

## TEVHİT-TESLİS POLEMİĞİNİN İSLÂM FELSEFESİNDEKİ YANSIMASI: YAHYÂ BİN 'ADÎ VE MAKÂLE FÎ'T-TEVHÎD'İ

Tahir ULUÇ\*

### Özet

Bu makale iki kısımdan oluşmaktadır. İlk bölüm, Hristiyanların teslis/üçleme düşüncesinin bir değerlendirmesini sağlar ve din içi savaşlarda Hristiyan ilahiyatçıları tarafından kullanılan felsefi savunmalardan bahseder. Ek bölüm, Yahya b. Adî'nin *Makale fî't-tevhîd* adlı eserinin kritiği mahiyetindedir. Bu bölümde sözü edilen risalenin Türkçe çevirisi sunulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tevhid, Yahya b. Adî, Hristiyan teslis/üçleme düşüncesi.

### Abstract

**The Reflection of the Unity-Trinity Polemics in Islamic Philosophy: Yahyâ bin 'Adî and His Treatise on Unity (*Maqâlah fî al-Tawhîd*)**

This article consists of two sections. The first section provides an overview of the Christian doctrine of the Trinity and speaks of the use of philosophical weapons by Christian theologians in intra-religious wars fought over Christological views. In addition, this section supplies a critique of Yahyâ bin 'Adî's *Maqâlah fî al-Tawhîd*. The second section offers Turkish translation of this treatise.

**Key words:** Tawhid, Yahya bin Adî, Christian, Christian doctrine of the trinity.

### Giriş

Bu çalışmanın amacı, Yahyâ bin 'Adî'nin (893-974) Hristiyan teslis dogmasını felsefi araçlarla açıklamaya ve savunmaya dönük çabalarını *Makâle fî't-tevhîd* (Tevhit Makalesi) adlı eseri üzerinde yoğunlaşarak incelemektir. 'Adî'nin bu risalesi tarihî, dinî, felsefî, teolojik ve sosyolojik yönlerden önem arz etmektedir. Eser, hicrî 328/miladî 940 gibi oldukça erken bir tarihte yazılmıştır. Dolayısıyla metin, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında cereyan eden tevhit-teslis tartışmaları bağlamında, teslis doktrinine yönelik felsefî itiraz ve eleştirilere cevap olarak yine felsefî dil ve yöntemle yazılmış en eski Hristiyan apolojetik örneklerden birisini teşkil etmektedir. Sosyolojik yönden bu risale, Müslüman yönetici ve entelektüellerin hâkimiyetleri altında yaşayan gayr-i Müslimlere kendi inançlarını yaşama ve savunmada bahsettikleri düşünce ve ifade özgürlüğünün genişliğine tanıklık etmektedir. Eser taşıdığı bu pek çok yönlü önemden dolayı biri Müslüman diğeri Hristiyan

---

\* Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, mehmetahir@hotmail.com

olmak üzere iki araştırmacı tarafından iki kez neşredilmiştir.<sup>1</sup>

Günümüz Hıristiyan teologları ve araştırmacıları da esere ve yazarına büyük bir önem atfetmektedirler. Nitekim Samir Khalil tarafından tahkik edilen nüshasının basımının Halep'teki Rum Katolik Başpiskoposluğu (Esâkifetu Haleb li'r-Rûm el-Kâsulîk) ve Roma'daki Doğu Papalık Enstitüsü (Pontificio Istituto Orientale) tarafından ortaklaşa gerçekleştirilmesi, İslam ve Müslümanlar hakkında olumsuz düşünce ve yazıların yer aldığı *www.muhammadanism.org* adlı sitede tam metin halinde yayımlanması eserin Hıristiyanlar nezdindeki değerini göstermektedir.

Halep Rum Katolik Başpiskoposu el-Matrân Navfîtus Edelbî'nin risalesinin neşrinde hedeflenen dinî-kültürel gayeye ilişkin sözleri bu risalenin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Edelbî özetle, Hıristiyanlığın Araplığa sonradan dâhil olmuş yabancı bir unsur olmayıp, Arap kültür ve medeniyetinin esaslı ve vazgeçilmez bir parçası olduğunu, Hıristiyanlığın Araplar arasında İslam'dan önce var olduğu gibi, daha sonraki yıllarda da varlığını ve canlılığını muhafaza ettiğini, 'Adî'nin şahsiyetinin ve *Makâle fi't-Tevhîd* risalesinin de bu tarihsel gerçekliğin açık bir ifadesi olduğunu dile getirmektedir.<sup>2</sup>

Bu risale bağlamında, 'Adî gibi İslâm'ın erken döneminde yaşamış bir Hıristiyan teolog ve filozofunun felsefe ve mantık bilgisini genelde Hıristiyanlık akidesinin ve özelde teslis doktrininin müdafaası hizmetine sunması ve onu Hıristiyanlar –özellikle Hıristiyan Araplar- yanında değerli ve önemli kılmayı alışıldık bir durumdur. Fakat bizce bu filozofun asıl önemi, dördüncü hicrî yüzyıla gelinceye kadar düşünce ve ilahiyat dili bakımından tamamen İslamlaşmış Arapçadan Hıristiyan Araplara bir teoloji dili inşa etme gayretidir. 'Adî'nin bu projeyi hayata geçirmedeki en önemli adımı, İslam'ın en temel akidesini ifade eden "tevhîd" kavramını felsefî teşrihten geçirerek Hıristiyan teslis akidesine bir basamak ve giriş yapmasıdır. Nitekim bu durum, eseri tahkik eden Samir Khalil tarafından da ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

1 Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Mektebetu'l-Bulisiyye, Coneyeh ve el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980; Yahyâ bin Adî, "Makâlâtu Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fi't-Tevhîd" (*Makâlâtu Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*), edit.: Sahban Khalifat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde), ss. 375–406. Çevirimizde Khalil'in edisyonuna da müracaat etmekle birlikte Khalifat'ın baskısını temel aldık.

2 Matrân Navfîstus Edelbî, "Mukaddimatu el-Matrân Navfîtus Edelbî" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde), ss. 7–8.

3 Samir Khalil Al-Yasoui, "Tasdîr", (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on*

Risalenin bir diğer özelliği, hem konusunun inceliğinden ve derinliğinden hem de kullanılan kavram ve terimlerin giriftliğinden dolayı anlaşılmasının oldukça zor oluşudur. Khalil'in çalışmasında yer alan şu ifadeleri metnin zorluğu hakkında bize ipucu vermektedir:

"Metnin 'neredeysel' açık hale geldiğini söylüyorum; çünkü o zaman [Khalil, metin üzerinde ilk çalışmaya başladığı 1970li yılları kastediyor] risalenin bütün pasajlarını anlayamadım. Okuyucuya bu risalenin Arapça metinleri tahkik sırasında karşılaştığım en zor metin olduğunu itiraf ediyorum. O zamana kadar onlarca Arapça [konu bakımından] benzer metinler yayınlamış ve yayınlamak üzere yüzlerce metin hazırlamıştım. Onun kadar zor veya zorlukta ona benzeyen bir metinle karşılaşmamıştım. Çünkü bu metnin anlamları çok derin ve Yahyâ'nın düşüncesi çok inceydi. Ayrıca metin Aristoteles felsefesine ve Ortaçağ felsefelerine tam bir vukûfiyet gerektiriyordu. Oysa ben o zaman bu iki alana tam olarak vâkıf değildim. Elimden geleni yaptım ve Aristoteles'teki asıllarına işaret ettim. Böylece risalenin mantığını anlaşılır kılmaya çalıştım."<sup>4</sup>

### Teslis Doktrini ve Hıristiyanlık-Felsefe İlişkisi

Yahyâ bin 'Adî entelektüel formasyonunu X. yüzyıl İslâm dünyasının fikrî ve siyasî merkezi olan Bağdat'ta büyük Türk filozofu Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (870–950) elinde tamamlamıştır. Yine o, Eski Yunan felsefe mirasının Arapçaya naklinde önemli bir rol oynamıştır. Bu yüzden bu filozofun eserleri haklı olarak İslâm felsefesi mirası içinde değerlendirilmektedir.<sup>5</sup>

'Adî'nin Tanrı'nın birliği hakkındaki düşüncesine geçmeden önce, bu düşüncenin tarihsel, felsefî ve teolojik arka planından bahsetmemiz yerinde olacaktır. Çünkü bu eserin yazılışı ile alakalı olarak iki husus özel bir vurguyu hak etmektedir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın birliğine ve Hz. İsa'nın tabiatına ilişkin olarak Hıristiyanların kendi aralarında ve Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında cereyan eden tartışmalardır. İkincisi, bu tartışmaya *Makâle fî't-Tevhîd* adlı risaleyi yazarak katılan düşünürün bu eserinde kullanmış olduğu argümanların temelini teşkil eden genelde Antik Yunan düşüncesi-

*Monotheism*), edit.: Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde), s. 22.

4 Khalil, "Tasdir", s. 22.

5 Yahyâ bin 'Adî'nin hayatı, düşüncesi ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Augustin Périer, *Yahyâ Ben 'Adî: Un Philosophe Arabe Chrétien Du Xe Siècle*, Paris 1920, s. 41 vd; Sahban Khalifat, *Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, s. 9–68; Samir Khalil Al-Yasoui, "Mukaddimetü'n-Nâşir", [Yahyâ bin 'Adî, *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde], ss. 19–44; Şahin Filiz, "Yahya İbn 'Adî", *Süryaniler ve Süryanilik*, edit.: Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yay., Ankara 2005, ss. 193–206; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, ss. 200–208.

nin ve özelde Aristoteles mantığı ve hermenötiğinin Süryanice konuşan ve yazan Hıristiyan teologlara nasıl ulaştığıdır. İkinci nokta, aynı zamanda Hıristiyanlık ile Yunan felsefesi arasındaki çalkantılı ilişkinin bir yönünü temsil etmektedir.

Hız. İsa'nın tabiatı meselesi, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından günümüze kadarki tarihsel süreçte Hıristiyan teolojisinin en tartışmalı konularından birisi olagelmıştır. Hıristiyan din ve devlet adamları, Dinler Tarihinde "Konsiller" olarak bilinen toplantılar düzenleyerek bu mesele etrafındaki tartışmalara bir son vermeye çalışmışlardır. 325 yılında Bizans İmparatoru Konstantin tarafından düzenlenen ve ilk konsil olan İznik Konsili'nde, İsa'nın Tanrılık tabiatına sahip olduğu kabul edilmiş; 381 yılında İstanbul'da toplanan ikinci konsilde Kutsal Ruh'un da İsa gibi Tanrılık cevherine sahip olduğu doktrini benimsenmiştir.<sup>6</sup> Böylece Tanrılık tabiatı veya cevheri yönünden bir, Babalık, Oğulluk ve Kutsal Ruhluk bakımından birbirinden farklı üç unsurdan oluşan ve Hıristiyanlarca "Üçte Bir, Birde Üç" olarak formüle edilen teslis doktrini ortodoks Hıristiyan akidesi olarak ilan edilmiştir.<sup>7</sup> Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'te teslis teriminin bulunmadığı ifade edilmelidir.<sup>8</sup> Ayrıca teslisin uknumları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir yandan birbirlerinden farklı ve ayrı "Tanrı şahsiyetler" olarak

6 J. Neuner S.J.- J. Dupuis S.J., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Alba House, New York 1982, ss. 5-6, 8; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, New York 1986, ss. 208-211, 297-98.

7 Teslis, Hız. İsa'nın talim ve tebliğ ettiği bir inanç esası olmadığı gibi, havâriiler ve ilk üç asırda yaşamış Hıristiyan din adamları ve Hıristiyan cemaati arasında da mevcut değildi. Bu doktrin Hıristiyanlara Bizans Devleti ve teslis taraftarı Kilise adamları tarafından büyük işkencelerle kabul ettirilmiştir. Teslisin ilk ortaya çıkışının ve resmi Kilise doktrini oluşunun kanlı serüvenine dair ayrıntılı bilgi için bk. Misha'al ibn Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, Islamic Assembly of North America, Michigan 2001, ss. 143-66.

8 Hıristiyanlar teslise ilişkin metinsel dayanak olarak Yuhanna: I/1-3, 14; Matta XXVIII/19; Korintoslulara: XIII/13; Yuhanna: XVII/21'i gösterirler. Bk. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1989, s. 113. Fakat bu metinlerin hiçbirinde teslis ne terim ne de kavram olarak geçmez. Nitekim Vatikan'ın resmi ansiklopedisi olan *Catholic Encyclopedia*'nin 1913 versiyonunda teslis teriminin İncil'de geçmediği açıkça ifade edilir.

Bk. <http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm>. Bu ansiklopedinin 2002 versiyonunda teslis için değil İncil'den bir delil bulmayı, bu terimi M.S. IV. yüzyıldan daha geriye götürmenin bile imkânsız olduğu ifade edilir. Hıristiyan otoritelerin teslisin metinsel dayanaktan yoksun olduğuna ilişkin ifadeleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, s. 81 vd. Öte yandan bazı Hıristiyan yazarlar "vahiy" terimini "Tanrı'nın kendini açması" (revelatum) anlamında alarak vahyi sözlü ifadelerden ziyade tarihsel olaylar zinciri olarak yorumlar ve teslisi böylesi bir yorum temelinde savunmaya çalışırlar. Bk. Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Trinity (Croall Lectures, 1942-1943)*, James Nisbet and Company Limited, London 1944, ss. 15 vd.

tanımlanması, diğere yandan da Tanrı'nın bir olduğunun ikrar edilmesi akıldışı olarak görülmüş; bu yüzden teslis akidesi, Hıristiyan teologlar tarafından akılla anlaşılabilen ve ancak inanılması gereken bir sır ve dogma olarak nitelendirilmiştir.<sup>9</sup>

Ortodoks Hıristiyan amentüsünün rüknü olarak kabul edildiği 325 yılından modern çağlara gelinceye kadar, bu doktrin, Hıristiyanlar arasında derin ayrılık ve çatışmaların kaynağı olmuştur. Dinî-metinsel temel ve rasyonel tutarlılık yönünden tartışmalı olan, bu yüzden Yahudi ve Müslümanlar yanında kimi Hıristiyan mezhepleri tarafından da şiddetle eleştirilegelen teslis akidesi acaba niçin Kilise tarafından Hıristiyan amentüsünün vazgeçilmez bir unsuru olarak muhafaza edilmiştir? Teslis doktrini Hıristiyanlık için sırf bir inanç meselesi olmanın çok ötesinde bir önem ve işleve sahiptir. Bu doktrin, Hıristiyanlık için bir Yahudi mezhebi olmaktan 'kurtulup' ayrı bir din olmanın ve Hıristiyanlar için de Yahudilerden farklı bir dinî kimliğe kavuşmanın anahtarı olarak görülmüştür.<sup>10</sup>

Teslis, Hıristiyanlığın bir başka dogması olan 'aslî günah' inancı ile yakından ilişkilidir. Bu dogmaya göre ilk insan tarafından işlenen günah nesilden nesile tevarüs eder ve her yeni doğan çocuk, bu günahı taşıyan bir günahkâr olarak dünyaya gelir. Tanrı, insanlığı bu doğuştan getirildiğine inanılan günahtan kurtarmak için İsa'nın bedenine hulûl etmiş ve insanlığın günahına kefarete olarak çarmıha gerilmiş, çile çekmiştir. Bu yüzden sadece Hıristiyan ebeveynlerden doğanlar değil, bütün beşerin aslî günah kirinden temizlenmek için İsa suretine bürünmüş Tanrı'nın ihsanına ihtiyacı vardır. Daha açık bir ifadeyle, herkes vaftiz olarak Hıristiyanlığa girmeli ve Hıristiyanlık sakramentlerini yerine getirmelidir. Aslî günah doktrini ile başlayıp Hıristiyan olma zorunluluğu iddiası ile sonlanan bu kurtuluş çevriminde, Oğul uknumunun Tanrılık tabiatı Hıristiyanlık için hayatî bir öneme sahiptir. Çünkü ancak İsa'nın Tanrısal bir tabiata sahip olduğu inancı kabul edildiği, yani teslis dogması benimsendiği takdirde bütün bu iddialar Hıristiyan nokta-i nazardan bir anlam kazanacaktır.<sup>11</sup>

Kilise Babaları ve teologlar konsillerde son şeklini kazanmış Hıristiyan dogmalarını Yunan felsefesine ve Mistik-Gnostiklere karşı savunmak ama-

9 Karl Rahner, "Divine Trinity", *Encyclopedia of Theology; The Concise Sacramentum Mundi*, edit.: Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York 1989, s. 1757. Fakat bazı modern Hıristiyan teologlar teslisin bir sır olduğunu kabul etmekle birlikte "akıldışı" nitelendirmesini reddetmektedirler. Bk. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, s. 95.

