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

KÂDİ MİR EL-MEYBUDİ’NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ
-ŞERHU HİDÂYETİ’L-HİKME’NİN METAFİZİK KISMININ İNCELEMESİ-

Yüksek Lisans Tezi

Armağan ATAR

Ankara 2010
KÂDİ MİR EL-MEYBUDİ’NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ
-ŞERHU HİDÂYETİ’L-HİKME’NİN METAFİZİK KISMININ İNCELEMESİ-

Yüksek Lisans Tezi

Armağan Atar

Danışman: Doç. Dr. İbrahim Maraş

Ankara 2010
TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

KÂDİ MİR EL-MEYBUDÎ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ
-ŞERHU HİDÂYET'İ-L-HİKME'İN METAFİZİK KİSMİNİN İNCELEMESİ-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim Maraş

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Doç. Dr. İbrahim MARAŞ (Danışman)
Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ
Doç. Dr. Zülfikar GÜNGÖR

Tez Sınavı Tarihi ..............................................
İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR .................................................................................................................. iii

ÖNSÖZ ............................................................................................................................. iv

GİRİŞ ................................................................................................................................ 1

OSMANLI DÜŞÜNÇESİNKİN GENEL YAPISI ............................................................................ 1

BİRİNCİ BÖLÜM ............................................................................................................. 11

KÂDÎ MİR EL-MEYBUDİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE ŞERHU HİDÂYETİ’L-HİKME ADLI ESERİ .................................................................................................................. 11
  A. KÂDÎ MİR EL-MEYBUDİ’NİN HAYATI ........................................................................ 11
  B. ESERLERİ ................................................................................................................ 13
  C. ŞERHU HİDÂYETİ’L-HİKME ..................................................................................... 18

İKİNCİ BÖLÜM ................................................................................................................ 24

KÂDÎ MİR EL-MEYBUDİ’NİN FELSEFİ (METAFİZİK) GÖRÜŞLERİ .............................................................................................................. 24
  A. VARLIKLA İLGİLI KAVRAMLAR VE VARLIĞIN KISIMLARI ............................................ 26
    A.1. KÜLLİ VE CÜZ’İ ........................................................................................................ 29
    A.2. VAHDET VE KESRET .......................................................................................... 33
    A.3. MÛTEKADDîM VE MÛTEAHHİR ............................................................................ 40
    A.4. KADÎM VE HÂDÎS .................................................................................................. 44
    A.5. KUVVE VE FİİL ..................................................................................................... 47
    A.6. İLLET VE MALÛL ................................................................................................... 51
    A.7 CEVHER VE ARAZ ................................................................................................. 58
  B. ZORUNLU VARLIK VE SIFATLARI ............................................................................. 65
    B.1. ZORUNLU VARLIK’IN İSPATI ............................................................................... 67
    B.2. ZORUNLU VARLIK’IN VARLIĞIN HAKİKAT İLE AYNI OLMASI ..................................... 70
    B.3. VARLIĞIN ZORUNLULUĞU VE TEAYYÜNÜ KENDİ ZÂTÎNIN AYNISIDIR ...................... 75
    B.4. ZORUNLU VARLIK’IN BİRİLİĞÎ ............................................................................ 78
    B.5. ZÂTÎ NEĐENİYLE ZORUNLU VARLIK HER YÖNÜYLE ZORUNLUDUR ............................. 81
    B.6. ZORUNLU VARLIK’IN VARLIĞI, MÜMKÜNLERLE MÜŞTEREK DEĞILDIR ..................... 83
    B.7. ZORUNLU VARLIK ZÂTİNE BİLİR .......................................................................... 86
B.8. ZORUNLU VARLIK TÜMELLERİ (KÜLLİLERİ) BİLİR .......................... 89
B.9. ZORUNLU VARLIK CÜZ’İLERİ (TİKELLERİ), KÜLLİ (TÜMEL) BİR TARZDA BİLİR ......................................................................................................... 94
B.10. ZORUNLU VARLIK, EŞYAYI İRÂDE EDER VE CÖMERTTİR. ......... 97
C. MELEKLER (AKILLAR) ............................................................................. 99
   C.1. AKLIN İSPATI HAKKINDA ....................................................................... 101
   C.2. AKILLARIN ÇOKLUĞUNUN İSPATI ............................................................ 103
   C.3. AKILLARIN Ezeliliği ve Èbediliği .............................................................. 109
   C.4. ALLAH İLE CİSMANİ ÂLEM ARASINDAKİ ARACI AKILLAR ...... 110

SONUÇ ............................................................................................................... 116

KAYNAKÇA ................................................................................................. 118

ÖZET ............................................................................................................... 124
KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser.
a.g.m. : Adı geçen makale
a.g.md. : Adı geçen madde.
A.Ü.İ.F. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
C.Ü.İ.F.D. : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev. : Çeviren
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
D.Ü.İ.F.D. : Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ed. : Editör
haz. : Hazırlayan
M.E.B : Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.S.B.E. : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö. : Ölem tarihi
s. : Sayfa
TDV : Türk Diyanet Vakfı
ÖNSÖZ

Osmanlı dönemi düşünce ve fikir hayatına ışık tutması bakımından önemli olduğunu düşündüğümüz Şerhu Hidayetî’l-Hikme, XV. yüzyıl şairlerinden Kâdi Mîr Meybudî tarafından Esirüddün el-Ebherî’nin Hidayetü’l-Hikme isimli eserine yazılmış olan en önemli şiirlerden birisidir. Bu eserin, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş olması ve eser üzerine çok sayıda hâshiye yazılanması, eserin taşmış olduğu değeri göstermesi bakımından önemlidir.

Osmanlı ilim ve fikir hayatındaki önemli isimlerden birisi olan Meybudî, Osmanlı düşüncesi içerisinde İbn Sînâcın geleneğin bir takipçisi olarak yer almaktadır. Biz de çalışmazda Meybudî’nin felsefi görüşlerini, hem filozoflar hem de indük metinleri ile karşılaştırmalı bir şekilde yer vererek, kendisinin bu düşünce geleneği içerisindeki yerini belirlemeye çalıştı.


Çalışmalarımız esnasında kendisinden her türlü yardım ve desteği gördüğüm sayın hocam Doç. Dr. İbrahim Maraş’a teşekkür bir borç bilirim. Ayrıca tez konusunun seçimi ve çalışmalarını esnasındaki yardımlarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar’a ve sayın hocam Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan’a da teşekkürlerimi sunarım.

Armağan ATAR
GİRİŞ

OSMANLI DÜŞÜNÇESİNİN GENEL YAPISI


1 Mehmet Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, TDV Yayınları, Ankara 2001, s.27-29; Mahmut Kaya, “Felsefe”, DİA, İstanbul 1995, c. 12, s. 312.
2 İhsan Fazlıoğlu, “Türk-Felsefe Bilim Tarihi’nin Seyir Deferi” Divan İli Araştırmalar Dergisi, yıl: 10, sayı: 18, İstanbul 2005/1, s. 23.

İslâm düşüncesinin XII. ve XIII. yüzyıllardan itibaren bir durgunluğa girdiği kabulüne bağlı olarak İslâm felsefesi, Ibn Rüşd (ö. 520/1126) ile sona erdirildiğinden, Ibn Rüşd sonrası dönemde ilgili ve tabi Osmanlı dönemi de ihmal edilerek, henüz yeterince araştırma yapılmamıştır. Buna rağmen zaman zaman Osmanlı hakkında önun beyin gücünü kullanmadığı; evrensel düşünceye katkıda bulunmadığı; onu tamamen köreltiği gibi ifadeler dile getirilmektedir ki, bunlara katılmak söz konusu değildir. Çünkü bu alanda yapılan objetif araştırmalar Osmanlı’nın devlet yapısının üstünsü arki ve uzun bir tecrübe ürünü olduğunu göstermektedir. Böyle bir yapının oluşumunun fıkri, felsefi kökleri ve boyutları hakkında yargılanır çoğun da ilmi ve objektif özellik taşımaktadır.

Nitekim Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden Kâtib Çelebi’ye katılmazda Mızanı’l-Hakk isimli eserinin başında, nazari ve ameli ilimlerin, fıkir ve nazar yoluya elde edildiğini; fikirde yanlışlık konurnmak için mızan ve

---

3 Kenan Yakuboğlu, *a.g.e.*, s. 47.
4 Şamil Öçal, *a.g.e.*, s. 1.


---

9 Kâtib Çelebi, a.g.e., s. 20-21.
olarak kabul edilebilir. Osmanlı düşüncesinin daha iyi ve doğru anlaşılmasını açısından bu düşüncecin arka planına bakmak gerekmektedir.


11 Hakan Poyraz, a.g.m., s. 288.
12 İhsan Fazlıoğlu, a.g.m., s. 22-23; Ahmet Yaşar Ocak, “Îbn Kemal’în Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiye’nde İlim ve Fikir Hayatı” Seyhülislâm Îbn Kemal Sempozumu, TDV Yayınları, Ankara 1986, s. 32-33.
13 Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 15.
14 İsmail Hakku Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti’nin İlimiye Teşkilâtı, Ankara 1965, s. 1-3; Kazım Sarıkavak, Yanyalı Esad Efendi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 2-3.

15 Kazım Sankavak, a.g.e., s.3.
17 Ayni yer.
bilme vasıtaları ve sahaları birbirinden faklî ve ayrıdır.19 Ancak İbn Haldun’un yönelttiği bu eleştirilere rağmen felsefe ile iç içe girmiş kelâm ve tasavvuf geleneği, Osmanlı’da hemen her asırda devam etmiştir.

Osmanlı ilim ve fikir hayatında XV ve XVI. yüzyılların, hem önemli âlimlerin yetiştigi hem de ilim ve düşünce hayatın zirvede olduğu bir dönem olarak öne çıktığı görülmektedir. Özellikle Fatih Sultan Mehmet devri, Fatih’in İstanbul’u hem İmparatorluğun ilim ve kültür merkezi hâline getirmeye çalışması hem de kendisinin ilim, irfan ve tefekküre büyük önem veren ve bunlarla meşgul olan bir kişiğe sahip olması bakımından bu canlılığı en iyi şekilde yansıtmaktadır.20 Diğer taraftan Fatih devri, medreselerin gelişimi açısından da önemli bir dönemde. Fatih tarafından kurulan Sahn-ı Seman medreselerinde Mahmud Paşa, Molla Hüsrev, Ali Kuşçu gibi âlimlerle medreselerdeki eğitim ve öğretimi yeniden düzenlenmiştir. Fatih döneminde ilim, fikir ve kültür hayatında yaşanan bu gelişmeler Kanuni devrinde de devam ederek XVI. asır sonuna kadar sürmüştür.21

XVI. asırın sonu ile XVII. asırdan itibaren devletin diğer kurumlarındaki bozulmaya bağlı olarak medreselerde de bozulmalar ve ilmiye teşkilatında huzursuzluklar başlamıştır. Medreselerdeki gerileme ve bozulma Osmanlı’nın arttık Avrupa’dan geri kaldığının farkında olduğu XVIII. asırda da devam etmiştir. Batıya arasındaki farkı kapatmak ve onun sahip olduğu ilim ve teknolojiye sahip olması gerektiğini inanan Osmanlı, bu konuda bir takım çalışmalar yapmıştır. Ancak bu çalışmalar bilim ve kültür hayatı açısından içinde bulunulan çıkımza aşmak için yeterli olmamıştır.22

Diğer taraftan Osmanlı ilim ve fikir hayatının bu süreci içerisinde etkili olan düşünce geleneklerine baktığımızda, bunların arka planında X. asırdan itibaren oluşmaya başlayan bir eğilimin değişime uğrayarak, XIII. asırdan itibaren yeni ve farklı bir paradigma dönüşmesi gerektiğini bulunmaktadır.23 Özellikle Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife (Felsefların Tutarsızlığı) adlı

19 İbn Haldun, a.g.e., s. 896.
20 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.m., s. 33.
21 Kazım Sarıkavak, a.g.e., s. 4-5.
22 Kazım Sarıkavak, a.g.e., s. 13-18.
23 Bekir Karlığa, a.g.m., s. 29.
eserinde filozoflara yönelik eleştirileri ile başlayıp İbn Rüşd’ün *Tehâfütü ’t-Tehâfüt (Tutarsızlığı Tutarsızlığı)* adlı eserinde bu eleştirilere cevap vermesiyle devam eden tartışma süreci, İbn Sinâ felsefesinin XIII. yüzyılda yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Bu felsefe de, Sünni İslâm dünyasında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Şii İslam dünyasında Nasıruddin Tûsî (ö. 672/1274) önderliğinde, Sünni ve Şii kelami içerisinde yeniden şekillenerek24 hem İslam düşüncesi sekilli asırlık seyrini belirlemiştir ve bu dünyadaki gelişmelerin yönünü tayin etmiştir.25


---

24 Kemal Sözen, *Levkerî’de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007, s. 25-26; Bekir Karlığa, a.g.m., s. 29.
25 Bekir Karlığa, a.g.m., s. 29.
27 Bekir Karlığa, a.g.m., s. 9-10.
1123) ve öğrencileri, İbn Sınâ felsefesinin Horasan bölgesinde yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Levkeri’nin iki öğrencisi Ebu Ali el-Hasan ibn Kattân el-Mervezî (ö. 1153) ile ünlü biyografi yazarı Beyhakî’nin de hocası olan Muhammed ibn Ebu Tâhir el Mervezî (ö. 1144), İbn Sınâ felsefesini Merv bölgesinde devam ettiren isimlerdir. Levkerî’nin öğrencisi olan Afdaluddîn el-Gîylânî (ö. 1128’den sonra)’nin öğrencisi olan ve İbn Sınâ’nın en-Necât isimli eserine yazdığı şerh ile bilinen Ebu Alî Muhammed ibn Ebu Tâhir el Mervezî (ö. 1144), İbn Sînâ felsefesini Merv bölgesinde devam ettiren isimlerdir. İbn Sînâ geleneği özellikle, Levkerî’nin öğrencisi olan Afdaluddîn el-Gîylânî (ö. 1128’den sonra)’nin öğrencisi olan ve İbn Sînâ’nın en-Necât isimli eserine yazdığı şerh ile bilinen Ebu Alî Muhammed ibn Ebu Tâhir el Mervezî (ö. 1144), İbn Sînâ felsefesini Merv bölgesinde devam ettiren isimlerdir. Böylece bu silsile, Nîşâbûrî, Serahsî, Gîylânî, Levkerî ve Behmenyâr vasıtasıyla İbn Sînâ’ya kadar uzanmaktadır.31

Nasîreddin Tûsî’nin öğrencileri olan Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (ö. 675/1277) ve Kutbeddîn es Şîrâzî (ö. 710/1311), Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî çizginin kesiştiği noktada yer alarak, oluşan bu paradigmanın hem Şii İran bölgesine hem de Sünni Mevlûk ve Osmanlı bölgesine taşınmasını sağlamışlardır.32 Çünkü, daha önce de ifade ettığimiz gibi, Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün eleştirileriyle iyiye törpülenen İbn Sînâ felsefesi, XIII. yüzyılda Fahreddin er-Râzî ve Nasîreddin et-Tûsî önderliğinde hem Sünni hem de Şii İslâm dünyasında hakim bir paradigma haline gelerek İslâm düşünsesinin sekiz asırlık sürecine yön vermiştir.33


29 Bekir Karlîğa, “İbn Sina Çizgisinde Osmanlı Düşünsesinin Gelişimi”, s. 11.
30 Bekir Karlîğa, a.g.m., s. 11.
32 Bekir Karlîğa, a.g.m., s. 29; Ayrıca Hikemî-Meşşai çizgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, a.g.m., s. 51.
olan Kutbeddin eş-Şirâzî (ö. 1311) ve Kutbeddin er-Râzî (1366) tarafından Mâverâünnehir, Iran ve Anadolu’da yayılmıştır. Diğer taraftan da Kazvîn’in öğrencilerinden Şemseddîn Muhammed ibn Abdurrahmân el-İsfahânî (ö. 1349) ile Kutbeddin er-Râzî’nin öğrencilerinden Muhammed ibn Mübâreksâh el-Buhârî (ö. 1403 civarı) tasavvuruyla Mısır Meclûklere bölgesine taşınmıştır.34

