslubu ve okulu hakkında bilgileri yeterli olmamakla birlikte ancak sunabilmektedir. Ancak bütün bunların Yahya b. Adî'yi uzun uzadıya anlatan zengin ve doyurucu bilgiler olduğunu söylemek zordur. Ayrıca bu tabakât eserlerinin de Yahya bin Adî hakkında bize sunmuş olduğu bazı bilgiler, kendilerinden önce yazılmış kaynaklarda geçenlerin tekrarından ibaret kalmaktadır. Örneğin Kıftî (ö.1248) ve İbn Ebî Üseybia'nın (ö.1270) eserlerinde düşünürümüz hakkında kaydedilen bazı şeyler kendilerinden önce yaşamış olan İbnü'n-Nedîm'in (ö.995) *Fihrist* adlı eserinde zikrettiği bilgilerin neredeyse aynı cümlelerle tekrarıdır. Hatta İbn Ebî Üseybia eserinde zikrettiği bu türden bilgilerin kaynağının İbnü'n-Nedîm'in *Fihrist*'i olduğunu da açıkça belirtmektedir.⁴¹

Bu duruma değindikten sonra Yahya b. Adî'nin hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında bilgi vermeye başlayabiliriz.

1. Hayatı

Yahya b. Adî'nin doğum tarihiyle alakalı olarak kesin bir bilgi olmamakla birlikte bazı kaynaklarda miladi 893⁴², bazı kaynaklarda 896, bazı kaynaklarda da 895 yılı telaffuz edilmektedir. Bu değişik tarihler içerisinde Yahya b. Adî'nin doğum tarihiyle ilgili olarak klasik tabakât müellifleri içinde yalnızca Kıftî'den edinmiş olduğumuz bir bilgi bize yol göstermektedir. Kıftî, Adî'nin doğum tarihini doğrudan zikretmez ancak Yahya b. Adî'nin ölüm tarihinin hicri 364/m.974 olduğunu ve

⁴¹ Bu duruma örnek olarak bkz. İbn Nedîm, el-Fihrist, s.324; el-Kıftî, Tarîhu'l-Hukemâ, s.361; İbn Ebu Usaybia, Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etubbâ, s.318

⁴² al-Yasoui, Samir Khalil, "Mukaddimetu'n-Nâşir" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, el-Ma'had el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde

kendisinin 81 yıl yaşamış olduğunu belirtir. Buradan da Yahya b. Adî'nin doğumunun yaklaşık olarak hicri 283/m.896 yılına rastladığı söylenebilir. Bununla birlikte Kıftî, Adî'nin ölüm yılının hicri 363/m.973 olarak bilindiği başka bir rivayete de rastladığını belirtir. Bu rivayet de dikkate alınarak Adî'nin 81 yıl yaşamış olduğu göz önünde bulundurulduğunda doğumunun hicri 282/m.895 yıllarına rastlamış olma ihtimali de bulunmaktadır.⁴³

Çağdaş bazı araştırmaların belirttiğine göre Yahya b. Adî'nin doğum yeri ise Tikrit şehridir.⁴⁴ Bu yüzden de 'Tikrîfî' nisbesiyle anılmaktadır.

Yahya b. Adî'nin, meşgul olduğu ilmi saha, dini mezhebi, doğduğu ve yaşadığı yer, bağlı bulunduğu din gibi ayırt edici lakaplar ve nisbeler de künyesine sirayet etmiştir. Düşünce tarihinde ve tabakat kitaplarında bu künyesindeki bazı lakaplar ve nisbelerle birlikte ismi zikredilmiştir. Feylesûf, mantıkî, tabib, mesihî Nasranî, Yakubi Tikrîfî gibi lakap ve nisbelerle tabakat kitaplarında anılan düşünürümüzün en son olarak ismi, künyesi, lakap ve nisbeleri ile birlikte 'Ebû Zekeriyya Yahya b. Adî b. Hamîd b. Zekeriyya el-Feylesûf el-Mantıkî et-Tabîb et-Tikrîfî el-Bağdadî el-Mesihî en-Nasranî el-Yakûbî' şeklindedir.

Düşünürümüzün "*mantıkî*" lakabıyla anılması kendisinin mantık ilmiyle şöhret bulmuş olmasındandır. Zira Yahya b. Adî'nin İslam düşüncesi tarihinin en meşhur iki mantıkçısından ders aldığı bilinmektedir. Bunlardan birisi Türk-İslam filozofu olan ve aynı zamanda mantık ilmindeki otoritesinden ötürü kendisine 'ikinci öğretmen (el-Muallim'üs-Sânî)'⁴⁵ lakabı verilen Ebû Nasr el-Farabî'dir. Diğeri ise Fârâbî'nin de hocası olan Hristiyan düşünür Ebû Bişr Mettâ'dır (ö. 940).⁴⁶ Böylesine iki büyük üstattan mantık okuyan Yahya b. Adî'nin bu alanda şöhret kazanması ve tabakât

⁴³ Kıftî, s.361. Bu konuda bkz. Brockelman, GAL, c.I, s.228; Kraemer, Humanism in Renaissance of Islam, s.104.

⁴⁴ Zirikli, c.9 s.194; Kraemer, s.105; Nicholas Rescher, Tatavvuru'l-Mantıkî'l-Arabî, s.312. Tikrit bir dönemde Irak bölgesinin en önemli merkezlerindendi. Özellikle Süryani düşüncenin burada teşekkül etmesi ve burada ortaya çıkan Yahya bin adi gibi önemli filozof ve teologlar, Tikrit şehrine düşünce tarihinde önemli bir yer vermişlerdir. Jean-Maurice FIEY, Tagrîf. Esquisse d'une histoire chrétienne, in L'Orient Syrien 8 (1963), p. 289-342.

⁴⁵ Beyhakî, Tarîhu Hukemâi'l-İslam, s.127.

⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, s.324; Kıftî, s.361.

kitaplarında “*mantıkî*”⁴⁷ lakabıyla anılması ve mantık ilminde haklı bir şöhret kazanması onun bu unvana layık olduğunun göstergesidir.

‘Tikrîti’ ve ‘Bağdâdî’ nisbeleri sırasıyla Yahya b. Adî’nin doğduğu şehir olan Tikrit (Irak) ve yaşadığı şehir olan Bağdat’a ait nisbelerdir. Yahya b. Adî’nin Tikrit’te doğmuş olduğu ve daha sonra Bağdat’a göç etmiştir.⁴⁸

Yahya b. Adî hakkında zikredilen ‘Mesîhî’, ‘Nasrânî’ ve ‘Yakûbî’ nisbeleri ise onun dinî kimliği ve kişiliği hakkındaki nisbeleridir. Dolayısıyla bu nisbelerden de anlaşılacağı üzere Yahya b. Adî, Yakûbî mezhebine mensup bir Hıristiyan’dır.⁴⁹

Yahya b. Adî’nin öğrenim hayatı hakkında bize bilgi veren tabakât eserlerde onun Bağdat’ta öğrenim gördüğünü ve burada öldüğünü görmekteyiz. Tabakât türü eserlerden olan bir klasik kaynak, düşünürümüzün Bağdat’a sonradan göç ettiği bilgisini, burada öğrenim gördüğünü ve yine burada vefat ettiğini hatta Bağdat’taki ‘Bîatü’l-Kat’iyye’ olarak bilinen yere defnedildiğini belirtmektedir.⁵⁰

Yahya b. Adî’nin ölümüyle ilgili ulaşabildiğimiz başka bir bilgi ise Yahya’nın, öğrencisi İbn Zur’a’ya kendi cenazesinde bulunabilirse şu şiiri kabrine yazması hakkındaki vasiyetidir. Bahsi geçen şiir şu şekildedir:

“Nice ölümler vardır ki ilimle hayatta kalır

Nice hayatta kalanlar da cahillik ve ayıplarından ötürü ölüdürler

Ebediliği yakalamak için ilmi elde ediniz

*Cahillik içindeki hayatı değerli bir şey olarak görmeyiniz.”*⁵¹

47 İbnü’n-Nedîm, s.324; Kıftî, s.361; İbn Ebî Useybia, s.317.

48 Zirikli, c.9. s.194; Ömer Rıza *Kehhâle, Mucemü’l-Müellifin*, c.13, s.211.

49 El-Kıftî, s. 361; İbnü’n-Nedîm, s. 324; İbn Ebi Useybia, s. 318

50 El-Kıftî, s. 361

51 İbn Ebu Usaybia, a.g.e, s.318

2. YAHYA B. ADÎ'NİN DÜŞÜNÜR KİMLİĞİNİN OLUŞUMU

Düşünürümüz Yahya b. Adî hakkında, yukarıda da değindiğimiz gibi – özellikle hayatı hakkında- tabakât kitaplarının sunmuş olduğu sınırlı bir bilgiye sahibiz.⁵² O'nu yetiştiren kültürün ve dini temellerin düşünce dünyasında ne derece etkiye sahip olduğu bir gerçektir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki, yetişmesinde hem kültürel coğrafyanın hem de hocalarının dinsel farklılığı da göz ardı edilmemelidir.⁵³ Çünkü düşünürümüz *Müslüman* bir coğrafyada siyasi ve etnize bakımından yoğun bir İslami yaşayışın hâkim olduğu bir dönemde yaşamıştır. Ayrıca düşünce dünyasında önemli değişim ve gelişimlerin etkin ve yetkin ismi *Müslüman* büyük bir düşünür olan Farabî'dir.

Yahya b. Adî'nin mantık ve düşünce sahasında kendisinin yetiştiği bu büyük düşünürün felsefesinden özellikle metafizik görüşlerinden etkilenmemesi beklenemezdi. Fakat onu hocasıyla özdeş kılan en büyük saha mantık sahası olmuştur.⁵⁴ Genelde

52 El-kıftî, *Tarihu'l-Hukemâ*; İbnü'n-Nedim, *el Fihrist*; İbn ebi Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etbbâ*

53 Ebu Nasr el-Farabî, *Müslüman*; Ebu Bişr Metta Yunus, *Hristiyan*

54Klasik tabakât kitaplarına göre Yahya b. Adî'nin mantıkla ilgili kaleme aldığı eserler şunlardır: *a)* Makâle fi'l-Buhûsi'l-Erbaati'l-İlmiyye an Sınâati'l-Mantık ve Hiye: Hel hiye, Mâ hiye, Eyyü şey'in hiye ve lime hiye? (Men Tâhe İlâ Sebîli'n-Necât),⁵⁴ *b)* Makâle fi'l-Buhûsi'l-Hamse ani'r-Rûûsi's-Samâniyye; *c)* Kitâbu fi Fadlı Sınâati'l-Mantık; *d)* Kavlün fihî Tefsîru Eşyâin Zikruhâ inde Zikrihi Fadli Sınâati'l-Mantık; *e)* Makâle fi Tebyîni'l-Fasli Beyne Sınâateyi'l-Mantiki'l-Felsefi ve'n-Nahvi'l-Arabî; *f)* Makâle fi'l-Hâceti ilâ Ma'rifeti Mâhiyyât'i-l-Cins ve'l-Fasl ve'n-Nev' ve'l-Hâssa ve'l-Araz fi'l-Marifeti'l-Burhân; *g)* Makâle fi Tebyîni Enne's-Şahsa İsmün Müşterekün; *h)* Makâle fi Enne'l-Makûlâtî Aşara lâ Ekall ve lâ Ekser; *ı)* Makâle fi Enne Harârate'n-Nâri leysset Cevheran li'n-Nâri; *j)* Makâle Beynehû ve Beyne İbrahim İbn Adî el-Kâtib ve Münâkadatuhû fi Enne'l-Cisme Cevherun ve Arazun;⁵⁴ *k)* Makâle fi Enne'l-Araza Leyse Hüve Cinsen li't-Tisai'l-Makûlâtî'l-Araziyye; *l)* Makâle fi Kısmeti'l-Ecnâsi's-Sitteti'l-Letî lem Yaksimhâ Aristotâlis ilâ Ecnâsihâ el-Mütevassitati ve Envâihâ ve Eşhâsihâ; *m)* Makâle fi Enne'l-Kemme Leyse fihî Tüdâddün; *n)* Kitâbu fi Tebyîni Enne li'l-Adedi ve'l-İzafeti Zâteyni Mevcûdeteyni fi'l-A'dâd; *o)* Taâlikun İddetün an Ebî Bişr Mettâ fi Ümûrin Cerat Beynehümâ fi'l-Mantık; *p)* Makâle fi Nehci's-Sebîl ilâ Tahlîli'l-Kıyâsât; *r)* Makâle fi Tebyîni Vücûdi'l-Ümûri'l-Âmmiyye; *s)* Cevâbu'd-Dârimî ve Ebi'l-Hasen el-Mütekellim ani'l-Mes'eleti fi İbtâli'l-Mümkün; *t)* Kitâb fi İsbâti Tabîati'l-Mümkün ve Akve'l-Huceci alâ Zâlike ve't-Tenbîh alâ Fesâdihâ; *u)* Kitâbu's-Şübhe fi İbtâli'l-

Farabî'nin mantık görüşlerine paralel görüşler ortaya koyan düşünürümüz, onun iyi bir şakirdi olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla Yahya b. Adî'nin mantık görüşleri de dâhil olmak üzere din felsefesine dair görüşlerine geçmeden önce Hocası Farabî'ye hangi alanlarda tam bir öğrenci olduğunu görmeden geçmek, bütünlük açısından eksik olacağı kanaatindeyiz.

3. BİR ÖĞRENCİ OLARAK YAHYA B. ADÎ

Genel hatlarıyla İslam dünyasında özellikle Bağdat Şam, Suriye bölgesi düşünce hareketlerinin en yoğun şekilde yaşandığı bir bölgeydi. IX-XII. Yüzyıllar arası tercüme hareketleriyle birlikte yoğun bir bilgi akışının ve düşünce faaliyetlerin yaşandığı bu bölge, sadece Müslümanların yaşadığı bir bölge değildi. Değişik toplumlardan farklı görüş, din ve mezheplerden birçok insanın yaşadığı bir coğrafyaydı.

İslam dünyasında devlet finansmanı ile gerçekleşen tercüme hareketlerinde etkin olan bir takım mütercimler vardır. Bu mütercimler genelde Hıristiyanlığın Süryani kolundan olup, Nesturî ve Yakubî mezhebinden olan mütercimlerdi.⁵⁵

Bu mütercimler sadece tercüme faaliyetiyle kalmayıp çeşitli düşünce ekollerinde yer alıp eserler verebilmekteydiler. Yoğun düşünce faaliyetlerin bulunduğu bu yüzyıllar hoşgörü ortamı içerisinde Hıristiyan Müslüman ve diğer din mensuplarının birlikte düşünce ürettiği ve ders gördüğü hoşgörü ortamının egemen olduğu dönemler ve bölgeydi.

İşte bu dönemde yaşayan düşünürümüz Yahya b. Adî'de bu hoşgörü ortamından en güzel şekilde istifade edip dönemin en iyi hocalarından değişik alanlarda dersler almış onların öğrencisi olmuştur. Tabakât kitaplarının bize verdiği bilgilere göre düşünürümüzün hocası olarak iki isim ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki büyük

Mümkün; v) Makâle fi'l-Muharrasâti'l-Mubtule li-Kitâbi'l-Kıyâs;⁵⁴ y) Makâle fi Ehemmiyeti Sınâati'l-Mantık ve Mâhiyyetihâ ve Evveliyetihâ;⁵⁴ z) Risâle fi Vücûhi Kavli'l-Kâil "el-Kâimu Gayru'l-Kâid"

²¹Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çvr: Kasım Turhan), s. 28-43, Şato yayınları, İstanbul, 2004

İslam filozofu olan Ebû Nasr el-Farabî'dir(870-950). Diğer hocası da Farabî'ninde hocası olan bir Hıristiyan mantıkçı ve filozof olan Ebû Bişr Mettâ'dır (ö. 940).⁵⁶

İşte bu iki önemli düşünce adamına öğrenci olan Yahya b. Adî, özellikle Farabî'nin görüşlerinden fevkalâde istifade etmiştir. Mantık sahasına yönelik Aristo'nun eserlerini tercüme eden ve Aristo mantığını zaten çok iyi bilen düşünürümüz Yahya b. Adî, Farabî'nin Aristo ve Platon paradigmasından olabildiğince istifade etmiştir.

Fakat gözden kaçırılmaması gereken birkaç nokta vardır. Onlar Farabî'nin mantık temellerini oluşturan 'ne,' 'nasıl bilinebilir' sorularına evrensel mantığın genel ilkelerine göre cevap verme yerine, Yahya b. Adî, O'nun bütün din felsefesinde görülen felsefenin araçsal –işlevsel- yönünden hareketle, satır aralarında görülen Hıristiyanlık öğretisinin hizmetine sunmuş olmasıdır. Çalışmamızın konusu olan Tevhid Risalesi'nde de (Makale fi't-Tevhid) ilerde göreceğimiz üzere İbn Adî, Aristo mantığını da bu şekilde kullanmıştır.

Yahya b. Adî, mantık sahasında sadece faydacı bir duruş ortaya koymamış, o hocası Farabî ve İbn Metta'nın öğrencisi olmanın ötesine geçerek mantık-gramer arasındaki ilişkiyi ve hocalarının görüşlerini daha açarak ve genişleterek, Aristo mantığının İslam dünyasında evrensellik kazanmasına ve apriori kurallar açısından daha kullanılabilir olmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuş ve "El-Mantıkî" lakabına layık olduğunu göstermiştir.⁵⁷ Ayrıca bilginin "mutlak ve kutsal olanı bildirmek" işlevinden hareketle hocası gibi düşünmeye devam eden düşünürümüz Yahya bin Adî, mantığın nihai amacının "mutlak ve kutsal olan bilgiye erişmek" olduğunu iddia ederek hocası Farabî'nin yolundan gitmiştir.

Yaratma ilgili olarak, düşünürümüz Yahya b. Adî, Farabî'nin yaratma fikrine katılmayarak, "sudûr nazariyesi" yerine "yoktan yaratma" fikrini savunmuştur. Ona göre Tanrı bütün âlemi salt yaratma emriyle yoktan yaratmıştır. Tanrı'nın bu yaratma eylemi tamamen özgür bir iradenin sonucudur. Başka bir deyişle, eğer o, isteyip dilemeseydi, bu âlemi yaratmazdı. O'nun bu yaratma fiilini belirleyebilecek hiçbir

⁵⁶ İbnü'n-Nedîm, s.324; Kıfî, s.361.

⁵⁷ Yahya b. Adî, *Makale Fi Tebyini'l-Fasl Beyne Sinaati'l-Mantık El-Felsefi Ve'n-Nehvi'l-Arabî*, (Neşr.: Sahban Halifat, *Makalat Yahya bin Adî el Felsefiye* içinde), Amman, 1988, s. 415423

zorlama baskı söz konusu değildir. Bu nedenle O, en büyük Yaratıcı en yüce Varlıktır. Yeni Eflatuncular ve onların fikir savunucusu hocası Farabi'nin sudûr teorisi, yani Tanrı'nın âlemin yaratılmasındaki eylemi ve onun kendi iyiliğinin bildirilmesinde bulunan "tabî zaruret" tarafından tayin edilmiştir iddiası Tanrı'nın zatının ezeli olması sebebiyle âlemin de ezelden beri mevcut olmasını gerektireceğinden bu görüşün aksine âlemin sonradan yaratıldığını kabul eder.⁵⁸

Fakat düşünürümüz Yahya b. Adî, zorunlu ve bir olan varlık görüşü noktasında hocası Farabi'nin kullanmış olduğu "*vacibul'l-vücut*" kavramını kullanmamaya özen göstermiştir. Çünkü zorunlu ve bir olan hakkındaki görüşleri Hristiyan inancının teslis dogmasını savunur nitelikte olduğu için bu kavramı kullanmak, kendi düşünce temellerini yerinden oynatacağı için özellikle bu kavramı seçmemiştir.⁵⁹

Düşünürümüz Yahya b. Adî'yi düşünce tarihinde önemli bir yere koyan ve eserleri arasında özgünlük açısından teolojik kaygıları gütmemekle birlikte evrensel öğretileri sunan eseri ahlakın güzelleştirilmesi anlamındaki *Tezhibû'l-Ahlak*⁶⁰ adlı eseridir. Bu eserde de İbn Adî, hocası Farabî'nin görüşlerinden etkilendiğini ortaya koymaktadır. Hocası Farabî gibi O da, erdemin eğitim ve bilginin ürünü olduğunu düşünür ve akıl ile etik arasında bir ilişki kurar.⁶¹

Yahya b. Adî'yi öğrencisi olduğu Farabî ile ortak bir fikirde buluşturan diğer bir konu ise din felsefe uzlaştırmasında kullanmış oldukları metottur. İlerde üzerinde genişçe duracağımız Yahya b. Adî'nin din felsefe uzlaştırmasında felsefenin araçsal işlevi ortaya konuluyor olsa da, ikisi de din ve felsefe arasında kurmuş oldukları uzlaştırmacı yapının temeline "*bilginin kutsallığı ve bu iki kurumunda kutsal olan bilgiye ulaşma*" amacını yerleştirmiştir. Her iki kurum tarafından paylaşılan bu amacın uzlaştırmacı yönü bu iki büyük düşünürün de ortak noktası olmuştur.

⁵⁸ Yahya b. Adî, *Makale Fi't-Tevhid*; Ayrıca bkz: Fahri, Macit, a.g.e, s.232

⁵⁹ Yahya b. Adî, *Makale Fi't- Tevhid*

⁶⁰ Takriti, Najî, *Yahya Bin Adî, Acritical Edition And Study Of His Tehdibu'l Ahlak*, Beyrut ve Paris, 1978; Samir Halil, *Yahya İbn Adî, Le Tehzibu'l El-Ahlak*; Sahban Halifat, *Makalat Yahya Bin Adî El Felsefiye* içinde, Amman 1988

⁶¹ Yahya b. Adî, *Tezhibu'l-Ahlak*,

4. BİR HOCA OLARAK YAHYA B. ADÎ VE OKULU

Yahya b. Adî, İslam felsefesi tarihinde “*Farabicilik*” çağı ya da “*İslam Rönesansı*” adı verilen yoğun bir felsefe ve bilim çalışmalarının çeviri ve şerh etkinliklerinin gerçekleştiği çok önemli bir dönem filozofu olduğu için, seçkin bilgin ve filozoflardan ders aldığı gibi, yine meşhur bilgin ve filozoflara hocalık etmiştir.

Dolayısıyla Yahya b. Adi ile ilgili yapılacak her hangi bir çalışmada onun hocalık yönüne değinmeden, yetiştirdiği öğrencileri belirtmeden ve düşünce tarihinde etkileri ne olmuştur, onları görmeden geçmek çalışmanın eksik kalmasına neden olur. Bizde bu nedenden dolayı onun öğrencilerinin kimler olduğuna ve kendisinden sonraki etkilerine kısaca bir göz artacağız.

Belirttiğimiz üzere İslam filozofu Farabî'nin öğrencileri onun görüşlerinin etkisiyle Farabicilik çağı veya İslam Rönesansı gibi isimlendirilmelerin yapıldığı bir dönemi yaşatmışlardır. Farabî gibi onun öğrencisi olan Yahya b. Adi'de düşünceleriyle çevresinde ve döneminde etkili olmuş değişik din ve mezhepten öğrencileri olmuştur. Bu öğrencileri arasında zikredilmeleri gereken öğrencileri Gerhard Endrees ve özellikle Sahban Halifat eserlerinde⁶² zikretmişlerdir. Sahban Halifat kitabında Yahya b. Adi okulunun on iki öğrencisinden bahseder. Bu öğrenciler; Ebu'l Kasım b. Ali, Ebu Ali ibn Semmu, ibn Hammar, Ebu Ali İsa b. Zür'a, Ebu Bekri'l-Edemi'l- Itar, Ebu Hasan Ali b. Muhammed Bedihî, Ebu Muhammed Ahmed bin Muhammed el Aruzî, Ebu Hayyan et-Tevhidî, Ebu Ali Ahmet b. Muhammed Miskeveyh, Ebu Ali Nazif bin Yumni, Ebu Bekir Abdullah bin el Hasan el Kamusi ve en son olarak da, Ebu Süleyman Mantıkî es-Sicistanî olarak zikretmiştir⁶³. Ayrıca değişik tabakat kitaplarında bu öğrencilerinin isimleri sırasıyla verilmiştir. Biz bütün bu öğrencilerden düşünce tarihinde ön plana çıkmış birkaç öğrencisinden bahsetmeye çalışacağız. Şimdi sırasıyla ve kısaca bu öğrencilerden önemli olanlarını tanımaya çalışacağız.

⁶²Endress, Gerhard, *The Works Of Yahya Bin Adi*; Halifat, Sahban, *Makalatu Yahya Bin Adi el Felsefiyye*, Amman, 1988

⁶³ Halifat, Sahban, a.g.e

Ebu Süleyman es- Sicistanî (ö.1001): Yahya b. Adî gibi mantikî lakabıyla bilinen⁶⁴ es-Sicistanî hakkında özellikle ölümü hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Tam ismini Ebu Usaybia'ya göre, Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es-Sicistanî olduğunu söyler.⁶⁵ Es-Sicistani Farabî'nin öğrencisi olduğu kadar Yahya b. Adî'nin de öğrencisidir. Dolayısıyla Farabicilik okulunun en mümeyyiz öğrencilerinden kabul edilir. Hanefî okulun üyesi olarak da bilinen es-Sicistanî, felsefî çalışmalar yanında fikhî çalışmalarda da bulunmuştur. Değişik dönemlerde değişik bölgelerde ve çeşitli çalışmalarla karşımıza çıkan es-Sicistanî, Yahya b. Adî ile olan ilişkisi 938 yılından öncesine dayanmaktadır. Sicistani Bağdat'ta Yahya b. Adî'nin çevresine katılmış orada önemli bir ilmî ve felsefî meclisin içinde bulmuştur kendini. Farabicilik çağının tekabül ettiği dönemde Bağdat'ta kurulan ve es-Sicistanî Okulu olarak kabul edilen bu okulun öğrencileri genelde Yahya b. Adî'nin öğrencileri olarak kabul edilirdi.

Ebu Hayyan et-Tevhidî Ebu Süleyman'ın Yunan felsefesini Yahya b. Adî'den öğrendiğini bize bildirmektedir. Sicistani Yahya b. Adî hakkında hep şeyhimiz diye hitap etmiştir. Yahya b. Adî bu evdeki derlere katılarak Sicistani okulun hocası olduğunu da yine bizlere Tevhidî bildirmektedir.⁶⁶

Sicistani akademik hayatının büyük bir bölümünü Büveyhi Emiri, Adudüdevle'nin desteğiyle elde etmiştir. Felsefî çalışmalarında güçlü bir Yeni Eflatuncu renge sahip olan Sicistanî, modern araştırmacılar tarafından Farabî ve İbn Sina arasındaki bir köprü veya bilginin geç dönem klasik çağdan İslam dünyasına geçiş zincirindeki şık bir halka olarak görülmüştür.⁶⁷ Yine aynı araştırmacının iddiasına göre o, derli toplu tasnife karşı çıkarak, Yeni Eflatuncu olduğu kadar Aristotelesçilikle de dolmuş olabilir.⁶⁸ Birçok eser veren es-Sicistanî'nin en önemli ve bilinen eseri *Sivanu'l-Hikme* adlı eseridir.

64 İbn Ebî Useybia, a.g.e 427, ayrıca bkz. El-Tevhidî, *Kitab El- İmti' Ve'l-Muannasa*, s. 18

65 İbn ebu Useybia, a.g.e, 427

66 El-Tevhidî, *Kitab El- İmti' Ve'l-Muannasa*,

67 Kraemer, Joel, L. "Ebu Süleyman As Sijistani: A Muslim Philosopher of The Tent Century", (doktora tezi), s.4-5, University Of Yale, Yale, 1967

68 Kraemer, a.g.e, s. 310, a

İbnü'l-Hammar (ö. 410/1091): Asıl ismi Ebü'l-Hayr el-Hasen b. Suvâr b. Bâbâ b. Behrâm (Behnâm) olan ibn Hammar, Süryânî bir hekim olup, filozof, ilâhiyatçı ve mütercimdir. Bağdat'ta doğan ibn Hammar, oradaki Aristocu mantık okulunun önde gelenlerinden biri olan düşünürümüz Yahya b. Adî'nin öğrencisi oldu. Tıp tahsilini kimden yaptığı bilinmemektedir. Ancak ismi 982 yılında Bağdat'ta kurulan Bîmâristân-ı Acludî'de görevli cerrahlar arasında yer almaktadır. Büyük dedesi Behrâm'ın adı bazı kaynaklarda Farsça Behnâm (İyilikle anılan) olarak da geçmekte, bu durum onun Ebü'l-Hayr künyesine uygun düşmektedir. İbn-Nedîm ve İbn Ebû Usaybia gibi klasik kaynaklar, İbnü'l-Hammâr'ın doğum tarihini Rebûlevvel 331 olarak belirtirken mevcut başka veriler bu tarihin daha önce olabileceği kanaatine sevk etmektedir.⁶⁹

İbnü'l-Hammâr'ın henüz on yedi yaşında iken Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi o zaman yaşı epeyce ilerlemiş ilmî otoriteler arasında isim yapmış olduğu yolundaki bilgiler mâkul değildir. Ayrıca İbn Ebû Usaybia, hem onun 331 yılında doğduğunu yazmakta hem de 941 yılında sağ olduğunu belirten bir rivayeti aktararak çelişkiye düşmektedir. Yine İbn Ebû Usaybia, İbnü'l-Hammâr'ın Er-Râzî'nin vefatıyla ilgili 903 veya 913 küsur tarihini verdiğini nakletmekte ve bu tarihin İbnü'l-Hammâr'ın dönemine yakın olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Bu tespit, onun 913 yılı civarında doğmuş olabileceğini göstermektedir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh'in de İbnü'l-Hammar'ın öğrencisi olduğunu nakletmektedir.⁷¹

Felsefede hocası Yahya b. Adî'nin Yeni Eflâtuncu-Aristocu çizgisini takip eden İbnü'l-Hammâr, bazı felsefî eserlerinde dinle felsefe arasında tam bir uzlaşma olduğu konusunu işlemiş, eski filozofların Tanrı anlayışı ile semavî dinleri karşılaştırmış, Hıristiyanlık'taki teslîs inancını monoteist açıdan değerlendirmiştir.