10 Hodgson, *age*, ss. 63, 98-102.

11 Bk. Şinasi Gündüz, *Paulus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 247.

cıyla “apolojetik” olarak bilinen eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerin yazılmasında heretik olarak görülen Hıristiyan mezheplerinin Kristoloji (İsa’nın tabiatını inceleyen Hıristiyan teolojisinin dalı) görüşlerinin çürütülmesi ve bağlılarının aforoz edilmesi amacı da önemli bir faktördür.<sup>12</sup>

“Teslis (Trinity)” teriminin vaz edicisi olan Kartacalı Tertullianus (160–222),<sup>13</sup> Latin-Batı apolojetik edebiyatının ilk önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Bu teolog, eserlerinde Hıristiyan dogmalarına olduğu gibi inanmayı savunmuş; bu dogmaları felsefi araçlarla kanıtlama çabalarına şiddetle karşı çıkmıştır. Tertullianus’un bu tavrı, “akıldışı olduğu için inanıyorum” formülünde ifadesini bulmuştur. Aynı dönemde yaşamış İskenderiyeli Clemens (150–215) ise, felsefe-Hıristiyanlık ilişkisi bağlamında tam aksi bir tutum benimsemiştir. Bu teolog için inanma fiili, bilme eyleminden önce gelmekle birlikte, asıl amaç inanılan şeyi anlamaktır. Bu durumda inanç, anlamaya götüren bir araçtır. Böylece Clemens, akla Hıristiyan dogmalarını mantıklı ve anlaşılır kılma çabasında önemli bir yer vererek felsefe ile Hıristiyanlık arasında bir uzlaştırma girişiminde bulunmuştur.<sup>14</sup> Clemens’ten sonra İskenderiye’deki Katekhetler Okulu’nun başına geçen Origenes (185–245), Saint Augustine’dan (354–430) önceki Hıristiyan düşüncesinin en önemli figürü olarak görülmektedir. O, Platoncu felsefe ile Hıristiyanlık inancı arasında bir benzerlik ve ahenk olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Fakat bu kişi önceleri Kilise Babası olarak takdis edilmişken, sonraları heretik olarak yaftalanmaktan kurtulamamıştır.<sup>15</sup>

Teslis dogmasının, bu dogmayı benimseyen Kilise Babaları ve teologlar tarafından felsefi araçlarla işlenmeye ve açıklanmaya başlaması bu doktrin’in İznik Konsili’nde tevhit inancına galip gelmesi ve ortodoks Hıristiyan akidesi olarak tescillenmesi ile aynı döneme rastlamaktadır. Batı Hıristiyan dünyasında teslisi aklileştirme yönündeki zikre değer ilk girişim Hıristiyan Skolastikliğinin kurucusu olarak kabul edilen Saint Augustine tarafından gerçekleştirilmiştir. O, kendi zamanına kadar oluşmuş teslisçi teolojik mirası Yeniplatoncu bir yoruma tabi tutmuş ve Hıristiyan felsefe ve teolojisinin müteakip yüzyıllardaki seyir çizgisini belirlemiştir. Hıristiyan Skolastik Felsefesinin son önemli temsilcisi olarak kabul edilen Aquinolu Thomas (1125–1274), selevi Augustine’in teslise ilişkin yorum ve açıklamalarını daha

12 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1998, ss. 126–27.

13 Abdullah, *What Did Jesus Really Say?*, s. 145.

14 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 127–28.

15 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1996, ss. 327–29.

ayrıntılı ve sistemli bir biçimde ele almıştır.<sup>16</sup> Benzer bir işi Doğu Hıristiyan dünyasında Nyssalı Gregor (335–394) ve Nazianzuslu Gregor (329–389) gerçekleştirmiştir.<sup>17</sup>

Hıristiyanlık, Bizans topraklarında İmparator Konstantin'in 313 tarihli Milan Fermanı ile yasal bir din haline gelmiştir. Fakat devlet, hâkimiyeti altındaki topraklarda düzen ve disiplini sağlamayı varlık sebebi olarak gördüğünden, Hıristiyanlığı da ancak bu amaca hizmet edecek bir şekle dönüştürdükten sonra kabul etmiştir.<sup>18</sup> Hıristiyanlık yasal bir din haline geldikten ve 325 tarihli İznik Konsili ile inanç esasları resmî bir tanım ve hüviyete kavuşturulduktan sonra, bu tanıma aykırı felsefî ve dinî düşüncelerin artık Bizans topraklarında yaşama hakkı yoktur. Bunun bir yansıması olarak İmparator Justinian, 529 yılında Atina Akademisi'ni kapatmış ve mal varlığına el koymuştur.<sup>19</sup> Devletin ve Kilisenin Yeniplatoncu felsefeye ve filozoflara olan bu yasaklayıcı tutumunun temelinde, ilk olarak, Yeniplatoncu metafiziği Hıristiyan teolojisine aykırı görmesi yatmaktadır. Örneğin Yeniplatoncu filozoflar âlemin ezeliğini savunurken, Hıristiyanlık Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmektedir.<sup>20</sup> İkinci olarak, Atina Akademisi'ne müntesip filozoflar Eski Yunan çoktanrıcılığına bağlılıklarını sürdürmektedir.<sup>21</sup>

Akademi'nin 529 yılında kapatılması sonrasında paganist Yeniplatonculuğun son temsilcisi olan yedi filozof, Sasani hükümdarı Anûşîrvân'ın (ö.578) sarayına sığınmıştır.<sup>22</sup> Fakat bu filozoflara 531 yılında Bizans İmparatoru ile Sasani Şahu arasında akdedilen bir anlaşma gereği Atina'ya dönme izni verilmiştir. Bu yedi Akademi üyesi, Sasani topraklarında kaldıkları süre boyunca yetiştirdikleri öğrencileri vasıtasıyla, bu topraklarda derin ve kalıcı bir tesir icra etmişlerdir.<sup>23</sup>

16 St. Augustine ve St. Thomas'ın teslise ilişkin açıklamalarının bir kritiği için bk. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, ss. 144–66.

17 <http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity>.

18 Nitekim Russell, Gibbon'un Konstantin'in Hıristiyanlığı kabulüne ilişkin sıraladığı beş etken arasında en güçlü vurguyu politik olana yapmaktadır. Bk. Russell, *History of Western Philosophy*, ss. 330, 332.

19 Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 122.

20 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993, s. 124.

21 F.E. Peters, "The Greek and Syriac Background", *Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, edit.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra, New York 1996, s. 45.

22 Bu filozofların Sasani Şahu himayesindeki felsefî ve bilimsel faaliyetleri ve çalışma ortamları hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "The Jundishapur School: Its History, Structure, and Functions", *American Journal of Islamic Sciences*, cilt: 22, sayı: 2, Spring 2005, ss. 6 vd.

23 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 44.

Felsefe-Hıristiyanlık ilişkisi bağlamında İskenderiye'deki Yeniplatoncu Felsefe Okulu'nun, Atina Akademisi ile aynı kaderi paylaştığı ifade edilmiştir. Bu okulun başkanı olan Ammonius (ö.517) felsefî öğretileri ile alakalı olarak Kilise baskısına maruz kalmıştır. Yine ona, iki Hıristiyan teolog olan Zacharias Scholasticus ve Gazalı Aeneas âlemin ezeliyeti doktrini sebebiyle saldırıda bulunmuştur. İskenderiye Felsefe Okulu, Kilise ve devlet baskısı sonucu Hıristiyanlık lehine radikal bir dönüşüm geçirmiştir. İskenderiye patriği II. Athanasius, Hıristiyanlık doktrinlerine aykırı felsefî öğretilerinden vazgeçmesi için Ammonius'a ekonomik baskı uygulamıştır. Bunun sonucunda Ammonius, çalışmalarını Yeniplatonculuk'tan Aristoculuğa kaydırmıştır. Böylece Ammonius âlemin ezeliyeti fikrini benimsemiş ve buna karşın Hıristiyanlık'taki yoktan yaratma doktrinine inanmamış olmasına rağmen, kendisini Kilisenin ve devletin saldırısından korumak için ontolojisiinde fâil sebep fikrine yer vermiştir. Ammonius'u Yeniplatonculuk'tan Aristoculuğa yönelişe zorlayan bir başka sebep, Proclus (ö.485) yorumu formundaki Platoncu diyalogların pagan çoktanrıcılığı ile özdeşleştirilmesidir. Ammonius'un bu yönelişi iki felsefe arasında çift yönlü bir etkileşim yaratmış; bir yandan onun elinde Aristoculuk Yeniplatonculuğa dönüşürken, diğer yandan Yeniplatonculuk Aristoculuğa dönüşmüştür.<sup>24</sup>

Ammonius'tan sonra İskenderiye Okulu hızlı bir Hıristiyanlaşma sürecine girmiştir. Bu okula mensup Yahyâ en-Nahvî (veya John Philoponus, ö. 570) süregiden Hıristiyan-pagan çatışmasını Yeniplatoncu âlemin ezeliyeti doktrininden uzaklaşmak için iyi bir fırsat olarak kullanmıştır. Nitekim o, Simplicius'un (ö.549) *De Caelo*'sunda bahsedilen *De Aeternitate Mundi Contra Proclus'u* (Proclus'a Karşı Âlemin Hadisliği) ve kısa zaman sonra *De Aeternitate Mundi Contra Aristotelem'ini* (Aristoteles'e Karşı Âlemin Hadisliği) kaleme almıştır. 552 yılında Monofizit Kristolojiyi savunduğu *Diatetes* gibi teolojik eserler yazmıştır. Fakat 451 tarihli Kadıköy Konsili'nde İsa'nın tek tabiatlı olduğunu savunan Monofizit Kristoloji reddedilmiş ve Nesturi-Diyofizit Kristoloji benimsenmiştir. Nahvî hayatının sonuna doğru 567 yılında teslisçi Kristolojiyi savunduğu *De Trinitate*'yi telif etmiştir. Bu yorum Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u tabiat yönünden özdeş tabiatlı (*consubstantial*) üç cevher olarak tanımlamaktadır.<sup>25</sup>

Nahvî'nin eserleri İran Yakubî-Monofizit cemaati arasında kabul ve

24 Yegane Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", *Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, edit.: Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-New York 1996, ss. 92-93.

25 Shayegan, agm, ss. 94-95.



takdir görürken, Ammonius'un öğretileri Nesturi-Diyofizit teologların rağbetini kazanmıştır. Nahvî'nin felsefi ve teolojik eserleri Süryaniceye çevrilmele birlikte, teslis doktrini Doğu Hıristiyan dünyasında pek yankı bulmamıştır.<sup>26</sup>

Yahya bin Adî milliyet olarak Süryanî, mezhep olarak da Yakubî olması hasebiyle, onun felsefi-teolojik formasyonunun temelini teşkil eden ve kendisinden önceki Süryanice konuşan-yazan Hıristiyan teologların entelektüel etkinliklerinden bahsetmemiz uygun olacaktır.

M.Ö. 558–330 yılları arasında İran'ı hâkimiyeti altında tutan Akamenid Hanedanlığı devrinde, Süryanice ile akrabalığı olan Aramca, Nil Nehri'nden İndus Nehri'ne uzanan çok dilli bölgelerin ortak iletişim diliydi. Sasani İmparatorluğu devrinde Süryanice Aramcanın yerini almıştır. Yine Pers akademilerinde Süryanice, Pehlevice ve Farsça ile birlikte eğitim dili olarak kullanılmaktaydı. Fakat yazı ve ibadet dili olarak Süryaniceyi kullanan herkesin milliyet olarak Süryani olduğu söylenemez. Çünkü geçmişte Aramcayı Asurlular, Keldaniler, Babilliler, Farslar ve Süryaniler gibi farklı milletler kullanmış; daha sonra bu milletler Süryaniceyi ibadet ve teoloji dili olarak benimsemişlerdir.<sup>27</sup>

Süryanice literatür, Hıristiyanlık çağının bir ürünüdür. Bununla birlikte Aramca konuşan halklar, İskender'in Orta Doğu bölgesini imparatorluğuna ilhak ettiği yıllardan itibaren Helenleştirilmiş bir ortamda yaşıyorlardı. Urfa'da Aramiler ile Helenler arasındaki temas ilgi ve yönelim bakımından baskın bir Hıristiyan edebiyatın doğuşunu hazırlamıştır.<sup>28</sup>

Süryanice konuşan Hıristiyan halkların mensup olduğu mezheplerden birisi olan Yakubîlik, adını Urfa Piskoposu Yakub Baradai'den (ö.578) almıştır. Yakub Baradai ve Yakubîler, İsa'nın tabiatının tek olduğu ve bunun da ilâhî tabiat olduğunu savunan Monofizit doktrini benimserler. Fakat bu doktrin, 451 yılındaki Kadıköy Konsili'nde reddedilmiştir. Monofizitler bu konsil sonrasında Bizans İstanbul'undaki desteklerini yitirmiş olmakla birlikte Monofizit Kristoloji Baradai'nin aktif ve teşkilatçı kişiliği sayesinde VI. yüzyılın ortalarında Mısır ve Suriye'de yayılmış ve yerleşmiştir.<sup>29</sup> Fakat bu mezhebin asıl fikir babası ve sistemleştiricisi Antakyalı Severus'tur (ö.538).<sup>30</sup>

26 Shayegan, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World", s. 95.

27 Shayegan, agm, s. 95. Süryanice hakkında daha fazla bilgi için bk. Aziz Günel, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970, ss. 36 vd.

28 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 47.

29 Yakub Baradai'nin dinî ve siyasî mücadelesi hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Çelik, *Antakya Süryani Kilisesi I*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1987, ss. 246–68.