Diğer taraftan bu paradigma, Muhammed ibn Mübâreksâh’tan ders almış olan şair Ahmedî (ö. 1413), Hekîm Hac Paşa (ö. 1417), Şeyh Bedreddîn (ö. 1420) ve Molla Fenârî (ö. 1430) tarafından Osmanlı’ya getirilmiştir. Aynı düşünmenin Osmanlıya taşındığı diğer bir çizgide de Râzî’nin bir diğer öğrenci kuşağına mensup Kâdi Abdullah ibn Ömer el-Beydâvî (ö. 1292) aracılığıyla Adududdîn el-İçi (ö. 1355), Sa’deddin et-Teftâzânî (ö. 1390) ve öğrencilerinden Molla Fenârî (ö. 1430) ve Kara Dâvûd ve Fethullah eş-Şîrvânî yer almaktadır.35

Bu iki çizginin yanında Ibn Sînâ-Sühreverdî-Şehrezûrî çizgisi de bir taraftan, İbn Kemmune (ö. 1284), Kutbeddin eş-Şirâzî (ö. 1501), Gıyâsüddîn Mansûr eş-Şirâzî (ö. 1501) ve Celâleddin ed-Devvânî (ö. 1502) aracılığı ile Osmanlı’ya taşınmıştır. Diğer taraftan ise Devvânî’nin öğrencisi Kâdi Mîr Hüseyin el-Meybudî (ö. 1503-1504), Vedûd et-Tebrîzî (ö. 1600), Mîr Dâmâd (ö. 1631) ve Sadreddin eş-Şirâzî (Molla Sadrâ/ö. 1630) aracılığıyla da Safevî dünyasına taşınmıştır.36


35 Fazlıoğlu, a.g.m., s. 52; Bekir Karlığa, a.g.m., s. 31.
36 Fazlıoğlu, a.g.m., s. 53; Bekir Karlığa, “İbn Sina Çizgisinde Osmanlı Düşünçesinin Gelişimi”, s. 15.
Konevî (ö. 638/1274) ve O’nun öğrencisi Abdürezzâk Kâşâni (ö. 736/1335)’nin yetiştirdiği Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) kanalıyla Osmanlıya taşınmıştır.38

Sonuç olarak Osmanlı ilim ve fikir hayatında etkili olan düşünce sistemine baktığımızda Gazzâlî’nin büyük etkisiyle felsefe, kelam ve tasavvuf arasındaki etkilenmelerin çok fazla olduğu söylenebilir. Genel olarak Osmanlı düşüncesine, felsefeye iç içe girmiş bir kelâm ve felsefî bir çizgiye yaklaşmış olan tasavvuf hâkim olmuştur. Böyle bir düşünce yapısının zirvede olduğu XV. asırda yetiştirilmiş âlimlerden biri olan Kadî Mîr el-Meybudî de bu düşünce sistemini içerisinde İbn Sinâ geleneğinin takipçisi bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.39

38 Hatice Toksöz, “Osmanlı’nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri”, Değerler Eğitimi Dergisi, cilt: 5, sayı: 13, Haziran 2007., s.124; Ayrıca Osmanlı düşünceindeki irfani-nazarî ve işraki çizgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, a.g.m., s. 52-53.
BİRİNCİ BÖLÜM

KÂDÎ MİR EL-MEYBUDÎ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE ŞERHU HİDÂYETÎ’L-HİKME ADLI ESERİ

A. KÂDÎ MİR EL-MEYBUDÎ’NİN HAYATI


Kaynaklarda daha çok Ebherî’nin Hidâyetü’l-Hikme adlı eserine yazdığı şerhle yer alan Meybudî’nin hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Kırk yılı aşkın bir süre İran medreselerinde ders vermiş olan Meybudî daha sonraki dönemlerde bilinmemen bir sebepten dolayı görevinden ayrılmıştır. Görevinden ayrılmasına felsefi görüşlerinin veya kadılığı

40 Harun Anay, Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1994, s. 102.
42 Şemseddin Sami, Kamusu’l-Alâm, Mehran Matbaası, İstanbul 1308, c. III, s. 1959
43 Şemseddin Sami, a.g.e., s. 1959; Harun Anay, a.g.e., s. 102; Bekir Karlığa, a.g.md., DİA, s. 118.
44 Harun Anay, a.g.e., s. 102; Bekir Karlığa, a.g.md., s. 118.
45 Bekir Karlığa, a.g.md., s. 118.

Meybudi, ilim ve düşüncede hayatının zirvede olduğu bir dönem olan 15. yüzyılda yetişmiş, Osmanlı döneminin en önemli âlimlerinden birisidir. Felsefe, mantık, kelam, gramer, astronomi gibi çeşitli alanlarda yazdığı eserler yıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca şair ve edip bir kişiğinde sahip olan Meybudi “Mantıklı” mahasıyla şiirler de yazmıştır.

46 Ayn yer.
48 Harun Anay, a.g.e., s. 102.
49 Bekir Karlığa, a.g.md., s. 118.
50 Carl Brockelmann, GAL II, Leiden 1938, s. 294.
51 Henry Corbin, a.g.e., s.127.
52 Şemseddin Sami, a.g.e., s. 1959; Bekir Karlığa, a.g.md., s. 118.


ESERLERİ

Meybudi’nin başta felsefe olmak üzere mantık, kelam, tasavvuf ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda eserleri bulunmaktadır. Eserleri genellikle Osmanlı medreselerinde okutulan eserlere yazılan şerh ve hâşiyelerden oluşmaktadır.

---

53 Bekir Karlığa, aynı yer.
54 Şamil Öçal, a.g.e., s., 4.
55 Bekir Karlığa, a.g.md., s. 118.
56 Mecdi, Tercüme-i Şakayık-i Nu’maniyye, İstanbul 1269, c. 1, s. 511.
1. Şerhu Hidâyeti'l-Hikme:


2. Risâle-i Fenn-i Muamma:

Edebiyatla ilgili olarak yazilmiş Arapça bir eserdir. Bekir Karlğa bu eserin ismini Mu’ammeyât olarak vermektedir.58 Kütüphanelarımızda çeşitli nüshaları bulunan bu eser beş yerde, Süleymanîye Kütüphanesi Esad Efendi 3827 numara vr. (14(a)-59(b), Esat Efendi 3704 numara vr. 90(a)-91(b), Millet Kütüphanesi 504 numara vr. 1-59, Millet Kütüphanesi 830 numara vr. 1-40 ve Bursa Bölge Hüseyin Çelebi 894 numara vr. 1-53’de, kayıtlı olanları Muammayat olarak geçmektedir. Diğer nüshalar Risâle fi İlimî'l-Muamma ve Risâle-i Fenn-i Muamma adıyla zikredilmektedir. Nüshaların bulunduğu diğer yerler şu şekildedir: Süleymanîye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi 5177, vr. 91-97; Süleymanîye Kütüphanesi Esad Efendi 3664, 154(a)-193(b); Esat Efendi 4273, 69 vr.; Esat Efendi 3736, 5(a)-42(b); Beyazıt Devlet 7911, vr. 24(a)-86(a); Beyazıt Devlet Veliüddin Efendi 2717, 40 vr.; 2718, 1-95 vr.

3. Câm-i Gîtî-Nümâ fî Hülasati'l-Hikme:

Kelâm, felsefe ve tasavvuf konularının ele alındığı ve bunlar arasında bağlantı kurulmaya çalışıldığı farsça bir risaledir.59

57 Cevat İzgi, Osmanlı Medreseleri’nde İlim, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, c. II, s. 119.
58 Bekir Karlğa, a.g.md., s. 119.
59 Kâtib Çelebi, Keşîfi’z-Zunûn, cilt: I, 1941, s. 533; Bağdatî İsmail Paşa, Hediyyetü’l-Arîfîn, cilt: I, İstanbul 1951, s. 316; Bekir Karlğa, a.g.md., s.119.
Eserin kütüphanelerimizde pek çok nüshası vardır: Süleymaniye Ayasofya 4840, 92-104 vr.; Süleymaniye Esad Efendi 3685, 201-217 vr.; Süleymaniye Laleli 3674, 40-49 vr.; Süleymaniye Esad Efendi 1721, 104 vr.; Süleymaniye Carullah 1504, 113-123 vr.; Süleymaniye Halet Efendi 811, 41-50 vr.; Süleymaniye Pertev Paşa (Selimiye) 632, 37b-40a vr.; Süleymaniye Lala İsmail 529, 362 vr.; Süleymaniye Nafız Paşa 471, 52-65 vr.; Süleymaniye Kasıdecizade 455, 21 vr.; Süleymaniye M. Arif-M. Murad 51, 18-22 vr.; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, 34 Ma 434/1, vr. 1(a)-10 (b); Beyazıt Devlet Veliyüddin Efendi 3204, vr. 77(b)-87(b); Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Ak Ze 168/1, vr. 1(b)-14/a); Milli Kütüphane, 06 Hk 1809, vr. 1(a)-19(b); Milli Kütüphane, 46 Hk 54/3, vr. 418b)-48 (a); Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi 829/11, vr. 129(b)-138(a).

4. Şerhu Risâleti Adâbi'l-Bahs li's-Semerkandî:

Meybûdî’nin, Muhammed b. Eşref Semerkandî’nin er-Risâletü’s-Semerkandiyye fi Ádâbi'l-Bahs isimli felsefe, fıkîh ve kelâm disiplinlerinin hepsi için geçerli olabilecek münazara sanatına üzerine yazmış olduğu eserine yaptığı Arapça bir şerhtir. Semerkandî’nin tartışma metodunu münferit ilimleri aşan, evrensel bir disiplin olarak değerlendirildiği bu esere çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır.60

Süleymaniye Ayasofya 4438, 42 vr.; Beyazıt Devlet Veliyüddin Efendi 2181, vr. 113(b)-141(b).

5. Şerhu Divâni ‘Ali İbn Ebî Tâlib (Fevâtihu’l-Esrâr, Kitâbu’l-Fevâtih):


61 Bekir Karlığa, a.g.m.d., s.119; Kâtib Çelebi, a.g.e. I, s. 802; Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., s. 316.

6. Şerhu Hâşiye 'ale's-Şemsiyye (Şerh 'ala Risâleti's-Şemsiyye fi'l-Kavâ'idi'l-Mantikâyye):


Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 4051, 121 vr. (Müellif Hattı); Milli Kütüphane 01 Hk 1124/3, 56b-76b; Milli Kütüphane 05 Ba 1575/3, 143b-164b; Milli Kütüphane 45 Hk 2128/2, 116b-145a; Süleymaniye Fatih 3358, 191 vr.; Süleymaniye Laleli 2660, 98 vr.; Süleymaniye Serez 2112, 96 vr.; Süleymaniye Hafid Efendi 172, 110 vr.; Süleymaniye İzmirli İsmail Hakkı 1694, 183 s. (basma nüsha).

7. Mütercemü’l-Fevâth:

---

62 Bekir Karhğa, a.g.md., s. 119; Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., s. 316.
Bu eser, Şerh-i Dîvân-i ‘Alî İbn Ebi Tâlib isimli eserin Türkçe tercümesidir.

Süleymaniye Hacı Mahmut Efendi 3332, 161 vr.; Süleymaniye Esad Efendi 1611, 106 vr.; Süleymaniye H. Hüsnu Paşa 861; Süleymaniye Pertev Paşa (Selimiye) 282, 156 vr.; Süleymaniye Pertev Paşa (Selimiye) 281, 308 vr.

8. Hâşiye ‘ale’t-Tavâli’

Kâdi Beyzâvi (ö. 685/1286)’nin Osmanlı medreselerinde okutulmuş olan63 Tavâli u’l-Envâr isimli meşhur kelâm eserine yazılmış Arapça bir hâsiyedir.64

Süleymaniye Şehit Ali Paşa 1657, 146 vr.

9. Şerhu Hikmeti’l-Ayn:

Meybûdî’nin, Ali b. Ömer el-Kâtibi’nin ‘Aynü’l-Kavâ’id isimli eserine ilâhiyyât ve tabiîyyât konularını ilâve ederek yazılmış olduğu Hikmeti’l Ayn isimli, uzun yıllar medreselerde okutulmuş olan, felsefe eserine yazılmış olduğu şerhtir. 65 Hidâyetü’l-Hikme’den sonra Osmanlı medreselerinde felsefe derslerinde okutulan ikinci önemli kitap olmasına rağmen, bu eser, medreselerde Hidâye kadar rağbet görmemiştir.66

Beyazıt Devlet Beyazid 00, vr. 1-184; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 8093/1, 1b-79b vr.; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 4108, 51 vr; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi Diyarbakır Umumi Küt. 1834.

10. Şerhu’l-Kâfiye:

Murziyyü’r-Râzî ismiyle de anılan bu eser, İbnü’l Hâcib (ö. 646/1249) tarafından kaleme alınan Kâfiye adlı nahiv kitabının bir şerhidir. Nahivle ilgili

---

63 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 26.
64 Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., s. 316; Bekir Karlığa, a.g.md., s. 119.
65 Yusuf Şevki Yavuz, “Kâtibi, Ali b. Ömer”, DLÂ, Ankara 2002, c. 25, s. 41; Bekir Karlığa, a.g.md., s. 119.
66 Kenan Yakuboğlu, a.g.e., s. 187.
muhtasar bir mukaddime niteliği taşıyan Kaftıye, Doğu İslam dünyasında, nahi novetim konusunda ilk sırada gelen eserlerden birisidir.67

Süleymaniye Damat İbrahim 1065, vr. 1-179; Hacı Selim Ağa 1156, vr. 1-393; Çorum İl Halk 2771, vr. 1-175; Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 9704.

11. Münse’ât:
Bekir Karlığa Meybudi’nin hayatı, fikirleri ve yaşadığı dönemle ait bilgileri de içeren seksen dört adet mektuba dayalı olan bu eserinden bahsetmektedir.68 Ancak yaptığımız araştırmalara rağmen eserin bir nüshasına ulaşılamamıştır.

Bunların dışında Meybudi’nin, Ebû İshak et-Tebrizî’ye yazdığı mektubunda, Mevlânâ Muhammed en-Nahcuvânî’nin Öklîdis adlı eserine bir şerh yazmakta olduğundan bahsedilmektedir.69 Ancak yine yapmış olduğumuz araştırmalarda böyle bir şerhe de rastlayamadık.

B. ŞERHU HİDÂYETİ’L-HİKME

Kadî Mir el-Meybudi’nin Şerhu Hidâyeti’l-Hikme adlı eseri, Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandi el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]) tarafından yazılmış olan Hidâyetü’l-Hikme70 adlı esere yapılmış olan şerhtir.


67 Bekir Karlığa, a.g.md., s. 119; Hulûsi Kılıç, “İbnü’l-Hâcib”, DîA, İstanbul 2000, c. 21, s. 57; Katîf Celebi, a.g.e. II, İstanbul 1971, s. 1371; Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., s. 316.
68 Bekir Karlığa, a.g.md., s. 119.
69 Bekir Karlığa, aynı yer.
71 Abdulkuddüs Bingöl, “Esirüddin Ebheri”, DîA, İstanbul 1994, c. 10, s.76.