İbnü'l-Hammâr, felsefî kanıtlama yönteminin devrinin Müslüman kelâmcıları tarafından geliştirilen delillerden daha sağlam olduğu kanaatindedir. Nitekim İskenderiyeli Yahya en-Nahvî'nin âlemin kıdemi fikrine karşı geliştirdiği deliller, sonraları başta Gazzâlî olmak üzere çeşitli Müslüman düşünürleri etkilemiştir. İbnü'l-Hammâr, âlemin kıdemi fikrine taraftar olmamakla birlikte kelâmcıların. "Cisimler araz

⁶⁹ Nedim, *el-fihrist*, İbn Ebu Useybia, a.g.e s. 427

⁷⁰ İbn ebu Useybia, a.g.e, s. 420

⁷¹ El-Tevhidî, *Kitab el-İmti'Ve'l-Muannasa*

planındaki değişmelerden ne bağımsız kalabilir ne de onlardan önce var olabilir; bu değişmeler sonradan meydana geldiğine göre cisim de sonradan var olmuş demektir" şeklindeki delillerini arazları esas aldığı için kabule değer bulmaz. Buna karşılık Yahya en-Nahvî'nin geliştirdiğı, "Her cisim, üç boyutlu olduğı ve sınırlı bir potansiyele sahip bulunduğı için sonludur: şu halde cismanî âlem de mekân ve zaman bakımından sonludur" şeklindeki delilini daha mâkul görür. Çünkü ilkinin aksine bu delil nesnede esasen değişen şeyi değil nesnenin kendisini esas almıştır.

Klasik kaynaklar İbnü'l-Hammâr'ı iyi bir hekim olarak tanıtır; öğrencisi İbn Hindu da onun tıptaki otoritesine "Mihâhu't-tıb" adlı eserinde her fırsatta işaret eder. İbn Hindu'nun atıflarına göre İbnü'l-Hammâr, Câlînûs'un telakkisine paralel şekilde hekimlikle filozofluk arasında ilgi kurarak filozofu tabip yapmanın tabibi filozof yapmaktan daha uygun olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre İbnü'l-Hammâr, temel felsefe bilgisini edindikten sonra herhangi bir bilimde uzmanlaşmayı aksi bir yol izlemekten daha güvenilir bulmaktadır. Filozofluğu ve tabipliğı şahsında birleştirmiş olan çağdaşı İbn Sînâ, İbnü'l-Hammâr'ın ilmî otoritesinin farkındaydı ve onunla karşılaşp fikir alışverişinde bulunmayı istemişti. Onun mineraloji ve Farmakolojiye dair çalışmaları da bu alanlara ilgi duyan Bîrûnî'ye kaynaklık etmiştir.

İbn Hammar'ın çalışmamızla ilgili olarak özel bir yanı vardır. O da Yahya b. Adi'nin görüşleri ağırlıklı olmak üzere yazmış olduğı ve günümüze ulaşmayan *Kitabü't-Tevvîk Beyne Ūrâ'i'l-Felâsife ve'n-Naşârâ*, adlı eserinde Hıristiyanlık ve felsefe arasında bir ilişki kurma çabası vardır.⁷²

Ebu Hayyan Et-Tevhidi,(ö.1023): Yahya b. Adi'nin Müslüman öğrencilerinden biri olan et-Tevhidi, Kraemer'in tarafından "özel kalem" olarak tanıtılmaktadır.⁷³ Doğum yeri belli olmayan Tevhidi, daha sonra Bağdat ta Yahya b. Adî ve Sicistani'nin okuluna katılarak burada mantık, felsefe, gramer ve değişik alanlarda dersler görmüştür.

⁷² Fahri, Macid, a.g.e. s.

⁷³ Kraemer, *Humanism In The Renaissance Of Islam*, s. 212, 222, 233

Tevhidî Yahya b. Adî'nin derslerine katılmakla kalmayıp derslerdeki çeşitli fikirlerin münakaşalarını ve derslere katılan öğrencilerinin hayatlarını da bizlere bildiren iki önemli eser kaleme almıştır. Bu eserler; “*El-Mukabesat* ve *El-Imta*” eserleridir. Bu makalelerinde hocasının ve diğer öğrencilerin madde, zaman, mekân, araz, cevher, hareket vb kavramlara ilişkin yorumlarını görebilmekteyiz.

Tevhidî düşünce tarihinde sadece felsefe alanında yapmış olduğu çalışmalarla mümeyyiz olmuş birisi değildir. Onu bize tanıtan Celalettin Suyuti, nisbesindeki “*tevhidi*” den yola çıkarak mutezile mezhebine mensup biri olduğunu söyler.⁷⁴

Yakut ise, mutezilenin belagat, dil, şiir edebiyat, fıkıh, kelim sahasında yetiştirdiği önemli bir âlimi olarak karakterize eder.⁷⁵

Eserlerinde Yahya b. Adî'nin etkileri görülen Tevhidî, felsefe noktasında hocasından çokça etkilenmiştir. Mutezilî görüşlerinde de Yahya b. Adî'den etkilenmiştir.

Ebu Ali İsa bin İshak bin Zur'a (943-1008): Bağdat'ta dünyaya gelen ve ömrünün sonuna kadar ticaretle uğraşan ez-Zur', tabip teolog ve filozof kimliğiyle tanınmaktadır.⁷⁶ Yahya b. Adî'den mantık okuyan ibn Zur' Süryaniceden Arapçaya tercüme yapardı. Bu işinde olabildiğince ihtimam gösterirdi. Mantık ve felsefe konusunda dönemin en iyilerinden bir olarak bilinmektedir.⁷⁷ Felsefe, ilahiyat ve münazaralar konusunda kitapları olan ibn Zur'a, felsefi delillerle Hıristiyanlığı açıklamaya çalışmıştır. İbn Zur'a'nın yaratıcı ve ilahi sıfatlara ilişkin olan *El-Halık Ve Sıfat-ı İlahiyye* adlı eseri de bunlardan biridir. Aristo'nun eserleriyle ilgili çalışmalarda bulunmuştur. Tevhidî, ibn Zur'a için “*çok iyi bir mütercim ve sahih nakil sahibi*” olduğuna dair bir tanımda bulunur.⁷⁸

74 Halifat, sahban , a.g.e, s. 51

75 Kraemer, “Ebu Süleyman As Sijistani: A Muslim Philosopher of The Tenth Century, s.31; Ayrıca bkz. Sahban Halifat a.g.e. s. 51

76 İbn Ebî Useybia, a.g.e, s. 318-319

77 İbn Nedim, a.g.e, s.323

78 Tevhidi, *Mukabesat*, s.437-438

Ebu Ali İbn Es-Semh (945-1027): Bağdat'ta varak olarak biline bir Hıristiyan'dır. Ebu hayyan et-tevhidi ile birlikte Yahya b. Adi, ibn Zur'a ve es-Sicistanî'den mantık okumuştur. İlmî ve felsefî çalışmalarda bulunmuştur.⁷⁹ İyi bir Şarih'tir.

Ebu Muhammed el-Aruzî (877-953): 898 yılında yazdığı Aruzî adlı kitabıyla şöhret bulan Aruzî, aruz ilminde meşhur olmuş, aynı zamanda edebiyat ve şiir dalında da çalışmalarda bulunmuştur. Aynı zamanda aruz ilminde meşhur olmuş bir Edip'tir. Bu konuda Bağdat'ta ün salmıştır.⁸⁰

Yıldızlar ilmiyle de uğraştığı söylenen Aruzî için Tevhidî, Sicistani okulunun müdavimlerinden biri olduğunu söyler. Bu okulda Yahya b. Adî'den ders almıştır.⁸¹

Ebu Ali Ahmet bin Muhammed Miskeveyh(ö.1030): Sahban Halifat kitabında yahya bin adi'nin öğrencileri arasında Miskeveyh'i sadece et-Tevhidi'den referansla zikreder.

Büyük bir edebiyatçı ve filozof olarak biline miskeveyh'in Yahya b. Adi ile karşılaşması ibn Su'dan'ın ilim meclislerinde olduğunu Tevhidî, söyler.⁸² Yazmış olduğu ahlak eseri *Tehzibu'l Ahşak Ve Tedhiru'l A'rak'* da Yahya b. Adî'nin Aristo formülasyonundan hareketle yazmış olduğu ahlak eseriyle aynı tasnifi yapmış olması Yahya b. Adî'nin bir tilmizi olduğuna delâlet etmektedir.

Yukarıda incelemeye çalıştığımız Yahya b. Adî'nin öğrencilerinin onun fikirlerinden hareketle İslam düşünce dünyasında ve özellikle o coğrafyada önemli bir

⁷⁹ Kıfti, *Tarihu'l-Hükema*, s.39

⁸⁰ Kıfti, a.g.e

⁸¹ Tevhidî, a.g.e, s. 57

⁸² Tevhidî, *el-imta' ve'l-Müanese*,s. 33-37

entelektüel birikimin oluşmasına ve yapılmakta olan tercüme hareketleriyle birlikte yeni bir felsefi dilin oluşmasına zemin hazırladığını rahatlıkla iddia edebiliriz.

5. BİR DÜŞÜNÜR OLARAK YAHYA B. ADÎ

Yahya b. Adî'nin entelektüel kişiliğini yine tabakat kitaplarından öğrenmekteyiz. Bu konuda bize İbn Ebu Usaybia şunları nakletmektedir:

*Çağında entelektüel, liderlik ve felsefi ilimlerin bilgisinde üstün bir insandı. Ebu Bişr matta ve Ebu Nasr el Farabi ve diğerlerinden dersler almıştır. Zamanına göre eşsizdi. Dinen monofizist Yakubî Hristiyan idi. Kayda değer bir çeviri ustalığı vardı. Ve Süryaniceden Arapçaya çeviriler yapmıştır. Ayrıca çok yazmış ve farklı farklı kitaplar üretmiştir.*⁸³

Ebu Usaybia'nın bu sözlerinden anlaşılan şu ki: Yahya b. Adî'nin, yaşadığı dönemde ne derece önemli bir entelektüel kişiliğe sahip olduğu ve döneminde özellikle felsefi düşüncenin İslam coğrafyasına sirayetinde önemli bir konuma sahip olan tercüme faaliyetlerinde etkin ve aranan bir şahsiyet olduğudur. Fakat Ebu Usaybia'nın bu ılımlı ve onure edici yaklaşımı yanında, Yahya b. Adî hakkında değişik kaynaklarda değişik bilgilere de rastlıyoruz. Örneğin, bir başka yerde ise şu uyarı yazısı dikkatimizi çekmektedir.

“ Üstad Yahya b. Adî, Sofistik'e dair Süryanice ve Arapça bir şerh kaleme almıştır. Çoğunu gördüm ve eserin yaklaşık üçte ikisini kapsadığını, kalanının da tamamlandığını sanıyorum. Fakat ölümünden sonra kitapları arasında bulunamamıştır. Bu yüzden bu konudaki görüşlerim farklılık arz etmektedir. Bazen bu çalışmasından memnun olmadığı için yok etmiş olabileceğini düşünüyorum, bazen de çalınmış olabileceğinden şüpheleniyorum ki, bu bana göre daha kuvvetli bir ihtimaldir. Adî geçen çeviri yorumunu derlemeden önce yapmıştır. Bu yüzden biraz anlaşılması güç,

83 İbn Ebî Useybia, a.g.e s.318

çünkü anlamını her zaman doğru bir biçimde anlayamamıştır ve çevirisini Süryanice metne dayandırmaktadır.”⁸⁴

Yahya b. Adî'nin bilginliliği ve mütercim olarak çok da iyi olmadığı hakkındaki bu görüş, öğrencisi Ebu Hayyan et- Tevhidi (ö.1023) tarafından daha güçlü ve iddialı cümlelerle dile getirilmektedir. Tevhidî, hocasına karşı dile getirmiş olduğu bu görüşlerini delilleriyle birlikte sunmuştur.

*Yahya b. Adî yorumu berbat olan ve kendisini çok kötü ifade eden yumuşak başlı utangaç bir şeyh idi. Fakat çeşitli sorunların aydınlatılmasında oldukça müşfik karakterde birisi idi. Meclisinde bulunanların çoğundan daha parlak idi. Pek titiz bir metafizikçi değildi, çalıştırılması gerekiyordu ve metafiziğin izahında da hatalar yapıyordu. Metafizikte muhteşem olan şey ona kapalıydı, nerde kaldı ki, anlaşılması güç olan şeyleri anlasın. Buna rağmen çok parlak bir meclisi vardı.*⁸⁵

Tevhidî'nin bu yaklaşımının yanında ve bu görüşüne rağmen hocası hakkında olumlu şeyler dile getirmeyi de ihmal etmemiştir. Üstadı hakkında, saygın ve nazik bir üstat olduğunu, toplumda saygı duyulan biri ve içinde bulunduğu (entelektüel) grubun da üstadı olduğunu belirtir⁸⁶

Fakat bütün bunlara rağmen Yahya b. Adî'nin çağdaşı ve muhtemelen öğrencilerinden ünlü tabakat eseri “*fihrist'in*” de müellifi olan İbnü'n-Nedim, Yahya b. Adî'den bahsederken onu ‘*zamanımızda dostları arasında liderlik kendisindeydi ve o, zamanının biriciğiydi*’⁸⁷ şeklinde anmaktadır. Sonraki bir kaynakta ise Yahya'nın çağdaşlarının onun hakkında ifade ettiği bu özellikler yinelenerek düşünürün kendi çağında sevilen biri olduğu vurgulanmaktadır.⁸⁸ Diğer bazı kaynaklarda da düşünürümüz, bilgelik ve yetkinlik sahibi birisi ve Farabî'nin de en iyi öğrencisi⁸⁹ sıfatlarıyla anılmakta ve kendisinin hikmette derinleşmiş bir bilgin⁹⁰ olduğu

⁸⁴ Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, s. 22–23; Arapça metin için bkz. Bedewi, (ed.), *Mantıq Aristu*, s.1017–1018.

⁸⁵ Al- Tevhidi, *Kitab al-Imta va'l-Musanna*, s. 37; Endres, *The Works of Yahya ibn Adi*, s .2, 8

⁸⁶ Tevhidi, a.ge, c.1 s.37, c.2 s.38

⁸⁷ İbn'ün- Nedim, s.324

⁸⁸ İbn Ebu Usaybia, s.318

⁸⁹ Beyhaki, s.127

⁹⁰ Sicistani, *Müntehab ,Sivanul Hikme*, s.327

belirtilmektedir. Ayrıca ‘mantikî’ lakabından da anlaşılacağı üzere mantık ilmindeki şöhretiyle tanınmış olan Yahya’nın kendi dönemindeki mantık bilginlerinin önde gelenlerinden olduğu da kaydedilmektedir.⁹¹ Tabakât müelliflerinden hem Kıftî olsun hem de İbn Ebu Usaybia olsun Yahya b. Adî hakkında yazdıkları bilgilerin İbn’ün-Nedim’in *el-fihrist* adlı ünlü Tabakât eserindeki cümlelerin tekrarında ibaret olduğunu da belirtmek lazımdır.

Bütün bunlara Yahya b. Adî’nin döneminde hem karakter, hem entelektüel, hem de üzerinde mütehasıs olduğu ilimlerde otorite sahibi olduğu görülmektedir.

Yahya b. Adî’nin kendi çağdaşları arasında bu derece farklı bir karakter arz etmesine rağmen, modern düşünce dönemindeki görüşler en azından Tevhidî kadar sert olmamıştır. Örneğin bu konuda Macid Fahri Yahya b. Adî’yi, Süryanice ve Yunanca metinlerin mütercimi olmaktan daha fazlası olarak karakterize eder ve onun hakkında methiye sayılabilecek ilavelerde bulunur.

İlim otoriteleri ve çeşitli âlimlerce çok takdir edilmenin ötesinde, felsefi ve mantıki sahada bazı metinlerin korunup muhafaza edilmesinde göstermiş olduğu hassasiyet, ilim ve düşünce tarihinde özellikle orta doğu ve Fırat havzasında büyük bir değişim ve gelişimin temellerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca muhafaza ettiği klasik metinler üzerinde yaptığı çalışmalar ve bunlara getirdiği açıklamalar bu değişim ve gelişimi önemli ölçüde hızlandırmış, bu da kendisine ilim otoritelerinden haklı bir itibar kazandırmıştır. Mesela onun, umumiyetle tercümesi başkalarına atfedilen Aristo’nun *Metafizik* adlı eserinin asıl mütercimi olması, onun bu unvanı kazanmasında temel bir etkiye sahiptir.⁹²

Yahya b. Adî’nin mantıktaki mevkisini ortaya koyan ciltler dolusu yazıları⁹³ kadar onun otoriteler tarafından zamanın baş mantıkçısı olarak seçilmesi ve kendisine

⁹¹ Kıftî, s.318.

⁹² İbn el-İbri, *Muhtasar Tarih el-Ümem*, s. 56; Ayrıca bkz Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*

⁹³ Aristo’nun *Poetica*, *Sophistica*, *Topica* ve *Metahysica*’sı, Platon’un *Yasaları*’nın tercümesi, *Topica*, *Physica* ve *Metaphysica*’nın bazı bölümleri ve *De Genertione*’nin bütünü üzerine yaptığı şerhler yanında, bir kısmı bize kadar gelen orijinal felsefi risaleler dizisiyle de itibar kazanmıştır. Tahmin edileceği üzere bu risalelerin çoğu mantıkla ilgiliydi. *Mantığın Mahiyetine Dair Risale*, Aristo kategorileri ve onun altı cismin bölümlenmesi üzerine risaleleri de bulunmaktaydı.

El- Mantıkî lakabının verilmesi de bunu açıklar. Bu unvan, kendisine Bağdat'ta zamanın önde gelen iki mantıkçısının, Farabî ve Ebu Bişr Metta'nın – ki her ikisi de Yahya B. Adi'nin hocasıydı- halefi olduğu için ona kalmıştır.⁹⁴

Yahya b. Adî'nin mantıkla ilgili eserlerine, önemli bir ahlak risalesi olan *Tehzibü'l-Ahlak* müstesna, diğerleri kaybolan çok sayıda felsefî ve ahlakî eserin ilave edilmesi gerekir. Bu orijinal eserler arasında dikkate değer olanları; içinde Grek mantığının ve Arapça gramerle olan münasebetinin hararetle bir şekilde Bağdat'ta tartışıldığı türden risaleler silsilesine ait olan, mantığın gramerle olan münasebeti hakkında bir risale ve ebediyetin mahiyeti, sonsuz, atomculuk ve imkânın mahiyeti vs. üzerine yazılmış risalelerdir.⁹⁵

B. YAHYA B. ADÎ'NİN METAFİZİK DÜŞÜNCE SAHASI

Yahya b. Adî, bir mütercim olmanın ötesinde eserlerinden ve çalışmalarından anlaşıldığı üzere filozof, teolog, mantıkçı kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan düşünürümüzün hem filozof hem de teolog kimliğinin oluşmasında önemli bir zemin oluşturan metafizik düşünce sahasını incelemeyi geçmek çalışmamızın temelinde bir eksiklik oluşturacağı kanaatindeyiz. Bundan dolayı Yahya b. Adi'nin teolog kimliğine ve bu alana ilişkin kaleme aldığı risalelerin isimlerine değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

1. Bir Teolog Olarak Yahya B. Adi

Yahya b. Adi'nin eserlerini tetkik edip neşreden müelliflerin eserlerin içerik ve isimlerine dayanarak yaptıkları ilk tespit ve iddia, filozofumuzun tamamen bir Hıristiyan teoloğu olmasıdır. Bu konuda ilk ve önemli çalışmalar yapan Perier, “mademki elimizde onun dini korumaya yönelik eserleri bulunmaktadır, o halde bugün

Daha geniş bilgi için bakınız: el-Kıftî, *Tarih el- Hukemâ* s.362, Nedim, *el- Fihrist*, s. 248 Perier, *Yahya b. Adi*, s. 71

⁹⁴ el-Kıftî, *a.g.e*, s.361, Nedim, *a.g.es.* 361 vd. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 34 vd.

⁹⁵ el-Kıftî, *a.g.e*, s.362 vd.

bu gün Yahya b. Adî özellikle şerhçi ve Hıristiyan inancını savunan bir kimse olarak bizi ilgilendirmektedir.” görüşünü erken dönemde iddia etmiştir.⁹⁶

Yahya b. Adî'nin ilk dönem bir Hıristiyan teologu olduğu tezini ileri sürenlerin temel dayanakları, filozofumuzun bu konuya ilişkin kaleme aldığı eserler ve bu konuda ileri sürdüğü görüşler olmuştur.

Düşünürümüz Yahya b. Adî hakkında sadece teolog kimliğinin ona ithaf ediliyor olması, kanaatimizce bu düşünürümüzün düşünce dünyasına kattıklarına ve evrensel zihin haritasına bulunduğu katkıyı göz ardı etmek olur. Fakat bizim çalışmamız Yahya b. Adî'nin metafizik sahasına yönelik olduğu için onun bu alana ilişkin kaleme aldığı eserlerin listesini vermekle yetineceğiz.

2. Teolojik Alana İlişkin Kaleme Aldığı Eserler

a) Kitâbu Nakdi Huceci'l-Kâilîn Bienne'l-Ef'âle Halkun li'llâhi ve İktisâbun li'l-Abdi⁹⁷;

b) Eş-Şekkû'l-Ârız fî Zâlike ve Halluhû;

c) Makâle fî Tebyîni Dalâlati Men Ya'tekide Enne İlme'l-Bârî bi'l-Ümûri'l-Mümkineti Kable Vücûdihâ; d) Ta'lîkun Â'har fî Hâze'l-Ma'nâ; e) Makâle fî't-Tevhîd.⁹⁸

Bu eserlere baktığımızda eserlerin; ‘Allah’ın bilgisi’, ‘fiillerin Allah tarafından yaratılıp kul tarafından kazanılması/kesbedilmesi’ ve ‘tevhîd’ gibi teolojik konuları ele aldığı anlaşılmaktadır. Yahya b. Adî Kitâbu Nakdi Huceci'l-Kâilîn Bienne'l-Ef'âle Halkun li'llâhi ve İktisâbun li'l-Abdi (Fiillerin Allah’ın Yarattığını ve Kulların Kesbettiğini/Kazandığını Söyleyenlerin Delillerinin Çürütülmesi) başlıklı eserinde, fiiller konusunda dönemin Kelam bilginlerince ortaya atılan meşhur “kesb” teorisini ele

⁹⁶ Perier, Augustin, Petits Traités Apologetiques de Yahya bin Adî, Paris 1920, s 5-10 ve Ayrıca Filiz, Şahin , Yahya bin Adî, Süryaniler ve Süryanicilik

⁹⁷ İbnü'n-Nedîm, s.324; İbn Ebî Üseybia, s.318.

⁹⁸ Kıfî, s.363.

almakta ve çeşitli delillerle bu teoriyi reddetmektedir.⁹⁹ Bu eserinde Yahya b. Adî'nin belirttiğine göre fiiller şu üç şeyden birisi olmak durumundadır: Ya Allah onları yokluktan varlığa çıkartmış ve yalnız başına onların yaratıcısı olmuştur; ya fillerin failleri onların yaratıcısıdır ya da onlar hiçbir var edicileri olmaksızın kendileri var olmuşlardır. Düşünürümüz zikredilen bu görüşlerden son ikisini reddetmekte ve birincisinin geçerliliğine deliller getirmektedir.¹⁰⁰ Sonuç olarak Yahya b. Adî'nin, bu eserinde Kelam ilmindeki kesb teorisinin geçersizliği üzerinde durduğunu ifade edebiliriz.

Makâle fi't-Tevhîd (Birlik/Tanrı'nın Birliği Hakkında Makale):

Çalışmamızın konusu olan ve ilerde üzerinde derinlemesine duracağımız bu risale, din felsefe ilişkilerinin temel dayanak noktalarının ne olduğu sorularının cevaplarına bu risalenin satır aralarında ulaşıyor olmamız ve bu cevap niteliğindeki ileri sürülen temel argümanların mantıklı izahlar çerçevesinde yapılmış olması da bu risaleye ayrı bir önem atfetmektedir.

Erken dönem biyografi kitapları dışında düşünürümüze atfedilen dini içerikli eserleri ise Endress ve Halîfât'ın kütüphanelerdeki el yazması nüshalara dayanarak hazırladıkları çalışmalarında bulmaktayız. Bu iki araştırmacının zikrettikleri eserleri, Yahya b. Adî'nin kendi dini inançlarını savunduğu ya da bu konuda kendine yöneltilen soru ve eleştirilere cevap verdiği savunu niteliğindeki eserler, felsefe-teoloji uzlaştırması çabasında olduğu eserler ve mensup olduğu dinin kendi içindeki problemleri ele aldığı eserler şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

İsimlerinden anlaşıldığı kadarıyla düşünürün savunu niteliğindeki eserleri şunlardır: a) Tebyînü Galati Muhammed İbn Harun el-Ma'rûf bi Ebî İsa el-Varrâk an Mâ Zekerahû fi Kitâbihî 'Fi'r-Reddi ale's-Selâsi Fırakin mine'n-Nasârâ'; b) Makâle fi Tebyîni Galati Ebî Yusuf Yakub ibn İshak el-Kindî fi Makâleti 'Fi'r-Reddi ale'n-Nasârâ'; c) Makâle fi Sihhati İ'tikâdi'n-Nasârâ fi'l-Bârî Ennehû Cevherun Zû Selâsi Sifâtin; d) Cevâbu an Mes'eletin Cerat Beyne Yedey Ali İbn İsa İbn Cerrâh fi't-Teslîs

⁹⁹ Bu konuda bkz. Wolfson, s.60-61.

¹⁰⁰ Yahya b. Adî, *Kitâbu Nakdi Huceci'l-Kâilîn Bienne'l-Ef'âle Halkun li'llâhi ve İktisâbun li'l-Abdi*, nşr. Sahbân Halîfât, s.303-313. Yahya b. Adî'nin metafizik ve teolojik eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Nesim Doru, *Yahya İbn Adî'nin Metafizik Görüşleri*, (yayımlanmamış doktora tezi), s.11-20.

ve't-Tevhîd; e) Ecvibetün an Selâsi Mesâilin Seelehû anhâ Sadîkühû Ebû Ali Saîd İbn Dâdîşû fî Zi'l-Ka'de Senete Semânîne ve Hamsîne ve Selâsi Mie; f) Hallü Huceci Men Râme En Yülzime'n-Nasârâ Enne İttihâde'l-Kelimete bi'l-İnsâni fî Hâli Mevtihî Gayru Mümkin; g) Cevâbu an Mes'eletin Seele anhâ Muhâlifû'n-Nasârâ fî Nakdihim Evsâfe'l-Mesîhi min Ciheti't-Teennüs; h) Makâle fî Galati Men Yakûl 'İnne'l-Mesîha Vâhidün bi'l-Araz; ı) Redd alâ's-Selâseti Suâlâtin fî Tasdîki'l-Kavl bi Mevti'l-İlâh ve'l-Mevti'l-İrâdî ve't-Tabîf; ; j) Cevâbu an Suâli Sâil: "Eyyü Şey'in Velede Meryem?"; k) Risâle ilâ Ebi'l Hasan el-Kâsım İbn Habib fî mâ Seelehû İnşâehû Lehû mine'r-Reddi ala'n-Nestûriyye ve Nakdi Hucecihim ve İsbâti mâ Tühâlifuhum fihî'l-Ya'kûbiyye ve'l-İrşâd ilâ Mevdai Hatai'n-Nastûriyye ve Galatihim; l) Nüşatü mâ Zeame Eb'u'l-Hayr Bîşr İbn Fâdıl es-Sayrafî Ennehû Kâfi fî Nakdî mâ Tedamenethü Hâzihi'r-Risâle mine'l-Hucec; m) Münâkadatü Yahya ibn Adî li Kuryâkus İbn Zekariyyâ el-Harrânî ve'r-Redd Aleyhi min İbâneti Galati'n-Nastûriyye fî Hâzihi'r-Risâle ve Nakdi Hucecihim min Tarîki'l-Mantık; n) Münâkadatü li Ahmed ibn Muhammed el-Mısrî fî Nusratihi li'n-Nastûriyye ve Münâkadatü fi'r-Redd aleyhim fî Hâzihi'r-Risâle mâ Ya'tekîdühû min Enne'l-Mesîha Cevherâni; o) el-Mes'ele Elletî Enfezehâ ilâ Ebi'l-Hasan Zür'a ibn Sukrâtîs ve Fihâ Hallu's-Şekki fî Kavli's-Seyyidi'l-Mesîh ani'l-Yevm ve's-Sâati; p) Kavlün fi'l-Heyûlâ; r) İzâh fi't-Tevhîd Mimmâ Emlâhu anhu Ferec ibn Circis ibn Afrîm fî Mebâdii'l-Mevcûdât ve Merâtibi Kuvvâhâ.¹⁰¹

Hristiyanlığın kendi içindeki meseleleri ele alan eserler ise şunlardır: a) Cevâbu an Mesâilin Seele anhâ Sâilin fi'l-Ekânîmi's-Selâse; b) Makâle fî Tebyîni'l-Vechi'l-Lezî aleyhi Yasihhu'l-Kavlu fi'l-Bâri 'İnnehû Cevherun Vâhidün, Zû Selâsi Havâssin, Tüsemmihâ en-Nasâra Ekânîme'; c) Havâşşi Erbaa fî Vahdâniyyeti'llâhi ve İlmihî bi mâ Yekûnu Kable mâ Yekûn; d) Kitâbu'l-Burhân fi'd-Dîn; e) Risâle fi'l-Kavli fî Vahdâniyyeti'l-Bârî ve Biyyi'l-Enhâi Semmevhü Vâhiden ve Selâseten; f) Makâle fî Vücûbi't-Teennüs; g) Makâle fî İmkâni't-Teennüs ve İhâleti İmtinâihi; h) Cevâbun an Terki'l-Âbâi Lafzati "Mâte" fi'l-Emâneti'l-Câmia; ı) Makâle fî Kavlinâ "Ve Tecessede mine'r-Rûhi'l-Kuds ve min Meryem el-Azrâe"; j) Makâle fî Tenzîhi's-Seyyideti Meryem an Mülâbeseti'r-Ricâl; k) Makâle Yedüllü fihâ alâ Enne'l-Mesîh Cevherun lâ Cevherân Redden ale'n-Nesâtira; l) Huccetâni ale'n-Nastûriyye: İhdâhümâ Yüsbetü fihâ

¹⁰¹ Halîfât, s.32-35; Endress, s.99-122.

