



**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**  
**KELAM ANABİLİMDALI**

**ESİRÜDDİN EL-EBHERİ'NİN KELÂMİ GÖRÜŞLERİ**

**Hazırlayan**

**Sezen ATLI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman**

**Doç. Dr. Abdulnasır SÜT**

**BİNGÖL-2018**



**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**  
**KELAM ANABİLİMDALI**

**ESİRÜDDİN EL-EBHERİ'NİN KELÂMİ GÖRÜŞLERİ**

**Hazırlayan**  
**Sezen ATLI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman**  
**Doç. Dr. Abdulnasır SÜT**

**BİNGÖL-2018**

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	IV
ÖNSÖZ.....	VI
ÖZET.....	VII
ABSTRACT.....	VIII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ .....	- 1 -
A. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE YÖNTEMİ.....	- 1 -
I. Kapsam ve Sınırlılıklar .....	- 1 -
II. Yöntem.....	- 2 -
B. EBHERİ’NİN İLMİ ŞAHSİYETİ.....	- 4 -
1. e-Ebheri’nin Hayatı.....	- 4 -
2. Eserleri.....	- 5 -
3. Hocaları .....	- 9 -
4. Talebeleri .....	- 10 -
I.BÖLÜM .....	- 13 -
EBHERİ’NİN VARLIKLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	- 13 -
1.1. Cevher ve Araz .....	- 13 -
1.2. Cevher-i Ferd.....	- 15 -
1.3. Heyûlâ ve Sûret.....	- 19 -
1.4. Halâ(Boşluk) .....	- 23 -
1.5. Mekân ve Hayyiz (Uzam) .....	- 26 -
1.6. Hareket ve Sükûn .....	- 27 -
1.7. Zaman.....	- 28 -
1.8. Varlık ve Mahiyet .....	- 29 -
1.9. Varlık ve Mahiyetin Ayniliği .....	- 32 -
1.10. Âlemin Ezeliliği .....	- 36 -
1.11. Ma’dûmun Şeyyyeti .....	- 43 -
1.12. Ma’dûmun İadesi .....	- 46 -
1.13. Nefsi Nâtıka.....	- 48 -
II. BÖLÜM.....	- 51 -

EBHERİ’NİN ULUHİYYET ANLAYIŞI .....	- 51 -
2.1. Allah’ın Varlığı ve Mahiyetinin Aynılığı .....	- 51 -
2.2. İsbat-ı Vacib .....	- 54 -
2.3. Tevhid .....	- 57 -
2.4. Allah’ın İradesi ve Fiilleri .....	- 60 -
2.5. İlâhi Sıfatlar .....	- 63 -
2.6. İlâhi Sıfatların Ezeliliği .....	- 68 -
2.7. Halku’l Ef’âl .....	- 69 -
2.8. Ru’yetullah .....	- 71 -
2.9. Nübüvvetin İsbatı .....	- 76 -
SONUÇ .....	- 79 -
BİBLİYOGRAFYA .....	- 82 -
ÖZGEÇMİŞ .....	- 86 -

## BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım Esrûddin el-Ebheri'nin Kelâmî Görüşleri adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Sezen ATLI

25/12/2017

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Sezen ATLI tarafından hazırlanan *Esirüddin el-Ebheri'nin Kelami Görüşleri* başlıklı bu çalışma, 09.01.2018 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [oybirliği] başarılı bulunarak jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri/Kelam Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Başkan** : Prof. Dr. Erkan YAR

İmza: .....

**Danışman** : Doç. Dr. Abdulnasır SÜT

İmza: .....

**Üye** : Yrd. Doç. Dr. Naim DÖNER

İmza: .....

**ONAY**

Bu Tez Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../ 2018 tarih ve ..... sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Yaşar BAŞ  
Enstitü Müdürü

## ÖNSÖZ

İslam dünyasının ilim tarihindeki en önemli isimlerinden biri de şüphesiz Esîrüddin el-Ebheri'dir. Başta sosyal bilimler olmak üzere birçok alanda yazdığı eserlerle İslam kültürüne değerli katkılarda bulunan mütefekkirimiz akademik dünyada ihmal edilen bir ilim adamı olmuştur. Önemli eserleri bir dönem medreselerde okutulmuşsa da sonraki süreçlerde arka plana atılmıştır. Özellikle *İsagoci ve Hidâyetü'l-hikme* adlı eserleriyle ün yapan filozofumuz Porphyrius'un *İsagoci* adlı eserinin gölgesinde kalmıştır. Böyle bir âlimin ilim dünyasında hakkının tam teslim edilmediğini düşünerek kıymetli fikirlerini günümüze taşımak adına bu çalışmayı ele aldık. Filozofun düşüncelerindeki derinliğin ve açıklamalarında kullandığı yöntemlerin, kelâm ilmine farklı bakış açısı kazandıracaklarını temenni etmekteyiz.

Ebheri'nin yaşadığı dönemde kelâmî ve felsefi tartışmalar bir arada ele alınmaktaydı. Ebheri'nin felsefe, mantık, astronomi üzerine daha çok yoğunlaşması kelâm ilmine olan katkılarını örtmüştür. Kelama ait müstakil bir eseri bulunmayıp kelâmın bazı konularını ele aldığı küçük hacimli on sekiz meseleyi içeren risalesinden yola çıkarak tez çalışmamızı Esîrüddin el-Ebheri'nin Kelâmî Görüşleri olarak sunuyoruz.

Bu çalışmanın her aşamasında rehberlik ederek, yardımlarını esirgemeyen çok kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Abdulnasır SÜT'e, tezi hazırlama sürecinde ele aldığımız metinlerin anlaşılması hususunda katkılarda bulunan Doç. Dr. Nusrettin BOLELLİ'ye, tezin çeşitli aşamalarında katkılarını esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Naim DÖNER'e, Arş. Gör. Erkan BAYSAL'a, sayın Abdalbaki POLAT'a, sayın Muhammed TOPRAK'a, teşekkürlerimi sunmayı borç bilirim. Çalışmamı tamamlama konusunda maddi ve manevi desteğiyle yanımda bulunan eşime şükranlarımı sunuyorum.



## ÖZET

Birçok alanda eserler vererek İslam dünyasına ilmi katkılarda bulunan Esîrüddin eİ-Ebheri, kelim dünyasına, felsefe ve kelâmın ortak konuları hakkında kendine özgü fikirleriyle katkıda bulunmuştur. Kelâmi konuları on sekiz başlık altında ele alıp kelâmdaki varlık ve ulûhiyyet konularında diyalektik bir yöntem kullanarak bu konudaki düşüncelerini açıklamıştır. Bir İbn Sinâ takipçisi olan Ebheri'nin fikirlerinin temelinde zorunlu ve mümkün varlık ayrımı olup hemen hemen bütün konu başlıklarında bununla yol almaktadır.

Ebheri'nin varlıkla ilgili görüşleri cevher ve araz, cevher-i ferd, heyûlâ ve suret, halâ, varlık ve mahiyet, varlık ve mahiyetin aynılığı, âlemin ezeliği, ma'dûmun şeyiyyeti ve iadesi bağlamında ele alınmıştır. Buna ek olarak ulûhiyyet anlayışı Allah'ın varlığı ve mahiyeti, sıfatları, birliği, iradesi ve fiilleri, isbat-ı vacib, rü'yetullah, ilâhi sıfatların ezeliği ve yaratılmışların fiilleri şeklinde ele alınmış olup varlıkla ilgili görüşleriyle bağlantılı olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu başlıkların yanı sıra Ebheri'nin, kelâmın diğer bazı konularına ait görüşlerine de ayrıca yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ebheri, Varlık, Mahiyet, Ulûhiyyet

## **ABSTRACT**

With his works on many subjects, Esiruddin al-Ebheri made great scholarly contribution to the Islamic world, and to the the world of Islamic Theology, with his unique ideas about the common subjects of philosophy and theology. Theological issues are discussed under eighteen headings, and a dialectical method is used to explain his thoughts on the subjects of being and divinity. A follower of Ibn Sina, the foundation of Ebheri's ideas is a necessary and possible separation of being, and in almost all topic headlines he develops on from this.

Ebheri's views on existence are addressed in the context of matter and accident, the smallest particle (atom), first matter and semblance, remains, existence and composition, disunity of existence and composition, eternity of the universe, existence and restitution of the possible. In addition, his understanding of divinity has attempted to be grounded in relation to the existence and attributes of God, His attributes, unity, will and actions, the proof of His existence, the visibility of God, the eternity of divine character and the actions of God's creatures. In addition to these topics, Ebheri's views on some other aspects of theology are also addressed.

**Keywords:** Ebheri, Existance, Nature, Divinity

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md	: Adı geçen madde
a.g.t.	: Adı geçen tez
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn
Bkz	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DTCFD	: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicri
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İAD	: İslami Araştırmalar Dergisi
İİD	: İslami İlimler Dergisi
KADER	: Kelam Araştırmaları Dergisi
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
thk.	: Tahkik
TYEK	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu
y.y	: Yer yok
yay.	: Yayınevi
YBÜ	: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
YKY	: Yapı Kredi Yayınları

# GİRİŞ

## A. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ VE YÖNTEMİ

Bu çalışma 13. yüzyılda yaşamış olan Esîrüddin el-Ebherî'nin kelâmî konulara dair görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Ünlü bir mantıkçı olarak bilinen Ebherî'nin, on sekiz başlık altında ele aldığı kelâmî konuları nasıl değerlendirdiğinin cevabı aranacaktır. Konulara yaklaşımında izlediği yöntem ve mevzûya bakış açısı onun mantık ve felsefe alanındaki yetkinliğini göstereceği gibi kelâmî konuları değerlendirmedeki yansımalarını da görmeyi sağlayacaktır.

Ebherî'nin kelim ile ilgili görüşlerini incelemeyi amaçlayan bu çalışma ile kelâmî konulara yeni bir bakış açısı kazandırmak hedeflenmiştir. Bir mantıkçı ve felsefeci tarafından işlenen konularda mantık ve felsefenin izini görmek kaçınılmazdır. Mevzûyu işlerken kelim ekollerine ait görüşleri zikrederek kendi fikirlerini açıklaması Ebherî'nin hangi itikadi mezheplere yakın görüşe sahip olduğunu yansıtacaktır. Ebherî'nin daha çok mantık alanında ün yapmış olması ve daha çok bu alanda eserlerinin olması diğer ilimlerde olduğu gibi kelimdeki âlimliğini de ötelemiştir. Ebherî'nin kelim ile ilgili görüşlerine dair ülkemizde yeterli bir çalışmanın olmayışı, bu çalışmayı önemli kılmakta olup bizi bu çalışmayı ele almaya yönlendirmiştir.

### I. Kapsam ve Sınırlılıklar

Tezimizin temel amacı Ebherî'nin kelâmî görüşlerini araştırıp incelemektir. Bundan dolayı çalışmamızın kapsamına giren Ebherî ile ilgili her türlü bilgi ilgi alanımız dâhilindedir.

Ebherî'yi tanıma adına hayatını, ilmi durumunu, eserlerini anlatan her türlü veri bu çalışmamızın dâhilindedir. Bu çalışma Ebherî'nin eserleriyle ilgili bölümde yalnızca eserleri hakkında kısa bilgi vermekle sınırlıdır. Yalnız Ebherî'nin kelim ile ilgili görüşlerini ele alan tüm veriler çalışmamızın alanındadır. Ayrıca Ebherî'nin değindiği konuları ihtiva eden felsefi ve kelâmî veriler de tezimizin anlaşılmasında etkin role sahip olduğu için kapsam dâhilindedir. Çalışmamızda ele alınan konular Ebherî'nin on sekiz başlığını içermekte olup bunun dışında Ebherî'nin diğer eserlerinde ele aldığı bazı felsefi ve kelâmî konulara da yer verilmiştir. Ebherî'nin kelâmî görüşleri arasında ahiret anlayışını da ele almayı çok arzu ettik. Bu konuda

yaptığımız literatür çalışmasında Ebheri'nin ahiret anlayışı ile ilgili olarak *Risâle fi'l-mebde ve'l-me'âd* eserine ulaştık. Ulaştığımız bu eserin nüshasını inceledik. Eser toplamında yedi yapraktan müteşekkil olup Farsça ve Arapça dilinde yazılmış bir eserdir. Ebheri'nin mebde ve meadla ilgili görüşlerini bu eserde net olarak göremedik. Eserin ilk sayfalarında İbn Sinâ'nın bu konudaki görüşleri zikredilmiştir. Son sayfalarda ise Ebheri'nin mebde ve meadla ilgili görüşleri için başlık atılmıştır. Ebheri, mebde ve mead konusunun iyi anlaşılması için bilinmesi gereken mevzuları yedi fasıl şeklinde açıklamıştır. Bu fâsılların içeriğinde Ebheri'nin mebde ve meada dair görüşleri yer almamıştır. Eserin sonraki sayfalarında konuyu açıklamış olabilir düşüncesiyle yaptığımız araştırmaları yeniledik. Neticede aynı sonuca vardık. Ebheri'nin *Risâle fi'l-mebde ve'l-mead* eseri ülkemiz kütüphanelerinde yedi yapraktan ibaret olan nüsha şeklinde mevcuttur. Ulaştığımız bölümün dışında sonraki sayfaları ele alan eseri bulunmamaktadır. Ahiret ile ilgili görüşleri başka eserlerinde yer almadığı için de bu esere bağlı kaldık ve bundan ötürü tez çalışmamızda Ebheri'nin ahiret anlayışını ele alamadık.

## II. Yöntem

Ele aldığımız çalışmada öncelikle konu ile ilgili literatür çalışması yaptık. Literatür çalışması ile konu hakkında daha doğru verilere sahip olmayı hedefledik. Bu şekilde çalışmamız için istifade edebileceğimiz verilerin listesini hazırladık. Öncelikle Ebheri'nin çalışmamızın konusuyla ilgi temel eserleri olan *Risâle fi ilmi kelâm ve Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik* adlı eserlerini tezimizin temel kaynakları olarak istifade ettik. Kelâm ilmine ait klasik eserlerden ve konumuzla ilgili çağdaş eserlerden de yararlandık.

Çalışmamız daha çok Ebheri'nin *Risâle fi-İlmi Kelam* eseri çerçevesinde metin analizi üzerinden şekillenmiştir. Diğer bütün veriler yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır. Ebheri'nin ilmi kişiliğini ve yaşam serüvenini çalışmamızın giriş bölümünde ele alarak düşünce sisteminin oluşmasında katkıda bulunan hocalarını, ilmîni aktardığı ve yetiştirdiği talebelerini tanıttık. Alanında uzman olduğu ilim dalında verdiği önemli eserlerini tanıtarak ilme katacağı daha birçok zenginliğin bizi beklediğinin farkına vardık. Ebheri'nin ele aldığı konuları daha kapsamlı bir şekilde açıklamak için konuya ilişkin kavramları detaylandırarak konuların felsefecilere ve kelamcılara ait görüşlerine yer vererek daha sağlıklı anlaşılmasını amaçladık. Mesela

varlıkla ilgili görüşlerini varlık ve mahiyet, cevher ve araz vd. kavramların felsefe ve kelâmda nasıl ortaya çıktığını ve sonraki süreçlerde nasıl şekillendiğini bu alanların dışına çıkmayarak anlatmaya çalıştık ve Ebheri'nin bu konuları nasıl değerlendirdiğini, fikirlerinde kimleri takip ettiğini hangi görüşlere yakın olduğunu göstermeye çalıştık. Ulûhiyyet anlayışında Allah'ın varlığı, birliği, iradesi, sıfatları vd. başlıklarda özellikle kelâm ekollerinin bu konulardaki delillerini sunarak, Ebheri'nin düşüncelerini ve eleştirilerini anlatmaya özen gösterdik. Ebheri'nin on sekiz başlık halinde müstakil olarak ele aldığı konu başlıklarını varlık ve ulûhiyyet olmak üzere iki ana başlık halinde bir araya getirmeyi uygun gördük.

Çalışmamızda Ebheri'nin düşüncelerini detaylandırarak vermeye gayret gösterdik. Anlaşılması zor denilebilecek kısımları açıklamada sadelikten yana olmaya çalıştık. Bazı kelime ve kavramları anlam ve cümle bütünlüğünün orijinalliğini koruması bakımından birebir aynı almayı uygun gördük.

## B. EBHERİ'NİN İLMİ ŞAHSİYETİ

### 1. el-Ebheri'nin Hayatı

Asıl adı Esirüddin Ebheri Mufaddal bin Ömer bin Mufaddal el-Mantiğî eş-Şehirî bi'l Ebheri Semerkandi<sup>1</sup> olan filozof, 13. asırda yetişmiş büyük bir âlimdir. Mantık, astronomi, felsefe ve kelim alanında eserler vermiştir.

Ebheri, Semerkantlı bir aileye mensup olup Musul'da doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ebheri nisbesine dayanarak birçok İranlı yazar onun Zencan ve İsfahan arasındaki iki Ebher şehrinden birinde doğmuş olduğunu iddia eder.<sup>2</sup> Mehmet Sadettin Aygen ise onun Afyon ilinin Çay ilçesine bağlı Eber köyünde doğduğunu ve doğduğu yere nisbeten Ebheri denildiğini ayrıca mezarının da buradaki bir kümbette bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>3</sup> Nereli olduğuna dair ihtilaflar olsa da künyesinin Semerkandi oluşu ve Ebheri nisbesinin ise bir kabileye mensubiyeti ifade etmesi onun Semerkantlı oluşunu gösterir. İlk tahsilini Musul'da yapan Ebheri daha sonra Horasan ve Bağdat'a giderek öğrenimini tamamlamıştır. 13. yüzyılda Horasan ve Bağdat ilim merkezi halindeydi. Ebheri'nin yaşadığı bölge Moğol devletinin hâkimiyetindeydi. Devletin ana dili Moğolca olmakla beraber Türkçe, Farsça ve Arapça da geçerli olan diller arasındaydı.<sup>4</sup> Musul'da büyük bir ilim adamı olarak tanınan Ebheri, Musul sarayında hükümdarların yanında bulunmuş ilmi dersler ve sohbetler vermiştir. Burada çeşitli ilim adamlarıyla tanışmış, münakaşa etmiş ve kendini ilmi açıdan daha da donanımlı hale getirmiştir. Zaman zaman Anadolu'ya seyahatlerde bulunan Ebheri, Türk beylerinin saraylarında ağırlanmış ve buralarda dersler vermiştir.<sup>5</sup> Ayrıca filozofun tabip ve fakih olan, astronomi ve matematikle uğraşan torunu Emînüddin Ebheri'nin Sivas'ta (685/1286) yılında doğmuş olması ve Sivâsi nisbesiyle anılması Ebheri'nin uzun bir süre Anadolu'da kaldığına işarettir.<sup>6</sup>

Ebheri, mantık konularında Meşşai geleneğini sürdüren en önemli temsilcilerdendir. Farabi (ö.339/950) ve İbn Sina (ö.428/1037)'nin görüşlerini genel

<sup>1</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul-1971, c.1, s.469.

<sup>2</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "Ebheri, Esirüddin", *DİA*, 1994, c.10, s-75; Hüseyin Sarıoğlu, *El-Ebheri'nin Kelam ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri*, yy., İstanbul-1995, s.1-2.

<sup>3</sup> M. Sadettin Aygen, *Büyük Filozof Esirüddin Ebheri*, Türkelî Yay, Afyon-1985, s.6.

<sup>4</sup> el-Kâtibi, *Hikmetü'l-Ayn*, (Çev., Salih Aydın), TYEKB Yay, İstanbul-2016, s. 24-26.

<sup>5</sup> Bingöl, *agmd.*, s.75; Aygen, *age.*, s.6.

<sup>6</sup> Cevat İzgi, "Ebheri, Emînüddin", *DİA*, 1994, c.10, s.75.

olarak kabul etmiştir. Ele aldığı eserlerde İbn Sina'nın özellikle *el-İşârât ve't-Tenbihât* ve *en-Necât* adlı eserlerini örnek almıştır. Eserlerindeki konu başlıklarını mantık, metafizik, fizik olarak ayırmıştır.<sup>7</sup> Ebheri aynı zamanda hocası Fahreddin er-Razi'den (ö.606) de etkilenmiştir. Bazı görüşlerinde onun etkisini görmek mümkündür.

Ebheri'nin ölümüyle ilgili 661(1263) ve 663(1265) gibi farklı tarihler mevcuttur. İkinci tarih en çok kabul görülen tarihtir.<sup>8</sup>

## 2. Eserleri

Felsefe, mantık, astronomi, geometri, matematik ve kelâm alanında İslam dünyasına katkıda bulunan Ebheri, eserleriyle üne kavuşmuştur. İlimin ve düşüncenin gelişmesine katkıda bulunduğu eserlerine bu çalışmamızda yer vermemiz faydalı olacaktır.

### a) Felsefe ve Mantık Alanıyla İlgili Eserleri

*İşagoci: er-Risâletü'l Esiriyye fi'l Mantık* adıyla bilinen eserdir. Bu eser beş külli önermeler ve kısaca kıyas figürlerini içermektedir. İslam dünyasında medreselerde okutulan ilk mantık kitaplarından biridir. İslam dünyasında olduğu gibi Batı'da da ilgi gören eserin çevirileri yapılmış ve eserle ilgili pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Pophyrios'un *İşagoci* eseriyle olan isim benzerliği Ebheri'nin bu eseri hakkında birtakım spekülasyonların ortaya atılmasına neden olmuştur.<sup>9</sup> Bazıları Ebheri'nin *İşagoci*'sinin Porphyrus'un kısaltılmışı olarak nitelendirmiştir. Oysa iki eser incelendiğinde bu tür iddiaların gerçek olmadığı görülecektir. Porphyrus'un *İşagoci*'sinde ele aldığı beş tümel kavram (Cins, Nevi, Fasil, Hassa ve Araz) kendisinin ürettiği kavramlar olmayıp Aristo'ya aittir. Porphyrus bu kavramları *İşagoci*'sinde daha anlaşılır bir hale getirmiştir. Ebheri de *İşagoci*'sinde geleneği bozmayarak Lafz'da ve Aristo'nun incelediği beş lafızdan bahsetmiştir. Eserinde lafzın çeşitlerine lafzın tarifi ile başlayan Ebheri, lafzın tarifine ve çeşitlerine, değindikten sonra önerme ve çeşitlerine ve önermelerdeki tenakuzlara yer vermiştir. Kıyas ve çeşitlerini ele alarak isbatı işlemiştir. İsbatın dayandığı kesin bilgilerden

<sup>7</sup> Kamil Kömürcü, "Esîrüddin El-Ebheri'nin Mantık Tarihindeki Yeri", *13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara-2010, s.150-162.

<sup>8</sup> Bingöl, *agmd.*, s.75.

<sup>9</sup> Sarıoğlu, *age.*, s.4; Atademir, H.Ragıp, "Porphyrios ve Ebheri'nin İşagocileri", *DTCFD*, 6/5, Ankara-1948, s.461-468.



sonra Diyalektik, Poetik, Retorik ve Sofistik kıyasların tarifini yapan mantık kavramlarımızın tarifini yaparak örnekler vermiştir. Porphyrios'un İsağoci'sinin aynısının olmadığını söylemek mümkündür. Yalnız Ebheri, İbn Sinâ'nın takipçisi olarak İbn Sinâ İsağoci'sinden yararlanmakla beraber konunun işleyişi bakımından birebir aynı özellikleri taşımamaktadır.<sup>10</sup>

2)*Hidâyetü'l-hikme*: Ebheri'nin meşhur eserlerinden biri de *Hidâyetü'l-hikme*'dir. Eser, mantık, metafizik ve fizik olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.<sup>11</sup> Ebheri, Mantık bölümünde mantığın temel konularını ele alır ve bu bölüm eserin en kısa bölümünü oluşturur. İkinci bölümünde ise fizik kısmını ele almıştır. Fiziği üç fenne ayırarak anlatmıştır. Metafizik bölümünde fizikte olduğu gibi üç fenne ayırarak ele almıştır. Bu eser üzerine de birçok şerh yazılmıştır. En meşhur şerhi Kâdî Mîr el-Meybüdü (ö.909/1503-1504)<sup>12</sup> tarafından yazılan şerhtir.<sup>13</sup>

3)*er-Risâletü'z-zâhire*: Ebheri bu eserde cedel ilminde kullanılan öncüllerde bulunduğu birtakım hataları ele almaktadır. Bu eserin bir nüshası Ayasofya nr. 2566 (15a-18b)'da kayıtlı bulunmaktadır.

4)*er-Risâletü'l-bâhire fi'l-makâleti'z-zâhire*: Ebheri bu eserinde yine diyalektik öncüllerin ve yöntemlerin kendince eksik olan ve yanlış olan yönlerini ele alarak akli selim kişilere hatırlatma yapmayı amaçlamıştır. Bu eserin bir nüshası Ayasofya nr.2566 (18b-23a)'da kayıtlı bulunmaktadır.

5)*Risâle fî fesâdi'l-ebhâs elletî vada'ahâ mübrizü'l-cedeliyyîn*: Bu eserde cedelle ilgili birtakım meseleleri konu edinmiştir. Eserin bir nüshası Şehit Ali Paşa nr.2304'de kayıtlı mecmuada yer almaktadır.

6) *Tehzibu'n-nüket*: Bu eser Kaideler, *Terkibu'n-nüket* ve *Takrîru'l-mesâil* olmak üzere üç bölümden oluşan mantıkla ilgili bir eserdir. Eserin biri Atıf Efendi Kütüphanesi nr.1855, diğeri Şehit Ali Paşa nr.2304'de kayıtlı olarak üç nüsha şeklinde bulunmaktadır.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Aygen, *age.*, s.14 vd.

<sup>11</sup> Aygen, *age.*, s.10.

<sup>12</sup> İranlı, sünnî âlim ve düşünür.

<sup>13</sup> Sarıoğlu, *age.*, s.6.

<sup>14</sup> Sarıoğlu, *age.*, s.5-6.

7) *Zübdetü'l-esrâr*: Bu eserde de mantık, metafizik ve fizik konuları ele alınmıştır. Ebheri, *Hidâyetü'l-hikme* eserinde bu eserden bahsetmiştir Eserin bir nüshası Millet Kütüphanesi nr.1210'da kayıtlı mecmuada bulunmaktadır.

8) *Keşfü'l-hakâ'ik fî tahrîri'd-dekâ'ik*: Bu eser hacim olarak filozofun en büyük eseri olup felsefenin problemlerinden olan mantık, fizik ve metafizik problemlerini üç bölüm halinde sistemli olarak ele almıştır. Bu eser Ayasofya nr.2453'te bulunmakta ve Kayseri'de 21 Rabiü'l-âhir 663 tarihinde istinsah edilen nüshada mevcuttur.

9) *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*: Ebheri bu eserini mantık ilkelerini ve felsefi bilgileri ortaya koymak ve yaygın olarak kullanılan yöntemlerdeki hataları göstermek amacıyla ele almıştır. Bu eser Nur-u Osmâniye Kütüphanesi nr.2662'de kayıtlı bulunmaktadır. Eserin ilk yarısı (1a-69a) 13 Cemâdi'l-âhir 657, ikinci yarısı ise (70a-152b) ise 21 Cemâdi'l-âhir 657 senesinde istinsah edilmiştir.

10) *Kitâbu beyâni'l-esrâr*: Filozofun bu eseri de mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşmuştur. Bu bölümleri alt başlıklar halinde sistemli bir şekilde yazmıştır. Bu eser Köprülü Kütüphanesi nr.1618'de (2a-43b) kayıtlı olup nüshası el-Kâtibi tarafından müellif nüshasından istinsah edilmiştir. Bu eserde Ebheri'nin kıraat kaydı bulunmaktadır.<sup>15</sup>

11) *Kitâbu telhîsi'l-hakâ'ik*: Bu eserde de Ebheri'nin kıraat kaydı ihtiva edilmiştir. Eserde mantık, fizik, metafizik problemleri ele alınmıştır. Bu eser de el-Kâtibi tarafından istinsah edilmiştir. Köprülü Kütüphanesi nr.1618'de bulunmaktadır.

12) *Kitâbu'l-matâli*: Ebheri'nin mantık, metafizik ve fizik problemlere ilişkin düşüncelerini içeren eserin giriş bölümünde bunun, *Beyânu'l-esrâr* ve *Telhîsu'l-hakâikten* sonra ele alındığı belirtilmiştir. El-Kâtibi tarafından istinsah edilmiştir ve müellif tarafından kıraat kaydı düşülmüştür. Bu eser Köprülü Kütüphanesi nr.1618 (77b-106b)'de kayıtlı mecmuada yer almaktadır.

13) *Kitâbu zübdeti'l-hakâ'ik*: Bu eserde Ebheri, önce mantık sonra metafizik sonrasında ise fizik problemini ele almıştır. Alt başlıklar halinde açıklamıştır. Köprülü Kütüphanesi nr.1618 (77b-106b)'de kayıtlı olan mecmuanın nüshası el-Kâtibi tarafından istinsah edilmiştir. Ebheri'nin 627 tarihli kıraat kaydını taşımaktadır.

---

<sup>15</sup> Sarıoğlu, *age.*, s.6-7.

14) *Merâsîdü'l-makâsîd*: Bu eserin bir nüshası Diyarbakır il halk kütüphanesi nr. A 2021'de kayıtlı mecmuada yer almaktadır.<sup>16</sup>

15) *Risâle müstemile 'alâ semânî 'aşere mes'eletin fi'l-keîâm vaka'a fihâ en-nizâ' beyne'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn ve erbâbi'l-mileli ve'l-edyân*: Felsefe ve kelamda tartışılan on sekiz problemin ele alındığı ve çalışmamızın konusu olan eserdir. Bu eserin bilinen tek nüshası Ragıp Paşa Kütüphanesi 1461'de kayıtlı mecmua içerisinde (357b-374b)'de yer almaktadır.

16) *et-Tehzîb fi'l-mantık ve'l-keîâm*: Bu eser Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi, nr. 1865 (1b-4b)'te yer almaktadır. 1070 tarihinde istinsah edilmiştir.

17) *Risâle fi'l-mantık*: Bu risâle Muhammed Takî Dânişpejuh tarafından yayımlanmıştır. Bu eserin bir Farsça çevirisi Tahran Üniv. Ktp. Ş. 5968'de bulunmaktadır.<sup>17</sup>

18) *Risâle fi'l-mebde' ve'l-me'âd*: Bu eser de Farsçadır. Bu eserin iki nüshası vardır. Birinci nüsha Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi, nr. 1265 (110b-115a)'de kayıtlı ve 788'de istinsah edilmiş olan mecmuadadır. İkinci nüsha ise Şehit Ali Paşa, nr. 2721 (157a-165a)'de bulunmaktadır.<sup>18</sup> Ebheri'nin bu eseri kelama ait bir eserdir. Ebheri ahiretle ilgili görüşlerini bu eserde ele almıştır. Zikredilen nüshaları inceledik ve bu nüshalarda Ebheri'nin mebde ve meadla ilgili görüşlerine tam olarak rastlayamadık. Ebheri ilkin İbn Sina'nın görüşlerini zikretmiş sonrasında ise mebde ve meadla ilgili görüşlerine giriş yapmıştır. Mebde ve mead konusuna geçmeden önce bilinmesi gereken konuları yedi fasıl şeklinde açıklamıştır. Mebde ve mead görüşüne tam geçmeden elimizdeki nüshanın sayfaları son bulmaktadır. Eserin devamına yaptığımız araştırmalar sonucu ulaşamadığımız için ahiretle ilgili görüşlerini ele alamadık.

#### **b) Astronomi Alanıyla İlgili Eserleri**

19) *Muhtasar fi'l-hey'e*: Bu eser yirmi iki bölümden oluşmaktadır. Astronominin önemli meselelerini işleyen inceleyen bir eserdir. Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnî Paşa nr. 1135'te bulunan mecmuada (61b-77a) bir nüshası bulunmaktadır.