Ehberî’nin Hidâyetü’l-Hikme adlı eseri ve Meybudi’nin bu esere yazdığı şerh, Muhammed b. Mustafa Akkirmânî (ö. 1174/1760) tarafından yapılan bazı ilavelerle İkîlitü’-Terâcîm adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Akkirmânî, Ehberî’nin Hidâyetü’l-Hikme’sini muhtasar bir eser olmasından dolayı âlimler arasında büyük bir itibâr görmüştü ve Meybudi’nin şerhinin cerh ve ta’dil yönünden tam bir kemâmîyet sahib olduğunu düşünmektedir. Akkirmânî bu eserleri tercüme ederek, Ehberî’nin eserinin tam olarak anlaşılmasa amacı gerçekleştirmeye çalışmıştır.74

Meybudi şerhine çok sayıda hâşiyeye yazılmış, eserin ilmi anlamda önemini göstermektedir. Gerek Hidâyetü’l- Hikme gerekse Meybudi’nin bu esere yazılmış olduğu şerh, Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Bilindiği gibi Osmanlı medreselerinde okuyan talebeler sınıf değil, ders geçmekteydi. Her ders için de başlangıç (iktisâr), orta (iktisâd) ve ileri (istiksâ) olmak üzere üç seviye bulunmakta ve her derste en az üç kitap

72 Bkz. Ömer Bozkurt, “Muslihuddin el-Lârî’nin Hâşîye ‘Ala Şerhi’l-Kâdî Mîr ‘Alâ Hidâyeti’l-Hikme Eseri Üzerine Bir İncelme”, D.Ü.İ.F.D., cilt: X, sayı:2, Diyarbakır 2008, s. 33-49; Abdülkudüss Bingöl, a.g.m.d., s.76.
73 Cevat İzgi, “İngiliz Kerim Efendi”, DİA, İstanbul 2000, c. 22, s. 296.
takip edilmekteydi.\textsuperscript{75} Medrese talebesi Meybudi’nin şerhini Lârî’nin hâsiyesi ile birlikte okuduğunda eğitiminde iktisâd seviyesine yükselmektediyi.\textsuperscript{76} 1741’de Fransa’nın İstanbula elçiliğince hazırlattılar Kevâkib-i Seb’a isimli eserde de Nazârî Hikmet ilmine Hidâyetü’l-Hikme okuyarak dersler arasında zikretmektedir. Ayn zamanda Kâtib Çelebi’nin bir şerhi, derslerinde kendi talebelerine de okuttuğu bilinmektedir.\textsuperscript{77}

Bir başka örnek Kâtib Çelebi’dir. O, İbn Sinâ’nın \textit{eş-Şifâ}, \textit{en-Necât}, \textit{el-İşârât ve Uyûnü’l-Hikme} gibi kitaplarından derlenerek oluşturan aklî ilimlere mukaddime ve giriş mâhyetinde bir eser olarak nitelediği Hidâye’nin\textsuperscript{78} Kadîmî şerhini 1638-1639’da A’rec Mustafa Efendi (ö. 1653)’den okuduğunu dersler arası zikretmektedir. Ayn zamanda Kâtib Çelebi’nin bir şerhi, derslerinde kendi talebelerine de okuttuğu bilinmektedir.\textsuperscript{79} Bu kitapta söz açan diğer bir düşünür Taşköprülüzâde, \textit{eş-Şakâ’ık en-Nu’mâniye}’de, Hikmet’ten \textit{Şerhu Hidâyeti’l-Hikme’yı} Hocâzâde’nin buna yazmış olduğu hâsiyelerle birlikte okuduğunu söylemektedir.\textsuperscript{80}


\textsuperscript{75} Mehmet İşirli, “Medrese”, \textit{DİA}, Ankara 2003, c. 28, s. 28.
\textsuperscript{76} Cevat İzgi, \textit{a.g.e.}, s. 119.
\textsuperscript{77} Yaşar Sârkaya, “Osmanlı Medreselerinde Akl İlimlerinin İhmalı Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, \textit{Osmanlı Dünyasında Bilim Ve Eğitim Milleterarası Kongresi}, İstanbul 2001, s. 152-153; Cevat İzgi, \textit{a.g.e.}, s. 119.
\textsuperscript{78} Kâtib Çelebi, \textit{Keşfî’ z-Zunnîn I}, s. 684.
\textsuperscript{79} Kâtib Çelebi, \textit{Mizani’l-Hakk Fi İhtiyari’l-Ahakk}, s. 118-119.
\textsuperscript{80} Yaşar Sârkaya, \textit{a.g.m.}, s. 151.
\textsuperscript{81} Cevat İzgi, \textit{a.g.e.}, s. 119.
Lârî’nin bu esere yazmış olduğu hâşiiye ile birlikte okummuştur. Ayrıca Cevdet Paşa hendesehane hocası Miralay Nûrî Bey’e Kadîr okutmuştur.82

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi de okuduğu Hikmet derslerinde Şerhu Hidâyeti’l-Hikme’yi zikretmektedir.83 Yine Hasan Tahsin el-Rizevi isimli bir şahsın icazetnâmesinde okuduğu dersler arasında Kadîr adlı eser zikredilmekte ve Mübahat Kütükoğlu tarafından yayınlanan “1869’da Faal İstanbul Medreseleri” adlı listede de talebelerden 108’inin hikmetten Kadîr okumaktan hâşiiye ile birlikte okumıştur.84


82 Cevat İzgi, a.g.e., s. 120.
83 Aynı yer.
84 Yaşar Sarkaya, a.g.m., s. 154-155.
i medeniye (siyaset)” dir. Bu ilim de aynı şehirde bulunan bir topluluğun maslahatını sağlar.85


Meybudi, hikmet konusundaki açıklamaları sonrasında, mantığın hikmetten saygı sayılmasayacağı konusundaki ihtilaflara da yer vermektedir. Buna göre o, mantığı, ilim ve ameli birleştirerek suretiyle nefsin kemaline ermesinin mümkün olacağını bir yol şeklinde tanımlayanların mantığı hikmetten kabul ettiklerini belirtmektedir. Bu görüşe olanların belki ameli de hikmetten saydıkları manzûr ve nazari hikmetten isimlendirmelerinin temel sebebi onun açısından, ayan kavramının dış dünyada varlığı olanları kapsaması yüzden87.


85 Meybudi, Şerhu Hidâyeti’l-Hikme, el-Hac Hüseyin Efendi Mat. 1313, s. 3.
86 Meybudi, a.g.e., s. 3.
87 Meybudi, a.g.e., s. 3-4.


Meybudi eserinin sonunda âhiretle ilgili konuların ele alındığı altı adet “hidâye” başlığınin bulunduçu sonuç kısmına yer vermektedir. Bu hidâyelerde öldükten sonra nefsin durumu, elem ve keder, nef-i nâtikanın kemâle arzu duyması, bedenî tabiîîn kemâle ermemiş nefse acı vermesi ve onu mutsuz kılması gibi konular hakkında açıklamalar bulunmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

KADI MİR EL-MEYBUDÎ’NİN FELSEFİ (METAFİZİK) GÖRÜŞLERİ


88 Ahmet Cevizci, Felsefe Sözluğu, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 591.
89 Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözluğu, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981, s. 183-184.
90 İlhan Kutluer, “Metafizik”, DIŞA, Ankara 2004, c. 29, s. 399.
91 Hayrani Altuntaş, İbn Sînâ Metafiziği, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 3.
çağrıştırdığı basit anlamı, yani Aristo’nun sıralamasındaki fizin sonraki kitabı içermesini, muhtevasına daha uygun isimlerle değiştirmişlerdir.

Müslüman filozofların ilimler sıralamasında, metafizik, nazari hikmet içerisinde yer almaktadır. Diğer ilimler içerisinde metafizikte özel bir yeren filozoflar, bu ilmi, felsefenin en önemli disiplini olarak görmekteydirdir. Bu filozoflardan Kindî, metafizikte felsefenin en yüce ve şerefli disiplini olarak kabul eder. Çünkü metafizik, varlığın ilk sebebinin ve son gəyasını araştırtan dolayısıyla varlık hakkında Külli bir bilgi sunarak, dahasi diğer felsefe disiplinlerine ait ilkeleri de içeren çok önemli bir disiplindir.92

Fârâbî, metafizik genel olarak varlığı konu edinen bir ilim olarak görmekteydi. Ona göre özel ilimler varlığın bir veya birkaç bölümünü incelerken metafizik için böyle bir sınırlama söz konusu değildir. Onun sahası tüm gerçeklik, yani varlıktır.93 Fârâbî, tüm varlığı kendisine konu edinen metafiziği üç kısmında ele almaktadır. Buna göre metafizikin birinci kısmında, varlık ve varlık olması bakımından varlıktı meydana gelen haller; ikinci kısmında, nazari ilimlerin burhanlarının ilkeleri; üçüncü kısmında ise, kendisi cisim olmayan ve cisimlerin içinde bulunmayan varlıklar incelenmektedir.94


92 Kindî, Felsefi Risâleler, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 29.
93 Mehmet Bayrakdar, a.g.e., s. 145.
95 İbn Sinâ, Metafizik, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, c. I, s. 3.
96 İbn Sinâ, a.g.e., s. 11.
bakanından nedenli varlığın sebepleri, varlığın arazları ve tıkel ilimlerin ilkeleri metafizigin konusu içinde yer almaktadır.97 Yine metafizik ilmi, madde ve madde ile ilgili olmaktan uzak olan şeyler, madde ile karışık olan şeyler ve nedensellik ve birlik gibi bazen maddede, bazen de olmayan şeylerin bilgisini incelemektedir. Metafizik, bilinenlerin en üstünü olan Allah’a ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün, yani kesin olan ilimidir.98

Meybûdî de, diğer filozoflarda olduğu gibi, nazari hikmetin en üst derecesinde gördüğü metafizigi, hem akılda hem de dış dünyada maddeye muhtaç olmayan şeylerin idi olarak tanımlamaktadır. Eserinde üç kısma ayırdığı metafizigin birinci kısmında, varlıkla ilgili kavramları ve varlığın kısımlarını, ikinci kısmında Zorunlu Varlık (Vâcibu’l Vûcûd) ve sifatlarını, son kısmında da akıllar (meylker) konusunu ele almaktadır.

A. VARLIKLA İLGİLİ KAVRAMLAR VE VARLIĞIN KISIMLARI

İslâm metafiziği içerisinde en önemli meselelerden birisini, belki de en önemlisi varlık konusu oluşturumaktadır. Özellikle Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların metafiziklerinin temelini oluştururan bu kavramın bir tanımının yapılamayacağı noktada, kelâmcılar ve filozoflar hemfikirdirler.

Fârâbî’ye göre bir şeyin tarif edilebilmesi için, o şeyden daha geniş anlamlı ifadelerin olması gerekmektedir. Ancak varlık kelimelerinden daha geniş bir ifade bulunmadığından, varlığın tarifi yapılamaz. Zaten varlık kavramı da tanma ihtiyaç duymayan kadar açık bir ifadedir.99


97 İbn Sînâ, a.g.e., s. 13.
98 İbn Sînâ, a.g.e., s. 13.
99 İbrahim Hakkı Aydınlı, Farabi’de Metafizik Düşünce, Bil Yayinları, İstanbul 2000, s. 59.
100 İbn Sînâ, a.g.e., s. 28.
Öncelikle mantık bakımından bir şeyin tarifinin yapılabilmesi için, o şeyin yapısını oluşturan cins ve faslı bilinmesi gerekmektedir. Varlık kelimesinin bir cinsi ve faslı olmadığından ve kendisi de bir şeyin cinsi ve faslı olmadığından dolayı mantıklı bir tanımlı yapılamaz. Diğer taraftan varlık kelimesinin kendisinden daha geniş ve genel anlam ifade eden bir kavram bulunmaktadır varlık kelimesi tanımlanamaz. Tanımlanırsa bile deneysel olarak tanımlanmış olacaktır. Bundan dolayı varlık, var olma bakımından sadece varlıktır ve onun dışındaki her kavram ondan soytulanmıştır.101

Filozoflar, tanıının yapılamayaçığını düşündükleri varlık konusunda, felsefi bir araştırma yapmak için sorulması gereken bazı temel soruları olduğunu düşünmektedir. Bu sorulardan ‘var mıdır (hel)’ sorusu, bir şeyin maviyetini, olup olmadığını araştırmak içindir. ‘Nedir (mâ hüve)’ ise var olan bir şeyin cinsini tespit etmek için sorulmaktadır. ‘Hangisi (eyyü)’ sorusu bir şeyi aynı cinsle bulunan diğer varlıklardan ayıran faslı belirlemektedir. ‘Nedir’ ve ‘hangisi’ soruları birlikte sorulduğuunda bir şeyin türünü (nev) tanımlamaktadır. Bu sorularla cins ve türü belirlenmiş olan varlık, varlık bakımından tanımlanmış olmaktadır. Son soru olan ‘niçin (lime)’ sorusu da maviyetini tanımlanmış olan varlığın mutlak sebebini ortaya koymaktadır.102

Bütün bu sorular, felsefi araştırmalarında varlık konusunun filozoflar için ne kadar önemli ve temel bir sorun olduğuunu göstermektedir. Varlık konusunda dış dünyada var olmayan ancak zihni varlık olarak kabul edilen varlıkların, zihni varlık planında yerel olmayanın maviyetini ve varlığının sebebini ortaya koymak için varlığın var olduğuunu anlayarak, İstanbul metafizik tarihinin başlangıçından da özellikle Fârâbi ve İbn Sînâ gibi filozoflarda varlık kavramı oldukça önemli bir yer tutmuş ve varlık maviyet ayrimi âdet felsefelerinin temelini oluşturmuştur.103

Varlık konusunun düsünce sistemlerinde oldukça önemli bir yeri olan Fârâbi ve İbn Sinâ varlığı dış dünyada (ayân) varlık, zihni ve mutlak varlık

102 Kindî, İlk Felsefe Özerine, Felsefi Risaleler içinde, s. 140; İbn Sînâ, ’Uyûnu’l-Hikme, Risaleler içinde, çev. Alparslan Açıkgöz-Ê. Hayri Kirbaşoğlu, Kitâbîyât Yayınları, Ankara 2004, s. 76; İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 11
103 İlhan Kutluer, a.g.e., s. 13.

104 İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s. 61-63.
105 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 43-46.
106 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 49-50.
107 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 53-55.

A.1. KÜLLİ VE CÜZ’İ


Kendi küllî ve cüz’i konusundan bahsederken lafızların küllî veya cüz’i olduğunu söylemektedir. Küllî, parçaları birbirine benzeyen ve benzemeyenleri ifade eden ortak birimdir. Parça anlamına gelen cüz, bütünün içinde bulunur. Sonsuz olanın bilgisini kuşatmanın imkânsız olmasından dolayı felsefe, sonsuz

108 İlhan Kutluer, a.g.e., s. 63.
109 Ferit Devellioglu, Osmanlıca-Türkçe Lügat, Ankara 1993, s.534.
110 Bedia Akasu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkilâp Yayınları, İstanbul 1998, s. 180.
111 Ferit Devellioglu, a.g.e., s.149.
112 Bedia Akarsu, a.g.e., s.175.
113 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 62-65.
sayıdaki çöz’ilерin üzerinde durmaz, hakikatin bilgisi tam olarak kuşatılan küllileri konu edinir.114


Meybudi, Ebherî’ye uyarak, külliyi “sansiyet”inden tek olmayan” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, eğer sansiyetinden tek ve çokluk arasında müstereklik olması olsaydı, tek olan şeyin aynı anda beyaz ve siyah

114 Kindî, Târifler Üzerine, s. 189; İlk Felsefe Üzerine, s. 156, Felsefi Risaleleri içinde.
116 Cavit Sunar, İslam Felsefesi Dersleri, A.Ü.I.F. Yayınları, Ankara 1967, s.63-64.
117 İbn Sînâ, a.g.e., s. 172-173.
olsası gibi, birbirine zıt arazlarla nitelenmesi gerekiyordu. Meybudi, böyle bir akıl yürütmeden sonra bu konuda daha detaylı açıklamalara gidmektedir.


Meybudi, yukarıda zikredilenlerin, ‘zihinde hâsil olan eşyanın mâhiyeti’dir, diyenlerin mezhebine göre olduğunu söylemektedir. Ancak zihinde hâsil olan eşyanın sûret ve vücududur ve gerçekte mâhiyete muhaliftir diyenlerin mezhebine göre ise külli mâhiyetler sûret ve vücud ile bilinir.

