

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI**

YAHYA İBN ‘ADİ’NİN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Mehmet Nesim DORU

Ankara-2007

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI**

YAHYA İBN 'ADİ'NİN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Mehmet Nesim DORU

Tez Danışmanı
Prof.Dr.Mehmet Bayrakdar

Ankara-2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

YAHYA İBN ‘ADİ’NİN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı _____

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

Doru, Mehmet Nesim, Yahya İbn ‘Adi’nin Metafizik Görüşleri, Doktora Tezi,
Danışman: Prof.Dr.Mehmet Bayrakdar, 196 s.

ÖZET

İslam filozoflarından Fârâbi’nin öğrencisi olan Yahya İbn ‘Adi, Süryani/Yakubi bir düşünür olmasına rağmen onuncu yüzyıl İslam düşüncesinin önemli bir filozofudur. Çalışmamızda onun eserlerinde dağınık ve gelişigüzel sıralanmış metafizik görüşlerini bir araya getirip onları analiz ettik.

Araştırmanın birinci bölümünde filozofumuzun varlık görüşleri ele alınmıştır. İbn ‘Adi, İslam filozoflarının “zorunlu varlık” fikrine kendi metafizik yorumlarında yer vermediği için “Bir” meselesine de İslam filozoflarından farklı yaklaşmıştır. Varlık görüşlerinde her ne kadar tanımsal monizme yanaşmışsa da realitede plüralist bir yaklaşım sergilemiştir. Bu durum onun daha çok sansüalist bir filozof olduğunu ortaya koymuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde İbn ‘Adi’nin Tanrı anlayışı inceleme konusu yapılmıştır. Filozofumuzun bu meselede din ve felsefeyi uzlaştırmayı temel ilke olarak kabul eden Fârâbi’nin izinde olduğu görülmüştür. Onun bu meseleye iddia edildiği gibi bir teolog olarak değil aksine bir filozof olarak yaklaştığı ortaya konulmuştur. Tanrı’nın cömertlik, kudret ve hikmet gibi niteliklerini ontolojik anlama kavuşturma teşebbüsü onun düşüncelerine özgünlük kazandırmıştır.

Üçüncü bölümde İbn ‘Adi’nin Hristiyan metafiziğinin önemli problemlerinden olan teslis ve enkarnasyon meselesine nasıl yaklaştığı incelenmiştir. İbn ‘Adi, bu düşünceleri birçok analogi ile açıklamıştır. Özellikle enkarnasyon meselesinde Nesturilerle girdiği uzun tartışmalarda bu düşünceyi

aklıleştirme çabası dikkat çekici bulunmuştur. Ancak bütün çabasına rağmen bu düşüncelerin bir muamma olarak telakki edilmesinin de önüne geçememiştir. Bu analizlerinin sonunda filozofumuzun da bir fideist tavır geliştirdiği görülmüştür.

Çalışmanın son bölümünde ise İbn 'Adi'nin yaratma meselesine nasıl yaklaştığı ele alınmıştır. Filozofumuzun bu konuda Aristoteles ve yaratmayı südur ile açıklayan İslam filozoflarından farklı olarak yoktan yaratmayı kabul ettiği görülmüştür. İbn 'Adi'nin yaratma ve Tanrı-âlem meselesinde kafasının net olmaması sonucu bu konuda da fideist bir yaklaşım sergilediği ortaya konulmuştur.

Sonuç itibariyle İbn 'Adi'nin, İslam felsefesinin en parlak döneminde ortaya çıkmış ve Hristiyan/Süryani düşüncesini felsefeleştirme teşebbüsünde bulunmuş ve bu teşebbüsünde de büyük ölçüde başarılı olmuş bir filozof olarak telakki edilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir.

Doru, Mehmet Nesim, Yahya İbn ‘Adi’s Metaphysical Opinions, Doctora’s Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, 196 p.

ABSTRACT

While Yahya İbn ‘Adi, the student of Farabi who was one of the Islamic philosophers, was a Assyrian/Yaqubi thinker, he was also an important philosopher of Tenth Century Islamic Thought. In our study we compiled the metaphysical ideas that were collocated disorderly and desultory in his works and analyzed them.

In the first chapter of our research, the existence views of our philosopher were considered. Since he did not give place to the “compulsory existence” thought of Islamic philosophers in his own metaphysical interpretations, İbn ‘Adi approached the issue of “One” differently from Islamic philosophers. Although he has got close to definitional monism in his existence views, in reality he exposed a pluralist approach. This proves that he was rather a sensationalist philosopher.

In the second chapter of the study, Ibn ‘Adi’s understanding of God was investigated. In this issue it is seen that our philosopher was a follower of Farabi who was conceiving to compromise religion and philosophy as a basic principle. It has been showed up that he approached to this issue not as a theologian, once being claimed, rather as a philosopher. The attempt of giving an ontological meaning to the qualities of God like bounty, power and wisdom earned originality to his thoughts.

In the third chapter, it is examined how İbn ‘Adi approached the issues of trinity and incarnation which are the important problems of Christian metaphysics. İbn ‘Adi explained these thoughts with many analogies. Especially in the issue of incarnation, in his longstanding discussions with Nestorians, his effort to rationalize this thought has been found interesting. However, despite of all his effort, he could not prevent these thoughts from being considered as riddle. At the end of these analyses, it is found that our philosopher has also developed a fideist attitude.

In the final chapter of the study, how İbn ‘Adi approached the issue of creation is examined. In this issue it is found that our philosopher, different from Aristoteles and Islamic philosophers explaining creation with *südur*, accepted creating from non-existence. It was showed up that in this issue İbn ‘Adi also exposed a fideist approach as a result of that his mind was not clear at the point of creation and God-universe.

In conclusion, it is emphasized that İbn ‘Adi should be regarded as a philosopher who has emerged in the most splendid period of Islamic philosophy, attempted to philosophize the Christian/Süryani thought and largely been successful in this attempt.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	V
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI.....	1
B. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI	8
C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	11
I. BÖLÜM: YAHYA İBN 'ADI'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ	21
I.1. Zorunlu ve Mümkün Varlık.....	21
I.2. Zorunlu Varlığın Birliği Meselesi.....	34
I.3. Sebepler Nazariyesi	60
I.3.a. Maddi Sebep	62
I.3.b. Formel Sebep	62
I.3.c. Etken Sebep	63
I.3.d. Ereksel Sebep.....	64
II. BÖLÜM: YAHYA İBN 'ADI'NİN TANRI ANLAYIŞI	66
II.1. Tanrı Tözdür	66
II.2. Cisim Değildir	73
II.3. Cömerttir	74
II.4. Kudretlidir ve Hikmet Sahibidir	78
II.5. Ezelidir	80
II.6. Zatını Bilir	81
II.7. Zat, Mertebe Ve Şeref Bakımından Öncedir	85
III. BÖLÜM: YAHYA İBN 'ADI'DE TESLİS'İN VE ENKARNASYON'UN FELSEFİ KANITLARI	91
III.1. Yahya İbn 'Adi'de Teslis Analogileri.....	103
III.1.1. Ayna Analogisi:	103

III.1.2.Akıl, Akleden ve Akledilen Analogisi.....	104
III.1.3.Güneş Analogisi.....	108
III.1.4. Teslis Konusunda Yahya İbn 'Adi'nin İslam Filozofu Yakub b. İshak el-Kindi'ye Reddiyesi.....	117
III.2. Enkarnasyon (Teennüs) Analogileri	132
III.2.1. Demir Analogisi.....	134
III.2.2. Bilen ve Bilinen Analogisi.....	135
III.2.3. Enkarnasyon Konusunda İbn 'Adi'nin Nesturiler'e Reddiyesi:	138
IV. BÖLÜM: YAHYA İBN 'ADİ'YE GÖRE TANRI-ALEM İLİŞKİSİ	147
IV.1. Hareket.....	148
IV.2. Mekan	158
IV.3. Zaman	167
IV.4. Yaratma Meselesi.....	172
V. SONUÇ.....	183
VI. KAYNAKÇA.....	186

ÖNSÖZ

İslam felsefesinin gelişim sürecinde katkısı olan önemli unsurlardan biri de Süryani unsurudur. İslam felsefesinin tarihsel ve doktrinel açılımını izah etmek için Süryani filozoflarının katkısını betimleyici bir tarzda ortaya koymak gerektiği düşüncesinden hareket ederek Yahya İbn ‘Adi’nin metafizik görüşlerini inceleme konusu olarak seçtik. Bu araştırma, aynı zamanda İslam felsefesinin açılımcı karakteri sayesinde Süryani unsuru dâhil tüm unsurları nasıl absorbe ettiğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

İslam felsefesi ile ilgili araştırmaların en dikkat çekici yönü, kuşkusuz İslam düşüncesinin metafizik inşasıdır. İslam felsefesinin kendi başına bir sistem kurması sürecinde sahip olduğu baskın karakterinin diğer düşüncelerin de dönüşümüne zemin hazırladığı gerçeği, bu araştırmanın en önemli vurgularından biri olmuştur.

Yahya İbn ‘Adi’yi diğer Süryani filozoflardan önemli kılan yönü, sahip olduğu geniş birikimi ile İslam filozoflarının metafizik sistemlerine alternatif bir sistem kurma teşebbüsüdür. İbn ‘Adi’nin bu teşebbüsünü analiz etmek, bize İslam felsefesinin tarihsel seyrini ve metafizik sistemini açıklamada yardımcı olacaktır. Bu sebeple onun metafizik görüşlerini ortaya koyarken mutlaka o dönemin hâkim düşüncesi olan İslam felsefesi ile olan bağlarını da ortaya koymak gerekir. Onun düşüncelerini gerek etkilendiği gerekse etkilediği İslam filozoflarının düşünceleri ile beraber ortaya koyma iradesi, bu araştırmamızda bağlı olduğumuz temel bir ilke olmuştur.

İbn ‘Adi’nin metafizik düşüncelerinin şimdiye kadar derli toplu bir biçimde ele alınmamış olması bu araştırmayı yapmamıza birinci derecede sebep olmuştur. Bu durum bizi teşvik etmiş aynı zamanda çalışmamıza özgünlük de kazandırmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, filozofumuzun varlık görüşünü açıklamak gayesi ile onun zorunlu ve mümkün varlık, zorunlu varlığın birliği meselesi ile sebepler nazariyesi hakkındaki düşüncelerini ortaya koyduk.

İkinci bölümde, Yahya İbn 'Adi'nin Tanrı'nın zâtı ve nitelikleri ile ilgili düşüncelerini ortaya koymak suretiyle, onun Tanrı düşüncesini analiz etmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde ise, İbn 'Adi'nin Hristiyan metafiziğinin temel problemlerinden olan teslis ve enkarnasyon düşüncesi ile ilgili görüşlerini ortaya koyduk.

Dördüncü ve son bölümde ise, filozofumuzun hareket, mekân ve zaman meseleleri etrafında âlem görüşünü ve buna bağlı olarak yaratma meselesini nasıl ele aldığını ve nihayetinde Tanrı-âlem ilişkisi hakkında ne düşündüğünü incelemeye çalıştık.

Bu çalışmayı yaparken doğrudan İbn 'Adi'nin kendi eserlerine başvurup, onun metafizik düşünceleri ile ilgili kanıtlarını ve görüşlerinin tutarlılığını tarafsız bir biçimde ortaya koymaya gayret ettik.

Son olarak bu çalışmanın ortaya çıkmasında araştırmamın başından beri bana yardımlarını esirgemeyen ve düşünsel ufku için düşüncelerini benimle paylaşan hocam Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR'a, Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ'a ve Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ'ye ve araştırmayı okuma ve tartışma lütfunu bana sunan Doç. Dr. Şahin FİLİZ'e ve Yard Doç. Dr. Gürbüz DENİZ'e teşekkür ederim.

Mehmet Nesim DORU

Ankara-2007

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.y.	Aynı yer
a.g.m.	Adı geçen makale
a.m.	Aynı makale
Ans.	Ansiklopedi
bkz.	Bakınız
B.t.y.	Basım tarihi yok
B.y.y.	Basım yeri yok
C.	Cilt
ev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör(ler)
Fak.	Fakülte (si)
h.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
İst.	İstanbul
K.	Kameri
Krş:	Karşılaştırmız
md.	Maddesi
M.	Miladi
M.Ö.	Milattan Önce
M.S.	Milattan Sonra
nşr:	Neşreden
öl.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
Ş.	Şemsi
thk	Tahkik
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
Ün.	Üniversite (si)
Yay.	Yayınevi / yayınları

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Araştırmanın konusu “Yahya İbn ‘Adi’nin Metafizik Görüşleri” olunca, Yahya İbn ‘Adi (öl. 974) ve metafizik konuları araştırmanın kapsamına girmektedir.

Öncelikle ifade edilmeli ki sözkonusu ettiğimiz filozof Hristiyan/Yakubi olup onuncu yüzyıl İslâm felsefesinin özgün eserler vermeye başladığı bir dönemde İslâm filozofu Fârâbi’nin şakirdi olmuş bir filozoftur. Araştırmamızın konusunu daha iyi aydınlatmak için onuncu yüzyıl İslâm düşüncesine ve bu düşüncenin kaynaklarından biri olması yönüyle Süryani çevirmen ve filozofların genel etkisine göz atmakta yarar vardır.

Antik Yunan kültürünün doğuya doğru yayılmasında İskender’in doğu seferinin yeri ne kadar büyükse, Helenizasyon sürecinin önemli bir unsuru olan Süryanilerin de payı kuşkusuz o kadar büyüktür. Bu süreçte Aristoteles’in *Organon* adlı mantık külliyyatının bir kısmı, Antakya Okulundan Probos (öl.304), Urfa Okulundan İbas (öl. 457), Kınışrin (bugünkü Cerablus) Okulu bilim adamlarından Severiyos Sebuht (öl. 667) ve Ra’sü’l-‘Ayn (Ceylanpınar) Okulundan Ra’sü’l-‘Aynlı Sargis (öl. 536) tarafından Süryanice’ye çevrilmiştir. Ancak, bu çeviri etkinliği sistemli ve kendini aşabilecek, dolayısıyla bir sıçrama ile mantık üzerine kurulacak bir metafizik sistemden uzak kalmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri bizce, kilise etrafında bir araya gelen entelektüel birikimin toplumsal köklerinin zayıf hatta kopuk olmasıdır. Süryani düşüncesinin epistemolojik gereksiniminin ve felsefi aklının ancak mantık eserlerinin çevrilmesine ihtiyaç duymuş olması da ikinci sebeptir. Zira bu dönemde bir Süryani için felsefenin, teolojik ihtilaflarla parçalanmış

yapıların birbirini heretik olarak telakki etmeleri sonucu ötekiye karşı öne sürülecek ‘rasyonel’ kanıtlara karşılık geldiği söylenmelidir. Nitekim çevrilen eserlerin hemen hemen *Kategoriler*, *Peri Hermenias* ve *Topikler* etrafında dönüp dolaşması bu dönemlerde teolojik ihtilafların yoğunluğunu ve tartışma sanatında kullanılan diyalektiğe duyulan ihtiyacı göstermektedir.

İslâm düşüncesinde Süryani etkisinin en önemli göstergelerinden biri de yukarıda bahsedilen etkinliğin kurumsallaştığı önemli kültür merkezlerinin varlığıdır. İskenderiye okulundan başlamak suretiyle Antakya, Urfa, Kınışrin, Harran, Ra’sü’l-‘Ayn, Nusaybin ve Cündişapur gibi önemli kültür merkezlerine uzanan ve sayılarının ellinin üstünde olduğu tespit edilen merkezlerin varlığı¹ Süryanilerin ne denli bir kültür havzasının bir parçası olduğunu göstermektedir. İlk defa felsefi kanıtlar kullanarak İsa’nın insani yönünün vurgulanmasını İskenderiye Akademisinden Origenes (185-254)’e borçlu olduğumuzu hatırladığımızda, Arius ve Nestoryus’un çabalarıyla yaygınlık kazanan Nesturi düşüncesi ile bunun karşısında yer alan Yakubi anlayışı ve kalkedoncu batı kilisesi ile doğu kilisesinin arasındaki ideolojik-teolojik ihtilaf bizi bu okulların rollerini hesaplamaya götürmektedir. Ancak, bu noktada bu ayrılığın taraflarının düşünsel kimliği üzerinde durmak araştırdığımız konunun sınırları ile daha yakından ilgilidir.

Süryaniler için düşünsel yolculuklarının en önemli duraklarından biri şüphesiz İslâm devletleri dönemleridir. İskenderiye’den Cündişapur’a uzanan ve bir kolu da daha önce Antakya-Harran ve Tikrit yolunu izleyen birikim tüm canlılığı ile Daru’s-Selam’da (Abbasiler Bağdatı) ‘temsil’ edilmiştir. Cündişapur yolunu izleyenlerin Pers, Hint ve Uzakdoğu kültürünü de içine alarak geldiklerini, buna

¹ Nesim Doru, *Doğu’dan Batı’ya Köprü: Süryaniler*, Dipnot Yay., Ank., 2007, ss.33-89.

karşılık Harran yolunu takip ederek Bağdat'a ulaşanların da pagan kültüre aşinalığı ile vardıklarını belirtmekte fayda vardır. Süryaniler, Bağdat'ta belki de tarihin tanıklık ettiği en büyük çeviri hareketinin önemli bir parçası olarak rol aldılar. İslâm toplumunun belirli ve spesifik bir grubuna ait olarak değil, aksine toplumun tüm taraflarınca yürütülen bir etkinliğin 'aracı' unsuru olan Süryaniler'in bu dönemde bu rolde olmalarının kendilerine ve kaynak kültür olan Yunan düşüncesine çıkarılacak bir payın varlığından hareketle çeviri etkinliğinin doğurduğu kültürel birikimde Yunan ya da Süryani kültürünün belirleyiciliği iddia edilemez. Tam aksine burada üstünlük/baskınlık tamamen alıcı kültüre aittir ve İslâm (İmparatorluğu); kaynak, aracı ve heterodoks tüm unsurları içine alarak eritmiştir.²

-İslâmlaştırılmış- "antikitenin ekümenliği" ideali etrafında bir araya gelen unsurlardan bahsediyor oluşumuzdan, bu unsurların tek başına bir sistem ve kurgu sahibi olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Burada, Zerdüştler ne kadar Zerdüşt, Sabiiler ne kadar Sabii, Helen ne kadar Helen ise; Süryaniler de o kadar Süryanidir. Abbasiler dönemi çeviri hareketinin bir parçası olmaları, tek başına bir sistem olarak kendilerinden bahsetmemize olanak tanımamaktadır. Zira Huneyn İbn İshak, Sabit İbn Kurra, Yahya İbn 'Adi ve Kusta İbn Luka gibi çevirmenlerin ve düşünürlerin çabaları ancak İslâm kültür ve birikiminin açılımcı ve iradeci kimliğini açıklayabilir. İçinde buldukları "yoğunlaştırılmış kültür ikliminden" bağımsız olarak ele alınacak çevirmenler ve düşünürler olasılıkla bugün bahsettiğimiz konumdan farklı olarak daha geri planda olacaklardı. Çünkü tek başına Süryani düşüncesi ve zihinsel-kültürel kapasitesi, bu denli epistemolojik, metafizik ve ekümenik karakterden

² Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İst., 2003, ss.121-146.

uzaktır. Bu açıklamalar ışığında Hristiyan (ya da başka bir din mensubu) bir filozofun İslam kültüründe yetişmiş bir filozof olarak kayıtlara geçmesi şaşırtıcı gelmemelidir. Yahya İbn ‘Adi de söylediğimiz bu anlamda İslam kültürü içinde yetişmiş bir filozof olarak anılmayı hak etmiştir.³

Yahya İbn ‘Adi’yi bizim için önemli kılan bir sebep de onun hocaları olan Ebu Bişr Metta İbn Yunus (öl.940) ve Fârâbi’nin (öl.950) ardından Bağdatta Aristotelesçi okulun başına geçmesidir.⁴ Bu okulda Müslüman, Hristiyan ve Yahudi birçok ilim adamının Yahya İbn ‘Adi’nin elinde yetişmesi onu İslâm felsefesi tarihi içinde ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Ebu Süleyman es-Sicistani (öl. 1001), İsa b. Ali (öl. 1001) ve Ebu Hayyan et-Tevhidi (öl. 1023) gibi İslâm filzoflarının yanı sıra İbn Zur’a (öl.1008), İbn Hammar (öl.1017), Ebu Ali es-Samh (öl. 1027) gibi Hristiyan düşünürler “Yahya İbn ‘Adi Okulu”⁵ nun en önemli simalarıdır. Bu okulun en önemli işlevi kuşkusuz İslâm devlet ve toplumunun ihtiyacı olan kültürel ortamı sağlamak ve bunun için Arapça dışındaki diğer dillerden, özellikle Yunanca ve Süryanice yazılmış eserleri Arapçaya kazandırmaktır. Bu amaçla bu okulun yöneticisi olan Yahya İbn ‘Adi başta olmak üzere tüm düşünürler hem çeviri etkinliğine katkıda bulunmuşlar⁶ hem de bu etkinliğin yarattığı felsefi düşüncelerini

³ Şahin Filiz, “Yahya İbn ‘Adi”, *Süryaniler Ve Süryanilik*, ed. Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yay., Ank., 2005, c.4, s.194.

⁴ Joek L. Kraemer, *Humanism in The Renaissance of İslâm*, Leiden, 1986, s. 105.

⁵ Mohd Nasır b. Omar, “Christian Translators in Medieval İslâmic Baghdad: The Life And Works of Yahya İbn ‘Adi” *The İslâmic Quarterly*, vol: XXXIX/1, London, 1995, s. 173.

⁶ Yahya İbn ‘Adi’nin çevirdiği bazı eserler şunlardır: Aristoteles’ten; *Kategoriler (Yunanca’dan Arapça’ya)*, *Topika (Yunanca’dan Arapça’ya)*, *Poetika*, *Sofistika*, *Fizik*, *Meteorologia*, *Kitab us-Sema*, *De Anima*, *Historia Animalum* (Süryanice’den Arapça’ya), Platon’dan *Devlet*, *Timaious*,

ortaya koymuşlardır. Bu yönüyle İbn ‘Adi’yi sadece çevirmen olarak değil aynı zamanda bir filozof olarak da görmek gerektiğinin altını çizmek istiyorum.

İbn ‘Adi’nin felsefi görüşleri ile ilgili İsam felsefesinin doğrudan ve dolaylı eserlerinde birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimi kaynaklarda felsefede “döneminin yıldızı”⁷ ve “Fârâbi’den sonraki tek merci”⁸ gibi ifadeler kullanılmış, kimi kaynaklarda ise ya kendisinden hiç bahsedilmemiş⁹ ya da sahip olduğu metafizik görüşleri küçümsenmiştir.¹⁰ Hristiyan kaynaklarda ise Yahya İbn ‘Adi’nin filozof kişiliğine vurgu yapılmış, onun Kutsal Kitab’ı sembolik olarak ve Aristoteles’in *Analitiklerine* göre tefsir etmesinden, Tevhid kavramını Aristoteles’in *Fizik ve Metafizik* eserlerine göre işlemesinden, teslisi de Aristoteles’in akıl analogisine ya da Proclus’un üçlüsüne (cömertlik, kudret ve hikmet) göre ele almasından bahsedilmiştir.¹¹ Kuşkusuz Hristiyanların İbn ‘Adi’yi Graf’ın ifadeleriyle söylemek gerekirse “Hristiyan şarkın âlimler göğünde ilk görkemli yıldızı”¹² olarak gördüğü açıktır.

Yasalar (Yunanca’dan Arapça’ya). Bkz: Gerhard Endress, *The Works of Yahyâ İbn ‘Adî*, Wisbaden, 1977, ss. 25-8; Mübahat Türker, “Yahyâ İbn ‘Adi Ve Neşredilmemiş Bir Risalesi” *D.T.C.F. Dergisi*, XIV, 1-2, 1956, ss.89-90.

⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru’l-Marife, Beyrut, 1994, s. 324.

⁸ Samir Khalil, *Makale Fi’t-Tevhid Li-Şeyh Yahya İbn ‘Adi*, El-Mektebetu’l-Pavlosiyya, Cunevh ve el-Ma’hedu’l-Babevi eş-Şarki, Roma, 1980, s.20.

⁹ Mesela M.M. Şerif’in editörlüğünü yaptığı *İslâm Düşüncesi Tarihi* adlı eserde İbn ‘Adi’den hiç bahsedilmemektedir.

¹⁰ Ebu Hayyan et-Tevhidî, *Kitab el-İmta’ ve’l-Muanese*, nşr: Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, M. Aşriyye, Beyrut, 1953, s. 37.

¹¹ Samir Khalil, *a.g.e.*, s.45.

¹² H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İst., 2001, s. 40.

Yahya İbn ‘Adi, Orta Çağ İslâm filozoflarından biri olduğuna göre, onun en dikkat çekici görüşlerinin metafizik alanda olması doğaldır. Çünkü Antik Yunan’da ve Orta Çağda metafizik disiplini, bir filozofun sahip olduğu sistemin en önemli kısmını oluşturmuştur. Bir filozofun sistemini ve eşyayı okuma biçimini anlamak ve o filozofun sahip olduğu diğer görüşlerini daha net ortaya koymak için öncelikle onun metafizik görüşlerini ortaya koymak gerekmektedir. Dahası metafizik disiplini fizik, epistemoloji ve mantık disiplinlerinden ayrı görülmemiş ve bir bütün halinde metafizik disiplini diğer disiplinlere karşı belirleyici olma özeliği taşımaktadır. Bu sebeple Yahya İbn ‘Adi’nin düşüncelerini ortaya koymak için öncelikle metafizik disiplini hakkındaki görüşleri ile ilgili gerekli analizleri yapmamız zorunlu olmaktadır.

Araştırmamızda, kimi kaynaklarda zirvede anılan ama kimi kaynaklarda adı bile anılmayan filozofumuzun metafizik sahadaki görüşlerinin, bu disiplinin temel esaslarına ne kadar uygun olup olmadığının araştırılması ve tespiti hedeflenmektedir. O, gerçekten iddia edildiği gibi zamanının eşsiz bir filozofu mu yoksa metafizik sahada fikirleri karmaşık ve ham bir araştırmacı mıdır? Onun birbirinden bağımsız ve gelişigüzel serpiştirilmiş görüşleri bir araya getirildiğinde bir sistemden bahsetme olanağı var mıdır? Kullandığı sayısız mantık formülasyonlarından onun bu nosyonlar üzerine kurduğu ettiği bir metafizikten bahsedebilir miyiz? Yoksa kullandığı kanıtlar burhani/felsefi olmaktan çok cedeli/diyalektik kanıtlamalar mıdır? İşte bu sorular bu araştırmanın konusunu ve analiz etmek istediğimiz sorunları oluşturmaktadır.

Bir filozofun metafizik görüşlerini ortaya koyabilmek için o filozofun tanınmış bir sisteminin olması kuşkusuz büyük bir kolaylıktır. Filozofumuzun derli toplu bir sisteminin olmaması işimizi zorlaştırmaktadır. Nitekim şimdiye kadar onun

metafizik görüşlerinin geniş çaplı bir araştırmaya konu olmaması da söylediğimizi pekiştirmektedir. Dolayısıyla bu araştırmanın en önemli amacı ve de önemi, sahasında ilk olmanın getirdiği avantaj ve/ya dezavantajı yararlı ve işlevsel bir sonuca çevirmek olmaktadır.

B. ARAŞTIRMANIN METODU VE SINIRLARI

“Yahya İbn ‘Adi’nin Metafizik Görüşleri” konusunda doğru ve yerinde bir davranış olarak, öncelikle filozofumuzun kendisine ait orjinal eserlerine başvurduk. Onun eserlerinin büyük çoğunluğu yirminci yüzyılın başından son çeyreğine kadar Augustin Perier,¹³ George Graf ve Gerhard Endress¹⁴ tarafından neşredilmiştir. Onun eserlerini neşredenler arasında Samir Halil, Sahban Halifat¹⁵ ve Mübahat Türker Küyel¹⁶ gibi araştırmacıları da anmamız gerekmektedir. Bu eserleri temin ettikten sonra ikinci adım olarak Yahya İbn ‘Adi ile ilgili yapılmış çalışmalar ile özellikle İslâm filozoflarında Metafizik ile ilgili kaynakları elde etmeye başladık.

Yahya İbn ‘Adi’nin metafizik görüşlerini derli toplu olarak bir arada görmek olanağına sahip olmadığımız için, onun değişik eserlerinde birbirinden bağımsız olarak bulduğumuz metafizik disiplini ile ilgili doğrudan ve dolaylı görüşlerini bir araya getirip analiz yapmak durumunda kaldık. Onun gerek telif gerek şerh çalışmaları bizim birinci dereceden kaynaklarımızı teşkil etti.

İkinci derecedeki kaynaklarımız Yahya İbn ‘Adi üzerine yapılmış makale çalışmaları idi. Bu makalelerde de araştırmamızda yararlandığımız bilgilere ulaştık.

Üçüncü derece kaynaklarımız Yahya İbn ‘Adi’nin metafizik görüşlerini ilişkilendirdiğimiz genelde felsefe özelde ise metafizik ile ilgili eserler oldu. İslâm

¹³ Augustin Perier, *Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920.

¹⁴ Gerhard Endress, *a.g.e.*

¹⁵ Sahban Khalifât, *Makalatu Yahya b. Adi el-Felsefiyye*, Publications of The University of Jordan Amman, 1988.

¹⁶ Mübahat Türker, *a.g.m.*; “Yahyâ İbn-i İbn ‘Adi’nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi” *D.T.C.F. Dergisi*, XVII, 1-2, 1950, Ank.

filozoflarının metafizik görüşlerini inceleyen tez ve kitaplar da yararlandığımız kaynak kitaplarımız arasındadır.

Karşılaştığımız tali meseleler ile ilgili olarak bu meseleler etrafında yazılmış Ansiklopedi maddelerinden de yararlandığımızı ifade etmeliyiz.

Öncelikle filozofumuzun görüşlerini kendi eserlerinden okuyarak onu anlamaya ve mümkün olduğunca objektif hareket ederek görüşlerini en anlaşılır biçimde ortaya koymaya özen gösterdik. Bu görüşlerinin kaynaklarını ve etkilendiği ama aynı zamanda etkilediği görüşleri de ifade etmeye gayret ettik. Onun kendisinden önceki filozoflar ile paylaştığı ve ayrıldığı noktaları o filozofların eserlerini incelemek suretiyle ele aldık. Konuları ele alırken kendi değerlendirmelerimizi de bazen arada ama özellikle konu ve bölüm sonlarında maddeleştirerek ifade etmeye çalıştık. Varsa konu ile ilgili ikincil değerlendirmeleri de ele almayı ihmal etmedik.

Tezi yazmadan evvel bütün bu eserlerden klasik fişleme yöntemi takip ederek notlar aldım ve daha sonra bu notları bilgisayar ortamına aktararak konuları tartıştım. Bu arada filozofumuzun kültürel aidiyetini daha iyi anlamak için Süryani düşüncesini ve önemli Süryani filozoflar ile ilgili çalışmalar yaptım. Değişik ilmi dergilerde yayınlanan makalelerim ve katıldığım yurtiçi/yurtdışı sempozyum tebliğlerimin yanı sıra 2007 yılının ilk ayında “Doğudan Batı’ya Köprü: Süryaniler” adlı kitabımın yayını gerçekleşti. Bu çalışmalarda Yahya İbn ‘Adi’nin ait olduğu düşünsel, dini ve entelektüel çevre ve kültür birikiminin izini sürmeye gayret ettim.

Tezimiz filozofumuzun metafizik görüşleri ile sınırlı olduğu için onun öncelikle metafizik ile doğrudan ilgili görüşlerini ele aldık. Ancak; Mantık, Epistemoloji, Fizik ve Âhlak disiplinleri ile ilgili görüşlerinin sadece metafizik alanla

ilgili olabileceğini düşündüğümüz kısımlarını da ele almayı ihmal etmedik. Onun metafizik görüşleri, metafizik ile ilgili olarak kullandığı kavramların analizi, onun düşüncesinde Tanrı ve nitelikleri, teslisin ve buna bağlı olarak enkarnasyonun felsefi olarak kanıtlanması ile Tanrı-Âlem münasebeti ve buna bağlı olarak yaratma meselesi etrafında şekillendi. Tezimizin sınırlarını zorlamamak amacıyla bilinen görüşleri tekrar etmekten kaçındığımızı da eklemek istiyorum. Mesela yaratma meselesinde birikmiş epistemolojik malzemeyi tekrar etmektense, doğrudan Yahya İbn ‘Adi’nin yaratma meselesine bakışını ortaya koyup analiz etmeye özen gösterdik. Ancak, ifade etmeyi zorunlu gördüğümüz bölümlerde ise o konu etrafında meydana gelen tartışmaların İbn ‘Adi düşüncesinde nasıl karşılık bulduğunu ortaya koymak amacıyla o konunun açılımını gerekli gördük.

C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Bu bölümde araştırmamızda kullandığımız kaynakların en önemlilerini tanıtmaya çalışacağız. İbn ‘Adi’nin eserlerinin hepsini burada tanıtmak bu çalışmanın sınırı açısından olanaklı olmadığından özellikle onun metafizik görüşlerinin yer aldığı eserleri tanıtmayı amaçlamaktayız. Çalışmamızda kullandığımız eserlerini; a) müstakil-telif eserler, b)şerh ve tefsirler ile c) Risale çalışmaları olmak üzere üç bölümde inceleyeceğiz.

1. Müstakil Telif Eserleri:

a. *er-Redd Ala’n-Nasturiyya (Nesturiliğe Rediye)*:¹⁷ Bu eser, enkarnasyon¹⁸ meselesinde Yahya İbn ‘Adi’nin mensubu olduğu Yakubiliğin tersine Mesih’te çift tabiatın olduğuna inanan diyofizitçi (çift tabiatçı) Nesturiler’e karşı yazılmıştır. Eser üç bölüm halinde neşredilmiştir. Eserin birinci bölümünde Ebu Hasan Kasım İbn Habib’e, ikinci bölümünde Ebu’l-Hayr Bişr İbn Fazl es-Sirafi’ye, üçüncü bölümünde ise Ahmed İbn Muhammed el-Mısri’ye karşı monofizit düşüncenin savunması yapılır. Yahya İbn ‘Adi, bu eserinde Mesih’te tek tabiatın olduğunu ve Nesturilerin iddia ettiği gibi Tanrısal ve insani birleşmenin mecazen değil gerçekte olduğunu savunur.

Eserde aynı zamanda Tanrı’nın zâtı ve nitelikleri, Tanrı’nın yaratması ile ilgili İbn ‘Adi’nin kendine ait yargıları da yer almaktadır. Eserde kullanılan yöntemin

¹⁷ Eser, *La Grande Polémique Antinatoire de Yahyâ B. İbn ‘Adi* adıyla Emilio Platti tarafından 1981 yılında basılmıştır. Biz, metin içinde bu eseri *er-Radd Ala’n-Nastoriyya* adı ile referans göstereceğiz.

¹⁸ Enkarnasyon, Hristiyan metafiziğinde Tanrı’nın Mesih’in şahsında insanlaşması demektir.

burhani¹⁹ değil cedeli/diyalektik olduğunu burada hatırlatmamız yerinde olur kanısındayım. İbn ‘Adi’nin bu eserde temel hedefi Nesturilere karşı Yakubi inancını mantıki olarak güçlendirmektir.

b. *Kitabu’t-Tehzibi’l-Âhlak*²⁰: İbn ‘Adi, Âhlak felsefesi ile ilgili görüşlerini, İbn Miskevye’ nin aynı adı taşıyan eserinden olasılıkla elli yıl önce yazmış olduğu, elimize ulaşan birkaç Âhlak kitabından biri olan “*Tehzibu’l-Âhlak*” adlı eserinde ortaya koymaktadır. Bu eserde Hristiyan düşünce motiflerinden ayrı olarak Platon ve Aristoteles’e bağlı kalarak salt felsefi âhlak görüşlerine yer verir.

2. Şerh ve Tefsir Çalışmaları:

a. *Şerhu’t-Tabia*²¹: Eser, Aristoteles’in *Fizik* eserinin şerhidir. Bu eserde İbn ‘Adi, Aristoteles’in hareket, zaman, mekan ve sonsuzluk ile ilgili görüşlerini açıklar. Bu açıklamalarının çoğunda Aristoteles’e bağlı kalmakla beraber özellikle hareket ve zamanın ezeliği konusunda Aristoteles’e ters düştüğü de bir gerçektir. İbn ‘Adi, bu eserde zaman zaman Aristoteles’in başka şarihleri ile de tartışmaların içine girer.

İbn ‘Adi’nin *Fizik Şerhi*, İbn Samh, Matta İbn Yunus ve Ebu’l-Farac İbn Tayyib şerhleri ile birlikte Abdurrahman Bedevi tarafından neşredilmiştir.

¹⁹ Burhan ifadesinden maksat kesin kanıtlama yöntemi olup yakini bilgi ifade eden önermelere dayanır.

²⁰ Eserin birçok basımı yapılmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir. Yayımlayanlar arasında Mor Severius Efram Barsum (Şikago, 1928), Naji al-Takriti (Beirut-Paris, 1978), Cad Hatim (Beirut, 1985) ve M. Damadi (Tehran, 1986) basımları zikredilebilir.

²¹ Aristoteles, *et-Tabia*, Arapça trc: İshak b. Huneyn (İbn Samh, İbn ‘Adi, Matta İbn Yunus ve Ebu’l-Farac İbn Tayyib şerhleri ile beraber), el-Hey’etu’l-Mısriyya, Kahire, 1984. Araştırmamız boyunca bu esere *Şerhu’t-Tabia* adı ile başvuracağız.

b. *Tefsir lil Makaleti'l-Ula Min Kitab Aristotalis Fi Ma Bada't-Tabia el-Mevsum Bi'l-Elif es-Suğra*²²: Bu eser, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin II. kitabı olan *a Kitabı*'nın İshak b. Huneyn tarafından yapılan tercümesi esas alınarak yapılan şerhidir. Eser, hakikat bilgisinin zorluğundan bahsetmekte ve sebepler nazariyesini konu edinmektedir. Bu eserinde Yahya İbn 'Adi, İlk Sebeb'in zorunlu olduğunu, oluş ve bozuluşa tabi olmayıp tüm eşyanın nihai sebebi olduğunu savunmaktadır. Eserde maddi, formel, etken ve ereksel sebebin de bir araştırması yapılmakta ve ilk nedenin saydığımız bu nedenler arasında hangisine tekabül edip etmediği araştırma konusu yapılmaktadır.

3. Risale Çalışmaları:

Bu bölümde Yahya İbn 'Adi'nin risalelerini ele alacağız. Onun risalelerini değişik bölümlere göre incelemek mümkündür Ancak, biz neşredenlere göre bir tasnifin daha pratik ve araştırmacılar için daha elverişli olduğu kanaatindeyiz. Buna göre İbn 'Adi'nin risaleleri, Augustin Perier, Sahban Halifat ve diğer araştırmacılar tarafından yayınlanan makaleleri olmak üzere üç bölümde incelenecektir.

a. Augustin Perier tarafından neşredilen risaleler:²³

1. *Risale fi Sıhhati İ'tikad in-Nasara Fi'l-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat*.²⁴ Bu eserinde İbn 'Adi, teslis için ileri sürdüğü analogileri temellendirir. Onun

²² A.Bedevi, *Resailu Felsefiye lil-Kindî ve'l-Farabi ve İbn Bacce ve İbn 'Adi* içinde, Daru'l-Endelus, Kahire, 1983. Bu eser Sahban Halifat tarafından da neşredilmiştir. Bkz: Sahban Khalifat, *a.g.e.*, ss.220-62.

²³ Augustin Perier, *a.g.e.*

²⁴ Bu risale Levis Şeyho tarafından da neşredilmiştir: *Maşrık*, Beyrut, 1902, ss.368-71.

bu eserinde kullandığı analogiler ‘ayna’ ve ‘akıl’ analogileridir. Bu analogilerin kullanılmasının temel sebebi, bir şeyin bir açıdan bir ve başka açılardan çok olabildiğini kanıtlamaktır. Bu eser, İbn ‘Adi’nin düşünce serüveninde bir evrim geçirdiğini de göstermektedir. Daha önce teslisin açıklanması için cevdet, kudret ve hikmet üçlüsü kullanılıyorken, İbn ‘Adi’nin son dönem eserlerinden olan bu eserde ise akıl, akleden ve akledilen gibi tamamen felsefi ve Aristotelesçi bir kanıtlama biçimi kullanılmaktadır. Anlaşılan filozofumuz zamanla düşüncelerini olgunlaştırma teşebbüsünde bulunmuştur.

2. *Makale fi Temsili’n-Nasara el-İbn bi’l-Akil dune’l-Makûl ve’r-Ruh bi’l-Makûl dune’l-Akil ve Hallu’ş-Şekk Fi Zalik*: Filozofumuz, bu eserinde akıl analogisi için ileri sürülen bir eleştiriye cevap vermiştir. Bu eleştiriye göre akıl; akleden ve akledilen için sebep ise, buradan hipotetik varlıkların sebepli olması sonucu çıkar ki; bu, Tanrı’nın ezeliğine aykırı olur. İbn ‘Adi bu makalesinde bu sorunu çözmeye çalışmıştır.

3. *Cevabu’ş-Şeyh Yahya İbn ‘Adi an Mesail Seele anha es-Sail Fi’l-Ekanim es-Selase el-İlah el-Vahid*: Bu makale, İbn ‘Adi’nin teslis analogilerinden biri olarak ‘güneş’ analogisine yer verdiği bir çalışmadır. Eser boyunca mantık izahatları yapılır. Ancak, bu eserinde teslis etrafında meydana gelen kuşkulara da cevap arayan filozofumuz, teslisin özünde bir muamma olduğunu ve akıl aracılığı ile mahiyetinin anlaşılamayacağını, sözkonusu analogilerin birebir teslisin şahıslarına karşılık gelemeyebileceğini ifade eder.

4. *Makale fi Tebyini’l-Vech ellezi aleyhi Yasihhu el-Kavl fi’l-Bari ennehu Cevherun Vahidun zu Sulusi Havas Tusemmiha en-Nasara Ekanim*: İbn ‘Adi, bu makalesinde teslis ile ilgili Ebu İsa el-Varrak ve Yakup İbn İshak el-Kindi’ye karşı

antitezelerini daha da geliştirir, bununla beraber Hristiyan cahillerin teslis hakkındaki yanlış yanılgılarına cevap olarak, aklın basit mantıksal ilkelerine, kutsal metinlere ve Hristiyan konsensüsüne dayanarak izahatlar yapmaya çalışır.

5. *Makale fi Vücut(b) et-Teenmus*: İbn ‘Adi, bu makalesinde enkarnasyon inancının mantıki ve felsefi açıklaması için getirdiği çeşitli analogilere yer verir. Bu eserinde İbn ‘Adi, tabiatta bir varlığın başka bir varlığa kendi zatını hiçbir değişikliğe uğramaksızın vermesine dair örnekler yardımı ile ve bilgi meselesinin anlizinden Tanrı’nın insana dönüşmesini mantıki temellere dayandırmaya çalışır.

6. *Cevab an Meseleti Seele anha Muhalifu’n-Nasara Fi Nakdihim Evsafehum el-Mesih min Ciheti’t-Teenmus*: Enkarnasyona karşı çıkan muhaliflerin ve Mesih’te tek tabiatın değil aksine çift tabiatın olduğunu savunan Nesturilerin düşüncelerine karşı İbn ‘Adi’nin monofizitçi düşüncüyü savunduğu bir eserdir. Bu eserinde de bilgi meselesinin analizi yapılır, ayrıca Tanrı (ilah) isminin geniş bir izahatı yapılarak Mesih’in ilahlığı açıklanmaya çalışılır.

7. *Makale Fi Galat Men Yakulu İnne’l-Mesih Vahidun bi’l-Araz*: Bu makalede, enkarnasyon inancına bağlı olarak Mesih’in Tanrı olduğu ve ilineksel bir varlık değil aksine tözsel bir gerçekliği olduğu inancı savunulur.

8. *Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindi Fi Mekaletihi Fi’r-Red ‘Ale’n-Nasârâ*²⁵: İslâm filozofu Kindi, dönemindeki Hristiyan teslisine karşı bir reddiye yazmış ve kuvvetle muhtemel bunu İbn ‘Adi’nin selefi Ebu Raita et-Tikritiye

²⁵ Yahya İbn ‘Adi, *Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindi Fi Mekaletihi Fi’r-Red ‘Ale’n-Nasârâ*, nşr: Augustin Périer, *Revue De L’Orient Chrétien*, 22 Volume, Paris, 1920-1921. Kindi’nin *Makale Fi’r-Red ‘Ale’n-Nasârâ* adlı eserine karşı yazılan bu eser, yine Augustin Périer tarafından 1920-1921 tarihlerinde Paris’te Fransızca tercümesi yayınlanmıştır. Augustin Perier, *Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920-1921, ss. 118-28.

karşı kaleme almıştır. Yahya İbn ‘Adi’nin İslâm filozofu Yakup İbn İshak el-Kindi’nin teslis eleştirisine karşı yazdığı bu eserde, Hristiyanların teslis inancının ‘üçlü birlik’ inancı olduğu savunulur. Tanrı’nın bir anlamda bir, başka anlamda da çok olduğunu öne süren filozofumuz bu eserinde bir tür tevhid görüşüne yaklaşmıştır. Ona göre Tanrı, ne cins, ne tür ne de araz anlamında birdir. Bir için Aristoteles’in yaptığı tanımların içinden konu ve tanım bakımından olan anlamın geçerli olduğunu ve Tanrı’nın hipotetik varlıklarla beraber ezeli olduğunu savunmuştur. İbn ‘Adi, bu terkinin ezeliğe engel olmadığını, çünkü sonradan meydana gelen bir terkin değil aksine ezelde bir terkin olduğunu iddia etmiştir.

b. Sahban Halifat tarafından neşredilen risaleler:²⁶

1. *Makale fi’t-Tevhid*²⁷: Araştırmamız boyunca sık sık başvurduğumuz eserlerden biri olması dolayısıyla ayrıca önem arzeden bu eser ile daha önce tanıtımını yaptığımız Kindi’ye karşı yazılan reddiye tür olarak (apolojetik) benzer olmasına karşın aralarında üslup farklılığı olduğu kesindir. *Tevhid* Bir’e dair araştırma yapma gayesini güden salt felsefi bir eserdir. Bir’in anlamlarından hangisinin İlk Sebep için kullanılabilir olduğunu ortaya koymak ister. *Kindi’ye Reddiye* felsefeye dayanan teolojik bir eser olmasına karşın; *Tevhid*, teolojik gayeleri olan felsefi bir araştırmadır. Eserde dini kavramlar ve inanç gruplarının görüşlerine

²⁶ Sahbân Khalifat, *a.g.e.*

²⁷ Bu eser biri 1980 yılında Samir Halil diğeri 1988 yılında Sahban Halifat tarafından olmak üzere iki kez neşredilmiştir. Eser internet ortamında da tam metin olarak yayınlanmıştır: <http://www.muhammadanism.org/monotheism/p000.htm>. Ayrıca Tahir Uluç tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. Bkz: Tahir Uluç, “Tevhit-Teslis Polemiğinin İsam Felsefesindeki Yansıması: Yahyâ İbn ‘Adî ve Makâle Fi’Tevhid’i” *Hitit Üniv., İlahiyat Fak., Dergisi*, 2006/1, c.V, sayı:9, ss. 81-105.

açıkça değinilmez. Her bir cümlesi Aristoteles'in mantık külliyatı ile neredeyse birebir karşılaştırılabilecek bir eserdir. Bu eserde Yahya en-Nahvi ve İskender Afrodisi gibi Aristoteles'in şarihlerinin de etkisini görmek mümkündür. Ancak, eserin ana gayesi, Hristiyan teslisinin felsefi kanıtlarını ortaya koymak olduğu için Tanrı'nın bir anlamda 'bir', başka anlamda da 'çok' olduğunun kanıtları ileri sürülmüştür. Zat ve konu bakımından bir, ama diğer yönlerden çok olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Burada Tanrı'nın niteliklerine indirgenen teslisi temsil eden şahısların mantıksal analogilerle desteklendiği görülmektedir.

2. *Makâle Fi'l-Mevcudat*²⁸: Bu eserinde Yahya İbn 'Adi; 'Tanrı', 'Akıl', 'Nefs', 'Tabiat', 'Heyula', 'Suret', 'Dehr', 'Hareket', 'Zaman', 'Mekân', 'Hâlâ (Boşluk)' kavramlarına genelde Aristoteles'e bağlı kalarak tanımlamalar getirmiştir. Bu makelesinde İbn 'Adi'nin Tanrı düşüncesinin özetine de rastlamak mümkündür. Bu eserinde Yahya İbn Adi'nin, daha çok Aristoteles'in *Fizik* ve *De Anima* eserlerinin tanımlamalarına bağlı kaldığı görülmüştür.

3. *Makâle Fi Tezyifi Kavil il-Kailin bi-Terkib il-Ecsam Min Eczain La Yetecezze*: İbn 'Adi, Bu makaleyi Demokritos ve Epikür gibi atomculara karşı yazmıştır. Eser genel itibariyle Aristotelesçi bilgileri kullanır.

4. *Fi Tebyin Enne Kulle Muttasil İnnema Yenkasimu İla Munfasıl*²⁹: Atomculuğa karşı yazılmış bu eser, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde savunduğu görüşleri açıklamak suretiyle sonsuz bölünmeyi savunur.

²⁸ Bu eser aynı zamanda Mübahat Türker tarafından da neşredilmiş ve Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bkz: Mübahat Türker "Yahyâ İbn-i İbn 'Adi'nin Varlıklar Hakkındaki Makaesi" *D.T.C.F. Dergisi*, XVII, 1-2, 1950, Ank., ss. 145-57.

²⁹ Bu risale Gerhard Endress tarafından da neşredilmiştir. (*Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, Band 1, 1984, içinde), ss.164-79.

5. *Kitabu Nakzi'l-Huceci'l-Kailine bi-Enne'l-Ef'ale Halkullah ve İktisab li'l-İbad*: Eş'ari kelamcılarının insan iradesinin ifadesi için kullandıkları “kesb teorisi”ne karşı yazılmış bir eserdir. Bu eserde filozofumuzun yaratma meselesi ile ilgili kullandığı ‘halk’, ‘fiil’, ‘icad’ gibi bazı kavramlara ulaştık. İbn ‘Adi, bu makalesinde ayrıca kötülüğün mutlak anlamda olmadığını aksine rölatif olduğunu ve Tanrı’nın bizim kötü gibi gördüğümüz şeyleri aslında iyi olarak yarattığını savunmuştur.

6. *Tealiku İdetin Fi Meanin Kesira*: Eserde ‘töz (cevher)’, ‘kategoriler’, ‘tabiat’, “isimler ve nispet”, “burhan ve çeşitleri”, “bilgi ve göreceliği”, “var olmayan (la mevcut)”, ‘tezat’ ve ‘kıyas’ gibi terimleri açıklamıştır. İbn ‘Adi, bu eserde daha çok Aristoteles’in mantık külliyatına bağlı kalarak bu kavramları ele almıştır.

7. *Fi İsbati Tabiati'l-Mümkün*:³⁰ Eser, zorunlu ve mümkün varlığın araştırılmasına dairdir. Esere mümkün varlığı rededen felsefi görüşleri eleştiri ile başlanmıştır. İbn ‘Adi, mantık formülasyonları ile mümkün varlığın ispatını yapmaya çalışmıştır. Ezeli Tanrısal Bilgi’nin, eşyanın zorunluluğu için sebep olamayacağını uzun felsefi tartışmalarla kanıtlamaya gayret etmiştir.

8. *Kitab Ecvibe Bişr el-Yahudi An Mesailihi*:³¹ Eser, Bişr b. Sem’an el-Yahudi tarafından İbn ‘Adi’ye sorulan soruları ve cevapları kapsamaktadır. İbn ‘Adi; ‘mekân’, ‘zaman’, “cismın sonluluğu”, “Tanrı’nın sebepliliği”, “icab ve selb (olumlama ve olumsuzlama)”, “töz ve ilinek”, “tözün kısımları”, ‘kategoriler’,

³⁰Bu risale aynı zamanda Carl Ehrig-Eggert tarafından da neşredilmiştir. (*Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* içinde, nşr: Fuat Sezgin, Band 5, 1989, içinde), ss. 63-97.

³¹ Bu risale S. Pines tarafından da incelenerek İngilizce’ye çevrilmiştir. Bkz: S. Pines, “A Tenth Century Philosophical Correspondence”, *Proceedings of The American Academy for Jewish Research*, vol: 24, 1955, s.103-36.

‘inayet’ ve ‘tıp’ konuları ile ilgili soru soran Yahudi’nin kuşkularına cevap vermiş ve bu kuşkuları mantıksal temeller üzerinde gidermeye gayret etmiştir.

9. *Makale Fi Enne’l-Cisme Cevherun ve Arazun*: Makale, cismi töz ve ilinek olarak ikiye ayırıp inceleyen kısa bir makaledir. Makalede İbn ‘Adi’nin düşüncelerine ulaşılması açısından ‘imkân’ ve ‘zaman’ kavramları dikkatimizi çekmiştir.

c. Diğer Risaleler:

1. *Makale Fi Tebyin-i Hal-i Terk-i Talebi’n-Nesl*:³² İnsan neslinin çoğalması ile ilgili olan eserde İbn ‘Adi, dini referanslara dayanarak, cinsel ilişkinin hangi durumlarda terkdilebileceğini, hangi durumlarda ise faziletli bir davranış olduğunu açıklamıştır. Eserde ayrıca, ‘varlık’, “kıdem-hüdûs”, ‘akıl’, ‘bilgi’, “Tanrı’nın sıfatları” gibi konulara da değinilmiştir.

Araştırmamızda Aristoteles, Plotinus ve İslâm filozoflarının eserlerine başvurulduğu gibi ülkemizde özellikle İslâm metafiziği ile ilgili yapılan araştırmalara da başvurulmuştur. S.Hayri Bolay’ın *Aristoteles Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Hayrani Altıntaş’ın *İbn Sina Metafiziği*, Cevher Şulul’un *Kindi Metafiziği*, H.Ömer Özden’in *İbn-i Sina-Descartes/Metafizik Bir Karşılaştırma*, İlhan Kutluer’in *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, Hüseyin Atay’ın *Farabi Ve İbn Sina’ya Göre Yaratma* adlı eserlerine de başvurulduğunu ifade etmeden geçemeyeceğiz.

³² Yahya İbn ‘Adi, *Makale Fi Tebyin-i Hal-i Terk-i Talebi’n-Nesl*, nşr: Joseph Şabo, Dar Mektebeti’l-Aile, Halep, 1997.

İbn ‘Adi’nin bu eserlerini tanıtmakla onun filozof kişiliğini de ortaya koymuş olduğumuzu düşünüyoruz. Bu araştırmanın yöntemi ve temel kaynaklarının tanıtılması sonucu, üzerinde çalıştığımız şahsın ve onun metafizik görüşlerinin şimdiye kadar ihmal edilen bir konu olduğunu gördük.

Yahya İbn ‘Adi’nin eserlerinin karakterlerinin birbirinden farklı olması bizi onun metafizik görüşlerinin olup olmaması sorgulamasından alıkoyamaz. Bizce onun eserlerinde ‘metafizik’ anahtar bir kavramdır. Çünkü filozofumuz eserlerinin hemen hemen hepsinde teolojinin dışına çıkıp metafizik alanla ilgili yorumlar yapmıştır. Bu sebeple metafizik konular, İbn ‘Adi’nin eserlerinin daha fazla ortak noktasını teşkil etmektedir. Onun eserlerinde -sistemik olmasa bile- yer alan metafizik görüşlerine vurgu yapıldığı zaman diğer görüşlerinin tali kalacağı açıktır.