<sup>16</sup> Sarıoğlu, *age.*, s.6-7.

<sup>17</sup> Bingöl, *agmd.*, s.76.

<sup>18</sup> Sarıoğlu, *age.*, s.13.

20) *ez-Zîcü'ş-şâmil*: Ebheri bu eserini Ebu'l vefâ el-Bizcâni'nin astronomiye ilişkin ve aynı ismi taşıyan eserine şerh etmek üzere kaleme almıştır.

21) *Risâle fî ilmi'l-hey'e*: Ebheri'nin astronomiye ilişkin bu eseri Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi nr. 1339 (27-39)'da bir nüshası bulunmaktadır.

22) *Mûlahhas fî sinâ'ati'l-Mecisti*: Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 2583'te bir nüshası bulunan bu eseri Ebheri öğrencisi el-Kâtibi'ye astronomi ilmiyle ilgili kudemanın neler söylediğini özetlemek için kaleme almıştır.

23) *ez-Zîcü'l-mûlahhas*: Bu eser *ez-Zîcü'l-ihisârî* ve *ez-Zîcü'l-Esîrî* olarak da bilinir.

24) *Risâle fî'l-usturlâb*

25) *Dirâyetü'l-eflâk*: Bu eser Manisa il halk kütüphanesi nr. 1706'da kayıtlı mecmuada (258a-269) bir nüshası bulunmaktadır.<sup>19</sup>

### c) Geometri Alanıyla İlgili Eserleri

26) *Islâhu kitâbi'l-ustuku'ssât fî'l-hendese li uklidis*: Bu risâlenin bir nüshası Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi nr. 596'da kayıtlı bulunmaktadır.

27) *Risâle fî berkâri'l-maktû*: Bir nüshası Manisa il halk Kütüphanesi nr. 1706'da bulunan bu eser Ebheri'nin, hocası Kemâleddin b. Yunus'a Berkar risalesini okurken kaleme almıştır.<sup>20</sup>

28) *Burhânu'l-musâderati'l-hâmise*: Bu eser Halil Çâviş tarafından Kadızâde-i Rûmi'nin *Şerh'u Eşkâli't-te'sis* adlı eserinden tahrîc edilerek yayımlanmıştır.<sup>21</sup>

### 3. Hocaları

**Fahreddin er-Râzi (ö.606)**: Ebheri'nin bilinen hocalarından biri Fahreddin er-Râzi'dir. Râzi, kelim, tefsir, fıkıh, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik alanlarında ün yapmış bir âlimdir. Yaşadığı asrın büyük düşünürlerinden olan er-Râzi, Ebheri'nin hocalarından biri olmakla beraber Ebheri'nin ondan nerede, ne

<sup>19</sup> Abdullah Yormaz, "Ebheri'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul-2003, s.6.

<sup>20</sup> Yormaz, *agt.*, s.7.

<sup>21</sup> Sarıoğlu, *age.*, s.16.

zaman, hangi dersler aldığı ile ilgili bilgiler mevcut değildir.<sup>22</sup> Ebheri'nin ele aldığımız konularla ilgili düşüncelerinde Razi'nin etkisini görebilmekteyiz.

**Kemâleddin İbn Yunus (ö.639):** Ebheri'nin bir diğer hocası Kemâleddin İbn Yunus'tur. Akli ve nakli ilimlerin birçok alanında ilim sahibi olan Kemâleddin İbn Yunus pek çok alanda talebeler yetiştirmiştir. Ebheri Musul sarayında himaye görürken onun yanında mudlik yapmış ve kendisinden ders almıştır. O dönemin tanınmış âlimleri de Kemâleddin İbn Yunus'dan ilmi yönden faydalanmıştır. Astronomi ve matematik alanında o dönemde kendisine çokça soruların sorulduğu kişi olarak bilinir. Bağdat, Halep ve Endülüs'teki bazı âlimlerle Alman İmparatoru II. Friedrich'de bu ilimlerle ilgili konularda karşılaştıkları problemleri mektupla ona sormuşlardır. Aynı zamanda âlimler de kendisinin yanında fıkıh okumuştur. Bir kısım Yahudiler ve Hristiyanlar ise Tevrat ve İncil okumuştur.<sup>23</sup>

**Kutbûddin el-Mısri (ö.618):** Fahreddin er-Râzi'nin yanında eğitim alan ve Ebheri'nin hocası olan Kutbuddin el-Mısri, Mağrib'ten İskenderiye'ye oradan da Horasan'a giderek er-Râzi'den ders almıştır. Ebheri'nin dışında da birçok öğrencisi olmuştur. Moğollar Nisabur'u istilâ edince h.618 yılında şehit edilmiştir.<sup>24</sup>

#### 4. Talebeleri

**Necmüddin el-Kâtibi (ö.675):** Mantık, felsefe ve astronomi alanlarındaki meşguliyetiyle bilinen el-Kâtibi, Kazvinli olup Eş'ari mezhebine mensuptur. Sırrın kâtibi Debîrân olarak meşhur olmuştur.<sup>25</sup> Kendisi Ebheri'nin öğrencisidir. Usûlu'd-dîn'deki eserleri *el-Mufasssal* olup bu eser Fahreddin er-Râzi'nin *Muhassal*'ı üzerine yazılmış bir şerhtir. Mantıktaki eseri *eş-Şemsiyye*, felsefede ise *Hikmetü'l-Ayn* önemli eserleridir. Astronomi ilminin oluşumunda katkısı bulunan el-Kâtibi uzun zamanlar Kazvin'de eğitim vermiştir.<sup>26</sup>

**Şemseddin el-Esfehâni (ö.677):** *el-Mahsûl* eserinin şârihi olarak bilinen şair Esfehân'da doğmuştur. Esfehân'da babasının gözetiminde birçok ilimle meşgul olmuştur. Esfehân'ın Moğollar tarafından istila edilmesi nedeniyle Bağdat'a geçmiştir. Orada fıkıh ilmiyle meşgul olmuştur. Sonra Rum'a giderek orada

<sup>22</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Razi", *DİA*, 1995, c.12, s.89 vd.

<sup>23</sup> Ramazan Şeşen, "Kemaletdin İbn Yunus", *DİA*, 1999, c.20, s.452-453.

<sup>24</sup> Esîrüddin el Ebheri, *Risâle fi-ilmî Kelâm*, (thk, Muhammed Ekrem Ebû Çavş), Dâru'n-nur, Beyrut-2012, s.19-20.

<sup>25</sup> Ebheri, *age.*, s.26.

<sup>26</sup> el-Kâtibi, *Hikmetü'l-Ayn*, s.19-29.

Ebheri'nin yanında cedel ilmini ve felsefeyi öğrenmiştir. Hocaları onun için Kahire'de onun zamanında onun gibi bir âlim daha bulunmadığını söylemiştir.<sup>27</sup>

**Ebû Abdullah Zekeriyya b. Mahmud b. Mahmud el-Kazvini (ö.682):** Coğrafya, astronomi, meteoroloji, botanik, zooloji alanlarında ve ay ve güneş tutulması ile ilgili araştırmaları olan Mahmûd el-Kazvini, soyu İmam Mâlik'e dayanan bir âlimdir. Gençken Dîmaşk'a gitmiş ve orada İbn Arabi el-Hâtemi ile tanışmıştır. Daha sonra Bağdat'ta kadılık görevini yapan âlim, Ebheri'den de dersler almıştır. “*Acâibu'l-mahlûkât ve Ğarâibu'l-mevcûdât*” ve “*Âsâru'l-bilâd ve Ahbâru'l-ibâd*” âlimin bilinen eserlerindedir.<sup>28</sup>

**İbn Hallikân (ö.681):** el-Ebheri'nin en ünlü talebelerinden olan İbn Hallikân Erbil'de doğmuştur. İlimle uğraşan bir aileye mensup olup, babası fetva konusunda güvenilir bir fakihdir. Muzafferiyye medresesinde eğitim veren babasının vefatından sonra bu medresede eğitim almıştır. 625 yılında Erbil Dârü'l-hadis'inde Esîrüddin el-Ebheri'den ilm-i hilâf derslerini almıştır. Musul'da çeşitli âlimlerden ders alan İbn Hallikân için Halep şehrinin ilmi şahsiyetinin oluşmasında önemli bir yeri vardır. Hadis, fıkıh, tarih, siyaset, kitâbet, şiir ve edebiyat alanında geniş bir ilme sahip olan âlim, 681 yılında Dîmaşk'ta vefat etmiştir. En önemli eseri *Vefeyâtü'l-a'yân*'dır. Biyografi özelliği taşıyan bu eseri günümüze kadar ulaşan tek eseridir.<sup>29</sup>

**Nasîrüddin b. Yakûb (ö.700):** Daha önceleri İbn Sâhib olarak sonradan ise Nâsîreddin bin Yakûb olarak bilinen âlimin 700'lü yıllarda doğduğu bilinmektedir. Tâcu'r-rûmî'nin yanında Kur'an'ı kıraat etmiş, Ebheri'nin yanında da dersler almış ve çeşitli eserler okumuştur. Kendisi Halep'te kadılık yapmış ve Halep'in bazı şehirlerinde eğitim vermiştir.<sup>30</sup>

**Nasîrüddin et-Tûsi (ö.672):** İranlı âlim ve filozof olan et-Tûsi 597'de Tus'da doğmuştur. Akli ve nakli ilimlerde birçok hocalardan ders almıştır. Eğitiminin ilk çağlarında İbn Sînâ okuluna mensup düşünürlerden ders almıştır. Tûsi özellikle İbn Sina eserlerini okumuştur. Son çağlarında ise Meşşai felsefesiyle ilgilenmiştir. Kelam alanında birçok eseri bulunmakta olup, bu alandaki ilk ve önemli eserlerinden

<sup>27</sup> Ebheri, *age.*, s.26-27.

<sup>28</sup> Ebheri, *age.*, s.27.

<sup>29</sup> Abdülkerim Özaydın, “İbn Hallikân”, *DİA*, 1999, c.20. s.17,18,19.

<sup>30</sup> Ebheri, *age.*, s. 29.

biri *Tecrîdü'l-i'tikâd* adlı eseridir. Diğer ilimlerde de pek çok eseri bulunmaktadır.<sup>31</sup> Nasîrüddin et-Tûsî'nin de Ebherî'nin öğrencileri arasında olduğu bilinmektedir.<sup>32</sup>

Ebherî'nin hayatını, eserlerini, ilmi şahsiyetinin yetişmesinde emeği geçen hocalarını ve ilmiyle kendilerine katkıda bulunduğu talebelerini çalışmamızın bu bölümünde ele alarak Ebherî'yi tanımaya ve tanıtmaya çalıştık. Yukarıda Ebherî ile ilgili verdiğimiz bilgilere dayanarak onun ilmi yöndeki çabalarını, ilim öğrenmek için ders aldığı hocalardan, ortaya koyduğu eserlerden, yetiştirdiği talebelerden görmek mümkündür. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde Ebherî'nin kelâmî konulardaki görüşlerine yer vererek çalışmamızı devam ettireceğiz.

---

<sup>31</sup> Anar Gafarov, *Bilime Adanmış Ömür: Nasîrüddin Tûsî*, (Ed, Aykut Kar-Anar Gafarov), Gece Kitaplığı Yay, Ankara-2017, s.19-41.

<sup>32</sup> Ebherî, *age.*, s.29.

## I.BÖLÜM

### EBHERİ'NİN VARLIKLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

#### 1.1. Cevher ve Araz

Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan, öz varlık anlamında mantık ve kelim terimidir.<sup>33</sup> Ebu'l Hasan el-Eş'ari (ö.324-935-36) *Makâlât* adlı eserinde insanların cevher kelimesi üzerinde dört gruba ayrıldıklarını söyler.

1. Hristiyanlara göre cevher, kendi kendine kaim olandır ve her kendi kendine kaim olan cevherdir.
2. Felsefecilere göre cevher, kendi kendine kaim olan ve zıtları kabul edendir.
3. Ebu Ali el-Cübbâi'ye (ö.321/933) göre ise cevher yaratıldığında araz taşıyandır.
4. Mutezile mezhebi âlimlerinden Hüseyin es-Sâlihi'ye göre ise cevher, arazları taşıyandır ancak cevher yaratıldığında arazında birlikte yaratılması gerekmez.<sup>34</sup>

Araz kelimesi sözlükte sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum, hastalık, felâket gibi anlamlara gelir.<sup>35</sup> Kur'an'ı Kerim'de geçen bu kelime geçtiği ayetlerde dünya hayatının değersiz ve geçiciliğini anlatır.<sup>36</sup> Araz kelimesi de tıpkı cevher kelimesi gibi İslam düşünce tarihine Aristo ve Porphyrios'un eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle girmiştir. Aristo arazi "bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olduğu tasdik edilen ancak zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şeydir" şeklinde tarif etmiştir.<sup>37</sup>

Kelamda ise araz terimi ilk defâ Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) ve Cehm b. Safvan'ın (ö.128/745) kullandığı bilinmektedir. Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın (ö.325/849) da bu terimin özelliklerini belirttiği bilinir. Kelamcıların çoğuna göre arazların varlığı hem müşahede edilerek hem de aklen bilinir. Bu yüzden ispatlanmalarına gerek yoktur. Böyle düşünceler bile yine de delillendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara

<sup>33</sup> el-Cürcâni, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut-1988, s.79; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut-1986, c.4, s.152-153.

<sup>34</sup> el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Dar Sadr, Beyrut-2006, s.178.

<sup>35</sup> el-Cürcâni, *age.*, s. 148-149; İbn Manzur, *age.*, s.165-167.

<sup>36</sup> Nisa, 4/94, A'raf, 7/169, Enfal, 8/67.

<sup>37</sup> Aristoteles, *Metafizik*, (Çev, Ahmet Arslan), Sosyal Yay, İstanbul-1996, s. 289.



göre bir cisimde görülen hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi haller cismin zatından değil ondan ayrı şeylerdir. Dolayısıyla arazlar zatından ayrı olduğu için cismin sıfatları ve manalarıdır. Cisimlerdeki arazlar cismin dışındaki bir etkenden geldiği için cisimdeki durum arazidir.<sup>38</sup>

Kelamcılar arasında arazların devamlılığı konusu da tartışılmıştır. Eş'ari ve Mâtürîdilere göre arazlar, cevherlerden ayrılmazlar ve arazlar arazlarla kaim olmazlar. Eğer olursa sürekli artış olacağından teselsüle yol açar.<sup>39</sup> Mutezile âlimlerinin çoğunluğuna göre ses, zaman, hareket dışındaki diğer arazlar devamlıdır.<sup>40</sup> Eş'ari'ye göre araz, ancak hadis olan beka ile devamlı olur. Yoksa arazlar kendi başlarına devamlılık arz etmezler. Araz iki zamanda devamlılık arz etmez, arazlar devamlı olarak yok olurlar ve yerlerine yenileri yaratılır. Arazların devamlılığı onların benzerlerinin yaratılmasıyla olur. Araz kendi başına baki olsaydı o zaman kadim de olmuş olurdu. Oysa arazlar hadistir. Hadis olduğu için yaratıcıya ihtiyaçları vardır.<sup>41</sup>

Ebheri, cevher araz konusunu hâl-mahâl ilişkisi üzerinden ele alır. Var olan şey mahâlde hâl olarak bulunduğu zaman hululün gerçekleşmesi için bunlardan birinin diğerine ihtiyaç duyması gerekir. Hâle ihtiyaç duymayan mahâl, mevzu olurken ihtiyaç duyulmayan hâl ise araz olur. Hâle ihtiyaç duyan mahâl madde (heyula) olurken ihtiyaç duyulan hâl ise sûret olur. Dolayısıyla hâl başlığı altına araz ve sûret girerken mahâl başlığı altına ise mevzu ve heyula girer. Ebheri'ye göre cevher, bir mahiyettir ki dış dünyada bulunduğu takdirde bir mevzuda olmaz. Dış dünyada bir mevzuda bulunan mahiyet ise arazdır. Ebheri mahiyet üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Varlık kavramını dâhil etmemiştir. Bunun nedeni ise Zorunlu Varlık için her iki kavramın kullanılmasının önüne geçmektir. Ebheri arazlarla ilgili olan geleneksel anlayışı kabul eder ve ona göre de arazlar şu dokuz kategoriden oluşur. Nitelik, nicelik, yer, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi. Bazı

<sup>38</sup> el-Eş'ari, *age.*, s.175-185; el-Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul-2015, II, s.20 vd.

<sup>39</sup> el-Cürcani, *age.*, c.2, s.13-22.

<sup>40</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Çev, İlyas Çelebi), TYEK Yay, İstanbul-2013, II, s. 150-180.

<sup>41</sup> el-Eş'ari, *age.*, s.175-185.

filozofların arazları yalnızca nicelik, nitelik, nisbet ve hareket olarak kabul etmelerinin güvenilir olmayacağını dile getirir.<sup>42</sup>

Ebheri'nin bu konuda İslam filozofları gibi düşündüğünü görmekteyiz. Filozoflara göre araz, cevherin zıddı ve bir konuda bulunan durum olup herhangi bir mevzûya dayanan onunla birlikte var olabilen ve onun yok olmasıyla ortadan kalkan şeydir. İslam filozofları Aristo'nun kategoriler sınıflandırmasını aynen kabul etmişlerdir. Birinci kategorinin cevher, dokuz kategorinin ise araz olduğunu belirtmişlerdir. Bu dokuz araz Ebheri'nin araz tasnifiyle aynıdır. Nitelik, nicelik, yer, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgidir. Onlara göre ancak bu kategorilerle konuya dair bir şeyler söylenebilir.

## 1.2. Cevher-i Ferd

Aristo'nun *Metaphysique* adlı eserinin VII. kitabında "ousia" (cevher) terimini Demokritos'un atom kavramı karşılığında kullanmasına paralel olarak İslam kelamcıları da cevher kelimesini el-cevherü'l-ferd, el-cevher'ül-vâhid, el-cüz'ül -vâhid, el-cüz'ellezi la yetecezze gibi terkiplerle atom kelimesine karşılık olarak kullanmışlardır.<sup>43</sup>

Kelamcılara göre, cevher bileşik olamaz. Eğer bileşik olursa cisim adını alır. Cevher fiili, hayali ve varsayım olarak parçalanamayan bir cevherdir. Öyle küçüktür ki hayal bile onu hayal edemez. Hayal onu bölmede ancak bir yere kadar varabilir, sonrasında ise durur. Aslında hayal de bir cisimsel güçtür, bundan dolayı geriye doğru sonsuz bölmeye gücü yetmez. Ama akıl geriye doğru sonsuz olarak bir şeyi bölebilir yalnız akıl gerçeğe ve işin özüne uygun olarak kurgu gerçekleştiremez ve gerçeğe uygun bölme olamaz. Kelamcıların bazılarına göre soyut cevher yoktur.<sup>44</sup>

Felsefecilere göre cevher, öyle bir özdür ki, ne zaman var olursa bir konak olmaksızın yani kendi başına var olup özünü güçlendirecek bir güçlendiriciye ihtiyaç duymaz. Buna dayanarak mekân tutması gerekmez. Onlara göre cevher, yer tutan varlık değildir. Cevheri "heyula, biçim, cisim, ruh ve akıl" olmak üzere beş bölüme ayırırlar. Onlar biçim ve heyulayı kabul ederek atom kuramını çürütmüşlerdir.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Esîrüddîn el-Ebheri, *Keşfü'l-Hakâik fi Tahriri'd-Dekâik* (Edisyon Kritik ve İnceleme, Hüseyin Sarıoğlu), Çantay Kitabevi, İstanbul- 2001,s.45-46.

<sup>43</sup> İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, 1993, c.7, s.450-452.

<sup>44</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ötüken Yay, İstanbul-2008, s.127-130.

<sup>45</sup> İzmirli, *age.*, s.127-130.

Onlara göre bir cevher başka bir cevher için yer teşkil ediyorsa heyula adını alır. Eğer başka bir cevherde hulul ederse suret adını alır. Hem suret hem de yerden oluşmuşsa cisim olur. Bunlardan hiç birini taşımayan ise cevher-i mufarik adını alır.<sup>46</sup>

Ebheri tabiatla ilgili görüşlerinin ilk bölümünde el-cüz'üllezi lâ yetecezzâ adını verdiği İbn Sinâ'nın ise el-cevheru'l-ferd dediği<sup>47</sup> atom konusunu ele almıştır. Filozofların ve kelamcılarının atomculuğu savunmalarının aksine cisimlerin bölünmeyen parçalardan meydana gelmediğini savunan Ebheri bu konuya farklı şekilde yaklaşmıştır. Öncelikle atomun varlığını ispatlama yoluna gitmiş daha sonra da atomun bölünmezliği hakkındaki delilleri sunmuştur.<sup>48</sup>

Ebheri'ye göre cevher-i ferd, belli bir mekânda bulunan, aklen ve vehmen olarak kesinlikle parçalanmayı kabul etmeyen bir bütündür. Ebheri, cevher-i ferdin bulunmaması durumunda bazı durumların ortaya çıkacağını söyleyerek bu durumları açıklar. Bu durumlar noktanın yokluğu, noktanın parçalanması ve atomun varlığının onun yokluğu üzerine takdir edilmesidir. Bu üç durumda müntefi<sup>49</sup> olup atomun varlığını gerektirir.

Ebheri, bu üç durumu açıklamaya çalışır. Nokta ya mevcuttur ya da ma'dümdür. Aynı anda hem var hem de yok olamaz. Eğer nokta mevcut ise noktanın bulunduğu bir yer olmalı. Eğer nokta bir yerde değilse o takdirde kendi kendine yerleşmiş olur ki, bu durumda nokta, cevher değil araz olur ve cevheri ferdin varlığı kabul edilir ama kendisi kabul edilmez. Nokta bir mahalde var ise o takdirde o yerin bölünmüş ya da bölünmemiş olması gerekir. Noktanın üzerinde bulunduğu yer parçalanabiliyorsa nokta da parçalanır demektir. Çünkü mahallin parçalanması hâlinde parçalanmasını gerektirir. Aksi halde mahal parçalanmıyorsa o zaman cevher kabul edilmiş olur. Ebheri, bunları açıkladıktan sonra noktanın varlığını geometrik şekil olan küre üzerinden ispatlamaya çalışır. Küre düz bir yüzeye temas ettiği zaman, tek olunca, küre olduğu anlaşılır. Ama bir başka nokta da yanına eklenirse

<sup>46</sup> Hasan Tevfik Marulcu, "Mutezile Ekolünün Tanrı Âlem İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta-2002, s.103-104.

<sup>47</sup> İbn Sinâ, *Risaleler*, (Çev, Alparslan Açıkgöç, M. Hayri Kırbaoğlu), Kitabiyat Yay, Ankara-2004, s.101.

<sup>48</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.95.

<sup>49</sup> Müntefi, sönen, ortadan yok olan, intifa eden anlamındadır, (Bkz, Abdullah Yeğin, *Yeni Lûgat*, Hizmet Vakfı Yay, İstanbul-2008, s.731).

çizgiye dönüşmüş olur ve kürelikten çıkar. Kürenin temas ettiği yerin parçalanması mümkün değildir. Bu durumda noktanın varlığını gerekli kılar.<sup>50</sup>

Ebheri, cevher-i ferdin bulunmaması halinde meydana çıkabilecek bazı durumların olması atomun varlığını gerekli kılar, deyişine farklı bir delil getirir. Eğer atom yok ise hareket ya hazır olan zamanda parçalanmış olur ya da parçalanmamış olur. Eğer hareketin hazır zamanda bölünmüşlüğü kabul edilirse bazı parçaları geleceğe bazı parçaları maziye geçmiş olur. Çünkü hareketler varlıkta bir araya gelmezler, her an hareket halindedirler. Ayrıca bu durumda ma'dûm ve mevcûdu bir arada tutmak gerekir. Eğer hareket hazır zamanda parçalanmıyorsa mesafelerin parçalanması mutabık olur. Böyle bir durumda parçalanamayan şeye uygulanan şeyin parçalanması için de uygulanması gerekir. Birinin parçalanması diğerinin de parçalanması demektir. Bu da atomu gerektirir.<sup>51</sup> Ebheri'nin atomun varlığı ile ilgili yukarıda zikrettiği deliller aynı zamanda Razi'nin konuyla ilgili görüşleridir. Fahreddin Razi'ye göre cisimler sonsuz bölünmeyi kabul eden tek bir nesnedir.<sup>52</sup> Ebheri Razi'nin bu görüşleri üzerinden atomun varlığını kabul ettiğini göstermiştir. Yalnız atomun cisimlerin temel unsuru olmadığı konusunda İbn Sinâ gibi düşündüğünü aşağıda verilen delillerde görmekteyiz.

Ebheri, filozofların bu konudaki delillerini de dile getirir. Birinci delilleri şöyledir: İki parçanın arasına bir parça konulduğu zaman ya onların içine dâhil olur ya da onları böler. Bu durum da cevher-i ferdin müntefilliğini gerekli kılar. Eğer aralarına girecek parça iki cüz'ün birbirine temas etmesine engel değilse ya iki taraf o cüz'ün içine dâhil olur ya da tek bir taraf içine dâhil olur. Eğer engel ise birine temas ederken diğerine temas etmiyor demektir. Bu ise cüz'ü la-yetecezzanın parçalanmasını gerektirir.<sup>53</sup>

Filozofların getirdiği ikinci delil de şu şekildedir: Mesafe parçalanamayan cüzlerde mürekkep ise mesela güneş yükseldikçe gölgenin boyu kısalır. Güneş arzda atomun misli kadar yükselince o cismin gölgesi de ya atom kadar ya daha fazla ya daha az uzayacaktır. Atomun azalması durumunda cismin gölgesi de azalıyorsa, o

<sup>50</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.95-96.

<sup>51</sup> Ebheri, *age.*, s.95.

<sup>52</sup> Fahreddin Razi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev, Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı, Ankara-2002, s.110-113.

<sup>53</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ (Fizik)*, (Çev, Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yay, İstanbul-2005, II, s. 23-29.

takdirde güneşin yükselmesi ile gölgenin uzunluğu misli kadardır. Bundan daha fazla azalması durumunda gölge daha da uzun olur. Gölge güneşten daha az olursa bu takdirde atomun parçalanması lazım gelir.<sup>54</sup>

Üçüncü delilleri ise, mesafe parçalanamayan cüzlerden mürekkep ise ya atomun süratli hareketindeki hızı kesilir ya da hareketindeki yavaşlık hızı onun misli kadar olur. Bu hız ya fazla ya da daha az olur. Eğer misli ve daha fazla bir şekilde katettiye o zaman yavaş ve süratli hareketin hızları aynı olmuş olur. Yani yavaş durumu da süratli olmuş olur. O takdirde hareketin yavaş halinin bir anlamı yoktur. Eğer daha az ise bu da atomun bölünmesini gerekli kılar.<sup>55</sup>

Filozofların bir başka delili ise, mesafe parçalanamayan cüzlerden mürekkep ise, değirmenden büyük halka atomu katettiği zaman onda, küçük halka da ya büyük halka gibi ya ondan daha fazla ya da daha az kateder. Eğer onun misli kadar ya da daha fazla katederse küçük halkanın üzerinde hareket ettiği daire, büyük halkanın üzerinde hareket ettiği dairenin misli gibi olur. Bu da hilafıdır. Ondan daha az olması durumunda ise atomun parçalanmasını gerektirir.<sup>56</sup>

Son delilleri ise, dört parçadan oluşan bir çizgi düşünölsün. O çizginin sağ üst parçasının üzerinde bir parça, sol tarafının altında ise bir cüz mevcuttur ve her ikisi beraber aynı anda ortaya doğru aynı hızla hareket ederler. Aynı hızda hareket ettikleri zaman dört parçanın ortasında karşılaşırlar. Karşılaştıkları takdirde parçalar ayrılır. İkinci parçanın üzerinde karşılaştığı takdirde birinin hızı diğerine göre daha fazla olmuş olur. Karşılaştıkları yer ancak ikinci ve üçüncü parçaların ortası olur. Bu da onların bölünmesi, ayrılması demektir.<sup>57</sup>

Ebheri'nin konuya dair fikirlerine baktığımızda konuyu işleyiş tarzı cisimlerin atomlardan meydana geldiği görüşüne katıldığı izlenimi verebilir. Ama bu konunun başında Ebheri'nin kelamcılarının ve filozofların atomculuk fikrine katılmadığını dile getirmiştik. Ebheri atomun varlığını kabul eder ve bu konuyla ilgili öncelikle atomun gerekliliğini Razi'nin görüşleri üzerinden delillendirme yoluna gitmiştir. Atomun parçalanamaz bir bütün olduğunu kabul eden düşünürümüz cismin parçalanabilir bir yapıya sahip olduğundan cisimlerin atomdan meydana gelmediğini

<sup>54</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.95-96.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *age.*, s.23 vd.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *age.*, s. 26.

<sup>57</sup> Ebheri, *age.*, s.99.

açıklamaya çalışmıştır. Ebheri filozofların delillerine de yer vererek bu konuda İbn Sîna'nın fikirlerine benzer söylemlerde bulunmuştur. Yukarıda verilen filozofların delilleri bize Ebheri'nin bu konudaki görüşlerini yansıtmaktadır.

### 1.3. Heyûlâ ve Sûret

Heyûlâ kelimesi Grekçe “üle” kelimesinden Arapçaya giren bir kelimedir. Aristo felsefesinin İslam dünyasına etkisinden sonra felsefedeki terim anlamıyla İslam düşüncesinde de kullanılmaya başlanmıştır.<sup>58</sup>

Felsefi anlamı ise Aristo'nun ünlü “madde-sûret” teorisine borçludur. Aristo heyulayı “tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” şeklinde tarif etmiştir. Bu da cevherin tek başına varlığından söz edilemeyeceği anlamına gelir. Çünkü sûret fiili var oluşu temsil eder ve aslında tabii varlık maddede gerçekleşen sûrettir. Madde ise sırf kuvvedir, varlığı da bil-kuvvedir. Sûretle birleşmediği zaman fiili olarak gerçekleşmez. Bir varlıktaki heyûlâ ne derecede bulunuyorsa o derece de kuvve halindedir. Aristo felsefesinde “madde” ayrıca sebepliliğin de bir parçasıdır. Belirsizliğin ilkesi olan madde, belirliliğin ilkesi olan sureti alma kabiliyeti olduğundan oluş sürecinde değişimin imkânı anlamında bir sebep teşkil etmekte ve buna maddi (heyulani) sebep denilmektedir. Madde özü itibariyle daima külli olan surete cisim planında ferdiyyet kazandırdığı için aynı zamanda tabii âlemde ferdileşmenin de ilkesidir.<sup>59</sup>

Ebheri'ye göre bütün cisimlerin heyula ve sûret denilen iki cüzden meydana gelmesi gerekir. Heyulanın mahâl, sûretin ise hâl olduğunu belirtir. Ebheri her bir cismin kendi sûretine cismâni sûret demekte ve cismâni sûretin ölçülebilir bir tabiata sahip olması gerektiğini savunarak cismâni sûretin heyuladan bağımsız olamayacağını belirtir. Filozof bu fikirlerini şu örneklerle açıklar. Çözülme kabul eden bazı cisimler vardır. Bu cisimlerin bizzat kendilerinin tek bileşik olması gerekir. Örneğin; su ve ateş gibi. Böyle olmasaydı bunların atom olması gerekirdi. Bu da heyulanın bütün cisimlerde bulunduğu isbatını gerektirir. Çünkü bitişik cisimler çözülmeye müsait durumdadır. Oysa çözülmeye uygun olan cismin ya ölçülebilir olması gerekir ya da ölçülebilir sûret ya da farklı bir manada olması gerekir. Birinci ve ikinci şık imkânsızdır. Aksi takdirde birleşme ve bölünme aynı durumda meydana

<sup>58</sup> Kindi, *Felsefi Risâleler*, (Çev., Mahmut Kaya), Klasik Yay, İstanbul-2014, s. 289-290;

<sup>59</sup> Aristoteles, *age.*, s.54-65.

gelseydi kabil olanın lüzumunun, makbul ile beraber bulunması gerekirdi. Oysa kabil olan bambaşka bir anlamdadır ki bu da heyuladır.<sup>60</sup> Ebheri heyula ve sûreti birbirinden soyutlayanlara karşı onun neden soyutlanamayacağını açıklamıştır.