30 Severus'un bir Monofizit teolog ve lider olarak Bizans İmparatorluğu ve Batı Kilisesine

Severus'un Kristoloji anlayışı Kutsal Kitap'ın semantik tahlili üzerine kuruludur. O, Kadıköylü ve Nesturi hasımlarıyla yaptığı Kristolojik tartışmalarında "cevher", "tabiat" ve "uknum" kelimeleri üzerinde semantik tahliller yapmıştır. Bu terimler İznik Konsili sonrasında Hıristiyan teologların Kristolojik tartışmalar terminolojisindeki yerini almıştır. Ancak geçen yarım yüzyıllık süre içinde bu terimler Aristo felsefesi ile öylesine meşbû olmuştur ki, Aristo mantığından haberdar olmayan bir kimse bu tartışmaların içeriğinden bir şey anlayamaz duruma gelmiştir.<sup>31</sup>

Bu teolojik mücadelede felsefî silahları ilk kullanacak olanlar Antakyalı teologlardır.<sup>32</sup> Antakya ekolüne mensup teologların amacı İncil'in literal yorumuna bağlı bir doktrin geliştirmek, daha doğrusu kutsal metinden mevcut doktrinlerini destekleyecek bir temel bulmak olduğundan, onlar için mantıkçı ve yorumcu Aristo, teolog ve metafizikçi Platon'dan daha yararlı ve tercihe şayan idi. Antakyalı teologların önde gelenlerinden Mopsuestialı Theodore (ö.428), Kutsal Kitap'a tefsirci ve tarihsel bir yaklaşım benimsemiş ve Kutsal Kitap yorumunda Aristo'nun diyalektik araçlarını kullanmıştır. Theodore'un hayatında ve sonraki asırda Antakya'daki Hıristiyan Skolastik eğitim müfredatında Aristocu mantık, Kutsal Kitap tefsir çalışmasından önce gelir olmuştur. Theodore'un eserlerinin ve metodunun Urfa'daki Süryanice eğitim veren okulda uygulamaya konması ile bu okulun müfredatına *Organon*'un dâhil edilmesi aynı zamana rastlamaktadır. Bu durum, Theodore'un Aristocu mantığın Urfa teoloji okulunda yerleşmesinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir.<sup>33</sup>

Suriyeli Efrahim (ö.373) zamanında kurulan Urfa Okulu, hem Roma İmparatorluğu hem de Sasani Şahlığı idaresi altında yaşayan Doğulu Arami Hıristiyanların ilâhiyat tahsil merkeziydi. Bu okulda M.S. 363 yılından itibaren Aristo'nun eserleri ve İskender Aphrodisias'ın şerhleri okutulmaktaydı. Ancak bu okulun kuruluşu daha eskilere kadar götürülmüş ve bu kurumun M.S. II. yüzyılda bile Yunan öğretimi ile meşhur olduğu ve Doğudaki ilk Helenistik ve Süryani merkez olduğu öne sürülmüştür.<sup>34</sup>

V. yüzyılın ilk yarısında Urfa'daki teolojik eğitimin Antakya teoloji okulu ile sıkı bir ilişkisi vardı. Bu dönemde Ammonius'un Aristo-Platon

karşı verdiği mücadele hakkında geniş bilgi için bk. Çelik, *age*, ss. 224-47.

31 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 48.

32 Antakya Okulu hakkında bk. Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1976, ss. 165-66.

33 Peters, *agm*, s. 49.

34 Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, s. 157; Peters, *agm*, s. 49.

telifi Urfa'ya ulaşmış; Theodore'un eserleri Süryaniceye çevrilmiş ve Urfa'daki teoloji eğitimi müfredatının temeli yapılmıştı. Theodore'un eserlerini Süryaniceye çeviren kişilerden birisi olan Proba, yine bu devirde Aristo mantığına yönelmişti. Proba, Porphyry'nin *İsagoji'* sini, Aristo'nun *Peri-Hermenias* (Yorum Üzerine)'ını ve *Birinci Analitikler'*ini Süryaniceye çevirmişti. Aristo'nun *Kategoriler'*inin de bu dönemde Süryaniceye çevrildiği tahmin edilmektedir. Ne var ki 431 tarihli Efes Konsili Theodore'un bir öğrencisi olan İstanbul Patriği Nestorius'un Kristolojisini reddetmiştir. Urfa Okulu'nun Nestorius ve Antakya Okulu ile bilinen bağlantısı sebebiyle bu okulla Suriye'deki Kilise yetkilileri arasında problem yaşanmıştır. Bu yüzden okul İmparator Zeno tarafından 479 yılında kapatılmıştır. Urfa Okulu'nun kapatılmasından önce bazı hocaları Sasani Şah'ına sığınmışlardır. Bu okulda yirmi yıl müdürlük yapmış olan Narsai de 471 yılında Sasani Nusaybin'ine gitmiş ve orada Urfa Okulu'nun devamını kurmuştur. Antakya ve Urfa geleneğinde bilgin aynı zamanda tefsircidir. Bu okullarda tefsir çalışmalarına giriş olarak, Süryanice Kitab-ı Mukaddesi okuyabilme hüneri ve yazma-istinsah becerisi kazandırılmaktadır.<sup>35</sup>

Bizans kaynaklarında Farıslı Paul adlı Nusaybinli bir Süryani ilâhiyatçıdan söz edilmektedir. Bu kişi 527 yılında İstanbul'da bir Maniheist ile tartışmıştır. Bu teolog daha sonra saray defterdarı Junilius'a Nusaybin'de kullanılan hermenötik ders kitabının Yunanca versiyonunu yazmıştır. *İlâhî Yasanın Kısımları* adlı bu eser, Aristo mantığı ile Antakya, Urfa ve Nusaybin tefsir gelenekleri arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koymaktadır. Kutsal metnin nasıl okunacağına ele alındığı eserin birinci bölümü, Porphyrici-Aristocu hermenötiğin İncil tefsirine uyarlanmış halidir. Eserin bu bölümündeki terminolojinin de doğrudan Aristo'nun *Yorum Üzerine'*sinden alındığı tahmin edilmektedir. Eserin ikinci bölümünde didaktik bir tarzda kutsal metnin nasıl çalışılacağına ilişkin teolojik ilkeler vaz edilmekte; Tanrı, Tanrı'nın zatı ve kudreti, ilâhî isimler, yaratma ve ilâhî takdir gibi konular ele alınmaktadır. Bu bölümde de Aristocu metot göze çarpmaktadır.<sup>36</sup>

Nusaybin Okulu'nun son önemli tefsircisi olan Henna bu okulun 30 yıl müdürlüğünü yaptıktan sonra, 600 yılı civarında öğrenci ve hocalarını Nusaybin'den gönüllü bir sürgüne götürmüştür. Bu göçten sonra Nusaybin Okulu bir daha eski parlak günlerine dönememiştir. Bu sürgünün sebebi, Henna'nın, Theodore'un Aristocu literal tefsir geleneğini İskenderiyeci-

35 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 49.

36 Aynı eser, s. 50.

Platoncu alegorist anlayışla değiştirme girişimidir. Bu girişim, Nusaybin'deki diğer teologlar tarafından Nesturi Kristolojisini Monofizitliğe teslim etmekle eşdeğer görülmüştür. Bu da Henna'nın zamanına gelinceye kadar Aristo mantığının Suriye'de tamamen benimsendiğinin ve Doğu Süryani müfessir ve teologlarca paylaşılan eğitimin temeli yapıldığının kesin bir delilidir.<sup>37</sup>

İskenderiye Tıp Okulu'nun müfredatı Batı Süryanileri tarafından VI. yüzyılda Süryaniceye çevrilmiş ve bu müfredat, Sasani Huzistan'ındaki Cündişapur Nesturi Tıp Okulu'nda uzunca bir süre takip edilmiştir. Bütün bu müfredatın içeriğinin Helenik olması zorunlu olarak Yunanca bilmeyi gerektirmemektedir. Nitekim Mar Aba (ö.557), VI. yüzyılın Yunanca bilen tek Süryani Kilise adamı olarak gösterilmektedir. Bu teolog, eğitimini Nusaybin'de tamamlamış olmasına rağmen, Yunanca öğrenmek için Bizans Urfa'sına gitmek zorunda kalmıştır.<sup>38</sup>

Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından yasal bir din olarak tanındığı 313 yılından itibaren, Yeniplatoncu karakter kazanmış Yunan felsefesi ve bu felsefenin temsilcileri devlet ve Kilise ile çatışma-uzlaşma-kontrol altına girme evrelerinden geçmişlerdir. Yüzyıllarca sürece bu çatışma-çatışma sürecinde Clemens ile başlayan ve Augustine'le zirvesine ulaşan felsefe-Hıristiyanlık telif girişimleri yapılmıştır. Fakat bu girişimlerde teolojik amaç ve yönelişler felsefi olana ağır basmaktadır.

Gerek Yeniplatoncu felsefenin Hıristiyanlık dogmaları ile uyuşmaması gerekse bu felsefenin takipçileri olan filozofların eski Yunan paganizmine bağlılıkları sebebiyle, Atina Akademisi'ne mensup filozoflar Kilise ve devlet baskısına maruz kalmışlardır. Hıristiyanlık kendi öğretisine aykırı bulduğundan, devlet de siyasî istikrarına tehdit olarak algıladığından filozoflara karşı bir tavır almıştır. Şiddeti 529 yılında Atina Akademisi'nin kapatılması ile son sınırına varan bu karşıt tavır karşısında Yeniplatoncu filozoflar kendilerini korumak için değişik tutumlar benimsemişlerdir. Onlardan kimisi Atina'dan ayrılmış; kimisi gerçek fikrini gizlemiş; kimisi felsefi öğretilerini Hıristiyan inancı ile uzlaştırma girişiminde bulunmuş; bir kısmı da çalışmalarını Kilise Babaları tarafından zararsız görülen alana kaydırmıştır.

Son davranış biçimine göre artık skolastikleşen ve Hıristiyan teologların eline mahkum olan felsefenin faaliyet alanı, dini metinlerin nasıl anlaşılacağına ilişkin olarak hermenötikle ve Hıristiyan dogmalarının nasıl anlaşıl-

37 Peters, "The Greek and Syriac Background", s. 50.

38 Aynı eser, s. 51.

lır ve savunulur kılınabileceğine ilişkin olarak mantıkla sınırlanmıştır. Bu iki hedefe ise en iyi hizmet edecek olan Aristo mantığı-diyalektiği ve hermenötüğüdür.

Hıristiyan teologların felsefeye olan ilgisinin bir başka önemli sebebi, Kristolojik ihtilâftan kaynaklanan mezhep savaşlarıdır. Bu tür anlaşmazlıkları noktalamak amacıyla toplanmış olan İznik ve Kadıköy Konsilleri, Hıristiyan dünyasına, hedeflenen doktriner birliği getirememiştir. Her mezhebin teologları kendi doktrinlerinin akla ve kutsal metne daha uygun olduğunu ispatlamak için Aristo mantığına ve hermenötüğüne yönelmişlerdir. Bu tür çabaların bir uzantısı olarak Doğu Hıristiyan dünyasının entelektüellerini oluşturan Süryanice konuşan-yazan teologlar, Aristo'nun eserlerini ve şerhlerini M.S. IV. yüzyıldan itibaren Süryaniceye çevirmişlerdir. Bu eserler Urfa, Antakya, Nusaybin ve Cündişapur teoloji ve tıp okullarında yüzyıllarca okutulmuştur.

Süryanice konuşan Hıristiyan teologlar Müslümanlardan asırlar önce Yunan felsefesi ile tanışmış ve dikkatlerini bu felsefenin özellikle mantık ve hermenötik dalları üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Yine kendi doktrinlerinin doğruluğunu rasyonel ve metinsel zeminde ispatlamak için Süryanice zengin bir apolojetik ve felsefi literatür üretmişlerdir. Böylece Süryanice, Doğu Hıristiyan dünyasının entelektüellerinin felsefe ve teoloji dili olmuştur.

Süryanice konuşan teologlar kendi mezheplerini ve öğretilerini savunacak ve yapılan teolojik tartışmaları anlayacak ölçüde felsefe tahsilini Yunanca bilmeden, sırf Süryanice bilgisi ve bu dile tercüme edilmiş eserlerden yapabilecek duruma gelmişlerdir. Bu yüzden Antik Yunan düşünce mirasını İslâm dünyasına aktarma işinin büyük ölçüde Hıristiyan Süryani mütercimler elinde gerçekleşmesi bir rastlantı olmadığı gibi, Kindî'ye reddiye yazacak kadar mantık ve diyalektiğe vakıf, Hıristiyan dogmalarını ateşli ve agresif biçimde savunacak kadar da Hıristiyanlığa bağlı Yahyâ bin 'Adî gibi bir apolojistin yine Süryaniler arasından çıkması tesadüf değildir. Yahyâ, selefi olan Yakubî-Monofizit teologların Aristo mantığını bilmek, Süryanice Kutsal Kitap'ı okumak-şerh etmek ve istinsah maharetine sahip olmak gibi Urfa, Antakya ve Nusaybin okullarının en önemli karakteristiklerini taşımaktadır. Sonuç olarak 'Adî'nin, Kindî'ye yazdığı reddiye ve bu reddiyenin bir uzantısı olan ve bu çalışmanın da konusunu teşkil eden *Makâle fî't-Tevhîd*, Süryani teolojik-apolojetik geleneğinin bir uzantısı olarak görülmelidir.

### Tevhit-Teslis Polemiğinin Doktriner-Tarihsel Arkapları

Kur'an-ı Kerim kendisinin nevzuhur bir dinin kitabı olmayıp, önceki ilâhî kitaplar zincirinin son halkası olduğunu beyan etmiş, ilk insan ve peygamber Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere Allah tarafından gönderilmiş kitaplarda ortaya konmuş inanç, ahlâk ve davranışlarla ilgili ilkeleri tasdik ve teyit ettiğini bildirmiştir.<sup>39</sup> Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in İslâm'ı takdimindeki önceki dinlerin bir devamı olduğu vurgusu kadar güçlü olan bir diğer vurgusu, İslâm'ın önceki ilâhî dinleri ikmal etmek ve bu dinlerin uzaklaşmış veya unutulmuş akidevî ve ahlâkî prensiplerini hatırlatmak ve diriltmektir.<sup>40</sup>

Kur'an, ilk muhatapları olan Mekkeli Araplara işte bu iki ilke çerçevesinde hitap etmiştir. Bunlardan ilkinde Hz. Muhammed, Arapların uzak atası olan Hz. İbrahim'in anısını yâd etmiş, kendisini nesep ve akide olarak ona bağlamıştır. Hz. Muhammed benzer biçimde peygamberlik misyonunun doktriner içeriğini "Hanîflik" adı altında Hz. İbrahim'e dayandırmıştır.<sup>41</sup> Bu strateji İslâm'ın putperest Arap toplumu bağlamında tarihsel ve inançsal geçmişten yoksun, köksüz bir din olmadığı gerçeğini yerleştirmeyi hedeflemektedir.

Kur'an vahyinin ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ikinci temel misyonu olan tamamlama ve düzeltmeye gelince, Kur'an Mekkeli Arapları en ziyade çoktanrı inançlarını hedef alarak eleştirmiş, buna mukabil Allah'tan başka Tanrı olmadığına ikrarını İslâm'a girişin ve Müslüman kalışın temel şartı olarak belirlemiştir.<sup>42</sup> Müslümanlar Hz. Muhammed'in daha sağlığında İslâm'ın bu iki söylemini bütün Arabistan Yarımadası'nda en azından siyasî anlamda kabul ettirmişlerdir.

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllarda fetihler ve ticaret vasıtasıyla İslâm inancını Arap Yarımadası'nın dışına taşıırken de bu iki ilkeye bağlı kalmışlardır. Konumuz gereği, Müslümanların "yabancı" topraklarda karşılaştığı Roma ve İran medeniyetlerinden birincisinin dinî yönünü teşkil eden Hıristiyanlık üzerinde duracağız.

Kur'an, "Kitap Ehli" olarak isimlendirdiği Hıristiyanlara karşı sempatik bir tavır sergilemiş ve onları Müslümanlara karşı en yumuşak din ehli ola-

39 Âlu İmrân, 3/144; Ra'd, 13/30; Ahzâb, 33/40.

40 Âlu İmrân 3/184; Nisâ, 4/163; Ra'd, 13/138; Nahl, 16/43-44; Enbiyâ, 21/7; Hucurât, 46/9.

41 Bakara, 2/130; Âlu İmrân, 3/19, 67, 95; En'âm, 6/161; Nahl, 16/123.

42 En'âm, 6/136, 164; Yusuf, 12/106; Nahl, 16/51; İsrâ, 17/42; Furkân, 25/55, 60; Neml, 27/59-60; Şûrâ, 42/6; Zuhruf, 43/9, 84; Duhân, 44/8; Müzemmil, 73/9; İhlâs, 112/1.

rak tavsif etmiştir.<sup>43</sup> Yine Kur'an, bir peygamber olarak nitelediği Hz. İsa'dan ve annesi Hz. Meryem'den övgüyle söz etmiştir.<sup>44</sup> Müslümanların kutsal kitabının Hz. İsa'ya ve Hıristiyanlara yaklaşımı yukarıda zikredilen iki hedef çerçevesinde anlaşılmalıdır. Kur'an, Hıristiyanlara hitap ederken, Hz. İsa'nın peygamberlik misyonu ile Hz. Muhammed'in nübüvveti arasında bir bağlantı kurarak getirdiği inanç esaslarının tarihsel temellendirmesini yapmıştır. Tarihsel ve inançsal düzlemde Hıristiyanlıkla "akrabalık bağı" kurulduktan sonra ikinci misyonun öne çıkarılma vakti gelmiştir.