Onun metafizik görüşlerinin araştırılmasının ilk durağı olarak varlık ile ilgili açıklamaları bizi de ister istemez onun varlık görüşünü araştırmaya sevk etmektedir. Varlık zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrıldığına göre, filozofumuz bu meseleye nasıl yaklaşmaktadır? Bir mümkün varlıktan bahsedilebilir mi? Eğer bahsedilecekse hangi kanıtlar kullanılabilir? Mümkün varlık salt mantıki bir kavram olarak mı yoksa ontolojik bir varlık alanı olarak mı vardır? Tanrı, bu şekilde sınıflandırılan varlık çeşidinin hangisi ile vardır? İbn ‘Adi, Tanrı’yı zorunlu bir varlık olarak görüyor mu? Görüyorsa bu ontolojik anlamda mı böyledir? Onun varlığı meselesi ile onun birliği arasında nasıl bir ilişki vardır? Onun birliği, zatından mıdır yoksa ona artık bir sıfat mıdır? Tanrı sebep olduğuna göre, hangi tür sebep olduğu söylenebilir? Sebeplerin taksimi ve nitelikleri nasıl olmalıdır? Saydığımız bu sorunların hepsi filozofumuzun varlık görüşü etrafında şekillenecektir.

I. BÖLÜM

YAHYA İBN 'ADİ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

I.1. Zorunlu ve Mümkün Varlık

Yahya İbn 'Adi'nin zorunlu ve mümkün varlık hakkındaki düşüncelerini onun *Mümkün Varlığın İspatı (Fi İsbati Tabiati'l-Mümkin)* adını taşıyan eserinden öğreniyoruz. Bu eserde ana konu mümkün varlık ve konu etrafındaki kuşkular olduğundan biz de bu ekseninde onun düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

Yahya İbn 'Adi, mümkünü *varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan*³³ olarak tanımlamıştır. Ancak, ona göre bu tanımı daha iyi açıklamak için zorunlu varlık ve zorunlu yokluk ne demektir, evvela bunu ortaya koymak gerekir.

Varlığı zorunlu olan, varlığı daimi olup kesinlikle yok olmayan varlıktır. Yokluğu zorunlu olan da yokluğu zorunlu olup kesinlikle var olmayan varlıktır. Buna göre mümkün, varlığı zorunlu olmadığına göre, varlığı daimi olan da değildir. Aynı şekilde yokluğu da daimi olan değildir. O halde mümkün, *varlığı ve yokluğu daimi olmayandır*. Örneğin insanın yürümesi, daimi bir varlık halinde değildir. Aynı şekilde daimi bir yokluk halinde de değildir. İnsan bazen yürür bazen de yürümez. O halde insanın yürümesi mümkündür.³⁴ Başka bir örnekte de İbn 'Adi, imkânsız (mümteni) kesinlikle varlığa çıkması düşünülemeyen şekilde tarif ettikten sonra Zeyd'in varlığını imkânsız görmez. Çünkü Zeyd vardır. Ama varlığını zorunlu da görmez çünkü Zeyd, yok olabilir. O halde Zeyd'in varlığı mümkündür.³⁵

³³ Yahya İbn 'Adi, "Fi İsbati Tabiati'l-Mümkin", nşr: Fuad Sezgin (*Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* içinde, Band 5, 1989), s.79.

³⁴ *A.m., a.y.*

³⁵ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi Enne'l-Cisme Cevherun ve Arazun", nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye* içinde, Amman, 1988), s.161.

İslâm filozofu Farâbi'nin zorunlu ve mümkün varlık için yaptığı tanımların öğrencisi Yahya İbn 'Adi'yi etkilediği açıktır. Farâbi'ye göre, Zorunlu Varlık, *herhangi bir zamanla sınırlı olmaksızın varolmaması mümkün olmayan daimi varlığa* denir. Mümkün Varlık ise, *şimdi varolmayan ve gelecek bir zamanda varolması veya olmaması sözkonusu olan varlıktır.*³⁶Farâbi'nin bu tanımının tamamen zihni olurlu varlık için yapılmış bir tanım olduğunu hatırlamamızda yarar vardır.

İbn 'Adi'nin mümkünü *varlığı ve yokluğu daimi olmayan* olarak tanımlamasının sebebi kanaatimizce, tanımda kısır döngü olacağı endişesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü zorunlu, mümkün ve imkânsız (mümteni) tanımlanırken her birini diğerinin tanımında kullanmak kısır döngüyü doğurur. Nitekim İbn 'Adi'den sonra bu konuyu daha geniş ele alan İbn Sina da aynı endişeden dolayı yani kısır döngü oluşturacağı düşüncesiyle mümkünün tanımlanamayacağını, ancak açıklanabileceğini söylemiştir.³⁷ Konumuz İbn Sina'nın mümkün varlık hakkındaki görüşleri olmamasına rağmen konuyu daha iyi açıklamak için burada onun görüşlerinden yararlanabiliriz. İbn Sina, mümkün için dört anlamın düşünülebileceğinden hareketle hangi anlamda kullanılan mümkünün metafizik sahaya ait olduğunu da ortaya koymak istemektedir. Buna göre mümkün;

- a. Yokluğun karşıtıdır. Burada mümkün olmayan şey, imkânsızdır. Zorunlunun anlamı imkânda saklı olarak varlık ya zorunlu ya da imkânsızdır. (İmkân-ı Âmm).

³⁶ Farâbi, *Kitab Fi'l-Mantık el-İbare*, Matbaatu Daru'l-Kütub, Mısır, 1976, s.46.

³⁷ İbn Sina, *eş-Şifa-el-İlahiyat-*, İbrahim Medkur Basımı, B.y.y., B.t.y., C.1, s.35.

- b. Özel anlamda (sınırlı bir zamanda veya belirli bir koşulda) varlık ve yokluk için zorunluluğun kaldırılmasını ifade eder. Güneş tutulması gibi, belirli bir zamanda zorunlu olsa da; zorunluluk, sürekli olmadığı için varlık, bu imkanın içine girer. Burada mümkün, olması ya da olmaması imkânsız olmayandır. Buna göre, eşya; zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üçe ayrılır. (İmkân-ı Has).
- c. Diğerlerinden daha özel anlamda ne bir vakit ne de bir durumla sınırlı olmaksızın zorunluluğun olmamasıdır. İnsanın yazı yazması gibi. (İmkân-ı Ahas).
- d. Gelecekte varsayılan herhangi bir zamanda varlık ve yokluğun zorunlu olmamasıdır. Bu anlamda mümkün için varlık ve yokluk aynı kefededir (İmkân-ı İstikbali).³⁸

Esas itibariyle metafizik sahada varılmak istenen tanım, imkânın mantiki açıklamalarından çok, metafizik sahayı ilgilendiren anlamıdır. Ve metafizik sahanın doğrudan ilgilendiği anlam, mümkün için getirilen açıklamaların dördüncüsüdür.³⁹ Burada tekrar filozofumuza geri dönüp onun bu meseleyi nasıl ele aldığına geçebiliriz. Ama öncelikle Yunan düşüncesinde imkanın bu anlamı ile ilgili görüşlere kısaca değinmekte yarar görüyoruz.

Felsefe tarihinde Megara Okulu olarak bilinen ekolün düşüncesine göre tabiatta mutlak zorunluluk olup, var olan ile var olmayan arasında hiçbir geçiş ve ara

³⁸ İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381 Ş., ss.90-2.

³⁹ Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslâm Mütefekkiri İbn Sina-Fahreddin Razi-Nasireddin Tusî Düşüncesinde Varoluş*, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank., 1985, s.69.

varlık yoktur.⁴⁰ Böylelikle varlık, ya zorunlu ya da imkânsızdır. Mümkün varlığı mümkün görmeyen bu düşünce, Aristoteles tarafından eleştirilmiştir.⁴¹ Aristoteles, gelecekle ilgili iki çelişik durumdan birinin doğruluğunun diğeri kadar doğru olduğunun altını çizerek imkân sahasının varlığını açmaktadır. Ona göre mümkün varlık, *öne sürüldüğünde bir imkânsızlık taşımayan*, başka bir ifade ile *kuvve olarak kendisine sahip olduğu söylenen ve file geçişi hiçbir imkânsızlık içermeyen şeydir*.⁴²

Yahya İbn ‘Adi’ye göre, bu görüş ayrılığına rağmen iki görüş de geçmişte ve şimdide var olan hiçbir şeyin mümkün olmadığı konusunda birleşmektedir. Görüş ayrılığı X şahsının yarın yürümesi gibi gelecek zamanda olacak işler için mümkün denilip denilemeyeceğidir.⁴³

Yahya İbn ‘Adi, mümkünün varlığına karşı çıkan Megara okulunun delillerini ele alarak çürütür. Ona göre mümkünün olmasına karşı çıkanlar iki açıdan karşı çıkmaktadırlar:

Birincisi; Tanrının bilgisi (ilmu’l-ilahi) meselesinden hareketle mümkünün olamayacağını ve her şeyin zorunlu olduğunu söylerler.

⁴⁰ Bir ara varlığın olmasını mümkün görmeyen yaklaşımı Fahreddin Razi’de de bulmak mümkündür. Ona göre, “mümkün” kavramı varlığa ait değil zihne ait bir kavramdır. Bkz: Fahreddin Razi, *Muhassalu Efkâr el-Mutakaddimin ve’l-Muteahhirin*, Daru’l-Fikr el-Lubnani, Beyrut, 1992, ss. 30-1; Fahrettin Olguner, “İbn Sina’nın Düşüncesinde Varoluş Ve F. Râzî’nin İtirazları”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1984, s. 336.

⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal yay.,İst.,1996, 1046b 30.

⁴² Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev: Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yay., Ank., 1998, 32a 18-19; *Metafizik*, 1047a 24-25.

⁴³Yahya İbn ‘Adi, “Fi İsbati Tabiati’l-Mümkin”, s.65.

İkincisi de; iki zıt görüşten birini alıp diğeri reddetmeye yani olumlama (İcab) ve olumsuzlama (Selb) meselesinden hareketle mümkün varlığın olamayacağını iddia ederler.

Yahya İbn ‘Adi bu yaklaşımlardan birincisini çürüteceğini ikincisini de Aristoteles’in referanslarını göstererek çelişkilerini ortaya koyacağını söylemekle konuyu ele almaya başlamıştır.

Mümkünün olamayacağı ve her şeyin zorunlu olduğunu ileri süren görüşün birinci dayanağına göre Tanrı, tüm varlığı bilir. Onun bilgisi önceden yok iken sonradan var olan bir bilgi değildir. Aksine onun bilgisi ezelidir. Epistemolojik bilgi değerleri bakımından süje (âlim), objeyi (malum) olduğu hal üzere bilir. Bu, bilginin koşuludur. O halde objenin durumu süjenin onu bildiği hal üzere süjeye uyumlu olmak zorundadır. Süjenin de bilen olması objenin değişmeksizin ve değişmesi olanaksız olarak sabit bir varlık olmasını gerektirir. O halde obje zorunlu olarak değişken değildir ve değişmesi de olanaksızdır.

Yine bu görüşe göre; süje, objenin yokluğu söz konusu olduğunda süje olmaz. O halde tüm eşya varlığı ve yokluğu durumu değişmeksizin var olmak zorundadır. Varlık ve yokluk durumlarının değişmesi olanaksız olan, mümkün değildir. O halde eşya mümkün değildir. Eşyanın mümkün olması durumu yoksa bu durumda mümkünün varlığı da yoktur.⁴⁴

Yahya İbn ‘Adi buna karşı kendi görüşlerine ait kanıtlarını ortaya koymuştur. Buna göre; bu yanlış düşüncenin sebebi, önceli bilginin (sabiku’l-İlm) eşyanın zorunlu sebebi olduğunun zannedilmesidir. İbn ‘Adi’ye göre bu apaçık bir yanıştır ve bu düşünceye sahip olanlar böyle düşündükleri için zayıf kanıtlar ileri

⁴⁴ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss.66-7.

sürmüşlerdir. Çünkü ona göre, sebepler altı çeşittir ve bu çeşitlerden hiç biri bakımından önceli bilgi, eşyanın zorunlu sebebi değildir.⁴⁵ İbn ‘Adi’nin bahsettiği altı çeşit aşağıda göreceğimiz gibi maddi, formel, etken, ereksel, aletsel ve temsili sebeplerdir.

İbn ‘Adi, bu sebepleri tek tek ele almış ve önceli bilginin, bu sebepler bakımından eşyanın zorunluluğunun sebebi olamayacağını ispatlamak istemiştir. Buna göre;

Önceli bilginin eşyanın zorunluluğu için maddi sebep olması mümkün değildir. Çünkü madde için ondan meydana gelen bir bileşik (mürekkebe) ve salt form olur. Oysa varlıklar içinde Tanrının bilgisinden meydana gelen bileşik bir varlık yoktur. Yine madde, bileşik varlığın zatında var olur. Bütünün içindeki parça gibi. Oysa Tanrı’nın bilgisi eşyanın zorunluluğundan bir parça değildir. Hem kaldı ki her bileşik varlığın formu, maddesinden daha üstündür. Bu durum, zorunlu eşyanın Tanrı’nın bilgisinden üstün olduğunun iddia edilmesi olur ki, bu çirkin bir iddiadır.⁴⁶

İbn ‘Adi’ye göre, Tanrı’nın bilgisi, eşyanın zorunluluğunun formel sebebi de olamaz. Zira form var olmak için maddeye ihtiyaç duyar. Üzümünden elde edilen şarabın formunun, üzüm suyuna ihtiyaç duyması gibi. Bu durumda, varlığı zorunlu olanın Tanrının bilgisinden daha önce olduğunun iddia edilmesi sözkonusu olur ki, bu, kabul edilebilir değildir.⁴⁷ Burada İbn ‘Adi’nin maddenin ezeliğini kesin olarak kabul etmediği açıktır. Filozofumuzun Aristoteles’in bu görüşlerine karşı çıkması, çoğu yorumlarında ona bağlı olmasına rağmen kendi sistemine karşı gördüğü

⁴⁵ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.67.

⁴⁶ *A.m.*, s.67.

⁴⁷ *A.m.*, s.68.

hususlarda bağıllığını sürdürmemesi onun kendi başına müstakil bir filozof olmasına dair güçlü bir kanıttır.

Tanrı'nın bilgisi eşyanın zorunluluğu için etken sebep de olamaz. Çünkü fail, ya fiili yakmak olan ateş veya fiili aydınlatmak olan güneş gibi tabiatı gereği yaptığı şeyi yapmaktan geri durmaz. Burada herhangi bir irade yoktur. Tanrı'nın bilgisinin bu açıdan etken sebep olması düşünülemez. Yine bu açıdan bakıldığında etken sebep, edilgin (münfail) sebeple beraberdir ve bu bilgi, bilinenlerden öncedir. Ya da fail, ihtiyari-iradi olarak faildir. Bu durumda da bir fiilin iki kudretli failinin olması aynı şey olur. Bu, var etme ve yok etme kudreti bulunan mümkün varlığı gerektirir. Bu, zorunlu eşyaya terstir. Çünkü zorunlu varlık, yokluğu olmaksızın var etme kudretidir. Zorunlu yokluk da var etme olmaksızın salt yok olma kudretidir. Bu sebeple yokluğu zorunlunun var olması mümkün değildir. Aynı şekilde varlığı zorunlunun da yok olması mümkün değildir.

Filozofumuza göre, zorunlu varlığın önceli bilgi ile beraberliği, etken varlığın edilgin varlıkla beraberliği gibi değildir. Çünkü etken varlığın zihinde yok sayılması halinde edilgin varlığın da yok sayılması zorunlu iken, önceli bilginin yok sayılma ihtimali karşısında varlığı zorunlunun yok sayılması zorunlu değildir.⁴⁸ Bu da gösteriyor ki Tanrı'nın bilgisi, etken sebep açısından zorunlu eşya için sebep değildir.

İbn Adi'nin düşüncesinde Tanrı'nın bilgisinin zorunluluğa ereksel neden olması da mümkün değildir. Zira ereksel neden iki kısımdır: birinci kısmı formdur. X şahsının yazı yazma aktivitesi tamamlandığında yazma ereği meydana gelir ve yazan olur. Bu açıdan düşünüldüğünde önceli bilgi erek olamaz. Yine her form, maddesine

⁴⁸ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s.68.

gereksinim duyar. Bu açıdan bakıldığında da Tanrı'nın bilgisi zorunlu eşyaya gereksinim duyar denilmiş olur ki, bu kabul edilmesi mümkün olmayan bir durumdur. Ereksel sebebin bu çeşidinde, biri diğerinden önceli olmaksızın erek ve erek için olan şey beraber bulunur. Oysa Tanrı'nın bilgisi ve zorunlu eşya birlikte bulunmaz. Ereksel nedenin ikinci kısmı da ereğe yönelende hâsıl olan menfaattir. Yazı yazma aktivitesinden hâsıl olan, söz yaratma ve hitap edebilme niteliği yani yazı yazma işinin yöneldiği menfaattir. Bu açıdan da bakıldığında Tanrı'nın bilgisi sebep olamaz. Çünkü bu erek, zaman içinde meydana gelir. Oysa Tanrı'nın bilgisi zorunlu eşyadan zaman bakımından daha öncedir.⁴⁹

Filozofumuza göre, Tanrı'nın bilgisi eşyanın zorunluluğu için aletsel sebep de olamaz. Çünkü alet, alet ile yapılan sanattan farklıdır. Eğer tabiatları aynı olsaydı, aletsel sebep değil, etken sebep olurdu. Örneğin marangozun kullandığı balta, yapılan kapının tabiatından farklıdır. Yine şeffaf hava, görmenin aleti olarak, ilk görülen nesne olan renklerin tabiatından farklıdır. Oysa bilinenin formu bilgidir. Yani bilgi, objenin süjedeki formundan başka bir şey değildir.

Aletlerin kısımlarını da incelemek suretiyle filozofumuzun açtığı tartışmayı devam ettirmek mümkündür. Aletlerin bir kısmı, aktivitenin ancak kendisiyle söz konusu olduğu kısımdır. Mesela havayı dışarıdan almak veya dışarıya vermek için yine havaya ihtiyaç vardır. Aynı şekilde ud'dan çıkan ses yine ud sayesinde mümkündür. Bu açıdan da bakıldığında zorunlu eşya, kendisi ile ilgili bilgisinin varlığından varestedir. Obje yok sayılsa bile bu durum, bilginin yok sayılmasını gerektirmez. Filozofumuz, bilgi objesinden ayrıdır demek istememekte, aksine var olmadan önce bu böyledir demek istemektedir.

⁴⁹ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, ss.69-70.

Aletlerin ikinci kısmı ise, kendisiyle icra edilen sanatın başka bir aletle de icra edilmesi mümkün olan kısımdır. Ancak, tercih edilen, bu sanatın o sanat ile bütünleşen alet ile yapılmasıdır. Bıçak ve Cam gibi. Kesme fiilini gerçekleştirmek için bıçağın kullanılması daha tercihe şayandır.⁵⁰

İbn ‘Adi’ye göre, Tanrı’nın bilgisinin, zorunlu varlık için örneksel/temsili (misali) sebep olması da mümkün değildir. Çünkü bilgi, objenin formunun süjede hâsıl olması olduğuna göre, mümkün olması bakımından mümkün varlıkların formu, imkân olur. Gerçek imkân, zorunlu olana terstir. Gerçek imkân, varlığa gelme ihtimali olan imkândır. Bu sebeple mümkün olan, yokluğu zorunlu (mümteni’) olanın karşıtıdır. Yokluk ihtimali olan varlık da, varlığı zorunlu olana terstir. O halde mümkün eşyada hiçbir biçimde zorunlu form yoktur. Bu sebeple zorunlu olarak bilinmesi mümkün değildir.

Ancak, varlıkta mümkün eşya vardır ve mümkün isminin ifade ettiği anlamların açıklanmasıyla açığa çıkar ve böylece varlıklar sınıflandırılır. Böylece Tanrı’nın bilgisinin, mümkün eşyanın zorunluluğu için düşünsel sebep olması da söz konusu değildir.⁵¹

Yahya İbn ‘Adi’ye göre, objenin durumunun süjenin onu bildiği şey üzere kalması zorunludur ama zorunluluk mutlak anlamda değildir. Tüm durumlarda bilen ve bilinenin durumu uyumlu olmayabilir.⁵² Çünkü kadim ve ezeli bilenin varlığının durumu, bilinenin durumundan farklıdır. Ancak, bu bilinenin dışında buna aykırı olarak ikisi arasında uyum zorunluluğu söylenecekse de imkânın zorunluluğu kabul

⁵⁰ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss.70-1.

⁵¹ *A.m.*, ss.71-2.

⁵² *A.m.*, s.73.

edilmez. Diğer yandan bilen olmakla süjenin durumunun sabit olup değişmediği önermesi de mutlak anlamda alınıp kabul edilemez. Çünkü bu zorunluluk, tüm yönleri ile değildir. Bu, sıfatlarının değişmemesi ile ilintilidir. Süjenin, obje ile ilişkisinde oluş ve yok oluş biçiminde değişmesi düşünülemez. Bu açıklamalar filozofumuzun ileride göreceğimiz enkarnasyon meselesinde kullandığı kanıtlardır. Ona göre Tanrı'nın insana dönüşmesinde Tanrı'da zati bir değişim sözkonusu olmayıp, tanrılığından da bir şey kaybetmez. Şayet bilen değişmiyorsa, bilenin X şahsının varlığına izafeti, X şahsının yokluk durumuna değil, var olma durumuna bağlıdır. Bu durumda X'in babalığı da ortadan kalkar. Çünkü Y olmadan X baba değildir. X, baba olmasaydı; Y, oğul olmazdı. Demek ki, süjenin sayı bakımından bir olması ve hiçbir yönden değişmemesi mümkün değildir. O halde X'in varlığının bilgisi sayı olarak X'in yokluğunun bilgisi değildir. Eğer bilgi bakımından bir olsaydılar; X, sayı (yani bir) olarak varlık ve yokluğa konu olurdu.⁵³

Filozofumuza göre, bilgi bilineneye bağlıdır ve iki taraftan birinin varlığı diğerini gerektirir. X'in varlığının bilgisi, varlık ve mahiyetinde X'in yokluğundan varestedir. O halde X'in varlığının bilgisi, yokluğunun bilgisi değildir. Aynı şekilde X'in salt mahiyetinin bilgisi, var olan X'in zatının mahiyetinin bilgisi değildir. Çünkü X'in mahiyetinin bilgisi salt sıfat olup varlığa gelmez, zat ve mahiyetten de ayrıdır. O halde açıktır ki, bilenin durumu bilinenin durumunun değişmesi ile ona karşı izafeti değişebilir. Bilenin zati değişmiyorsa bu durumda *bilen olarak bilen değişmez* sözünün bu delilde kullanıldığı gibi mutlak anlamda kullanılması doğru değildir.⁵⁴

⁵³ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, ss.74-5.

⁵⁴ *A.m.*, s.75.

İbn ‘Adi, bu delili kullananların “bilenin durumu zorunluluk ve sübutta bilinenin durumu ile aynıdır” sözünü de yalanlamaları gerektiğini söyler. Bu delile göre, örneğin X şahsı, yokluktan varlığa veya varlıktan yokluğa değişebilir. Bilinen olarak X değişmiştir. Bilenin varlığına dair bilgisi ise değişmemiştir. Bu, çelişkidir.⁵⁵ Yani filozofumuza göre, süjede sıfat bakımından bir değişme olur.

Yahya İbn ‘Adi’ye göre, X şahsının yarın yürüyeceği bilgisi eğer bir sıfatla nitelenmeden söyleniyorsa; bu, mümkündür. Ancak, bir sıfatla nitelendirdiğimizde, örneğin onu yürümekten alıkoyacak bir nitelikten yoksun biçimde nitelendirdiğimiz zaman bu yürüyüş, yokluğu imkânsız olarak varlığı zorunlu olur. Varlık var olduğu zaman, var olmaması mümkün değildir. Ancak, sadece yarın yürüyeceği –mutlak anlam verilmeden- mümkün, zorunlu olur.⁵⁶

İbn Adi’ye göre bilgi, var olması bakımından varlıkların gerçekliğinin algılanmasıdır ki; bu, süjedeki formdur. Böylelikle var olan şey, varlığın formudur. O halde bilinendir ve vardır. Var olduğu doğrulanan eşyanın, bu durumda yokluğu imkânsız olur. Yoklukta da durum böyledir. Var olmayan şey, var olmayandır. Bu durumda bilinen olması ve var olmaması aynıdır. Bu sebeple varlığın imkânı söz konusu olmaz. Çünkü var olmayan şey, varlığı mümkün olmayan şeydir. Eşya, yoklukla nitelendirildiğinde varlığının imkânı da doğrulanmış olur.⁵⁷

İbn Adi, “*X şahsının yarın yürüyeceği Tanrı’nın bilgisinde vardır*” denilse, “*bu çok anlama sahip bir sözdür denir*” cevabını vermektedir. Şahsın yarın yürüyeceğine dair bilgideki yarın kelimesi, yürümenin zamanı mı yoksa bilginin

⁵⁵ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, a.y.

⁵⁶ *A.m.*, s.76.

⁵⁷ *A.m.*, s.77.

zamanı mı, işte bu durum birbirinden farklıdır. Ayrıca şahsın yarın yürüyeceği bilgisi, yarın gelmeden önceki durumu, yarınki durumdan farklıdır. Hem sonra şahsın yarın yürüyeceğinin varlığı ve yokluğu durumu, varlığı zorunlu-yokluğu imkânsız ya da yokluğu zorunlu-varlığı imkânsız olup biri diğerine eşit bir anlam değildir. Sonuçta bilgilerin çokluğu bilinenlerin çokluğu kadar olup, X şahsının yarın yürüyeceği bilgisi sayı olarak bir bilgi olmayıp çok sayıda bilgiyi içinde barındırır.⁵⁸

İşte tüm bu kanıtlara dayanarak filozofumuz, Tanrı'nın bilgisinin eşyanın zorunluluğu için sebep olmadığını ortaya koymaktadır. İbn 'Adi, bu düşünceleri ile Tanrı'nın bilgisinin eşyanın sebebi olduğunu iddia eden İslâm filozoflarına karşı çıkmış olmamaktadır. Çünkü İslâm filozofları Tanrı'nın bilgisini Tanrı'nın özünden ayrı düşünmemişler böylece “*Tanrı'nın bilgisi, eşyanın sebebidir*” sözünü, “*Tanrı, eşyanın sebebidir*” anlamında kullanmışlardır.⁵⁹ Yani İslâm filozoflarına göre; Tanrı zorunlu diğer varlıklar ise mümkün olduğuna göre, İbn 'Adi de reel dünyada mümkün varlıkların olabileceğini kanıtlamakla onlara yaklaşmaktadır.

Bu konuda ikinci delil olarak İbn 'Adi, Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı eserinden referansla,⁶⁰ tikellerin gelecek zamanda varlıkları mümkün mü değil mi sorusuna cevap arar ve türün tanımının türün altındaki şahıslar için de geçerli olduğu gerçeğinden hareketle açıklamalarda bulunur. Buna göre; “insan düşünen canlıdır” denildiğinde, bu tanım, insan türünün altındaki X ve Y şahısları için de geçerlidir. Aynı şekilde türün ayırımı da türün altındaki şahıslar için geçerlidir. Mesela gülmek,

⁵⁸ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s.78.

⁵⁹ Farâbi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, çev: Nafiz Danışman, Maarif basımevi, İst., 1956, s.10; İbn Sina, *eş-Şifa-el-İlahiyat-*, C.2, s.359; İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, nşr: Maurice Bouyges, Darul-Maşrık, Beyrut, 1986, s. 446.

⁶⁰ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, İmge Kitabevi, Ank., 1996, 19b 1-5.

insan tabiatından ayrı değildir, o halde X ve Y şahısları için de ayrı değildir. Buna göre, insanın yürümesi X şahsının yarın yürümesi için türdür. O halde mümkünün tanımı insanın yürümesinden ayrı değildir. İnsanın yürümesi için ayrık olmayan şey, X'in yarın yürümesi için de geçerlidir. X'in yarın yürümesinin imkanı vardır. Çünkü X'in yarın yürümesi yürümenin türlerinden biridir.⁶¹ İbn 'Adi'nin tüm görüşlerinde sık sık başvurduğu Aristoteles'in düşüncesi, filozofumuzun en önemli kanıtlarından biri halini almıştır.

Yahya İbn 'Adi'nin bu konudaki görüşlerini özetlersek;

1. İbn 'Adi; varlığı, zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Varlığı zorunlu olanı, varlığı daimi olup kesinlikle yokluğu düşünülemeyen varlık olarak tanımlamaktadır. Mümkün varlığı ise, varlığı ve yokluğu daimi olmayan şekilde tanımlamaktadır.

2. Tanrı'nın bilgisinden yola çıkarak tabiatta zorunluluğu öngören ve mümkün varlığı yok sayan düşünce yanlıştır. Tanrı'nın bilgisi, eşyanın zorunluluğu için sebep olamaz. Sözkonusu sebeplerin tüm anlamları için bu, böyledir.

3. Mümkün varlık temelde, gelecek ile ilgili bir varlık kategorisidir. Bu anlamıyla Aristoteles'in de altını çizdiği gibi gelecekle ilgili varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan mümkün bir varlık vardır. Ancak, Yahya İbn 'Adi'nin düşüncelerinden çıkardığımız sonuç, varlığı zorunlu için sadece mantık kanıtlarının elverdiği ölçüde bir ispatlama yolunun takip edildiği gerçeğidir. Yani buraya kadar gördüğümüz bu ispatlama yolu, mantıksal analizlerden öteye gitmemekte ve ontolojik bir anlam kazanmamaktadır. Filozofumuzun İslâm filozoflarının kullandığı anlamda "Zorunlu Varlık" fikrine sahip olduğu söylenemez. Zorunlu Varlık terimini

⁶¹ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, ss. 80-1.

metafizik sahada kullanma noktasında İbn ‘Adi’nin çekinceleri vardır ki, bunu gelecek konuda daha ayrıntılı göreceğiz.

4. Zorunlu ve mümkün kavramlarının İbn ‘Adi’deki anlamı genel olarak İslâm kelamcılarının anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Bu noktada onun düşüncelerinin İslâm kelamcılarının düşünceleri ile kıyaslanarak ortaya konulması için filozofumuzun kelamcı kişiliğinin çalışılması daha fazla önem arz etmektedir.

Zorunlu varlık teriminin gerektirdiği kavramlardan en önemlisi şüphesiz zorunlu birliktir. Acaba İbn ‘Adi’de zorunlu varlık kavramı olmamasına karşın birlik kavramı var mıdır? Varsa hangi anlamdaki bir’den bahsedilebilir? Bu noktada İslâm düşüncesinin tevhit anlayışı ile İbn ‘Adi’nin Bir anlayışı aynı mıdır yoksa birbirinden temelde ayrılmakta mıdır? İbn ‘Adi’nin bir görüşünde İslâm filozoflarından etkilendiği söylenebilir mi? Bu soruların cevabını araştırmamızın şimdi ele alacağımız zorunlu varlığın birliği bölümünde irdeleyeceğiz.

I.2. Zorunlu Varlığın Birliği Meselesi

Öncelikle ifade edilmeli ki tartışmanın merkezi, Bir’in anlamlarını tespit etmek olduğu kadar, aynı ölçüde Tanrı için Bir’in hangi anlamının kullanılacağı meselesidir. Bir dendiğinde akla ilk gelen bir nicelik ifade ettiğidir. Bu anlamıyla Bir, kendisinden sonra gelen sayıları (2,3,4...) meydana getiren temel ilke olma anlamı ile Tanrı hakkında kullanılabilir mi? Ya da Bir’den bölünmez, ortağı olmaz, eşi ve benzeri olmaz ile zıddı düşünülmez anlamları kastedildiğinde bir önceki tanımdan kategorik olarak ayrıldığı kesin olan anlamların hangisi veya hangileri ile Tanrı’yı nitelemek durumundayız? Ya da cins, tür, fasl anlamında Bir olma ile nispet anlamındaki birlik veya kuvve halinde Bir iken fiil halinde çok olan için kullanılan

Bir'in hangisi Tanrı için kullanılabilecektir? Bu ve benzeri soruların hepsi bu tartışmada ele alınması gereken temel problemlerdir.

Yahya İbn 'Adi'nin varlığı iki kısma ayırdığını bunlardan birinin zorunlu, diğerinin mümkün olduğunu geçen bölümde ele aldık. Filozofumuzun, varlığı mümkün olanın dışında varlığı zorunlu fikrini kabul etmekle beraber, Tanrı'dan bahsettiğinde bu kavramı özellikle kullanmadığına dikkat çekmeliyiz. Bunun sebebi kanaatimizce kavramın içerdiği kaçınılmaz birlik fikridir. Çünkü İslâm filozofları (kendisinden önce Fârâbi ve kendisinden sonra İbn Sina), zorunlu varlık fikrinden zorunlu Bir olma fikrinin ortaya çıktığı hususunda ısrarla durmuşlardır.⁶² Başka bir ifade ile söylemek gerekirse; İslâm filozoflarında Tanrı'nın varlığı, zorunlu olması ve bir olması aynı şeydir.⁶³ Ancak, İbn 'Adi, bu anlamın farkında olmalı ki, Tanrı hakkında konuştuğu zaman, Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vücut) ifadesi yerine, Neden (el-İlle) ve Nedenlerin Nedeni (el-İlletu'l-İlel)⁶⁴ veya dini terminolojiyi kullanarak Yaratıcı (el-Halik veya el-Bari⁶⁵ gibi) ifadelerini tercih etmektedir.⁶⁶ Kanaatimizce

⁶² Ebu Nasr el-Fârâbi, *et-Ta'likat*, Daru'l-Menahil, Beyrut, 1988, s.41; *el-Medinetu'l-Fazıla*, s.9; *Uyunu'l-Mesail*, çev: Mahmut Kaya (*Felsefi Metinler* içinde, Klasik Yay., İst., 2003, içinde), s.119; İbn Sina, *eş-Şifa-el-İlahiyat-*, C.1, s.43; *en-Necat*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1992, C.2, s.47.

⁶³ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İst., 2002, s.134.

⁶⁴ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi't-Tevhid", nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye* içinde), s.383.

⁶⁵ İbn 'Adi, bu iki terimi eşanlamlı terimler olarak kullanmıştır. İslâmi terminolojide de Allah için bu iki isim kullanılır. Ancak İslâmi kaynaklarda bu terimler arasında nüans olduğu söylenmiştir. Mesela Gazâli, *el-Halik* ismini, yaratılacak eşyanın bütün ayrıntılarını takdir eden anlamında kullanırken; *el-Bari* ismini ise onu fiilen meydana getiren (icad) anlamında kullanmıştır. (Ebu Hamid el-Gazâli, *el-Maksadu'l-Usna Fi Şerhi Esmâi'l-Husna*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s.52). Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Bekir Topaloğlu "Bâri", *T.D.V. İsl. Ans.*, C.5, s.73.

“zorunlu varlık” ifadesini kullanmış olsaydı, Tanrı’nın kaçınılmaz olarak bir olması gerektiğini de savunmak zorunda kalırdı. Bunun da farkında olan İbn ‘Adi, bu kavramı kullanmaktan özellikle kaçınmış olmalıdır.

Filozofumuz Tanrı’nın bir olması meselesini ele almadan önce bir şeye hangi anlamda bir denileceğini ortaya koymak istemiştir. Biz de çalışmamızın bu aşamasında Bir meselesini İbn ‘Adi bağlamında Aristoteles’ten başlatmak suretiyle, İslâm filozofları ile karşılaştırmalı olarak işlemek istiyoruz.

Aristoteles, ilineksel ve tözsel olmak üzere iki çeşit Birden bahsetmektedir.⁶⁷ Konumuzun dışında olması itibariyle ilineksel Bir’i, bir tarafa bırakacak olursak; Tözsel Birlik, “sürekli anlamında Bir”, “sayı bakımından bölünemez yani birey anlamında Bir”, “cins ve tür bakımından Bir” ile “adları ayrı ama mahiyetleri aynı olan Bir” anlamında birlik ifade eder.⁶⁸ Aristoteles’in esas düşüncesi ise, Bir olanın özünün bir tür sayısal ilke olmasıdır ki,⁶⁹ İbn ‘Adi ileride bu görüşü tartışacaktır. Orta Çağ İslâm felsefesinde ve Hristiyan düşüncesinde Tanrı’nın Birliği ile ilgili meydana gelen tartışmalarda özellikle İslâm filozoflarının hassasiyetlerini ve endişelerini Aristoteles’te bulmak zordur.⁷⁰ Ancak, Aristoteles’in varlıkların kötü yönetilmeyi istememesi sebebine dayandırarak çok kişinin yönetiminden ise, tek

⁶⁶ Yahya b. Adi, “Makale Fi’l-Mevcudat”, nşr: Sahnân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye* içinde), s.266.

⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1015b 17-36.

⁶⁸ *A.e.*, 1016a 1054a 34-1054b; *Topikler*, çev: Hamdi Ragıp Atademir, Hamlet Yay., İst., 2000, s. 151.

⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1016b 17–20, 1052a 15-35; Yahya İbn ‘Adi, konuyu tartıştığı “*Tevhid Kitabı*”nda bu görüşü ele alır ama görüş sahibinin kim(ler) olduğunu söylemez. Oysa Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde dipnotunu verdiğimiz yerde bu görüşü açıkça ifade etmiştir.

⁷⁰ Hüseyin Atay, *Fârâbi Ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2001, s.72.

kişinin yönetiminin gerekliliğini söylemesinden⁷¹ onun Tanrı'nın tekliğini savunduğu söylenebilir.

İslâm filozofu Kindî ise; şahıs kategorisinin, cins, tür, ayırım, hassa, araz, küll ve nispetin tözsel Bir olmadığı ve ilineksel Bir'i ifade ettiğinin altını çizmiştir.⁷² Kindî'nin maksadı eşyadaki birliğin zati olmayıp arızı olduğunu ortaya koyarak eşyadaki birliğin varlığını gerçek Bir'den aldığını ispatlamaktır. Ona göre, tüm eşya için cinsi, benzeri ve ortağı olmayan bir İlk Sebebin olması ve bu sebebin de hiçbir şekilde çokluk taşımaması zorunludur.⁷³ Kindî'nin bu konudaki hassasiyeti bizim için önemlidir. Çünkü Yahya İbn 'Adi, araştırmamızın ileriki bölümlerinde göreceğimiz gibi bu konuda Kindî ile tartışacak ve onun konuyu yanlış anladığını ya da saptırdığını iddia edecektir. Ama burada öncelikle filozofumuzun selefi ve hocası Fârâbi'den de kısaca bahsetmek istiyoruz.

Fârâbi'ye göre, varlığı zorunlunun birliği evvela tam ve bölünemez olmasından kaynaklanmaktadır. O, töz bakımından tamdır ve kendisi dışında kendi türünden bir töz olmayan bir varlıktır.⁷⁴ Zorunlu Varlık; tür, sayı ve miktar bakımından bölünemez. Onun cinsi, faslı, tanımı, konusu, ortağı ve zıttı yoktur.⁷⁵ İşte tüm bu anlamları ile Varlığı Zorunlu, birdir. Fârâbi'de, Tanrı için varlık ve birlik

⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1076a 5.

⁷² Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr: M.A. Ebu Ride, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1950, ss. 128-31.

⁷³ *A.e.*, s.143.

⁷⁴ Ebu Nasr el-Fârâbi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, s.8.

⁷⁵ Ebu Nasr el-Fârâbi, *Fususul-Hikem*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1405 h., s. 52; *Uyunu'l-Mesail*, s.119.

eşit anlamdadır. Birlik Tanrı'nın zatındandır, dışarıdan eklenmiş bir ilinek değildir. Ama zorunlu varlığın dışındakilerde birlik, tözsel değil ilinekseldir.⁷⁶

Yahya İbn 'Adi, Bir etrafında meydana gelen tartışmaların birkaç maddede toplanabileceğini ifade ederek bu görüşleri şöyle sıralamıştır:

1. Tanrı'nın birliğinden amaç, sayısal birlik olması anlamındadır. İbn 'Adi, bu görüşü Aristoteles'in Bir için söylediği tanımdan hareketle dillendirmiştir.
2. Tanrı'nın birliğinin manası, eşi-benzeri olmaması ve ortağının düşünülmemesidir ki, bu görüşü İslâm filozofları Kindî, Fârabi ve diğer İslâm bilginleri de savunmuştur.
3. İbn 'Adi'nin de aktardığı gibi⁷⁷ birliği Tanrı için bir sıfat olarak gören bir anlayışın varlığı zaten bilinmektedir.⁷⁸

Yahya İbn 'Adi, bu görüşleri inceleyerek, Tanrı için bu anlamlardan hiçbirinin ulaşılmak istenen birliği ifade etmediğini, Tanrı'nın da bu anlamlarda Bir olmadığını ve Tanrı'nın bir açıdan Bir, başka açıdan da çok olduğunu ispatlamak istemiştir.

Bir'in sayıların ilkesi anlamında Bir olduğu görüşünü ele alacak olursak; filozofumuz bu görüşü birkaç maddede toplamış ve karşı tezler öne sürmüştür:

- a) Bir ile ilintili olan şeyler sayı (iki) veya sayılar (ikiden çok) olunca, açıktır ki, çokluk barındıran sayılar Bir'den daha çok olan birlerden ayrı değildir.

Bu böyle olduğuna göre, birin dışında bir şeyin olması da söz konusu

⁷⁶ Ebu Nasr el-Fârâbi, *et-Ta'likat*, s.65.

⁷⁷ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi't-Tevhid", s.375.

⁷⁸ Klasik İslâm kelamcıları vahdaniyeti bir sıfat olarak görmüşlerdir.

olur. İbn ‘Adi burada birin mahiyeti ve varlığını kasteder. Bir, arttırıldığında iki olur. Eğer bu durumun dışında bir şey olmasaydı, eşyada çokluk kesinlikle olmazdı ki, bu saçmadır.

- b) Bir, dışında başka bir şey var olabildiğine ve mahiyet ile varlığı sayıya başlangıç olduğuna, durumu gereği de ilk varlığa bitişik çokluk meydana geldiğine göre, zorunlu olarak ikisinin mahiyetlerinin aynı olması ve iki varlığın da (bir ve birin dışındaki) bir mahiyet ve bir varlık olması gerekir. Oysa varlık ve mahiyetleri arasında fark yoktur. Böylece sebep; üç, dört, beş hatta binlerce ve on binlerce olur ki, bu saçma olur.
- c) Burada Bir’den maksat birliktir denilse; bu durumda Bir’e dışındaki birler bitiştiğinde çokluk olur ve böylece birlik çokluğun sebebi olur görüşü de kabul edilemez. Çünkü bu durumda da birlik, Bir için ya çokluğun ademi ya da binlerce sebebin olması söz konusu olur ki, bu saçmadır.⁷⁹

Yahya İbn ‘Adi’nin Aristoteles’e ait düşünceyi eleştirmesinde İslâm filozofu Kindî⁸⁰ ve Fârâbi’nin de etkisi yadsınamaz. Çünkü adı geçen filozoflara göre de niceliksel yani sayıların ilkesi anlamındaki Bir’in gerçek Bir olmadığı düşüncesi egemendir. Dahası metafizik disiplini açısından kastettiğimiz ve varmak istediğimiz Bir, bu anlamıyla Bir değildir. Bu anlamıyla Bir, metafizik anlamdan çok matematiksel Bir anlam ifade etmektedir.

Sayı bakımından Bir, aslında Aristoteles’te fert olması bakımından herhangi bir türe bölünmeyen birey için kullanılır. Ahmet, Abdullah, Sokrates gibi. Yani zati olarak diğerinden ayrılmış birey için birdir deriz. Bu anlamıyla Aristoteles’in, Bir’i

⁷⁹ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss. 380-81.

⁸⁰ Kindî, *a.g.e.*, s.147.

töz olması bakımından incelemek istediği açıktır. Çünkü Aristoteles, tözlerin çokluğundan dolayı tüm tözlerin belirlenmesinin sebebi olan, yani diğer tözlere ölçülebilir olma niteliğini veren bir tözün varlığını gerekli görmüştür. Bu sebeple Bir adını verdiğimiz töz, diğer tözlere sebep olmaktadır. Sayının ilkesi anlamında Bir'in diğer sayılara ilke olmasının da anlamı budur. Aristoteles'in bu konudaki görüşünün özeti bu şekildedir. İslâm filozoflarından İbn Rüşd de Aristoteles'in yolundan giderek bu anlamıyla Bir'in eğer maddeden ayrık olursa, varlık ismini dolayısıyla birlik ismini almaya daha layık olduğunu düşünür.⁸¹ Ancak, İbn 'Adi, Aristoteles'in tanımladığı anlamıyla Bir'i niceliksel yani sayıya ilke olması anlamında yorumlamış ve bunun metafizik anlamıyla gerçek Bir olmadığını ileri sürdüğü gerekçelerle ifade etmiştir.

İleri sürülen ikinci görüşe göre ise, Tanrı ortağı ve zıddı olmamakla tek yani benzersizdir.⁸² İbn 'Adi, bu görüş sahiplerinin Tanrı'nın benzerinin olmamasından ya hiçbir biçimde varlıklara benzemediği ki, bu durumda Tanrı'nın nitelikleri ve dışındaki varlıkların nitelikleri uyuşmaz, ya da bazı nitelikleri benzese bile yine de Tanrı'nın benzersiz olduğunu kastettiklerini ifade eder.

⁸¹ İbn Rüşd, *Telhis Maba'd et-Tabia*, nşr: Maurice Bouyges İntişarat-ı Hikmet, Tehran, 1380 h., s.107.

⁸² Bu görüş, Müslümanlar ve Yahudiler özellikle de İslâm filozofları tarafından ileri sürülmüştür. Ancak görebildiğimiz kadarıyla İbn 'Adi, burada özellikle kendilerine karşı reddiyeler yazdığı İslâm filozofu Kindi'yi ve dokuzuncu yüzyılın önemli entelektüellerinden olan ve Hıristiyanların "üçlü birlik" anlayışına karşı bir reddiye yazan Ebu İsa el-Varrak'ı (öl.861) hedef almıştır. Bkz: Emilio Platti, "Yahya b. Adi And His Refutation of Al-Warraq's Treatise on The Trinity in Relation to His Other Works", (S.K. Samir&J.S.Nielsen, *Christian Apologetics During The Abbasid Period*, Brill, 1994, içinde), s.179.

İbn ‘Adi, iki ihtimali de geçersiz sayar. Buna göre İbn ‘Adi’ye göre, birinci ihtimali yani Tanrı’nın varlıklara hiçbir bakımdan benzemediği görüşünü ele alacak olursak;

- a) Tanrı, varlıklardan birine benzemiyorsa, o varlık da hiçbir şeye benzemez. Birbirine benzemeyen iki şeyin başkalıkta (gayriyet) ortak olması gerekir. Birinin benzeri yoksa diğerinin benzerinin olması düşünülemez. Dolayısıyla mutlak anlamda benzersiz bir varlığın olması mümkün değildir.
- b) Bir’in tüm varlık karşısında varlığının sıfatları ile birlikte benzersiz olması mümkün değildir. “*Bir, insana benzemez*” örneğinde olduğu gibi, bu durumda insanın bütün niteliklerine de benzemez olması gerekecektir. Mesela insanın melek olmaması, at olmaması, bitki olmaması gibi niteliklerine de benzemeyecektir. Kısacası insanın nitelikleri dışında kalan hiçbir niteliğe de sahip olmayacaktır. Bu olumsuzlamalar (selb) mümkün değilse, olumluların (İcab) geçerli olması gerekir. Bu durumda Bir, atın dışındakine benzememekle at, meleğin dışındakine benzememekle melek, bitkinin dışındakine benzememekle bitki olacaktır ki, bu saçmadır. Çünkü Bir, böyle olması düşünülemeyen bir varlıktır.
- c) İbn ‘Adi’ye göre bu görüş, Bir’i zıtlardan biri haline getirir ki, bu da çirkindir. Örneğin beyaza benzemeyen Bir, aynı şekilde beyazın tüm niteliklerine de benzemeyecektir. Beyazın niteliklerinden biri de siyah olmamasıdır. Bu durumda Bir, “siyah olmayan değildir” olacak ki, zorunlu olarak siyah olacaktır. Aynı yolla beyaz olduğu da söylenecektir.

d) Ayrıca bu görüşe göre Bir, var olmayacaktır. Zira bu görüşe göre ‘Bir’, “benzeri olmayan” ile de zıt bir anlama sahiptir. Böylelikle iki karşıt, aynı anlama sahip olmuş olur. O halde “*karşıt anlama sahip iki varlık var değildir*” kaidesine göre, Bir var değildir sonucu çıkar ki, bu mümkün değildir.⁸³

Yahya İbn ‘Adi’nin İslâm filozoflarına ve Tevhid inancına yönelttiği eleştirilerin önemli bir kısmını ortaya koymuş bulunuyoruz. Elbette bu düşüncelerin irdelenmesi ve açıklığa kavuşturulması bir zorunluluktur. İbn ‘Adi’nin bu tartışmada temel düşüncesi, Tanrı için Bir ile dışındaki varlıklar için Bir düşüncesinin korelasyonu etrafında dönmektedir. Bu noktadan hareketle onun benzerinin ve onunla aynı yetkinliklere sahip varlıkların olabileceğinin mantıki zemini hazırlanmak istenmektedir. Ancak, filozofumuzun kabul etmediği şey, Tanrı’nın kendisi dışındaki varlıkların sahip olduğu tüm anlamların dışında bir varlık oluşudur. Tanrı’nın hakikatinin kendi dışında herhangi bir varlığa veya maddeye irca edilemeyecek bir hakikat olduğunun altını çizmek istiyoruz. Dolayısıyla nev’i şahsına münhasır bir varlıktan bahsettiğimiz açıktır. Bu varlık, kendisinden ayrı, varlığına sebep ya da ilineği olduğu bir mahiyete sahip değildir. Dolayısıyla onun birliği sadece kendisinin sahip olduğu ontolojik birliktir. O; varlığını, birliğini ve yetkinliğini başka bir varlıkla paylaşmama otonomisine sahip tek varlık olarak Bir’dir. Bu, onun zatının bir gereğidir. Zatının gereği olarak zorunlu var olmaklığı ne demekse Bir olmaklığı da aynı şeydir. Maddi varlık kategorisinin sahip olduğu oluş ve bozuluşa, çokluk ve tezâta sahip değildir. Böylelikle birliğinde eşi, benzeri, ortağı ve zıddı yoktur. Zorunlu Varlık olmanın karşısında onunla aynı zorunluluğu paylaşacak veya

⁸³ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss. 377-79.

karşısında zıddını oluşturacak başka bir zorunlu varlık tasavvur edilemez. İslâm filozoflarının da altını çizmek istedikleri gerçeğin bu olduğu açıktır. Bu anlamıyla İslâm felsefesinin metafizik sistemi, monist karakterli bir yapı arz etmiştir.⁸⁴ Kindî, Farâbi ve İbn Sina’da da bunu görmek mümkündür.

Bu aşamada İbn ‘Adi’nin ardılı olan İslâm filozofu İbn Sina’nın *Taayyün*⁸⁵ kavramı etrafındaki düşüncelerinin açıklamalarımız için ufuk açıcı olduğu kanaatindeyim. İbn Sina’ya göre, zorunlu varlığın taayyünü eğer zorunlu varlık oluşu sebebiyle olur ise, bu durumda kendisinden başka zorunlu varlık yoktur. Eğer taayyün zorunlu varlığın kendisinden değil de başka bir durumdan olur ise, bu durumda zorunlu varlık sebepli olmuş olur. Bu, olanaksız olduğuna göre, zorunlu varlığın taayyünü zorunlu olmasından dolayıdır. Mademki zorunlu oluşu taayyünü ile aynıdır, onun “müteayyin (taayyün eden) zorunlu varlık” olmak bakımından Bir olması zorunludur.⁸⁶ Çünkü bir şahsın hakikati türsel olduğunda taayyünü, lazım ve arazları⁸⁷ ile olur, bu sebeple ortaklık ve çokluk barındırır. Ancak, hakikati zatı için

⁸⁴ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002, s.63.

⁸⁵ Taayyün, bir şeyin başkasıyla ortak olmaması ile sahip olduğu ayırıcı özellik olarak tanımlanmıştır. (S.Ş.Cürçani, *Ta’rifat*, Taayyün mad., Şirket-i Sahifeyi Osmaniye, B.t.y., s.43). Sözkonusu Tanrı olduğuna göre, bu kavramdan Tanrı’nın ontolojik olarak dış dünyada realitesi kastedilir. Yani Tanrı’nın ayırıcı özelliklerini ifade eden bir kavram olmasıyla konumuz açısından önem arzettiği açıktır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: Nasireddin Tûsi, *Şerhu’l-İşarat* (İbn Sina, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, I-III içinde, Neşru’l-Belağa, Kum, 1375 h.), C.3, s. 41; Fahrettin Olguner, *a.g.e.*, ss.89-95.

⁸⁶ İbn Sina, *el-İşarat ve ’t-Tenbihat*, ss.270-71.

⁸⁷ Burada kullanılan “araz-lazım” ifadelerinin mantıksal anlamından çok, ontolojik anlamı anlaşılmalıdır. Araz’dan maksat tözün karşıtı anlamındaki mantıksal anlamından çok, varlığın mahiyetle nitelenmesi ile ortaya çıkmasıdır. Lazımdan maksat da varlığın mahiyetten ayrılmasıdır. Araz ve lazım için bu metafizik anlamların ilk defa İbn Sina’da kullanıldığı ile ilgili bkz: Hüseyin

olanın taayyünü, lazım ve arazlara gereksinim duymaz ve çokluk barındırmaz.⁸⁸ İbn Sina'nın bu açıklamalarından ortaya çıkan ve bizim de altını çizerek kabul ettiğimiz gerçek, Zorunlu Varlık'ın zatının taayyününün eşsiz olup hiçbir yönden çokluk barındırmadığıdır.

Taayyün kavramının analizinden de ortaya çıktı ki, Zorunlu Varlığın Bir olması onun zatından olup, dışında kalan tüm varlık kategorilerinden ayrı bir anlama sahiptir. Bu nedendir ki, onun ortağı ve zıttı olmadığı gibi; cinsi, mahiyeti, niteliği, mekânı, zamanı ve dengi de yoktur. Bu sebeple varlık ve mahiyete sahip diğer varlıklar, tanımlanmalarına rağmen Zorunlu Varlık, tanımlanamaz. Yine İbn Sina'nın ifadesi ile söylemek istersek, *ona burhan getirilemez, aksine o, her şeyin burhanıdır.*⁸⁹ Bu gerçekleri ortaya koymadan ve zorunlu varlık fikrinin doğurduğu zorunlu birlik düşüncesini göz ardı etmek suretiyle birlik meselesini ele almak, İbn 'Adi'nin Tanrı anlayışındaki boşlukları görmeyi zorlaştıracaktır.

Aslında Taayyün teorisinin içerdiği anlamın farkında olan İbn 'Adi, başka bir eserinde bu gerçeği itiraf eder. Ona göre, bu isim Tanrı için de kullanılır. O, *a'yandan bir ayndır.* Çünkü o, varlığında başka bir şeye gereksinim duymaz. Bu da

Atay, "Mahiyet Ve Varlık Ayırımı", *Uluslar arası İbn Sina Sempozyumu*, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1984, s.152.

⁸⁸ İbn Sina, *el-Mubahasat*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1413 K., s.220 ve 288; İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s.271.

⁸⁹ İbn Sina, *eş-Şifa-el-İlahiyat-*, C.2, s.354.