Felsefecilere göre her mütehayyiz, heyula ve suretten mürekkep olup bir araya gelmiştir. Suret heyulanın içine girmiştir, heyula ise surete mahaldir.<sup>61</sup> Bu ikisinden biri olmayınca cisim, cisim olmaz. Suret olmadan madde, madde olmadan da suret olmaz. Madde suretin dışında olup her cisimde var olan bir şey iken suret ise cisimler arasında muhtelif durumdadır. Madde bir şeyde zaten mevcut olup parçalardan mürekkep değildir bu yüzden, sonsuza kadar bölünebilir durumdadır.<sup>62</sup>

Ebheri buradaki bazı iddiaların batıl olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Cismani sûretin heyuladan bağımsız olması konusunda Ebheri, sûretin sonlu ve sonsuz oluşu ihtimalinden yola çıkarak cisimlerin sonlu olmalarından dolayı sonsuz olma ihtimalinin yanlış olduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda onun sonlu olmadığını da düşünmektedir. Eğer sûret sonlu olsaydı sûreti çizgiler çevrelerdi ve böylece sûret şekil hâline gelmiş olurdu. Bu şekil de ya sûretin zatındandır, ya sûretin zati bir sebebidir ya da arızı bir sebepten dolayıdır. Yani sonlu olsaydı başka bir sûret meydana gelebilirdi. O da çözülmeye uygun olmuş olurdu. Çünkü çözülmeyi gerektiren her şey madde ve sûretten oluşmaktadır.<sup>63</sup>

Ebheri'ye göre heyula bölünemez olduğu için konum sahibi de olamaz. Çünkü konum sahibi olan her şey bölünür. Eğer heyula bölünürse şöyle bir durum hâsıl olur. Ya bir taraftan bölünür çizgi olur, ya iki taraftan bölünür yüzey olur ya da üç yönden bölünür cisim olur. Heyulanın konum sahibi olamamasının imkânsız oluşuna gelince heyula konum sahibi olmazsa cismani sûret ona bitiştiğinde konum sahibi olmuş olur. Bu durumda da heyulanın yer kaplaması ya da yer kaplamaması imkânsız olur. Buna örnek olarak suyun havaya dönüşmesi verilebilir. Suyun havaya dönüşmesi ya da tersi bir durumda daha üstün bir konumda olmasını gerektirmez.

---

<sup>60</sup> Ebheri, *Hidâyetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp, Fatih nr: 5394, (32b-41a) , s.38a.

<sup>61</sup> Ebheri, *Risâle-İlmi Kelam.*, s.102; el-Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.806-820.

<sup>62</sup> Ebheri, *age.*, s.102.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, (Çev, Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yay, İstanbul-2005, s.84-90

Çünkü önceki konum sonraki konumu gerektirir. Ortada tercih edilecek bir sebep olmayınca tercih de yapılmış olmaz diyerek açıklık getirir.<sup>64</sup>

Felsefecilerin iddia ettiği gibi her mütehayyiz heyula ve suretten mürekkep olmuş olsa mümteni bir emir lazım gelir. Mümteni durumda olan zaten mümtenidir. Böyle bir durumda suret heyulaya muhtaç olur ya da muhtaç olmaz. Eğer suret, heyulaya ihtiyaç duymuyorsa ona dâhil olmamış olur. Suretin heyuladan müstağni olması onun içine girmemesi demektir. Suret, heyulaya ihtiyaç duyuyorsa bu durumda heyula suretin varlığından önce olmuş olur. Çünkü ihtiyaç duyulmanın ihtiyaç duyandan önce olması gerekir. Heyulanın surete olan önceliği varlık yönünden ise o takdirde heyula ya suret olarak mütehayyiz olur ya da mütehayyiz olmaz. Heyulanın suretten önce mütehayyiz olması durumunda her mütehayyiz heyula ve suretten mürekkep olmuş olmaz. Eğer heyula suretten önce mütehayyiz olmazsa ya heyula ve suret aynı anda ya da muayyen bir cüzde hâsıl olması gerekir. Eğer muayyen bir cüzde hâsıl olmazsa cisim olmuş olur ama hayyizde olmuş olmaz. Eğer hâsıl olursa da o zaman bir cüzde olup diğer bir cüzde olmamış olurlar. Böyle bir durumda da müreccihsiz tercih olmuş olur. Dolayısıyla bu durumlarda mümtenidir.<sup>65</sup>

Heyûlânın varlığını ispat etmeye çalışanlar şöyle delil getirdiler. Cisim parçalanamayan cüzlerden değildir. Her cisim tek birleşen olduğu için ayrılması da mümkündür. Eğer bu infisal imkânsız olursa o halde cisimlerden bir şeyin ayrılmayı kabul etmiş olması da olmaz. Bu da batıldır. Cisimde ayrılmayı ve birleşmeyi kabul eden bir şeyin olması gerekir. Oysa ittisal, infisali kabul etmez. Bu ikisinin aynı anda mevcut olması lazım ama infisal için böyle bir şey kabil değildir. Cisimde ayrılmayı kabul eden bir şey olmalı ki, bu durumda cisim iki şeyden mürekkep olmuş olur. Birincisi suret, ikincisi ise de infisali kabul eden bir şeydir.

Ebheri getirilen bu delillere ise şu şekilde karşılık vermektedir. Cisimde suretin varlığı kabul edilir ama infisali kabul eden bir şeyin olması kabul edilemezdir ancak infisal vücûdi bir emir olupta bu emir de içine girmeye ihtiyaç duyacak şekilde olursa kabul edilebilir. Çünkü infisal, ittisalin olmaması demektir. Oysa bu mahâle ihtiyaç duymayan selbi bir emirdir. İnfisal cismin hakikatidir bu da adem-i mahzır

<sup>64</sup> Ebheri, *Hidâyetü'l-Hikme*, s.39b.

<sup>65</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.105.



yani kesin bir yokluktur. Böyle kesin olan bir ademin sebebi bu da bir sebebin varlığının yokluğunun sebebidir. Yani infisalın varlığının sebebi, ittisalin sebebinin varlığının yok olmasıdır. İnfisalın bir sebebi yoktur zaten. Buna delil getirmek gerekmez.<sup>66</sup>

Denilebilir ki, eğer infisal, ittisalin olmaması ise o takdirde onun şanında birleşmesi ve bir yerde mütehasıs olması gerekir. Bu durumun kabil olması lazımdır. Çünkü infisal, ittisala karşıt olup belirlenmiş bir durumdur. Mutlak yokluk değildir. Eğer olursa o zaman infisal için bir varlığın olması gerekir. Buna karşılık Ebheri'nin ifadeleri ise şöyledir: Cisim, iki cevherden mürekkep değildir. Bir varlık ittisali kabul ediyorsa infisali de kabul eder. Çünkü kabulü onun kendisidir. Dolayısıyla yokluğunu da kabul eder. Yani bir şeyin çokluğunu kabul eden noksanlığını ve azlığını da kabul ettiği için yokluk mutlak bir yokluk değilse infisali de kabul eder. Azlığı ve eksikliği onun ademinin kabulünü gösterir. Bu durumda infisali gerektirir. Mesela bir cismin sıcaklığı azalabilir. Bu azalma durumu soğukluğunun ta kendisidir.<sup>67</sup> Ebheri bunları söyledikten sonra heyula ve suret konusunun bu sorular üzerine bina edilemeyeceğini de ekler.

Ebheri, heyula ve suretin ibtalinin diğer bir yolunu da açıklar. Cisim, heyula ve suretten mürekkep ise cisim parçalara ayrıldığı zaman heyula da cismin bir parçası olduğu için heyulanın da bölümlere ayrılması gerekir. Heyula, heyula olduğunda infisali kabul eder. Bu da muhaldir.<sup>68</sup> Ebheri burada filozofların heyulayla ilgili şu iddialarına karşılık olarak söylemiştir. İnfisalın kabulü, heyuladandır. Eğer bir cisim ayrılırsa o zaman iki cisim olur. Onların yanında infisal buna kabildir. Yani infisali kabul ederler ama bir cismin ikiye bölünmesini kabul etmezler. Bu durumda da bir sebep gereklidir. Eğer cisimde infisâl var ise infisal o cismin ikiye bölünerek iki şeyini gerektirir. O zaman infisalın bulunmaması gerekir. İnfisal olursa cisimde ikiye bölünür. Bu da nihayetsiz olarak böyle devam eder. Dolayısıyla muhal bir durumdur.<sup>69</sup>

Ebheri, heyula ve suret konusunda Meşşai filozoflarını takip etmiştir denilebilir. Ebheri yaptığı tüm açıklamalarında heyula ve suretin birbirinden

<sup>66</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.105.

<sup>67</sup> Ebheri, *age.*, s.105.

<sup>68</sup> Ebheri, *age.*, s.105; Muhâl, imkânsız vukuu mümkün olmayan , batıl boş söz anlamındadır, (Bkz, Abdullah Yeğin, *age.*, s.688).

<sup>69</sup> Ebheri, *age.*, s.105.

bağımsız olamayacağını ve heyulanın bölünemeyeceğini ispatlamaya çalışmıştır. Heyulanın konum sahibi olmadığını, ittisal ve infisal kavramlarıyla cisimdeki bölünmenin heyuladan kaynaklanmadığını açıklamıştır. Ebheri'nin itirazları heyulanın bölünebilir konum sahibi olması durumlarıdır. Bu durumların heyula için muhal olduğunu farklı açılardan yaklaşarak açıklamıştır.

#### 1.4. Halâ(Boşluk)

Arapçada “boş olmak, boş kalmak” anlamında masdar olan halâ kelimesi “boşluk” anlamında isim olarak da kullanılmaktadır. Zıddı doluluktur. Felsefi anlamda “cisimden bağımsız olarak var olan boyut” veya “cismin doldurduğu var sayılan farazi boşluk” şeklinde açıklanır. Terim olarak ise, “cisimden ve yer kaplayan cevherden hali olan yer” manasındadır.<sup>70</sup>

Yunan felsefesi ve İslam düşüncesinde mekân ve hareketin tanımlarında boşluk kavramı hem kabul edilmiştir hem de reddedilmiştir. Boşluğu kabulü ve reddi atomcu cevher anlayışına da bağlıdır. Bu anlayışa bağlı akımlar boşluğu kabul eğiliminde olmuşlardır. Madde-suret yanlısı akımlar ise boşluğu reddetmişlerdir ve boşluğu imkânsız görmüşlerdir. Grek atomculuğunda boşluk iki anlamda kabul edilmiştir. 1) Atomlar arasındaki boşluk. 2) Sonlu ve sonsuz olan kozmik sistemin içinde yüzdüğü mutlak boşluk.<sup>71</sup> Demokritos'un atomcu görüşünde atomlar ve boşluk ilke olarak kabul edilir. Bu boşluk fikrine dayanarak atomların hareketini ve kozmik varlığın ezeli, ebedi oluşunu temellendirmek istemiştir. Epikür'ün atomculuk görüşünde atomlar ve boşluğun gerçek olduğu ilkesi geliştirilmiştir.<sup>72</sup> Aristo boşluk fikrini kesin olarak reddetmiştir.<sup>73</sup>

Boşlukla ilgili tartışmaların Ebû Bekir er-Razi (ö.925) ile beraber kelam tartışmalarına konu olduğu kaynaklarda yer alır. Eş'ariyye mezhebi, Mâtürîdiyye'nin bir kısmı ve Mu'tezile'nin Basra ekolü boşluğu kabul etmişlerdir. Bağdat Mutezilesi ve filozofların geneli ise reddetmişlerdir.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> el-Cürcani, *et-Tarifât*, s.164-165.

<sup>71</sup> H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam, Kelam Felsefeleri*, (Çev, Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s.372-379.

<sup>72</sup> Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamı*, (Trc, Ahmet Arslan), İzmir-1982, I, s.10,64,84.

<sup>73</sup> Aristoteles, *Fizik*, (Çev, Saffet Babür), YKY, İstanbul-2014, s.159-183

<sup>74</sup> Ebû Reşîd Nîsâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin* (Nşr, Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Ma'hedü'l-inmâi'l-Arabî, Beyrut-1979, s.47-56.

Ebheri, kelimcilerin “boşluk vardır” düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre boşluk yoktur ama bu yokluk mutlak değildir, boşluk farazidir.<sup>75</sup> Yokluk üç çeşit olup mutlak, nisbi ve mantiki yokluktur. Mutlak yokluk zaten yokluk olarak kabul edilmemiştir. Nisbi yokluk ise olabilirlik anlamındadır. Mantiki yokluk ise zihni kavram olup nisbi yokluktur. Ebheri, mutlak anlamdaki yokluğu reddeder.<sup>76</sup>

Ebheri, eserinde boşluğun olduğunu iddia edenlerin delillerinden yola çıkarak boşluğun olmadığını açıklar. İki cisim arasında başka bir cisim olmadığı zaman, bitişik değillerken boşluk vardır diyenler bazı deliller sunmuşlardır.

Birinci delilleri, boşluğun melzûmu<sup>77</sup> var ise boşluk da vardır demektir. Bir cismin bir yerden başka bir yere nakledilmesiyle boşluk meydana gelir. Böylece boşluğun varlığı melzûmdur. Bir cisim nakledildiği zaman ya boş mekâna ya da dolu olan mekâna nakledilir. Dolu olan mekâna nakledilişi zaten mümkün değildir. Çünkü dolu olan mekâna nakledilme esnasında ya iki cisim aynı mekânda olacak ya orda bulunan cisim onun yerine geçmiş olacak ya da başka bir mekâna nakledilmiş olacak. Birinci durum mümkün değildir. Çünkü bir cisim diğer cismin üzerine giderse o da onun üzerine gider bu böyle devam eder. Burada da devr lazım gelir. Cismin başka bir mekâna gitmesi de batıldır. Çünkü tek bir tanenin hareket etmesiyle bütün cisimler hareket eder. Bu da butlandır. Boş mekâna intikal edilmesine gelince talep edilen de budur.<sup>78</sup>

İkinci delilleri ise şöyledir; temas halinde olan iki cisimden birinin aniden yukarı kaldırılması ve birbirlerinden ayrılması esnasında bu iki cismin ortasında boşluk meydana gelir. Daha sonra etraftan gelen hava ile bu boşluk dolar. Eğer aniden, bir kerede kaldırılmazsa bu cisim ayrılma esnasında bazı parçaları bölünmüş olur ve bir anda kalkmamış olur. Bu durum boşluğun varlığını gerekli kılar.

Ebheri bu iki delile şöyle cevap vermektedir. Sunulan ilk delil kabul edilemezdir. Çünkü cismin dolu bir mekâna intikali cismin söz konusu olan mekânda yoğunlaşmasıyla (tekâsüf) mümkün olabilir bir durumdur. Cisim heyula ve suretten mürekkeptir ve cisimdeki heyula farklı ölçüleri kabul eder. Cismin intikal etmesiyle

<sup>75</sup> eş-Şehristani, *age.*, s.482-473.

<sup>76</sup> Hasan Ayık, “Ebheri'nin Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya-1991, s.102.

<sup>77</sup> Melzûm, mevcut bir şeyle birbirinden ayrılmayan, mevcut bir şeyle beraber bulunması lâzım gelen, lüzumlu kılınmış anlamındadır, (Bkz, Abdullah Yeğin, *age.*, s.650).

<sup>78</sup> Ebheri, *Risâle fi İlmi Kelam.*, s.109

birlikte heyulada, ilk hareket etmeye başladığı yerde daha küçük bir miktar meydana gelirken hareket ettiği yere doğru daha büyük miktar meydana gelir. Bu durumda boşluk oluşmaz. İkinci delil olan cismin ortada bulunması onun kenarlardan hareket edilmesine ihtiyaç duyar iddiası da kabul edilemezdir. Çünkü cismin yukarıya aniden kaldırılması sonucu ortada genişleme (tahalhül) yoluyla bir cisim meydana gelir. Bu da boşluğun olmadığını gösterir.<sup>79</sup>

Ebheri, boşluğun olduğunu iddia edenlere karşı tekâsüf ve tahalhül üzerinden boşluğun olmadığını savunmuştur. Ebheri boşluk konusunda hocası Razi'den farklı düşünmektedir. Razi de boşluğun bulunabileceğini yukarıda zikredilen delillerle açıklamıştır. Ona göre boşluk miktar olabilir ancak varsayım üzerinden kabul edilebilir.<sup>80</sup> Ebheri, tahalhül ve tekâsüfün caiz olmadığını ve bununla boşluğun olmadığını ispatlamanın doğru olmayacağını ileri sürenlere karşı da bazı deliller getirmektedir.

Eğer iddia edildiği gibi boşluk olsaydı, boşluğun artmayı ve eksilmeyi kabul etmesi gerekirdi. İki duvar ve iki şehir arasındaki mesafenin eşit olmadığı bilinen bir durumdur. İki duvar arasındaki mesafe iki şehre göre daha azdır. Eğer daha fazla olsaydı ya parçalanmayan atomlardan oluşmuş olurdu ya da parçalanmış cüzlerden olurdu. Oysa parçalanmayan atomlardan olması batıldır. Diğer durum olan parçalanmış cüzlerden olması halinde ise boşluk miktar olmuş olur.

Eğer boşluk olsaydı ya sonlu ya da sonsuz olurdu. Oysa sonsuz olması mümkün değildir. Çünkü sonsuz olması durumunda arada bulunan bazı itibarların da sonsuz olması lazım gelir. Oysa aradakiler sonsuz olmadığı için onun da sonsuz olması mümkün değildir. Boşluk sonsuz olmadığı gibi sonlu da değildir. Eğer sonlu olursa boşluğun bir şekli olurdu. Bu ölçülerin tabiatının şekli olması durumunda bütün ölçülerin de tek şekli olmuş olurdu ki, böyle bir şey de zaten yoktur.<sup>81</sup>

Bu boş miktar eğer bu sebeplerden değil de dışarıdaki bir sebepten dolayı olmuş olsa bu durumda da ittisal ve infisali kabul etmesi ve böylece bir yere yerleşmesi gerekirdi. Daha önce ifade edildiği gibi ayrışmayı kabul eden bütün bitişmeler bir yerde olur. Böyle bir durum söz konusu olduğunda şöyle bir çelişki

<sup>79</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.109-110.

<sup>80</sup> Fahreddin Razi, *age.*, s.130-131.

<sup>81</sup> Ebheri, *age.*, s.106-111.

ortaya çıkar. Halâ mücerred olup bir yerlere giremez denilmiştir. Hem mücerred olması hem de böyle ittisal ve infisali kabul etmesi mümkün değildir.

Yine boşluğun olması durumunda bir cismin boşluğa yerleşmesiyle beraber o cisim ya ayrılırdı ya da orada kalırdı. Oradan ayrılmayıp kalması halinde farklı cisimlerin bitişmesi söz konusu olur. Ayrılması halinde ise bitişme ve ayrışmayı kabul edeceğinden bir yere dâhil olmuş olurdu. Bu durumda halâ dolduran olacaktı. Tabi bu da muhaldir.

Boşluğun olması durumunda cismin oraya yerleşmesi mümkün değildir. Çünkü boşluğun bazı taraflarının cismin onu talep etmesi açısından ona özel olması müreccihsiz bir tercihi gerektirir. Bu da muhal bir durumdur. Ebheri boşluk konusundaki delillerin çelişkili olması nedeniyle bu konunun üzerinde durulmaya değer bir konu olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır.<sup>82</sup>

Ebheri boşluğun olması durumunda gerçekleşmesi gereken durumları da böylece açıklayarak boşluğun olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bu konuda Ebheri'nin yokluk tasnifine bakılırsa boşluğu mutlak olarak yok saymadığı boşluğa olabilirlik gözüyle baktığını anlayabiliriz. Ama delillerinde teorilerine dayanarak boşluğun olmadığını, olması durumunda ortaya çıkacak durumların muhal oluşunu da anlaşılır bir şekilde açıklamıştır. Ebheri bu konuda hocası Razi'den ayrılmakta olup İbn Sîna gibi düşünmektedir.

### 1.5. Mekân ve Hayyiz (Uzam)

Ebheri'ye göre mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin birbirine temas ettiği şeydir.<sup>83</sup> Ebheri'nin bu tarifinin temeli İbn Sîna'nın mekân tanımlamasına dayanmaktadır.<sup>84</sup> Ebheri'ye göre mekân boşluk değildir. Eğer boşluk olsaydı hareket ve sükûndan bahsedilemezdi. Ayrıca boşluk olması durumunda hiçlik olurdu. Oysa hiçliğin olması imkânsızdır. Çünkü artmayı ve eksilmeyi kabul eden bir şey hiçlik olamaz. Mekân, hiçlik olmadığı gibi maddeden bağımsız bir boyut da değildir. Böyle bir durumda olsaydı zatı itibariyle mahalden müstağni olurdu ve onunla bitişmesi imkânsız olurdu. Bu durum da çelişkilidir.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.106-111.

<sup>83</sup> Ebheri, *Hidâyetü'l-Hikme*, s.40a.

<sup>84</sup> İbn Sîna, *eş-Şifa (Fizik)*, c.I. s.138-155.

<sup>85</sup> Ebheri, *Keşfü'l-Hakâik*, s.56.

Ebheri'nin ele aldığı konulardan biri de hayyiz konusudur. Ebheri'ye göre her bir cismin doğal bir hayyizi vardır. Çünkü cisimler doğal olarak hayyize ihtiyaç duymaktadır. Bir cismin iki hayyizi olamaz. Olması durumunda birinci hayyizde konumlandığı zaman diğer hayyizi de talep etme durumu ortaya çıkar. İkinci hayyizi talep etmesi durumunda birinci hayyizde doğal olarak bulunmaması gerekir. Bu durum ise çelişkilidir.<sup>86</sup>

Ebheri'nin bu düşünceleri de İbn Sînâ'da kendini göstermektedir. İbn Sînâ da tek bir cisim için iki hayyizin olmayacağını söylemiştir. Bu konuda çamur örneğini vermiştir. Çamuru takip eden toprağın tabii mekânda en yakın olanı, onun için doğal mekân durumundadır. İbn Sînâ bu düşüncesiyle hayyizi, cismin doğasına özgü bir mekân olarak kabul etmiştir denilebilir.<sup>87</sup>

## 1.6. Hareket ve Sükûn

Hareket ve sükûn tabiat felsefelerinde ele alınan önemli konulardan olmuştur. Ebheri'ye göre hareket, tedrici bir yolla kuvveden file çıkıştır. Sükûn ise, hareket etmesi şanıdan olan bir şeyde hareketin olmamasıdır.<sup>88</sup>

Hareket özü gereği gerçekleşmeyen ancak cisimden dolayı mümkün olan bir durumdur. Ona göre hareketin etkisi bir başkasına geçebilir. Bu yönüyle kendi başına bir gerçekliği bulunmayan diğer yetkinliklerden ayrılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hareketin iki türlü özelliği vardır denilebilir: Birincisi hareketin kendisine geçebilen bir şeyi, ikincisi ise bir kısmı sürekli güç halinde kalan bir yönelimi gerektirmesidir. Buna göre cisimde yeni bir durumun gerçekleşme imkânı ve yönelme imkânı bulunur. Yönelme imkânı önceliklidir diğerine göre. Çünkü yönelim, güç halinde olan şeyin ilk yetkinliğidir. Hareket ise, güç halinde olan şeyin güç halinde olması bakımından ilk yetkinliğidir.<sup>89</sup>

Ebheri'ye göre her cismin bir hareket ettiricisi var olup, cismin cisimliğine eklenmiştir. Her cismin hareket ettiricisi olmayıp hareketi kendiliğinden olsaydı bu durumda bütün cisimlerin hareketli olması gerekirdi. Bu da sükûnun olmaması demektir. Ebheri, hareket ettiriciyi üç bölüme ayırır. Hareket ettirici hareketlinin

<sup>86</sup> Ebheri, *Hidâyetü'l-Hikme*, s.40a.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, c.II, s.175-181.

<sup>88</sup> Ebheri, *age.*, s.40b.

<sup>89</sup> Ebheri, *Keşfü'l-Hakâik*, s.57.

dışında bir cisim ise zorlayıcı, bilinçsiz ise tabiat, bilinçli ise irade gücü adını alır.<sup>90</sup> Ebheri'nin hareketle ilgili bu ayrımı İbn Sinâ'da daha belirgin olarak ele alınmıştır. İbn Sinâ'ya göre hareket bazen bir şeyin doğasında olabilir. Tıpkı taşın düşüşü gibi. Bu durum taşın doğasında vardır. Bir diğer tür iradi hareket iken diğeri ise dışardan bir sebeple zorlamayla meydana gelen hareket çeşididir. Buna ise taşın yükselmesi örneğini verilebilir. Aslında taşın özünde doğal hareket var iken zorlamalı hareket ile yükselmektedir.<sup>91</sup>

Ebheri, hareket ve kategoriler arasındaki ilişkiyi de ele almıştır. Ona göre dört türlü hareket vardır:

- a) Nicelikte harekettir. Buna artma ve eksilme örnek verilebilir.
- b) Nitelikte harekettir. Suyun ısınıp soğuması gibi.
- c) Mekânda harekettir. Cismin bir mekândan başka mekâna intikalidir.
- d) Konumda harekettir. Bu da cismin dairevi şekilde hareket etmesidir.<sup>92</sup>

Ebheri zikredilen bu dört kategori dışında olan kategori çeşitlerinin hareketle ilişkisi olmadığına dikkat çekmiştir. Ebheri'nin hareket ve sükûnla ilgili görüşleri İbn Sinâ'nın bu konudaki görüşleriyle örtüşmektedir.

### 1.7. Zaman

Ebheri, zaman kavramını mekân ve hareket kavramları bağlamında ele almıştır. Zaman kavramını verdiği şu örnek üzerinden tanımlamıştır: Bir mesafede biri normal diğeri ondan daha yavaş olan iki hareket varsayalım. Aynı anda başlayıp aynı anda durdukları zaman yavaş olan hareket diğeri normal hareketten daha az mesafeyi kateder. Başlangıç ve bitiş arasında belirli bir hızda ve belli bir yavaşlıkta mesafeyi kateden bir imkân ortaya çıkar. Bu imkân ise artma ve eksilmeyi kabul eder ama sabit durumda değildir. Çünkü parçalar beraber bulunmaz. Burada zikredilen sabit olmayan ölçülebilir imkân, zamandır.<sup>93</sup>

Ebheri'ye göre zaman, hareketin ölçüsü olup nicelik kategorisindedir. Zaman ya hareketin sabit bir ölçüsüdür ya da sabit olmayan ölçüsüdür. Zaman, sabit olamaz. Çünkü sabit olan bir heyetin ölçüsü sabit olmayan bir şeyde bulunamaz. Dolayısıyla

<sup>90</sup> Ebheri, *Keşfü'l-Hakâik*, s.57-58.

<sup>91</sup> İbn Sinâ, *age.*, s.165-190.

<sup>92</sup> Ebheri, *age.*, s.59.

<sup>93</sup> Ebheri, *Hidâyetü'l-Hikme*, s.41a.

zaman sabit olmayan bir heyetin ölçüsüdür. Sabit olmayan heyet hareket ise zaman da hareketin ölçüsüdür.<sup>94</sup>

Ebheri'nin zamanla ilgili yaptığı açıklamalar zamanı hareketin ölçüsü olarak kabul ettiğini göstermektedir. İbn Sinâ'nın zamanla ilgili düşüncelerini kabul eden Ebheri, zamanı hareket olarak kabul edenlere karşı çıkmaktadır. İbn Sinâ zaman konusunda zamanla ilgili yapılan tartışmaları öne sürülen argümanlarla beraber mekân ve hareket bağlamında daha detaylı şekilde ele almıştır.<sup>95</sup>

### 1.8. Varlık ve Mahiyet

Kelamın temel konularından birisi şüphesiz varlıktır. Varlık bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir.<sup>96</sup> İslam düşüncesinde varlık konulu tartışmaların varlığın tanımı, varlığın çeşitleri ve varlık-mahiyet ilişkisi gibi hususlar etrafında şekillendiğini görmekteyiz.<sup>97</sup>

Varlık kavramı genel anlamıyla, yokluğun zıddı, var olan, oluşa karşı değişmeden kalan, mekânda bir yer işgal eden kalıcı gerçeklik olarak da tanımlanmaktadır. Felsefi literatürde; var olan şey, var olduğu söylenen şey, var olanın var oluşu, var bulunamı dile getirme olarak anlaşılan varlık; bilinçten bağımsız olarak var olan, diye tanımlanmaktadır.<sup>98</sup> Mahiyet ise, Arapça "Ma hüve" veya "Ma hiye" terkibinden oluşan bir kelime olup "O nedir" anlamına gelir. Bu soru mantık ilminde bir şeyin özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir soru olup buna karşılık verilen cevap o şeyin özünü, hakikatini gösterir.<sup>99</sup>

Felsefe ve kelamın meselelerinden biri olan varlık ve mahiyet ayrımı ve bununla ilgili tartışmalar İslam dünyasında sistemli olarak İbn Sinâ'da görülmektedir. İbn Sinâ varlık ve mahiyet ayrımıyla Tanrı ve âlem arasındaki farklılığı ve Tanrı'nın birliğini ile Zorunlu Varlık oluşunu açıklamada metafizik alanının merkezine almıştır.<sup>100</sup>

<sup>94</sup> Ebheri, *age.*, s.41a.

<sup>95</sup> İbn Sinâ, *eş-Şifâ (Fizik)*, I, s.198-205.

<sup>96</sup> el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s.462-488.

<sup>97</sup> Mustafa Bozkurt, "Fahreddin Razi'nin Varlık Anlayışı" *FÜİFD*, 2009, 14/2, s.109-121.

<sup>98</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay, İstanbul-1974, s.198; Orhan Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul-1989, s.437; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul-2002, s.694.

<sup>99</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara- 1983, s.25.

<sup>100</sup> Fadıl Aygün, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sinâ'da Varlık-Mahiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye", *İİD*, 2015, 10/1, s.111,131.



Ebheri, varlık ve mahiyet konusunu eserlerinde detaylıca ele almış olup bu konuda da İbn Sinâ'yı izlemiştir. Ona göre varlık, mevcûdât arasında ortak olup bütün mevcûdât hakkında onun “doğru” olduğuna hükmedilir. Eğer varlık kavramı mevcûdâtı ihâte eden tümel bir varlık kavramı olmasaydı onun hakkında verilen doğru hükmü geçerli olmazdı. Varlığın zıddı olan adem konusunda ise Ebheri'ye göre varlığın doğruluğu, ademin yanlış olma durumundan dolayı bilinmektedir. Eğer varlık müşterek olmasaydı bu durum mümkün olmazdı. Bir şey hakkındaki akli yargı, o şeyin zihinde oluşması esnasında dış dünyada açıkça mevcûd olduğu için o şey hakkındaki akli yargı doğru ve geçerli olur. Eğer varlığın birden fazla kavramı bulunsaydı akli yargının meydana gelmesi için dış dünyadaki nesneden tecrid edilmesi gerekmezdi. Bunların hepsi varlığın mevcûdât arasında ortak olduğunu gösterir.<sup>101</sup>

Fahreddin Razi'ye göre varlık, mevcudat arasında ortak değildir. Ortak olması durumunda mahiyetten ayrılmış olurdu. Bu durumda varlık, var olmayan nesnede de var olurdu. Bu ise cisimlerin varlığı hakkında şüpheye götürür.<sup>102</sup> Razi bu görüşleriyle İbn Sîna'nın “varlık, mevcudat arasında ortaktır” sözünü kabul etmemiştir. Dolayısıyla Ebheri'nin bu konuda İbn Sîna gibi düşündüğünü görmekteyiz.