Kur'an Mekkeli Araplara yönelttiği ve özünü tevhit inancının oluşturduğu söylemin bir benzerini Hıristiyanlara tevcih etmiştir. Fakat bu kez Arapların putperest inancının yerini Hıristiyanların teslis dogması almıştır. Kur'an tamamlayıcılık-düzeltilme misyonu gereği<sup>45</sup> Hıristiyanları teslisi terk ederek ortak bir noktada, yani Tanrı'nın birliğinde buluşmaya çağırmıştır.<sup>46</sup>

Ne var ki bu kez tevhitçi söylemin karşısındaki muhataplar daha entelektüel ve zorludur. Çünkü Hıristiyanlar, Kur'an'ın da tasdik ettiği üzere, bozulmuş da olsa bir kutsal kitaba ve daha da önemlisi bu kitabın yorumu üzerine kurulu teolojik-felsefî bir geleneğe sahiptirler. Bir başka deyişle Hıristiyanlık, kendi dogmalarını rakip dinî-felsefî düşünce ve hareketlere karşı savunmak üzere en az beş asır boyunca geliştirmiş ve keskinleştirmiş olduğu teolojik-apolojetik silahlara sahiptir. Bu yüzden Hıristiyanlar, Müslümanların kendilerine yönelttiği üçtanrıcı olmak suçlamasına cevap vermekte gecikmemişlerdir.

Yahya ed-Dimeşkî'nin (ö.754) *Diputatio Cristianı et Saraceni* (Hıristiyan ve Şarklının/Müslümanın Tartışması) adlı eserinde haber verdiği göre, Müslümanlar 635 yılında Suriye'yi fethettikten sonra, Hıristiyanlarla aralarında şöyle bir tevhit-teslis münakaşası cereyan etmiştir:<sup>47</sup>

İlk olarak Hıristiyan tartışmacı söze başlar ve teslisin uknumları olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlüsünden Baba'nın Müslümanlar tarafından da anlaşıldığı şekliyle Tanrı olduğunu, Oğul ve Kutsal Ruh'un ise Tanrı'nın hayat ve ilim, hayat ve kudret veya ilim ve kudret sıfatlarına işaret ettiğini söyler ve hasmına İslâmî nokta-i nazardan bu açıklamaya karşı olup olma-

43 Mâide, 5/82.

44 Âlu İmrân, 3/75, 199; Nisâ, 4/153, 171; Hadîd, 57/27; Beyine, 98/4.

45 Bakara, 2/135; Âlu İmrân 3/19.

46 Bakara, 2/116; Nisâ, 4/171; Mâide, 5/17, 72; Yunus, 10/68; İsrâ, 17/111; 21/25; Zümer, 39/4; Zuhuf, 43/45.

47 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Massachusetts 1976, s. 129.

dığını sorar. Müslüman konuşmacı buna bir itirazı olmadığını, Kur'an'da da Allah'ın benzer isimlerle nitelendiğini söyler.<sup>48</sup>

Hıristiyan konuşmacı devamında, Hıristiyan akidesine göre Oğul ve Kutsal Ruh'un Tanrı'nın sıfatları olarak Tanrı'nın zatından farklı ama zatından ayrılmaz *gerçek şeyler* olduğunu, yine bu ikisinin Tanrı'nın hayat ve ilim sıfatı olarak, yaratılmamış olup, Tanrı ile birlikte ezeli olduğunu söyler ve Müslüman muhatabına bu açıklamaya bir itirazı olup olmadığını sorar. Müslüman tartışmacı bir itirazı olmadığını, Allah'ın ezeli olarak alim ve kadîr olduğunu söyler.<sup>49</sup>

Bunun üzerine hasmından istediği cevabı aldığını düşünen Hıristiyan polemikçi, Hıristiyan inancına göre her ezeli olanın Tanrı olduğunu, Oğul ve Kutsal Ruh'un da ezeli olduğundan dolayı Tanrı olduğunu iddia eder. Müslüman tartışmacı, nefesini boşa tüketme Kur'an, "Allah, için üçüncüsüdür, diyenler kâfir olmuşlardır; çünkü Allah'tan başka ilah yoktur"<sup>50</sup> diyerek bizi uyarmıştır, mealinde bir karşılık verir.<sup>51</sup>

Bu hayali diyalogu aktaran H. A. Wolfson (ö.1974), Müslümanların Hıristiyanlarla yaptıkları teslis tartışmaları neticesinde hayat, ilim ve kudreti Allah'ın ezeli sıfatları olarak kabul ettiklerini, ancak bunların teslis inancındaki karşılıkları olan Oğul ve Kutsal Ruh'un *Tanrılığını* reddettiklerini, bu kabul ve reddin Müslüman tevhit akidesini Hıristiyan teslis dogmasından ayırdığını iddia etmektedir. Yine o, tevhit inancını teslis dogmasından ayıran biricik farkın Kur'an'ın Allah'tan başkasını Tanrı olarak *isimlendirmeyi* yasaklamış olmasını öne sürmektedir.

Wolfson'u bu sonuca götüren sebep, Müslüman kelimcülerin genelde ilâhî sıfatlar ve özelde zat-sıfatlar ilişkisine dair görüşlerinin kaynağının Hıristiyan teslis doktrini olduğuna, kelimcülerin bu fikirleri Hıristiyan teologların Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasındaki ilişkiye dair geliştirdikleri nazariyeden aşırıdıklarına dair saplantısıdır.<sup>52</sup> Bu da sonuç olarak Baba'dan ayrı bir gerçekliğe sahip olmaları ve yaratılmamış olmaları sebebiyle Hıristiyanların Tanrı olarak kabul ettiği Oğul ve Kutsal Ruh unumlarının, yani teslisin, İslâm'daki ilâhî sıfatlar anlayışı ile özde aynı olduğu, aradaki farkın sadece isimsel bir fark olduğu anlamına gelmektedir. Fakat, Wolfson'un iddiasının aksine, Hıristiyan teslis doktrini ile İslâmî ilâhî sıfatlar tasavvuru

48 Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 129.

49 *Aynı eser*, s. 130.

50 Mâide, 5/77.

51 Wolfson, *age*, s. 130-31.

52 Bu iddiann ayrıntıları için bk. Austryn, *The Pilosophy of the Kalam*, ss. 112-30, 319.



arasındaki fark yukarıdaki diyalogda öne sürüldüğünün aksine nominal bir fark değil, cevhersel bir farktır. Çünkü İslâm ilâhiyatında Allah'ın sıfatlarının Allah'tan ayrı ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesi söz konusu edilemezken, Hıristiyan teslis yorumunda Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birbirinden ayrı üç Tanrısal şahsiyetlerdir.

Müslümanların üçüncü hicrî asrın başlarından itibaren Yunan felsefesi ve mantığıyla olan tanışıklıkları derinleştikçe tevhit-teslis polemigi de değişikliğe uğramıştır. Teslis doktrinine olan İslâmî yaklaşımı yine naslar belirlemekle birlikte, tartışmanın metodu ve araçları felsefileşmiştir. Bu metot çerçevesinde teslis doktrini İslâmî bakış açısından eleştiren ilk Müslüman filozof olarak Ebû Yûsuf Yakûb bin İshâk el-Kindî'yi (ö.260/873) görüyoruz.

Bu noktada şu ifade edilmelidir ki, Hz. Peygamber kendinden önceki peygamberlerin getirmiş olduğu akidevî ve ahlâkî ilkelerin aynısını getirmiş olmak ve kendisine gelen vahyin kaynağının Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya gelen vahyin kaynağı ile aynı olmak gerçeğini teslisçi Hıristiyan Tanrı anlayışını düzeltmek misyonu için ortak bir temel olarak sunmuştu. Fakat geçmişte ve günümüzde Hıristiyanların çoğunluğu Hz. Peygamber'in nübüvetini ve teslisle ilgili düzeltici mesajını reddettiğinden bu iki temel tevhit-teslis polemigi nokta-i nazarından işlevsiz kalmıştı. Bu durumda iki tarafın tartışma sırasında ittifak edeceği söylem ve metot ne olabilirdi?<sup>53</sup> Görünen o ki, Kindî bu ortak temelin genel anlamda akıl ve felsefe olabileceğini düşünmüştü. O, teslis doktrini felsefi yöntem ve üslupla eleştirdiği *er-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı risâlesindeki öncüllerinin Hıristiyanlarca kabul edileceğine inanmaktaydı. Çünkü Kindî, Hıristiyan teologların ve filozofların entelektüel formasyonlarının Aristoteles mantığı ve metafiziği çerçevesinde biçimlendiğini biliyordu.

Kindî'nin teslis reddiyesi olarak tanımlanabilecek *er-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı risalesinin metni, bize sadece 'Adî'nin 350/962 yılında kaleme aldığı *Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ* adlı eserinde naklettiği kadarı ve biçimi ile ulaşmıştır.<sup>54</sup>

53 Felsefenin evrensel dil olma kapasitesi hakkında bir değerlendirme için bk. Ahmet Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 319 vd.

54 Kindî'nin bu eseri müstakil risale olarak bize ulaşmamakla birlikte, filozof Tanrı'nın hangi anlamda bir olabileceğini *Fî'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı eserinin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Kindî bu eserde cins, tür, şahıs, hususiyet, ittisal (devamlılık), ortak araz vs. yönünden bir olmayı arizî birlik olarak değerlendirmektedir. Çünkü bütün bu birlik çeşitleri bir araz ile ortaya çıkmıştır. Bk. Ya'qûb ibn İshâq Kindî, *Fî al-Falsafah al-Ûlâ (Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qûb ibn İshâq al-Kindî's Treatise on 'First Philosophy'*, İngilizce çevr. Alfred L. Ivry, State University of New

'Adî bu risaleyi, Kindî'nin teslise felsefî bakış açısından yönelttiği eleştirilere cevap olarak yazmıştır. Bizim çevirisini ve tahlilini sunacağımız *Makâle fi't-Tevhîd*'i ise, 328/940 yılında kaleme almıştır. 'Adî'nin iki eserin telifinde de amacı teslisin bir nevi tevhit olduğunu ispatlamak ve Hıristiyan teslis doktrininin mantıksallığını ortaya koymak olduğundan; bir başka deyişle iki eseri de aynı sâikle kaleme aldığından hareketle, 'Adî'nin, Kindî'nin teslis reddiyesi üzerinde en az 20 yıl kafa yorduğu ve bu reddiyedeki iddialara yine felsefî metotla cevap vermek için çaba harcadığı sonucunu çıkarabiliriz. 'Adî 43 yaşında kaleme aldığı *Makâle fi et-Tevhîd* adlı risalesinde Kindî'nin adını anmamasına karşın, Kindî'ye yazdığı reddiyesinde bu Müslüman filozofun adını ve reddiyesini açıkça zikretmiştir. Bu durum 20 yıllık zaman zarfında 'Adî'nin kendine güveninin arttığına işaret etmektedir. Ayrıca 'Adî sonraki risalesinde öncekine nispetle birlik fikri hakkındaki görüşlerini daha açık ve sistemli bir biçimde dile getirmiştir.

'Adî, Kindî'ye reddiye olarak kaleme aldığı eserinin başından itibaren önce Kindî'nin sözünü nakletmekte, sonra teslise yönelik tenkitlerine cevap vermeye çalışmaktadır. Kindî, teslisin Kapadokya formülasyonunu nakleterek söze başlamaktadır:

"Gerçekte bütün Hıristiyan fırkalar üç ezeli uknumun tek bir cevher olduğunu ikrar ederler. Onlar uknumlarla şahısları, bir cevherle de her uknumun kendi hususiyeti ile ihtiva ettiği şeyi kastederler. O halde cevher mefhumu bu uknumların her birinde bulunur ve onların şahsiyetlerini oluşturur. Bu uknumlar her biri için *ortak* bir cevher ve birini diğer ikisinden *ayırt eden* bir hususiyettir. Bundan şu anlaşılır ki, her bir uknum bütün uknumları ihtiva eden cevherden ve kendine has hususiyetten mürekkeptir. Her mürekkep eserdir ve hiçbir eser de ezeli değildir. O halde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un hiçbir ezeli değildir."<sup>55</sup>

Kindî bu alıntıda özetle, teslis uknumlarının ortak bir cevherden ve her

York Press, Albany 1974, s. 79–117. Kindî bütün duyulur ve akledilir varlıkların, "ya bir ya çok", ya "hem bir hem çok" ya da "bir kısmının sadece bir, bir kısmının ise sadece çok" olduğunu öne sürer ve uzun bir müzakereden sonra Gerçek Bir dışındaki diğer bütün birlerin içinde çokluk barındırmadan varolamayacağı, benzer biçimde bütün çokların da içinde birliği barındırmadan varolamayacağı sonucuna varır. Bk. Kindî, *Fî al-Falsafâh al-Ülâ*, s. 84–92. Görünen o ki, 'Adî, Kindî'nin birlerin çokluksuz varolamayacağına dair delil ve akıl yürütmelerinden oldukça geniş ölçüde yararlanmıştı. Sonuç olarak Kindî'ye göre Tanrı'ya nispet edilebilecek gerçek birlik veya Tanrı'dan başkası olmayan Gerçek Bir, saf ve basit bir birdir. Bir başka deyişle Gerçek Bir, hiçbir biçimde bölünemez ve birliği herhangi bir arazla değil, bizatihidir. Bk. Kindî, *age*, ss. 112 vd.

55 Yahyâ bin 'Adî, "Makâle fi Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fi Makâlethî fi'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-Kindî)", *Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920, s. 119.

birine ait bir hususiyetten oluştuğunu, yani iki cüzden mürekkep olduğunu, cüzlerden mürekkep olan bir varlığın ise cüzlerinin bir zaman ayrı olup sonradan birleştiklerini, dolayısıyla bu varlığın önceden yok iken sonradan var olduğunu, sonradan varolan şeyin de ezeli ve dolayısıyla Tanrı olamayacağını öne sürmektedir.

'Adî, Hıristiyanların teslisin bir tür terkip olduğunu kabul ettiklerini, ancak Hıristiyan terkip anlayışına göre terkin unsurlarının, Kindî'nin tanımındaki farklı olarak, ezelden beri mürekkep olduğunu, bir başka deyişle bir zaman ayrı iken sonradan bir araya gelmiş olmadığını iddia etmektedir.<sup>56</sup> 'Adî'nin bakış açısına göre unsurların mürekkepliği ezeli olduğundan, uknumlar bir sebebin eseri olmamış ve yaratılmamış; sonuç olarak Tanrılık tabiatlarına halel gelmemiştir.