özün niteliğidir.⁹⁰ Ancak, bu gerçeğin farkında olan İbn ‘Adi, yukarıda sıraladığımız görüşleri ile tutarsız bir düşünce sergilemektedir.

Yahya İbn ‘Adi’ye göre, Bir’in bazı sıfatlarının diğer varlıklara benzemesiyle kurulan benzemezlik teorisi yani yukarıda bahsettiğimiz görüşün ikinci ihtimali diye bahsettiğimiz görüş de yanlıştır. Çünkü benzer sıfatlara sahip iki varlıktan söz edilemez. Nitelikleri benziyorsa, başkalıktan bahsetmek mümkün değildir.⁹¹

Filozofumuzun ortaya koyduğu düşünceleri, İslâm filozoflarının görüşleri ile karşılaştırmalı olarak metafizik disiplini açısından kısaca inceleme fırsatı bulduk. Öte yandan onun düşüncelerinin mantık disiplini açısından da tutarsız taraflarının olduğu dikkatimizden kaçmamıştır. Öncelikle Tanrısal benzemezlik teorisini eleştirirken, birbirine benzemeyen iki şey arasında benzemezlik temelli benzerlik ilişkisi kurması ve benzerlik üzerinden bu iki varlığı özdeş kılması mantıksal olarak tutarsızdır. Çünkü iki şey arasında kurulan benzemezlik ilkesinin tabii sonucu benzerlik değil benzemezliktir. Ve yine birbirine benzemeyen iki varlığın arasındaki nihai ilişki özdeşlik değil başkalık olmalıdır. İbn ‘Adi’nin düştüğü bir diğer mantıksal tutarsızlık da mefhum-u muhalif’e göre hüküm vermesidir. Ona göre Tanrı insana benzemiyorsa insan olmayana benzer. Oysa bu mantıksal olarak mümkün değildir. Tanrı’nın insana benzemediğinin anlamı sadece insana benzemediğidir. Bu da İbn ‘Adi’nin düşüncelerindeki çelişkilerden bir tanesi olarak gözümüze çarpmaktadır.⁹²

⁹⁰ Yahya İbn Adî, “Kitabu Nakzi’l-Huceci’l-Kailine bi-Enne’l-Ef’ale Halkullah ve İktisab li’l-İbad”, nşr: Sahbân Khalifat, (*Makâlâtü Yahya b. Adî el-Felsefiyye içinde*), s.309; Yahya İbn ‘Adi’nin Tanrı’nın töz olduğu ile ilgili görüşleri bu çalışmanın ileriki bölümlerinde ele alınacaktır.

⁹¹ Yahya İbn ‘Adi, “Makale Fi’t-Tevhid”, s. 379.

⁹² Tahir Uluç, *a.g.m.*, s.101.

'Bir ismi, zattan türemiş bir isimdir, Bir olan Tanrı'nın sıfatıdır görüşünü de eleştiren filozofumuz karşıt kanıtlarını ortaya koyar. Ona göre eğer bu görüş doğru kabul edilirse; Zat ve ondaki Bir isminin zorunlu olarak şöyle olması gerekiyor:

- a) Ya her ikisi de kadimdir. Bu durumda bunu ispat etmek gerekir. Böyle bir varlık, biri ilinek diğeri de ilineğe sahip olarak bulunur. Zat kendi başına değil, kendisinde bulunan birlik ismi ile vardır. Oysa kendi başına Bir olamayan zat, aksine ilinek ile Bir olabiliyorsa, o bizzat çoktur ve ilineksel olarak Bir'dir.
- b) Ya ikisi de sonradan olmuştur. Bu durumda İlk Sebep için bir sebep olması gerekecek ki; bu, mümkün değildir.
- c) Ya biri kadim diğeri sonradan olmuştur. Bu durumda zatın bir kısmı kadim diğeri de sonradan meydana gelmişse, zat önceden Bir değil sonradan Bir olmuştur. Bir'e dönüşmesi ise ya zatından ya da başka bir sebepten olmuştur. Eğer zatından ise, zati kadim olur. Bu durumda birlik kadim değildir. Birliğin kadim olmaması çelişkidir. Eğer birliğin meydana gelmesi başka bir sebepten ise, bu durumda sebep kadim olsa birlik de kadim olur. Oysa sonradan olduğu ortadadır. Bu da çelişkidir. Sebep sonradan olma ise, sonradan olmasını doğuran başka bir sebep olması gerekir ki bu da kısır döngüyü meydana getirir.
- d) Birlik kadim-zat hadis ise, bu durumda Sebeplerin Sebebi hadis olur. Bu ise düşünülemez. Sebeplerin sebebi kendi dışındaki her şeyin sebebidir. Bundan dolayıdır ki, diğer varlıklardan var olmaya en layık varlıktır.⁹³

⁹³ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, ss. 381-92.

Yahya İbn ‘Adi’nin bu görüşlerinin analizini yine yukarıdaki görüşlerimiz ekseninde yapabiliriz. İslâm filozoflarının, Bir’i onun zatına ilişmiş bir ilinek olarak görmediği tam aksine Bir isminin onun zatını aracısız ifade ettiğini düşündükleri bilinmektedir. İbn ‘Adi’nin bu görüşü eleştirmesinde Tanrı’nın ezeliyeti için terkibi nefyetmesi ile teslis doktrinini ele alırken açık terkeb ifadesi olan “hipostaz teorisini”⁹⁴ Tanrı’nın ezeliyeti açısından mümkün görmesi düşüncelerinde çelişki olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Yani filozof, tevhit söz konusu olduğunda farklı, teslis söz konusu olduğunda farklı yorumlarda bulunarak tutarsızlığını sergilemektedir.⁹⁵

Ancak, şunu ifade etmeliyiz ki, Yahya İbn ‘Adi’nin bu düşünceleri kendisinden sonraki dönemlerde İslâm filozoflarının tartışmalarında etkili olmuştur. İbn Rüşd, İbn Sina’nın Bir’i varlık gibi zata artık (zaid) olan bir sıfat ve bütün kategoriler için ortak olan araz olduğunu düşündüğünü söyler ve onu eleştirir.⁹⁶ İbn Rüşd’e göre, İbn Sina bir şeyin kendi başına değil de ona eklenen bir sıfatla varolabileceğini söylemekle Eş’ari kelamcılarına uymuştur.⁹⁷ Ona göre İbn Sina’nın görüşü doğru kabul edildiği takdirde, Bir’in kendisiyle Bir olduğu sıfat-araz olmalıdır. Bu durumda, sıfat-araz kendi başına mı yoksa zait olarak mı vardır sorusu sorulmalıdır. Eğer zait olduğu söylenirse, bu sonsuza kadar kısır döngü şeklinde

⁹⁴ Yahya İbn ‘Adi’nin Tanrı için gerçekliklerini ifade etmek amacıyla kullandığı hipostaz (ekanim) ifadesi yerine adı geçen eserde bazen *eşya* veya *meani* ifadelerini kullandığı da görülür. Bu terimlerin analizi için bkz: H.Austryn Wolfson, *a.g.e.*, ss. 88-9.

⁹⁵ Tahir Uluç, *a.g.m.*, s.103.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ Ba'de't-Tabîa*, nşr: Maurice Bouyges, İntişarat-ı Hikmet, Tehran, 1380 h, C.3, s.1279.

⁹⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C.1, s.313.

gider. Eğer kendi başına olduğu söyleniyorsa, bu durumda bir şeyin kendi başına varolması mümkün görülmuş olur.⁹⁸ İbn Rüşd'e göre, İbn Sina sayının ilkesi olan Bir ile varlığın eşanlamlısı olan Bir arasındaki ayırımın farkında değildir.⁹⁹ İkinci hatası ise, 'Bir' adının türemiş ad olduğunu sanmasıdır. Nitekim türemiş ad, hem tözsel hem de ilineksel anlama sahiptir. Üçüncü hatası ise, Bir adının bir şeyde bölünmeyen anlamı ifade ettiğini sanmasıdır.¹⁰⁰ İbn Sina'nın bu konuda İbn Rüşd tarafından tam olarak anlaşılmadığı bir tarafa bırakılırsa,¹⁰¹ İbn Rüşd'ün bu düşüncelerinde İbn 'Adi'nin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir açıdan bakacak olursak, aslında İbn 'Adi de İbn Rüşd de bu konuda Aristoteles'in etkisindedir. Nitekim Aristoteles'in 'Var' ve 'Bir' arasında ayırımın mümkün olmadığına dair düşünceleri¹⁰² iki filozof için ilham kaynağı olmuştur.

Buraya kadar değindiğimiz tartışmalarda Yahya İbn 'Adi'ye göre Bir'in ne olamayacağına ve Tanrı için kullanılan Bir'in neleri kapsadığı-kapsamadığına ilişkin belirli bir mesafe katettiğimizi düşünmekteyiz. Peki, filozofumuz Bir'e nasıl bir anlam vermektedir ve Bir'in neleri kapsadığını düşünmektedir? Ve varmak istediği yer nedir? Ona göre, Tanrı hangi anlamda Bir ya da hangi anlamda Bir değildir?

⁹⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C.3, s.1280; İbn Rüşd, *Telhis Maba'd et-Tabia*, ss.19-20.

⁹⁹ İbn Rüşd, *Tefsîru mâ Ba'de't-Tabîa*, C.3, s.1268; Ayrıca bkz: Ahmet Murat Özel, *İbn-i Rüşd'ün Varlık, Bilgi Problemleri Açısından İbn-i Sina'ya Yöneltilmiş Eleştiriler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2001, s.30.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C.1, ss.313-14.

¹⁰¹ İbn Sina'nın varlığa araz-lazım demesinin ne anlama geldiğini daha önce ifade etmiştik. Anlaşılan o ki, İbn Rüşd, İbn Sina'nın bazı mantiki terimleri ontolojik anlama kavuşturma gerçeğini anlamamıştır. Araz-lazım terimleri de bunlardandır. Daha geniş bilgi için bkz: Hüseyin Atay, "Mahiyet Ve Varlık Ayırımı", s.164.

¹⁰² Aristoteles, *Metafizik*, 1003b 25-30.

Acaba Yahya İbn ‘Adi, Bir meselesini incelerken bu sorunları ne kadar anlaşılır biçimde cevaplamaktadır?

İbn ‘Adi’ye göre Bir, Bir olması bakımından başkalık taşımayan şeydir.¹⁰³ Bu tanım tevhidin gerçek anlamıdır. İslâm filozoflarının tanımı da mahiyette bu tanımdan ayrı değildir. Gerçek Bir’in tanımı bu olmasına karşın filozof, değişik anlamları olan Bir’lerden bahsetmektedir.

1. Cins bakımından Bir: Canlı gibi.
2. Tür bakımından Bir: İnsan gibi.
3. Nispet bakımından Bir: Bir kaynağın nehirlerle ilişkisi gibi.
4. Sayı bakımından Bir: bu kısım üç alt başlıkta incelenmiştir.

a) Bitişik anlamında Bir. Burada bitişiklerin başkalaşımı söz konusu değildir.

b) Tanım bakımından Bir. İnsanın tanımı “düşünen ve ölümlü bir canlıdır”. Başka tanımı olmaması bakımından Bir’dir.

c) Bölünmeyen anlamında Bir. Bu kısım iki anlama gelir:

Birincisi, bölünenin ilkesi olması bakımından bölünmeyendir. Bölünen ya bilkuvve ya da bilfiil bölünendir. Örneğin sayının kendisinden çıktığı birlik bilfiil bölünendir. Bilkuvve bölünen ise, ya çizginin kendisinden çıktığı nokta gibi bizzat (kendiliğinden), ya da zamanın başlangıcı olan an ve hareketin ilkesi gibi bilkuvve ve ilineksel olarak bölünendir. An ve hareketin ilkesi ilineksel olarak bölünür. Hareket, içindeki cisim ve büyüklük bitişmeden önce bölünür olmuştur. Dolayısıyla zatı gereği değil, ilineksel olarak bölünmüştür. Zaman da hareket ile bitişmeden bölünmüştür.

¹⁰³ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.384.

Bölünmeyenin ikinci anlamı, mutlak anlamda bölünmeyi kabul etmeyen şeklidir. Bu da iki kısımdır: Birincisi, keçi-deve (İynz-‘il) gibi var olmayan bir konunun bölünmezliğidir. İkincisi de var olan bir konunun bölünmezliğidir. Ancak, bu bölünmezden bölünürlerin çıkması mümkün değildir. Sayı hariç dokuz kategori, töz-nitelik, izafet vs. böyledir.¹⁰⁴

Filozofumuz Bir’in cihetlerini ele almak suretiyle başka bir açıdan da analizlerine devam etmektedir. Burada İbn ‘Adi’nin amacı ileride ele alacağı Tanrı’nın hangi yönlerden Bir hangi yönlerden çok olacağına dair düşüncesi için epistemolojik malzeme hazırlığı yapmaktır. Buna göre;

1. Bir, iki ayrı kaptaki şarap ve suyun bir kapta birleşip bir maddeye dönüşme potansiyeli gibi ya bilkuvvedir ya da iki noktası olan çizgi gibi bilfiildir.
2. Bir, güneşin tanımına kabil olan güneş gibi ya konuda ya da tanımı bir olan insan gibi tanımdadır.
3. Bir, bir cisim, bir yüzey ve bir çizgi gibi ya zattadır ya da ordu, asker, soyguncu gibi ilinektedir. Bu topluluklardaki şahısların her biri ayrı ayrı olup bir isim altında toplanmışlardır.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.384-86; Krş: Aristoteles, *Metafizik*, 1016b 2,4; *Topikler*, 152b 30; *Fizik*, Çev: Saffet Babür, YKY., İst., 2001, 185b 9; Yahya İbn ‘Adi’nin Bir’in anlamları için yaptığı bu taksim aynısını kendisinden iki asır sonra yaşamış İslâm filozofu İbn Rüşd (öl.595/1198)’ün eserlerinde de görmek mümkündür. Bkz; İbn Rüşd, *Telhis Maba’d et-Tabia*, ss.20-1; Ayrıca İbn ‘Adi’nin talebelerinden Ebu Süşeyman es-Sicistani de bu tasnife uyarak bir meselesini ele almıştır. Bkz: Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, el-Matbaatu’r-Rahmaniyya, Kahire, 1929, s.287-88.

¹⁰⁵ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, 387.

Düşünürümüzün Bir'in her çeşidine karşılık gelen çokluk anlamını göz ardı etmediğini özellikle belirtmemiz gerekir. Onun düşüncesinde cins, tür, nispet, tanımsal, konusal ve bölünmeyen Bir'e karşıt cinsler, türler, çoklu nispet, tanımsal çokluk, çoklu konu ve bölünmeyen çokluk anlamlarını da ortaya koymamız yararlı olacaktır.¹⁰⁶ Burada bölünenin kendisinden çıkması olasılığı olmayan bölünmeyen karşıtıdan bahsetmemesinin sebebi, bu tür bölünmeyen salt olumsuzluk dışında bir anlam taşımaması sebebiyledir. Keçi-deve gibi var olmayan ve sayı dışında nitelik, izafet gibi kategorilere uygun olmayan konuları içerdiğinden mutlak olumsuzluk içerir. Mutlak olumsuzluk anlamındaki bölünmeyen altında olumsuzluk dışında karşıt olamaz.¹⁰⁷

İbn 'Adi'nin düşüncesinde Bir'in anlamları olan bu karşıtlar söz konusu olduğu gibi Bir'in yönlerinin de karşıt anlamları vardır. Buna göre bilfiil Bir'e karşıt bilfiil çok (Bir'ler ve çizgiler gibi), bilkuvve Bir'e karşıt bilkuvve çok (bir çizgi gibi), konuda Bir'e karşıt konuda çok (konuları bir olmasına karşın nitelikleri çok olan insan fertleri ve konuları çok, zati aynı olan bilgi ve beyazlık gibi/birincisinin konusu nefis, ikincisinin cisimdir), tanımda Bir'e karşıt tanımda çok (beyaz, ölümlü ve mavi gözlü Sokrates gibi), zatta Bir'e karşıt gelen zatta çok (ordu ve asker gibi) ve

¹⁰⁶ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s. 388; İbn Sina da eşyadaki çokluğu ifade etmek amacıyla Gayriyyet (başkalaşma), Mukabele (karşıtlık), Lamuşabehe (nitelikte benzemezlik), Lamüsavat (nicelikte çokluk), Lamücanese (cinsten çokluk) ve Lamüşakele (türde çokluk) kavramlarını kullanmıştır. Bkz: İbn Sina, *en-Necat*, C.2, s.48. Yahya İbn 'Adi'nin bu düşüncesinin izlerini İbn Sina'da olduğu gibi İbn Rüşd'de de görmek mümkündür. Bkz: İbn Rüşd, *Telhis Maba'd et-Tabia*, s.107. Ancak İslâm filozofları, çoklukla tevhidi birbirinden kesin biçimde ayırmışlardır.

¹⁰⁷ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s. 389.

ilineksel Bir'e karşıt gelen ilineksel çok (çok niteliği olan Sokrates/Amr şahsı gibi) anlamları vardır.¹⁰⁸

Bu çerçevede Tanrı'nın birliği ile ilgili meydana gelen görüşlerden biri şudur: Tanrı, hiçbir açıdan çok değildir, diğer görüşe göre ise, Tanrı bir açıdan Bir, başka açılardan da çoktur. Filozofumuz bu görüşleri de analiz ederek değerlendirmelerini ortaya koyar. Buna göre, bir varlık ya her yönüyle birdir, ya da her yönüyle çoktur. Üçüncü bir ihtimal de bir yönüyle bir, başka bir yönüyle de çoktur.

İbn 'Adi'ye göre, bir varlığın her yönüyle Bir olması mümkün değildir. Çünkü 'Bir' mutlak bir isimdir. Mutlak isim ise, ya asli ya da türemiş bir isimdir. Asli isim, isimlendirilenin zatını aracı-türemiş bir şey olmaksızın ifade eden isimdir. Mesela Sokrates ismi Sokrates'in zatını ifade eder. Türemiş isim ise, isimlendirilenin zatını türemiş bir aracı ile ifade eden isimdir. 'kâtip/yazan' isminin Sokrates'i ifade etmesi, Sokrates'in yazması aracılığıyla'dır.¹⁰⁹ Bu durumda;

- a) Eğer Bir ismi asli bir isim ise, manası ve varlığı bir olur. Oysa Bir'in manası ve varlığı bir olmayıp çok için bir ilkedir. Yani dengi onunla iliştiğinde çok olur. Bilinmektedir ki, çok olanın manası ve varlığı çoklu birlerdir. Şayet "manası ve varlığı bir olma"nın dışında bir şey olursa bu durumda çok olması gerekecek, çünkü manası onun dışında bir şey için vardır. Bu sebeple çokluk başkılığa dâhildir. Manası ve varlığı bir olmanın dışında bir şey olmadığı zaman kesinlikle çokluk meydana gelmez. Çünkü çok, birden fazla birlerin toplamıdır. Birler

¹⁰⁸ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m*, s. 389.

¹⁰⁹ Yahya İbn 'Adi, "Tealiku İdetin Fi Meanin Kesira", nşr: Sahbân Khalifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye* içinde), s.176.

olmayıp sadece bir olduğu zaman çokluk meydana gelmez. O halde Bir, sadece bir değil aynı zamanda dışındakidir de (birler). Dolayısıyla her yönüyle Bir, her yönüyle çok değildir. Eğer Bir ismi türemiş bir isim ise, bu durumda da iki anlamı olur. Birincisi zat, diğeri de zatin içindeki şey ki ona da birlik adını veriyoruz. Demek ki Tanrı her yönüyle Bir, her yönüyle çok olamaz.

- b) Bir varlığın her yönüyle çok olması da –hiçbir surette bir olmaksızın- mümkün değildir. Çünkü çok, içindekilerle çoktur. Çokluğun anlamı aynı zamanda birin de anlamıdır. Bu anlamda çok ve bir ittifak halindedir. Hem kaldı ki, başkalaşımın anlamı çokluğu gerektirir. Bu durum, çokluğun içindeki her bir için de geçerlidir. Bir; birleşmeyi, çok ise, ayrılmayı gerektirir. Bu açıdan da ittifak halindedirler. İttifakları birliği gerektirir. Demek ki, bir varlık her açıdan çok olamaz.¹¹⁰

Buradan çıkan sonuç, filozofumuzun Tanrı'nın bir yönü ile Bir, başka yönüyle de çok olmasını zorunlu gördüğüdür. Peki, Tanrı hangi anlamda Bir ve hangi anlamda çoktur? İşte İbn 'Adi'nin düşüncelerinin en dikkat çeken yönü de burasıdır.

İbn 'Adi, Tanrı'nın hangi anlamda Bir olduğu meselesini ele alırken evvela hangi anlamda Bir olmadığını ortaya koymak istemektedir. İbn 'Adi'ye göre;

¹¹⁰ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi't-Tevhid", s. 391.

- a) el-İlle,¹¹¹ ne cins ne de tür bakımından Bir olabilir. Çünkü cinsler ve türler bizzat var olmak için onların sebepleri olan fertlere gereksinim duyarlar. Oysa İletü'l-İlel, herhangi bir sebebe gereksinim duymaz. Aksine O, dışındaki tüm varlıkların da sebebidir. Tanrı'nın cins ve tür olarak Bir kabul edilmesi onu sebepli kılar. Oysa Sebeplerin Sebebi için böyle bir şey düşünülemez.
- b) el-İlle nispet anlamında da Bir olamaz. Zira nispet, nispet edilene ve ilineğe bağlıdır. Varlığında başka şeye ihtiyaç duyan şey ise, sebeplidir. el-İlle'yi sebepli yapacak bu teori yanlıştır.
- c) İbn 'Adi'ye göre, el-İlle'nin bitişik olması bakımından da Bir olması doğru değildir. Çünkü el-İlle cisim değildir. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, O, ne yüzey, ne çizgi, ne mekân ne de zamandır. Bunların hepsi ilineklerdir. Nispet olmasının olanaksızlığı da bundan dolayıdır.
- d) Tanrı'nın bölünmeyen anlamında Bir olması da düşünülemez. Çünkü bölünmeyen iki anlama gelir.
1. Olumsuzlama anlamında bölünme kabul etmeyen kısım. Renk, tat, tüm nitelikler ve sayı hariç diğer ilinekler. Ses ve koku gibi görünmeyenler de bu anlamda bölünmezdir.
 2. Bölünmenin ilkesi bakımından bölünmeyen: bu da iki çeşittir: birincisi; birlik ve nokta gibi bizzat bölünenlerin ilkesi. İkincisi de an, hareket gibi ilineksel olarak bölünenlerin ilkesi. Tüm bunlar bölünür miktarlardır. Birlik, tekrar ettiğinde sayı, nokta hareket

¹¹¹ Filozofumuzun Tanrı için sebep/el-İlle, sebeplerin sebebi/el-İletü'l-İlel gibi kavramlar kullandığını daha önce ifade etmiştik.

ettiğinde çizgi, ân olduğunda zaman, hareketin ilkesi olduğunda da hareket meydana gelir.¹¹²

İbn ‘Adi’ye göre Tanrı, bölünmeyen birinci anlamında Bir olamaz. Bu özel anlamda bir bölünmeyendir, diğer anlamlar daha yaygındır. İkinci yani diğer anlamdaki bölünmeyen kapsamında da Tanrı’nın birliği iddia edilemez. Çünkü bütün bu kısımlar ilinektir. İlinekler başka bir ilineğe ihtiyaç duyarlar. Tanrı ise, ilinek değildir.¹¹³

Tanrı’nın hangi anlamda Bir olamayacağı filozofumuz tarafından ortaya konulduktan sonra, onun düşüncesinde Tanrı’nın hangi anlamda Bir olduğu da ortaya çıkmış oldu. Tanrı; cins, tür, nispet, bitişik ve bölünmeyen anlamında Bir olmadığına göre, geriye Bir’in altıncı anlamı kaldı ki, o da tanım bir anlamında Bir’dir. İbn ‘Adi’ye göre Tanrı, tanımda Bir’dir.¹¹⁴

Bir’in yönleri açısından da konuyu ele alacak olursak; İbn ‘Adi’ye göre, Tanrı’ya bilkuvve Bir dememiz mümkün değildir. Çünkü bilkuvve olan şey, bilfiil olana çıkmak zorundadır. Onu fiile çıkaracak bir sebebin olması da zorunlu olduğuna göre, bu teoriyi kabul edersek Tanrı’yı sebepli kılmış oluruz ki, Tanrı için bu durum mümkün değildir. Tanrı’nın Bir olması bilkuvve olmadığına göre, mantıki olarak bilfiildir. Ayrıca Tanrı bizzat (kendiliğinden) Bir’dir. Konu bakımından da Tanrı’nın Bir’liği açıktır. Çünkü Bir’in tanımı Bir’in zatını göstermektedir.¹¹⁵ İbn ‘Adi’nin bu son görüşünün özeti şudur: Tanım, birbiriyle uyumlu bir dizgedir. Tanımın parçalarından her birinin anlamı diğerinden farklıdır. Bu sebeple tanımda iki anlam

¹¹² Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss. 392-93.

¹¹³ *A.m.*, s. 394.

¹¹⁴ *A.m.*, a.y.

¹¹⁵ *A.m.*, s.395.

vardır. Birlik ve çokluk. Tümü göz önüne alındığında bir, parçaları göz önüne alındığında çoktur.¹¹⁶

Filozofumuz, Tanrı'nın hangi anlamlarda Bir olduğunu ortaya koyduktan sonra savunduğu görüş gereği hangi anlamda çok olduğunu da ortaya koymuştur. Buna göre Tanrı, kuvve olmaksızın fiil olarak çoktur. Çünkü kuvve, fiil sahasına ve onu çıkaracak bir sebebe gereksinim duyar. Eğer Tanrı, kuvve açısından çok olursa, bu durumda Sebebi Olmayan Sebep, sebebe ihtiyaç duymuş olur. Bu, çelişkidir. Kuvve açısından çokluk söz konusu değilse, Tanrı'nın çokluğu fiil açınsındandır.

Tanrı'nın çokluğunun bir yönü de zat açısından olmasıdır. Tanımın parçalarının ifade ettiği şey, tanımlanan için zatidir. O halde çokluk, Tanrı için zatidir.¹¹⁷

Yahya İbn 'Adi'nin buraya kadar sıraladığımız düşüncelerini derleyip toparlayacak olursak, şunları söyleyebiliriz: Var olan bir şey hakkında konuştuğumuz zaman, elbette onun birçok açıdan Bir olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin insan, ferdi hüviyetinin yani mahiyetinin kendisine verdiği birlik anlamında birdir. Yine aynı cinse mensup olmanın kazandırdığı birliğe de sahiptir. Aynı insanın, insan olmaklığının tanımladığı tek tek bireyleri kendi kendilikleriyle birdirler. Abdullah, Ahmet ve Sokrates tek tek sahip oldukları mahiyetleri itibariyle birdirler. Ama aynı varlık, varlık ve mahiyetlerinin birbirinden ayrı olmalarıyla da çokturlar. Çünkü aynı mahiyetin içine birbirinden farklı birçok fert girmektedir. Aynı şekilde âlemin birliği meselesini de ele alabiliriz. Âlem birbirinden farklı birçok katmana sahip olmasına rağmen düzenli ve hiyerarşik bir varlık olması itibariyle birdir. Âlem bir olmakla,

¹¹⁶ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s.397

¹¹⁷ *A.m.*, s.398.

çokluğu da barındırır ve bu çelişki de değildir. Çünkü âlem birliği ifade eden yapısına rağmen, Müsavat (nicelikte birlik), Müşabehe (nitelikte birlik), Mutabaka (kenar ve noktalarda birlik), Mücanese (cinstе birlik) ve Müşakele (türde birlik) gibi birlik ifade eden kavramların karşıtı olan ve kendini oluşturan parçaların birbiriyle ilişkisini ve işleyisini ortaya koyan ve çokluk ifade eden Gayriyyet (başkalaşma), Mukabele (karşıtlık), Lamuşabehe (nitelikte benzemezlik), Lamüsavat (nicelikte çokluk), Lamücanese (cinstе çokluk) ve Lamüşakele (türde çokluk) kavramlar ile nitelendirilebilen bir varlığa ve işleyişe sahiptir.¹¹⁸ İşte ontolojik olarak bölünmeyi ve değişmeyi ifade eden ikinci türden kavramlara sahip olan bir varlık gerçek anlamda birliği ifade etmemektedir. İslâm filozoflarının altını çizmek istediği husus budur.¹¹⁹

Varlık ve mahiyeti birbirinden ayrı olmayan varlık, bölünmeyi kabul etmeyeceğinden, çokluk ifade eden varlığın bu tür işleyiş mekanizmasından da varestedir. Bu anlamda yani varlık ve mahiyet ayrılığına sahip olmayan Tanrı; bölünmeyen, bileşik olmayan, çokluk barındırmayan, değişmeyen ve zıttı olmayan anlamında Bir'dir. İbn 'Adi'nin bu noktayı çok fazla dikkate almadığı görülmektedir. Eğer daha önce de söylediğimiz gibi birliğin kendisinden kaynaklandığı "Varlığı Zorunlu" fikri olsaydı, İbn 'Adi'nin düşüncelerinde bu boşluk olmazdı. İşte bu noktada İslâm filozoflarının Tanrı'nın birliğin kendisinden kaynaklandığı düşüncesinin daha iyi anlaşıldığı kanaatindeyim.

¹¹⁸ İbn Sina'nın birlik ve çokluğu analiz ederken kullandığı bu kavramlar için bkz: İbn Sina, *en-Necat*, C.2, s. 48.

¹¹⁹ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, ss. 125-36.

Bir etrafında meydana gelen tartışmada İbn ‘Adi’nin genel düşüncelerini birkaç maddede özetlemek gerekirse;

1. Yahya İbn ‘Adi, mantık alanı içinde tanımladığı Zorunlu Varlık fikrine metafizik sahada yer vermemiştir. Bu durum, Zorunlu Varlık kavramının içerdiği zorunlu birlik fikri sebebiyledir. Bu sebeple bazı Süryani araştırmacıların Zorunlu Varlık fikrinin İslâm filozoflarına İbn ‘Adi üzerinden geçtiği iddiası¹²⁰ temelsiz ve gerçeklerden uzaktır.

2. Yahya İbn ‘Adi, mensup olduğu dinin ve mezhebin (Hristiyan-Yakubi)¹²¹ gereği olarak sahip olduğu görüşlerin zeminini metafizik bir konu olan Bir ve ona yüklediği anlamlarında aramıştır. Ona göre, Tanrı’yı Aristoteles’in ve İslâm filozoflarının saydığı anlamlar arasından cins, tür, nispet, bitişik ve bölünmeyen anlamında Bir olarak değil, sadece tanımı bir, konusu çok anlamında Bir olarak kabul edebiliriz. Yani ona göre Tanrı tanımında Bir’dir ama konu bakımından da her biri ayrı bir gerçeklik olarak çoktur. Ona göre Tanrı töz olarak Bir, ama hipostazlar olarak üçtür. Bu, teslis’in rasyonel yorumudur.

3. Yahya İbn ‘Adi’nin Bir meselesi etrafında bir araya gelen görüşlerinin sonucu olarak selefi Fârâbi gibi uzlaşmacı bir filozof olduğu açıktır. İbn ‘Adi, Aristoteles felsefesi ile Hristiyanlık (Yakubi) inançları arasında yakınlık kurma teşebbüsü ile dikkat çekmektedir. Ancak, görüşlerinin çoğunu alıntıladığımız *Makale Fi’t-Tevhid* adlı eserinde herhangi bir fırkanın veya dinin ismini açıkça zikretmez. Zira bu makaleyi salt felsefi kaygılarla yazdığını biliyoruz. Ancak, “Tanrı’nın her

¹²⁰ Bu iddia Süryani düşüncesi üzerinde birçok araştırma yapmış ve Musul Metrpolitliği görevini de üstlenmiş Bulus Behnam tarafından dillendirilmiştir. Bulus Behnam, *el-Felsefetu’l-Meşşaiyye Fi Turasina el-Fikri*, Musul, 1958, s.70.

¹²¹ Yakubilik, Süryanilerin monofizitçi mezhebidir.

yönden bir olduğuna inananlar” ifadesinden Müslümanların ve Yahudilerin, “Tanrı’nın bir yönüyle bir başka yönleri ile çok olduğuna inananlar” ifadesinden de Hristiyanların kastedildiği açıktır.

4. Yahya İbn ‘Adi’nin, tüm Ortodoks Hristiyanlar gibi Tanrı’nın birliğini ancak izafi bir olarak kabul ettiği açıktır.¹²²

5. Bir meselesinde İbn ‘Adi’nin temel referansının Aristoteles’in *Metafizik* ve *Topikler* adlı eserleri olduğu açıktır. Ancak, bazı yerlerde Aristoteles’in şarihlerinden de yararlandığını görüyoruz. Mesela İnsanın “ölümlü ve düşünen bir canlı” olarak tanımlanması Aristoteles’in değil onun şarihleri tarafından yapılmış bir tanımdır. Bu tanımları yapan şarihler İskenderiye okulundan Temistius, Amonious Saccas ve Yahya en-Nahvi’dir. Bu tespiti Samir Halil ve Sahban Halifat da yapmıştır.¹²³ Demek ki bu meselede Yahya İbn ‘Adi’nin düşünsel kaynaklarından biri de Aristoteles’in İskenderiye’de bulunan Yeni-Plâtoncu şarihlerdir.

Filozofumuzun varlık görüşleri açısından onun sebepler nazariyesini de ele almalıyız. Kâinatın işleyişi bakımından kaç çeşit sebep vardır? Tanrı-âlem arasında sebep-sebepli ilişkisinden bahsedilebilir mi? Eğer bahsedilecekse Tanrı nedenlerin hangisi anlamında bir nedendir? Sebeplerin sonsuzluğu iddia edilebilir mi?

¹²²Harry A. Wolfson, “The Philosopher Kindî And Yahya İbn ‘Adi on The Trinity”, *Etudes Philosophiques*, ed: İbrahim Madkour, Gebo, 1974, s.53.

¹²³ Samir Khalil, *Makale Fi’t-Tevhid Li-Şeyh Yahya İbn ‘Adi*, s.122; Sahban Khalifât, *Makalatu Yahya b. Adi el-Felsefiyye*, s.102.

I.3. Sebepler Nazariyesi

Yahya İbn ‘Adi’ye göre, Aristoteles’in Metafizik eserinin başında hakikat bilgisine ulaşmanın güçlüğüne işaret etmesi, bizi araştırmaya sevk etme ve bu yolun zorluklarla dolu olduğunu göstermeye yöneliktir.¹²⁴

Esasında İbn ‘Adi’ye göre, hakikatin araştırılması sebeplerin bilinmesini gerektirir. Bu sebeple bu, zor bir iştir. Dolayısıyla tam anlamıyla gerçeğe ulaşmak kimsenin yetkinliğinde değildir. Ancak, tek tek insanların bir bilgiye ulaşması sonucu bir araya getirilen bilgiler büyük bir yekûn tutar. Örneğin Fizik bilimi ile ilgili bilgiler böyle oluşur. Çünkü Fizik bilimi duylara dayalı bir bilimdir, duyu da bilgilerimizin sebebidir. Bu anlamıyla bilgiye ulaşmak kolaydır. Bu tür bilgiler tümevarım yolu ile elde edilir.¹²⁵

İbn ‘Adi’ye göre, duyu bilgilerine (mahsusat) ulaşmanın zorluğu iki türlüdür: Birincisi, duyların gizli olması sebebiyle meydana gelir. İkinci zorluk da, duyunun zayıf olması sebebiyle oluşur. Akledilir bilgilere (ma’kulat) ulaşmanın zorluğu da iki türlüdür. Birinci tür akledilirler zatı ile akledilir olup, madde ile ilintili değildir. Bunun bilgisi duylarımızdan uzaktır. Bu sebeple de algılamamız zordur. Burada akledilir olanı algılamadaki zorluk, akledilirden değil bizden kaynaklanmaktadır. Akledilirlerin ikinci kısmı maddede var olan formlardır. Bunu idrak etmenin zorluğu da ondan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple akıl, onu algılamak için, ayrıştırmak ve onu madde ve ilineklerinden soyutlamak gibi zihni aktivitelere ihtiyaç duymaktadır. Bu

¹²⁴ Yahya İbn ‘Adi, “Tefsir lil Makaleti’l-Ula Min Kitab Aristotalis Fi Ma Bada’t-Tabia el-Mevsum Bi’l-Elifi es-Suğra”, nşr: A.Bedeve (*Resailu Felsefiye lil-Kindi ve’l-Farabi ve İbn Bacce ve İbn ‘Adi, Daru’l-Endelus, Kahire, 1983, içinde*), s.170.

¹²⁵ *A.m.*, s. 171.

tür akledilirleri algılamanın zorluğu soyutlama tecrübesinden ve onu akledilir olana çevirme başarısı sergilemeyen akıldan da kaynaklanabilir. Çünkü tüm bilgilerimizin sebebi duyularımızdır ve biz duyularımızdan hareketle akli ilkelere ulaşabiliyoruz. Bu sebeple duyularla algılanmayan her şey algılanmakta bize zor gelmektedir. Bu zorluğun şiddeti bu nesnelere duyularımızdan uzaklığının şiddeti ile orantılıdır.¹²⁶ İbn ‘Adi, burada adeta sansüalistler gibi konuşur. Nitekim onun bu tutumu çalışmamızda sık sık karşımıza çıkacaktır.

Felsefenin kuramsal (el-Felsefetu’l-İlmi) ve pratik (el-Felsefetu’l-Ameli) olmak üzere ikiye ayrılmasından dolayı Yahya İbn ‘Adi, hangi tür felsefenin bizi hakikat bilgisine götürebileceğini sorgulamaktadır. Ona göre felsefenin iki türü de hakikatin bilgisine talip olup bunu arar. Ancak, kuramsal felsefe hakikati salt hakikat için ararken, pratik felsefe eylem için onu ister ve araştırır. Bu sebeple kuramsal felsefenin hakikatin bilgisi olduğunu söylemekte sakınca yoktur.¹²⁷

Hakikat bilgisine bizi ulaştıran felsefenin hangi tür felsefe olduğu ortaya konulduktan sonra filozofumuz bu felsefenin konusunu araştırmaya koyulur. Hangi varlık, varlık olmaya ve hangi gerçeklik, gerçeklik olmaya daha yatkındır? sorusuna İbn ‘Adi, “diğer bütün sebeplerin sebebi olan İlk Sebep –ki kendisinin sebebidir-gerçekliğin sebebi olarak en gerçek varlıktır”¹²⁸ cevabını verir. Nasıl ki ateş, tüm sıcak şeylerin nedeni olarak gerçekliği o nesnelere göre daha fazla hak ediyorsa, aynı şekilde ebedi varlıklar da gerçekliği en fazla hak eden varlıklardır.¹²⁹

¹²⁶ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s. 173-174, Krş: Aristoteles, *Metafizik*, 993b 5-10.

¹²⁷ *A.m.*, s. 176; Krş: Aristoteles, *A.e.*, 993b 20-25.

¹²⁸ *A.m.*, s.177, Krş: Aristoteles, *A.e.*, 993b 20-25.

¹²⁹ *A.m.*, s.178.

Eşyayı bilmek sebepleri bilmeye bağlı olduğuna göre, Aristoteles tarafından açıklanan ve filozofumuzun da kabul ettiği dört sebep hangileridir ve aralarında nasıl bir ilişki vardır, konusuna geçebiliriz. Filozofumuz maddi, formel, etken ve ereksel olmak üzere dört çeşit sebep kabul eder:

I.3.a. Maddi Sebep

İbn ‘Adi’ye göre madde, kendisinden hâsıl olan bir şey için konudur. Örneğin; tahta, içindeki kapı formunun varlığı için bir konudur.¹³⁰ Madde, özü gereği formu almaya kabil ve ondan bileşik olmaya hazırdır.¹³¹

İbn ‘Adi, maddi sebebin sonsuz olmasını olanaksız görmektedir. Zira hareket ancak maddede hareket eder. Dolayısıyla madde ancak hareket edenle birlikte olur. Bu sebeple sonsuz olamaz.¹³²

I.3.b. Formel Sebep

Yahya İbn ‘Adi’ye göre formel sebep, kendi başına hareket başlangıcı veya hareket ettirici olan bir sebeptir.¹³³ Bu tanım, aynı zamanda Aristoteles’in tanımıdır.¹³⁴ İbn ‘Adi’de madde ve form birbirini tamamlayan bir bütündür. Madde, form için bir malzeme iken, form maddeyi tamamlamakta ve ona yetkinlik kazandırmaktadır.¹³⁵ Form maddeye muhtaç olmasına rağmen ona yetkinlik verdiği

¹³⁰ Yahya İbn ‘Adi, “Makale Fi’l-Mevcudat”, s.270; Krş: Aristoteles, *Fizik*, 192a 32.

¹³¹ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, ed. Emilio Platti, E. Peeters, 1981-1982, s.102.

¹³² Yahya İbn ‘Adi, “Tefsir lil Makaleti’l-Ula”, s.195.

¹³³ Yahya İbn ‘Adi, “Makale Fi’l-Mevcudat”, s.271.

¹³⁴ Aristoteles, *Fizik*, 193a 28-30.

¹³⁵ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.102.

için ondan daha üstün olduğu açıktır.¹³⁶ Form mesabesinde olan insan nefsinin madde mesabesinde olan bedenden daha üstün olması buna örnek olarak verilmiştir.¹³⁷

Maddi sebepler yukarıda söylendiği gibi sonlu olduğuna göre formel sebepler de sonludur. Eğer formel sebebin sonsuzluğu iddia edilirse, İlk Sebebin varlığından bahsetmek olanaksız olur. Oysa İlk Sebep, var olmaya en layık varlıktır ve kendisinden sonraki sebeplerin de sebebidir.¹³⁸

I.3.c. Etken Sebep

Aristoteles etken sebebi hareketin prensibi veya hareket ettiren sebep olarak tanımlar.¹³⁹ Bu tanıma İbn ‘Adi, iki tür etken sebep olduğunu söyleyerek katılır.

Birinci tür etken sebep, herhangi bir irade olmaksızın fiilin kendisinden zorunlu olarak çıktığı “ateşin yakması” veya “güneşin aydınlatması” gibi sebeptir. Burada etken sebep (İllet) ve edilgin (malul) in beraberliği kaçınılmazdır.

İkinci tür etken sebep, iradi ve ihtiyari olan sebeptir.¹⁴⁰ Sandalyenin etken sebebi marangozdur mesela.

Tanrı’nın etken sebep olması ancak ikincil anlamda iddia edilebilir. Filozofumuza göre etken sebep de diğer sebepler gibi sonsuz olamaz.¹⁴¹

¹³⁶ Yahya İbn ‘Adi, “Fi İsbati Tabiati’l-Mümkin”, s.68.

¹³⁷ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.68

¹³⁸ Yahya İbn ‘Adi, “Tefsir lil Makaleti’l-Ula”, s. 193.

¹³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 983a 31.

¹⁴⁰ Yahya İbn ‘Adi, “Fi İsbati Tabiati’l-Mümkin”, s.68.

¹⁴¹ Yahya İbn ‘Adi, “Tefsir lil Makaleti’l-Ula”, s. 179.

I.3.d. Ereksel Sebep

Filozofumuz iki tür ereksel nedenden bahsetmektedir. Birinci anlamıyla ereksel neden maddedeki formdur. Bu durumda ereksel neden maddesine muhtaçtır. Ereğin ikinci kısmı da erekte hâsıl olan yarardır.¹⁴² Örneğin ağacın ereksel sebebi meyvedir.

Filozofumuza göre diğer sebepler gibi ereksel neden de bir yerde son bulmak zorundadır. Zira İbn ‘Adi’ye göre ereklerin sonsuzluğu Tanrı’nın varlığını ve tabiatta iyilik fikrini yok eder.¹⁴³ Ancak, Yahya İbn ‘Adi’ye göre, başka bir açıdan ereklerin sonunun olması mümkün değildir. Aksi takdirde eşyada bir akıl olmaz ve bilgi meydana gelmez. Akıl, yaptığını daima bir sebep için yapar.¹⁴⁴

Yahya İbn ‘Adi’nin sebepler nazariyesini ele aldıktan sonra onun bu konu etrafındaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Filozofumuza göre, ilk nedenin maddi, formel, etken ve ereksel sebep olması mümkün olmadığı gibi bu nedenlerin türsel sonsuzluğu da iddia edilemez. Yani sebeplerin çeşitlerinin sonsuzluğundan da bahsedilemez, zira aksi durumda bilgi meydana gelmez ve sürekli bir sebep arar dururuz. Bundan dolayı sebeplerin sayı olarak da sonsuz olmaması zorunludur. Yahya İbn ‘Adi, sonsuz sebepler yerine bu dört çeşit sebebin tüm sebepleri kapsadığı kanaatindedir.

¹⁴² Yahya İbn ‘Adi, “Fi İsbati Tabiati’l-Mümkin”, s.69-70.

¹⁴³ Yahya İbn ‘Adi, “Tefsir lil Makaleti’l-Ula”, s. 190.

¹⁴⁴ *A.m.*, s.191.

2. Ona göre eşyada ilk sebebin olması zorunludur. Dolayısıyla eşyanın, sebebi olmayan bir İlk Sebepde durmasının zorunlu olması gibi sonu olmayan bir sonda durması da zorunludur.

3. Burada filozofumuz İlk Sebebin diğer sebeplerden farklı olarak oluş ve bozuluşa tabi olmadığını düşündüğünü de söylemeliyiz. Çünkü ona göre ezeli varlıklar oluş ve bozuluşa tabi değildir.¹⁴⁵

4. İbn ‘Adi, kavramsal olarak erekların sonluluğunu kabul etmekte ama realitede erekların sonsuz olması gerektiğini düşünmektedir. ‘Adi’nin buna benzer tutumunu tevhit (Bir) meselesinde de görüyoruz. O, tanımlamada tevhitçi ama realitede plüralist bir yaklaşım sergilemektedir. Onun bu tutumunu bilgileri daha çok duyumlara indirgeyen sansüalist tavrında aramak gerekir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Yahya İbn ‘Adi hakkında yeteri kadar araştırma olmamasına ve Fârâbi gibi sistematik bir filozof olarak kabul etmememize rağmen, onun bir varlık nazariyesi geliştirdiğini söyleyebiliriz. Aristoteles, Platon’un sistemini tümevarımla altüst ettiği gibi, İbn ‘Adi de tevhit düşüncesini aynı yöntemle sorgulamaya ve İslâm filozoflarının her yönden birlik anlayışını sarsmaya çalışmıştır. İbn ‘Adi’nin bu düşünceleri Aristoteles’in tanımsal birliği savunup realitede çokluğu savunmasına tekabül etmektedir. Aristoteles de ideleri kabul ediyor ama realitede çokluğu savunuyor. Bu noktada Yahya İbn ‘Adi’nin sansüalizme sarılması kanaatimizce tesadüfi olmayıp, Aristoteles’in düşüncelerine olan bağlılığını göstermektedir.

¹⁴⁵ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s. 188.

II. BÖLÜM

YAHYA İBN 'ADİ'NİN TANRI ANLAYIŞI

Araştırmamızın bu bölümünde Yahya İbn 'Adi'nin Tanrı görüşünü Aristoteles ve İslâm filozofları ile bağlantıları açısından inceleyecek ve İbn 'Adi'nin Tanrı tasavvurunu irdeleme fırsatı bulacağız. İbn 'Adi, Tanrı'yı tanımlarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Tanrı, cisim olmayan bir cevher olup cömert, bilge, kudretli, öncesiz, zatını gerçek anlamda bilen, kendisinin dışında kalan her şeyden zat, derece ve onur bakımından önce, dışında kalan bütün varlıkların nedeni ve var olanları vareden bir varlıktır*”.¹⁴⁶ Onun Tanrı düşüncesini yaptığı bu tanım çerçevesinde analiz edeceğimizi söyleyerek Tanrı'nın tözlüğü meselesine geçebiliriz.

II.1. Tanrı Tözdür

Önceki bölümde İbn 'Adi'de “Zorunlu Varlık” kavramının metafizik kullanımının olmadığını açıklamış ve bu durumun onun düşüncesinde doğurduğu çelişkilere değinmiştik. Aynı durumun doğurduğu bir diğer problem de Tanrı'nın töz olarak nitelenmesidir.

İbn 'Adi'nin Tanrı için töz ifadesini kullanmasının sebebi, Töz'ün Aristoteles'ten beri kullanılan yaygın tanımı dolayısıyladır. Çalışmamızın bu bölümünde, meselenin Aristoteles'ten İslâm filozoflarına oradan da İbn 'Adi ve sonrasının tarihsel seyrine bakmakta yarar görüyoruz.

¹⁴⁶Yahya b. Adi, “Makâle Fi'l-Mevcudat”, s. 266.

Aristotelese göre tözün tanımı *bir konu (taşıyıcı) içinde olmamak* başka bir ifade ile *bir öznenin yüklemi olmamaktır*.¹⁴⁷ Buna göre, fert olarak insan bir tözdür. Bu, Aristoteles düşüncesinde tözün birincil anlamıdır. Ama aynı insan ferdi bir türün üyesi o tür de bir cinsin içindedir. Buna göre tür ve cinsler de ikincil tözler olmuş oluyor.¹⁴⁸ Filozofun töze verdiği ilk tanımın amacının Platon'un idelerine karşılık ferdi ve gerçek varlık olarak tözü koyması ile yorumlanırken, ikincil anlamıyla tözden maksadının tözü maddeden ayrı özelliğiyle mahiyetle eşleştirmek istediği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁹ Mahiyet ve varlığın özdeş olmasını kabul eden Aristoteles, mahiyetin bilinmesinden varlığın bilinebileceği sonucuna varmaktadır.

Bu açıklamalar ışığında Aristoteles üç çeşit töz kabul eder:

1. Hayvanlar ve bitkiler gibi Ay altı âlemde olan fani duyulur tözler
2. Gök cisimleri gibi duyulur ve ezeli olan tözler
3. Tanrı ve göksel akıllar gibi hareketsiz olan tözler.¹⁵⁰

Aristoteles'in töze diğer varlık kategorilerinden ayrı bir otonomi verdiğini söylemeliyiz. Ona göre töz, tanım bakımından ilk olduğu gibi bilgi ve zaman

¹⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1017 b 10-15; *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s.3.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, s.4.

¹⁴⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay., İst., 1993, s.43; İlhan Kutluer, "Cevher", *T.D.V. İsl. Ans.*, C.7, s.450; Oysa Farâbi; Platon'un ve Aristoteles'in düşünceleri arasında bir görüş ayrılığının olmadığını iddia etmiştir. Ona göre, Aristoteles'in fertleri töz olmaya daha layık gören açıklamaları daha çok Mantık ve Fizik disiplinleri göz önüne alınarak, buna karşılık Platon'un ideaları töz olmaya daha yakın görmesi ise, Metafizik ve İlahiyat sahaları göz önünde bulundurularak yapılmış açıklamalardır. Ebu Nasr el-Fârâbi, *Kitabu'l-Cem' Beyne Re'yi'l-Hakimeyn*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 2001, s.86.

¹⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik* 1069a 30-39.

bakımından da sebep olup sadece o özerk olabilir.¹⁵¹ İlk özlerin olmaması durumunda bir başka nesnenin olmasının olanaksızlığını düşünen Aristoteles'e göre bu sebeple diğer varlık kategorileri ilinektirler ve töze dayanırlar.¹⁵² Varlığın ilki olması sebebiyle töz, diğer dokuz kategorinin temel dayanağını oluşturur.

Kategoriler adlı eserinde bu meseleyi etraflıca ele alan Aristoteles, töz için şu nitelikleri sayar:

1. Sayıca tek ve bölünmez olduğundan belli bir fert için tözdür denilir.
2. Bir konu içinde değildir.
3. Töz hiçbir zıt kabul etmez.
4. Töz, azalıp çoğalmaya elverişli değildir.
5. Töz, tamamıyla aynı ve sayıca tek kalmakla beraber zıtları da kabul edebilir.¹⁵³

Aristoteles'in töz tanımlarının İslâm filozoflarında değişik ifade ve üsluplarla tekrar edildiğini görüyoruz. Mesela ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Ya'kup b. İshak el-Kindi tözü, “*kendi başına varolan, zatında değişme olmaksızın ilinekleri taşıyan, niteleyen olmayıp nitelenen*” olarak tarif eder.¹⁵⁴ Bu tanım, Aristoteles'in kendisi değişmeksizin zıtları kabul edebilen olarak tanımladığı töz tanımıyla örtüşmektedir. Ancak, Kindi'ye göre Tanrı; zaman, mekân, taşıyan (hamil), taşınan (mahmul), küll, cüz ve araz olmadığı gibi töz de değildir.¹⁵⁵ Kindi'den başlayarak İslâm filozoflarının Aristoteles'ten farklı bir endişe taşıdıklarına tanık oluyoruz.

¹⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1028a 35.

¹⁵² Aristoteles, *Kategoriler*, s.5.

¹⁵³ *A.e.*, ss.3-9.

¹⁵⁴ Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, s.166.

¹⁵⁵ *A.e.*, s.161.

Bunu çalışmanın ileriki kısmında ele alacağız. Ama daha önce hem İslâm felsefesinde bu konuda diğer İslâm filozoflarından ayrı bir yaklaşım sergileyen hem de İbn ‘Adi’nin selefi olması bakımından bizce ayrı bir öneme sahip olan Farâbi’nin düşüncelerine de temas etmek istiyoruz.

Fârâbi, varlık isminin ilkin tözler için söylendiğini ifade ederek bunun sebebinin tözün tanımında olan “varolmak için başka bir şeye gereksinim duymamak” olduğunu söyler.¹⁵⁶

Daha önce Aristoteles ve Platon’un görüşlerini uzlaştırmak amacıyla iki filozofun töz ile ilgili düşüncelerini farklı disiplinler açısından değerlendirilmesi gerektiğini düşünen Fârâbi’nin bu konudaki düşüncelerine değinmiştik. Ona göre birincil tözler fertler olup varolmak için kendilerinden başka bir şeye gereksinim duymazlar. Cins ve tür gibi ikincil tözler ise varlıklarında fertlere muhtaçtırlar. O halde fertler ikincil tözlere göre töz olmaya daha layıktırlar. Ancak, ikincil tözler sabit ve baki iken, fertler geçici ve fani olmaları sebebiyle ikincil tözler tözlüğe daha layıktır.¹⁵⁷ Bu sebeple Fârâbi, bu yaklaşımıyla töz teriminin anlamlandırılmasında bir güçlüğü olduğunu ortaya koymuş oluyor.

Fârâbi’nin Tanrı’nın töz olduğu ile ilgili düşünceleri araştırmamız açısından ilgi çekicidir. Çünkü İbn ‘Adi’nin ustası olan Fârâbi’nin bu görüşlerinin öğrencisi üzerinde etkili olduğunu düşünüyoruz. Fârâbi’ye göre Tanrı, tözdür ve tözlüğü ile ezelidir. O’nun tözü, varlığı ve bekası için yeterlidir. Tanrı’nın varlığı ve tözü her maddenin ve her konunun dışındadır. Yani töz bakımından tamdır ve kendi dışında

¹⁵⁶ Fârâbi, *Kitab Fi’l-Mantık el-İbare*, Daru’l-Kütüb, Mısır, 1976, s. 25.