Ebheri zihni varlık meselesine de değinir. Ona göre zihni varlık vardır. Çünkü bazı şeylerin dış dünyada varlığı bulunmadığı halde zihnimizde tasavvuru olabilir. Dış dünyada olmasalar bile zihinde vardır.<sup>103</sup>

Ebheri'ye göre her şeyin bir özü, bir hakikati bulunur ve bu hakikat isterse o şeye lazım isterse ondan ayrık olsun o şeyin kendisinin dışındaki her şeyden başka bir şey olduğu görüşündedir. Filozofumuz örneklerle bunu açıklar. Örneğin, “insanlık olması bakımından insanlık” bir mahiyettir ve diğer hiçbir kavram onun kavramına dâhil değildir. Eğer “insanlık” kavramı dış dünyada var olsaydı o takdirde bu kavramın zihni boyutu olmazdı. O halde “insanlık” kavramı insanlığın ötesinde başka bir şey olmayıp kendisine eklenen şeye mesela “bir”in eklenmesiyle “bir insanlık”, varlığın eklenmesiyle “var olan insanlık” şeklinde olurdu. Yani “insanlık” kendi özü gereğidir, diğer şekilde ise kendisine eklenen şey ile “.....insanlık”

<sup>101</sup> Ebheri, *Keşfü'l-Hakâik*, s.38-41.

<sup>102</sup> er-Razi, *age.*, s.43.

<sup>103</sup> el-Kâtibi, *age.*, s.60.

olmuş olur. Bir mahiyetin dış dünyada oluşu kendi özü gereği olup, başka şeylerden dolayı değildir. Bir mahiyetin nasıl olduğu ise ancak ona eklenen bir şey ile dir. Eğer böyle olmazsa mahiyet birbirine zıt olan arazlarla ve eklerle vasıflanmış olur. Örneğin; Zeyd'in ve Amr'ın insanlığı ayrı olmuş olurdu ki, oysa insanlık her ikisinde de ortakır. Ebheri'ye göre, mahiyetler farklı durumlarda bağdaşına birleşik mahiyet, böyle olmayınca da basit mahiyet denildiği için ister basit ister birleşik olsun mahiyet dış dünyada var olmak için başkasına muhtaçtır. Bu da demektir ki mahiyet yaratılmıştır.<sup>104</sup>

Zorunlu ve mümkün varlık konusunda Ebheri'nin görüşleri ise şöyledir: Zorunluluk, bir şeyin kendi özü gereği bir başka şeye ihtiyaç duymamasıdır. Bu durumu onu subûti bir şey olmaktan çıkarır. Aksi halde meydana gelmek için Zorunlu Varlığın hakikatine ihtiyaç duyan bir sıfat olur ki bu da birçok çelişki getirir. Mümkün ise, var olma ve yok olma konusunda başka bir şeye muhtaçtır. Varlığı ve yokluğu kendiliğinden değildir. Mümkün, dış dünyada mevcut olmayan itibari bir kavram olup ayrıca mümkün olanın varlığındaki ve yokluğundaki mahiyetleri de eşit durumdadır. Dolayısıyla mümkün olan mahiyet bir müreccihe ihtiyaç duyar. Bu da onun sebepli oluşunu gösterir. Bütün mümkün varlıklar bu şekilde bir müreccihe ihtiyaç duyar. Bu müreccihin de bir başka müreccihe ihtiyaç duyması halinde teselsül gerçekleşir. Bunun olmaması için de mümkün varlıkların ihtiyaç duyduğu müreccihin özü gereği Zorunlu Varlık olması gerekir. Öte yandan mümkün olan varlıkların toplamı da mümkün olduğu için aynı durum, yani müreccihe ihtiyaç duyması, onun içinde geçerlidir. Bu müreccih mecmuun kendisi ya da mecmua dâhil olan bir şey olamayacağı için özü gereği zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç duyar.<sup>105</sup>

Kelâm ve İslam felsefesinin temel konularından olan varlık ve mahiyet konusunda Ebheri'nin varlık tasnifini görebiliyoruz. Bu konu Ebheri'nin kelâmi görüşlerinin temelini oluşturmaktadır denilebilir. Çünkü Ebheri, ele aldığı varlık ve ulûhiyyet ile ilgili konuların hepsinde genellikle varlık taksimi üzerinden açıklamalar yapmış olup delillerini de bunun üzerinden sunmuştur.

---

<sup>104</sup> Ebheri, *Keşfü'l-Hakâik*, s.43-51.

<sup>105</sup> Ebheri, *age.*, s.43-51.

### 1.9. Varlık ve Mahiyetin Aynılığı

Varlığın mahiyetle ilişkisi kelamcılar ve filozoflar tarafından çokça tartışılan diğer konulardan biridir. Ebheri bu konuyu Eş'ari ve Mu'tezile ekollerinin düşünceleri üzerinden ele alarak açıklamıştır. Eş'ari'lere göre, Her bir mümkünün varlığı dış dünyadaki mahiyetinin aynısı iken, Mu'tezile'ye göre ise bütün mümkünâtın varlığı mahiyeti hariciyesine zaidtir, yani ona eklenmiştir.<sup>106</sup>

Ebheri bunları zikrettikten sonra Eş'arilerin gerekçelerini açıklamaya geçmiştir. Eş'arilere göre mümkünlerin varlığı mahiyeti hariciyesinin aynısı değil de ona zaid olsaydı, iki durumun meydana gelmesi gerekirdi. Ya mahiyeti hariciye müftekar'u ileyhdır (önce var olan) o zaman da vücuda mukaddem olmuş olur. Bu durumda mahiyet vücûdsuz var olup vücûd mahiyete eklenmiş olur. Ya da mahiyeti iki kez kabul etmek gerekir. Yani ya mahiyet vücûd olmadan vardır ya da vücûdla beraber vardır. Eğer mahiyetle beraber varsa o vücûd vardır demektir. Müftekar'u ileyh<sup>107</sup> bu kuraldan çıkışı nasıl mümteni ise mahiyetin varlığının da iki sefer oluşu da mümtenidir. Bu durumda da vücûd, mahiyeti hariciyenin gayrısı değil aynısı olmuş olur. Eğer vücûd mahiyetin aynısı olmazsa o zaman mahiyeti hariciyesinin içerisinde olacak. Yani hariçten gaye kendi kendine bizatihi onun içerisinde olacak. Çünkü hâl daima mahâle muhtaçtır. Madem hâl oluyor o zaman mahiyeti hariciyenin içindedir. O zaman müftekar da olmuş oluyor. Ya mahiyetin bir vücûdu kendi zatında olmuş olacak ve vücûd onda var olmuş olacak, o zaman da iki vücûd olmuş olacak. Ya da mahiyet vücûddan önce olup vücûd sonradan ona eklenecek veya mahiyet vücûddan önce değildir vücûdla beraber olacak. Eğer mahiyet mütekaddimliğinden vazgeçerse vücûd sonra çıkmış olur. Bir şey için de iki vücûd olmaz. Çünkü iki vücûd demek iki mahiyet demektir. Oysa mahiyet ancak bir vücuda sahip olur. Dolayısıyla zikredilen ihtimaller muhaldir.

Konuya dair Mu'tezile mezhebinin ve filozofların dile getirdiği gerekçeler ise şöyledir. Her şeyin varlığı kendisinin aynısıdır tezinin gerçekliği kabul edilemez bir durumdur. Kabul edilemezliğinin dayandığı deliller bulunmaktadır.

<sup>106</sup> el-Cürçâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.498 vd; Sarıoğlu, *age.*, s.21.

<sup>107</sup> Müftekar'u-ileyh daima müftekara mukaddemdir. Bu bir kuraldır.

(a) Vücûd bütün varlıklar arasında ortak bir vasıftır ama mahiyet ortak değildir. Vücudun ortaklığı ise ref'ul-ademdeki<sup>108</sup> ortaklıktır. Bir şey ya vardır ya yoktur. Her var olan şeylerin varlıkları aynıdır ama mahiyetleri gayrıdır. Bu vecih vücûdun mahiyetin aynısı olmadığını gösterir.<sup>109</sup>

Eş'arilere göre yokluğun ortadan kalkması bizzat varlık değildir. Ancak varlığın şartlarından biri olabilir. Bir şeyin şartı olan başka bir şeyin de şartı olabilir. Bunun için bir engel bulunmamaktadır. Böyle bir durumda vücûdun bütün varlıkta ortak olması da gerekmez.<sup>110</sup>

(b) Vücûd mahiyetin aynısı olmuş olsa, siyah arazının vücûdu siyahıdır denilmiş olur. Oysa siyah, hem mevcuttur hem ma'dûmdur. Siyahlık yoktur denilirse doğru bir tabir olur ama siyahlığın mukim olduğu vücûdu yoktur denilirse farklı olur. Siyah, mevcut değildir demek siyah, siyah değildir demektir.<sup>111</sup>

Eş'arilere göre, siyah için hem mevcuttur hem ma'dûmdur denilemez. Çünkü bir şey ya ma'dûmdur ya mevcuttur. İki durum aynı anda gerçekleşmez. Mahiyet, zihni ve harici olmak üzere iki türdür. Varlıkla mahiyeti zihni arasında bir ayırım yapılabilir ama varlık ve mahiyeti hariciye arasında ayırım bulunmaz.<sup>112</sup>

(c) Bir geometrik şekil olan üçgenin şekline dış dünyadaki nesnelere üzerinden hüküm verilir. Oysa dış dünyada üçgene benzeyen birçok şey var. Tam üçgen olmadıkları için şüpheyle üçgen olduğuna hükmedilebilir. Eğer vücûd mahiyetin aynısı olmuş olsaydı üçgen hakkında hüküm verilirken şüphe edilmemesi gerekirdi. Burada vücûdu zihni ve vücûdu harici aynı olmamış olacağından böyle bir durum yanlıştır.<sup>113</sup>

Eş'arilere göre böyle bir şeklin dış dünyada sureti yoktur, sadece zihinde vardır.<sup>114</sup>

(d) Siyahın vücûdu, yokluğu kabul etmez. Eğer kabul etmiş olursa vücûd ve siyahlığın bir araya gelmiş olması gerekir. Siyahlık arazdır, kendisi bu şekilde yokluğu kabul eder. Eğer vücûd ve mahiyet aynı olmuş olsa o zaman siyahın vücûdu siyahı kabul etmeli. Yani vücûd ve ademin bir arada olması gerekir

<sup>108</sup> Ref'ul-adem: Varlık, yokluğun ortadan kalkmasıdır. Bkz. Sarioğlu, *age.*, s.22.

<sup>109</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.48.

<sup>110</sup> Sarioğlu, *age.*, s.22.

<sup>111</sup> Ebheri, *age.*, s.49.

<sup>112</sup> Sarioğlu, *age.*, s.22; Ebheri, *age.*, s.52.

<sup>113</sup> İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.126.

<sup>114</sup> Ebheri, *age.*, s.52.

ama bir şey hem var hem yok olamaz. Siyahın vücûdu ademle bir araya gelmez ama siyahın kendisiyle bir araya gelebilir. Çünkü siyah mahiyettir bazen olabilir bazen olmayabilir. Siyahın kendisi ademi kabul eder. Eğer kabul etmezse Vâcibu'l-vücûd olur. Vâcibu'l-vücûd olursa o takdirde arazlıktan çıkmış olur. Böyle bir durumda muhaldir.

Eş'arilere göre, siyahın kendisi ademi kabul eder ama siyahın vücûdu ademi kabul etmez. Çünkü onun vücûdu mevcut olduğu sürece vardır ve ademi kabul etmez. Siyahlık da dış dünyada hem var hem yok olabilir ama varlığı mevcutsa o da yok olmaz.<sup>115</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz yere kadar Ebheri'nin, bizzat kendi fikirlerini değil her iki mezhebin ve filozofların karşılıklı itiraz ve gerekçelerini sunduk. Ebheri'nin kelami konuları ele alan *Risale fi-İlmi Kelam* eserinde Ebheri'nin bu konudaki fikirlerini açık ve net bir şekilde göremiyoruz. Eş'arilerin gerekçelerini ifade ederken kendisi de bu ekole mensup olduğundan olsa gerek "biz" ifade şeklini kullanmıştır. Ama bu onun bu konuda mezhebine ait görüşlere katıldığı anlamına gelmeyebilir. Kelam eserinde mezhebini savunmaya yönelik bir girişim olabilir. Çünkü Ebheri'nin *Keşfü'l-Hakâik* eserinde daha detaylıca ele aldığı bu konuyla ilgili fikirleri İbn Sinâcı bir yaklaşım sergilediğini göstermekte olup fikirleri her iki eser üzerinden kıyaslandığında aslında Mu'tezili anlayışa yakın olduğu fark edilir.

Ebheri'ye göre, mümkün varlıkların varlığı, mahiyetine zaid olup, zaid olmaması durumunda varlığın mahiyetle aynı olması ya da ona dâhil olması durumları ortaya çıkar. Oysa varlık ne mahiyetle aynıdır ne de mahiyete dâhildir, bu ikisi de yanlıştır. Çünkü varlık, var olanlar arasında müşterek iken, mümkün mahiyet için böyle bir şey söz konusu olamaz. Ayrıca mahiyet var olanların ne iseler o olmalarının şartıdır yoksa var olmalarının şartı değildir. Ona göre eğer varlık ve mümkün mahiyet aynı olmuş olursa mesela "siyah vardır" ifadesiyle "siyah, siyahtır" ve "var olan, var olandır" ifadeleri aynı anlama gelmiş olur ki bu durum da imkânsızdır. Bir diğeri varlık ve mümkün mahiyet aynı olursa mahiyet basit niteliğinde olduğu için varlığa dâhil olması durumuyla basitlikten mürekkep haline

---

<sup>115</sup> Ebheri, *age.*, s.52.

geçmesi söz konusudur. Bu da mahiyet için çelişkilidir.<sup>116</sup> Görüldüğü gibi Ebheri'de mümkünâtın varlığının mahiyetine zaid olduğu görülmektedir.

Ebheri ayrıca es-Sühreverdî'nin (ö.584/1191) varlık ve mahiyet konusundaki düşüncelerine karşı çıkararak bu konudaki düşünceleriyle ona da gönderme de bulunmuştur. Sühreverdî'ye göre mümkünâtın dış dünyada varlığı ve mahiyeti aynıdır. Aynı olmadığı takdirde her birinin ayrı bir hüviyeti olacağı için teselsüle yol açar. Akıl, mümkünâtın dış dünyadaki mahiyete uygun iki sûret elde eder. Sühreverdî'ye göre mevcûdat arasında müşterek olan genel varlık yalnızca zihinde vardır, dış dünyada değil. Zorunlu varlık dış dünyada mahiyetten soyut olarak, gerçek olarak bulunan tek varlıktır. Akıl onu varlık mahiyet şeklinde mümkünlerde olduğu gibi ayırt edemez. Yalnızca onun için mutlak varlık olduğuna hükmedebilir. Ona göre, eğer Zorunlu Varlık hem dış dünyada hem de zihinde herhangi bir mahiyetle ilgili olması durumunda O'nun mahiyeti külli olacağı için cüzlerinden de bahsetmek gerekecektir ki bu imkânsızdır.<sup>117</sup>

Ebheri buna karşılık şöyle açıklama getirmiştir. Ona göre eğer genel varlık yalnızca zihinde bulunursa o takdirde varlığın dış dünyada ademi bir şey olduğu sonucuna götürür ki bu da kabul edilemez bir durumdur. Bu konuda Ebheri, İbn Sinâ'nın görüşlerini daha doğru bulmaktadır. Ona göre, vücûd mevcûdât arasında müşterektir ve mümkünâtın varlığı mahiyetine zaidtir. Zorunlu Varlık ise herhangi bir mahiyetle ilgili değildir. Fahreddin Razi bu konuda Eş'ariler gibi düşünmektedir. Ona göre de mümkünlerin varlığı dış dünyadaki mahiyetleriyle aynıdır.<sup>118</sup> Ebheri, bu konuda İbn Sinâ'nın görüşlerini daha doğru bulmuştur.<sup>119</sup>

Ebheri'nin varlığın mahiyete zaid oluşu fikri mümkün varlıklar için geçerli olan bir ifadedir. İlerde de görüleceği üzere zorunlu varlık için varlığı mahiyetiyle aynıdır görüşünü savunmaktadır.

---

<sup>116</sup> Ebheri, *Keşfü'l-Hakâik*, s.38.

<sup>117</sup> es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (Çev, Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), TYEK, İstanbul-2015, s.26-27.

<sup>118</sup> er-Razi, *age.*, s. 49-52.

<sup>119</sup> Ebheri, *age.*, s.39-40.

### 1.10. Âlemin Ezeliliği

İslam düşüncesinde kelamcılar Allah'ı tek ezeli varlık olarak kabul etmiş olup âlemin sonradan yoktan yaratılıp başlangıcının olması gerektiğini savunmuşlardır.<sup>120</sup> Âlemin sonradan Allah'ın irade ve kudretiyle yaratıldığı konusunda hemfikirdirler. Yalnız İslam filozofları kelamcıların bu konudaki görüşlerini benimsememişlerdir. Filozoflar da âlemin yaratılmış olduğu konusunda onlarla hemfikir iken, ezeliliği konusunda farklı düşünmektedirler. Onlara göre ezelilik iki türdür: Kendi kendine yeten anlamda ezeli varlık ve başlangıcı olmayan ezeli varlık vardır. Âlem ise ikinci anlamdaki başlangıcı olmayan ezeli varlıktır. Bu konuda İbn Sinâ'ya göre âlem yokluktan var edilmiştir ama onu yaratan ezeli neden ezeli olarak varlık verdiği için âlem varlığını kazanmıştır. Böyle bir durumda da âlemin başlangıcının olduğu anlamına gelmez.<sup>121</sup>

Filozoflara göre, bu âlem cismani olmayıp kaynağı cevherdir. Yani Faal Akıldır. O da diğer akıllara dayanır ve bunun gibi sonuna kadar ilk akla kadar gider. Bu akılların hem zatlari, hem imkânları hem de vücûtları vardır. Akli evvelden ikinci akıl sudur eder ve her bir akıldan bir felek sudur eder. Bütün akıllar ve felekler tamamlanana kadar bu böyle devam eder son akıl olan Faal akla kadar. Faal akıldan ise cisimler, unsurlar, hayvani, nebâti ve insani güçler sudur eder.<sup>122</sup>

Ebheri'nin konuyu ele alışı filozofların ve dehrilerin âlemin ezeli olduğu fikri üzerine olup onların bu düşüncelerini çürütmeye yöneliktir. Ebheri öncelikle bu konuyla ilgili tez ve antitezleri ortaya koyup konuyu dikotomi yöntemiyle ele almaktadır. Bizde konunun iyice anlaşılması adına filozofun zikrettiği tez ve antitezleri çalışmamızda daha detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

Âlemin ezeli oluşunun gerekliliği müntefi ise o halde onun ezeli oluşu da müntefidir. Âlemin ezeli oluşunun gerekliliği âlemin ya bütünüyle ya da bazı parçalarıyla ezeli oluşunu gerektirir. Oysa her iki durum da müntefidir. Ne âlemin parçaları ne de tümü ezelidir. Böyle olduğu için âlemin ezeli oluşunun gerekliliği de zaruri olarak müntefi olmuş olur. Âlemin ezeliliği ise parçaların ve tümünün ezeliliği

<sup>120</sup> Kadî Abdülcebbar, *age.*, s.188-196.

<sup>121</sup> Muammer İskenderoğlu, "İslâm ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine", *Marife Dergisi*, 2005, S.2, s.43-54.

<sup>122</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.134,135.

arasında ezeliği gerektiren bir durum olmadığı için âlem ezeli değildir. Ezeli olsaydı ezeliği gerektiren mülâzemetin de olması gerekirdi.<sup>123</sup>

Filozofumuz âlemin parça ve bütünlerinin ezeli olmadığını açıklamaya geçer. Âlemin tüm parçalarının ezeli olması imkânsız bir durumdur çünkü âlemin bazı parçaları daha önceleri mevcut değildi. Önceden var olmamaları ezeli olmadığını gösterir. Bazı parçaların ezeliğinin müntefi oluşu durumuna gelince iki şık karşımıza çıkmaktadır. (a) âlem ya fiillerinde ihtiyar sahibi bir faile istinad edilir. (b) ya da âlem mûcib lizâtihiye istinad edilir. Bu iki durumda da âlemin bazı parçalarının ezeli olması imkânsız olmuş olur. Eğer fiillerinde ihtiyar sahibi bir faile dayanıyorsa bu durumda âlemin bazı parçalarının ezeli olması gerektiği için fail, bir varlığın icadına kastetmiş olur. Bu da mevcut olan bir şeyin var edilmeye çalıştığı anlamına gelir. Bu durum ise muhaldir. Eğer âlem mûcib lizâtihiye dayanıyorsa böyle bir durumda âlem Allah'tan ya tamamen ayrılmış olacak ya da ayrılmamış olacak. Onunla Allah arasında başka bir şey olmuş olur.

Ebheri'nin burada demek istediği Allah bir malulün illetidir denilirse farazi olarak ya sadece Allah'ın malulü olmuş olur, Allah da onun illeti olmuş olur ya da malûl hem Allah'a hem de ilk malûla malûl olmuş olur. Burada da malûl Allah'tan ayrılmış olur.<sup>124</sup>

Eğer Allah ile malûl arasında başka bir illetten dolayı ayırım varsa o takdirde Allah'tan sadır olan şey ilk önce hadis olmuş olur. Böyle bir durumda âlemin parçalarından hiçbir şey ezeli olmamış olur. Eğer malûl Allah'tan kopmaz ise tıpkı Allah'ın zatının devamlılığı gibi malûlünde devamlı olmasını gerektirir ki, böyle bir durumda bütün malûllerin kadim olması gerekir. İlk malûlün yaratıcısı Allah iken diğer malûllerin de yaratıcısı önceki malûller olmuş olur. Her malûl bir sonraki malûlü yaratmış olup silsile sonuna kadar devam eder. Allah'tan sadır olan tüm eserlerin devamlılığı lazım gelir. Böyle bir durum da müreccihsiz tercihi gerektirir. Allah'tan sadır olan ilk malûl vasitasız iken diğer malûllerin yaratılması vasıtalı bir şekilde gerçekleşmiş olur. O zaman âlemin bazı parçalarının ezeli bazı parçalarının

<sup>123</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.38 vd.

<sup>124</sup> Ebheri, *age.*, s.38.



da hadis olması müntefidir. Tıpkı en başta söylenildiği gibi, âlemin ezeli oluşunun gerekliliğinin müntefi oluşuyla onun ezeliği de müntefi olmuş olur.<sup>125</sup>

Ebheri, âlemin ezeli olmadığını ilkin âlemin parçaları üzerinden ispatlamaya yönelmiştir. Daha sonra âlemin ezeliğinin fail-i muhtar ve mucib lizatîhiye dayandırılmasının âlemi ezeli kılmaya gerekçe olarak gösterilmeyeceğini ifade etmiştir. Her iki durumda da âlemin hadis oluşunu ortaya çıkaracak deliller âlemin ezeli olmadığını açıklamada güçlü argümanlardır denilebilir. Ebheri, filozoflar tarafından bu fikirlerine gelebilecek itirazlara da değinmektedir.

Ebheri'ye göre şöyle itirazlar gelebilir. Âlem ya fâil-i muhtara ya da mûcib lizâtihiye dayanır demek yerine müessire dayanıyor diye açıklansaydı zaten ikisini de kaplardı. Yalnız âlem belki müessire dayanmıyor, ille de bu ikisine dayandırmak doğru değildir. Her ikisine de dayandığı zaman âlemin bazı parçalarının hadis, bazılarının ise ezeli oluşu müntefidir denilmesi şu şekilde yanlış olur. Allah ile malûl arasında kopma, ayrılma olmazsa zaten malûller de ezeli olmuş olur. İlk eserin devamlılığının diğer eserlerin de devamlılığını getirmesi durumunda bütün eserlerin kadim olması gerekemeyebilir. Çünkü malûller Allah'tan sudur olmayıp Allah'ın yarattığı ilk malûlden sudur olmuşsa ve ilk malûl de Allah'tan sudur olduğu için O'nun gibi fâil-i muhtar ise diğer eserleri bazen yaratabilir bazen de yaratmayabilir. İlk malulün yarattığı diğer eserleri hadis olmuş olur, ezeli olmaz bu durumda. Ya da o eserlerin devamlı olması için eserlerde devamlı hareket halinde olan cisimlerin bulunması gerekir. Oysa bütün hadislerin ilk illete kadar başka hadislere önceliği vardır. Eğer bu parçaların, cisimlerin hareketi devam etmemiş olsaydı ezeli de olmazlardı. Ezelilikleri cisimlerin hareketine bağlıdır. O halde bu durumda âlem ezeli olmuş olur.<sup>126</sup>

Âlemin dayandığı illetin varlığı Vâcibu'l-vücûd olduğu için âlem de Vâcibu'l-vücûd olmuş olur ya da daimi vücûd olmuş olur. Eğer bu ikisi de değilse onun illetinin vücuduyla beraber âlemin vücûdu da mümkün olmuş olur. Mümkün olması durumunda ise bazen mevcut bazen de ma'dûm olmuş olur. Hangisini seçersek seçelim her iki durumda da müreccihsiz tercihi gerektirdiği için muhaldir. Eğer âlem ezeli değilse âlemin varlığının ihtiyaç duyduğu bazı parçalar hadis olmuş

<sup>125</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.37-38.

<sup>126</sup> Ebheri, *age.*, s.38.

olur. Böyle bir durumda hadisler bir diğer üzerine mütevakkıftır.<sup>127</sup> Bu durum da sonsuza kadar gideceği için âlem zaruri olarak ezeli olmuş olur.<sup>128</sup>

Bu itirazlara Ebheri tarafından verilen cevap ise şöyledir: Âlem zatiyla Vâcibu'l-vücûd olanın mevcuduna dayanır. Mümkünlerin hepsi varlıkta toplanmış haldedir. Mecmuun dışında bir illetin varlığından şüphe yoktur. Eğer o bütünü oluşturan parçaların bir illeti varsa mecmuun da dayandığı bir illet vardır. O illet ise Vâcib lizâtihidir. Âlem ister fâil-i muhtara isterse mûcib lizâtihiye dayansın her iki durumda da ezeli olmuş olur. Allah'ın yarattığı ilk malûlün fail-i muhtar olup diğer hadisleri yaratıp yaratmama konusunda, eğer ilk malûl bu konuma gelirse varlığı başkasına muhtaç olmamış olur. Bu da muhaldir. İlk malûlün diğer hadislere tesiri ya hadislerin varlığına ya da varlığından sonra yokluğuna mevkuf olmuş olur ya da her ikisine de mevkuf olmaz. İlk malûl bu ikisinin müntefi olması durumunda müstağni olmuş olur ve başkasına muhtaç olmamış olur. Eğer tesiri bir hadise mütevakkıf olmuş olsa diğerlerine de mütevakkıf olmuş olur. Bu silsile sonsuza kadar sürer.

Hadislerin varlığının şartlarından biri de bir arada olmalarıdır. Bir araya gelmeleri durumunda ise sonsuza kadar tertipli bir şekilde bunu korumaları gerekir. Mümkün parçalardan müteşekkil olan mecmuun onun dışında yani mürekkep mecmuların dışında zatında vacip olan bir illete dayanması gerekir. Bu durumda teselsül kesilmiş olup sonsuza kadar olan tertip de gerçekleşmemiş olur.<sup>129</sup>

Eğer hadisin varlığından sonra yokluğuna mütevakkıf olmuş olsa ilk malûl olan müessir hadisin yokluğuyla beraber varlığını da gerektirir. O takdir de hadisin varlığından sonra yokluğuyla beraber müessir olmuş olur ve her ikisi de başka bir hadisin varlığına illet-i tam olur. Böyle bir durumda hadis bitmemiş olup illet-i tam var olduğu sürece onun varlığı da devam eder. İlk malûlden sudur olan eserde hareket halinde olan cisimlerin bulunması ve hadislerin meydana gelmesi durumu ise yukarıda zikredilen durumu gerektirir. Allah'tan böyle bir şeyin sudur olması caiz değildir. Eğer ondan bir cisim sudur olmazsa, böyle bir cisim yoksa ilk malûlün devamından dolayı diğer hadislerin de devamlılığı gerekir. Bu durumda da âlemin bazı parçalarının ezeli olması durumunun müntefiliğini gerekli kılar.

---

<sup>127</sup> Mütevakkıf, bir şeye bağlı olan, onunla iş görecektir, ilerlemeyip duran anlamındadır, (Bkz, Abdullah Yeğin, *age.*, s.756).

<sup>128</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.* s.39 vd.

<sup>129</sup> Ebheri, *age.*, s.40-41; el-Cürçâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.2, s.882-892.

Âlemin üzerine oturtulduğu bazı parçaların hadis olması hadislerin diğer hadislere mevkufunu gerektirdiği için âlemin ezeli oluşunu gerektirmez. Çünkü Allah ezeli irade sahibi olup iradesi zatındandır, başka bir şeye bağlı değildir. Bu irade âlemin icadını yokluğuna tercih eder. Bu tercihin üzerine mevkuf olduğu bazı ilişkiler var ve bu izâfe bu iradeye arız olur. İşte bu ilişki diğer hadisler üzerine mevkuttur. Bundan da cismen hadislerin ve âlemin ezeliyeti gerekmez.

Öncelik hadislerin yokluğunda olmadığı gibi varlığında da değildir. Öncelik ya varlığına ya da yokluğuna zaidir. Bu şekilde caiz olabilir.<sup>130</sup>

Ebheri filozofların itirazlarını dile getirirken filozofların âlemin ezeliyeti konusunda, âlemin faili muhtar ya da mucib lizatıhiye dayandırılması yerine müessire dayandırılması ibaresinde filozofların, âlemin kendiliğinden var olma düşüncelerini yansıtmaktadır. Filozofların âlemin yaratılışı konusundaki sudur teorisi de kendini göstermektedir. Allah'tan ilk olarak Faal Akılın taşması ve âlemin diğer cüzlerinin de bu ilk akıldan meydana gelmesi şeklindeki teorileri de onların âlemin ezeliyeti hususundaki delillerine kaynak olarak sunulmaktadır. Ebheri ön gördüğü itirazlara verdiği cevaplarda illet malûl ilişkisindeki sınıra dikkat ederek ayrıntılarıyla beraber tek tek açıklayarak âlemin ezeli oluşu tezini çürütmeye çalışmıştır. Filozofların âlemin ezeli olması hakkındaki görüşleri kelamcılar tarafından reddedilmiş olup hatta bunun üzerine tenkitler yapılmıştır. Kelamcılar bu konuyu açıklarken Kur'an'ın herhangi bir ayetine dayandırmayı bile gerekli görmemişler.

Ebheri, her ne kadar İbn Sinâ takipçisi olsa da, onun görüşlerini birebir savunmamıştır. Âlemin ezeliyeti konusunda İbn Sinâ'dan farklı düşünmektedir. Ebheri'nin getirdiği delillerin felsefi açıklamalara dayanması filozoflar açısından doyurucu bir nitelikte olmasını da beraberinde getirmektedir.

Ebheri, Gazâli öncesi kelamcıların âlemin hadis oluşu ile ilgili görüşlerini ele alırken kelamcıların bu görüşlerinde kullandıkları yönteme de itiraz etmiştir. Âlemin hadis oluşu konusuna farklı açılardan yaklaşmıştır. Ebheri'ye göre, kelamcılar âlemin hadis oluşunu iki yönlü delil getirerek açıklamışlardır.<sup>131</sup>

Birinci delilleri âlemin kendi zatında mümkün olmasıdır. Zatında mümkün olan hadis olduğu için müessire ihtiyacı vardır. Müessirin tesiri ya varlığına ya

<sup>130</sup> Ebheri, *age.*, s.42-46.