Meybudi’nin yukarıda iki mezhep olarak zikrettiği kelamcılar ve felsefeci lerdir. Filozofların sadece dış dünyada bulunmayıp sadece zihinde bulunan şeklinde tanımlayarak varlığın kısımlarından biri olarak kabul ettikleri zihni varlık, kelamcılar tarafından kabul edilmemektedir. Kelamcılar göre zihni varlığın kabul edilmesi durumunda insan zihninin sıcak- soğuk, doğru-eğiри gibi niteliklerle nitelenmesi gerekecektir. Ayrıca dağ, gök gibi şeylerin hakikatlerinin

118 Meybudi, a.g.e., s. 82.
119 Meybudi, a.g.e., s. 82-83.
120 Meybudi, a.g.e., s. 83.
de zihinde hâsil olması gerekeceğini düşünüen kelamcılar, bunların zihne sığamayacak kadar büyük olmalardan dolayı da bunun imkânsız olduğunu düşünümekte tirler. Kelamcılar bu yaklaşımanın kabul etmeyen filozoflar, zihinde hâsil olanın bizâtihi şeyin hüviyeti değil, mâhiyeti ve süreti olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca filozoflara göre zihinsel varlık, sırf zihinsel varlık olması bakımından, cins, fasl, tür, tümelleri gibi birtakım nitelik ve arazlara sahip olmasından dolayı da dış dünyadaki varlıktan farklılık arz etmektedir.\(^{121}\)

Ebherî’ye göre çözü, küllî tabiat üzerine zaid olan kastetti bi'l-gayr olur ve gayr bu hüviyeyi hâs de zihinde hâs olduğu ama hâsı olmasına bakılarak muhtâr olur. Buna göre Meybudi açılış hüviyyedir, yani bir çığdışı kastetti n bir şeyin hüviyeti ve cüz'în, yani tek olan mûahit nitelik ve arazlara sahip olmasından dolayı da dış dünyadaki varlıktan farklılık arz etmektedir.\(^{122}\)


Meybudi’nin bu görüşü esasında Ibn Sinâ’nın vâcib bizâtihi ve vâcib bigayrîhi tanımalarının aynıdır. O da Ibn Sinâ gibi varliga gelmiş olanın,

---

\(^{121}\) Şamil Öcal, *a.g.e.*, s. 75.
\(^{122}\) Meybudi, *a.g.e.*, s. 83.
\(^{123}\) Aynı yer.
ancak vâcib varlık sayesinde meydana gelebildiği için başkasıyla zorunlu olduğunu belirtmektedir.

Meybudî, Ebherî’nin taşahhusun zaid önüne dair şöyle delil getirdiğini ifade etmektedir: Küllinin tasavvuru, fertler arasında ortaklık olmasına mani değildi. Cüziyâtının her biri üzerine o kâl ile hükmmedilmekteydi. Şahıs ise, şahıs olma yönünden ortaklığa manidir. Öyle ise taşahhus, kâlî tabiat üzerine zaiddir. Bunu ele alan Meybudî, müşahhasât ile taşahhus arasında bir farklı görmemesine rağmen çoğul anlamda kullanmayı tercih etmektedir. Çünkü ona göre zâten bu çoğul anlamda tek ilan anlamdan gelmektedir.¹²⁴

A.2. VAHDET VE KESRET

Birlik ve çokluk anlamına gelen vahdet ve kesret, İslam felsefesinde birbirine zat kavramlar olarak kullanılmaktadır.


Fârâbî ise bir’in bölünemez olması yönünü ön plana çıkararak, bir’in çeşitli anlamlarını vermiştir. Ona göre, hem “bölünemez oluşu bakımından, herhangi bir önden bölünemeyen şey” hem de “kendi özel varlığına sahip olması bakımından bir olma”dır. Bu tanımlardan yola çıkan Farabi, İlk Varlığın bölünemez olması ve varlığını kendi önden alması yöntele kendisini diğer varlıklardan ayıran özel varlığı sebebiyle bir olduğunu ifade etmektedir. Fârâbî mutlak bir olan Allah ile varlıklarını Allah’tan alan ve çoğluğu temsil eden diğer varlıklar arasında kesin bir ayırma gittiği için yaratma anlayışında sudur

¹²⁴ Meybudî, a.g.e., s. 83-84.
¹²⁵ Kindî, Tarîfler Üzerine, Felsefi Risaleleri içinde, s.188.
¹²⁶ Kindî, a.g.e., s. 50-51.


128 İbrahim Maraş, a.g.m., s. 44-45.
129 İbn Sinâ, a.g.e., s.86.

130 Ibn Sinâ, a.g.e., s.87.
131 Ibn Sinâ, a.g.e., s.87.
132 Ibn Sinâ, a.g.e., s. 88-89.
133 Ibn Sinâ, a.g.e., s. 90.
birden; tür bakımından bir, cins bakımından birden; sayı bakımından bir, tür bakımından birden, bölünmeyen basit mürekkepten ve bölünülerden tam eksikten daha layıktr.\textsuperscript{134}

Ebherî vahid‘i (bir), kendisine vahid denilmesi yönünden bölünmeyen şeklinde tanımlamaktadır. Meybudi ise vahid’e, bölünmemesi (münkasım olmaması) yönünden bölünmeyen olması şeklinde tanımlamaların daha uygun olduğunu söylemektedir. Meybudi‘ye göre vahidin çeşitli kısımları vardır. Ona göre öncelikle vahidin şahs bakımından bir olmadığı durumlar söz konusu olabilir. Böyle durumlarda herhangi bir yönden çokluk bulunmaktadır. Bu birlik yönleri üç türlü gerçekleştirebilmek\textsuperscript{135}. Buna göre;


\textsuperscript{134} İbn Sînâ, \textit{a.g.e.}, s. 91.
\textsuperscript{135} Meybudi, \textit{a.g.e.}, s. 84.
bir şekilde tedbir ve tasarrufa kadir olur. Nefs ve mülkin bu iki taalluku tedbir hususunda iki ortak nispettir ve ne kurucu ne de arızı unsurdur. Tedbir ise bedene ve şehre mukavvem (kurucu) ve arız değildir, belki nefse ve mülke arızdır.


136 Aynı yer.
nispetir ve bunların bir cihette (mevzuda) toplanmaları caizdir. Çünkü mukayyed olan varlık, mutlak olda mündemichtir.137


Meybudi’ye göre iki mefhum arasında vâsta takdir olunduğunda iki ademin bir şeyde bulunmaları caiz değildir. Çeşitli durumlardan kaynaklanan bir sebeple görememeye “adem-i kâbiliyet-i basar”(görme kabiliyetinin yokluğu) gibi.138

Meybudi, burada bir noktaya daha açıklama getirir ki, bir mahalde melzumun (gerekli olunanın) var olması, lazımın (gerekli olanın) o mahalde ortadan kalkmasına mukâbildir. Bir cisimde hareketin var olmasına karşın hareket için gerekli olan sicaklığın ortadan kalkmasının mukâbıl olması gibi. Bu (ihtimal) adem ve meleke ile selb ve icabda söz konusu değildir. Çünkü bunlarda mu’teber olan adem, varlığının(vücutu) ademidir139.

137 Meybudi, a.g.e., s. 85.
138 Meybudi, a.g.e., s. 86.
139 Aynı yer.
Meybudi, Ebherî’nin birbirine zıt iki şeyi (ziddelik) tarif ederken kullandığı “mevcudan”(var olanlar) ifadesi yerine “vücudiyyan”(varlık) demesinin daha uygun olacağını düşünmektedir. Çünkü selb, vücudünün mefhumundan bir çüz değildir. Bu açıdan vücudi ifadesi mevcuddan daha umumidir.

Meybudi karşı kavramların neden dört kısımda incelediğini açıkladıktan sonra bu karşı kavramlara açıklama getirir:

1) Zıddan-ı Hakikiyyan (meşhuriyyan) (Hakiki Zıtlık): Burada siyah ve beyaz gibi iki zıt arasında karşıtlığın ve uzaklığın bulunması şarttır.

2) Zıddan-ı Mütezayifan ( İzafî Zıtlık): Var olan iki şeyden (vücudiyyan) birini taakkul etmenin diğere nispet ile olduğunu karşıtlık durumudur. Baba ve oğul olma durumlarında olduğu gibi.


A.3. MÜTEKADDİM VE MÜTEAHHİR

Mütekaddim, “bir şeyin başka bir şeyden, zamansal ya da mantıksal olarak önce olması, önce gelmesi durumunu; zaman düzeninde eski olanın, daha geriden gelenin; bilgi ya da sırlama düzeninde, sıralamada nedenler dizisinde ya da ayrıcalık bakımından ilk ya da geride olmanın ontolojik, epistemolojik veya mantıksal halini gösteren deyim”142 şeklinde tanımlanmıştır.


140 Meybudî, a.g.e., s. 86.
141 Meybudî, a.g.e., s. 87.
142 Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 657, 658.
sonra gelmektedir. Kullıllerin sınıfları arasında bir karşılaştırma yapıldığında ise külü olma bakımından daha fazla olan öncedir.143

Fârâbî, varluktı mütekaddim olanın, biri diğerinin sebebi olan iki şeyden birisi olduğunu söylemektedir. O’na göre insanların çoğunluğu bir şeyin ortadan kalktığından ikincisinin de ortadan kalktiği ancak birincinin mevcut olduğunda ikincinin mevcut olmasına zorunlu olmadığı ve ikincinin ortadan kalktığından birincinin ortadan kalkmadığı şey hakkında birinciyi diğerenin önce olarak kabul etmektedirler. Yine bir şeyin bilindiğini zaman diğer şeyin bilinmesinin zorunlu olmadığını ancak diğer şeyin bilinmesinin birincinin mevcut olduğunda ikincinin ortadan kalkmasının birincinin önce geldiğinden, ikincinin mevcut olmadığı zaman diğerenin önce olduğu kabul etmektedirler. Fârâbî varluk ve bilgi bakımından mütekaddim olma bakımdan mevcut olduğu, ancak ikincinin öncedir.144

Mütekaddim (öncelik) ve müteahhir’in (sonralık) çok sayıda anlamı olduğunu söyleyen İbn Sînâ’ya göre bu anlamlar, eșit dereceli (teşkid yoluyla) olarak “önce olmak bakımından öncenin, sonra olunmayan bir şey sahip olmasa ve sonraya ait olan her şeyin önce olmanda mevcut olması” noktasında birleşmekte. Öncelik ve önce olmanın bir tertibe sahip olan şeylerde bulunduğu söyleyen İbn Sînâ, mütekaddimi beş kısımda incelemektedir. Buna göre, birinci olarak, mekanda önce olan belirli bir başlangıçta daha yakın olur. Bu öncelikte, önce olan başlangıç kendiinden sonra gelenin izlemedığı şekilde izler, sonra gelen de onun izlemiş olduğu başlangıç izler. İkinci olarak, zamandaki öncelikte de şimdiye veya başlangıç olarak kabul edilen bir âna nispetle durum aynındır. Buradan hareketle öncelik ve sonralık “belirli bir başlangıç yakının her şey” anlamını kazanır. Bu tertip bakımından öncelik bazı şeylerde doğaldır. Mesela, çevher başlangıç noktası alındığında, çevhere nispetle cisim, canlandır öncedir. Şahs başlangıç noktası alındığında ilk muharrike yakının olan öncedir. Çocuğun adamdan önce olması gibi. Üçüncü olarak, öncelik; üstün, erdemli ve öndeki gibi şeylerde nakledilerek, “bir şey diğerinde bulunmayana sahipse ama diğer yalnızca onda bulunana sahipse” buna da önce

143 Fârâbî, Kitâbu’l-Burhân, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 18.
144 Fârâbî, a.g.e., s. 18-19.
denilmştir. Öndeki, hem ikincide olmayana hem de ikincide olana sahiptir. Dördüncü olarak, öncelik “ikinci henüz yokken varlık kazanana ve ikincinin varlık sahibi olması ancak o var olmadan sonra gerçekleşen şeye” verilmiştir. Bir, gibi ki kendisinin varlığını çılgun varlığına bağlı olmayana hem de ihminin varlığına sahip olanın o var olmadan sonra gerçekleşme verilmiştir. “Zeyd’in elini hareket ettirdiğiinde anahtarın hareket etmesine” ifadesinde iki hareket zamanında beraber var olsalar da akıllı bunlardan birini önce diğerini sonra kabul eder. Çünkü burada birinci hareketin varlığını sebebi ikinci hareket değildir, ikinci varlığını sebebi birinci hareket.145 Görüldüğü gibi İbn Sînâ önceliği; mekân bakımdan, zaman bakımdan, üstünlük ve erdemlilik bakımdan, varlık kazanma bakımdan ve nihayet sebeplilik bakımdan öncelik şeklinde beş kısma ayrılmaktadır.

Meybudi de İbn Sînâ’nın öncelik ve sonralık konusunda yaptığı ayırma benzer şekilde önceligi beş kısmında incelemektedir. Ancak İbn Sînâ’nın sınıflandırmasında yer alan isimlendirmelere aynı yer vermemeke kendisi bazen farklı isimlendirmeler yapmaktadır. Buna göre:

1) Zaman Bakımdan Öncelik (Mütekaddim bi’z-zaman): Meybudi, İbn Sînâ’nın tasnifiyle aynı ismi verdiği zaman bakımdan önceliğin yeterince açık olduğunu söyleyerek herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

2) Tabii Bakımdan Öncelik (Mütekaddim bi’t-tab’): İbn Sînâ’da yer alan varlık kazanma bakımdan öncelik Meybudi’de tabii bakımından öncellik şeklinde isimlendirilmiştir. Buna göre, sonralığın var olması ancak bu öncelikle birlikte mümkündür. Bazen öncelik ve sonralık beraber bulunur veya öncelik bulunur sonralık bulunmaz. Bir sayısının ikiye önceliği gibi. Bu şekilde bir genellemeye yapılması, tarifin maddi illeteme olamaması içindir. Bazıların sebeplilik bakımından önceliği dışarıda bırakmak için ‘önceliğin, sonralıkta müessir olmadığını kaydetmek gerekir’ şeklindeki görüşlerine karşı Meybudi, eğer müessir olmamaktan kastedilen husus, tesiri şartlarının bir araya gelmesi veya tesire mani olan durumların ortadan kaldırılması ise, bu durumda bir problem olmayacağını söylemektedir. Çünkü “öncelik, mevcud olur; sonralık,

145 İbn Sînâ, a.g.e., s. 145-147.


Meybudi’ye göre mütekaddimi beş kısma ayırma tümevarmsaldır. Ancak bazı âlimler tarafından sonralık, önceliğe muhtaç ve öncelik, sonralığın var olması için yeterli ise sebeplilik bakımından öncelik; eğer yeterli değil ise

---

146 Meybudi, a.g.e., s. 87.
147 Aynı yer.
tabii bakımdan öncelik olarak isimlendirilmektedir. Eğer öncelik, kendisine muhtaç olunan değil ve var olmada bir araya gelmeleri mümkün değil ise zaman bakımdan öncelik; var olmada bir araya gelebilmeleri mümkün ve ikisi arasında düzen söz konusu ise rütbe bakımdan öncelik; var olmada bir araya gelebilmeleri imkânsız ve düzen söz konusu değil ise şeref bakımdan öncelik şeklinde kısımlara ayrılmaktadır.\footnote{Meybudî, a.g.e., s. 87-88.}

Meybudî, sonralığı, öncelik hakkında söylenenlerin ziddi olduğunu ifade etmektedir.\footnote{Meybudî, a.g.e., s. 88.} Bu durumda da önceliğin kısımları gibi sonralığı da beş kısımdan oluşması前所未edir.

\section*{A.4. KADİM VE HÂDÎS}


bulunmamaktadır. Bu yüzden kelamcılarla filozoflar arasındaki en önemli tartışma konularından birini oluşturan âlemin ki deme meselesi Gazzâlî’nin filozofları küfürle itham ettiği üç meseleden birisi olmuştur.


Meybudi, eğer hâdisin vücudundan önce imkânı olmasa, madumun zât bakımından vâcib olmasını imkânsız olmasından dolayı, zât bakımından mümteni olacağını, bu durumda da mümteni değil madum olacağını

152 Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 92-93.
153 Mehmet Vural, a.g.e., s. 175; Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, DİA, Ankara 2002, c. 25, s. 395.
154 Meybudi, a.g.e., s. 88.