¹⁵⁷ Fârâbi, *Risaletani Felsefiyeyani*, thk: Cafer Al-Yasin, Daru’l-Menahil, Beyrut, 1987, s.89 ve 110.

kendi türünden bir tözü olan da yoktur. O, tözü ile kendi dışında kalan tüm eşyadan ayrılır ve tözü ile eşsiz, bir ve bölünmeyendir.¹⁵⁸

Yahya İbn ‘Adi’ye göre töz, bir konuda olmayan ve varolmak için bir konunun varlığına gereksinim duymayan varlığa denir. Bunun karşıtı olarak ilinek ise, varlığı için bir konuya ihtiyaç duyardır.¹⁵⁹ Ona göre âlemin hadis olduğuna inanan her inanç sahibi Tanrı’nın bir konuda olmadığına da inanır.¹⁶⁰ Yahya İbn ‘Adi’nin bir konuda olmamak anlamında kullandığı *cevher* ile beraber Tanrı için kullandığı bir diğer kavram da ‘*ayn*’ kavramıdır. Ona göre *ayn*¹⁶¹ terimi genel anlamda töz veya ilinek olsun bir zatı ifade etmesine rağmen, özelde ilineklerin dışında töz anlamına gelir ve “bu insan”, “bu at” ve “bu ağaç” gibi fertleri temsil eder. *Ayn* terimi, Tanrı için kullanılır ve bu anlamıyla Tanrı, a’yandan bir ayndır. Yani onun taayyün etmiş bir varlığı vardır ve bu anlamıyla taayyün etmiş bir varlık sahibi olarak tözdür. Çünkü Tanrı, varlığında başka bir şeye ihtiyaç duymaz ki, tözün anlamı da budur.¹⁶² Kendisine kadar gelen tözün Aristotelesçi tanımlarını aynı şekilde benimseyen İbn ‘Adi’ye göre Tanrı, cevherdir. Çünkü her varlık ya bir şeyde (konuda) vardır ya da bir şeyde olmadan vardır. Varlığı bir konuda olan, ilinektir.¹⁶³ Kendi dışında kalan

¹⁵⁸ Farâbi, *el-Medinetu’l-Fazıla*, ss.3-8.

¹⁵⁹ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.108, 169, 170 ve 181.

¹⁶⁰ *A.e.*, s. 108.

¹⁶¹ Bu kavram, Aristoteles’in kategoriler eserinde kullandığı “ousia” (cevher) teriminin Abdullah İbn Mukaffa (öl.757) tarafından *ayn* kelimesiyle çevrilmesi üzerine İslâm felsefesinde de kullanılmaya başlanmıştır. Bekir Karlığa, “Cisim”, *T.D.V. İsl. Ans.*, C.8, s.28.

¹⁶² Yahya İbn Adî, “Kitabu Nakzi’l-Huceci’l-Kailine bi-Enne’l-Ef’ale Halkullah ve İktisab li’l-İbad”, ss.306-09.

¹⁶³ Yahya b. İbn ‘Adi, “Makâle Fi’l-Mevcudat”, s. 266.

her şeyin nedeni olan bir varlığın, bir şeyin içinde var olması olanaklı değildir. Tersine durumda o konu, onun nedeni olmuş olur. Bu nedenle kendi zatı dışında bir nedeni olan bir şeyin başka bir zat için neden olması olanaklı değildir. Böylelikle Tanrı'nın bir şeyde var olmayan bir cevher olduğu kabul edilmelidir.¹⁶⁴

İbn 'Adi, İslâm filozoflarının aksine Tanrı için töz demekte bir sakınca görmemiştir. Buna göre var olduğu tasarlanan her şey;

- a) Ya tözü ve nitelikleri açık
- b) Ya da tözü de nitelikleri de gizli
- c) Veya tözü gizli ama nitelikleri açık
- d) Yahut nitelikleri gizli ama tözü açıktır.¹⁶⁵

İbn 'Adi, tözü ve nitelikleri ikisi de gizli olan bir şeyi tasarlayamayız görüşündedir. Çünkü böyle bir varlığın varlığından bahsetmek mümkün değildir.

Töz ve nitelikleri açık olan kısma örnek olarak ateş verilebilir. Çünkü ateşin tözü dış dünyada açık, nitelikleri de duyarlarla hissedilmektedir. Bu sebeple tözünü ve niteliğini öğrenmeye gerek yoktur.

Tözü açık ama niteliği gizli olan kısma da ishal ilacı örneğini vermiştir. Bu ilaç türünün rengi ve varlığı duyulur ama mide hastalığına çare olma niteliği gizli olup tecrübeden sonra belli olur.

Tözü gizli, niteliği de açık olan kısma filozofumuz nefis, akıl, Tanrı ve mıknatısın demiri çekme sebebi gibi örnekler verir. Burada zat açık değil ama eser açıktır. Açık olan niteliği ile gizli töze varılabilir.

¹⁶⁴ Yahya b. İbn 'Adi, *a.g.m.*, s.266

¹⁶⁵ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi't-Tevhid", s.398.

İbn ‘Adi’ye göre, Tanrı için bu bölümlenmelerden ancak dördüncüsü söz konusu olabilir. Çünkü Tanrı’nın tözü gizli olup, mahiyeti algılanamaz. Tanrı’nın âlemin yaratılışındaki nitelikleri ise gizlenemez olup, açıktır. Onun işaretleri ise, sınırsızdır. Eserlerine bakan, zorunlu olarak onun varlığını ispat eder.¹⁶⁶

İslâm filozoflarının genel görüşü ise, Tanrı hakkında töz denilemeyeceği etrafında gelişmiştir. Fârâbi Tanrı için töz dese de, İbn Sina’ya göre, Tanrı için töz denilemez. Aristoteles’in ve İslâm filozoflarının tözün nitelikleri ile ilgili söyledikleri tanımların hepsini¹⁶⁷ kabul eden İbn Sina’ya göre töz, varlıkça önceli ve ilineklere varlık sebebidir.¹⁶⁸ Tözün tanımlarından biri de birbirini takip etmek şartıyla zıtları kabul edebilen olduğundan¹⁶⁹ Tanrı için töz kavramı kullanılamaz. Ayrıca, ona göre cevherin hakikati mahiyettir (cisim olmaklık, ruhsal olmaklık, insan olmaklık gibi). Mahiyeti olmayan şeye bu sebeple cevher denilemez. Tanrı, mahiyeti olmadığı için cevher değildir.¹⁷⁰ Yine ona göre, bir konuda olmamak, bilfiil var olmak anlamına gelmez. Bu tanım Tanrı’nın sahip olduğu kendine özgü varlık niteliğini kapsamadığı için Tanrı, bu anlamda da töz değildir.¹⁷¹ Gazali’nin düşüncesine göre de Tanrı, hiçbir surette töz olamaz. Çünkü töz olması halinde onun da hâdis olması, hareketli ve değişken olması gerekecektir. Gazali’nin Tanrı’nın töz olamayacağı ile ilgili başka bir dayanağı da töze yön izafe edilebilmesindedir.¹⁷²

¹⁶⁶ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s. 399.

¹⁶⁷ İbn Sina, *er-Risale Fi’l-Hudud*, (*Tis’u Resail*, Daru’l-Arab, Kahire, B.t.y., içinde,), ss.87-8.

¹⁶⁸ İbn Sina, *eş-Şifa-el-İlahiyat-*, C.1, s.58

¹⁶⁹ İbn Sina, *er-Risale Fi’l-Hudud*, s.88.

¹⁷⁰ İbn Sina, *et-Ta’likat*, Mektebetu’l-A’lam el-İslâmi, Kum, 1404, s.186.

¹⁷¹ İbn Sina, *eş-Şifa-el-İlahiyat-*, C.2, s.348.

¹⁷² Gazâlî, *el-İktisad Fi’l-İ’tikad*, Kahire, 1966, s.22.

Bütün bu tartışmalardan çıkan sonuç aslında töz için yapılan farklı tanımların polemiğe sebebiyet verdiğidir. Kavramın içerdiği farklı anlamlara göre filozoflar da konuya farklı yaklaşmışlardır. Farâbi ve İbn Sina'nın da açıkça ifade ettikleri bu tanım polemiğine göre *bir konuda olmama* tanımının içerdiği anlama göre Tanrı töz iken, *zıtları kabul edebilme* ya da *bir yöne sahip olma* tanımlarına göre de töz değildir. Nitekim tartışmamızda da görüldüğü gibi Aristoteles, Fârâbi ve öğrencisi Yahya İbn 'Adi birinci grupta iken, Kindi, İbn Sina ve Gazâli de ikinci grubun içine girmektedir. Ancak, ifade etmeliyiz ki, İslâm filozoflarının Tanrı için töz nitelmesi kullanmamaları, sahip oldukları ince hassasiyeti göstermektedir. Çünkü Tanrı'nın, varlığını hiçbir varlık kategorisiyle değil, varlığını sadece kendinden alan ve nevi şahsına münhasır bir varlık olduğu gerçeği göz önünde bulundurularak soruna yaklaşmıştır.

II.2. Cisim Değildir

İbn 'Adi, Tanrı'nın töz olduğunu ortaya koymuş ve bunun sonucu olarak cisim olmadığını ifade etmiştir. Çünkü töz, varlık kategorilerinin ilki ve diğer kategorilerin sebebi ise; cisim, töz dışında kalan diğer kategorilere ilişkin bir kavram olarak Tanrı için kullanılamaz. Çünkü cisim, birleşik bir tözdür yani madde ve formdan bileşiktir. Aynı zamanda uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir tözdür.¹⁷³ Cisim, hareket eden her şeyin adı olduğu için varlık kazanmıştır. Varlık, var oluşunu harekete borçlu olduğu için etkinliğin ve edilginliğin (fail ve infial) ilkesidir de. Etkinlik ve edilginlik sahibi ve hareket eden her şey cisimdir. Her cisim, cüzlere sahip olduğuna, her hareket de bir zamanda ve yerde cereyan ettiğine, bir gayeye

¹⁷³ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, s.67 ve 103.

matuf olduğuna ve cisim bir konuda varlık gösterdiğine göre; nicelik, zaman, mekân, nitelik (gaye) gibi kategorilere ilişkindir. Bunun sonucu olarak cisimlerin bir başlangıcı ve sonu olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁴ Tanrı, bu tarz nitelermelerden uzaktır. Filozofumuzun çizdiği bu çerçevenin tabii sonucu olarak bir töz olan Tanrı, hareket etmez, bir zamanda, mekânda ve konuda bulunmaz. O, bu sebeple cisim değildir.

Bizce Yahya İbn ‘Adi, kendisinin de mensubu olduğu Yakubiliğin maddeye indirgenen ve kimi zaman materyalist karakter taşıyan Tanrı anlayışını böylelikle tölere etmeye çalışmaktadır.

İbn ‘Adi’ye göre, Tanrı’nın fiil üzerindeki gücü sonsuzdur. Oysa var olan bütün cisimlerin gücü sınırlıdır. Bu nedenle de Tanrı, cisim olamaz.¹⁷⁵

II.3. Cömerttir

Cömertlik niteliği, klasik İslâm düşüncesinde varlığa rızık ve iyilikler verme olarak açıklanmışken İbn ‘Adi’nin düşüncesinde metafizik bir anlamda kullanılmıştır.

Ona göre Tanrı’nın cömert olması, O’nun yarattıklarının herhangi bir varoluşa sahip değilken yokluktan var olmaları ve onların var edicisi (faili) olması ile ilintilidir.¹⁷⁶

Filozofumuza göre, tüm varlıklar yokluktan meydana geldiğine göre, varlığı yokluktan varlık sahasına çıkaran bir sebebin olması zorunludur. Bu sebep, ya

¹⁷⁴ Yahya İbn ‘Adi, “Tealiku İdetin Fi Meanin Kesira”, nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye* içinde), ss.180-81.

¹⁷⁵ Yahya b. Adî, “Makâle Fi’l-Mevcudat”, s. 266.

¹⁷⁶ *A.m.*, a.y.

varlığın zatıdır ya da varlığın dışında bir sebeptir. Kendi dışında bir sebep, zatının hem var hem de yok olmasını gerektirir. Yokluğun bir şeyin varlığının sebebi olduğu düşünülemez. O halde yaratılanın sebebi kendisi olamaz. Onu bir başkası var etmiştir.¹⁷⁷

Varlığın dışındaki sebep, sebeplinin varlığını zorunlu olarak gerektirir. Bu, ya zatının dışında bir sebep ile ve fiili zati olmaksızın olur ya da sebeplinin varlığını gerektiren zati olup fiili de zatidir. Yani fiili zatından sūdūr eder. Ateşin fiili yakmak, kar'ın fiili soğutmak, güneşin fiili aydınlatmak olduğu gibi. Bu varlıkların zati ve fiili, birbirinden ayrılmaksızın ve biri diğerinin önüne geçmeksizin beraberdir. Biri olmadığında diğeri de olmaz. Ateş olduğu vakit yakıcılık meydana gelir, yakıcılık vaki olduğu zaman ateş de var olmak zorundadır. Kar ve güneş için de aynı durum geçerlidir.¹⁷⁸

İbn 'Adi'ye göre, İlk Sebep eğer zorunlu olarak sebepse, onu zorunlu kılan şey, hem var hem yok olmuş olur. Vardır, çünkü dışındaki onu var etmeye zorlamıştır ve onu zorlayan şey de vardır. Çünkü yokluğun zorlayan olması düşünülemez. Yoktur, çünkü dışındakini yoktan var etmiştir. O halde onu zorlayan yoktur. Eğer öyle olmazsa yoktan var olma söz konusu olmaz. O halde zorlayan failin hem var hem de yok olması söz konusu olurdu ki, bu, saçmadır.¹⁷⁹

Yahya İbn 'Adi'ye göre sebep, sebepliği bir zorlayıcı ile meydana getirmiyorsa ve meydana getirme iradi bir fiilse; bu, Tanrı'nın cömertliği ile açıklanabilir. Tanrı'nın cömertliği, zati ve diğer nitelikleri (kudretli ve hikmetli

¹⁷⁷ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi't-Tevhid", s. 400.

¹⁷⁸ *A.m.*, a.y.

¹⁷⁹ *A.m.*, s. 401.

olması) gibi sonradan var olmuş değildir. Aksine zati ezeli olduğu gibi cömertliği de ezelidir.¹⁸⁰

Filozofumuza göre, var oluş başlı başına bir iyiliktir. Yok olmaktan daha üstündür. Ona göre yaratıcı tüm varlığın iyiliğini istemekle cömertliğini göstermiştir. Cömertliği ile açıklanabilecek varlığın meydana gelmesinin doğal sonucu olarak Tanrı, varlığa tesir eden (müessir), onu seçen (muhtar) ve irade eden (mürîd) dir.¹⁸¹

Sonuç olarak sebeplinin var olması, bir zorlayıcının zorlaması ile değil, Tanrı'nın cömertliği ile onu var etmesi sonucu var olmuştur.¹⁸²

Yahya İbn Âdi'nin hocası İslâm filozofu Fârâbi de mevcudatın İlk mevcuttan taşıtları için İlk Mevcud'un cömert olduğunu söyler. Bu cömertlik, Tanrı'nın tözünde vardır.¹⁸³ Fârâbi ve Yahya İbn 'Adi'nin 'cûd' anlayışının etkilerinin kendlerinden sonra yaşayan İslâm filozofu İbn Sina'nın eserlerinde de yer aldığını görebiliyoruz. Ona göre gerçek cömertlik, karşılıksız olarak iyiliğin taşmasıdır. Tanrı'nın fiili salt cömertliktir (el-Cud'ul-Mahz).¹⁸⁴ İbn Sina, Tanrı'nın iradesini cömertlik olarak tanımladıktan sonra, iradenin Tanrı'nın taşmasında bir gaye taşımadığını ve taşmanın kendisinden başka bir anlamı olmadığını ki, onun da cömertlik olduğunu söyler.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, s.158.

¹⁸¹ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi Teybin-i Hal-i Terk-i Talebi'n-Nesl", s.18.

¹⁸² Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi't-Tevhid", s. 402.

¹⁸³ Fârâbi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s.18.

¹⁸⁴ İbn Sina, İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 296; *et-Ta'likat*, s.22.

¹⁸⁵ İbn Sina, *eş-Şifa-el-İlahiyat-*, C.2, s.367; *et-Ta'likat*, s.16; Fârâbi ve İbn Sina sadece cömertliğin değil, 'İrade', 'İlim', 'Hayat', 'Hakikat', 'Teklik' ve 'Varlık' niteliklerinin dışarıdan bir sebep dolayısıyla değil Varlığı Zorunlu olanın zatından kaynaklandığını söylerler. Bkz: Fârâbi, *el-*

Tanrı'nın ezeli bir niteliği olarak açıklanan 'cûd' terimi ile ilgili olarak Yahya İbn 'Adi'nin düşüncelerini özetle değerlendirecek olursak;

1. Yahya İbn 'Adi, cömertliği sonradan kazanılan bir nitelik olmaktan çok Tanrı ile beraber ezeli bir nitelik olarak tavsif etmektedir ki, ileride göreceğimiz gibi bu nitelik, teslisin açıklanmasında hayati bir önem arz etmektedir.

2. İbn 'Adi'nin açıklamalarında 'cûd' ile 'vücut' arasında ontolojik bir bağ olduğu görülüyor. Ontolojik anlamıyla cömertlik herhangi bir menfaat beklemezsizin varlık verme olarak anlaşılmalıdır. Buna göre, "Tanrı, varlığı neden yarattı?" sorusuna verilecek cevap, "cömertliğinden dolayı" olmalıdır. Zira varlık, mutlak iyi olan Tanrı'nın başlıbaşına iyilik ifade eden bir eseridir.

3. Varlığın meydana gelmesinde Tanrı'nın müessir, muhtar ve murîd niteliklerinin 'cûd' ile açıklanması Tanrı'nın âlemlerle estetik ve etik bir ilişkisinin olduğu sonucunu ifade etmektedir.

4. Cûd ve vücut arasındaki ontolojik ilişki, süduru anımsatmakla beraber, tek başına cevdet niteliğinin doğuracağı âlemin tabii zaruret ile meydana geldiği şekilde formüle edilen ve özellikle Fârâbi tarafından temsil edilen Yeni-Plâtoncu görüşün İbn 'Adi tarafından benimsenmediği açıktır. Cevdet niteliğinin muhtar, müessir ve mürid kavramları ile ilişkisi iradilikten yoksun tabii bir zaruret halini dışladığı için İbn 'Adi tarafından benimsenmiştir.

5. Yine İbn 'Adi tarafından kullanılan cevdet niteliğinin irade, ihtiyar ve tesir ile beraber kullanılması İskenderiye okulunda Proclus'un cömert niteliğinden yola çıkarak "Tanrı'nın cömert olmadığı bir zaman sözkonusu değilse alem de Tanrı ile

Medinetü'l-Fazıla, s.8-13, İbn Sina, *el-Mubahebat* s.298-300, Ayrıca karşılaştırma için: İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, ss. 176-77.

beraberdır”¹⁸⁶ deliline karşı geliştirdiği bir kanıt olmakla da önem kazanmaktadır. Proclus’un bu ve diğer kanıtlarına daha önce yine aynı okuldan Yahya en-Nahvi de karşı çıkmıştı.

Böylelikle, İbn ‘Adi bu meselede Aristoteles ve Yeni Platunculardan ayrı olarak yoktan yaratma düşüncesini kabul edecektir ki, bunu çalışmamızın ileriki bölümlerinde yaratma konusunu müstakil bir başlık altında ele alacağımız için daha geniş bir biçimde inceleyeceğiz.

II.4. Kudretlidir ve Hikmet Sahibidir (Bilge)

İbn ‘Adi’ye göre Tanrı’nın bir diğer sıfatı da kudret sıfatıdır. Ona göre kudret, *bir şeyi yapma ve yapmama gücüdür*.¹⁸⁷ Tanrı, var ettiğine göre, kudret sahibi olmaması düşünülemez.

Adi’ye göre Tanrı’nın kudretli olması, O’nun varlıkları var etmesi ile ilişkilidir. Bir şeyin faili, iki biçimde fail olur:

Birincisi, ya onun doğal failidir, ateşin ısınmaya elverişli bir cismi ısıtması gibi. Bu durumda fiil, failden önce olamaz. Bu tür faile mütakaddim denmez. Ancak, nesnesine yakın fail denir. Tanrı ise, yaratıklarından önceliği olan bir varlıktır.

İkincisi, onun etkinliği onun kudretinden var edip etmemesi yönünden meydana gelmektedir. Bir binayı yapıp yapmamaya kudretli olan usta gibi. Bu nedenle Tanrı için kudretin sadece ikinci anlamı geçerlidir.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Proclus, *Fi Kıdemi’l-Álem*, (A. Bedevi, *el-Aflatuniyyet’ul-Muhdese İnde’l-Arab*, Vekalet ul-Matbuat, Kuveyt, 1977, içinde), s. 33.

¹⁸⁷ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s. 402; “Cevab an Meseleti Seele anha Muhalifu’n-Nasara Fi Nakdihim Evsafehum el-Mesih min Ciheti’it-Teennus”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920, içinde), s. 92.

Tanrı'nın bilge olması, O'nun yarattıklarının üstün bir düzene sahip olması ve yarattıkların tikel bölümlerinin tümel bölümleriyle uyumu ile ilgilidir.¹⁸⁹

Filozofumuza göre, yaratılanlar kendi kendine tesadüfî değil, aksine sağlam ve muhkem bir gayeye göre var edilmişlerdir. Bu gayenin eserleri ve hikmetin belirtileri, dış dünyada açıktır. Her birinin tözü, parçaları, sayıları, büyüklükleri, zamanları, fiilleri, edilginlikleri özetle tüm varlık, nitelikleri ve zati eklentileri ile beraber, kastedilen gayeyi elde etmek için en güzel biçimde yaratılmıştır. Bu gerçek, his ve müşahede yolu ile kavranabilir. Bunu var eden, ancak gayelerinin bilincinde olan hikmet sahibi bir varlık olabilir.¹⁹⁰

O halde Sebep (Tanrı), zorunlu olarak hikmet, cömertlik ve kudret ile nitelendirilmek zorundadır. Ayrıca cömertliğin manası, hikmetin manasından, kudretin manası da diğerlerinin manasından farklıdır. Bu da İbn 'Adî'nin teslis doktrininin temeli olan bir görüştür¹⁹¹ ki bunu ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Filozofumuzun Tanrı'nın kudret ve hikmet nitelikleri ile ilgili görüşlerini analiz edecek olursak;

¹⁸⁸ Yahya b. Adî, "Makale Fi'l-Mevcudat", s. 267; "Cevab an Meseleti Seele anha Muhalifu'n-Nasara Fi Nakdihim Evsafehum el-Mesih min Ciheti'it-Teennus", 90-1.

¹⁸⁹ Yahya b. Adî, "Makale Fi'l-Mevcudat", 266; Adî'nin bu görüşlerinin benzeri görüşler İbn Sina ve Ğazali'de de vardır. Krş; İbn Sina, *Şifa-İlahiyat*, C. 1, s. 57; Gazali, *el-İktisad Fi'l-İtikad*, Kahire, 1966, s.42.

¹⁹⁰ Yahya İbn Adî, "Makale Fi't-Tevhid", 403.

¹⁹¹ *A.m.*, a.y.

1. İbn ‘Adi, cömert kavramında olduğu gibi bu kavramları da yaratma meselesi ile açıklamaktadır. Bu durum bu kavramların İbn ‘Adi’de ontolojik anlamları ile değerlendirilmesi gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

2. Kudret niteliği, Aristoteles’e bağlı kalınarak ve İslâm filozoflarının da görüşleri etrafında âlemin muhkem ve olabilecek en güzel âlem fikrini açıklamak için gayeci ve ontolojik bir anlamda kullanılmıştır. Adi’nin özellikle hikmet kavramını ‘yaratma’ kavramı ile beraber kullanması, onu âlemde kötülüğün rölatif olduğu sonucuna götürmüştür. Tanrı, kötü olarak tasarlanan iblis ve ateş gibi varlıkları fiillerinden ayrı olarak yani yaratırken kötülüklerini yaratmaksızın sadece zatlarını yaratmıştır.¹⁹²

3. Yahya İbn Adi’nin Tanrı ile beraber ezeli olduğunu iddia ettiği cevdet, kudret ve hikmet niteliklerini, İslâm filozoflarının Bir’ine tekabül edecek şekilde yorumlamak istediği ve bununla da teslis doktrinini temellendirmeye çalıştığı açık bir gerçektir.

II.5. Ezelidir

İbn ‘Adi’ye göre Tanrı, ezelidir. Eğer ezeli olmazsa, her var olanın nedeni olması gerekirdi ki; bu, olanaklı değildir.¹⁹³

Tanrı’nın zâtı ezeli olduğu gibi sahip olduğu nitelikler de ezelidir. O; cömert, kadir ve hikmet sahibi değilken sonradan bu niteliklere bürünmüş anlamında bu

¹⁹² Yahya İbn Adî, “Kitabu Nakzi’l-Huceci’l-Kailine bi-Enne’l-Ef’ale Halkullah ve İktisab li’l-İbad”, s.310.

¹⁹³ Yahya İbn Adî, “Makale Fi’l-Mevcudat”, s. 267.

niteliklere sahip değildir. Tanrı, zatiyla beraber bu niteliklere de ezelde sahiptir.¹⁹⁴ Daha sonra göreceğimiz gibi İslâm filozofu Kindî, üçlü ezeli niteliklerin terkip içerdiğinden ezeli olamayacağını iddia etmiş ama filozofumuz bu terkinin sonradan kazanılmış olmayıp ezelde böyle olduğunu söylemiştir.¹⁹⁵

Sebepler sonsuz olmadığına ve sebebi olmayan bir İlk Sebepte son bulması gerektiğine göre; filozofumuz, ilk sebebin sonsuz olması gerektiğini düşünmektedir. Filozofumuz, ilk sebebin diğer sebeplerden farklı olarak oluş ve bozuluşa tabi olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre ezeli varlıklar oluş ve bozuluşa tabi değildir.¹⁹⁶

İbn ‘Adi’ye göre, varlık âlemi kadim olmayıp hadistir. Ancak, yüce yaratıcı sonradan olmanın niteliklerine sahip olmadan öncesizdir.¹⁹⁷ Yahya İbn ‘Adi’nin burada tanım ve realite arasındaki ayrılığı ortadan kaldırdığını görüyoruz.

II.6. Zatını Bilir

Yahya İbn ‘Adi’ye göre Tanrı’nın zatını bilmesinin anlamı, bilgelik sahibi olması ve kendi dışındaki her bilgelik sahibinin bilgeliğine de neden olmasıdır. Bu nedenle Tanrı’nın bilgeliğinin, kendi bilgeliğine neden olan bir başka varlığın bilgeliğinden daha az olması düşünülemez. Aynı biçimde bilgeliğine neden olanın

¹⁹⁴ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.158.

¹⁹⁵ Yahya İbn ‘Adi, “Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî Fi Mekaletihi Fi’r-Red ‘Ale’n-Nasârâ”, s.5.

¹⁹⁶ Yahya İbn ‘Adi, “Tefsir lil Mekaleti’l-Ula”, s. 188.

¹⁹⁷ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.106.

bilgelikte ona denk olması da sözkonusu olamaz. Tanrı, aklın künhüne ve gerçekliğine göre zatını akleder.¹⁹⁸

İbn ‘Adi, bilgiyi “bilenin, bilinenin formunu taşıması” olarak tarif eder. Buna göre Tanrı, yaratılanları bildiğine göre, onların formuna bürünmüştür. Aynı şekilde insan da yaratıcısını bildiğinde aklının aracılığıyla onun formuna bürünür.¹⁹⁹ Bu görüş, İbn ‘Adi’nin enkarnasyon görüşünün felsefi temellendirilmesidir ki, bunu ileride müstakil bir başlık altında ele alacağız.

İbn ‘Adi’ye göre akıl olarak Tanrı, kendi bilgisinin hem sujesi hem de objesidir. Zatını aklettiğinde, zatı, onun akledileni olmaktadır. Akıl, akledileni bildiğinde, zatı akledilenin zatına herhangi bir intikal olmaksızın dönüşür. Böylelikle Tanrı ve akledilen tek bir zat olmuş olur ki, burada akıl ve akledilen arasında kesinlikle bir fark yoktur.²⁰⁰

Ancak hemen ifade edelim ki, İbn ‘Adi, yukarıdaki şekliyle Tanrı’nın sadece kendini düşündüğü ve varlık âlemiyle arasında herhangi bir fikri alışveriş olanağını yok sayma neticesini doğuran Aristotelyan nosyona²⁰¹ aşağıda göreceğimiz gibi katılmamakta ve Tanrı’nın tümelle ilişkisi olduğu gibi tikeli de bildiğini iddia etmektedir.

¹⁹⁸ Yahya İbn Adî, “Makale Fi’l-Mevcudat”, s. 267.

¹⁹⁹ Yahya İbn ‘Adî, “Makale Fi Vücut(b) et-Teennus”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques De Yahyâ Ben Adî* içinde), s.83.

²⁰⁰ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.38.

²⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1074b 30-35.

Filozofumuz Tanrı'nın bilgisinin neleri kuşattığı ile ilgili meseleye 'İnayet'²⁰² kavramını açıklarken değinir. Yahya İbn 'Adi, Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesinin Tanrısal inayetle açıklanabileceğini düşünür. Ona göre, Tanrı'nın bilgisi, sadece tümellere ya da tikellere değil, aksine tüm sebeplilere ulaşır. Sebeplilerin hepsi bu konuda eşit ve aynı seviyede olmadığı için Tanrısal inayetin bazı sebeplileri kuşattığı bazıları da kuşatmadığı sanılmıştır.²⁰³

Filozofumuza göre, sanıldığı gibi bu konuda Aristoteles ve Platon arasında da bir görüş ayrılığı yoktur. Ona göre Platon, İlahi inayetin tüm sebeplileri kuşattığını söylerken, hiçbir şeyin inayetten varestede olmadığını söylemek istemiştir. Ona göre bu, isabetli bir görüştür. Aristoteles de inayetin tikellere değil de tümellere özel olduğunu söylerken, Tanrısal inayetin tabiatına işaret etmek istemiştir. Çünkü tanrısal inayet; düzen, tertip ve salt inayet olup eksikliğin ve çelişkinin karışmadığı

²⁰² İslâm filozofları İnayet kavramının, Allah'ın kâinat hakkındaki külli bilgisi ve takdiri anlamına geldiği düşüncesini taşırlar. Fârâbi, hardal tanesi kadar küçük bir şeyin bile Tanrı'nın bilgisinin dışında olamayacağını ve külli inayetin bütün tikellere yaygın olduğunu söyler. Bkz: Ebu Nasr el-Fârâbi, *Kitabu'l-Cem' Beyne Re'yi'l-Hakimeyn*, s.103. İbn Sina'ya göre de İnayet, Tanrı'nın varlıkların düzeni ve tertibi hakkındaki mutlak bilgisidir. Ona göre Tanrı, zatı gereği varlığın içerdiği iyilik düzenini bilir. İbn Sina'da İnayet, el-Evvel'in tümel varlığı ve tümel varlığın bulunduğu en güzel düzeni bütün cüzleri ile kuşatmasıdır. Ona göre Tanrı, tikelleri tümeller için nitelik olması yönü ile bilir. Tanrı, eşyayı tümel tarzda bilir, bununla birlikte tikeller de onun bilgisinin dışında değildir. Görüldüğü gibi ne Fârâbi ne de İbn Sina, Tanrı'nın tikelleri bilmediği ile ilgili Aristotelyan nosyonu kabul etmektedirler. Bkz; İbn Sina, *et-Ta'likat*, s.18; *eş-Şifa-el-İlahiyat*, C.2, s.415 ve 359-360; *el-İşarat ve't-Tenbihat*, s. 333; İnayet kavramı için ayrıca bkz: Kasım Turhan, "İnayet" *T.D.V. İsl. Ans.*, C.22, s.265.

²⁰³ Yahya İbn 'Adi, "Kitab Ecvibe Bişr el-Yahudi An Mesailihi", nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye* içinde), s. 334.

aksine zamana ve değişken duruma göre değişmeyen tek bir hal üzeredir. Yahya İbn ‘Adi’nin bu konuda Platon ve Aristoteles arasında bir ayırım yapmaması ve onları uzlaştırmaya çalışması onun Fârâbi’den etkilendiğini açıkça göstermektedir.

Yahya İbn ‘Adi bu meselede Yeni-Plâtoncuların ve özellikle Proclus’un güçlü etkisinde kalmasına²⁰⁴ rağmen Proclus’un inayetin insan fertlerine ulaşmadığını söylemesi onun dikkatinden kaçmamış ve bunu bir hata olarak telakki etmiştir.²⁰⁵ Ancak şunu söylemek durumundayız: Yahya İbn ‘Adi, Platon ile Aristoteles arasında, her iki filozof tarafından kullanılan terminolojideki farklılıktan dolayı açıklanamayan ilahi takdir gibi temel bir meseleye ilişkin olması muhtemel anlaşmazlığı kabul etmekte isteksiz olan meşhur Neo-Platonik eğilimle aynı çizgidedir.

Yahya İbn ‘Adi’nin bu meselede Proclus’un adını anıp ona karşı çıkması ve İslâm filozoflarından bahsetmemesi İbn ‘Adi üzerine araştırma yapan çağdaş araştırmacıların onun İslâm filozofları hakkında tikel bilgilerin Tanrı’nın bilgisinin dışında kaldığı ile ilgili düşüncelerine karşı çıktığı iddialarını çürütmektedir. Kaldığı ki, İslâm filozoflarının İnayet kavramı etrafında oluşan görüşlerinin bu iddiayı desteklemediği de açıktır. Yahya İbn ‘Adi’nin Tanrı’nın tikel varlıkların bilgisine sahip olduğunu söylemekle Fârâbi ve İbn Sina’ya karşı geldiğini söyleyen Macit Fahri ve Sahban Halifat’ın bizce erken varılmış bu düşüncelerinin²⁰⁶ yanlışlığını fark

²⁰⁴Gerhard Endress, *The Works of Yahyâ İbni ‘Adî*, s.73; S. Pines, “A Tenth Century Philosophical Correspondence”, s.131; Ian Richard Netton, *Al-Farabi And His School*, London, 1992, s.62; Gerhard Endress, *The Works of Yahyâ İbni ‘Adî*, s.73.

²⁰⁵Yahya İbn ‘Adi, “Kitab Ecvibe Bişr el-Yahudi An Mesailihi”, ss. 334-35.

²⁰⁶Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yay., İst., 1992, s.182; Sahbân Halifat, *Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, s.63.

eden Austryn Wolfson, İbn ‘Adi’nin teolojik ve apolojetik makalelerini neşreden oryantalistlerden George Graf’ı da referans göstererek, İbn ‘Adi’nin bu görüşüyle Hristiyan ve Müslümanlar arasında ortak olan bir meselede görüş beyan ettiğini söyler.²⁰⁷

Çünkü Yahya İbn ‘Adi, ilahi takdirin bütün bireysel şeylere eriştiğine, şeylerin bu dünyada düzenlenme şeklinde fark edilebilen noksanlıkların sorumluluğunun ilahi takdire değil maddenin doğasına yüklenmesi gerektiğine inanır ve ona göre ilahi takdirin etkinliğine dair kuşklar, talihin zaman zaman günahkârdan yana olduğu ve iyiyi ödüllendirmediği görünür gerçeğine mantıken dayandırılmaz. Yahya İbn ‘Adi’nin bu konulara ilişkin görüşlerinde Proclus’un fikirlerinden epeyce etkilendiği açıktır.²⁰⁸ Onun inayet konusunda sergilediği görüşleri İslâm filozofu İbn Rüşd tarafından da benimsenmiş hatta İbn Rüşd, İbn ‘Adi’nin verdiği örnekler etrafında meseleyi tartışmıştır.²⁰⁹

II.7. Zat, Mertebe Ve Şeref Bakımından Öncedir

İbn ‘Adi, Tanrı’nın ontolojik olarak, yarattığı âlemden önce geldiğini söyler. O’nun dışındaki varlıklardan zat bakımından önceli olmasının anlamı, O’nun bütün

²⁰⁷ H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 40.

²⁰⁸ S. Pines, *a.g.m*, s.130.

²⁰⁹ İbn Rüşd de İbn ‘Adi gibi, bütün mevcudatın Tanrısal inayet ile Hayr-ı Mahz (salt iyilik) olduğunu, yokluk ve maraz gibi âlemden görülen kötülüğün de maddenin yapısında olduğunu söyler. İbn Rüşd, *Telhis Maba’d et-Tabia*, s. 162; İbn Rüşd’e göre, inayetin bir anlamı da Tanrısal akla göre kozmik düzenin kavuştuğu düzen ve ahenktir. Bu yolla da Tanrı’nın varlığının kanıtlanacağını düşünen İbn Rüşd bu kanıtı “İnayet Delili” adını verir. Bkz: İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri- Faslu’l-Makâl/el-Keşf An Minhâci’l-Edille-*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1985, ss.216-17.

varlıklardan ve var edilenlerden yüce olması, onlardan zat bakımından önce olması anlamına gelir.

Tanrı'nın mertebe bakımından önce olması, varlıkta neden olduğu bütün nedenlilerden önce olması ile açıklanır.

İbn 'Adi'ye göre Tanrı, onur bakımından da öncedir. Çünkü O, bütün varlıklardan doygundur (müstağni). O'nun dışındakilerin hepsi O'na gereksinim duyarlar.²¹⁰

Yahya İbn 'Adi'nin önceli olma kısımlarından sadece zat, mertebe ve onur bakımından olanları Tanrı için kullanmasından onun Tanrı ve âlem arasında bir zaman aralığının girmediğine inandığı sonucu çıkmaktadır.

Aristoteles *Kategoriler* ve *Metafizik* adlı eserlerinde önceli olma çeşitlerini ele almıştır. Buna göre bir şeyden önce olmak şu kısımlara göredir:

1. Zaman bakımından önce: Bir şeyin bir başkasından daha yaşlı ve daha eski olması gibi.
2. Var olması bir başkasının var olmasını gerektiren zati öncelik. Örneğin bir, ikiden öncedir.
3. Sıralama bakımından öncelik: Geometrik şekillerin birbirine önceliği ve konuşmada girişin açıklamadan önce olması gibi.
4. Daha iyi ve değerlinin önceliği gibi olan şeref, onur ve mertebe bakımından öncelik²¹¹

²¹⁰ Yahya İbn Adî, "Makale Fi'l-Mevcudat", 267-68.

²¹¹ Aristoteles, *Kategoriler*, ss.39-40; *Metafizik*, 1018 b 10-15; Ayrıca Bkz. İbn Rüşd, *Telhisu Kitâb el-Makulat*, el-Heyetü'l-Mısriyya, 1980, s. 104.

Filozofumuz Tanrı'nın âlemden önceliğinin Aristoteles'in saydığı bu çeşitlerden birinci çeşidi hariç diğer anlamlarda olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre varlığa gelme iki anlamdadır: birincisi, bir sebebi olması ile varlığa gelme diğeri de bir zamanda meydana gelerek zamansal bir varlığa sahip olması biçiminde varlığa gelmedir. Tanrı, birinci anlamda feleklerin-âlemin var edicisi olup âlem bu şekilde var olmuştur. Tanrı, zaman bakımından değil zat, mertebe ve şeref bakımından âlemden öncedir.²¹²

Yine İbn 'Adi'nin düşüncesinde bir şeyin zati olarak faili olduğu şey ile onun arasında zaman bakımından takaddümden bahsetmek olanaklı değildir. Güneşin ufukta yükselmesi ile havanın aydınlanması zamanda eşittir ve öncelikten bahsetmek olanaksızdır.²¹³

İbn 'Adi'nin açıklamalarından anlaşılan şey, Tanrı'nın âleme takaddümünün sebeplilik ilkesi ile açıklanmış olmasıdır. Sebebin varlığı, sonucun varlığını zati olarak önceler. Yani sebeplilik ilişkisinde, varlığını diğerinden almayan öncedir, varlığını diğerinden alan ise, sonradır. Eğer Tanrı'nın zaman bakımından önceliği iddia edilecek olursa, bu düşünce, Yahya İbn 'Adi'nin sisteminde çelişkileri doğuracaktır. Zira zaman içinde olmayan bir varlığın zaman bakımından önceliği, o varlığı zamanın ilzam ettiği hareket ve değişken varlık kategorisine sokacaktır ki, Tanrı için bu, düşünülemez. Tanrı'nın önceliğinin sebeplilik prensibi ile açıklanmasının bir diğer sonucu da şu olmalıdır: sebep yok sayıldığında sonuç da yok sayılmalıdır. Ama sonucun yokluğu sebebin yokluğunu gerektirmez. İşte Yahya

²¹² Yahya İbn 'Adi, "Kitab Ecvibe Bişr el-Yahudi An Mesailihi", 332.

²¹³ Yahya İbn 'Adi, "Cevab an Meseleti Seele anha Muhalifu'n-Nasara Fi Nakdihim Evsafehum el-Mesih min Ciheti't-Teennus", s.91.

İbn ‘Adi’nin düşüncesinde sebepliliğin taşıdığı bu anlama göre de Tanrı yani Sebepl, âleme yani sonuca takaddüm eder.

Ancak, şunu hemen ifade edelim ki, İbn ‘Adi’nin düşüncesinde Tanrı’nın âleme zaman bakımından takaddüm etmemesi onun âlemin yaratılmadığı ve kadim olduğunu düşündüğü anlamına gelmez. Daha sonra yaratma bahsinde göreceğimiz gibi İbn ‘Adi, âlemin Tanrı tarafından özgür iradesiyle yaratıldığına inanır ve şimdi burada bahse konu olan açıklamalarını nakzeder. Ancak, burada iyimser bir yaklaşımla söylenebilir ki, İbn ‘Adi’nin burada konu ettiğı düşüncesi, Tanrı’nın takaddüm etmesinin zati bir takaddüm olduğunun vurgulanmasıdır. Onun metafizik düşüncesinde İlk Sebepl olarak Tanrı, zaman içinde olmaksızın bir varlığa sahiptir.²¹⁴

İbn ‘Adi’nin gösterdiği bu hassasiyetin benzerini İbn Sina’da da görmemiz mümkündür. İbn Sina da Zorunlu Varlık’ın zaman içinde mütalaa edilemeyecek ve zamana ilişkin bir niteleme ile tanımlanmayacak kıdeminin, zati ve ontolojik anlamda olduğunun altını çizer.²¹⁵

Bu bölümde Yahya İbn ‘Adi’nin Tanrı düşüncesini irdeleme fırsatı bulduk. Onun Tanrı ve nitelikleri ile ilgili düşünceleri aynı zamanda daha sonra göreceğimiz teslis, enkarnasyon ve Tanrı-âlem ilişkisi konularına da ışık tutması bakımından önemlidir. Onun bu düşünceleri ile ilgili yaptığımız birkaç saptamaya değinerek konuyu burada bitirmek ve İbn ‘Adi’nin teslis düşüncesini felsefi kanıtlarla desteklemesi konusuna geçmek istiyoruz. Şöyle ki;

²¹⁴ Yahya İbn ‘Adi, *Şerhu’t-Tabia*, C.1, s. 257.

²¹⁵ İbn Sina, *en-Necat*, C.2, s.74-5; Ayrıca bkz: İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.101.

1. Yahya İbn ‘Adi’nin Tanrı ve nitelikleri ile ilgili düşünsel kaynaklarının başında kuşkusuz Aristoteles ve Hristiyanlık düşüncesi gelmektedir. Esasen bu düşüncelerinin sonucunda onun din ve felsefeyi uzlaştırmak isteyen Fârâbi’nin bir öğrencisi olarak bu düşünceyi tekrarlayan bir filozof olduğu daha net ortaya konulmuş oldu. İbn ‘Adi’nin dini düşünceleri felsefi kavramların vücut bulmuş hali olarak görmesi,²¹⁶ onun selefi Fârâbi’nin izinde gittiğini göstermektedir.

2. İbn ‘Adi’nin epistemolojik kaynaklarından en başta gelenin Aristoteles olması, onun bazı meselelerde Aristotelyan söylemin dışına çıkmadığı anlamına gelmez. Onun özellikle dini hassasiyetleri ile çelişen durumlar söz konusu olduğunda, İslâm toplumunun içine nüfuz etmiş bilge Süryanilerin yanı sıra İskenderiye’de Aristoteles’in Yeni-Plâtoncu yorumcularının ve aynı medeniyeti paylaştıkları İslâm filozoflarının yanında yer aldığını görüyoruz. Yeni-Plâtoncu şârihlerin başında Yahya en-Nahvi ve Proclus gelirken, Yahya İbn Adi’nin beslendiği İslâm filozoflarının başında Kindi ve hocası Fârâbi gelmektedir.

3. Yahya İbn ‘Adi’nin bazı meselelerde yukarıda bahsettiğimiz iki düşünceye de yani Aristoteles’in ve Yeni-Plâtoncuların düşüncelerine de karşı çıktığı görülür. Tanrı’nın yaratıcı/cömert niteliğinin yoktan var etme anlamına geldiğini ortaya koyan düşüncesi, ne Aristoteles’in ezeli madde düşüncesi ile ne de Yeni-Plâtoncu İskenderiyeliler ve İslâm filozoflarının görüşleri ile bağdaşır. Onun bu düşüncesinin temel referansı kuşkusuz Hristiyanlık düşüncesi ve kutsal metinlerdir.

4. Yahya İbn ‘Adi’nin bu dini hassasiyetleri onun üzerine araştırma yapan bazı araştırmacıların Yahya İbn ‘Adi’yi aslında teolog olduğu ve felsefeyi de dinin hizmetkârı olarak gördüğü şeklinde tanıtmalarına sebebiyet vermiştir. Bu düşüncenin

²¹⁶ Joek L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 107.

sahiplerinden Graf ve Augustin Perier, İbn ‘Adi’nin felsefe ile bir hobi olarak ama teoloji ile bir ödev olarak ilgilendiğini kaydederler.²¹⁷ Oysa İbn ‘Adi’nin birçok felsefi meselede vahyedilmiş bir dinin metinlerinin ifadelerine başvurmadan²¹⁸ meseleleri analiz ettiğini gördük. Dolayısıyla görüşlerinin metafizik ve mantık disiplini açısından tutarsızlıkları bir tarafa bırakılacak olursa, onun bir filozof olduğu gayet açıktır.

Acaba İbn ‘Adi’nin metafizik görüşlerinden varlık ve Tanrı ile ilgili gösterdiği felsefeci kişiliğini teslis ve enkarnasyon meselesine yaklaşımında da görebilir miyiz? İbn ‘Adi, Hristiyan metafiziğinin en önemli konusu olan teslis ve enkarnasyon meselesinde de dini metinlere başvurmadan bir kanıtlama yöntemini benimsemiş midir? Bu anlamda kendisi hakkında söylenen felsefe ile bir hobi olarak ilgilendiği meselesi teslis ve enkarnasyon meselesinden mi yola çıkılarak iddia edilmektedir? Bu soruların cevabını onun teslis ve enkarnasyon meselesine nasıl yaklaştığı ile ilgili şimdi ele alacağımız meselede bulacağımız ümidiyle yeni konuya geçiş yapmak istiyoruz.

²¹⁷ Joek L. Kraemer, a.g.e., s.106.

²¹⁸ Emilio Platti, “Yahya b. Adi And His Refutation of Al-Warraq’s Treatise on The Trinity in Relation to His Other Works”, s.190.

III. BÖLÜM

YAHYA İBN 'ADI'DE TESLİS'İN VE ENKARNASYON'UN FELSEFİ

KANITLARI

Bu bölümün başlığında “teolojik kanıtlar” ifadesi yerine “felsefi kanıtlar” ifadesini tercih etmemizin sebebi, İbn ‘Adi’nin Hristiyan metafiziği ile ilgili olan bu konuda bir teolog olarak değil bir filozof olarak tavır sergilemiş olmasıdır.

Yahya İbn ‘Adi’nin teslis inancını felsefi kanıtlarla ispatlama iradesini bu iradenin bir beyanı olarak yazdığı dört eseri sayesinde öğreniyoruz.

Bunlardan ilki felsefi teslisin bilinen birkaç önemli örneklerinden biri olan “*Makale Fi't-Tevhid*” adlı eseridir. İkinci eseri de İslâm filozofu Kindi’ye karşı yazdığı apolojetik bir eser olan “*Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindi Fi Mekaletihi Fi'r-Red 'Ale'n-Nasârâ*” adlı eseridir. Bir diğer eseri de teslis ve enkarnasyon meselesi ile ilgili makalelerden oluşan “*Makalat Yahya İbn 'Adi*” adı ile neşredilen eserin içindeki makalelerdir. Son olarak İbn ‘Adi’nin Nesturilere karşı yazdığı ve onların ‘heretik’ inançlarını tartıştığı “*er-Redd Ala'n-Nasturiyya*” adlı eserinde de onun teslis düşüncesini felsefeleştirme çabalarına uygun görüşler ortaya koyduğunu görmek mümkündür. Burada İbn ‘Adi’nin en kayda değer eserlerinin teslis ve enkarnasyon düşüncesi ile ilgili eserler olduğu gerçeğini ifade etmeliyiz.

İbn Adi’ye ait bu eserlerin hepsi apolojetik karakter taşır. O halde Yahya İbn ‘Adi’nin teslis düşüncesini ele almadan önce Hristiyan düşüncesinde teslis dogmasına bağlı olarak apolojetik geleneği irdelemek ve bu geleneğin Yahya İbn ‘Adi’ye nasıl ulaştığını analiz etmek istiyoruz. Bu analiz, bizim Yahya İbn Adi’nin düşüncelerinin temellerine inmemiz açısından önemlidir.

Teslis (Trinity) ifadesini kullanan ilk Hristiyan teologu Tertullianus'tur (öl. 220).²¹⁹ Bu teologa göre, Hristiyan akidesi felsefi kanıtlarla ispatlanacak bir doktrin değildir. Bu formüle ancak inanılabilir. Bu düşünce “saçma olduğu için inanıyorum” şeklinde formüle edilmiştir.²²⁰ Ancak, bu düşünce yine aynı dönem içinde İskenderiyeli filozoflar tarafından sakıncalı bulunacak ve teslisin felsefi kanıtları aranacaktır.

Teslis inancı Yeni ve Eski Ahit'te açık bir biçimde yer almaz. Ancak, Yuhanna'nın 14/10, 14/26 ve 15/26 bölümleri ile Matta'nın 28/19 bölümlerinde teslise mecazi olarak işaret edildiğini düşünen Hristiyan teologlar bu inancı desteklemek amacıyla teolojik-felsefi kanıtlar ortaya koymaya çalışmışlardır. Teslisin rasyonel açıklamalarının ilk örneklerini İskenderiye okulunda yetişen Tanrıbilimcilerde bulmak mümkündür. Yunan felsefesinde teslis inancının ilk nüvelerini ise İskenderiyeli Yahudi filozof Philon'da (M.Ö. 20-M.S. 50) bulabiliriz. Ona göre Logos (söz), karşıtlar arasında ayrılığın başlangıcıdır. Bu ayrılık, varlıkların meydana gelmesinin nedenidir. Logos, Tanrı ve âlem arasında aracılık yapar.²²¹ Logos'un Tanrı ile beraber anılması ve taşıdığı anlam (logos/kelime/söz), Hristiyan kutsal metinlerce refere edilebilecek bir teslis yorumu olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Yeni Plâtonculuğun babası kabul edilen İskenderiyeli Plotinus'a (204-270) göre, Bir'den Etkin Akıl (Logos) ondan da Tümel Nefs, ondan da âlem ve heyula çıkmıştır. Plotin'e göre Tanrı; ilktir, tektir ve sonsuzdur. Akıl ise,

²¹⁹ Muhammed Abdulhamid el-Hamad, *a.g.e.*, s.105

²²⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst., 1998, s.127-28.

²²¹ Muhammed Abdulhamid el-Hamad, *İsham us-Süryan Fi el-Hadaret el-Arabiyya*, Dar ur-Ruha, Halep 2002, s. 104.

var olan eşyanın formudur. Nefs de, formların duyulurlarda gerçekleşmesini sağlayan üçüncü varlıktır.²²²

Miladi II. yüzyılın sonunda İskenderiye’de bir Hristiyan okulu kurulmuştur. Bu okulun kurucuları İskenderiyeli Clement (150-217)] ve Origenes’tir (185-254). Bu okula *Vaizler Akademisi (Cate Chesis)* adı verilmiştir. Hristiyan dünyasında sahip olduğu öneme dayanarak bu akademiye *Din Savunucularının Akademisi (Schola Apologetice)* denilmiştir.²²³ Bu iki filozof da Yunan felsefesi ile Hristiyan tanrıbilimini uzlaştırmaya çalışmıştır. Clement’in en önemli eseri *Tenafis (The Stromata)*’dır. Bu eserde felsefenin din ile uzlaştığını, dini ve akli gerçekler, nasıl diğer bütün bilimlerin hizmetkârı ise, felsefenin de dinin hizmetkârı olduğunu savunmuştur.²²⁴ Clement’in felsefeyle tanışıklığı Platon kanalıyla olmuştur. Dini gerçekler ile uzlaştırmak istediği felsefe Plâtonculuktur.

İskenderiye Hristiyan Akademisininin bir diğer önemli filozofu ve bizim şimdi ele aldığımız konu ile doğrudan ilişkisi olan düşünür ise, Origenes’tir. O da eserlerinde Hristiyan teolojisini ilgilendiren sorunları Yunan felsefi düşüncesinin Stoacı ve Physagorcu ilkeleriyle yorumlamıştır. Origenes, Hristiyan tanrıbilimciler arasında Hristiyan teolojisini ilk defa sistematik bir biçimde ortaya koyan filozof olarak kabul edilir.²²⁵ Ona göre, Tanrı’dan logos (kelime) sonra da Oğul’un

²²² Abdurrahman Bedevi, *Harif’ul-Fikri’l-Yunani*, 5. Baskı, Vekaletu’l-Matbuat, Kuveyt ve Daru’l-Kalem, Beyrut, 1979, s.124.

²²³ Mustafa Neşşar, *Medreset ul-İskenderiyye el-Felsefiyye*, Dar ul-Maarif, Kahire, 1995, s. 86

²²⁴ Mustafa Neşşar, a.e., ss. 87-8.

²²⁵ C.A.Kadir, “İskenderiye Ve Süryani Düşüncesi”, çev: Kasım Turhan, (*M.M.Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi*, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İst., 1990, içinde), s. 175.

logos'uyla Kutsal Ruh türemiştir.²²⁶ Origenes, Mesih'in Tanrı'nın doğal oğlu olmadığını, Tanrı'ya yakınlığı nedeniyle derece ve düzey bakımından oğul olduğunu iddia etmiştir ki bu düşünce “Tanrı gibi Oğul” düşüncesidir. Tanrı'nın İlk Akıl olduğunu düşünen Origenes, Mesih'in ona en yakın akıl olduğunu söylemiştir.²²⁷

Clement ve Origenes tarafından kurulan bu felsefi okula *Hristiyan Pederler Felsefesi* yani kilise babaları tarafından kurulan felsefe adı verildi. Kilise babalarının en yetkin kişiliği şüphesiz Saint Augustinus'tur. Ona göre teslis, politeist bir düşünce değildir ve hipotetik ayrılıklarına rağmen hipostazlar bir tek Tanrı'yı oluştururlar. Akıl, irade ve duygu nasıl ki bir ve aynı insan varlığını meydana getiriyorlarsa, Tanrı'nın üç niteliği de aynı ve tek Tanrı'yı meydana getirirler.²²⁸

Süryaniler'in İskenderiye'de felsefi bir ekol oluşturmaları ise, Yahya en-Nahvi ve öğrencisi İskenderiyeli İstefan sayesinde olmuştur. Bu iki Süryani filozof da İskenderiye'de kurulan Yeni Plâtonculuk ekolüne bağlıydı. Bu ekolün kurucusu Ammanius Saccas'tır (öl.243). Yeni-Plâtonculuğun en önemli filozoflarından biri olan Plotinus (203-270), Saccas'ın öğrencisiydi. Ammanius Saccas, Yeni Plâtonculuğun Bir, Akıl ve Tümel Nefs görüşlerinden etkilenerek, bu inancın teoloji alanında da savunucusu olmuş, ‘Tanrılık’ ve ‘insanlık’ tözlerinin birliğini savunmuştur.²²⁹ Bu monofizit düşünce, ileride göreceğimiz gibi Yahya İbn ‘Adi’nin savunacağı ve rasyonel ilkelerini açıklayacağı düşünce olması yönüyle önemlidir. Saccas'ın Tevhid hakkında “*Kitabu Hucceti Aristalis Fi't-Tevhid*” diye Arapçaya

²²⁶ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.128.