Cevheru Vahdâniyyeti'l-Masîh ve'l-Uhrâ Yüsbetü fihâ Enne'l-İttihâde Cevherun; m) Makâle fî İsbâti Sıdkı'l-İncîl alâ Tarîkı'l-Kıyâs bi'l-Burhân ve'd-Delîl; n) Kavlün fî İhtilâfi Lafzi'l-Enâcîl ve Meânîhâ; o) Kavlün fî Zikri'l-Esbâbi'l-Mûcibeti li İhtilâfi'l-İnciliyyîn fî mâ Etev fî'l-Enâcîl; p) Te'vîl li Cevâbi's-Seyyidi'l-Mesîh li'l-Kâtib Ellezî Seelehû fe Kâle: "Mâ zâ A'mal li Erasi'l-Hayât? Fî İncîli Luka"; r) Hallu'ş-Şekki fî Kavli's-Seyyidi'l-Mesîh iz Kâne Maslûbân: "Yâ Ebî İn Emkene fe Tetecâveznî Hâzihi'l-Kâ's"; s) Mes'ele Seele Anhâ el-Cüheynî fî Kavli'l-İncîl İnnihû len Yes'ade ile's-Semâ İllâ Ellezî Nezele Mine's-Semâ"; t) Mes'ele Seele Anhâ el-Cüheynî eydan fî Hâze'l-Meclis fî Ennehû Mektûbun fî't-Tevrât: "Enne Külle Maslûbin Mel'ûnün"; u) Tefsîru Kavli'r-Rabb fî'l-İncîl: "İnne'l-Esıhhâe lâ Yehtâcüne ilâ Tabîb"; v) Mes'ele fî Ma'ne'l-Uzâra'l-Hakîmât ve'l-Câhilât ve Tenâkuzi'l-Kavl fî Enne "Beni'l-Âlem Ahkemü min Beni'n-Nûr fî Ceylihîm"; y) Mes'ele fî Kavli'l-İncîl: "Lâ Tübzilü'l-Kudse li'l-Kilâb ve lâ Tülkü Cevâhiraküm Kuddâme'l-Hanâzîr"; z) Tefsîru Kavli'l-İncîli't-Tâhir: "İn Şekketke Aynüke Fe'kla'hâ, ev Ricleke, ve Külle Vâhidin Yümellehu bi'n-Nâr"; aa) Kavlün fî Tadrîli Men Hazefe Mine's-Salâti'l-İncîliyye: "İğfir Lenâ Kemâ Gafernâ Ahtae Lenâ"; bb) Makâle fî't-Teveccüh fî's-Salâti ile'ş-Şark; cc) İcâbe fî't-Teveccüh fî's-Salâti ile'ş-Şark; dd) İcâbe an Talabi Sebebi İkrâmi'n-Nasârâ li's-Salîbi'l-Mukaddes ve Gayri Zâlik; ee) Kavlün fî Sebebi İhrâki'z-Zebâih; ff) Min Şerhi Huneyn ibn İshak fî Hâşiyeti Kitâbi's-Semâ ve'l-Âlem li Aristo¹⁰² Şerhu mâ Anne lî min Meânî mâ Enfezehû ileyye Ebûnâ Maryuvânis el-Üskuf mine'l-Kavli'l-Mensûb ilâ İrâsâvus et-Tâhir fî Seneti Hamsi ve Hamsîne ve Selâsi Mie; gg) Makâle fî'n-Nâri'n-Nâzileti fî Kenîseti'l-Kıyâme fî'l-Mescidi'l-Aksâ; hh) Kavlün fî Enne Cevhera'l-Mesîh Vahidün; ıı) Münâzara fî Enne Meryem Velede İlâhen Min Kelâmîhi fî'l-Hidâye ve's-Sıfât.¹⁰³

Yahya b. Adî'nin dinî eserlerinden **Makâle fî Temsîli'n-Nasârâ el-İbne bi'l-Âkili Dûne'l-Ma'kûl, ve'r-Rûha bi'l-Ma'kûli Dûne'l-Âkil ve Hallu'ş-Şekki fî Zâlike** başlıklı makalenin¹⁰⁴ ismi göz önüne alındığında ise düşünürün, bu eserinde

¹⁰² Sahbân Halîfât eserin dinî içerikli olduğunu ve kurbanlar hakkında bilgi verdiğini belirtmektedir. Aynı şeyi Endress de ifade etmiş ayrıca bu eserin bir önceki adı geçen esere yazılmış bir ek olduğunu ancak Huneyn ibn İshak'ın Aristoteles'in *es-Semâ ve'l-Âlem* adlı eserine yazmış olduğu şerhin kenarında bulunduğunu belirtmiştir dolayısıyla eser bu şerhin adıyla anılmaktadır, bkz. Halîfât, s.35; Endress, s.119.

¹⁰³ Halîfât, s.32-35; Endress, s.99-122.

¹⁰⁴ Bu konuda bkz. Nesim Doru, *Yahya İbn Adî'nin Metafizik Görüşleri*, s.105.

felsefî düşüncelerle Hristiyanlık inançlarını uzlaştırma maksadı içinde olduğu fikrini vermektedir. Çünkü eserin isminden anladığımız kadarıyla müellif bu eserde Hristiyanların kendi inançlarındaki Tanrı'nın oğlunu Akleden'e (âkil) kutsal ruhu ise akledilene (ma'kûl) benzetmelerini açıklamaktadır. Yahya b. Adî'nin dini kişiliğini ele alırken de belirttiğimiz gibi düşünürümüz, bu konuda Aristotelesçi akıl, âkil (akleden özne) ve ma'kûl (akledilen konu) üçlemesini Hristiyanlığın teslis inancıyla uzlaştırma girişiminde bulunmuştur.¹⁰⁵ Bu meselenin üzerinde ilerde yine durulacaktır.

Büyük bir yekûn olarak karşımıza çıkan düşünürümüz teolojik görüşlerini yansıtan bu eserlerin ihtiva ettiği konular ve ele alınan meselelerin ele alınış dönemi itibarıyla zor ve girift olması, düşünürümüzün ne derece bu konuya önem verdiği ve mensubiyet noktasında bağlı bulunduğu din, mezhep ve kültürel coğrafyasına düşünce planında nasıl katkıda bulunduğu dair bize ipuçları vermektedir.

Sonuç olarak Yahya b. Adî'nin dinî içerikli eserlerinin isimlerine baktığımızda, teslis ve sıfatlar gibi konularda Hristiyanlığın müdafaa edildiği, teoloji-felsefe uzlaştırmasının yapılmaya çalışıldığı; İncil, Meryem ve Hristiyanlıkta kurban vb. konuların ele alındığı eserler olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

¹⁰⁵ Kraemer, s.105-106.

İKİNCİ BÖLÜM

A. YAHYA BİN ADI'NİN TEVHİD GÖRÜŞÜ E BU KONUDAKİ RİSALELERİ

1. TESLİS POLEMİĞİ VE YAHYA BİN ADI'NİN EL-KİNDİ'YE YAZMIŞ OLDUĞU REDDİYE (“Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ

Hıristiyanlığa yönelik yazılan reddiyelerdeki metodoloji değişiklik gösterse de, içerik yönünden reddiyelerin işlediği konular genelde benzer olmuştur. Bu konuda yazılmış birçok reddiye vardır. Bu reddiyeler hem Hıristiyanlık içerisinde hem de gayri Hıristiyan unsurlar tarafından kaleme alınmıştır. Bu konuda büyük bir yekûn oluşturacak derecede bir külliyyât oluşmuştur.

Hıristiyanlığın kendi içerisinde ortaya konulan reddiyeler, daha çok tarihsel süreç içerisinde konsiller çerçevesinde şekillenen Hıristiyanlığın genel ilahiyat sahası ve özellikle “teslis” kavramına yüklenen anlam kümesinde buluna “üç temel uknum” olan “Baba=Allah, Oğul=Rab-İsa Ve Ruhu'l-Kudüs” rükünlerinin hitap ettiği ve Hıristiyan ilahiyat sahasında işgal ettikleri yer, Hıristiyanlığın kendi içerisindeki reddiyelere konu olmuştur.

Gayr-i Hıristiyanlar tarafında ortaya konulan reddiye örnekleri de Hıristiyanlık ilahiyat sahasını irdeleyen çalışmalar olmuştur. Bu reddiyeler özellikle Hıristiyanlıktaki *teslis*, *tebşirat kefare*t, *tahrifat* konularında yoğunlaşmıştır.¹⁰⁶ Reddiyelere ilk örnek ve bizim çalışmamıza ışık tutacak olan reddiye, teslisi rasyonel yönden tahlile tabi tutan bir İslam düşünürü olan el-Kindî'nin yazmış olduğu “*Er-Redd 'alâ'n-Nasârâ*” adlı reddiyesidir. El-Kindî'nin yazmış olduğu bu reddiye bu polemikğin ne derce büyük bir sürece yayıldığına işaret etmektedir. Daha da önemlisi, bir başka din düşünürü

¹⁰⁶ Bkz daha geniş bilgi için, Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiler ve Tartışma Konuları*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1989.

tarafından felsefî bir yöntemle yazılmış olması bu reddiyeye ayrı bir önem atfetmektedir.

El-Kindî'nin yazmış olduğu bu reddiye bize müstakil olarak ulaşmış değildir. Fakat çalışmamızın düşünürü olan Yahya b. Adî'nin bu reddiye karşı yazmış olduğu reddiyesinde Kindî'nin görüşlerini yer yer görebilmekteyiz.¹⁰⁷

El-Kindî, polemiğin¹⁰⁸ yürütüldüğü ana argümanların Müslümanlık ve Hıristiyanlık tabanında ortak kabul edilmemesinden yola çıkarak yeni bir metotla bu reddiyesini kaleme almıştır. Ortak kabul görecektir bu metot, felsefe ve akıldır. Çünkü Kindî “*Er-Redd ‘alâ’n-Nasârâ*” adlı risalesindeki öncüllerinin Hıristiyanlarca kabul edileceğine inanmaktaydı. Çünkü Kindî, Hıristiyan teologların ve filozofların entelektüel formasyonlarının Aristoteles mantığı ve metafiziği çerçevesinde biçimlendiğini biliyordu.

Ayrıca yine bu reddiyede Yahya b. Adî'nin kullanmış olduğu argümanların din ve felsefe arasında tipik bir ontolojik ilişki olduğuna dair ipuçlarını ortaya koyuyor olması, çalışmamızda bu reddiyeyi inceleme zorunluluğu oluşturmaktadır. İki ayrı dine mensup düşünür tarafından Hıristiyanlıktaki teslis doktrinine yönelik tez ve anti tezleri Yahya b. Adî'nin reddiyesini inceleyerek birlikte göreceğiz.

Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya‘kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd ‘alâ'n-Nasârâ

Kindî'nin teslis reddiyesi olarak kabul edilebilecek *Er- Reddi ala'n- Nasara* adlı risalesinin metni bize sadece Adî'nin 350/962 yılında yazmış olduğu ***Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya‘kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd ‘alâ'n-***

¹⁰⁷ Yahyâ b. ‘Adî, “Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya‘kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd ‘alâ'n-Nasârâ (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-Kindî)”, *Makâlât li Yahyâ bin ‘Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben ‘Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920. Augustin perier, petits traites apologetiques de Yahya bin ‘adi ile hazırladığı bir doktora tezinin sonunda Fransızca olarak sunmuştur. Bu reddiye ve filozofumuz Yahya bin Adî'nin teslis müdafaasının günümüze kadar birkaç tane nüshası intikal etmiştir. Bu yazmalardan biri Vatikan yazmalarının içinde no: 169, Sh.88-100 de muhafaza edilmiştir.

¹⁰⁸ Tevhid-teslis polemigi

Nasârâ adlı eserinde naklettiği kadarı ve biçimi ile ulaşmıştır.¹⁰⁹ Adî bu Risaleyi, Kindî'nin teslise felsefi bir bakış açısından yönelttiği eleştirilere cevap olarak yazmıştır.

Adî, Kindî'ye reddiye olarak kaleme aldığı eserinin başından itibaren önce Kindî'nin sözünü nakletmekte, sonra teslise yönelik tenkitlerine cevap vermeye çalışmaktadır.

Kindî, teslis doktrini hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra eserine başlamaktadır. Kindî, Hıristiyan dogmasını teşkil eden baba oğul ruhu'l-kudüs arasında açık bir terkinin olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bunun içinde teslisin Kapadokya formülasyonunu naklederek söze başlamaktadır:

*“Gerçekte bütün Hıristiyan fırkalar üç ezeli uknumun tek bir cevher olduğunu ikrar ederler. Onlar uknumlarla şahısları, bir cevherle de her uknumun kendi hususiyeti ile ihtiva ettiği şeyi kastederler. O halde cevher mefhumu bu uknumların her birinde bulunur ve onların şahsiyetlerini oluşturur. Bu uknumlar her biri için ortak bir cevher ve birini diğer ikisinden ayırt eden bir hususiyettir. Bundan şu anlaşılır ki, her bir uknum bütün uknumları ihtiva eden cevherden ve kendine has hususiyetten mürekkeptir. Her mürekkep eserdir ve hiçbir eser de ezeli değildir. O halde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un hiçbiri ezeli değildir.”*¹¹⁰

Kindî bu alıntıda özetle, teslis uknumlarının ortak bir cevherden ve her birine ait bir hususiyetten oluştuğunu, yani iki cüzden mürekkep olduğunu, cüzlerden mürekkep olan bir varlığın ise cüzlerinin bir zaman ayrı olup sonradan birleştiklerini, dolayısıyla bu varlığın önceden yok iken sonradan var olduğunu, sonradan var olan şeyin de ezeli ve dolayısıyla Tanrı olamayacağını öne sürer.¹¹¹

Kindî'nin bu cesur iddiasına karşılık Adî, reddiyesinde hypostasların cüzlerden meydana geldiğini kabul eder; böylece üç hypostasın gerçekliğine inanan bütün

¹⁰⁹ Yahyâ b. Adî, “Makâle fi Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-Kindî)”, *Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920

¹¹⁰ Yahyâ b. Adî, a.g.e s.119

¹¹¹ El-Kindî, a.g.e

Ortodoks Hıristiyanlar gibi o da Allah'ın birliğini izafi bir birlik olarak anlar.¹¹² Buna rağmen o üç hypostasın ezeli olduğunu savunur. Çünkü o sadece önceden birbirinden ayrı olarak mevcut olan cüz'lerden mürekkep olan şeyin ezeli olamayacağını iddia eder, fakat bir şeyin hiçbir zaman birbirinden ayrı olarak bulunmayan cüzlerden ezeli olarak mürekkep olmaması için hiçbir neden yoktur.¹¹³ Yahya b. Adi, Hıristiyan ilahiyatındaki teslis kavramında bir tür terkip özelliği bulunduğunu söyleyen Kindi'nin görüşüne karşı, Kindi'nin anlayışı ile Hıristiyanların teslis inancı arasında fark olduğunu belirtir. Baba-Oğul-Kutsal Ruh'un cevher ve özelliklerin terkip sonucunda meydana geldiği noktasında aynı görüşe sahip olmadıklarını iddia eder. Çünkü onlar sadece cevherin bu üç sıfatın her biriyle vasıflandığını ve onlar yokken sonradan onda meydana gelmiş sıfatların ezeli olmaksızın bu sıfatların ezeli olduğunu söyler.¹¹⁴ Çünkü Hıristiyanlıkta cevherin iyilik hikmet kudretten ibaret olduğunu söyleyerek iyiliğin Hıristiyanlarca "Baba-Eb," hikmetin "Oğul-İbn," kudretin "Ruhu'l-Kudüs" olarak adlandırıldığını iddia eder.¹¹⁵

Adî'nin bu iddiaları daha sonra İslam kelimcilerinin savunulan Tanrı ve sıfatlarının birlikte ezeli olduğu görüşüne paralellik arz etmesi gözden kaçmamaktadır. Özellikle Gazzali'nin bu konuda ezeli gerçek sıfatların varlığına karşı ileri sürülen bir itiraza karşı vermiş olduğu cevap bu paralelliği açıkça ortaya koyar.¹¹⁶ Gazzali cevabında; "zorunlu varlığın zatının ezeli olduğu ve onun fail sebebinin bulunmadığı gibi, onun herhangi bir sıfatının da onunla birlikte ezelden beri var olması ve fail sebebinin bulunmaması niçin imkânsız olsun?"¹¹⁷

Yahya b. Adî kısaca teslis unsurları arasında görülen ve Kindi'nin reddiyesinde dile getirdiği terkip konusunda; Hıristiyanların teslisin bir tür terkip olduğunu kabul ettiklerini, ancak Hıristiyan terkip anlayışına göre terkipin unsurlarının, Kindî'nin tanımındakinden farklı olarak, ezelden beri mürekkep olduğunu, bir başka deyişle bir

¹¹² Yahyâ b. Adî, "Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya 'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ

¹¹³ Wolfson, H.Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Çev: Kasım Turhan, s.247, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001

¹¹⁴ Adi, a.g.e, s.119

¹¹⁵ Adi, a. g.e, s.119

¹¹⁶ Wolfson, a.g.e, s.247

¹¹⁷ Gazzali, *Tuhafütü'l-Felasife*

zaman ayrı iken sonradan bir araya gelmiş olmadığını iddia etmektedir.¹¹⁸ Adî'nin bakış açısına göre unsurların mürekkepliği ezeli olduğundan, uknumlar bir sebebin eseri olmamış ve yaratılmamış; sonuç olarak Tanrılık tabiatlarına hanel gelmemiştir.

Kindi reddiyesini mantık kuralları çerçevesinde sürdürmeye devam eder ve Yahya b. Adî de aynı düzlemde bu reddiyelere cevap vermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Kindi, eleştirmeye şöyle devam eder: “Eğer üç uknum bir takım cinsler ise türlerden bir cins ve fertlerden bir nevi olarak, bu üç cins fertlerin neveleri olmuşlardır. Ayrıca cins fertlerin tabiatı içinde arazlarla bulunuyor.¹¹⁹ Böylece ebedi olan şey kompoze edilmiş oluyor. Oysa her birleşim illetlidir ve hiçbir illetli olan da ebedi olamaz. O halde ebedi olan ebedi değildir.”¹²⁰

Yahya b. Adî Kindi'nin bu iddiasına reddiye olarak, sebebi olmayan ezeli bir terkinin mümkün olduğu şeklindeki öncesi iddiasını tekrar eder. Bu reddine ilave olarak kesin bir şekilde hypostasların Hıristiyanlar tarafından cinsler yahut türler yahut Kindi'nin genel anlamıyla arazlar dediği şeyler olarak düşünüldüğünü inkâr eder. Ancak Kindi'nin “*özel anlamıyla arazlar, yani özellikler dediği*” konuda Yahya şöyle der: “Hıristiyanlar özel anlamıyla da hypostasların arazlar olmadığını söylerler, çünkü onlar hypostasların özellik terimini tatbik ederken onunla onların arazlar olduklarını kastetmezler; aksine her hypostasın bir cevher olduğunu düşünürler.”¹²¹ Yine Yahya b. Adî, hypostasların fertler olarak tavsif edilmesi konusuna da ihtiyatlı yaklaşır ve: “Hıristiyanlar, Kindi'nin bu terim verdiği anlamda hypostasların fertler olduklarını da söylemezler.”¹²²

Kindî reddiyesinde mantık kurallarını oldukça kullanmıştır. Aristo'nun *Metafizik*'indeki “*aynı terimi bir terimine aittir*” ve “*aynı, ya sayı bakımından, ya tür bakımından, ya da cins bakımından kullanılır*”¹²³ ifadelerine dayanarak, Hıristiyanların üçün bir, birin de üç olduğu görüşlerine itiraz eder ve bir şey ancak şu üç anlamda bir denir;

¹¹⁸ Adî, a.g.e, s.120

¹¹⁹ Kindi, ag.e, s. 6

¹²⁰ Kindi, ag.e s. 6

¹²¹ Adî, ag.e s 6-10

¹²² Adî, a.g.e, s.6-10

¹²³ Aristo, *Metafizik*, s. 246–49.

Tek için o birdir örneğinde olduğu gibi sayı anlamında

“Halit ve Zeyd bir insandır.” Örneğinde olduğu gibi tür anlamında

“At ve insan canlıdır” örneğinde olduğu gibi cins anlamında;

Kindi, burada “*eğer Hıristiyanlar bir Üç’tür, Üç de Bir’dir*” derken sayı bakımından bunu diyorlarsa bu mümkün değildir. Çünkü üç bileşik bir sayıdır (üç tane birden meydana gelmiştir). Bir üç için bir parçadır. Üç de Bir’in katıdır,” diyerek “çirkin saçmalık ve açık imkânsızlığın tasdiki” olduğu anlamına gelebilecek sözler söyler.¹²⁴

Kindi özetle Hıristiyanlardan “Bir” terimini bu üç anlamdan hangi anlamda kullandıklarını açıklamalarını istemektedir. Kindî devamında, eğer, “Ahmet ve Mehmet insan olmak bakımından birdir” örneğinde olduğu gibi tür bakımından veya “İnsan ve at, canlı olmak bakımından birdir” örneğinde olduğu gibi cins bakımından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birdir deniyorsa, bunun da terkip olduğu ve mürekkep olanın da ezeli olamayacağı sonucuna varmaktadır.¹²⁵ Sayısal anlamda bir olmaya gelince, Kindî üçün, birin katı ve birin de üçün parçası olduğunu, dolayısıyla bir konu hakkında hem Üç hem de Bir yüklemine kullanılması saçma olduğunu ortaya koymaktadır.¹²⁶

Adî böylesine girift ve zor olan bir konuda Müslüman düşünür Kindi’nin teslise dair yönelttiği eleştirileri Aristo mantığından hareketle Bir’in anlamlarının hangi anlama geldiğine dair görüşlerle cevaplamaya çalışır. Adî, Kindi’nin Bir’in anlamı hakkında ortaya koyduğu bu sert itirazına karşılık, Kindi’nin ele aldığı Bir’in anlamlarının hiç birinin Tanrı’nın birliği için kullanılmadığını söylemektedir. Ona göre Bir için Kindi’nin yaptığı bu taksim eksiktir ve Bir’in diğer anlamları da şunlardır:¹²⁷

¹²⁴ Kindi, ag.e,

¹²⁵ Adi, a.g.e s.124

¹²⁶ Adi, a.g.e, s. 125

¹²⁷ Tasnif maddeleri için bkz: Doru, Nesim, *Yahya Bin Adi’nin Metafizik Görüşleri*, s.104, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, 2007

I. Nispet anlamında Bir:

Kaynağın kendisinden çıkan ırmaklara nispetine ve kalpteki hayati ruhun atardamarlardaki hayatî ruha nispetine bir nispet denir. İkinin dörde nisbeti ve yirminin kırka nisbeti bir nisbettir.¹²⁸

Yahya b. Adi'nin bu örnekleri Aristo'ya ait iki cümleye dayanır. Onlardan birincisi: “üçüncü bir şeyin dördüncüye nispeti gibi nispet edilen şeyler şeyle olarak analogi bakımından bir” cümlesi; ikincisi ise, onun “akıl ile nefis arasındaki nispeti, görme ile beden arasındaki benzetmek suretiyle” analogi örnekleme.¹²⁹

II. Kesintisiz (muttasıl) anlamında Bir:

III. Sayı anlamında Bir; Bir'lik anlamlarının kısımlarıdır. Her birinin bir olduğu söylenen cisim, yüzey ve çizgi ki onların her biri sonsuzca bölünebilir olsalar da yine de her birçoktur.¹³⁰

IV. Bölünmeyen anlamında Bir.

Her birinin bir olduğu söylenen nokta, fert an ve hareketin başlangıcı gibi. Birçok isimle adlandırılan fakat mahiyetleri bir olan şeyler hakkında söylendiği anlamda bir, meselâ şarab'ın Arapça “şemul” ve “hamr” olmak üzere iki adı vardır; aynı şekilde eşek ve deve içinde Arapça'da iki isim vardır. Sırasıyla bunlar “eşek” ve “deve” içinde Arapça'da iki isim vardır, sırasıyla bunlar eşek için “hımâr” ve “ayr”, deve için “cemel” ve “bair”dir.¹³¹

Yahya tarafından başka iki eserinde kullanılan benzer bir örnek “*insan ve beşer*” olmak üzere iki isim vardır. Fakat onun “*akıllı, ölümlü, canlı*” formülüyle ifade olunan mahiyeti Bir'dir. Bütün bu örneklerde çokluk bir adlar çokluğudur ve birlik bir

¹²⁸ Adi, a.g.e 12

¹²⁹ Aristo, *Metafizik*

¹³⁰ Adi, a.g.e, s. 12

¹³¹ Adi, a.g.e, s.12

tanımsal formül yahut mahiyet birliğidir. Bir'in bu manası Yahya tarafından Hıristiyan üçlü birliğinin açıklanması için uygun bulunmuştur.¹³²

Konu bakımından Bir ve tanımsal terimleri bakımından çok anlamda Bir, yani bir konu hakkında, sayıca bu bir konuda var olan manaların sayısına tekabül eden ve bu manaların tanımsal terimleri olan birçok terim tasdik olunabilir.

Örnek olarak Zeyd'i ele alırsak, her ne kadar o konu bakımından Bir ise de, biz onun hakkında "canlı akıllı ve ölümlü" tanımsal terimlerini tasdik edebiliriz.¹³³ Yahya b. Adi, Bir'in bu anlamını da Hıristiyan üçlü birliğinin açıklanması olarak uygun bulunmuştur.¹³⁴

V. Tanım bakımından Bir ve konu bakımından çok anlamında Bir;
meselâ, insan.

Onun insan olması nedeniyle tanımı birdir, fakat Zeyd, Abdullah ve Halid gibi her biri insan olarak vasıflanabilecek konuları bakımından çoktur.¹³⁵ Yahya bu Bir tanımını onun tarafından "tür bakımından Bir" olarak ifade edilir ve tanımsal formülü bir olan şeylere gönderme yapılarak açıklanır.

Adî teslisin uknumlarının sayı bakımından bir olarak isimlendirilemeyeceğine dair bu delili bir başka risalesinde daha tam bir şekilde nakletmektedir:

"Hıristiyanların muhalifleri bütün Hıristiyanların yüce Yaraticının bir cevher, üç uknum olduğunu ve uknumlardan her birinin cevher olup ve yine her birinin Tanrı olduğunu söylediğini duyunca, Hıristiyanların sözlerinin birbiri ile çeliştiğini ve onlara bu zanlarında şüphenin girdiğini söylerler. Çünkü onların zanlarına göre birin sıfatları birbiri ile çelişmez; oysa üçün anlamı birin anlamı ile şu beş yönden çelişir:

1. Üç çoktur; oysa bir, çok değildir.

¹³² Adi, a.g.e, s.12

¹³³ Adi, a.g.e, s.12

¹³⁴ Adi, a.g.e, s.13

¹³⁵ Adi, a.g.e, s.13

2. Bir, üçün ve diğer bütün sayıların ilkesidir; üç ise ne kendisinin ne de diğer sayıların ilkesidir.

3. Üç bölünendir; oysa bir bölünmezdir.

4. Bir ortadan kalkınca üç de kaçınılmaz olarak ortadan kalkar; oysa üç ortadan kalkınca bütün birlerin zorunlu olarak ortadan kalkması gerekmez.

5. Bir, bilkuvve bütün sayılardır; üç ise öyle değildir. Bir ve üçün niteliklerinin çelişik olduğu ortaya çıkınca ve Hıristiyanlar da tek bir nesneyi bu ikisi ile aynı anda nitelediklerinden onların sözleri çelişkili ve inançları temelsiz olur.”¹³⁶

Düşünürümüz Yahya b. Adî teslis uknumları arasında görülen bu ihtilafı gidermek amacıyla kullanmış olduğu felsefî dile uygun olarak bir takım analogjiler kullanmıştır.

a. Ayna Analogjisi

Yahya b. Adî, bu analogjiyi karşı karşıya duran iki ayna yoluyla açıklamaya çalışmıştır. Karşılıklı aynalardaki suretlerin bir olduğunu ve farklı şeyler olmadığını, her iki aynada da aynı suretlerin olacağını söyler. Dolayısıyla iki aynada da ikisinin sureti dışında başka bir suret bulunmaz.