155 Aynı yer.
gerektirir. Zira mevsufu, madumdur ve hadis olacak şeydir. İki mana arasında önemli bir fark vardır.


A.5. KUVVE VE FİİL

İslam felsefesinde, “ister iradeli, ister iradesiz olsun, başka bir şeyde meydana gelen değişikliğin ilkesi”’ne kuvvet denilmektedir. Değişikliğin ilkesi,

---

156 Meybudi, a.g.e., s. 88-89.
157 Meybudi, a.g.e., s. 89.
etki eden için “etkin (fäil) kuvvet”, etkiyi kabul eden ise “edilgin (münfâil) kuvvet” olarak isimlendirilmektedir.158 Fiil ise, “bir şeyin başka bir şey üzerinde etkili olması, müessirden meydana gelen etki, bir şeyin taşdığı oluş vasıfı, bir tesir edicinin diğer bir şeyete tesir ettiği, tesir ediciye ilinti olan hâl” olarak tanımlanmaktadır.159

Kindî kuvveti “açıkta olmayan fakat kendisinde bil kuvvet bulunduğundan, açığa çığ olması mümkün olan”160 şeklinde tanımlarken, fiili ise “etkiyi kabullenen konudaki (edilgindeki) etki, hareket edenin kendisindeki hareket” olarak ifade etmektedir.161 Yine Kindî “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine” adlı risalesinde fiili, ilk gerçek fiil ve ikinci gerçek fiil olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre ilk gerçek fiil, var olanları yoktan yaratmak olup bu durum yalnız Allah’a özgüdür. İkinci gerçek fiil, etki edenin etkisini, etkilenenin ortaya çıkmasından ibarettedir.162

Fârâbî’ye göre kuvvet, hem etkileme hem de etkilenme anlamı içermektedir. Ancak günlük hayatta bu terim, süratli olarak iş yapan yetenek anlamında kullanılmaktadır.163


159 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil”, DİA, İstanbul 1996, c. 13, s.59; Mehmet Vural, a.g.e., s.136.
160 Kindî, Tarîfler Üzerine, Felsefi Risaleleri içinde, s.188.
161 Kindî, a.g.e., s.186.
162 Kindî, Gerçek ve Mecâzi Etken Üzerine, Felsefi Risaleleri içinde, s.197.
163 Kasım Turhan, a.g.md., s. 505.

Meybudî’ye göre ise kuvve, içerisinde diğer olması bakımından değişimden ilkesi olan şeydir. Bu ilke cevher ya da araz; fâil ya da bunun dışında olabilir. Bazen değişim ilkesinin bizzat değişim olması gerekmek, itibari olması yeterlidir. İnsanla ilgili hastalıklarda psikolojik rahatsızlıkların (nefs-i natika) tedavisindeki değişme bu şekildedir, yani itibarıdır. Çünkü psikolojik hastalıklarda tedavi eden ve tedavi edilen bizzat birleşmişlerdir ve

164 İbn Sînâ, a.g.e., s. 152-156.
bunlar itibari olarak değişenlerdir. Ama bedeni hastalıklar söz konusu olduğunda, tedavi eden (mualic) nefs-i natığa yani ruh ve tedavi edilen (mualec) bedendir. Bunların her ikisi de bizzat değişenlerdir. Kuvve, kendisi yok olsa bile bir şeyin imkânı için de kullanılabılır. Bu mana, kuvvenin ortaya çıkması anlamına gelen fiile zittır. ¹⁶⁵


¹⁶⁵ Meybûdî, a.g.e., s. 90.
rastlantısal sebep, sebep olunan şeyi de rastlantısal gaye şeklinde isimlendirmektedirler.\footnote{Meybudil, \textit{a.g.e.}, s. 90.}

**A.6. İLLET VE MALŪL**

İslâm düşüncesi içerisinde illet ve malûl kavramları, illiyet prensibi bağlamında ele alınmaktadır. İlet, “bir şeyi ortaya çıkaran, kendisi olmadan o şeyin kesinlikle varlığa gelemeyeceği şey”\footnote{Ahmet Cevizci, \textit{a.g.e.}, s. 617.}, malûl de “illetin eseri veya sonuçunu ifade eden şey” olarak zikredilmektedir.\footnote{İlhan Kutluer, “İlliyet”, \textit{DIA}, İstanbul 2000, c. 22, s.120.} Temelde her şeyin bir neden olduğu ilkesine dayanan illiyet prensibi, özellikle, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklama noktasında kelamcularla felsefeciler arasındaki tartışma noktalarından birini oluşturur. İliyet prensibinde, illetin malûlden önce olması fikriyle bağlantılı olarak illetten malûle doğru zorunlu bir bağ olmasi gerekmektedir. Metafizik bir zorunluluk olan bu düşüncenin hareket noktası, fâil olan illetin, mûlulu meydana getirmek için bir tesir kuvvetine sahip olmasıdır. Bu durum fâil illetin aktif, mûlülun ise pasif olmasını dolayısıyla malûl pasif konumunda olduğu için illeti belirlemektedir. Bu anlayış metafizik alanda Tanrı ile âlem arasındaki ilişki bağlamında ele alınlığında mutlak kudret sahibi ve ilk faal illet olan Tanrı ile pasif bir malûl olan evren arasında, illet malûl ilişkisine dayanan zorunlu bir bağ kurulmuş olmaktadır. Özellikle filozoflar tarafından ittifakla kabul edilen bu illiyet anlayışında her şeyin bir sebebinin olması kesin bir ilke olarak kabul edilmektedir. Var olan tüm sebepler zinciri de ilk ve tek sebep olarak kabul edilen Allah’ta son bulmaktadır. Allah hakiki sebep iken diğerleri sadece mecazen fâil-sebep konumunda olmaktadır.\footnote{İlhan Kutluer, \textit{a.g.md.}, s. 120.} Tanrı ile evren arasında zorunlu bir bağ olması filozoflar tarafından kabul edilen bir görüş olmasına karşın kelamcılar, âlemin illet malûl ilişkisi yoluya değil, yoztan yaratıldığını kabul etmektedirler.\footnote{Mahmut Ay, \textit{Sadruşserî’â da Varlik}, İlahiyat Yayınları, Ankara 2006, s. 239.}

Aristo’nun dört illetten oluşan iliyet nazariyesi, İslâm filozofları ve kelâmcılar tarafından da kabul edilmektedir. Kındaki, tabii sebepleri maddî, sûret,


İllet ve malûlün ilişkisi hususunda İbn Sînâ, illetin herhangi bir malûlün illeti olmasa durumunda, varlîğinin ancak malûle kıyasla zorunlu olduğunu fakat kendinde varlîğinin mümkün olduğunu belirtmektedir. İlet ya zâtı gereği ya da başka bir şey nedeniyle zorunlu olduğundan malûlün varlîğı ise kendi dış bloğundan 171 Kindî, Tarîfler Üzerine, s. 189, Oluş ve Bozuluşun Yanık Etkin Sebebi Üzerine, s. 215-216, Felsefî Risaleleri içinde.
172 Fârâbî, a.g.e., s. 8.
173 İbn Sînâ, ’Uyûnu’l-Hikme, Risaleleri içinde, s.84-85.


bakımdan olması durumunda fâil, şart, madde ve sürette varlığı zorunludur. Yokluğu bakımından olması mani gibidir ki, bunun yokluğu zorunludur. Hem varlığı hem yokluğu bakımından olması ise mead gibidir ki, varlığından sonra ani yokluğu zorunludur. Meybudi illet ise “bir durumun gerçekleşmesinde muhtaç olunan şey” olarak tanımlamaktadır.176


Ebherî’ye göre fâil illet, illeti olduğu şeyin varlığına sebep olan illettir. Testiyi yapan usta gibi. Gaî illet, malûlün varlığı gelmesinin, kendisi için olduğu illettir. Testiden beklenen maksat gibi.177


176 Meybudi, a.g.e., s. 90-91.
177 Meybudi, a.g.e., s. 91.


178 Meybudi, a.g.e., s. 92.


Ebherî’ye göre, tam illet gerçekleştigiinde malûlün varlığı zorunludur. Zorunlu olması mümkün veya mümkün olurdu. Mümteni olması imkânsızdır, 

179 Meybudi, a.g.e., s. 92-93.  
180 Meybudi, a.g.e., s. 93-94.


varlığının tamamında imkâni taşmasına sebebiyle illete ihtiyacı sürekli olmaktadır.  


A.7 CEVHER VE ARAZ

Cevher “bir şeyin kendisinden dolayı veya kendisi sayesinde, başka şeylerden ayrılmış bir şey olarak, belirlenmiş bir doğaya sahip olduğu şey, değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan; bir başka şeyle ya da bir başka şeyde değiş, kendi kendisiyle, kendi kendisinde var olan”dirdir. 186 Araz ise “bağımız değil de kendinden kaim bir varoluşu olmayan, ancak bir töze ve olabilen özellik, bir şeyin gerçek doğası için özsel olmayan, o şeyin her ne ise o olmasının kendisine ihtiyaç duymadığı, kendi özsel doğasından çıkarsanamayan nitelik” 187 olarak tanımaktadır. İslâm felsefecileri cevheri “mevcut olmak için mevzu olmayan, ancak bir töze ve olabilen özelliğin her ne ise o olmasının kendisine ihtiyaç duymadığı, kendi özsel doğasından çıkarsanamayan nitelik” olarak tanımaktadır. İslâm felsefecileri cevheri “mevcut olmak için mevzu olmayan, ancak bir töze ve olabilen özelliğin her ne ise o olmasının kendisine ihtiyaç duymadığı, kendi özsel doğasından çıkarsanamayan nitelik” olarak tanımaktadır.
etmişlerdir.188 İsagoji’deki külliler tasnifini ve Aristo’nun kategorilerini aynı şekilde kullanan filozoflar, küllileri, cevher kabul ettikleri, cins, nev’ (Kindi’de süret olarak geçmektedir), fasıl şeklinde ve araz kabul ettikleri, araz-ı hâs ve araz-ı âm olarak göstermişlerdir. Gülme gibi yalnızca bir konuya has olan araz, araz-ı hâs; beyaz gibi birçok konuya yüklenebilen araz-ı âm olarak göstermişlerdir.189 Müslüman filozoflar cevher türlerini akıl, nefs, madde (heyûlâ), sûret ve cisim olarak beş kisma ayırmışlardır. Araz da, kemiyet, keyfiyet, yer, zaman, vaz’, mülk, fiil, infial ve izafet olmak üzere dokuz kategoriden oluşmaktadır.190 Araz olan bu kategoriler kendi başlarına var olamadıklarından, var olmak için cevhere muhtaçtır. Cevher ise hiçbir şekilde tanımaz, var olan her araz, araz-ı hâs; beyaz gibi birçok konuya yüklenebilen araz-ı âm denilmektedir.191


---
188 Muhsin Gerviyani, İslâm Felsefesi Girişi, Birey Yayınları, İstanbul,1998, s.184,186.
190 Muhsin Gerviyani, a.g.e., s.184,186; İlhan Kutluer, “Cevher”, DİA, İstanbul 1993, c. 7, s. 450.
191 İlhan Kutluer, a.g.m.d., s.450.
192 Kindi, İlk Felsefe Üzerine, Felsefi Risâleleri içinde, s.157.
193 İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s. 87-89.


195 Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m.d., s.338.
196 İbn Sinâ, Metafizik 1, s. 53.
197 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 105-106; İbn Sinâ, Metafizik 1, s. 128.


198 İbn Sınâ, Metafizik 1, s. 54.
199 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 108-109.
200 Meybudi, a.g.e., s. 95.


---
201 Meybudî, a.g.e., s. 95-96.
202 Meybudî, a.g.e., s. 96.
O, mâhiyeti basit halde akleder ve mürekkep olmaz. Aksi halde basit mâhiyetin kısımlara bölünmesi gerektirdi ki bu çelişkidir.\(^{203}\)

Ebherî’ye göre araz dokuz kısımdan oluşmaktadır. Bunlar kem (nicelik), keyf (nitelik), eyn (yer), zaman (meta), ızafe (bağıntı), mülk (mülkiyet), va’z (konum), etken (fiil), infial (edilgi)dir. Meybodi eserinde Ebherî’nin bahsettiği bu arazları ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ancak bu arazın kısımları, mantığın konusuna dâhil olduğu için burada kısaca ele alınacaktır.


\(^{203}\) Meybodi, \textit{a.g.e.}, s. 95-96.

\(^{204}\) Meybodi, \textit{a.g.e.}, s. 96-97.
2) Nitelik (keyf): Ebherî’ye göre nitelik; zâtında, bölünmeyi gerektiren nitelik hariç, bölünmeyi ve nispeti gerektirenler hariç, nispeti gerektirmeyen şeydeki heyettir. Nitelik dört kısma ayrılmaktadır.


3) Eyn (Yer): Mekânda şeyin husulü sebebiyle hâsîl olan durumdur.206

4) Meta (Zaman): Şeyin zamanda ya da ân’da husulü sebebiyle hâsîl olan durumdur.207

5) İzafet (Nispet): Babalık ve oğulluk gibi tekrar eden nispet durumudur. Bazıları nispet, nispet sebebiyle hâsîl olan demektir.208

205 Meybudî, a.g.e., s. 97-99.
206 Meybudî, a.g.e., s. 99.
207 Aynı yer.
208 Aynı yer.
6) Mülk (Mülkiyet): Kuşattığı şey sebebiyle ve onun intikalinin intikal etmesiyle şeyde hâsıl olan durumdur.\(^{209}\)

7) Vaz’ (Konum): Cüzlerinin bir kısmının diğer kısmına nispeti sebebiyle ve (şeyin) harici durumlara nispeti sebebiyle şeyde hâsıl olan bir heyettir. Ayakta durma ve oturma gibi. Meybudi burada bir kısmının diğer kısımlara nispeti sebebiyle şeyin bulunduğu hal üzerine ıtlak olunabildiğini ifade etmektedir.\(^{210}\)

8) Fiil: Gayrıda (diğerine yaptıgı) tesir sebebiyle şeyde hâsıl olan durumdur. Kesme devam ettiği sürece kesen gibi.\(^{211}\)

9) İnfiial: Başka bir şeyden aldığı tesir sebebiyle şeyde hâsıl olan durumdur. İstıma sürdükçe işnan gibi. Açıklık ki fiil ve infiial tesir ve teessürün kendisidir. Yoksa tesir ve teessür (etki ve etkilenme) sebebiyle şeyde ârz olan durum değildir. Fiil ve infiial sürekli olmayan bir durumdur. Fiil ve infiial yenilenme ve sonra ermeye delanet etmektedir. Süreklilik niteliğe dâhil olup, fiil ve infiialın dışındadır.\(^{212}\)

B. ZORUNLU VARLIK VE SIFATLARI

İslâm felsefesinde varlık konusunun en temel noktalarından birisini varlığın zorunlu ve mümkün şeklindeki ayrım oluşturmaktadır. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların ontolojisinin temelini oluşturan varlık mâhiyet ayrımından sonra varlığın zorunlu (vâcib) ve mümkün varlığın şeklindeki ayrım gelmektedir. Zorunlu (vâcib) varlık “varlığı kendinden olan, var olmak için başkaasma muhtaç olmayan\(^{213}\), özü varoluşunu içeren, kendi kendisiyle var olup, varlığındı kendi dışında bir güce borçlu olmayan, zorunlulukla var olan varlık”\(^{214}\) şeklinde tanımlanmaktadır. Mümkün ise “varlığı ve yokluğu için başka bir şey ihtiyaç duyan\(^{215}\), varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan ve zâtına nispetle

\(^{209}\) Aynı yer.

\(^{210}\) Meybudi, a.g.e., s. 99-100.

\(^{211}\) Meybudi, a.g.e., s. 100.

\(^{212}\) Aynı yer.

\(^{213}\) Seyyid Şerif Cürcânî, et-Ta’rifât, İstanbul 1283, s. 169.

\(^{214}\) Mehmet Vural, a.g.e., s. 367.

\(^{215}\) Seyyid Şerif Cürcânî, a.g.e., s. 156.


\(^{216}\) İlyas Üzüm, “Hükûm”, DİA, cilt: 18, İstanbul 1998, s. 466.
\(^{217}\) Seyyid Şerif Cürçânî, a.g.e., s. 156.
\(^{218}\) İlyas Üzüm, a.g.md., s. 465-466.
\(^{219}\) Ibn Sinâ, Metafizik I, s. 34.
\(^{220}\) Ibn Sinâ, Metafizik II, s.101-102.
\(^{221}\) Ibn Sinâ, Metafizik I, s. 36.
zorunluluk mantıksal bir zorunluluğun ötesinde ontolojik bir zorunluluk ifade etmektedir.\footnote{İlhan Kutluer, \textit{a.g.e.}, s.90.}

Meybudi de \textit{Hidâyetü’l-Hikme} şerhinde Zorunlu Varlık’ı; O’nun ispat edilmesi, bir olması, varlığını ve zorunluluğunun niteliği ile ilim, irade, cömertlik gibi sıfatları çerçevesinde ele alıp incelemektedir.