<sup>131</sup> Ebheri, *age.*, s.124.

yokluğuna ya da hiçbirinedir. Varlığına etki etmesi durumunda mevcut olanı icat etmiş olur ki bu da muhaldir. Yokluğu üzere etki ederse hem âdemi hem vücûdu bir araya getirmiş olur. Bu da batıldır. Çünkü bir şey ya mevcuttur ya da ma'dûmdur.<sup>132</sup>

İkinci delilleri ise, cisimler ezeli ise ya müteharrik ya da sakindirler. İki durumunda batıl olduğunu söyleyen kelamcılar batıl oluşunun nedenini açıklamaya çalışmışlardır. Eğer ezeli olan cisimler müteharrik olsaydı, hareket kendisinin dışında onu geçen bir şeyi gerektirdiği için ezeli olan cisimlerin durumuyla çelişmiş olur. Çünkü ezellik durumu kendisini geçen bir şeyin olmamasını gerektirir. Burada kendisini geçen ve kendisini geçmeyen bir araya gelme durumu ortaya çıkar. Bu da mümkün değildir. Ezeli cisimler müteharrik ise havâdislerden yoksun olmadığı için zaten hadistir. Hadisler ise ezeli değildir ve zamana bağlıdır. Hadis olmazlarsa kadim olmuş olurlar ki bu da zamanın kudemini gerektirir. Bu da muhaldir çünkü havâdisler teselsülü gerektirir. Ezeli cisimlerin müteharrik olması durumunda ortaya çıkan durumlardan biri de günlük hareketlerin sonsuz emirlere bağlı kalmasıdır. Oysa hareketin sonsuz olan bir şeye mevkuf olması muhaldir. Yine müteharrik olması durumunda her bir hareketin öncesinde ilk harekete kadar diğer bir hareket olmuş olur. Bu da muhaldir. Çünkü günlük hareketten tâ ezele kadar hareketler meydana gelir. Aynı zamanda günlük hareketten önce de ezele kadar hareketler meydana gelir. O zaman bu iki durumdan birini diğerine tatbik etmiş oluruz. Bu tatbikler sonsuza kadar sürer gider. Tatbiklerin de sonsuza kadar gitmesi durumunda o takdirde fazla olan eksik olana benzemiş olur. Tatbik olmadığı zaman ikinci durumun inkıtaya uğraması söz konusudur. İkinci durumun inkıtaya uğraması birincinin de uğramasını gerekli kılar. Çünkü biri diğerini bir fazlalıkla ancak geçebilir. Bu da doğru değildir.<sup>133</sup>

Eğer ezeli cisimler müteharrik değil de sakin olursa hareket mümteni olmuş olur. Sükûn mümkün halindedir. Mümkünler müessire ihtiyaç duyar. Müessir varsa ya hadistir ya da kadimdir. Hadis olamaz, hadis olması durumunda sükûnda hadis olmuş olur. Kadim olması ortaya çıkar bu defâ. Sükûn kadim olursa onun illetinin de kadim olması gerekir. Kadim olanın varlığı devam eder. Bu durumda sükûnun son bulması muhaldir. Kadim olan hep var olandır ve onun için adem söz konusu değildir. Fakat cisimler hareketi kabul ederler. Hareket cisimler için mümkün olan

<sup>132</sup> el-Kâtibi, *age.*, s.166-170.

<sup>133</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.124-126.

bir durumdur. Cisimler ya basittirler ya da mürekkeptirler. Basit olması durumunda cisimlerin iki yönünden birinin üzerine sahihliği olur. Bir yönüne sahihliği varsa diğer yönüne de sahihliği olur ki bu da cismin hareket üzere sahihliğini gösterir. Cisimler mürekkep ise basitlerin bir araya gelmesiyle mürekkep olmuştur. Basit olanları bir araya toplamaya kabil ise hareket için de kabildir demektir.<sup>134</sup> Buraya kadar âlemin hadis oluşuyla ilgili kelimcilerin getirdiği delilleri açıklamaya çalıştık. Bu delillere karşı yapılan itirazları da hemen ardından zikretmek daha uygundur.

Kelamcıların bu delillerine karşı Ebheri'nin getirdiği itirazlar ise şöyledir: Bütün mümkünlerin hadis olduğu fikri kabul edilemezdir. Bütün mümkünlerin hadis olması durumunda Allah'ın sıfatlarının da hadis olması lazım gelir. Çünkü sıfatlar da mümkündür. Ayrıca müessirin tesiri varlığına olabilir neden olmasın ki? Müessirin tesiri mümkün olanın üzerine olur. Bu durumda varlığını ademine tercih etmiş olur. Tesir varsa ancak mümkün olanın üzerindedir. Varlığına olmazsa tesiri ademine olur ya da olmaz. Ademine tesiri olmayacağı için bu durum muhaldir. Hiçbirine tesir etmiyorsa o takdirde ortada müessir de yoktur demektir.<sup>135</sup> Ezeli cisimlerin müteharrik olması da caiz olabilir bir durumdur. Denildi ki cisimler ezeli olduğundan onu geçen bir şeyin olmaması gerekir. Harekette ise onun dışında onu geçen bir şey gerekir. Bu iki durum bir arada olmaz denilse de bu böyle değildir. Tam tersi bu ikisinin bir araya gelmesi gerekir. Hareketten önce hareketi harekete geçiren bir şey varsa bu da ancak harekettir. Eğer hareketten önce var olan bir şey değilse de bu cisimdir. Bu durumda bir şeyin hem öncesinin olması hem de olmaması durumunun bir arada olması lazım gelmemiş olur.<sup>136</sup>

Müteharrik olan cisimler havâdislerden yoksun olmadığı zaman hadis olmuş olur, hadis olmazsa kadim olur diyen kelamcıların bu sözüne ise itirazlar şöyledir. Vücûd zamanidir. Zamana muhtaç olan da hadis olur. Hadis olmazsa kadimliği gerekir. Oysa bütün hadisler için zaman vardır. Tek hadis olması durumunda aynısıyla ezeli olmuş olur. Lakin hadisler silsile yoluyla. Hadislerin kadim olma durumu yoktur ama silsile kadim olabilir. Çünkü bütün hadislerin öncesi ve sonrası

---

<sup>134</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.124-128.

<sup>135</sup> el-Kâtibi, *age.*, s.166-170.

<sup>136</sup> Ebheri, *age.*, s.128-129.

vardır. Fakat sonsuza kadar giden bir şey vardır ki bu da silsiledir. Bu durumda iddia edildiği gibi hadisler için kadimlik söz konusu değildir.<sup>137</sup>

Ezeli cisimlerin müteharrik olması durumunda günlük hadisler ezeli cisimler üzerine değil belki kendisinden önceki hadise mevkuf olur ve mevkuf olunan bu havâdis de ilk havâdis olmaz. Bu konuda bir tartışma olacaksa bu da ilk havâdis üzerine olabilir ancak. Ayrıca hareketlerin bir araya gelmesi muhal bir durumdur. Çünkü hareketlerin biri gelir diğeri gider. Havâdisler zamana bağlı oldukları için önceki hareketler geçmişte kalır. Dolayısıyla ma'dûm konumundadır. Zaten ma'dûmlar da bir araya gelmez. Tertip ise mevcûd olan şeylerde olur ma'dûm olanlarda tertip tasavvur edilemez. Ma'dûm olan üzerine delil getirmek olmaz.

Ezeli cisimler müteharrik olmadığı gibi sakin de değildir sözüne gelince bu da kabul edilemezdir. Çünkü ikisinden biri olmalı. Ayrıca müessir sükûnda tesir ettiği takdirde ya kadim olur ya da hadis olur. Oysa kadim olursa sükûnun devam etmesi gerekir. Sükûnun devamlılığı gerekliyse bu devamlılık sükûnun zatından ya da dışındandır. Zatından olması muhaldir. Çünkü sükûnun ancak bir mucib tarafından ortadan kalkması mümteni olur. Bu onun zatında mümteni olduğunu göstermez. Eğer zatının şartıyla ortadan kalkması mümteni olursa o zaman hareketin zâtı da imtina olmuş olur.<sup>138</sup>

Yukarıda zikredilen bölümde Ebheri, kelamcıların âlemin hadis oluşu konusunda sundukları iki delilde izledikleri yöntemi hatalı bulmakta ve bunu açıklamaktadır. Şunu belirtelim ki Ebheri, âlemin hadis oluşuna değil bu konudaki delillendirmede izlenen metoda karşı itiraz etmekte olup bütün mümkünlerin hadis olması ve ezeli cisimlerin müteharrik ve sakin olmaması durumlarına açıklık getirmiştir.

### **1.11. Ma'dûmun Şeyiyeti**

Kelam tarihinde ele alınan, tartışılan konulardan biri de ma'dûm meselesidir. Bu mesele, ma'dûmun şey olup olmadığı Tanrı'nın yaratma fiili, irade ve kudret

<sup>137</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.128-129.

<sup>138</sup> Ebheri, *age.*, s.128-132.

sıfatları, yoktan yaratma, Tanrı'ya şey denilip denilmeyeceği ve genellikle ulûhiyyet ve varlık ile ilgili olan problemlerle ilişkili olarak konu edinilmiştir.<sup>139</sup>

Kelâmcılar âlemin yok iken var olduğu konusunda hemfikir iken, bu yokluğun nasıl bir yokluk olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Erken dönem kelâmında tartışılan konular arasında yer alan ma'dûm, kelime olarak “varlığın zıddı, yokluk, hiçlik, varlığın mevcut olmasından önceki durumu” anlamına gelmektedir. Bu kavramı ilk ele alan Mu'tezile ise “ma'dûm, varlığı olmayan ma'lûm” şeklinde tarif etmiştir.<sup>140</sup> Kelâm ekollerinin çoğunluğuna göre mahiyet her ne kadar mümkün ise de dış dünyada adem halinde bulunmaz iken, Mu'tezile ekolüne göre ise, mümkün olan mahiyet dış dünyada bulunur. Bu yüzden kendisine “şey” denilebilir.<sup>141</sup> Onlara göre Allah “şey” olanları ma'dûm durumunda olduklarında da bilir ve ma'dûm sabittir. Mu'tezile bu düşüncesiyle ma'dûma bir gerçeklik tanımıştır.<sup>142</sup>

Mu'tezile'nin ma'dûmun şey olduğu hakkında öne sürdükleri bu teori özne-nesne (Tanrı-âlem) ilişkisinde bir denge kurmaya çalıştıklarını göstermektedir. Nesneyi merkeze alan tabiatçı fikirlere ve özneyi merkeze alan hadis ehline karşılık böyle orta bir yol izlemeye çalışmıştır. Eş'arilere göre ise ma'dûm şey olmayıp, şey olmayan mevcut olamaz, mevcut olmayan ise şey olamaz. Çünkü bir şeyin hakikati onun mevcut olmasındandır. Onlara göre ma'dûm, mutlak yokluktur. Eş'arilerin böyle düşünmesinin sebebi ise Allah'ın fillerinin bir illete dayanmadığına inanmaları ve mutlak yokluğun dışındaki diğer ihtimallerin âlemin kıdemliğine kapı açacağını düşünmelerindedir. Oysa âlem mutlak yokluktan Allah'ın dilemesiyle mevcuda çıkmıştır. Aksi takdirde Allah belli seçenekler arasında tercih etmiş durumda olur.<sup>143</sup>

Ebheri, Mu'tezile'nin ma'dûmun şey olması hakkındaki düşüncesinin doğru bir yaklaşım olmadığını ileri sürerek konuya girer. Eğer Mu'tezile'nin dediği gibi mümkün mahiyet dış dünyada “şey” olmuş olursa o takdirde iki emir lazım gelir. Ya vücûd mahiyete zâid olmuş olacak ya da mahiyet hem mevcûd olacak hem de

<sup>139</sup> Ömer Ali Yıldırım, “Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin “Ma'dûm” ve İbn Sînâ'nın “Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İAD*, 2013, S.30, s.82.

<sup>140</sup> El-Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s.566-572.

<sup>141</sup> Ebheri, *age.*, s.53.

<sup>142</sup> el-Cürcâni, *Şerhu'l-mevâkıf*, I, s.546-566; Sarıoğlu, *age.*, s.23.

<sup>143</sup> Hüseyin Kahraman, “Ma'dûmun Şeyiyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *KADER*, 14/2, 2016, s.443-459.

ma'dûm olmuş olacak. Oysa mahiyet tek bir haldedir, ya vardır ya yoktur. Bu durumda yok olan bir şey var olmuş olur, var olan bir şey de yok olmuş olur. Eğer vücûd mahiyet-i hariciyeye zâid olmuş olsa Mu'tezile'nin dediği gibi, o halde ihtiyaç duyulana muhtaç olmuş olur. Mahiyetin aynı anda hem mevcûd hem de ma'dûm olmayacağı da bilinen bir gerçek olduğuna göre iki emir de geçersiz olmuş olur.<sup>144</sup>

Mahiyet ma'dûm halindeyken de dışarıda olmasa da zihinde vardır, tasavvur edilebilir. Siyah ve beyazın dış dünyada görülmemesi halinde de bunların zihinsel olarak zıt oldukları bilinmektedir fikrine karşılık filozofumuz Ebheri, bunların gerçekliğinin olmadığını şöylece açıklamaktadır. Mahiyet dış dünyada olmadığı gibi zihinde de adem halinde değildir. Bunun aksini ispatlamaya çalışanların misal olarak getirdiği siyah ve beyazın zıtlık durumları ise zihinde değil ancak dış dünyadadır. Çünkü zıddiyet dış dünyada olur. Mesela Allah ve şeriki zihinde değil dış dünyada zıttırlar.<sup>145</sup>

Mahiyet var olmadan önce mahkûm-u aleyh<sup>146</sup> olduğu için vücûdu mümkündür. Varlığı mümkün olanın dış dünyada da varlığı mümkün olmuş olur. Eğer mahiyet mümkün olmamış olsa ya Vâcibu'l-vücûd olur ya da mümteni olur. Mümkün olan kendi meziyetini değiştiremeyeceği için Vâcibu'l-vücûd olamaz. Zatında mümkün olan bir şey de mümteni olamaz. Bu durumda mahiyet daima mevcuttur. Bu delillere karşılık olarak ise düşünürümüz, mümkünün vücûd ve adem değil, sübut olduğunu savunmaktadır. Ademler hep aynı olduğu için onlar da temâyüz yoktur. İmtina da dış dünyada mütemeyyiz değildir. İmkân var olmak için olanaklı durumda iken imtina ise olanaksızdır. Bu yüzden ikisi de dış dünyada yoktur. Oysa temayüzler zihinseldir.<sup>147</sup>

Ma'dûmun şey olup olmadığı konusunda Ebheri'nin öncelikle "şey" olması durumunda oluşabilecek bazı durumları açıklaması konuya olan bakış açısını göstermektedir. Bu konuda Eş'ariler gibi düşünen Ebheri, ma'dûmun ne dış dünyada ne de zihinde var olabileceğini belirtmiştir.

---

<sup>144</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.54-55.

<sup>145</sup> er-Razi, *age.*, s.98-99.

<sup>146</sup> Mahkûmun-aleyh, kendi aleyhinde hüküm verilmiş olan anlamındadır, (Bkz, Abdullah Yeğin, *age.*, s.620).

<sup>147</sup> Ebheri, *age.*, s.56.



## 1.12. Ma'dûmun İadesi

Ma'dûmun iadesi hakkında hak ehlinin felsefecilerin hilafına ittifakla sahip olduğu görüş, ma'dûmun iadesinin ancak kendisinin aynısıyla mümkün olabileceğidir.<sup>148</sup>

Ebheri'ye göre, ma'dûmun varlığının imkân dâhilinde oluşuyla beraber ma'dûmun iadesinin aynısıyla mümteni oluşu bir arada bulunmaz. Çünkü imkân, mümkündür. Zatında mümkün olan ise zaten mümteni olmaz. Ma'dûmun varlığı zatında mümkün ise yokluğundan sonra varlığı mümkün olmuş olur. Eğer ma'dûmun varlığı zatında mümkün değilse hiçbir zaman mümkün değil demektir. Mümkün olan bir şeyin mümteni olan bir şeye dönüşmesi de muhal olduğuna göre ma'dûmun varlığı zatında mümkün değil demektir. Mümkün, zatında mümkün olandır. Zatında muhal olan ise imkân dâhilinde olamaz. Zatında mümkün olan bu şekilde devam ettiği sürece mümkünlüğü de devam eder. Varlığından önce de sonra da mümkündür. Zatında mümkün olanın iadesi de mümkündür.<sup>149</sup> Bu da bizlere ma'dûmun iadesinin hem mümteni hem de mümkün oluşunun bir arada olmayacağını gösterir.

Ebheri, ma'dûmun iadesi konusunu zatında mümkün ve mümteni oluşuna göre açıklamıştır. Ma'dûmun iadesini zatında mümkün olmasına bağlayan düşündürümüz iadesinin olup olmayacağını kesin olarak açıklamak yerine mümkün ve mümteni durumlarını ifade ederek iadesinin mümkün olabileceğini işaret etmiştir. Aslında ma'dûmun varlığının imkân dâhilinde oluşunu kabul etmenin doğurduğu bir sonuç olarak göstermektedir.

Ebheri bu düşüncelerine karşı gelebilecek itirazları da belirler. Denilebilir ki, ma'dûmun yokluğundan sonra varlığının mümkün olması halinde dönüşü de mümkün olur tezi kabul edilemezdir. Çünkü onun dönüşü ikinci bir varlığın imkânını gerektirir. Ebheri, yokluğundan sonra varlığının mümkün olması halinde ikinci bir varlığın imkânı gerekmez der. Çünkü varlığı mümkün olanın her durumda ikinci varlığı da zaten mümkün olur. İkinci varlığın önceki hakiki varlığa muhalif olmaması gerekir. Çünkü her şeyin varlığı hakikatinin aynısıdır. Dolayısıyla ikinci varlığın hakikati ma'dûmun mahiyetiyle aynıdır. Ma'dûmun varlığının mümkün oluşu ikinci varlığın da mümkünlüğünü gerekli kılar. Bu mümkünlük onun zatındandır yoksa ona

<sup>148</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.115.

<sup>149</sup> Ebheri, *age.*, s.115.

ilişen herhangi bir arazdan değildir. Bizzat zatında olduğu için ikinci varlığını gerektirmez.<sup>150</sup>

Yine denilebilir ki, ma'dûmun iadesinin mümkün olması demek yok olan bir şahsın tekrar iade olmasının mümkün olduğunu söylemek gibidir. Yok olan kişinin iadesinin mümkün olması durumunda içinde bulunduğu vaktin de iadesinin olması gerekir. Oysa bunlar mümkün değildir. Bunların meydana gelmesi durumunda muhal durumu ortaya çıkar. Muhalin kendisi de zaten muhaldir. Bir şahsın başlangıcı ve sonu vardır. Başlangıcın ve yok olmanın bir zamanı vardır ama yokluk olumsuz bir durumdur. Yokluk zaten mevcut değildir. Mevcut olmayan bir şeyin dönüşünün inkânı da olmaz. Olmayan bir şeyi, herhangi bir şeyle nitelendirmek mümkün değildir. Olmayan mevcut olmayan bir şeyin dönüşü de zaten mümkün olmaz. Var olan şeyin dönüşü olur ama ma'dûm şey olmadığı için dönüşü olmaz.

Ebheri bu itirazlara karşılık şöyle cevap vermektedir. Kastedilen başlangıç yok olmadan önceki vakittir. Çünkü insan önce var olur sonra yok olur. Eğer varlık tamamen yoksa o zaman başlangıcı da yoktur.<sup>151</sup>

Ma'dûm, kesin nefydir. Bu yüzden onun varlığı mümkünle nitelendirilemez ve dönüşü mümkün olup yokluk döneminde ona hâsıl olan bir sıfat olursa o zaman dönüşü mümkün olmaz şeklindeki ifadeye karşılık filozofumuz şunları ifade etmiştir. Dönüşü mümkün olanın varlığı durumunda hâsıl olan bir sıfat olursa vasıflandırılabilir. Aynı şekilde yokluğundan sonra varlığının mümkün olmasından dolayı da vasıflandırmak mümkün olur. Yani geri dönüş mümkünse vasıflandırılır ama dönüşü olmazsa zaten olmayan bir şey vasıflanamaz.<sup>152</sup>

Ma'dûmun iadesi konusunda yukarıda belirttiğimiz açıklamalar Ebheri'nin bu konuda Ehl-i hakkın düşüncelerine yakın durduğunu yansıtmaktadır. Ma'dûmun iadesi mümkün ise ancak aynıyla dönmesi mümkün olabilir. Ma'dûmun iadesi mümteni durumda ise zaten mümteni olanın dönüşü de imkânsızdır.

---

<sup>150</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.115-116.

<sup>151</sup> el-Kâtibî, *age.*, s.64-66.

<sup>152</sup> Ebheri, *age.*, s.117, 118.

### 1.13. Nefsi Nâtıka

İnsanın özü, kendisi, ilahi lâtif, kötü huyların süfli arzuların kaynağı anlamına gelen nefis terimi bazı kelimcılara göre latif bir cisim iken İslam filozoflarına göre ise manevi bir cevher konumundadır.<sup>153</sup>

Ebheri de nefis konusunda filozoflara katılmakta ve özellikle Farabi ve İbn Sîna'nın bu konudaki fikirleriyle örtüşen görüşe sahiptir.<sup>154</sup> Ebheri'ye göre nefis, cisimle ilişkisi olan ve cismi yöneten ayrık bir cevherdir. Ona göre nefis için bir durum veya bir konum söz konusu değildir. Eğer nefis için böyle bir şey olsaydı o takdirde tümel var olanların böyle olması durumunda maddi olan arazların da soyut olmadığı sonucu ortaya çıkardı.<sup>155</sup>

Ebheri nefsi nâtıka konusunu İmam Gazzâlî'nin düşüncelerini zikrederek ele alır. Nefsi nâtıka filozoflar arasında ihtilafa neden olan konulardan biri olup bu ihtilaf nefsi nâtıkanın cisim ya da cismani olup olmadığı ile ilgilidir. İmam Gazali, nefsi nâtıkanın cisim ya da cismani olmadığını bazı delillerle kanıtlamaya çalışmıştır.<sup>156</sup>

Gazzâlî'nin bu konuya getirdiği birinci delili nefsi nâtıkanın basit olan şeylerin bilgisini elde etmesidir. Basit, mürekkep olmayandır. Böyle olduğu için de parçalanabilir değildir. Nefs, mahâl iken burada basitler de ona yerleşen hâldir. Basit hâl basit mahâle yerleşmiş olur. Nefsin basit olması parçalanamaz olması onun cisim ya da cismin bir parçası olmadığını gösterir. Ayrıca nefsi nâtıkanın mürekkep olan mahiyetleri de bilmesi bunu gösterir. Mesela insan, konuşan hayvandır. Burada insan hem konuşandır hem hayvandır. Bu iki mahiyetin bir araya gelmesidir. Bunu bilen, yani mürekkepleri bilen onun basitlerini de bilir. Eğer basitlerini bilemez denilirse mürekkep olan mâkulatın basitsiz olarak var olduğu anlamına gelir. Bu da yanlıştır. Eğer nefsi nâtıka cisim ya da cisimden bir parça olursa cisim parçalanabilir durumdadır. O takdirde nefsin de parçalanması gerekir. Böyle bir durumda mürekkeplerin sahip olduğu basitlerin de parçalanması gerekir. Hâl parçalanınca mahâlin de parçalanması gerekir ki bu da yanlıştır.<sup>157</sup>

<sup>153</sup> Râğıb el-İsfahani, *Müfredât Elfâzi 'l-Kur'an*, (Çev, Yusuf Türker), Pınar yay, İstanbul-2007, s. 1472-1473.

<sup>154</sup> eş-Şehristani, *age.*, s.485-492; İbn Sinâ, *en-Necât*, (Çev, Kübra Şenol), Kabalcı Yay, İstanbul-2012, s.154.

<sup>155</sup> Ebheri, *Keşfü 'l-Hakâik.*, s.48.

<sup>156</sup> el-Gazzâlî, *Tehâfüt 'ül-Felâsife*, (Thk, Süleyman Dünya), Dar'ul Maarif, Kahire-t.y., s.238 vd.

<sup>157</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.120.

İkinci delil ise şöyledir; nefsi nâtika külli hakikatleri bildiği için cisim ya da cismani olamaz. Buradaki külliden kasıt ortak niteliklerin var olmasıdır. Mesela, Zeyd insandır, Ahmet insandır, Ali insandır denildiği zaman şahıslar farklı olsa da insanlık vasfı ortaktır hepsinde.<sup>158</sup> Yani hakikatler ortaktır. Külli hakikatleri bilen nefis cisim ya da cismani olduğu takdirde külliler cisimde hâl olmuş olur. Nefsin cisim olması durumunda cisim parçalandığı vakit cismin nicelik ve nitelik gibi arazları da parçalanmış olur. Oysa külliyyatın böyle arazları yoktur, olması durumunda ortaklığın gerçekleşmesine engel olur.<sup>159</sup>

Üçüncü delili ise nefsi nâtikanın cisim ya da cisimden bir parça olması durumunda nefis sonu gelmez parçalara bölünmüş olur. Eğer böyle olmazsa parçalanamayan bir parçaya dönüşmüş olur. Sonu gelmez parçalara bölünürse makûlât garib olan arazlardan uzaklaşarak sonsuza kadar parçalanmaya doğru gider. Bu durumda makûlât kısımlara ayrılır ve böylece devam eder. Eğer sonu gelen parçalara bölünürse makûlât, beraberinde bazı özel durumları taşımış olur. Çünkü sonu gelen cüzler nicelik taşıyan şeylerdir başka bir şey değildir. O yüzden makûlât da az şeyleri taşımış olur. Eğer nefsi nâtika beraberinde miktarı mahsusu taşırorsa garib arazlardan soyutlanmış olamaz. Bunda da bir ihtilaf vardır. Eğer sonu gelmez parçalara bölünürse, sonu gelmez cüzlerin bir araya gelmesiyle cüzler bir araya geleceği için makûlât mürekkep olmuş olur. Bu da mümkün değildir. Mürekkep olması durumunda sonu gelmez cüzlerden makûlât olmaz çünkü sonu gelmeyen şeyde taakkul etmek muhaldir.

Gazzâli'nin delillerinden dördüncüsü de şu şekildedir. Nefsi nâtikanın cisim ya da cisimden bir parça olması durumunda iki emir lazım gelir. Ya nefsi nâtika yalnızca bulunduğu uzvu akledebilir ya da ne başka şeyleri ne kendisini ne de bulunduğu yeri akleder. Oysa bunlar müntefidir. Çünkü nefsin yer aldığı mahallin sûreti onun akletmesinde yeterli ise o daima bulunduğu mahalli idrak ediyor demektir. Eğer yeterli değilse de içinde bulunduğu mahallin sûreti dışında başka bir sûrete de ihtiyaç vardır ki böyle bir durumda da bir şeyde iki sûret olmuş olur bu da mümkün değildir. Zira iki benzer şey bir arada bulunamaz.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Ebheri, *age.*, s.120.

<sup>159</sup> el-Kâtibi, *age.*, s.124-128.

<sup>160</sup> el-Gazzâli, *age.*, s.238-292; İbn Sinâ, *en-Necât*, s.151-155.

Bu delillere karşı şöyle itirazlar gelebilir. Nefsi nâtika cisim ya da cismani olmadığı takdirde Allah'a benzemiş olur. Allah için mücerreddir deriz. Nefsi nâtıkaya da bu sıfat verilirse ortak olmuş olur. O zaman da mahiyetin tamamında ortak olmuş olurlar. Eğer Allah ve nefsi nâtikanın soyut olmaları ortak olabilir ama mahiyetleri ayrı ayrıdır denilirse bu defa da bir sıfat için iki türlü illetin varlığı gerekir. Oysa bir şey için iki illetin olması muhaldir. Bu tecerrüd sıfatı zatında muayyen bir illete muhtaç olmazsa zatında müstağni olur ki kendi kendine yeterdir demektir. Bu durumda hem illete maluldür hem de ona muhtaç değildir. Bu durum ise çelişkilidir. Demek ki zatında muhtaçtır ki illet olmadan meydana gelemez.

Böyle bir itiraza verilen cevap ise şöyledir: Eğer mahiyetin tamamında ortak değillerse o zaman bu vasıf onun için illettir. Çünkü bu vasıf ademidir. Ademilerin illeti olmaz ki iki illete malul olsun. Vücûdilerin illeti vardır. Ayrıca zatında muhtaç olmadığı zaman müstağni olur denilmesi kabul edilemezdir. Belki zati iki illete muhtaç olur. Farklı zamanlarda bazen bir illete bazen de diğer illete muhtaç olur. Aynı anda iki illete muhtaç olamaz.<sup>161</sup>

İslam filozoflarının ve bazı kelamcılarının nefis konusunda aynı fikirde olduğunu söylemek mümkündür. Nefis konusundaki tartışmalar nefsin cisim olup olmadığı ile ilgilidir. Fahreddin er-Râzi eserinde, nefsin cisim ya da cismani olmadığını söyleyenleri zikrederken “bizden de kabul eden İmam-ı Gazzali'dir” ifadesini kullanmıştır.<sup>162</sup> Râzi'nin bu ifadesi onun bu konuda filozoflarla aynı görüşte olmadığını yansıtmaktadır. Ebheri'nin bu konuda Gazzâli'nin fikirleri üzerinden konuyu ele alması onun, nefsi nâtika konusunda benzer görüşte olduğunu göstermektedir. Gazzâli'nin fikirlerine yer verdikten sonra muhtemel gelebilecek itirazları dile getirip yine bu itirazlara kendisi cevap vererek Gazzâli'nin düşüncelerine destek vermiştir. Bu yöntemle konuya dair şüpheleri izale etmektedir.

---

<sup>161</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.123.

<sup>162</sup> er-Râzi, *age.*, s.252

## II. BÖLÜM

### EBHERİ'NİN ULUHİYYET ANLAYIŞI

Ebheri'nin ulûhiyyet konusunda ele aldığı konular genellikle kelâmcılar ve filozofların üzerinde ihtilaf ettiği mevzulardır. Ulûhiyyet alanına dâhil tüm konular işlenmemiştir. Allah'ın varlığı ve mahiyeti, tevhid, sıfatlar, rû'yetullah, Allah'ın iradesi ve fiilleri konusundaki başlıklarla bu bölümde Ebheri'nin ulûhiyyet anlayışını açıklamaya çalışacağız.

#### 2.1. Allah'ın Varlığı ve Mahiyetinin Aynılığı

İslam düşünce tarihinde Allah'ın mahiyetinin olup olmadığı tartışılan önemli konulardan biri olmuştur.<sup>163</sup> Allah'ın mahiyetinden kasıt, zatının nasıl ve ne şekilde olduğudur. Kelam ekollerinden Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre, Allah'ın varlığı var olup ve hakikatinin kendisi iken Mu'tezile'ye göre, Allah'ın varlığı mahiyeti üzerine zaidir. Bazı Mu'tezili âlimlere göre Allah'ın sıfatları dışında bir mahiyeti yoktur. O'nun sıfatları mahiyetini teşkil eder. Çünkü Allah'ı bilmek ancak sıfatlarıyla mümkündür. Başka türlü bilmek mümkün değildir.<sup>164</sup> Ebheri ise bu konuda kelâmi ekollerin görüşlerini sunduktan sonra bazı deliller ile düşüncelerini açıklamıştır.