Yahya b. Adî bu analogji yoluyla “Baba”, “Kutsal Ruh” ve “Oğul” u açıklamaya çalışır. Burada Baba ilk görüntüdür. Baba, “Kutsal Ruh” ve “Oğul”un nedenidir. Ve bu şekilde Baba ve Oğul suret yoluyla birlerdir ve aynı şeylerdir.¹³⁷

¹³⁶ Yahyâ b. Adî, “Makâletu’ş-Şeyh Yahyâ bin ‘Adî fi Tebyîni’l-Vech ellezî ‘aleyhi Yesihhu’l-Kavlu fi’l-Bârî Celle ve Te’âlâ İnnehû Cevherun Vâhidun Zû-Selâsi Havâssin Tusemmihâ en-Nasârâ Akânîme”, *Makâlât li Yahyâ bin ‘Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben ‘Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920, ss. 46–7. Ayrıca Geniş Bilgi İçin, *Tevhit-Teslis Polemiğinin İslâm Felsefesindeki Yansıması*: Yahyâ bin ‘adî ve *makâle fi’t-tevhîd*’i, Dr. Tahir Uluç, Selçuk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Ana Bilim Dal, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 2006/1, c.V, sayı:9

¹³⁷ Yahya b. Adî, “*Risale fi Sihhati İ’tikad in Nasara Fil’bari Ennehu Cevherun Zu Sulusi Sıfat*” nşr: Augustin Perier, (Petitis Traités Apologetiques de Yahya b. Adî içinde), s. 12-15

a) Akıl, Akleden(Âkîl) ve Akledilen Analojisi

Yahya b. Adi'ye göre akıl, bütün suretlerin zatını, onların heyulalarından ayırt etmek, kendileriyle beraber olan ilintilerinden kurtarmak ve biri ile bileşim halinde olmayan sureti bir araya getirmek suretiyle tasarımıyan basit bir cevherdir.¹³⁸

İbn Adi'ye göre akıl, akledilen bir eşya olarak yine akıl tarafından akledilir. Aklı var olan bir zat olduğuna göre aklın anlamı, akleden ve akledilen anlamından farklıdır. Yani makul olduğunda anlam olarak akıl ve akleden ayrı bir anlama bürünürler. Akıl zatını aklettiğinde akleden; akledildiğinde ise akledilen durumu söz konusu olur. Bu analogide birbirinin anlam bakımından farklı üç nitelik ortaya çıkarkı, bunlar 'akıl', 'akîl', 'makûl' olup üç nitelik de bir zatı ifade eder. Bu da mücerred akıldır.¹³⁹

Bu analogi yoluyla yine Yahya b. Adi, 'akıl' ın tek ve mücerred olmasından hareketle 'akîl', 'makul' olması yönüyle 'Baba', 'Oğul', 'Kutsal Ruh'u formüle etme çabasında bulunuyor. 'Akıl' burada teslis doktrininde 'Baba'ya karşı gelir. Çünkü 'Baba', 'Oğul' ve 'Kutsal Ruh'un nedenidir. Akîli akıl için onun dışında olmaksızın vardır. Bu sebeple teslis doktrininde Oğul'a tekabül eder. Baba ve oğul'un tabiatı akledilen olmakla beraber akleden ayrı ise Ruh da babadan ayrı olarak ondan sudur etmiştir. İşte bu şekilde Yahya b. Adi, Baba, Oğul, Kutsal Ruh'un aklın cevheri ve akleden ile akledilen zatı olması açısından akıl, akîl ve makul analogisini ortaya koymaktadır.¹⁴⁰ Aristo'nun kullanmış olduğu bu analogideki¹⁴¹ akıl ontolojik bir cevher olarak algılanmaktadır.

Düşünürümüzün yapmış olduğu bu analogide açık kapılar bırakmış olması tezinin gücünü zayıflatmaktadır. Aklın akletme eyleminde bulunması 'hareket' kavramına ve oradan 'zaman' kavramına kapı açması 'oğul' ve 'kutsal ruh' un zaman kategorisinin içerisinde kalmasına zemin hazırlamakta ve bu da ilahi olana ters bir durumun oluşmasına meydan vermektedir.

¹³⁸ Yahya b. Adi, a.g.e s.12-15

¹³⁹ Yahya b. Adi, a.g.e, s.18-20

¹⁴⁰ Yahya b. Adi, a.g.e, s.20

¹⁴¹ Aristo, *Metafizik*, s.20

Yahya b. Adi yine bu analogi ile aklın üç sıfatla nitelendiğini ve her sıfatın diğer sıfatların anlamından farklı olduğunu ve böylelikle bu analogisinin teslisi ifade eden bir kanıt olduğunu iddia eder.

Düşünürümüzün bu iddiasının aksine iki İslam filozofu Yahya b. Adi'nin hocası olan Farabi ve İbn Sina'nın "aklın özü" ne olduğu noktasında ve ontolojik anlamda maddesel bir özden uzak olduğu noktasındaki görüşlerinden dolayı yeterli bir iddia olarak kabul edilmemiştir.¹⁴²

b) Güneş Analogisi

Bu analogide teslisin güneş küresi ile açıklanmasına yöneliktir. Buna göre Baba'nın durumu güneş, Oğul'un durumu güneş ışınları ve Ruh da güneşin ısısı olarak kabul edilir.¹⁴³

Bu analogiyi açıklamaya çalışan düşünürümüz, bu analoginin Hristiyan filozoflar nezdinde hâl de varlık âleminde bir yönüyle Bir, başka yönleri ile birden çok olan varlıkların olduğuna dair bir analogi olduğunu söyler. Bu çokluk düşüncesinin ihtilafı içerisinde barındırmaktan başka bir olanağı olmadığını da kabul eden İbn Adi, tanrının mahiyeti ve insana dönüşümü insan aklının fevkinde olduğu için idrak edilebilecek bir konu olmaktan çok analogilerle açıklanabilecek bir durum olduğunu itiraf eder.¹⁴⁴

Bu analogilerde de görüldüğü üzere, Yahya b. Adi, teslis doktrininin etrafında cereyan eden kâdim tartışmalara bir Hristiyan teologu hassasiyeti ve felsefi bir nazarla bakma teşebbüsünde bulunmuştur. Fakat bakış açısından kaynaklanan fikri ihtilafın yoğunluğu ve inşa etme teşebbüsünde bulunduğu teslis doktrininin en baştan düşünce boyutundaki algılanma problemi, filozofumuzun iddialarını zayıf bırakmaktadır. Bu

¹⁴² Ebu Nasr el-Farabi, el-Medinetu'l-Fazıla, s.9; İbn Sina, eş-Şifa-el-İlahiyat- II, s.356-357

¹⁴³ Yahya b. Adi, "Cevab eş- Şeyh Yahya b. Adi an Mesail Seele anha es-Sail Fi'l-Ekanim es-Selase el-İlah el-Vahid", nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adi*), s:38-40

¹⁴⁴ Yahya b. Adi, *er-Radd Ala'n- Nasturiyye*, s.26 ve 197; daha geniş bilgi için bkz: Doru, Nesim, *Yahya Bin Adi'nin Metafizik Görüşleri*, s.109-110, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, 2007

konuda, temel başucu düşünce kaynağı Aristo mantığından ve felsefesinden istifade ederek Hıristiyanlık- felsefe uzlaştırma girişiminde bulunmuş olması her ne kadar düşünsel çaba yönünden takdire şayan bir durum olsa da, Aristo felsefesini bu konuda feda etmiş olması da saptanabilir bir gerçek olarak kabul edilmelidir.

2. REDDİYENİN GENEL DEĞERLENDİRMESİ

Bu makalenin genel değerlendirmesine geçmeden önce dikkat çeken üç husus gözden kaçırılmamalıdır. Bunlardan birincisi, İslam filozofu Kindi'nin yazmış olduğu bu felsefi reddiyeye karşı düşünürümüz Yahya b. Adi'nin böylesine bir makaleyi kaleme almış olması bir Hıristiyanlık savunucusu olduğunu göstermesi yanında, teslis dogmasına bir tür felsefi izah ve zemin getirme çabasıdır. İkincisi, bu makalenin yazıldığı dönemin genel siyasi-kültürel ve düşünce dünyasının yoğun entelektüel haritasını ortaya koyması açısından bizlere önemli ipuçları veriyor olmasıdır. Üçüncüsü ise, Yahya b. Adi'nin Kindi'ye karşı yazmış olduğu reddiyede günümüze ulaşmayan Kindi'nin reddiyesinde yer almasıdır. Yahya b. Adi'nin, bu reddiyeyi değiştirmeden makalesinde yer vermesi genelde Hıristiyanlık özelde teslis inancına yönelik ilk dönem felsefi tarzda yazılmış reddiye kültürüne örneklik teşkil etmesi bakımından, günümüz için önemli bir referans kaynağı olmuştur. Bu açıdan Yahya b. Adi'nin bu kadirşinas tavrı takdire şayan bir entelektüel tavidir.

Diğer taraftan bu çalışmasıyla Adi'nin zor bir işe giriştiği iddiasına delil olarak, Hıristiyanlıktaki tevhid-teslis ikileminden doğan temel problemlere değinmesi ve Hıristiyanlıktaki teslis inancının temelleri olan uknumlara bir zarar getirmemek için fikirsel temelde düşünürümüzün ince bir çalışmanın içerisinde kendini bulmasıdır. Şimdi makalenin genel hatlarına bakabiliriz.

İbn Adi'nin bu reddiyesinden anlaşılacağı üzere İslam filozoflarının Tanrı için “Bir” olmayı zorunlu görmelerine karşılık İbn Adi'nin de aynı zorunlulukla Tanrı için “üç ayrı nitelik” koymuş olmasıdır. İbn Adi'de Tanrı “Cevdet” “Hikmet” ve “Kudret” nitelikleri, Fârabî ve İbn Sina'nın “Bir”ine eşittir

Fakat bu reddiyede karşımıza çıkan ana tez, Adî'nin yukarıda gördüğümüz Kindi'nin teslis eleştirisine karşı yazmış olduğu reddiyesinde temel argümanlarını oluşturmaya başladığı ve felsefesinin temel prensibinin din ve felsefeyi uzlaştırmak olduğu apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yahya b. Adî'nin böyle bir ilişkiyi kurma teşebbüsü onun “teslis” inancının bir tür “tevhid” olduğu da açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü İbn Adî, burada “Üçlü birlik” düşüncesini İslamî sıfatlarla aynileştirme çabası güderek, bunu felsefî delillerle pekiştirmeye çalışmaktadır. Bu çaba o dönemin İslam düşüncesinin dominant karakteriyle açıklanabilir. İbn Adî'nin öğretmeni olan Farabî'nin öğretilerinden etkilendiği, kurmaya çalıştığı din ve felsefe arasındaki ilişkiyle Farabî'nin kurmuş olduğu ilişkinin aynı kodları taşıdığı söylenebilir. Çünkü düşünürümüzde tıpkı Farabî gibi din ve felsefenin çatışmadığını iddia ederek, Fârabi okulunun şakirdi olduğunu ortaya koymuştur.

Yahya b. Adî'nin bu reddiyesinden anlaşılacağı üzere Tanrı için ‘cevheri bir’ birlik bulma peşindedir. Bu çabası onun İslam düşüncesiyle yoğrulmuş olmasının bir göstergesidir. İslam filozoflarından ve özellikle Farabî'den etkilendiği aşikârdır.

Ayrıca Yahya b. Adî, Hıristiyanlıktaki teslis inancını “üçlük birlik” anlayışıyla açıklamaya çalışması, İslam kelamcılarının Tanrı-sıfat ilişkisine paralellik göstermektedir.

Düşünürümüz Yahya b. Adî, bu reddiyesinde mantık önermelerinden önemli oranda iktibasta bulunduğu Aristoteles'in görüşlerinden etkilenmiştir. Adî'nin Aristo'nun görüşlerinden etkilenmesi tesadüfî bir şey olmayıp Hıristiyan-Süryani geleneğinin dominant karakteridir. Fakat ne gariptir ki, hem Kindi hem de Yahya b. Adî'nin reddiyelerini Aristo'nun mantık görüşleriyle desteklemelerine rağmen bu kadar tezat oluşturmuş olmaları dikkatlerden kaçmamaktadır. Fakat burada Yahya b. Adî'nin dinsel ve mezhepsel aidiyetten kaynaklanan görüşleri için, Aristo'nun mantığını feda ettiği de kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁵

Her ne kadar Yahya b. Adî'nin teslise dair görüşlerinde bazı tutarsızlıklar görülse de, o özelde Aristo mantığı, genelde felsefî prensipler çerçevesinde Hıristiyan

¹⁴⁵ Doru, Nesim, a.g.t, s. 128

ilahiyat sahasını özellikle teslis inancını açıklamaya çalışmıştır. Onun bu çabası Hıristiyanlık ve felsefe uzlaştırmasının tarihsel süreç içerisindeki çabalarından biri olarak görülebilir.

Genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuz Yahya b. Adi'nin bu reddiyedeki görüşleri, onun bu işe ne derece önem verdiğine kanıt olara karşımıza çıkmaktadır. Çünkü düşünürümüzün bu konuyu tamamlayıcı tarzdaki diğer bir makalesi olan ve çalışmamızın asıl konusu olan **“Makale Fi't-Tevhid”** risalesinde ele almış olduğu **“Tevhid”** ilkesine dair görüşleri ve **“Bir”** ile ilgili tanımları bunun apaçık göstergesi olarak gösterilebilir.

Tevhid-teslis tartışmasında bu prensip ve hedef doğrultusunda Adı, çalışmalarını tevhid-teslis ikileminden doğan temel problemleri ele aldığı **Makāle fi't-Tevhīd** risalesiyle bu tartışmaya devam etmektedir. O bir yandan Hıristiyanların teslis doktrininin bir çeşit tevhid olduğunu ispat edecek, diğer yandan bu ispatlama işini teslisin uknumlarının şahsiyetlerine bir zarar getirmeden, bir başka deyişe Ortodoks Hıristiyan teslis tanımı içinde kalarak yapmaya çalışacaktır.

B. MAKÂLE FÎ'T-TEVHÎD

Yahya b. Adî, *Makâle fi't-tevhîd* (Tevhid Makâlesi)'nde Hıristiyanlık teslis inancının temel dayanaklarını felsefi bir bakış açısıyla irdelemekte ve buna göre belli bir mantikî çerçeveye oturtmaya çalışmaktadır. Bu eser hicri 328, miladi 940 gibi erken sayılacak bir dönemde yazılmıştır. Hıristiyanlıktaki teslis akidesine yönelik eleştirilere karşı bu eserde kullanmış olduğu felsefi argümanlar onun Hıristiyanlık felsefe ilişkisine yönelik bir çalışma içerisinde olduğunun açıkça göstergesi olarak değerlendirilebilir. Düşünürümüzün bu çalışması (*Makale Fi't-Tevhîd*), felsefi dil ve yöntemle yazılmış en eski Hıristiyan eseri olarak da gösterilebilir.¹⁴⁶ Bu eser daha o dönemden ta günümüze kadar Hıristiyan dünyasındaki önemini korumuştur. Bu çalışma iki naşir tarafından neşredilmiştir. Biri Sahban Khalifat ve Samir Khalildir¹⁴⁷. Bunlardan en önemlisi Samir Khalil tarafından tahkik edilendir.

Yahya b. Adî'nin bu eserinin içeriğinden önce, dikkatimizi çeken iki husus var. Bunlardan birincisi, eserin yazılmış olduğu dönemin sosyo-kültürel haritasını ortaya koymuş olması ve Hıristiyan-Müslüman düşünürler arasında dinsel aidiyetten veya düşünsel formasyondan kaynaklanan reddiye geleneğinin ortaya çıkmış olmasıdır. Diğer bir husus ise; Hıristiyanlık ve antik yunan düşüncesinin –özelde Aristo mantığının- çalkantılı ilişkisine bir örnek teşkil etmesidir.

Yahya b. Adî, bu eserinde Hz İsa'nın tabiatıyla alakalı olarak, Hıristiyanlık tarihinde “konsiller” olarak bilinen kâdim kurumsal tartışmalarla bir problem haline gelen teslis inancıyla sonuçlanan ve tevhid-teslis ikilemini veya birliğini savunma girişiminde bulunmuştur. Fakat bu girişimin çalışmamıza bakan iki yönü vardır: bunlardan ilki, bu ikilemi kaldırma ve bunu bir mantikî izah çerçevesinde yapmaya

¹⁴⁶ Uluç, Dr. Tahir, *Tevhit-Teslis Polemiğinin İslâm Felsefesindeki Yansıması*: Yahyâ bin 'adî ve *Makâle fi't-Tevhîd*'i, Selçuk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 2006/1, c.V, sayı:9

¹⁴⁷ Yahyâ b. Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Mektebetu'l-Bulisiyye, Coneyeh ve el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980; Yahyâ bin Adî, “Makâlâtu Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekerîyyâ fi't-Tevhîd” (*Makâlâtu Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*), edit.: Sahban Khalifat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde), ss. 375–406.. Ayrıca bu çalışma İslam ve Müslümanlar hakkında olumsuz düşünce ve yazıların yer aldığı www.muhammadanism.org adlı sitede tam metin halinde yayımlanması eserin Hıristiyanlar nezdindeki değerini göstermektedir.

çalışmasında felsefi bir dil kullanmış olmasıdır. İkincisi ise, antik yunan birikiminde faydalanma yolunu seçmiş olması, düşünürümüzün bu eserle ortaya koymuş olduğu farklılığının iki yönünü oluşturmaktadır.

Bu eserde Yahya b. Adî, birliğin/Tanrı'nın 'Bir' oluşunun (vahdâniyet) ne anlama geldiğiyle ilgili farklı görüşleri ele almakta ve bu görüşler içinden yanlış olarak gördüklerinin yanlışlığını; doğru olduğunu düşündüğü görüşün de doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Düşünürümüzün belirttiğine göre Tanrı'nın birliği hususunda ortaya atılan beş görüş vardır. Bu görüşler şu şekilde sıralanabilir:

1) 'Birlik' Tanrı için bir olma anlamını ispat etmek için değil sadece çokluk anlamını ondan olumsuzlamak için kullanılır;

2) Tanrı'nın bir olmasının anlamı onun benzerinin (nazîr) olmamasıdır;

3) Tanrı sayının ilkesi olmak bakımından Bir'dir;

4) Tanrı'nın bir olmasının anlamı onun dışındaki varlıklar için kullandığımız anlamlardan birisiyle aynıdır;

5) Tanrı hiçbir yönden çokluğu kabul etmeyecek şekilde her yönden birdir ya da O, bir yönden 'bir' bir başka yönden ise 'çok' olarak görülebilmektedir.

İşte İbn Adî'yi bir ömür boyu meşgul edecek ve *Makâle fî't-Tevhîd* risalesini yazmaya götürecek teslis eleştirisi bu alıntıda özetlenmiştir. Adî bu risalesinde güç bir işe soyunmaktadır: O bir yandan Hıristiyanların teslis doktrininin bir çeşit tevhit olduğunu ispat edecek, diğer yandan bu ispatlama işini teslisin uknumlarının şahsiyetlerine bir zarar getirmeden, bir başka deyişle Ortodoks Hıristiyan teslis tanımını içinde kalarak yapmaya çalışacaktır.

Bu konudaki görüşleri sıraladıktan sonra düşünürümüz, bu makaledeki amacının bu görüşleri birer birer ele almak ve geçersiz olanların geçersizliğini geçerli olanların da geçerliliğini açıklamak olduğunu belirterek bu görüşleri

değerlendirmektedir.¹⁴⁸ Görüldüğü üzere monofizit bir Hıristiyan olan düşünürümüz kendine özgü yaklaşımıyla teolojiyle ilgili, döneminde yaygın olan konular üzerine eserler kaleme almış ve bu yönüyle, İslam kelamcılarından farklı olarak Hıristiyan kelamcıları/teologları olarak adlandırdığımız ekolün bazı görüşlerini yönlendirmiştir.¹⁴⁹

A. MAKÂLENİN GENEL ANALİZİ

Makâle üç bölümde incelenebilir. İlk bölümde filozof, Tanrı'nın birliği hakkındaki farklı beş görüşü sıralamakta ve tartışmaktadır. İkinci bölümde Tanrı'nın hangi anlamda ve yönden Bir ve hangi anlamda ve yönden Çok olarak nitelenebileceği üzerinde durmaktadır. Son olarak da teslisin üç uknumu hakkında Hıristiyan bakış açısından yapılmış teleolojik bir değerlendirme sunmaktadır.¹⁵⁰

a) Bir Hakkındaki Görüşler

Yahya b. Adî makâlesine değişik Tanrı anlayışlarını Birlik müktesebatı içerisinde mütalaa ederek esere giriş yapmaktadır.

“Şanı Yüce Yaratıcı'nın birliği görüşünde olanlar, mülhitlerin söylediklerinden Yüce Olan Tanrı'nın birliğinin anlamı konusunda ayrılığa düştüler.

I. Bir kısmı şöyle dedi: “Biz O'nu, O'ndan çokluk anlamını nefyetmek için Bir olarak nitelendiririz; bu nitelemeyi, O'nun hakkında birlik anlamını ispat etmek için yapmayız.”

II. Bir kısmı ise şöyle dedi: “Birin O'ndaki anlamı, O'nun denginin olmamasıdır.”

¹⁴⁸ Yahya b. Adî, *Makâle fi't-Tevhîd*, Nşr. Sahbân Halîfât, s.375-406.

¹⁴⁹ Wolfson, s. 60-61.

¹⁵⁰ Uluç, Dr. Tahir, a.g.m, s.100

III. Çağımız kelâmcılarından birinin ise şöyle dediğini işittim: “Birin anlamı ve varlığı, sayıların ilkesi (mebde’) olması anlamında bir olmasıdır.” Bu konuda bu kişiyle aynı görüşte olan hiç kimseyi tanımıyorum. Antik dönem fikir ekollerine mensup hiç kimsenin buna inandığı da bana ulaşmış değildir.

IV. Bir grup şöyle demiştir: “Birin O’nun hakkında kullanılan anlamı, birin O’nun dışındaki varlıkları nitelediğimiz anlamlarından birisidir.”

V. Yine onlar ikinci bir yönden de ihtilâf ettiler. Bir grup dedi ki: “Yüce Yaratıcı her yönden birdir hiçbir yönden çok olamaz. Diğer bir grup da şöyle dedi: Aksine O, bir yönden birdir, diğer bir yönden çoktur.”¹⁵¹

Yahya b. Adî bu Tanrı görüşlerini sırasıyla değişik argümanlar kullanarak ve mantık çerçevesinde çürütme yoluna gitmiştir.

• Birinci Görüşün İmkânsızlığı:

İmkânsız olan Tanrı tasavvuru olarak tanımlayabileceğimiz birinci görüş sahiplerine göre, Tanrı’nın birliğinden anlaşılması gereken O’ndan çokluk anlamının imkânsız olmasıdır; O’na birlik nispet etmek değildir. Bu birlik görüşünün kritiğinde ‘Adî, bir varlık hakkında bir niteliğin nefyinin zorunlu olarak o niteliğin zıttının ispatını gerektireceğini, bu yüzden bu fikrin kendi içinde çelişkili olduğu sonucuna varmaktadır. Filozof, böylesi bir birlik anlayışının Tanrı hakkında doğru olmayacağı hükmünü verir ve bu görüş üzerinde daha fazla durmaz.¹⁵²

• İkinci Görüşün İmkânsızlığı

İkinci görüşe gelince, Tanrı’nın birliği ile kastedilen, Tanrı’nın dengi ve benzeri olmamasıdır.¹⁵³ Adî bu tanımın iki anlama gelebileceğini, Tanrı’nın ya hiçbir

¹⁵¹ Adî, a.g.e, s. 376.

¹⁵² Aynı eser, s. 376.

¹⁵³ Aynı eser, s.376

yönden benzerinin olmadığını ya da bir bakımdan benzerinin olup diğer bakımdan benzerinin olmadığını söyleyerek bu görüşün tahliline yapar. Tanrı dışındaki diğer varlıklar da bir bakımdan birbirlerine benzer, diğer bakımlardan birbirlerinden farklıdırlar. Ayrıca varlıkta kendisi dışında kendisine tam olarak benzeyen hiçbir varlık yoktur. Bu yüzden bu birlik anlayışı, Tanrı'ya özgü bir birlik olarak öne sürülemez.¹⁵⁴

Benzeri olmamakla, varlıklardan hiçbir şeyle hiçbir anlamda benzerlik arz etmemekle, aksine bütün durum ve sıfatlarında her bir varlıktan farklı olmakla nitelenen bir şeyin var olmasının mümkün olmadığı açıktır.

A. Şöyle ki; eğer O, hiçbir varlığın benzeri değilse, o hiçbir varlık da O'nun benzeri değildir. Bu, "benzer olmayan"ın anlam ve varoluşunun, kendisine benzer olmayana kendisinin de benzer olmaması yönündendir. Nitekim "benzer" kavramının anlam ve varoluşu, kendisinin benzeri olduğu şeyin benzeri olmasıdır. İkisinden her biri bir diğerinin benzeri değilse ve yine ikisinde her biri bir diğerinin benzeri olmamasında, yani benzersizlik anlamında benzerlik gösteriyorsa, hiçbiri bu anlamda bir diğerinden seçilip ayrılmaz. Yine hiçbiri bu anlama bir diğerinden daha çok layık olamaz. Böylece onlar benzemezlik anlamında benzerlik arz etmiş olurlar. Bu durumda onlar zorunlu olarak iki benzemez şey olmak yönünden iki benzer şey olurlar. Sonuç olarak, kendisinin hiçbir yönden benzeri olmayan bir şeyin var olması imkânsız olur.

B. Buna ek olarak, Bir'in kendisi dışındaki bütün varlıklardan bütün sıfatları yönünden ayrı olduğunu, O'nun hiçbir sıfatında varlıklara benzemediğini söyleyen kimsenin bu iddiası, sadece Bir'in bütün varlıklara benzer olmasını gerektirmekle kalmaz, O'nun bütün varlıklar olmasını gerektirir. Bunun nasıl böyle olduğunu şöyle açıklayayım:¹⁵⁵

Diyelim ki, Bir, insanın kendisiyle nitelendiği her şeyde insandan farklı kabul edildi. Yani insan, melek değildir; at değildir; bitki değildir; cansız değildir; hâsılı, hiçbir araz değildir ve insan dışındaki hiçbir varlık değildir. Bu durumda zorunlu olarak bu sıfatlardan hiçbir şeyin Bir hakkında doğru olmaması gerekir. Bu olumsuz yüklem (sevâlib) Bir hakkında doğru olmadığına, olumsuzların çelişikleri olan olumlu

¹⁵⁴ Aynı eser, s. 379.

¹⁵⁵ Adi, a.g.e, s. 377

yüklemlerin (*mûcebât*) doğru olması gerekir. Şöyle ki, herhangi bir şey hakkında ya olumsuz ya da olumsuza aykırı olumlu yüklemlerin doğru düşmesi gerekir. Durum böyle olunca, Bir, insanın kendisiyle nitelendirildiği her şeyde var olması gerekir; çünkü Bir, “insan değil” olarak tanımlanmıştır. İnsanların sıfatlarından bazıları da, at olmaması, melek olmaması, bitki ve cansız olmaması, nicelik/ kemiyet ve nitelikten/keyfiyet olmaması, hiçbir araz olmaması ve genel olarak kendisi dışındaki bütün varlıklardan hiçbiri olmamasıdır. Bu durumda Bir’in, “at değil değil” olmasından dolayı at olması gerekir. Yine Bir’in, “melek değil değil” olmasından dolayı melek; “bitki değil değil” olmasından dolayı bitki olması gerekir. Dahası Bir, “nicelik ve nitelik değil değil” olmasından dolayı nicelik ve nitelik olmalıdır. Tersine Bir, “bütün arazlar değil değil” olduğundan dolayı, o arazlardan her biri olmalıdır. Sonuç olarak Bir, varlıklardan “insan dışındakilerden hiç birisi değil değil” olduğundan dolayı, zorunlu olarak Bir, insan dışındaki varlıklardan her birisi olması gerekir.

C. Bu görüş bu imkânsızlığa ek olarak, gerçekten çirkin bir durum doğurur ki, o da Bir’in her zıt ve o zıttın zıttı olmasıdır. Şöyle ki; Bir herhangi bir zıttın, örneğin beyazın, o zıttın –bu durumda beyazın- kendisiyle nitelendiği her konuda karşıtı olarak tanımlandığında ki beyazın siyahtan başka olması beyazın sıfatlarından olduğu açıktır, zorunlu olarak Bir’in siyahtan başkası olmaması gerekir. Siyahtan başkası olmayan ise, kaçınılmaz olarak siyahtır. Böylece Bir’in siyah olması gerekir. İş böyle olunca, Bir’in beyaz olması, zıtlardan ve o zıtların zıtlarından her biri olması gerekir.

D. Ayrıca bu inanç, Bir’in bu biçimde var olmamasını ve varlığı iki zıttın bir anlamda olmasını gerektiren anlamlardan hiçbirinin de var olmamasını gerektirir.¹⁵⁶ Bir’in anlamı “benzeri olmayan” olarak tanımlandığında, bu anlamdaki Bir’in varlığı iki zıttın bir anlamda olmasını gerektirir. Öyle ise “benzeri olmayan” anlamındaki bir Bir’in var olması mümkün olmayacaktır. Bu kabulün iki zıttın nasıl bir anlamda olmasını gerektirdiğini açıklamıştık. Bu, hiçbir yönden benzeri olmayan bir şeyin varlığı fikrinin yanlışlığını yeterince açıklamaktadır.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Adi, a.g.e, s.378

¹⁵⁷ Adi, a.g.e, s. 379

Açık bir şekilde de görüldüğü üzere, Yahya b. Adi burada mutlak tanrısal benzemezlik ilkesine dilsel oyunlar yaparak eleştiriler getirmekte ve tanrı dışında var olan şeylerle tanrının bir olma yönünden benzemediği ilkesine karşı çıkmaktadır. Adi, bu iddiasını ise benzeme ilkesi açısından tanrı ve dışındakiler yönünden özdeşlik ilkesi olarak da “benzemezlik” kavramını ortaya koyuyor.

• Üçüncü Görüşün İmkânsızlığı

Bir’in şanı yüce Yaratıcı hakkındaki anlam ve varoluşu, O’nun “sayılanların ilkesi (*mebde’u’l-ma’dûdât*)” olduğu görüşünü reddeden Yahya bin Adî, bu konuda sayılarla alakalı üç ana tez ileri sürerek bu görüşü tenkit eder.

1. Çokların yokluğu görüşüne reddiye; bir’i sayılanların ilkesi olarak görmek yanılıdır. Çünkü bir dışında bir e denk olan denkleri vardır. Bu denklerin ilavesiyle çokluk meydana gelir. Bu kaçınılmazdır. Zaten her tarafta bu görülebilir bir gerçektir. Dolayısıyla çokların yoklu görüşü geçersizdir.¹⁵⁸

2. Eğer Bir’den başka mana ve varoluşu sayının başlangıcı olmak olan ve birincisine bitişerek çokluğun ortaya çıkmasına sebep olan ikinci bir Bir var olursa, bu durumda zorunlu olarak, o ikisinin mahiyeti (*inniyye*) birlikte olup ikisinin varoluşu tek bir mahiyet ve tek bir varoluş olacağından, beraberce iki illet olurlar. Çünkü o ikisinden hiçbirisi illet olmak yönünden bir diğerinden üstün değildir. Çünkü o ikisinin varoluşları ve mahiyetleri arasında bir fark yoktur. Benzer biçimde, illetlerin üç, dört, beş ve hatta binlerce ve milyonlarca olması gerekir. Eğer birler var oluyor ve onların da birbirleri ile birleşmesi ile binler ve milyonlar var oluyorsa, yani binlerce ve milyonlarca illet var oluyorsa, bu çirkin bir durumdur.¹⁵⁹

3. Bu anlam aynı zamanda “Bir’in anlamı, birliktir” demeyi gerektirir. Şöyle ki, nasıl ki Bir, çokların kaynağı ise, bir başka deyişle, ona kendisinden başka birler

¹⁵⁸ Adi, a.g.e s.380

¹⁵⁹ Adi, a.g.e, s.380

eklendiğinde çoklar ortaya çıkıyorsa, benzer biçimde birlik de çokluğun kaynağıdır. Bir diğer ifadeyle birliğe kendisi dışında birlikler eklenirse çokluk oluşur.