²²⁷ Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992, s. 92.

²²⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.130.

²²⁹ Mustafa Neşşar, *a.g.e.*, s. 139.

çevrilen bir eser yazdığı kaynaklarda geçmiştir. Bu sebeple İbn ‘Adi’nin bu eserden yararlanmış olma ihtimali üzerinde durulmuştur.²³⁰

Bu Akademi daha sonra biri Porfyrius, Ptutarkus ve İslâm düşüncesinde Farabi ile İbn Sina tarafından geliştirilen südür düşüncesine esin kaynağı olan “*el-Hayru’l-Mahz*” eserinin yazarı ve aynı zamanda âlemin kadim olduğunun savunucusu Proklus²³¹ tarafından temsil edilen pagan ve politeist Yeni-Plâtonculuk, diğeri Yahya en-Nahvi ve İskenderiyeli İstefan tarafından temsil edilen ve kanaatimizce Yahya İbn ‘Adi’nin bu konudaki düşüncelerinin ortaya konulmasında en temel kaynağı oluşturan Hristiyan Yeni Plâtonculuğu olmak üzere iki kola ayrıldı.²³²

Yahya İbn ‘Adi’nin düşünsel kaynaklarından biri olan Yahya en-Nahvi, aynı zamanda Hristiyan düşüncesinde felsefi düşüncelerin ve apolojetik geleneğin en önemli örneklerini kaleme alan kişidir. Bu yönüyle birçok Süryani düşünür üzerinde etkili olmuştur.²³³ Hristiyan Ortodoks inancını savunduğu reddiyeler niteliğindeki

²³⁰ Samir Khalil, *a.g.m.*, s.114.

²³¹ Abdulkerim Şehristani, *El-Milel ve en-Nihal*, Dar ul-Ma’rife, Beyrut, B.t.y., C. 2, ss. 149-50.

²³² Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara, 1997, s. 33.

²³³ Yahya en-Nahvi’nin eserleri kendisinden sonra gelen Süryani filozoflar tarafından Süryanice’ye çevrilmiştir. Ra’sü’l-Aynlı Sargis, Yahya’nın yanında okudu ve onun *Kategoriler, Peri Hermeneias I. ve II. Analitikler, Topica ve İsagoji* yorumlarını ve Yahya en-Nahvi’nin Galen’in (Calinos) tıp eserlerine yaptığı yorumlarını Süryanice’ye çevirdi. Severiyos Sebuht, Yahya’nın Euklides ve Batlamyus’a ait eserlerin açıklamalarını ve *Teleskop* eserini de çevirdi. Urfalı Yakub ise İskenderiye Oklunda felsefe, mantık ve Kitab-ı Mukaddes yorumu ilimlerini öğrendikten sonra Yahya’nın yorumlarını çevirdi ve *Hexaameron (Altı Gün)* eserini de şerh etti. Araplar’ın piskoposu Gorgis de Aristoteles’in *Organon* külliyatını çevirdi sonra da Yahya en-Nahvi’nin açıklamaları yardımıyla onları açıkladı. Musa İbn Kifa (Muşe Bar-Kifo/öl. 903) ise, *Yeni Ahid Yorumunda* ve *Nefs* adlı eserinin birçok yerinde referans olarak Yahya en-Nahvi’ye dayanır. Yahya en-Nahvi’nin Teslis inancını felsefi

Nesturilere Reddiye, Paganistlere Reddiye, Yeniden Diriliş (bu eserinde yeniden dirilişte Allah'ın fani bedenler yerine sonsuz bedenler yaratacağını savunur)²³⁴ eserlerinin yanı sıra Proklus'un yazdığı "*Fi-Kıdemi'l-Âlem*" adlı esere bir yanıt olarak kaleme aldığı "*Kitabu'r-Red Ala Proklus*" adlı bir eseri vardır.²³⁵ Yahya İbn 'Adi, Aristoteles'i hipostazlardan her birinin birbirine özdeş olduğunu düşünen en-Nahvi üzerinden okumuştur. En-Nahvi'ye göre hipostazlar birleşik değil tersine her biri bağımsız bir Tanrı'dır. Tersini iddia eden hem kendisine hem de gerçeğe aykırı davranmış olur. Tanrı zatı ile yetinen, sıfatlara sahip olmayan, sadece varlık ile nitelendirilebilen, her yerde hazır, ondan çıkan her şeyden ayrı ve yüce bir cevherdir. Bu düşünce, İskenderiye'nin Plâtoncu ekolünde böyle iken Hristiyan tanrıbilimciliğindeki karşılığı teslis doktrinindeki Baba'dır.²³⁶

İskenderiye Okulu, Suriye ve Mezopotamya'da kurulan kültür merkezleri yüzünden eski önemini yitirmiştir ve özellikle Yahya en-Nahvi'nin düşünceleri, yeni kurulan merkezlere taşınmıştır. Bu merkezlerin en önemlileri Antakya, Urfa, Kınışrin, Harran, Ra'sü'l-'Ayn, Nusaybin ve Cündişapur gibi okullardır.

Bu okullarda Hristiyanlıktaki hipostazlar inancı (daha çok vücut, ilim ve hayat nitelikleri etrafında şekillenen inanç) Yeni-Plâtonculuğun "Bir, Akıl ve Âlemin

kanıtlarla kanıtlama çabasının oluşturduğu gelenek, Tikritli Ebu Raita ve Yahya İbn 'Adi gibi filozoflar tarafından da devam ettirilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz; Nesim Doru, "Philosophy in Syrians and Their Contribution to Islamic Philosophy -Yahyâ Ibn 'Adî Case-" *Symposium Syriacum Conference on Arab Christian Studies*, Beirut, 2004, ss. 4-6.

²³⁴ Muhammed Abdulhamid el-Hamad, a.g.e., ss. 101-02.

²³⁵ Bu eserinde kullandığı kanıtlar için bkz; Proclus, *Fi Kıdemi'l-Âlem*, ss. 33-4; Ayrıca bkz: Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler*, ss.37-41.

²³⁶ Muhammed Abdulhamid el-Hamad, a.g.e., s. 107.

Nefsi” üçlüsünden ve Aristoteles’in İskenderiye’deki yorumcularından etkilenerak yorumlandı. İlk defa felsefi kanıtlar kullanarak İsa’nın insani yönünün vurgulanmasını İskenderiye Okulundan Origenes (185–254)’e borçlu olduğumuzu daha önce ifade etmiştik. Bunun yanısıra Arius ve Nestoryus’un çabalarıyla yaygınlık kazanan Nesturi düşüncesi ile bunun karşısında yer alan Yakubi anlayışı ve kalkedoncu batı kilisesi ile doğu kilisesinin arasındaki teolojik ihtilaf bizi bu okulların ve bu okullarda bir araya getirilmiş felsefi ve apolojetik geleneğin rolünü hesaplamakla karşı karşıya bırakmaktadır. 431 tarihinde toplanan Efes Konsilinde aforoz edilen diyofizit Nesturiler ile 451 yılında Kadıköy Konsilinde dışarıda tutulan monofizit Yakubiler arasındaki kristolojik (mesihbilim) tartışmalar geniş bir apolojetik-tehafütler geleneği²³⁷ oluşturmuştur.

Yakubilere göre, üç hipostazın her biri diğerlerinden ayrıdır. Çünkü ilim ve hayat, vücuttan başka şeylerdir. Yakubiler’in bu inancı daha sonra ilerleyen dönemlerde materyalist görüşe kaymıştır, zira İsa’nın bedeninin tanrılığını iddia etmişlerdir. Nesturiler’e göre ise ilim, vücuttan ayrı bir şey olmadığı gibi hayat da ondan başka şey değildir. Yakubilere göre daha akılcı bir yorumu benimseyen Nesturiler, dünyanın aslının ‘birlik’ olduğunu veya “Tanrı’nın birliği” temeline dayandığını kabul etmişlerdir.

Nesturiler, dünyadaki birlik gibi, felsefe ve dini uzlaştırma çabası da güdüyorlardı. Ancak, Yakubiler kilise gerçeklerinin felsefi gerçeklerden daha üstün olduğunu iddia ediyorlar ve ikisinin iki ayrı disiplin olduğunu düşünüyorlardı. Bu

²³⁷ Bu apolojetik geleneğin İslâm dünyasında felsefi düşüncenin gelişmesiyle birlikte Süryanilerin kendi aralarında olduğu gibi Müslümanlar ile de yaşandığını ifade etmeliyiz. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yay., Ank., 1998.

nedenle Nesturiler felsefi, Yakubiler ise dini bir kimliğe bürünmüşlerdir. Burada hemen şu saptamayı yapabiliriz: eğer Yakubilerin felsefi birikiminden de bahsedilecekse, bunu büyük ölçüde Yahya İbn ‘Adi’ye borçluyuz.

Nesturiler’e göre hipostazlar ibarede üç olsa da gerçekte birdirler. Vücut, bir cevherdir ve tektir, çokluk kabul etmez. İlim ve hayat, nihayetinde vücut’un yetkinliklerinden öte bir şey değildir. Muhammed el-Behiy tarafından Nesturiler’in inancının Mutezile düşüncesini etkilediği, Yakubi düşüncesinin de yetkinliklerin zattan ayrı olduğunu iddia eden Sıffatiyye ekolünü etkilediği biçiminde yorumlanmıştır.²³⁸

Hristiyanlık dünyasında yaşanan ayrılık nedeniyle Süryaniler, Doğu Süryanileri ve Batı Süryanileri olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Doğu Süryanileri daha çok Pers ülkesi sınırında veya içlerinde yaşamış, Batı Süryanileri ise daha çok Doğu Roma İmparatorluğu sınırında yaşamışlardır. Bu iki ekol de Aristoteles felsefesini epistemolojik malzeme olarak kullanmışlardır. Ama Nesturiler düşüncelerini göç ettikleri Pers topraklarında yerleşik olan mistik inançlarla da zenginleştirmiş ve Nesturiliği doğu kültürü ile Aristoteles felsefesini uzlaştırmaya çalışan bir ekole büründürmüşlerdir. Yakubiler ise, Aristotelesçiliği daha çok Plâtoncu bir tarzda okuyor ve felsefeye dini inançlarını destekleyen malzemeler gözüyle bakmışlardır. Yahya en-Nahvi’nin Nesturiler’den çok Yakubiler üzerinde

²³⁸ Muhammed el-Behiy, a.g.e., ss. 99-101.

etkili olması ve Ammanius Saccas'ın da Nesturiler'i etkilemiş olması²³⁹ bu noktada önemli görünmektedir.

Nesturilik inancının daha önce İskenderiye Okulunda tanımlanan bir yol izlediği aşikârdır. Gerek kristolojik tartışmalarda gerek felsefi sorunlarda Aristoteles'i Yeni-Plâtoncu bir tarzda okuyan bu çizgi, Urfa, Nusaybin, Ra'sû'l-Ayn ve Kinnişrin okullarından sonra İbas'ın Nesturi göçünü (bilim adamları göçü) başlatmasıyla Cündişapur'a kadar uzanmıştır. Abbasiler döneminde Cündişapur'dan Bağdat'a taşınan bu düşünce bağluları, Yuhanna Bar-Maseveyh'nin başkanlığını yaptığı Bağdat Okulunda toplanmışlardır. Yani Bağdat, Nesturiler'in İslâm dünyasındaki merkezi haline gelmiştir.

Öte yandan Yakubilik, Antakya ve Harran okullarında muhafazakâr çizgisini koruyarak önceki ekol gibi Tikrit üzerinden Bağdat'a uzanmıştır. Yakubiler daha çok Tikrit merkezinde yetişiyorlardı. Tikrit'in Yakubiler'in merkezi olması gayet doğaldır. Zira miladi 6. yüzyıldan beri Tikrit, kilise tarihi açısından kültürel ve dinsel öneme sahip olmuştur. Dini açıdan önemli olmasının nedeni, Doğu Süryani Kilisesinin merkezi olmasıdır. Kültürel açıdan önemli olmasının nedeni de 9. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar felsefi düşünce merkezlerinden biri olmasındandır.²⁴⁰ Yahya İbn 'Adi'nin Tikrit ekolünden Bağdat'a taşınması burada özellikle vurgulanması gereken bir noktadır.

Konumuz açısından Tikrit'te yetişen birçok ilim adamı arasından önemli olanı Yahya İbn 'Adi'den önce yaşamış ve onu etkilediğine inandığımız Tikrit'li Ebu

²³⁹ Yegâne Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the İslâmic World", *History of İslâmic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-Newyork, 1996, s.95.

²⁴⁰ İshak Sâkâ, *Suryan (İman ve Hadare)*, Halep, B.t.y., C.3, s. 438.

Raita'dır (öl.829). Yahya İbn 'Adi'nin mensup olduğu bu geleneğin en önemli savunucularından Ebu Raita, aynı dönemde yaşadığı İslâm filozofu Kindi'nin kendisine karşı *er-Redd Ala'n-Nasara* isimli eserini yazmasına sebep olacak düşüncelere sahiptir. O, bu eserinde Tanrı'nın cins, tür ve sayı bakımından Bir olmasının mümkün olup olmadığı meselesini inceler ki, İbn 'Adi, onunla hemen hemen aynı yöntemi takip etmiştir.²⁴¹

Ebu Raita et-Tikriti Tanrı'nın töz bakımından bir, hipotetik olarak üç olduğunu ve bu hipostazların da hayat, ilim ve hikmet olduğunu analogilerle ispatlamaya çalışır.²⁴² Onun kullandığı kıyaslar “Lambalar Analogisi”,²⁴³ “Güneş Analogisi”²⁴⁴ ve “Adem-Havva-Habil Analogisidir”²⁴⁵ ki, Yahya İbn 'Adi de düşüncelerinin ilk evresinde buna benzer analogilerle teslis doktrinini açıklamaya çalışacak ancak düşüncelerinin geç dönemlerinde daha felsefi analogiler (akıl-âkil ve makûl analogileri gibi) kullanacaktır. Böylelikle Yahya İbn 'Adi'nin geleneksel olarak bağlı olduğu en yakın kaynağın Tikrit Yakubi düşüncesi ve bu düşüncenin en önemli teologunun Ebu Raita olduğunu görmekteyiz.

²⁴¹ Samir Khalil, *a.g.m.*, s.115-16.

²⁴² Ebu Raita et-Tikriti, *Risale Fi's-Salusi'l-Mukaddes*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1996, s.70.

²⁴³ Bu analogiye göre, bir evin içinde bulunan üç lambanın her biri ışıktadır ama kendilerine özgü zatlardan olduğundan üçtür. Nkz: Ebu Raita et-Tikriti, *A.e.*, s.77.

²⁴⁴ Buna analogiye göre Güneş, Tesliste Baba'ya, ışık Oğul'a ısı da Ruh'a tekabül etmektedir. Ebu Raita et-Tikriti, *A.e.*, s.113.

²⁴⁵ Bu analogiye göre Âdem, Baba olup oğul değildir. Habil hem baba, hem bir babanın oğludur. Havva ise, Âdemden hariç olup ne baba ne de oğuldur. Bu durum, teslisteki şahıslara tekabül etmektedir. Ebu Raita et-Tikriti, *A.e.*, s. 81.

Bu geleneğin taşıdığı İkinci bir mesele de Hristiyanlık inancında bulunan hipotetik varlıkların İslâmi sıfatlara tekabül etmesi meselesidir. İslâmi kaynaklarda sıfatların kökeni yani sıfatların gerçekliğine dair düşüncenin temeli Hristiyan teslis akidesinde mevcuttur. Yahya İbn ‘Adi, eşya, mana ve sıfat kelimelerini eşanlamlı olarak Aristoteles’in *pragma* kavramına karşılık olarak kullanır. Onun literatüründe sıfat veya havas daha önce Yahya ed-Dımeşkî’nin kullandığı ve hipotetik özellikler (cömertlik, hikmet ve kudret) dediği şahıslar arasındaki gayriyet (başkalık) ifade eden özelliktir. Böylece İslâm düşüncesindeki Allah’a tekabül eden üç niteliğin her biri teslise yeniden uyarlandı ki, İbn ‘Adi’ye göre, Baba cûd, Oğul hikmet ve Kutsal Ruh da kudret niteliğine karşılık gelmektedir. İbn ‘Adi’nin bu nitelikleri teslisin şahısları ile bütünleştirmesi, Grek Kilise Babaları tarafından desteklenen bir görüş değildir. Ancak, Marinus Viktorinos’un Yeni-Plâtonculuktan etkilenecek şekilde “varlık, hayat ve akıl” üçlüsünden bahsetmesi bizi Yeni-Plâtoncu üçlüye götürmektedir ki²⁴⁶ bunların en önemlisi Proclus’a ait olanıdır. Onun üçlüsü;

- a) Cevher, mevcut veya varlık
- b) Hayat veya kudret
- c) Akıl veya zekâ’dır.²⁴⁷

İyilik, kudret ve bilgiden de üçlü olarak bahsettiği görülür ki bu son üçlü İbn ‘Adi’nin üçlüsüne benzemektedir.²⁴⁸ Ancak, Yahya ed-Dımeşkî, İbn ‘Adi’nin üçlüsünün (cûd, hikmet ve kudret) aynısını ondan önce kullanmıştır. Samir Halil, bu gerçeğin İbn ‘Adi’nin bu üçlüyü ed-Dımeşkî’den aldığı anlamına gelmeyeceği,

²⁴⁶ H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, ss.86-94.

²⁴⁷ Proclus, *el-Hayru ’l-Mahz*, (A. Bedevi, *el-Aflatuniyyet ul-Muhdese İnde ’l-Arab* içinde), Vekalet ul-Matbuat, Kuveyt, 1977, s.14.

²⁴⁸ Samir Khalil, *a.g.m.*, s.127.

sadece bu üçlünün İbn ‘Adi’den önce de kullanıldığını söyler.²⁴⁹ Bize göre de Yahya İbn ‘Adi’nin ait olduğu gelenek İslâm düşüncesine teslis akidesini tutarlı ve rasyonel göstermek ve Müslümanların anlayışına uygun hale getirmek zorundaydı. Nitekim bu gerçeği Samir Halil de aynı çalışmanın içinde şöyle ifade etmiştir: “*Teslisi kullanan bütün âlimler, üçlünün teslis olduğunu düşünmemişlerdir. Bu üçlüyü özellikle Müslüman okuyucuların anlayışına teslisi yaklaştırmak için kullanmışlardır*”. Samir Halil’in saydığı düşünürler arasında Yahya ed-Dımeşkî, Abdu’l-Mesih el-Kindi, Pavlos el-Antaki, Muhiddin el-İsfehani, İliya en-Nusaybini ve nihayet Yahya İbn ‘Adi gibi Hristiyan düşünürlerin adı geçmektedir.²⁵⁰

İslâm düşüncesindeki sıfatlar meselesinde özellikle Mutezile mezhebini tartıştığı sıfatların ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlar olması, Gazâli’nin İslâm filozoflarının Mutezileye uyup ilim, kudret ve irade (veya hayat) sıfatlarını inkâr ettiklerini söylemesi ve İslâm düşüncesinde tartışılan hayat, ilim ve kudret sıfatlarının teslisteki Oğul ve Kutsal Ruh ile ilgili olması, İslâmi sıfatlar tartışmasının kaynağının Hristiyanlık olduğu ile ilgili kanıtlar olarak ileri sürülmüştür.²⁵¹ Yahya İbn ‘Adi’nin çağdaşı Ebu’l-Hasan el-Âmiri’de de Yahya İbn ‘Adi’nin kullandığı üçlünün Tanrı’nın sıfatları olarak öne çıktığı görülür. Âmiri, Tanrı’nın âlemi cevdet, kudret ve hikmeti ile süslediğini ve tüm varlığın ve varoluşun sebebi olduğunu söyler.²⁵²

²⁴⁹ Samir Khalil, *a.g.m.*, s.129.

²⁵⁰ *A.m.*, s.126.

²⁵¹ H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.96-7.

²⁵² Ebu’l-Hasan el-Âmiri, *es-Saade ve’l-İs’ad Fi Siyreti’l-İnsaniyye*, nşr: Mücteba Minfa, İntişarat-ı Danişgah-i Tehran, Tahran, 1957-1958, s. 344.

Ancak, İslâm düşüncesinin sıfatlar ile ilgili tartışmalarında kaynağı Hristiyanlığa bağlamak tarihsel gerçeklere aykırı olur ki, bunun iç sebepleri de göz ardı edilmemelidir. Ancak dış etkiler, iç etkilerle meydana gelmiş bir süreci hızlandırmaya katkıda bulunmuş olabilir.

Sonuç olarak İslâm'ın ikinci yüzyılının başında İslâm düşünürleri ile Hristiyanlar arasında akidelerini nasıl formüle ettikleri ve ne denli rasyonel açıklamalara ihtiyaç duyduklarının tarihsel ve kültürel altyapısını kısmen görmüş olduk. Bu tarihsel betimleme, aynı zamanda İslâm düşüncesinin günden güne güçlenip kendi ayakları üzerinde duracak kıvama geldiğinde, Hristiyanların teslisi tevhide dönüştürme ve İslâmi sıfatlara indirgeme ihtiyacını da göstermektedir. Nitekim İbn 'Adi de bu gayeye hizmet için bu üçlüyü kullanmış, hem teslisin hem de enkarnasyonun felsefi ve mantıki açıklamalarını yapma ihtiyacı hissetmiştir.

III.1. Yahya İbn 'Adi'de Teslis Analogileri

İbn 'Adi, üçlü birlik düşüncesini kanıtlamak için çeşitli analogiler ortaya koymuş, bu analogilerle Tanrı'nın bir töz ve üç sıfat sahibi ve her sıfatın mana bakımından diğer sıfatlardan ayrı olduğunu ispatlamak istemiştir. Teslis için kullanılan analogilerin sayısını arttırmak mümkün olmakla beraber, İbn 'Adi'nin teslisi açıklamak için kullandığı bu analogilerden 'ayna', 'akıl' ve 'güneş' analogilerini ele alarak bu konudaki görüşlerini incelemek istiyoruz.

III.1.1. Ayna Analogisi

Birinci analogi, karşı karşıya duran iki ayna ile açıklanmıştır. Buna göre, iki aynada karşılıklı görülen suret, birbirinin sureti olup, her biri diğer görüntü ile

aynıdır. Bu durumda, iki aynada da ikisinin dışında bir suret bulamayız. İbn ‘Adi’nin bu örneğini biraz daha açacak olursak, iki aynadan birincisinin herhangi bir görüntüsü, ikinci aynada görünecek ve böylece ikinci aynada bir görüntü daha ortaya çıkmış olacaktır. İkinci aynadaki görüntü, birinci aynada yansıtacak böylece üçüncü bir görüntü daha ortaya çıkacaktır. Bu görüntülerin her biri, nedenin sonuçla ilişkisine bağlı olarak birbirinden ayrıdır. Ama sonuçta ilk görüntünün yansımaları olduğundan birdir.

Yahya İbn ‘Adi bu örneği, Tanrı’nın doğası sorununda da kullanarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’u açıklamaya çalışır. Buna göre; Baba, ilk görüntüdür, çünkü Oğul ve Ruh’un nedenidir. İkinci görüntü de Ruh’u temsil eder, çünkü ikinci görüntü, nasıl birinci görüntüden çıkmışsa, Ruh da Baba’dan çıkmıştır. Üçüncü görüntü de, Oğul’u temsil eder. Zira Oğul’un, Baba’nın misli olması iki yönle açıklanabilir. Birincisi suretle, ikincisi de babanın zatında olup ondan çıkan bir şey olmaması yönüyle Oğul, Baba gibidir.²⁵³

Wolfson bu analoginin Teodor Ebu Kurra (755-829) ve Plotinos’ta da olduğunu hatırlatır.²⁵⁴

III.1.2.Akıl, Akleden ve Akledilen Analogisi

Yahya İbn ‘Adi, akılı şu biçimde tanımlar: Akıl, bütün suretliğin zatını, onları heyulalarından ayırt etmek, kendileriyle beraber olan ilintilerinden kurtarmak ve biri

²⁵³ Yahya b. Adi, “Risale Fi Sihhati İ’tikad in-Nasara Fi’l-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat” nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî* içinde), ss. 12-15.

²⁵⁴ Harry A. Wolfson, *a.g.m.*, s.60.

diğeri ile bileşim halinde bulunmayan sureti bir araya getirmek suretiyle tasarımlayan, basit bir cevherdir.²⁵⁵

İbn ‘Adi’ye göre, aklın bir cevher olarak tanımlanması onun tüm suretleri kabul etmesi bakımındandır. Zira belirtiler (arazlar), cevherler için kabil bir konu olmazlar, tersine cevherler belirtiler için kabil bir konudur. Akıl, basit bir cevherdir. Çünkü bir form ve konudan bileşik olmuş olsaydı, kendisine karşılık bir suretle tasarımlanan bir şeye ait olurdu. Bu yüzden akıl, basittir.²⁵⁶ Aklın suretleri birleştirmesine gelince, örneğin, biz uçan bir insan düşünebiliriz.

İbn ‘Adi’ye göre akıl, akledildiğinde akledilen bir eşya olarak yine akıl tarafından akledilir. Akıl var olan bir zat olduğuna göre, aklın anlamı akleden ve akledilenin anlamından farklıdır. Yani akledildiğinde başka bir ifade ile makul olduğunda anlam olarak akıl ve akledenden ayrı bir anlama sahip olur. İbn ‘Adi’ye göre her akl-ı selim kabul eder ki, akıl zatını aklettiğinde akleden manası çıkar. Zatı akledildiğinde ise, akledilen anlamı sözkonusu olur. Bu analogide birbirinden anlam bakımından farklı üç nitelik ortaya çıkar ki, bunlar akıl, âkil ve makul olup üç nitelik de bir zatı ifade eder. Bu da mücerret akıldır.²⁵⁷

Antik Yunan ve Orta Çağ düşüncesinde bugünkü modern düşüncenin akıl kavramını zihinsel aktivitelerin toplamı ve beynin bir işlevi olarak algılayan anlayıştan ayrı olarak, ontolojik gerçekliğe sahip bir cevher ve varlık olarak

²⁵⁵ Yahya b. Adi, “Makale Fi’l-Mevcudat”, s. 268.

²⁵⁶ *A.m., a.y.*

²⁵⁷ Yahya İbn ‘Adi, “Risale Fi Sıhhati İ’tikad in-Nasara Fi’l-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî* içinde), ss.18-20; *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.38.

algılanmaktadır.²⁵⁸ Bu analoginin daha önce Aristoteles tarafından da kullanıldığını²⁵⁹ burada yeniden hatırlayabiliriz.

Akıl ismi İbn ‘Adi’ye göre, başka bir şey eklenmediğinde yani zatı göz önünde bulundurulduğunda, diğer ikisinin yani akleden ve akledilenin sebebi olur. Çünkü aklın yokluğu durumunda diğer ikisi de yok olur. Bu anlamıyla akıl, teslis doktrininde Baba’ya karşılık gelir. Çünkü Baba, Oğul ve Ruh’un sebebidir. Akleden, akıl için onun dışında olmaksızın vardır. Bu sebeple tesliste Oğul’a tekabül eder. Baba ve Oğul’un tabiatı akledilen olması açısından birdir. Bu da Ruh’a karşılık gelir. Çünkü nasıl ki akledilen, akledilen olmakla akledenden ayrı ise Ruh da babadan ayrı olarak ondan südür etmiştir. İşte böylece Yahya İbn ‘Adi; Baba, Oğul ve Ruh’un aklın cevheri ve akleden ile akledilenin zatı olması açısından akıl, âkil ve makûl analogisini ortaya koymuş oldu.²⁶⁰

Filozofumuz töz ve tabiatta beraber ve hipotetik olarak birbirine üstün olmayan varlıklardan birinin sebep, diğerlerinin sebepli olmasının çelişki yaratıp yaratmayacağıının sorulabileceğini düşünerek, Oğul’un akledilen olmaksızın akledeni temsil etmesini İncil’in Oğul için Baba ve Ruh olmaksızın müteennis olarak yaptığı tanımlamaya denk düştüğünü söyleyerek cevap verir. Ona göre, insan mücerret zat için akledene dönüşebilir. Böylece akleden olarak temsil edilen Oğul’a benzer. Bu durum, insanın Oğul ilahıyla birleşmesidir. Bu, bilgi anında bilinenin soyut zatı ile birleşip onunla tek bir şey olması gibidir. Ama akledilenin ise, insanda olması ve ona dönüşmesi olanaksızdır. Bu anlamıyla insan, mücerret tanrısal bir zat akledemez.

²⁵⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.146.

²⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b 20.

²⁶⁰ Yahya İbn ‘Adi, “Risale Fi Sihhati İ’tikad in-Nasara Fi’l-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat”, s. 20.

Ona dönüşmesi ve onu alması imkânsızdır. Dolayısıyla Oğul'un akledilen olmaksızın akleden olması temsili ve aynı şekilde akleden olmaksızın akledilenin insan tabiatı ile birleşmemiş olan Ruh'u'l-Kudüs'le mukayese edilmesi doğrudur.²⁶¹ Filozofumuz bir başka yerde Ebu İsa el-Varrak'a karşı yazdığı reddiyede Baba'nın Oğul'un varlık sebebi (İlletu Vucudihî) olduğunu ama varoluşunun sebebi (La İlletu tekevunihi) olmadığını söylemektedir.²⁶² Burada İbn 'Adî'nin kaygısı Tanrı olarak gördüğü Oğul'u zaman kategorisinin dışına itmektir.

İbn 'Adî, bu analogi ile aklın üç sıfatla nitelendiğini ve her bir sıfatın diğer ikisinin anlamından ayrı olduğunu ve böylelikle bu analoginin teslisi ifade eden bir kanıt olduğunu söyler. Kanıtlandığı iddia edilen düşünce, tek töz ve töz olmaklıkla çoğalmayan ayrıca üç sıfat sahibi Tanrı düşüncesidir.

Bununla beraber bu analogiyi kullanan İslâm filozofları İbn 'Adî'nin aksine bunun hiçbir anlamda çokluk ifade etmeyen bir analogi olduğunu ısrarla vurgulamışlardır. İbn 'Adî'nin selefi Fârâbi ve ardılı İbn Sina, Tanrı'nın madde olmadığı ve hiçbir maddesi olmadığı için onun tözünü itibariyle bilfiil akıl olduğunu söylemişlerdir. Aynı zamanda bilfiil makuldür, çünkü onun makul olmasını engelleyecek bir maddesi de yoktur. Kendini kendiliğinden aklettiği için de aynı zamanda akledendir. Bununla beraber O; akıl, akleden ve akledilen olmakla bölünmez tek cevherdir.²⁶³ İslâm filozoflarında Tanrı'nın zorunlu varlık olması ve

²⁶¹ Yahya İbn 'Adî, "Makale Fi Temsili'n-Nasara el-İbn bi'l-Akil dune'l-Makûl ve'r-Ruh bi'l-Makûl dune'l-Akil ve Hallu's-Şekk Fi Zalik", nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî* içinde), ss. 24-6.

²⁶² Emilio Platti, "Yahya b. Adi And His Refutation of Al-Warraq's Treatise on The Trinity in Relation To His Other Works", s.188.

²⁶³ Ebu Nasr el-Fârâbi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, s.9; İbn Sina, *eş-Şifa-el-İlahiyat- II*, s.356-57.

bir olması ile sırf akıl olması arasında zorunlu ontolojik bir ilişki olduğunu görüyoruz. Bu analogide çokluk meydana gelmez, çünkü üç durumda da onun soyut mahiyeti aynı kalmaktadır. Özellikle İbn Sina bu konu üzerinde daha fazla durur ve analogide akleden ile akledilen arasında birbirini gerektirecek bir ilişki varsa da bunun ikisinin birbirinden farklı iki temel varlık olmasını gerektirmeyeceğini söyler. Aynı şekilde devinen (müteharrik) ve devindiren (muharrik) ilişkisinde de devinen için bir devindirenin olması gerektiği söylendiğinde, devinenin ve devindirenin iki ayrı varlıklar olması sonucu çıkarılmamalıdır.²⁶⁴ Bence bu, Yahya İbn ‘Adi’nin Entelektüel Tanrı kavramını hocası Farâbi’ye borçlu olduğunu söyleyen E.Platti’nin²⁶⁵ aksine İslâm filozofları ile Yahya İbn ‘Adi arasında varolan metafizik bakış açısının en temel farkı olmaktadır. Daha önce söylediğimiz gibi İbn ‘Adi’de Zorunlu Varlık ve bunun ontolojik sonucu olarak Bir düşüncesi olmadığı için, mantıksal olarak aynı anda Bir ve aynı anda birden çok olma durumunun ispatlanması onun için temel kaygı halini almıştır.

III.1.3.Güneş Analogisi

Üçüncü analogi ise, teslisin güneş küresi ile açıklanmasına yöneliktir. Buna göre, Baba’nın durumu güneş, Oğul’un durumu güneşin ışınları ve Ruh da güneşin ısısı olarak temsil edilmiştir.²⁶⁶

²⁶⁴ İbn Sina, eş-Şifa-el-İlahiyat- II, s.357.

²⁶⁵ Emilio Platti, *a.g.m.*, s.188.

²⁶⁶ Yahya İbn ‘Adi, “Cevab eş-Şeyh Yahya İbn ‘Adi an Mesail Seele anha es-Sail Fi’l-Ekanim es-Selase el-İlah el-Vahid”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî* içinde), s.38 ve 40.

Güneş analogisi üç tanrıçılık düşüncesinin hâkim olduğu eski Mısır'dan kalma ve oradan Hristiyanlığa geçme bir analogidir. Çünkü üç tanrıçılık düşüncesi Orta Akdeniz sahil uygarlıklarının yabancı olduğu bir düşünce biçimi değildir. Mısırlılar İsa'dan 400 yıl önce üç kutsal tanrı inancına sahiptiler. Bu tanrılar *İsis*, *Osiris* ve *Horus* idi. Bu Tanrılar göklerin ve yerin tanrısı olup, bereketi veren, ekini yeşerten ve Nil'i taşıran tanrılardır. Kral Ahnaton (M.Ö. 1372-1354) başa geldiğinde güneş küresini bu inanç için bir sembol olarak kabul etmiştir.²⁶⁷

Güneş küresi, ışık ve ısının sırasıyla Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a tekabül ettiği ve bu üçlünün de sonunda Tanrı'nın zatını temsil ettiği düşüncesi, Kilise Babaları kanalıyla önce İskenderiye ve Antakya okulları daha sonra Nusaybin Okulunun en önemli düşünürü ve Süryaniler'in 'efsane' olarak kabul ettiği Süryani Mor Afrem ile bu okulun gerçek kurucusu Narsay tarafından savunulmuş ve muhtemelen Abbasiler döneminde çeviri etkinliğinin sonucunda Yahya İbn 'Adi'ye ulaşmıştır.

Bu temsilin teslis için ne kadar elverişli olduğu meselesi ise bizzat filozofumuz tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Bu analoginin ortaya çıkardığı mantıksal zorunluluk Oğul ve Ruh'un, Baba'nın güçleri veya ilinekleri olmasıdır ki, bu da onları hipostaz olmaktan çıkarır. Bu güçler ilinekse, tözlükten çıkarlar.

İbn 'Adi'ye göre güneş analogisi bazı Hristiyan filozofların varlık âleminde bir yönüyle Bir, başka yönleri ile birden çok olan varlıkların olduğuna dair bir analogisidir. Yani bu örnek, bir şeyin bir açıdan bir başka açılardan çok olduğuna inanmayanlar için sunulan bir örnektir. Filozofumuza göre iki şey arasında mutlak anlamda ihtilaf olmaması olanaklı değildir. Bu sebeple çokluk, ihtilafı; ihtilaf da

²⁶⁷ Muhammed Abdulhamid el-Hamad, a.g.e., s. 103.

çokluğu gerektirir. Bu itiraf, uygunsuzluk içermeyen hiçbir örnekleme olmadığını düşünen Kilise Babalarının genel durumunu yansıtır.²⁶⁸ Bu görüş, aynı zamanda teslisin özünde bir muamma olduğu düşüncesiyle de örtüşmektedir. Nitekim Yahya İbn ‘Adi’nin kendisi de başka bir eserinde bunu itiraf eder. Ona göre Tanrı’nın mahiyeti ve insana dönüşümü insan aklının fevkinde olduğu için idrak edilebilecek bir konu olmaktan çok analogilerle açıklanabilecek bir doktrin olmaktadır.²⁶⁹

Yine İbn ‘Adi’ye göre, bir şey için var olan her şey onda arazdır diye bir sonuç çıkmayacağı için ileri sürülen ışık ve ısının Tanrı için ilinek olduğu tezi yanlıştır.²⁷⁰ Bu açıklama onun bir muamma olarak gördüğü bir doktrini tahkim edip aklileştirme çabası olarak anlaşılabilir.

Yahya İbn ‘Adi, bir makalesini tümüyle üçlü birlik fikri etrafında sorulmuş ya da sorulması muhtemel şüphelere ve bunların cevaplarına ayırır. Biz de bu bölümde İbn ‘Adi’nin bu şüphelere verdiği cevaplardan onun düşüncesinin ortaya çıkarılması çabamıza ve gayemize devam edeceğiz.

Tanrı, töz olarak tanımlandığına ve hipostazlar da onun nitelikleri olduğuna göre, hipotetik varlıklar arasında ayırım (fasl) var mıdır yok mudur? Eğer ayırım varsa, ayırım başkalığı gerektirir. Başkalık da ya tözsel ya da ilineksel olur. Eğer başkalık tözsel ise, türde ayrı tabiatta (zatta) ise eşit olmaması gerekir. Tözsel olarak birbirinden ayrılan varlıklar Bir olamazlar. Eğer hipostazlar arasındaki ayırım tözsel değil, ilineksel ise yaratıcının bir veya bütün duyularla idrak edilmesi gerekirdi. Oysa

²⁶⁸ Harry A. Wolfson, “The Philosopher Kindî And Yahya İbn ‘Adi on The Trinity”, s.62.

²⁶⁹ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.26 ve 197.

²⁷⁰ Yahya İbn ‘Adi, “Cevab eş-Şeyh Yahya İbn ‘Adi an Mesail Seele anha es-Sail Fi’l-Ekanim es-Selase el-İlah el-Vahid”, s.39-40.

duyuların algıladığı her şey cisimdir. Ve her cisim bir zamana ve bir mekâna ihtiyaç duyar.²⁷¹

İbn ‘Adi’nin bu soruya verdiği cevap yukarıdaki kıyasın her bir cümlesinde tutarsızlık olduğunu ortaya koymak şeklinde olmuştur. Her şeyden önce o, hipotetik varlıklar arasında ayırımın bir yönüyle olduğunu başka bir yönüyle de olmadığını düşünür. İnsan ve at arasında bir yönüyle ayırımın olduğunu başka bir cihetten de ayırım olmadığını örnek olarak verir. İnsan ve at canlı olmakla aralarında bir ayırım olmazken, düşünen varlık olma cihetinden aralarında ayırım vardır. Başka bir örnekte de töz, nicelik ve nitelik gibi kategorilerin her birinin diğerinden ayrı olduğunu ama zatları (kategori olmaları) bakımından aralarında ayırım olmadığını söylemektedir.²⁷²

Eleştirinin bir savına göre başkalığın ya tözsel ya da ilineksel olmasını filozofumuz eksik bir özellik olarak görür. Ona göre, bazı başkalıklar ne tözsel ne de ilineksel olur. Mesela görmenin bir noktada buluşması ve ayrılması örneğinde renklerin ve cisimlerin başkalığı iki farklı başkalık ifade eder. Renkler iki töz, cisimler de iki ilinektir.²⁷³

İbn ‘Adi, başkalığın tözsel olması durumunda hipostazların türde ayrı zatta ise eşit olmayacağını da kabul etmez. Çünkü insan ve at örneğinde olduğu gibi, tözsel ayırımla yani düşünüp-düşünmeme ayırımı ile ayrılıyorlar ama ikisi de bir zattır ki, o da, canlı olmaktır.²⁷⁴

²⁷¹ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss. 28-34.

²⁷² *A.m.*, ss. 28-9.

²⁷³ *A.m.*, ss.30-1.

²⁷⁴ *A.m.*,s.31.

Tözsel ayırırnda tek varlığın olmayacağı tezini de kabul etmeyen İbn ‘Adi, bunun mutlaklaştırılamayacağını, zira insan ve at ile bir madde ve formdan bileşik tüm varlıklar tözün kısımlarından bir bileşik ve bir tözdür.²⁷⁵

Yahya İbn ‘Adi, hipostazların ilineksel ayırımla ayrılması durumunda Tanrı’nın duyularla idrak edileceği tezini de hatalı bulur. Ona göre Tanrı, her bir varlığın yaratıcısı, inşa edicisi (münşi), rızık vereni (razık) ve öldüreni (mümit) olarak onlardan ayırır. Bunlar, tözsel olmayan ayırımlardır. Bu nitelikler ezelde ilişmemişken sonradan ona ilişmiştir. Açıkır ki, ne duyulardan biri ne de tümüyle Tanrı, algılanamaz.²⁷⁶ Duyuların algıladığı her şeyin cisim olduğu ve cisimlerin yer ve zamana ihtiyaç duyduğu savını da hatalı bulan İbn ‘Adi, duyuların; renk, ses, tat, koku, sıcaklık, soğukluk ve daha birçok niteliği algıladığını ama bunların cisim olmadığını söyler. Yine ona göre, şayet her cisim bir mekâna ihtiyaç duysaydı; cisimlerin bilfiil sonsuz sayıda olması gerekirdi. Bir cisim, başka bir cismin yüzeyi olan başka bir mekâna ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar giderdi ki, bu mantıksızdır. Dolayısıyla İbn ‘Adi’ye göre, cisimlerin mekânsız olmayacağı görüşü yanlıştır.²⁷⁷

Teslis doktrini etrafında meydana gelen diğeri bir kuşku da şöyle dillendirilir: bütün hipostazlar her durumda eşittir. Baba için bir hayat (ruh) ve bir kelime (oğul) var. Ruh ve kelime için de yine bir ruh ve kelime var mı? Eğer varsa, hipostazlar birden çok olurlar, eğer yoksa eşitlikleri bozular. Yani biri için varolan bir durum diğeri için olmamış olur.²⁷⁸

²⁷⁵ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.32.

²⁷⁶ *A.m.*, s. 33.

²⁷⁷ *A.m.*, ss.33-4.

²⁷⁸ *A.m.*, ss.36-7.

İbn ‘Adi’ye göre her bir hipostaz, kendilerine has isimleri ile diğer iki hipostazdan farklıdır. Hepsini kapsayan tek cevherde ve ezeliyette eşit ama özel zatlardan her biri diğerinden farklıdır. Yani hipostazlar her yönden eşit ve her yönden benzer değildir. Baba’nın anlamı Oğul ve Ruh’un anlamlarından farklıdır.²⁷⁹

İbn ‘Adi, teslis konusunda ortaya çıkan kuşkuları ele aldığı bu makalesinde ‘kuşkucuların’ isim, müsemma ve tanım ile ilgili itirazlarını değerlendirir. Kuşkuculara göre, isim ve müsemma birbirinden ayrıdır. Çünkü isim, tözleri birbirinden ayıran tanımı ifade eder. Tanım, tözlerin mahiyetini ifade etmez. Durum böyle ise; Baba, Oğul ve Ruh ismi değişik tanımları gösterir ve ortak bir tanımları yoktur. Eğer böyle ise, Hristiyanların güneş örneğinde olduğu gibi hipostazların anlamlarının ortak olması nasıl açıklanabilir?²⁸⁰

İbn ‘Adi’ye göre, isimler isimlendirilen eşyanın onlara delalet eden sözler için değil, zatı için bir konudur. Hasımın tanım için söylediğine gelince eğer bundan maksat tanımlananın zatını ifade etmekse; bu, doğru değildir. Eğer başka bir anlam kastediliyorsa hangi anlamın kastedildiği açıklanmalı ki ona göre cevap verilsin. Ona göre hipostazlar, her yönden ayrı ve her yönden ortak değildir. Aksine bir yönüyle ortak diğer cihetten ayrı bir anlama sahiptir. Güneş analogisi de her yönü ile muhaliflerin açıklamaları ile benzeşmek zorunda değildir.²⁸¹

Yahya İbn ‘Adi’nin teslis ile ilgili tartışmanın hedefinde hem teslis karşıtı düşünce mensupları (Yahudiler ve özellikle Müslümanlar) ve yine onun ifadelerine göre söyleyecek olursak “avam-cahil Hristiyanlar” vardır. İbn ‘Adi’ye göre teslis

²⁷⁹ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss.36 ve 38.

²⁸⁰ *A.m.*, ss.40-2.

²⁸¹ *A.m.*, ss.41-2.

karşıtı gruplar, Hristiyanların üç töze ve üç Tanrı'ya inandıklarını sandıkları için yanlışlardır. Aynı şekilde avam Hristiyanlar da hipostazların üç konusu olduğu ve her birinin diğerinden ayrı olarak babalık, oğulluk ve sūdūr ile nitelendiğini, bunun neticesi olarak teslisin üç töz ve üç Tanrı olduğunu düşünmekle teslis karşıtları ile düşünsel birliktelik içinde olduklarının altını çizerler.²⁸²

Yahya İbn 'Adi tarafından Hristiyan karşıtlarının temel kanıtları şu şekilde ifade edilmiştir: Bir, üç'e zıttır. Bir, üç'ün ve bütün sayıların ilkesidir. Oysa üç, ne zati için ne de diğer sayılar için bir ilkedir. Üç'ün bölünmesi gerçeğine karşı Bir, asla bölünmez. Bir'in yokluğu durumunda diğer sayılarla beraber üç de ortadan kalkar. Ama üç'ün yokluğu durumunda Bir ve diğer sayılar ortadan kalkmaz. Bir, bilkuvve bütün sayılardır ama üç için böyle bir şey söylenemez. Bu iki sayı yani bir ve üç, birbirine her bakımdan karşıt olduğuna göre, Hristiyanların aynı anda bir şeye bir ve üç demeleri çelişkili bir durumdur. Onların Baba, Oğul ve Ruh'a Tanrı demeleri, üç Tanrı'ya inandıkları sonucunu ortaya çıkarır.²⁸³

Aslında bu düşünceler aynı şeye hem bir hem çok demenin mantıksal tutarsızlık olduğunu iddia eden ve İbn 'Adi'nin kendilerine karşı reddiyeler yazdığı İslâm filozofu Kindi'ye ve Ebu İsa el-Varrak'a aittir.²⁸⁴ İbn 'Adi, Hristiyan karşıtları

²⁸² Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi Teybin el-Vech ellezi aleyhi Yasuhhu el-Kavl fi'l-Bari ennehu Cevherun Vahidun zu Sulusi HavasTusemmiha en-Nasara Ekanim", nşr: Augustin Perier, *Petits Traites Apologetiques de Yahyâ Ben Adî* içinde), s.44.

²⁸³ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, ss.46-7.

²⁸⁴ Yahya İbn 'Adi, "Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî Fi Mekaletihi Fi'r-Red 'Ale'n-Nasârâ", s.11; Emilio Platti, "Yahya b. Adi And His Refutation of Al-Warraq's Treatise on The Trinity in Relation to His Other Works", s.77.

derken kanaatimizce Kindi'nin ve Ebu İsa el-Varrak gibi düşünürlerin şahsında İslâm filozoflarını kastetmektedir.

Teslis muhaliflerinin İbn 'Adi tarafından aktarılan bir diğer görüşü de şu şekildedir: Bir nitelenen, iki niteleyen ile nitelendiğinde, her bir niteleyen diğer niteleyen ile nitelenebilmesi gerekir ki bu, mümkün değildir. Bu mantıksal gerçek de Hristiyanların teslis görüşünü çelişkili kılar.²⁸⁵

İbn 'Adi, karşıtların bu düşüncesine karşılık teslisin mantıksal temellendirmesini sürdürür. Ona göre Tanrı'nın üç hipostaz olması ve her hipostazın töz olması, Tanrı'nın üç töz olmasını mantiken zorunlu kılmaz. Mesela Zeyd gibi bir insan, "Amr'ın babası", "boyu 1.80 cm" ve 'doktor' olarak nitelendiğinde, her bir niteleme diğer nitelemelerden ayrı olduğuna göre, "Amr'ın babası olan, insandır" ya da "boyu 1.80 cm. olan insandır" dediğimizde Zeyd'in üç insan olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü Zeyd, insan olmakla çoğalmayan tek bir varlıktır. Aynı şekilde Tanrı'nın üç mana (sıfat) ile nitelenmesi ve her bir sıfatın zattan ayrı olup töz ve Tanrı olarak kabul edilmesi, Tanrı'nın üç töz olmasını gerektirmez. Ona göre üç hipostazdan her biri töz ve ilah olma manasında diğerine muhalif değildir. Onların ortak olduğu şey budur. Babalık, oğulluk ve südü biribirinden farklı anlamlar taşısa da, taşıdıkları töz anlamında (Tanrılıkta) ortaktırlar. Ona göre Tanrı, töz ve mahiyette Bir, manevi sıfatlar bakımından üç'tür. Teslisin anlamı budur.²⁸⁶

İbn 'Adi, teslis inancının bir şeye aynı anda hem bir hem de üç demek olduğu anlamına gelmediği konusunda ısrarcıdır. Ve bunu Aristoteles'in çelişki yasasının

²⁸⁵ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi Teybin el-Vech ellezi aleyhi Yasuhhu el-Kavl fi'l-Bari ennehu Cevherun Vahidun zu Sulusi HavasTusemmiha en-Nasara Ekanim", s.48.

²⁸⁶ *A.m.*, ss.48-51.

“aynı anda aynı özneye” şeklindeki ilkesine göre bir tutarsızlık içermediğini düşünmektedir.²⁸⁷

İbn ‘Adi, Hristiyan cahillerin muhalefetine ise aklın basit ilkeleri, Kutsal kitap ve Diyonisyos, Gregorios, Büyük Basilius ve John Chrysostum (Yuhanna Fem’uz-Zeheb) gibi kilise babalarının görüşleri ile Hristiyanların mezhepleri olan Nesturi, Yakubi ve Melkitler’in bu konudaki icma’sına göre cevap vereceğini ifade eder. Ona göre her varlık ya tözsel ya da ilineksel olarak var olup aralarında farklılık olan iki şeyin farklılığı, ya zati ya da arızidir. Farklılığı zati olan iki şeyden biri, ya zati ile diğerine uyumlu ya da değildir. Zati ile diğerine uyumlu olan şey ile uyumlu olmayan şey arasında zati ayırım olması, mantıken bir zorunluluktur. Böylelikle bir töze zati bir ayırımla muhalefet eden her töz, kendine has bir tözdür. Dolayısıyla burada sözkonusu olan, bir değil iki tözdür.

İbn ‘Adi’ye göre avam Hristiyanlara söylenecek şey, tüm Hristiyan mezhepleri (Nesturilik, Yakubilik ve Melkitlik), Kutsal kitaplar ve Kilise Babaları’nın icmaen “*Tanrı, bir tözdür. Hiçbir şekilde töz bakımından çok değildir. Tanrı, üç hipostazdır. Hipotetik olarak birinin anlamı diğer ikisinin anlamından farklıdır. Baba, Oğul ve Ruh arasındaki ayrılık ancak Babalık, Oğulluk ve Südûr’dadır*” şeklinde ifade edilebilecek teslis doktrindir.²⁸⁸

Ancak, ayrılık zati değil ilinekselse bu ayırım babalık, oğulluk veya südûr ile ya da başka bir şey iledir. Eğer sadece birinci ihtimale göre ise; İbn ‘Adi’ye göre bu, Hristiyanların uzlaşmasına uyumludur. İkinci ihtimal ise, konsensüsün dışındadır. Ya da ayrılık, konuların tözleri arasındadır ve bu ayrılık zatidir denilse, aralarında ya zati

²⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1005b 20.

²⁸⁸ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss.52-5.

bir uyumluluk ya da zati bir uyumsuzluk olur. Böylece zorunlu olarak üç hipostaz, birbirinden ayrı olur. Sadece oğulluk, babalık ve sūdūr açısından değil, aynı zamanda konuları ile de bir ayrılık olur. Bu, Hristiyan konsensüsüne aykırıdır. Şayet konudaki her bir töz zati bir ayırımla diğer tözlere muvafık ise; her bir töz, diğer tözlerden ayrılmış olur. Böylelikle üç töz ortaya çıkar ki, bu da, icmaya aykırıdır. Şayet konular ilinektir dense, bu üç ilinek ayırımı cüz’i bir ihtilaf yani bazı durumlarda ayrı bazı durumlarda uyumlu olur ki, bu da, icmanın dışındadır. İlinek, ya tek tözde ya da birden çok tözde bulunur. Eğer tek tözde ise, “bir töz çok değildir” görüşüne göre -ki Yahya İbn ‘Adi’nin görüşü budur- çoğalmaz. Ona göre, hipostazlar üç konu ve ilinek değildir.²⁸⁹

III.1.4. Teslis Konusunda Yahya İbn ‘Adi’nin İslâm Filozofu Yakub b. İshak el-Kindî’ye Reddiyesi

Şimdi İbn ‘Adi’nin İslâm filozofu Kindî’ye karşı yazdığı reddiyesine başvurmak istiyorum. Yahya İbn ‘Adi, teslis doktrini ve buna bağlı olarak Bir’in anlamları ve Tanrı’nın hangi alamda Bir ve hangi anlamda çok olduğu meselesi ile ilgili olarak kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış ilk İslâm filozofu olarak da kabul edilen Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî’nin (öl. 252/866) Hristiyanlığın “Üçlü Birlik” inancına reddiye olarak yazdığı ileri sürülen “*Makale Fi’r-Red ‘Ale’n-Nasârâ*”²⁹⁰ eserinde ortaya attığı düşüncelere karşı cevaplar vermiştir. İbn ‘Adi, bu

²⁸⁹ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, ss.57-60.

²⁹⁰ Kindî’nin bu eseri günümüze kadar gelmemiştir. Bu eserindeki görüşlerini Yahya İbn ‘Adi’nin ona karşı yazdığı eserinden öğreniyoruz. Ancak elimize ulaşan diğer eserlerinden İbn ‘Adi’nin Kindî’ye ait olduğunu iddia ettiği görüşlerin izini sürebilme imkânına sahibiz..

düşüncelerini *Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî Fi Mekaletihi Fi'r-Red 'Ale'n-Nasârâ* adlı eserinde ortaya koymuştur.

Kindî, tüm Hristiyan grupları üç hipostazın (*Ekanim es-Selase*) bir cevher olarak kabul ettikleri noktasında bir tutar. Kindî'ye göre, onların hipostazlardan maksatları fertlerdir. Her bir hipostaz, kendine has niteliği ile vardır ve tözlük manası her birinde mevcuttur. Her bir hipostaz da töz gibi ezeldir. Oysa Kindî'ye göre, bu düşüncenin kaçınılmaz sonucu her hipostazın cevherden ve kendine has özelliklerinden bileşik olmasıdır. Her bileşik sebeplidir ve sebepli olan ezeli olamaz.²⁹¹ O halde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh ezeldir denemez.