**B.1. ZORUNLU VARLIĞIN İSPATI**

İslâm düşüncesinde Zorunlu Varlık’in ispatı için çeşitli delillere başvurulmuştur. Bu konuda Farabi, öncelikle sebeplilik ilkesinden yola çıkılarak Zorunlu Varlık’ı ispat çalışmaktadır. Buna göre âlemde var olan her şeyin bir sebebi vardır. Bu sebepler zincirinin sonsuzluğunu ve zorunluluğun niteliği ile ilim, irade, cömertlik gibi sıfatlar çerçevesinde ele alınarak incelemektedir.\footnote{İlhan Kutluer, \textit{a.g.e.}, s.90.}

İbn Sînâ zorunlu varlığın varlığını, varlık felsefesinin hareket noktası olan varlık mâhiyet ayrimından yola çıkarak ispat etmektedir. Buna göre mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet birbirinden ayrılır ve bunlardan biri diğerinden önce veya diğerini tesir altına alacak fazla bir özelliğe de sahip

\footnote{İlhan Kutluer, \textit{a.g.e.}, s.90.}
\footnote{İ. Ağâh Çubukçu, \textit{a.g.e.}, s. 28-30.}
\footnote{Mehmet Bayrakdar, “Fârâbî ve Ibn Sînâ’da Ontolojik Delil Üzerine”, \textit{İslâm Düşüncesi Yazıları} içinde, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 69.}
değildir. Bu iki unsurdan biri diğerinden daha imtiyazlı olmadığı için bunların bir araya gelmesini sağlayacak başka bir varlığı ihtiyaç duymaktadırlar. Eğer bu varlıktıda varlık ve mâhiyetten birbirinden ayrı olursa, o da var olmak için başka bir varlığa muhtat olacaktır ve bu böyle devam edecek. 


Meybudî, Zorunlu Varlığın, kendisi olması düşünüldüğünde yokluğu kabul eden olamayacağını söyleyerek buna şöyle bir delil getirmektedir: Eğer var olanlar içinde zâtı bakımından zorunlu bir varlık bulunmazsa, bütün var olanların varlığı anlamışı ve imkânsız olurdu. Çünkü mevcudât, bütünüyle mümrekkep olanlardan meydana gelmiştir. O bütünün parçalarından her birisi, zâtı nedeniyle mümkünündür. Meybudî de mümkün olanın, çözümlerinden her birisine muhtaq olduğunu ve mümkünne muhtaq olan şeyin de mümkün olmasının daha evla olduğunu belirtmektedir. Mevcudâtın çözümlerinden her biri, zâtı nedeniyle mümkün olmasından dolayı harıcı bir nedene ihtiyaç duyar. Bunu bilmek apalıkır, yani bu zaruri ve fitri bir kıyasdır. Dolayıştıra mümkün varlıklarının dışında, onların varlığını anlamışı ve mümkün olan, zâtı bakımından zorunlu bir varlığın bulunması zorurudur. Çünkü mümkün varlıklar var olmada kendilerinin var olmasını tercih edecek varlığı kendinden ve zorunlu olan bir müreccihite ihtiyaçları vardır. Bu durumda zorunlu varlığın yokluğunun düşünülmesi imkânsızdır.

Meybudî, bütün mümkünlerin harici bir illete ihtiyaç olduğu hususunda Ebherî'nin ifadelerini açıklamaktadır. Ona göre illet, mümkünlerin toplamı

---

225 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 178.
226 Ibn Sinâ, er-Risâletü'l-Arîjîye, Risaleler içinde, s.46.
227 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 163-164.
228 Meybudî, a.g.e., s. 100-101.


Meybudi bu açıklamalarını İbn Sinâ tarafından yapılan açıklamalara uygun bir tarzda yapmaktadır. Çünkü İbn Sinâ’ya göre bir bütünü meydana getiren illet, bütünün parçalarının dışında olan bir illetir. Bu sebeple hem bütünün oluşturulmuş parçalardan her birinin hem de bütünün illetidir. Aksi durumda parçalar, illet muhtaç olmaz ve dolayısıyla bu parçalardan oluşan bütün de illetsiz olurdu. Parçalardan sadece bir kısmının illeti olup diğerlerinin illeti olmayan âeye de “bütünün illeti” denilemez. İlet ve malûllerden meydana gelen

229 Meybudi, a.g.e., s. 100-101
bir bütünün başında da başka bir illetin eseri olmayan zât bakımdan zorunlu bir illetin bulunması gerekmektedir. O halde İbn Sînâ’ya göre, mümkünü ve mümkünler bütününü var eden illet, hem bu bütünün parçalarının hem de bütünün illetidir ve bu illetin kendisi de başka bir illetin malûlü değildir. Bundan dolayı o, bu illetler ve malûller zincirinin kaynağını teşkil etmektedir.230

B.2. ZORUNLU VARLIĞIN VARLIĞININ HAKIKATİ İLE AYNI OLMASı


İbn Sînâ, Fârâbî tarafından ortaya konulan varlık mâhiyet ayrımını ontolojisinin temeli haline getirmiştir. Bu ayrım kendisine özellikle yaratıcı ile

231 Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, DIİ, Ankara 2003, c. 27, s. 336; Hüseyin Atay, a.g.e., s. 77-79.
yaratılış ayırma ve bunlar arasındaki ilişkiye açıklama hususunda önemli bir zemin hazırlmıştır. Ibn Sınâ maâhiyetin ne olduğu hususında öncelikle felsefe ve mantık bakımından maâhiyetin tanımı yapmaktadır. Buna göre mantıktaki maâhiyet “o nedir?” sorusunun cevabıdır ve her şeyin bir maâhiyeti bulunmaktadır. Maâhiyet basit bir şeyin maâhiyeti olduğunu ve mantıktan maâhiyetin tanımı yapmaktadır. İşte bu maâhiyet, dîş dünyadaki fârûl emirde vücudun kendinden ayırılmaması ilan edilir.

Meybûdî, bu konuda varlık maâhiyet ayrımının mevcutlarla ilişkisini hususunda üç farklı görüş açıklamakta ve bu üç farklı görüşü üç derece (mertebe) olarak zikretmektedir. Birinci görüş en aşağı derece olup mümkün mevcutlardaki varlık maâhiyeti (zât) ayrımdır. Ona göre her mümkün mevcudun bir maâhiyeti (zâtı), maâhiyetinden başka varlığı ve bu ikisinden başka var edeni vardır. Böylece mevcudun maâhiyetine bakılıp, onu var edeni dikkate alınmasa bile nefsi’l’ emirde vücudun kendinden ayırmak mümkün değildir. Ayrıca var olan mümkünün varlık maâhiyet ayrımını tasavvur etmek de şüphesiz mümkün değildir. Meybûdî’ye göre birinci görüş herkes tarafından kabul edilen ve meşhur olan bir görüştir. İkinci görüş, orta derece olup zorunlu varlıktaki varlık maâhiyet ayrımını ihitva etmektedir. Meybûdî’ye göre bu görüşü savunanlar

232 Tahsin Görgün, a.g.m.d., s. 337.
233 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 82-84.


Meybudi’nin de yukarıda zikrettiği gibi Zorunlu Varlık’a varlık ve mühüyet ayrımının olup olmadığı hususunda filozoflarla kelamcılar farklı görüşler ileri sürmektedir. Kelamcıların çoğunuğuna göre varlık bir, aynı ve bölünmez ise ve mümkünlerin varlığı ile Tanrı’nın varlığı, varlık olma bakımından, musterek ve varlık olma bakımından hepsi eşit ise, bu durumda nasıl mümkünlerin varlığı, mühüyetlerine ilave ise Tanrı’da da durum aynıdır. O’nun varlığı da mühüyetinin bir arazı, bir sıfatı fakat hakiki bir sıfatıdır. Buna karşın filozoflar kelamcıların aksine Tanrı’da varlık ve mühüyet ayrımının olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre Allah’ta varlık, hakikat ve mühüyet bir

234 Meybudi, a.g.e., s. 101-102.
235 Meybudi, a.g.e., s. 102.
ve ayırdır. 236 Aksi takdirde filozoflar açısından Allah’ın zâtında çoklukgerekecektir, hâlbuki onlar herhangi bir şekilde çokluğa yol açmaması için, O’nda varlık ve mâhiyet ayrımına gitmezler.

Fârâbî mümkün varlıklarında varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu bundan dolayı da Zorunlu Varlığa yani varlığı ve mâhiyeti aynı olan varlığa insadının gerektiğini söylemektedir. Eğer varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı olduğu mümkün varlıklarında bunları bir araya getirecek yani bunlara varlık verecek bir varlık olmasa mümkün, kendi varlığının kendisi verecektir. Dolayısıyla kendi varlığının sebebi olur. Ancak bu imkânsız olduğundan mümkünlerin varlığının kendisinde varlık ve mâhiyet ayrımının olmadığı bir varlıktan gelmesi zorunlu olmaktadır. 237


236 Fahrettin Olguner, a.g.e., s. 99-100.
237 İbrahim Hakki Aydın, a.g.e., s. 69-70.

Fahreddin er-Râzî filozoflarının Zorunlu Varlık’ta varlık mâhiyet ayrımına gitmeyp O’nun inniyetinin varlığının aynı olduğunu kabul etmelerini eleştirmektedir. Razi’ye göre İbn Sinâ, Allah’in var olmada, varlığının mümkünlerin varlığına eşit olduğunu ifade etmektedir. Ancak Allah’in varlığı, mâhiyete arz değil, kendi kendine var olan bir varlık. Eğer zorunlu ve mümkün arasında varlık ortak ve zorunlu da mâhiyet zai’d ve arz değil ise, bütün mümkünlerde bu şekilde olmalıdır. Eğer mümkünlerin mâhiyetine zai’d ve arz ise, zorunluda da bu şekilde olmalıdır. Razi bu durumun ittifakla batıldığını söyleyerek İbn Sinâ’yı tenkit etmektedir.\footnote{Hüseyin Atay, a.g.e., s. 103.}

Varlık mâhiyet ayrımı hususunda, Zorunlu Varlık dışındaki mümkün varlıklarda, varlığının mâhiyete uruz ettiği kabul eden filozoflar ve hem Zorunlu Varlık’ta hem de diğer varlıklarda varlığının mâhiyete zai’d olduğunu inanan kelamçıların yaklaşımlarından farklı olarak Ebul Hasan Eşari hem Allah’ta hem de diğer varlıklarda varlık ve mâhiyetin zihinde ve dış dünyada aynı olduğu görüşünü benimsemektedir.\footnote{Şamil Öçal, “Mutlak Hakikat ve Diğeleri –Molla Câmi’de Tasavvuf Felsefesi–” Tasavvuf Dergisi, yil:1, sayı:1, Ağustos, Ankara 1999, s. 89.} Varlık mâhiyet ayrımı kabul etmeyen Eşari’ye göre her şeyin varlığı, zâtının ve mâhiyetinin aynısıdır. Bu zorunlu Varlık’ta da mümkün varlıklarda da böyledir.\footnote{Hüseyin Atay, a.g.e., s. 91.}

Ebherî Zorunlu Varlığın varlığı ile hakikatinin aynı olduğu hususunda filozofları takip etmekte ve bunu çeşitli delillerle açıklamaktadır. Ona göre zorunlu varlığın varlığı mâhiyete üzerine zai’d olursa varlık olması bakımından başkasına muhtaç olurdu. Böylece kendi sebebiyle mümkün olurdu ve var olması için bir fâil gerekirdi. Bu fâil, zorunlu varlığın mâhiyeti (hakikati) veya mâhiyeti dışında başka bir varlık olurdu. Şayet mâhiyeti olursa, mâhiyetinin varlığından önce olması gerekirdi. Çünkü bir şeyi icad eden illetin, varlıkta
malülünden önce gelmesi gerekir. Bu durumda da kendi varlığında önce mahlüyeti var olmuş olur ki bu çelişkidir. Eğer fail mahlüyetten başkısı olursa, zorunlu varlığın başkasına muhtat olması gerekir. Bu hal ise zorunlu varlık için imkânsızdır.\textsuperscript{242}

Meybudi, bu konuya aynırığı fasılın ilk kısmında zorunlu varlıkta varlık mahlüyet ayrımını kabul etmeyen filozofların görüşünün, en yüce derecedeki görüş olarak nitelemesine rağmen, burada bu ayrımın zihinsel olabileceğini ifade etmektedir. O'na göre Zorunlu Varlık‘taki varlık mahlüyet ayrımı, dış dünyada geçerli olmayıp, bu ayrımın ancak zihni olarak tasavvuru mümkündür. Bu ayrımın zihni olarak tasavvuru ise zorunlu varlıkta imkân ile nitelendirilmesini gerektirmez. İmkân ile nitelemek ancak dış dünyada varlık mahlüyet ayrımı söz konusu olduğunda geçerlidir.\textsuperscript{243} Meybudi bu ifadeleriyle sanki kelamcılar ile filozofların görüşlerini uzlaştırmak ister gibidir.

Meybudi, daha sonra, muhakkıklar\textsuperscript{244} olarak nitelediği vahdet-i vücud felsefesini savunan mutasavvıfların görüşlerine saka değinmektedir. Ona göre muhakkıklar varlığın birliğini savunmakta varlıkın eşyanın hakikatinin aynısı olduğunu ve var olanlar arasındaki ayrım ve çoğalmanın taayıyun ve kayıtlı itibari olduğunu söylemektedirler.\textsuperscript{245}

**B.3. VARLİĞIN ZORUNLULUĞU VE TEAYYÜNÜ**

**KENDİ ZÂTİNIN AYNISIDIR**


\textsuperscript{242} Meybudi, \textit{a.g.e.}, s. 103.
\textsuperscript{243} Aynı yer.
\textsuperscript{244} Akkirmânî bunları “tâife-i vücutiyye”nin görüşleri olarak açıklamaktadır. Bkz. Ömer Faruk Altıparmak, \textit{a.g.e.}, s. 210.
\textsuperscript{245} Meybudi, \textit{a.g.e.}, s. 103.


246 Fahrettin Olguner, a.g.e., s. 86, 88-89.
247 Hüseyin Atay, a.g.e., s. 175.


Sıfatlar konusunda Mutezili kelâmcılar da, filozoflara benzer şekilde, Allah’ın zâti dışında ezeli sıfatlar kabul etmenin O’nun zâtinda bir çokluğu yol açacağını düşünmektedir. Bu yüzden Mutezile, Allah’ın sübutı sıfatlarını, O’nun zâtı ile özdeş kabul etmişlerdir.251 Mutezile dışında Ehl-i Sünnet kelâmcılar ise Allah’ın zâti dışında ezeli sıfatlar kabul etmenin O’nun zâtında bir çoklaşma yol

248 Meybudi, a.g.e., s. 103-104.
249 Fatih Toktaş, İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 86-87.
250 İbn Sînâ, Er-Risâletû l-‘Arşiyye, Risaleler içinde, s. 51.
251 Mahmut Ay, a.g.e., s. 233; Fatih Toktaş, a.g.e., s. 85.
açacağını kabul etmezler. Bu yüzden de onlara göre sıfatlar Allah’ın zatının ne aynı ne de gayrıdır.252

B.4. ZORUNLU VARLIĞIN BİRLİĞİ


252 Mahmut Ay, aynı yer.
254 Fârâbî, Ideal Devlet, s. 32; Yaşar Aydınlı, Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz yayımcılık, İstanbul 2000, s. 31-32; Hüseyin Atay a.g.e., s. 69-70.
birinde bulunur ve diğerinde bulunmazsa, bu durumda sadece kendisinde ilintisel özellik bulunan zorunlu varlık olur, diğer olamaz.255


255 İbn Sînâ, Er-Risâletu’l-Arşiyeye, Risaleler içinde, s. 46.
256 Aynı yer.
257 İbn Sînâ, a.g.e., s. 48.