Kindî ikinci olarak, Aristo'nun *Metafizik*'indeki "aynı terimi bir terimine aittir" ve "aynı, ya sayı bakımından, ya tür bakımından, ya da cins bakımından kullanılır"<sup>57</sup> ifadelerine dayanarak Hıristiyanlardan "bir" terimini bu üç anlamdan hangi anlamda kullandıklarını açıklamalarını istemektedir. Kindî devamında, eğer, "Ahmet ve Mehmet insan olmak bakımından birdir" örneğinde olduğu gibi tür bakımından veya "İnsan ve at, canlı olmak bakımından birdir" örneğinde olduğu gibi cins bakımından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh birdir deniyorsa, bunun da terkip olduğu ve mürekkep olanın da ezeli olamayacağı sonucuna varmaktadır.<sup>58</sup>

Sayısal anlamda bir olmaya gelince, Kindî için, birin katı ve birin de için parçası olduğunu, dolayısıyla bir konu hakkında hem üç hem de bir yüklemının kullanılmasının saçma olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>59</sup> 'Adî teslisin uknumlarının sayı bakımından bir olarak isimlendirilemeyeceğine dair bu delili bir başka risalesinde daha tam bir şekilde nakletmektedir:

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

1. Üç çoktur; oysa bir, çok değildir.
2. Bir, için ve diğer bütün sayıların ilkesidir; üç ise ne kendisinin ne de diğer sayıların ilkesidir.
3. Üç bölünendir; oysa bir bölünmezdir.
4. Bir ortadan kalkınca üç de kaçınılmaz olarak ortadan kalkar; oysa üç ortadan kal-

56 'Adî, "Défense", s. 120.

57 Aristo, *Metafizik*, ss. 246-49.

58 'Adî, *age*, s. 124.

59 *Aynı eser*, s. 125.

kınca bütün birlerin zorunlu olarak ortadan kalkması gerekmez.

5. Bir, bilkuvve bütün sayılardır; üç ise öyle değildir.

Bir ve üçün niteliklerinin çelişik olduğu ortaya çıkınca ve Hıristiyanlar da tek bir nesneyi bu ikisi ile aynı anda nitelediklerinden onların sözleri çelişkili ve inançları temelsiz olur.”<sup>60</sup>

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

### Makâle fî t-Tevhîd’in Analizi

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

‘Adî’nin Tanrı’nın birliğine ilişkin sıraladığı görüşleri ve bu görüşlere dair kritiğini şöylece inceleyebiliriz:

**I.** Olumsuzlamacı Tanrı tasavvuru olarak tanımlayabileceğimiz görüş sahiplerine göre, Tanrı’nın birliğinden anlaşılması gereken O’ndan çokluk anlamının olumsuzlanmasıdır; O’na birlik nispet etmek değildir. Bu birlik görüşünün kritiğinde ‘Adî, bir varlık hakkında bir niteliğin nefyinin zorunlu olarak o niteliğin zıttının isbatını gerektireceğini, bu yüzden bu fikrin kendi içinde çelişkili olduğu sonucuna varmaktadır. Filozof, böylesi bir birlik anlayışının Tanrı hakkında doğru olmayacağı hükmünü verir ve bu görüş üzerinde daha fazla durmaz.<sup>61</sup>

**II.** Tanrı’nın birliği ile kastedilen, Tanrı’nın dengi ve benzeri olmamasıdır.<sup>62</sup> ‘Adî bu tanımın iki anlama gelebileceğini, Tanrı’nın ya hiçbir yönden benzerinin olmadığını ya da bir bakımdan benzerinin olup diğer bakımdan benzerinin olmadığını söyleyerek bu görüşün tahliline koyulur. Biz ‘Adî’nin

60 Yahyâ bin ‘Adî, “Makâletu’ş-Şeyh Yahyâ bin ‘Adî fî Tebyîni’l-Vech ellezî ‘aleyhi Yesihhu’l-Kavlu fî l-Bârî Celle ve Te’âlâ İnehû Cevherun Vâhidun Zû-Selâsi Havâssin Tusemmihâ en-Nasârâ Akânîme”, *Makâlât li Yahyâ bin ‘Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben ‘Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920, ss. 46-7.

61 Aynı eser, s. 376.

62 Aynı eser, s. 377.

sonraya bıraktığı seçeneği önce ele alarak özetle söyleyecek olursak, Tanrı dışındaki diğer varlıklar da bir bakımdan birbirlerine benzer, diğer bakımlardan birbirlerinden farklıdır. Ayrıca varlıkta kendisi dışında kendisine tam olarak benzeyen hiçbir varlık yoktur. Bu yüzden bu birlik anlayışı, Tanrı'ya özgü bir birlik olarak öne sürülemez.<sup>63</sup>

Tanrı'nın bir olmasının hiçbir yönden benzeri olmaması seçeneğine gelince, 'Adî bu görüşü oldukça demagojik bir biçimde ele almaktadır. Yazara göre varlıklardan hiçbir şeye benzemeyen ve onlardan her yönden farklı olan bir şeyin var olması teorik olarak imkânsızdır. Çünkü bir şey diğer bir şeye hiçbir yönden benzemiyorsa, ikinci şey de birincisine hiçbir yönden benzemez. Bu durumda iki şey birbirine benzememek yönünden benzerlik arz eder ve bu benzerlikle biri diğerinden seçilip ayırt edilemez. Bu yüzden birbirine hiçbir yönden benzemeyen iki şeyin var olması mümkün değildir.<sup>64</sup>

'Adî dil oyununa ek olarak iki de mantıksal sıçrayış yapmakta ve sonuçta bu sıçrayışlar üzerinden varmaktadır. Bunlardan ilki, birbirine hiç benzemeyen iki şey arasında benzemezlik temelli bir benzerlik ilişkisi kurması, ikincisi ise bu sanal benzerlikten hareketle o ikisini özdeşleştirmesidir. Oysa iki şey birbirine hiçbir yönden benzemiyorsa kurulabilecek tek mantıklı ilişki benzerlik değil benzemezlik olup, bunun sonucunda o ikisi özdeş olmakla değil başka olmakla nitelenmelidir. Dolayısıyla 'Adî'nin Tanrı'nın benzeri olmamasını Tanrısal birliğin anlamlarından biri olarak gören birlik fikrini çürütme girişimi sonuçsuz kalmaktadır.

'Adî mutlak Tanrısal benzemezlik anlamındaki birlik anlayışına ikinci bir yönden itiraz etmektedir. Ona göre bu birlik anlayışının götürceği nihâî nokta Tanrı'yı diğer bütün varlıklarla özdeş kılmaktır. Şöyle ki, bir şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz bir yüklem kullanılmalıdır. Tanrı hiçbir şeye benzemez. Tanrı insana da benzemez. İnsan, kendisi dışındaki bütün varlıklardan başkadır. Tanrı insandan da başkadır. Bir şeye ya olumlu ya da olumsuz nitelik yüklemek *zorunda olduğumuza* göre, Tanrı insan dışındaki her şeyle özdeştir. Tanrı'nın insan dışında her şey olduğu düşünülemez. *gine göre, mutlak Tanrısal benzemezlik görüşü yanlıştır.*<sup>65</sup>

Bu iddia iki noktadan eleştiriye açıktır: Birincisi bu argümentasyon 'Adî'nin diğer ifadeleri ile çelişki arz etmektedir. Çünkü o, "bölünmez Bir"

63 Aynı eser, s. 379.

64 Aynı eser, ss. 377-78.

65 Aynı eser, ss. 377-78.

kavramını tahlil ederken, “bir şeyden bölünme anlamının olumsuzlanması bölünmeye mukabil bir anlam gerektirmez”<sup>66</sup> ve “biz onlardan bölünürlük anlamını olumsuzlar ve ona bölünürlüğü olumsuzlama dışında başka bir anlam yüklemeyiz”<sup>67</sup> demektedir. Bu iki ifadedeki mantığı Tanrı ile insan arasında kurulmaya çalışılan ilişkiye tatbik ettiğimizde, Tanrı’nın insan olmadığı önermesi, sadece Tanrı’nın insan olmadığı anlamına gelebilir; bu anlama mukabil bir anlama gelemmez. Bu yüzden Tanrı’nın insan olmadığı önermesi, Tanrı’nın insan dışındaki her şey olduğu sonucunu doğurmaz.

Daha önemli olan ikinci noktaya gelince, “Tanrı, hiçbir şeye benzemez” yargısı, Tanrı’yla insan ve Tanrı’yla insan dışındaki diğer bütün varlıklar arasındaki bir benzerlik veya özdeşlik ilişkisini işin başında geçersiz kılmaktadır. Bu yüzden Tanrı ile insan dışındaki varlıklar arasında *mefhûm-ı muhâlefet* temelinde bir benzerlik veya özdeşlik ilişkisi kurmak mümkün değildir.

**III.** Filozof, Tanrısal birliği, sayıların ilkesi ve kaynağı olmak anlamındaki birlik olarak yorumlayan görüşü de reddetmektedir. Ona göre Tanrı’nın birliği bu şekilde anlaşıldığı takdirde ya Tanrı’nın dışındaki varlıklar anlamındaki çokluk yok sayılacaktır, ya da birden fazla birin, yani birden fazla Tanrı’nın varlığı kabul edilecektir.<sup>68</sup>

**IV.** Birlik dendiğinde hemen herkesin aklına ilk gelen sayısal birlik anlamını da yazar Tanrı’nın birliği için uygun görmemektedir. Ona göre diğer nesnelere için kullanılan bu birlik fikri Tanrı hakkında kullanılamaz.<sup>69</sup> Yazarın bu itirazını dayandırdığı delil, Kindî’nin teslis doktrinine yönelttiği terkip itirazını hatırlatmaktadır. Nitekim Kindî teslisin uknumlarının ortak bir cevherden ve ayırt edici hususiyetten mürekkep olduğunu, mürekkep olan bir şeyin ise önceden ayrı olup sonradan birleştiği için ezeli olamayacağını, dolayısıyla teslisin unsurlarından Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’tan hiçbirinin Tanrı olamayacağını öne sürmüştü. ‘Adî Kindî’nin silahını Kindî’ye doğrultmakta ve aynı delille Tanrı’nın bir olamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır.

‘Adî bunu yaparken birliği araz olarak nitelendirmekte, Tanrı’yı da “birlik” arazını taşıyan olarak tanımlamaktadır. Filozof bu tanıma dayanarak, Tanrı’dan sayısal birliği nefyetmek için birkaç strateji geliştirmektedir. Bunlardan ilki, Tanrısal birlik nosyonunun, Tanrı’nın bir olmak için bir başkasına, yani birlik arazına muhtaçlığını gerektireceği fikri üzerine kurulu-

66 Aynı eser, s. 393.

67 Aynı eser, s. 386.

68 Aynı eser, ss. 379–81.

69 Aynı eser, s. 381.

dur. Tanrı'nın araz da dâhil bir başkasına muhtaç olması düşünülemez-  
ğinden, der filozof, Tanrı'nın sayısal anlamda bir olarak nitelenmesi de  
mümkün değildir.<sup>70</sup>

İkinci olarak araz hâdis olarak kabul edildiğinde, Tanrı bir zaman bir  
değilken sonradan bir olmuş olacaktır ki, bu da Tanrı'nın ezeli olarak bir  
olmadığı sonucunu doğuracaktır. Öte yandan birlik arazı ezeli kabul edildi-  
ğinde birden fazla kadim ortaya çıkacaktır. 'Adî, kıdemi bir Tanrılık sıfatı  
gördüğünden birlik arazının da Tanrı olması gerektiği sonucuna varmakta-  
dır. O, bunu muhal gördüğünden Tanrı'ya sayısal anlamda birlik niteliğinin  
nispet edilemeyeceği hükmünü çıkarmaktadır.<sup>71</sup>

Fakat 'Adî'nin bu istidlali, onun kendi görüşleri ile çelişmektedir. Nite-  
kim sonraki bölümlerde düşünürümüz "bir" sözcüğünü bir isim olarak al-  
makta ve isimleri "asıl" ve "türemiş" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. "Asıl"  
ile kastettiği her hangi bir eylemin veya fonksiyonun aracılığı olmaksızın bir  
şeyin veya kişinin zatına delâlet eden isimdir. "Türemiş" ise, bir şeye veya  
kişiye yapmış olduğu bir eylem veya görmüş olduğu bir işlev aracılığıyla  
işaret eden isimdir. İşin gerçeği bu ayırım Aristo'nun "ilineksel anlamdaki  
bir" ve "özü gereği bir" ayırımına dayanmaktadır.<sup>72</sup> 'Adî asıl isme örnek  
olarak "Zeyd" kelimesinin hiçbir aracı olmaksızın Zeyd'in zatına delâlet  
etmesini<sup>73</sup>; türemiş isme örnek olarak "yazıcı" sözcüğünün Zeyd'e ancak  
Zeyd'in yazıcılığı aracılığıyla işaret etmesini zikretmektedir.<sup>74</sup> Bu noktada  
sorulması gereken soru, "Zeyd" isminin Zeyd'in zatına aracısız delâlet eden  
bir asıl isim olarak kabul edilirken, "bir" isminin Tanrı'nın zatına aracısız,  
yani birlik arazı olmaksızın, delâlet eden bir isim olarak niçin kabul edilme-  
diğidir.

İkinci tutarsızlık, 'Adî teslisin uknumlarının ortak cevher ve hususî  
özellikten mürekkep olmasını kabul etmekle birlikte bu terkinin ezeli oldu-  
ğunu, uknumların önceden ayrı iken sonradan birleşmiş olmadığını iddia  
etmektedir. Filozofumuzun terkip problemini teslis söz konusu olduğunda  
farklı, Tanrı'nın birliği ile alakalı olarak farklı yorumlaması ciddi bir tutar-  
sızlık olarak ortada durmaktadır. Bir başka ifadeyle o, teslisle ilgili olarak  
hakikî mürekkepliği Tanrı'nın ezeliğine zarar vermeyeceğini söylerken,  
mevhum bir terkinin Tanrı'nın birliğine engel olarak görmektedir.

70 Aynı eser, s. 382.

71 Aynı eser, ss. 381-83.

72 Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 245-46.

73 'Adî, *Makâle fî't-tevhîd*, s. 390.

74 Aynı eser, s. 391.

'Adî "bir" in anlamlarına ilişkin görüşleri eleştirdikten sonra kendisine göre "bir" in gerçek anlamının ve kısımlarının açıklamasına geçmektedir. O, aşağıda yer aldığı şekliyle altı tane birlik çeşidi belirlemektedir.

1. Cins olan bir. Bitki, hayvan ve insanların "canlı" cinsi içinde yer alması.
2. Tür olan bir. Pek çok insanın "insan" türüne dâhil olması.
3. Nispet olan bir. Suyun kaynağına olan nispetinin bir olması.
4. Sayı yönünden bir.
5. Bölünmez bir.
6. Tanım bakımından bir.

Filozof, Tanrı'nın cins ve tür yönünden bir olmasını, cins ve türlerin var olmak için şahıslara muhtaçlığı, Tanrı'nın ise başkasına muhtaç olmasının düşünülemeyeceği fikrinden hareketle imkânsız görmektedir.<sup>75</sup> Sayısal birliğin alt gruplarından olan bitişik olan "bir" ise yüzey, çizgi, mekân ve zaman gibi cisimsel lâzîmeler gerektirdiğinden Tanrı hakkında kullanılması muhaldir.<sup>76</sup> Tanrı'nın bölünmez bir olarak nitelendirilemeyeceğine ilişkin olarak da benzer bir gerekçe öne sürmektedir.<sup>77</sup> Sonuç olarak 'Adî, bu birlik çeşitlerinden sadece tanımda birliğin Tanrı'ya nispet edilebileceğini düşünmektedir.<sup>78</sup> Acaba filozofun "tanım bakımından bir" ile kastedtiği nedir?

Filozofumuzun tanımına göre bir, "Bir olmak yönünden kendisinde başkalık/gayriyet olmayan herhangi bir varlıktır."<sup>79</sup> Bu birlik tanımı açık bir totoloji olmasının ötesinde enstrumentaldır de. Çünkü bu tanım Hıristiyan teslis anlayışının bir çeşit tevhit olduğunu ispatlamak için geliştirilmiştir. Şöyle ki bu tanıma göre aralarında bir başkalık olmadığı takdirde pek çok şey "bir" olarak nitelendirilebilir. Bu birlik tanımı teslise uygulandığında, teslisin Baba, Oğul ve Kutsal Ruh uknumlarının hepsinin cevheri bir ve aynı olduğundan bu üçü arasında *başkalık* da yok demektir. Birlik de başkalığın zıddı olduğuna göre teslis de bir tür tevhitir! Bu sonuç teslisin uknumlarının iki bileşeninden biri olan ortak cevher nokta-i nazarından bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Diğer bileşen olan her uknuma ait özel hususiyet bakımından ise, teslisin uknumları birbirinden farklı ve ayrı şeylerdir. Böylece 'Adî bir yandan uknumların ayrı şahsiyetlerini muhafaza etmekte, yani kelimenin tam anlamıyla teslise bağlı kalmakta, diğer yandan da teslisi tevhit

75 *Aynı eser*, s. 392.