İbn 'Adi'ye göre ise, Hristiyanlar için hipostazlar Tanrı'nın özellikleri ve cevherin sıfatlarıdır. Bir olan töz; cömert, hikmetli ve kudret sahibi olmakla nitelendirilmiştir. Cömertlik Baba'nın, hikmet Oğul'un ve kudret de Kutsal Ruh'un nitelendiği sıfatlardır. Bu anlamların hiç biri, bu anlamlara sahip olan zattan ayrı değildir.²⁹²

İbn 'Adi, İslâm filozofu Kindî'ye karşı yazdığı reddiyesinde hipostazların nitelik olduğunu ifade etmesine rağmen bir başka reddiyesinde Ebu İsa el-Varrak'a aynı konuda cevap verirken Hristiyanların hipostazları nitelik olarak görmediğini söyler.²⁹³ Bu, İbn 'Adi'nin düşüncesinde tanık olduğumuz en açık çelişkilerden biridir.

²⁹¹ Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, s.207.

²⁹² Yahya İbn 'Adi, "Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî Fi Mekaletihi Fi'r-Red 'Ale'n-Nasârâ", s.5.

²⁹³ Emilio Platti, "Yahya b. Adi And His Refutation of Al-Warraq's Treatise on The Trinity in Relation To His Other Works", s.185.

Bileşik meselesine gelince, filozofumuz, Kindî'ye şu soruyu sorarak konuyu açmak ister: “*Sen Yaraticıyı Tanrı ve Bir diye bir töz olarak nitelendirdiğinde, Tanrılığın ve Bir'in Tanrı'dan ayrı olup ezeli olmadığını söyleyebilir misin?*”. O, önceden Tanrı değilken sonradan Tanrı olma ve önceden Bir değilken sonradan Bir olma durumu söz konusu olmaksızın Tanrı'dır ve Bir'dir. Töz de bir konuda olmayan için kullanıldığına göre, önceden bir konuda değilken sonradan bir konuda olmama durumu söz konusu olmaksızın O, bir konuda değildir. İbn 'Adi'ye göre, eğer bunlar ezeli değilse, Kindî'nin söylediği de doğrudur. Ancak, açıktır ki, onun düşüncesine göre bu, kabul edilebilir değildir. Filozumuza göre, bileşikten maksat sonradan olma ise, bu durumda bileşik sebepli olur ve ezeli olduğundan bahsedilemez. Oysa Hristiyan düşüncesine göre bu terkip, sonradan olma değildir.²⁹⁴ İbn 'Adi'nin bu düşüncesi, Tanrı ve sıfatların birlikte ezeli olduğunu düşünen İslâm kelamcılarının görüşlerine tekabül etmektedir. Ama bizce daha ilgi çekici olan, İbn 'Adi'nin Tanrı'nın hipostazları olarak tanımladığı şahısların gerçekte İslâm filozoflarının Bir'ine tekabül etmesidir.

Kindî'nin teslis doktrinine karşı getirdiği bir eleştiri de mantık formülasyonları açısından dır. Ona göre tanımda bir konu, yüklem ve bunları birbirine bağlayan bir bağ bulunur. Bu durumda konu olan töze, yüklem olan üç hipostaz nedir?

Kindî'ye göre, eğer cins iseler, ezeli olamazlar. Çünkü cins, türlerin cinsi iken; tür de fertlerin türüdür. Bu durumda cins, ilineklerle beraber fertlerin tabiatında bulunur. Bu, bir bileşimdir ve her bileşik varlık, sebepli olup ezeli değildir.

²⁹⁴ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, ss.5-6.

Üç hipostazın tür olduğu da iddia edilemez. Çünkü tür, cins için tikel, fertler için tümeldir. Cins, türün tabiatında ayırım ile birlikte bulunur, tür de fertlerin şahsında ilinekle birlikte bulunur. Bu durumda da çoğalma ve bileşim söz konusu olur.

Üç hipostazın fasıl (ayırım) olmaları durumunda da ezeli oldukları söylenemez. Çünkü ayırım, cinsin altındaki türlerin ayırımıdır. Cinsler de türün tabiatında o da ilinekle beraber şahsın tabiatında bulunur. Bundan da çokluk ve bileşim olur ki, bu, ezeli olmalarına engeldir.

Kindî'ye göre, eğer hipostazlar terimin genel anlamıyla ilinekse, bu durumda da türleri genelleyecek ve türler de cinsin altında olacaktır. Yine bileşim ve çokluk söz konusu olur ki, bu durum, onların sonradan olmalarını gerektirir. Eğer terimin özel anlamıyla ilinekse, özellikler türler için olduğundan ve türler de cinslerden ve ayırimlardan doğan bileşik olduğundan dolayı yine çokluk ve bileşim söz konusu olur. Dolayısıyla üç hipostazın mantık açısından da ezeli olması söz konusu değildir. Kindî, hipostazlardan maksat bir kısmı cins diğer kısmı ayırım ya da bir kısmı cins diğer kısmı türler ise veya beş terimden müşterek ise bu durumda da çokluk ve bileşimin meydana geleceği görüşündedir.

Yine ona göre, üç hipostazdan maksat fertler ise, ezeli olamazlar. Çünkü fertler türlerin altında ve ilineklere sahiptir. Tür ise, cins ve ayırımdan doğan bir bileşiktir. Sonuçta yine çokluk ve bileşim meydana gelir.²⁹⁵

Kindî'nin şahıs kategorisindeki birlik vasfının; cins, tür, fasıl, ayırım, araz-amm, küll, cüz', cemi' ve nispet anlamındaki birliğin gerçek Bir olmayıp eşyadaki ilineksel birlik olduğunu²⁹⁶ burada yeniden hatırlayabiliriz.

²⁹⁵ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, ss. 6-10.

İbn ‘Adi’ye göre Hristiyan düşüncesinde üç hipostaz, Kindî’nin anladığı anlamda beş terimin herhangi biri değildir. O, ne cins, ne tür, ne ayırım, ne terimin genel anlamıyla ne de terimin özel anlamıyla ilinektir.²⁹⁷ Kindî’ye göre, üç hipostazın fertler olması Kindî’nin anladığı anlamda değil, her bir hipostazın diğerinden ayrı bir anlama sahip olmasındandır.²⁹⁸ Ayrıca İbn ‘Adi’ye göre, üç hipostaz için özellikler kullanılması, ilinek anlamında değil cevher anlamındadır.²⁹⁹

Yahya İbn ‘Adi, Kindî’nin ısrarla savunduğu bir düşüncesine daha yer vererek onu eleştirir. Kindî’ye göre, her sebepli sonradan olma olup ezeli olamaz. Oysa İbn ‘Adi, bu görüşte değildir. Ona göre bu durum, her sebepli için geçerli değildir. Bu durum, önceden yok iken sonradan olan etken (fail) bir sebebin sebeplisi için söz konusudur. Sebeplerin çeşitlerini bu açıdan ele alan İbn ‘Adi’ye göre, maddi sebep iki kısımdır. Birincisi; heyûlani sebeptir. Bu kısım sebep, önceden form sahibi değilken sonradan form alan bir sebeptir. Madde ve formdan bileşiktir. Önceden yok iken sonradan olmayı kabul eder. İkinci maddi sebep ise, heyûlani olmayan konudur. Bu kısım sebep, kendisinde olan bir formun dışında bir form kabul etmez. Etken sebep de bu şekilde olup, iki kısma ayrılır: Birincisi önceden yok iken sonradan olan formu hadis kılan sebeptir. İkincisi ise, sonradan olma için değil, varlık için olan sebeptir. Bu ikinci kısımda sebep ve sebepli, varlıkta beraberdir. İbn ‘Adi’ye göre Hristiyanlar, bu anlamda Baba, Oğul ve Kutsal Ruh için sebep demektedirler. İkisi, babanın sebeplisidir. Zaman bakımından biri diğerinden önce değildir. Güneşin şafakta doğması ve havanın ısınması zamanda beraberdir. Çan’ın çalınması ile sesin

²⁹⁶ Kindî, *Resailu’l-Kindî el-Felsefiyye*, ss.128-31.

²⁹⁷ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s. 7-9.

²⁹⁸ *A.m.*, s.10.

²⁹⁹ *A.m.*, s.9.

çıkması ve evin içine lambanın girmesi ile içerinin aydınlanması da zamanda beraberdir.³⁰⁰ Baba'nın Oğul ve Ruh ile beraberliği de böyledir. Dolayısı ile filozofumuza göre, Kindî'nin üç hipostazın ezeli olmayacağı ve her sebeplinin hadis olduğu görüşü geçersizdir.

Burada İslâm filozoflarının düşüncelerine karşı olan sadece Yahya İbn 'Adi değildir. İslâm filozofları tarafından ortaya konan bu düşünceler, Eş'ari kelimcileri ve özellikle Gazâli tarafından da eleştirilmiştir. Gazâli'nin kanıtı tıpkı Yahya İbn 'Adi'nin kanıtı gibidir. Gazâli'nin bu düşüncesini aynen alıntılıyoruz: “*Zorunlu Varlık'ın zatı ve mahiyeti öncesiz ve faili olmaksızın olduğuna göre, sıfatlarının ezeli ve failsiz olmaları neden muhal olsun?*”³⁰¹

Kindî'ye göre Hristiyanlar üçün bir, birin de üç olduğunu söylüyorlar. Bu, hatadır. Çünkü ona göre Aristoteles'in ortaya koyduğu şekliyle³⁰² bir şeye ancak şu anlamlarda Bir denebilir:

- a) Tek için o birdir örneğinde olduğu gibi sayı anlamında.
- b) “Halit ve Zeyd bir insandır” örneğinde olduğu gibi tür bakımından.
- c) “At ve insan bir canlıdır” örneğinde olduğu gibi cins bakımından.

Kindî'ye göre gerçek Bir; cins, tür ve sayı bakımından bir olamaz. Bu kategoriler bölünebilir olmalarından ve çokluğu barındırdığından dolayı Tanrı için kullanılabilir değildir.³⁰³ Ona göre, Hristiyanlar bir üçtür, üç de birdir derken sayı bakımından bunu diyorlarsa, bu, mümkün değildir. Çünkü üç, bileşik bir sayıdır (üç

³⁰⁰ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s.7-8.

³⁰¹ Ebu Hamid Muhammed el-Gazâli, *Tehafut el-Felasife*, Daru'l-Fikr el-Lubnani, Beyrut, 1993, s.112.

³⁰² Aristoteles, *Topikler*, s. 151; *Metafizik*, 1016b 20-35.

³⁰³ Kindî, *Resailu'l-Kindi el-Felsefiyye*, 153.

tane birden meydana gelmiştir). Bir, üç için bir parçadır. Üç de birin katıdır. Kindî'ye göre bu sözler, mantık dışı olup kabul edilemez. Kindî'ye göre Hristiyanlar'ın "üç hipostaz birdir" derken maksatları, şahıslar ve birden maksatları da türler ise; tür, cins ve ayırımdan bileşiktir ve cins ile ayırım çoklu tür için, tür de birçok şahıs için kullanılır ve böylece üç hipostaz ve töz için bir bileşim meydana gelir ki, bu durum, ezeli olmalarına engeldir.³⁰⁴

Yahya İbn 'Adi, Kindî'nin ele aldığı Bir'in anlamlarının hiçbirinin Tanrı'nın birliği için kullanılmadığını söylemektedir. Ona göre Bir için Kindî'nin yaptığı bu taksim, eksiktir ve Bir'in diğer anlamları da şöyledir:

1. Nispet anlamında Bir: Kaynağın ırmaklara nispeti, ikinin dörde, yirminin kırka nispeti gibi³⁰⁵.

İbn 'Adi'nin bu örnekleri kuşkusuz Aristoteles'in üçüncü bir şeyin dördüncü bir şeye nispeti³⁰⁶ ve bedende görme, ruhta akıl gibi³⁰⁷ ilişki eşitliği örneklemelerine dayanır.

2. Sonra İbn 'Adi'ye göre, sayı anlamındaki Bir'in de kısımları vardır.
 - a. Kesintisiz anlamında Bir: Bir cisim, bir yüzey, bir çizgi gibi sayı olarak bir.
 - b. Bölünmeyen anlamında Bir: Nokta, birlik, zamanın anı ve hareketin başlangıcı gibi³⁰⁸

³⁰⁴ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s.11.

³⁰⁵ *A.m.*, s.12.

³⁰⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1016b 30.

³⁰⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Ayraç Yay., Ank, 1998, 196b 25.

³⁰⁸ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s.12.

Bu iki kısım da Aristoteles'in sürekli ve bölünmez dediği³⁰⁹ başka eserlerinde de hiçbir yönden bölünemez ve bir konumu da olmayana birim, hiçbir yönden bölünemez olmakla birlikte bir konumu olan şeye de nokta dediği³¹⁰ şeydir. Burada bölünmeyen anlamında Bir'i açıklarken İbn 'Adi'nin verdiği "hareketin başlangıcı" örneğinin Aristoteles'te referansı yoktur. Çünkü Aristoteles'te hareketin bir başlangıcı yoktur ancak sonu vardır ki, o da, bölünmeyendir.³¹¹ Wolfson'a göre bu durumda iki ihtimal vardır. Ya İbn 'Adi, hareketin sonu demek istemiş ancak, sehven hareketin başlangıcı ifadesini kullanmıştır ya da İbn 'Adi tarafından yoktan yaratma düşüncesine uygun düştüğü için ve bu amaçla bilinçli olarak Aristoteles'in görüşüne karşı çıkmak için söylemiştir.³¹²

- c. Farklı isimleri olan ama mahiyetleri bir anlamında Bir: Şarap için *Hamr* ve *Şemul*, eşek için *Himar* ve *Ayr*, deve için *Cemel* ve *Bair* kullanılır.³¹³

Bir'in bu anlamının Aristoteles referansı *Fizik* kitabında söylediği anlamı aynı, tanımını bir olan nesnelere. Aristoteles de üzüm şurubu ve şarabı örnek olarak verir.³¹⁴ İbn 'Adi'ye göre Hristiyanlar, sayı anlamındaki Bir'in kısımlarından sonuncusu anlamında Tanrı için Bir ifadesini kullanmaktadırlar. Buna göre

³⁰⁹ Aristoteles, *Fizik*, 185b 7-8.

³¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1016b 25; *Kategoriler*, 4^b 23-25.

³¹¹ Aristoteles, *Fizik*, 236a 10-15.

³¹² Harry A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 252.

³¹³ Yahya İbn 'Adi, *a.g.m.*, s.12.

³¹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 185b 8-9.

mahiyetleri bir olmakla beraber cömert, hikmetli ve kudretli isimlerinin anlamı zâtının anlamından ayrı değildir.³¹⁵

İbn ‘Adi, Kindî’nin ya unutarak ya da bilmesine rağmen kasıtlı olarak söylemediği Bir’in bir çeşidi daha olduğunu söyler.

3. Konusu bir tanımı çok anlamında Bir: Örneğin Zeyd için ‘canlı’, ‘düşünen’ ve ‘ölümlü’ gibi birden çok tanım yapıyoruz.³¹⁶

Filozofumuza göre, Tanrı da konu bakımından bir olup tanımı çoklu olabilir.³¹⁷

Aristoteles tanımı, bir olan ve tözü dile getiren bir beyan olarak kabul eder. Mesela insanın tanımında “iki ayaklı hayvan” gerçeği “iki ayaklı” ve ‘hayvan’ anlamına gelmez. Burada bir çokluk aranmaz.³¹⁸ İbn ‘Adi’nin burada konu ettiği ve esinlendiği Aristoteles nosyonu budur. Ancak, hemen ifade edelim ki burada Aristoteles’in konu ettiği ve İbn ‘Adi’nin esinlendiği birlik, ilineksel birliktir.

İbn ‘Adi’ye göre tanımda bir, konu da çokluk da olabilir. Mesela insan, insan olmakla tanımı birdir. Ama bununla tanımlanan konu çoktur. Zeyd, Abdullah, Halit gibi.³¹⁹ Bu tanım, Aristoteles’in bir şeyin özünü ifade eden tanımı diğer bir şeyin özünü ifade eden tanımdan ayırt edilmemesi durumunda o iki şeyin bir olduğu görüşünün bir ifadesidir.³²⁰ Nitekim Aristoteles bunu tür olarak bir diye kabul

³¹⁵ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.12.

³¹⁶ *A.m.*, s.13.

³¹⁷ *A.m.*, a.y.

³¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1037b 10.

³¹⁹ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.13.

³²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1016a 30.

etmektedir.³²¹ Ancak, hemen ifade edelim ki, bu tanım İbn ‘Adi’nin teslis doktrininde kullandığı bir tanım değildir. Çünkü İbn ‘Adi’nin aradığı anlam üç nitelikle nitelenen bir töz anlamıdır. Oysa bu tanım üçlü Tanrı’nın bir Tanrı olarak kabul edilmesi ile daha çok ilgilidir.

Yahya İbn ‘Adi’nin Kindî’ye karşı geliştirdiği görüşlerini genel bir eleştiriye tabi tutacak olursak; dikkatli bir analiz sonucu onun bu açıklamalarının eleştiriden vareste olmadığı görülecektir.

1. Her şeyden önce şu hususu açık bir biçimde ortaya koymak gerekir ki, diğer İslâm filozofları gibi Kindî de, Tanrı için arızı birlik anlamlarının kullanılması taraftarı değildir. İbn ‘Adi’nin saydığı diğer Bir çeşitleri de Kindî metafiziğinde ilineksel anlamlara sahiptir. İslâm filozoflarının Bir meselesine nasıl yaklaştıkları çalışmamızın önceki kısımlarında ortaya konulduğu için burada tekrar etmeyeceğiz. Ancak, İbn ‘Adi, hipostazların ilinek olmadığını söylemekle beraber, bunu desteklemek için ileri sürdüğü birlik açıklamaları ilineksel bir anlamlarıdır.

2. Burada dillendirmek istediğimiz başka bir husus var ki, o da İbn ‘Adi’nin görüşlerinin kendi içinde taşıdığı paradokstur. Onun şarap veya insan için söz çokluğuna işaret etmesi, ikinci ve üçüncü hipostazların sadece isimler olduğu ve hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığı anlamına gelir.³²² Hâlbuki Yahya İbn ‘Adi terminolojisinde hipostazların hepsinin bir gerçekliği vardır. Yine bir konuya birden çok tanımın yapılması, hipostazların yetkinlik (sıfat) olduğu anlamına gelir ki, bu, İbn ‘Adi’nin bir önceki açıklamalarının karşıtıdır.³²³ İbn ‘Adi’nin yorumlarında

³²¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 1016b 31-3.

³²² Harry A. Wolfson, “The Philosopher Kindî And Yahya İbn ‘Adi on The Trinity”, s.59.

³²³ *A.m.*, s. 60.

çelişki olduğu gerçeği bizi Kindî'nin şahsında İslâm filozoflarının altını çizdiği Bir'in gerçek anlamına daha da yaklaştırmaktadır.

3. Yahya İbn 'Adi'nin teslis inancının bir tür Tevhid olduğunu ispatlama çabası içinde olduğu tarafımızdan tespit edilmiştir. İbn 'Adi, "Üçlü Birlik" düşüncesini İslâmi sıfatlarla bir tutma çabası göstererek bunu felsefi kanıtlamalar ile pekiştirmektedir. Bu çaba, o dönemin İslâm düşüncesinin baskın karakteri ile doğrudan ilgilidir.

4. Öte yandan İbn 'Adi'nin teslis düşüncesini İskenderiye okulundan tevarüs eden geleneği içine alarak Aristoteles mantığı ile açıklaması, onun Aristoteles'e bağlılığının sağlam bir delilidir. O, hemen hemen bütün kanıtlarında bir Aristotelyan ilkeye dayanmaktadır.

5. Ancak, İbn 'Adi, teslis meselesinde her ne kadar Aristotelesçi düşünceleri epistemolojik bir malzeme olarak kullansa da bu malzemeyi Tikrit Hristiyan (Süryani/Yakubi) düşüncesinin bir destekleyicisi olarak gördüğü de açıktır. Onun açıklamalarında mezhep faktörünün ne kadar baskın olduğu özellikle Nesturiler ile girdiği tartışmalarda görülecektir.

6. İbn 'Adi'ye göre, her biri ayrı bir gerçekliğe sahip çoklu konuya, bileşik bir varlık olması itibariyle sonradan olma niteliği verilemez. Bu bileşim, ezeli bir bileşimdir. Bileşimin ezeliliği her ne durumda olursa olsun mantıksal çelişkileri içerir. İbn 'Adi'nin bunu destekleyen kanıtları da, kendi içinde tutarsızlıkları giderilmesi gereken bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

7. İbn 'Adi'nin yaklaşımından anlaşılan, İslâm filozoflarının Tanrı için Bir olmayı zorunlu görmelerine karşılık, İbn 'Adi'nin de aynı zorunlulukla Tanrı için üç

ayrı nitelik koymasdır. Daha açık ifade ile söylersek; İbn ‘Adi’de Tanrı’nın cevdet, hikmet ve kudret nitelikleri, Fârâbi ve İbn Sina’nın Bir’ine eşittir.

8. Teslis doktrini için getirilen örnek ve analogilerin Yahya İbn ‘Adi tarafından bazen sanal doğrularla desteklenmesi, onun düşüncelerinde bazı açmazlara yol açmıştır. Bu açıklamalarında onun Aristotelesçi mantık ilkelerini mezhepsel doğrularına feda ettiği saptanmıştır. Onun aynı meselede birbirine tezat şeyler savunması da (hipostazların hem nitelik olduğunu başka yerde de nitelik olmadığını iddia etmesi gibi) metafizik düşüncelerinin bütüncül bir sistem ile değil apolojetik sapmalar etrafında bir araya geldiği gerçeğini ortaya koyuyor.

9. Teslis analogilerinin hakikatte inanç doktrinindeki fertlere tekabül etmediği itirafından İbn ‘Adi’nin teslisi Kilise Babalarının gördüğü gibi bir muamma olarak anladığı sonucu çıkarılabilir. Nihayet İbn ‘Adi’nin doktrin için getirdiği örnek ve analogiler ile diğer bütün çabasına rağmen teslis muammasının etrafındaki bulanıklık ortadan kalkmamıştır.

10. Bu yaklaşımıyla İbn ‘Adi’nin enkarnasyon ve yaratma meselesinde de göreceğimiz gibi genelde fideizm baskın olmakla beraber, agnostisizm ve fideizm arasında gidip geldiğine tanık olmaktadır.

11. İbn Adi’nin burada söz konusu ettiğimiz bütün görüşlerinden açıkça anlaşılıyor ki, onun felsefesini belirleyen temel ilke din ve felsefeyi uzlaştırmaktır. Onun bu esasla ilgili temel kanıtlarını bu tartışmada görmek olanaklıdır. O, Hristiyan Yakubi düşüncesinin, Aristoteles mantığı ve felsefesi ile çelişmediğine kanidir. Filozofumuz, bu yönüyle şakirdi olduğu Farabi okulunun din-felsefe ilişkisinin esaslarına bağlıdır.

Yahya İbn ‘Adi’nin metafizik düşünceleri hakkında iki önemli İslâm filozofunun tanıklığını burada hatırlamak gerektiği kanaatini taşıyorum. Birincisi bize Yahya İbn ‘Adi’nin yaşadığı çağın neredeyse ayrıntılı bir resmini çeken Ebu Hayyan et-Tevhidi’ye aittir:

*“Yahya İbn ‘Adi’ye gelince, o, ürkek ve çekingen bir şeyhti. Kendini ifade etmekten acizdi. Fakat değişik meseleri açıklarken oldukça nazikti ve sohbetinde başkalarını gölgede bırakırdı. Metafizik konusunda ise düşük dereceli basit çalışmaları vardı.”*³²⁴

İkinci saptama da İbn Sina’ya aittir. İbn Sina ‘*el-Mubahebat*’ adlı eserinde şöyle der:

*“Kitabu’l-İnsaf adı ile bir eser yazdım. Orada bilginleri maşriki ve mağribi olmak üzere ikiye ayırdım. Onların görüşlerini karşılaştırdım ve bunu el-İnsaf adlı eserimin girişi yaptım. Bu eser 28000 meseleyi kapsıyordu. Bağdatlıların zaafiyetlerini, eksikliklerini ve cehaletini kapsıyordu.”*³²⁵

Bu eseri neşreden Abdurrahman Bedevi’ye göre, İbn Sina terminolojisinde Maşrikiler onun çağdaşı Bağdatlı Meşşailerdir. Mağribiler ise, İskender, Temistiyus ve Yahya en-Nahvi’dir.³²⁶ Biz bu listeyi uzatabiliriz ve İbn Sina öncesine yani Yahya İbn ‘Adi’nin yaşadığı çağa uygulayabiliriz. Buna göre, İbn Sina’nın literatüründeki Maşrikilik özel anlamda Origenes, Yahya en-Nahvi, İskender Afrodisi, Ariyus ve Nestoryus’un çizgisini devam ettiren Yahya (Yuhanna) el-Batrik, Kusta İbn Luka, Huneyn İbn İshak, İshak İbn Huneyn, Matta İbn Yunus ve Humuslu İbn Naima gibi

³²⁴ Ebu Hayyan et-Tevhidi, *Kitab el-İmta’ ve’l-Muanese*, s. 37.

³²⁵ İbn Sina, *el-Mubahebat*, s. 375.

³²⁶ Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde’l-Arab*, ss. 38-43.

genelde Nesturi kökenli ve metafizik konularda daha cesur ve kiliseden bağımsız hareket eden filozoflardır. Onlardan etkilenen Kindi ve Farabi de maşrıki sayılmalıdır. Mağribiler ise, Yahya İbn ‘Adi, İbn Zur’a, İbn Hammar, Tikritli Ebu Raita, Tikritli Yahya İbn Cerir ve Tikritli Ebu Sa’d Fazıl gibi Yakubi kökenli ve metafizik konularda çekingen ve kiliseye bağlılıkları daha belirgin olan filozoflardır.³²⁷ İbn Sina’nın metafizik özürlü saydığı ve “*Medinetu’s-Selam’ın ebleh Hristiyanları*”³²⁸ dediği grup bu durumda mağribiler yani Bağdatlılardır. Bağdatta Aristotelesçi okulun başındaki isim Yahya İbn ‘Adi olduğuna göre, İbn Sina’nın hedefindeki isimlerin başında kuşkusuz İbn ‘Adi gelmektedir. İbn Sina’nın Bağdatlı mağribilerle ilgili söylediği husus Tevhidi’nin İbn ‘Adi ile ilgili söyledikleri ile uyuşmaktadır.

Ancak, ifade etmemiz gerekir ki, İbn ‘Adi’de her ne kadar gerek Tevhidi’nin gerekse İbn Sina’nın ifadelerine karşılık olabilecek düşünceler varsa da, bu durum, onun felsefi çalışmalarını küçümsememize ve Orta Çağ İslâm ve Hristiyan düşüncesinde İbn ‘Adi’nin rolünü yadsımamıza sebep olamaz. Çünkü, Yahya İbn ‘Adi, tutarsız görüşlerine rağmen Hristiyan metafiziği ile ilgili meseleleri felsefi bakış açısı ile ele almış ve bu görüşler onun elinde daha güçlü bir hal almıştır.

Bu tespitlerimizle beraber İbn ‘Adi’nin teslis düşüncesi için kullandığı kanıtların birçok İslâm ve Süryani filozofu etkilediği de gözümüzden kaçmamıştır. Örneğin İbn ‘Adi’nin Müslüman talebelerinden Ebû Süleyman es-Sicistani (öl. 980) bir eserinde Bir’in cins, tür, bölünmeyen, konuda bir, nispette bir, tanımda bir isimde çok, isimde çok tanımda bir gibi değişik anlamlarından bahsettikten sonra İlk Varlık

³²⁷ Daha geniş bilgi için bkz: Nesim Doru, *Doğu’dan Batı’ya Köprü Süryaniler*, ss. 98-105.

³²⁸ İbn Sina, *el-Mubahesat*, s.372.

(el-Mevcudu'l-Evvel) için konuda bir ama tanım ve nitelemede çok olan anlamın layık olduğunu ifade etmiştir.³²⁹ İslâm filozofu Sicistani'nin bu düşüncelerinde hocası İbn 'Adi'nin etkisi olduğu açıktır. Yahya İbn 'Adi'nin Bir'in anlamları için yaptığı bu taksimın aynısını kendisinden iki asır sonra yaşamış İslâm filozofu İbn Rüşd (öl.595/1198)'ün eserlerinde de görmek mümkündür.³³⁰

Sicistani ve İbn Rüşd dışında İbn 'Adi'nin, Süryani filozoflardan İbn Zur'a (öl.1008), Ebu'l-Farac İbn Tayyib (öl.1043)³³¹ ve İbn Assal³³² (öl.1255) gibi önemli düşünürler üzerinde özellikle onların teslis yorumlarında etkili olduğu da başka bir gerçektir.³³³

Çalışmamızın başından bu yana filozofumuzun gerek varlık görüşlerinde, gerek Tanrı'nın zâtı ve mahiyeti meselesinde ve teslis probleminde bir filozofun tavrını sergilediğini gördük. Onun tanımsal Bir, gerçek çokluk etafında şekillenen kendine ait bir varlık nazariyesi geliştirmesi, Tanrı'nın zâtı ve mahiyetini ele alırken diğer metafizik meseleleri (teslis, enkarnasyon ve yaratma gibi) ile beraber ele alması ve Hristiyan metafiziğinin en önemli meselesi olan teslis meselesinde “vahyedilmiş bir metnin ifadelerinden” uzakta ‘felsefi/mantiki’ kanıtlamalar getirme çabası onun

³²⁹ Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, s.287-88.

³³⁰ İbn Rüşd, *Telhis Maba'd et-Tabia*, ss.20-21.

³³¹ İbn Tayyib, İbn 'Adi gibi Tanrı'nın bir yönden Bir, başka cihetle çok olduğunu ilim, âlim ve malum analogisi ile açıklar. Bkz: Samir Khalil, “Makale Fi't-Teslis li Ebi'l-Farac Abdillâh İbn Tayyib”, *Beyn en-Nahrayn*, 1976/4 sayı:16, s.364-67.

³³² İbn Assal'ın görüşleri için bkz: Samir Khalil, “Makale an Firak en-Nasara Fi Rivaye lil Feylesof İbn Assal” *el-Maşrık*, 1993, Beyrut, ss.409-10.

³³³ Samir Khalil, *Makale Fi't-Tevhid Li-Şeyh Yahya İbn 'Adi*, ss.137-39.

tutarsız taraflarının varlığına rağmen bir metafizik sistem geliştirme sürecinden geçtiğini göstermektedir.

Hristiyan metafiziğinin teslis ile beraber bir diğer önemli meselesi de enkarnasyon meselesidir. Üçlü Tanrı düşüncesinin doğal sonucu olarak Tanrı'nın insanda tecessümü bizi İbn 'Adi'nin metafizik görüşlerinin bir başka problemi olan enkarnasyon meselesi ile baş başa bırakmaktadır.

III.2. Enkarnasyon (Teennüs) Analogileri

Sözlükte 'insanlaşmak', "insan olarak ortaya çıkmak", "vücuda gelmek", "maddeye ve şekle girmek"³³⁴ gibi anlamlara gelen ve Arapçası *teennüs* olan enkarnasyon, Hristiyan teslisine bağlı olarak Tanrı'nın İsa'da vücut bulması olup önemli bir inanç konusudur.³³⁵ Aynı zamanda Hristiyanlığın iki büyük mezhebi olan Yakubilik ve Nesturilik arasındaki temel ihtilaf noktası olması açısından da önemlidir. Filozofumuz bağlı olduğu mezhebin (Yakubilik) enkarnasyon inancını şu şekilde özetler: "*Allah kelimedir ki O, ezeli Tanrı Oğlu'dur. Gökten indi, Ruhü'l-Kudüs'ten tecessüm etti, Meryem'den İnsan olarak doğdu,³³⁶ haça gerildi, kendini insanlığa feda etti, acı çekti, öldü, gömüldü, ölümler âleminde dirildi ve göğe çekildi*".³³⁷

Nesturilerin ise bu kristolojik tartışmalarda Yakubilerden farklı bir düşünce geliştirdiklerini biliyoruz. Yahya İbn 'Adi, Yakubilerin düşüncelerine karşı çıkan ve

³³⁴ Lewis Malof, *El-Müncid Fi'l-Luğat*, Daru'l-Maşrik, Beyrut, B.t.y., s.19, Serdar Mutçalı, *el-Mu'cemu'l-Arabi el-Hadis*, Darcık Yay., İst., 1995, s.29.

³³⁵ <http://en.wikipedia.org/wiki/Incarnation>.

³³⁶ Çıktı/teennüs

³³⁷ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, s.6.

Mesih'te tek bir tabiatın/tözün değil biri tanrısal diğeri beşeri olmak üzere iki tözün olduğunu söyleyen Nestoryus'un³³⁸ ve buna bağlı olarak Nesturilerin inançlarını çürütmek için onların kanıtlarına karşı mantık formülleri ile dolu kendi savlarını dillendirmek suretiyle onlarla teorik münakaşalara girmiştir.

İbn 'Adi'ye göre teennüs, Tanrı'nın tam ve mükemmel bir insana dönüşmesidir. Her insan gibi beden ve ruh sahibi olmuş ancak kötülöklere bulaşmamış, zatı ve sıfatları bulunduğu hal üzere kalmış, bir ilineğe de karışmamış ve cisimler gibi sonlu da olmamıştır. Tanrı'nın ezeli kelimesi olduğu için yaratıcıdır ve bir tözdür. Meryem'den doğmakla da yaratılmıştır. Baba ile beraber olduğu için kadim, insanlığın aşamalarından geçtiği için de hadistir. Özetle İbn 'Adi'ye göre İsa, Tanrı olmakla değişim biçimlerinin içinde mütalaa edilemez ancak insan olmakla meydana gelmiş (münfail), acı çekmiş (müteellim) ve değişmiştir (müstahil). Dolayısıyla birbirinden farklı iki yönden birbirine zıt niteliklere sahiptir. Bu

³³⁸ Nestoryus, Kristolojik tartışmalarda "Tevhid" den yana değil "Taksim" den yana olmuştur. Ona göre; doğan, büyüyen, gelişen ve çarmıha gerilen Tanrı olamaz. İsa'nın Tanrı ile birliği, töz bakımından değil, yakınlık ve sevgi bakımındandır. Onun Tanrılık ve insanlık arasında yaptığı kesin ayırım Hıristiyanlık dünyasının artık geri dönülemeyecek bir ayırma girmesine neden olmuştur. Onun yorumlarında felsefi birikimi göze çarpar. Bu durum, Nesturiliğin babası olacak biri için doğaldır. Zira Nesturiler bundan sonra düşüncelerini rasyonel biçimlerde ortaya koymak için felsefe ve özellikle Aristoteles mantığına sıkça başvuracaklardır. Nestoryus'un düşünceleri için bkz: Bernard Dobuy, "Mesihaniyetu Nestoryus" Arp. çev: Jack İshak, *Beyne'n-Nahrayn*, sayı: 24, 1996, s. 315-318; Andry Dihalu, "Nestoryus - et-Tarih ve et-Ta'lim-", Arp. çev: Albert Abuna, *Beyne'n-Nahrayn*, sayı: 24, 1996, ss. 285-313; J.F.Bethune-Baker, *Nestorius And His Teaching*, Cambridge University Press, 1908, ss. 55-68.

niteliklerin toplandığı tek töz Mesih'tir. Mesih ismi, bu niteliklere sahip bir töz veya bir şahıstır.³³⁹

Görülüyor ki, İbn 'Adi'ye göre, enkarnasyon diğer insanlar ve canlılar için genel geçer bir varoluş teorisi değildir. Sadece İsa için sözkonusu edilebilir. Diğer peygamberlere de uygulanabilir değildir.

III.2.1. Demir Analojisi

İbn 'Adi, enkarnasyon düşüncesini temellendirirken onun Tanrı görüşünde gördüğümüz ve ileride göreceğimiz yaratma meselesinde olduğu gibi Tanrı'nın cömert olması ve varlığa varlığını vermesi ile açıklamaktadır. Buna göre, varoluş âleminde de bir varlığın başka bir şeye zatını vermesi olanaksız değildir. Bunun örneklerini gerçek hayatta müşahade etmekteyiz. Mesela, ateşin içindeki demir, ateşle birleşmek suretiyle aslında ateşe ait olan ısıtmak ve yakmak fiillerine sahip olabilmektedir. Aynı şekilde aynanın karşısındaki nesnelere, aynaya suretlerini vermekte ve ayna da onlarla suretlenmektedir. Özetle İbn 'Adi'ye göre sıcaklık, soğukluk, yaş ve kuru olma niteliği, cisimlerle birleşebilmek suretiyle onlara varlıklarını verebilmektedir. Aynı şekilde Tanrı'nın da başka bir varlığa zatını vermesi olanaklıdır.³⁴⁰

İbn 'Adi'nin duyulardan tanıma giden sensüalist tavrını teslis meselesinde gördüğümüz gibi, enkarnasyon meselesinde de görüyoruz. İbn 'Adi'nin fizik ve metafizik ile ilgili meseleleri sensüalizmle yorumlayan bu Aristotelesçi tavrı, Orta Çağ Hristiyan düşüncesi içinde dikkat çekicidir.

³³⁹ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, ss.6-7.

³⁴⁰ Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi Vücut et-Teennus", ss. 72-3.

III.2.2. Bilen ve Bilinen Analjisi

İbn ‘Adi, enkarnasyon düşüncesini desteklemek amacıyla, epistemolojik bilgi meselesinin öğelerini de kullanır. Buna göre bilgi, bilinenin suretinin bilende hâsıl olması yani bilenin bilineni tasavvuru olduğuna göre, biz, Tanrı’yı aklettiğimizde aklımız onun sureti ile biçimlenmektedir. Çünkü Tanrı, maddeye sahip değildir ve onun sureti zatından bir parçadır. Onun formu ile şekillenen aklımız, dolayısıyla onun zâtı ile de biçimlenmektedir.³⁴¹ İbn ‘Adi, bunun için bilfiil akıl ve bilfiil akledilenin konuda bir olduğunu ifade eden Aristotelesçi nosyonu³⁴² referans olarak gösterir. Buna göre, akıl akledilenin suretine büründüğünde akıl ve makul aynı şey olur. Böylece *birleşme/ittihat* meydana gelir. Konuyu açacak olursak; İbn ‘Adi’ye göre bilinenlerin bilgisi, basit ve bileşik olmalarına göre değişiklik arz eder. Şayet bilinen, madde ve formdan bileşikse, bilgi bu bileşimden sadece formun hâsıl olmasıdır. Ama bilinen basitse, bu salt formdur ve bu durumda bilgi, aklın tasavvurudur. İşte bu durumda akıl ve makul, konuda bir olmuş olur.³⁴³

Bilgi bilinenin hâsıl olması olduğuna ve Tanrı da yarattıklarını bildiğine göre; Tanrı, yarattıklarının suretiyle biçimleniyor demektir. Aynı şekilde, insan da Tanrı’yı aklettiğine göre, akıl, Tanrı’nın suretiyle birleşmiştir. Ve İbn ‘Adi’ye göre bu birleşme, Mesih’in şahsında gerçekleşmiştir. Çünkü Mesih, diğer peygamberlerden farklı olarak doğumunda eşsiz³⁴⁴ ve fiillerinde tanrısal özelliğe sahiptir.³⁴⁵

³⁴¹ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.75-6.

³⁴² Aristoteles, *Metafizik*, 1072b 20.

³⁴³ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.81-2.

³⁴⁴ Cinsel ilişki, sperm ve bekâretsizlik durumu olmaksızın.

³⁴⁵ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.83-4.

Filozofumuz Mesih'in Tanrı olduğunu, bunun mantıksal bir açmaza yol açmadığını düşünmektedir. Ona göre Tanrı (İlah) kavramı, altı anlamda kullanılır. Bu anlamlardan hangisinin Mesih için kullanıldığı konumuz ile ilgilidir. Buna göre İbn 'Adi, aşağıdaki varlıkların her birine Tanrı denilmesinde bir sakınca görmemiştir:

- a) Her büyük ve yüce varlığa yani Mabud'a
- b) Baba, Oğul ve Ruh'un tözü olan tek cevhere
- c) Her bir hipostaza
- d) Sebeplilerin Sebebine (el-İlletu'l-İlel)
- e) Tüm yaratılanların yaratıcısı olan tek bir yaratıcıya (el-HalİK)
- f) İnsan ve Tanrı'dan oluşmuş töz anlamına gelen Mesih'e Tanrı denmesinde bir sakınca yoktur.³⁴⁶

İbn 'Adi'ye göre, Mesih için kullanılan Tanrı anlamı ile iki tözden oluşan Mesih anlamı arasında bir fark yoktur. İki tözden biri ezeli, cömert, hikmetli, etki ve değişimlerden vareste olan Tanrı'nın kelimesi; diğer töz de, hadis, edilgin, ölümlü ve ezeli olmayan tözdür. Yani tanrılık ve beşerilik tözlerinden oluşmuş Mesih'e bu anlamıyla Tanrı denir.³⁴⁷

Hem tanrısal hem de insani tabiattan oluşmuş bir varlık için yukarıda sıraladığımız salt insani nitelemeler nasıl mümkün olabilmektedir? Madem o Tanrı'dır, o halde Tanrı olmaktan bağımsız insani nitelemelere nasıl sahip olabilmektedir?

³⁴⁶ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, ss. 234 ve 220; "Cevab an Meseleti Seele anha Muhalifu'n-Nasara Fi Nakdihim Evsafehum el-Mesih min Ciheti'it-Teennus", s.94-5.

³⁴⁷ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, ss. 234.

Yahya İbn Adi'nin bu soruya cevabı, dilin genel isimlerinin onun parçası olan kısımlarla nitelemesinden bahsetmek şeklinde olmuştur. Mesela bir insanın, yüzünün bir kısmını görmüş olduğu halde “Ben Zeyd’i gördüm” demesi, herhangi bir şehirde olduğumuz halde “Biz Irak’tayız”, şehrin evlerinden birinde olduğumuz halde “Biz şehirdeyiz” dememiz gibi Mesih’i de Tanrısal tözü olmaksızın beşeri tabiatına ilişkin nitelendirmelerle niteleyebiliriz.³⁴⁸

İbn ‘Adi’nin açıklamaları, metafiziğini temellendirirken fizikten de ne kadar çok yararlandığını göstermektedir. Aynı şekilde Mesih’in niteliklerinden yola çıkarak Tanrı’nın zâtı ve mahiyetini sansüalist (duyumcu) motiflerden hareketle açıklayarak metafizik temellendirmelere gitmektedir. Fizik kavramlarla mikro düzeyde bir Tanrı anlayışı ve Tanrı’yı insanlaştırma teşebbüsleri, İbn ‘Adi’nin metafizik görüşlerinde öne çıkmıştır. Çünkü İbn ‘Adi’nin düşüncesinde, aşkın bir varlığı içkin kavramlarla tanımlayıp açıklamak mantıksal bir tutarsızlık doğurmamaktadır. Adını koymak için belki 19. yüzyılı beklemek gerekir ama ödünç almak gerekirse, İbn ‘Adi’nin daha önce bahsettiğimiz çabalarına rağmen burada materyalizme kaydığını söyleyebiliriz. Zaten materyalizmin ilk adımı olan sansüalizm İbn ‘Adi’de açık bir biçimde vardır.³⁴⁹ Belki bir sistem olarak değil ama motif ve karakter olarak İbn ‘Adi’de bu konuda materyalist bir eğilim vardır.

³⁴⁸ Yahya İbn ‘Adi, “Cevab an Meseleti Seele anha Muhalifu’n-Nasara Fi Nakdihim Evsafihum el-Mesih min Ciheti’it-Teennus”, s.98.

³⁴⁹ Materyalizme giden yolda sansüalist görüşleri ile dikkat çeken filzofların en önemlilerinden biri de kuşkusuz 18. yüzyıl Aydınlanma filzoflarından Condillac’tır. Bkz: Macit Gökberk, *a.g.e.*, ss.312-13

Sonuç olarak İbn ‘Adi’ye göre Mesih, gerçek anlamda bir olup bunun sebebi zatının birliğidir. Onun birliğinde ilinek yoktur ve O, bir tözdür.³⁵⁰ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn ‘Adi’ye göre, hipotetik varlıklar ne terimin genel anlamında ne de özel anlamında ilinek olmadığı gibi, Mesih de tek bir tözdür.³⁵¹

III.2.3. Enkarnasyon Konusunda İbn ‘Adi’nin Nesturiler’e Reddiyesi:

İbn ‘Adi’nin enkarnasyon meselesinde muhalifleri olan Nesturiler’e karşı müstakil eserler yazması İbn ‘Adi’nin bağlı olduğu Hristiyan apolojetik geleneğin tasviri açısından da önemi haizdir. O, bu görüşlerini “*er-Radd Ala’n-Nastoriyya*” adlı eserinde uzun münakaşalar sonucu ortaya koymuştur. Biz de bu bölümde onun bu eserinde ortaya koyduğu reddiyeleri daha yakından incelemeye çalışacağız. Nesturiler’in iddialarını İbn ‘Adi üzerinden okuyacağız, çünkü araştırmamızın ana konusu Nesturiler ve İbn ‘Adi’nin teolojik kavgası değil, Yahya İbn ‘Adi’nin metafizik görüşleridir.

Nesturiler’in enkarnasyon inancını İbn ‘Adi tarafından aktarıldığı şekliyle ifade edecek olursak; “*Allah kelimedir. O, ezeli Tanrı oğludur. Madde ve ruhtan bileşik bir heykel içinde tam ve mükemmel bir insan oldu. Bu insan, anne karnında, doğumunda, süt döneminde, çarmıhta, ölümdede, definde, acıda ve her durumda Tanrı ile beraberdi*”.³⁵² Tanrının heykelde insanlaşmasına *birlik/ittihad* adı verilir. Nesturiler’e göre Mesih ismi, Allah’ın kelimesi ve onunla birleşen heykelin adıdır.

³⁵⁰ Yahya İbn ‘Adi, “Makale Fi Galat Men Yakulu İnne’l-Masih Vahidun bi’l-Araz”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî* içinde), s. 112.

³⁵¹ Yahya İbn ‘Adi, “Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî Fi Mekaletihi Fi’r-Red ‘Ale’n-Nasârâ”, s.7.

³⁵² Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s. 7.

Mesih bu iki töz ve iki hipostaz olarak birdir. Bu iki tözün birleşmesi istekte, seçimde ve oğulda birliktir. Kadim olmak, değişim, zaman ve mekândan vareste olmak ve duyularla idrak edilmemek, Mesih'teki Tanrısal tözlüğe ait iken; insani özellikler de Mesih'teki insani tözlüğe aittir. Nesturiler Mesih'in tabiatının gerçekte değil mecazi birlik olduğunu iddia ederler.³⁵³

Nesturiler, bu düşüncelerinin doğruluğunu ispat etmek amacıyla birçok kanıt ileri sürerler. İbn 'Adi, onların bu kanıtlarını tek tek ele almış ve onların mantıksal tutarsızlık içinde olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Nesturiler'e göre, Ezeli Oğul'un anlamı "düşünen, ölümlü, canlı" olarak tanımlanan insanın tanımından ayrıdır. İkisi de töz olduğuna yani Tanrı'nın hikmet ve kelimesi ile insan birbirinden farklı iki ayrı töz olduğuna göre, Mesih'te iki töz vardır. Yahya İbn 'Adi, Nesturilerin bu düşüncelerinde yanılıklarının sebebinin onların bir şeye hangi anlamda bir ve çok denildiği ile ilgili yeterince bilgi sahibi olmadıklarına bağlar. Filozofumuza göre, bir şey tanım ve konuda bir olabilir. Mesela Tanrı, hem tanımda hem de konuda birdir. Onun anlamı ve ortağının olmaması bakımından bir olması, hem tanım hem de konu bakımından birliği iltizam eder. Güneş de hem tanımda hem konuda birdir. Ancak, gerçekte tanımda bir iken konuda çok olan şeyler de vardır. Mesela insan "düşünen, ölümlü, canlı" olarak bir iken; Zeyd, Abdullah ve Halit gibi konu bakımından çoktur. Aynı şekilde konuda bir iken, tanımda çok olan varlıklar da vardır. Mesela İnsan bir zat iken, birbirinden farklı tanımları (canlı, düşünen ve ölümlü) olmakla çoktur. Böylelikle İbn 'Adi'ye göre, Nesturiler'in Ezeli Oğul ve insan tanımını göz önünde bulundurup, Mesih'te iki

³⁵³Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*,ss.7-8.

töz olduğunu savunmaları, tanımları çok ama konusu bir olan Bir'in anlamının farkında olmamalarından kaynaklanmaktadır.³⁵⁴

Nesturiler, Tanrının kelimesi ve hikmeti olan Ezeli Oğul'u değişimin tüm çeşitlerinden uzak bir töz olarak tasavvur ederler. Böylelikle O, zamanla kısıtlı olmayıp, gözle görülemeyendir ve mekânla da sınırlı değildir. Ancak, Meryem'den doğan töz, onun karnında mahsur ve değişimin içinde, zamanla sınırlı ve gözle görülebilen biridir. Bu da birbirinden farklı iki tözü gerektirir. Biri, tanrısal töz olup ilineklere uzak, diğeri ise beşeri töz olup ilineklere kabildir. İbn 'Adi'ye göre, bu düşüncenin temelinde de mantıksal bir tutarsızlık vardır ve Nesturiler, bir tözün bir durumda birbirinden farklı iki nitelikle nitelenebileceğine dair mantık kuralını dışlıyorlar. Oysa bu durum, olanaksız değildir. Mesela Zeyd, aynı anda bir töz olmakla, saçları siyah rengi beyaz ise; siyah ve beyaz olmak, elleri kısa ayakları uzunsa; kısa ve uzun olmakla da nitelenebilir. Yine bedenine nispetle cisim, ruhuna nispetle cisim olmamak ile de nitelenebilir.³⁵⁵ Dolayısıyla filozofumuza göre Tanrı, aynı anda iki töz ile nitelenebilir ama sonuçta yine bir töz olarak kabul edilmelidir.

Nesturiler'e göre, muhtelif tanımlar muhtelif zatları ifade eder. Mesih, Tanrı olarak tanımlandığında, Tanrı'nın anlamı olan fesada uğramayan, cömert, hikmet ve kudret sahibi ezeli bir töz anlamına sahip olmaktadır. Ancak, insan olarak tanımlandığında "düşünen, ölümlü, canlı" anlamına sahip olmaktadır. Bu iki tanım ilinek olmadığı gibi, biri töz diğeri ilinek de değildir. Bu iki tanım Mesih'in içinde iki farklı töz olarak içkindir. Dolayısıyla Mesih iki tözdür. Yahya İbn 'Adi, onların bu düşüncelerinde de daha önce söylendiği gibi konuda bir olan bir tözün, birden çok

³⁵⁴ Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, ss.9-10.

³⁵⁵ *A.e.*, ss. 11-2.

ve muhtelif tanımlarının olabileceğine dair bilgisizlikleri vardır.³⁵⁶ Yani Tanrı, konuda birdir ama Tanrı Oğlu ve insan tanımları birbirinden farklıdır.

Adi'ye göre, Tanrı çoğalmayan bir töz olarak birbirinden farklı cûd, hikmet ve kudret gibi üç sıfatla nitelenebilir ve bu sıfatların her biri anlamca diğer ikisinden farklı olabilir. Cömertlik, teslis doktrininde Baba'ya; Hikmet, Oğul'a ve Kudret de Ruh'a tekabül eder. İbn 'Adi'ye göre bu doktrinde "Baba kim?" diye sorulduğunda, "ezeli töz, fasit olmayan, doğuran ama doğmayan ve sūdûr etmeyendir" cevabı, "Oğul kim?" diye sorulduğunda, "ezeli töz, fasit olmayan, doğan ama doğurmayan ve sūdûr etmeyen" cevabı, "Ruhü'l-Kudüs kim?" sorusuna karşılık da "ezeli töz, fasit olmayan, sūdûr eden, ne doğan ne de doğuran" cevabı verilir.³⁵⁷ Görüldüğü gibi, üç sıfatın tanımı farklı ve çok ama bunlarla nitelenen töz ise birdir.³⁵⁸

Nesturiler'e göre, aynı anda zıtların birleşmesi mantıksal tutarsızlık doğurduğu için Mesih'te birbirine zıt tözlerin birliğinden söz edilemez. Çünkü Mesih, hem görünür hem görünmez, hem kadim-ezeli hem de hadis-zamansal, hem mekândan ayrı hem mekânla sınırlı, hem ilineklerden uzak hem onlara kabil, hem ölümlü hem ölümlü olmayan, hem ilah hem ilahlı (Me'luh), hem yaratan hem yaratılan gibi birbirine zıt niteliklere sahiptir. Bir tek tözde birbirine zıt anlamların birleşmesi olanaksız olduğu için, Mesih'te bir değil iki töz vardır. Yahya İbn 'Adi ise, Nesturilerin tezatın şartlarını bilmedikleri için böyle bir yanlışa düştüklerini ifade eder. İbn 'Adi'ye göre, mesela Zeyd'i aynı anda hem siyah hem beyaz olarak

³⁵⁶ Yahya İbn 'Adi *a.g.e.*, ss. 12-3.

³⁵⁷ *A.e.*, s. 16.

³⁵⁸ İbn 'Adi, aynı kanıtlama çeşidini Ebu İsa el-Varrak'a verdiği cevapta da tekrarlar. Bkz: Emilio Platti, "Yahya b. Adi And His Refutation of Al-Warraq's Treatise on The Trinity in Relation to His Other Works", s.189.

niteleyebiliriz. Bu, birkaç açıdan mümkündür. Ya teni beyaz, saçları siyah olduğuna göre ya da bilfiil beyaz olduğu halde bilkuvve siyah olarak hem beyaz hem siyah diyebiliriz. Ya da bir şeyi iki şeye nispetle nitelediğimizde aynı sonucu elde edebiliriz. Mesela Zeyd'i parlak bir şeye nispetle siyah, ama zenci ile kıyasladığımızda beyaz diye nitelemek olanaklıdır. Filozofumuz bu konuda meşhur bir analogisini de örnek olarak gösterir. Zat ve ilinek durumuna göre de bir şey hakkında birbirine zıt iki niteleme yapabiliriz. Mesela gemide oturan bir kişi zatı itibariyle hareket halinde değildir ama gemi hareket ettiği için o da hareket etmekte olduğundan ilineksel olarak hareket ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla aynı konu ve aynı durumda birbirine zıt olan şeylerin birleşmesi mümkün olduğu için, Mesih'te birbirine zıt nitelikler birleşebilir. Bu, zatın çokluğunu göstermez.³⁵⁹ Burada filozofumuzun sansualist tavrı ile beraber rölativist bir tavra da sahip olduğunu öğreniyoruz.