258 Meybudi, a.g.e., s. 104.
bulunması ve bunlardan her birinin teayyününün aynı olması caiz olsun. O halde tevhid üzerine kurulmuş bir burhanın olması gereklidir.259

**B.5. ZÂTI NEDENİYLE ZORUNLU VARLIK HER YÖNÜYLE ZORUNLUDUR**


İbn Sinâ’ya göre, Zorunlu Varlık’ın tüm varlıkları ilk sebep olarak öncelemesi ile tüm var olanların kendisi sebebiyle varlığa gelmesi arasındaki izafet, diğer tüm izafetlerde olduğu gibi, O’nun varlığından sonra ve O’nun

---

259 Meybûlî, *a.g.e.*, s. 104-105.
260 Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 11.
261 İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 47-49.


262 İlhan Kutluer, a.g.e., s. 98.
263 İbn Sînâ, ‘Uyûnu’l-Hikme, Risaleleri içinde, s. 89.
264 Meybudi, a.g.e., s. 105.

B.6. ZORUNLU VARLIĞIN VARLIĞI, MÜMKÜNLERLE MÜŞTEREKLİK DEĞİLDİR


265 Meybûdî, a.g.e., s. 105-106.


Meybudi zorunlu varlığın varlığını, mümkünlerle müsterek olmamasının mutlak vücudda olduğunu ifade etmektedir. Çünkü mutlak vücud, nevi tabiat değildir. Belki zorunlu olanın aynıısı olan vücud ve mümkün vücudlar, zâtı vücud üzerine teşkil bakımından arz olması sözü makuldür. Ebherî’ye göre, eğer zorunlu olanın varlığı mümkünlerle müsterek olsaydı, mutlak vücud kendisi olması bakımından ya kendisi için tecerrûd (soyutlanma) gerekirdi veya tecerrûd gerektiği ya da her ikisi de gerekli olmazdı. Eğer ona tecerrûd gerekli olursa, mümkünlerin tamamının varlığı, mâhiyetlere arz olmayan mücerred olurdu ki bu muhaldır. Çünkü nevi tabiatin gerekliği muhtelif olmaz. Mesela biz, yedigenin dış dünyadaki varlığını şüpheye...

266 Yaşar Aydınlı, a.g.e., s. 27.
267 Yaşar Aydınlı, a.g.e., s. 28.
268 İbn Sınâ, İşaretler ve Tembihler, 131-132.
269 İbn Slnâ, a.g.e., s. 133.
270 İlhan Kutluer, a.g.e., s. 93.


271 Meybudi, a.g.e., s. 106.

İbn Sînâ da Zorunlu Varlık’in akıl olmasını O’nun maddeden ve maddenin ilintilerinden uzak olmamışta açıklamaktadır. Zorunlu Varlık bütün

---

272 Meybudî, a.g.e., s. 106-107.
273 Fârâbî, a.g.e., s. 34-35.

Akleden, akledilen bir şeyi gerektirmektedir ancak buradaki gerektirme, o şeyin, gerektiren şeyin kendisi veya ondan başka bir şey olmasını içermemektedir. İbn Sînâ akleden ve akledilen olanın sadece, bir şeyin zâtının soyut bir mâhiyet sahip olması ve soyut bir mâhiyetin de onun zâtına sahip olması anlamını içerdiğini ifade etmektedir. Burada anlamların dizilişinde bir önce ve sonra olma durumunu söz konusudur. Varılan amaç da kendisin de bölünme olmayan tek bir şeydir. Sonuç olarak; Zorunlu Varlığın hem akleden hem de akledilen olması O’nda bir çokluğun varlığını zorunlu kılmamaktadır.


274 İbn Sînâ, Metafizik II, s. 102.
275 Aynı yer.
276 İbn Sînâ, Metafizik II, s. 103-104.
küllidir veya maddi olmayan cuzidir. Bunlardan her birisinin idrakine taakkul denilmektedir.\footnote{Meybudî, \textit{a.g.e.}, s. 107-108.}

Ebherî burada bir şeyin kendisini bilmesinin bilen ile bilinen arasında bir başkaliği gerektirip gerektirmediği hususunda bir açıklama getirmektedir. Meybudi’ye göre bu açıklamanın sebebi, “ilim bir nispettir, nispetin birbirinden farklı iki şey arasında olması zorunludur, bundan dolayı da bir şeyin kendisini bilmesi muhaldır” şeklindeki yanlış görüşü ortadan kaldırmaktır.\footnote{Meybudî, \textit{a.g.e.}, s. 108.}

B.8. ZORUNLU VARLIK TÜMELLERİ (KÜLLİLERİ)


280 Fatih Toktaş, a.g.e., s. 93.
281 İbn Sînâ, Metafizik II, s. 109.
tam mevcutların bizzat aynlarının, oluș ve bozuluşa tabi olan mevcutların ise öncelikle türlerinin, dolaylı olarak da şahslarının ilkesidir.\(^{282}\)


\(^{282}\) İbn Sînâ, \textit{a.g.e.}, s. 104.
\(^{283}\) İbn Sînâ, \textit{a.g.e.}, s. 109-110.

Meybudi bu husustaki üç bahse yer vermektedir. İlk olarak, mutlak yaknak olmanın (mukarenet-i mutlak), daha özel bir yaknak olmadan (mukarenet-i hassa) önce gelmesi söz konusu değildir. Çünkü mutlak yaknak olma, daha özel bir yaknak olmanın zâtiyyesi olur ki bu imkânsızdır. İkinci olarak, akıldaki yaknak olmadan, mutlak yaknak olmanın, akıldaki yaknak olmanın zımında sühhati gerekli olur. Mücerer zâta, ancak bu daha özel olanın zımındaki yaknak olmanın sahih olması caizdir. Mücerer zât, daha özel olan bir yaknak olmanın aynı olan akılda yaknak olmaya kâbil olabileceği bir niteliğe olmalıdır. Mücerer dış dünyada bulundukça, mutlak yaknak olma müntefî olur. Şart olan zihni varlığın müntefi

\(^{284}\) Meybudi, *a.g.e.*., s. 108-109.

Ebherî’ye göre Zorunlu Varlık için genel bir imkân ile mümkün olan her şeyin var olması zorunludur. Aksi halde Zorunlu Varlık için bir bekleme durumunu söz konusu olurdu ki bu çelişkidir. Meybudî, Ebherî’nin “Zorunlu Varlık için mümkün olan her şey” olarak zikrettığı büyük önermenin “Her maddeden mürerrer olanın kâbilleri bilmesi mümkündür” şeklinde ifade edilmesinin daha uygun olacağını ve bu iki önermeden elde edilen neticenin de bu makamda söylenenlere uygun kullanıldığında istenen şeyin ortaya çıkacağını söylemektedir. Veyahut şöyle denilmelidir: “Zorunlu Varlık için genel bir imkân ile mümkün olan her şeyin, O’ndan var olması zorunludur. Çünkü eğer O, kuvve halinde kalsaydı, onun fiile kişileri fâi kâbillik etmesine dayalı olurdu ve sonuçta maddi olurdu ki bu çelişkidir.”


285 Meybudî, a.g.e., s. 109-110.
286 Meybudî, a.g.e., s. 110.
287 Aynı yer.


288 Aynı yer.
mürtesime olduğu söylenmektedir. O halde bu misaller Zorunlu Varlık’ın indinde hazır bulunmaktadı.289

Meybudî Ebherî’nin Zorunlu Varlık’ın ilmi ile ilgili bir görüşüne daha yer vermektedir. Ebherî “ilim, eşyanın Zorunlu Varlık’ın bizzat nefsi olması” diyen kişinin, gerçekte ilmi nefyetmiş olacağı söylemektedir. Çünkü Ebherî’ye göre ilim ancak irtisam ile olur. Meybudî burada “hasr memnudur” şeklinde bir görüş olduğunu söylemektedir.290

B.9. ZORUNLU VARLIK CÜZ’İLERİ (TİKELLERİ),
KÜLLİ (TÜMEL) BİR TARZDA BİLİR


Zorunlu Varlık’in şeylerı bir defada bildiğini ve bu bilginin O’nun cevherinde bir çokalrıaya veya zâtının hakikatinde şeylerin süretilereyle süretilmeye neden olmadığı söyleyen İbn Sînâ’ya göre şeylerin süretileri O’ndan akledilir olarak taşmaktadır.294 Diğer tarafından İbn Sînâ Zorunlu Varlık’ın değişen şeylerin değişimleriyile birlikte ve değişimleri bakımından zamansal ve somutlaştırmış bir şekilde bilmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü Zorunlu Varlığın, zamansal bir akledişle, onları bazen var (mevcud) bazen de yok (madum) olarak

289 Meybudî, a.g.e., s. 110-111.
290 Meybudî, a.g.e., s. 111.
291 Fatih Toktaş, a.g.e., s. 99.
292 İlhan Kutluer, a.g.e., s. 17.
293 İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s. 155.
294 İbn Sînâ, Metafizik II, s. 108.


295 Ibn Sına, *a.g.e.*, s. 104.
296 Ibn Sına, *a.g.e.*, s. 105.
varlıkları ve bu varlıkların sebeplerini en iyi bilen Allah’ın ilmi için böyle bir değişim söz konusu değildir. O, güneş tutulmasını külli olan tek bir bilgiyle bilmektedir.\(^{299}\)


Meybudî burada düşünlümesi gereken bir nokta olduğuna işaret etmektedir. Çünkü tam bir ilmin, illetin hususiyeti bakımından, o illeten vastaş gibi deşgişiklik gerektirğini ifade ettiğinden, Zorunlu Varlık’ın cüz’ileri külli bir tarzda bilmesini güneştutulmasının önündeki bir suret vermek zorunda kalması zorundadır.\(^{300}\)

Meybudî, \textit{a.g.e.}, s. 111.
olduğunu nitelik vs. şeklinde külli olan tüm arızları zikredilebilir. Ancak bu, güneş tutulmasınıüş’i olarak bilirektir. Çünkü bu tutulmanın nitelikleri çokluk üzerine atfedilirse, külli ilim, müşahhas olan güneş tutulmasının gerçekleştiği vakti bilmede yeterli olmaz. Müşahede veya tahayyül inzimam etmedikçe, Allah hakkında zikredilen şeyden başkası bulunmuyorsa, bu durumda O’nun üzü’leri, külli bir tarzda bildiği söylenmiştir. 301

Allah’ın küllileri üzü bir tarzda birer denilmesinden maksat, cuzilerden bir kısmının şimdi gerçekleştmeke olduğu, bir kısmının geçmişe gerçekleştiği, bir kısmının da gelecekte gerçekleşecek olmaları yönünden bilen olması değildir. Belki cuzileri, zaman alta girmekten uzak, sonsuza dek sabit olan yüce bir ilim ile bilen demektir. Çünkü Zorunlu Varlık’un nitelikleri çokluk üzerinde atfedilirse, külli ilim, müşahhas olan güneşt tutulmasının gerçekleştği vakti bilmede yeterli olmaz. Müşahede veya tahayyül inzimam etmedikçe, Allah hakkında zikredilen şeyden başkası bulunmuyorsa, bu durumda O’nun üzü’leri, külli bir tarzda bildiği söylenmiştir.301

B.10. ZORUNLU VARLIK, EŞYAYI İRÂDE EDER VE CÖMERTTİR

Zorunlu Varlık’in iradesi dışında hiçbir şeyin var olmayacağını ve bu varlık vermenin de O’nun cümrtliğinden taştuğunu ifade edenler filozoflar bu cümrtliğin de hiçbir şekilde bir yarar veya fayda içermediğine dikkat çekmekteirdir. Bu konuda Fârâbî, İlk Olan’ın cümrt olduğunu ve bu cümrtliğin de O’nun cemverinden ileri geldiğini söylemekteirdir. Çünkü O’na

301 Meybudi, a.g.e., s. 111-112.
302 Meybudi, a.g.e., s. 112.
göre Zorunlu Varlık, hiç bir ihmal edilmeksizin, varlığı altında bulunan bütün var olanların O’ndan taşıtı bir cevherdir.303 Fârâbî’ye göre Zorunlu Varlık’ın bu cömertliğin inandaki cömertlikten farklı olduğunu da belirtmektedir. Çünkü insan yaptığı bir cömertlik karşısında bir fayda ve yarar sağlamakta ve bu ona daha önce olmadığı bir mükemmel kazandırmaktadır. Ancak Zorunlu Varlık’ın cömertliğinde böyle bir durum kesinlikle söz konusudur.304


Meybudî, Zorunlu Varlık’ın cömert olmadığı hususunda cömertliğinin, layık olan şeyi ifade ettiği ve asla bir karşılık için olmadığı şeklinde bir açıklamasına yer vermektedir. Fakat bu açıklamaya “düzeltici ve hastalığı giderici ilacın layık olan karşılıksız olarak sağlamasına rağmen buna cömert denilmemiş” şeklinde itiraz edilmektedir. Bu itiraza Tûsî, Şerhu’l-İşârât adlı eserinde şöyle cevap

303 Fârâbî, a.g.e., s. 42.
304 Fârâbî, a.g.e., s. 41.
305 İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s. 144.
306 Aynı yer.
307 İbn Sînâ, Metafizik II, s. 109.
308 İbn Sînâ, a.g.e., s. 112-113.


C. MELEKLER (AKILLAR)

İslâm düşüncesinde âlemin yaratılışı konusu, kelamcılar ve filozoflar tarafından farklı izahlarla ortaya konulmuştur. Kelamcılar âlemin yoktan

---

309 Meybudi, a.g.e., s. 112.
310 Meybudi, a.g.e., s. 112-113.
311 Meybudi, a.g.e., s. 113.
312 Ayni yer.

Bu nazariyede varlıklar, Tanrı’dan başlayarak aşağıya doğru inen bir varlık hiyerarşisi oluşturulmaktadır. Ay üstü âlemde bu sıralama, en mükemmel olan Tanrı’dan daha az mükemmel olan varlıklara doğru dur. Bu sıralamada ilk mertebede aklar denilen soytut ve ruhani melekler, ikinci mertebede nefisler

---

313 Hayranı Ahıntaş, *a.g.e.*, s.80.
314 Kindi “Âlem in Sonluğuna Özellik, s. 199-202; Allah’ın Birliği ve Âlem in Sonluğuna Üzerine, s. 207-211, Felsefi Risaleleri” içinde.
315 Süleyman Hayri, Bolay, “Akıllı”, *DIA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 239.

Filozoflar tarafından âlemin meydana gelmesini açıklamada ortaya konulan sudur nazariyesi, kelâmcılar tarafından kabul görmez. Kelâmcılar, âlemin Allah tarafından belli bir yolaktan sonra yaratılmış olduğunu ve bu yaratmada da bir zorunluluk bulunanı kabul ederler. Ayrıca filozofların zaman bakımından ezele olarak gördükleri akıllar, nefisler ve felekler de kelâmcılar tarafından aracısız ve yoktan yaratılmış olarak kabul edilirler. Kelâmcılara göre Allah’ın zâtı ve sıfatları dışında özel ve zamansal ezele yaktır.317 Âlemin yaratılışını kelâmcılar daha çok yaratan ile yaratulan ilişkisini şeklinde ele alıp, iradeye vurgu yaparken; filozoflar illet ve malûl ilişkisi şeklinde ele alıp zorunluluk kavramını ön plana çıkarmışlardır.318

Meybudi’nin de eserinin metafizik kısmının başlığını oluşturan meleklerden kastedettiği anlam, mümierred akıllardır. Ona göre, bazen akılların nefisleri ve bunların dışındaki lelere de melekler denilmektedir.319 Meybudi akıllar konusunu; akın iştirâti, akılların çokluğunun iştirâti, akılların ezelliği ve ebediliği ve akılların Allah ile âlem arasında arac olmaları şeklinde dört kısımda incelemektedir.