Eğer bu yol tutulursa, birlik Bir'e yapışan iki büyük hatadan birini gerektirir: Ya çokluk yoktur ki onun varlığı açık ve şüphesizdir, ya da binlerce, hatta milyonlarca Ve daha fazla illetin varlığını gerektirir.¹⁶⁰

Yahya b. Adî bu görüşü reddederken çokluk anlayışının var olması ve Bir'in birçok olması açısından "bir" in anlamına dair "birlik" anlayışını reddeder.

• Dördüncü Görüşün İmkânsızlığı

Birlik dendiğinde hemen akla gelebilen sayıların birliği ilkesini de adi, tanrısal birlik ilkesi içerisinde değerlendirmemekte ve bunu uygun görmemektedir. O'na göre nesnelere için kullanılan bir ölçüt, tanrı için kullanılan bir birlik ölçütü sayılamaz.¹⁶¹

Sayısal birlik zat gereği arazdır, Tanrı'da sayısal birlik ilkesini yok etmek için bir takım önermelerde bulunan düşünürümüz, sayısal birliğin bir araz olduğunu tanrısal birlik için kullanılamayacağını iddia eder. Çünkü Tanrı'nın bir olmak için araz olan başak bir şeye ihtiyaç duyması gibi ters bir durumun ortaya çıkar. Bu şekilde Tanrı bir olmak için arazlara muhtaç bir hale geldiğini iddia eder. Bu anlamda tanrının sayısal anlamda bir birlikle nitelenmesinin mümkün olamayacağını belirtir.¹⁶²

Diğer taraftan Adî, arazı hâdis olarak niteler ve Tanrı'nın önceden yokken sonradan ortaya çıkmış bir anlayışa meydana verdiğini düşünerek, arazın kadim olmadığını belirtir. Kâdimliği bir Tanrılık vasfı sayan düşünürümüz, bu durumda arazda var olan birlik anlayışının birçok şeyde kadim bir'in doğmasına neden olacağını ileri sürer. Bundan dolayı sayısal birliği tanrısal birlik olarak görmez.¹⁶³

¹⁶⁰ Adî, a.g.e, s.381

¹⁶¹ Adî, a.g.e, s.381

¹⁶² Adî, a.g.e, s.382

¹⁶³ Adî, a.g.e, s.381

Yahya b. Adî, dördüncü görüşün imkânsızlığı noktasında sayıların ilkesi olan birlik anlayışından yola çıkarak Tanrı'nın, araz- cevher, mevcut-madum, hadis-kadim kavramları içerisinde niteliklerinden bahsederek sayısal birlik ilkesini mümkün görmez ve son olarak şu görüşlerini ortaya koyar.

“Bütün bunlara ek olarak, bu durumda birliğin, hem kâdim olması hem de kadim olmaması, hem mevcut hem de madûm olması gerekir. Kadim olmasına gelince, bu kabul yönündendir. Kâdim olmamasına gelince, bu da –birliğin arız olduğu ve varoluşunda ona muhtaç olduğu, ondan önce var olmasının mümkün olmadığı- zatın kadim olmaması yönündendir. Şurası açıktır ki, varoluşunda kadim olmayana ihtiyacı olan şeyin zorunlu olarak kendisinin de kadim olmaması gerekir. Benzer şekilde birlik, kabul yönünden mevcut, kendisinin yokluğu durumunda var olmasının mümkün olmadığı zat yönünden madûm olması gerekir. Bu yüzden birlik, madûmdur da. Bu durumda birliğin, aynı anda mevcut ve madûm olması gerekir ki, bu imkânsız bir çelişkidir. O halde kabulü bu büyük hataları ve muhalleri gerektiren şey de muhaldir. Bu muhaller ise, arazla bir olanın, bir oluşunun zâtı ile olmamasını gerektirir.”¹⁶⁴

Yahya b. Adî'nin Tanrı'nın birliğine dair naklettiği görüşler ve bu görüşlere getirmiş olduğu eleştirileri kısaca değindikten sonra onun Tevhid makâlesini yazmaktaki amacı olan “Bir” kavramı ve bu kavramın kapsamış olduğu anlam ve tekâbül ettiği kısımları şimdi inceleyebiliriz.

I.“Bir’in Kısımları Ve Anlamı”

Yahya b. Adî, Bir'i “bir olması yönünden kendisinde başkalık/gayriyet olmayan her hangi bir varlık ve kısımları ise altıdır diye tanımlamıştır.¹⁶⁵

- Cins bakımından bir, bu canlı olan bir cinstir. Bitki hayvan ve insanları içine alır.
- Tür olan bir, pek çok insanın tür içine dâhil olduğu bir.

¹⁶⁴ Adî, a.g.e, s.383

¹⁶⁵ Adî, a.g.e, s.384

- Nisbet olan bir, su kaynağının kaynağı olduğu nehre nisbeti gibi nisbet olan bir.
- Sayı yönünden bir,

Yahya b. Adî sayı yönünden Bir'i üç kısma ayırmaktadır.

1. Bir'in bitişik çokluktan meydana geliyor olmasıdır. Bu bitişik Bir'in kendine ait özel sınırları olan ve birden fazla sınırları olması ve bu sınırların onun için bilfiil mevcut olmasıdır.
2. Bir tane sınıra sahip varlıklara (*zevatu'n-nihaye el-vahide*) gelince buna örnek olarak küre zikredilmektedir. Çünkü küre bir başka çoklukla, yani başkalığının bitişikler başkalığı olması yönüyle bitişiklerin çokluğu ile çoğalır.¹⁶⁶
3. Birden fazla sınıra sahip varlıklara (*zevâtu'n- nihâyât*) ise, çeşitlidir. Bunlar; iki sınırlı varlık olan çizgiler, çok sınırlı olan varlık olan düz yüzeyi zikredilmektedir.¹⁶⁷

Düşünürümüz bu maddedeki Bir'in tanımlarıyla ilgili olarak, Tanrı hakkında kullanılmayacağını mümkün görmemektedir.

Tanım bakımından Bir, bir olmak yönünden kendisinde başkalık olmayan varlık, olarak tanımlanan bu "Bir" anlayışı bölümünde düşünürümüz insan örneğinden yola çıkarak, insan; "ölümlü, konuşan, akıllı, canlı"dır,¹⁶⁸ önermesini yaparak Hıristiyanlıktaki teslis uknuamları arasındaki ilişkiyi temellendirmeye çalışmaktadır. Böylece Adî, Hıristiyanlıktaki teslisin aslında Tevhid olduğunu iddia etmektedir.

Bölünmez olması bakımından bir. Yahya b. Adî "bölünmez" tabirini müşterek bir isim olarak algılayıp iki anlama geldiğini belirtir. Bunlar;

¹⁶⁶ Adî, a.g.e, s. 384

¹⁶⁷ Adî, a.g.e, s. 385

¹⁶⁸ Adî, a.g.e, s. 385

Bölünürün ilkesi olan, bölünmezdir. Bölünür ise ya bilfiil ya da bilkuvve bölünürdür. Bilfiil bölünür olan birlik gibidir. Çünkü birlikten sayı çıkar ve o bilfiil bölünendir. Bilkuvve bölünen ise araz ile değil zat ile bölünendir. Buna örnek olarak da nokta zikredilebilir. Çünkü nokta kendisinden çizginin ortaya çıkması özelliğine sahiptir ve o zatı ile bilkuvve bölünendir. Ya da bilkuvve arz ile bölünendir.¹⁶⁹ Düşünürümüz bunun için de an olan zamanın ve hareketin ilkesini örnek vermekte ve bu ikisinin bölünmesini araz ile bölünme olarak kabul etmektedir.¹⁷⁰

Bölünmez tabirinin ikinci anlamı ise, bölünmenin mutlak anlamda imkânsız olduğu bir bölünmezliktir.

Düşünürümüz bu “*bölünmez*” kategorisine kendisinde bölünebilir bir şeyin ortaya çıkmaması olarak Tanrısal vasıfları zikretmektedir. Örnek olarak cevher, keyfiyet, nispet ve nicelik dışındaki dokuz kategoriye göstermektedir.¹⁷¹

II. Birin Kipleri

Düşünürümüz Yahya b. Adî, bir’in genel anlam çerçevesi, kısımları ve kipleri üzerinde durmaya devam ediyor. O Bir’in kiplerini bilfiil bir, mevzuda bir, zatta bir şeklinde üç bölüme ayırmıştır.¹⁷²

Adî, saymış olduğu birin kipleri, daha sonra gelen bir’in yönleri, kısımları ve çoğun yönleriyle karşılaştırmalarında¹⁷³ Bir’in bu tanımlarından Tanrısal bir birlik elde edemeyeceğini ve bunun mümkün olamayacağını söyleyerek¹⁷⁴ makâlenin başında zikretmiş olduğu Tanrı görüşlerinin çürütüldüğünü iddia eder.

¹⁶⁹ Adî, a.g.e, s. 385

¹⁷⁰ Adî, a.g.e, s. 385

¹⁷¹ Adî, a.g.e, s. 386

¹⁷² Adî, a.g.e, s. 387

¹⁷³ Adî, a.g.e, s. 389

¹⁷⁴ Adî, a.g.e, s. 390-393

• Beşinci Görüşün İmkânsızlığı

Yahya b. Adî, sırasıyla makalenin başında ortaya koymuş olduğu Bir'e dair görüşleri çürütmeye devam ediyor. O son olarak, bir grup düşünürün “*Yüce Yaratıcı her yönden birdir hiçbir yönden çok olamaz. Diğer bir grup da şöyle dedi: Aksine O, bir yönden birdir, diğer bir yönden çoktur.*”¹⁷⁵ görüşünü eleştiriye tabi tutar.

Adî, bu görüşün eleştirisinde varlığı sayısal bir kritiğe tabi tutar. O varlıkları;

- Ya her yönüyle bir olan, hiçbir yönden birden çok olmayan
- Ya her yönüyle çok olan, hiçbir yönden bir olmayan
- Ya da her hangi bir yönüyle bir, bir başka yönüyle çok olan, şeklinde üçe ayırmaktadır.¹⁷⁶

Sırasıyla bu üç görüşü Tanrısal yönden inceleme yoluna giden düşünürümüz, Bir'in zata delâleti bakımından ya asıl ya da türetilmiş olmasına dikkat çeker. Mahiyet itibariyle zat olarak “Bir” “zeyd” in zatında olduğu gibi asıldır. Ve bu açıdan birçok “Bir”in de olduğunu ileri süren Yahya b. Adî, türemiş isim olarak da “yazıcı” örneğinde olduğu gibi zatta mevcut olan bir başka durumun söz konusu olacağını ileri sürer.¹⁷⁷

Bir'in birçok yönden çok olamayacağı görüşünü de saçma bulan düşünürümüz; makalenin geçmişteki bölümlerinde “*tanımda bir*” bölümünde açıklamış olduğu “*başkalık*” prensibine atıfta bulunarak çokluk içerisinde başkalık/*gayriyet* mahiyetinin de gireceğine işaret ederek, böyle bir durumdaki “Bir”in Tanrısal vasfı karşılayamayacağını ifade eder.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Adî, a.g.e, s. 376.

¹⁷⁶ Adî, a.g.e, s. 391

¹⁷⁷ Adî, a.g.e, s. 391

¹⁷⁸ Adî, a.g.e, s. 391

b. Yahya B. Adî'ye Göre “Bir”in Allah Hakkında Kullanılmasının Doğru Olduğu Anlamı

Yahya b. Adî makâlenin bu bölümüne kadar, Tanrı'nın birliği noktasında ileri sürülen görüşleri ortaya koyarak onları genel bir kritiğe tabi tutmuş ve bu tanımların Tanrı'nın birliği noktasında yetersiz ve geçersiz olduğu kanısını ortaya koymuştur.

Düşünürümüz Yahya b. Adî, Tanrısal birlik noktasında beşinci görüşün tenkidinde varlığa dair yapmış olduğu sayısal anlamda birlik tasnifinde son madde olarak, “*herhangi yönden bir, bir başka yönden çok olan*”¹⁷⁹ şeklinde tanımlamış olduğu birlik anlayışını kendisine temel almış ve bunu Tanrısal birlik olduğunu açıklama yoluna gitmiştir.

Düşünürümüz Tanrı'nın nitelemesinde illetin genel mahiyetinden yola çıkarak, illetin nitelemiş olduğu birin kısımlarının Tanrısal bir birliği ifade edemeyişini ortaya koyar.¹⁸⁰ Ancak makâlenin daha sonra gelen kısımlarında illet hakkında Yahya b. Adî asıl söylemek istediği şeyi ortaya koyar. O “*tanımsal birlik*” fikrinden hareketle mütetekillimlere karşı reddiyesinde Bir'i tanımlayan şeylerin illetli oluşuna dikkat çeker. Bunun anlamı olarak da “*illetin tanımladığı tanımın bir olmasıdır*” şeklinde formüle edilen fikre “Bir” ve “Çok”un mütetekabiliyetinden ortaya çıkan imkânsızlığa işaret ederek, karşı çıkar.¹⁸¹ İlet için çokluğun doğru olduğu kısımları Hıristiyan ilahiyatı çerçevesinde değerlendirir ve onları şu şekilde sıralar;

- İlet kuvve değil, fiildir.¹⁸²
- İlet Zat yönünden çoktur. Zatin tanımında çok olduğudur. Çünkü çokluk tanımında tanımın parçalarından yönünden bir gerekliliktir. Zatî çokluk, illet için vaciptir.
- İletin tanım yönünden vücubu.¹⁸³

¹⁷⁹ Adî, a.g.e, s. 391

¹⁸⁰ Adî, a.g.e, s. 394

¹⁸¹ Adî, a.g.e, s. 396

¹⁸² Adî, a.g.e, s. 398

¹⁸³ Adî, a.g.e, s. 398

Yahya b. Adî'nin burada mantıksal bir alt zemin oluşturma gayreti içerisinde olduğunu sonraki gelen bölümden anlıyoruz. Düşünürümüz, Hıristiyanlıktaki teslis inancına bir zemin inşa etme gayesiyle illetin tanımsal fonksiyonuna işaret ediyor ve buradan ilahi zâtın tabiat ve sıfatlarına geçiş yapıyor.

c. İlahî Zâtın Tabiat Ve Sıfatları

Yahya b. Adî, varlığı dört şey üzere açıklamaktadır. Bunlar sırasıyla;

1. Hem cevheri hem de eseri açık olan
2. Hem cevheri hem de eseri gizli olan
3. Cevheri gizli; eseri açık olan
4. Cevheri açık; eseri gizli olan¹⁸⁴

Adî, bu dört durumdan cevheri ve eseri gizli olanla ilgili yorum yapılamayacağını belirttikten sonra, cevheri ve eseri açık olana örnek olarak ateşi zikretmektedir.

Cevheri açık; eseri gizli olana ise ishal ilacını örnek olarak zikretmektedir.

Cevheri gizli eseri açık olana gelince, düşünürümüz buna örnek olarak nefis, akli ve Tanrı'yı ve mıknatısı örnek olarak zikretmektedir.¹⁸⁵ Fakat burada düşünürümüz eserleri açıkça görülen cevherleri idrak edilemeyenler hususunda sözü Yüce Yaratıcıya getirmekte ve onun mutlak yaratma vasfına ve mutlak varlığına işaret etmektedir. Çünkü onun eserleri, onun varlığının en önemli delilleridir.¹⁸⁶ diyerek onun cömertlik vasfını ortaya koyma gayretine girişmiştir.

¹⁸⁴ Adî, a.g.e, s. 398

¹⁸⁵ Adî, a.g.e, s. 399

¹⁸⁶ Adî, a.g.e, s. 399

d. Yahya B. Adî'in Bir'e Nispet Ettiği Tanrısal Sıfatlar

Yahya b. Adî, hocası Farabî, İslam filozofu Kindi ve diğer İslam filozoflarından farklı olarak yüce yaratıcı hakkında kullanmış oldukları “ ” kavramı yerine, bir takım sıfatlar ihdas etmiştir. Bu sıfatlar onun teslis kavramının tevhid kavramıyla olan ilişkisinin temelini oluşturmakta ve genel tezi olan “*teslisin bir tür tevhid olduğu*” önermesini dile getirmesine sebep olmaktadır. Bu sıfatlar, cömertlik, kudret ve hikmet sıfatlarıdır.

a) Cömertlik

Bu kavram Yahya b. Adî felsefesinde metafizik alanın önemli kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Adî, “*cömertlik*” kavramını önceden yokken, sonradan var oluş, yani yaratılış, “*mahlûk*” oluşunun temel faili olarak görür.¹⁸⁷ Bu açıdan “*cömertlik*” zati olarak ezeliğe tekabül etmelidir. Cömertliği yüce yaratıcının zatından sadır olduğunu belirten Yahya b. Adî, bir takım analogilerle bu görüşünü destekleme gayreti içerisine girmiştir. Ateşin yakma fiilini, karın soğutma fiilini, güneşin aydınlatma fiilini zikrederek, onun fiilini zatiyla birlikte var olduğunu ve birinin diğerinin önüne geçemeyeceğini iddia eder.¹⁸⁸

Filozofumuza göre tüm varlıklar yokluktan meydana geldiğine göre, yokluktan varlık sahasına çıkarılan bir illetin olması zorunludur. Bu illet ya varlığın zatıdır ya da varlığın dışında bir illettir. Kendi dışında bir illet, zatının hem var hem de yok olmasını gerektirir. Yokluğun bir şeyin varlığının illeti olduğu düşünülemez. O halde yaratılanın illeti kendisi olamaz, onu bir başkası yaratmıştır.¹⁸⁹ Durum böyle olunca yaratılanların illetlerinden olan varoluşları, zatî (zorunlu) bir varoluş değil, iradî bir varoluştur. Buda Tanrı'nın ezeli sıfatı cömertlik sıfatıyla alakalıdır.

Sonuç olarak yaratılanın (sebeplinin) var olması, bir zorlayıcının zorlaması ile değil de, Tanrı'nın cömertliği ile onu var etmesinin bir sonucu olarak var olmuştur.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Adî, a.g.e, s. 400

¹⁸⁸ Adî, a.g.e, s. 400

¹⁸⁹ Adî, a.g.e, s. 400

¹⁹⁰ Adî, a.g.e, s. 401

b) Kudret

Yahya b. Adî'nin Tanrı'nın tabiatı ve sıfatları yönünden bu makalede adını çizmiş olduğu diğer bir sıfat (tanrısal kavram), **kudret** sıfatıdır. Düşünürümüze göre, kudret sıfatı “*bir şeyi yapma veya yapmama gücüdür.*”¹⁹¹ Diğer eserlerinde¹⁹² de bu sıfatlar üzerinde duran düşünürümüz, Tanrı'nın kudretli olmasını mahlûkatı yaratıp yaratmasıyla alakalı bir durum olarak görür. Ortaya konulan fiillerin faili olmasıyla kudret sıfatı ortaya çıkar. Fâil hep fiile takaddüm eder.¹⁹³

c) Hikmet

Yahya b. Adî bu makâlesinde son olarak, Tanrı'nın tabiatı ve sıfatları noktasında zorunlu bir sıfat olarak gördüğü “**hikmet**” sıfatının üzerinde durur. Mahlûkatın yaratılışın keyfi bir şekilde olmayıp belli bir düzen içerisinde olması, yaratılanlarının hallerini düşünülerek belli bir özenle yaratılmaları onlardaki amaç ve hikmetin eserlerinin açıkça göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da Tanrı'nın zorunlu sıfatı olan kudret sıfatının bir gereği olarak Adî, ileri sürer. Adî'ye göre yaratılanlar kendi hallerine bırakılarak tesadüfî değil, aksine sağlam, muhkem bir gaye ye göre yaratılmışlardır. Bu gayenin eserleri ve hikmetin belirtileri, tabiatta görülebilir. Her birinin nitelikleri, parçaları, sayıları, büyüklükleri, zamanları, fiilleri kastedilen gaye için en güzel biçimde yaratılmıştır. Bu gerçek his ve müşahede yoluyla rahat anlaşılabilir. Bunu ortaya koyan ancak bütün gayelerin bilincinde olan hikmet sahibi yüce bir yaratıcıdır.¹⁹⁴

Filozofumuz bu görüşleri arkasından yaratıcının zorunlu olarak cömertlik, kudret ve hikmetle vasıflanması gerektiğini belirtir. Çünkü onun bu sıfatlarının eserleri

¹⁹¹ Adî, a.g.e, s. 402

¹⁹² Yahya bin Adî, *Makâle Fi'l-Mevcûdât*

¹⁹³ Adî, a.g.e, s. 402

¹⁹⁴ Adî, a.g.e, s. 403

mahlûkatta görülmektedir.¹⁹⁵ Diğer taraftan cömertliğin manası, hikmetin manasından, kudretin manası de diğerlerinin manasından farklıdır.¹⁹⁶

Düşünürümüz üzerinde durmuş olduğu bu zorunlu sıfatlarla (*cömertlik, kudret, hikmet*) parçaları birleştirme gayreti içerisinde görünmektedir. Çünkü düşünürümüzün makalenin sonunda teslis inancını temellendirme gayreti içerisinde olduğunu şu görüşlerinden rahatça anlayabiliriz. “*mahlûkatın zatlarının varlığı şanı yüce yaratıcının bu üç eseri ile tekâmül eder ve var olmak için dördüncü bir manaya ihtiyaç duymazlar.*”¹⁹⁷

Bu durumda varlıkları ile yüce Yaratıcı’ya şahitlik eden sıfatlar, Yaratıcı’nın yaratıkların oldukları hal üzere var olmak için kendilerine muhtaç olup onlarla başkalarından müstağni oldukları, yine yaratıklardaki açık eserleridir. Bu sıfatlar da şu üçüdür; cömertlik, hikmet ve kudret. Bu sıfatlar üçten az da olamaz. Çünkü bunlardan hangisi hafzedilirse, hazfi o sıfatın yaratıklardaki eserinin de hazfını gerektirir. Onu hafzetmek ise inatçılıktır. Onun gerektirdiğini hafzetmek ise yanlıştır. Sıfatlar, bu üçünden fazla da değildir. Çünkü yaratıkların oldukları hal üzere var olmaları için adı yüce Yaratıcı’nın eserlerinden zikri geçenler dışında bir başka esere ihtiyaçları yoktur. Aksine yaratıkların üzerinde buldukları sağlamlık ve güzellik üzere varoluşları sadece bu eserlerle tekemmül etmiş olur. Böylece şanı yüce Yaratıcının sıfatlarının sayısı sabit olur. Bunlar cömertlik, hikmet ve kudret olmak üzere üç tanedir. Açıklamak istediğimiz şey budur. Bu sözden tam olarak hedeflediğimiz de budur.¹⁹⁸

Makâlesine bu şekilde son veren Yahya b. Adi, açık bir şekilde teslis’in bir tür tevhit olduğunu açıklama gayreti içerisinde olduğunu son bölümde özellikle görebilmekteyiz.

¹⁹⁵ Adi, a.g.e, s. 403

¹⁹⁶ Adi, a.g.e, s. 403

¹⁹⁷ Adi, a.g.e, s. 403

¹⁹⁸ Adi, a.g.e, s. 404

B. MAKÂLENİN GENEL DEĞERLENDİRMESİ

Bu makâle ile ilgili olarak baştan ifade etmemiz gereken husus, Yahya b. Adî'yi bu makâlesini yazmaya götüren nedenlerin başında Hıristiyanlık ilahiyatının tartışma alanlarından biri olan “teslis” uknumuna yönelik reddiyelere dinsel ve mezhepsel aidiyyeten gelen savunma refleksidir. Teslisin kısımlarına yönelik ortaya konulan eleştirilere, bağlı bulunduğu Süryani geleneğinin genel düşünce ve mantık fraksiyonlarından etkilenerek ele aldığı bu makale, aslında büyük İslam filozofu Yakup İshak el-Kindi ye yazmış olduğu reddiyenin bir devamıdır.

Yahya b. Adî, *Makale Fi Tevhid'nin* editörü Halil Samir ve Gerhard Endress makalede dile getirilen üçlü kümenin (cömertlik kudret hikmet) nihai kaynağının Proclus'un teolojinin unsurları¹⁹⁹ olduğu noktasında hem fikirdirler.²⁰⁰

El-Kindi'nin teslise yönelik eleştirilerinin bulunduğu “*Er-Reddi ala'n-Nâsârâ*” adlı eserine karşılık yazdığı “*Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ*” eserde dile getirdiği görüşlere ilave olarak düşünürümüz Yahya b. Adî, bu makaleyi kaleme almıştır.

Makâlenin Başlıca Özellikleri;

- Makâlede düşünürümüz tevhit-teslis kavramları arasında bir tür bir birliktelik oluşturma gayreti göstermektedir.
- Makâlede Hıristiyan ilahiyatının tartışmalı alanlarından biri olan teslise yönelik bir iyileştirme ve Aristo mantığından hareketle mantık zemini inşa etme gayreti görülmektedir. Fakat her ne kadar düşünürümüz Aristo mantığını kullansa da, görüşlerinin tutarsız kalışı gözden kaçmamaktadır.

¹⁹⁹ Proclus, *The Elements of Theology*, ed. Dodds, s. 106-107

²⁰⁰ Netton, İan Richard, *Al-Farabi and His School* (Tr. Farabi Ve Okulu, Trc. Dr. Mehmet Vural), Elis yay. Ankara, 2005, Yahya b. 'Adî, *Maqala fî'l- Tawhid*, ed Samir, Endress, *The Works Of Yahya İbn 'Adî*, s.73

- Makâlede açıkça görülen en önemli husus, teslis inancını felsefi izahlarla açıklama ve bu şekilde genelde din, özelde teslis ve felsefe arasında bir ilişki kurma gayretidir.
- Düşünürümüz Yahya b Adî, makâlede açıklamaya çalıştığı *cömertlik*, *kudret*, *hikmet* üçlüsünü Tanrı hakkında *akl*, *akil*, *makul* şeklindeki bir başka üçlüye çevirmektedir.
- Makâlenin başından sonuna kadar “*Bir*” kavramı ve bu kavramın “Tanrısal Birlik” ile olan ilişkisi açıklanmaya çalışılmaktadır. İlahiyat sahasına ait olan bu meselenin felsefi bir metotla yapılıyor olması da, dönemin genel düşünce yapısını ve dominant karakterini ortaya koyması açısından önemlidir.
- Makâlede ayrıca düşünürümüzün ilahi zat ve sıfatlar bakımından sıfatların ezeliği noktasında İslam kelamcılarında etkilendiği de aşikâre meydana çıkmaktadır

SONUÇ YERİNE

TEVHİD KAVRAMI VE YAHYA B. ADÎ'NİN BU KAVRAMA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Yahya b. Adî her ne kadar İslam düşünce geleneğinde ve klasik kaynaklarda bir mütercim olarak zikrediliyor olsa ve bir Hıristiyan teolog olarak karşımız da dursa da entelektüel formasyonunu onuncu yüzyıl İslâm dünyasının fikrî ve siyasî merkezi olan Bağdat'ta büyük Türk filozofu Ebu Nasr el-Fârâbî'nin (870–950) elinde tamamlamıştır. Yine belirttiğimiz gibi eski Yunan felsefe mirasının Arapçaya naklinde önemli bir rol oynamıştır. Bu yüzden bu filozofun eserleri haklı olarak İslâm felsefesi mirası içinde değerlendirilmektedir. Ayrıca tartıştığı ve görüşler ileri sürdüğü meselelerde refere ettiği görüşlerin İslam düşünürlerinden olması –hocası Farabi gibi-, öğrencilerinin arasında Müslüman öğrencilerin bulunması –Sicistani, et-Tevhidi, en-Nüşecanî gibi-, değişik konularda eleştiri mahiyetinde yazdığı kişilerin Müslümanlardan olması – Kindî'nin teslise yazdığı reddiye karşı yazdığı reddiye gibi²⁰¹ - tartıştığı ve kaleme aldığı görüşlerin Müslüman düşünürlerin ele aldığı görüşlerle paralellik arz etmesi –kesb, tevhit konuları gibi-²⁰² onun İslam coğrafyasında neşet eden bir düşünür olarak kabul edilmesine ve görüşlerinin İslam felsefesi mirası içerisinde mütalaa ve müzakere edilmesine haklı bir sebep olarak zikredilebilir.

Yahya b. Adî, yaşadığı dönem ve coğrafya itibariyle, İslami bir anlayışı ve yoğun bir İslami düşünce tarzının yaşandığı bir atmosferi, çağdaşlarıyla birlikte yaşamıştır. Bu atmosferin oluşturduğu düşünce hareketlerine paralel bir metot çerçevesinde değişik ilahiyat sahalarına yönelik tartışma ve ilişkileri birebir yaşamıştır.

Bu tartışma zemininde felsefî kimliğiyle ön plana çıkan düşünürümüz, bir çeşit din felsefesi yaparak teolog kimliğine filozof rozeti takmayı ihmal etmemiştir. Özellikle din ve felsefe arasında kurmaya çalıştığı ilişkinin temellerine Aristo felsefesini yerleştirme çabası, çok dikkat çekici bir hal olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabi bu

²⁰¹ Yahya b. Adî, Makale fi teybini *Galati ebi Yusuf Yakub bin İshak el Kindi fi Makalatihi fi 'r-Reddi ala 'n-Nasara*

²⁰² Yahya b. Adî, *Kitâbu Nakdi Huceci 'l-Kâilîn Bienne 'l-Ef'âle Halkun li 'llâhi ve İktisâbun li 'l-Abdi*

çabaya -özellikle Hıristiyanlık düşünce tarihinde hem modern dönemde hem de kadim geleneğin büyük bir bölümünde- benzer çabaların olduğu da tarihsel bir gerçektir.