Bir şeyden başka bir şeye dönüşen şey, ya havanın suya/suyun havaya dönüşmesi gibi zatı başka bir zata dönüşmüştür. Ya da Zeyd'in siyahtan beyaza dönüşmesi gibi zatın bir ilineği dönüşmüştür. Nesturilere göre, Mesih'in iki tözünün bir töze dönüşmesi böyledir. İki töz, Mesih'likte birleşmiş ve yine iki töz olarak kalmıştır. Eğer iki töz aynı kalmayıp onlar da dönüşürse; Tanrı, Tanrı olmayana, insan da insan olmayana dönüşür ki, bu, saçma olur. Çünkü Tanrı'da bozulma ve değişme olmaz. Yahya İbn 'Adi, Nesturilerin bu yanlış düşüncesinin sebebinin onların tözlerin değişmeksizin birleşebileceklerine dair bilgisizlikleri olduğunu düşünür. Oysa filozofumuza göre bu, mantıken mümkündür. Mesela, tek töz olan insanda canlı tözü, düşünen tözü ve ölümlü tözü bulunabilir. Bu tek tözde, diğer

³⁵⁹ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, ss. 18-9.

tözler bozulmaz. Aynı şekilde el, kol ve boyun gibi insan uzuvları da sayılarının çokluğuna ve tözlerinin farklılığına rağmen bir tek töz olan bedene dönüşmüştür.³⁶⁰

Nesturiler, ezeli Tanrı Oğlu'nun insana dönüşmesinde, Tanrı'nın tözünün ve zatının da dönüşüp dönüşmediğini sorarlar. Eğer dönüşüyorsa, o zaman Mesih, Tanrı değil, insandır. Aynı şekilde insanın Tanrı'ya dönüşmesinde, insanın zatının ve tözünün değişip değişmediğini de sorarlar. Eğer değişiyorsa, o halde Mesih insan değil, sadece Tanrı'dır. Eğer insanın ve Tanrı'nın bu dönüşümde zatlari ve tözleri değişmiyorsa, o halde biri ezeli Oğul, diğeri insan olan iki töz var demektir. İbn 'Adi'ye göre ise, ezeli Oğul, bozulma ve değişimden uzak olup bununla beraber zati ve tözü değişmeksizin insana dönüşmüştür. Ve yine insan tözü, insan olma ile değişmemiş olup Mesih'te bir töz olarak bulunmaktadır.³⁶¹

Burada Tanrı'nın insanlaşmasının hangi anlamda olduğu, Nesturiler tarafından uzun uzadıya sorgulanmaktadır. Tanrı'nın insana dönüşmesi, gerçekte hangi anlamdadır? Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, suyun havaya dönüşmesi gibi zati bir dönüşüm mü? Burada değişen tanrısal töz, Mesih'in Tanrı olmadığı sonucunu doğurur. Acaba dönüşüm, beyazın siyaha dönüşmesi gibi ilineksel midir? Bu durumda da ezeli Oğul değişmiştir. Ya da dönüşüm, taşın eve dönüşmesi gibi midir? Bu durumda da Mesih'in tözü, aralarında uyumluluk bulunan iki cisim gibi olur. Yahut dönüşüm sirke ve balın, bal şerbetine dönüşmesi gibi midir? Bu ihtimalde de ezeli Oğul, etkilere (infial) açık olmuş olur ve cüzleri insani cüz'e karışmış olur ki bu, onun cisim olduğu anlamına gelir. Sonuç olarak Mesih'in ne ezeli Oğul ne de insan olduğu, oğul ve insandan meydana gelen üçüncü bir şey olduğu sözkonusu olur

³⁶⁰ Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, ss.19-20.

³⁶¹ *A.e.*, ss. 25-6.

ki bu, muhaldir. Nesturilere göre doğru olan, Tanrı'nın hülul ettiği ve ona dönüşen bir heykel olmasıdır.

İbn 'Adi, buna cevap olarak, Tanrı'nın insana dönüşmesinin, Nesturiler'in saydığı tüm bu anlamların hiçbiri bakımından olmadığını, aslında bu dönüşümün keyfiyetinin tam olarak anlaşılamayacağını ifade eder.³⁶² Böylelikle enkarnasyon, İbn 'Adi'nin düşüncesinde idrak edilemeyen, ancak yakın örnekler ve analogilerle açıklanabilen bir akide halini almış olmaktadır. Ona göre, Tanrı'nın insana dönüşmesini mahiyetçe anlamasak da doğruluğuna inanabiliriz. Güneş, diğer yıldızlara karşı nasıl benzersiz ise, Tanrı da tanrılığında eşsiz ve benzersizdir. Tanrı'nın bir heykel edinmesi de İbn 'Adi'ye göre, Nesturiler'i, bir mekânda temekkün eden cisimani bir Tanrı tasavvuruna götürür ki, bu, onları kendi kendileri ile çelişkili kılar. Oysa Tanrı'nın benzersiz olduğu, bir gerçektir. Tanrının yaratılışında benzersiz olması ne demekse, onun cinsel ilişki, sperm ve bekâretsizlik olmaksızın doğması da aynıdır. Aynı şekilde bozulmaksızın insana dönüşmesi de benzersizdir. Tanrı'nın önceden yaratıcı değilken sonradan yaratıcı olması mümkün ise, ezeli Oğul'un da insan olmak anlamında insana dönüşmesi de mümkündür. Yahya İbn 'Adi, bu düşüncesi için şöyle bir örnek verir: nasıl ki, mühendis bina yapmadan ve marangoz fiilini gerçekleştirmeden önce de insan ise, bu fiillerini gerçekleştirdikten sonra da insan olmaktan bir şey kaybetmemişlerdir. Aynı şekilde Tanrı, insanlaşmadan önce de Tanrı iken, insanlaştıktan sonra da Tanrı'dır.³⁶³ İbn

³⁶² Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, s.29.

³⁶³ *A.e.*, s. 30-2.

‘Adi daha önce gördüğümüz ‘ayna’ ve ‘akıl’ analogilerini burada da kullanır.³⁶⁴

Bunun sebebi, dönüşümde zatın değişmemesinin olanaklı olduğunu göstermektir.

Nesturiler’e göre, ezeli Oğul, tözde muhalif olmaksızın Baba’ya eşittir. Baba’nın tözü, bir tek töz olup ikilik söz konusu değildir. Mesih’in tözü, iki tözden oluşmuş bir tek töz ise, iki durum ortaya çıkar:

- a) Baba’nın da iki tözden meydana gelmesi gerekecek
- b) Oğul’un da tözü basit olacak

Yahya İbn ‘Adi, buna cevap olarak, konuda bir olanın, başka bir töze eşit olabileceğini başka bir yönüyle de eşit olamayabileceğini söyler. Ona göre Nesturiler, bu mantıksal gerçeğin farkında değildirler. Mesela İnsanın tözünde, hayvanla ortak bir tanımı vardır. Ama hayvanın tanımında insanla bir ortaklığı yoktur. Çünkü hayvan, “düşünen ölümlü” tanımına sahip değildir. Bu tanım, insanı hayvandan ayıran bir nitelik taşır. Bu durum, insanın iki töz olmasını gerektirmez.³⁶⁵

İbn ‘Adi’nin enkarnasyon meselesinde ortaya koyduğu görüşlerini kısaca özetleyecek olursak;

1.Öncelikle ifade etmek gerekir ki, tüm mantıksal ve metafizik hatalarına rağmen Hristiyan teslisine bağlı olarak enkarnasyon düşüncesi de Yahya İbn ‘Adi’nin elinde daha güçlü bir doktrin halini almıştır.

2.Teslis meselesinde olduğu gibi enkarnasyon meselesinde de İbn ‘Adi’nin fideist tavrını görmek mümkündür. Filozofumuzun bütün yaptığı, özünde muamma olduğu düşünülen bir doktrini anlaşılır kılma ve kendi içinde tutarlı hale getirme çabalarıdır.

³⁶⁴ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, s.38.

³⁶⁵ *A.e.*, s.45.

3. Enkarnasyon tartışmasında İbn ‘Adi’nin teolojik görüşleri için mantıķı kimliğini sonuna kadar kullandığı ve bu yönüyle “aklı araştıran inanç” deyişine karşılık gelen bir düşünce seyri izlediği görülmüştür. Bu durum, onun “par goût” bir filozof,³⁶⁶ “par devoir” bir teolog³⁶⁷ olduğunu³⁶⁸ pekiştirmiş gibi görünüyor. Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn ‘Adi sadece teolog kimliği ile değil, filozof kimliği ile de tebarüz etmiştir. Bu şu demektir: Yahya İbn ‘Adi, felsefeyi araçsallaştırmamış aksine felsefeye de bir ödev olarak yaklaşmıştır. Yahya’nın Kindi’ye karşı Aristotelesçi ve Porphyriusçu terimleri kullandığı³⁶⁹ ve ayrıca mesela *Tehzibu’l-Âhlak* adlı eserinde Hristiyan Âhlak teorilerinin aksine Aristotelesçi orta yol ve Plâtoncu “ruhun üç gücü” teorisi etrafında âhlak felsefesini ortaya koyduğu³⁷⁰ bilinmektedir. Onun filozof kişiliğini yok saymak ya da sadece teolog olarak görmek kanaatimce çok insafli bir yaklaşım değildir. Bununla beraber felsefi kişiliğinde özellikle metafizik görüşlerinde sisteminin mükemmel bir tutarlılık ve bütüncüllük içinde olmadığını da söyleyebiliriz.

Filozofumuzun şimdiye kadar gördüğümüz düşüncelerindeki hâkim karakterini ortaya koymuş olmaktadır. Acaba onun yöntemi, Tanrı-âlem meselesinde ve buna bağılı olarak yaratma meselesinde de devam edecek midir? Şimdi de onun bu konular hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

³⁶⁶ Yani Felsefe ile bir hobi olarak ilgilenen.

³⁶⁷ Yani Teoloji ile bir ödev bilinci ile ilgilenen.

³⁶⁸ Mübahat Türker, “Yahyâ İbn ‘Adi Ve Neşredilmemiş Bir Risalesi”, s.93; Joek L. Kraemer, *Humanism in The Renaissance of Islam*, s.106.

³⁶⁹ Ian Richard Netton, *Al-Farabi And His School*, s. 58.

³⁷⁰ Yahya İbn Adi, *Kitab ut-Tehzibi’l-Âhlak*, nşr: Mor Severius Efram Barsum, Şikago, 1928, s.16, 24-37.

IV. BÖLÜM

YAHYA İBN 'ADİ'YE GÖRE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Yahya İbn 'Adi, Aristoteles'in görüşünü benimseyerek, tabiatı, içinde bulunduğu şeyde ilk olarak, belirti yoluyla değil, bizzat, hareket ve durgunluğun başlangıcı olarak tanımlar.³⁷¹

O halde âlem ile ilgili görüşlerini ve buna bağlı olarak Tanrı-âlem münasebetini açıklamak için önce hareketin ne olduğunu inceleyelim. Buna bağlı olarak hareketin içinde olduğu düşünülen mekân düşüncesi ve hareketle beraber ele alınması gereken zaman meselesinin üzerinde durmak gerekmektedir.

Ancak, bilinmektedir ki, hareket, zaman ve mekân konuları öncelikli olarak fizik disiplininin konuları arasındadır. Nitekim filozofumuzun bu konularla ilgili görüşlerini onun Aristoteles'in *Fizik* adlı eserine yazdığı şerhinden öğreniyoruz. Bu konuların fizik ilminin konuları olması, metafizik disiplininin ilgi alanının dışında kaldığı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki, Aristoteles'in metafizik düşüncelerinin temelinde fizik ile ilgili görüşlerinin olduğu bilinmektedir. Biz de bu gerçeğe binaen Yahya İbn 'Adi'nin metafizik görüşlerini, âlem ve Tanrı-âlem münasebetinde, yaratma ile ilgili görüşlerini ise onun bu meselelere yaklaşımında bulmaya çalışacağız. Bu sebeple önce hareket, mekân ve zaman meselesini ve daha sonra da yaratma meselesini ele alacağız.

³⁷¹ Yahya İbn 'Adi, "Makâle Fi'l-Mevcudat", s. 269.

IV.1. Hareket

Bu konu her ne kadar fizik ilminin konusu olsa da, metafizik ilminin de kayıtsız kalacağı bir konu değildir. Zira hareket konusunun hareketin ilk prensibinin araştırılması açısından incelenmesi zorunludur. Yahya İbn ‘Adi’nin âlemin ezeliyeti, Tanrı düşüncesi, Tanrı-âlem münasebeti problemlerinde başvurduğu temel bir mesele olması bakımından önemi haizdir.

İbn ‘Adî, Aristoteles’e bağlı kalarak tabiat ilmi ile ilgili meseleleri işlerken hareket konusunu merkeze almıştır. Fizik ile metafizik arasında birbirini gerektiren bir ilişki olduğu gibi, İbn ‘Adi’nin sansüalist tavrı gereği fizik ile ilgili meseleleri ele aldığı görülür. Çünkü ona göre tabiat, hareket ve sükûnun başlangıcı (mebde) dir. Bir şeye mebde’ olmak ise, iki bakımdandır. Birincisi, kabil olması bakımından mebde ki, bu, heyulâ’dır. Canlının bedeni gibi. İkincisi, failin mebdesidir ki, bu, surettir. Canlının nefsi gibi. Canlının bedeni, bazen sükûna bazen harekete kabilken nefsi ise, bazen hareketin bazen sükûnun faili olmaktadır.³⁷²

Aristoteles, fizik âlemindeki değişimin dört türlü olduğunu söylemiştir.³⁷³ Buna göre değişim ya tözseldir, bu durumda oluş ve bozuluş olarak isimlendirilir. Ya nicelikseldir, bu durumda da artma-eksilme olarak adlandırılır veya niteliksel olup, suyun buza dönüşmesinde olduğu gibi buna dönüşme (istihale) adı verilir. Ya da mekânsal bir değişmeden bahsedilir ki, İbn ‘Adi’ye göre hareketin ilki, bu türden olan değişmedir. Zira mekânsal hareket yok sayıldığında, başka tür bir hareketten

³⁷² İbn ‘Adi’ye göre Tabiat, Sani’den farklıdır. Örneğin bir marangoz, tahtayı kuvveden fiile çıkararak ona mebde olmaktadır. Örneğin tabiat canlıda bulunan spermi bilfiil canlı suretine çıkarır. Marangoz ile tabiat arasındaki fark, marangoz tahtada var değildir. Ama tabiat, mesela erkeğin spermi, dişinin yumurtasıyla karıştığında, onu hareket ettiren sperm cisiminde vardır. Yahya b. Adî, *a.g.m.*, s.269-70.

³⁷³ Aristoteles, *Fizik*, III, 201a. 11-15.

bahsetmek olanaksızdır. Ama başka tür hareketler yok sayılsa bile, mekânsal hareket varlığından bir şey yitirmez.³⁷⁴

Birinci çeşit değişmenin hareket olarak isimlendirilemeyeceği konusunda İbn ‘Adi, Aristoteles ile hemfikirdir. Zira hareket, var olan bir şeydir. Bozulmuş, var olan bir şey olmadığı için buna hareket denilemez.³⁷⁵

İbn ‘Adi’ye göre, oluş da bir hareket değildir. Çünkü ona göre, hareket edenin var olması gerekir. Değişen ve formu kabul etmeye kabil olan ilk madde ise, mutlak anlamda var değildir. Çünkü bir kemale ve bir fiile sahip değildir. Oysa hareket, mutlak bir yetkinlik (kemal) tir. O halde heyula, hareket etmemektedir. Diğer yandan her hareket eden, bir mekânda hareket etmektedir. Oysa heyula, bir mekânda değildir. O halde hareket de etmemektedir.³⁷⁶

Filozofumuz hareketi Aristoteles’in yaptığı tanımdan yola çıkarak tanımlamaktadır. “*Hareket, güç halinde bulunanın bilkuvve olmakla yetkinliği (kemali) dir.*”³⁷⁷ İbn ‘Adi’ye göre, buradaki yetkinlikten maksat, güç halinde bulunanın eksikliğini tamamlayan fiildir. Zira kuvve halinde olan, kendisini tamamlayan fiile kıyasla nakıstır. Başka bir ifade ile diyebiliriz ki, henüz varlık sahasına çıkmamış ama çıkması mümkün olan harekete güç adını veriyoruz. Bu güç, varlık sahasına çıktığı zaman fiil haline gelmiş olur. İbn ‘Adi’nin benimsediği tanımda “bilkuvve olmakla” ifadesi gereklidir. Çünkü kuvve halinde olan bir şey, başka bir cihetten bilfiil olabilir. Kabul edilmelidir ki, bir şeyin sadece bilkuvve

³⁷⁴ Yahya İbn ‘Adi, *Şerh’ut-Tabia*, C.1, s.175.

³⁷⁵ *A.e.*, C.1, s. 173-74.

³⁷⁶ *A.e.*, C.2, s. 506.

³⁷⁷ Yahya İbn ‘Adi, “Makâle Fi’l-Mevcudat”, s.272; krş: Aristoteles, *Fizik*, III, 201a. 9-10.

olması olanaksızdır. Bu sebeple madde, zâtı ile hareket etmez.³⁷⁸ Filozofumuzun tefsir ettiği başka bir nakil de şöyledir: “*kuvve halinde olan şey, fiil haline geçince ya odur ya da hareket eden cinsinden başka bir şeydir. İşte bu, harekettir.*”³⁷⁹ İbn ‘Adi, bunu mantıki bir ifade olarak şöyle formüle etmektedir:

Hareket eden, hareket etmektedir.

Hareket etmekte olan her şey, fiil halindedir.

O halde hareket eden, fiil halindedir.³⁸⁰

Hareketin iki tarafından biri hareket ettiren diğeri ise hareket eden olduğuna göre hareket nasıl gerçekleşmektedir? Filozofumuza göre, fizik alanında hareket ettiren hareket eden olmak zorundadır. Bu, oluş âleminde geçerlidir. Çünkü tabii olarak (zorlama yolu ile değil) hareket ettiren, hareket eden tarafından hareket ettirilir. Ancak, bu ilke mutlaklaştırılmaz. Örneğin nefsi-natıka, cismi tabii mecrasına hareket ettirir ama cisimden nefse bir hareket görülmez. Demek ki, devindirip de devinmeyen varlık alanında bu kural geçerli değildir.³⁸¹ İbn ‘Adi’nin bu görüşüyle, Aristoteles’in hareket ettiren ama hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici düşüncesine ulaşmak istediği açıktır.

İbn ‘Adi, hareketi bu şekilde tanımladıktan sonra, bu tanımın diğer tanımlardan ne kadar doğru olduğunu ortaya koymak için, hareketi başkalaşım (gayriyyet) ve yokluk (La mevcut) olarak tanımlayan Physagorcular’ın tanımlarını çürütecek bazı kanıtlar ileri sürmüştür. Ona göre, hareketin başkalaşım (gayriyyet) olması mümkün değildir. Çünkü her varlıkta zaten tabii olarak bir başkalaşım söz

³⁷⁸ Yahya İbn ‘Adi, *Şerh’ut-Tabia.*, C.1, s. 180.

³⁷⁹ *A.e.*, C.1, s. 177.

³⁸⁰ *A.e.*, C.1, s. 180.

³⁸¹ *A.e.*, C.1, s. 181.

konusudur. Mesela, at, insan olmamakla hareket etmemektedir. Yine 5 sayısı 10 sayısı olmamak açısından hareket etmemektedir. İbn ‘Adi’ye göre, hareketin *La mevcut* olması da mümkün değildir. Çünkü bundan maksat mutlak anlamdaysa, bu, zaten mümkün değildir. Zira hareket, var olan bir varlıktır. Var olmayan, mutlak bir varlık olamaz. Eğer maksat mutlak olmayan bir yokluk ise, tüm eşyanın hareket etmesi zorunludur. Çünkü var olan her şey, belli-mutlak olmayan bir varlık değildir.³⁸²

Hareket, daha önce söylediğimiz gibi bir tarafında devindiren diğer tarafında devinen olduğuna göre, hareket hangisinde gerçekleşmektedir? Filozofumuz, Aristoteles’e bağlı kalarak hareketin devinende olduğunu söylemektedir. Çünkü hareket eden, hareket etmektedir, o halde hareket, hareket etmekte olanda meydana gelir.³⁸³ İbn ‘Adi’ye göre, hareketin hareket edenden yola çıkılarak tanımlanmasında bir sakınca yoktur. Zira ikisi de muzaftır. Muzaf ancak mahiyeti izafetliğinde olduğu zaman tanımlanabilir. Devinen, devinimden daha açık olduğu için, izafetin her bir durumu devineni tanımlar. O halde gizli ve kapalı olan devinimin, açık ve belli olan devinenden yola çıkılarak tanımlanmasında bir sakınca yoktur.³⁸⁴

Hareket meselesinin incelenmesi, zorunlu olarak süreklilik-sonsuzluk meselesinin de incelenmesini gerekli kılmaktadır. Filozofumuz bu meseleyi, fizik ilmi ile iki yönden ilişkilendiriyor. Birincisi, fizik ilminin konusu büyüklük (miktar), hareket ve zamandır. Bunlar da ya sonludur ya da sonsuzdur. Bunları bilmek isteyen, sonsuzluk konusunu da bilmek zorundadır. İkincisi, doğal olgu ve olaylar (tabiiyyat)

³⁸² Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 185.

³⁸³ *A.e.*, C.1, s. 195.

³⁸⁴ *A.e.*, C.1, s. 190.

hakkında konuşan kişi, sonsuzluk meselesini bilmek durumundadır.³⁸⁵ Buradan İbn ‘Adi’nin metafizik düşüncelerini fizik ile ilgili meselelerden ayrı olarak ortaya koymak istemediğinin iradesini anlıyoruz. Bu, aynı zamanda Aristoteles’e olan bağlılığını da pekiştirmektedir.

İbn ‘Adi’ye göre insanlar genelde hareketin sürekli olan şeylerden olduğunu zannediyorlar. Oysa hareket, sürekli olan şeylerde olmaz. Mesela hareket sayıda olmaz. Ama sayı, sürekli ve süresiz olmak üzere taksim edilir. Hareket, niceliklere dâhil olmayacağına göre, sürekli varlıklara ve on kategoriye de dâhil olmaz. Çünkü tam varlıklar, kategorilere dâhildir. Oysa hareket, tam bir fiil değildir.³⁸⁶ O halde yapılması gereken hareket açısından sonsuzluğu açıklamak olmalıdır.

Physagor ve Platon dışında kalan tabiatçı filozoflar, sonsuzluğu ilineksel bir ilke olarak kabul etmişlerdir. Su, hava, toprak ve ateş hepsi sonsuzdur. Onlara göre ilk madde, töz bakımından değil, ilineksel olarak sonsuzdur. Platon ve Physagor ise, sonsuzluğu bir töz olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre sonsuzluğun tözlüğü, sonsuz olmasıdır. Bu sebeple sonsuzluğun cüzleri de yine töz olarak kabul edilmelidir. Aristoteles’e göre ise sonsuz, sadece sürekli olarak bölündüğü için sonsuzdur. Buna göre sonsuzluk, kendi başına var olan bir töz değil, sadece miktar ve sayının niteliği olmak durumundadır.³⁸⁷

Yahya İbn ‘Adi’ye göre sonsuzluk konusunda Physagorcuların ve Platon’un görüşlerinin zahirine takılmamak gerekir. Filozofumuza göre, onların buradaki maksadı, Tanrı’nın gücüne işaret etmektir. Zira onlara göre, tüm eşyanın olması ve

³⁸⁵ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 207.

³⁸⁶ *A.e.*, C.1, s. 175.

³⁸⁷ Aristoteles, *Fizik*, III, 206a. 8-24; Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yay., İst., 1999, s.502-03.

bozulması onun aracılığıyla. Platon, form sonsuzdur der, bundan maksadı bilkuvve sonsuzdur. Yani bu dünyadaki eşyanın kendisinden çıktığı sonsuz bir kuvvetin olduğunu kasteder. İbn ‘Adi’ye göre bu konuda Physagor ve Platon’un fizikçilerden farklı düşüncelerinin sebebi, onların sadece fizik ile uğraşanlara göre daha çok metafizikle meşgul olmalarından kaynaklanmaktadır.³⁸⁸

İbn ‘Âdi’ye göre sonsuzluk bir mana ifade ettiğine göre, ya bir başlangıç (ilke) ya da bir tözdendir. Bir şeyin başlangıç olması, ya miktarda, ya zamanda, ya maddede, ya formda, ya failde ya da amaçtır. Bunları tek tek inceleyen filozofumuza göre, sonsuzluğun miktarda olması uygun değildir. Çünkü miktar sonludur. Sonluluk, başlangıcın son bulması değildir, aksine sonsuz olanın son bulmasıdır. Bu sona ermeler, tabiat gereğidir. Yüzeyin nihayeti çizgiler, çizgilerin nihayeti noktaldır. Çizginin hangi tarafını başlangıç yapsam, diğerini bitiş yapmış olurum. O halde nihayet, başlangıç ve bitişdir. Sadece başlangıç veya sadece bitiş değildir.

İbn ‘Âdi’ye göre, özünde zamansal bir başlangıç olan her şeyde maddi ve formel bir başlangıç vardır. Bu durumda, bu önermenin zıttı şöyle olur: maddi ve formel başlangıcı olmayan şeyin zamansal başlangıcı da yoktur. Bir şeyin özünün oluştuğunu söylüyorsak, onu oluşturanın zamanda onu meydana getirdiğini söylemiş oluruz. Ancak, İbn ‘Adi’ye göre, meydana getirme bir zamanda olmaksızın bir defada olmuş olabilir.³⁸⁹ Kanaatimce İbn ‘Adi, bu düşüncesiyle, Tanrı-âlem münasebetinde yaratmanın temel bir esasını ortaya koymak istemektedir. Bu açıklamalarından âlemin zamanda olmaksızın bir defada meydana gelmesi

³⁸⁸ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 209.

³⁸⁹ *A.e.*, C.1, s. 215.

kastediliyor olabilir. Nitekim Tanrı'nın âleme takaddümün zamansal olmayan zati bir takaddüm olarak açıklanması bu görüşümüzü pekiştirmektedir. Ancak, İbn 'Adi'nin yoktan yaratmayı da kabul ettiğini biliyoruz. Bu görüş tutarsızlığını çalışmamızın yaratma bölümünde detaylandıracağız.

Filozofumuzun düşüncesinde tözsel oluşum zamanda bir oluşumdur. Spermin insanı oluşturması gibi. Sperm, tözü hazırlamaya ve onu düzeltmeye gereksinim duyar. O halde her başlangıcı olanın (yani madde ve sureti olanın), zamansal bir başlangıcı olması zorunlu değildir. Aynı şekilde zamansal bir başlangıcı olmayan şeyin de maddi ve formel başlangıcı yoktur diyemeyiz. Gök cisimlerinde durum böyledir.

Sonsuzluğun maddi anlamda olmasına gelince, bu durumda madde ya sonlu ya da sonsuzdur. Eğer sonsuzsa, sonsuzluk başlangıç olur. Madde sonluysa, varlığa getiren de sonludur. Çünkü sonsuz bir şeyden sonlu bir şey çıkmaz. İbn 'Âdi'ye göre, başlangıcın formel olanda olması da mümkün değildir. Çünkü form; değişimi, yenilenmeyi ve sonluluğu gerektirir. Madde için söylediğimiz şeyler, form için de geçerlidir. Sonsuzluk madde ve formda olmadığına göre, zamansal ve fail bir başlangıçta da değildir. Çünkü fail, madde ve formda fiilini gerçekleştirir. Madde ve formda başlangıç olmadığına göre, fail, başlangıçta da değildir. Bitişin sebebi olması da mümkün değildir. Çünkü formdan maksat, bitıştır (tamamlanmasıdır). Form ve bitiş, konu bakımından aynı şeydir. O halde sonsuzluk onun için de bir başlangıç değildir.³⁹⁰

İbn 'Adi de Aristoteles gibi, sonsuzluğun bir ilke ve kendi başına bir töz olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre sonsuzluk, nitelikler için geçerlidir.

³⁹⁰ Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 216.

Sonluluk, nitelikler için kullanılamaz. Bunun sebebi, büyüklüğün olmamasıdır. Nokta da böyledir. Çünkü nokta, sondur. Şayet sonsuzluk, töz ve kendi başına var olmuş olsaydı, ya bölünür ya da bölünmez olurdu. Şayet bölünür olsaydı, ya çok ya da büyük olurdu. Çokluk ve büyüklük, ikisi de, niceliğe ilişkin kavramlardır. Nicelik ise, töz değil, ilinektir. Şayet bölünür olmasaydı, nokta açısından böyle olurdu ki, bu, sonsuzluk kısmından değildir. Filozofumuza göre sonsuzluk, hava ve su gibi şeylerin arazi olduğunda, mebde, o zaman hava ve su olur. Büyüklük ve çokluk, sonsuzluğun konularıdır. Ancak, açıktır ki, büyüklük ve çokluk töz değil, töz için ilinektir. Bunu bir mantık önermesi ile formüle edersek şöyle deriz:

Sonsuzluk cevher ise, bu durumda büyüklük de –ki sonsuzluğun konusudur- cevher olur.

Ancak, büyüklük cevher değildir

O halde sonsuzluk da cevher değildir.

Başka bir açıdan ele aldığımızda, sonsuzluk töz olsaydı, ya bölünür ya da bölünmez olurdu. Eğer bölünmez olsaydı, hakkında konuşulamayanlar cinsinden olurdu. Şayet bölünür olsaydı, ya benzer cüzlere ya da benzer olmayan cüzlere bölünürdü. Benzer olmayan cüzlere bölünseydi, basit olmayan olurdu. Oysa töz, basit bir ilkedir. Benzer cüzlere bölünmüş olsaydı, tözü sonsuzluk olurdu. Bu durumda her bir cüz de sonsuz olurdu ki, bu, mümkün değildir. Bir şeyin töz olması onunla beraber cüzlerinin de töz olmasını gerektirmez.³⁹¹

Sonuç olarak, filozofumuzun sonsuzluğu bir töz ve ilke olarak değil, ancak tözün bir niteliği olarak kabul ettiğini ortaya koymuş bulunmaktayız.

³⁹¹ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, ss. 225-26.

Sonsuzluk meselesini tartıştığımız bu aşamada ‘İbn ‘Adi’nin atomculuğa ilişkin görüşlerini de ihmal etmemek gerekir. Atomculuk düşüncesi, Yunan felsefesinde sistemli bir biçimde ilk defa Demokritus tarafından ortaya konulmuştur. Buna göre, dünyada sonsuz bir biçimde bir bölünme yoktur. Bu nedenle, her cisim ortak bölünemeyen atomlardan meydana gelmiştir. Atomlar; sertlik, biçim ve büyüklük gibi özelliklere sahip olup sertliklerinden dolayı grlmzler. Atomlarda ses, ışık, sıcaklık ve soğukluk gibi ikincil nitelikler yoktur. Onlar, ezeli olarak boş bir meknda hareket ederek birbiriyle çarpışırlar. Onların bu çarpışması sonucu varlıklar meydana gelir.³⁹²

Aristoteles’e göre ise, madde sonsuzca bölünebilir. Sürekli, bitişik ve ardıl nesnelerin bölünmez şeylerden meydana gelmesi olanaksızdır.³⁹³ O’na göre bölünemez büyüklük olduğunu kabul etmek doğru değildir. Bu tür büyüklüklerin varlıkları kabul edilse bile, hiç olmazsa birlerin büyüklükleri yoktur ve bir cisim nasıl olur da bölünemez olanlardan oluşabilir? bunun mantıksal bir izahatı yoktur. Atomculuğu savunanlar, sayılara uyguladıkları yöntemleri cisimlere de uygulayarak yanılmışlardır.³⁹⁴

İbn ‘Adi’nin atomculuğu Aristoteles’in atomculuğundan ayrı değildir. Onun bu konuda ortaya koyduğu esaslar, Aristoteles’in *Fizik* ve *Metafizik* adlı eserlerinde ortaya koyduğu temeller ile aynıdır.

³⁹² İlhan Kutluer, “Cevher”, s.452.

³⁹³ Aristoteles, *Fizik*, s. 253.

³⁹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 560-61.

İbn ‘Adi’ye göre bitişik nesnelere, daima sonsuz bir biçimde bölünen parçalara bölünürler. İbn ‘Adi, bu görüşünü şu biçimde kanıtlandırır: Her büyüklük ya bölünebilir ya da bölünemez bir biçimde bitişiktir. Bölünemez bir biçimde bitişik olması, olanaklı değildir. Ters durumda büyüklük, bitişik olmaz. O halde büyüklük, bölünebilir. Her bölünen ya sürekli bölünen nesnelere bölünürler ya da bölünmezler. Oysa, sürekli bölünmeyen nesnelere bölünemezler. Ters durumda, bölünmeyen nesnelere bileşik olurlar. O halde hep yeniden bölünebilen nesnelere bölündüğü açıktır. İbn ‘Adi’ye göre, büyüklük nesnelere meydana gelmiş ise, bu durumda çizgi, nokta açısından diğer çizgiden daha uzun olacaktır. Eğer bu olanaklı ise, nokta, ikiye bölünmüş olur. Yine nokta açısından daha uzun ya da daha kısa olan çizgi de ikiye bölünmüş olur. Daha uzun çizgi, ikiye bölündüğü zaman nokta da ikiye bölünmüş olur. Özetle, sayıları tek olan noktalardan bileşik olan çizgi, ikiye bölündüğünde, nokta, ikiye bölünmüş olur. Bu durumda daire, sayıları tek olan noktalardan bileşik olmuş olur. Bunun ikiye bölünmesi olanaklı olmadığına göre, bu durumda sayıları çift olan, eşit bölümlere bölünmez.

Yahya İbn ‘Adi’nin varlıkların sonsuzca bölünen bölümlerden meydana geldiği görüşü sadece cisimlerle sınırlı değildir. Ona göre bölünme zaman, hareket, yer ve fiil gibi alanlarda da geçerlidir.³⁹⁵

Burada bölünmenin mekân ile ilgili olması bizi mekân meselesini de ele almaya sevk etmektedir. Mekân ile ilgili görüşleri açıklığa kavuşturduğunda hareket ve

³⁹⁵Yahya İbn ‘Adi, “Enne Kulle Muttasıl İnnema Yenkasimu la Munfasıl”, nşr: Sahbân Halifat, (*Makâlâtü Yahya b. Adi el-felsefiyye* içinde), ss. 277-278; “Makâle Fi Tezyifi Kavil-il-Kailin bi-Terkib’il-Ecsam Min Eczain La Yetecezze”, nşr: Sahbân Halifat, *Makâlâtü Yahya b. Adi el-felsefiyye* içinde), s. 161.

zaman meselesinin de daha iyi anlaşılacağını ve İbn ‘Adi’nin âlem görüşünün daha net ortaya çıkacağını düşünüyorum.

IV.2. Mekân

Tabiat, hareket ve sükûnun ilkesi olduğuna göre, tabiat hakkında fikir ileri süren, hareketin ne olduğunu bilmek zorundadır. Hareket de bir mekândan diğer bir mekâna doğru yer değiştirme olduğuna göre, hareketin ne olduğunu bilmek için de mekânın ne olduğunu bilmek gerekir.

Yahya İbn ‘Adi’de mekân, Aristoteles’in tanımladığı gibi, “*kuşatan cismin iç yüzeyinin kuşatılan cismin dış yüzeyine eşitliği*”dir. Buna göre, sürahinin içindeki suyun mekânı, sürahinin iç yüzeyidir. Sürahi, kuşatan cisimdir. Bu yüzey, suyun dış yüzeyine eşittir. Çünkü ne eksik ne de fazladır. Aynı şekilde her cismin mekânı, dış yüzeyine eşittir.³⁹⁶

Mekân, bir yönüyle forma, bir yönüyle de maddeye benziyor. Bir başka yönüyle de ara-varlığa/mesafeye benziyor. Mekânın özünde aynı kalıp değişik zamanlarda değişik formlar alabilme özelliğinden dolayı madde olduğu sanılmaktadır. İçine alma ve sınırlandırma özelliğine sahip olması bakımından da form olduğu düşünülüyor. Acaba İbn ‘Adi’nin düşüncesinde gerçekten mekân, tanımını itibari ile böyle midir?

İbn ‘Adi’ye göre, bu konuda Aristoteles’ten daha önce doğru saptama yapmış bir filozof yoktur. Her ne kadar Demokritus, mekânın boşluk olduğunu, başkaları da aralık olduğunu söylemişlerse de, bunun için sağlam bir kanıt getirmemişlerdir. İbn ‘Adi’ye göre mekânın varlığını mantıksal olarak şöyle kanıtlamak mümkündür:

³⁹⁶ Yahya b. Adî, “Makâle Fi’l-Mevcudat”, s.273.

1. Suyun bulunduğu yerde, su intikal ettiğinde, hava dolar. Böylece, üzerindeki değişik nesnelere değişse de özü ile aynı kalan bir şey vardır, o da, mekândır.
2. Bazı cisimler yukarıya doğru, bazıları da aşağıya doğru hareket eder. Yukarı ve aşağı kavramları, bir mekân olmasını gerektirir ki, yukarı ve aşağı dediğimiz şey, mekânın adlarıdır.
3. Zihnimize üçgenin varlığını tevehhüm ettiğimizde üçgenin tepesi ve altı bir mekânda (yukarı-aşağı) olarak düşünülür. Bu da bir mekân olmasını gerektirir.³⁹⁷

Aristoteles, maddeyi bir mekân olarak düşündüğü için Platon'u eleştirmektedir.³⁹⁸ Yahya İbn 'Adi'ye göre, Platon'un maddeyi mekân olarak düşünmesi, gerçekte böyle gördüğü için değil, benzetme yoluyla. Ancak, formu maddede gördüğü büyüklüğün de mekânda olmasını düşünerek, maddeyi mekânın yerine saymıştır. Aynı şekilde Aristoteles'te nefis, suretler için; akıl da düşünülür varlıklar (mâkûlât) için bir mekân sayılmıştır. Böylece, maddenin büyük ve küçük olarak isimlendirilmesi büyüklüğü kabul etmesindedir. Sayıyı kabul etmemizi sağlayan şey de, büyük ve küçük arasındaki bağıntıdır.³⁹⁹

Yahya İbn 'Adi'de mekânın madde ve form olmadığı şu şekilde kanıtlanmıştır:

³⁹⁷ Yahya İbn 'Adi, *Şerhu't-Tabia*, C.1, s. 276.

³⁹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 209b 10-15.

³⁹⁹ Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 289.

1. Form ve madde nesnelere ayrılmazlar. Çünkü nesne denilen şey ikisi dışında bir şey değildir. Oysa mekân nesnelere ayrılabilir. O halde mekân, form ve madde değildir.
2. Mekân, nesnelere ayrılabilmediğinden form değil, ihata edebilen olduğu için de madde değildir. Çünkü madde ihata etmez, ancak ihata edilir.
3. Cisim bir mekâna taşınabilir. Eğer mekân madde ve form olsaydı, nesnenin bizzat kendisi olurdu.
4. Mekân, ya aşağı ya da yukarı olur. Madde ve form için bu durum söz konusu değildir.
5. Eğer mekân form olsaydı, suyun havaya dönüşmesi durumunda bozulması gerekirdi. Çünkü suyun formu bozulmuştu. Mekân için bozulmayı gerektirecek bir oluş yoktur. Suyun dönüşümünde maddeye dönüşecek özellikleri de yoktur. Eğer mekân madde olsaydı, su havaya dönüştüğünde bir hal üzere kalması zorunlu olacaktı. Oysa biliyoruz ki, sudan dönüşen havanın mekânı aynı mekân değildir.
6. Mekân, madde veya form olsaydı, nesnelere de bir mekândan diğerine hareket ettiğine göre, mekânın da birlikte hareket etmesi gerekirdi. Bu durumda bir mekânda başka bir mekân daha olacaktı.⁴⁰⁰

Filozofumuza göre, mekânın mekânsal hareket açısından ara-nesne/mesafe olarak telakki edilmesi de yanlıştır. Bu yanlışın sebebi üç boyuta sahip cisim, bir

⁴⁰⁰ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 290.

mekâna intikal ettiğinde mekânın da üç boyut sahibi olduğunun sanılmasıdır. Cisim yer değiştirdiğinde, o cismin yerine başka bir cisim gelir ki, bu durumda, mekânın ihtiva edenin sonu/sınırı olduğu sanılmaktadır. Ancak mekân, bir aralık değildir. Şayet öyle olsaydı, sonsuz mekânlar olacaktı. Ve aynı anda birçok ara-nesne ortaya çıkardı ve “mekân içinde mekân” söz konusu olurdu.⁴⁰¹

İbn ‘Adi’ye göre mekân sorununun tespiti, hareket meselesi ile ilintilidir. Şayet cisimler hareket etmeseydiler, her şey bitişik ve temas etmeyen tek bir cisim olurdu. Hatta sonu bir olan bitişik cisim olurdu. Hareketin bir çeşidi de artma ve eksilme olduğuna göre, mekân da buna göre değişir. Ancak, bu, bütünüyle olmayıp cüz’i bir değişimdir. Yine mekân, mutlak ve has olmak üzere ikiye ayrılır. Hareket de zati ve arızı olmak üzere ikiye ayrılır. Bütün, parçalarını kuşattığına göre, mekân da mekândakini sarar. O halde ikisi arasındaki fark ortaya konmalıdır. Bütün, bitişiktir. Parçalarının sonu (sınırı) birdir. Ancak, mekân ve mekândaki şey, birbirini kuşatmış ama sınırları bir değildir. Parçalardan her biri bütünün parçası iken, mekân, mekândakinin bir parçası olmadığı gibi, mekândaki nesne de, mekânın bir parçası değildir.⁴⁰²

Yahya İbn ‘Adi’nin hareketi zati ve arızı olarak taksim etmesinden maksadı, hangi hareket türünün mekânı ispat ettiğinin ortaya konulmasına yöneliktir. Ona göre gökte olan bir nesne, havadadır. Çünkü kendine has bir mekândadır. Mekândaki varlık ile bütünün içindeki varlık ayrıdır. Bütünün içindeki nesne ondan ayrılmaz ama mekândaki nesne ondan ayrılabilir. Aralarındaki ilişki ancak temas ilişkisidir.⁴⁰³

⁴⁰¹ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 313.

⁴⁰² *A.e.*, C.1, s. 307.

⁴⁰³ *A.e.*, C.1, s. 308.

Kuşatan ve kuşatılan mutabık olduğunda sonları (sınırları) bir olur. Yani bir miktar meydana getirirler. Bütünün içindeki nesne, bütün hareket ettiğinde o da hareket eder ama bu hareket, zati bir hareket değildir. Ancak, mekândaki nesne hareket ettiğinde, mekân, aslı üzere kalır. Mekânın hareket etmesiyle hareket etmez. Sürahinin içindeki su, mekânı dolayısıyla hareket etmemektedir, çünkü mekânı sürahinin iç yüzeyidir. Bu da zati ile hareket etmez.⁴⁰⁴

Yahya İbn ‘Adi’ye göre her hareket eden, bir mekânda değildir. Çünkü sabit gök küreleri, bir mekânda değildir. Kaldı ki, yer değiştiren anlamındaki hareket, bir mekânda olup bu da doğrusal harekettir. Ama dairevi hareket, bir mekânda değildir.⁴⁰⁵

Aristoteles’in hareket, mekân ve zaman ile ilgili görüşlerini genel çerçevede ele alan bir filozofun, Aristoteles’in Tanrı anlayışından ayrı bir anlayış geliştirmesi gerçekten zordur. İbn ‘Adi’nin de Tanrı anlayışının net olmamasının en önemli sebebi bu olmalıdır.

Mekan ile ilgili Aristoteles’in düşüncelerine karşı çıkan Aristoteles’in İskenderiyeli şarihi Yahya en-Nahvi’ye karşı İbn ‘Adi Aristoteles’i savunmuştur.⁴⁰⁶

Yahya en-Nahvi’ye göre, basit varlıklarda mekân ve mekândaki nesnenin yüzeyi mutabıktır. Çizgi çizgiye, yüzey yüzeye mutabık olup biri diğerini bölmez ve

⁴⁰⁴ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.* C.1, s. 308.

⁴⁰⁵ *A.e.*, C.1, s. 315.

⁴⁰⁶ Ellias Giannakis, “Yahyâ İbn ‘Adi Against John Philoponus on Place And Void”, (*Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* içinde, ed. Fuat Sezgin, Band 12, 1998, içinde), s. 246.

aralarında ziyadelik olmaz. Çizgi ve yüzeyde bu durum söz konusu ise, derinlikte de aynı durum geçerlidir.

İbn ‘Adi’ye göre ise, Mutabık olmada dediğimiz durum söz konusu değil, çünkü bir iç içe geçme durumu yoktur. Boşluk ve cisimde ise tedahül vardır. Bunun da sebebi şu: çizginin sınırı, yüzeyin sınırır. Yüzey, cismin sınırır. İbn ‘Adi’nin boşluk nesnedir görüşünün sonucu olarak Aristoteles’in cisim değildir görüşü eleştirilmiş oldu. Sınırlar cüz değil ki Aristo’nun bu ayırımı geçerli olsun.⁴⁰⁷

Yahya en-Nahvi’ye göre mekân, kuşatan cismin sınırı değildir. Cisim, üç boyutludur. Basit nesne ise iki boyutludur. Üç boyutlu varlık, iki boyutlu varlıkta olmaz. Çünkü basit cismin derinliği ile temas etmez. O halde onda olması mümkün değil.

Meşhur bir görüşe göre, mekân mekândaki cisme eşit olmak zorundadır. Eğer cismin mekânı kuşatan basit nesne ise, ona eşit olmaz. *Kuşatılan basit cisim kuşatan basit cisme eşittir* denilse, cevap olarak denilir ki: basitin bir mekânda olması mümkündür.⁴⁰⁸

Yahya İbn ‘Adi’ye göre ise, mekân mekândakine eşittir sözünden maksat, sınırlarının birbirine eşit olması demektir.⁴⁰⁹

Yine meşhur bir görüşe göre mekân, hareket etmez. Kuşatan cisim hareket eder. Beni kuşatan hava, hareket eder. Beni kuşatan hava ise, bir başkasıdır. Basit, kuşatılan olması yönüyle mekândakine nispetle mekân olur. Bu cihetle hareket eder. Kuşatan ise ayrı.

⁴⁰⁷ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, s.315.

⁴⁰⁸ *A.e.*, C.1, s. 318.

⁴⁰⁹ *A.e.*, a.y.

Yahya İbn ‘Adi’ye göre ise, sonu olan her şey hareket eder. Son ise, bizzat hareket eden değildir.

Yahya en-Nahvi’ye göre, hareketin bir kısmı mekânsal harekettir. Bu kısım hareket de doğrusal ve dögüsel olmak üzere ikiye ayrılır. Sabit yıldız kürelerinin hareketi dögüseldir. Bu küreyi herhangi bir şey kuşatmaz.⁴¹⁰

Yahya İbn ‘Adi’ye göre, dış kürelerin hareketinin mekânsal olarak isimlendirilmesi, diğer mekânsal harekete benzetilmesi dolayısıyladır. Çünkü kendine eşit bütünün parçalarını değiştirmesidir.⁴¹¹

Diğer bir görüşe göre, sabit yıldızlar küresinin bir kısmının mekânı diğerinin mekânıdır. Bu mümkün değil en-Nahvi’ye göre. Çünkü mekânın mekândaki parçalar için bizzat mekân olmadığı açık. Mekândaki nesne hareket ettiğinde, gökcismin cüzleri parçalanmaz, kuzeydeki parça güneydeki parçaya dönüşmez.⁴¹²

İbn ‘Adi’ye göre mekân, bir aralık olduğu zaman, cisim de öyle olur. Biri diğerini neden sarar? Eğer cisim olmasaydı, mekân bölünürdü, bu durumda boşluk nasıl dolacak?

Aralık niceliklerdendir ve nicelik de töz değildir denilse, denilir ki, sayı kendi başına olmaz ve kategoriler olmaksızın töz de söz konusu olmaz. Aynı şekilde madde formsuz olmaz. Birinden çıkar diğerine bürünür. Bu durumda mekânsal aralık cisimsiz olmaz. Ancak, aşağı ve yukarı mekân aralık olduğunda söz konusu olmaz dediler. Çünkü mekân cismi arzulayan bir güçtür. Bunun örneği mekânın tanımında var olan *ihativa eden yer* in maddesi var. Çünkü yukarı ay küresinin yeri olsa da hava

⁴¹⁰ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 319.

⁴¹¹ *A.e.*, a.y.

⁴¹² *A.e.*, C.1, s. 320.

yukarı değildir. Eğer yukarı olmasaydı onun özel bir mekânı olmazdı. Ancak, bilinmelidir ki, yukarı iki türdür. Ateşin mekânı örneğinde olduğu gibi mutlak anlamda yukarı. Ateş küresinin mekânı örneğinde olduğu gibi görece anlamda yukarı.⁴¹³

Yahya en-Nahvi'ye göre, tabii cisimler, aşağı ve yukarıya doğru çekilirler. Bunun sebebi, cisimleri bu yönler çeken mekânlar değil, belki konulan düzen gereğidir. Tanrı, yeri ortaya koydu ve içindeki elementleri de düzenledi⁴¹⁴

Bu durumda İbn 'Adi, şöyle der: O halde Tanrının, suyu şimdiki konumuna göre değil de başka bir konuma göre de düzenlemesi olasıdır. Tabiat hareket ve sükûnun ilkesidir. Cisimlerin hareket ilkesi, mekânlara doğru olduğuna göre, işte bu, konulan düzendir. Ne zaman mekânında olmayan bir cisim görülse bu, tabiatından ayrı anlamına gelmez. Aristotelesçi felsefede, yüce varlıklar kendinden aşağı varlıklara göre, form sayılırlar. Aşağıdaki varlıklar da madde. Madde forma karşı, arzu duyar. Çirkinin güzele ve kadının erkeğe duyduğu arzu gibi. Bu arzu, varlık bulmaya yönelik bir arzudur. Varlık ise, onun yetkinliği olup yetkinliği de formudur. İşte ateş de ay küresinin maddesine bu sebeple arzu duyar. Ta ki biri etken, diğeri ise edilgen olsun. Etki ve edilgi ise, temasın dışında bir şey değildir.⁴¹⁵

Filozofumuz İbn 'Adi'ye göre, hareket eden cisimler ya döngüseldir ki, dış kürenin boşluğu bu cisimlerin mekânıdır. Ya da doğrusaldır ki, hepsi bir mekândadır. Çünkü doğrusal hareket eden cisimler, hareketleri ile kendilerine özel bir mekân ararlar. O mekân da sarılan yerdir. Zira her temas eden iki şey, zorla olmayıp

⁴¹³ Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 322.

⁴¹⁴ *A.e.*, a.y.

⁴¹⁵ *A.e.*, C.1, s. 323.

(dışarıdan/kasri) doğal (tabii) bir temas kurarlar. Aralarında ortak bir şey var. Örneğin hava, yere temas ettiğinde biri diğerinden bir şey istemeyip, ateş ile havanın arasında olduğu gibi ortak bir şeye de sahip değiller. Su, denizde yer ile ortak. Hava ile su, ıslak olmada ortak. Havanın sıcaklıkta ateşle ortaklığı suyun ortaklığından daha güçlüdür.

Böylece hava doğal olarak yukarıya çıkmak ister, suya doğru aşağıya inmek istemez. Ateşle teması söz konusu olduğunda varlığı tamamlanır. Her şey varlığına varmak ister. Ateş, ay küresine ortaklık eder. Bu, hızlı hareket etmeleri ve ateşleri (alev) sebebiyledir.⁴¹⁶

Aristoteles'in sınıflandırmasına göre cisim, ya bilfiil ya da bilkuvve bir mekânda olur. Bilfiil bulunduğu ceviz ağacı gibi kendine has bir mekânı olur. Ceviz ağacının parçaları birbirinden ayrıldığında her parçası da kendine has bir mekânda olur.⁴¹⁷

Yine Aristoteles'in sınıflandırmasına ve İbn 'Adi'nin de katıldığı görüşe göre, bir cisim bir mekânda ya bizzat ya da ilineksel olarak bulunur. Doğrusal hareketle devinen nesnelere ve büyüme bizzat iken, dış küreler, ruh ve nitelikler de ilineksel olarak bulunur. Dış küreler, onu saran bir şey olmadığı için bilfiil bir mekânda olmazlar. Doğrusal hareket etmedikleri için de bizzat bir mekânda değiller. Dış küreler bil kuvve olarak da bir mekânda olamazlar. Çünkü bilkuvve bir mekânda olan bir şeyin, bilfiile çıkması mümkündür. Oysa dış kürelerde bu, mümkün değildir.

⁴¹⁶Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 334.

⁴¹⁷*A.e.*, a.y.

Ancak, bir mekânda ilineksel olarak bulunabilirler. Çünkü, parçaları bir mekândadır.⁴¹⁸

Haraket ve mekân meseleleri, zaman meselesinin ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Biz de şimdi zaman meselesini ele alacağız.

IV.3. Zaman

İbn ‘Adi’ye göre zaman, öncesi ve sonrasına göre hareketin sayısıdır.⁴¹⁹ Bu tanım, aynı zamanda Aristoteles’in yaptığı tanımdır.⁴²⁰ İbn ‘Adi’ye göre zamanın hareketin sayısı olması, diğer bütün çeşitleri bir yana, sadece mekânsal hareketin sayısı olması anlamındadır. Hatta tüm mekânsal hareketleri değil, sadece bileşik olan mekânsal hareketlerin sayısıdır. Çünkü zaman, bileşikleri saydığından diğer tüm hareketleri de sayar.⁴²¹

İbn ‘Adi’ye göre zaman, hareketin sayısı olduğuna göre, çok ve az ile onların kısımları, zaman ile ayırt edilir. Çünkü sayının bir kısmı zamandır. Sayı, biri kendisiyle sayılan diğeri sayılan olduğuna göre, zaman sayılan olarak sayıdır. Bu, süjede (nefislerimizde) olduğu zaman böyledir. Zaman, bizim dışımızda tasavvur edildiğinde ise, sayılan değil sayı olur.⁴²²

İbn ‘Adi’ye göre oluş âleminde var olan tabii işlerin hepsi bir zamanı gerektirir. Bu zaman var mıdır, nedir ve hangisidir? Zaman ile ilgili tartışmalarda zamanın ân ve hareketle ile ilişkisi hayati önem arz etmektedir. Zaman hareketin

⁴¹⁸ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 335.

⁴¹⁹ Yahya b. Adi, “Makale Fi’l-Mevcudat”, s.273; Yahya İbn ‘Adi, *Şerhu’t-Tabia*, C.1, s. 424

⁴²⁰ Aristoteles, *Fizik*, 219b 35.

⁴²¹ Yahya İbn ‘Adi, *Şerhu’t-Tabia*, C.1, s. 424.

⁴²² *A.e.*, a.y.

sayısı olduğuna, önce ve sonra arasındaki ölçü an olduğuna göre; zaman ve an arasında nasıl bir ilişki vardır? Filozofumuz bu tartışmaya zamanın bir kısmının mazi, diğer kısmının ise gelecek olduğunu ve ikisinin de var olmadığını söyleyen Aristotelesçi bir kanıtla⁴²³ başlar. Ona göre an, zamanın bir parçası değildir. Çünkü ona göre bir şeyin parçası, o şeyi tayin ve takdir eder. An ise, zamanı takdir etmez. Çünkü zamanın bir ölçüsü vardır ama anın bir ölçüsü yoktur.⁴²⁴

İbn ‘Adi’ye göre an, zamanın sonudur. Zaman ise bir ölçüsü olup sonludur. Çünkü zamanda sonlu bir ölçü vardır. Mesela ‘bugün’, zaman için bir ölçüdür ve biz bunu tespit edebiliyoruz. An, zamanın sonu olduğuna ve zaman da bölünebildiğine göre, an, zaman değildir.⁴²⁵ Zamanın kendine has bir varlığı olduğu gibi anın da kendine has bir varlığı vardır.⁴²⁶ Ona göre zamanın anlardan meydana gelmesi, doğru değildir. Çünkü iki anın peşi sıra birbirini takip etmesi mümkün değildir. Bu durumda zaman dediğimiz şey, iki anın arasındadır.⁴²⁷ Nokta, çizgiyi ikiye ayırıp bir tarafını son diğer tarafını başlangıç yaptığına göre, zaman, bilfiil bölünür. Ancak, an, bölünme kabul etmez. Bölünmeyen şey, bölünen başka bir şeyin parçası olamaz. Böyle olduğu gibi, zaman, hareketin de bir parçası değildir.⁴²⁸

Zaman-hareket münasebetinde İbn ‘Adi de Aristoteles gibi⁴²⁹ zamanın evrenin hareketi olduğunu söyleyen Platon’u ve zamanın evrenin (kürre/gök

⁴²³ Aristoteles, *Fizik*, 217b 33-34.

⁴²⁴ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 408.

⁴²⁵ *A.e.*, C.1, s. 410.