Ebheri'ye göre Allah'ın varlığı hakikatin kendisidir ve varlığı kendisine zaid değildir. Eğer zaid olmuş olursa Allah'ın varlığı başka bir sebebe dayanır. Allah'ın varlığı var olmak için başka bir sebebe muhtaç olursa Vâcibu'l-vücûd olmaz mümkünü'l-vücûd olur. Allah mümkün varlık olmuş olur ki, bu da Allah için muhal bir durumdur. Zaid olması durumunda ortaya çıkacak diğer bir problemde mahiyetinin varlığından önce gelmesidir. Vücûd mahiyetten sonra gelirse bu durumda zatında mümkün olmuş olur. Mümkün olan da başka bir illete muhtaçtır. Yani zaid olması durumunda vücûd, hakikate arız olur demektir ve varlık hakikatin sıfatı olmuş olur. Bir şeyin sıfatı varlığında bir şeye ihtiyaç duyduğu için bu durum onu mümkün kılar. Mümkün olan da bir müessirin etkisiyle mevcut olur. Ona tesir eden ya mahiyetidir, onu meydana getirmiştir ya da Allah'ın dışında bir varlık onun

<sup>163</sup> M. Sait Reçber, "Vâcibu'l-Vücûd'un Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, İstanbul-2009*, c.1, s.307-316

<sup>164</sup> Mevlüt, Özler, "Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi", *AÜFD*, Erzurum-1997, S.13, s.93.

varlığını meydana getirmiş olur. Bu durumda Allah'ın varlığı başkasına muhtaç olduğu için mümkün olmuş olur. Bu da muhaldir.<sup>165</sup>

Allah'ın varlığı zaruri ve muayyen olarak kendiliğinden olmazsa Allah'ın varlığı malul duruma düşer. Malulün bulunması illetin zaruri oluşu iledir. Buradaki zaruret varlığın bizzat kendisi ise o takdirde bizzat var olma zaruretin var oluştan önce olmasını gerektirir. Bu ise muhal bir durumdur. Çünkü zorunlu varlığın zorunluluğu zatî bakımdan zorunludur. Kendi zatı için vücûdun ortaya çıkışı ve taayyünü konusunda ise Vâcibu'l-vücûd'un varlığı hakikati üzerine ilave olduğu takdirde kendisi sebebiyle malûl olmuş olur. İletse eğer illet belirleyici olmadıkça malûl bulunmaz. Böyle bir durumda ise kendinden önce taayyün meydana gelmiş olurdu ki, bu da çelişkilidir.<sup>166</sup> Allah'ın varlığı hakikati üzerine zaid olursa ortaya çıkan bir başka durum ise Allah'ın hakikat ve vücûddan mürekkep olmasıdır. Bu imkânsız bir durumdur. Çünkü bir bütün parçalarına muhtaçtır, cüzleri olmadan o tüm olmaz. Başkasına muhtaç olan da zatında mümkündür. Allah cüzlerden mürekkep değildir ki varlığı başkasına muhtaç olsun. Bu da muhaldir.<sup>167</sup>

Ebheri yukarıda zikrettiğimiz düşüncelerini ifade ettikten sonra bu düşüncelerine karşı gelebilecek itirazları da değerlendirir. Ona göre denilebilir ki, eğer Allah'ın varlığı hakikatinin kendisi ise ya diğer bütün varlıkların da vücûdu hakikatlerinin aynısıdır ya da hakikatlerinin aynısı değildir. Eğer aynı ise hakikatleri, siyah arazi hakikat olan bir şeydir. Eğer siyahın varlığı aynı hakikat ise siyahlık yok olduğu zaman siyah, siyah değildir olmuş olur. Ebheri ise buna karşılık olarak şöyle der: Allah'ın varlığı hakikatinin aynısı olduğu gibi diğer mümkünâtın da aynı mahiyettir. Siyah rengi hem zihinde hem de dış dünyada var olabilir. Siyah, siyah değildir ifadesi söylenebilir bir ifadedir bunda bir sakınca yoktur.

Yine denilebilir ki, Allah'ın varlığı hakikatinin aynısı ise mümkünâtın varlığı gayrı hakikattir denildiği zaman vücûd mevcutlar arasında müşterektir ya da müşterek değildir. Eğer vücûd müşterek değildir denilirse buna yol yoktur. Çünkü mevcudat vâcib ve mümkün olarak ikiye ayrılır. Taksim edilen bir şey varsa vücûd ikisinde ortaktır demektir. Böylece vücûd tüm varlık arasında ortaktır. Bir diğeri

<sup>165</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.66-68.

<sup>166</sup> Cevdet Kılıç, "İbn Sînâcî Bir Filozof: Esirüddin El-Ebheri ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara-2010, s. 425-440.

<sup>167</sup> Ebheri, *age.*, s.68-69.

mahiyetin varlığı soyut ise ve Vâcib'ul-vücûd olan Allah da bu yüzden soyuttur denilirse o zaman mahiyet diğer bütün varlıklarda bulunduğu için diğer varlıkların da soyut olması lazım gelir. Bu da batıldır. Eğer Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın tecerrüdü mahiyetten değil de başka bir şeyden ise ya mahiyet onun illeti olmuş olur ya da başka bir şey illet olmuş olur. İleti başka bir şey olduğu zaman da mümkün olmuş olur. Mümkün zatında başkasına muhtaçtır. O zaman illeti mahiyet olmuş olur ki bütün varlık için de aynı şeyin olması gerekir yani bütün varlığın mücerred olması gerekir ve mümkünlerin varlığı mahiyetlerine arz olmamış olur. Bunlar da batıldır. O zaman vücûd mücerred değildir.<sup>168</sup>

Ebheri'nin bunlara cevabı ise şöyledir: Varlığın bizzat kendisi değil, varlık lafzi olarak ikiye ayrılır. Biri vâcib diğeri mümkün olmak üzere. Bundan da vücûdun tüm varlıklarda müşterek olması gerekmez. Bir varlık zihinde zatı ve özellikleriyle beraber tasavvur edilebilir. Zihinde müşterek duruma gelebilir. Zihinde düşündüğümüz şeylerin dış dünyada da varlığı mevcuttur. Dolayısıyla varlık hakikatin aynısıdır demek mahiyeti harici vücûdun kendisidir demektir. Yoksa mahiyeti zihni varlığın hakikatının kendisi değildir.<sup>169</sup>

Ebheri bu konudaki düşünceleriyle varlık ve mahiyet ayrımının Vâcibu'l-vücûd olan Allah hakkında geçersizliğini ifade etmeye çalışmıştır. Zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ayrımı her defasında delillerinde öne sürmüştür. Allah'ın zatının ve mahiyetinin aynı olduğunu savunarak ayrı olması durumunda ortaya çıkacak problemleri de dile getirmiştir. Her defasında zorunlu ve mümkün varlığı kıyas ederek mümkün varlıklar için söz konusu olan durumların zorunlu varlık için geçersiz olduğunu illet-malûl üzerinden delillendirmeye çalışmıştır. Ebheri birçok konuyu illet-malul ilişkisi üzerinden değerlendirmiş ve Aristo geleneğini takip ederek illeti dörde ayırmıştır. Bunları bilmek diğer başlıkları anlamamızda yardımcı olacaktır.

*İlet ve Malûl*<sup>170</sup>: Başkasının kendisine ihtiyaç duyduğu şey illet iken, başkasına ihtiyaç duyan şey ise malûldür.

a) *Sûrî İlet*: Bir şeyin parçası olup o şeyin fiili olarak var olmasını sağlayan sebeptir.

<sup>168</sup> el-Kâtibi, *age.*, s.59-60.

<sup>169</sup> Ebheri, *age.*, s.69-70.

<sup>170</sup> el-Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s.840-860.



b) *Maddi İlet*: Şeyin varlığı onunla gerçekleşen ve kuvve halinde olup o şeye dâhil olan sebeptir.

c) *Fâil İlet*: Şeye dâhil olmayıp onun dışında olan ve şeyi varlığının kendisinden kaynaklandığı sebeptir.

d) *Gai İlet*: Varlık bakımından şeyden sonra olup tasavvurda önce olan ve failin filini kendisinden dolayı gerçekleştirdiği sebeptir.<sup>171</sup>

Sebeplere ve sebepliyi bu şekilde açıklayan Ebherî, sunduğu delillerde bundan çokça yararlanmıştı. Zorunlu varlığın illete muhtaç konumunda değil, ancak diğer varlığa illet olabileceğini zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ayrımı belirleyen maddelerden birinin de bu illet malul ilişkisi olduğunu ifadelerinde yer vererek göstermeye çalışmıştı. Ebherî Allah'ın varlığı ve mahiyeti konusunda İbn Sînâ ile aynı görüştedir.

## 2.2. İsbat-ı Vacib

Allah'ın varlığının kanıtlanması konusu hem kelamcılar hem de filozoflar tarafından ele alınan konulardan olmuştur.<sup>172</sup> Bu konuda farklı delillendirme yöntemlerine başvurulsa da amaç yine aynıdır. Kelamda ve İslam felsefesinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamayla ilgili ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller öne sürülmüştür. Kelamcılara göre, âlem hadistir ve bütün hadislerin muhdisi vardır. O halde âlemin de muhdisi vardır. Bu da Sâni Teala'nın varlığını gerektirir.<sup>173</sup> Ebherî isbat-ı vacib konusunda İbn Sînâ'yı takip ederek zorunlu ve mümkün varlık ayrımı üzerinden kozmolojik delil ile kanıtlama biçimini seçmiştir.

İbn Sînâ'ya göre, var olanın bir nedeni ya vardır ya da yoktur. Nedeni var ise mümkün varlık nedeni yok ise zorunlu varlık olmuş olur. Ortada bir varlığın olduğunda şüphe yoktur. O zaman bu varlık ya zorunludur ya da mümkündür, mümteni olamaz. Çünkü var olması mümteni olmadığını gösterir. Eğer zorunlu ise zaten istenilen budur ve en baştan kanıtlanmış demektir. Eğer mümkün ise onun varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih var demektir. Bu müreccihin mümkün

<sup>171</sup> Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s.44-45.

<sup>172</sup> Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de İsbât-ı Vacib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahredin er-Râzî*, 2013, s.473-504.

<sup>173</sup> Ebherî, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.134-135; el-Cürçânî, *age.*, III., s.10-27.

olması durumu teselsüle yol açacağından zorunlu varlıkta son bulması gerekir ki bu da Tanrı'dır.<sup>174</sup>

Ebheri de isbat-ı vâcib problemini varlık taksiminden yola çıkarak ele almıştır.<sup>175</sup> Mevcudun var olduğunun bilgisi var ise, varlığı yaratanın bilgisi de gerekli olmuş olur.<sup>176</sup> Tıpkı “Âlem vardır, öyleyse âlemin yaratıcısı da vardır” örneğinde olduğu gibi. Nasıl ki varlığın, var olduğu konusunda bir şüphemiz yoksa Allah'ı bilmede de şüphe yoktur.

Varlık ya Vâcibu'l-vücûd'tur ya da mümkündür. Eğer Vâcibu'l-vücûd olursa zaten Allah'ı bilme konusu açıktır ve varlığın yaratıcısını idrak etmiş oluruz. Oysa varlık mümkündür, mümkün olduğu içinde müessire muhtaçtır. Müessirin mevcuda mütekaddim olması gerekir. Eğer önce değil de sonra gelirse o takdirde devr<sup>177</sup> gerçekleşir. Sâni olmadan mümkün varlık olmaz. Mümkün varlığın yaratıcısının olması gerekir. Bu nedenle bu durumda devr de yanlıştır. Mümkînâtın öncesi olduğu gibi sonu da vardır. Eğer sonu olmazsa teselsüle yol açar. Mümkînâtın sonunun bizi Vâcibu'l-vücûd olan Zorunlu Varlığa götürmesi gerekir. Vâcibu'l-vücûdu en başa koymak esastır aksi takdirde teselsül bitmez. Oysa teselsül iki yönüyle muhaldir:

Birincisi, en son varlık ve geçmişteki varlıkların her birinin birbirine illet olması durumudur.<sup>178</sup> Bu konuyu daha iyi anlamak için şu örneği verebiliriz. Hz. Adem ilk illet biz ise son illetiz, son malûl yani. Hz. Âdem yalnızca illet iken biz<sup>179</sup> de yalnızca son malûlüz. Ama Hz. Âdem ve bizim aramızdakiler her iki vasıfa da sahiptirler. Hem illetirler hem de malûldürler. Âdemi de geçip son illete kadar gidince teselsül meydana gelir. Teselsül ise muhaldir. Âdemin dayandığı bir illet vardır ki bu silsileye benzemez deyip buraya endekslemek zorundayız.

Ebheri'ye göre illet ile malûl arasındaki illetlerin sonu ya gelecek ya da gelmeyecektir. Son illet yoksa ve sonu gelmeyen illetler varsa iki uç noktada hapsedilmiş olurlar. Oysa sonu olmayan şeyler hapsedilemediği için bu da muhaldir.

<sup>174</sup> İbn Sinâ, *en-Necât*, s.213-214;

<sup>175</sup> Sarioğlu, *age.*, s.24.

<sup>176</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.57.

<sup>177</sup> Devir: Mantık ve felsefe terimi olan devir “biri diğeriyle tanımlanabilen iki tarif, ispatı birbirine bağlı olan iki önerme ve birinin varlığı diğeriyle bağlantılı iki şart arasındaki münasebet” anlamına gelmektedir. Mantık ilminde devir, tarif ve kıyas hatasını yansıtan devr-i bâtil terimiyle ve çoğunlukla teselsül kelimesiyle beraber kullanılır.(Bkz. Metin Yurdagür, “Devir”, *DİA*, 1994, c.9, s.230-232; Osman Demir, “Teselsül”, *DİA*, 2011, c.40, s.536-538).

<sup>178</sup> Ebheri, *age.*, s.60.

<sup>179</sup>“Biz” derken burada şuan hayatta var olanlar kastedilmektedir.

İletin sonu gelmiyorsa yanlıştır fakat sonu geliyorsa demek son illetten sonra illet yok ve o illet onu yaratmıştır demektir. Peki son illeti kim yaratmıştır? diye düşününce orada kalırız. Demek öyle bir illet var ki diğer illetlere benzememektedir.

Teselsülün muhal olduğu diğer yön ise, mümkünâtın sonsuza kadar teselsül etmesi durumudur. Mümkünâtın hepsi bir bütün olarak parçalarıyla birlikte mümkündür. Mümkün varlığın müessire ihtiyacı vardır. Bir bütünde müessirin varlığı üç şekilde düşünülebilir.

- a) Bütünün kendi kendine tesir etmesi. Müessirin eserden önce gelmesi gerektiği için böyle bir durumda bütünün kendi kendini yaratması söz konusu olamaz. Bütün kendi üzerine mukaddem olmadığı için bu batıldır.
- b) Bütünden bir parçanın bütüne tesir etmesi. Bu durumda müessir bütüne dâhil olmuş olsa bütünün bir parçası olacağı için kendi kendine tesir etmiş olur. Bu durum da batıl olmuş olur.
- c) Bütünün dışında olan bir şeyin ona tesir etmesi gerekir ki o da Vâcibu'l - vücûd olacaktır. Bu durumda teselsül yok olmuş olur. Aslında teselsül yapılıyor ama teselsül de batıldır zaten.<sup>180</sup>

Ebheri'nin bu düşüncelerine karşı, illetlerin ve malûllerin hepsinin aynı anda bir arada bulunmadığını, malûllerin kendilerini meydana getiren illetlerden ayrı onlarsız yaşadığını ve bu durumda teselsülün muhal olmadığını<sup>181</sup> öne sürenlere cevaben Ebheri, mümkün varlıkların var oluşunda illete muhtaç oldukları gibi devamlarında da illete muhtaç olduklarını, çünkü varlığı yokluğuna tercih edilmiş olursa mümkün varlık durumundan çıkmış olacağını ve mümkünün kendisinin mümkün olmayacağını, dolayısıyla bu durumun yanlış olduğunu söylemiştir.

Bütünü oluşturan parçalar bütüne tesir edebilir çünkü bütün, parçalara muhtaçtır. Bu parçalar hem Vâcibu'l-vücûd hem de mümkün parçalardan meydana gelmiştir. Bütünde Vâcibu'l-vücûd parçası varsa o bütüne tesir etmiş olabilir. Bütünü yaratabilir diyenlere karşılık Ebheri, bütünü oluşturan parçaların illet-i tam olmadığı için bütünü meydana getirmeye güçleri yetmez ve bütünü parçalar meydana getirmişse tüm parçaların aynı seviyede olması gerekir demiştir.<sup>182</sup> Ebheri sunduğu

<sup>180</sup> er-Razi, *age.*, s.150-151; el-Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s.872-890.

<sup>181</sup> el-Kâtibi, *age.*, s.39-40.

<sup>182</sup> Ebheri, *age.*, s.63-64.

ilk delilin aslında isbat-1 vacib için yeterli olduğunu ikinci delilde de bazı incelikler olduğu için zikrettiğini ileri sürmüştür.

Ebheri her ne kadar İbn Sinâ'yı takip etse de kendine özgü fikirleriyle farklı yönlerden konuyu ele almıştır. Felsefi kavramlardan olan devr ve teselsülü gerektirecek durumların ortaya çıkmasını ve bunun isbat-1 vacib konusunda olumsuz sonuca götürmesini hocası Razi gibi nedenleriyle beraber açıklayarak ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca fikirlerine karşı gelebilecek itirazları da dile getirmesi ve bu itirazlara cevap vermesi bu konuda sahip olduğu görüşlerini mantiki çerçevede temellendirerek öne sürdüğünü göstermektedir. Bu konudaki en güçlü delilin ise ortada var olan bir varlığın olması ve bu varlığın var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymasındır. Bunu açıklayan Ebheri, Allah'ın varlığının isbatını delillendirmiştir. İsbat-1 vacib konusunda kelimada da görünenden görünmeyene doğru bu âlemin varlığından Allah'ın varlığına ulaşma yöntemi kullanılmıştır. Aslında Ebheri de bu konuda aynı yöntemi kullanmış olup zorunlu ve mümkün ayrımı üzerinden yine kendi yöntemiyle açıklamaya çalışmıştır.

### 2.3. Tevhid

Vâcibu'l-vücûd olan Zorunlu Varlığın bir olması varlığının mahiyetten soyut olmasındandır<sup>183</sup> diyen kelamcımız Ebheri, bu konudaki düşüncelerini şöyle delillendirmektedir.

İki tane Vâcibu'l-vücûdun var olduğu kabul edilirse bunların mahiyetlerinin ortak olup olmadığı durumu ile karşı karşıya gelinir. Aynı türden iki varlığın mahiyetleri ortak olmuş olursa ikiliğin meydana gelmesi için başka bir şey ile birbirinden ayrılmış olmaları gerekir. Bu iki varlığın arasındaki ayrılma mahiyetin dışında başka bir şey ise o takdirde ya mahiyetin illeti olacak ya da mahiyetin dışında bir illet olmuş olacaktır. Eğer mahiyetin illeti ise mahiyet iki varlıkta da var ve aynıdır. Mahiyetin aynı olması mümeyyiz de aynı olması demek olduğu için vücûdlarında aynı olmuş olur. Bu durumda ayırım söz konusu olamaz.<sup>184</sup> Eğer bu iki varlığı birbirinden ayıran şey mahiyetin illeti değil de başka bir sebebin illeti ise o zaman

<sup>183</sup> Ebheri, *Keşfü'l-Hakâik*, s.52.

<sup>184</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.71.

Vâcibu'l-vücûd olan Zorunlu Varlık başkasına muhtaç olmuş olur. Bu muhtaçlık durumunda da mümkün olmuş olur.<sup>185</sup>

Aynı türden iki varlığın mahiyetleri ortak değil de ayrı ayrı olmuş olsa aralarındaki ihtilafa mahiyetleri ya bütünü ayrı olmuş olacak ya da yarı yarıya ayrı olmuş olacaktır. Eğer mahiyetlerindeki ayrım yarı yarıya ise o takdirde iki varlığın mahiyetinin de mürekkep olması gerekir. Mürekkepler cüzlerine muhtaç olduğu için bu durumda mümkün olmuş olur. Zatında vâcib olanın, mümkün olması da muhaldir. İki varlık arasındaki ihtilaf mahiyetin tamamı ise yani bir varlığın mahiyeti diğer varlığın mahiyetinden apayrı ise vücûdun varlığının, mahiyetin dışında mahiyete arazi olması söz konusudur. Vâcibu'l-vücûd mahiyete arazi olursa bir müessirin olması gerekir. Bu müessir mahiyet ise, mahiyet Vâcibu'l-vücûd'dan önce geliyor demektir. Eğer müessir mahiyet değilse Vâcibu'l-vücûd'un müessirinin başka bir şey olması gerekir ki bu durumda da başkasına muhtaç olma durumu olacağı için mümkün olmuş olur. Bu da muhaldir.<sup>186</sup>

Ebheri, Allah'ın birliğini iki ilah olasılığı üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Aslında Ebheri bu yöntemiyle Kur'an ayetlerine dayanmaktadır. Kur'an'da Allah'ın birliğine işaret eden ayetlerden bazıları da evrende iki ilahın olması sonucu evrendeki düzenin nasıl olacağı ile ilgili olup iki ilah olması durumunda ilahlar arasındaki anlaşmazlığa dairdir.

*“Eğer gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, her ikisi de bozulup gitmişti. Arşın Rabbi olan Allah onların niteledikleri sıfatlardan münezzehtir.”<sup>187</sup>*

*“De ki: Eğer Onların söyledikleri gibi Onunla beraber ilahlar olsaydı o zaman onlar Arş'ın sahibine bir yol ararlardı”<sup>188</sup>*

*“Allah hiçbir çocuk edinmemiştir ve Onunla beraber hiçbir ilah da yoktur.(Eğer öyle olsaydı) o zaman her ilah kendi yarattığı ile gider ve birbirine üstün gelmeye çalışırdı. Oysa Allah onların nitelediklerinden münezzehtir.”<sup>189</sup>*

Ebheri iki ilah varsayımını ilah olanın sahip olduğu özellikleri dikkate alarak varlık ve mahiyet üzerinden kendi metoduyla delillendirmeye çalışmıştır. Aslında

---

<sup>185</sup> el-Kâtibi, *age.*, s.162.

<sup>186</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam*, s.71-75.

<sup>187</sup> Enbiya,21/22.

<sup>188</sup> İsra,17/42.

<sup>189</sup> Mü'minun,23/91.

farklı bir bakış açısı. Mahiyetlerin ortak olup olmama durumuna göre, ortak ise Allah'ın varlığı ve mahiyeti aynı olduğundan iki ayrı vücûd olamaz ve bu durumda iki ilahtan söz edilemez. Mahiyetler ortak değilse de varlığı başkasına dayanacağı için mümkün varlık olmuş olur ki bu takdirde ilahlık sıfatını kaybetmiş olur. Çünkü Tanrı, varlığı kendiliğinden olan başka bir nedene ihtiyaç duymayan zorunlu varlık olup varlığında mürekkep değil basittir. Ebheri aslında burada da zorunlu ve mümkün varlık ayrımını dile getirmektedir. Onun bu konudaki felsefesinin temelinde de varlık taksimini görebiliyoruz.

Ebheri *Risâle* eserinde bu konuyu ayrıca farklı bir yaklaşımla daha ele almıştır. Gazâli öncesi kelimcilerin bu konudaki fikirlerinde kullandıkları yönteme itiraz ederek açıklamıştır.

Ebheri'ye göre, kelimciler Allah'ın bir oluşuna şöyle delil getirmişlerdir. İki ilah olduğu düşünülürse ilahlardan biri Zeyd'in oturmasına diğeri ise kalkmasına hükmedebilir. İkisinin de iradesi gerçekleşirse bu durumda sükûn ve hareket bir araya gelmiş olur ki bu da muhaldir. İki ilahın da iradesi gerçekleşmemiş olursa bu takdirde güçsüz ilah olmuş olurlar ki bu da ilaha yakışmaz. Birinin iradesi gerçekleşse diğeri ilahınki gerçekleşmezse bu defada biri ilahlıktan çıkmış olur ve ilahi sıfatları da kaybetmiş olur. Oysa iki ilahın varlığını kabul edersek ikisinin sıfatlarda ortak olması gerekir. Aynı sıfatlara sahip olmaları gerekir.<sup>190</sup>

Bu konuda Ebheri'nin itirazı şöyledir. İki ilah var ise iradeleri farklı olabilir. Yani iki zıt iradeyle iki ilah bir araya gelmiş olur. İki ters irade bir araya gelmediği takdirde ortada iki ilah da yoktur demektir. İki ilahın anlaşması durumunda var olmaları mümteni değildir.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> el-Mâtürîdî , *Kitabu't-Tevhid*, (Ed. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Dar Sâdr, Beyrut-2010, s. 186-202; el-Cürcânî, *age.*, s.70-75.

<sup>191</sup> Ebheri, *age.*, s.134-137.

## 2.4. Allah'ın İradesi ve Fiilleri

Ebheri bu meseleyle ilgili eserinde öncelikle Ehl-i sünnetin ve filozofların bu konudaki düşüncelerine yer vererek konuyu ele almıştır. Ehl-i hakkın ittifakına göre Allah fiillerinde irade sahibi olan bir yaratıcıdır.<sup>192</sup> Yalnız Mu'tezililer Allah'ın bu âlemi hikmetli, yararlı ve en güzel biçimde yaratmak zorunda olduğu görüşündedirler.<sup>193</sup> Bu düşünceleriyle Allah'ın iradesini sınırlandıran, Allah'a mecburiyet atfeden bir görüş geliştirmişlerdir. Mu'tezile mezhebinin bu düşünceleri onların filozoflarla aynı fikirde olduğunu yansıtsa da âlemin hadis oluşu fikriyle filozoflardan ayrılmaktadırlar. Filozoflar ise bu konuda Allah'ın mûcib lizâtihi (yani özü gereği yapan) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre âlem ve âlemdeki varlıklar Allah'ın zatının bir gereği olarak zorunlu bir surette meydana gelmiştir.<sup>194</sup> Böyle bir durumda âlemin varlığı Allah'ın varlığından kopmaz ayrılmaz olup O'nun önceliği sebebin sebepliye olan önceliğinden ibaret olmuş olur.<sup>195</sup>

Kur'an ayetlerine baktığımızda Allah'ın iradesini ve iradesinin bu âlem üzerindeki etkisini anlatan birçok ayet görebiliriz. Bunlardan bazıları şöyledir: *"Mülkünde ortağı olmayan ve dilediği gibi hareket eden<sup>196</sup>, dilediğini yapan ve yaratan<sup>197</sup>, O dilemedikçe hiç kimsenin bir şey yapamadığı<sup>198</sup>, mülkünde dilediği gibi tasarruf eden ve yaptığından sorumlu tutulamayan, ....<sup>199</sup>"* gibi ayetlerde Allah'ın fiillerinde irade sahibi oluşu açıkça belirtilmektedir.

Ebheri'ye göre Allah'ın mûcib lizâtihi olması, bir şeyi yapmasında mecburi olması imkânsız olan bir durumdur. Bu zorunluluk hâli bazı durumları gerektirebilir: (a) malul olmaksızın müessirin olması (b) âlemin bazı parçalarının kadîm olması (c) Allah'ın hadis olması durumlarını gerekli kılar. Ebheri bu durumların imkânsızlığını açıklamaya çalışır. Eser olmaksızın müessirin olması durumunda malûlsüz tam bir varlık olur ama bu kez malûlü ezeli olur ya da olmaz. Malûl ezeli olursa âlemin bazı parçalarının da ezeli olması gerekir. Eğer ezeli değilse de o zaman Allah'ın hadis olmasını gerektirir. Hadis olmazsa da varlığı malûlsüz olmuş olur. Malûlsüz bir

<sup>192</sup> eş-Şehristani, *age.*, s.114-120; el-Mâtürîdî, *age.*, s.123-128.

<sup>193</sup> Kâdî Abdülcebbar, *age.*, II, s.28,210,224,248.

<sup>194</sup> Mustafa Sönmez, "Kelâmi Düşüncede Allah'ın İradesini Sınırlandırma Problemi", *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, S.20, s.141-156.

<sup>195</sup> Sarioğlu, *age.*, s.25.

<sup>196</sup> İsrâ, 17/111.

<sup>197</sup> Bakara, 2/253; Hud, 11/107; Hac, 22/14; Buruc, 85/16.

<sup>198</sup> İnsan, 76/30; Tekvir, 81/29.

<sup>199</sup> Enbiya, 21/23; Şura, 42/49; Maide, 5/17.

müessirin varlığı durumunda malûl Allah'ın zâtına mümkün olmuş olur ki bu da onu muhtaç bir konuma getirir. Burada da müessiri tam ortaya çıkmaz. Bu deliller O'nun mûcib lizâtihi değil Allah'ın ihtiyar sahibi bir fail olduğunu gösterir.<sup>200</sup>

Allah fiillerinde irade sahibi olmazsa âleme illet olmuş olur. Bu durumda da Allah'ın kadim oluşu âlemin de kadim oluşunu, Allah'ın hadis oluşu âlemin de hadis oluşunu gerektirir ki bunlarda batıldır. Çünkü Allah Vâcibu'l-vücûd'tur. Hâdis olması imkânsızdır. Diğer bir durum ise illetin varlığı malûlü gerekli kılar. İletinin var olup malûlün olmaması da olmaz.<sup>201</sup>

Ebheri bu konuda şöyle bir itirazın gelebileceğine de değinir. Allah'ın fiillerinde ihtiyar sahibi olması imkânsızlığının gerekliliği durumunda, Allah'ın irade sahibi bir fail oluşunu da imkânsız kılar. Bir taraftan gereklilik ve zorunluluk diğer taraftan fiillerinde irade sahibi olması, bu iki durum bir arada bulunmaz şeklinde itiraz edilebilir. Buna cevaben Ebheri yukarıda zikredilen üç durumun meydana gelmesi ihtimalini tekrar ederek O'nun ihtiyar sahibi bir fail olmasının gerekliliğini dile getirir. Allah'ın fiillerinde irade sahibi olmaması durumunda iradesiz bir varlık olacağını ve iradesiz olmasının da zikredilen durumları gerektireceğini ilâve etmiştir. O'nun zâtı sıfatlarına kâfi geldiği için sıfatlarını ondan başkasına dayandırmak imkânsızdır. İrade sıfatının varlığı ve ezeli oluşu âlemin de var olduğunu hususi bir şekilde gerektirdiği için bu durumda zaten malûlsüz bir müessir de gerektirmez.

Mûcib lizâtihi fikrinin batılığını gösteren bir diğer yol ise müreccihsiz bir tercihi ve âlemin kadim oluşunu gerektiren bir durumun ortaya çıkmasıdır. Böyle bir durumda eser müessirsiz bir şekilde varlığını idame ettirir ya da ettirmez. Eğer idame ederse onun malûlünün de devamını gerektirir. Eğer bu malûl devam ederse bu da malûlün malûlünü getirir. Böyle devam etme durumu bütün eserlerin devamını getireceği için âlemin bütün cüzleriyle kadim olmasını gerektirir. Malûl hareket halinde olduğu için devam yolundadır. Hadislerin meydana gelmesi de onun hareketine bağlıdır. Malûl müessir olmadan devam etmezse bu durumda da müreccihsiz bir tercih gerekir. Bu ihtimallerin hepsi de geçersizdir.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.76.

<sup>201</sup> Ebheri, *age.*, s.77.

<sup>202</sup> Ebheri, *age.*, s.78, 79.