Çeşitli teolojik tartışmalarda bulunan düşünürümüzün bu konuda dini mensubiyet gereği kalem aldığı tartışma tarzında eserler vardır. Bu eserler genelde reddiye türü eserlerdir. Burada önemli bir nokta karşımıza çıkmaktadır: monofizit Hıristiyan teologu kimliğine sahip olan Yahya b. Adî'nin Hıristiyanlığa karşı yazılan reddiyelere²⁰³ karşı yazmış olduğu risaleler gördüğümüz kadarıyla tam bir Hıristiyanlık savunmasıdır adeta. Bu risalelerde karşımıza daha çok çıkan konu **“tevhit”** kavramı ve Hıristiyanlıktaki **“teslis”** kavramının tevhit kavramıyla olan ilişkisidir. Yahya b. Adî Hıristiyan inancının disipline ettiği inanç esaslarını belli bir mantiki izah çerçevesinde açıklamalar yapma gayretinde olduğu değişik risalelerinde apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda görmüş olduğumuz bu reddiyelerin²⁰⁴ oluşturmuş olduğu dilin genel özelliklerine şahit olduk. Çünkü bu çalışmalarında düşünürümüz Yahya b. Adî, felsefe ve din arasında bir ilişkinin olduğunu bizzat söylememiş olsa da, kullandığı metodun böyle bir ilişkinin olduğuna delil olmaktadır.

Tevhid kavramının dini terminolojide kaplamış olduğu anlam sahası semavî dinlerde aşkın olan bir yaratıcıya denk düşmektedir. Hıristiyanlık inancının bu kavrama

²⁰³ Bu reddiyeler özellikle hıristiyanlıktaki teslis inancına yönelik yazılmıştır. Bunlardan, *a)* Tebyînü Galatî Muhammed İbn Harun el-Ma'rûf bi Ebî İsa el-Varrâk an Mâ Zekerahû fi Kitâbihî 'Fi'r-Ra'eddi ale's-Selâsi Fırakin mine'n-Nasârâ'; *b)* Makâle fi Tebyîni Galatî Ebî Yusuf Yakub ibn İshak el-Kindî fi Makâleti 'Fi'r-Reddi ale'n-Nasârâ'; *c)* Makâle fi Sihhati İ'tikâdî'n-Nasârâ fi'l-Bârî Ennehû Cevherun Zû Selâsi Sifâtin; *d)* Cevâbu an Mes'eletin Cerat Beyne Yedey Ali İbn İsa İbn Cerrâh fi't-Teslis ve't-Tevhid; *e)* Ecvibetün an Selâsi Mesâilin Seelehû anhâ Sadîkühû Ebû Ali Saîd İbn Dâdîşû fi Zi'l-Ka'de Senete Semânine ve Hamsîne ve Selâsi Mie; *f)* Hallü Huceci Men Râme En Yülzime'n-Nasârâ Enne İttihâde'l-Kelimete bi'l-İnsâni fi Hâli Mevthî Gayru Mümkin; *g)* Cevâbu an Mes'eletin Seele anhâ Muhâlifü'n-Nasârâ fi Nakdihim Evsâfe'l-Mesîhi min Ciheti't-Teennüs; *h)* Makâle fi Galatî Men Yakûl 'İnne'l-Mesîha Vâhidün bi'l-Araz; *i)* Redd alâ's-Selâseti Suâlâtin fi Tasdîki'l-Kavl bi Mev'ti'l-İlâh ve'l-Mev'ti'l-İrâdî ve't-Tabîî; *j)* Cevâbu an Suâli Sâil: "Eyyü Şey'in Velede Meryem?"; *k)* Risâle ilâ Ebi'l Hasan el-Kâsım İbn Habib fi mâ Seelehû İnşâehû Lehû mine'r-Reddi ala'n-Nestûriyye ve Nakdi Hucecihim ve İsbâti mâ Tühâlifuhum fihi'l-Ya'kûbiyye ve'l-İrşâd ilâ Mevdai Hatai'n-Nastûriyye ve Galatihim; *l)* Nüşhatü mâ Zeame Eb'u'l-Hayr Bişr İbn Fâdil es-Sayrafî Ennehû Kâfi fi Nakdî mâ Tedamenethü Hâzihi'r-Risâle mine'l-Hucec; *m)* Mûnâkadatü Yahya ibn Adî li Kuryâkus İbn Zekariyyâ el-Harrânî ve'r-Redd Aleyhi min İbâneti Galatî'n-Nastûriyye fi Hâzihi'r-Risâle ve Nakdi Hucecihim min Tarîki'l-Mantık; *n)* Mûnâkadatü li Ahmed ibn Muhammed el-Mısrî fi Nusratihî li'n-Nastûriyye ve Mûnâkadatü fi'r-Redd aleyhim fi Hâzihi'r-Risâle mâ Ya'tekidühû min Enne'l-Mesîha Cevherâni; *o)* el-Mes'ele Elletî Enfezehâ ilâ Ebi'l-Hasan Zür'a ibn Sukrâtîs ve Fihâ Hallu's-Şekki fi Kavli's-Seyyidi'l-Mesîh ani'l-Yevm ve's-Sâati; *p)* Kavlün fi'l-Heyûlâ; *r)* İzâh fi't-Tevhîd Mimmâ Emlâhu anhu Ferec ibn Circis ibn Afrîm fi Mebâdî'l-Mevcûdât ve Merâtibi Kuvvâhâ

²⁰⁴ İslam düşünürü el-Kindî'ye ve nasturiler karşı yazmış olduğu reddiyeler ve *Makale Fi't-Tevhid* adlı makalesi

karşı -en azından algılanış biçimi olarak- teslis kavramının yer alması Hıristiyanlık inancının her dönemde yoğun bir şekilde eleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu zemin üzerine inşa edilen ve tarihsel perspektif içerisinde ortaya çıkmış olan değişik zihinsel faaliyetlerle birlikte Hıristiyan düşünürlerin çabaları olmuştur.

Bu konuda belki birçok neden ileri sürülebilir. Fakat burada asıl önemli neden, önceden de belirttiğimiz üzere Yahya b. Adî'nin dinî mensubiyet ve mezhepsel aidiyetinin gerektirdiği şekilde, Hıristiyanlığa yazılan reddiyelere karşı Hıristiyanlığı mantiki çerçeveye yerleştirme çabası ve *tevhid* ilkesine uygun bir şekilde yorumlama gayreti taşımasıdır. Çünkü yaşamış olduğu coğrafyanın hâkim dini unsuru olan İslamiyetin bu konuda hem nassî hem de zihinsel olarak *vacibu'l-vücut* kavramını apriori olarak kabul ediyordu.²⁰⁵ Dolayısıyla Yahya b. Adî bu kavram penceresinden görülen Hıristiyanlık akidesinin zayıf yanlarını kuvvetlendirme düşüncesi ve çabası içerisindeydi. Yahya b. Adî'nin felsefi bilgi ve birikimini Hıristiyanlık akidesini ve özellikle teslis inancını savunma hizmetine sunmuş olması hem yaşamış olduğu dönem ve coğrafya da hem de daha sonraki dönemlerde Hıristiyan dünyasında haklı ve önemli bir yer ve ün edinmesine vesile olmuştur.

Düşünürümüzün bu çabası ve niyeti bizi “tevhid” kavramının anlam çerçevesine ve buradan Hıristiyanlıktaki kadim teslis-tevhit ikiliğinde yaşanan tarihsel tartışmaya götürmektedir. Çalışmamızda da değindiğimiz üzere Yahya b. Adî'nin *Makale Fi't-Tevhid* eseriyle ilgili bölümde ve teslis kavramıyla ilgili olarak kaleme alınan reddiyeler konusunda bu konu üzerinde derin tahliller ve tanımlamalar düşünürümüz Yahya b. Adî tarafından felsefi bir izahla ele alınmıştır.

Yahya b. Adî'ye göre “*Hıristiyanlıktaki teslis inancın bir tür tevhid olduğunu*” felsefi kanıtlarla ispatlama düşüncesini bu hedef doğrultusunda yazmış olduğu birkaç eserde görebilmek mümkündür. Bizimde çalışmamızın üzerinde durmaya çalıştığımız bu eserlerden en önemlisi ve çalışmamızın da ana konusu olan *Makale Fi't-Tevhid* adlı eseridir. Yine bu risaleyle hem yapısal hem de içerik olarak ilişkili olan ve Hıristiyanlık inancına yönelik özellikle teslis kavramından hareketle İslam filozofu el-Kindî'nin kaleme almış olduğu *er-Red Âla'n-Nasâra*'ya karşı yazmış olduğu apolejetik bir eser

²⁰⁵ İslam kelamcılarının ve özellikle el-Kindî ve Farabî'nin kulanmış olduğu *vacibu'l-vücut* söylemleri

olan “*Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İshak el-Kindi Fi Makaletihi Fi’r-Red Âla’n-Nasâra*” adlı eseridir. Bir diğer eseri de teslis ve enkernasyon meselesiyle ilgili makalelerinden oluşan “*Makalat Yahya Bin Adi*” adı ile neşredilen eserin içindeki makalelerdir. Son olarak da İbn Adi’nin Nesturilere karşı yazmış olduğu ve onların “heretik” inançlarını tartıştığı “*Er-Reddi Ala’n Nasturiyya*” adlı eserinde de onun teslis düşüncesini felsefileştirme çabalarına uygun görüşlerin olduğunu görmek mümkündür.²⁰⁶

Düşünürümüzün “**tevhid**” kavramıyla ilgili olarak arasındaki ilişkinin temellerini gördüğümüz bu birkaç makalesi büyük önem arz etmektedir. Bu nedenden dolayı birkaç makalesini detaylarıyla birlikte inceleyerek ve analiz ederek bu konuda İbn Adi’nin din ve felsefe arasında bir ilişkinin ana argümanlarını da görme imkânına ulaştık. Söz konusu edilen bu eserlerle birlikte değişik risalelerinden de yararlandığımız Yahya b. Adî, bize özellikle Hıristiyanlık ve felsefe arasında tarihsel süreç içerisinde yaşanan yoğun ilişkinin ipuçlarını da sunduğu kanaatindeyiz. Çünkü O her ne kadar bir mütercim-filozof olsa da, asıl mesleği olarak **teolog** kimliği asla göz ardı edilemeyeceğini Hıristiyanlığa karşı yazılan reddiyelere yönelik göstermiş olduğu aşırı fikrîsel refleksten rahatlıkla anlayabilmekteyiz. Çünkü düşünürümüz bu konudaki birikimi ve gayreti eserlerinde çok rahat bir şekilde görülmektedir.

²⁰⁶ Doru, Nesim, *Yahya Bin Adi’nin Metafizik Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, 2007

BİBLİYOGRAFYA

YAHYA BİN ADÎ HAKKINDA HAZIRLANAN BU ÇALIŞMADA KULLANILAN SEÇME BİBLİYOGRAFYA

A. Yahya b. Adî'nin Eserleri

-*Er-redd Ala'n-Nasturiyye* (Emilio Platti tarafından “La Grande Polémique Antinestorienne de Yahya B. ‘Adi I-II-III”, adlı çalışma içerisinde yayınlanmıştır.)

-*Kitabu't-Tehzibi'l-Ahlâk*, nşr. Mor Severius Efram Barsum, Chicago 1928.

-*Makâlâtu Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, thk. Sahbân Halîfât, *Makâlâtu Yahyâ bin ‘Adî el-Felsefiyye*, Publications of the University of Jordan, Amman-1988.

-Makâle fi'l-Buhûsi'l-Erbaati'l-İlmiyye an Sınâati'l-Mantık (Men Tâhe ilâ Sebîli'n-Necât), nşr. ve Türkçe çev. Mübahat Türker, “Yahya İbn Adî ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, *A.Ü.DTCF Dergisi*, c.14, sy.1-2, s.87-102, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.

-“Makâle fi Sıhhati İ'tikâdi'n-Nasârâ fi'l-Bârî Ennehû Cevherun Zü Sülusi Sufat” nşr. Levis Şeyho, *Meşrikk*, Beyrut 1902, s.368-371.

-Makâle fi'l-Mevcûdât, nşr. ve Türkçe çev. Mübahat Türker, “Yahya İbn-i Adî'nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi”, *A.Ü.DTCF. Dergisi*, c. 17, sy. 1-2, s.145-157, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1959

-Makâle fi't- Tevhid, thk. Sahbân Halîfât, *Makâlâtu Yahyâ bin ‘Adî el-Felsefiyye*, Publications of the University of Jordan, Amman-1988.

-Makâle fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism), edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Mektebetu'l-Bulisiyye, Cuneve ve el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980;

-Makâle fi Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fi Makâletihî fi'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ, (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-

Kindî)”, *Makâlât li Yahyâ bin ‘Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben ‘Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920,

-Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya‘kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî’r-Redd ‘alâ’n-Nasârâ,

-“Tefsîru Yahya İbn Adî li’l-Makâleti’l-Ûlâ min Kitâbi Aristutâlis el-Mevsûm bi Mâ Ba’de’t-Tabia”, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resailu Felsefiyye*, Beyrut 1997, s.167-203.

-*Tehzîbü’l-Ahlâk (A Critical Edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq)*, thk. Naji al-Takriti, Editions Oueidat, Beyrut-Paris, 1978.

Tehzîbü’l-Ahlâk, (Traité D’éthique d’Abû Zakariyyâ Yahyâ Ibn Adi), nşr. Marie-Thérèse Urvoy, Paris 1991.

-*Tehzîbü’l-Ahlâk*, nşr. Muhammed Dâmâdî, Müessese-i Motâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, Tahran h.ş. 1365.

-*Yahyâ b. Adi ve Tehzîbü’l-Ahlâk*, Câd Hâtim, Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1985.

B. Yahya b. Adî Hakkında Yapılan Çalışmalar

-**ÇIKAR, Mehmet Şirin**, “*Nahiv-Mantık Tartışmalarında Yahya b. Adî’nin Konumu ve ‘Yunan Mantığı ile Arap Nahvi Arasındaki Fasıllar’ Adlı Makalesi*”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, sy. 7, s.65-76, İstanbul 2005.

-**DORU, Nesim**, *Yahya İbn Adi’nin Metafizik Görüşleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

-----, “Yahya İbn Adî’ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.6, sy.1, s. 39-48, Diyarbakır 2004.

- ENDRESS, Gerhard**, *The Works of Yahya Ibn Adî*, Wiesbaden 1977.
- , "Yahya Ibn Adî'd Critique of Atomism", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, c.1, s.155-179, Frankfurt/M 1984.
- , "Yahya b. Adî", *The Encyclopedia of Islam*, c.11, s.745-746, Leiden 2001.
- FAHRİ, Macit**, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987. s. 154-160,
- , *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul 2004, s.146-152.
- KAPLAN, Ümmühani**, *Yahya b. Adî'nin Ahlâk Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- KRAEMER, Joel L.**, *Humanism in Renaissance of Islam*, 1986 Leiden, s. 103-139.
- KUŞLU, Harun**, *Yahya Bin Adî'nin Ahlâk Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008
- NETTON, Ian Richard**, *al-Fârâbî and His School*, London 1992, (Çev. *Farabi Ve Okulu*, Dr. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara, 2005)
- PERİER, Agustin, Petits** *Traité Apologétique*, Paris 1920.
- , "Un traité de Yahya ben 'Adi. Défense du Dogme de la Trinite Contre les Objections d'al-Kindi", *Revue de l'Orient Chretien* 1920-21, c.22, s.3-21.
- PLATTİ, Emilio**, "Deux Manuscrits Theologiques de Yahya b. 'Adî", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 1974, s.217-229.
- , "Intellect et Révélation Chez Ibn Adî", *Orientalia Christiana Analecta*, 226:229-234, Roma 1986.

-----, Les Objections de Abu `Isa al-Warraq Concernant l'Incarnation et les Reponses de Yahya Ibn `Adi, *Quaderni di Studi Arabi* 1987-88, sy.5-6, s.661-666.

-----, "Une Compilation Theologique de Yahya b. 'Adi par al-Safi ibn al-'Assal", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1977, sy.13, s.291-303.

-----, "Yahya b. Adî and His Refutation of al-Warraq's Treatise on the Trinity in Relation to his Other Works", *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period*, s. 172-191, Leiden 1994.

-----, "Yahya ibn Adî and the Theory of Iktisâb", *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church and Scholarship in Abbasid Iraq*,. (Ed. Davis Thomas), Leiden 2003.

-----, "Yahya B. Adî Philosophe et Théologien", *Mélanges de l'Institut Dominican d'Etudes Orientales du Caire*, sy.14, s.167-184, Kahire 1980.

-----, "Yahya Ibn Adî. Theologien Chretien et Philosophe Arabe Sa Theologie de'l-Incarnation", *Orientalia Lovaniensia Analecta*, c.14, Leuven 1983.

-**SAMÏR, Khalil**, "Science Divine et Theorie de la Connaissance Chez Yahya Ibn Adî", *Annales de Philosophie*, sy.7, s.75-115, Beyrut 1986.

-----, Le Tahdîb Al-Ahlâk de Yahya B. Adî Attribue a Gâhiz et Ibn Al-Arabî, *Arabica* 1974, sy.21, s.111-138.

-----, Le traite de l'Unite de Yahya Ibn Adî, *Patrimonia arabe chretien*, Jounieh Roma 1980.

-----, "Nouveaux Renseignements sur la Tahdhîb al-Akhlâk de Yahya Ibn Adî et sur le Taymûr Ahlâk 290", *Arabica* 1979; sy.26, s.158-178.

-**SEZGİN, Fuat**, "The School of Baghdad", *Islamic Philosophy*, Frankfurt 2000

-**TAKRİTÎ, Nâji**, *el-Felsefetü'l-Ahlâkıyyetü'l-Eflâtûniyyeinde Müfekkiri'l İslam*, Beyrut 1982, s.267-283.

ULUÇ, Dr. Tahir Yahyâ b. Adî ve *Makâle fi't-Tevhîd'*,

C. Tez İçin Yararlanılan Diğer Kaynaklar

-**AYDIN, Mehmet**, *Müslümanların Hıristiyanlara karşı Yazdığı Reddiyeler Ve Tartışma Konuları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998

-**ARİSTOTELES**, *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları İstanbul 1996

-**BAYRAKDAR, Prof. Dr. Mehmet**, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007

-**BAYRAKDAR, Prof. Dr. Mehmet**, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997

-**BEYHAKÎ**, *Tarîhu Hukemâi'l-İslam*

-**CHALLEYE F.** *Dinler Tarihi*, (çev. S.Tiryakioğlu), İstanbul, 1960

-**ÇELİK, Mehmet**, *Süryani tarihi*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1996

-**ÇELİK, Mehmet**, *Antakya Süryani kilisesi I*, Yaylacık Matbaası, 1987

-**DESCUFFİ, Josef**, *Hıristiyan Dini*, İzmir, 1955

-**DORU, Nesim**, *Süryani Filozofların İslam Felsefesine Katkıları*, adlı makale, (*Süryanilik Ve Süryaniler*, ed. Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005 içinde)

-**EL-TEVHİDÎ, Ebu Hayyan**, *Kitab El- İmti' Ve'l-Muannasa*, Nşr: Ahmet Emin ve Ahmet ez-Zeyn, Beyrut, 1953^.

-**EL-TEVHİDÎ**, Ebu Hayyan, *el-Mûkâbesat*, el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, Kahire, 1929

-**EL-KIFTÎ**, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim, *İhbarü'l-Ulema Bi-Ahbari'l-Hükema*, 646/1248; tsh. Behin Darai, Tahran, Danişgah-ı Tahran.

-**EL-FARABÎ**, Ebu Nasr, *el-Medinetu'l-Fazıla*, (Çev. Nafiz Danişman), Maarif Basımevi, 1956

-**FAHRÎ**, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çvr: Kasım Turhan), s. 28-43, şato yayınları, İstanbul, 2004

-**FİLİZ; Şahin**, *Yahya Bin Adi*, adlı makâle, (*Süryanilik Ve Süryaniler*, ed. Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005 içinde, s.194-208)

-**FOLKERS, Horst** *Christentum und Philosophie, Hıristiyanlık ve Felsefe*, 135f, Yer aldığı eser: Peter Antes (Yayımlayan): *Christentum und europäische Kultur, Hıristiyanlık ve Avrupa Kültürü*, Freiburg i. B. 2002

-**GAZZALÎ**, Ebu Hamid Muhammed, *Tuhafütü'l-Felasife*, Daru'l-Fikr El-Lübnanî Beyrut, 1993

-**GÖKBERK, Macit**, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1998

-**İBN EBU USAYBİA**, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, Thk. Nizar Rıza, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut

-**İBN NEDİM**, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak *el-Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1994.

-**İBN SİNA**, Ebu Ali, *eş-Şifa-el-İlahiyat- II*, İbrahim Medkur, Basımı

-**KİTAB-I MUKADDES**

-**KRAEMER, Joel, L.** *Ebu Süleyman As Sijşistani: A Muslim Philosophof The Tent Century*, (Doktora Tezi), University Of Yale, Yale, 1967

-NEŞŞAR, **Mustafa** *Medresetu'l İskenderiyye el- Felsefiyye* , Daru'l- Maarif, Kahire 1995

-MUTÇALI, **Serdar**, *el-Mu'cemu'l-Arabi'l-Hadis*, (*Arapça Türkçe sözlük*), Dağarcık Yayınları, İstanbul, Aralık 1995

-KEHHÂLE, **Ömer Rıza** *Mu'cemü'l-Müellifin, Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.

-ROSENTHAL, **Franz**, *The Classical Heritage in Islam*, Routledge and Kegan Paul, London,1992. XX,

Dinler tarihi ansiklopedisi, İstanbul, 1975

-TAPLAMACIOĞLU, **Prof. Dr Mehmet**, *Karşılaştırılmalı Dinler Tarihi*, Güneş Matbaacılık, Ankara, 1966

-WOLFSON, **H.Austryn**, *Kelam Felsefeleri*, (Çev: Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001

D. İnternet Siteleri

<http://www.konrad.org.tr/Islam%20%tr%202006/05schmitzTR.pdf>

<http://www.muhammaddanizm.org/monotheism/p000.htm>.

EK: MAKÂLE FÎ'T-TEVHÎD'İN (TEVHÎT MAKALESİ) ÇEVİRİSİ

MAKÂLE FÎ'T-TEVHÎD²⁰⁷

[375] Birliğin Anlamı Konusundaki Görüş Ayrılığı

Şanı Yüce Yaratıcı'nın birliği görüşünde olanlar, mülhitlerin söylediklerinden Yüce Olan Tanrı'nın birliğinin anlamı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

I. Onlardan bir kısmı şöyle dedi: “Biz O’nu, O’ndan çokluk anlamını nefyetmek için Bir olarak nitelendiririz; bu nitelemeyi, O’nun hakkında birlik anlamını isbat etmek için yapmayız.”

II. Bir kısmı ise şöyle dedi: “Birin O’ndaki anlamı, O’nun denginin olmamasıdır.”

III. Çağımız kelâmcılarından birinin ise şöyle dediğini işittim: “Birin anlamı ve varlığı, sayıların ilkesi (mebde’) olması anlamında bir olmasıdır.” Bu konuda bu kişiyle aynı görüşte olan hiç kimseyi tanımıyorum. Antik dönem fikir ekollerine mensup hiç kimsenin buna inandığı da bana ulaşmış değildir.

IV. Bir grup şöyle demiştir: “Birin O’nun hakkında kullanılan anlamı, birin O’nun dışındaki varlıkları nitelediğimiz anlamlarından birisidir.”

V. Yine onlar ikinci bir yönden de ihtilâf ettiler. Bir grup dedi ki: “Yüce Yaratıcı her yönden birdir hiçbir yönden çok olamaz. Diğer bir grup da şöyle dedi: Aksine O, bir yönden birdir, diğer bir yönden çoktur.

Bizim bu makaledeki amacımız, bu inançlardan her birini incelemek; [376] yanlış olanın yanlışlığını, doğru olanın da doğruluğunu mümkün olduğunca özlü

²⁰⁷ Yahya b. Adi'nin *Tevhid Makalesi*'nin bu tercümesi Sahban Halifat'ın çalışmasındaki *Tevhid Makalesi* adlı bölüm esas alınarak yapılmıştır. Makâlenin tercüme çalışmasında Makâlenin eserde yer aldığı bölümler sayfa numaralarıyla birlikte gösterilmiştir. Ayrıca makâlenin çevirisiyle ilgili olarak Dr. Tahir Uluç'un Yahyâ bin 'Adî ve *Makâle fi't-Tevhîd*' adlı çalışmasından yararlanılmıştır. Ve yine *Tevhid Makâlesi*'yle ilgili genel bilgi ve çalışmalar hakkında önceden bilgi verildiğinden dolayı burada tekrar verilmesine gerek duyulmamıştır.

biçimde doğru ve açık delillerle ortaya koymaktır. Her hakikate ulaştıran ve bütün yaratıkların yararını ortaya çıkaran (el-Bâdi') Allah'tan yardım ister, O'na dayanırım;

O, yardımcı olarak bana yeter. Ben derim ki:

I. Birliğin Anlamı Konusundaki İlk Görüşün Eleştirisi

“Birin O'nun hakkında kullanılan anlamı, O'ndan çokluk anlamının nefyedilmesidir; O'nun için birlik anlamının isbatı değildir” sözünün başı sonu ile çelişmekte, başlangıcı vardığı noktayı nefyettirmektedir. Bu açık ve seçik olup, en küçük bir düşünme ile ortaya çıkar.

Şöyle ki, her varlık zorunlu olarak ya birdir ya da bir değildir. Bir olmayan her varlık kaçınılmaz biçimde birden çoktur. Birden çok olmayan her varlık da, kaçınılmaz olarak birdir. Bu inanç, başlangıçta bir varlıktan çokluğu nefyettiği için, sonunda nefyettiği biri mecburen olumlama gerekmektedir. Çünkü o sonunda biri nefyettiği için, zorunlu olarak çokluğu olumlamaktadır. Bu çokluk da, onun başlangıçta nefyettiği şeydir. Böylece bu sözün çelişki içerdiğine ve başlangıcı ile sonu arasında ikiye ayrıldığına ilişkin iddiamız açıkça ortaya çıkmış oldu.

II. Birliğin Anlamı Konusundaki İkinci Görüşün Eleştirisi

Birin, şanı yüce Tanrı hakkında kullanıldığında “dengi yoktur” anlamında kullanıldığı iddiasında olan kimselerin sözüne gelince, bu sözle şunlardan başkası kastedilemez:

1. O'na hiçbir yönden hiçbir şey denk değildir (gayr-i mümâselet). Bu, O'na ait özelliklerden hiçbirinin onun dışındaki varlıklardan hiçbirinde hiçbir şekilde bulunmaması (gayr-i muvâfakât); aksine O'nun, her türlü sıfatında bütün varlıklardan ayrı olması iledir.

2. O'nunla diğer varlıklar arasında O'nun bir sıfatı yönünden bir benzerlik olsa da, O'nun bütün sıfatlarında O'na denk bir şeyin varolması imkânsızdır. Bir başka deyişle, O'na bütün sıfatlarında benzerlik arz edecek bir şeyin varolması imkânsızdır.

1. Birinci İhtimalin İmkânsızlığının İspatı

Benzeri olmamakla, varlıklardan hiçbir şeyle hiçbir anlamda benzerlik arz etmemekle, aksine bütün durum ve sıfatlarında her bir varlıktan [377] farklı olmakla nitelenen bir şeyin var olmasının mümkün olmadığı açıktır.

A. Şöyle ki; eğer O, hiçbir varlığın benzeri değilse, o hiçbir varlık da O'nun benzeri değildir. Bu, "benzer olmayan"ın anlam ve varoluşunun, kendisine benzer olmayana kendisinin de benzer olmaması yönündendir. Nitekim "benzer" kavramının anlam ve varoluşu, kendisinin benzeri olduğu şeyin benzeri olmasıdır. İkisinden her biri bir diğerrinin benzeri değilse ve yine ikisinde her biri bir diğerrinin benzeri olmamasında, yani benzersizlik anlamında benzerlik gösteriyorsa, hiçbirisi bu anlamda bir diğerrinden seçilip ayrılmaz. Yine hiçbirisi bu anlama bir diğerrinden daha çok layık olamaz. Böylece onlar benzemezlik anlamında benzerlik arz etmiş olurlar. Bu durumda onlar zorunlu olarak iki benzemez şey olmak yönünden iki benzer şey olurlar. Sonuç olarak, kendisinin hiçbir yönden benzeri olmayan bir şeyin var olması imkânsız olur.

B. Buna ek olarak, Birin kendisi dışındaki bütün varlıklardan bütün sıfatları yönünden ayrı olduğunu, O'nun hiçbir sıfatında varlıklara benzemediğini söyleyen kimsenin bu iddiası, sadece Bir'in bütün varlıklara benzer olmasını gerektirmekle kalmaz, O'nun bütün varlıklar olmasını gerektirir. Bunun nasıl böyle olduğunu şöyle açıklayayım:

Diyelim ki, Bir, [378] insanın kendisiyle nitelendiği her şeyde insandan farklı kabul edildi. Yani insan, melek değildir; at değildir; bitki değildir; cansız değildir; hâsılı, hiçbir araz değildir ve insan dışındaki hiçbir varlık değildir. Bu durumda zorunlu olarak bu sıfatlardan hiçbir şeyin Bir hakkında doğru olmaması gerekir. Bu olumsuz yüklemeler (*sevâlib*) Bir hakkında doğru olmadığında, olumsuzların çelişik leri olan olumlu yüklemelerin (*mûcebât*) doğru olması gerekir. Şöyle ki, herhangi bir şey hakkında ya olumsuz ya da olumsuza aykırı olumlu yüklemelerin doğru düşmesi gerekir. Durum böyle olunca, Bir, insanın kendisiyle nitelendirildiği her şeyde var olması gerekir; çünkü Bir, "insan değil" olarak tanımlanmıştır. İnsanların sıfatlarından bazıları da, at olmaması, melek olmaması, bitki ve cansız olmaması, nicelik/ kemiyet ve

nitelikten/keyfiyet olmaması, hiçbir araz olmaması ve genel olarak kendisi dışındaki bütün varlıklardan hiçbiri olmamasıdır. Bu durumda Bir'in, "at değil değil" olmasından dolayı at olması gerekir. Yine Bir'in, "melek değil değil" olmasından dolayı melek; "bitki değil değil" olmasından dolayı bitki olması gerekir. Dahası Bir, "nicelik ve nitelik değil değil" olmasından dolayı nicelik ve nitelik olmalıdır. Tersine Bir, "bütün arazlar değil değil" olduğundan dolayı, o arazlardan her biri olmalıdır. Sonuç olarak Bir, varlıklardan "insan dışındakilerden hiç birisi değil değil" olduğundan dolayı, zorunlu olarak Bir, insan dışındaki varlıklardan her birisi olması gerekir.