76 *Aynı eser*, ss. 392-93.

77 *Aynı eser*, s. 393.

78 *Aynı eser*, s. 394.

79 *Aynı eser*, s. 384.



sınırları içine dâhil etmeye çalışmaktadır.

Sonuç olarak 'Adî tevhit-teslis bağlamında başladığı yere dönmekte ve teslisin üzerindeki *sır* perdesini kaldırmamaktadır. Bununla birlikte filozofun tevhitte ilgili felsefî tartışmaları ve açıklamaları, teslisin bir çeşit tevhit olduğunu ispatlamak amacıyla kullanılan delillerin içerdiği mantıksal çelişkileri ve gedikleri daha açık ve kesin bir şekilde görme imkânı sunmaktadır.

**Ek:****MAKÂLE FÎT-TEVHÎD'İN (TEVHÎT MAKALESİ) ÇEVİRİSİ** <sup>80</sup>**[375] Birliğin Anlamı Konusundaki Görüş Ayrılığı**

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

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

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

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

**IV.** Bir grup şöyle demiştir: "Birin O'nun hakkında kullanılan anlamı, birin O'nun dışındaki varlıkları nitelediğimiz anlamlarından birisidir."

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

Bizim bu makaledeki amacımız, bu inançlardan her birini incelemek; [376] yanlış olanın yanlışlığını, doğru olanın da doğruluğunu mümkün olduğunca özlü biçimde doğru ve açık delillerle ortaya koymaktır. Her hakikate ulaştıran ve bütün yaratıkların yararını ortaya çıkaran (el-Bâdi') Allah'tan yardım ister, O'na dayanır; O, yardımcı olarak bana yeter. Ben derim ki:

**I. Birliğin Anlamı Konusundaki İlk Görüşün Eleştirisi**

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

Şöyle ki, her varlık zorunlu olarak ya birdir ya da bir değildir. Bir olmayan her varlık kaçınılmaz biçimde birden çoktur. Birden çok olmayan her varlık da kaçınılmaz olarak birdir. Bu inanç, başlangıçta bir varlıktan çokluğu nefyettiği için, sonun-

80 Yahyâ b. 'Adî b. Hamîd b. Zekeriyâ'nın hicrî 328 yılının (m. 940) Receb ayında yazdığı bir risaledir. Eserin aslı için bk. Yahyâ bin Adî, "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd", "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye", *Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises*, edit.: Sahban Khalifat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, ss. 375-406. (Türkçe'ye çeviren Dr. Tahir Uluç).

da nefyettiği biri mecburen olumlama gerekmektedir. Çünkü o sonunda biri nefyettiği için, zorunlu olarak çokluğu olumlamaktadır. Bu çokluk da, onun başlangıçta nefyettiği şeydir. Böylece bu sözün çelişki içerdiğine ve başlangıcı ile sonu arasında ikiye ayrıldığına ilişkin iddiamız açıkça ortaya çıkmış oldu.

## II. Birliğin Anlamı Konusundaki İkinci Görüşün Eleştirisi

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

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

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

### 1. Birinci İhtimalin İmkânsızlığının İspatı

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

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

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

Diyelim ki, Bir, [378] insanın kendisiyle nitelendiği her şeyde insandan farklı kabul edildi. Yani insan, melek değildir; at değildir; bitki değildir; cansız değildir; hâsılı, hiçbir araz değildir ve insan dışındaki hiçbir varlık değildir. Bu durumda zorunlu olarak bu sıfatlardan hiçbir şeyin Bir hakkında doğru olmaması gerekir. Bu olumsuz yüklemeler (*sevâlib*) Bir hakkında doğru olmadığına, olumsuzların çelişik-

leri olan olumlu yüklemelerin (*mûcebât*) doğru olması gerekir. Şöyle ki, herhangi bir şey hakkında ya olumsuz ya da olumsuzu aykırı olumlu yüklemelerin doğru düşmesi gerekir.

Durum böyle olunca, Bir, insanın kendisiyle nitelendirildiği her şeyde varolması gerekir; çünkü Bir, “insan değil” olarak tanımlanmıştır. İnsanların sıfatlarından bazıları da, at olmaması, melek olmaması, bitki ve cansız olmaması, nicelik/kemiyet ve nitelikten/keyfiyet olmaması, hiçbir araz olmaması ve genel olarak kendisi dışındaki bütün varlıklardan hiçbiri olmamasıdır. Bu durumda Bir’in, “at değil değil” olmasından dolayı at olması gerekir. Yine Bir’in, “melek değil değil” olmasından dolayı melek; “bitki değil değil” olmasından dolayı bitki olması gerekir. Dahası Bir, “nicelik ve nitelik değil değil” olmasından dolayı nicelik ve nitelik olmalıdır. Tersine Bir, “bütün arazlar değil değil” olduğundan dolayı, o arazlardan her biri olmalıdır. Sonuç olarak Bir, varlıklardan “insan dışındakilerden hiç birisi değil değil” olduğundan dolayı, zorunlu olarak Bir, insan dışındaki varlıklardan her birisi olması gerekir.

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

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

## 2. İkinci İhtimalin İmkânsızlığının İspatı

“Bir, eşi olmayandır” sözü, “Bir’e bazı yönlerden benzeyen var olsa da her yönden benzeyen yoktur” anlamında ise, şurası açıktır ki, bu anlamda her varlık kendisi dışındaki varlıklara bu anlamda benzerlik arz eder. Yani, kendisi dışında kendisine bütün sıfatlarında benzeyen ve kendisiyle uyuşan bir şeyin var olmaması yönünden bütün varlıklar benzeşirler. Şöyle ki; her birinin eşine bütün sıfatlarında uygunluk arz eden “iki başka şey”in var olması mümkün değildir. Çünkü başkalık, farklılığı gerektirir. Farklılık ise kendisiyle farklılığın gerçekleştiği şey konusunda ittifakı ortadan kaldırır. Bu durumda zorunlu olarak o ikisinin bu anlamda ittifak etmemesi gerekir. O ikisinin ayrıştığı şey ise, onlardan her birinin sıfatlarından ve naatlarından bir sıfat ve naattır. Dolayısıyla “iki başka şey”, o ikisinin naat ve sıfatlarından her birisi konusunda ittifak etmemelidir. Binaenaleyh, Bir’in anlamının “eşi olmayan”

olduğu sözü temelini yitirir ki, bizim açıklamaya çalıştığımız nokta da budur.

### III. Birliğin Anlamı Konusundaki Üçüncü Görüşün Eleştirisi

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

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

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

3. Bu anlam aynı zamanda "Bir'in anlamı, birliktir" demeyi gerektirir. Şöyle ki, nasıl ki Bir, çokların kaynağı ise, bir başka deyişle, ona kendisinden başka birler eklendiğinde çoklar ortaya çıkıyorsa, benzer biçimde birlik de çokluğun kaynağıdır. Bir diğer ifadeyle birliğe kendisi dışında birlikler eklenirse çokluk oluşur.

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

### IV. Birlik Konusunda Dördüncü Görüşün Eleştirisi

Eğer "Bir" ismi, müsemma için, müsemmanın zatında mevcut bir anlamın isminden türemiş ise, yüce Yaratıcı, bir isminin türediği birliğin O'nun için varolması yönünden Bir olarak nitelendirilir. Bu da ilk olarak, Bir'de varolmadığını iddia ettikleri çokluk manasının Bir'de bir yönden varolduğunu kabul etmelerini, muhal görüp kaçınmalarına rağmen çokluğun birlikte varolduğunu itiraf etmelerini gerektirir. Dahası bu, şunu da gerektirir: Onlar ya iki kadim anlamı olumlayacaklardır –ki bunlardan biri, kendisi için söz konusu ismin türediği zat olup, "Bir" olarak isimlenmiştir ve araz almıştır (ma'ruda); diğeri ise ilk zatın kendisinin isminden türediği diğer zat olup, bu zat da "Birlik"tir. İlk zat onunla Bir olur. Bu ikinci zat, arazdır- ya da

illetin zatının bir değilken sonradan bir olduğunu söyleyeceklerdir. Onlar iki kadim anlamı olumlamaktan kaçındıklarında bu ikinci seçenek söz konusudur. Ya da onlar illetin ve birliğin zatını yok sayacaklardır. Onlara her halükârda bu büyük hatalardan birinin nasıl yapıştığına gelince, bunu şöyle açıklarız:

Kendisinde birlik anlamının bulunduğu zat ve zatın kendisinde bulunduğu birlik, zorunlu olarak şu seçeneklerden biri olmak durumundadır:

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

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

[382] 3. Ya da birinin kadim, diğeri hâdis olması gerekir. Bu da iki kısımdır:

i. O ikisinden zat kadim, birlik de hâdis olarak kabul edilirse, zatın önceden bir değilken sonradan bir olmuş olması gerekir. Bu durumda zat, bir olmadan önce çok olmuş olacaktır ki, bu da zorunlu olarak birliğin, zat için ya zatın zati sebebiyle ya da bir başka illet sebebiyle hudûsunu gerektirir. Eğer zatın zati sebebiyle ise, ki zatın zati kadimdir, birlik de o zaman kadimdir. Oysa birliğin kadim olmadığı kabul edilmişti. Bu durumda birlik hem kadimdir hem de kadim değildir. Bu da bir çelişkidir. Eğer birlik zat için zatın zati dışında bir başka illet sebebiyle hudûs etmişse ve yine bu illet de kadim ise, o zaman birlik de kadim olur. Oysa birlik hâdis olarak kabul edilmişti. Bu da bir çelişkidir. Yok, illet hâdis ise, bu illet ortaya çıkmak için bir başka illet gerektirir ve onda da İlk İlette gereken gerekir. Yani, bu ikinci illet de ya kadimdir –bu durumda birliğin kadim olması gerekir-, ya da bir başka illet sebebiyle sonradan ortaya çıkmış bir hâdistir. Bu da sonsuza kadar böyle devam eder ki, muhal bir şeydir.

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

a. Ya zati olacaktır, ki bu durumda zati aynı anda hem mevcut/var hem de madûm/yok olacaktır. Mevcut olması seçeneğine gelince, bu onun kendi zatının varoluşunun illeti olarak kabul edilmesi yönündendir. Şöyle ki, zat mevcut olmasaydı, illet olması mümkün olmayacaktı. Fakat o zat, kendi zatının illeti olarak kabul edilmiştir. Bu durumda o, mevcuttur. Madûm olması seçeneğine gelince, bu, zatın varlığa getirilmiş bir malûl olması yönündendir. Şöyle ki, o, madûm olmasaydı, önce yokken sonradan varlığa gelmiş olmayacaktı. Fakat o, önce yokken sonradan var olmuş olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden o, madûmdur. Oysa onun, yokluk halinde varolması gerektiğinden, [383] aynı durumda ve aynı açıdan hem madûm hem de mevcut olmuş olur ki, bu bir çelişkidir.

b. Ya da varoluşundaki illet, kendisi dışında bir şey olur. Bu, büyük bir hatadır. Çünkü o İletlerin İleti ise, ki İletlerin İletinin özelliği kendisi için kendisinden başka bir illetin olmamasıdır, kendisi için kendisinden başka bir illetin olmaması gerekir. Bir yandan yukarıdaki kabulün gereği İletlerin İleti için kendisinden başka bir illetin varlığı söz konusu ise, diğer yandan İletlerin İletinin özelliği gereği kendisi için kendisinden başka bir illet söz konusu olamaz ise, bu durumda İletlerin İleti, hem illetli (zâtu illet) hem de illetsiz olur ki, bu imkânsız bir çelişkidir.

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

“Bir” teriminin anlam ve varoluşunun “O, birdir” olmadığı, bundan önce de birin anlam ve varoluşunun “eşi olmayan” olmadığı ortaya çıkmıştı. İhtilafa düşenlerin “Bir” ismini kendisine hamlettikleri bu yönler çürütüldüğüne göre, “Bir”in hakikatinin ne olduğunu, kaç kısma ayrıldığını, o kısımların neler olduğunu, kaç yönü olduğunu ve o yönlerin neler olduğunu, bu yönlerle karşılık gelen çokluğun kısımlarının neler olduğunu ortaya koymamız gerekir.

#### [384] Bir'in Anlamı ve Kısımları

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

I. ya “canlı” gibi cins olur;

II. ya “insan” gibi tür olur;

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

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

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

i. Bir tane sınıra sahip varlıklara (*zevâtu'n-nihâye el-vâhide*) gelince, buna örnek olarak küreyi zikredebiliriz. Çünkü küre, bir başka çoklukla, yani başkalığının biti-

şikler başkalığı olması yönünden bitişiklerin çokluğu ile çoğalır. Bu, onun bir olan sınırlarının, ki o da yüzeyidir, onun için bilfiil varolması ve kendisinden başkaları ve çoğalmışları olan kürelerin sınırlarından başka olması iledir.

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

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

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

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

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

i. Birincisi, kendisinden bölünürün varlığa gelmesi özelliğine sahip olmakla bölünürün ilkesi olan bölünmezdir. Bölünür ise ya bilfiil ya da bilkuvve bölünürdür. Bilfiil bölünür olan, birlik gibidir. Çünkü birlikten sayı ortaya çıkar ve o bilfiil bölünendir.

Bilkuvve bölünen ise ya araz ile değil zâtı ile bölünendir. Buna örnek olarak nokta zikredilebilir, çünkü nokta, kendisinden çizginin ortaya çıkması özelliğine sahiptir ve o zâtı ile bilkuvve bölünendir. Ya da bilkuvve araz ile bölünendir. Bunun için an olan zamanın ilkesini ve yine hareketin ilkesini örnek olarak zikredebiliriz. Çünkü bu ikisi bölünendir; ancak onlar, zâtı ile değil arazla bölünürler.

[386] Harekete gelince, hareketin bitişikliği, ki o kendisiyle hareketin bölünür olduğu manadır, hareket için, hareketin içinde bulunduğu cismin bitişikliği ve üzerinde bulunduğu cismin büyüklüğü yönündendir. Hareketin bölünürlüğü ise, hareketin bitişikliği yönündendir. Hareketin bitişikliği ise, hareketin içinde yer aldığı objenin veya üzerinde olduğu büyüklüğün, ki o da cisimdir, bitişikliği yönündendir, veya hareketin üzerinde bulunduğu hal yönündendir. Bu durumda hareketin bölünürlüğü, zâtı yönünden değil cisim veya büyüklük yönündendir.

Zamana gelince, onun bitişikliği, ki bu onunla zamanın bölünür olduğu manadır, zamanın kendisi için bir ölçü olduğu hareketin bitişikliği yönündendir.<sup>81</sup>

ii. “Bölünmez” teriminin ikici anlamı ise, bölünürlük anlamının mutlak biçimde olumsuzlanmasıdır. O da iki kısımdır: Birisi, kendisi ile varolmayan bir konunun nitelendiği şeydir; ‘*Anzaeyyil*’ gibi. O, bölünmezdir. İkincisi ise, kendisi ile varolan bir

81 Yazar, “hareketin zamanın ölçüsü olduğu” klasik hareket-zaman teorisini ters çevirmektedir (çev.).



konunun nitelendiği şeydir. Fakat onun özelliği kendisinden bölünür bir şeyin ortaya çıkmamasıdır. Buna örnek olarak cevher, keyfiyet, nispet ve –nicelik dışındaki diğer dokuz kategori zikredilebilir. Onlar, bölünmezdir. Böylece biz onlardan bölünürlük anlamını olumsuzlar ve ona bölünürlüğü olumsuzlama dışında başka bir anlam yüklemeyiz.