Yukarıda belirttiğimiz gibi Ebheri, bu konuda Ehl-i sünnetin görüşünde olup Allah'ın fiillerinde fâil-i muhtar oluşunu ispatlamaya çalışmış ve filozofların bu konudaki görüşlerine itiraz etmiştir. Allah'ın mucib lizatîhi olması durumunda ortaya çıkacak durumların Vâcibu'l-vücûd olan Allah için imkânsız olan sonuçlar doğurabileceğini açıklamıştır. Mucib lizatîhi olması halinde âlemin ezeli olması ya da Allah'ın hadis olması durumları ortaya çıkacağı için bu durumlar Allah'ın zâtı ve âlemin varlığı konusundaki hakikatle çelişmektedir. Ayrıca sadece âlemin ezeliğini değil âlemin diğer cüzlerinin de ezellik konumuna gelebileceğini böyle bir durumun ise hadis olan âlem ve cüzleri için imkânsız olduğunu illet ve malûl ilişkisi üzerinden açıklamıştır. Filozoflar Allah'ın mucib lizatîhi oluşunu âlemdeki varlık hiyerarşisi düşüncelerine dayandırmaktadırlar diyebiliriz. Onlara göre âlemin kendisinden sudur etmesi Allah için fiziki bir zarurettir.<sup>203</sup>

İşte Ebheri Allah âlem ilişkisinin bu şekilde Allah'ın iradesini sınırlandıran ve iradesini zorunlu kılan anlayışa karşı Allah'ın neden fâil-i muhtar olması gerektiğini, olmaması durumunda ortaya çıkacak imkânsız durumları, kelimcilerden daha farklı deliller sunarak Allah'ın fâil-i muhtar olması gerektiğini daha ince noktalardan yola çıkarak kanıtlamaya çalışmıştır.

Allah bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olup iradesiyle dilediğini yapandır. Kur'an da filozofların düşüncelerine dayanak olacak herhangi bir ayet de bulunmamaktadır. Filozofların bu konudaki fikirleri kelimciler tarafından eleştirilmiştir.

---

<sup>203</sup> İzmirli, *age.*, s.176-182.

## 2.5. İlâhi Sıfatlar

Kelam ilminde tartışılan ilk konulardan biri ilâhi sıfatlar konusudur.<sup>204</sup> Allah'ın sıfatları konusundaki tartışma ve ihtilaflar peygamberden sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Kader meselesindeki ihtilaflar ilâhi sıfatlar konusunu da içine almıştır. Sıfatlarla ilgili tartışmaların Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan ile başladığı bilinmektedir. Bu konunun Cehm b. Safvan tarafından sistemli olarak işlendiğini görmekteyiz. Cehm, Allah'ın, diğer varlıklarda mevcut olan sıfatların aynısıyla nitelendirilmeyeceğini, zatına has olan bazı sıfatlarla nitelenebileceğini, bazı sıfatlarının ise hadis olduğunu savunmuştur.<sup>205</sup> Cehm'in düşüncelerinden etkilenen Mu'tezile ise Tevhid'e aykırı olduğu iddiasıyla sıfatları nefyetmiştir. Teşbih ve tescime götüren iddialara karşılık İslam akidesini korumak ve savunmak için Cehmiyye, Mücessime ve Müşebbihe'ye tepki göstermiştir. Mutezile'ye göre Allah'ın zatıyla aynı olan ve zatına ilave olan sıfatları yoktur. Eğer aynı olursa ayırt edilemez olup sıfatları da zatının sahip olduğu niteliklere sahip olurdu. Mesela kudret sıfatı zatının aynısıdır demek bu sıfatın da O'nun zatı gibi Vacibu'l-vücûd, kıyam bi nefsihi olması demektir. Sıfatları kabul etmek kudemine aykırı bir durum olup teaddüdü'l-kudema gerektirdiği gibi zatına zaid sıfatları kabul etmek de O'nun başkasına muhtaçlığını gerektirir. Bu da Allah için söz konusu olamaz.<sup>206</sup>

Ehl-i sünnet kelamcılara göre Allah'ın sıfatları zatının ne aynısıdır ne de gayrısıdır, zatına zaidtir. Bu konuda hem akli hem de nakli delil sunmuşlardır. Akli delillerinden başlar isek, onlara göre eğer sıfatlar zatının aynısı olsaydı farklı anlamdaki sıfatlar birbirinden ayırt edilemez olurdu. Aynı şekilde zat ve sıfatlarda birbirinden ayırt edilemezdi. Eğer zat ve sıfatlar aynı olsaydı mesela O'nun ilim sıfatı var, o zaman zatı da ilmi olurdu ki ilmine ibadet etmek lazım gelirdi. Bu da yanlış bir durumdur. Yine zatının ve sıfatlarının aynı olması durumunda mesela ilim sıfatının da zatı gibi bütün kemal sıfatlarla muttasıf olması gerekirdi. Ehl-i sünnet kelamcılarının nakli delilleri ise Kur'an'daki bazı ayetlerdir.<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> M. Raif Ogan, "Felsefe ve Kelam Mevzuları, Allah'ın Sıfatları", *Sebilü'r-Reşad Dergisi*, İstanbul-1951, 5/116, s.243-245.

<sup>205</sup> eş-Şehristânî, *age.*, s.104-105.

<sup>206</sup> Kâdî Abdülcebbar, *age.*, s.31-32;.

<sup>207</sup> el-Mâtürîdî, *age.*, s.159-162.

"Allah'a emsal tanıyarak kendilerine zulmedenler, azabı gördükleri zaman bütün kuvvet ve kudretin yalnız Allah 'a ait olup, Allah'ın azabının çetin olduğunu keşke şimdiden bilselerdi"<sup>208</sup>

"O'nun dilediğinden başka, O'nun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar."<sup>209</sup>

"O'nu (Kur'an'ı) kendi ilmiyle indirmiştir."<sup>210</sup>

"Ey Rabbimiz, Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır."<sup>211</sup>

Ehl-i sünnet kelamcıları Allah'ın bizzat bu ayetlerde sıfatlarından haberdar ettiğini dolayısıyla sıfatları nefyetmenin mümkün olmadığını savunmuşlardır.<sup>212</sup>

Filozoflara göre Allah'ın sıfatları zatının aynısıdır. Allah zatı ile âlimdir, kadirdir. O'nun zatının dışında sıfatlar kabul edildiği takdirde O'nun dışında bir varlığın O'na illet olması gerekir. Bu durumda Allah'ın zatının mürekkep olması lazım gelir ki böyle bir şey de O'nun için söz konusu olamaz.<sup>213</sup> Ebheri bu konuyu Allah'ın bazı sıfatlarını açıklayarak ele almıştır.

*İlim:* Ebheri'ye göre Allah külli ve cüz'i olan her şeyi bilir. Var olanları külli ve cüz'i olarak bilmemesi durumunda Allah'ın ya mucib lizatihi olması ya da bilinmeyi, malum olmayı icâd etme konusunda iradeli bir varlık olması gerekir. Allah ya mûcib lizatihi olur ya da fâili muhtar olur. Fâili muhtar olursa malum olmayan bir şeyi yaratmada kasıtlı olmuş olur ki, bu durum zaruri olarak batıldır. Allah'ın hem mûcib lizatihi hem fâili muhtar olması bu durumda olumsuzdur.

*Kudret:* Allah'ın kudret sıfatının âlemde etkileri vardır. Allah'ın etki etmesi müessir oluşunu gerektirir. Dolayısıyla kudret sıfatına sahip olan Allah âlemin müessiridir. Kudret sıfatından kasıt bunun dışında başka bir şey değildir.

*İrade:* Allah fâili muhtardır. Bir şeyi yapmak için irade gerekir. İradesiz bir şeyi yapmak olmaz.

*Hayat:* Ebheri Allah'ın Hayy sıfatını Âlim sıfatı üzerinden açıklar. Ona göre Âlim olan zaten hayat sahibidir. Böyle bir şeyi bilmek de zaruridir.

---

<sup>208</sup> Bakara, 2/165.

<sup>209</sup> Bakara, 2/255.

<sup>210</sup> Nisa, 4/166.

<sup>211</sup> Mümin, 40/7.

<sup>212</sup> Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *HÜİFD*, VII/1, Şanlıurfa-2001, s.63-85

<sup>213</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Umran Yay, Ankara-1981, s.256.

*Sem'i ve Basir:* Allah Sem'i ve Basir oluşuyla cüziyyatı da bilir.

*Kelam:* Allah'm indirdiği ilâhi kitaplardaki lafızlar, nehy ve emirlerin manaları kaimdir. Allah bütün hakikatleri bildiği için kaimdir. Bununla kelâmi nefsi kastedilir.<sup>214</sup>

Ebheri bu düşüncelere karşı gelebilecek itirazları da dile getirmiştir. Denilebilir ki, Allah'm sıfatlarından bir şeyle nitelenmesi durumunda Allah'm o sıfatlarını yaratmış olması kabul edilir. Bu durumda bir esere fail olmuş olur. Bir esere fail olan, fail olduğu esere kabil de olur. Oysa bu durum muhaldir.<sup>215</sup> Ebheri buna cevaben şunları söylemiştir. Bir şeyin aynı anda hem fâil hem kabil olması muhal değildir. Çünkü bir şeye kabil olanın o şeyle vasıflandırılması mümteni değildir. Ayrıca bir şeye fail olması o şeyin varlığını yokluğuna tercih etmesidir. Buradaki kabiliyet, genel manayla imkân dâhilinde olmasıdır. Fâiliyette ise bir şeyin varlığı yokluğuna tercih edilir ama bu tercih durumu ona tesir etmesini gerekli kılmaz. Burada tesir zorunlu değildir. Çünkü sıfatlar etki eden müessir ve etkilenen meful durumunda değildirler. Fâiliyet zaten Allah'm zatında mevcuttur.

Şöyle denilebilir: Bir şey onun üzerinde mümteni ise onunla sıfatlandırabilir, ama zatında yok ise ona eklenebilir. Allah'm zatında zaten var olduğu için buna gerek yoktur. O takdirde o varlığın bir şeyle nitelendirilmesi mümteni değildir. Bu anlamda vasıflandırma mümkün olabilir.<sup>216</sup>

Yine denilebilir ki, Allah hem ilim hem kudret sıfatıyla nitelenirse o takdirde Allah'm zâtı iki şeye kaynak olmuş olur. Oysa bir olandan ancak bir çıkar. İki tane çıkması durumunda her ikisinde de müessir olmuş olur. Eğer bu iki sıfat O'nun mahiyetine dâhil olursa terkihi gerektirir. Eğer dâhil olmazsa da masdarı olmuş olur. Yani eğer Allah'm ilim ve kudret sıfatı müessirin mahiyetine dâhil olursa terkip lazım gelir. Dâhil olmazsa masdar olması gerekir. Teselsül de olmadığı için terkiye götürür.<sup>217</sup>

Ebheri'ye göre, Allah kemal sıfatlarıyla muttasıftır. Vâcibu'l-vücûd olan Allah, Âlim ve Kadir oluşuyla beraber hakikati de Vâcibu'l-vücûd'tur. Kadir ve Âlim sıfatını bir araya getirerek terkiptir demek gerekmez çünkü bu sabittir. Her

<sup>214</sup> el-Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.82-148; er-Razi, *age.*, s.180-183.

<sup>215</sup> el-Kâtibi, *age.*, s.114.

<sup>216</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.80, 81, 82.

<sup>217</sup> Ebheri, *age.*, s.83; el-Kâtibi, *age.*, s.112.

mümkün genel imkânlarla mevcuttur. Kudret sıfatı bir şeye tesir etmek iken, ilim sıfatı ise bilmektir. Bu ikisi birbirine muğayyir ise Allah'ın zatında muğayyerat yoktur.<sup>218</sup>

Denilebilir ki yine, eğer Allah cüz'iyatta da âlim olursa "Zeyd'in bir mekânda oturup daha sonra kalkması" değişen bir durum olduğu için Allah'ın ilminin de değiştiğini gösterir. Ya da Zeyd'in oturduğu yerden kalkması durumunda Allah hala onun oturduğunu biliyorsa bu durumda da Allah haşa cahil olmuş olur. Bilmemiş olması O'nun sıfatlarında değişimi gerekli kılar.

Ebheri buna cevap olarak şöyle demektedir: Allah cüziyyâtı bilir ama ilmi değişmezdir. Zeyd'in oturması ve oturduğu yerden kalkması zaten Allah'ın ezeli ilmiyle bilinir. Zeyd'in oturduğunu bilip de oturduktan sonra kalkıp gittiğini bilmemesini söylemek Allah'ın ilmini batıl kılar. Durumların değişmesiyle beraber Allah'ın ilminin değişmesi ise söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın zatında ve sıfatlarında değişim yoktur. Tegayyürat ancak eklemelerde ve taallukatta meydana gelir. Allah'ın zatında takarrür etmeyen şeylerde izafet ve taallukat yoktur. Zeyd'in cuma günü mescitte oturduğunu biliyorsa cumartesi günü de evine gideceğini zaruri olarak biliyordur. Çünkü cumartesi cumadan sonra gelir. Bu zaten bilinen bir şeydir. Böyle bir durumda haşa Allah da diğer bilenler konumunda olur. O'nu diğer bilenler arasına dâhil etmek olur. Ya da Allah, Zeyd'in cumartesi dönmeden mescitte oturduğunu biliyorsa bu durumda ise Allah'ın ilmi hadis olmuş olur. Allah bundan yücedir. Allah'ın ilmi zamanı ihâte eder. Belirli bir zamanla sınırlı değildir.<sup>219</sup>

Mutezile'ye göre, Allah'ın zatına takarrür eden bir sıfatı yoktur. Allah'ın sıfatları ma'dum ve mevcut olmadan onunla vasıflanmaz.<sup>220</sup> Ebheri, böyle bir şeyin batıl olduğu zaruridir diyerek, makullerin dış dünyada gerçekleştiğini, oysa âlimlik ve kudretlik hallerinin dönüşünün ma'dûm ve mevcut olmadığını dile getirmiştir.<sup>221</sup> Oysa bir şey ya mevcuttur ya ma'dûmdur. Aynı anda bir arada olmazlar. Vücûd yokluğun zâtı iken, adem ise vücudun zâtıdır. Vücûd olmadan da sübut olmaz. Varlığın bilinmesi zaruridir ve bu durumda sübutu da mutlak olur. Mu'tezile, Allah âlimdir, kadirdir denilirse taaddüdü kudemayı gerektirir der. Aynı zamanda terkibi ve

<sup>218</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.83.

<sup>219</sup> Ebheri, *age.*, s.85.

<sup>220</sup> Kâdî Abdülcebbar, *age.*, s.286; el-Eşâri, *age.*, s.110-120.

<sup>221</sup> Ebheri, *age.*, s.85.

sıfatlarında değişikliği de getirir der. Oysa mevcut ve ma'dûm olmayan şeyde taaddüdü kudema gerekmez.<sup>222</sup>

Bazı kelmacılar Allah'ın bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğu görüşündedirler. Ebheri buradaki kemal sıfatlara tanımlamasına ayrıca itirazda bulunmakta ve bunu kabul etmemektedir. Ona göre eğer sıfatlar Allah'ın hakkında kemal sıfat olması mümkün ise ancak o şekilde denilebilir. Ancak kelmacılar Allah tüm kemal sıfatlarıyla muttasıftır derken bunlar Allah hakkında mümkündür demeye getirmiş oldular. Bu konudaki tartışmanın sıfatların Allah hakkında mümkün olup olmayacağı ile ilgili olması gerektiğini ifade eder.<sup>223</sup>

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere ilahi sıfatlar konusu kelimada tartışılan ve mezhepler arasında ihtilafı olan bir konudur. Kelam mezheplerinin bu konudaki görüşlerine baktığımızda aslında hepsinin amacının Allah'ı olumsuz nitelermelerden uzak tutmak olduğunu görebiliyoruz. Ebheri'nin konuya yaklaşımı daha çok Ehl-i Sünnetin görüşlerini savunma şeklinde olduğu söylenebilir. Konuya Allah'ın bazı sıfatlarını açıklayarak başlayan filozofun daha sonra görüşlerine tez ve antitez sunarak diyalektik bir yöntemle devam ettiği görülmektedir. Hem filozofların hem de Mu'tezile mezhebinin ilahi sıfatlar konusundaki görüşlerine onların sunduğu gerekçeler üzerinden delillerinin geçersiz olduğunu felsefi kavramlarla ispatlamaya çalışmıştır. Ebheri'nin, felsefe ve mantık alanlarındaki ilmi diğer ilimlerdeki görüşlerinde de etkili olmuştur. Bunu kelamın ele aldığımız bu konulardaki düşüncelerinde de yansıdığını görebilmekteyiz. Ulûhiyyet konusunun bu denli felsefi ve mantık terimleriyle açıklanmış olması İslami ilimlere zenginlik katan bir durumdur. Bu açıdan Ebheri'nin görüşlerinin kelam ekollerinin sunduğu delillerden farklılık arz etmesi, ulûhiyyet konusundaki güncel tartışmalara yeni kapılar açabileceği göz ardı edilmemelidir.

---

<sup>222</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.85; eş-Şehristani, *age.*, s. 73,74.

<sup>223</sup> Ebheri, *age.*, s.136.

## 2.6. İlâhi Sıfatların Ezeliliği

Ebheri, yüce Allah'ın ezeli olduğu gibi bütün sıfatlarının da ezeli olduğunu, herhangi bir tanesinin bile hadis olmadığını, hadis olmasının mümkün olmadığını, mümkün olması durumunda bazı problemlerin ortaya çıkacağını ileri sürerek konuya ilişkin fikirlerini beyan etmiştir. Filozofa göre ilâhi sıfatların hadis olması durumunda (a) tercihin müreccihsiz meydana gelmesi, (b) hadislerin tahakkuk etmesinin O'nun zatına isnad edilmemesi, (c) Allah'ın sıfatlarının O'nun dışında başka bir şeye muhtaç olması durumlarının hâsıl olması gerekir. Bu üç durumun da mümteni oluşunu ise şöyle açıklamaktadır:<sup>224</sup>

Bu üç durumun meydana gelmesi gerektiğini söylemenin nedeni, çünkü ya sıfatlar O'nun zatında vardır, ya bir müessir tarafından meydana gelmiştir, ya da müessir olmaksızın var olmuşlardır. Eğer hadis olan sıfatlar müessir olmadan meydana gelmişse o sıfatın varlığı yokluğuna tercih edilmiş olur ki buradaki tercih müreccihsiz olan bir tercih olmuş olur. Bu da sıfatın varlığının kendiliğinden var olduğunu gösterir. Bu sıfatın müessir tarafından yaratılmış olması durumunda sıfat ya Allah'ın zâtı tarafından ya da O'nun dışındaki bir varlık tarafından yaratılmış olur. Müessir, Allah'ın zâtı ise O'nun zâtı kadimdir ve Allah Teâla sıfatlara illet olacağından<sup>225</sup> sıfatların illeti hadis olamaz ancak kadim olur. Eğer müessir Allah'ın dışında bir varlık ise o takdirde ya sıfatlardan biri diğer bir sıfatı yaratmış olacaktır, böyle bir durumda da o sıfat ya kadim olmuş olacak ya da hadis. Eğer kadim olursa tercih durumu hâsıl olur. Çünkü Allah kadimdir, O'nun zâtı için gereken durum sıfatları için de gereklidir. Eğer kadim değil hadis ise başka bir hadise mütevakkıf olup olmama durumu lazım gelir. Mütevakkıf olmazsa tercih durumu hâsıl olup belirli bir zamanda meydana gelmiş olur. Başka bir hadise mütevakkıf olursa silsilenin zatına ulaşması ve ulaşmaması durumu ortaya çıkar. Ulaşma gerçekleşirse yine tercih gerekli olurken ulaşmama durumunda hadisler Allah'ın zatına istinadsız olarak meydana gelmiş olur.

Eğer müessir Allah'ın dışında bir varlık ise o takdirde gerçekleşen bir durum ise sıfatların dışında başka bir şeyin ondan bir sıfat yaratmış olmasıdır. Böyle bir durumda Allah'ın kendi sıfatlarından başkasına muhtaç olma durumu ortaya çıkar.

<sup>224</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.87 vd.

<sup>225</sup> Ebheri, *age.*, s.87.

Muhtaç olma hali ise mümkün olmayı gerekli kılar. Netice itibariyle Allah'ın hadislere mahal olmadığı gerçeği sıfatlarının da kadim olduğunu gösterir.

Vâcibu'l-vücûd hadis olmadığı gibi sıfatları da hadis değildir ve Vâcibu'l-vücûd mekâna, cihete, herhangi bir yere muhtaç değildir. Muhtaç olma mümkün varlık olmayı gerektirir. Oysa Allah'ın Vâcibu'l-vücûd oluşu kabul edilmiştir.<sup>226</sup>

Ebheri'nin ilahi sıfatların ezeliği konusundaki görüşlerinin Allah'ın tüm sıfatlarına yönelik bir açıklama olduğunu görmekteyiz. Allah'ın bazı sıfatlarının hadis olduğunu söyleyen mezheplerin düşüncelerine karşı Ebheri, tüm sıfatlarının ezeli olduğunu savunmuştur. Sıfatların hadis olması durumunda ortaya çıkabilecek bazı durumların Vâcibu'l-vücûd olan Allah için olumsuz sonuçlar doğuracağından hadis olması kabul edilemez bir durumdur. Kadim olan Allah'a hadis olan sıfatların isnad edilmesi çelişkili bir durum olup Vâcibu'l-vücûd olanın mümkün varlık konumuna düşmesine sebep olacağından mümtendir. Ebheri, bu konuya ayrıca ehemmiyet verdiği içindir ki eserinde ilahi sıfatlar başlığı dışında sıfatların ezeliğini de müstakil bir başlık altında ele almayı uygun bulmuştur.

## 2.7. Halku'l Ef'âl

Kelamda halku'l ef'âl-ibâd konusu olarak bilinen, kader ve Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmaya dayalı olarak gelişen konu, Mu'tezile ekolü tarafından tevhid ve adalet ilkeleri çerçevesinde ele alınmıştır.<sup>227</sup> Ebheri bu konuyu ele alırken öncelikle Eş'ari ve Mutezile mezhebinin fiillerin yaratılışı hakkındaki fikirlerini açıklar.

Eş'ari'lere göre, kul fiilini gerçekleştirmek için yeterli güce sahip değildir. Kulun kudreti ve fiili kula değil ancak Allah'a isnad edilir.<sup>228</sup> Eş'ariler bu düşüncelerine "Allah her şeyin yaratıcısıdır"<sup>229</sup> ayetini delil getirmektedirler. Allah'ın gücünün her şeyi kapsamaması kudretinin genelliliğini vâcib kılar. Allah'ın gücünün bazı şeylerde mümkün olup bazı şeylerde mümkün olmaması durumu olamaz. Kudretin taalluku tercihi gerektirdiği için Allah'ın gücü burada kısıtlanmış olur. Kudretin zatının da

<sup>226</sup> Ebheri, *age.*, s.86,87,88; Sarıoğlu, *age.*, s.27.

<sup>227</sup> Kadî Abdülcebbar, *age.*, II, s.248-280.

<sup>228</sup> eş-Şehristânî, *age.*, s.113-121.

<sup>229</sup> Zümer, 39/62.



burada mümkün olması gerekir. Oysa kudret Allah'ın kudreti olduğu için her şeyi kapsar. Kudret, kudretin zatından olursa batıl olur.<sup>230</sup>

Mu'tezile'ye göre ise, kulun gücü filini gerçekleştirmeye yeterdir. Dolayısıyla Allah'a dayandırmaya gerek yoktur. Kul kendi filinin yaratıcısıdır.<sup>231</sup>

Ebheri ise bu konuda Eş'ariler gibi düşünür. Ona göre kudret ve fil Allah'a isnad edilmeye muhtaçtır. Çünkü ikisi de zatında mümkündür. Mümkün olan her şey de Vâcibu'l-vücûd'da son bulur. Filozof: bu konuda hak olan görüş aslında cebrdir, der. Buradaki cebr lügatta geçen ikrah, zorunluluk anlamında değil, zaruriyet ve gerekliliktir. Oysa kul fiili yapmada mecbur değildir. Kulda bulunan sıfat, şevk, irade o fiili yapıp yapmamada kul üzerinde etkilidir. Kul kendi filinde muhtardır, mükreh değildir. Dilerse o fiili yapar ya da yapmaz. Kulun filini Allah yaratır ama yapıp yapmamak kulun kendi seçimine bağlıdır.<sup>232</sup> Allah bir şeyi yaratmışsa hayr olsun şer olsun fark etmez kul onu mutlaka yapar. Eğer Allah bir fiili yaratmamışsa zaten o fiilin meydana gelmesi mümteni olur. Örneğin, Allah Zeyd'in oturmasını yaratmasaydı Zeyd asla oturamazdı. Zeyd'in oturmasını yaratmışsa Zeyd kendisi bu fiili terk edemezdi. Allah fiillerin vücudunu irade etmeseydi, kul çok istese bile, hiçbir fiil bulunmazdı. O takdirde kulun fiilleri hem zaruri hem de ıztirari olmuş olur.<sup>233</sup>

Ebheri bu görüşlerine karşı gelebilecek itirazları da değerlendirir. Denilebilir ki, cebr, teklifi mâ lâ yutak olmasına sebeptir. Kişi gücünün yetmediği bir şeyi yapmış olur. Bu durum kubuhtur. Kulun fiillerini Allah yaratmışsa kulun fiili denilmez, Allah'ın fiilleri denilir. Kulun namazla mükellef olması demek kulun ona güç yetirememesi anlamına gelir. Kul onu yapmıyorsa demek ki gücü yetmiyor, demektir. Teklif, kulu bir şeyi istemediği halde onu yapmaya mecbur olması ve yaptığı takdirde cezalandırılması olmuş olur. Bu da kula zulümdür. Bu kabihdir.<sup>234</sup>

Ebheri husûn ve kubuh olayına şu açıdan yaklaşmaktadır: Allah'ın güzel gördüğü şey husun iken, kötü gördüğü şey ise kubuhtur. Hüsün ve kubuh eşyanın zatında var olan iki sıfat değildir. Hüsün Allah'ın emrettikleri iken, kubuh ise Allah'ın

<sup>230</sup> Ebheri, *Risâle fi İlmi Kelam.*, s.112.

<sup>231</sup> Kâdî Abdülcebbar, *age.*, II, s.146-180,248-280.

<sup>232</sup> Ebheri, *age.*, s.112.

<sup>233</sup> Ebheri, *age.*, s.113.

<sup>234</sup> Kâdî Abdülcebbar, *age.*, II, s.28-32.

nehzettikleridir. Bunları Allah mutlak iradesiyle belirler. “O yaptığınan mesul değıldir, ama siz yaptığınızdan mesulsünüz”<sup>235</sup> ayeti bunu gösterir ve bundan daha fazla bir şey olamaz. Kul ancak imkânının olduğı fiiliyle memurdur. Eğer Allah kuldun bir şeyi yapmasını istiyorsa o fiil kul için mümkün dâhilindedir. Kul kendi iradesiyle her şeyi yapabilir. Kul gücünün yettiğı şeyle mükellef olmuş olur. Bu durumda teklif-i mâ lâ yutak olmaz.<sup>236</sup>

Ebheri, bu konuda kendine özgü fikirleriyle Eş’arilerin görüşlerini farklı yönden temellendirmeye çalışmıştır. Cebr kavramının zarûriyyet ve gereklilik manalarına dayanarak kulun kendi fiillerini gerçekleştirmede ihtiyar sahibi olduğunu belirtmiştir. Ebheri kulun fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu konusunda Eş’ariler gibi düşünürken kulun kendi fiilini gerçekleştirmede ihtiyar sahibi oluşu konusunda farklı düşünmektedir. Ebheri’nin açıklamalarında özellikle kulun iradesinin ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Eş’arilerin eleştiriye maruz kaldığı ve Cebriyye mezhebine yaklaştığı alan kulun iradesini yok saymaktır. Ebheri aslında bu kısımları düzeltmeye çalışmış olup kula fiillerinde pay vererek Eş’arileri kurtarmaya çalışmıştır. Kulların ancak Allah tarafından yaratılan fiilleri yapmada ihtiyar sahibi olduğunu da belirtir. Çünkü fiiller yaratılmışsa yerine getirilmesi mümkün olabilir. Var olmayan bir fiilin meydana gelmesinin de mümteni bir durum olduğunu açıklamıştır. Ebheri görüşlerine karşı Mu’tezileden gelebilecek itirazları ele alırken onların husun ve kubuh teorisine de yaklaşımını dile getirmiştir. Allah’ın kullarına taşıyamayacağı gücü değil, kulun o fiili yapması için kula imkânı vererek sorumlu tuttuğunu ifade edip kulun iradesiyle yapabilme özgürlüğüne sahip olduğunu belirtmiştir.

## 2.8. Ru’yetullah

Sözlükte “görmek” anlamına gelen ru’yet kelimesi ve Allah lafzından meydana gelen bir terkip olan ru’yetullah, kelim ilminde Allah’ın ahirette görülüp görülmeyeceğini ifade eden bir kavramdır.<sup>237</sup>

Rüyetullah meselesi hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkan itikadî bir konu olup daha çok Ehl-i sünnet, Mu’tezile ve Cehmiyye<sup>238</sup> ekolleri arasında tartışma konusudur.<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> Enbiya, 21/23.

<sup>236</sup> Ebheri, *age.*, s.114.

<sup>237</sup> Temel Yeşilyurt, “Ru’yetullah”, *DİA*, 2008, c. 35, s.311.

<sup>238</sup> eş-Şehristani, *age.*, s.57-86.

Allah'ın bu dünyada görülemeyeceği konusunda çoğunlukla hemfikir olan kelim ekolleri, ahirette görülüp görülmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i sünnete göre Allah'ın ahirette görülmesi mümkün iken, Mu'tezile ve diğer bazı ekollere<sup>240</sup> göre mümkün değildir.<sup>241</sup> Kur'an ve hadislerde bu konuyla ilgili bilgiler ekollerin düşüncelerinin oluşmasında delil olarak kullanılmıştır. Kelamcılar, yalnızca nakli olarak değil akli olarak da bu konuya dair deliller getirmiş ve böylece görüşlerini temellendirmişlerdir.<sup>242</sup> Eş'ari ekolüne mensup olan Esirüddîn el-Ebheri bu konuda Allah'ın ahirette görülebileceğini savunmaktadır. Ru'yetullahı imkânsız olarak görenlerin delil olarak öne sürdüğü “*Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca Musa: “Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım” dedi. Allah: “Sen beni göremeyeceksin ama dağa bak, o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin”* buyurdu<sup>243</sup> bu ayetle ve diğer ayetlerle ru'yetullahın mümkün olduğunu delillendirmeye çalışmıştır.

Ebheri'ye göre ru'yetullah imkânsız olursa o zaman iki emrin gerçekleşmesi lazım gelir. Ya bir şeyin mümkün durumdayken mümteniye dönüşmesi gerekir ya da rü'yeti görmenin imkânı onun mümteni olmasının takdirini getirir. Oysa bu iki durumda mümtenidir. A'raf suresindeki ayette ru'yetullah dağın istikrarına bağlı kılınmıştır. Dağ özünde mümkün olan bir şeydir. Mümkün olana bağlı kılınan şey de mümkün olmuş olur. Rü'yetullah dağın istikrarına bağlı kılınmışsa, dağ özünde mümkün olduğu için rü'yetullahın mümkün olması da caizdir. Eğer rü'yetullahın imkânsızlığının dağın mahiyetinden kaynaklandığı varsayılırsa o zaman özünde mümkün olanın mümteniye dönüşmesi anlamına gelir. Oysa zahir olan şudur ki; mümkün olan bir şey mümteni olmaz bu da geçersiz olmuş olur. Eğer onun mahiyeti mümteni olmazsa o zaman rü'yet de mümteni olmayan bir şeye yani özünde mümkün olan bir şarta bağlanmış olur. Mümkün olana bağlılık rü'yetullahı da mümkün kılmış olur. Mümtenin takdirine dönüşmüş olur.<sup>244</sup>

---

<sup>239</sup> Yeşilyurt, *agmd.*, s.312; Selim Özarslan, “Allah'ın Görülebilmesi/ Rü'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, *FÜSBD*, Elazığ- 2001, XI/1, s.2-3.