C. Bu görüş bu imkânsızlığa ek olarak, gerçekten çirkin bir durum doğurur ki, o da Bir'in her zıt ve o zıttın zıttı olmasıdır. Şöyle ki; Bir herhangi bir zıttın, örneğin beyazın, o zıttın –bu durumda beyazın- kendisiyle nitelendiği her konuda karşıtı olarak tanımlandığında ki beyazın siyahtan başka olması beyazın sıfatlarından olduğu açıktır, zorunlu olarak Bir'in siyahtan başkası olmaması gerekir. Siyahtan başkası olmayan ise, kaçınılmaz olarak siyahtır. Böylece Bir'in siyah olması gerekir. İş böyle olunca, Bir'in beyaz olması, zıtlardan ve o zıtların zıtlarından her biri olması gerekir.

D. Ayrıca bu inanç, Bir'in bu biçimde var olmamasını ve varlığı iki zıttın bir anlamda olmasını gerektiren anlamlardan hiçbirinin de var olmamasını gerektirir. [379] Bir'in anlamı "benzeri olmayan" olarak tanımlandığında, bu anlamdaki Bir'in varlığı iki zıttın bir anlamda olmasını gerektirir. Öyle ise "benzeri olmayan" anlamındaki bir Bir'in var olması mümkün olmayacaktır. Bu kabulün iki zıttın nasıl bir anlamda olmasını gerektirdiğini açıklamıştık. Bu, hiçbir yönden benzeri olmayan bir şeyin varlığı fikrinin yanlışlığını yeterince açıklamaktadır.

2. İkinci İhtimalin İmkânsızlığının İspatı

"Bir, eşi olmayandır" sözü, "Bir'e bazı yönlerden benzeyen var olsa da her yönden benzeyen yoktur" anlamında ise, şurası açıktır ki, bu anlamda her varlık kendisi dışındaki varlıklara bu anlamda benzerlik arz eder. Yani, kendisi dışında kendisine bütün sıfatlarında benzeyen ve kendisiyle uyuşan bir şeyin var olmaması yönünden bütün varlıklar benzeşirler. Şöyle ki; her birinin eşine bütün sıfatlarında uygunluk arz eden "iki başka şey" in var olması mümkün değildir. Çünkü başkalık, farklılığı

gerektirir. Farklılık ise kendisiyle farklılığın gerçekleştiği şey konusunda ittifakı ortadan kaldırır. Bu durumda zorunlu olarak o ikisinin bu anlamda ittifak etmemesi gerekir. O ikisinin ayrıştığı şey ise, onlardan her birinin sıfatlarından ve naatlarından bir sıfat ve naattır. Dolayısıyla “iki başka şey”, o ikisinin naat ve sıfatlarından her birisi konusunda ittifak etmemelidir. Binaenaleyh, Bir’in anlamının “eşi olmayan” olduğu sözü temelini yitirir ki, bizim açıklamaya çalıştığımız nokta da budur.

III. Birliğin Anlamı Konusundaki Üçüncü Görüşün Eleştirisi

Bir’in şanı yüce Yaratıcı hakkındaki anlam ve varoluşu, O’nun “sayılanların ilkesi (mebde’u’l-ma’dûdât)” olduğu sözüne gelince, onun iki kötüden birini gerektirmesi sebebiyle yanlışlığı ve çürüklüğü ortaya çıkar: Ya çokların yokluğu, ya da illetlerin bir değil, gerçekten çok olması.

1. Bir’in anlam ve varoluşunun, sayılanların ilkesi olmak olduğu kabul edilirse –bir başka deyişle, Bir’e dengi veya denklere ilave edilirse, iki veya daha çok sayılan olacağından-, çokların birden çok birlerden başkası olmadığı akıl sahibi kimseler için açık olur. [380] Durum böyle olunca, ya Bir’den başka, manası ve varoluşu bir olmak olan ve kendisine bu Bir eklendiğinde iki olmak olan bir şey vardır, ya da Bir’den başka durumu bu olan bir başka şey var değildir. Durumu böyle olan Bir’den başka bir şey yoksa çok şeylerin kesinlikle var olmaması gerekir ki, bu gerçekten çok çirkin bir yanlıdır. Şöyle ki, pek çok şeyin varlığı gözle görülür olup, bunun inkârı büyüklenmek ve iftiradır.

2. Eğer Bir’den başka mana ve varoluşu sayının başlangıcı olmak olan ve birincisine bitişerek çokluğun ortaya çıkmasına sebep olan ikinci bir Bir var olursa, bu durumda zorunlu olarak, o ikisinin mahiyeti (inniyye) birlikte olup ikisinin varoluşu tek bir mahiyet ve tek bir varoluş olacağından, beraberce iki illet olurlar. Çünkü o ikisinden hiçbiri illet olmak yönünden bir diğerinden üstün değildir. Çünkü o ikisinin varoluşları ve mahiyetleri arasında bir fark yoktur. Benzer biçimde, illetlerin üç, dört, beş ve hatta binlerce ve milyonlarca olması gerekir. Eğer birler var oluyor ve onların da birbirleri ile birleşmesi ile binler ve milyonlar var oluyorsa, yani binlerce ve milyonlarca illet var oluyorsa, bu çirkin bir durumdur.

3. Bu anlam aynı zamanda “Bir’in anlamı, birliktir” demeyi gerektirir. Şöyle ki, nasıl ki Bir, çokların kaynağı ise, bir başka deyişle, ona kendisinden başka birler eklendiğinde çoklar ortaya çıkıyorsa, benzer biçimde birlik de çokluğun kaynağıdır. Bir diğer ifadeyle birliğe kendisi dışında birlikler eklenirse çokluk oluşur. [381] Eğer bu yol tutulursa, birlik Bir’e yapışan iki büyük hatadan birini gerektirir: Ya çokluk yoktur ki onun varlığı açık ve şüphesizdir, ya da binlerce, hatta milyonlarca ve daha fazla illetin varlığını gerektirir.

IV. Birlik Konusunda Dördüncü Görüşün Eleştirisi

Eğer “Bir” ismi, müsemmâ için, müsemmânın zatında mevcut bir anlamın isminden türemiş ise, yüce Yaraticı, bir isminin türediği birliğin O’nun için var olması yönünden Bir olarak nitelendirilir. Bu da ilk olarak, Bir’de var olmadığını iddia ettikleri çokluk manasının Bir’de bir yönden var olduğunu kabul etmelerini, muhal görüp kaçınmalarına rağmen çokluğun birlikte var olduğunu itiraf etmelerini gerektirir. Dahası bu, şunu da gerektirir: Onlar ya iki kadim anlamı olumlayacaklardır –ki bunlardan biri, kendisi için söz konusu ismin türediği zat olup, “Bir” olarak isimlenmiştir ve araz almıştır (ma‘ruda); diğeri ise ilk zatın kendisinin isminden türediği diğeri zat olup, bu zat da “Birlik”tir. İlk zat onunla Bir olur. Bu ikinci zat, arazdır- ya da illetin zatının bir değilken sonradan bir olduğunu söyleyeceklerdir. Onlar iki kadim anlamı olumlamaktan kaçındıklarında bu ikinci seçenek söz konusudur. Ya da onlar illetin ve birliğin zatını yok sayacaklardır. Onlara her halükârda bu büyük hatalardan birinin nasıl yapıştığına gelince, bunu şöyle açıklarız: Kendisinde birlik anlamının bulunduğu zat ve zatın kendisinde bulunduğu birlik, zorunlu olarak şu seçeneklerden biri olmak durumundadır:

1. Ya ikisi de kadimdir: Bu durumda onların iki kadimi olumlamaları gerekir ki, onlardan birisi araz, diğeri de bu arazi taşıyandır. Buna ek olarak, zatın, zatı ile bir olmaması yönünden zatı ile çok olması gerekir. Aksine zat, ancak kendisinde bulunan bir birlik ile Bir’dir. Zatı itibarıyla bir olmayan, arazla bir olan her varlık da, zatıyla çok, arazla birdir.

2. Ya da ikisi de hâdistir. Bu durumda İlk İletinin bir illetinin olması gerekir ki, bu da muhaldir.[382]

3. Ya da birinin kadim, diğzerinin hâdis olması gerekir. Bu da iki kısımdır:

i. O ikisinden zat kadim, birlik de hâdis olarak kabul edilirse, zatın önceden bir değilken sonradan bir olmuş olması gerekir. Bu durumda zat, bir olmadan önce çok olmuş olacaktır ki, bu da zorunlu olarak birliğin, zat için ya zatın zatı sebebiyle ya da bir başka illet sebebiyle hudûsunu gerektirir. Eğer zatın zatı sebebiyle ise ki zatın zatı kadimdir, birlik de o zaman kadimdir. Oysa birliğin kadim olmadığı kabul edilmişti. Bu durumda birlik hem kadimdir hem de kadim değildir. Bu da bir çelişkidir.

Eğer birlik zat için zatın zatı dışında bir başka illet sebebiyle hudûs etmişse ve yine bu illet de kadim ise, o zaman birlik de kadim olur. Oysa birlik hâdis olarak kabul edilmişti. Bu da bir çelişkidir. Yok, illet hâdis ise, bu illet ortaya çıkmak için bir başka illet gerektirir ve onda da İlk İlette gereken gerekir. Yani, bu ikinci illet de ya kadimdir –bu durumda birliğin kadim olması gerekir-, ya da bir başka illet sebebiyle sonradan ortaya çıkmış bir hâdistir. Bu da sonsuza kadar böyle devam eder ki, muhal bir şeydir.

ii. Eğer o ikisinden birlik kadim olarak kabul edilirse ki bu durumda zat hâdis olmaktadır, şu büyük hatalara düşmek kaçınılmaz olur: Bunlardan birincisi İletlerin İletinin hâdis olmasıdır, ki bu muhaldir. Şöyle ki, İletlerin İleti kendisi dışındaki bütün varlıkların varlığındaki illettir. Bu yüzden o, varolmayı kendisi dışındaki bütün varlıklardan daha çok hak etmektedir ve kendisi dışında her varlığın varoluşundaki sebeptir. Yine o, önce yokken sonradan var olmuş olarak kabul edildiğinde, zorunlu olarak varoluşunun illeti:

a. Ya zatı olacaktır, ki bu durumda zatı aynı anda hem mevcut/var hem de madûm/yok olacaktır. Mevcut olması seçeneğine gelince, bu onun kendi zatının varoluşunun illeti olarak kabul edilmesi yönündendir. Şöyle ki, zat mevcut olmasaydı, illet olması mümkün olmayacaktı. Fakat o zat, kendi zatının illeti olarak kabul edilmiştir. Bu durumda o, mevcuttur. Madûm olması seçeneğine gelince, bu, zatın varlığa getirilmiş bir malûl olması yönündendir. Şöyle ki, o, madûm olmasaydı, önce yokken sonradan varlığa gelmiş olmayacaktı. Fakat o, önce yokken sonradan var olmuş olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden o, madûmdur. Oysa onun, yokluk halinde varolması

gerektiğinden, [383] aynı durumda ve aynı açıdan hem madûm hem de mevcut olmuş olur ki, bu bir çelişkidir.

b. Ya da varoluşundaki illet, kendisi dışında bir şey olur. Bu, büyük bir hatadır. Çünkü o İletlerin İleti ise ki İletlerin İletinin özelliği kendisi için kendisinden başka bir illetin olmamasıdır, kendisi için kendisinden başka bir illetin olmaması gerekir. Bir yandan yukarıdaki kabulün gereği İletlerin İleti için kendisinden başka bir illetin varlığı söz konusu ise, diğer yandan İletlerin İletinin özelliği gereği kendisi için kendisinden başka bir illet söz konusu olamaz ise, bu durumda İletlerin İleti, hem illetli (zâtu illet) hem de illetsiz olur ki, bu imkânsız bir çelişkidir. Bütün bunlara ek olarak, bu durumda birliğin, hem kadim olması hem de kadim olmaması, hem mevcut hem de madûm olması gerekir. Kadim olmasına gelince, bu kabul yönündendir. Kadim olmamasına gelince, bu da –birliğin arız olduğu ve varoluşunda ona muhtaç olduğu, ondan önce varolmasının mümkün olmadığı- zatın kadim olmaması yönündendir. Şurası açıktır ki, varoluşunda kadim olmayana ihtiyacı olan şeyin zorunlu olarak kendisinin de kadim olmaması gerekir. Benzer şekilde birlik, kabul yönünden mevcut, kendisinin yokluğu durumunda var olmasının mümkün olmadığı zat yönünden madûm olması gerekir. Bu yüzden birlik, madûmdur da. Bu durumda birliğin, aynı anda mevcut ve madûm olması gerekir ki, bu imkânsız bir çelişkidir. O halde kabulü bu büyük hataları ve muhalleri gerektiren şey de muhaldir. Bu muhaller ise, arazla bir olanın, bir oluşunun zatı ile olmamasını gerektirir. Sonuç olarak Bir’in kendisine arız olan bir mana ile bir olması muhaldir. “Bir” teriminin anlam ve varoluşunun “O, birdir” olmadığı, bundan önce de birin anlam ve varoluşunun “eşi olmayan” olmadığı ortaya çıkmıştı. İhtilafa düşenlerin “Bir” ismini kendisine hamlettikleri bu yönler çürütüldüğüne göre, “Bir”in hakikatinin ne olduğunu, kaç kısma ayrıldığını, o kısımların neler olduğunu, kaç yönü olduğunu ve o yönlerin neler olduğunu, bu yönlere karşılık gelen çokluğun kısımlarının neler olduğunu ortaya koymamız gerekir.

[384] Bir’in Anlamı ve Kısımları

Bir; “bir olması yönünden kendisinde başkalık/gayriyet olmayan herhangi bir varlıktır.” Kısımları ise altıdır. Şöyle ki, bir olması yönünden kendisinde bir başkalık olmayan varlık;

I. ya “canlı” gibi cins olur;

II. ya “insan” gibi tür olur;

III. ya “su kaynağı”nın, kaynağı olduğu nehre nispeti gibi nispet olur. Çünkü birlik, özü ile kalpte bulunan hayvanî ruhun iki atardamarda bulunan hayvani ruha nispetidir.

IV. ya da sayı yönündendir ki, üç kısma ayrılır:

1. Bu, onun bitişikte/muttasılâda söz konusu olduğu biçimde “bir” olmasıdır. Bu birde, çokluğu ile bitişiklerin çoğaldığı başkalık olmaz. “Bitişiklerin başkalığı (*ğayriyyetu’l-muttasilât*)” ile kastettiğim, bitişiklerin sınırlarının başka olması ve iki bitişik başkadan her birinin kendine özel bir sınıra veya birden fazla sınırlara sahip olması ve bu sınırların onun için bilfiil mevcut olmasıdır:

i. Bir tane sınıra sahip varlıklara (*zevâtu’n-nihâye el-vâhide*) gelince, buna örnek olarak küreyi zikredebiliriz. Çünkü küre, bir başka çoklukla, yani başkalığının bitişikler başkalığı olması yönünden bitişiklerin çokluğu ile çoğalır. Bu, onun bir olan sınırlarının, ki o da yüzeyidir, onun için bilfiil varolması ve kendisinden başkaları ve çoğalmışları olan kürelerin sınırlarından başka olması iledir.

ii. Birden fazla sınıra sahip varlıklara (*zevâtu’n-nihâyât*) gelince, bunların çeşitlerinden bazıları şunlardır:

a. İki sınırdan ibaret varlıklar. Buna örnek olarak bir olan çizgi verilebilir. Çizginin iki sınırı, iki noktadır ve bu iki nokta o çizgi için bilfiil var olup, onunla kendisini çoğaltan bütün çizgilerden ayrılır. [385] O çizgilerden her birisi kendisini diğerlerinden ayıran iki-sınırlı bilfiil bir varlıktır. Ve bu ikinci iki sınır, önceki çizginin iki sınırından başkadır.

b. Çok sınırlı varlıklardan bir başkası da iki sınırdan daha çok sınıra sahip olanlardır ki, buna örnek olarak düz yüzeyi (*el-basît el-musattah*) verebiliriz. Çünkü düz yüzey üç ve daha fazla çizgiye varır ve bu çizgiler onun için bilfiil vardır ve sadece kendisine aittir.

2. Tanım bakımından Bir'dir, denir. Bu, onun tanımında veya onu niteleyen sözde bir başkalığın olmamasıdır. Şöyle ki, o –insan örneğinde olduğu gibi- birdir; çünkü onun tanımı birdir ve onda bir başkalık bulunmaz. İnsanla ilgili olarak tanım ve niteleyici söz de, “ölümlü konuşan/akıllı canlı”dır.

3. Bölünmez Bir'dir, denir. “Bölünmez” terimi müşterek bir isim olup iki anlama gelir:

i. Birincisi, kendisinden bölünürün varlığa gelmesi özelliğine sahip olmakla bölünürün ilkesi olan bölünmezdir. Bölünür ise ya bilfiil ya da bilkuvve bölünürdür. Bilfiil bölünür olan, birlik gibidir. Çünkü birlikten sayı ortaya çıkar ve o bilfiil bölünendir. Bilkuvve bölünen ise ya araz ile değil zatı ile bölünendir. Buna örnek olarak nokta zikredilebilir, çünkü nokta, kendisinden çizginin ortaya çıkması özelliğine sahiptir ve o zatı ile bilkuvve bölünendir. Ya da bilkuvve araz ile bölünendir. Bunun için an olan zamanın ilkesini ve yine hareketin ilkesini örnek olarak zikredebiliriz. Çünkü bu ikisi bölünendir; ancak onlar, zat ile değil arazla bölünürler.

[386] Harekete gelince, hareketin bitişikliği, ki o kendisiyle hareketin bölünür olduğu manadır, hareket için, hareketin içinde bulunduğu cismin bitişikliği ve üzerinde bulunduğu cismin büyüklüğü yönündendir. Hareketin bölünürlüğü ise, hareketin bitişikliği yönündendir. Hareketin bitişikliği ise, hareketin içinde yer aldığı objenin veya üzerinde olduğu büyüklüğün, ki o da cisimdir, bitişikliği yönündendir, veya hareketin üzerinde bulunduğu hal yönündendir. Bu durumda hareketin bölünürlüğü, zatı yönünden değil cisim veya büyüklük yönündendir. Zamana gelince, onun bitişikliği, ki bu onunla zamanın bölünür olduğu manadır, zamanın kendisi için bir ölçü olduğu hareketin bitişikliği yönündendir.⁸¹

ii. “Bölünmez” teriminin ikici anlamı ise, bölünürlük anlamının mutlak biçimde olumsuzlanmasıdır. O da iki kısımdır: Birisi, kendisi ile var olmayan bir

konunun nitelendiği şeydir; 'Anzaeyyil gibi. O, bölünmezdir. İkincisi ise, kendisi ile var olan bir konunun nitelendiği şeydir. Fakat onun özelliği kendisinden bölünür bir şeyin ortaya çıkmamasıdır. Buna örnek olarak cevher, keyfiyet, nispet ve –nicelik dışındaki diğer dokuz kategori zikredilebilir. Onlar, bölünmezdir. Böylece biz onlardan bölünürlük anlamını olumsuzlar ve ona bölünürlüğü olumsuzlama dışında başka bir anlam yüklemeyiz. Özet olarak Bir'in kısımları şunlardır: 1. Cins olan bir, 2. tür olan bir, 3. Nispet olan bir, 4. bitişik olan bir, 5. tanım olan bir, 6. kendisinden bölünür olanın ortaya çıkması özelliğine sahip bölünmez olan bir.

[387] Bir'in Kipleri

Bir'in kipleri, üç paralelliktir (*münâzarât*). Her bir paralelliğin iki kipi vardır. Bu demektir ki, birin toplam altı kipi vardır. Paralelliklerden birisi kuvvet ve fiildir. Çünkü Bir, bazen bilfiil ve bazen bilkuvve var olabilir. Diğer bir paralellik ise mevzû ve tanımdır. Çünkü Bir, bazen mevzûda ve bazen de tanımda var olabilir. Bir diğer paralellik ise zat ve arazdadır. Şöyle ki, Bir, bazen zatla ve bazen arazla var olabilir.

I. Bilfiil birle ilgili örnek olarak, kendisinin iki sınırını teşkil eden ve bilfiil var olan iki noktayla birleştirilmiş çizgi zikredilebilir. Bilkuvve bir için ise iki ayrı kaptaki bulunan su ve şarap örnek verilebilir. Çünkü o ikisi bir kaptaki karıştırılıp birleştirilebilir ve böylece o ikisi, kendisini diğerlerinden ayıran sonları olan bilfiil tek bir cisim olurlar.

II. Mevzûda bir olana gelince, buna örnek olarak Güneş'i verebiliriz. Çünkü yalnız onun Güneş tanımını alma kabiliyeti vardır. Çünkü Güneş tanımını alabilecek bir ikinci güneş yoktur. Tanım bakımından bir olanla ilgili olarak insanı örnek verebiliriz. Çünkü o, tanımda birdir. Bir başka deyişle, onun tabiatına delâlet eden tanımı bir olup çok değildir.

III. Zatta bir olana örnek olarak bir olan cismi, bir olan yüzeyi ve bir olan çizgiyi zikredebiliriz. Çünkü bunlardan her biri zatı ile birdir, kendisine arız olan bir şeyle değil. Araz ile bir olana gelince, buna örnek olarak ordu, asker ve taburu verebiliriz. Çünkü bu topluluklardan her birindeki zatlar, pek çok ve farklıdır. Onlardaki birin manası, onlara ilişmiş bir araz olup, o arazla onlar bir olmuşlardır. O araz da o zatların bir yerde, bir başkanın başkanlığında, bir yöneticinin yönetimi altında veya

siyahların –zenci, abanoz, anakara ve karga örneklerinde olduğu gibi- zatlarının farklılığına rağmen siyahlıkta birleşmesidir. Bu siyahlık onlardaki bir arazdır.

Bir'in Kısımlarının Çokluğun Kısımları İle Karşılaştırılması

Bir'in her bir kısmına karşılık gelecek çokluk anlamından bir kısım vardır. [388] Bir'in her bir yönüne karşılık çokluğun bir yönü vardır.

1. Cins Bir'e karşılık gelen çokluğun kısmı, cinsler olan çoklardır. Buna örnek olarak hayvan, bitki, cevher, nicelik ve niteliği zikredebiliriz. Çünkü bunlar çok olup cinslerdir.

2. Tür Bir'e karşılık gelen çokluğun kısmı, türler olan çoklardır. İnsan, at, sığır gibi. Bunlar çoklardır ve bu çoklar türlerdir.

3. Nispet olan Bir'e çokluktan karşılık gelen kısma örnek olarak, ikinin bire ve üçün bire nispetini zikredebiliriz.

4. Bitişik Bir'e karşılık gelen çokluğa ise, pek çok çizgiler örneklik teşkil etmektedir.

5. Tanımdaki Bir'e karşılık gelen çokluğa, insanın, atın ve sığırın tanımı gibi farklı tanımlar örnek verilebilir. Aksine daha uygun olanı şöyle söylemektir: Sokrat'ın tanımlarındaki beyazlık, yok olmak, mavilik gibidir. Çünkü onlar farklı şeyler için yapılmış mevzûsu bir olan farklı tanımlardır.

6. Mevzûdaki Bir'e karşılık olan çokluk ise, mevzûlardır. Buna örnek olarak insan için yapılmış tanımın mevzûlarını ve at için yapılmış tanımın mevzûlarını zikredebiliriz ki, onlar cüz'î olan insanlar ve cüz'î olan atlardır.

7. Bölünmez Bir'e karşılık olarak kendisinden bölünür olanın çıktığı bölünmez çok vardır. Buna örnek olarak sayı zikredilebilir. Çünkü sayı, bilfiil mevcut cüzlere sahiptir. Yine çizgi de buna bir örnektir. Çünkü çizgi, her ne kadar bilfiil bölünür çoğalır olmasa da, bölünme ve çoğalma özelliğine sahiptir.

Hiç kimse bizim zikretmediğimiz bir kısım çokların farkında olmadığını zannetmesin. O kısım da [389] bölünmeyen kısma karşılık olan kısım olup kendisinden bölünür olanın ortaya çıkmaması özelliğine sahiptir. Şöyle ki, bölünmez olanın kısımlarından olan bu kısmın anlamı içinde, iki mevzû sınıfında, mutlak olumsuzlamanın dışında başka bir anlam yer almaz. Bununla kastettiğim 'Anzaeyyil gibi mevcut olmayan mevzû ve -kemiyet dışındaki- keyfiyet ve izafet gibi dokuz kategoriye kabul etmeyen mevzûdur. Bölünmez olanın anlamı ancak mutlak olumsuzlama olduğundan ve olumsuzlama anlamı dışında başka bir anlam içermediğinden, bölünmez olanın bir mukabili olmaz.

Bir'in Yönlerinin Çoğun Yönleri İle Karşılaştırılması

Benzer biçimde Bir'in yönlerinin her birisi için çoğun yönlerinden karşılık gelen bir yön vardır.

1. Bilfiil Bir'in mukabili, bilfiil çoktur. Buna örnek olarak birleri ve çizgileri verebiliriz.

2. Bilkuvve Bir'in mukabili, bilkuvve çoktur. Buna örnek olarak, bir olan çizgiyi verebiliriz.

3. Mevzûda bir olanın mukabili, mevzûda çok olandır. Bu iki çeşit olup, birisi tabiatı bir iken arazlarıyla çok olan mevzûlardır. Buna insan şahıslarını örnek verebiliriz. Çünkü şahıslar, insan için mevzû olup, tabiatları birdir ve ancak arazlarla çok olurlar. Diğer çeşidinin ise, mevzûları farklıdır ve zatı ile çoktur. Buna örnek olarak bilgiyi ve beyazlığı zikredebiliriz. Bu ikisinin mevzûları zatlari ile farklıdır. Çünkü bu ikisinden birisinin mevzûsu nefis, diğerininki ise cisimdir.

4. Tanımda Bir olanın mukabili tanımda çoklardır. Bunun örneği insan, at ve sığırdır; daha doğrusu, Sokrat'ın beyazlık, yok olmak ve at hakkındaki tanımlarını örnek vermektir. Çünkü onlar, farklı şeylerin pek çok tanımı olup mevzûları birdir.

5. Zatta Bir olana mukabil, zatta çok olandır. Buna örnek olarak ordu ve askeri zikredebiliriz.

6. Arazla Bir olana mukabil, arazla çok olandır. Örnek olarak arazları taşıyan Zeyd'i verebiliriz ki, o bu arazlarla çoktur. Bir'in hakikatini açıkladığımızı, kısımlarını, yönlerini ve çoğun kısımlarından mukabillerini saydığımızı ve her birinin hakikatinin ne olduğunu özetlediğimize göre, bu kısım ve yönlerden İletlerin İleti Tebâreke ve Teâlâ'nın hangi naat ile nitelendirilmesinin doğru olacağı ve hangisiyle nitelendirilmesinin doğru olmayacağı üzerinde durabiliriz. Ancak daha önce, İlk İletin her yönden bir mi yoksa her yönden çok mu, yoksa bir yönden bir, [390] diğer bir yönden çok mu olup olmadığını inceleyelim. Böylece bu meseleyi açık bir burhanla, O'nun hidayetini dayanarak, desteği ile yardıma koşmasına yaslanarak ortaya koyalım. O, yardımcı olarak yeter.

V. Birlik Hakkındaki Beşinci Görüşün Eleştirisi

Her varlık zorunlu olarak;

1.Ya her yönden bir olur; bir başka deyişle, hiçbir yönden birden çok olmaz.

2.Ya her yönden birden çoktur; yani, hiçbir yönden bir değildir.

3.Ya da herhangi bir yönden bir, bir başka yönden çoktur. Bu durumda “Bir” olarak nitelendirilen bir şeyin her yönden bir olması imkânsız olur. Bir başka ifadeyle, yönlerden bir yönüyle çok olmaması imkânsız olur. Şöyle ki, bizim “Bir” dediğimiz herhangi bir isim olup, herhangi bir isim de zorunlu olarak ya asıldır/köktür, ya da türemiştir. Asıl ile demek istediğim, kendisinde herhangi bir şeyin aracılığı olmaksızın müsemmânın zatına delâlet eden olarak va'z edilmiş şeydir. Buna örnek olarak “Zeyd” sözcüğünü zikrederim. Çünkü bu sözcük Zeyd'in zatına delâlet eder. Türemiş ile kastettiğim, müsemmânın isminden türemiş bir şeyin aracılığı ile müsemmâya delâlet eden isimdir. Buna örnek olarak “yazıcı” ismini zikredebiliriz. Çünkü bu isim Zeyd'e, “yazıcı” isminin türediği Zeyd'in yazıcılığı aracılığı ile delâlet eder.

A. O halde “Bir” sözümüz asıl ise, yani kendisindeki bir şeyin aracılığı olmaksızın bir zata delâlet ediyorsa ve kendisine o asıl ile işaret ediliyorsa, onun mana ve mahiyeti bir olmaktır. Mana ve mahiyetinin bir olması ise, onun çokların aslı olmasıdır. Bir başka deyişle o, kendisine kendisi gibisi eklendiğinde çoklar varlığa gelir

ve çoklar ancak ona kendisi gibisi eklendiğinde varolur. O halde, her akıllı kişiye çokların mana ve mahiyetinin ancak bir araya gelmiş birler olduğu açık ve seçiktir. Ondan başka mana ve varoluşu bir olmak olan bir şey ya vardır ya da var değildir. Mana ve varoluşu bir olmak olan başka bir şey varsa, [391] onun bu yönden çok olması gerekir. Çünkü onun manası bir başkasında daha var olmuştur. Şöyle ki, çokluk başkılığa dâhil olmuş, başkılık da çokluğa zorunlu olarak dâhil olmuştur. Eğer onun dışında manası ve varoluşu bir olmak olan bir başkası yoksa açıkça gözükün şeyin tersi kaçınılmaz olur; yani, kesinlikle çoklar yoktur. Şöyle ki, çoklar, birden fazla birlerden bir araya gelmişlerdir. Birlerden sadece bir tane bir var ise, çoklar var olmamış olur. Çünkü çoklar, varlığa getirilmiştir. Böylece birler, birden fazladır. O zaman sadece o bir değildir; aksine o ve başkası birdirler. Yine o, her yönden bir olmadığı gibi, bazı yönlerden de çok değildir. Eğer “Bir” sözümlerinin onun isminden türemiş herhangi bir şeyin aracılığıyla bir zata delâlet ediyorsa –“yazıcı” örneğinde olduğu gibi-, zorunlu olarak iki anlam içerir: Birisi zattır, diğeri de zatta mevcut olandır ki, o da zata kendisi ile bir olduğu birliktir. Durum böyle olunca, Bir her yönden bir değildir ve hiçbir yönden de çok değildir.