C.1. AKLIN İSPATI HAKKINDA

İslâm felsefesinde çevher, varlık mertebelerinde bulunuşu bakımından cisim, nefs ve akıl olmak üzere üç türlüdür. Bunlardan cisim madde (heyûlâ) ve sürettey meydana geldiği için maddî bir özellik taşımaktadır. Nefs cismanı olmayan bir çevher olmasına karşın nefsin, yersel ve göksel cisme veya bedene bitişmesi söz konusudur. Akıl ise hiçbir şekilde cisme bitişmeyen anlamında

316 İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 180-181; Fârâbî, *a.g.e.*, s. 51; Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 98-99.
317 Mahmut Ay, *a.g.e.*, s. 228.
318 Mahmut Ay, *a.g.e.*, s. 229-230.
319 Meybudi, *a.g.e.*, s. 113.
mufârak (ayrık) bir varlıktr. İslâm felsefesinde ontolojik gerçekliğe sahip bir ceyher, bir varlık olarak kabul edilen aklin bu maddi olmama niteliği, onu varlık mertebesinde cisimden daha üst bir mertebye koymaktadır. Sudûr nazariyesinde de kendisi srf akıl olarak görülen Tanrı’dan yalnızca tek bir şeyin sadır olduğu ve bu sadir olanın da akıl olduğu kabul edilmektedir. Çünkü Tanrı’dan sadir olan bu şeyin herhangi bir şekilde cismani veya maddi olması imkânsızdır.

Fârâbî’ye göre Zorunlu Varlık’ın zâtı idrâk ve akletmesiyle mümkün varlıkların ilki olan ilk akıl sudûr etmektedir. Sayıt tabiyyette tek olmasının söz konusu olduğu için, bu sadırgın da akıl olduğunu kabul etmektedir. Çünkü Tanrı’dan sadırgın herhangi bir şekilde cismanî olmasının imkânsızdır.


Ebherî, İlk İlke (Mebdeü’l-Evvel) basit olduğu, herhangi bir yönende çokluk bulunmadiği ve basit olandan da bir şey sudur ettiği için, İlk İlke’den de ancak tek bir şeyin sudur ettiği söylemektedir. İlk İlke’den sudur eden bu ilk şeyler, süret, araz, nefs veya akıl olabilir. Burada cevherin kısımlarından olan cismin söylenmemiştir. Meybudi’ye göre bunun sebebi cismanın

320 İlhan Kütüer, a.g.e., s. 145-146.
321 Fârâbî, a.g.e., s. 45; İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s. 171.
322 İbn Sinâ, Er-Risâletu’l-’Arşiyeye, Risaleler içinde, s.59-60.
323 Aynı yer.
324 İbn Sinâ, Metafiizik II, s. 148.


C.2. AKILLARIN ÇOKLUĞUNUN İSPATI

Tanrı’dan ilk meydana gelen şeyin sayısı olarak bir olan ilk akıldı olduğunu belirten Fârâbî’ye göre ilk yaratulan bu akılda araz olarak bir çokluk bulunmaktadır. Çünkü ilk akıllı, ilk olduğu için zorulu; özi itibariyle de

325 Meybudi, a.g.e., s. 113-114.
326 Meybudi, a.g.e., s. 114.
mümkin bir varlıktır. Bundan dolayı o, hem İlk Varlık’ı hem de zatını bilmektedir. İlk akıldaki bu çokluk “ilke”den değildir. Çünkü onun varlığı özü gereği mümkünkendir ve o, İlk’ten kaynaklanan bir varlığa sahiptir. İlk akil zorunlu olduğunu ve İlk’i bildiği için ondan başka bir akil meydana gelmektedir. Mümkin olduğunu ve özünü bildiği için de madde ve sürekliye “nefis demek olan en yüksek gök meydana gelmektedir. İkinci akıda da araz bakımından bir çokluk bulunduğu için ondan da bir akıl ve gök meydana gelmektedir. Bu şekilde her akıldan bir başka akıl ve gögün meydana geldiği bu sistem maddeden mürccred olan faal akıda sona ermekte ve böylece göklerin sayısı tamamlanmaktadır.327


327 Mahmut Kaya, Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü’l-Mesâil), İslâm Filozoflarindan Felsefe Metinleri içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 120.
328 Ibn Sînâ, Metâfizik II, s. 150.
zâti bakımdan mümkün ve Zorunlu Varlık ile de zorunlu olan iki yönlü varlığıdır.329


329 Hayranı Altıntaş, a.g.e., s. 86-87; Hüseyin Atay, Farabi ve İbn Sinâ’ya Göre Yaratma, s. 173-174.
330 Meybudî, a.g.e., s. 114.

Meybudî eserinde, kuşatılanın yokluğu ile boşluğun varlığı arasında bir gerekliliğin olmadığı düşüncelerin görüşlerine de yer vermektedir. Bu görüşü

331 Meybudî, a.g.e., s. 114-115.
332 İbn Sına, İşaretler ve Tembihler, s. 154.


333 Meybudi, a.g.e., s. 115.
aklin çok sayıdaki felege kıyımı imkânsızdır. Feleklerin çok sayıda olması bakımından akılların da çok sayıda olması gerektiğini.334


334 Meybudi, a.g.e., s. 115-116.
335 "Üç boyutlu evhe, cisim, semavi cisim” anlamına gelen cirm kelimesi, Meşai filozoflar tarafından ay-üstü ülemde yer alan varlıklar ve felekler için kullanılmaktadır. Ay-altı ülemde yer alan varlıklar için de cisim kelimesi kullanılmaktadır, Bkz. Mehmet Vural, a.g.e., s. 87-88.
ötesindeki durum, cihetlerin sınırlarınımlarının ötesindeki durum gibidir. Yani onda boşluk olmadığı gibi doluluk da yoktur. Öyle ki burada mekân da yoktur. Kuşatan ve kuşatılan ortadan kalktığı cın ötesindeki durum, boşluğun ortadan kalkmasını gerektirmez.336

C.3. AKILLARIN EZELİLİĞI VE EBEDİLİĞİ

Akilların ezel ve ebed olması niteliği, akilların maddi olmamasından kaynaklanmaktadır. Akilların zaman bakımından ezel ve ebediliği, onların kendi özlerinden kaynaklanan bir zorunluluk değildir. Aksine süreklilik ve sonsuzluğunu kendilerine veren Zorunlu Varlık’a bağlıdır.337


Ebherî’ye göre akıllar da bir kısmının diğer bir kısmına tesir etmesi için gerekli olan şeylere sahiptir. Çünkü onlar için mümkün olan her şeye bilfiil gerçekleştirmiştir. Aksi halde onlar için gerekli olan şeylerden birisi hâdis olurdu. Her hâdis de maddeyle öncelenmiş olduğundan o da maddi bir şey olurdu, yeni akıllar maddi hâdise yakın olurdu ki, bu bir çelişkidir. Böylece bu delilden

336 Meybudî, a.g.e., s. 116-117.
337 Ahmet Saim Kilavuz, “Ebed”, DİA, İstanbul 1994, c. 10, s. 72.
338 Meybudî, a.g.e., s. 117.
339 Meybudî, a.g.e., s. 117.


Meybudi, burada, Fahreddin er-Râzi’nin Mulahhas isimli eserinde bu hususla ilgili (filozoflara) yönelttiği eleştirilere yer vermektedir. Râzi’ye göre bazen ilk akılda varlık ve imkân olmak üzere iki yön itibar edilmiştir. Bunlardan ilk akılın varlık yönü ikinci akılın illeti, imkân yönü de feleğin illeti kılnmiştir. Bazıları varlık ve imkân bedelinde, ilk akıl varlığı ve imkânı bakımından

343 İbn Sinâ, Metafizik II, s. 150-151.
344 İbn Sinâ, Metafizik II, s. 155.
Meybudî tarafından, Şerhü’l İşarat’ta bahsetilen (Nasreddin Tûsî)观点は、Telvihat'daも同様に指摘される。345

Ebherî'nin düşüncesinde, daha önce de zikredildiği gibi, ilk aklın zorunlulu varlığı nedeniyle ikinci aklın ilkesi ve mümkün varlığı nedeniyle ikinci aklın ilkesi ve mümkün varlığı nedeniyle de felaket etmektedir. Ebherî, her hâdisi başa bir hâdisi önceleyen bir şartla öncelendiğini ifade ederken Meybudî’ye göre bunun “her hâdisin başa bir hâdisle öncelenir” şeklinde söylenmesi daha uygundur. Ebherî, bu öncelenmenin sebebini ya hâdis olan hareketlerin, belki diğer hâdislerin, devamlı olması veya başka bir hâdisin hudûsundan sonra olması gerektiğini belirtir. Birincisi imkânsızdır. Çünkü bu durumda hâdis olaylar devamlı olurdu. Bu hâdisler ya varlıktı bir araya gelirdi ya da birbirini takip ederdi. Varlıktı bir araya gelmelerine imkan yoktur. Aksi halde var olmada aralarında sonsuz bir tertip bulunan durumların bir arada olması gerektirdi ki bu muhaldır. O halde öncesi olmaksızın her hareketten önce hâdis bir hareket ve her hâdisen önce bir hâdis olmalıdır.346

Meybudî bu hususta bir bahse yer vererek hâdis olanlardan önce olan hadisi nefyetmek üzere delil ikame olunması durumunda bu zikredilenlerin anlaşılacağını ifade etmektedir. Bu hâdisi nefye delil ise ona göre şöyledir:

345 Meybudî, a.g.e., s. 117-119.
346 Meybudî, a.g.e., s. 119-120.


Meybûdî, diziliş ve var olmada, bir arada bulunma kaydına itibar edildiğini ifade etmektedir. Çünkü eğer âhâd, feseğin hareketleri gibi, hariçte bir

347 Meybûdî, a.g.e., s. 120.
349 Meybûdî, a.g.e., s. 120-121.


350 Meybudi, a.g.e., s. 121.
351 Meybudi, a.g.e., s. 121.
SONUÇ


Meybudî bu şerhinde metafizik konuları, İbn Sînâ’nın eş-Şifâ’, en-Necât gibi eserlerindekine benzer şekilde ele almakta, dolayısıyla varlıklı ilgili külli-cüz’i, vahdet-kesret, cevher-araz, illet-malûl gibi kavramları İbn Sînâ’nın görüşleri paralelinde ele alıp incelemektedir.


Sonuç olarak; Osmanlı düşünsesinde önemli bir yer teşkil eden Meybudî ve onun kaleme aldığı Şerhu Hidâyeti’il-Hikme adlı eserinin metafizik
kısımını, elimizden geldiği kadarıyla, araştırmaya ve Osmanlı ilim hayatı içerisindeki yerini göstermeye çalıştık. Bu çalışmamızla İslâm felsefe geleneği içerisinde Osmanlı döneminin ve bu dönemin karakteristiğini oluşturan şerh ve hâşiye geleneğinin anlaşılması ve aydınlatılması yolunda yapılacak çalışmalar bir katkı sağlamış olduğumuzu düşünüyoruz.
KAYNAKÇA


Alper, Ömer Mahir, İbn Sînâ, İsam Yayınları, İstanbul 2008.


Aydın, İbrahim Hakkı, Fârâbî’de Metafizik Düşünce, Bil Yayınları, İstanbul 2000.

Aydınlı, Yaşar, Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü ’l-Arifîn, c. I, İstanbul 1951.


Bingöl, Abdülkuddüs, “Esirüddin Ebherî”, *DİA*, İstanbul 1994, c. 10, s. 75-76.


Cürcâni, Seyyid Şerif, et-Ta’rîfât, İstanbul 1283.


İbn Sînâ, Kitabu’ş-Şifa (Mantik-Mekûlât-Kategoriler), Kahire 1959.


İpşirli, Mehmet, “Medrese”, ĐİA, Ankara 2003, c. 28, s. 327-333.

İzgi, Cevat, “İngiliz Kerim Efendi”, ĐİA, İstanbul 2000, c. 22, s. 295-296.

Kâtib Çelebi, *Keşfû’z-Zunûn*, c. 1, 1941.

Kaya, Mahmut, “Felsefe”, *DÌA*, İstanbul 1995, c. 12, s. 311-319.

Kılavuz, Ahmet Saim, “Ebed”, *DÌA*, İstanbul 1994, c. 10, s. 72-73.

Kılıç, Hülüsî, “İbnü’l-Hâcib”, *DÌA*, İstanbul 2000, c. 21, s. 55-58.


Kutluer, İlhan, “Cevher”, *DÌA*, İstanbul 1993, c. 7, s. 450-455.


Meybudi, Şerhu Hidâyeti’l-Hikme, el-Hac Hüseyin Efendi Mat., 1313.


Şemseddin Sami, Kamusu’l-Álâm, c. III, Mehran Matbaası, İstanbul 1308.


Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *DİA*, İstanbul 1998, c. 18, s. 304-309.


Üzüm, İlyas, “Hüküm”, *DİA*, İstanbul 1998, c. 18, s. 464-466.


________________, “Kelam”, *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 196-203.


Yazıcıoğlu, Mustafa Saït, “Fiil”, *DİA*, İstanbul 1996, c. 13, s. 59-64.

Yıldız, Sâkib, “Akkirmâni”, *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 270.

Atar, Armağan, Kâdî Mîr el-Meybûdî’nin Felsefî Görüşleri-Şerhu Hidâyetî’l-Hikme’nin Metafizik Kısmının İncelemesi-, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim Maraş, 125 s.

ÖZET

Kâdî Mîr el-Meybûdî’nin Felsefî Görüşleri-Şerhu Hidâyetî’l-Hikme’nin Metafizik Kısmının İncelemesi- adını taşıyan bu çalışmamızda, Osmanlı döneminin, XVI. yüzyılda yaşamış olan önemli âlimlerinden birisi olan Meybûdî’nin felsefî görüşlerini incelemeye çalıştık. Çalışmamızın dayanak noktası olan bu eser, Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur.

Hidâyetî’l-Hikme şerhinin metafizik kısmının incelediği bu çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Çalıshmamızın giriş kısmında Osmanlı düşüncesinin genel yapısı hakkında kısa bir bilgi verilmiştir.

Birinci kısmında Meybûdî’nin hayatı, eserleri ve Şerhu Hidâyetî’l-Hikme eserinin önemi hakkında bilgi verilmiştir. Ancak kaynaklarda, Meybûdî’nin hayatı hakkında yeterli ve ayrıntılı bilgi yer almamaktadır.

Çalışmamızın ikinci kısmında ise öncelikle Meybûdî’nin varlık ve varlık ile ilgili temel kavramları ele alış incelemiştir. Sonra Zorunlu Varlık’ın varlığı, ispatı, birliği ve ilm irâde gibi şefatları hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Son olarak da, Meybûdî’nin Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele aldığı mücerred akıllar nazariyesi incelemiştir. Ayrıca çalışmamızda Meybûdî’nin görüşleri, Kindî ve Fârâbî’nin yanı sıra ağırlıklı olarak İbn Sînâ’nın ve kelâmçılarsın görüşleriyle karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

Sonuç kısmında ise çalışmanın kısa bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Sonuç olarak çalışmanın da görüşlerini incelediğimiz Meybûdî, Osmanlı düşüncesinde İbn Sînâ geleneğinin takipçisi bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.

ABSTRACT

In this study, entitled Qāḍī Mīr al-Maybudī’s Philosophical Views and an Analysis of the Metaphysics Part of his Sharḥ Hidāyat al-Ḥikmah, we examine al-Maybudī’s philosophical views. Al-Maybudī lived in the 16th century and was an important figure in Ottoman intellectual world. Our main scholarly source in this context is Sharḥ Hidāyat al-Ḥikmah, a work that was in use in Ottoman schools for long years as a textbook.

Our study consists of four parts: Introduction, Chapter One, Chapter Two, and Conclusion.

In the Introduction, we present a brief account of the general structure of Ottoman thought.

In Chapter One, we concentrate on al-Maybudī’s life, works, and the scholarly significance of his Sharḥ Hidāyat al-Ḥikmah. Unfortunately, we have not been able to find satisfactory information about al-Maybudī’s life in biographical sources.

In Chapter Two, we focus on al-Maybudī’s treatment of the concept of “existence” and other fundamental concepts in this relation. We investigate his philosophical formulations of the existence of the “Necessary Existence”, proving its existence, its oneness, and its attributes, including knowledge and will. Finally, we examine al-Maybudī’s analysis of the concept of “abstract intellects” in the context of the relationship between God and universe. At the same time, we compare al-Maybudī’s views with those of al-Kindī, al-Fārābī, and especially those of Ibn Sīnā and Muslim theologians.

In conclusion, we contextualize al-Maybudī in Ottoman thought as a follower of Ibn Sīnā’s philosophical tradition, since he follows Ibn Sīnā in many philosophical topics, especially in the case of the theory of “emanation” (ṣūdūr).