Özet olarak Bir'in kısımları şunlardır: 1. Cins olan bir, 2. tür olan bir, 3. nispet olan bir, 4. bitişik olan bir, 5. tanım olan bir, 6. kendisinden bölünür olanın ortaya çıkması özelliğine sahip bölünmez olan bir.

### [387] Bir'in Kipleri

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

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

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

III. Zatta bir olana örnek olarak bir olan cismi, bir olan yüzeyi ve bir olan çizgiyi zikredebiliriz. Çünkü bunlardan her biri zâtı ile birdir, kendisine arız olan bir şeyle değil. Araz ile bir olana gelince, buna örnek olarak ordu, asker ve taburu verebiliriz. Çünkü bu topluluklardan her birindeki zatlar, pek çok ve farklıdır. Onlardaki birin manası, onlara ilişmiş bir araz olup, o arazla onlar bir olmuşlardır. O araz da o zatların bir yerde, bir başkanın başkanlığında, bir yöneticinin yönetimi altında veya siyahların –zenci, abanoz, anakara ve karga örneklerinde olduğu gibi- zatlarının farklılığına rağmen siyahlıkta birleşmesidir. Bu siyahlık onlardaki bir arazdır.

### Bir'in Kısımlarının Çokluğun Kısımları İle Karşılaştırılması

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

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

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

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

üçün bire nispetini zikredebiliriz.

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

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

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

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

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

### **Bir'in Yönlerinin Çoğun Yönleri İle Karşılaştırılması**

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

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

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

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

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

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

6. Arazla Bir olana mukabil, arazla çok olandır. Örnek olarak arazları taşıyan

Zeyd'i verebiliriz ki, o bu arazlarla çoktur.

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

### V. Birlik Hakkındaki Beşinci Görüşün Eleştirisi

Her varlık zorunlu olarak;

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

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

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

A. O halde "Bir" sözümlerimiz asıl ise, yani kendisindeki bir şeyin aracılığı olmaksızın bir zata delâlet ediyorsa, ve kendisine o asıl ile işaret ediliyorsa, onun mana ve mahiyeti bir olmaktır. Mana ve mahiyetinin bir olması ise, onun çokların aslı olmasıdır. Bir başka deyişle o, kendisine kendisi gibisi eklendiğinde çoklar varlığa gelir ve çoklar ancak ona kendisi gibisi eklendiğinde var olur. O halde, her akıllı kişiye çokların mana ve mahiyetinin ancak bir araya gelmiş birler olduğu açık ve seçiktir. Ondandır başka mana ve varoluşu bir olmak olan bir şey ya vardır ya da var değildir. Mana ve varoluşu bir olmak olan başka bir şey varsa, [391] onun bu yönden çok olması gerekir. Çünkü onun manası bir başkasında daha var olmuştur. Şöyle ki, çokluk başkalığa dâhil olmuş, başkalık da çokluğa zorunlu olarak dâhil olmuştur. Eğer onun dışında manası ve varoluşu bir olmak olan bir başkası yoksa, açıkça gözüken şeyin tersi kaçınılmaz olur; yani, kesinlikle çoklar yoktur. Şöyle ki, çoklar, birden fazla birlerden bir araya gelmişlerdir. Birlerden sadece bir tane bir var ise, çoklar varolmamış olur. Çünkü çoklar, varlığa getirilmiştir. Böylece birler, birden fazladır. O zaman sadece o bir değildir; aksine o ve başkası birdirler. Yine o, her yönden bir olmadığı gibi, bazı yönlerden de çok değildir.

Eğer "Bir" sözümlerimiz onun isminden türemiş herhangi bir şeyin aracılığıyla bir zata delâlet ediyorsa –"yazıcı" örneğinde olduğu gibi-, zorunlu olarak iki anlam

içerir: Birisi zattır, diğeri de zatta mevcut olandır ki, o da zatın kendisi ile bir olduğu birliktir. Durum böyle olunca, Bir her yönden bir değildir ve hiçbir yönden de çok değildir.

**B.** Bir'in her yönden çok olması mümkün değildir. Bir yönden de bir olması mümkün değildir. İlkine gelince, bunun sebebi çokların ancak içlerindeki bir çokluk ile çok olmalarındandır. Çokluğun anlamı bir tane olup o anlam üzerinde çoklar birleşmişlerdir. İkincisi ise, "başkalık" anlamının çokluk için vazgeçilmez olmasındandır. Başkalık da aynı şekilde bütün çoklar için genel olup, çoklar bu anlam üzerinde de birleşmişlerdir.

Nasıl ki çok, ayrışma için vazgeçilmezse, bir de birleşme için vazgeçilmezdir. Böylece onlar bu iki yönden birdirler. Diğer yandan onların hepsi malûllerinden ayrıdır. Onların ayrılıkları onlardan her birisi için vazgeçilmezdir. Onlar bu ayrılıkta müttefiklerdir. Onların ittifakı ise, onların ittifak ettikleri şey konusunda onlar için birliği kaçınılmaz kılar. O halde onlar her yönden çokturlar ve hiçbir yönden birleşmemiş değildirlere.

[392] Üç kısımdan ikisinin temelsizliği ortaya çıkınca –onlardan bir tanesi zorunlu olarak varolması gerekir-, üçüncüsü kaçınılmaz olarak olumlanmış olur. Bu üçüncüsü zatın bir yönden bir, diğer bir yönden birden çok olduğudur.

### **Bir'in Allah Hakkında Kullanılması Doğru Olan Anlamı**

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

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

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

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

rak kabulünü gerektirir.

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

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

2. İkinci anlam ise bölünmez birin bölünmez olmakla birlikte bölünenin ilkesi olmasıdır. Bu, onun kendisinden bölünür olanın ortaya çıkması özelliğine sahip olması yönüyledir. Bu da iki kısımdır: Birisi zatıyla ve ilk kastedilen biçim üzere olup, buna örnek olarak birliği ve noktayı zikredebiliriz. İkincisi ise arazla ve ikinci anlamda olup, anı ve hareketin ilkesini örnek verebiliriz.

Bütün bunlar, yani birlik, nokta, an ve hareketin ilkesi, illetten olma bölünmüş miktarlardır. Birlik ise, tekerrür ettiğinde kendisinden sayı ortaya çıkar. Noktaya gelince, o hareket ettiğinde ondan çizgi ortaya çıkar. An da benzer biçimde kendisinden zaman ortaya çıkar. Hareketin ilkesinden de hareket ortaya çıkar.

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

İletin ikinci anlamda bölünmez bir olması mümkün değildir. Çünkü illetin açıkladığımız şekilde bir olması, nokta, an ve hareketin ilkesi olması mümkün değildir. Çünkü bunlardan her birinin temeli ve varlığı, kendilerine ilke olan şeye bağlıdır. Bütün bunlar arazdır; araz da İlk İletin varlığı için bir iletir ve İlk İlet de araz için malûldür. Araz da malûldür. Bu durumda İlk İlet, bir malûlün malûlüdür. Oysa biz İlk İletin malûl olmayacağını açıklamıştık. Bu yüzden illetin bölünmeyen anlamında bir olması mümkün değildir.

“Bir” teriminin delâlet ettiği altı kısımdan beş kısmı muhal olunca, ki onlar cins, tür, nispet, bitişik, bölünmezdir, geri kalan kısmın olumlanması kaçınılmazdır. O kısım da tanım olan birdir. Şöyle ki tanım –sen ona “İlk İleti nitelendiren söz” de diyebilirsin- birdir.

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

### Allah'ın Bir Olarak Nitelendiği Yön

I. Birlik anlamının illette bilkuvve olması mümkün değildir. Çünkü her kuvvet, ki illet de bir kuvvettir, bir fiile doğru dönük olur. Yine her kuvvet kendisindeki kuvvetin fiile çıkması için kendisini fiile çıkaracak bir illete muhtaçtır. Bu yüzden illetin malûl olması gerekir ki, bu muhaldir. O halde İlk İletteki birlik bilkuvve değildir. Binaenaleyh birlik illette zorunlu olarak bilfiil olmak durumundadır. Şöyle ki ne bilkuvve ne de bilfiil mevcut olan şey madûm olup, kesinlikle bir varlığa sahip de-

ğildir. Her varolanın ise ya bilkuvve ya da bilfiil varolması gerekir. Bilkuvve değilse kaçınılmaz olarak bilfiil varolması gerekir.

[395] Şurası açıktır ki, illet için zorunlu olarak zat ile birlik anlamının varolması gerekir. Her varlığın zatı bir ya da birden fazla olmak zorundaysa, birlik onun için kaçınılmaz olarak vardır. Çünkü birlik, her çoklukta mevcuttur. Çünkü çokluğun varoluşu ve mahiyeti bir araya gelmiş birlerdir.

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

III. İletin cins, tür ve nispet yönünden bir olması muhaldir. Bu durumda geriye sayı ve tanımda bir olanın kısımları kalmıştır. Öyleyse illet mevzûda, yani tanımda birdir.

Bir'in anlamını, kaç kısım olduğunu, bu kısımların neler olduğunu, hangileriyle İlk İletin nitelendirilmesinin doğru olacağını, kaç yönü olduğunu, hangisiyle illetin varolmasının doğru olduğunu açıkladık. İlette birlik ve çokluğun aynı anda bulunmasının zorunluluğu sabit olmuş ve çokluğun, sayısı birinkine eşit kısımları olduğu da ortaya konmuştu. O halde artık doğru olanın doğruluğunu, yanlış olanın yanlışlığını açıklamaya –Bir'in kısım ve yönlerinde yaptığımız gibi- koyulabiliriz.

#### Allah'ın Çok Olarak Nitelendiği Kısım ve Yön

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

#### Mütekellimlere Reddiye

İhtimal ki bu söylediklerimiz hakkında düşünen bazı muhalefet sevdalıları ve velvele meraklıları bu sözümlüğün zâhirinden kulağa ilk geldiği anda, iyice düşünmeden, dış görünüşe bakarak ve de pireyi deve yaparak, bizi töhmet altında bırakarak, fırsatı ganimet ruhsatı da azimet bilerek canımıza okumak için hiç vakit kaybetmeyeceklerdir.

[Ben derim ki] Ey adam! Bir'in kısımlarından İletin nitelenmesi doğru olan kısımdan bahsettiğinde senin burhanın onun tanımsal bir olduğuna götürür. Bunun anlamı, İletin tanımlandığı tanımın bir olmasıdır. Bu sözünde sen, çokluğun kısımlarından İlet için varolan kısmın da tanımsal kısım olduğunu zorunlu kıldın. Bu da İletin kendisiyle tanımlandığı tanımların çok olmasıdır. Bu ise pek çok büyük hatayı içerir.

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

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

**III.** Aynı şekilde İletin tanımı bir olduğundan, İletin çok tanım olmaması gerekir. Ne var ki, sen onun çok tanımlar olduğunu olumladın. O zaman o, hem çok tanımdır hem de çok tanım değildir. Bu da [397] bir çelişkidir. Yine sen onu bir yandan tek tanım diğer yandan çok tanımlar kıldın. Bu durumda İletin bir tanım olması ve bir tanım olmaması gerekir ki, bu muhaldir. Kabulü bu muhali gerektiren de bu durumda kaçınılmaz olarak muhaldir. O halde senin İletin tanımsal bir ve tanımsal çok olduğuna ilişkin kabulün de muhaldir.

Biz bu aceleci kimseden kastettiğimizi iyi anlamasını ve ondaki anlayışımızı ve mezhebimizi iyi kavramasını, ibarenin lâhikalarından işaret edilen hakikatlere geçmesini istiyoruz. Eğer o bizim bu problemimize yaklaşırsa, bizden ona bir iyilik geçmiş olur.

Bilsin ki, tanım, herhangi bir sözdür. Söz ise, bir bileşim (*müellef*)'dir. Her bileşim birden fazla parçadan oluşmuştur. Yine bileşimin her parçası bir diğer parçasınınkinden başka bir anlama delâlet eder. Bu yüzden onda kaçınılmaz olarak iki mana, yani birlik ve çokluk birleşir. Birlik, tanımın bütünü yönündendir. Çokluk ise, tanımın birleri yönündendir. Böylece bizim burhanlarımızın götürdüğü noktanın doğruluğu ve gerekliliği ortaya çıkmış ve bu noktaya ilişkin kuşku ve şüpheler ortadan kalkmış olur.

### Hıristiyanlıktaki Birlik Anlayışına Dönüş

İlet için çokluğun doğru olduğu durumlar şunlardır:

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

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

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

### İlâhî Zatin Tabiat ve Sıfatları

Varolduğu sanılan her şey şu dört durumdan birisi üzeredir:

**I.** Ya hem cevheri hem de eseri açıktır. Burada eserle, sadece cevherin etkilediği ve etkilendiği şeyi değil, cevhere bitişen bütün lâhikaları kastediyorum.

II. Ya hem cevheri hem de eseri gizlidir.

III. Ya cevheri gizli eseri açıktır.

IV. Ya da cevheri açık eseri gizlidir.

Cevheri ve eseri birlikte gizli olana gelince, onun manasından veya levâhıkından bir şeyi tasavvur etmeye bizim için bir yol yoktur. Zihinlerimizde onunla ilgili olarak oluşan şeylerin çoğu, dış görüntülere iliştilirilmiş uydurmalarıdır. Bu uydurmalar ise, cevheri ve eseri gizli şeyden farklıdır. Bu yüzden onu varlıklarından herhangi bir şeyle temsiline güç yetiremeyiz.

[399] Cevheri ve eseri birlikte açık olana gelince, buna örnek olarak ateşi zikredebiliriz. Çünkü ateşin cevheri gözle görülür ve eseri hisse açıktır. Ateş hem cevheri hem de eseri açık olduğundan, cevherini araştırmaya gerek yoktur. Cevherin eserlerinden gözle görülen, ateşin seçikliğidir.

Cevheri açık eseri gizli olana gelince, buna ishal ilacı örnek verilebilir. Onun cirmi hissedilir; fiili ise ki, mideyi boşaltmaktır, denenmeden önce gizlidir. Bu kısımda, bir şeyin açık cevheri ile onun gizli eserine delil getirilmektedir.

Cevheri gizli eseri açık olana gelince, buna örnek olarak nefis, akıl ve Yüce Yaratıcı'yı ve mıknaşın demiri çekmesindeki sebebi zikredebiliriz. Çünkü mıknaş, zati açık olmayan eseri ise, yani demiri çekmesi, açık olandır. Bu kısımda ise, bir şeyin açık eserinden hareketle onun gizli cevherine delil getirilmektedir. Bir sıfatın onun için olumlanmasının veya olumsuzlanmasının doğruluğu ancak eserleri yönünden anlaşılabilir. Eseri varoluşunu gerektiren olumlanı, kaldırılmasını gerektiren olumsuzlanı. Ancak açık olan ve bilinen şu ki, şanı yüce Yaratıcı bu dört çeşitten ancak dördüncüsüdür. Çünkü O'nun cevheri gizli olup mahiyeti idrak edilemez. Yaratıklarındaki eserleri ise açık olup gizlenemez. Yaratıklarındaki alâmetleri gözükmekte olup olumsuzlanamaz.

Eserleri ile görülenin olumlanması gerekir. Fiillerinin ortadan kaldırdığı şeyin ise O'ndan olumsuzlanması gerekir. Kendisine şüphenin karışamayacağı şeylerden birisi, O'nun yaratıklarının önce yok iken sonradan varolması, O'nun cömertliğini ve kudretini gerekli kılmaktadır.