B. Bir’in her yönden çok olması mümkün değildir. Bir yönden de bir olması mümkün değildir. İlkine gelince, bunun sebebi çokların ancak içlerindeki bir çokluk ile çok olmalarındandır. Çokluğun anlamı bir tane olup o anlam üzerinde çoklar birleşmişlerdir. İkincisi ise, “başkılık” anlamının çokluk için vazgeçilmez olmasındandır. Başkılık da aynı şekilde bütün çoklar için genel olup, çoklar bu anlam üzerinde de birleşmişlerdir. Nasıl ki çok, ayrışma için vazgeçilmezse, bir de birleşme için vazgeçilmezdir. Böylece onlar bu iki yönden birdirler. Diğer yandan onların hepsi malûllerinden ayrırırlar. Onların ayrılıkları onlardan her birisi için vazgeçilmezdir. Onlar bu ayrılıkta müttefiktirler. Onların ittifakı ise, onların ittifak ettikleri şey konusunda onlar için birliği kaçınılmaz kılar. O halde onlar her yönden çokturlar ve hiçbir yönden birleşmemiş değildirler. [392] Üç kısımdan ikisinin temelsizliği ortaya çıkınca –onlardan bir tanesi zorunlu olarak var olması gerekir-, üçüncüsü kaçınılmaz olarak olumlanmış olur. Bu üçüncüsü zata bir yönden bir, diğeri bir yönden birden çok olduğudur.

Bir'in Allah Hakkında Kullanılması Doğru Olan Anlamı

İlletin herhangi bir yönden zorunlu olarak bir, diğer bir yönden de birden fazla olması gerektiği açıklığa kavuştuğu için, birin kısımlarından Tanrı'nın nitelendirilmesinin doğru olacağı kısmın ve Tanrı'nın kendisiyle birden çok olduğu yönlerin açıklamasına geçebiliriz. Sonra da O'nun nitelendirilemeyeceği bir ve çoğun kısım ve önlerini açıklayalım. Bunlardan birisi, onların bir ve birden çok olmasıdır.

I. Aziz ve Celil olan İletin cins ve tür yönünden bir olması muhaldir. Bunun sebebi, cinslerin ve türlerin zatî varoluşlarında şahıslara ihtiyaçları olmalarıdır. Şahıslar ise illetin varoluşunun illetleridir. İletlerin İletinin ise varoluşunun illeti olmaz. Aksine O, kendisi dışındaki bütün varlıkların illetidir. Bu durumda illetin, cins ve tür olarak kabul edilmesi yönünden malûl olması, İletlerin İletinin özelliği yönünden malûl olmaması gerekir. Buna göre illet hem malûl olur hem de malûl olmaz ki, bu muhaldir. Kabulü muhali gerektiren de muhaldir. Kabulü bu muhali gerektiren şeye gelince, illetin cins ve tür yönünden bir olmasıdır. Buna göre illetin cins ve tür yönünden bir olması muhaldir.

II. Bu şekilde bu muhal, bizatihi, illetin nispeti yönünden bir olarak kabul edilmesini gerektirir. Şöyle ki, [393] nispet mensuptaki bir arazdır. Araz da var olmak için kendisinde var olacağı bir cevhere muhtaçtır. Varoluşunda kendisi dışında bir şeye muhtaç olan şey ise malûldür. İlet de bu durumda malûl olur ki, bu muhaldir.

III. İletin bitişik olan gibi bir olması mümkün değildir. Çünkü illetin cisim olması, ki Aristoteles bunu *es-Semâ et-Tabî'î* adlı eserinin sekizinci makalesinde bizim burada uzun uzadıya tekrar ele almamıza gerek bırakmayacak şekilde açık ve doğru biçimde ortaya koymuştur, yüzey, çizgi, mekan ve zaman olması mümkün değildir. Çünkü bütün bunlar arazdır. İletin arazlığını kabulün muhalliği, illetin nispet olarak kabulünü gerektirir.

IV. İlet, bölünmez bir de olamaz. Çünkü “bölünmez” sözüümüz iki anlama gelir.

1. Birisi olumsuzlama anlamında olup, bir şeyden bölünme anlamının olumsuzlanması bölünmeye mukabil bir anlam gerektirmez. Buna örnek olarak nicelik ve ilkeleri dışında kalan renk, tat ve bütün keyfiyetler ve diğer arazları örnek verebiliriz. Bu görüş, renk ve tat hakkında onların görünmez olduğuna ilişkin sözümüzle uyumludur. Fakat biz, “bölünmez bir” sözümüzde bu anlamı kastetmiyoruz.

2. İkinci anlam ise bölünmez birin bölünmez olmakla birlikte bölünenin ilkesi olmasıdır. Bu, onun kendisinden bölünür olanın ortaya çıkması özelliğine sahip olması yönüyledir. Bu da iki kısımdır: Birisi zatiyla ve ilk kastedilen biçim üzere olup, buna örnek olarak birliği ve noktayı zikredebiliriz. İkincisi ise arazla ve ikinci anlamda olup, anı ve hareketin ilkesini örnek verebiliriz. Bütün bunlar, yani birlik, nokta, an ve hareketin ilkesi, illetten olma bölünmüş miktarlardır. Birlik ise, tekerrür ettiğinde kendisinden sayı ortaya çıkar. Noktaya gelince, o hareket ettiğinde ondan çizgi ortaya çıkar. An da benzer biçimde kendisinden zaman ortaya çıkar. Hareketin ilkesinden de hareket ortaya çıkar.

İlet birinci anlamda bölünmez bir olarak kabul edildiğinde, yani kendisinden bölünür olumsuzlandığında, [394] Bir için, bölünmezlik anlamının dışında özel bir anlam ortaya çıkmaz. Sadece Bir’in saydığımız anlamlarından geriye kalanlar ve Bir’in nitelenmesinin yanlış olduğunu gösterdiğimiz anlamlar hasıl olur. Bu durumda yapmamız gereken geri kalan iki anlamı araştırmaktır.

İletin ikinci anlamda bölünmez bir olması mümkün değildir. Çünkü illetin açıkladığımız şekilde bir olması, nokta, an ve hareketin ilkesi olması mümkün değildir. Çünkü bunlardan her birinin temeli ve varlığı, kendilerine ilke olan şeye bağlıdır. Bütün bunlar arazdır; araz da İlk İletin varlığı için bir illettir ve İlk İlet de araz için malûldür. Araz da malûldür. Bu durumda İlk İlet, bir malûlün malûlüdür. Oysa biz İlk İletin malûl olmayacağını açıklamıştık. Bu yüzden illetin bölünmeyen anlamında bir olması mümkün değildir. “Bir” teriminin delâlet ettiği altı kısımdan beş kısmı muhal olunca, ki onlar cins, tür, nispet, bitişik, bölünmezdir, geri kalan kısmın olumlanması kaçınılmazdır. O kısım da tanım olan birdir. Şöyle ki tanım –sen ona “İlk İleti nitelendiren söz” de diyebilirsin- birdir.

Birin hangi kısmı ile illetin nitelendiğini öğrendik. Artık, altı yön içinden Bir'in kısımlarından kendisi ile illetin sıfatlandığı yönü incelemeye geçebiliriz.

Allah'ın Bir Olarak Nitelendiği Yön

I. Birlik anlamının illette bilkuvve olması mümkün değildir. Çünkü her kuvvet, ki illet de bir kuvvettir, bir fiile doğru dönük olur. Yine her kuvvet kendisindeki kuvvetin fiile çıkması için kendisini fiile çıkaracak bir illete muhtaçtır. Bu yüzden illetin malûl olması gerekir ki, bu muhaldir. O halde İlk İletteki birlik bilkuvve değildir. Binaenaleyh birlik illette zorunlu olarak bilfiil olmak durumundadır. Şöyle ki ne bilkuvve ne de bilfiil mevcut olan şey madûm olup, kesinlikle bir varlığa sahip değildir. Her var olanın ise ya bilkuvve ya da bilfiil var olması gerekir. Bilkuvve değilse kaçınılmaz olarak bilfiil var olması gerekir. [395] Şurası açıktır ki, illet için zorunlu olarak zat ile birlik anlamının var olması gerekir. Her varlığın zata bir ya da birden fazla olmak zorundaysa, birlik onun için kaçınılmaz olarak vardır. Çünkü birlik, her çoklukta mevcuttur. Çünkü çokluğun varoluşu ve mahiyeti bir araya gelmiş birlerdir.

II. İletinin mevzû yönünden de bir olduğu açıktır. Çünkü illet için birin kısımlarından hâsıl ve doğru olanın tanım olan bir olduğu ortaya çıktı. Yine bir olan tanımın tek bir zata delâlet ettiği açıktır.

III. İletinin cins, tür ve nispet yönünden bir olması muhaldir. Bu durumda geriye sayı ve tanımda bir olanın kısımları kalmıştır. Öyleyse illet mevzûda, yani tanımda birdir. Bir'in anlamını, kaç kısım olduğunu, bu kısımların neler olduğunu, hangileriyle İlk İletinin nitelendirilmesinin doğru olacağını, kaç yönü olduğunu, hangisiyle illetin var olmasının doğru olduğunu açıkladık. İllette birlik ve çokluğun aynı anda bulunmasının zorunluluğu sabit olmuş ve çokluğun, sayısı birinkine eşit kısımları olduğu da ortaya konmuştu. O halde artık doğru olanın doğruluğunu, yanlış olanın yanlışlığını açıklamaya –Bir'in kısım ve yönlerinde yaptığımız gibi- koyulabiliriz.

Allah'ın Çok Olarak Nitelendiği Kısım ve Yön

İnsan için çokluğun cins, tür, nispet, bitişik ve bölünmez olmak yönünden var olmasının muhal olduğu, Bir'in bu kısımlarının varoluşunun muhal olduğunu kendisiyle ortaya koyduğumuz burhan ile ortaya konulmalıdır. [396] Bu da İletin cins yönünden Bir olarak varolmasının muhal olduğuna ilişkin açıklamamızdan, İletin varoluşunun çok cinsler olmasının muhaliği ortaya çıkar. Onun varoluşunun çok cinsler olması, onda cins olan Bir'in manasının bulunmasını gerekli kılar. Diğer geri kalanlar hakkında da aynı şey söylenir. Böylece Bir'in kısımlarından İlet hakkında kullanılması doğru olan kısmın çokluğun kısımlarından olan benzerini İlet hakkında kullanmak doğru olur. Bu kısım da tanımsal çokluk olup, İlet hakkında doğru olan tanımsal birin dengidir. Öyleyse İletteki çokluk, tanımsal çokluktur.

Mütakallimlere Reddiye

İhtimal ki bu söylediklerimiz hakkında düşünen bazı muhalefet sevdalıları ve velvele meraklıları bu sözümüzün zâhirinden kulağa ilk geldiği anda, iyice düşünmeden, dış görünüşe bakarak ve de pireyi deve yaparak, bizi töhmet altında bırakarak, fırsatı ganimet ruhsatı da azimet bilerek canımıza okumak için hiç vakit kaybetmeyeceklerdir. [Ben derim ki] Ey adam! Bir'in kısımlarından İletin nitelenmesi doğru olan kısımdan bahsettiğinde senin burhanın onun tanımsal bir olduğuna götürür. Bunun anlamı, İletin tanımlandığı tanımın bir olmasıdır. Bu sözünde sen, çokluğun kısımlarından İlet için var olan kısmın da tanımsal kısım olduğunu zorunlu kıldın. Bu da İletin kendisiyle tanımlandığı tanımların çok olmasıdır. Bu ise pek çok büyük hatayı içerir.

I. Birinci hata, İlette birin kısımlarından olan kısmın ve çoğun kısımlarından ona olan karşılığın bir araya gelmesidir. Oysa iki mütakabilin hakikati, ikisinin aynı anda bir mevzûda bulunmamasıdır.

II. İkinci hata, İletin, tanımının bir olması yönünden tek bir zat olması, tanımlarının çok olması yönünden çok zatlar olmasıdır. Bu ise imkânsız bir çelişkidir.

III. Aynı şekilde İletin tanımı bir olduğundan, İletin çok tanım olmaması gerekir. Ne var ki, sen onun çok tanımlar olduğunu olumladın. O zaman o, hem çok tanımdır hem de çok tanım değildir. Bu da [397] bir çelişkidir. Yine sen onu bir yandan

tek tanım diğer yandan çok tanımlar kıldın. Bu durumda İletin bir tanım olması ve bir tanım olmaması gerekir ki, bu muhaldir. Kabulü bu muhali gerektiren de bu durumda kaçınılmaz olarak muhaldir. O halde senin İletin tanımsal bir ve tanımsal çok olduğuna ilişkin kabulün de muhaldir. Biz bu aceleci kimseden kastettiğimizi iyi anlamasını ve ondaki anlayışımızı ve mezhebimizi iyi kavramasını, ibarenin lâhikalarından işaret edilen hakikatlere geçmesini istiyoruz. Eğer o bizim bu problemimize yaklaşırsa, bizden ona bir iyilik geçmiş olur. Bilsin ki, tanım, herhangi bir sözdür. Söz ise, bir bileşim (*müellef*)'dir. Her bileşim birden fazla parçadan oluşmuştur. Yine bileşimin her parçası bir diğer parçasınıkinden başka bir anlama delâlet eder. Bu yüzden onda kaçınılmaz olarak iki mana, yani birlik ve çokluk birleşir. Birlik, tanımın bütünü yönündendir. Çokluk ise, tanımın birleri yönündendir. Böylece bizim burhanlarımızın götürdüğü noktanın doğruluğu ve gerekliliği ortaya çıkmış ve bu noktaya ilişkin kuşku ve şüpheler ortadan kalkmış olur.

Hristiyanlıktaki Birlik Anlayışına Dönüş

İlet için çokluğun doğru olduğu durumlar şunlardır:

I. Birisi kuvve değil, fiildir. Çünkü kuvve, yukarıda açıkladığımız gibi, kendisindekini –yani üzerinde kuvve olduğu şeyi- fiile çıkaracak bir illete muhtaçtır. [398] Bu yüzden İletsiz İletin bir illeti olması gerekir. Bu ise muhaldir. Bunun muhaliğinden, tanım bu muhali gerektirenin zıttının vücubu gerekir. Muhal, çokluğun bilkuvve olmasıdır. Tersine ise çokluğun İlet için bilkuvve olmamasıdır. Bu da çokluğun İlet için bilfiil olmasını, bilkuvve olmamasını gerektirir.

II. Bir diğeri, zat yönündendir. Zatin tanımda çok olduğu ortaya konmuştu. Çünkü çokluk, tanım için tanımın parçaları yönünden bir gerekliliktir. Tanımın parçalarının delâlet ettiği şey tanımlanan için kaçınılmaz olarak zatîdir. O halde zatî çokluk, illet için vaciptir.

III. Tanım yönünün vücubu, çokluğun kısımları üzerindeki bahsimizde açıklığa kavuşmuştu.

İlâhî Zatin Tabiat ve Sıfatları

Varolduğu sanılan her Şey Şu dört durumdan birisi üzeredir:

I. Ya hem cevheri hem de eseri açıktır. Burada eserle, sadece cevherin etkilediği ve etkilendiği Şeyi değil, cevhere bitiŐen bütün lhikaları kastediyorum.

II. Ya hem cevheri hem de eseri gizlidir.

III. Ya cevheri gizli eseri açıktır.

IV. Ya da cevheri açık eseri gizlidir.

Cevheri ve eseri birlikte gizli olana gelince, onun manasından veya levhıkından bir Şeyi tasavvur etmeye bizim için bir yol yoktur. Zihinlerimizde onunla ilgili olarak oluşan Şeylerin çoğu, dış görüntülere iliŐtirilmiŐ uydurmalar dır. Bu uydurmalar ise, cevheri ve eseri gizli Şeyden farklıdır. Bu yüzden onu varlıklardan herhangi bir Şeyle temsiline g yetiremeyiz. [399] Cevheri ve eseri birlikte açık olana gelince, buna örnek olarak ateşi zikredebiliriz. Çünkü ateşin cevheri gözle görülür ve eseri hisse açıktır. AteŐ hem cevheri hem de eseri açık olduğundan, cevherini araŐtırmaya gerek yoktur. Cevherin eserlerinden gözle görülen, ateşin Őeikliđidir. Cevheri açık eseri gizli olana gelince, buna ishal ilacı örnek verilebilir. Onun cirmi hissedilir; fiili ise ki, mideyi boŐaltmaktır, denenmeden önce gizlidir. Bu kısımda, bir Şeyin açık cevheri ile onun gizli eserine delil getirilmektedir. Cevheri gizli eseri açık olana gelince, buna örnek olarak nefis, akıl ve Yüce Yaratıcı'yı ve mıkna tısın demiri ekmesindeki sebebi zikredebiliriz. Çünkü mıkna tıs, zatı açık olmayan eseri ise, yani demiri çekmesi, açık olandır. Bu kısımda ise, bir Şeyin açık eserinden hareketle onun gizli cevherine delil getirilmektedir. Bir sıfatın onun için olumlanmasının veya olumsuzlanmasının doğruluğu ancak eserleri yönünden anlaşılabilir. Eseri varoluŐunu gerektiren olumlanır, kaldırılmasını gerektiren olumsuzlanır. Ancak açık olan ve bilinen Şu ki, Şanı yüce Yaratıcı bu dört çeŐitten ancak dördüncüsüdür. Çünkü O'nun cevheri gizli olup mahiyeti idrak edilemez. Yaratıklarındaki eserleri ise açık olup gizlenemez. Yaratıklarındaki almetleri gözükmekte olup olumsuzlanamaz. Eserleri ile görülenin olumlanması gerekir. Fiillerinin ortadan kaldırdığı Şeyin ise O'ndan olumsuzlanması gerekir. Kendisine Şüphenin karıŐamayacađı Őeylerden birisi, O'nun yaratıklarının önce yok iken sonradan var olması, O'nun cömertliğini ve kudretini gerekli kılmaktadır.

Allah'ın Sıfatları

Cömertliğe gelince, bu, önceden yok iken sonradan var olan her şeyin kaçınılmaz olarak kendisini yokluktan varlığa [400] çıkaracak bir illet gerektirmesi yönündendir. Bu illet ise zorunlu olarak ya o şeyin zatı olması gerekir - ki bu muhaldir - ya da başkasıdır. Bu da onun zatının aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektirir.

Yok olması, sonradan var olduğu içindir. Var olması ise, kendi zatının illeti olarak kabul edilmesi yönündendir. İlet eğer malûlünü yaratmayı kararlaştırmış ise, mevcut olması zorunlu olur. Bırakın madûmun bir şeyin varlığının sebebi olmasını, kendisinin var olmasının tasavvuru bile imkânsızdır. O halde mahlûkun illetinin yine mahlûkun zatı olması da imkânsızdır. Sonuç olarak onu bir başkası var etmiştir. İlet malûlünün varlığını zorunlu olarak ya kendi zatının illetinden başkası olarak gerektirir ki, bu durumda fiili zatî olmaz, ya da malûlünün varlığını zatı gerektirir ki, bu durumda fiil zatî olur. Bu ikincisi ile fiilin onun zatından sudur etmesini kastediyorum. Buna örnek olarak ateşin ısıtma fiilini, karın soğutma fiilini, Güneş'in de aydınlatma fiilini zikredebiliriz. Bu yüzden onun fiili ve zatı birlikte var olur ve biri diğerinin önüne geçemez. Biri ortadan kaldırıldığında diğeri de kalmaz. Çünkü ateşin zatı var olduğunda ısıtması vardır; ısıtması var olduğunda da zatı vardır. Soğutma ile kar ve aydınlatma ile de Güneş arasındaki ilişki de böyledir. Bununla birlikte yaratıkların varoluşları yokluklarından sonra gerçekleşmiştir. Onların şanı yüce Yaratıcısı ise, onların yokluğu halinde de vardır. Bunun delili ise, “yaratık” ismi ile işaret ettiğimiz bütün şeylerin ya “birden çoktur” olarak isimlendirilir olması ki bunlar küllîler, cinsler ve türler gibi genel durumlardır, ya da “birden çoktur” olarak isimlendirilememesidir ki bunlar da şahıslar ve biricik durumlardır. [401] Şurası açıktır ki, genel ve küllî durumlar varoluşlarında kendilerinde var olacakları şahıslarına muhtaçtırlar. Şöyle ki, kendi zatlariyla var olan şeyler ancak şahıslardır. Genel durumlara gelince, onların temeli ve zatî varoluşları cüz'iyetlerinde ve şahıslarındadır. Çünkü Zeyd, Abdullah, Halit, şu at, şu sığır, şu karga, şu ağaç, şu ağacın kökü, şu taş gibi şahıslar önceden yok iken sonradan var olmuşlardır. Şöyle ki, biz onlardan herhangi birini düşündüğümüzde, önceden yok iken sonradan var olduğunu görürüz. Bu da o şeyin burhan ve beyan zahmetine girmeksizin açıkça görünmesindedir. Bu durumda şu açıktır ki, var olmak için şahıslara muhtaç olan ve

şahıslar var olmaksızın var olamayan şeyler de, [yani küllîlerde] yokken sonradan meydana gelmiştir. O halde kendilerine “yaratık” ismiyle işaret edilen şeyler, küllîleri ve cüz’leriyle yok iken sonradan var olmuşlardır. Durum böyle olunca mahlûkâtın illetlerinden olan varoluşları, zatî bir varoluş değil, irâdî bir varoluştur. Bir şeyi iradesi ile varlığa getiren kişinin o şeyi irade etmesi, ya zorunluluktan dolayı değildir, ya da zorunluluktan dolayıdır. Buna istemediği bir şeyi yapmaya bir zorba tarafından zorlanan kimsenin ve dar hapishanelere zorla tıklanan bir kimsenin durumunu, ya da evlâdını öldürmeye zorlanan bir kimsenin bu fiili işlemediği takdirde acıklı bir azapla karşılaşacağından dolayı bu fiili işlemediğini örnek verebiliriz. İlk İletin işlediği fiili yapmaya zorlanmış olması çirkin bir muhaldir. Böyle olursa, İlk İletin zorlayan, malûlünün varoluşunda illet olur ve yine o, İlk İletin malûlünü varlığa getirmesinde illet olur. Bu da İlk İletin hem illetli, hem de illetsiz olmasını gerektirir. İletli olması, İlk İletin fiilini varlığa getirmek için illet olmak zorunda olarak kabul edilmesinden dolayıdır. [402] Bu da İlk İletin fiile nispetinin, âletin (*edât*) o aletle fiilde bulunana nispeti gibi olmasındandır. Şurası açıktır ki, fail, mefulün âletle işlediği fiilinde âletin muharrikidir. O halde fail, âletin hareket etmesinde ve hareket ettirmesinde illettir ve âlet için illettir. İlk İletin illetsiz olmasına gelince, bu onun zatı yönündendir. Çünkü İletlerin İletinin özelliği, illetli olmamasıdır. O halde İlk İlet hem illetli hem de illetsizdir ki, bu muhaldir. İletin zorlanmış olarak tanımlanması, onun zorlayıcısının hem var hem de yok olmasını gerektirir. Var olması kabul yönündendir. Çünkü İlk İlet kendisi dışındakileri varlığa getirmeye zorlanmış olursa, onun zorlayıcısı kaçınılmaz olarak var olur. Çünkü yokun zorlayıcı olması mümkün değildir. Yok olması açıkladığımız gibi, kendisi dışındaki şeyi, o şey yokken varlığa getirmiş olması yönündendir. Bu durumda İlk İletin zorlayıcısı kaçınılmaz olarak yoktur. Aksi takdirde zorlayıcının yokluktan sonra var olması mümkün olmazdı. Yine kaçınılmaz olarak zorlayıcısı, vardır. Aksi takdirde o şey, İlk İletin kendisini yaratmaya zorlayamazdı. O halde zorlayıcı hem mevcuttur hem de mevcut değildir. Bu ise çelişkidir. Kabulü bu muhali gerektiren de muhaldir. Şöyle ki, illetin malûllerini varlığa getirmesi, bir zorlayıcının İletin zorlaması ile değildir. Bu yüzden o, muhaldir; karşıtı ise gerçektir. Yani İletin malûllerini varlığa getirmesi, bir zorlayıcının onu zorlaması ile değildir. Eğer İlet malûllerini zorlama olmaksızın bir ihtiyar ile varlığa getiriyorsa, bu zorunlu olarak İletin malûllerini varlığa getirmesinin cömertlik ile olmasını gerektirir. Kudretin

İllet için varlığı, kudretin “bir şeyi yapma ve yapmama gücü” anlamında olması yönündendir. Eğer İlet malûlünü varlığa getirmiş ise, İlet malûlünü varlığa getirmeye gücü olmadığı düşünülemez. Onu varlığa getirmekten vazgeçmeye gücü yetmiyorsa, iki durumdan birisi söz konusu olur: O malûlün varoluşu ya yokluktan sonra gerçekleşmiştir [yani yokluk onun varlığına sebkât etmiştir], ki bu bizim görüşümüzdür, ya da varoluşu yokluktan sonra gerçekleşmiş değildir [yani yokluk onun varlığına sebkât etmemiştir]. Bu durumda malûller hem yokluktan sonra var olmuş hem de yokluktan sonra var olmuş değildir [yani yokluk onun varlığına hem sebkât etmiş hem de sebkât etmemiştir]. Bu da muhaldir. [403] I. Yokluktan sonra var olmasına gelince, bu şunun açıkça görülmesindedir: Şahısların bir kısmı bir zaman yok olup bu yokluktan sonra var olmuşlardır ve var olduktan sonra da yok olmuşlardır. Bu delil, malûllerin geri kalan kısmının, yani küllîlerin yok iken var olduklarına ve var iken de yok olduklarını da gösterir.

II. Yokluktan sonra var olmuş olmamasına gelince, bu, illetin malûllerini varlığa getirmekten geri durma gücünden yoksun olarak kabul edilmesinden dolayıdır. O halde malûller, yokluktan sonra var olmuşlardır ve yokluktan sonra var olmuş değildirler. Bu da muhaldir. Bu kabul de şu muhali, yani illetin kâdir olmamasını gerektirmektedir. Bu durumda illet zorunlu olarak kâdir olmayandır. Yaratıkların varlığı rasgele olmayıp, onlar son derece özenli ve sağlam bir varoluş üzere bulduklarından, onlardaki amaç ve hikmetin eserleri açıkça görülür olmalıdır. Yaratıkların cüzlerinden her birinin cevheri, sayıları, miktarları, şekilleri, nispetleri, konumları, düzenleri, nasipleri, onlar için varolan şeyleri, yerleri, zamanları, fiilleri, infialleri, bütün zatî levâhık ve levâzım ile birlikte olabilecek en üstün bir hazırlık üzeredir ve onların varoluş amaçlarını gerçekleştirmek için en elverişli durumdadır. Nitekim bunu Yunanlı filozoflar ve onlardan felsefe alan yeniler kitaplarında ayrıntılı olarak açıklamışlardır. Bu yüzden bu konuyu burada uzun uzadıya tekrar anlatmaya gerek yoktur. Bununla birlikte eşyanın yaratıldığı gayeye götürmesi gerçeği hisle idrak edilir. Yaratıkların sağlam ve özenli bir hal üzere bulunması, ancak maksadını ve amacını bilen, hikmetli ve bilgili birisi tarafından. Durum böyle olunca, İlet zorunlu olarak cömertlik ve kudretle birlikte hikmetle de vasıflanması gerekir. Zira O’nun eserleri mahlûkatta bulunmaktadır. Tersî düşünülemez kadar açık olan bir şey varsa, o da cömertliğin

anlamının hikmetin anlamından, kudretin anlamının da diğer ikisinin anlamından başka olduğudur. Yine açık olan bir şey var ki, mahlûkatın zatlarının varlığı şanı yüce Yaratıcı'nın bu üç eseri ile tekâmül eder ve var olmak için onlar bir dördüncü manaya ihtiyaç duymazlar. [404] Bu durumda varlıkları ile yüce Yaratıcı'ya şahitlik eden sıfatlar, Yaratıcı'nın yaratıkların oldukları hal üzere var olmak için kendilerine muhtaç olup onlarla başkalarından müstağni oldukları, yine yaratıklardaki açık eserleridir. Bu sıfatlar da şu üçüdür; cömertlik, hikmet ve kudret. Bu sıfatlar üçten az da olamaz. Çünkü bunlardan hangisi hafzedilirse, hafız o sıfatın yaratıklardaki eserinin de hafzını gerektirir. Onu hafzetmek ise inatçılıktır. Onun gerektirdiğini hafzetmek ise yanlışır. Sıfatlar, bu üçünden fazla da değildir. Çünkü yaratıkların oldukları hal üzere var olmaları için adı yüce Yaratıcı'nın eserlerinden zikri geçenler dışında bir başka esere ihtiyaçları yoktur. Aksine yaratıkların üzerinde buldukları sağlamlık ve güzellik üzere varoluşları sadece bu eserlerle tekemmül etmiş olur. Böylece şanı Yüce Yaratıcının sıfatlarının sayısı sabit olur. Bunlar cömertlik, hikmet ve kudret olmak üzere üç tanedir. Açıklamak istediğimiz şey budur. Bu sözden tam olarak hedeflediğimiz de budur. Bu hedefe ulaştığımızı göre, makalemizi cömertlik, hikmet ve kudret sahibi, adalet sahibi, bize akı veren Allah'a aralıksız ve daimi biçimde güzel tevfikinden dolayı hamd ederek sona erdirelim. O'na güvenirim, O'ndan yardım isterim. O bana yardımcı olarak yeter. Şükür, hak ettiği biçimde O'nadır.