<sup>240</sup> el-Mâtürîdî, *age.*, s.141-150.

<sup>241</sup> Kâdî Abdülcebbar, *age.*, I, s.374-446.

<sup>242</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı Ekber*, (Thk, Şeyh Mervan Muhammed Şiar), Dâru'l Nefâis, Beyrut-2009, s. 175-180; Ebu'l Muin en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edillefi Usuli'd-Din*, (Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), DİB Yay, Ankara-2004, I, s.508;

<sup>243</sup> A'raf, 7/143.

<sup>244</sup> er-Razi, *age.*, s.200-206.

Ebheri'ye göre, “Gözler O’nu idrak edemez ama O gözleri idrak eder”<sup>245</sup> ayeti onların söylemek istediğine delil teşkil etmez. Çünkü onlar<sup>246</sup> gözler idrak eder demiyorlar, gözün sahibi onu idrak ediyor derler.<sup>247</sup> Çünkü gözün idraki mekâna bakması ya da bir araç vasıtasıyladır. Bu durum ise Allah için mümtendir.

Yukarıda zikredilen ayetten<sup>248</sup> yola çıkarak ru’yetullahın mümkün olduğu konusunda sunulan bir diğer delil ise şöyledir: Bu ayette Hz. Musa Allah’ı görmeyi talep etmiştir. Bir peygamber böyle bir şeyi talep etmişse bu, o şeyin imkân dâhilinde olduğunu gösterir. Burada iki olasılık düşünülebilir. Birincisi, Hz. Musa kendi nefisinden sormuştur. Bir şeyi kendi nefisinden sormak bir şeyi bilmenin yönüdür. Bu da zaruri olarak onu caiz kılar. Eğer Hz. Musa ru’yetin imkânsız olduğunu bildiği halde böyle bir talepte bulunmuşsa bu onun peygamberlik vasfıyla bağdaşmaz. Hz. Musa’nın bilgisi ya hakır ya batıldır. Batıl olmayacağına göre o zaman buradaki Allah’ı bilmemesindedir. Böyle bir durumda da Hz. Musa’nın bu talebi cahilce ve anlamsızca olmuş olur. Bu durum da onun peygamberlik niteliğine aykırıdır. Hz. Musa’nın itikadı hak olduğuna göre ru’yetullah da caizdir.

Diğer bir durum ise, Hz. Musa’nın dağa bakmasının dağın tecellisinden önce olmasıdır. Allah dağa tecelli etmeden önce dağa bakmasını istemiştir. Bu da Hz. Musa’nın önce dağa baktığını sonra dağa tecellisini gördüğünü gösterir. Bu durumda, önce bakması, Hz. Musa’nın imkânsız olduğunu bilmediği için böyle bir talepte bulunmuş olmasını gerektirir. Bu ise ihtimali düşük bir şeydir. Çünkü bir peygamber olarak neyin mümkün neyin mümkün olmadığını bilir bir durumdadır. Yani Allah’ın kesinlikle görülmeyeceğini bilmiş olsaydı böyle bir şeyi talep etmezdi. Oysa onu talep etmesi ve dağın orda karar kılması ru’yetin hâsıl olduğunun caizliğini gösterir. Bu da ru’yetin vaadine daırdır, muhal olduğunun açıklaması değildir. Ayrıca Hz. Musa’nın bu talebi kendi nefsi içindir başkaları için değil. Öyle olmuş olsaydı “göster bana kendini göreyim seni” demek yerine “onlara göster, görsünler ya da göster biz görelim” derdi. Bu durumda bu talebi başkası için istemesi de muhaldir.<sup>249</sup>

Ebheri’nin varlık ile ilgili zorunlu, mümkün, mümteni ayrımı hemen hemen her konuda kendini gösterdiği gibi ru’yetullah konusunda da göstermektedir. Ebheri bu

<sup>245</sup> En’am, 6/103.

<sup>246</sup> Burada Ebheri ve Eş’ariler kastedilmektedir.

<sup>247</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.91.

<sup>248</sup> A’raf, 7/143.

<sup>249</sup> Ebheri, *age.*, s.90-91.

konuda da Eş'ariler gibi ru'yetullahın ahirette caiz olduğunu düşünmekte olup delillerini imkân ve imkânsızlık üzerinden sunmuştur. Dağın zatında mümkün oluşu ve ru'yetin dağın istikrarına bağlı kılınması, Hz. Musa'nın tecelliden önce dağa bakması ve ru'yeti talep etmesi delillerini Ebheri olasılık üzerinden açıklamaya çalışarak ru'yetin caiz olduğunu savunmaya çalışmıştır. Ebheri'nin sunduğu bu deliller tartışmaya açık bir durumdadır denilebilir. Diğer kelimelerin delillerini hatırlarsak daha çok Allah'ın zati üzerinden, Allah'ın cisim olmayışı gibi, delillendirildiğini biliyoruz. Ebheri'nin ru'yetullahı mümkün varlık üzerinden değerlendirmesi ne kadar tatmin edicidir tartışmalıdır. Ayrıca Hz. Musa'nın bir peygamber olarak ismet sıfatına sahip oluşu ayrı bir durum hata etmesi ise ayrı bir durumdur. Çünkü Hz. Musa ru'yetullahı talep ederken aldığı cevap karşısında Allah'ı tenzih ederek tövbe etmektedir. Ebheri'nin dediği gibi bu durum onun cahil olduğunu değil belki de beşerlerden bir beşer olarak talebinin reddedilmesi onun da beşeri özelliklere sahip olduğunu bu durum karşısında ona hatırlatılmaktadır. Bu konuda zikretmemiz gereken bir durum da sanırım Hz. Nuh'un oğlu için yaptığı duadan sonra Allah tarafından bilmediği bir şeyi istemesi ve cahillerden olmaması hususunda uyarılması karşısında Hz. Nuh'un "Rabbim! Bilmediğim bir şeyi senden istemekten ve cahillerden olmaktan sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve bana acımazsan şüphesiz ziyana uğrayanlardan olurum"<sup>250</sup> ayetidir.

Bu konuda zikredilecek diğer peygamberler üzerinden daha birçok örnekler verilebilir. Bu durum da Hz. Musa'nın talebinin bir peygamber değil de bir beşer olarak beşeri bir istekle söylemesi onun cahil bir peygamber olduğunu göstermeyebilir. Ayrıca Ebheri'nin En'am 103. ayetteki gözlerin idraki konusundaki yaklaşımı da tartışma konusu olabilir durumdadır. Ebheri ayetteki anlatımı insan merkezli olarak açıklamıştır. Allah herhangi bir mekânda olmadığı için görme duyusu olan gözler mekâna baktığı için onu göremez ama gözün sahibi olan insan ise görebilir demeye getirmektedir. Oysa göz insanın görmesi için bir araçtır ve insan buna muhtaçtır. Başka bir görme duyusu yok ki onunla görebilsin. Burada denilebilir görmekten değil idrakten bahsediliyor diye. İnsan ancak duyu organlarıyla algıladıklarını idrak edebilir. Göz de bunlardan biridir. İnsan Allah'ı tam olmasa da

---

<sup>250</sup> Hud, 11/47.

idrak edebilir ama O'nu görerek idrak etmesi gözle mümkün olacağından göz organına da bunu vermiyorsak o zaman ru'yetullah mümkün olmamış olur.

Kelamcılara göre Allah mevcuttur. Bütün mevcut olanlar görülebildiği için Allah da görülebilir. Cisimler ve arazlar varlığa illet olduklarından ru'yet de imkân dâhilindedir.<sup>251</sup> Vücûd, mevcûdat arasında müşterek olduğu için bütün mevcûdatın görülmesi mümkündür. Yani cisimler var olduğu için görülür. Burada varlık cisimlerin görülmesi için illet olmuş olur. Çünkü ya imkânına, ya hudûsuna, ya da vücûduna illet olabilir. İmkânına illet olması batıldır. Çünkü imkân, varlığı ve yokluğu gerekli olmayandır. Biri olursa diğere imkânı olur. Bu durumda da teselsül gerekir. Ademi olduğu takdirde de zaten illet olamaz. İkincisi olan hudûsuna illet durumu da aynı şekilde batıldır. Çünkü hudûs, öncesi yok olan demektir. Yani önceden yok iken sonradan var olandır. Hudûsun bir parçasında adem vardır. Adem de illet olamaz. Dolayısıyla geriye vücûduna illet kalır. Zaten istenen de budur. Kelamcıların görüşlerini dile getirdikten sonra Ebheri, onların bu delillerine yaptığı ve yapılan itirazları ele almaktadır.

Ru'yetullah konusundaki itiraza gelince, Ebheri kelamcıların delillerini kabul etmez. Adem illet olmaz diyen kelamcıların delillerine karşılık ademin de illet olabileceğini açıklamıştır. Adem, vücûda illet olmayabilir ama adem, ademe illet olabilir. Eğer ru'yetin varlığı illet olur denilirse vücûd mevcûdat arasında ortakır sözüyle çelişmiş olur. Çünkü her şeyin varlığı mahiyetin kendisidir denilmişti. Oysa mahiyet ortak değildir ve vücûd da ortak olamaz.<sup>252</sup>

Ebheri'nin bu bölümde zikredilen konular hakkındaki görüşlerini çalışmamızın diğer bölümlerindeki müstakil başlıklarda öğrenmekteyiz. Bu kısımda ise Ebheri'nin görüşlerinde aslında bir değişiklik olmadığını sadece farklı bir yaklaşım ile ele aldığını görmekteyiz. Ebheri de âlemin hadis olduğunu, ilahi sıfatların var olduğunu ve ru'yetullahın caiz olduğunu kelamcılar gibi savunmakta olup onların yöntemini yanlış gördüğü için düzeltmeye çalışmıştır. Ebheri'nin itiraz noktası hep de kelamcıların nefyettiği uç kısımlarda kendini göstermektedir. Mesela iki iradenin varlığı, ademin illet olmayışı. Bu durum Ebheri'nin felsefesinde, sınırları olabildiğince mantık kurallarına uygun şekilde genişlettiğini göstermektedir.

<sup>251</sup> el-Kârî, *age.*, s.175 vd; eş-Şehristani, *age.*, s.117-119.

<sup>252</sup> Ebheri, *age.*, s.137.

## 2.9. Nübüvvetin İsbatı

Nübüvvetin isbatı konusunun kelim ilmine girmesi Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair ortaya çıkan problemlerle ilgilidir. Müslümanlar tarafından kabul edilmesi zor olan fikirlerin ortaya çıkmasıyla İslam akidesini tehdit eden bu fikirlere karşı kelâmî tartışmalar başlamıştır. Nübüvvetle ilgili tartışılan konular nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve ispatı şeklinde ele alınmıştır.<sup>253</sup> Ebheri, eserinde Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatını delillendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de kelmacılar gibi mucizeye dayalı hüccetler sunmuştur. Yahudiler, Hristiyanlar, Mecusiler ve Dehriyelerden bir grup Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda muhalif durmuşlardır.<sup>254</sup>

Ebheri'ye göre nübüvveti ispatlayan şey, peygamberlerin nübüvvet iddiasında bulunmasından sonra elleriyle gösterdiği mucizeler ve bu mucizelerin yakini bir bilgi olarak tevatür yoluyla ulaşmasıdır. Bunlar gerçekleşince nübüvvetin olduğunu bilmek de zaruri olmuş olur.

Ebheri, Yahudilerin Hz. Musa'nın nübüvvetini kabul edip Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmemelerine karşı fikirlerini şu şekilde dile getirmiştir. Ona göre burada iki nübüvvet vardır. Biri Hz. Musa'nın diğeri ise Hz. Muhammed'in nübüvvetidir. Burada dört ihtimal mevcuttur.

- a) Ya hem Hz. Musa'nın hem de Hz. Muhammed'in nübüvveti yanlıştır.
- b) Ya Hz. Musa'nın nübüvveti doğrudur, Hz. Muhammed'in nübüvveti yanlıştır.
- c) Ya ikisinin beraber nübüvvet iddiası yanlıştır.
- d) Ya da ikisinden hiçbirinin iddiası doğru değildir.

Oysa Yahudiler Hz. Musa'nın nübüvvetini kabul ederler. Bu durumda bu ihtimallerden ikincisi ve dördüncüsü elenmiş olur geriye diğer ihtimaller kalır. Bu iki ihtimalde bir arada düşünülemez. İkincisi ittifakla sabit olduğundan birinci ihtimalin müntefiliğini gerektirir. Ebheri'ye göre ikisi bir arada değerlendirilemez. Çünkü peygamberlerin nübüvvet iddiasından sonra mucizelerin gerçekleşmesiyle normal olan kanunların ortadan kalkması nübüvvetle ilgili bilginin olması açısından yeterlidir. Eğer yeterli ise o takdirde Hz. Muhammed'in nübüvveti de gereklidir.

<sup>253</sup> el-Mâtürîdî, *age.*, s.247, vd.

<sup>254</sup> er-Razi, *age.*, s.229.

Ama yeterli değilse bu durumda da Hz. Musa'nın peygamberlik iddiasına dair olan bilginin de olmaması gerekir. Çünkü mucizelerin gerçekleşmesi peygamberlik iddiasından sonra gerçekleşir. Mucizeler meydana gelmeden önce de ortada herhangi bir şey yoktu. Bu da gösterir ki, bir peygamberin nübüvvetini ispatlayan mucizedir. Hz. Muhammed'in de mucizeleri olduğuna göre -parmakları arasından suyun çıkması, hayvanla konuşması, az yiyecekten çok kimseyi doyurması- o da bir peygamberdir gerçeği ortaya çıkar. Ebheri bu düşünceleriyle Yahudilerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Ebheri, nübüvvetin isbatını bir başka açıdan nübüvvetteki hikmetle açıklamaya çalışmıştır. İnsanların hayatlarını idame ettirmek için bireysel ve toplumsal açıdan ihtiyaçları olup bu ihtiyaçlar insanların bir araya gelmesiyle tamamlanır. Toplumsal ihtiyaçlar insanların birçok konuda kanunlar oluşturmasını gerektirmiştir. Bu kanunların da yalnızca akılla olması doğru değildir. Çünkü akletme sonucu ortaya çıkan farklı fikirler birbiriyle çelişkili olabilir. Böyle bir durum da fitneye götürebilir. Nübüvvet konusundaki hikmet burada başlar. Allah insanlara ayet ve mucizelerle onların diliyle konuşan şahıslar göndermiştir. İnsanlara emir ve nehiyeleri tebliğ eden, Allah'a nasıl ibadet edeceğini öğreten, onları Allah'a yönlendiren ve doğru yolu gösteren şahıslar göndererek insanlara mesajlarını ulaştırmıştır. Düşünürümüz bu açıklamalarıyla da nübüvvetin ispatlamaya çalışmıştır.<sup>255</sup>

Ebheri'nin nübüvvetin isbatı için sunduğu delillerden biri de peygamberliğin toplumsal açıdan gerekliliğidir. İnsanların doğru yolu bulması için peygambere ihtiyaç duyduğunu belirterek nübüvvetin isbatı konusunda Eş'ari gibi düşündüğünü göstermiştir. Bu konuda mensubu olduğu mezhebin görüşlerini de dile getirmiş olmaktadır.

Kelamcılar nübüvvetin isbatında argüman olarak mucizeyi kullanmışlardır.<sup>256</sup> Ebheri de bu konuda ilk delilini mucize üzerinden sunmuş olmakla birlikte Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeyen Yahudilere Hz. Musa'nın nübüvvetini delil getirerek Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeyen her kesime cevap vermeye çalışmıştır. Kelamda nübüvvet ve mucizenin bir arada ele alınması

<sup>255</sup> Ebheri, *Risâle fi-İlmi Kelam.*, s.138-140.

<sup>256</sup> el-Mâtürîdî, *age.*, s.276-288.



Kur'an'da geçen önceki peygamberlerin nübüvvet iddiaları için mucizelerini anlatan ayetlerin varlığdır denilebilir. Hz. Muhammed'in hissi mucizelerinin Kur'an'da olmaması ve bu tür mucizelere dair bilgilerin haber tekniğinde sıkıntılar olması hissi mucizelerin kelamda pek de bir ağırlığının olmamasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in peygamberliğinin isbatında hissi mucizeler pek kullanılmamış olup peygamberliği daha çok Kur'an'ın i'caz, belağat ve fesahat yönüyle gerçekleşmiştir. Ebheri'nin peygamberin nübüvvetini hissi mucizelere dayandırdığını ifadelerinde açıkça görmekteyiz.



## SONUÇ

13. yüzyılda yaşamış olan ve İslam dünyasının önemli düşünürlerinden biri olan Ebheri, farklı alanlarda eserler yazmıştır. Kalam ilmine dair ele aldığı eserlerde, kelamda ve felsefede çokça tartışılan önemli mevzuları işlemiştir. Önemli bir mantıkçı ve filozof olan Ebheri'nin kelâmi görüşlerinde, mantık ve felsefenin alt yapısıyla yoğrulmuş düşünce sisteminin yansımaları kendini göstermiştir. Ebheri'nin mantık ilmindeki hâkimiyetinin yansımalarını kelâmi konularda görmek, kelâmın mantıktan bağımsız olamayacağını da bizlere hatırlatmaktadır.

Ebheri, Meşşai filozoflarının geleneğini devam ettirmiştir. Özellikle İbn Sinâ'yı örnek alarak eserlerini şekillendirmiştir. Yalnızca İbn Sinâ'nın değil hocası Fahreddin-er-Razi'nin de etkileri görülmektedir. Ebheri felsefesini bu önderlerin çizgisinde sürdürmüştür. Ebheri'nin varlık ve ulûhiyetle ilgili işlediği konular, İbn Sinâ'nınkine göre özet niteliğini taşımaktadır. Bu şekilde ele alması muhtemelen konunun anlaşılmasında önemli gördüğü noktaları öncelemesindedir.

Ebheri'ye göre varlık, tüm mevcudat arasında müşterektir. Çünkü mevcudat hakkında verilen doğru hükmü, varlığın mevcudatı ihate eden tümel bir kavram olmasındandır. Ebheri varlığı, zorunlu, mümkün ve mümteni olarak ayırmıştır. Varlık ve ulûhiyetle ilgili düşünceleri tasnif edilen varlığın tanımları doğrultusunda şekillenmiştir. Varlığın, mümkün varlıkların mahiyetine zaid olduğu, zorunlu varlığın ise mahiyetiyle aynı olduğu görüşündedir. Ebheri varlıkla ilgili bölümde ele aldığımız konularda çoğunlukla filozoflara katılmaktadır. Atomcu görüşü reddederek cisimlerin parçalanamayan cüzlerden meydana gelmediğini ve her cismin heyula ve suretten oluştuğunu kabul etmektedir. Âlemin ezeliyeti konusunda İbn Sinâ'yı ve onun gibi âlemin ezeli olduğunu savunanları tenkit etmiştir ve bu konuda kelamcılar gibi âlemin hadis olduğunu savunmuştur. Mu'tezile mezhebinin ma'dûmu şey olarak tanımlamasını doğru bulmamıştır. Vücudun mahiyete zaid olması ve mahiyetin hem mevcut hem de ma'dûm olması durumları ortaya çıkacağından dolayı ma'dûma şey denilmeyeceğini açıklamıştır. Ebheri, kelamcıların ve filozofların delillerinde kullandıkları yöntemleri hatalı bulduğundan düzeltmeye çalışmıştır. Bu yüzden ayırım yapmaksızın yeri geldiğinde hem filozofları hem de kelamcıları eleştirmiştir. Bu da Ebheri'nin kullandığı yöntemlerde özgünlüğünü yansıtmaktadır.

Ebheri'nin, varlık ve ulûhiyyet anlayışında Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ı tenzih etme amacı ön plandadır. Ebheri, âlemin var olduğunun bilgisinden hareketle Allah'ı bilmenin gerekli olduğunu belirtmiştir. Allah'ın varlığını ispatlama konusunda devr ve teselsüle kapı açan görüşleri reddetmiştir. Ebheri tevhid konusunu Kur'an'daki iki ilah varsayımı üzerinden mahiyetlerin ortaklığı durumunun doğuracağı olumsuz nedenleri açıklayarak değerlendirmiştir. Kur'an'da iki ilahın var olması durumunda iradelerin çatışacağına dikkat çekilmiştir. Yalnız Ebheri bu konuda birbirine zıt iki iradenin anlaşması durumunda iki ilahın varlığının mümkün olabileceğini belirtmiştir. Ortada iki ilah olmadığı sürece iki zıt iradenin de söz konusu olmayacağını vurgulamıştır. Ebheri varsayım üzerinden düşüncelerinin sınırlarını genişleterek kelamcıların delillerindeki noksanlığı gidermeye çalışmıştır.

Ebheri'nin özellikle ulûhiyyet konularında kelamcılara yakınlığını görmekteyiz. Mensubu olduğu Eş'ari mezhebinin etkisini de açıkça yansıtmıştır. Allah'ın fiillerinde iradeli bir fail olduğunu kabul ederek mucib lizatîhi olması durumunda olumsuz üç durumun ortaya çıkacağını belirtmiştir. Bu durumlar malulün müessirsiz olması, âlemin parçalarının kadim olması ve Allah'ın hadis olmasıdır. Ebheri ilâhi sıfatların varlığını kabul ederek bunların ezeli olduğunu hiçbir sıfatın hadis olmadığını vurgulamıştır. Kulların fiilleri hususunda ise cebr kavramının lûgat manasına dayandırılan bir delillendirmeye Eş'arilerin kesb teorisine açıklık getirmiştir. Ebheri'ye göre Allah kulun fiillerini yaratır ve kul iradesiyle o fiili yapmayı tercih eder. Allah kula fiili yapma imkânı verdiği için kul yaptığından sorumludur. Ebheri bu yaklaşımıyla Eş'arileri cebr anlayışından kurtarmıştır.

Ebheri'ye göre ru'yetullahın bağlı olduğu şart özünde mümkün olduğu için ru'yetullah da mümkündür. Ru'yetullahı dağın istikrarına ve Hz. Musa'nın peygamber olarak ru'yeti talep etmesiyle açıklamıştır. Bu açıklamaların kelamcıları tatmin etme konusunda güçlü argümanlar olmadığını söyleyebiliriz. Ebheri Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeyenlere mucizeyi delil olarak göstermiş ve mucizenin bu konuda en güçlü delil olduğunun altını çizmiştir. Ebheri'nin buradaki mucize vurgusu peygamberin hissi mucizeleri üzerinedir.

Bu çalışmayla kelâm ilmindeki bazı konulara klasik eserlerden farklı olarak, farklı bir bakış açısı ve farklı bir yöntem sunularak kelâm alanına katkıda bulunulmuştur. Çünkü ele aldığımız konularla ilgili yapılan çalışmalar çoğunlukla

felsefe bağlamında işlenmiştir. Ebheri mantıkçı ve filozof olmanın yanında iyi bir kelamcı olmayı da hak etmektedir. Kelâmi konularda zikredilen görüşlerle beraber Ebheri'nin de kıymetli fikirlerinin dile getirilmesi artı değerdir. Mantık ve felsefeyle kelâmi konulara yeni bir dinamizm kazandıracak ve kelama farklı boyutlarda cedelleşme yöntemleri sunacak bir Ebheri klasiğini gün yüzüne çıkarmak için daha fazla bilimsel çalışmalara ihtiyaç vardır.



## BİBLİYOGRAFYA

**ABDÜLCEBBAR**, Kâdî, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, (Çev, İlyas Çelebi) Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul-2013, Cilt.I-II.

**AKARSU**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul-1974.

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

\_\_\_\_\_ *Fizik*, (Çev, Saffet Babür), Yapı Kredi Yay, İstanbul-2012.

**ATADEMİR**, H.Ragıp, "Porphyrios ve Ebheri'nin İsağocileri", *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VI/5 Ankara-1948, s.461-468.

**ATAY**, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara-1983.

**AYGEN**, M.Sadettin, *Büyük Filozof Esirüddin Ebheri*, Türkeli Yayınları, Afyon-1985.

**AYĞAN**, Fadıl, "Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sinâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımı: Ontolojiden Teolojiye", *İslami İlimler Dergisi*, 2015, s.111-131.

**AYIK**, Hasan, "Ebheri'nin Hayatı Eserleri ve Fikirleri", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya-1991.

**BİNGÖL**, Abdülkuddüs, "Ebheri, Esirüddin" maddesi DİA, Cilt X, 1994.

**BOZKURT**, Mustafa, "Fahredden Razi'nin Varlık Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14:2, Elazığ-2009, s.109-121.

**CEVİZCİ**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul-2002.

**ÇELEBİ**, Kâtip, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul-1971, Cilt.I.

**EBHERİ**, Esirüddin Mufaddal bin Ömer, *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*, (Ed, Kritik ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu), Çantay Kitabevi, İstanbul.

\_\_\_\_\_ *Risâle Fî İlmi Kelâm*, (Thk. Muhammed Ebu Ğavş), Dâru'n-nur, Beyrut-2012.

\_\_\_\_\_ *Hidâyetü'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr: 5394, (32b-41a).

**EL-CÜRĀNİ**, eş-Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut-1988.

\_\_\_\_\_ *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev, Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul-2015.

**EL- EŞ'ARÎ**, Ebü'l Hasen, *Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Dâr Sâdr, Beyrut-2006.

**EL-GAZZÂLÎ**, Ebû Hâmid Muhammed, *Tehâfüt'ül-Felâsife*, (Thk, Süleyman Dünya), Daru'l-maarif, Kahire-t.y.

**EL-İSFAHÂNÎ**, Râğıb, *Müfredât Elfâzi'l-Kur'an*, (Çev, Yusuf Türker), Pınar Yay, İstanbul-2007.

**EL-KÂRÎ**, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l Fıkhı Ekber*, (Thk. Şeyh Muhammed Mervan Muammer Şiar), Beyrut-2009.

**EL-KÂTİBÎ**, Necmüddîn, *Hikmetü'l-Ayn*, (Çev, Salih Aydın), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul-2016.

**EL-MÂTÜRÎDÎ**, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhid*, (Ed, Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Dâr Sâdr, Beyrut-2010.

**EN-NESEFÎ**, Ebü'l Muin, *Tabsiratü'l-Edille fî Usuli'd-Din*, (Thk., Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ankara-2004.

**ES-SÜHREVERDÎ**, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-İşrâk*, (Çev, Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami), Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul-2015.

**EŞ-ŞEHRİSTANÎ**, Ebi Feth M.b. Abdükerim b. Ebi Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü Risâle, Beyrut-2011.

**GAFAROV**, Anar, *Bilime Adanmış Ömür: Nasîruddîn Tûsî*, (Ed, Aykut Kar-Anar Gafarov), Gece Kitaplığı Yay, Ankara-2017.

**HANÇERLİOĞLU**, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul-1989.

**İBN MANZUR**, Ebü'l-fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâr Sadr, Beyrut-1986.

**İBN Sîna**, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali, *Risaleler*, (Çev, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu), Kitabiyat Yay, Ankara-2004.

\_\_\_\_\_ *en-Necât*, (Çev, Kübra Şenel), Kabalcı Yay, İstanbul-2012.

\_\_\_\_\_ *Kitâbu'ş-Şifâ* (Fizik), (Çev, Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı), Litera Yay, İstanbul-2005, C. I-II.

\_\_\_\_\_ *İşaret ve Tembihler*, (Çev, Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli), Litera Yay, İstanbul-2005.

**İSKENDEROĞLU**, Muammer, “İslâm ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine”, *Marife Dergisi*, 2005, Sayı 2, s.43-54.

\_\_\_\_\_ “Fahredden er-Râzî’de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahredin er-Râzî*, 2013, s.473-504.

**İZGİ**, Cevat, “*Ebheri, Emînüddin*” maddesi DİA, Cilt X, 1994.

**İZMİRLİ**, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Umran Yayınları. Ankara-1981.

\_\_\_\_\_ *İslam Felsefesi Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul-2008.

**KAHRAMAN**, Hüseyin, “Ma’dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî’nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş’arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14:2, 2016, s.443-459.

**KILIÇ**, Cevdet, “İbn Sînâcî Bir Filozof: Esirüddin El-Ebheri ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara-2010, s.425-440.

**KİNDÎ**, Ya’kûb b. İshak, *Felsefi Risaleler*, (Çev, Mahmut Kaya), Klasik Yay, İstanbul-2014.

**KÖMÜRÇÜ**, Kâmil, “Esirüddin El-Ebheri’nin Mantık Tarihindeki Yeri”, *Yıldırım Beyazıd Üniversitesi Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara-2010, s.150-164.

**KUTLUER**, İlhan, “*Cevher*” maddesi DİA, Cilt VII, 1993.

**LANGE**, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamı*, (Trc, Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay, İzmir-1982.

**MARULCU**, Hasan Tevfik, “*Mutezile Ekolünün Tanrı Âlem İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri*”, Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta-2002.

**NÎSÂBÜRÎ**, Ebû Reşîd, *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basriyyin ve’l-Bağdâdiyyîn* (Nşr, Ma’n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid), Ma’hedü’l-inmâi’l-Arabî, Beyrut-1979.

- OGAN**, M. Raif, “Felsefe ve Kelam Mevzuları, Allah’ın Sıfatları”, *Sebilü’r-Reşad Dergisi*, İstanbul-1951, 5/116, s. 243-245.
- ÖZARSLAN**, Selim, “Allah’ın Görülebilmesi/ Rü’yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XI/1, Elazığ- 2001, s.2,3.
- ÖZAYDIN**, Abdülkerim, “İbn Hallikân” maddesi *DİA*, Cilt XX. 1999.
- ÖZLER**, Mevlüt, “Allah’ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdraki Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum-1997, Sayı 13, s.93.
- RAZİ**, Fahreddin, *Kelam’a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev, Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı, Ankara-2002.
- REÇBER**, M. Sait “Vâcibu’l-Vücûd’un Mahiyeti Meselesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul- 2009, Cilt I, s.307-316.
- SARIOĞLU**, Hüseyin, “*El-Ebheri’nin Kelam ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri*”, İstanbul-1995.
- ŞEŞEN**, Ramazan, “*Kemaleddin İbn Yunus*” maddesi *DİA*, Cilt XX, 1999.
- SÖNMEZ**, Mustafa, “Kelâmi Düşüncede Allah’ın İradesini Sınırlandırma Problemi”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2004, Sayı 20, s.141-156.
- TUNÇBİLEK**, Hasan Hüseyin, “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/1. Şanlıurfa-2001, s.63-87.
- WOLFSON**, H. Austryn, “*The Philosophy of The Kalam*”, *Kelam Felsefeleri*, (Çev, Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul-2001.
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, *Fahreddin er-Razi*” maddesi *DİA*, Cilt XII, 1995.
- YEĞİN**, Abdullah, *Yeni Lûgat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul-2008
- YEŞİLYURT**, Temel, “*Ru’yetullah*” maddesi *DİA*, Cilt XXXV, 2008.
- YILDIRIM**, Ömer Ali, “Ma’dûm ve Mümkün: Mûtezile’nin “Ma’dûm” ve İbn Sînâ’nın “Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı 30, İstanbul-2013, s.81-107.
- YORMAZ**, ABDULLAH, “*Ebheri’nin Hidâyetü’l-Hikme’si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri*”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul-2003.



## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	Sezen ATLI
Doğum Yeri	BİNGÖL
Doğum Tarihi	03/11/1988

### LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	Bingöl Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölüm	İlahiyat

### YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce	Orta
Arapça	Orta

### İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	Milli Eğitim Kurumu
Görevi/Pozisyonu	Öğretmen
Tecrübe Süresi	3

### İLETİŞİM

Adres	Merkez Mah, Bahçelievler Sok, No 37, Hani/Diyarbakır
E-mail	sezen.im@hotmail.com