### Allah'ın Sıfatları

Cömertliğe gelince, bu, önceden yok iken sonradan varolan her şeyin kaçınılmaz olarak kendisini yokluktan varlığa [400] çıkaracak bir illet gerektirmesi yönündendir. Bu illet ise zorunlu olarak ya o şeyin zati olması gerekir - ki bu muhaldir - ya da başkasıdır. Bu da onun zatının aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektirir. Yok olması, sonradan varolduğu içindir. Varolması ise, kendi zatının illeti olarak kabul edilmesi yönündendir. İlet eğer malûlünü yaratmayı kararlaştırmış ise, mevcut olması zorunlu olur. Bırakın madûmun bir şeyin varlığının sebebi olmasını, kendisinin varolmasının tasavvuru bile imkânsızdır. O halde mahlûkun illetinin yine mahlûkun zati olması da imkânsızdır. Sonuç olarak onu bir başkası var etmiştir.

İlet malûlünün varlığını zorunlu olarak ya kendi zatının illetinden başkası olarak gerektirir ki, bu durumda fiili zati olmaz, ya da malûlünün varlığını zati gerektirir ki, bu durumda fiil zati olur. Bu ikincisi ile fiilin onun zatından sudur etme-



sini kastediyorum. Buna örnek olarak ateşin ısıtma fiilini, karın soğutma fiilini, Güneş'in de aydınlatma fiilini zikredebiliriz. Bu yüzden onun fiili ve zatı birlikte varolur ve biri diğerinin önüne geçemez. Biri ortadan kaldırıldığında diğeri de kalmaz. Çünkü ateşin zatı varolduğunda ısıtması vardır; ısıtması varolduğunda da zati vardır. Soğutma ile kar ve aydınlatma ile de Güneş arasındaki ilişki de böyledir.

Bununla birlikte yaratıkların varoluşları yokluklarından sonra gerçekleşmiştir. Onların şanı yüce Yaratıcısı ise, onların yokluğu halinde de vardır. Bunun delili ise, "yaratık" ismi ile işaret ettiğimiz bütün şeylerin ya "birden çoktur" olarak isimlendirilir olması, ki bunlar küllîler, cinsler ve türler gibi genel durumlardır, ya da "birden çoktur" olarak isimlendirilememesidir, ki bunlar da şahıslar ve biricik durumlardır.

[401] Şurası açıktır ki, genel ve küllî durumlar varoluşlarında kendilerinde varolacakları şahıslarına muhtaçtırlar. Şöyle ki, kendi zatlarıyla varolan şeyler ancak şahıslardır. Genel durumlara gelince, onların temeli ve zatî varoluşları cüz'iyetlerinde ve şahıslarındadır. Çünkü Zeyd, Abdullah, Halit, şu at, şu sığır, şu karga, şu ağaç, şu ağacın kökü, şu taş gibi şahıslar önceden yok iken sonradan varolmuşlardır. Şöyle ki, biz onlardan herhangi birini düşündüğümüzde, önceden yok iken sonradan varolduğunu görürüz. Bu da o şeyin burhan ve beyan zahmetine girmeksizin açıkça görünmesindedir. Bu durumda şu açıktır ki, varolmak için şahıslara muhtaç olan ve şahıslar varolmaksızın var olamayan şeyler de, [yani küllîler de] yokken sonradan meydana gelmiştir. O halde kendilerine "yaratık" ismiyle işaret edilen şeyler, küllîleri ve cüz'ileriyle yok iken sonradan varolmuşlardır.

Durum böyle olunca mahlûkâtın illetlerinden olan varoluşları, zatî bir varoluş değil, iradî bir varoluştur. Bir şeyi iradesi ile varlığa getiren kişinin o şeyi irade etmesi, ya zorunluluktan dolayı değildir, ya da zorunluluktan dolayıdır. Buna istemediği bir şeyi yapmaya bir zorba tarafından zorlanan kimsenin ve dar hapisanelere zorla tıklan bir kimsenin durumunu, ya da evlâdını öldürmeye zorlanan bir kimsenin bu fiili işlemediği takdirde acıklı bir azapla karşılaşacağından dolayı bu fiili işlemediğini örnek verebiliriz. İlk İletin işlediği fiili yapmaya zorlanmış olması çirkin bir muhaldir. Böyle olursa, İlk İletin zorlayan, malûlünün varoluşunda illet olur ve yine o, İlk İletin malûlünü varlığa getirmesinde illet olur. Bu da İlk İletin hem illetli, hem de illetsiz olmasını gerektirir.

İlletli olması, İlk İletin fiilini varlığa getirmek için illet olmak zorunda olarak kabul edilmesinden dolayıdır. [402] Bu da İlk İletin fiile nispetinin, âletin (*edât*) o aletle fiilde bulunana nispeti gibi olmasındandır. Şurası açıktır ki, fail, mefulün âletle işlediği fiilinde âletin muharrikidir. O halde fail, âletin hareket etmesinde ve hareket ettirmesinde illettir ve âlet için illettir.

İlk İletin illetsiz olmasına gelince, bu onun zati yönündendir. Çünkü İletlerin İletinin özelliği, illetli olmamasıdır. O halde İlk İlet hem illetli hem de illetsizdir ki, bu muhaldir.

İletin zorlanmış olarak tanımlanması, onun zorlayıcısının hem var hem de yok olmasını gerektirir. Var olması kabul yönündendir. Çünkü İlk İlet kendisi dışındakileri varlığa getirmeye zorlanmış olursa, onun zorlayıcısı kaçınılmaz olarak var olur. Çünkü yokun zorlayıcı olması mümkün değildir. Yok olması açıkladığımız gibi, kendisi dışındaki şeyi, o şey yokken varlığa getirmiş olması yönündendir. Bu du-

rumda İlk İletin zorlayıcısı kaçınılmaz olarak yoktur. Aksi takdirde zorlayıcının yokluktan sonra varolması mümkün olmazdı. Yine kaçınılmaz olarak zorlayıcısı, vardır. Aksi takdirde o şey, İlk İleti kendisini yaratmaya zorlayamazdı. O halde zorlayıcı hem mevcuttur hem de mevcut değildir. Bu ise çelişkidir. Kabulü bu muhali gerektiren de muhaldir. Şöyle ki, illetin malûllerini varlığa getirmesi, bir zorlayıcının İleti zorlaması ile değildir. Bu yüzden o, muhaldir; karşıtı ise gerçektir. Yani İletin malûllerini varlığa getirmesi, bir zorlayıcının onu zorlaması ile değildir. Eğer İlet malûllerini zorlama olmaksızın bir ihtiyar ile varlığa getiriyorsa, bu zorunlu olarak İletin malûllerini varlığa getirmesinin cömertlik ile olmasını gerektirir.

Kudretin İlet için varlığı, kudretin “bir şeyi yapma ve yapmama gücü” anlamında olması yönündendir. Eğer İlet malûlünü varlığa getirmiş ise, İletin malûlünü varlığa getirmeye gücü olmadığı düşünülemez. Onu varlığa getirmekten vazgeçmeye gücü yetmiyorsa, iki durumdan birisi söz konusu olur: O malûlün varoluşu ya yokluktan sonra gerçekleşmiştir [yani yokluk onun varlığına sebkate etmiştir], ki bu bizim görüşümüzdür, ya da varoluşu yokluktan sonra gerçekleşmiş değildir [yani yokluk onun varlığına sebkate etmemiştir]. Bu durumda malûller hem yokluktan sonra varolmuş hem de yokluktan sonra varolmuş değildir [yani yokluk onun varlığına hem sebkate etmiş hem de sebkate etmemiştir]. Bu da muhaldir.

[403] I. Yokluktan sonra varolmasına gelince, bu şunun açıkça görülmesindedir: Şahısların bir kısmı bir zaman yok olup bu yokluktan sonra varolmuşlardır ve varolduktan sonra da yok olmuşlardır. Bu delil, malûllerin geri kalan kısmının, yani küllîlerin yok iken varolduklarına ve var iken de yok olduklarını da gösterir.

II. Yokluktan sonra varolmuş olmamasına gelince, bu, illetin malûllerini varlığa getirmekten geri durma gücünden yoksun olarak kabul edilmesinden dolayıdır. O halde malûller, yokluktan sonra varolmuşlardır ve yokluktan sonra varolmuş değildirlerdir. Bu da muhaldir. Bu kabul de şu muhali, yani illetin kâdir olmamasını gerektirmektedir. Bu durumda illet zorunlu olarak kâdir olmayandır.

Yaratıkların varlığı rasgele olmayıp, onlar son derece özenli ve sağlam bir varoluş üzere bulduklarından, onlardaki amaç ve hikmetin eserleri açıkça görülür olmalıdır. Yaratıkların cüzlerinden her birinin cevheri, sayıları, miktarları, şekilleri, nispetleri, konumları, düzenleri, nasipleri, onlar için varolan şeyleri, yerleri, zamanları, fiilleri, infialleri, bütün zatî levâhık ve levâzım ile birlikte olabilecek en üstün bir hazırlık üzeredir ve onların varoluş amaçlarını gerçekleştirmek için en elverişli durumdadır. Nitekim bunu Yunanlı filozoflar ve onlardan felsefe alan yeniler kitaplarında ayrıntılı olarak açıklamışlardır. Bu yüzden bu konuyu burada uzun uzadıya tekrar anlatmaya gerek yoktur. Bununla birlikte eşyanın yaratıldığı gayeye götürmesi gerçeği hisle idrak edilir. Yaratıkların sağlam ve özenli bir hal üzere bulunması, ancak maksadını ve amacını bilen, hikmetli ve bilgili birisi tarafından yapılır.

Durum böyle olunca, İletin zorunlu olarak cömertlik ve kudretle birlikte hikmetle de vasıflanması gerekir. Zira O'nun eserleri mahlûkatta bulunmaktadır. Tersî düşünülemez kadar açık olan bir şey varsa, o da cömertliğin anlamının hikmetin anlamından, kudretin anlamının da diğer ikisinin anlamından başka olduğudur. Yine açık olan bir şey var ki, mahlûkatın zatlarının varlığı şanı yüce Yaraticı'nın bu üç eseri ile tekâmül eder ve varolmak için onlar bir dördüncü manaya ihtiyaç duy-

mazlar.

[404] Bu durumda varlıkları ile yüce Yaratıcı'ya şahitlik eden sıfatlar, Yaratıcı'nın yaratıkların oldukları hal üzere varolmak için kendilerine muhtaç olup onlarla başkalarından müstağni oldukları, yine yaratıklardaki açık eserleridir. Bu sıfatlar da şu üçüdü; cömertlik, hikmet ve kudret. Bu sıfatlar üçten az da olamaz. Çünkü bunlardan hangisi hafzedilirse, hazfı o sıfatın yaratıklardaki eserinin de hazfını gerektirir. Onu hafzetmek ise inatçılıktır. Onun gerektirdiğini hafzetmek ise yanlıştır.

Sıfatlar, bu üçünden fazla da değildir. Çünkü yaratıkların oldukları hal üzere varolmaları için adı yüce Yaratıcı'nın eserlerinden zikri geçenler dışında bir başka esere ihtiyaçları yoktur. Aksine yaratıkların üzerinde buldukları sağlamlık ve güzellik üzere varoluşları sadece bu eserlerle tekemmül etmiş olur. Böylece şanı Yüce Yaratıcının sıfatlarının sayısı sabit olur. Bunlar cömertlik, hikmet ve kudret olmak üzere üç tanedir. Açıklamak istediğimiz şey budur. Bu sözden tam olarak hedeflediğimiz de budur.

Bu hedefe ulaştığımızı göre, makalemizi cömertlik, hikmet ve kudret sahibi, adalet sahibi, bize akli veren Allah'a aralıksız ve daimi biçimde güzel tevfiğinden dolayı hamd ederek sona erdirelim. O'na güvenirim, O'ndan yardım isterim. O bana yardımcı olarak yeter. Şükür, hak ettiği biçimde O'nadır.

## Bibliyografya

- Abdullah, Misha'al ibn, *What Did Jesus Really Say?*, Islamic Assembly of North America, Michigan 2001.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?" (İslâm Felsefesi Üzerine, Vadi Yayınları, Ankara 1999 içinde).
- Aydın, Mehmet, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1989.
- Bin 'Adî, Yahyâ, "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd" (*Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, ed. Sahban Khalîfat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde).
- , "Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî bin Hamîd Zekeriyâ fî't-Tevhîd" (*Makâlâtü Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, ed. Sahban Khalîfat, Publications of the University of Jordan, Amman 1988, içinde).
- , "Makâle fî Tebyîni Ğalati Ebî Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî fî Makâletihî fî'r-Redd 'alâ'n-Nasârâ (Défense du Dogme de la Trinité contre les Objections d'al-Kindî)", (*Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920 içinde).
- , "Makâletü's-Şeyh Yahyâ bin 'Adî fî Tebyîni'l-Vech ellezî 'aleyhi Yesihhu'l-Kavlu fî'l-Bârî Celle ve Te'âlâ Innehü Cevherun Vâhidun Zû-Selâsi Havâssin Tusemmihâ en-Nasârâ Akânîme" (*Makâlât li Yahyâ bin 'Adî; Petits Traités Apologétiques de Yahyâ Ben 'Adî*, Fransızcaya çev.: Augustin Périer, Paris 1920 içinde).
- , *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Mektebetu'l-Bulisiyye, Cuneh ve el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980
- Çelik, Mehmet, *Antakya Süryani Kilisesi I*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1987.
- Edelbi, Matrân Navfistus, "Mukaddimatu el-Matrân Navfistus Edelbi" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fî't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- Filiz, Şahin, "Yahya İbn 'Adî" (Süryaniler ve Süryanilik, ed. Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrı' verdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara 2005 içinde).
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1998.

- Gündüz, Şinasi, *Paolus: Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Gunel, Aziz, *Türk Süryaniler Tarihi*, Diyarbakır 1970.
- Hodgson, Leonard, *The Doctrine of the Trinity (Croall Lectures, 1942 –1943)*, James Nisbet and Company Limited, London 1944.
- [Http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity](http://en.wikipedia.org/wiki/Trinity).
- [Http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/15047a.htm).
- J. Neuner S.J.- J. Dupuis S.J., *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Alba House, New York 1982.
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, New York 1986.
- Khalifat, Sahban, *Makâlātu Yahyâ bin 'Adî el-Felsefiyye (Yahyâ Ibn 'Adî; The Philosophical Treatises)*, Publications of the University of Jordan, Amman 1988.
- al-Kindî, Ya'qûb ibn Ishâq, *Fî al-Falsafah al-Ûlâ (Al-Kindî's Metaphysics; A Translation of Ya'qûb ibn Ishâq al-Kindî's Treatise on 'First Philosophy')*, İngilizce çev. : Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany 1974.
- Kumeyr, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev.: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1976.
- Perier, Augustin, *Yahyâ Ben 'Adî: Un Philosophe Arabe Chrétien Du Xe Siècle*, Paris 1920.
- Peters, F.E., "The Greek and Syriac Background" (*Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve LEAMAN, Oliver, Routledge, Londra-New York 1996 içinde).
- Rahner, Karl, "Divine Trinity", *Encyclopedia of Theology; The Concise Sacramentum Mundi*, ed. Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York 1989.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1996.
- Shayegan, Yegane, "The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World" (*Routledge History of World Philosophies, Volume I, History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge, Londra-New York 1996 içinde).
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, "The Jundishapur School: Its History, Structure, and Functions", *American Journal of Islamic Sciences*, cilt: 22, sayı: 2, Spring 2005.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Massachusetts 1976.
- al-Yasoui, Samir Khalil, "Mukaddimetu'n-Nâşir" (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).
- , "Tasdir", (Yahyâ bin 'Adî, *Makale fi't-Tevhîd (Essay on Monotheism)*, ed. Samir Khalil Al-Yasoui, el-Ma'hed el-Bâbevî eş-Şarkî, Roma 1980 içinde).