⁴²⁶ *A.e.*, C.1, s. 435.

⁴²⁷ *A.e.*, C.1, s. 425.

⁴²⁸ *A.e.*, C.1, s. 437.

⁴²⁹ Aristoteles, *Fizik*, 218a 33-218b.

çemberi) kendisi olduğunu iddia eden Physagor'u eleştirir. Ona göre, evrenin hareketi dögüsel olduğundan, dögüsel olanın parçası dögüsel değildir. Devir, dairenin başladığı yere dönmesidir. Zamanın parçası ise zamandır. Devir ise, zaman değildir. Ona göre zaman, gök çemberinin kendisi de olamaz. Çünkü zamanın mazi ve gelecek kısımları varken, gökçemberinin varlığı parçalarının varlığına bağlı değildir. Oysa zamanın varlığı parçalarının varlığına bağlıdır. Gökçemberinin varlığı bütünü ile olan bir varlıktır. Kaldı ki, zamanın parçası zaman iken, gökçemberinin parçası gökçemberi değildir. O halde zaman, gökçemberinin kendisi de değildir.⁴³⁰

İbn 'Adi'ye göre zaman, mutlak anlamda hareket de değildir. Çünkü hareket, hareket edene ve hareket edenin olduğu mekâna hastır. Zaman ise, küllün zamanıdır. Yine hareket, ya hızlı ya da yavaş olabiliyorken, zaman, hızlı olan şeyin tanımından alınmıştır. O halde zaman, hareket olmadığı gibi hareketin dışında da değildir. Çünkü zamanı düşündüğümüzde, hareketten bağımsız düşünemeyiz.⁴³¹

Ancak, Aristoteles'in zamanın zamanla ne nicelik ne de nitelik açısından tanımlanabileceğine⁴³² dair düşüncelerini İbn 'Adi, paylaşmaz. Ona göre zamanı uzun olan için "uzun hareket", ama zamanı kısa olan için "kısa hareket" tanımını yaparız. Aynı şekilde zamanı kısa olana hızlı, zamanca çok olana da 'yavaş' deriz. Dolayısıyla zaman, zamanla hem nicelik hem de nitelik bakımından tanımlanabilir.⁴³³

İbn Adi'nin zaman meselesi ile ilgili olarak ele aldığı diğer iki kavram da 'dehr' ve 'sermed' kavramlarıdır. Ona göre dehr, sınırlanamayan ve sayılamayan bir

⁴³⁰ Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 416.

⁴³¹ *A.e.*, C.1, ss. 416-17.

⁴³² Aristoteles, *Fizik*, 218b 18-19.

⁴³³ Yahya İbn 'Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 417.

müddettir. Sonu olmadığı için sınırlı değil iken, zamanla arasındaki farka nispetle sayılamayandır. Çünkü zaman, önce ve sonra olmakla hareketin sayısıdır.⁴³⁴ İbn ‘Adi, zamanla kuşatılmayan ezeli varlıklar için de sermed kavramını kullanmaktadır.⁴³⁵ Böylelikle biri zaman içinde mütalaa edilen, biri de zamandan ayrı olmasına rağmen zamandan ayrı olarak görülmeyen ve diğeri de tamamen zamandan aşkın olan üç kavram ortaya çıkmış bulunuyor.⁴³⁶ Örneğin sebepli ve sebep arasında zaman farkı yoktur düşüncesinin Yahya İbn ‘Adi’de karşılığı, dehr anlamındadır.⁴³⁷

Zaman ile ilgili olarak bu temel meseleleri ortaya koyduktan sonra araştırmamız açısından en önemli gördüğümüz konuya gelmiş bulunmaktayız: Hareketin sayısı bakımından oluş ve bozuluşa tabi varlıkların değişimi bir zamanda gerçekleştiğine göre, oluş ve bozuluşa tabi olmayan ezeli varlıkların zamanla ilgisi nasıldır? Zaman, kendi başına bir zat olarak ezeli midir? Bilindiği gibi Aristoteles, zaman içinde olan bir şeyin zaman tarafından kuşatıldığını ancak ezeli varlıkların zaman içinde olmadıklarını, zaman tarafından kuşatılmadığını ve zamanla ölçülmediklerini söyler. Dolayısıyla zaman içinde olmadıkları için ezeli varlıklar, zamanın tabiatı gereği herhangi bir bozuluşa da uğramazlar.⁴³⁸

⁴³⁴ Yahya b. Adi, “Makale Fi’l-Mevcudat”, s.271.

⁴³⁵ Yahya İbn ‘Adi, *Şerhu’t-Tabia*, C.1, s. 453.

⁴³⁶ Dehr ve zaman arasındaki ayırımın aynısını İbn ‘Adi’den sonra yaşamış İslâm filozofu İbn Sina’da da görmekteyiz. Bkz. İbn Sina, *er-Risale Fi’l-Hudud*, “Dehr” ve “Zaman” mad. s.92; Ayrıca bkz: H.Ömer Özden, *İbn-i Sinâ-Descartes (Metafizik Bir Karşılaştırma)*, Dergah Yay., İst., 1996, s.94.

⁴³⁷ Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, s.154.

⁴³⁸ Aristoteles, *Fizik*, 221b 3-6.

Yahya İbn ‘Adi’ye göre de ezeli varlıklar, bir vetire üzere olduğundan ve zamanda olan bir şeyin önce ve sonra ile ölçülebilmesi sebebiyle, ezeli varlıklar için bir zamandan bahsedilemez. Zaman hareketin sayısı olduğuna ve bozulmanın sebebi de hareket olduğuna göre, bozulma, zamana da aittir. Dolayısıyla bozulma uğramayan ezeli varlıkların zamanda olması ve zamanca kuşatılması, olanaklı değildir.⁴³⁹

Bir başka yaklaşımla İbn ‘Adi, mümkün olmayan her varlığın bir zaman içinde mütalaa edilemeyeceğini söyler. Ona göre bu varlıklar sermedi varlıklar olup zaman ile tanımlanamazlar.⁴⁴⁰

Bu bölümde ele alacağımız bir mesele kaldı. O da zamanın ezeliği meselesidir. Filozofumuz, Aristoteles’in “*zamanın başlangıcı yoktur, eğer bir başlangıcı olursa, bir zamanda meydana gelmiş olur ki, meydana gelmiş her şey, bir zamana bağlıdır*”⁴⁴¹ şeklinde açıklanan görüşüne katılmaz. Çünkü İbn ‘Adi’ye göre, zamanda meydana gelmiş olmayan birçok şey vardır. Duyu, nokta, form bir zamanda meydana gelmiş değildir.⁴⁴² Bunun yanında Aristoteles’e göre zaman, harekete bağlı olduğu ve hareket de ezeli olduğu için zaman da ezelidir.⁴⁴³ Yahya İbn ‘Adi, Aristoteles’in bu düşüncesine de katılmaz. Çünkü ona göre hareket, ezeli değildir. Zaman da meydana gelmiş yani yaratılmıştır.⁴⁴⁴ Zaman ve ‘bugün’ gibi parçaları,

⁴³⁹ Yahya İbn ‘Adi, *Şerhu’t-Tabia*, C.1, s. 453.

⁴⁴⁰ *A.e.*, C.1, s. 460.

⁴⁴¹ Aristoteles, *Fizik*, 206a 10; Yahya İbn ‘Adi, *Şerhu’t-Tabia*, C.1, 256.

⁴⁴² Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.1, s. 256.

⁴⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, 1067a 35.

⁴⁴⁴ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.e.*, C.2, s. 816.

meydana getirilmiş olmazsa, örneğin insan da meydana getirilmiş olmaz. Oysa insanın meydana getirilmiş olması ve günün de günler olması zorunludur.⁴⁴⁵

İbn ‘Adi’ye göre ezeli olmayan yaratma nasıl meydana gelmiştir? Yaratmanın unsurları nelerdir? İbn ‘Adi, yaratma meselesinde de teolog kişiliğinden çok filozof kişiliğini ön plana çıkarmış mıdır? Zaman, hareket ve mekân görüşleri, yaratma meselesinde nasıl bir karşılık bulmuştur?

IV.4. Yaratma Meselesi

Filozofumuzun yoktan yaratma düşüncesinin bir savunucusu olduğunu ifade ederek tartışmaya başlamak yerinde olur kanısındayım. Onun bu tartışmada gösterdiği kanıtların analizine girmeden önce yoktan yaratma düşüncesinin Antik Yunan felsefesinde ve özellikle Aristoteles’te olmadığını altını çizmek gerekir. Aristoteles’te mutlak anlamda var olmayandan hiçbir şey meydana gelmez⁴⁴⁶ ve madde, mutlak anlamda değil ilineksel olarak yokluktur.⁴⁴⁷ Ancak, Hristiyan düşüncesinde yoktan yaratma düşüncesi Kutsal Kitab’ın metinlerine de dayandırılarak savunulmuştur.⁴⁴⁸

İslâm dininin kutsal metinlerinde ise açıkça yoktan yaratma meselesinden bahsedilmez. Hüseyin Atay’a göre, Kuran’da kullanılan ‘halk’ terimi yoktan yaratmak anlamından çok, ölçmek ve biçmek anlamında kullanılmıştır.⁴⁴⁹ Peki,

⁴⁴⁵ A.e., C.1, s. 257.

⁴⁴⁶ Aristoteles, *Fizik*, 191b 13-14.

⁴⁴⁷ A.e., 192a 4.

⁴⁴⁸ Bu metinlerden biri şudur: “Önce söz vardı, söz Tanrı ile beraberdi ve söz Tanrı idi”. Yuhanna İncili, 1/1.

⁴⁴⁹ Hüseyin Atay, *Fârâbi Ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s.190.

İslâm düşüncesinde özellikle Gazali ve kelamcılar tarafından savunulan yoktan yaratma düşüncesinin kökeni nedir? Bunun diğer dinlerin (Yahudilik ve Hristiyanlık) klasik görüşleri olduğu gibi, İslâm dininin de görüşü olarak kabul edilmesinin sebebi ne olabilir?

Wolfson, dini meseleler hakkında ilk felsefi spekülasyonların Süryaniler tarafından İslâm'a sokulduğunun altını çizer. Daha önce bahsettiğimiz Yahya ed-Dımaşki ile başlayan Müslüman-Hristiyan diyalogu geleneğinin bir sonucu olarak Müslümanların da yoktan yaratma düşüncesini benimsedikleri ve bu kaygı ile tercüme eserlerde 'ma'dum' ifadesinin 'lâ şey' olarak tercüme edildiği kabul edilebilir.⁴⁵⁰ Eğer bu şekilde okunacaksa –ki tarafımızca da makul kabul edilmektedir- Yahya İbn 'Adi'nin bu geleneğin bir parçası olması hasebiyle Aristoteles'e bağlılığına rağmen yoktan yaratmayı kabul etmesi bizce şaşırtıcı gelmemektedir.

Filozofumuza göre, yaratma meselesi ile ilgili olarak yapılagelen tartışmada kullanılan terimler yanlış kullanıldığından ve yanlış bölünmelere gidildiğinden yanlış sonuçlara ulaşılmıştır. Ona göre öncelikle 'fiil', 'halk', 'icad' ve 'ibda'' gibi kavramları doğru bir biçimde ortaya koymak gerekmektedir.

İbn 'Adi, fiil ve icad terimlerinin aynı olduğu kanaatini taşır. Ona göre, bir şeyi var etmeyen ve bir şeyin sonradan olması için sebep olmayan şeye fiil terimi kullanılamaz. Bu noktada fiil kavramının icad kavramıyla aynı manaya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁵⁰ H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.277.

İbn ‘Adi’nin görüşüne göre, halk (yaratma) kavramı da icad kavramı anlamında kullanılır. Bu durumda fiil anlamına da geldiği açıktır. Böylelikle halk ve icad terimleri eşanlamlıdır.⁴⁵¹

Ancak, özel anlamda halk, maddesi formuna önceli olmaksızın aynı anda var olduğu zaman, bir madde ve formdan bileşik töz meydana getirme anlamında kullanılır. Gök, buna örnek olarak verilebilir. Tanrı; göğü, maddesi ve formu ile birlikte yaratmıştır. Bu sebeple gök, meful (fiil haline getirilmiş) ve mahlûk (yaratılmış) olarak adlandırılır. Meful olması, meydana getirilmiş olması, mahlûk olması da, maddesi formuna önceli olmaması anlamındadır. Mahlûk terimi, bazı kullanımlarda daha yaygındır. Ancak, maddesi formuna önceli varlıklarda meful ve mahlûk terimlerinin ikisi kullanılsa da fiil terimi, daha yerindedir. Buna da örnek olarak ev verilebilir. Taşın varlığı evin formundan öncedir. Burada fiil ve halk arasında bir fark vardır. Bu farklılık maddesi açısındanadır. Maddesi olmayan varlık için fiil ve halk arasında fark yoktur. Arazların maddesi olmadığına göre, arazlar için fiil ve halk arasında bir fark olduğu da söylenemez. Faillerin fiilleri de araz olduğuna göre, onlar için fiil ve halk arasında bir fark da yoktur.⁴⁵²

İbn ‘Adi’ye göre özel anlamında yaratıcı (Halik) ismi, sadece Tanrı için söz konusu edilebilir. Ona göre burada söz konusu edilen halk terimi, madde olmaksızın yoktan var etmek anlamına gelen *İbda*’ terimiyle eşanlamlıdır.⁴⁵³ İbn ‘Adi’nin

⁴⁵¹ Yahya İbn ‘Adî, “Kitabu Nakzi’l-Huceci’l-Kailine bi-Enne’l-Ef’ale Halkullah ve İktisab li’l-İbad”, s. 304.

⁴⁵² *A.m.*, s.305.

⁴⁵³ Yahya İbn ‘Adî, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s. 221; İslâm filozofu İbn Sina’da ise halk terimi kuvve halinde bulunan bir şeyi fiile çıkarma anlamına gelip yoktan yaratma anlamına gelmemektedir. Mutlak anlamda olmayan (leys) bir şeye aracısız varlık verme başka bir ifade ile benzersiz var kılma

yaratma meselesinde kullandığı İbda' teriminden de anlaşılacağı gibi, filozofumuz metafizik düşüncelerini temellendirirken İslâmi terminolojiyi kullanmaktadır. Bu tespitimiz de daha önce ifade ettiğimiz gibi İslâm felsefesinin açılımcı karakterini göstermektedir.

İbn 'Adi'ye göre 'Halik' ismi, ilah isminden daha özel bir anlama sahiptir. Mesela ilah ismi, Mesih için de kullanılırken Halik ismi, sadece el-Bari için kullanılır. Aynı şekilde insanın eliyle, aletlerle vücuda getirdiği şeyin yaratıcısı olması söz konusu olamaz.⁴⁵⁴ Demek ki, filozofumuza göre, özel (gerçek) anlamda yaratma yoktan yaratma olup, onunla ilgili olan terimler yoktan var etme anlamına geldiğinden, sadece Tanrı için kullanılabilir. Yoktan yaratmada kullanılan terimlerden biri 'adem' iken İbn 'Adi'nin kullandığı bir diğer terim de 'la mevcut' terimidir. Ona göre bir anlamı görelî olup veya sözde olmayan yani yalan dediğimiz şey iken, la mevcut'un mutlak anlamı, zatında, düşüncede ve sözde hiçbir yönden varlığı olmayan şeydir.⁴⁵⁵ La mevcut'un bu ikinci anlamı, görüldüğü gibi mutlak yokluğu ifade etmektedir. İşte bu ikinci anlamıyla filozofumuz İbn 'Adi'ye göre, âlem yoktan yaratılmıştır ve bu anlamıyla hâdistir. Kadim olan, sadece Tanrı'dır. O'nun varlığı tüm varlıktan önce gelir.⁴⁵⁶

Acaba Tanrı'nın âlemi var etmesi ne tür bir var etmedir? Âlem onun bir fiili olduğuna göre, bu fiil nasıl bir fiildir? Ona göre varlığa gelme iki anlamdadır: birincisi, bir sebebi olması ile varlığa gelme, diğeri de bir zamanda meydana gelerek

İbdâ' olarak tanımlanmıştır. Demek ki İslâm filozofunda İbdâ' terimi, halk teriminden daha geneldir.

Bkz: İbn Sina, *er-Risale Fi'l-Hudud*, "İbda" ve Halk" mad., s.101.

⁴⁵⁴ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, s.221.

⁴⁵⁵ Yahya İbn 'Adi, "Tealiku İdetin Fi Meanin Kesira", 188; *Şerhu't-Tabia*, C.2, s. 506.

⁴⁵⁶ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, s.107.

zamansal bir varlığa sahip olması biçiminde varlığa gelmedir. Tanrı, birinci anlamda feleklerin-âlemin var edicisi olup âlem bu şekilde var olmuştur.⁴⁵⁷ Yani filozofumuza göre, daha önce de değindiğimiz gibi, Tanrı-âlem arasında bir zaman aralığından bahsetmek mümkün değildir. Onun âlem ile ilişkisi, sebep olma ve zat bakımından önceli olma ile açıklanmıştır.

Ona göre Tanrı'nın fiili, marangozun kapı yapımında kullandığı tahtadaki fiili veya mühendisin ev yapımında kullandığı taş ve çamurdaki fiili yahut ateşin sıcaklık fiilini var etmesi gibi değildir. Çünkü bu örneklerde görülen fiil bir maddede gerçekleşmektedir. Oysa Tanrı, heyula olarak bilinen maddeyi bir başka maddeden yaratmış değildir.⁴⁵⁸ Yani ona göre âlemin menşei olarak kabul edilen heyula, yoktan var edilmiştir.

Filozofumuzun bu tartışmadaki kaygılarını onun âlemi aşkın (ulvi) ve içkin (süfli) ya da akli ve hissi olmak üzere ikiye ayırdığı anlayışında da⁴⁵⁹ bulmak mümkündür. Kannatimce onun Tanrı ile âlem arasında zaman ayrılığından bahsetmemesi ayüstü âleme ait bir saptama iken, yaratılmış ve bir zamanda meydana gelmiş diye bahsettiği düşüncesi de ayaltı içkin âleme ait bir saptama olsa gerektir.

Şüphesiz yaratma meselesi kudret ve irade ile de ilgili bir meseledir. Söz konusu edilen yaratma, yoktan yaratma olunca daha büyük bir gücün varlığı kaçınılmazdır. İbn 'Adi'ye göre âlem, Tanrı'nın bir fiili olduğuna göre, Tanrı da fail olmaktadır. Bir şeyin faili, iki biçimde fail olur: Birincisi, ya onun doğal failidir, mesela güneşin ışık olayına sebep olması ya da bir lambanın odayı aydınlatması gibi.

⁴⁵⁷ Yahya İbn 'Adi, "Kitab Ecvibe Bişr el-Yahudi An Mesailihi", s. 332.

⁴⁵⁸ Yahya İbn 'Adi, *Radd Ala'n-Nastoriyya*, s.198.

⁴⁵⁹ Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, s.156.

Bu durumda fiil, failden önce olamaz. Bu tür faile mütekaddim denmez. Ancak, nesnesine yakın fail denir. Tanrı ise, yarattıklarından önceliği olan bir varlıktır. Ona bu anlamıyla fail demek olanaklı değildir. İkincisi, onun fiilinin onun kudretinden var olması ile ilgilidir. Bir binayı yapıp yapmamaya kudretli olan usta gibi. Dolayısıyla, Tanrı için bu kudrete sahip olma anlamında fail denilebilir.⁴⁶⁰

Tanrı'nın yaratmasında hür olması da yoktan yaratma meselesinin gerektirdiği zorunlu bir haldir. Hüseyin Atay'ın da ifade ettiği gibi yoktan yaratmayı kabul edenler yaratmayı kudret ve irade ile açıklayarak sorunu kolayca çözüyorlar.⁴⁶¹ Yahya İbn 'Adi'ye göre de yoktan yaratmada bir *kasır* (dışarıdan müdahale/zorlama) yoktur. Ona göre varlığın sebebi zati değil, aksine âlem, özgür bir iradenin neticesidir.⁴⁶² Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, Tanrı dileyseydi âlem olmazdı. Yukarıda kullanılan örneğe göre usta dilerse binayı yapmaz. Binayı yapmayan usta, ustalığından bir şey kaybetmez. O, önceden olduğu gibi yine ustadır. Bir diğer sonuç da, Tanrı kadim olduğuna ve âlemi özgür iradesi ile yoktan var ettiğine göre, diğer bütün varlıklar; yapılmış, yaratılmış ve meydana getirilmiştir. Böylelikle kabul edilmelidir ki, Tanrı'nın zatından daha üstün bir güç de bulunmamaktadır.

İbn 'Adi'ye göre yaratılanlar, yoktan var edilmiş olup onları var eden Tanrı, onlar olmadan önce de vardı. Çünkü 'yaratılanlar' sözcüğü ile kastedilen her şey birden çoktur. Cinsler, türler, külliler gibi genel durumlar böyledir.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Yahya b. İbn 'Adi, "Makale Fi'l-Mevcudat", s. 267; "Cevab an Meseleti Seele anha Muhalifu'n-Nasara Fi Nakdihim Evsafihum el-Mesih min Ciheti't-Teennus", 90-1.

⁴⁶¹ Hüseyin Atay, *Fârâbi Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.199.

⁴⁶² Yahya İbn 'Adi, "Makale Fi't-Tevhid", s. 401.

⁴⁶³ *A.m.*, s. 400.

Açıktır ki, tümeller ve genel durumlar, varoluşlarında fertlerine ihtiyaç duyarlar. Çünkü bizzat var olan şeyler, fertlerdir. Sokrates, Zeyd, bu at, bu öküz, bu karga, bu ağaç gibi. Bu varlıkların hepsi, yoktan var edilmiştir. Bunun için bir kanıt ihtiyaç da yoktur. Varolmak için fertlere ihtiyaç duyan külliler de, yokken sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla yaratılan/mahlûkat sözcüğü ile kastettiğimiz her şey yoktan var edilmiştir.⁴⁶⁴

Durum böyle olunca, mahlûkatın varlığının sebebi, zati değildir. Aksine varlığının sebebi, iradidir. Onun seçme özgürlüğü ile meydana gelen her şey, dışarıdan bir sebep ile değil onun seçme özgürlüğü ile olmaktadır. Yani İbn ‘Adi, İlk Sebebin fiilini zorla dışarıdan bir müdahale ile (kasr) yapması saçma olur demektedir.⁴⁶⁵ Burada ifade etmeliyiz ki, yaratma meselesini Tanrı’nın ilmi ile açıklamak tabii zorunluluk anlamını dışlar. Çünkü dışarıdan bir müdahale ile değil, Tanrı’nın kadim ilminin bir gereği olarak âlem varedilmiştir. Bu, mantıken bir çelişki doğurmaz.

İbn ‘Adi, âlemin sonradan yaratıldığını, bununla birlikte Tanrı’nın âlemi yaratmasıyla yaratıcı niteliğini kazandığını söyler. Bunu tıpkı sıfat-mevsuf ilişkisinde olan uyumluluk gibi anlamış ve Tanrı’nın, âlemi bilfiil yaratmadan önce, yaratıcı olmadığını iddia etmiştir.⁴⁶⁶

Hemen ifade edelim ki, filozofumuza göre, burada Tanrı’nın zatında bir değişim söz konusu değildir.⁴⁶⁷ O, fail olarak fiilini gerçekleştirdiğinde, ne zatında bir değişme olur ne de ezeliğini geçersiz kılacak bir durum ortaya çıkar. Bu

⁴⁶⁴ Yahya İbn ‘Adi, *a.g.m.*, s.400

⁴⁶⁵ *A.m.*, s. 401.

⁴⁶⁶ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.31 ve 204.

⁴⁶⁷ *A.e.*, s. 32.

konudaki tartışmaların bu ekseninde döndüğü malumdur. İslâm filozofları da fiilin failde bir değişme meydana getireceği ve ezeli olanın değişmeyi kabul etmeyeceği prensibinden yola çıkarak irade meselesine kuşkuyla bakmışlardır.⁴⁶⁸ Ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi yaratma meselesinin Tanrı'nın kadim bilgisi ile açıklanması durumunda bu sorun aşılabilmektedir. Çünkü fiil ve ilim aynı şey olursa failde bir değişim sözkonusu olmaz.

Burada şu soru sorulabilir: Tanrı, isteseydi yaratmazdı ve bu onun Tanrılığında bir şey kaybettirmezdi. Acaba Tanrı'nın İsa'da teennüsü olmasaydı, Tanrı yine Tanrılığında bir şey kaybeder miydi?

İbn 'Adi'nin yaratma ve âlemin ezeliyeti ile ilgili olarak düşüncelerini analiz etmek onun metafizik düşüncelerinin sistematizasyonu daha açık görmemizi sağlayacaktır.

1. Her şeyden önce yaratma meselesinin Tanrı'nın cömertliğine bağlı olarak açıklanması ve cömertliğe yüklenen ontolojik anlam, bize südür nazariyesinin bir ilkesi olan taşmanın (feyiz) taşıdığı bir vetireyi anımsatıyor. İslâm filozofları, südür olayının taşıdığı zorunluluk halini sevgi, aşk ve inayet gibi ontolojik anlamlara büründürdükleri kavramlar yoluyla yumuşatma yolunu seçmişlerdir. Oysa yoktan yaratma, İbn 'Adi'nin de ifade ettiği gibi dışarıdan bir etki söz konusu olmaksızın hür bir iradenin neticesi olduğu için, böyle bir yumuşatma yoluna ihtiyaç olmadığını düşünüyoruz. Öte yandan tabii zorunluluk hali, Tanrı'yı iradeden yoksun bırakma anlamında değil ancak Tanrı'nın kadim bilgisinden kaynaklanan bir zorunluluk ile açıklanmalıdır.

⁴⁶⁸ Daha geniş bilgi için bkz: Hüseyin Atay, *Fârâbi Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.206.

2. İbn ‘Adi’nin yaratma meselesinde kullandığı fail-fiil ilişkisinde failde herhangi bir değişimin olmadığını söylemesi, açıklığa kavuşturulması gereken başka bir konudur. Failden bir fiilin meydana gelmesi durumu, kuşkusuz onu meydana getiren failin değişmesini zorunlu kılar. Failde şu üç türlü değişimden biri olur. Ya tabii bir değişim olmuştur ki, bu durumda, failin tabiatının değişmesi, onun özünde bir değişime yol açacağı için ezeli varlık olmasını engeller. Ya da değişim, failin özünde değil de niteliklerinde meydana gelmiştir, bu durumda bir araz ortaya çıkmıştır ve failin eski hali değişmiştir ki, bu da, ezeliliğe aykırıdır. Yahut meydana gelen fiil, iradenin eseri olarak meydana gelmiştir ki, bu durumda, İslâm filozoflarının sıkça sorduğu soruları İbn ‘Adi’ye yöneltmek gerekir. Bu durumda irade edilen şey, ya yaratmanın kendisidir ya da yaratmadan sonra meydana gelen bir amaç ve yarardır. Şayet aynı ise neden daha önce var olmamıştır? Bu anın seçilmesinin sebebi nedir?⁴⁶⁹ Ancak, bu soruların felsefi açıklama ve izahatlarını İbn ‘Adi’de bulamıyoruz.

3. Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn ‘Adi, Tanrı’nın âleme önceliğinin zat, mertebe ve onur bakımından olduğunu söylemişti. Ona göre Tanrı ile âlem arasında bir zaman aralığından bahsetmek, olanaksızdır. Onun bu görüşü, yoktan yaratma düşüncesiyle bağdaşmaz. Zaman aralığını yok sayan düşüncenin, âlemin kıdemini savunan Aristoteles sisteminde ve İslâm filozoflarının südür nazariyesinde anlaşılabilir bir tarafı kuşkusuz vardır. Ama yoktan yaratma düşüncesinin savunucusu bir düşünür olarak Yahya İbn ‘Adi’nin bu düşüncesinin yaratma ile ilgili açık çelişki taşıdığı bellidir. Hem kaldı ki, zaman meselesinde gördüğümüz gibi

⁴⁶⁹ İrade ile ilgili İslâm filozoflarının sorduğu bu sorular için bkz: İbn Sina, eş-Şifa-el-İlahiyat-, C.2, s.378; Hüseyin Atay, *Fârâbi Ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s.205.

hareket ve zamanın ezeliğine katılmayan İbn ‘Adi’nin, Tanrı ile âlem arasında bir aralık görmemesinin neticesi olarak, zaman ile beraber olan bir Tanrı’nın da ezeli olamayacağı ya da Tanrı ile beraber olan zamanın da hadis olamayacağını hesaplamamış görünmektedir.

4. Hareket ve sonsuzluk meselesinde gördüğümüz gibi, filozofumuz özünde zamansal bir başlangıcı olan her şeyin maddi ve formel bir başlangıcının olması gerektiğinin altını çizer. Dolayısıyla maddi ve formel bir başlangıcı olmayanın zamansal bir başlangıcı da yoktur. Ancak, İbn ‘Adi’ye göre meydana getirme bir zamanda olmaksızın da mümkündür. Buna gökcisimlerini örnek olarak verir. Bu durumda gök cisimleri ezeli olmaktadır.⁴⁷⁰ İbn ‘Adi’nin bu düşüncesi yoktan yaratma düşüncesi ile çelişmektedir. Burada onun temel kaygısının Aristoteles’ten kopmamak olduğu anlaşılıyor. Ama bu çelişkili düşünce onun sisteminde kapanmaz gedikler açıyor. Hem yoktan yaratmayı savunup hem Tanrı’nın dışında yaratılmayan başka varlıklar kabul etmenin tutarsızlığı açıktır.

Bütün bu açmazların kanaatimce iki sebebi vardır:

Birincisi, İbn ‘Adi’nin teslis ve enkarnasyon meselelerinde olduğu gibi âlemin yaratılması meselesinde de fideizme (imancılık) kaymasıdır. Nitekim İbn ‘Adi, tanrısal yaratmanın mahiyetinin akıl, duyu ve kıyasla bilinemeyeceğini ama Tanrı’nın yaratılanları yarattığının da inkâr edilemeyeceğini söyler.⁴⁷¹

İkincisi, İbn ‘Adi’nin metafizik düşünceleri olgunlaşmamış ve dolayısıyla bir bütüncül sistem içinde harmanlanmamış görünüyor. Onun tartıştığı meselelerde alabildiğine mantık kurallarını zorlaması ama diğer taraftan içinden çıkılmayacak

⁴⁷⁰ Yahya İbn ‘Adi, *Şerhu’t-Tabia*, C.1, s. 215.

⁴⁷¹ Yahya İbn ‘Adi, *Radd Ala’n-Nastoriyya*, s.198.

gibi görünen meselelerde fidesit tavır takınması, İbn 'Adi'nin düşüncelerini eleştiriye açık hale getirmekte ve onun kurmak istediği metafiziğinin sorgulanır olmasını gerektirmektedir.

V. SONUÇ

Yahya İbn ‘Adi’nin metafizik görüşleri, onun varlık nazariyesi, Tanrı’nın zati ve nitelikleri, teslis ve enkarnasyon ile Tanrı-âlem münasebeti ve yaratma konuları etrafında düğümlenmektedir. İbn ‘Adi’nin görüşlerinde Aristoteles’in yanı sıra, Yeni-Plâtoncu Süryani şarihler, İslâm filozofları ve Tikrit merkezli Yakubi düşüncesinin hepsinin payı inkâr edilemez. Ancak, bir filozofun genel karakteri onun düşüncesindeki baskın unsurlara göre değerlendirilmesi gereken bir konudur. Bu durumda Yahya İbn Adi’nin Aristotelesçi olduğu açıktır. Onun felsefi ve teolojik eserlerinin hemen hemen her cümlesini bir Aristotelesçi nosyona bağlayabiliriz.

Filozofumuzun epistemolojik malzeme olarak Aristoteles düşüncesini kullanmakla beraber bu düşüncenin bazen dışına çıkması sonucu Aristoteles’teki sistemin aynısını kavramadığı görülmüştür. Özellikle Tanrı’nın zati ve yaratma meselesinde onu bir Hristiyan teolog olarak görmemiz bunun kanıtıdır.

Farabi Okulu’nun mensubu olmakla bu okulun taşıdığı temel kaygı olan felsefe ve din uzlaştırmasını, İbn Adi’de de görüyoruz. Onun bütün çabası Aristoteles düşüncesi ile Hristiyanlık dininin birbiri ile çelişmediğini ortaya koymak yönünde olmuştur.

İbn ‘Adi’nin bu çalışmamız boyunca gördüğümüz bir başka özelliği de apolojetik geleneğin güçlü bir taraftarı olduğudur. Eserlerinin çoğunun reddiyeler şeklinde yazılması, bu iddiamızı güçlendirmektedir. O, hem İslâm düşüncesine hem de Hristiyan düşüncesinin heretik unsurlarına karşı çoğu zaman burhani delillerden ayrılıp cedeli kanıtlamalara sarılmıştır. Bu durum, onun felsefi kişiliğinden çok mantıkçı ve kelamcı kişiliğini öne çıkarmaktadır.

İbn ‘Adi, ele aldığımız ilk konu olan varlık görüşünden son konu olan yaratmaya kadar sansüalist tavrı ile de dikkatimizi çekmiştir. Orta Çağ düşüncesinde Aristoteles’i temsil etmenin gereklerinden biri olarak onun sansüalizminin, Hristiyan metafiziğini sağlam temellere oturtma ve ona felsefi ve mantıksal bir çehre kazandırma iradesinin bir beyanı olarak okunması gerektiğini düşünüyorum. Bu sebeple Tanrı hakkında kafasının net olmamasının sebebi, Hristiyan metafiziğinin fizik âleminden ayrı tamamen idealist zemine oturtulmuş Plâtoncu-Hristiyan Tanrı anlayışı ile metafiziği duyulardan ayrı telakki etmeyen ve gerçekliği fertlere veren sansüalist Aristotelesçi Tanrı anlayışının arasındaki derin ayrılıktır.

İbn ‘Adi’nin bu çalışmanın sonunda vardığımız en ilgi çekici tarafının da onun fideist bir düşünür olduğu gerçeğidir. Onca mantık kurallarına (bazen bu kuralları zorlamasına) ve değişik ispatlama yöntemlerine rağmen üçlü Tanrı düşüncesinin, Tanrı’nın insanlaşması inancının ve yaratma meselesinin aslında akılla algılanabilecek konular olmadığını ifade etmesi, Hristiyanlığın kendi içindeki metafizik sorunları yansıtmaktadır. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, İbn ‘Adi’nin metafizik görüşlerindeki problemler Hristiyanlığın metafizik problemleri ile örtüşmektedir. Bu durum, filozofumuzun metafizik düşüncelerinin “ürkek karakterini” yansıtmaktadır ve metafiziğini sistematik olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Kuşkusuz filozofumuz, hakkındaki olumsuz kanaatleri haklı çıkaracak düşüncelere sahiptir. Ancak, şu gerçeği de vurgulamadan geçmemek gerekir: Hristiyanlık düşüncesinin temel meseleleri, metafizik açmazları ve felsefi tutarsızlıklarına rağmen Yahya İbn ‘Adi gibi bir filozofun elinde daha güçlü bir hal almıştır. Öyle ki, İslâm felsefesinin çağındaki bütün görkemi ve baskın karakterine rağmen İbn ‘Adi, İslâm filozofları ile tartışmış, onlara reddiyeler yazmış ve kendi

döneminde taşıdığı görüşlerin tartışılmasını doğuracak bir gündem yaratmıştır. Bu durum, onun düşüncelerinin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Son olarak ifade etmeliyiz ki, İslâm felsefesi, İslâm toplumunun tüm unsurlarını kucaklayan ve onları içine alıp eriten bir felsefedir. İbn ‘Adi gibi Hristiyan kökenli filozofların yanı sıra Sabii, Zerdüşst ve Yahudi bir çok düşünür ve filozof İslâm felsefesinin ekümenik karakteri altında bir araya gelmiş ve böylece İslâm felsefesi, büyük bir entelektüel tartışma zemini işlevi görmüştür. Bu açıklamalar ışığında araştırdığımız filozofun da, İslâm coğrafyası ve kültüründe yetişmiş bir filozof olarak, İslâm felsefesi içinde mütalaa edilmesi gereklidir.

Yahya İbn ‘Adi’nin felsefi görüşlerinin daha iyi anlaşılması için bu çalışmanın yeterli olduğunu iddia etmiyoruz. Onun görüşlerinin tam ve bütüncül bir sisteme oturtulabilmesi için mantık görüşlerinin ve epistemolojisinin ayrıca kelamcı kişiliğinin de çalışılması gerektiğini düşünüyoruz. Bu çalışmaların yapılabilmesi için İslâm felsefesinin kaynaklarının araştırılmasının temel şartı olan dil eğitiminin (İbranice, Süryanice ve Hintçe gibi) yaygınlaşması ve bu tür akademik çalışmaların kurumsal olarak teşvik edilmesi gerektiğine inanıyorum.

VI. KAYNAKÇA

A) YAHYA İBN ‘ADİ’NİN KENDİ ESERLERİ

‘ADİ, Yahya İbn, “Cevab an Meseleti Seele anha Muhalifu’n-Nasara Fi Nakdihim Evsafehum el-Mesih min Ciheti’it-Teennus”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920, içinde).

‘ADİ, Yahya İbn, “Cevab eş-Şeyh Yahya İbn ‘Adi an Mesail Seele anha es-Sail Fi’l-Ekanim es-Selase el-İlah el-Vahid”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques De Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920, içinde).

‘ADİ, Yahya İbn, “Enne Kulle Muttasıl İnnema Yenkasimu la Munfasıl”, nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988, içinde).

‘ADİ, Yahya İbn, “Fi İsbati Tabiati’l-Mümkin”, nşr: Carl Ehrig-Eggert, (*Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, Band 5, 1989, içinde), ss.63-97.

‘ADİ, Yahya İbn, “Kitab Ecvibe Bişr el-Yahudi An Mesailihi”, nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988, içinde).

‘ADİ, Yahya İbn, “Kitabu Nakzi’l-Huceci’l-Kailine bi-Enne’l-Ef’ale Halkullah ve İktisab li’l-İbad”, nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988, içinde).

‘ADİ, Yahya İbn, *Kitab ut-Tehzibi’l-Âhlak*, nşr: Mor Severius Efram Barsum, Şikago, 1928.

‘ADÎ, Yahya İbn, “Makale Fi Enne’l-Cisme Cevherun ve Arazun”, nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988, içinde).

‘ADÎ, Yahya İbn, “Makale Fi Galat Men Yakulu İinne’l-Mesih Vahidun bi’l-Araz”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques De Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920, içinde).

ADÎ, Yahya İbn, “Makâle Fi’l-Mevcudat”, nşr: Sahbân Halifat (*Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye*, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988, içinde).

‘ADÎ, Yahya İbn, “Makale Fi Sihhati İ’tikadi’n-Nasara Fi’l-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat”, nşr: Levis Şeyho, *Maşrık*, Beyrut, 1902, ss. 368-71.

ADÎ, Yahya İbn, *Makale Fi Tebyin-i Hal-i Terk-i Talebi’n-Nesl*, Dar Mektebeti’l-Aile, Halep, 1997.

‘ADÎ, Yahya İbn, “Makale Fi Tebyin el-Vech ellezi aleyhi Yasihhu el-Kavl fi’l-Bari ennehu Cevherun Vahidun zu Sulusi Havas Tusemmiha en-Nasara Ekanim”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques De Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920, içinde).

‘ADÎ, Yahya İbn, “Makale Fi Teybin Enne Kulle Muttasil İnnema Yenkasimu la Munfasıl”, nşr: Gerhard Ebdress, (*Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, Band 1, 1984, içinde).

‘ADÎ, Yahya İbn, “Makale Fi Temsili’n-Nasara el-İbn bi’l-Akil dune’l-Makûl ve’r-Ruh bi’l-Makûl dune’l-Akil ve Hallu’ş-Şekk Fi Zalik”, nşr: Augustin Perier, (*Petits Traités Apologetiques De Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920, içinde).

- ‘ADÎ, Yahya İbn, “Makale Fi’t-Tevhid”, nşr: Sahbân Halifat (**Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye**, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988, içinde).
- ‘ADÎ, Yahya İbn, “Makâle Fi Tezyifi Kavli il-Kailin bi-Terkibi’l-Ecsam Min Eczain La Yetecezze’”, nşr: Sahbân Halifat (**Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye**, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988, içinde).
- ‘ADÎ, Yahya İbn, “Makale Fi Vücut(b) et-Teennus”, nşr: Augustin Perier, (**Petits Traités Apologetiques De Yahyâ Ben Adî**, Paris, 1920, içinde).
- ‘ADÎ, Yahya İbn, **er-Radd Ala’n-Nastoriyya**, ed. Emilio Platti, E. Peeters, 1981-1982.
- ‘ADÎ, Yahya İbn, “Risale Fi Sıhhati İ’tikadi’n-Nasara Fi’l-Bari Ennehu Cevherun Zû Sulusi Sıfat”, nşr: Augustin Perier, (**Petits Traités Apologetiques De Yahyâ Ben Adî**, Paris, 1920, içinde).
- ‘ADÎ, Yahya İbn, “Tealiku İdetin Fi Meanin Kesira”, nşr: Sahbân Halifat (**Makâlât Yahya b. Adî el-Felsefiyye**, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988, içinde).
- ‘ADÎ, Yahya İbn, “Tebyinu Galat Ebu Yusuf Yakup İbn İshak el-Kindî Fi Mekaletihi Fi’r-Red ‘Ale’n-Nasârâ”, nşr: Augustin Périer, **Revue De L’Orient Chrétien**, 22 Volume, Paris, 1920-1921, ss.3-21.
- ‘ADÎ, Yahya İbn, “Tefsir lil Mekaleti’l-Ula Min Kitab Aristotalis Fi Ma Bada’t Tabia el-Mevsum Bi’l-Elifi es-Suğra”, (A.Bedevisi, **Resailu Felsefiyye lil-Kindî ve’l-Farabi ve İbn Bacce ve İbn ‘Adî**, Daru’l-Endelus, Kahire, 1983, içinde).

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

B) HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

DORU, M. Nesim, “Philosophy in Syrians and Their Contribution to Islamic Philosophy -Yahyā Ibn ‘Adī Case-” *Symposium Syriacum-Conference On Arab Christian Studies*, Beirut, 2004, ss.1-6

DORU, Nesim, “Yahya İbn ‘Adi’ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı Ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, sayı:1, Diyarbakır, 2004, ss.39-48.

ENDRESS, Gerhard, *The Works of Yahyâ Ibn ‘Adî*, Wisbaden, 1977.

FİLİZ, Şahin “Yahya İbn ‘Adi”, (*Süryaniler Ve Süryanilik*, ed. Ahmet Taşgım, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yay., Ank., 2005, içinde), ss. 194-208.

GIANNAKIS, Ellias, “Yahyâ İbn ‘Adi Against John Philoponus On Place And Void”, *Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* içinde, ed. Fuat Sezgin, Band 12, 1998. ss.245-300.

KHALIFÂT, Sahban, *Makalatu Yahya b. Adi el-Felsefiyye*, Publications of The University of Jordan, Amman, 1988.

KHALİL, Samir, *Makale Fi’t-Tevhid Li-Şeyh Yahya İbn ‘Adi*, El-Mektebetu’l-Pavlosiyya, Cuneyh ve el-Ma’hedu’l-Babevi eş-Şarki, Roma, 1980.

OMAR, Mohd Nasır b., “Christian Translators in Medieval İslâmic Baghdad: The Life And Works of Yahya İbn ‘Adi” *The İslâmic Quarterly*, vol: XXXIX/1, London, 1995, ss.167-81.

PERIER, Augustin, *Petits Traités Apologetiques de Yahyâ Ben Adî*, Paris, 1920.

PLATTİ, Emilio, *La Grande Polémique Antinestorienne de Yahyâ B. ‘Adî I-II-III*, E.Peeters, 1981-1982.

PLATTİ, Emilio, “Yahya b. Adi And His Refutation of Al-Warraq’s Treatise on The Trinity in Relation to His Other Works”, (S.K. Samir&J.S.Nielsen, *Christian Apologetics During The Abbasid Period* içinde, Brill, 1994, 172-91

ULUÇ, Tahir, “Tevhit-Teslis Polemiğinin İsam Felsefesindeki Yansıması: Yahyâ İbn ‘Adî ve Makâle Fi’Tevhid’i” *Hitit Üniv., İlahiyat Fak., Dergisi*, 2006/1, c.V, sayı:9, 81-124.

TÜRKER, Mübahat, “Yahyâ İbn ‘Adi Ve Neşredilmemiş Bir Risalesi” *D.T.C.F. Dergisi*, XIV, 1-2, 1956, ss. 87-102.

TÜRKER, Mübahat, “Yahyâ İbn-i İbn ‘Adi’nin Varlıklar Hakkındaki Makalesi” *D.T.C.F. Dergisi*, XVII, 1-2, Ank., 1950, ss. 145-57.

WOLFSON, Harry A., “The Philosopher Kindî And Yahya İbn ‘Adi on The Trinity”, *Etudes Philosophiques*, ed: İbrahim Madkour, Gebo, 1974, ss.49-64.

C) DİĞER ESERLER

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002.

ARİSTOTELES, *Birinci Çözümlemeler*, çev: Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yay., Ank., 1998.

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev: Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İst., 2001.

ARİSTOTELES, *Kategoriler*, Çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal yay.,İst.,1996.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos’a Etik*, çev: Saffet Babür, Ayraç Yay., Ank, 1998

ARİSTOTELES, *Yorum Üzerine*, İmge Kitabevi, Ank., 1996.

ARİSTOTELES, *Topikler*, çev: Hamdi Ragıp Atademir, Hamlet Yay., İst., 2000.

- ARİSTOTELES, *et-Tabia*, Arapça trc: İshak b. Huneyn (İbn Samh, İbn ‘Adi, Matta İbn Yunus ve Ebu’l-Farac İbn Tayyib şerhleri ile beraber), el-Hey’etu’l-Mısriyya, Kahire, 1984.
- ATAY, Hüseyin, *Fârâbi Ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2001.
- AYDIN, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yay., Ank., 1998.
- BAKER, J.F.Bethune, *Nestorius And His Teaching*, Cambridge University Press, 1908.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997.
- BEDEVİ, Abdurrahman, *Aristo İnde’l-Arab*, Mektebet un-Nahdat ul-Mısriyya, Kahire, B.t.y.
- BEDEVİ, Abdurrahman *Harif’ul-Fikri’l-Yunani*, 5. Baskı, Vekaletu’l-Matbuat, Kuveyt ve Daru’l-Kalem, Beyrut, 1979.
- BEDEVİ, Abdurrahman, *Resailu Felsefiye lil-Kindî ve’l-Farabi ve İbn Bacce ve İbn ‘Adi*, Daru’l-Endelus, Kahire, 1983.
- BEHNAM, Bulus, *el-Felsefetu’l-Meşşaiyye Fi Turasina el-Fikri*, Musul, 1958.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay., İst., 1993.
- CÜRCANİ, S.Şerif, *Ta’rifat*, Şirket-i Sahifeyi Osmaniye, B.t.y.
- DORU, Nesim, *Doğu’dan Batı’ya Köprü:Süryaniler*, Dipnot Yay., Ank., 2007.
- EL-ÂMİRİ, Ebu’l-Hasan, *es-Saade ve’l-İs’ad Fi Siayreti’l-İnsaniyye*, nşr: Mücteba Minfa, İntişarat-ı Danişgah-i Tehran, Tahran, 1957-1958.

- EL-BEHİY, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank., 1992.
- EL-CABİRİ, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi Yay., İst., 1999.
- EL-HAMAD, Muhammed Abdulhamid, *İsham us-Süryan Fi el-Hadaret el-Arabiyya*, Dar ur-Ruha, Halep 2002.
- ET-TİKRİTİ Ebu Raita, *Risale Fi's-Salusi'l-Mukaddes*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 1996.
- FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yay., İst., 1992.
- FARÂBİ, Ebu Nasr, *el-Medinetu'l-Fazla*, çev: Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İst., 1956.
- FARÂBİ, Ebu Nasr, *et-Ta'likat*, Daru'l-Menahil, Beyrut, 1988.
- FARÂBİ, Ebu Nasr, *Fususul-Hikem*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1405 h.
- FARÂBİ, Ebu Nasr, *Kitab fi'l-Mantık el-İbare*, Matbaatu Daru'l-Kütub, Mısır, 1976.
- FARÂBİ, Ebu Nasr, *Kitabu'l-Cem' Beyne Re'yi'l-Hakimeyn*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, 2001.
- FARÂBİ, Ebu Nasr, *Risaletani Felsefiyetani*, thk: Cafer Al-Yasin, Daru'l-Menahil, Beyrut, 1987.
- FARÂBİ, Ebu Nasr, *Uyunu'l-Mesail*, çev: Mahmut Kaya (*Felsefi Metinler*, Klasik Yay., İst., 2003 içinde).
- GAZÂLİ, Ebu Hamid Muhammed, *el-Maksadu'l-Esna Fi Şerhi Esmâ'l-Husna*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

GAZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed, *Tehafut el-Felasife*, Daru'l-Fikr el-Lubnani, Beyrut, 1993.

GAZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Kahire, 1966.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst., 1998.

GUTAS, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İst., 2003.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Incarnation>.

İBN NEDİM, *el-Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1994.

İBN RÜŞD, *Felsefe-Din İlişkileri- Faslu'l-Makâl/el-Keşf An Minhâci'l-Edille-*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1985.

İBN RÜŞD, *Tehafutu't-Tehafut*, nşr: Maurice Bouyges, Darul-Maşrık, Beyrut, 1986.

İBN RÜŞD, *Tefsîru mâ Ba'de't-Tabîa*, nşr: Maurice Bouyges, İntişarat-ı Hikmet, Tehran, 1380 h.

İBN RÜŞD, *Telhisu Kitab el-Makulat*, ed. Mahmud Kasım, el-Heyetü'l-Mısriyya, 1980

İBN RÜŞD, *Telhis Maba'd et-Tabia*, nşr: Maurice Bouyges İntişarat-ı Hikmet, Tehran, 1380h.

İBN SÎNA, Ebu Ali, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381 Ş.

İBN SÎNA, Ebu Ali, *el-Mubahebat*, İntişarat-ı Bidar, Kum, 1413 K.,

İBN SÎNA, Ebu Ali, *en-Necat*, Daru'l-Cil, Beyrut, 1992.

İBN SÎNA, Ebu Ali, *er-Risale Fi'l-Hudud*, (Tis'u Resail içinde), Daru'l-Arab, Kahire.

İBN SÎNA, Ebu Ali, *eş-Şifa-el-İlahiyat-*, İbrahim Medkur Basımı, B.y.y., B.t.y.

- İBN SİNA, Ebu Ali, *et-Ta'likat*, Mektebetu'l-A'lam el-İslâmi, Kum, 1404.
- İBN SİNA, Ebu Ali, *Uyunu'l-Mesail*, çev: Mahmut Kaya (*Felsefi Metinler* içinde, Klasik Yay., İst., 2003).
- KİNDÎ, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr: M.A. Ebu Ride, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1950.
- KRAEMER, Joek L., *Humanism İn The Renaissance of İslâm*, Leiden, 1986.
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İst., 2002.
- MALOF, Lewis, *El-Müncid Fi'l-Luğat*, Daru'l-Maşrık, Beyrut, B.t.y.
- MUTÇALI, Serdar *el-Mu'cemu'l-Arabi el-Hadis*, Dağarcık Yay., İst., 1995.
- NEŞŞAR, Mustafa, *Medreset ul-İskenderiyye el-Felsefiyye*, Dar ul-Maarif, Kahire, 1995.
- NETTON, Ian Richard, *Al-Farabi And His School*, London, 1992.
- OLGUNER, Fahrettin, *Üç Türk İslâm Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Razi-Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank., 1985.
- ÖZEL, Ahmet Murat, *İbn-i Rüşd'ün Varlık, Bilgi Problemleri Açısından İbn-i Sina'ya Yönelttiği Eleştiriler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2001.
- ÖZDEN, H.Ömer, *İbn-i Sinâ-Descartes (Metafizik Bir Karşılaştırma)*, Dergah Yay., İst., 1996.
- PROCLUS, *el-Hayru'l-Mahz*, (A. Bedevi, *el-Aflatuniyyet ul-Muhdese İnde'l-Arab* içinde), Vekâlet ul-Matbuat, Kuveyt, 1977, içinde).
- PROCLUS, *Fi Kudem il-Âlem*, (A. Bedevi, *el-Aflutiniyyet ul-Muhdese İnde'l-Arab* içinde), Vekâlet ul-Matbuat, Kuveyt, 1977, içinde).

RAZÎ, Fahreddin, *Muhassalu Efkar el-Mutakaddimin ve'l-Muteahhirin*, Daru'l-Fikr el-Lubnani, Beyrut, 1992.

SÂKÂ, İshak, *Suryan (İman ve Hadare)*, Halep., B.t.y.

ŞEHRİSTANÎ, Abdülkerim, *El-Milel ve en-Nihal*, Dar ul-Ma'rife, Beyrut, B.t.y.

TEVHİDÎ, Ebu Hayyan, *Kitab el-İmta' ve'l-Muanese*, nşr: Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, M. Aşriyye, Beyrut, 1953.

TEVHİDÎ, Ebu Hayyan, *el-Mukabesat*, el-Matbaatu'r-Rahmaniyya, Kahire, 1929.

TÛSÎ, Nasireddin, *Şerhu'l-İşarat* (İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, I-III Neşru'l-Belağa, Kum, 1375 h., içinde).

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev: H.Vehbi Eralp, İst., 1998.

WOLFSON, H.Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İst., 2001.

D) MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

a) Makaleler

ATAY, Hüseyin, "Mahiyet Ve Varlık Ayırımı", *Uluslar arası İbn Sina Sempozyumu*, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1984, ss.139-67.

C.A.KADIR, "İskenderiye Ve Süryani Düşüncesi", çev: Kasım Turhan, (M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Türkçe baskının editörü: Mustafa Armağan, İnsan Yay., İst., 1990, içinde), ss.135-50.

DİHALU, Andry, "Nestoryus - et-Tarih ve et-Ta'lim-", Arp. çev: Albert Abuna, *Beyn en-Nahrayn*, sayı: 24, 1996, 285-313.

DOBUY, Bernard "Mesihaniyetu Nestoryus" Arp. çev: Jack İshak, *Beyne'n-Nahrayn*, sayı: 24, 1996, 314-25.

KHALİL, Samir, “Makale Fi’t-Teslis li Ebi’l-Farac Abdillâh İbn Tayyib”, *Beyn en-Nahrayn*, 1976/4 sayı:16, ss.346-73.

KHALİL, Samir, “Makale an Firak en-Nasara Fi Rivaye lil Feylesof İbn Assal” *el-Maşrik*, Beyrut,1993. ss.401-41.

OLGUNER, Fahrettin, “İbn Sina’nın Düşüncesinde Varoluş Ve F. Râzî’nin İtirazları”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu*, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1984, ss.333-39.

PİNES, S., “A Tenth Century Philosophical Correspondence”, *Proceedings of The American Academy For Jewish Researcs*, vol: 24, 1955, ss.103-36.

SHAYEGAN, Yegâne, “The Transmission of Greek Philosophy to the İslâmîc World”, *History of İslâmîc Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-Newyork, 1996, 40-51.

b)Ansiklopedi Maddeleri

CEVİZCİ, Ahmet, “Megara Okulu”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 2000, s.634.

KARLIĞA, Bekir, “Cisim”, *T.D.V. İsl. Ans.*, C.8, ss. 28-31.

KUTLUER, İlhan, “Cevher”, *T.D.V. İsl. Ans.*, C.7, 450-54.

TOPALOĞLU, Bekir, “Bâri”, *T.D.V. İsl. Ans.*, C.5, s.73.

TURHAN, Kasım, “İnayet” *T.D.V. İsl. Ans.*, C.22, ss.265-66.